

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**GÖÇ VE KENTLEŞME SÜRECİNDE ALEVİ
KİMLİĞİNİN KÜLTÜREL-SİYASAL DEĞİŞİMİ
VE DÖNÜŞÜMÜ**

CEMAL SALMAN

2502120466

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. AYTEN ALKAN

İSTANBUL – 2015

**BU TEZ İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ BİLİMSEL ARAŞTIRMA PROJELERİ
BİRİMİ TARAFINDAN 33094 NUMARALI PROJE KAPSAMINDA
DESTEKLENMİŞTİR.**



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Cemal SALMAN Numarası : 2502120466

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Danışmanı : Doç. Dr. AYTEN ALKAN

Tez Savunma Tarihi : 30.09.2015 Saati : 10.00

Tez Başlığı : Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel- Siyasal Değişimi ve Dönüşümü

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof. Dr. Ayşegül KOMSUOĞLU		Kabul
2- Doç. Dr. Sevim BUDAK		Kabul
3- Doç. Dr. Ayten ALKAN		Kabul
4- Doç. Dr. Ayfer BARTU CANDAN		Kabul
5- Doç. Dr. Bülent BİLMEZ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Pelin Pınar ÖZDEN		
2- Doç. Dr. İsmet AKÇA		

ÖZ

GÖÇ VE KENTLEŞME SÜRECİNDE ALEVİ KİMLİĞİNİN KÜLTÜREL-SİYASAL DEĞİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ CEMAL SALMAN

Bu çalışma, Alevilerin 1950’li yıllardan itibaren yüzyıllarca kapalı kaldıkları yerleşimlerinden çıkarak Türkiye’nin büyük kentlerine ve diasporaya uzanan kitlesel göçlerinin ve kentleşme sürecinin Alevi toplum yapısı, kültür ve kimliğinde neden olduğu *dönüşümü* konu edinmiştir. Bahsi geçen dönüşüm süreci, daha önce de kimi çalışmalarda çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Bu çalışmalar farklı disiplinlerden ve kavramsal çerçevelerden hareket etmekle birlikte yaklaşım ve yöntem bakımından temelde bir noktada ortaklaşırlar. Görebildiğim kadarıyla bu çalışmalar, göç sürecinde Alevi toplumsal dönüşümünü zaman yönünden *geleneksel-modern*, yerleşim bakımından *kır-kent ikilikleri* esasında açıklamaktadır. Oysa geleneksel, geçiş sürecindeki ve modern formlar eşanlı olarak varlığını sürdürdüğü ve her dönem kendi geleneksel ve modernini sürekli yeniden inşa etmektedir. Öte yandan Aleviliğin mekân örüntüsünü açıklamakta bahsi geçen ikilikler yetersiz kalmaktadır. Ben bu çalışmada, alana ilişkin mevcut literatüre eleştirel yaklaşıyor ve kuramsal bölümlerde zaman-mekân-toplum eksenli bir düzlemde tartışma yürütüyorum. Kuramsal olarak Lefebvre ve Foucault’nun mekâna yaklaşımları; Castells’in Direniş Kimliği ve Proje Kimliği kavramları ile Hall’un kimlik yaklaşımı; Castles’in göçü çeşitli sosyo-mekânsal düzeylerde ve *toplumsal dönüşüm* kavramı çerçevesinde ele alan yaklaşımı gibi farklı araçlardan yararlandığım çalışma, toplumsal dönüşümü zaman-mekân diyalektiği içinde bütüncül, tarihsel, dinamik bir süreç olarak ele alıyor. Zaman yönünden yukarıda değindiğim eşanlılık, Alevi toplumsal dönüşümünde mekânın önemini artırmaktadır. Bu nedenle bu çalışma bir tarih aralığında yaşanan sosyo-mekânsal değişimi bütüncül olarak görebilmek üzere Yıldızeli kırsalından Ankara-İstanbul gibi büyük kentlere ve diasporik alanlara göç etmiş Alevilerin göç deneyimine dayalı bir alan çalışması da içermektedir. Haliyle bu çalışma Alevilik özelinde kırsal, kentsel ve diasporik alanları bir arada ele alan ilk tez çalışması niteliğindedir. Çalışma sonucunda; Alevilerin elli yıllık göç ve kentleşme deneyimi temel inanç-kültür değerleri, toplumsal kurumlar, sosyo-ekonomik yapı, siyasal tutumlar, toplumsal cinsiyet rolleri ve hafızanın aktarımı üzerinde *dönüşüm* olarak ifade edilebilecek önemli değişikliklere neden olurken bütün bunların yerini başka yapı, kurum ve aktörlerin almaya başladığı ve Alevi kimliğinin çoğullaştığı bir süreçten geçildiği görülmektedir.

Anahtar Kavramlar: Göç, Kentleşme, Alevilik, Toplumsal Dönüşüm, Kimlik

ABSTRACT

CULTURAL AND POLITICAL TRANSFORMATION OF ALEVI IDENTITY IN THE PROCESS OF MIGRATION AND URBANIZATION

CEMAL SALMAN

This thesis analyzes the transformation of the Alevi social structure, culture and identity, brought by the mass immigration abroad and to big cities in Turkey, from 1950s onwards when Alevis left their centuries old settlements of isolation. While there are studies investigating the said phenomenon from various disciplines and conceptual frameworks, they fail to share a common approach and a mutual standpoint on the methods of such an analysis. These studies explain the phenomenon at hand, by using the dichotomy between the traditional and modern in terms of temporality, and the dichotomy between the rural and urban in spatial terms. However, both these conceptual sets disregard the fact that traditional, transitional and modern cultural forms persist simultaneously. Furthermore, these concepts also fail to provide an explanation for the Alevi spatial patterns. The study at hand therefore critically engages the present literature on the subject. Following Foucault's and Lefebvre's approaches to the spatial; the diachronic cultural approach; Castell's conceptualization of Resistance and Project Identity and Hall's approachment of identities, and Castles's approach to immigration, which operates on multiple socio-spatial levels, the study approaches social transformation as a historical and holistic process located within time-space dialectics. Aforementioned simultaneity when it comes to temporality highlights the importance of the spatial in Alevi social transformation. To have a holistic picture of the socio-spatial transformation within a period, this study entails a qualitative field research on the immigration experiences of the Alevi community, from rural Yıldızeli to cities such as Ankara and Istanbul, and abroad. Consequently, this is the first study, specific to Alevis, which analyzes rural, urban and diasporic spaces together. Fifty years of immigration and urbanization experience greatly transformed basic Alevi belief systems-cultural values, social institutions, socio-economic structure, political leanings, gender roles and transmission of memory. At the same time, different structures, institutions and actors began replacing them, paving the way for the pluralization of the Alevi identity.

Keywords: Migration, Urbanization, Alevism, Social Transformation, Identity

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, iktidar ve çoğunluk baskısının uzağında kalmak amacıyla yaklaşık 500 yıl sığındıkları bölgelerden çıkarak 20. yüzyıl ortalarından itibaren kent merkezlerine göç eden Alevilerin, 50 yılı geride bırakan kentleşme deneyimini ve bu süreçte Alevi kimliğinin geçirdiği dönüşümü konu ediniyor. Sivas-Yıldızeli kırsalından başlayarak Türkiye’de Ankara ve İstanbul, Almanya’da Kuzey-Ren Vestfalya ve kısmen Fransa’da Alsas-Strazburg civarında gerçekleştirdiğim alan çalışmalarına dayalı bu tez, söz konusu kimlik dönüşümünü kır-kent-diaspora düzleminde, sosyo-ekonomik, siyasal, kültürel ve inançsal boyutlarıyla ele alıyor. 2013-Haziran’da ilk pilot görüşmeler için gittiğim Sivas-Yıldızeli kırsalından başlayarak iki yıllık süre içinde bu çalışmanın vücuda gelmesi için bütün samimiyetiyle elinden gelen desteği veren Alevi bireylerin, dedelerin, anaların, âşıkların, örgüt yöneticilerinin, misafirperver ailelerin, alanda uzman kişilerin isimlerini sıralamak sayfalar alabilir. Bu tezin ilgili kısımlarında yeri geldikçe andığım, kaynakçada “sözlü kaynaklar” altında sıraladığım bütün isimlere ve tezde değinemediğim onca isme buradan sunabileceğim teşekkürün yetersiz olduğunu biliyorum.

Burada *kartopunun ilk tutamı* olarak ifade edebileceğim, benim Yıldızeli köylerinde, Sivas’ta, Ankara ve İstanbul’da, Almanya’da ve Fransa’da gerçekleştirdiğim çalışmalarda ulaşmam gereken isimleri bulan, onlarla ilk iletişimi sağlayan, alanda çalışmamı her ihtiyaç duyduğumda biraz daha kolaylaştıran birkaç isme değinmeden geçemem: Yıldızeli’nde resmi-gayriresmi bütün iletişim kanallarını bulmama yardımcı olan Cemal Elmas’a, Ankara’da Abidin Aslan ve Önder Aydın’a, Almanya’da ilgili kişilere çabucak ulaşmamı sağlayan Hıdır Temel ve Mesut Gülşen’e, Almanya (Köln-B. Gladbach) ve Fransa’da (Strazburg-Zelwiller) beni hem evinde ağırlayan hem ilk temaslarımda bana yardımcı olan Arife ve Gamze Sever’e, Cihangül-Adıgüzel Elmas çiftine, Hüseyin ve Filiz Ayyıldız’a ayrıca teşekkür borcum var.

Bu tez çalışmasının ilk fikri tartışmalarının doğduğu Gazi Üniversitesi'nde görüşlerinden ve önerilerinden yararlandığım hocalarımın emeklerini unutmuş değilim. Bilhassa Gazi'de yüksek lisans yıllarımdan başlayarak çoğu zaman hocam olduğunu unutturan bir tevazuyla her konuda arkadaşça yakınlığını yanımda hissettiğim Doç Dr. Tuncay Önder'in varlığı bana her zaman güç vermiştir. Almanya'da bulunduğum aylar içinde akademik desteklerinden ve teknik yardımlarından ötürü Köln Üniversitesi'nden Prof. Dr. Julia Reuter ve Dr. Anna Engelhardt'a minnettarım. Alevi sözlü hafızasının derinliğini yakından görmemde önemli katkısı bulunan Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi adlı TÜBİTAK Projesi'nde bana da yer veren ve Proje alan verilerini bilimsel çalışmalarımıza destek amacıyla bizlere açan Doç Dr. Rıza Yıldırım'a ve proje ekibindeki diğer arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Fakültede kürsü arkadaşlarım, Seda (Yurtcanlı Duymaz), İlknur (Gül), Emre (Cengiz) ve Ayşecan (H. Ak) özellikle alana çıktığım zamanlarda benim yapmam gereken işleri ve görevleri benim adıma üstlendiler; bana tez için hep daha fazla zaman yarattılar. Kendilerine teşekkür borçluyum. Bu tezin ilk adımlarından itibaren gerek metodoloji gerek teknik yardımlar gerek içerik tartışmaları ile her ihtiyaç duyduğumda yanımda olan Mustafa (Kahveci) ve ilk okumaları özenle yapan Ezgi (Akyol)'nin emekleri unutulmaz. Bu tür çalışmalara "destek çoğu zaman somut katkıyla tanınlanır. Oysa doktora süreci her aşamasında daha fazlasını gerektiriyor. Bu tezin yazıldığı süreçte çeviriden teknik desteğe, moralden akademik tartışmaya her zaman, her konuda yanımda bulduğum dostlarım olmasını şans sayıyorum. Pedriye (Mutlu), Kıvanç (Mısırlı), Ezgi (Pınar), Ertan (Erol), İpek (Gümüşcan)... Hangisini saysam, diğeri eksik kalacak. Hepsine müteşekkirim.

Tezin oluşum sürecinde bana her yönden yol gösteren, çalışmama ilgilerini ve her seferinde beni yüreklendirici sözlerini eksik etmeyen hocalarım Doç Dr. Sevim Budak ve Prof. Dr. Ayşegül Komsuoğlu'na; tez jürimde ufuk açıcı okumaları ve yapıcı eleştirileriyle çalışmama önemli katkılar sunan Doç Dr. Ayfer Bartu Candan ve Doç. Dr. Bülent Bilmez'e teşekkür ederim. Her birinin ayrı bir pencere açmasıyla bu çalışmanın içeriği de benim ufkum da daha genişledi, daha zenginleşti.

Çokça emek sahibi saydım ama iki isim, bu çalışmanın her bir satırı için ayrı ayrı teşekkür etsem, bir o kadarı eksik kalacak bir emekle yanımda oldu. Sevgili hocam (ki her zaman daha fazlası olmuştur) Doç. Dr. Ayten Alkan, sadece bu tezin danışmanı değil diyebilirim ki benim İstanbul Üniversitesi'ndeki varlığımın en büyük dayanağı olarak, elinizdeki çalışmanın her anına, her noktasına ince ince emek verdi; bilgisiyle, titiz okumalarıyla, dostluğuyla, sabrı ve samimiyetiyle bana da bu teze de çok şey kattı. Ve Sema (Bakır), sevgili *çocuk*, bu tezin her aşamasında; daha ilk adımlardan ve ilk görüşmelerden son kelimelerin döküldüğü ana kadar alan çalışmasında, kitaplar arasında, kütüphanede, masa başında, kayıtta, deşifrede, her zaman, her yönden nazımı çekti, elinden gelen hiçbir şeyi esirgemedi. Bu çalışmanın her aşamasında emeği vardır. Bütün kalbimle müteşekkirim.

Çalışmamın benim payıma düşen kısmı ise ömür almış bir emeğin teşekkürü: Benim bu satırları yazdığım yaşta altı çocukla tek başına kalıp hayatı öyle göğüsleyen anneme, o altı çocuğun en küçüğü olan kardeşlerinin bu tezi hazırlayacak yerlere gelmesi için kendi hayatlarından çok ama çok şey vermiş olan abla ve ağabeylerime naçizane bir *boyun borcu* bu eser.

İÇİNDEKİLER

ÖZ

ABSTRACT

ÖNSÖZ

TABLolar LİSTESİ

GÖRSELLER LİSTESİ

KISALTMALAR LİSTESİ

GİRİŞ 1

I. KIRSAL-KENTSEL KÜLTÜR TARTIŞMALARI İÇİNDE ALEVİ

GELENEĞİ 23

A. Kırsal-Kentsel Kültür Tartışmaları: Karşıtlık ve İlerleme Tezlerine Genel Bir

Bakış 25

B. Aleviliğin Tanımlanmasında Başvurulan Tartışmalı Kalıplar 30

C. “Aleviliğin Felsefi ve Toplumsal Mekânı” Tartışmalarına Kavramsal Katkı:

Lefebvre ve Foucault 46

1. Aleviliğin Teolojik/Felsefi Mekânı: “Lâmekân İli” 50

2. Aleviliğin Gündelik Mekânı: Kutsalın Heterotopyası 54

3. Aleviliğin Toplumsal Mekânı: Özgün Yapılar 65

D. Alevi Mekânının Diyalektiği 76

II. GÖÇ VE SOSYO-MEKÂNSAL ÇEVRE DEĞİŞİMİNİN ALEVİ TOPLUM

YAPISINA ve KİMLİĞİNE ETKİLERİ 83

A. Göçe Dair Kavram ve Kuramlara Genel Bir Bakış 85

1. Kavramsal Sınırları Açmak 90

2. İlişkiler Ağı Yaklaşımı 97

3. Göçe Dair Yeni Kuramsal Arayışlar ve Castles 102

B. Alevilerin Göç Deneyimi: Dönüşümün Anatomisi 115

1. Yirminci Yüzyıla Kalan	117
2. Alevi Göç Deneyimini Ele Almada Yöntem Sorununa Dair	124
3. Alevilerin Göç ve Kentleşme Deneyimine Dair Bir Dönemleştirme Önerisi	126
a. 1919-1959: Temas ve Tasarım Dönemi	127
(1) Yeni Devlet, Eski Âdet: Yurttaşlık Yanılsaması	128
(2) Cumhuriyet'in <i>Sadık Yâri</i> : Milli-Folklorik Alevi	137
b. 1960-1989: Tutunma (Takiye), Tavrı ve Tehdit Dönemi	144
(1) Dönemin Tartışmaları	146
(2) Alevi Göçmenin Kentle Hesabı: Barınma, Geçinme, İtibar Görme	150
(3) Siyasal Tavrın Belirginleşmesi: Yol'un Solu, Solun Yol'u	159
c. '93 ve Sonrası: Tepki, Temsil ve Teyakkuz Dönemi	167
4. Elli Yılın Ardından: Alevi Kentleşme Sürecinin Temel Dönüşüm Temaları	178
a. Sosyo-Ekonomik Yapıda Değişim	178
b. Toplumsal İlişki ve Rollerde Değişim	180
c. Sosyo-Mekânsal Örüntülerde Değişim	182
d. İnanç ve Kültür Alanında Değişim	185
e. Siyasal Tutumlarda ve Kimlik Tanımında Değişim	188

III. ALEVİ KİMLİĞİNİN DÖNÜŞÜMÜ: KIR-KENT-DİASPORA 191

A. Araştırma Alanları ve Örneklem	193
1. Kırsal Alanda Aleviler: Sivas-Yıldızeli Köyleri	196
a. Fiziki ve Demografik Yapı	200
b. Bölgeden Göç Hareketleri	205
c. Köylerin İnanç Haritası	209
d. Örneklemenin Tespiti ve Sınırlandırılması	212
2. Kentsel Alanda Aleviler: Ankara ve İstanbul	214

3. Yurtdışında Aleviler: Köln ve Civarı	226
B. Araştırma Yöntemi	235
C. Kimlik Dönüşümüne Alandan Bakış: Araştırma Verileri ve Gözlemler	255
1. Sosyo-Ekonomik Yapı, Sosyo-Mekânsal Durum ve Siyasal Tutumların Değişimi	256
a. Göçün Nedenleri ve Güzergahı: “Gönül Gurbet Ele Varma”	258
b. “Üst Katlarda Bir Pencere”: Geçimden Birikime Tutunma Hesabı	270
(1) Ekonomik Birikim Yoluyla Sınıf Atlama	278
(2) Yükseköğrenim Yoluyla Sınıf Atlama	288
(3) Alevileri Bir Yer’e Oturtmak	292
c. “Beni Hor Görme Kardaşım”: Toplumsal İlişkiler, Baskı ve Ayrımcılık Hikayeleri	295
(1) Sünnilerle Karşılaşma Halleri: “Sen gümüşsün ben sac mıyım?”	296
(2) Devletin E(şitsiz) Hali: “Sen kalemsin ben uç muyum?”	310
(3) İşe Girmek-İş Gördürmek: “Sen toksun da ben aç mıyım?”	329
(4) “Yarın Mezara Girende”: Ölünce Bile Bitmeyen Ayrım	336
2. Temel Tanım, Kurum ve Yapıların Değişimi	340
a. Sökülen Dikilen Ağlar: Ocak’tan Derneğe Toplumsalın Örgütlenmesi	341
b. Otorite Gerilimi: Dedelerden Aydınlara Yeni Güç Zeminleri ...	364
c. Toplumsal Hukuk: <i>Tarikatın Görgüsünden Şeriatın Mahkemesine</i>	402
d. Kimlik Tanımında Çoğullaşma: Alevilikler Prizması	431
(1) Yol Bir Sürek Binbir	432
(2) Yol Bir Söylem Binbir	443

3. İbadet Anlayışının, İnanç Pratiklerinin ve Odak Mekânın Değişimi	463
a. Kırkların Cemi’nden Kırk Metrelik Cemevine: Heterodoksinin Can Çekişmesi	464
b. Gündelik Mekânda Kaybolan Suret: Tekke ve Ziyaretler	516

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	538
KAYNAKÇA	561
EKLER	595
ÖZGEÇMİŞ	604

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Yıldızeli Genel ve Kırsal Alevi Nüfusu	200
Tablo 2. Yıldızeli Alevi Nüfusu ve Genel Nüfus Bilgileri (1965-2013)	205
Tablo 3: Ağırlıklı göç yönü - Küme 1	215
Tablo 4: Ağırlıklı göç yönü - Küme 2	215
Tablo 5: Ağırlıklı göç yönü - Küme 3	216
Tablo 6: Ankara Nüfusu 1927-2014	217
Tablo 7: Kayıtlı Olduğu Nüfusa Göre Ankara'da Yaşayanlar	218
Tablo 8: Ankara'da Yaşayıp Sivas Nüfusuna Kayıtlı Olanların Dağılımı	219
Tablo 9: Yıldızeli Alevileri Ankara Yerleşim Bilgileri	222
Tablo 10: İstanbul'da Yaşayıp Sivas Nüfusuna Kayıtlı Olanların Dağılımı	224
Tablo 11: Almanya'da Türkiye Kökenli Nüfusun Dağılımı	227
Tablo 12: Köln Nüfusu ve Köln'de Türkiye Kökenli Nüfus	230
Tablo 13. Yıldızeli Nüfusu 1965-2010	272
Tablo 14. 2015 Haziran Seçimleri Yıldızeli Oy Dağılımı	331
Tablo 15. Örnekleme Dâhil Köy Dernekleri Üye Sayısı (Ankara)	350
Tablo 16. Örnekleme Dâhil Köy Dernekleri Yıllık Faaliyetleri (Ankara)	351
Tablo 17. Yıldızeli Alevi Köylerinde Kutsal Kabul Edilen Mekânlar	517

GÖRSELLER LİSTESİ

Görsel 1. Ocak Ağ Sistemi - Saçılım Haritası (Temsili)	74
Görsel 2. Saçılım Tipi Yerleşim / Ağ Haritası (Temsili)	74
Görsel 3. Alevi Gündelik, Felsefi-Kutsal ve Toplumsal Mekânının Diyalektiği	81
Görsel 4. Yıldızeli'nin Konumu	198
Görsel 5. Yıldızeli Haritası	199
Görsel 6. Yıldızeli'nin Alevi Köyleri	203
Görsel 7. Ankara'daki Cemevlerinin Konumu	220
Görsel 8. Kuzey-Ren Vestfalya (NRW) Eyaletinin Konumu	228
Görsel 9. Kuzey-Ren Vestfalya (NRW) Eyaletine Bağlı Yerleşimler	229
Görsel 10. Köln'de Alevi Kuruluşları	231
Görsel 11. Yıldızeli Ocak (Dede-Talip) Bağları	345
Görsel 12. Dede ve Diğer Hizmet Sahiplerinin Görgü Cemi Malzemeleri	425
Görsel 13. Ankara-Tuzluca Cemevinin Dışarıdan Görünüşü	486
Görsel 14. Avcıpınarı Köyü - Dernek ve Cemevi Tabelası	489
Görsel 15. Köln-Porz'da "Spor Salonu" Ceminden Bir Kare	511
Görsel 16. Hasan Dede Tekkesi-Banaz	520
Görsel 17. Ali Baba Türbesi-Ortaklar	521
Görsel 18. Colü Baba Türbesi, M. Sarıkaya	523
Görsel 19. Sarılık Ocağı, Yağlıdere	528
Görsel 20. Kangalbitiren Yel Ocağı - Tandır ve Kül Alanı, Yuvalıçayır	530

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: aynı eser
a.g.	: aynı görüşme
a.g.e.	: adı geçen eser
AABF	: Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu
AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AKD	: Alevi Kültür Dernekleri
AKM	: Alevi Kültür Merkezi
AORB	: Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi
Cem Vakfı	: Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı
CSISS	: Centre for Spatially Integrated Social Science
Çev.	: Çeviren
DAKAM	: Doğu Akdeniz Akademik Araştırmalar Merkezi
DİE	: Devlet İstatistik Enstitüsü
Der.	: Derleyen
Ed./Ed. by	: Editör
İBÜY	: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
ODTÜ	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi
PSAKD	: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği
s.y.	: sayfa yok
TDK	: Türk Dil Kurumu
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı
TGYONA	: Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
ty.	: tarih yok
vd.	: ve diğerleri
yy.	: yer yok
y.n.	: Yazarın notu
ZWFT	: Zeitschrift für die Welt der Türkei

Giriş

“Gece çöker, baykuş öter/yaşanmamış bir yaz kalır.” İşte ben o yaz tam da oradaydım. Çocuk aklımla ilk kez, ateşin sadece dokunmayla değil onlarca kilometre uzakta bile hissetmeyle yakabildiğini gördüm. 93’tü, Sivas’tı. 1988’de –annemin tabiriyle- *çifte kapıları örtüp* göç ettiğimiz köye her yaz başı gidiyordum. O yıl ağabeyimin askerlik işlemleri nedeniyle gidişimiz Temmuz’a sarktı. Sabah gün doğumunda Yıldızeli’ne indik; yazıhane, kahvehane... Cumaları Yıldızeli’nde pazar kurulur; köylerden pazara gelinir; öğle vakti dolmuşlar yükünü almış köylülerin köylerine yol alır. Ağabeyim beni köy dolmuşuna bindirdi, kendi de işlerini halletmek üzere Sivas’a geçti. Köye ulaştığımda akşamüstü olmuştu. O İki Temmuz cumasının korku-keder yüklü akşamını unutmam. *Yangın yerinden* 76 kilometre uzaktaki bu Alevi köyünde birbirini görenler, köye cenaze gelecekmış gibi sikkın yüzlerle sadece isimleri zikrediyorlar: Nesimi varmış... Akarsu da ölmüş... Arif Sağ da ordaymış ya... Sonra biri yüzünü eğerek, “Hasret de gitmiş...” dedi. Hasret, yukarıdakileri dizelerin ardından “yakılır dizelerim/kurutulur gözlerim/geride genç ölüm kalır” diyen, Gültekin! Yaşasa, belki o da bu tezi okuyacaktı.

93’ten sonra her şey değişti sanki. Oturduğumuz yer Ankara’nın güney ucunda, kentin en varlıklı semtlerinden birinden Milli Savunma Bakanlığı (MSB) lojmanlarının yüksek duvarı ve sivri korkulukları ile ayrılmış; adeta arkada, kenarda unutulmuş, dağa bakan bir gecekondu mahallesi: Tapu kaydında 902 Parsel, resmi adıyla Sancak Mahallesi, otobüs tabelasında 7. Cadde, mahallede ve tanıdık çevrede bilinen adıyla Çöplük. Mahalleye en yakın okul, askeri lojmanın içindeydi. Haliyle devletin sıradan ortaokuluna ve sıradan lisesine giderken her gün “Askeri Güvenlik Bölgesi-Girilmez” levhalarıyla dolu o korkuluklar boyunca yürüyüp “kontrollü izin” verilen Nizamiye kapısından geçerek, geldiğim yol kadar yolu bir daha yürüyor ve okuluma öyle varıyordum. Git gel yaklaşık 3 buçuk kilometre. Oysa evimizle okul arası sadece 400-500 metreydi ve bu kısa yoldan devletin okuluna gidip gelmem için devletin askerinin sebepsizce kapalı tuttuğu kapıyı açması yeterliydi. O zamanlar

benim için “duble yol” sadece devletin her gününden çaldığı keyfi 2 kilometre yol demektir.

O yıllar için Alevilerle devletin ne kadar “senli benli” olduğunu yazan kalemleri sevindirecek not: Evet, Çöplük mahallesinin büyük çoğunluğu Aleviydi; bu Alevilerin çocukları her gün devletle ve askeriye ile çok içli dışlı oluyorlardı. Her gün devletin Nizamiye’sinden devletin okuluna gider, “Paşa” çocuğu sınıf arkadaşlarından şunları duyarlardı: “Abi sizin mahallede oruç tutmayan ...ç’ler varmış!” Bir de tabii Alevilerin Cumhuriyet’e bağlılığı, devletin de Alevilere şefkati her gün bilhassa zorunlu din dersinde teyit ediliyordu. Öyle ki öğretimden arta kalan zamanlarında merdiven altı çamaşır suyu ticareti yapan sevgili din öğretmenim bir gün beni tahtaya kaldırıp “Haydi bakalım Sivaslı, senin sesin güzeldir, bir ezan oku da arkadaşların dinlesin.” dedi. O yıllarda *Deh Deyin Kızlar*’dan *Mevlüt ve İlahiler* aşamasına terfi etmiş türkücü Burhan Çağan’a ramazanda ezan okutmak modaydı. Tam deneyecektim, aklıma Burhan Çağan geldi. Güldüm, okuyamadım tabii... Devletin sevecen eli uzandı, ensemeye sağlam bir tokat indirdi, “Ezan duyulmayan yerde elbet böyle olur. Size mahallede bunları mı öğretiyorlar!” dedi. Bir başka asker çocuğu arkadaşım böbürlenerek sınıfın Çağanlığını üstlendi de din-i devlet yıkılmaktan kurtuldu.

93’ten sonraydı. Şimdilerde literatürde Alevi kimlik uyanışının ve yeni Alevi kimlik inşasının miladı olarak görülen yılları göçle kurulmuş kenarda bir Alevi mahallesinde yetişen gençlerden biri olarak yaşadım. Çöplük’te ağırlıkla Sivas, Çorum, Yozgat, Amasya köylerinden gelmiş Aleviler bir bir köy dernekleri kuruyor; ablam ve ağabeyim de içlerinde olmak üzere gençler semah grupları oluşturuyor, saz öğreniyor, akşamları dönüşümlü olarak gecekonda odalarında toplanıp tiyatro çalışıyor, kitap okuyorlardı. O yıllar benim Alevi olduğumu öğrendiğim yıllardır; ama Aleviliği öğrenmem için diyebilirim ki bu tez çalışmasına kadar vakit geçmesi gerekti. Alevi bir ailede yetişmenin tipik özelliklerindendir: Kolay kolay kimse size inanç bilgisi vermez. “Alevilik tebliğci değildir”; tamam, bu elde. Ama tek neden bu mu? Ya büyükleriniz de ne anlatacağını bilmez ya da tarihsel alışkanlık hala canlıdır: *Samanlıktaki ite kurşun değmez, kendini belli etme, toplumda öne çıkma*. Yani

gizlen, takiye yap, zorda kalmadıkça Alevi olduğun bilinmesin. Alevi olduğunuzu, çoğunlukla Sünnilikle karşılaştırarak, onların neyi yaptığını ve sizin neyi yapmadığınızı bilirsiniz, o kadar. Gerisi tarihe havale.

...

Alevilik literatürüyle ilk yoğun münasebetim 2009’da, bu tezin çok ilkel bir nüvesi olarak görülebilecek bir ödev-makale çalışması için yaptığım okumalarla başladı. Aslında küreselleşme-yerelleşme tartışmaları içinde Alevi yerelliğinin evrensel ilkelerle karşılaşma hallerini tartışmak istiyordum ama Alevilik temalı çalışmalara hızlı bir göz geçirmem dahi çalışmanın akışını bozdu. O makaleyi kısıtlı sürede hazırlayıp verdim ama artık kafamda başka iki soru vardı. İlki şuradan doğdu: Alevilikle ilgili özellikle akademi dışı yayınların ve baştan savma akademik çalışmaların hemen hepsi öncelikle “Alevilik Nedir?” sorusundan hareket ediyor ve hepsi kendi bakış açılarını yansıtan bir Alevilik tanımına ulaşıyorlar. Fakat anlatılan bu “Alevilikler” benim gördüğüm-yaşadığım haliyle Aleviliğe benzemiyor. Alevi, Bektaşî, Kızılbaş, Tahtacı, Sıraç...; dede, talip, yol, erkân, pençe, görgü, musahip, rızalık... Başlı başına bir terminoloji. Pekiyi bütün bu farklılaşmalar ve kavramsal muğlaklıklar içinde bugün, 2000’lerin ilk çeyreğinde, Türkiye’de yaşanan Alevilik neye denk gelmektedir?

İkinci sorunun kaynağı, gene Alevilikle ilgili tarayabildiğim kaynakların hemen hepsinde rastladığım şu önermelerdi: Aleviler 15-16. yüzyıllarda büyük bir kıyama uğradıktan sonra devletin ve Sünni çoğunluğun uzağında, ulaşılması güç dağlık bölgelere çekilmiş ve 20. yüzyıla kadar bu bölgelerde yaşamışlardır. Bu nedenle “kırsal, kapalı” bir kültür olarak yaşayan Alevilik 1950’lerden sonra Alevilerin kırdan çıkıp kentlere göç etmesiyle beraber büyük bir değişim sürecine girmiştir. “Geleneksel” yapıların çözülüp “modern” kent hayatına dâhil oldukları bu süreçte Alevilerin temel inanç pratikleri, kurumları, gelenekleri ve toplumsal yapıları değişime uğramıştır. Eğer öyle ise bu değişimin dinamikleri, boyutu, etkileri ve sonucu nedir?

Bu çalışmanın temel sorunsalı, işte yukarıdaki bu iki soru çerçevesinde belirdi. Buna göre elinizdeki çalışma, Alevilerin devlet ve Ortodoks-Sünni anlayış baskısı altında –kabaca- 500 yılda oluşturdıkları toplumsal yapı, siyasal tavır, inanç-kültür değerleri ve pratiğinin 50 yıl gibi kısa sayılabilecek bir süre içinde geçirdiği dönüşümü konu ediniyor. Bu dönüşüm, sosyo-ekonomik durumdan siyasal tutuma, inanç ve kültür öğelerinden toplumsal kurum ve aktörlere, çok boyutlu ve çok katmanlı bir nitelik arz eder. Öte yandan Aleviliğin ve Alevilerin tarihine içkin özgün kavram, kurum ve aktörler, Aleviliği herhangi bir yönüyle/boyutuyla ele alan çalışmaların mevcut literatürün sınırlayıcı kalıplarını sorgulamadan yol almasını güçleştirir. Kuramsal yönden çok sarıh biçimde açıklayıcı görünen bazı kavram, kalıp ya da önermeler, toplumsal gerçeklikle çok basit düzeyde bir karşılaştırma yahut sınamada dahi işlemez hale gelebilmektedir. Son olarak görece karmaşık bir araştırma konusu/nesnesi tercih edildiğinde çalışma yöntemi de ele alınan konunun karmaşıklığını kapsayacak araçları içermek durumundadır. Karmaşık bir konuyu dar bir çerçevede ama yüzeysel genellemelerle açıklamaya çalışmak, o konuda hiç söz söylememiş olmaktan daha evla değildir. Ben, bütün bu kaygıları gözeterek bu çalışmayı; 1) Konunun niteliğine uygun biçimde çok boyutlu-çok katmanlı bir düzlemde; 2) Bir topluluğun kimlik dönüşümünü kesen bütün eksenleri içerecek biçimde göç, kentleşme, sosyoloji, siyaset bilimi ve kısmen teoloji gibi farklı disiplinlerden kuramsal ve kavramsal düzeyde yararlanarak; 3) Bu konuda daha önce yapılmış çalışmaların sunduğu zemini eleştirel gözle sorgulayarak; 4) Çalıştığım alanda hâlihazırda birikmiş literatürü ve kavram çerçevesini, Aleviliğe özgü kavramlar çerçevesinde yeniden yorumlayarak; 5) Yürüttüğüm alan çalışmasında hem zaman hem mekân yönünden tartıştığım konunun bütün boyutlarını kesecek bir tarihsel/sosyo-mekânsal bütünlük yakalamaya çalışarak kurguladım. Bu haliyle elinizdeki çalışma, kendi içinde de pek çok eksiği barındırmakla beraber, doğrudan konuya ilişkin mevcut literatürün yöntem ve yaklaşım bakımından taşıdığı ve kanımca çoğu önemli yanılgılara kapı aralayan eksiklik, boşluk ve içerik sorunlarına ihtiyatla eğilmektedir.

Aleviliği konu edinen bir bilimsel çalışma yürütmek, pek çok bakımdan liste genişletilebilir ama özünde iki temel sorunla yüzleşerek işe başlamayı gerektirir:

Aleviliğin *tarihsel/teolojik konumlandırılması* ya da *tanımlanması* ve Aleviliği tanımlarken başvurulacak kavram seti yani *terminoloji*. Birbirinden bağımsız değil, bilakis birbiriyle iç içe bu iki sorun, araştırmayı yürütecek kişinin başvurduğu tarihsel dayanaklar, esas aldığı Alevilik tanımı ve kullandığı terminolojiye göre nasıl bir Alevilikten ya da hangi Alevilerden bahsettiğini belli eder. “Alevilik nedir?” sorusu, üzerinde ne tarihsel ne teolojik ne kavramsal olarak uzlaşmış (bana kalırsa uzlaşılması zor ve hatta gereksiz de olan) bir inanç ve kültürü bir kalıba yerleştirme gayesinden doğar. Yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için baştan belirtmekte yarar var: Araştırmacının, ele aldığı araştırma nesnesiyle bağlantılı olarak başvuracağı bir Alevilik tanımı ya da örneğin Aleviler içinden sınırları belli bir örneklem seçmesinden bahsetmiyorum. Hangi disiplinden gelirse gelsin kendinde genel geçer bir Alevilik tanımı bulma/çıkarma/sunma yetisi ve yetkisi görmesi sorunundan bahsediyorum. Spekülatif bir örnek: Alevi gençlerinin beden eğitimi dersi alışkanlıklarının 2010-2014 öğretim yıllarındaki değişimini ele alan bir tez çalışmasının bir bölüm boyunca Aleviliğin Halifeler döneminde mi Orta Asya’da mı yoksa antik Anadolu uygarlıklarında mı doğduğunu tartışması, kanımca zaman kaybıdır. Bu bilgi sadece o beden eğitimi dersine giren Alevi öğrencilerin örneğin gülle fırlatma güçlerini etkiliyorsa anlamlıdır. Oysa, çoğunu *dedelerin* ya da piyasa nemasından uzak kalmak istemeyen *araştırmacı-yazarların* raflara dizdiği boy boy kitaplar bir tarafa, *bilimsel* tez çalışmalarının çoğu da disiplin uyumu olsun olması bu konudaki derleme bilgilerle doldurulmaktadır.

Tartışmamıza dönersek, Aleviliğin tarihsel/teolojik ve kavramsal olarak üzerinde henüz uzlaşmamış önermelerle tanımlandığını belirtmiştim. Yüzyıllara uzanan geçmişiyle Aleviliğin, hem nerede-nasıl-ne zaman doğduğu ve geliştiği hem de teolojik açıdan hangi noktada konumlandığına ilişkin birbirinden farklı görüşler ileri sürülmektedir.¹ Bu iki nokta, birbirini etkileyen, hatta deyim yerindeyse şekillendiren bir nitelik arz eder. Kavramın üzerine oturduğu tarihsel-teolojik

¹ Bu konulara ilişkin yürütülen temel tartışmalar ve yaklaşımlar için aynı kaynakta (**Bilgi Toplumunda Alevilik**, Haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld/Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003) toplanmış şu üç makaleye bakılabilir: Ahmet Yaşar Ocak, “Aleviliğin Çözüm Bekleyen İki Temel Problematığı: Tarih ve Teoloji”, s. 163-165; Yağmur Say, “Alevi-Bektaşî Tarih Yazıcılığında Yöntem Sorunu”, s. 237-263; İbrahim Bahadır, “Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri”, s. 205-210.

çerçeveyi görebilmek açısından, bugün artık mevcut bilgiler ışığında anlamını yitirmiş olanlar da dâhil, belli başlı tartışmaları ortaya koymak durumundayız. Aleviliğin tarihine ilişkin tartışmalar –çok aykırı, tarihsellikten uzak ve münferit söylemler dışında düşünecek olursak- kabaca dört sınıfta toplanabilir: a) Aleviliği tarih öncesi, bütün insanlığın ulu yol’u bağlamında ezel-ebed bir insanlık felsefesi olarak alanlar;² b) Aleviliği İslam içinde, Halifeler Dönemi tartışmalarından hareketle, dördüncü halife Ali’nin yolundan gidenler olarak tarif eden ve Aleviliğin tarihini bu döneme dayandıranlar;³ c) Eski inançların ya da dinlerin etkilerini kabul ederek *Aleviliği senkretik (bağdaştırmacı)* bir inanç-felsefe olarak gören, Aleviliğe bir kök aramaktan ziyade onun tarihsel oluşum ve gelişimine odaklananlar;⁴ d) Aleviliğin senkretik yapısını kabul etmekle beraber bu yapıya etnik vurgulu bir kök arayan; Aleviliğin köklerini İslam’ın çok öncesinde, Türk tarih tezlerine uyumlu biçimde eski Türk inançlarının (Gök Tanrı-Şamanizm), Kürt tarih tezlerine dayanarak eski İran-Mezopotamya dinlerinin (Zerdüştlük, Mazdekizm) ya da Cumhuriyet aydınlanmacılığın etkisinde eski Anadolu uygarlıklarının devamı olarak görenler.⁵ Yazarların Alevi teolojisine bakışları da sıraladığım bu görüşler

² Benim de alan araştırmalarım sırasında sıkça rastladığım özellikle dedelerin sözlü hafızasında Buyruk vb. metinlerden kalan Miraç, Kırklar ve genel olarak yaratılış mitlerinden gelmektedir. Bunlarda bilimsel bir temel aramak doğru olmaz. Ama bunun dışında tarihsel dayanaklar bulmaya çalışarak Aleviliğe ezeli bir geçmiş çizenler de vardır (Erdoğan Çınar, *Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*, 8. bs., İstanbul, Kalkedon, 2007; Erdoğan Çınar, “Alevi İnanışı Türkler’in İslam Yorumu Değildir”, *Aleviler Aleviliği Tartışıyor*, Birgün, 13 Aralık 2005, s. 6; Hasan Atıcı, “Alevi İsmi Hz. Ali’den Gelir”, *Aleviler Aleviliği Tartışıyor*, Birgün, 19 Aralık 2005, s. 6). Bu yaklaşımları bilimsellikten çok uzak bulduğumu belirtmeliyim.

³ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*, 3. bs., İstanbul, Derin, 2004; Burhan Kocadağ, *Alevi-Bektaşî Tarihi*, İstanbul, Can Yayınları, 1996; Mehmet Yaman (Dede), *Alevilik: İnanç, Edeb, Erkân*, İstanbul, Demos Yayınları, 2011; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul, 8. bs., Yön, 1994; Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, 2. Bs., İstanbul, Yön, 1989.

⁴ Ali Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, 2. bs., İstanbul, Nokta Kitap, 2012; Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, İstanbul, Ayrıntı, 2012; Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.

⁵ Bahadır, *a.g.e.*, s. 205-210; Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, Yay. Haz. İsmail Görkem, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000; Mehmet Fuad Köprülü, “Bektaşiliğin Menşeleri”, *Türk Yurdu*, Sayı 7-8, 1925, s. 121-140; Doğan Kaplan, “Fuat Köprülü’ye Göre Anadolu Aleviliği”, *Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi*, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002; Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, Selçuk, 1990; Irène Melikoff, “Alevî-Bektaşiliğin Tarihî Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş(Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Yay. Haz. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz, İstanbul, İslamî İlimler Araştırma Vakfı –Ensar Neşriyat, 1999; Irène Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, 3. Bs., İstanbul, Demos, 2011; Irène Melikoff, *Kırklar’ın Cemi’nde*, Çev.

çerçevesinde şekillenir: Tarihsel gelişimini ele alış biçimine göre Aleviliği *dinsellikten uzak bir felsefe ya da inanç biçimi, mistik bir teoloji, teosofik bir ahlak sistemi, geleneksel (Türk-Kürt) halk inancı ya da dini*, İslam'ın dışında bağımsız bir din, *bir İslam mezhebi, İslam'ın bir parçası hatta gerçek yorumu, İslam'ın senkretik heteredoks yorumu* olarak kabul eden görüşler vardır.

Ben, Aleviliğin tarihsel ve teolojik bağlamını antropologlar, ilahiyatçılar, tarihçiler gibi konunun yakın muhataplarına bırakmak gerektiğini düşünüyorum. Bu çalışmada doğrudan bir Alevilik tanımının peşine düşmek yerine sadece mevcut çalışmalar/çerçeveler içinden ele aldığım topluluğu ve onun inanç-kültür dünyasını betimlemek üzere başvuracağım kavramları sıralamak kanımca daha doğru olacak. Çünkü tarih ve teoloji konusunda olduğu gibi Aleviliğe dair terminoloji de oldukça dikkatli kullanmayı gerektirir. Coğrafi bakımdan bugünkü Anadolu, Balkanlar, Kafkasya, İran, Arap yarımadası ve hatta Doğu ve Kuzey Afrika'ya uzanan bir alanda Alevilik ve Aleviliğe pek çok bakımdan benzer inançlar varlığını sürdürmektedir. Türkiye sınırlarının ötesinde kalan Şii, Ehl-i Hak, Ali'llahi, Dürzi, İsmaili inançları bir tarafa, sadece Türkiye coğrafyasında Kızılbaş, Alevi, Bektaşî, Nusayri, Caferi gibi kavramlar kimi zaman aynı topluluğu ifade eder tarzda birbirinin yerine kullanılır. Bunlardan Nusayriler (Alevi Araplar) ve Caferiler bazı ortak temalar dışında inanç ve ibadet yönünden Alevilikten farklılaşır. Büyük kentler dışında, Nusayrilik ağırlıkla Hatay, Adana, Mersin başta olmak üzere güney illerinde; Alevilikten çok Şiiliğe yakın olan Caferilik ise Iğdır, Kars ve Ağrı civarında yaygındır. Bu çalışmada kullandığım Alevilik teriminin kapsamına Nusayri ve Caferiler girmiyor. Türkiye'de ilgili literatürün üzerinde en çok tartıştığı Alevi, Kızılbaş, Bektaşî kavramları ise inanç ve ibadet yönünden temel esaslarda ortaklaşır

Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, 2007; Ahmet Yaşar Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**, 10. bs., İstanbul, İletişim, 2013; Ahmet Yaşar Ocak, **Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, 5. Bs., İstanbul, Dergâh, 2011; Ethem Xemgin, **Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi**, 3. Bs., İstanbul, Berfin, 2011; Mehmet Bayrak, **Alevilik ve Kürtler**, Ankara, Öz-Ge Yayınları, 1997; Mehmet Bayrak, **Ortaçağdan Modern Çağa Alevilik**, Ankara, Öz-Ge Yayınları, 2004; Niyazi Öktem, **Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları**, 2. bs., İstanbul, Der Yayınları, 1995; İsmet Zeki Eyüboğlu, **Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi**, 2. Bs., İstanbul, Der Yayınları, 1989.

ve sadece küçük *sürek** farklılıkları içerir. Burada uzun uzadıya bir kavramsal tartışmaya girmeyi anlamsız buluyorum. Çok kısaca sınırlamak gerekirse, bugün Türkiye’de Alevi diye anılan topluluğun büyük bir bölümü 16. yüzyıldan beri Kızılbaş olarak biliniyordu. Osmanlı belgelerinde *Kızılbaş* (ve yanısıra Rafizi, mülhid vb. kavramlar) hakaret içerikli kullanılmaktaysa da topluluk kendini Kızılbaş olarak ifade etmiştir. *Bektaşî* kavramı ise iki bakımdan karıştırılır: İlk olarak Bektaşilik Alevilikten farklı olarak bir tarikattir; fakat belli belirsiz nüanslar dışında inanç ve ibadet usulleri Alevilikle ortaktır. Anadolu’da Bektaşî tarikatı mensupları dışında bir de hatırı sayılır düzeyde Hacı Bektaş Ocağı’na (Bektaşî Dergâhına) bağlı Aleviler vardır. Bunlar tarikat mensubu değildir ancak kendilerini ocaklarından dolayı Bektaşî olarak addederler. Birinci gruptakiler Bektaşî tarikatına bağlı Bektaşîler iken ikinci gruptakiler Hacı Bektaş Ocağı’na bağlı Alevilerdir. Son olarak *Alevi* kavramının tarihi ve etimolojisi ise henüz kesinlik kazanmamıştır. Bazı kaynaklar kavramın çok eski tarihlerde de kullanıldığını belirtse de en azından Alevilikte *yedi hak aşığı* olarak anılan *ulu ozanların* eserlerinde göze çarpmamasına dayanarak bu kavramın çok da eski olmadığı söylenebilir. Mélikoff, bu kavramın 19. yüzyıl kadar yakın tarihlerden itibaren Kızılbaş’ın hakaretimiz çağrışımını ortadan kaldırmak üzere kullanılmaya başlandığını ve Suriye’deki Nusayrilere Alaviler denmesiyle yaygınlaştığını belirtir.⁶ Günümüzde Türkiye’deki Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî grupları inanç ve ibadet yönünden olduğu gibi sosyolojik bakımdan da birbirinden ayırt etmek pek mümkün değildir. Bu nedenle ben bu çalışmada Kızılbaş ve Bektaşî grupları da kapsayacak biçimde Alevi terimini kullanacağım.

Bu tarihsel-terminolojik arka plan ışığında, elinizdeki çalışma, yüzyıllar boyu dağlık-kırsal bölgelerde sürdürülen yaşamın ardından Alevilerin Cumhuriyet döneminde, 1960’lardan itibaren büyük kentlere ve diasporik alanlara göçünün yarattığı toplumsal dönüşümü konu ediniyor. Söz konusu dönüşümün etkilediği topluluğa ilişkin şu temel varsayımlardan hareket ettim: 1) Anadolu’da bugün Alevi kavramı altında topladığımız topluluklar, Bektaşilik gibi küçük bir kolu dışında, yaklaşık olarak 16. yüzyıl başlarından itibaren belli toplumsal yapıları, inanç ve

* Ritüel sıralamaları, biçimi ve işleyişi yönünden cem ve erkânın uygulaması.

⁶ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 34.

kültürleri nedeniyle siyasal baskı altında, merkezi iktidarın ve Ortodoks-Sünni çoğunluğun ulaşması güç bölgelerde, kısmen otonom bir alanda dışa kapalı olarak varlıklarını sürdürmek durumunda kalmışlardır. 2) Aleviler, kısmi otonom alanlarında iktidar ağı ve Ortodoks yapılarla en az düzeyde ilişki kurmaya dayalı bir toplumsal organizasyon geliştirmişlerdir. Bu organizasyon, topluluğun kendine yeter biçimde varlığını sürdürmesini sağlayan bir iç hukuk, inanç, mekân, kültürel aktarım ve iletişim ağı içerir. 3) Alevilerin 1960’lardan itibaren Türkiye’nin büyük kentlerine ve yurtdışına göçleri, Alevi toplumsal örgütlenmesini, sosyo-ekonomik yapısını, inanç kurumlarını ve siyasal tutumlarını dönüşüm olarak ifade edilebilecek düzeyde değiştirmiştir. 4) Bu göç hareketi, benzer durumda olan bütün toplum kesimlerinde yarattığı/yaratması muhtemel etkilerin yanı sıra Aleviliğin tarihsel, siyasal, toplumsal, dinsel ve kültürel özelliklerinin taşıdığı özgün yapı, kurum ve aktörler gereği Alevileri çok daha derinden etkilemiştir. 5) Kentsel alanda Alevilik, kimliğin yeniden inşası sürecindedir. Aleviler, hem kültürün/inancın kendi içinden hem de dış etmenlerden kaynaklanan bir değişim baskısıyla tarihsel özellikleri az çok bilinen Alevi kimliği yerine yeni kurum, kavram ve aktörlerle şekillenen farklı kimlik tanımları geliştirmektedirler.

Alevilerin göç ya da kentleşme sürecinde yaşadıkları toplumsal değişim daha önce de farklı disiplinlerden gelen araştırmacılar tarafından çalışılmıştır. Ancak akademik nitelikli olan/olmayan kitaplarda bu konuya ayrılmış bölüm ya da alt başlıklar ile doğrudan konuya ilişkin birkaç makale ve serbest düşünce yazısı da dâhil olmak üzere literatürde doğrudan kentleşmenin Alevilik ve Alevilerde neden olduğu değişmeyi konu edinen çalışmalar hala çok sınırlı sayıdadır. Görebildiğim kadarıyla Alevilikle ilgili ilk tez çalışmasını görece eski bir tarihte, 1972 yılında Sezai Öztürk bir mezuniyet tezi olarak hazırlamıştır.⁷ Alevi-Bektaşî-Kızılbaş kavramlarını taradığım Ulusal Tez Merkezi kayıtlarına göre, Türkiye’de Alevilikle ilgili ilk lisansüstü tez çalışması, 1983’te Nüket Esen tarafından yapılmıştır. Güneybatı Alevilerinde dedelerin toplumsal gücünü konu edinen bu çalışmanın ardından 1995 yılına kadar bu alanda sadece 8 tez hazırlanmıştır. Alevilikle ilgili

⁷ Sezai Öztürk, “Tunceli’de Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme”, **Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1972.

çalışmalara dair 1990'ların ikinci yarısından itibaren giderek artan bir seyir izleyen ilgi, 2010 sonrasında çok büyük bir sıçrama göstermiştir. Bu alanda 1995-1999 yılları arasında 27, 2000-2004 yılları arasında 41, 2005-2009 yılları arasında 60 olmak üzere 1980'lerden başlayarak 2010 yılına kadar toplam 135 tez çalışması yapılmışken sadece 2010-2014 yılları arasında 90 tez çalışması tamamlanmıştır. Yapılan çalışmaların çok büyük bir çoğunluğu din, sosyoloji/din sosyolojisi, antropoloji, tarih, kültürel çalışmalar ve edebiyat gibi alanlarda yoğunlaşır. Son yıllarda siyaset bilimi alanında yapılan çalışmaların sayısı artmıştır.⁸ Hazırlanan 226 tez çalışması içinde –bir bölüm başlığı ya da ara başlık olarak değiniler hariç olmak üzere- doğrudan doğruya iç-dış göç, kentleşme, toplumsal değişim, kentsel ağlar ve kentli Aleviler gibi konuları ele alan çalışmaların sayısı sadece 13 olup bunlardan 4'ü ulusötesi alanda Alevileri konu edinmiştir.

Kentleşmenin Aleviliğe etkileri konusunda yapılmış ilk tez çalışması, Hulusi Yılmaz'ın 1998'de hazırladığı “Kentleşme Sürecinde Alevilik-Bektaşılık”⁹ konulu yüksek lisans tezidir. Ankara'da yaşayan Kırıkkale-Sulakyurt ilçesine bağlı Faraşlı köyü mensupları üzerinden Alevi kırsal yaşamına ait kimi kurumların kent yaşamındaki değişimini ele alan H. Yılmaz, daha sonra doktora tezinde “geleneksel Aleviliğin dinî inanç ve ibadetlerini, tutum ve yaşayışı üzerinde meydana gelen değişimleri” Ankara ili örneğinde ve din sosyolojisi bağlamında çalışmıştır.¹⁰ Bu alanda bilinen tez çalışmalarından bir diğerini yürüten Nail Yılmaz, araştırmasını Tokat'ın Reşadiye ilçe merkezi ve köyleri ile bu kırsal alanlardan ağırlıklı göç alan İstanbul-İkitelli bölgesi arasında bir karşılaştırma üzerine kurmuştur. N. Yılmaz da daha sonra Kentin Alevileri adıyla kitaplaşan tez çalışmasında esas olarak geleneksel yapının, dini inanç, kurum ve pratikler ile toplumsal-siyasal tutumların değişimini kırsal ve kentsel iki bölge arasında uyguladığı anketler üzerinden karşılaştırmıştır.¹¹ Sonraki yıllarda yapılan tez çalışmalarında; Fırat, kentli Alevilerin Alevilik algısını

⁸ Bu çalışmaların listesi ve içerik bilgileri için, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> web sayfasından ilgili kavramlarla tarama yapılabilir.

⁹ Hulusi Yılmaz, “Kentleşme Sürecinde Alevilik-Bektaşılık”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1998.

¹⁰ Hulusi Yılmaz, “Sosyal Değişme Sürecinde Alevilik (Ankara Örneği)”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Malatya, İnönü Üniversitesi, 2008.

¹¹ Nail Yılmaz, **Kentin Alevileri: Reşadiye-İkitelli Örneği**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2005.

Ankara’da Dikmen-Mamak semtleri örneğinde incelemiştir.¹² Keskin, “Türkiye’de yaşanan göç süreçleri ve özellikle göç sonrası süreçte kentsel alanda kurulan ilişkileri”, gene Ankara’da yaşayan Alevilerin hemşehrilik bağları ve ilişkileri ile kimliklerini sürdürmek üzere geliştirdikleri kurum ve mekanizmalar üzerinden ele almıştır.¹³ Benzer çalışmalara yakın tarihli iki örnek, Aktürk ve Yoğunlu’nun tezleridir. Kentleşmenin Alevi kurum ve yapılarında meydana getirdiği değişimi Aktürk Adıyaman’da dört Alevi örgütü; Yoğunlu ise Elazığ-Yıldızbağları mahallesi örneğinde çalışmıştır.¹⁴ Bir bölge değil de odak mekân üzerinden gerçekleştirilen çalışmalardan ilkinde Alataş, Ankara Dikmen’de Dikmen Alevi Toplum Merkezi’nde bir etnografik araştırma yürütmüş ve 1970-80’li yıllarda kente göç eden Alevilerin temel kurumlarında ortaya çıkan değişimi, Alevilerin dini mekân algısını ve “dinsel bir mekân olan şehrin” Aleviler ve Sünniler tarafından “nasıl rekabetçi bir şekilde paylaşıldığını” ele almıştır.¹⁵ Son olarak Es ve Özen, İstanbul’daki çeşitli cemevi örneklerinden hareketle cemevinin kentsel kamusal mekânda ortaya çıkışının etkisi ve kentleşme bağlamında kültürel aktarım konularını incelemişlerdir.¹⁶ Dış göçün sonuçları bağlamındaysa özellikle Almanya’da yaşayan Aleviler üzerinden ulusötesi alanda yaşayan Alevilerin kurdukları ilişki ağları, siyasal entegrasyonu, sorun ve taleplerini konu edinen Türkiye’de dört, tespit edebildiğim kadarıyla yurtdışında da bir tez çalışması yapılmıştır.¹⁷

¹² Kamil Fırat, “Urban Alevilik: Self Perceptions of the Two Neighborhoods in Ankara”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, ODTÜ, 2004.

¹³ Zeliha Keskin, “Kentsel İlişki Ağları İçerisinde Kimlik İnşası: Aleviler Örneği”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2007, s. 9.

¹⁴ Hamit Aktürk, “Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri: Adıyaman Örneği”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2013; Abdulvahap Yoğunlu, “Kentleşme Sürecinde Alevilik: Elazığ Yıldızbağları Mahallesi Örneği”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Malatya, İnönü Üniversitesi, 2014.

¹⁵ İrem Alataş, “Fragmented Yet United: Alevis’ Peregrination to ‘Urban’”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, ODTÜ, 2011.

¹⁶ Murat Es, “Alevi Politics of Place and the Construction of Cemevis in Turkey”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2006; Gökçen Çatlı Özen, “İstanbul’da Üç Cemevine Devam Eden Alevi Topluluklarda Kentleşme Bağlamında Kültürel Aktarım”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Yeditepe Üniversitesi, 2013.

¹⁷ Mehmet Demiray, “Understanding the Alevi Revival: A Transnational Perspective”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, Bilkent, 2004; Erbil Akgün, “Integration of Anatolian Alevis in German Political Life”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Yeditepe Üniversitesi, 2014; Carolina Solms-Baruth, “The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: the Alevis in Germany”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Budapest-Hungary, Central European University, 2011; Songül Doğru Getir, “Transnational Advocacy Networks Established by Alevis of Turkish Origin in Germany and Their Impact on Turkish Politics”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans**

Bu tezler dışında kentleşme süreciyle beraber Aleviliğin ya da Alevilerin geçirdiği değişimleri ele alan başka çalışmalar da yayımlanmıştır. Bu konuya değinen birçok makale, kitap alt bölümü ve serbest yazı vardır. Çalışmamın ilgili bölümlerinde değineceğim bu çalışmaların hepsini tek tek burada ele almaktansa sadece bir iki örnek çalışmaya değineceğim. Konuya ilişkin metinlerini topladığı “Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi” adlı çalışmasında Subaşı, doğrudan kentleşme literatürüne dayanmamakla birlikte, Alevi inanç ve toplumsal kimliğinin geçirdiği değişimi geleneksel kültürden modern kültüre geçiş ışığında okumakta ve kırılma noktası olarak da kırdan kente göç sürecini almaktadır.¹⁸ Benzer biçimde Alevi tarihini Oluşum Dönemi (11-15. yüzyıl), Safevi/Kızılbaş Dönemi (16-19. yüzyıl) ve Modern Alevilik Dönemi (20. yüzyıl ortalarından sonrası) olarak üç döneme ayıran Yıldırım, bunlardan esas olarak ikinci dönemi (Kızılbaş dönemi) Geleneksel Alevilik olarak tanımlamakta ve bu dönemi “kırsal” olarak nitelendirmektedir. Yıldırım’a göre 20. yüzyıl ortalarında yaşanan göçle beraber Alevilik Modern döneme girmiştir ve “kentsel” olan bu dönemin Aleviliği hala oluşum sürecindedir.¹⁹

Kentlere göç sonrası Alevilikte yaşanan değişimi ele alan mevcut literatür, birkaç istisna dışında iki temel sıkıntıyla malûldür: Birincisi bu çalışmaların bir kısmı 19. yüzyıldan beri sosyal bilimlere hakim olan tarihselci paradigmanın etkisi altında toplumsal değişimi sadece zaman ekseninde ortaya çıkan bir olgu olarak görmekte; mekânı bir değişen olarak almamaktadır. Oysa mekân boyutunun da toplumsal gerçekliğin temel koordinatlarından biri ve en az zaman kadar belirleyici olduğuna dair 1960’lardan bu yana oldukça geniş bir literatür birikmiştir. Bu grup yazarlarda tarih kesikli bir çizgi olarak kabul edilirken belirli bir dönem (diyelim ki 1950) ve belirli bir olay (kırdan kente göç) başka bir evrenin başlangıcı olarak kabul edilir. Böylece kesilen noktanın öncesi ve sonrası için *arkaik/geleneksel* ve *kentli/modern* ikilikleri kurulup kolayca bu iki dönem arasında farklar sıralanabilir.

Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2014; Ali Altun, “Almanya Alevilerinin Sorun ve Talepleri ile Almanya’nın Alevi Politikası”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2014.

¹⁸ Ncedet Subaşı, **Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi**, İstanbul, Ufuk Çizgisi, 2008.

¹⁹ Rıza Yıldırım, “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 62, 2012, s. 135-162.

Bu yöntem analitik açıdan kimi kolaylıklar taşısa ve bazı konularda açıklayıcı olsa da normatif bir anlam yüklendiği ölçüde sorunludur. Özellikle ilahiyat ya da din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda ve Aleviliği sadece inanç olarak betimlemeyi daha uygun bulan yazarlarda bu yöntem, modern dönemde yaşanan değişimlerin çoğunun geleneğin bozulması olarak kötülendiği ve olumsuz resmedildiği normatif bir anlatıya dönüşmektedir.²⁰

İkinci grupta değişim bu kez görünürde mekân ekseninde ele alınır; fakat burada da hem Aleviliğin mekânsal örüntüleri homojenleştirilir hem de açıklamalar açık-örtük bir kır-kent ikiliği üzerinden yürütülür. İster kırsal ve kentsel iki bölge seçilerek yapılan bir alan araştırmasına ister kavramsal düzeyde bir *köy/kır Aleviliği-kent Aleviliği* karşılaştırmasına dayansın, bu çalışmalar, mekân birimlerini gene belirli bir zaman dilimi ile özdeşleştirerek yukarıda birinci grupta ele aldığım çalışmalarla aynı noktaya çekilir. Öyle ki bu yazarların anlatımında “köy/kır eşittir arkaik dönem eşittir geleneksel” ve “kent eşittir yakın zamanlar eşittir modern” bağlantısı kurulur. Böylece mekân, belirleyiciliğini gene zaman üzerinden kazanmış olur. Bunun altında yatan temel nedenin mekânı sadece kır-kent ikiliği düzeyinde ele alarak geniş çaplı bir mekân kuramı tartışmasına girilmemesi olduğunu düşünüyorum. Göz attığım tezler içerisinde bu tartışmalara sadece Es ve Özen’in tezlerinde girildiğini görebildim.²¹ İkinci bir neden, toplumsal mekân gibi karmaşık bir olgunun basmakalıp ikilikler üzerinden açıklanabileceğini düşünme yanılgısıdır.

Bu çalışmada, Alevi toplumsal dönüşümünü ele alırken mekânın tümüyle göz ardı edilmesi ya da kategorik olarak kır-kent kavramları üzerinden ezbere ikiliklerin kullanılması ilk kuramsal tartışmam oldu. Birinci bölümde Fuad Köprülü’nün doksan yıl önce dile getirip sonrasında Alevilik çalışan yazarların neredeyse tümü tarafından adeta hiç sorgulanmadan kabul edilen “Köy Bektaşileri (Aleviler) - Şehir Bektaşileri”²² ayırımından başlayarak Aleviliğin “kırsal-kapalı bir kültür” olup

²⁰ Örneğin N. Subaşı ve H. Yılmaz’ın yukarıda andığım çalışmaları. Ayrıca gelenekçi Alevi dedelerin anlatımlarında da kent ortamında yaşanan Alevilik çoğu zaman bozulma biçiminde olumsuz kavramlarla ifade edilmektedir.

²¹ Es, **a.g.e.**; Özen, **a.g.e.**

²² Köprülü, **Bektaşiliğin Menşeleri**, s. 121-140; Kaplan, **a.g.e.**, s. 96.

olmadığını tartışıyorum. Bu ayrım, kanımca sadece analitik değil normatif ölçütler de içerir ve kırsal-kentsel ikiliğinin böyle normatif kavramlarla ifade edildiği Eski Yunan metinlerine kadar uzanan bir ikilikçi arka plana dayanır. Burada temel iddiam, Aleviler tarihsel-toplumsal şartların zorlamasıyla kırsal alanlarda yaşamış ve içe dönük bir kısmi otonom alanda kendilerine has kimi kurumlar geliştirmiş olsalar da, bunların Aleviliğin kırsal/kapalı bir kültür olmasını mutlak olarak gerektirmediğidir. Tarihte farklı şartlarda var olmuş Alevilik yorumları (örneğin Bektaşilik) ve son elli yıldır kentlerde yaşanan Alevilik bunun böyle kabul edilemeyeceğinin en önemli göstergeleridir. Dahası, kır-kent kalıpları, Aleviliğin felsefi/teolojik, gündelik ve toplumsal mekânını açıklamakta yetersizdir. Bu nedenle Alevilerin felsefi ve toplumsal olarak tarihsel-coğrafi düzlemde mekânla kurdukları ilişkinin diyalektiğini açıklamak üzere yeni kavramlara ihtiyaç vardır. Ben, bu ihtiyaca mekân kuramları içinden bir katkı olmak üzere; Aleviliğin felsefi (lamekân), gündelik (cemevi ve ziyaretler) ve toplumsal mekânını (ocak ağ sistemi) açıklarken Lefebvre'in toplum-zaman-mekân üzerin kurduğu *üçlü momenti (mekânsal üçleme)* ile *kör alan* (ya da *ara alanlar*) kavramına; Foucault'nun *heterotopya* kavramına ve optik biliminden devşirdiğim *saçılım (dispersiyon)* kavramına başvuracağım.

Çalışmamın ikinci bölümü göç kuramları ile göç ve mekânsal değişimin Alevi kimliği üzerindeki etkisine odaklanıyor. Bu bölümde ilk tartışmam, uluslararası göç kuramlarında ekonomik determinizm, itme-çekme kuramı gibi klasik yaklaşımların belirli dönemlerde ortaya çıkan belirli tip göç hareketlerini açıklamakta işlevsel olsa da artık genel geçer kullanıma uygun olmadığı; buna rağmen Türkiye'deki göç süreçlerini ve özellikle Alevi göçünün nedenlerini ele alan çalışmaların çoğunlukla bu kuramsal çerçeveye sıkışıp kaldığı noktasından hareket ediyor. Bu tartışmanın çıkış noktası olarak Petersen'in şu sorusunu önemli buluyorum: "Bütün insanlar (ya da göçmenler) *doğal olarak aynı* ise, neden bazıları göç ederken diğerleri etmez?"²³ Özellikle alan araştırmam sırasında aynı coğrafi bölgede benzer sosyo-ekonomik geçim kaynaklarına sahip olan topluluklardan Alevilerin Sünnilere oranla iki kattan daha fazla göç verdiğini gözlemledim. Bu

²³ William Petersen, "A General Typology of Migration", **American Sociological Review**, Vol 23 (3), 1958, pp. 258-259.

durum, göç nedenlerini ele alırken kuramda sıralanan temel argümanların dışında başka etmenlerin de bu sürece etki edebileceği ihtimalini her zaman göz önünde bulundurmak gerektiğini gösteriyor. Ben Alevilerin tarihsel şartların etkisiyle yerleşik bulundukları mevkilerin genel karakteristiği ile Cumhuriyet döneminde karşı karşıya kalınan saldırı ya da baskıların özellikle Dersim, Sivas, Maraş, Çorum ve civarındaki illerden Alevi göçünü tetikleyen zorlayıcı nedenler bağlamında ele alınabileceğini düşünüyorum. Çalışmamın hem konu hem coğrafya bakımından sınırları gereği ben bu tartışmaya ayrıntılı olarak girmedim. Fakat bu alanda bir eksiklik olduğu ve Alevi zorunlu göçünü 20. yüzyıl ve belirli coğrafyalar özelinde ele alacak çalışmaların literatüre önemli katkı sunacağı açıktır.

Sadece göç nedenleri değil göç sonrası kentsel ortamda karşılaşılan durum da literatürde *ilişki ağları*, *diasporik alanlar*, (kadınlar, gençler vb.) *spesifik göç deneyimleri* gibi kavramsal-kuramsal açılımlar içinde; disiplinler arası ve çok yönlü yöntemlerle ele alınmaktadır. Oysa görebildiğim kadarıyla Türkiye’de Alevilerin göç deneyimini konu edinen çalışmalar göçün nedenleri, göç akışı, göç edenlerin nitelikleri, göç sonrası durum ve göçün etkileri yönünden daha çok tek yönlü, homojenleştirici, statik, sınırlayıcı ve salt tarihselci yöntem ve yaklaşımları yansıtıyor. Kentsel alanlarda Aleviliğin ele alınmasında yeni kavramsal araçları ve yöntemleri işlevsel kılacak bir bakış açısıyla hareket eden çalışmaların çoğalması gerektiğini düşünüyorum. Bu tür çalışmalar; a) Sadece temel dinsel-kültürel-toplumsal kurumları esas alan bir *geleniğin dönüşümü* temasından çok sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşümü içe içe verebilen bir perspektif sunmalı; b) Topluluk içi yeni ilişki ağlarını ve örgütlenme biçimlerini, kadınlar ve farklı yaş grupları gibi özel gruplar üzerinde göçün farklı etkilerini gözetmeli, göç sürecini ve sonrasını homojenleştiren-düzleyen değil farklılıkları dikkate alan bir bağlamda incelemeli; c) Göç bir yönüyle mekân üzerinde yer değiştirmedir ancak bununla sınırlı değildir; o halde göçü sadece kır-kent düzleminde değil diasporik alanları da içerecek biçimde farklı sosyo-mekânsal ölçekleri bir arada ele almalıdır. Stephen Castles, bu nitelikleri karşılayan bir yaklaşım ve yöntemin gerekliliğine işaret eder. Castles’ın benim de bu çalışma için benimsediğim yaklaşımına göre çok boyutlu, çok katmanlı ve oldukça karmaşık bir süreç olan göç süreci için tek bir genel-geçer

kuramın açıklayıcı olmasını beklemek güçtür. Bu nedenle orta ölçekli farklı kuramsal araçlardan yararlanmak daha işlevsel olacaktır. Her toplumda sürekli olarak görülebilecek değişimlerden öte dramatik bir kırılmayı ifade eden *toplumsal dönüşüm* kavramı, böyle bir çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturabilir. Castles yöntem bakımından da göçün öncesi, akışı ve sonrasıyla bütün katmanlarını kesecek; disiplinler arası, kapsayıcı, dinamik, tarihsel ve bütüncül; spesifik göç deneyimlerini dikkate alan, yapı ve aktörü birlikte değerlendiren ve çeşitli sosyo-mekânsal düzeyleri içeren bir çalışma yöntemi önerir.²⁴ Ben de Alevi göç deneyimine bu çerçevede yaklaşıyorum.

İkinci bölümde yürüttüğüm bir diğer tartışma, Türkiye’de göç ve kentleşme literatüründe öne çıkan çeşitli dönemleştirmeler; gecekondü, enformel sektör, tampon mekanizmalar, kentsel eşitsizlik, kentsel ilişki ağları gibi kavramlar ve kültürel yönden kentli kültür, entegrasyon, kentlileşme gibi tartışmalar ışığında Alevi göç deneyiminin tuttuğu yere ilişkindir. Burada Türkiye göç hareketleri içinde kimi açılardan farklılıklar arz eden niteliği nedeniyle Alevi göç ve kentleşme deneyimine ilişkin yeni bir dönemleştirme önerisi sunuyorum. Buna göre 1919-1959 arasını *Temas ve Tasarım*; 1960-1989 arasını *Tutunma (Takiye), Tavır ve Tehdit*; ‘93 sonrası ise *Tepki, Temsil ve Tırmanış* dönemi olarak ifade ettim. Bu dönemleştirme, Aleviliğin göç ve kentleşme deneyimini bir anda olmuş-bitmiş ve homojen nitelik arz eden bir olgu gibi alan yaklaşımların aksine, bu deneyimin bir süreç olduğunu, farklı bölgeler, farklı etnik gruplar, farklı göç güzergâhları ve farklı dönemler için aynı kavram ve kalıpların kullanılamayacağını gösterir. Türkiye’nin farklı bölgelerinden çıkıp başka yönlere göç eden Alevilerin deneyimleri ve bu sürecin onlar üzerindeki etkileri aynı olamaz. Alevi kimliğinin dönüşümünden bahsederken de sadece gelenek-modern ikilemi üzerinden hareket etmek yanıltıcı olacaktır. Bu dönüşüm de farklı zamanlarda siyasal-toplumsal konjonktürle bağlantılı olarak farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Örneğin Erken Cumhuriyet döneminde Manuel Castells’in *direnış kimliği-proje kimliği* kavramları ekseninde gördüğüm kimlik inşası, 1960 ve 70’lerin

²⁴ Stephen Castles, “Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective”/a, **Conference on Theories of Migration and Social Change**, St Anne’s College, Oxford, 2008, pp. 1-23, (Çevrimiçi) <http://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf>, 22 Temmuz 2015.

siyasal ortamında yoğun siyasal nitelik kazanarak derinleşmiştir. 1990'dan sonra ise dünyada kimliğe dair farklı vurguların etkisiyle Alevi kimliği Hall'ün *kültürel kimlikler* yaklaşımına daha uygun bir çerçevede yeniden inşa sürecine girmiştir.

Kuramsal yaklaşımlar, kavramsal çerçeve ve yöntemle dair bütün bu tartışmaların ardından, çalışmamın üçüncü ve son bölümü, 2013 Haziran-2015 Mayıs ayları arasında üç farklı sosyo-mekânsal alanda yürüttüğüm alan çalışmasının verilerini içeriyor. Bu alan araştırmasını, Alevilerin hem zaman boyutunda kentleşme süreçlerine bağlı toplumsal dönüşümünün eşanlılığını hem mekân boyutunda farklı toplumsal mekânlarda yaşadıkları deneyimi bir arada görmeyi mümkün kılacak biçimde kırsal-kentsel ve diasporik alanlar üzerinden tasarladım. Alan çalışmamın kırsal ayağını, Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı Alevi köyleri oluşturuyor. Bu bölgeyi tercih etmemde şu gerekçeler etkili oldu: a) Yıldızeli'nde farklı ocaklara bağlı Alevi köylerinin bulunması, b) Bu Alevi köylerinden bazılarında hala temel kurum ve pratiklerin yaşatılıyor olması, c) Çeşitli istatistiklere ve çalışmalara göre Sivas'ın ve Yıldızeli'nin çok yoğun göç veren Alevi yerleşimlerinden olması, d) Yıldızeli'nden göç edenlerin yurtiçi ve yurtdışında farklı sosyo-mekânsal örüntülere dâhil olmuş olması, e) Yıldızeli'nden göç edenlerin kentlerde çeşitli yöre dernekleri altında örgütlü ve ilişki ağlarının sıkı olması, f) Bireysel bir gerekçe olarak, bu bölgede bir Alevi köyüne mensup olmamın Alevilik gibi hassasiyeti hala malum bir konuda yürüteceğim araştırmada kolaylaştırıcı olacağı fikri.²⁵ Alan çalışmamın kırsal ayağı için Yıldızeli'nin Alevi köylerini örneklem olarak aldım. İlçedeki 32 Alevi köyü içinden çeşitli ölçütlere dayanarak 5'i vekilci (Bektaşî) 5'i erkâncı (Dedeerkân) olmak üzere 10 köyde çalışma yürüttüm. Kentsel ve diasporik alanlardaki mekânsal sınırlarını ise Yıldızeli'nin Alevi köylerinden göç edenlerin ağırlıklı göç güzergâhını izleyerek, Türkiye'de Ankara ve İstanbul, yurtdışında Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti (özellikle Köln ve civarı) ve kısmen Fransa'nın Alsas bölgesi (özellikle Strazburg ve civarı) olarak belirledim.

²⁵ Sonuncusu dışında, saydığım bu gerekçeleri Türkiye'de Alevilerin yoğun olarak yaşadığı başka bölgeler de karşılayabilir. Örneğin benzer bir çalışma Dersim ya da Maraş gibi bölgelerden göç konusunda da yürütülebilirdi. Bu bölgelerden göçü ele almak, ister istemez zorunlu göç ve etnisite literatürünü de dikkate almayı gerektirecektir. Bu çalışmanın sınırlarına dâhil edemesem de Dersim ve Maraş'tan yaşanan göçlere dair yapılacak bir çalışmanın literatüre önemli katkıları olacağını düşünüyorum.

Daha önce de belirttiğim üzere Alevi kentleşme süreci, farklı mekânlarda eşanlı deneyimlere sahne olduğundan bu sürecin etkilerini bir kopuş tarihçiliği içinde ikiliklere dayalı kalıplar üzerinden okumak güçtür. Bu deneyim, çok başvurulmuş ikiliklerden kalkarsak, kimi zaman aynı anda “kırsal” ve “kentte”, yani farklı mekânlarda; bazen de aynı mekân üzerinde ama farklı zamanlarda “geleneksel” ve “modern” formları bir arada içerebilir. Örneğin yaptığım görüşmelere bakılırsa Yıldızeli’ndeki Alevi köylerinden bazılarında temel inanç pratikleri ve kurumları (cem, dede, musahiplik vs.) daha 1960’ların sonlarında etkisini kaybetmiştir. Oysa aynı yıllarda Sivas kent merkezinde ya da Ankara-Tuzluca’da dedelerin talip ziyaretinden ve gizlice yürütülen cemlerden bahsedildi. Bu örnekte kırsalın mı yoksa kentin mi daha önce “modernleştiğini” kestirmek güçtür. Bir başka örnek, tersi duruma işaretler: 2013 yazında ziyaret ettiğim Banaz köyünde köyün en yaşlılarından olan Zöhre Ana ve orta yaş kuşağından Yusuf Doğan ile cemevinde görüştim. Köy mensuplarından olup Hollanda-Utrecht’te yaşayan ve yaz tatili vesilesiyle köyünü ziyarete gelmiş olan Dilaver Doğan ile henüz 10’lu yaşlarındaki oğlu Sercan Doğan da oradaydı. Aynı çatı altında görüşme imkânı bulduğum bu dört kişinin Alevilik algıları ve yaşayışı, üç kuşağın ve Yıldızeli’nin bir köyü ile diasporik alan arasında kurulu bağın temsilidir. Bu üç kuşak, *geleneksel* ve *modern* diye tarif edilen Alevilikleri aynı zaman diliminde fakat farklı toplumsal mekânlarda yaşıyorlar. Çalışma içerisinde başka bağlamlarda da yer vereceğim bu tür örnekler, Alevi göç ve kentleşme sürecinde eşanlı farklılaşmaları ve sosyo-mekânsal boyutu göz ardı etmenin ne tür sakıncalar doğurabileceğine dair fikir vermektedir.

Bu çalışmada kuramsal bölümlerde mevcut literatür üzerinden yürüttüğüm tartışmaların ardından alan araştırmasında derinlemesine görüşme, odak grup görüşmeleri, aile ziyaretleri, katılımlı gözlem ve kısmen sözlü tarih gibi nitel araştırma yöntemlerine başvurdum. Bu bağlamda alan araştırmam, 12 köy, 10 köy derneği, 1 yöre derneği, 7 Alevi kurum-kuruluşu ve 5 aile ziyareti ile beraber 55 bireysel görüşme, 30 kişiye ulaşan 5 grup görüşmesi, kırsal-kentsel ve diasporik alanlarda ayrı ayrı olma üzere 3 cem, 1 görgü cemi ve 2 yıllık süre içerisinde araştırma alanıma giren topluluğun ilgili olduğu pek çok toplumsal organizasyona

(düğün, cenaze yemeği, piknik, dernek toplantısı, gençlik etkinliği, siyasal toplanma ve yürüyüş vb.) doğrudan katılım neticesinde şekillendi.

Araştırma alanları, örneklemin sınırlandırılması, çalışma yöntemi ve çeşitli sınırlılıklar hakkında bilgilere alan profili kısmında çok daha ayrıntılı bir biçimde yer verdim. Burada çalışmaya dair birkaç noktanın daha altını çizmek istiyorum. Birincisi, asıl olarak bir göç-kentleşme tezi olmasına rağmen Alevilik gibi kendine özgü bir terminoloji içeren bir alanı konu edinmesi, bu çalışmada sık sık yer verdiğim kavramların pek çoğunun Alevilik terminolojisine hâkim olmayan, bu konu ile yakından ilgili olmayan okurlar açısından anlaşılmayı güçleştirecek niteliktedir. Cem, dede, âşık, ocak, cem evi gibi görece yaygınlaşmış kavramlar bir tarafa musahip, talip, talip üstüne varma, pençeci, erkâncı, tarık, dar, düşkün, hakkullah, rızalık gibi listesi epey uzatılabilecek kavramlar, bu alana uzak okurları zorlayabilir. Metin içinde yeri geldikçe bu tür kavramların kısa açıklamalarını ilk kullandığım yerde vermeye çalıştım.

İkincisi, bu çalışma örneklem olarak bir bölgeden göç etmiş Alevileri ele alıyor fakat sonuçta bu bir kentleşme tezi. Bu nedenle Alevilikle ilgili terminoloji kadar mekân, göç, kimlik, kültür, toplumsal dönüşüm gibi farklı disiplinlere hitap eden bir kavramsal-kuramsal çerçeveyi kesiyor. Bu çalışma boyunca gerek ele aldığım tarihsel süreçleri gerek eleştirel yaklaşım yerine başka bir kavramlaştırmaya ihtiyaç duyduğum sosyo-mekânsal örüntüleri gerek bu zamansal-mekânsal düzlemde gerçekleşen toplumsal dönüşüm parametrelerini ifade etmek üzere kullandığım/kullanmaktan imtina ettiğim kavramlar konusunda hem olabildiğince dikkatli davrandığımı hem de çok zorlandığımı belirtmeliyim. Örneğin ocak ağının kentsel ve kırsal yerleşimleri kesen/aşan heterotopik sınırlarını ifade etmek üzere hâlihazırda kullanabileceğim bir mekân kavramına rastlamadım; optik biliminden aldığım *saçılım (dispersiyon) tipi yerleşim*, bu ihtiyaçtan doğdu. Çalışma boyunca her dönemin kendi gelenek ve modern'ini ürettiğinden/yaşadığından, bu kavramların belirli bir dönem ya da durum için sabitlenemeyeceğinden hareket ederek yazdım. Böyle olunca göç ve kentleşmeyi, çoğu zaman öncesi ya da sonrasıyla bu tür kavramları karşılar anlamda kullandım. Bu kavramlar etrafında ortaya çıkacak bir

karışıklığı gidermek adına şu sınırları hatırdan tutmakta yarar var: Çalışmam, Alevilerin daha önceki göç deneyimini veri kabul etmekle beraber asıl olarak 20. yüzyılda, Türkiye kentleşme sürecinin bir parçası olarak 1950-60'lardan itibaren yaşanan iç ve dış göçü esas alıyor. Haliyle zaman sınırlaması, 20. yüzyılın ikinci yarısına denk geliyor. Ben, Alevilerin kentleşmeyle beraber yaşadıkları dönüşümlere sahne olan bu tarih aralığını, Alevi tarihinin bütünsel akışı içinde bir “geçiş süreci” olarak görüyorum. Kentleşme öncesinde olduğu gibi, kentleşmenin ilk yıllarından itibaren de Alevilerin deneyimi pek çok bakımdan heterojen nitelik arz eder. Bu sürecin her aşaması aynı biçimde yaşanmamıştır. Bu nedenle, bu geçiş sürecinin özellikle 1980'lerden sonraki kısmı için “yeniden inşa” kavramı daha açıklayıcıdır. Bu süreç, her bölgede ve bütün Aleviler bakımından da aynı deneyimlere karşılık gelmez. Buradan kalkarak da *kırsal*, *kentsel*, *geleneksel*, *modern* gibi kavramlara, olabildiğince dikkat ve imtina ederek; ama gerektiğinde, bir ideal tip ya da statik dönem ifadesi değil diyalektik olarak ve sürekli yeniden üretildiklerini aklımdan çıkarmadan kullanmaya gayet ettim.

Üçüncü notum, çalışmam süresince hem kendime sürekli sorduğum hem de dışarıdan bana yöneltilen bir soru üzerine: Araştırma alanı olarak belirlediğim Yıldızeli'nin Alevi köylerinden birine mensup olmak ya da daha genel bir ifadeyle Alevi kökenli olmak bu tür bir çalışmanın nesnelliğini etkilemez mi? Bu konuda araştırma yöntemini anlatırken daha uzun bir tartışmaya yer verdim fakat burada kısaca şu kadarını belirtmem gerekir: Bilim insanının nesnelliği incelediği nesne karşısında –sözde- tarafsız olmasıyla ve kurduğu –yine sözde- nesnel (birinci çoğul) dille değil hangi nesneyi ele alırsa alsın ona gerçeklik çerçevesinden bakıp bakamadığıyla ve anlatırken gerçekliğin dilini kurup kuramadığıyla ölçülür. Yoksa Cangızbay hocamızın hep anlattığı üzere, insan zihni tarihsel-toplumsal-siyasal olandan azade değildir ve *beşeri bilimlerde* hiçbir zaman doğa bilimlerindeki benzer bir dış âlem bulunamaz. Öyleyse kendisi de ele aldığı nesnenin (toplum) içinde bir özne (araştırmacı) olan beşeri bilimcinin özne-nesne kesikliliğini kurmak üzere “kendi nesnelliğini kurmak açısından ‘nesne’sinin kendi şahsında devam eden uzantılarını tespit edip, zihinsel bir parantez içine almanın ötesinde” bir yükümlülüğü

yoktur.²⁶ Ben o parantezi açabildiğimi ve bu konuya sözde bir nesnellik zırhıyla değil Yalçinkaya'nın yıllar önce vurguladığı gibi, "içeriden" olmayı daha iyi anlama yönünde bir avantaja çevirmeye çalışarak²⁷ sahici bir gerçeklik arayışıyla yaklaşabildiğimi düşünüyorum.

Son olarak tezin özellikle yazım sürecini –ve haliyle bütünlüğünü- etkileyen bir olumsuzluğa da değinmem gerek. İki yılı bulan alan çalışmalarının ardından bu tezin en azından hazırlık aşamaları kadar bir sürede yazılması icap ederdi. Fakat ne yazık ki akademik dünyamızda pek çok araştırmacının karşı karşıya kaldığı bir sorun benim çalışmamın da talihsizliği oldu. Henüz alan araştırmalarının son aşamasına geçtiğim günlerde açık bir hukuksuzluk ve bürokratik tıkanma neticesi iki ay gibi kısa bir süre içinde alan kısmını yazmam gerekti. Süre sınırlaması bir açıdan yaratıcılığı körükleyen bir avantaja dönüşebilir; fakat bazı hata ve eksikliklere yol açma ihtimali de her zaman vardır. Ben, bu çalışmanın ana taslağında yer alan ve çok da önemsedığım bir başlığı, "Toplumsal Hafıza ve Roller ile Gündelik Hayatın Değişimi" temasını, yazımı tamamlanamadığı için tezin dışında bırakmak zorunda kaldım. Ayrıca İstanbul'da bahsi geçen dernek görüşmelerinden biri de eksik kaldı. Bunlar dışında bütün dikkatimi vermeme rağmen gözümden kaçmış yazım hataları olması da muhtemel. Fakat tezin yazım sürecinde karşıma çıkan bütün olumsuzluklara rağmen yükümden kaçacak değilim. Hatayı'nin diliyle, "eksiklik kendi özümde"; tüm hata ve eksikliklerin sorumluluğu da elbet bendedir.

Bütün bu kavramsal, kuramsal ve yöneme dair açıklamalar ışığında bu çalışma, Alevilerin 16. yüzyıldan itibaren yaklaşık 500 yıl boyunca iktidar uzantıları ile Ortodoks çoğunluğun baskısı altında yaşadıkları kırsal bölgelerden çıkarak kentlere göç etmeye başladıkları dönemde, bu göç hareketinin Alevi sosyo-ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel ve dini yapısına etkilerini konu edinmiştir. Alevilerin son 50 yılda karşı karşıya bulundukları bu toplumsal dönüşüm sürecini Yıldızeli kırsalından Türkiye'nin büyük kentlerine ve diasporik alanlara uzanan bir

²⁶ Kadir Cangızbay, "Beşeri Bilimlerde Özne-Nesne Kesikliliğinin Kurulması Üzerine", **Felsefe Dünyası**, Sayı 1, 1991, s. 40 ve 43-44.

²⁷ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. xi.

göç güzergâhı üzerinde yürüttüğüm bir alan çalışması üzerinden somutlaştırdığım çalışmamın, literatüre şu noktalarda katkı sunmasını umuyorum: 1) Alevi toplumsal mekânını ve kültürünü *kır-kent*, *geleneksel-modern* ikiliği üzerinden açıklayan yaygın anlayışın yerine Aleviliğe içkin kavram ve kurumlarla (lamekân, cem evi, ocak ağı) mekân kuramının daha güncel ve fikir açıcı kavram ve yaklaşımlarını (ara alan, mekânsal üçleme, izotopya-heterotopya, saçılım tipi yerleşim) bir araya getirme çabası. 2) Daha önce üzerinde ayrıntılı olarak durulmamış olan göç literatürü-Aleviler bağlantısı ve göç kuramlarının Alevilik üzerinden yeniden okunması. 3) İç göç tartışmaları içinde Alevi göçünün tuttuğu yeri hem yeni bir dönemleştirme önerisi hem literatüre hâkim kavram seti üzerinden yeniden okuma. 4) Alevi göç ve kentleşme sürecinin etkilerini sosyo-mekânsal ve tarihsel olarak bütüncül bir düzleme oturtabilmek adına, ilk kez kırsal, kentsel ve diasporik alanları bir arada içeren bir alan çalışmasına dayanma. 5) Mevcut literatürde genel olarak inanç-kültür kurumları üzerinden aktarılan “dönüşüm” olgusunun sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel etkilerini bir arada ele alan bütüncül bir çerçeve sunmayı amaçlama. Çalışmamın bu beş maddede sıraladığım özellikleri, ele aldığım tartışma başlığına göre kentleşme, göç, mekân ya da siyaset alanı ile Alevilerin karşılıklı etkileşimini içereceğinden, bu çalışmanın hem her bir alanda hem de genel olarak Alevilik literatüründe yapılacak araştırmalara sunacağı her mütevazı katkı, bu tez çalışması boyunca verilen emeğin en yerini bulmuş karşılığı olacaktır.

Söz dolaşır, başa döner. En başta anlattığım üç fragman, benim bu çalışmada ele aldığım konunun sadece tarafı değil aynı zamanda dolaysız bir parçası olduğumun beyanıdır. Bu çalışmayı, 80’lerin sonunda Yıldızeli’nin bir köyünden göç ederek Ankara’nın *Alevi mahallelerinden* birindeki iki odalı gecekonduya yerleşen yoksul bir Alevi ailesinin en küçük ferdi hazırladı. Bu çalışma boyunca okurun uğrakları olacak göç süreci, kentsel alanda Alevilik, toplumsal dönüşüm, kimliğin yeniden inşası gibi temel temaların her biri, her dönem benim hayatımın da şu ya da bu ölçüde bir parçası oldu. Bu nedenle bu çalışma, pek çok yönden otobiyografik bir nitelik de taşımaktadır. Öyle görünüyor ki Horatius iki bin yıl öteden bu sefer de benim için sesleniyor: “De te fabula narratur”! Evet, anlatılan biraz da benim hikâyemdir.

BÖLÜM I

KIRSAL-KENTSEL KÜLTÜR TARTIŞMALARI İÇİNDE ALEVİ GELENEĞİ

Alevilik, bir inanç ve kültür formu olarak, genelde kırsal kültür, daha da daraltırsak halk dini ya da köylü dindarlığı içinde değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme, *mekân* ve *kültür* olmak üzere iki esas üzerinden yapılır. Mekân esasında yapılan değerlendirme, Alevilerin 20. yüzyıl ortalarına kadar ağırlıkla kent merkezlerinden uzak kırsal alanlarda ikamet etmiş olmalarından ve topluluğun temel yaşam alanının kırsal olmasından hareket eder. Kültürel bakışta ise topluluk; tarihsel, siyasal, toplumsal birtakım nedenlerden dolayı inancını ve değerlerini koruma-aktarma yöntemi olarak kendi içine kapanmak durumunda kalmıştır. Başta Sünni çoğunluk olmak üzere, diğer toplumsal gruplarla ve bilhassa devlet mekanizması ile minimum düzeyde ilişki kurmaya dayalı bu anlayış, kültürel anlamda da Aleviliği kırsal kültür dairesine sıkıştırmıştır.

Bu bölümün temel tartışması, Aleviliğin –çoğunlukla ifade edildiği üzere- *kırsal-kapalı* bir kültür olup olmadığı ve eğer öyle ise bunu yaratan, besleyen ve günümüze taşıyan şartların neler olduğudur. Bunun ortaya konabilmesi, en azından bir soru ve sorun başlığı olarak ele alınması dahi günümüz Aleviliğini anlama ve açıklama çabalarına, şu zamana kadar ne yazık ki eksik bırakılan bir çerçeveden katkı sunacaktır. Çünkü bu tartışma, bir yönüyle, sosyal bilimlerde zaman-mekân kavramlarının ele alınışına da kapı açar. Toplumsal olanı bütünlüğünden kopararak sadece bir açıdan ele almanın belki de en sıkıntılı göstergelerinden biri, bu noktada açığa çıkar. Sosyal bilimlerde mekân, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ya analizlerin tipik bağımlı değişkeni ya da zamana kıyasla etkisi pek hissedilmeyen bir düzlem olarak alınmıştır. Toplumsalın mekân düzleminde açıklanması, en çok kır-kent ikiliği düzeyinde kalmıştır. Birbirinden belirgin sınırlarla ayrıldığı varsayılan bu mekân kategorileri üstünde biçimlenen toplumsal yaşam ve kültür de yine aynı kalıplar etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. Dahası, bu ikilik, fikir düzeyinde bir tür karşıtlık ve “ilerilik-gerilik” referansı da edinerek ideolojik yorumun parçası

olagelmıştır. Oysa 1950’lerden bu yana gerek kır ve kent gerek mekân kavramları üzerinde yükselen tartışmalar gösteriyor ki toplumsal olanın böyle sınırları keskin ideal tipler içinde açıklanması eksik ya da yanıltıcı analizlere zemin yaratır. Bunun farklı örnekleri çeşitli ülkelerde, farklı yerleşim birimleri ve kültürler üzerinde yürütülen çalışmalarda görülmüştür. Ben, bu bölümde bahsi geçen *ikilikçi* yaklaşımlara Türkiye’de Alevi mekân örüntüleri üzerinden bakacağım. Bu tartışma, günümüz Aleviliğini ele alırken mekân kuramından hareketle neden yeni kavramlara ihtiyaç duyduğum konusuna da zemin olacaktır. Çünkü Alevilik ve Aleviler üzerine yapılan çalışmalar da mekân boyutunun ihmali ya da Alevi yerleşimlerini ve kültürünü tipik ikilikler üzerinden okuma alışkanlığı ile maluldür.

Bu bölümde Aleviliğin felsefi mekân algısı ile Alevilerin toplumsal mekânlarının kırsal-kentsel kültür kategorileri içinde ele alınıp alınamayacağını tartışacağım. Bunun için çok genel bir çerçevede de olsa Aleviliğin *ezoterik zaman* ve *mistik/metafizik mekân* öğretilerine değinmek gerekecek.* Coğrafi-toplumsal olarak Alevilerin yaşadığı alanlara bakmak, Aleviliğin temel inanç ve kültür kodlarını görmek ve Alevi toplumsal yapısının genel resmini çıkarmak, “felsefi-soyut Alevi mekân algısı” ile “coğrafi-somut Alevi toplumsal mekânı” arasındaki ilişkiyi görmeyi kolaylaştıracaktır. Sadece kır-kent düzeyi değil, kırsal dönem Alevilikte gündelik hayatın döndüğü somut-yaşanılan mekânlardan ibadet yerlerine, modern dönem Alevi getto-mahallelerinden göç yollarına kadar geniş ve çok katmanlı bir bakış gerektiren konular için, yeni bir mekân anlatısı ve başka mekânsal kavramlara ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Bu ihtiyaca kısmen de olsa karşılık gelmek üzere, Lefebvre’in *kör alan (ara alanlar)*, *mekânın üçlü diyalektiği* (ya da Soja’nın katkısıyla *üçüncü mekân*), Foucault’nun *heterotopya* gibi kavramlarına ve Alevi toplumsal mekânını için optik biliminden mülhem *saçılım (dispersiyon)* kavramına başvuracağım. Bütün bu kavramsal arayışlar, Aleviliğin felsefi ve toplumsal mekânı arasındaki farklılığı ve Aleviliğe özgü kimi yapı, kurum ve yerleşim tiplerini daha anlaşılır kılmaya yönelik bir kapı aralama girişimi olarak okunmalı.

* Bölüm içinde bu kavramlar üzerinden de bir tartışma yürüteceğim için burada kavram açılımına girmiyorum. İlgili tartışmalar için, bkz. s. 50-54.

A. Kırsal-Kentsel Kültür Tartışmaları: Karşıtlık ve İlerleme Tezlerine Genel Bir Bakış

Yerleşim yerlerini birbirinden ayıran (nüfus, ekonomi, coğrafi yapı vs. gibi) çeşitli ölçütler belirlenebilir. Bu ayrıştırmanın değerler dünyasında karşılık bulması, *politik* ya da *ideolojik* varsayımların bir yansımasıdır. Bu bakış açısında kır (köy) ile kent, ya birbirinin karşıtı ya da (ilerlemeci bakışla) tarihin geri-ileri, barbar-uygar, gelişmemiş-modern aşamalarına karşılık gelen mekânlar olarak kodlanır. Dahası, kentsel ve kırsal olanı ya da kentli ve köylüyü tanımlayan kavramlar da normatif değerler yüklenmektedir. Mekânsal ayrışmanın yarattığı farklılıklar ve özellikle de kültürel yapılar arasında böyle normatif sıralamalar ya da karşıtlık ilişkileri kurma düşüncesinin köklerini, Sennet Eski Yunan metinlerine ve Akdeniz uygarlıklarına kadar uzatır. Yunanca’da kentsel terimini karşılığı olan *asteios* kelimesinin “zeki, esprili”; kırsal terimini karşılayan *agroikos*’un ise “kaba saba” olarak çevrildiğini aktaran Sennet’e göre bu durum, *kentsel* ve *kırsal* terimlerinin anlamına “buruk bir tını” kazandırmaktadır.²⁸

Holton’a göre, Yunan-Roma geleneğinin yanı sıra çağdaş Batı toplumsal ve siyasal felsefesinin *kentli* karakterini belirleyen iki tarihsel etmen daha vardır. Bunlardan birincisi, kaynağını geniş ölçüde St. Augustine’in *The City of God (civitas dei)* eserinde bulan “Tanrı Kent” fikri; ikincisi ise Kuzey Avrupa’nın Alman asıllı dünyasında “Stadluft macht frei –kent havası insanı özgür kılar” atasözüyle vücut bulan, kenti *korunma* ile *özgürleşme* yeri olarak gören anlayıştır.²⁹ St. Augustine’in Tanrı Kent tasavvuru, “kenti, dıştan gelecek yıkıcı ve ahlak dışı etkilere karşı bir sığınak ya da liman olarak gören anlayışla ilgilidir.”³⁰ Roma’nın Gotlar tarafından yağmalanmasının ardından yazdığı bu eserde St. Augustine, Roma’nın yağmalanmasının Hristiyanlık inancını sarsmaması gerektiğini, çünkü

²⁸ J. W. Roberts’in *City of Sokrates: An Introduction to Classical Athens*, London, Routledge, 1984, p. 10-11’den aktaran: Richard Sennett, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, 4. bs., Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metiys Yayınları, 2011, s. 30.

²⁹ R. J. Holton, *Kentler Kapitalizm ve Uygarlık*, Çev. Ruşen Keleş, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1999, s. 17-19.

³⁰ Holton, *a.g.e.*, s. 17.

Hristiyanların ya da Hristiyanlığı seçenlerin sığınacağı bir *yuvaları*, bir Tanrı evi olduğunu belirtir. Bu ev, dünyevi kentin ahlak dışı ve bozulmuş karakterinin karşısına konan *Tanrı'nın Kenti*'dir. *Tanrı Kent*, insanların dünyevi çatışmalardan kaçtıklarında sığınabilecekleri bir ütopya mekândır. Bu tasavvur, zaman içinde dinsel örgütlenmelerin kök bulacağı yeni bir iktidar alanının da merkezi olacaktır. Dünyevi ve Tanrısal kent arasında kurulan bu ayırım, çok üzerinde durulmasa da, Holton'a göre Hristiyan-Yahudi gelenekte etkileri yirminci yüzyıl kent plancılara kadar uzanan ütopyacı bir düşünce tarzının gelişmesine etkide bulunmuştur.

Stadluft macht frei –kent havası insanı özgür kılar- atasözünde ifade bulan ikinci düşünce geleneğinde ise kent *korunma* ile *özgürleşme* birlikte düşünülmüştür. Alman kabileleri, kenti kavramlaştırırken *city* ve benzeri terimleri değil savaşlar sırasında kullanılan sığınaklar, hayvancılıkla geçinenlerin kullandığı geçici konutlar ve çevresi surlarla çevrili geniş alanları ifade eden *burg*, *town* gibi terimleri tercih etmiştir. Bununla bağlantılı olarak, *kentli* tanımı da yurttaşlığı çağrıştıran Latince *civitas* ya da *civis* yerine Aristoteles-St. Augustine felsefesine dayalı yurttaşlık tanımından doğan *bürger*, *burgarius*, *burgensis* gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Böylece “hem korunmuş bir toplumsal ortam (çevresi surlarla çevrili), hem de toplumun iyiliği için malların ve fikirlerin özgürce değiş tokuş edilebildiği bir ortam olarak batılı kent kavramı yerleşmiştir”.³¹

Von Grunebaum, bu *ikilikçi* anlayışın ne tek kaynaktan çıkma ne de salt Batı tarihine özgü olduğuna dikkat çeker.³² On dördüncü yüzyılda yazdığı Mukaddime'nin ikinci ve dördüncü bölümlerini göçebe ve yerleşik toplumların farklılıkları ile köy ve kasaba hayatının özelliklerine ayıran ve ümrân'ı *bedevî* ve *hadarî* olmak üzere iki farklı kategoride inceleyen İbni Haldun'un görüşleri Grunebaum'u doğrulamaktadır.³³ Haldun, daha çok üretim biçimi ve üretimin yöneldiği amaçlar bakımından ortaya koyduğu bu ayırımda; tarihsel olarak *bedevî* yaşam biçimini önce, *hadarî* yaşam biçimi sonra ele alır. Böylece tarihsel sıralamada

³¹ Holton, **a.g.e.**, s. 18-19.

³² G.E. Von Grunebaum, “The sources of Islamic civilisation” in P. M. Holt et. al., **Cambridge History of Islam**, Vol. 2, Cambridge CUP, 1970, s. 469-510'dan aktaran: R. J. Holton, **a.e.**, s. 17.

³³ İbn Haldun, **Mukaddime 1-2**, Haz. Süleyman Uludağ, 6. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2009.

kırsal hayata gerilik ve ilkelik, kentsel hayata ise ilerilik ve gelişmişlik atfedilmektedir. Ancak buradaki gerilik ve ilerilik kavramları Haldun'un bakış açısında bizi yanıltmamalı. Çünkü Haldun, *sosyal şuurun* (toplumsal bilinç) ve cemaat dayanışmasının daha canlı olduğu köy/kır hayatını, birey ve toplum hayatını çöküşe sevk eden kent hayatına göre daha muteber bulur.³⁴

Görüldüğü gibi köklerini daha eskilerde bulabildiğimiz kır-kent karşıtlığı düşüncesi, 16. yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmesiyle daha sistematik ve çarpıcı bir biçimde kent lehine bir ideolojiye dönüşür. 18. yüzyıl sonlarına kadar kır-kent karşıtlığı henüz kavramlar düzeyinde vücut bulmuştur. Williams, İngiltere'de 16. yüzyıldan itibaren kentleşmenin artması ve başkent Londra'nın gelişmesi ile birlikte, *kırsal*'ın yaygın biçimde kentin karşıtı olarak kullanıldığını ve 17. yüzyıldan beri de kentli argosunda "köylümsü, -kırsal- ahmak" gibi terimlerin bulunduğunu belirtir.³⁵ 1750'den sonra ekonomik devingenlik sınai ve kentsel çerçevede düşünülmüş; *toplum* ve *kent* arasında sıkı bağ kurulmuştur. Kırsal alan ve köylüler de "doğa alemi ile ya da Marx'ın dediği gibi, kırsal aptallıkla" eşdeğer tutulmuştur.³⁶

On dokuzuncu yüzyıla kadar çeşitli biçimler alarak süregelen bu "ikilik/karşıtlık" esaslı düşünce, 19. yüzyılın öncü toplumsal kuramcılarından itibaren kavramlar düzeyinden taşarak, bazı istisnalar hariç, neredeyse bütün kent kuramlarında temel alınan bir kabule dönüşür. Modern kent tartışmalarının ve kente modernleşmeci/ilerlemeci çizgide bakan paradigmanın esasını da, köyü-köylüyü geri ve gelişmemiş, kenti ve kentliyi ise ileri ve uygar olarak görme düşüncesi oluşturmuştur.³⁷

³⁴ Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 9, Cilt: 9, Bursa, 2000 (Çevrimiçi) [http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9\(9\)/htmpdf/M-33.pdf](http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9(9)/htmpdf/M-33.pdf), 22 Mayıs 2014; Mustafa Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2010 Güz, sayı: 10, s. 25-55 (Çevrimiçi) <http://www.flsfdergisi.com/sayi10/25-55.pdf>, 22 Mayıs 2014, s. 40.

³⁵ Raymond Williams, **Keywords: A Vocabulary of Culture and Society**, Revised Ed., New York, Oxford University Press, 1983, s. 81.

³⁶ Holton, **a.g.e.**, s. 22.

³⁷ Marx-Engels, Weber ve Pirenne'in bu konudaki temel tartışmaları kır-kent ikiliği değil kapitalist kentin doğuşu ve kapitalist süreçlerin işleyişindeki yeri üzerinedir. Kır-kent karşılaştırmasını ancak kapitalizme geçiş aşaması için anlamlı görürler ve burada da kente ileri ve özgürlük vadeden bir konum atfedilir. İlgili tartışmalar için: Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Parti Manifestosu**,

Gezgin, ikilik esasında ördüğü düşüncelerinden ötürü İbn-i Haldun ve Ferdinand Tönnies arasında bir köprü kurar.³⁸ Aslında sadece İbn-i Haldun değil; yukarıda sözü geçen Yunan-Roma yurttaşlık düşüncesi, St. Augustine’in Tanrı Kent’ine dayanan korumacı-kurtuluşçu kent ütopyası ve “kent havası insanı özgür kılar” atasözünde ifadesini bulan Kuzey Avrupa düşünce geleneğinin harmanlandığı tarihsel arka plan ile kır/köy ve kent üzerine söz söylemiş 19. ve 20. yüzyıl düşünürlerinin pek çoğu arasında da benzer bir köprü kurulabilir. Bu düşünürler arasında Ferdinand Tönnies’in kırsal ve kentsel toplum biçimleri arasında kurduğu ikiliği doğrudan kavramlaştırmasıyla, kendisinden sonra bu çerçevede yapılan çalışmaları çok daha belirgin biçimde etkilediği aşîkârdır.

Tönnies, ilk olarak 1887’de yayımlanan eserinde insan topluluklarını Gemeinschaft ve Gesellschaft (Türkçe’ye *cemaat-cemiyet* biçiminde çevrilmiştir) olmak üzere iki kategori içinde inceler.³⁹ *Cemaat*; ırk, etnik köken ve kültür bakımından farklılaşmamış bireylerden meydana gelen; bireylerin birincil, sıcak ve çok da iradi olmayan ilişkiler içinde olduğu; küçük, homojen toplulukları ifade eder. *Cemiyet* ise sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan farklılaşmış; ikincil, soğuk, çıkara ve özgür iradeye dayalı ilişkilerin hâkim olduğu; büyük ölçüde uzmanlaşmış, geniş, heterojen topluluğa karşılık gelir.⁴⁰ Yörükân, Tönnies’in ayrımının, kendisinden

Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 1998, s. 13, 15, 38 ve 52; Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, Çev. Sevim Belli, 6. bs., Ankara, Sol Yayınları, 2008, s. 81-82; Friedrich Engels, **Konut Sorunu**, Çev. Güneş Özduval, Ankara, Sol Yayınları, 1992, s. 41, 52, 74; Peter Saunders, **Sosyal Teori: Kentsel Sosyoloji**, Çev. Songül Doğru Getir, Ed. Nihal Ekin Erkan, İstanbul, İdeal Kültür-Yayıncılık, 2013, s. 26-28; Don Martindale, Gertrud Neuwirth (Ed.), **Max Weber-Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, Çev. Musa Ceylan, İstanbul, Bakış Yayınları, 2000, s. 91-92 ve 111; Holton, **a.g. e.**, s. 37, 69-70 ve 77-91; Henri Pirenne, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, Çev. Şadan Karadeniz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1982, s. 151-155; Nihal Şirin Pınarcıoğlu, Ayşegül Kanbak, Makbule Şiriner, “Kent Kuramları”, **Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları**, Haz. Nurer Uğurlu, Ed. Ö. Andaç Uğurlu, 2. bs., İstanbul, 2013, s. 80.

³⁸ Mehmet Fikret Gezgin, **Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji-Köy Sosyolojisi İlişkileri**, İstanbul, İ.Ü. Basımevi ve Film Merkezi, İstanbul, 1997, s. 98.

³⁹ Ferdinand Tönnies, **Gemeinschaft und Gesellschaft**, Leipzig, 1887 eseri birçok kez İngilizce’ye çevrilmiş ve farklı biçimlerde basılmıştır. Bunlardan biri ve elektronik ortamda görülebilecek bir baskı için: Ferdinand Tönnies, **Community and Civil Society**, Ed. by Jose Harris, Translated by Jose Harris and Margaret Hollis, UK-Cambridge, Cambridge University Press, 2001; (Çevrimiçi) http://assets.cambridge.org/97805215/61198/frontmatter/9780521561198_frontmatter.pdf, 14 Mayıs 2014.

⁴⁰ Ayda Yörükân, **Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri**, Der. ve Yay. Haz. Turhan Yörükân, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2006, 39-40.

sonra pek çok sosyolog tarafından farklı biçimler ve tanımlar altında da olsa kullanıldığını söyler. Ona göre, Vierkandt'ın *tabiat kavimleri-kültür kavimleri*; Becker'ın *kutsal ve laik cemiyetler*; Giddings'in *etnik cemiyet-demotik cemiyet*; Redfield'ın *folk cemiyeti-şehir cemiyeti* ayrımları, felsefi temelini Tönnies'in *cemaat-cemiyet* ayrımında bulur.⁴¹

Kuramını doğrudan bir ikilik kavramlaştırması üzerinden oluşturmaya da kalkış noktası dolaylı bir kır-kent toplumu ikiliğine dayanan Simmel'i de bu listeye ekleyebiliriz. Simmel'in analizi yönünü büyük sanayi kentine çevirir ancak açıklamaları yine kent (metropol) ve kır (köy, kasaba), akıl-duygu gibi karşıtlıklara dayanır.⁴² Simmel'in kent analizini yeniden kurgulayarak ya da bir nevi tersinden okuyarak bir kırsal mistisizme ulaşan Oswald Spengler da insan yaşamının temel çelişkisini kırsal kesim ile kentsel kesim arasında bulur ve Batının Çöküşü'nde köylü-kentli ya da taşra-kent ayrımlarını, *kültür-medeniyet* ikiliği üzerinden okur.⁴³ Burada son olarak genel çerçevesi ve yaklaşımıyla Şikago Okulu'nu⁴⁴ ve özelde Louis Wirth'ü de ikilikçi tezlerin son halkası içinde değerlendirebiliriz. Wirth de Simmel gibi kentli olanı tanımlama ve “bir yaşam biçimi olarak” kentlileşmenin temel özelliklerini belirleme amacındadır; kentliliğe dair temel ölçütlerini belirlerken de doğrudan kır-kent karşılaştırmasına başvurmaz. Ancak bunlardan birini

⁴¹ Yörükân, **a.g.e.**, s. 40-43. İkilik esaslı bu yaklaşımın benzer bir yorumunu Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma kuramında da buluruz. (Laure Desfor Edles, Scott Appelrouth, **Sociological Theory in the Classical Era: Text and Readings**, Second ed., USA, Sage Publications, 2009, p. 103-105. , (Çevrimiçi) http://www.uk.sagepub.com/upm-data/30608_3.pdf, 27 Mayıs 2014).

⁴² Seher Şen, “Kentlilik Üzerine Düşünmek”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 124, Temmuz 2012, s. 108. Martindale, **a.g.e.**, s. 33; Saunders, **a.g.e.**, s. 108; Hatice Kurtuluş, “Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye'nin Kentleşme Deneyimi”, **Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları**, Haz. Nurer Uğurlu, Ed. Ö. Andaç Uğurlu, 2. Bs., İstanbul, 2013, s. 180 (B-1, s. 7)

⁴³ Oswald Spengler, **Batının Çöküşü**, 2. bs., Çev. Giovanni Scognamiglio-Nuray Sengelli, İstanbul, Dergâh Yay., 1997.

⁴⁴ ABD'de kenti sistemli bir biçimde ele almaya yönelik ilk ciddi girişimlerin tohumu olarak görülen ve 1892'de açılan Şikago Üniversitesi bünyesindeki Sosyoloji Bölümünden ismini alan kent sosyolojisi okulu. Şikago Okulu ve temsilcilerinin kenti fiziksel-kültürel ele alış biçimleri için; Bülent Duru, Ayten Alkan, “Giriş”, **20. Yüzyıl Kenti**, Der. ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2002, s. 12); Mark Gottdiener, Leslie Budd, **Key Concepts in Urban Studies**, 3rd ed., London-UK, Sage Publications, 2006, p. 1-4; Eylem Özdemir, “Kültürel Farklılıkların Kentsel Siyasete Yansması: Mersin Örneği”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2009, s. 66-67; Howard S. Becker, “The Chicago School, So-Called”, **Qualitative Sociology**, Vol. 22, No. 1, Human Sciences Press, y.y., 1999, s. 3-4 (Çevrimiçi) https://bscw.uni-wuppertal.de/pub/nj_bscw.cgi/d8022004/beckerchicagoschool.pdf, 02 Haziran 2014; Saunders, **a.g.e.**, s. 59-80 ve 109-116.

diğerinden ayıran özellikler tespit etme çabası ikilik kurma ve karşılaştırma yaklaşımını kendiliğinden içerecektir. Zira bu ölçütler kentin boşlukta edindiği özellikler değil bir önceki toplum tipine (kırsala) göre değişmiş formlardır.⁴⁵

Mekan tartışmaları bakımından ikiliklerin aşılması yönünde yaşanan paradigma değişimi için ancak 20. yüzyıl ortalarından itibaren bir kırılma noktasından bahsedilebilir. Bu değişime ve Lefebvre'in *üçüncü alan* (ya da *kör alan*) kavramı başta olmak üzere mekâna dair yeni kuramsal çıkışlarına yeniden döneceğim. Şimdilik, burada üzerinde duracağım Alevi toplumsal mekânını açıklamaya yönelik kavram ve tiplerin de bu ikilikçi düşünce geleneği çerçevesinde oluşturulduğunu belirteyim. Pekiyi ikilik/karşıtlık temelinde oluşturulan *ideal tiplere* dayalı bu tezlerden kalkılarak “geleneksel” Aleviliğin (ya da Alevilerin) toplumsal ve kültürel konumu belirlenebilir mi? Bu bölümün hareket noktasında duran soruyu hatırlarsak, Alevilik inancı ve bir toplumsal-kültürel grup olarak Aleviler kolayca kır-kent toplumu ya da kırsal-kentsel kültür dairesi içinde tanımlanabilir mi?

B. Aleviliğin Tanımlanmasında Başvurulan Tartışmalı Kalıplar

Alevilik çalışmalarında yaklaşık yüz yıldır birikmiş literatür, Aleviliğin sosyo-mekânsal konumunu belirlerken –hem de en başından itibaren- oldukça yaygın önkabullere dayanmıştır. Bunlardan biri ve belki en yaygını, Aleviliğin *kırsal* bir inanç biçimi olduğudur. Bu kabulün *köylü dindarlığı*, köylü dini, *halk İslâmı*, volk Alevilik, *halk dini* gibi farklı biçimlerde kavramlaştırıldığını görüyoruz. Bir başka kabul, Aleviliğin *kapalı toplum ya da geleneksel toplum* tipi içinde konumlandırılmasıdır. Gene, Aleviliğin *gizli inanç* olarak sürdürülmesi, Aleviliğin

⁴⁵ Wirth kentli yaşam biçimi üç temel ölçütü esas alır ve kentleşme tanımını; nüfus (nüfusun büyüklüğü), yoğunluk (yerleşim yerlerinin yoğunluğu) ve heterojenlik (yerleşim yerlerinde oturanların ve grup yaşamının farklılığı) kavramları üstüne kurar. Wirth kırsal ve kentsel arasında kesin bir ayrılık ve dönüşüm olmayacağını baştan kabul etmekle beraber, yine de bunları birer ideal tip olarak kavramlaştırmakta ve görüşlerini bu iki ideal tip üzerinden oluşturmaktadır. (Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, Duru ve Alkan, **a.g.e.** içinde, s. 79).

bütünüyle *sözlü kültüre* dayanması gibi kabuller de adeta hiç sorgulanmadan konu üstüne yazılmış belli başlı metinlerin mottosu haline gelmiştir. Bütün bu önkabullerin dayandığı gerekçeler, doğruluk payları ve haklı dayanakları mutlaka vardır. Ancak çoğu çalışmada bunlar, bir toplumsal grup olan Alevilerden öte bir inanç biçimi olarak Aleviliği tanımlar biçimde kullanılmıştır ki bu haliyle zaten baştan yanıltıcıdır. Dahası böyle peşin kabuller, Alevileri ele alır tarzda kullanıldığında tarihsel, siyasal, coğrafi, kültürel ve toplumsal şartlar içinde değerlendirilmediğinden ve bunlarla beraber verilmediğinden gene açıklayıcı olmaktan çok –en iyi ihtimalle- eksik betimleyici bilgilere dönüşmektedir.

Henüz Cumhuriyetin ilk yıllarında Alevilik-Bektaşilikle ilgili ilk bilimsel çalışmaları yürüten isimlerden olan M. Fuad Köprülü, aynı inançta gördüğü Alevilikle Bektaşiliği, toplumsal olarak ayırır. Ona göre, Aleviler, köylerde yaşayan Köy Bektaşileridir. Bektaşiler ise kentli koldur. Aleviler eğitim görmemiş, köylerde yaşayan Bektaşiler iken, kentli Bektaşiler ise eğitimden geçmişlerdir.⁴⁶

Köprülü'nün “Köy Bektaşileri-Şehir Bektaşileri” ayrımı, daha sonra pek çok yazar tarafından onaylanarak kullanılacaktır. Örneğin Besim Atalay, Anadolu'daki Alevi ve Kızılbaşları tanımlamak için sık sık Köy Bektaşileri tabirini kullanır. Atalay, “Anadolu'nun şurasında ve burasında dağınık bir halde” yaşayan ve “diğer halkın” Kızılbaş dediği bu *Köy Bektaşilerinin* sayısını Anadolu'da 1 milyondan fazla kişi olarak ifade eder.⁴⁷ Eröz, Anadolu'nun çeşitli köylerinde yaşayan ve kendini Bektaşî olarak tanımlayan gruplar olduğu gibi, örneğin Malatya taraflarında hatta “İstanbul'da bile” Bektaşiler yanında “Kızılbaş” da denen Alevilerin yaşadığını söyler. Bu nedenle, ona göre de “Köy Bektaşiliği (Alevîlik)” ve “Şehir Bektaşiliği” terimleri bir dereceye kadar yerindedir.⁴⁸ Doğrudan Köprülü'ye değil de Eröz'e

⁴⁶ Köprülü, **Bektaşiliğin Menşeleri**, s. 121-140; Kaplan, **Fuat Köprülü'ye Göre Anadolu Aleviliği**, s. 96.

⁴⁷ Besim Atalay, **Bektaşilik ve Edebiyatı**, 2. bs., İstanbul, Ant Yayınları, 1991, s. 15-17, 25 ve 34. “Türk oldukları halde Çepniler ve Tahtacılar gibi Türk'lerden ve Türk'lükten uzak kalmak isterler” ifadesine bakılırsa Atalay, Dersim-Akçadağ (İç ve Doğu Anadolu) taraflarında yaşayan Zaza ve Kürt Kızılbaşları için “Köy Bektaşileri” tanımına sığınmaktadır.

⁴⁸ Mehmet Eröz, **Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 52-53.

atıfla, Fığlalı da “Köy Bektaşilerine Alevi dendiği halde, Şehir Bektaşilerine Bektaşî denir” ezberini olduğu gibi kabul eder ve kullanır.⁴⁹

Mélikoff, Köprülü’nün bu ayırımına pek çok yazısında atıfta bulunur ve hak verir. Ona göre Köprülü, “aynı olgunun yaban bir biçimi gibi görünmeleri dolayısıyla”⁵⁰ ve “Alevileri Bektaşilere bağlama amacıyla” Alevilere *Köy Bektaşileri* demektedir ve “bunda haklı”dır. Çünkü Aleviler, inançları Bektaşilerinkinden farklı olmamakla birlikte, “umumiyetle ümmî ve tahsilsiz” kalmışlardır.⁵¹ Mélikoff, Köprülü’ye hakkını teslim ettikten sonra, kendi ifadeleriyle bu ayrımı keskinleştirir. Günümüz Türkiye’sinde Aleviler ve Bektaşiler olmak üzere iki ayrı zümre olduğunu söyleyen yazar, bunlar arasındaki temel farkın “sosyal” olduğunu belirtir.⁵² Bu iki “zümre”, İslamlık içinde birbirinden ayrılan iki koldur. “Bir yanda, bir topluluğun adım adım yerleşik bir yaşayışa ve kent yaşamına uyum sağlayışı; öbür yanda da, Anadolu’nun kır yörelerinde kalarak, göçer ve yarı-göçer yaşam tarzları ile karışıklıklara ve huzursuzluklara sebep olagelen toplulukların yaşayışı”⁵³. Böylece iki ana kol ayırt edilebilmektedir: “Tekke’lerle yerleşik yaşama geçmiş bulunan Bektaşiler ve henüz göçer ya da yarı-göçer yaşayan Kızılbaşlar”. Kızılbaşlar ya da Aleviler, “Anadolu bozkırlarında, göçer ya da yarı-göçer, “ilkel bir yaşam biçimini sürdürürlerken”, Bektaşiler daha çok Rumeli (Avrupa Türkiye’si) ve Balkan kökenli topluluklardır.⁵⁴

Görüldüğü gibi, Köprülü’nün mekânsal özelliklerine göre Köy-Şehir Bektaşisi diye ayırdığı topluluğun köy/kır kısmında kalan Alevi-Kızılbaş kesimi, Mélikoff’un dilinde çoğu olumsuz kodlar yüklü kültürel-normatif bir anlatımın nesnesi haline gelir. *Yaban, yerleşik yaşama uyum sağlayamamış, karışıklıklara ve huzursuzluklara sebep olagelen, ilkel bir yaşam biçimi sürdüren, ümmî ve tahsilsiz* tabirleri, bir değerler dünyasının tariften çok tahkir olarak yorumlanabilecek

⁴⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, Selçuk Yayınları, 1990, s. 9.

⁵⁰ Mélikoff, *Kırklar’ın Cemi’nde*, s. 55.

⁵¹ Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 33.

⁵² *A.e.*, s. 32.

⁵³ Mélikoff, *Kırklar’ın Cemi’nde*, s. 52 -53.

⁵⁴ Mélikoff, *Kırklar’ın Cemi’nde*, s. 30, 52 ve 53.

kavramlarını yansıtmaktadır.⁵⁵ Bu kavram seti bir tarafa, Mélikoff, belki de disiplin dışına çıkmama kaygısıyla, bu *zümre* bölünmesinin tarihsel-siyasal kaynaklarına değinmez. Böyle olunca, saydığı bütün özellikler, örneğin göçerlik, kırsalda kalma, eğitimsizlik, ilkel yaşam biçimi vs. sanki Alevi-Kızılbaşların –başka türlü mümkün olduğu halde- tercihleriymiş gibi anlaşılmaktadır. Diğer belirleyicileri açıklamadan salt *zümre* ayrımını betimlemenin, yüzeysel bir ikilik kurmak dışında konuya bir katkı sunmayacağı açıktır.

Mélikoff, eserlerinin pek çoğunda Alevileri tanımlarken *halk İslamı* ya da *örf-dışı İslamlık* gibi kavramlar da kullanır. Benzer biçimde, Kehl-Bodrogi de Kızılbaşlığı-Aleviliği Şah İsmail’in –başlangıçtaki özünden uzaklaştırarak- On İki İmam Şiiliğine dayalı bir Ortodoks devlete dönüştürdüğü Safevi Devleti ile Ortodoks Sünnilik esasında yükselen Osmanlı Devleti arasında izole olmuş “halk İslamı” içinde değerlendirir. Buna dayanak olarak da Eberhard’ın “kılı kırk yaran şeriat meselelerinden ve teologların tartışmalarından uzakta, dogmatik olmayan bir İslam anlayışına dönüşmüş bir inanç” tanımına başvurur. Ona göre, söz konusu kavramla “-şehirli zümrelerin benimsediği yüksek (Ortodoks) İslam’a karşıt olarak- sıradan kırsal nüfusun dindarlığının tayin edici özellikleri” belirtilmektedir.⁵⁶ Yani Bodrogi’de de söz gene gelip *kırsal* özelliğe dayanmaktadır.

Subaşı, Halk İslamı-Yüksek İslam* ayrımını ve Alevilik için “halk İslamı” vurgusunu en belirgin biçimde ifade eden yazarlardandır. Ona göre Alevilik, *halk*

⁵⁵ Mélikoff, neredeyse bütün ömrünü Alevilik-Bektaşilik araştırmalarına adanmış, bu alanda çok önemli eserler vermiş ve Aleviler arasında da sevilen-saygı duyulan bir isim. Bu tabirleri Kızılbaş-Alevi toplulukları aşışılama maksadıyla kullandığını iddia etme konusunda oldukça ihtiyatlıyım açıkçası. Ama metinlerin Türkçe çevirilerinde (belki asılları ile bire bir karşılaştırdıktan sonra karar vermek gerekir) gördüğüm kavram çerçevesi de bu. Niyet okuyuculuğu hatasına düşmemeye gayret etmekle beraber, yazarın değer dünyasında “kırsal-göçebe” Kızılbaş topluluklara biçtiği olumsuz elbisenin de karşına göz ardı edilemeyecek denli çok çıktığını belirtmeliyim.

⁵⁶ Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 20-21.

* Bu tür ayrımlar (uzmanlar ve yüksek din ile köylülerin dini) diğer bazı dinler/toplumlar için de yapılır. Eric R. Wolf, Hindistan Cava’da dinin köylü biçimi olan abangan ile bunun karşısında geleneksel olarak kentte oturan savaşı-asilzadelerin dini olan prijaji örneklerini verir. Abangan, başlangıç düzeyi temsillerine dayalı mistik bir inanışken prijaji yüksek düzey temsillerle ilgilenmektedir. Wolf’a göre Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve İslam’da kırdaki yaşayanların dindarlığı şüphe götürmektedir. Erken dönem Hristiyanlıkta da kırdaki yaşayan demek, rustik veya pagus, yani basitçe putperest demektir. Bunun için “yüksek” dini yorumlar açısından köylü dini hep aşağı

İslamının Sünnilikten ayrı bir diğer kanadıdır. Yani *halk İslamı*, Alevi ve Sünni popüler İslamının ortak tabanı durumundadır. “Köye özgü biçimsel ve kültürel yapılar Aleviliği de *halk İslamı* çerçevesinde oluşan özgül yapıların parçası haline getirmiştir”⁵⁷. Genel çerçevede *halk İslamı* içinde yer alan Alevilerin dini tutumları da genellikle köylerde ve köy-altı yerleşim birimlerinde yaşadıkları için *köylü dindarlığı* ya da doğrudan *köylü dini* etrafında ele alınmalıdır. “Alevilik, gerçek kimliğini köy Aleviliğinde (volk Alevilik) bulmaktadır.”⁵⁸

Subaşı’nın, *köylü dindarlığı* gibi din sosyolojisi terminolojinden kavramlarla yumuşatmaya çalıştığı *köylü dini** tanımı için başvuru kaynağı Hocaoğlu’dur. Hocaoğlu’na göre hiçbir peygamber köylü değildir ve her din “Şehir’den” doğar. Ancak Şehir’de iddiasını kaybeden, çekilen, niteliksel olarak büyük irtifa kaybeden dinler köye iltica eder ve “köylü dini” olur. Bu, dinin köylüleşmesidir. Bütün dinler az çok bu süreci yaşayabilir ki İslam da yaşamıştır. Hocaoğlu, köylü dinini tanımladıktan sonra köy ve köylü hakkında (Spengler’den –tuhaftır- Lenin’e kadar) bildiği bütün literatürü sıralayıp köylünün ne kadar kaba, statükocu, değişime ayak bağı, geri olduğunu sıralar. Sonunda da dönüp dolaşıp sözü Alevilik’in ne denli “köylü dini” olduğuna getirir.⁵⁹ Deyim yerindeyse Hocaoğlu bu konuda Subaşı’ndan çok daha cüretkârdır:

mertebede görülmüştür. Köylünün dini bakımdan yüceltilmesi, daha çok yeni gelişmelerin ürünüdür (Eric. R. Wolf, **Köylüler**, Çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge, 2000, s. 167-169).

⁵⁷ Subaşı, **Alevi Modernleşmesi**, s. 86.

⁵⁸ **A.e.**, s. 90.

* Subaşı, köylü dini ya da köy toplumunun ideolojik düzeni için en azından Wolf’a bakma gereği duysa, belki iddiası daha anlaşılabilir bir çerçeveye otururdu. Wolf, Köylüler eserinin dördüncü bölümünde köylülük ve ideolojik düzen konusunu ele alır. Ona göre köy cemaatinde, “sırf hayatı tahmin edilebilir ve bu suretle de anlamlı kılan süreklilik hissi için bile olsa” insanlar birbirlerine dayanmak zorundadır; haliyle köy toplumunda ideolojinin temel kaygısı toplumu bir arada tutacak, topluluk üyelerine “doğru yaşamayı” anlatacak ahlaki düzendir. Köylü dini ahlâkçıdır ama ahlâkçılığı deruni ve sorgulayıcı değil biçimseldir (moralistic). Köylü törenseli, inanç değil eylem odaklıdır; orada hedeflenen şey, muhasebesi yapılmış bir hayat değil, toplumsal düzendir. Köylü dininin kuralları, etkileşimde bulunan taraflara yukarıdan dayatılır; bu kuralların cemaatin bütününün çıkarlarını temsil ettiği varsayılır ve bu nedenle kurallar cemaatin üstünde ve ötesindedir. Wolf, köylü dininin sırf kendi kuralları çerçevesinde açıklanmayacağını altını çizer. Köylü dini, köy ekosistemini ve toplumsal teşkilatını destekleme-dengeleme işlevi gördüğü kadar, daha büyük bir ideolojik sistemin de bir parçasını oluşturmaktadır. Böylece din, köylüyü geniş toplumsal düzene bağlayan bir bağ daha meydana getirmektedir (Wolf, **a.g.e.**, s. 155-161).

⁵⁹ Durmuş Hocaoğlu, “ ‘Millî Mutabakat’ Çerçevesinde Sünnilik ve Alevilik”, **Köprü**, Sayı 62, 1998. Yazarın “Laisizm’den Millî Sekülerizm’e” eserinin IV. Bölümünün geniş bir özeti olarak yayımlanan

“Aleviliğin en temel probleminin ‘Tarihî Kültürel Gecikme’, bir ‘Köylü/Taşralı Kültürü’ olarak ortaya çıkmış olma ve öyle kalması olduğunu söyleyebiliriz. ... Türkiye’de klasik dönemde şehirler genel olarak köylerden daha dindar olmuştur. Hattâ, Alevîlik, İslâm’ın köylere kadar iyice nüfuz edememesinin bir sonucudur; Alevîlik Köy’de kaldığı için İslâm’ın kıyısında, marjında kalmıştır. ... Bu ‘köylüleşme’ sürecini Türkiye’de Sünnîlik de yaşamıştır. Fakat, asıl olarak Alevîlik, gerçek anlamda bir ‘köy dini’ karakterindedir. O, sonradan köylüleşmiş/taşralılaşmış bir şehirli din değil, köyde/taşrada doğmuş, hep köylü/taşralı olmuş bir dindir; yani, Alevîlik, bir ‘köylüleşmiş din’ değil, bir ‘köylü dini’dir; hep ‘köylü’ olmuş bir ‘İslâm anlayışı’dır. ... Bu köyde ve/veya taşrada doğma ve hep köye/taşraya mahkûm olma, Alevîlik’te müthiş ve çok derin bir ‘kültürel gecikme’ ve ‘kültürel yetmezlik’ yaratmıştır. ... Sosyolojik olarak baktığımızda, hem Kürt etnisitesinin ve hem de Alevîlik mezhebinin, büyük şehir kültürü ile entegre olamamış, periferik kültür unsurları olduğunu söyleyebiliriz.”⁶⁰

Burada artık topluluğu değil inancın kendisini doğrudan mekân-kültür tabanlı bir kategori içinde değerlendirme söz konusudur ki Hocaoglu’nun anlatımı, bu değerlendirmenin bilimsel ve açıklayıcı bir amaçtan çok ideolojik ve yargılayıcı bir saikle yapıldığına şüphe bırakmaz.⁶¹ Hiçbir inanç tarihsel-toplumsal şartlardan bağımsız değildir. Her inancın doğuş ve gelişme, var olma ya da yok olma, daralma yahut genişleme şartlarını belirleyen dinamikler, o inanca mensup toplumların tarihinde saklıdır. Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım ve en keskin ifadelerini Hocaoglu’nun yorumunda bulan yaklaşım, Aleviliği –sanki- kendiliğinden kırsal/köylü/taşralı alana sıkışmış bir inanç olarak resmederken, topluluğun

yazı (Çevrimiçi) <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=364>, 28 Şubat 2014.

⁶⁰ Hocaoglu, **Millî Mutabakat Çerçevesinde Sünnîlik ve Alevîlik**, s.y.

⁶¹ Aslında “bilimsellikten uzak” yorumunun, bu değerlendirmeler için olabildiğince hafifletilmiş bir eleştiri olduğunu belirtmeliyim. Zira inanç alanı için bile yüksek kültür-halk kültürü türü ayrımlar yapmanın bir başka tür tepedenlik ve kibir taşıdığı açıktır. Bu kibir ve tepedenliğin çok belirgin bir başka örneği Sezgin’de görülür. Sezgin’e göre, “din kaynaklı bütün problemlerin kaynağı, köylülüğün şehirleri işgal etmesi”dir. Sezgin, Alevi-Bektaşî inancıyla ilgili görüşlerini de kâh açık kâh örtük biçimde “köylü Aleviliğin şehri işgali” etrafında ve “bilimselliği” tartışılır derecede tepeden bir üslupla dillendirir: Abdülkadir Sezgin, **Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşîlik**, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 85-94. Sosyo-politik düzleme taşıdığımızda bu ayrımın ve bakışın uzanabileceği sınırlar çok daha tehlikeli olabilmektedir. İrat bu konuda önemli bir tespitte bulunuyor. Ona göre itikadi mezheplerin ya da tarikatların Halk İslamı içinde değerlendirilmesi, bir ölçüde kabul edilebilir. Ama itikadi olmayan ve İslam dışında değerlendirilmesi gereken inançların da “Halk İslamı adı altında” değerlendirildiği görülmektedir. Böylece Bektaşîlik ve Kızılbaşlık gibi birçok inanç grubunu içerisinde barındıran ve bir üst ad olan Aleviliğin de bu minvalde değerlendirilmeye çalışıldığı ve “Aleviliğin bileşenlerinden olan bazı İslam dışı yapıların böylelikle asimilasyona uğratılmaya çalışıldığı gözlenmektedir.” (Ali Murat İrat, **Modernizmin Erittikleri: Sünniler, Şiiler ve Aleviler**, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2009, s. 90-91). İrat, bunun bizzat bağımsız milliyetçi-muhafazakâr yapıların İslamcı akımlar üzerindeki güçlü etkisinden meydana geldiğini düşünüyor. İrat’ın toplumsal-politik anlamda asimilasyon çabası olarak gördüğü yaklaşım, dinsel alanda kendi Ortodoks yorumunu İslam’ın tek ve en geçerli yorumu saymakta, bunu da ulema-diğer dini “uzmanlar” (şeyhler, müfessirler vb.) ve toprak ağaları ile şehirli yüksek sınıflara mal etmektedir.

inanç/kültür çerçevesini de mekân kategorisinin bir türevi konumuna indirgemektedir. Doğrudan kaynak gösterilmese dahi bu yaklaşımın düşünsel arka planında burada tartışmaya açtığım ikilik tezlerinin ve toplumu ikilik/karşıtlık kategorileri üzerinden okuyan paradigmanın yattığını görmek zor değil. Özellikle kırsal toplumun idealize edilmesi ve temel özelliklerinin sıralanması noktasında Redfield, Sorokin-Zimmermann ve Hertzler gibi isimlerin çalışmaları, bu düşünsel kaynaklar arasında zikredilebilir.

Şikago Üniversitesi'nde Park'ın öğrencilerinden biri olan Robert Redfield, 1920'lerden itibaren kırsal toplumlar üstüne yürüttüğü çalışmalarının ardından 1947'de yayımladığı "The Folk Society (Kırsal Halk Toplumu)"⁶² makalesinde bir *ideal tip* olarak küçük köy topluluğunun ve köylülüğün temel özelliklerini özetler. Antropolog Redfield, Wirth'ün kentli yaşam biçiminin temel özelliklerini ortaya çıkarmak üzere geliştirdiği ideal tip yaklaşımını ve yaklaşımına esas aldığı kavramları, kırsal yaşam biçiminin ana hatlarını ortaya koymak üzere işe koşturmuştur. Böylece Şikago Okulu'nun kültürel yaklaşım ayağında, Wirth'ün kentlileşme tezini destekleyecek biçimde, Redfield da bir tür *köylü* ya da *kırsal yaşam tipi* belirleme çabasına girişecektir. Redfield'in çizdiği modelde kırsal toplum küçük, soyutlanmış; sözlü kültüre, gelenek ve göreneğe dayalı; benzer üyelerden oluşan; güçlü aile bağlarının ve topluluk aidiyetin esas olduğu; kültür üst sistemine dayalı; gelenek-görenek-inanç temelli; işgücünün bölünmediği ve ekonomik araçların-üretimin ortak olduğu bir toplum tipidir.⁶³

⁶² Robert Redfield, "The Folk Society", **The American Journal of Sociology**, Vol. 52, No. 4, The University of Chicago Press, 1947, pp. 293-308, (Çevrimiçi) <http://web.mnstate.edu/~robertsb/380/the%20Folk%20Society.pdf>, 06 Temmuz 2014.

⁶³ Redfield'in ideal kır toplumuna yakın topluluklar ile görece daha heterojen toplulukların karşılaştırmasını sunduğu makalesinden süzerek, onun nazarında ideal tip kır toplumlarının temel özelliklerini şöyle özetleyebilirim: 1) Kır toplumu küçük toplumdur. 2) Kır toplumu, soyutlanmış toplumdur. 3) Kır toplumunda yazılı kültür aktarımı yoktur; sözlü kültür hâkimdir. 4) Kır toplumunun üyeleri birbirine benzer, homojendir. 5) Aidiyet duygusu güçlü, grup dayanışması yoğundur. 6) Kır toplumunda işgücünün bölünmesi ya da işbölümü söz konusu değildir. Sadece cinsiyet rolleri farklılaşmıştır. 7) Kır toplumunu niteleyebilecek kavram, köylüdür. 8) Kır toplumunda tutum ve davranışlar geleneksel, kendiliğinden ve eleştiriye kapalıdır. 9) Kır toplumunda akrabalık bağı ve bu bağlarla biçimlenen genel topluluk aidiyeti başlıca önceliktir. 10) İnanç ve akrabalık bağları ile kuşatılmış bireylerin hayatında ticari kazanç motivasyonuna yer yoktur. (Redfield, **a.g.e.**, 295-304)

Redfield ile aynı yıllarda Sorokin ve Zimmerman da aynı yaklaşım ve benzer yöntemlerle kırsal toplumu ele alan çalışmalar yürütürler. 1930’larda yayımladıkları “Principles of Rural-Urban Sociology (Kent ve Kır Sosyolojisinin İlkeleri)” eserlerinde zirai teknolojinin gelişmesinden önceki dönem için köy ile kent arasındaki temel farkları “*meslek, çevre ve iklim şartları, cemiyetin büyüklüğü, nüfus yoğunluğu, nüfusun homojenliği, sosyal mobilité, göçlerin istikameti, sosyal farklılaşma ve tabakalaşma, sosyal münasebetler sistemi* ” olmak üzere dokuz başlıkta ele alır ve kırsal toplumun özelliklerini buradan çıkarırlar. Örneğin köylünün asıl işi hayvan ve bitki yetiştirmektir; köyde nüfus az ve homojendir; sosyal tabakalaşma ve hareketlilik düşüktür.⁶⁴ İlerleyen yıllarda Hertzler, Sorokin ve Zimmerman’ın sıraladığı temel farklılıklara birkaç madde daha ekleyerek aynı yaklaşım ve yöntemi devam ettirecektir. Ona göre köy, çeşitli nedenlerle daha içine kapalı ve değişmelere dirençli bir *cemaat* iken, kent, ilişkilere açık bir *ferdiyet* ve *cemiyet* iklimidir (Tönnies’in kavramlarını hatırlayalım). Köyde *informel*, kentte *formel* organizasyona dayalı bir iş birliği düzeni vardır. Köyün basit yapısı, sosyal kontrol mekanizmasının işlerliğini kolaylaştırır.⁶⁵ Böylece Hertzler’de de köy, daha küçük bir alanda daha az ve görece homojen bir nüfusu barındıran, toplumsal hareketliliğin az, informal ve cemaat tipi ilişkilerin hâkim olduğu, kapalı ve değişime açık olmayan bir yerleşim birimi olarak ifade bulmaktadır.

Bütün bu çalışmalarda asıl saik, kent ve kır toplumlarını birbirlerinden ayıran temel özellikler belirleyerek buradan kentin karşısında bir kırsal ya da kırsal toplumun karşısında bir kent toplumu ideali çıkarmaktır. Burada Şikago Okulu’nun, Wirth’te kent toplumu, Redfield’da kırsal halk toplumu için esas kabul edilen *ideal tip* geliştirme çabalarının şüphesiz önemli payı vardır. Saunders, bu çabanın, sadece kavramlaştırma düzeyinde kalmadığını, kavramlar üzerinden başlı başına bir açıklama girişimi de olduğunu belirtir:

⁶⁴ Pitirim Sorokin and Carle C. Zimmerman, **Principles of Rural-Urban Sociology**, New York, Henry Holt and Company, 1930, s.13-58’den aktaran: Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Köy Sosyolojisi**, 2. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1988, s. 83-89.

⁶⁵ Joyce O. Hertzler, **Society in Action**, New York, The Dreyden Press, 1954, s. 28-36 ve Pitirim Sorokin, **Culture and Personality**, New York, Harper and Brothers, 1947, s. 301-302’den derleyen: Ayda Yörük, **Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri**, Der. Turhan Yörük, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2006, s. 49-55.

“Birlikte ele alındığında, Wirth ve Redfield’in çalışması iki ana temayı kapsar. Birincisi, insan ilişkilerinin kalıpları mantıksal olarak bir çift ideal-tip (bunun içeriği tartışmaya açıktır) olarak kavramsallaştırılabilir. Şöyle ki herhangi bir ampirik olay onların arasında bir noktaya yerleştirilebilir (yerleştirilebilir-y.n.) ve şehircilik ile kırsalcılığın safça algılanan bazı ölçüleri diğer durumlarla karşılaştırılabilir.... (İkincisi) farklı topluluklar arasındaki ilişki kalıplarının çeşitliliği, toplulukların büyüklük ve yoğunluğu, iç homojenlik dereceleri ve diğer popülasyon merkezlerinden soyutlanma ölçütleri bakımından açıklanmalıdır.... Bu temalardan birincisi kavramlaştırma ile ilgiliyken ikincisi ise kendi başına bir açıklama girişimidir.”⁶⁶

Kavramlaştırmanın sadece kavramla sınırlı kalmadığının, kavramların *adı üstünlük** üstlenmek suretiyle açıklamanın kendisi haline getirildiğinin örneklerini Alevilik çalışmalarında açıkça görürüz. Doğrudan kır-kent ikiliği üzerinden bir ayrıma ve sınıflandırmaya gitmemekle beraber Alevilik çalışmalarının önemli bir kısmında da Aleviliği/Alevileri *geleneksel, kapalı, doğal toplum* tipleri içinde görme eğilimi vardır. Örneğin Yılmaz, kentli Alevileri ele aldığı çalışmasında Aleviliği *geleneksel toplum tipi* içinde, sosyo-ekonomik açıdan ise *kapalı-köy* toplumu içinde değerlendirir. Bu yapı, “merkez” (Sünnilik) karşısında “çevre”de yer tutmaktadır.⁶⁷ Bal, Alevi-Bektaşî gruplara Bergsoncu *kapalı toplum*⁶⁸ tanımı içinde yer alan *doğal toplum* tipine yaklaşık bir noktadan bakar. Aleviliği Batı din sosyolojisi literatüründeki *doğal dini grup-sırf dini grup ayrımı* içinde yorumlar. Buradaki sırf dini grup kavramını “dini kimliği baskın grup” olarak yeniden tanımlayan Bal’a göre Alevi-Bektaşî grupları göçebe, yarı-göçebe hayat tarzını sürdürdükleri ve İslam’ı henüz tanımadıkları dönemde *doğal dini grup* özelliği sergilemektedir. Bunların

⁶⁶ Saunders, **a.g.e.**, s. 115-116.

* Kadir Cangızbay’ın Georges Granai’dan aktarıp pekiştirdiği üzere, “Ad’lar, kavramların kendileri ya da tanımları değildir; ‘adı üstünlük’ bu durumda, sadece ‘ad’lar planında, yani semantik düzeyde bir ‘apaçıklık’ getirmiş olmaktadır.” (Kadir Cangızbay, **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, 4. bs., Ankara, Ütopya Yayınları, 2011, s. 30.)

⁶⁷ Nail Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 74 ve 90-92.

⁶⁸ Bergson’a göre “kapalı toplum”, insan doğasıyla ve psikolojisiyle ilişkilidir. İçgüdüye dayalı doğal toplulukların bir adım sonrası, doğa içindeki insanın zekâyâ dayanarak kurduğu toplumsal organizasyondur. Birleşik, birbirine bağlı, başkalarından uzak duran, kendi durumundan memnun ve güvene dayanan, kendisi de bir güven ortamı oluşturan aileler topluluğudur. Bu güven, adet ve geleneklerle harmanlanarak sonraki kuşaklara aktarılır. Kapalı toplumun statik dini, kapalı bir din olup, siteye aittir. “Kapalı toplumun statik dini aynı zamanda tabiatın elinden çıktığı şekliyle ahlaki ve ulusal bir fonksiyon da üstlenmektedir.” [Münir Dede, “Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar”, **Ank. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)**, cilt 40, Sayı 1, 1999, s. 245, 248 ve 252-254]

kentlere yerleştikten, İslam'ı benimsedikten sonraki konumları ise *dini kimliği baskın gruptur*.⁶⁹ Ocak da “geleneksel” Aleviliği *kapalı toplum* yapısı içinde görmektedir.⁷⁰

Bu yaklaşımlar inancın kendisini değil topluluğun yaşadığı yerleri, yaşam tarzını ve genel toplumsal yapısını açıklamaya dönük sosyolojik tanımları öne çıkarır. Bunlar doğrudan bir ikilik ya da mekân-kültür esaslı karşıtlık kurma amacı taşımaz ve genel olarak kolaylaştırıcı işlev de görür. Ancak toplum tipini terimleştirirken toplumu/topluluğu tarihsel bağlamından koparma hatasına düştüğü sürece bu kavramlar gerçekliğin üstünü örten perde görevi de görebilir.

Aslında bu yorumu, Aleviliği *köylü dini/köylü dindarlığı* vb. kavramlarla belirli bir mekânsal-kültürel çerçeveye sıkıştıran yaklaşımların tümü için genelleleyebiliriz. Saydığım bütün bu yaklaşımların –kasıt ve hata olarak okumasak dahi- temel birtakım eksiklikleri olduğunu gözden kaçırmamalı. Bu eksiklikleri birkaç başlıkta şöyle toparlayabilirim:

1) İnancı toplumdan ve toplumsal şartlardan bağımsız olabilirmiş gibi algılamaları ve yansıtmaları. Bunu özellikle Hocaoglu ve Subaşı gibi Aleviliğe Türk-İslamcı perspektifle bakan yazarlarda daha açık görmek mümkün. Örneğin, “... hiçbir din köyden doğmamıştır, hiçbir peygamber köylü değildir. Her din Şehir’den doğar, en sonra Köy’e ulaşır”⁷¹ netliğinde tespitte bulunabilen Hocaoglu, peygamberin doğum yeri ile dinin kentli-köylü olması arasında doğrudan bağ kurabilmektedir. Fakat yazısı boyunca Alevilerin de Müslüman olduğunu vurgularken, “Madem aynı dinin mensupları, öyle ise onların da peygamberi şehirli olmaz mı?” sorusunu –öyle görülüyor ki- kendisine hiç sormamıştır. Burada bir kez daha altını çizmek gerekir ki herhangi bir dinin ya da inancın bizatihi köylülüğünden ya da kentliliğinden bahsedemeyiz. Olsa olsa o dine-inanca mensup birey ya da

⁶⁹ Hüseyin Bal, “Dinî Grupların Anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar”, **ZWFT (Zeitschrift für die Welt der Türken)**, No. 3, 2011, s. 31; Hüseyin Bal, **Alevi-Bektaşî Kültürü: Sosyolojik Araştırmalar**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002, s. 113.

⁷⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, **Türkiye’de Aleviler, Bektaşîler, Nusayrîler**, Hz. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1999, s. 397-398.

⁷¹ Hocaoglu, **a.g.e.**, s.y.

toplumlar için bu ayrımlara gidilebilir ki bu da ikinci maddede belirteceğim soruna kapı açar.

2) Bir topluluğun inancı (örneğin Alevilik) ile bu inancı benimsemiş toplulukların (Aleviler/Kızılbaşlar/Bektaşiler...) arasında tarihsel-coğrafi-siyasal şartlar dâhilinde oluşabilecek farkı ya görmemeleri ya da –daha kötüsü- görmezden gelmeleri.

3) Zaten bir ikilik/karşıtlık üzerinde inşa ettikleri (Köy Bektaşisi-Şehir Bektaşisi, köylü dini-kentli dini, Yüksek İslam-Halk İslamı vs.) bakış açılarını bir de normatif kavramlarla işleyerek açıklamalarına gölge düşürmeleri. Burada normatif anlam yüklerken Aleviliğin (Kızılbaşlığın) çoğunlukla olumsuz kavramlarla ifade ediliyor olması tesadüf olmasa gerektir.

4) Kavramlar ya da ideal tipler ile bunların temsil ettiği gerçeklik arasındaki boşluğu doldurmadan, en azından buna değinmeden salt betimleyici kavramlara başvurmaları. Bunu, ikinci maddeyle bağlantılı buluyorum. Her iki durumda da Aleviliğin özgün şartları ortaya konmadan ya da buna dair bilgi sunulmadan Alevi topluluğu bir ideal tip ya da kavramla ifade edilmektedir. Hiçbir tarihsel-siyasal arka plan bilgisi içermeyen “Köyde yaşayan Alevilere Köy Bektaşisi, şehirde yaşayanlara ise Şehir Bektaşisi denir” demek, kanımca Aleviliğe dair hiçbir şey söylememekle eşdeğerdir. Bu, henüz ilk dönem çalışmaları için bir ölçüde makul görülebilir; ancak neredeyse bir yüzyıl boyunca bu kalıbın dışına çıkmadan mevcut önermeyi kullanmak pek anlaşılır değildir. Durumun “neden” böyle olduğunu ortaya koymadan yapılacak böyle bir ayırım, yüzeysel bir tiplendirme ya da terimleştirmeden öte bir katkı içermeyecektir.

Bu konuda daha çarpıcı bir örnek olarak “Aleviler kapalı toplumdur” önermesini verebilirim. Bahsi geçen tarihsel arka planı bilmeden salt bu önermeye bakan kişi, Bergson’un saydığı özellikler* ile Alevi toplumunun genel özelliklerini karşılaştıracak ve belki kavramlaştırmayı doğru da bulacaktır. Ancak bu haliyle önerme, Alevilerin neden “kapalı” olduklarına dair bilgi içermediği gibi, inancın kendisinin zaten kapalılık üstüne kurulmuş olduğu gibi bir yanılgıya da yol açacaktır.

* Bkz., s. 36, dipnot 66.

Alevilerin dini-siyasi-toplumsal-kültürel ve sair nedenlerle baskı altına alınarak bir nevi varlığını sürdürme asgarisinde korunaklı alanlara kapandıkları, bugün artık pek çok tarihi belgede sabittir. Buna dair herhangi bir tarihsel arka plan verilmeden “Aleviler kapalı toplumdur” önermesine dayanmak, kendi başına sadece eksik değil gerçekliği örten düzeyde yanıltıcı bilgi de içermektedir. Bunun çok tipik bir örneğini, Subaşı gibi Aleviliğe görünürde “bilimsel” ama alt-söyleme bakarsak bariz biçimde dışarıdan ve tarafgir bakan yazarlarda görürüz.

Subaşı, Alevilerin “izole” olma durumunu açıklarken, özneyi ustalıkla saklar: “Yavuz Sultan Selim’in Şark Politikası içinde Alevîler, 16. yüzyıldan itibaren, bugün kendilerini tanımlamakta her zaman başat bir öge olarak anımsadıkları bir dışlanmışlık algısının da sonucu olarak içe kapanmaya ve her türden dış etkiye kendilerini kapatacak bir şekilde yeniden yapılanmaya öncelik vermişlerdir.”⁷² Burada bahsi geçen “Şark Politikası”nın ne olduğu ve bugün Alevilerin hafızasında nasıl bir katliamla özdeşleştiğine dair bilgi yoktur. Sonrasında ortaya çıkan “dışlanma” ise bir “algı”dan ibaret gibi durmaktadır. Bunlara dayanarak *kapanan* ise Alevilerin kendileridir. Subaşı, ilerleyen sayfalarda kurumsal gelenekleri üreten yapıların tarihselliğinden bahsederken, bu “tarihselliğin” ne olduğuna gene hiç değinmeden “Alevîliğin kendini izole etmesini sağlayan” yapılarla ilişkisine geçer. Burada cümle içinde gene “söz konusu yapısal koşulların ürettiği tecrit” geçer ama ne söz konusu yapısal koşullar ne de kimin kimi tecrit ettiği ortadadır. Okur buradan ancak Alevilerin bile değil, “Aleviliğin” kendi kendini izole ettiğini çıkarabilecektir. Bir inanç kendini neden ve nasıl izole eder? Bunun yanıtı da gene Subaşı’dadır: “Dışarıya karşı sınırların çekilmesindeki en önemli nokta seçilmiş olma bilincidir. ... Buna bir de soyutlama kriteri olarak ‘eline, beline, diline sahip olmak’ şeklinde ifade edilen özel bir Alevî etiği eklenmiştir.”⁷³ Yani? Soyutlanan değil soyutlayan bir Alevilik vardır. Soyutlayan özne, Aleviliğin kendisidir. Soyutlama nedeni ise inancın iç özellikleridir. Tarihin öznesizleştirilmesinin ustaca bir yorumu değil mi?

⁷² Subaşı, **a.g.e.**, s. 58

⁷³ **A.e.**, s. 102-103

Alevi toplum yapısını tanımlama ya da kavramlaştırma konusunda ortaya çıkan bu sorunları aşmaya yönelik bir çabayı Soyger'in çalışmasında görebildim.⁷⁴ Soyger, sosyologların kimi dışı açık olmayan topluluklar için kullandığı "kapalı toplum, yalıtlanmış topluluk" gibi kavramların, ele aldığı Alevi topluluğunu tam olarak açıklamadığını, bu kavramlara yüklenen vasıfları Alevi topluluğunun ya çok az taşıdığını ya da hiç taşımadığını belirtir.⁷⁵ Bu nedenle kendisi özellikle kırsal kesim Alevileri için "soyutlanmış topluluk" kavramını tercih etmiştir. Soyger, bu kavramla, "20. yy.'da yaşayan, teknolojinin bütün gelişmelerinden imkânları oranında yararlanan, 'gelişme' fikrine açık; ancak inançları çevreyle uyumadığından dolayı onlarla ilişkide bulunmaktan kaçınan bir sosyal grubu" kastettiğini vurgular.⁷⁶ Bu soyutlanmışlık, iki boyutta kendini göstermektedir: Çevrenin topluluğu kendinden saymayarak dışlaması ve bu topluluğun çevreyi kendinden görmeyerek kendi içine dönmesi, bir "kültür adacığı" oluşturmaları. Yazara göre her iki durumda da soyutlanmış olmak, "inanç" temellidir. Soyger, son not olarak *soyutlanmış topluluk* kavramının daha çok kırsal kesim için geçerli olduğunu; şehirlerde bunu sürdürmenin imkânsızlaştığını ancak Alevî-Bektaşî topluluk hala büyük oranda "kırsal" karakterli olduğundan bu kavramın onlar için kullanılabileceğini de görüşlerine ekler.⁷⁷

Soyger'in *soyutlanmış topluluk* kavramlaştırması çok önemli bir eksikliği ortadan kaldırmakla beraber onun yaklaşımı da iki yönden eksik kalmıştır. Birincisi, soyutlanmış olma halinin *inanç temelli* olduğunu tespit etmekle birlikte, bu durumun zaman içinde sadece inanç ayırımına dayanarak sürdürülmediği konusunda bir açıklaması yoktur. Dahası sırf inançtan hareket edildiğinde, mesela neden belli bir

⁷⁴ Yılmaz Soyger, **Sosyolojik Açıdan Alevî Bektaşî Geleneği**, İstanbul, Seyran Kitap, 1996.

⁷⁵ Soyger, "kapalı toplum" kavramı için ilk akla gelen kişinin "Açık Toplum ve Düşmanları (1989)" kitabıyla Sir Karl Popper'ı, "yalıtlanmış topluluk" kavramı içinse Alaeddin Şenel'i kaynak gösterir (Kaynak ismi geçmese de yıl ve anlatımdan İlkel topluluktan Uygur Topluma çalışması olduğu anlaşılıyor). Kapalı toplum kavramlaştırması için Popper'ın sosyolojik değil daha çok siyasal toplum analizinden hareket edince, Popper'ın tarif ettiği toplum özellikleri ile Alevilik arasında çok az bağ kurmak normaldir. Oysa Popper'ın kendisi de bu kavramın ilk kullanımı için Bergson'a atıfta bulunmaktadır. Bergson'un yukarıda 68 numaralı dipnotta özetlediğim kapalı toplum tarifinde muhtemel ki Alevi topluluğu ile benzer daha fazla özellik bulunacaktır. Bu anlamda, Soyger'in tespitini doğru ama kaynağını eksik olarak değerlendirmek gerek.

⁷⁶ Soyger, **a.g.e.**, s. 17.

⁷⁷ Soyger, **a.g.e.**, s. 15-20.

tarikh aralığında Bektaşilerin soyutlanmayıp Kızılbaşların soyutlandığına cevap vermek güçleşecektir. Şüphesiz burada siyasal, ekonomik ve toplumsal başka etmenlerden de bahsetmek gerekir. Diğer etmenler dikkate alınmadan salt inanç noktasında hareket etmenin doğuracağı yanılgıya bir örnek olarak *münzevi toplulukları* ele alabiliriz. *Münzevilik (anakhoresis)*, Hristiyan Manastırcılığının çıkış noktası kabul edilir. Mısır’da, Hristiyanlık öncesi dönemde “emeğini bırakıp giden, terk eden” anlamlarında, *çöle çekilenler* için kullanılmıştır. Erken Hristiyanlık dönemlerinde daha çok bireysel olarak ve çeşitli nedenlerle çöle çekilen münzeviler, bir nevi dünya nimetlerinden elini çeken, keşiş hayatı süren kimselerdi. Burada asıl olarak inanç kaynaklı bir çekilme söz konusudur. Üçüncü yüzyılda birçok Mısırlı, yüksek vergi, haksız muamele ve İmparator Decius dönemi (249-251 yılları) zulmünden kaçarak münzevi olmuştur. Özellikle Decius’un zulmü, çoğu Hristiyan’ın çöle ve dağlara kaçarak münzevi hayatı yaşamasına neden olmuştur.⁷⁸ Bu kadarcık bilgi dahi Osmanlı’da Yavuz Selim (16. yy) sonrası dönem için Alevilerin durumu ile erken dönem Hristiyan münzevileri arasında benzerlik kurmaya yeter. Fakat münzeviliğin ilk başlarda inanç esaslı soyutlanmalara dayanırken zaman içerisinde vergi, haksız muamele, siyasal zulüm (ki bunda da elbette inancın payı vardır) gibi nedenlerle de insanların çöle ya da dağ başlarına çekildiği dikkatten kaçmamalı. Alevilerin soyutlanmış olma halleri için de inanç bir başlangıç noktası olarak görülebilirse de zaman içerisinde bu durumu besleyen çok daha farklı etmenler ortaya çıkmıştır. Bu durumda, “Aleviler münzevi topluluktur” diye bir tanım ortaya atmak hangi sakıncaları içinde barındırıyorsa, diğer bütün sınırlı tanımlamalar da az çok o sakıncaları barındıracaktır.

İkinci eksiklik, soyutlanmış olmayı kırsal alanla sınırlı görmekle ilgilidir. Bugün Alevilerin yaşadığı şehir merkezlerinde gördüğümüz manzara, bu soyutlanmışlık halinin, geçmişteki ve kırsaldaki örnekleri kadar keskin olmasa da başka ölçeklerde ve başka formlarda –örneğin gettolaşmış mahalleler biçiminde- hala

⁷⁸ Münzevilere ilişkin bilgileri şu makaleden derledim: Ayça Tiryaki, “Erken Hristiyanlık Döneminde Manastır Sisteminin Doğuşu”, **Sanat Tarihi Dergisi**, Sayı XVI/2, Ekim 2007, s. 50. Tiryaki, münzevilik hakkındaki temel bilgiler için B. Watterson’ın Coptic Egypt, A. S. Atiya’nın A History of Eastern Christianity ve H.G.E White’in The Monasteries of The Wadi’n Natrun eserlerine atıf yapıyor.

bir ölçüde devam ettiğini göstermektedir. Bu eksikliklerine rağmen Soyzer'in kavramlaştırmasını Alevi topluluğun sırf kendi içinden gerekçelerle değil çevrenin onları dışlaması nedeniyle de soyutlanmış olduğunu ifade etmesi yönünden önemli buluyorum. *Soyutlanmış* kavramı, içeriği herhangi bir neden açıklamadığı gibi adından da nedenlere dair bir çıkarımda bulunmanın mümkün olmadığı kavramlara nazaran daha tercih edilebilir niteliktedir. Bu nedenle dönemi için Soyzer'in hakkını teslim etmek gerekir; fakat yine de az önce bahsettiğim eksikliklerini düşünürsek, onun yaklaşımı da kavramlara sıkışmanın yarattığı risklerin bir kısmını içinde taşımaktadır.

Aleviliğin ya da Alevilerin böyle sorunlu kavramlara, özellikle de mekân kategorilerine dayalı ikilikler üzerinden tanımlanmasına itiraz eden yazarlar da vardır; ancak, bunların sayısının kategorik yorumlara nazaran çok az olduğunu belirtmeliyim. Bunlardan Kehl-Bodrogi, aslında aynı inanç topluluğunu ifade eden ama çoğu zaman karıştırılan ya da hatalı biçimde ayrıştırılan Kızılbaş/Alevi/Bektaşî kavramlarından hareketle mekân esaslı ayrıma karşı çıkar. Kökeni itibariyle *halk İslamı* içinde değerlendirdiği Kızılbaşlık ile Aleviliğin aynı olduğunu, Kızılbaşlardan Alevilerin bir alt grubu olarak bahsedilemeyeceğini vurguladıktan sonra, Kızılbaşların/Alevilerin de kendileri ile Bektaşîler arasında bir fark olmadığını düşündüğünü söyler. Bunun nedeni, her iki grupta da dini içeriklerin, ritüellerin ve törenlerin pratikte ortak olmasıdır. “Bu nedenle yanlış anlaşılmalara ve belirsizliklere neden olmamak adına köy Bektaşîleri şeklinde bir genelleme yapılmamalıdır”. Bodrogi, bunun yerine Hacı Bektaş tekkesi Çelebi ocaklarına bağlı Kızılbaş ya da Alevilerden söz etmenin daha doğru olacağını düşünmektedir.⁷⁹

Aleviliğin kentleşme gerilimini ele aldığı bir yazısında Çamuroğlu, ikilikler meselesine daha açık bir itirazı dile getirir. Yukarıda benim de vurgulamaya çalıştığım Alevilik-Aleviler ayrımına dikkat çektikten sonra, bir inanç sistemi olarak Aleviliğin “kırdan olsun, şehirde olsun belirli ilkelerini değiştirmeden” koruyacağını iddia eder.⁸⁰ Tarihsel olarak Aleviliğin beslendiği toplum ve inançlar farklı

⁷⁹ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 66-67.

⁸⁰ Reha Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, 5. bs., İstanbul, Kapı Yayınları, 2008, s. 99.

karakterlere sahiptir. Örneğin eski Yunan ve eski İran *şehirli* kaynaklar iken Şamanîlik göçebe karakterlidir. Hurufîlik şehir kökenlidir ama Kalenderîlik özel bir ilke olarak şehre de köye de yerleşmemeyi savunmuştur. Bu nedenle Alevilik için kır-kent Aleviliği ayrımlarını anlamsız bulan yazar, bu tür ikilikler için benim de genel hatlarıyla katıldığım şu eleştiriyi yöneltir:

“Alevîlerin şu ya da bu nedenle kırsal yöreler ya da şehirlerde yaşamaları Alevîliği kır ya da şehir düşüncesi yapmaz. ... İran-Irak ve Arap Aleviliğinden önemli ölçüde ayrılan Anadolu Aleviliği, çoğu zaman köy ve şehir kıyılarını kendilerine mekân seçen derviş, baba ve dedelerin şehir ile kır uzlaştırma çabalarının damgasını yer. Bu durum özellikle 12., 13. ve 14. yüzyıllarda belirginlik kazanırken, Alevîlikte birleştirilen Ahi ve rintler şehirli, göçebe ve kırsal nüfusun örneklerini oluşturur. Daha önce Tarih, Heterodoksi ve Babaîler adlı çalışmamızda, Alevîliğin, evreni uzlaştırıcı bir bakışla ele aldığını anlatırken işaret etmek istediğimiz en belli başlı uzlaştırma eylemi, heterodoksinin şehir-kır çelişkisini ortadan kaldırma çabasıydı. Bu nedenle Alevîliği kırsal alana kapatan yaklaşımlar, onun tarihini bilmemekten kaynaklanmaktadır. ... Kısaca diyebiliriz ki, Alevîlik köylü ya da şehirli değildir. Bir inanç sistemi olarak bu sosyolojik kategorilerden birine bağlanamaz. Alevîliğin Anadolu ve Balkanlar’daki tarihi, hem kırsal hem kentsel kökenli binlerce Alevî’nin ürünleri, ilişkileri ve eylemlerine tanıktır.”⁸¹

Bütün bu tartışmaların ardından diyebilirim ki hiçbir inanç, haliyle Alevilik de, mekân kategorilerinden kalkılarak *köylü-kentli-göçebe* vb. biçimde tanımlanamaz. Bu tür tanımlamalar, genellikle inancın tarihselliğini ve toplumsallığını göz ardı eden yorumlarda ve bir inanca-topluluğa normatif çerçeveden bakan yaklaşımlarda öne çıkmaktadır. Herhangi bir inancın-kültürün mensupları (bu bahiste Aleviler), köyde, kentte ya da başka bir sosyo-mekân üzerinde yerleşik ya da konargöçer olabilir. Belli bir tarihsel anda ve toplumsal mekânda bu kategorilerden birinden diğerine konumunu değiştirebilir. Bu nedenle kır-kent/köylü kentli gibi statik ve genellikle normatif ikiliklere sıkışmış kalıplar yerine Alevi düşüncesinde mekânın yerini ve Alevilerin gündelik-toplumsal alanda mekânla kurdukları ilişkiyi ele alan tartışmaların daha açıklayıcı olacağını düşünüyorum.

⁸¹ A.e., s. 99-100.

C. “Aleviliğin Felsefi ve Toplumsal Mekânı” Tartışmalarına Kavramsal Katkı: Lefebvre ve Foucault

Aleviliği mekânsal açıdan kırsala sıkıştırmak, kültürel anlamda ise kapalı toplum olarak değerlendirmek, belli açılardan haklılığı tartışılabilirse de en genel çerçevede gerçekliği sınırlamakta ve yukarıda örneklerini verdiğim üzere bazen de perdelemektedir. Bir kere Aleviliğin kırsal mı kentsel mi olduğu tartışması, bana kalırsa baştan hükümsüzdür. Zira inanç ancak inananlar açısından bir mekânsal-kültürel bağlam ifade edebilir. Bu nedenle ilk elde Alevilik ve Aleviler ayrımı yapmak gerekir. Bugün ele aldığımız Aleviliğin tarihsel-coğrafi düzlemde çok çeşitli varyantları ortaya çıkmıştır; bunların her biri için farklı bir sosyo-mekânsal bağlam tartışması yapılabilir. Kızılbaşların, Bektaşilerin, Ehli Hakların, Nusayrilerin aynı toplum tipi içinde ya da kırsal-kentsel gibi bir mekân sınırlaması içinde değerlendirilmesi pek mümkün değildir. Alevilerin bir toplumsal grup olarak da içinde bulundukları şartlar dâhilinde farklı toplum tiplerine denk gelen yapılar ortaya çıkardıkları vakidir. Buradan da geniş çaplı bir genellemeye gitmek yanıltıcı olabilir. Anadolu coğrafyasında Tahtacılar, Nusayriler, Çepniler, Abdallar gibi farklı toplumsal özellikler sergileyen grupları tek bir kavram altında ve homojen bir toplulukmuş gibi ele almak yanıltıcı olacaktır.

Şu halde Aleviliği ya da Alevileri bütünüyle tanımlayacak bir ideal tip ya da kavram aramak yerine felsefi anlamda Aleviliğin mekânla kurduğu ilişkiyi ve Alevilerin yaşadıkları yerlerde ortaya çıkan toplumsal yapı tiplerini ayrı ayrı ele almak gerektiğini düşünüyorum. Alevi inanç ve felsefesinde mekâna yüklenen metafizik değer, bu inancı somut mekân parçaları çerçevesinde değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Öte yandan Alevi toplulukların somut toplumsal mekân üzerinde oluşturdukları toplumsal organizasyon ve bu organizasyonun temel yapı ve aktörleri incelendiğinde, Alevi toplumunu kapalı-kırsal kültür içine sıkıştırmanın sakıncaları açığa çıkmaktadır. Bu noktada mevcut literatürün birtakım eksiklikler içerdiğini ve mevcut yorumların eksik bıraktığı alanlara temas etmek üzere yeni kuramsal-kavramsal araçlar kullanmak gerektiğini söyleyebilirim. Burada bu ihtiyaca bir kapı

aralamak adına Henri Lefebvre'in mekân kuramına kattığı belli başlı kavramlara ve gene Lefebvre'de dolayımını bulmakla birlikte asıl olarak Foucault'nun işlediği *heterotopya* kavramına başvuracağım. Heterotopya, tıp ve moleküler biyoloji gibi bilimlerde, bedende sağlıklı olarak görülen uzuv, doku, fazla ya da eksik organ; istem dışı çoğalan hastalıklı hücreler; bozulmuş bir biçimde-düzensizce yer tutan oluşumlar vs. için kullanılmaktadır. Foucault, bu kavramı sosyal bilimlere uyarlar ve iktidar karşısında siyasal-toplumsal açıdan dışlanmış, istenmeyen, "öteki" olarak tanımlanan gruplar için kullanır. Heterotopya, Foucault'da asıl anlamını mekân incelmelerinde bulur. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de heterotopyayı *türdeş olmayan yerler* olarak tanımlar. Şu halde Heterotopya; türdeş olmayan, düzensiz, ilişkisiz olsa da ilişik, diğer, aynı anda bir ve her yer olan mekânlara karşılık gelmektedir.⁸²

1960'lara kadar sosyal bilimlerde, özellikle de kent ya da mekân sosyolojisi ile doğrudan ilgilenen toplumsal kuram içinde mekân kavramının zaman karşısında ikincil görüldüğüne bölüm başında değinmiştim. Kısmen Simmel'i ayrı tutarsak, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar mekân, ya tümünden yok sayılmış ya da ikincil-bağımlı bir çerçeveye sıkıştırılmış ve başka (ve daha makro ölçekli) açıklamaların önemsiz bir boyutu noktasına indirilmiştir. Urry'nin, "Kent ve kır sosyolojisi dışında, mekân boyunca gerçekleşen içsel farklılaşma süreçleri ancak sınırlı biçimde kabul edildi" diye eleştirdiği bir tür *akademik boşlayış*, Soja'nın " ... tarihsel bilinç, toplumsal kuram içine öyle yerleşmiştir ki, tarihsel 'imgelem' coğrafi olanı yok etmektedir" diye tarif ettiği bir *tarihin mekânsızlaştırılması* durumu söz konusudur.⁸³ Haliyle "mevcut literatürün çoğu, sadece kırsal alan ile kent arasında popüler söylem ayrımı değil; aynı zamanda Tönnies'in(1955) *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* karşıtlığını da üretme eğiliminde olmuştur."⁸⁴

⁸² "Heterotopia (medicine)", (Çevrimiçi) http://en.wikipedia.org/wiki/Heterotopia_%28medicine%29, 17 Aralık 2014; Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, 4. bs., Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2013, s. 15.

⁸³ John Urry, *Mekânları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 12-13; Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, Verso Press, 1989, s. 323'ten aktaran: John Urry, *a.g.e.*, s. 13.

⁸⁴ Urry, *a.g.e.*, s. 21-23.

Bu durumun değişmesi; yani mekânın, zaman ile birlikte toplumsal gerçekliğin temel koordinatlarından ve toplumsal kuramın temel argümanlarından biri haline gelmesinin 1960'lı yılların sonu ile 1970'lerin başı sonrasına tekabül ettiği konusunda genel bir uzlaş vardır. Bu yıllar, sadece mekâna bakışın değiştiği değil, kapitalizmin savaş sonrası krizleri ile Batı kentlerinde yaşanan ekonomik ve toplumsal çalkalanmaların, modernite sorgusunun, kültürel değişimlerin kendini gösterdiği; tüm bu değişimlerin de farklı paradigmaları davet ettiği yıllardır.⁸⁵ 1960'ların sonunda mekân çalışmaları da yeni bir rota edinir. Bu yıllardan itibaren eleştirel mekân sosyolojisi, coğrafya ve kentsel ekonomi-politik alanında ardı ardına gelen çalışmalar, mekâna ve toplumsal ilişkilerin mekânla etkileşimine bakışta yeni söylemleri içeren ve etkileri günümüze kadar uzanan başlı başına bir literatür yaratmıştır. İşte Lefebvre, mevcut literatürün kırılma noktasında yer tutmuş, 1960'lar sonrası mekân kuramına çok önemli katkıları olan ve mekân kuramına getirdiği açılımlarla kendisinden sonraki pek çok ismi ve tartışmayı büyük ölçüde etkilemiş düşünürlerdendir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde (kapitalist) mekânın dönüşümünün ve bu mekân üzerindeki toplumsal hareketliliğin yeni bir evre olduğunu gören, (kapitalist) mekânın kuralsız-düzensiz gelişmesini ilk kez ortaya koyan ve bir kentsel form olarak analiz eden Lefebvre, bu yönüyle eleştirel kent sosyolojisinin ve kentsel politik ekonominin öncüsü kabul edilmektedir.⁸⁶

Lefebvre'in mekân kuramına bütün katkıları şüphesiz bu çalışmanın sınırlarını aşıyor. Ben burada ele aldığım toplumsal grubun mekânla kurduğu ilişkide

⁸⁵ Bu çok boyutlu değişimi burada birkaç cümleyle ortaya koymak zor olsa da kısaca şu noktaların öne çıkarıldığını söyleyebilirim: İkinci Dünya Savaşı sonrası modern kentin konut, yeniden yapılanma ve çevresine doğru düzensiz/kuralsız büyüme sorunlarını açıklamakta Şikago Okulu'nun Ekolojik kuramları ya da Neo-Klasik teorilerin yaklaşımları yetersiz kalmıştır (Kurtuluş). Öte yandan büyüklük, yoğunluk, heterojenliğe dayalı Şikago temelli açıklamalar da sonraki yıllarda ortaya konan kırsalda kent ya da kentin kırsallaşması örneklerini açıklamakta yetersizdir (Urry). Batı'da ve Üçüncü Dünya'da siyasi hareketin yükselişi, 1960'larda öğrenci radikalizminin patlaması, ücretli emek-sermaye ilişkisi açısından açıklanamayan çeşitli radikal hareketlerin yükselmesi, hem Marksist hem liberal kuramları, kavramlarını yeniden gözden geçirmeye itmiştir (Saunders). Düşünsel anlamda ise bu dönüşümün kaynağı ise 1960'lı yıllarda başlayan dördüncü moderniteyi tetikleyen krizin başlangıcı ve modern kritik gelenekteki farklılaşma olmuştur (Soja). Tüm bu gelişmeler ve özellikle o dönemin kentsel yerel topluluk temelli hareketleri, kentsel araştırmalar ve kent kuramları alanında yeni arayışları gündeme getirmiştir (Duru ve Alkan). [Kurtuluş, **a.g.e.**, s. 186; Urry, **a.g.e.**, s. 24; Saunders, **a.g.e.**, s. 172; Duru ve Alkan, **a.g.e.**, s. 18 ve 20; İhsan Çetin, **Gecekondu'nun Mekân Sosyolojisi: İzmir Araştırması**, İstanbul, Yaba Yayınları, 2012, s. 89; ayrıca Neil Smith, **Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space**, New York, Basil Blackwell, 1984].

⁸⁶ Kurtuluş, **a.g.e.**, s. 186-187.

fikir açıcı ve işlevsel olacağını düşündüğüm birkaç kavrama yer vereceğim. İlk olarak, Lefebvre'in kır-kent kategorilerinden sıyrılarak mekân ve gündelik hayat üstüne ördüğü kuramında, *kör alan* kavramlaştırması (ki ben bunu *ara alanlar* olarak da okuyorum) ikilikçi tezlerin karşılayamadığı bir yere temas etmesi yönünden önemlidir. Bu kavram, farklı tarihsel dönemleri ya da aynı tarih kesiti içinde yer alsa bile farklı mekân ve toplumsallık pratiklerini yaşayan toplumları birbirinden tamamen kopuk kategoriler içinde ele almanın sakıncalarına işaret eder. Buradan ilhamla, bir toplumsal grubun aynı mekân biriminde ama farklı zaman kesitlerinde, aynı zaman kesitinde fakat farklı mekânlarda ortaya koyduğu pratiklerin hiçbir zaman kesin, keskin ayrımlarla açıklanamayacağı önermesi benim de hareket noktam olacaktır. Aleviler özelinde bakarsak, bu toplumsal grubun mekân algısı, mekânı kategorik birimler olarak gören yaklaşıma uygun değildir. Alevi toplumsal örgütlenmesinin en önemli özelliği olan *ocak ağı* ya da *sistemi*, Alevi topluluklarını (köylü, kırsal, kentli vb.) tek bir kalıp altında tanımlamayı güçleştirmektedir. Her durumda zaman ve mekân kategorileri arasında tam olarak kestiremeyeceğimiz kör/ara alanlar ya da anlamlar evreni olacaktır. Aşağıda Aleviliğin toplumsal mekânı tartışması içinde uzunca değineceğim üzere, Alevilikte ocak sistemini ben bu *ara alanlardan* biri olarak görüyorum.

İkincisi, Lefebvre'in *gündelik hayat* kavramını toplumsal mekân üzerinde gerçekleşen toplumsal eylemler olarak tanımlaması ve toplumsal olanın açıklamasına mekân eksenini de katması önemlidir. Burada mekân, toplumsal olarak üretilen ve bir kez üretilmekle sabit, etkisiz bir form olarak durmayan, kendisi de yeniden gündelik hayatı üreten bir değişkendir. Gündelik hayat, mekânla diyalektik bir etkileşim içinde durmadan yeniden üretilen toplumsal pratikler alanıdır. Lefebvre burada mekânı *fiziksel*, *zihinsel* ve *toplumsal* olmak üzere üçlü bir diyalektik içinde ele alır. Mekân pratiği (*fiziksel-algılanan mekân*), mekânın tasarımı (*zihinsel-düşünülen mekân*) ve mekânın temsili (*toplumsal-yaşanılan mekân*) arasındaki iç içelik, Alevilerin mekânla kurdukları ilişkide de belirgindir. Kırsal düzende Alevilerin gündelik hayatı ve özellikle inanç pratikleri, doğal-toplumsal mekân ile iç içe üretilmektedir. Aleviler açısından düşünülen ve algılanan-yaşanılan mekânların farklılaşması, hem içeriden dışarıya hem dışarıdan içeriye önemli gerilimlere neden

olur. Aleviliğin felsefi mekânı, eski zamanlardan beri düşünce geleneğinde aktarılagelen “lâmekân” anlatımında ifadesini bulur. Gündelik hayatta Aleviler cem yaptıkları yerleri ya da kutsal saydıkları ziyaretleri, bu soyut mekânın bir yansıması olarak kodlar ve aslında bir heterotopya yaratmış olurlar. Böylece Lefebvre’in açtığı kanaldan Foucault’nun daha belirgin biçimde ele aldığı *heterotopik mekânlar*, Aleviliğin düşünsel ve toplumsal mekânları arasındaki bağlantıda karşılık bulmaktadır.

Şu halde Lefebvre’in *kör alan, gündelik hayatın mekânla iç içe üretimi* (ve yeniden üretimi), *algılanan-düşünülen-yaşanılan mekân* tanımları ile Foucault’nun *heterotopya* kavramının bu bölümde tartıştığım konular açısından yeni bakışlara kapı aralayacağını düşünüyorum.⁸⁷ Alevilerin mekânla kurdukları türlü ilişki biçimleri, zamanın bir yerinde sabitlenmiş-mutlak ilişkiler değildir. Halen yeniden üretilmeye devam etmekte, hatta kentlere taşınmış haliyle köklü değişikliklere uğramaktadır. Bu kavramlarla araladığım kapının da diyalektik değişim anlayışına koşut biçimde okunması gerektiğinin kaydını düşmeliyim.

1. Aleviliğin Teolojik/Felsefi Mekânı: “Lâmekân İli”

“Mende sığar iki cahan, men bu cahâna sığmazam
Gevher-i lâmekân menem, kövn ü mekâna sığmazam”
Seyyid Nesimî

İnsanın evrenle kurduğu ilişkide Ortodoks dinler ve öğretiler, genel olarak doğrusal zaman ve mutlak mekân algısına dayanırlar. Platon’un değişmeyen-sonsuz *aïos* ile sürekli oluş halindeki *kronos* arasında kurduğu ilişki, yaratıcı ile yaratılanların zamanı arasında kurulan ilişkinin resmidir. Aristo’nun zamanın parçaları olarak *geçmiş -gelecek* doğrusu ve geçmiş ve geleceğin sınırını belirleyen

⁸⁷ İktidar(lar) ve (Sünni) çoğunluk, Alevi kimliğine yönelik müdahalelerini çoğu zaman doğrudan ya da dolaylı olarak çeşitli mekân tipleri (ibadethane, ziyaret, mahalle ya da konut) üzerinden ortaya koymuştur. Bu nedenle Lefebvre’in mekânın hâkimiyet aracı olarak kullanılması teması ya da mekân-iktidar esaslı yaklaşımlarını da tezim açısından önemli görüyorum. Ancak bu konuya burada değil daha ilgili olduğundan sonraki bölümlerde değineceğim.

* İki cihan bana sığar, ben bu cihana sığmam/Lamekân cevheri benim, ben bu kâinata sığmam.

şimdi (*nun*) kavramı üzerine kurduğu zaman düşüncesi ise ortodoks inançların “şimdi” kavramını vurgulayan zaman anlatımlarına daha çok etki etmekle beraber heterodoks-ezoterik-heretik düşüncelere de “an/el’an-dem” gibi kavramlar aracılığıyla etkide bulunmuştur.⁸⁸ Aslında doğrusal zaman-sarmal (helezonik) zaman yaklaşımları, sadece ortodoks ve heteredoks-ezoterik inançların değil modern ideolojilerle kimi postmodern söylemlerin de ayrıştığı noktalardandır. Felsefi-teolojik geçmişi oldukça eskilere dayanır. Bu nedenle Aleviliğin zamanla (ve dolayısıyla mekânla) kurduğu ilişkiyi Aleviliğe özgü bir durum gibi görme hatasına düşmeden devam etmeliyiz⁸⁹.

İrat, *zamanı*, Aleviliğin Ortodoks İslam’dan ayrıştığı kavramlardan biri olarak ele alır. Ortodoks İslam siyasasında zaman, *eskatolojik** ve *çizgiseldir*. “Bu anlayış basit bir ifadeyle süregiden ve geriye dönderilemeyen (döndürülemeyen-y.n.) Zaman içerisinde insanın Allah’ın istediği şekilde vaktini geçirmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.”⁹⁰ Zaman, Tanrısalıdır, yaratılmamıştır, parçalıdır (geçmiş-şimdi-gelecek), doğrusal akar ve sonludur. Bunun karşısında heteredoks-tasavvufi anlayış oldukça farklı bir zaman tasavvuru geliştirir. Ezoterik zaman, *kendi içinde dönen, kendini keşfetmeye yönelen bir zaman anlayışıdır*. Geçmiş ve gelecek parçalarından oluşmaz; her şey *an* içinedir. Döngüseldir, birbiri içine geçmiş örgüsel, helezonik anlardan oluşur. Öncelik-sonralık iç içe geçmiştir; sonlu olmadığı için ölüm-yaşam mesafesini de ortadan kaldırır.⁹¹ İrat’ın 12-13. yüzyıl tasavvuf düşünürlerinden Muhyiddin Arabi’den aktardığı şu satırlar, ezoterik-döngüsel zaman anlayışına ve bu zaman akışı içinde mekân ile kurulacak ilişkiye yüzyıllar öncesinden çok önemli bir kapı aralamaktadır:

⁸⁸ Platon ve Aristo’nun zaman meselesine bakışları için, Arslan Topakkaya, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 13, 2012, s. 219-231.

⁸⁹ Aleviliğin ezoterik zaman yorumu için Ali Murat İrat’ın zihin açıcı yazılarından beslendiğimi belirtmeliyim. Doğrudan Ortodoks İslam ve Alevilikte zamana bakışları karşılaştırdığı bir yazısı için, İrat, “Aleviliğe Doğru I: Zaman ve İslam”, **Modernizmin Erittikleri** içinde, s. 95-107.

* Dünyanın ve insanın sonu düşüncesine yoğunlaşan teolojik yaklaşım.

⁹⁰ İrat, **a.g.e.**, s. 98.

⁹¹ **A.e.**, s. 103-105.

“Sen an mevhumu ile anılan zamanların hepsinde yakınlık ve uzaklık içindesin. Şu manaları da unutma. Ezel şu an’dır, ebed şu an’dır, kıdem şu an’dır. Yani ezel, ebed, kıdem şu içinde bulunduğun ve göz açıp kapayacak kadar bir zaman içinde elden çıkardığımız vakte sığdırılmıştır. İş bu vaktin içinde kendini ara. ... Zaman, feleğin hareketidir, felek ise mekânlıdır. O halde hareket ancak mekânlıda gerçekleşir.”⁹²

Zaman döngüsel/sarmal bir akış içinde ezeli, ebedi ve şu anı saklıyorsa, aynı şey neden mekân için de söz konusu olmasın? İşte Alevilik, zamanı nasıl ezoterik-sarmal bir bakışla kavırıyorsa, mekânı da aynı biçimde tek düzlemde, iki boyuttan, sınırlı parçalardan ibaret görmez. Doğrusal-parçalı zamanın karşısında *kālûbelâyı*, *elest bezmini*; mukayyet-sınırlı kevn-ü mekânın karşısında *lâmekânı* esas alır.⁹³

Bu felsefî kavrayışın en duru örneklerini, Aleviliğin “ulu” ozanlarının şiirlerinde buluruz: “Lâmekân ilinden geldim cihana / Arar iken ehli cana eriştim / Elden ele kabdan kaba süzüldüm / Katarlandım doğru raha eriştim” (Virani); “Lâm eliften arşa pervaz eyledim/ Kaf u nûn’dan başıma tac eyledim ... Nüh felek burcunda kurdum hâmeyi/Lâmekân yurdunu târâc eyledim” (Yemini); “La mekanın tahtına sultan benem/ Küntü kenzin esrarına bürhan benem” (Nesimi); “Lâmekân ilinden misâfir geldim / Ol hâk-i pâyine yüzler sürerim” (Hatayi); “Lâmekân ilinden misafir geldim / Şu fena mülküne bastım kademe / Nerenin selamın getirdin dersin / Elestü bezminden indik bu deme” (Pir Sultan Abdal).⁹⁴

⁹² Muhyiddin Arabi, **Fütuhatı Mekkiye**, Cilt 1, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2007, s. 113’ten aktaran, İrat, a.g.e., s. 102-103.

⁹³ Kālûbelâ: Başı olmayan, çok eski zaman, ezel. Elest bezmi (Bezm-i elest-ezel; elestü bezmi): Allah’ın ezelde ruhları yarattıktan sonra “Elestü bi-Rabbiküm: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorduğu ezel meclisi. Kevn-ü mekân: Varlık, kâinat, mevcudiyet. Lâmekân: Belli bir yeri olmayan, mekânsız. (İlhan Ayverdi, **Asırlar Boyu ve Târihi Seyri İçinde: Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, 2. bs., İstanbul, Kubbealtı Yay., 2011, s. 143, 613, 663 ve 735.)

⁹⁴ “Lamekân şehrinden cihana geldim/Arar iken ehli canlara eriştim/Elden ele kaptan kaba süzüldüm/katarlandım doğru yola eriştim” (Virani); “Lâm eliften göğün en yücesine uçtum/’Ol’ emrinden başıma tac yaptım/Feleğin dokuz burcunda kurdum tepeyi/Lamekan yurdunu dümdüz eyledim” (Yemini); “Lamekânın tahtına sultan benim/Gizli hazine sırrına burhan(kanıt) benim” (Nesimi); “Lamekân şehrinden misafir geldim/Şu fena mülküne bastım kademe(ayak)/Nerenin selamını getirdin dersin/Ruhlar âleminden indik bu deme”(Pir Sultan). Şiirlerde geçen kelime ve kavramların çevirileri için, Ayverdi, a.g.e., s. 172, 458, 465, 601, 939, 941, 1011 ve 1201. Şiirler için: Virani Baba, **Vîrânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)**, Der. Adil Ali Atalay Vaktidolu, İstanbul, Can Yayınları, 1998, s. 56; Yemîni, **Alevîlik ve Bektaşilikte Yedi Ulu Ozan**, Der. Filiz Kılıç, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi (HAMER) Yayınları, Ankara, 2008, s. 88; Nesimi, **Seyyid Nesimi Divanı**, 2. bs., Çev. Shahram Bahadori Gharache-Seyyie Hüsamettin Aydın, Haz. Adil A. Vaktidolu, İstanbul, Can Yayınları, 2013, s. 26-29; Hatayi, **Alevî Bektaşî Tahtacı Nefesleri**, Der. Yusuf Ziya Yörükân, Haz. Turhan Yörükân, İstanbul, Ötüken, 2011,

Mekân tarifini meskûn alan sınırlarının ötesinde gören bu anlatı, sadece ozanların anlatımında saklı değil. Geleneksel bilginin aktarımında en önemli öğelerden olan Alevi inanç önderlerinin (dedeler, babalar, analar) ve Alevi âşıklarının Alevi mitolojisine ilişkin anlattıkları hikâyelerde, menkıbelerde, inancın bugünkü temsilinde önemli rol oynayan ziyaretlere, ermişlere, önemli kutsal mekânlara ve kişilere dair efsanelerde de bu felsefi anlatımdan büyük oranda beslenilir. Aleviliğin en temel mitlerinden olan Kırklar Meclisi ya da Kırklar Cemi'nin toplandığı yer, bildiğimiz dünyaya ait değildir.⁹⁵ Fazilet-nâme'de, Hatayi'nin ya da Pir Sultan'ın şiirlerinde Selman-ı Farisî ile Ali'yi buluşturan Deşt-i Erzen ya da Erzen Gölü üç yüz yıl önce ve sonrayı bir eden yerdir.⁹⁶ Anadolu'nun çeşitli yerlerinde anlatılagelen Alevi efsanelerinde, Uhud'da peygamberin dişi kırılır, Ali üç günlük yolu bir anda alır. Bazen Hüseyin'in Kerbela'da ayağını vurduğu yer, Hacı Bektaş'ta suyun çıktığı yere dönüşür; bazen bir ermişin eli değer, su bile tersine akar; bazen İstanbul'da konuşulana, ermiş kişi Şam'da dinlemektedir. Bütün bu anlatımlardan şunu çıkarırız ki ister sözlü hafızada ister ozanların dilinde ister yüzyıllardır aktarılagelen menkıbelerde olsun, Alevi düşüncüsü mekânı tek tip, somut,

s. 67; Ali Haydar Avcı, **Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Değişleri**, İstanbul, Nokta Kitap, 2006, s. 443.

⁹⁵ Kırklar söylencesi, Alevi öğretisinin en temel unsurlarındandır. Alevilikte cemlerin düşünce ve ritüel yönünden Kırklar Cemi'nin yansıması olduğu düşünülür. Felsefi yönden Alevi toplumsal ve siyasal bakışında da bu söylencenin yeri oldukça önemlidir. Konunun sınırları gereği Kırklar söylencesini buraya almadım ancak ben de bu hikâyeyi çok önemseydiğimi belirtmeliyim. Söylencenin temel anlatımı Buyruk'larda yer alır (**İmam Cafer Buyruğu, Menakıb-ı İmam Cafer-i Sadık, Hutbe-i Düvaz-deh olarak da anılır**). Buyruk yazmaları konusunda güvenilirlik ve baskı yönünden sorunlar olduğu çokça dile getirilmektedir. Şu basım hala görece en güvenilir Buyruk kaynağı olarak kabul edilmektedir: Sefer Aytekin (Der.), **Buyruk**, Ankara, Emek Basımevi, 1958. Daha yeni bir basım için, Baki Yaşa Altınok (Çev. ve Haz.), **Buyruk: İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık**, Ankara, Ahi Kitap, 2012. Ayrıca, Mélikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, 46-47; Mehmet Yaman (Dede), **Alevilik: İnanç, Edeb, Erkân**, İstanbul, Demos Yayınları, 2011, s. 206; Ali Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 211-212. Alan çalışmalarında dinlediğim kadarıyla, Kırklar söylencesi en güzel ve duru ifadesini Alevi inanç önderleri ve âşıklarının anlatımında buluyor. Bu nedenle tam anlatım için sözlü kaynaklara da başvurulması gerektiğini düşünüyorum.

⁹⁶ Derviş Muhammed Yemînî, **Fazilet-nâme I (Giriş-İnceleme-Metin)**, Haz. Yusuf Tepeli, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. Yemînî'nin Faziletname'de ayrıntılarıyla işlediği Selman-ı Farisî ve Deşt-i Erzen hikâyeleri, sonrasında Alevi ozanlarınca da çokça işlenmiş ve Alevi sözlü geleneğinde varlığını sürdürmüştür. Yemînî anlatımı için: Yemînî, **Fazilet-nâme I**, s. 348-364; Sadeleştirilmiş nesir anlatımı için: Yemînî, **Hazreti Ali'nin Faziletnamesi**, 15. bs., Haz. Adil Ali Atalay Vaktidolu, İstanbul, Can Yayınları, 2011, s. 145 vd.; Ayrıca Hatayi'de, "Bé deşt-i Erjen'e Selmân-i Fârsi / Alup aslan elinden kurtaran şâh", "Bendin aldun İfrit'ün üç yüz ildan sonra şâh, / Deşt-i Erjen'de keçen kerrâr sensen, yâ Elî!" [Babek Cevanşir, Ekber N. Necef (Haz.) , **Şah İsmail Hatâ'î Külliyyatı**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2006, s. 208 ve 232].

sınırlı bir uzay parçası olarak almaz. Alevi heterodoksisinde “katlanmış bir mekân ve zaman anlayışı vardır. ... Tarihsel olan ile tarih-üstü olan; mekanlılık ile mekansızlık, farklılıklarını koruyarak iç içe geçerler.”⁹⁷ Onun mekânı, başka zamanları ve başka mekânları, hatta çoğu zaman bütün zamanları ve bütün mekânları aynı anda-aynı noktada kesen; mitik, düşsel, aşkın bir var-yok mekânıdır.

Burada asıl mesele teolojik-felsefi alan değil elbette. Çalışmam açısından bu konu sadece bir inanç ve kültür formu olarak Aleviliğin belirli mekân kategorilerine dayalı kavramlar ya da sınırlayıcı tanımlarla açıklanmasının sakıncalarına dikkat çekme noktasında işlevseldir. Aleviliğin mekân tasavvurunun benim burada verdiğim birkaç örneğin de ötesinde, çok daha derinlikli bir bakışla ele alınmayı gerektirdiği açık. Burada sadece şunun altını çizmeliyim ki Alevilerin gündelik hayatta mekânla kurdukları ilişki, Aleviliğin mitik-mistik dünyalarında yarattıkları mekân imgelerinden çok da kopuk değildir. Bir sonraki başlıkta ele alacağım cemevi ve ziyaretler, bunun tipik örnekleridir.

2. Aleviliğin Gündelik Mekânı: Kutsalın Heterotopyası

Alevilerin tarihsel olarak içinde bulundukları şartlar, inancın toplumsal örgütlenmesinde mekâna farklı roller biçilmesini zorunlu kılmıştır. Bunun en belirgin ve çarpıcı örneği, Alevilikte topluluğun temel ibadeti olan *cemin* yapıldığı yer konusudur. Eğer bir mekân biriminden bahsedeceksek, aslında *temel ibadet mekânı* ifadesi dahi eksiklik içerir. Çünkü *geleneksel Alevilikte* “ibadet, hayatın tümüdür”⁹⁸. Talibin günlük ve düzenli olarak ayrıca yapması gereken bir ibadet yoktur. Alevi birey için hayatın her anı *yolun* gereklerine uygun biçimde yaşanmalıdır. Biçimsel ibadet kuralları “şeriata” dâhildir; tarikat ehli için biçim değil *öz* önemlidir. *Özünü dara çeken*, kendini ve yolu bilen, “eline, diline, beline” dürüst olan için hiçbir biçimsel ibadet *iyi-doğru-kâmil insan* olmaktan daha makbul değildir. Oruç ve kurban belli zamanlara özgüdür. Cem ise toplu ibadettir ve en sık haliyle dahi ancak haftada bir yapılır. Yaygın olan, kış aylarında Perşembe akşamlarını –çoğunlukla

⁹⁷ Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 30.

⁹⁸ Çamuroğlu, *a.g.e.*, s. 68.

sınırlı katılımlı- dinsel sohbetlerle geçirmek; yılın belli dönemlerinde ise bütün topluluk üyelerinin katılmasının zorunlu olduğu cemleri toplamaktır. İbadetin biçimi yerine özü daha önemli görüldüğünden, ibadetin yapıldığı yer de önemli değildir. “İki can bir cem” olduktan sonra her mekân parçası ibadet yeri olabilir.⁹⁹ Bu, cem yapılan yerin belirlenmesinde inancın kendisinden kaynaklanan, içsel etkidir. Bunun yanında cem yerini belirleyen *dışsal* etmenler de vardır. Topluluğun iktidar güçleri ve Sünni çoğunlukça baskı altında tutulduğu zamanlarda ibadetin ancak “gizli” yapılabilmesi, cem yapılacak yeri belirleyen *dışsal* etki olmuştur. Sonuçta hem inancın kendisinden kaynaklanan iç etmenler hem dışarıdan zorlamalar sonucu Alevilikte cem, gizli, belirli-somut bir mekân parçasına bağlı olmayan, yer yönünden süreksiz bir ibadet halini almıştır. Cemin bu niteliği, cem mekânını da aynı biçimde gizli, süreksiz, değişken ve belirsiz kılmıştır.

Yukarıda “cemin yapıldığı yer” ifadesine başvurmam boşuna değildi; zira “cemevi” kavramı, dergâhlardaki meydan odalarını ya da cem haneleri istisna tutarsak, Aleviliğin yüzyıllardır yaşatıldığı köylerde yeri olmayan, oldukça yakın zamanlara özgü ve özellikle kentsel alanlardaki ihtiyacın doğurduğu bir modern-mekâna karşılık gelir.¹⁰⁰ Kentlere göç öncesi dönem için Alevi köylerinde salt cem yapmak üzere ayrılmış bir yapıdan, mabetten, mekân biriminden bahsetmek güçtür. Gerek Alevilikte ibadete yüklenen anlamdan gerek baskı ve korkunun yarattığı gizlilikten dolayı, yüzyıllar boyunca Alevi köylerinde cem yapılan yerler bağımsız bir yapı değil gündelik hayatın bir parçası olmuştur. Kimi zaman dedelerin evlerinde genişçe tutulmuş bir oda, büyük evlerin avluları ya da hayatları; kimi zaman sadece cem için geçici süreliğine boşaltılan ve cem bitiminde günlük işlevine yeniden kavuşturulan ahır, ağıl, samanlık, ambar gibi geniş mekânlar ceme mekânlık

⁹⁹ İrat, **a.g.e.**, s. 127-128; Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 67-68; Hüseyin Dedekargınoğlu, “Alevilikte Cem ve Cemdeki Kavramlar”, **Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi**, Vol. 8, 2013, s. 218; Mehmet Yaman, **Alevilik**, s. 168 ve **Alevilikte Cem**, 3.bs., İstanbul, Can Yayınları, 2012, s. 8.

¹⁰⁰ Alevi yerleşimlerinde sadece ibadete ayrılmış bir odak mekân (cem evi diyelim) olup olmadığı konusu henüz tartışmalıdır. Bu tür mekânlar varsa bile pek çoğunun tahrip edildiği ya da gizlendiği ve günümüze ancak nadiren ulaşabildiği aşıkâr. Hâlihazırda kesinleşmiş veriler olmadığından mevcut literatürden ve çalışma yürüttüğüm alanlardan hareket ettiğimi belirtmeliyim. Çalışma boyunca cem evinin niteliğine dair tartışmalarım da en azından 20. yüzyılda göç öncesi dönemi esas alarak mevcut bilgilerin sınırlılığıyla maluldür.

etmiştir.¹⁰¹ Haliyle, gündelik hayatın içinde herhangi bir mekân olarak cemevinin, diğer dini mabetler gibi kendiliğinden kutsallığı yoktur; “birçok köyde cemevi olarak kullanılan mekân, normal zamanlarda alelade işler için de kullanılır”.¹⁰² Cem ibadeti, tam da Aleviliğin Kırklar Cemi mitinde olduğu gibi, belirsiz bir mekânda, bir tür mekânsızlık (lâmekân) halinde hayat bulmaktadır. Nasıl ki Alevi birey için hayatın her anı ibadetse ve herhangi bir biçimsel ibadet için günün ya da haftanın bir anında bir mekâna gidip ayrıca ibadet etmesi gerekmiyorsa, bu ibadet için bir mekânın tahsis edilmesi de anlamsız ve gereksizdir. Cemevi, dediğim gibi, kentlere göç sonucu ortaya çıkan bir ihtiyaç olarak kendini göstermiştir.

Şu halde göç ve çözülme öncesinde cem yapılan yer, aslında bir *mekân olmayan mekândır*. Lefebvre, aşkın kent ya da mekân tasavvurunu ve onun farklılaşan zaman ve mekânını tanımlamak için *izotopi* (*aynı olanın yerleri, aynı yerler, yakın düzen*) ve *heterotopi* (*hem dışlanmış hem de iç içe girmiş olan, öteki yer ve ötekinin yeri*) gibi yeni kavramlara başvurmamız gerektiğini söyler.¹⁰³ Bu kavramlar, kentleşme öncesi Alevi topluluğunda cemevini açıklamak üzere de kullanılabilir. Önce Lefebvre’e kulak verelim:

“İzotopi kavramıyla kastettiğimiz, bir mekan (topos) ile onu çevreleyen şeylerdir (komşu mekanlar, yakın çevre), yani bunlar aynı mekanı oluşturur. Homolog veya analog başka bir mekan varsa, izotopiye girer. Diğer yandan ‘aynı mekanın’ yanında başka mekan da vardır. Onu başka kılan şey nedir? Başlangıçta düşünülen mekana göre konumlandırıdığımızda (kendimizi konumlandırıdığımızda), kendini gösteren bir farktır. Bu da heterotopidir. ... Bu mekanlar kent bütünü içinde birbirine karşı görelidir Burada aynı zamanda başka yer, mekana sahip olmayıp mekanını arayan, olmayan-yer (nonlieu) vardır. ... Kentsel mekanda başka bir yer, her yerde ve hiçbir yerdedir. ... Kentsel mekanın tümü, kendi içinde bu mümkün-imkansız olanı, kendi yadsımasını taşır.”¹⁰⁴

Cem yapılan yer, gündelik kullanımı ile bir izotopik mekândır; örneğin bir köy odası. Tek ya da aynı mekân tanımı içindedir; ev içinde ya da köy içinde belirli

¹⁰¹ Ali Haydar Avcı, “Kırsal Alandan Kentlere Göç ve Alevilerin Kimlik Sorunu 1”, (Çevrimiçi) <http://avrupasurgunleri.com/kirsal-alandan-kentlere-goc-ve-alevilerin-kimlik-sorunu1/>, 02 Ekim 2014; Dedekargınoğlu, a.g.e., s. 218-219; Mehmet Yaman, **Alevilik**, s. 168 ve **Alevilikte Cem**, s. 8.

¹⁰² Çamuroğlu, a.g.e., s. 68.

¹⁰³ Henri Lefebvre, **Kentsel Devrim**, 2. bs., Çev. Selim Sezer, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013, s. 39-40 ve 122-123.

¹⁰⁴ A.e., s. 39-40.

bir amaçla çevrilmiş bir mekân parçası, bir topos. Bu oda cem için kullanıldığında, iki yönden başkalaşır. İlk olarak amaç ve anlam yönünden bir *başka mekâna* dönüşecektir. Aynı mekân, yanında ya da içinde bir başka mekânı da saklamaktadır. İster gündelik olarak ibadete yüklenen anlamın sabit bir mekân gerektirmemesinden kaynaklansın ister dış baskıya dayalı korku nedeniyle cem yapılacak yerin gizli kalması ihtiyacından olsun, bir oda (ya da ahır ya da ağıl ya da ambar...) aynı zamanda kutsala açılan bir alan haline gelir. Cem yapılan yeri “cemevi”ne dönüştüren bu başkalaşma halinin yanında, onu ve cemin kendisini bir heterotopya olarak ortaya çıkaran çok daha önemli özelliği, cem esnasında yoğun bir soyutlama yoluyla içinde bulunan mekân parçasının tümünden bir *başka mekânın* yansıması ve yadsıması olmasıdır. Daha önce de belirttiğim gibi, cem, sadece bir ibadet olmayıp Kırklar Cemi’nin bu dünyadaki yansıması ve temsilidir. Burada Alevi inancının ve felsefesinin bütün boyutları; çeşitli semboller, ritüeller ve roller içinde canlandırılır ve hatırlanır. Cem, zaman ile mekânı, mit ile gerçeği, kutsal ile dünyeviye iç içe geçiren bir varoluş-yokoluş ve yeniden varoluş temsilidir. “Ölmeden önce ölmek” düsturuyla başlayan bu ritüelde, o an içinde bulunan zamandan ve mekândan kopuş sağlanmadan amaca da erişilemez. Cinsiyetler yadsınır ve herkes sadece “can” olur. Zaman yadsınır ve bir ruhlar âlemine, bir devler zamanına, bir Hüseyin devrine bir Hacı Bektaş demine geçilir. Mekân yadsınır ve cihan yaratılmadan önceki âlemden, elest bezminden Kırklar’ın toplandığı kubbeye, Ali’nin cenk ettiği Hayber Kalesi’nden Selman’ın yıkandığı Erzen Gölü’ne, Kerbela Çölü’nden Mansur Darı’na kadar başka zamanların başka mekânları o cem odası içinde “birlenir”. Böylece cem yeri, hem öte dünya hem bu dünya, hem tarihsel olayların geçtiği yerler hem o zamanın karşılık bulduğu gündelik mekân arasında gidip gelen bir “öteki mekâna” dönüşür. Ceme katılanlar artık *hem her yerde hem hiçbir yerdedir*. Cem yeri, bir somut mekân parçası olarak ancak kendini yadsıyabilirse, o somut mekân parçası olmaktan çıkabilirse cemevine dönüşebilecektir. Cemevi olduğunda ise artık *mekâna sahip olmayıp mekânını arayan bir mümkün-imkânsız, bir olmayan-yer (nonlieu), lamekândır*. Tıpkı Borges’in *Alef*i* gibi içinde bütün diğer noktaları barındıran bir

* Alef, Borges’in Foucault’nun heterotopya, Soja’nın üçüncü mekân tanımlarına ilham olan büyülmüş gerçekçi öykülerinin en güzel örneklerinden biridir. Alef, ilk harf ya da ilk noktadır (İbranice alfabesinde; Arap alfabesinde Elif, Yunan alfabesinde Alfa). Soja, Lefebvre’in Mekânın Üretimi

nokta, bütün başka mekânları saklayan bir mekândır. Yani tam da Foucault'nun bahsettiği anlamda evrensel, görelî, süreksiz ve çoğul bir heterotopya!¹⁰⁵

Foucault, Başka Mekânlara Dair (Of Other Spaces) adlı konferans metninde heterotopyaları, ütopyalara karşıt yerleri adlandırmak için kullanır. *Ütopyalar*, gerçek yeri olmayan, toplumun gerçek mekânıyla doğrudan ya da tersine dönmüş genel bir analogi ilişkisi sürdüren, ya mükemmelleşmiş toplum ya da toplumun tersi fakat her halükarda gerçekdışı olan mekânlardır. *Heterotopyalar* ise muhtemelen bütün kültürlerde, bütün uygarlıklarda bulunan gerçek, fiili yerlerdir. Bizzat toplumun kurumlaşmasında yer alırlar; kültürün içinde bulunabilecek bütün diğer gerçek mevkiler bunların içinde hem temsil edilir hem de tartışılır ve tersine çevrilir. Bunlar fiili olarak bir yere yerleştirilebilir olsalar da bütün yerlerin dışındadırlar, yansıttıkları ve sözünü ettikleri mevkilerin kesinlikle farklıdırlar ve bu yönleriyle de ütopyaadan farklılaşırlar.¹⁰⁶

(Production of Space) kitabını yeniden okuduktan sonra, kendisini bir kez daha Borges'in Alef (The Aleph) adlı kısa öyküsünde bulduğunu anlatır. İspanyolca aslı ilk olarak 1945'te basılan bu öykü, Latin Amerika edebiyatında büyülu gerçekçilik geleneğinin etkileyici bir örneğidir. Borges'in anlatımıyla, Alef, çapı birkaç santimden daha fazla olmayan ama içinde bütün âlemi gerçekten ve eksiksiz barındıran bir nesne, "bütün noktaları içeren tek nokta"dır. "Zaman için sonsuzluk ne ise, mekân için de Alef odur." Nasıl ki sonsuzluk aynı anda geçmiş, şimdi ve geleceğin bütün boyutlarını içeriyorsa, Alef de küçücük bir nokta üzerinde mekânsal evrenin bütün noktalarını taşımaktadır. Soja, Lefebvre'in –paradoksal- maddeci idealizmini ve ondaki gerçek ve hayali olanın eşzamanlı dünyasını Alef'e benzetir. Bu nedenle hareket noktası ya da Mekânın Üretimi'ni yeniden yorumlarken ve üçüncü mekânı kavramsallaştırırken ilk kestirim olarak Alef'i aldığını söyler. (Jorge Luis Borges, **Alef**, Çev. Tomris Uyar vd., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 188-194; Henri Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2014; Edward W. Soja, **Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places**, Massachusetts-USA and Oxford-UK, Wiley-Blackwell Publishers, 1996, p. 54-55, (Çevrimiçi) <http://tr.scribd.com/doc/170483132/SOJA-Edward-Thirdspace-1996-Cap1e2#scribd>, 13 Nisan 2014)

¹⁰⁵ Cemevine bir heterotopya olarak bakmama vesile olan Lefebvre'di. Ancak Lefebvre'in çok sınırlı bir çerçeve sunduğu heterotopya kavramı, asıl içeriğini Foucault'ta bulmuştur; ben de Foucault ile beraber bu çerçeveyi biraz daha genişletme imkânı buldum. Cemevi bir "heteropik mekân" olarak zihnimde ilk belirdiğinde, açıkçası bunu daha önce böyle yorumlayan olmadığını düşünüp hem hayıflanmış hem de içten içe heyecan duymuştum. Okumalarım ve çalışmalarım devam etti ve bu durum uzun süre değişmedi. Epeyce bir zamandır kitaplığımdaya duran ve nedense okumayı ertelediğim Pas'ı elime alınca Ayhan Yalçinkaya'nın uzun yıllar önce bu konuya değindiğini ve önemli bir kapı açtığını gördüm. Haliyle –tarayabildiğim kadarıyla- literatürde cemevini bir heterotopya olarak okuyan ilk ismin Yalçinkaya olduğunun hakkını vermeliyim. (Ayhan Yalçinkaya, **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek**, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005, s. 205-208)

¹⁰⁶ Michel Foucault, **Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2**, 2. bs., Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 295. Her bir ilke için ayrı ayrı kaynak gösterme yoluna gitmeyeceğim; bu kısa metin heterotopya tanımı için gerekli özellikleri açık açık sıralamaktadır.

Heterotopyalar için Foucault altı temel ilke/özellik sıralar.¹⁰⁷ **İlk olarak,** heterotopyalar bütün kültürlerde vardır, bu bütün insan grupları için değişmezdir. Çok çeşitli biçimler alırlar ama mutlak anlamda evrensel olan tek bir heterotopya yoktur; ancak gene de iki büyük türden bahsedilebilir. Birincisi, ilkel denilen toplumlarda görülen *kriz heterotopyaları*dır ki *toplum karşısında kriz durumunda bulunan bireylere -yeni yetmeler, adet dönemindeki kadınlar, hamile kadınlar, yaşlılar vs.- ayrılmış ayrıcalıklı, kutsal ya da yasak yerler* bu tanıma girer. Günümüzde bunlara pek rastlanmaz ama bunların yerini *sapma heterotopyaları* almaktadır. Bunlar da davranışı, ortalamaya ya da istenen norma göre sapmış sayılan insanların içine yerleştirildiği dinlenme evleri, psikiyatri klinikleri, hapishaneler gibi yerlerdir. Alevi köylerinde gizli-saklı cem yapılan yerler (cemevi diye kısaltalım), heterotopik mekânın hem *kriz* hem *sapma* halini yansıtır. *Kriz heterotopyaları*, toplum karşısında “kriz” durumunda olan bireylere gene toplum ya da onun iktidar ağları tarafından ayrılmış yerleri tanımlar. Cemevi de yukarıdan/dışarıdan baskının doğurduğu; topluluğun kendi kendine ve aşağıdan doğru kurduğu, kendini “dışarıdan” ayırdığı, ayrıcalık değil belki ama yasak ve kutsal mekânıdır. Ahır ibadet yerine çeviren güçlük, ancak bir kriz haliyle açıklanabilir. Kentlerde uzun süre bu yasaklı olma durumu devam ettiğinden, cemevi burada ancak *sapma heterotopyasına* terfi etmiştir.

Heterotopyaların **ikinci** ilkesine göre, bir toplum, tarih boyunca var olan ve var olmaya devam eden bir heterotopyayı çok farklı biçimde işletebilir. “Her heterotopyanın toplum içinde belirgin ve kesin bir işlevi vardır ve aynı heterotopya, içinde bulunduğu kültürün eşzamanlılığına göre, şu ya da bu işlevi edinebilir”.¹⁰⁸ Foucault, bu tip heterotopyalara örnek olarak *mezarlıkları* verir. Bu ilkede bahsedilen toplumsal işlev, bütün diğer heterotopyalar için olduğu gibi, cemevi için de belirgindir. Cemevi, gündelik hayatta alelade işlevini, ibadet mekânına dönüştüğünde ulvi işlevleri üstlenir. Söz konusu ulviyet, inanç eğitimi, kültür aktarımı, görgü – adalet- vb. kollarıyla, topluluğun varlık inşasında çok boyutlu işlevler bütünü halini alır. Zaman içinde ya da aynı zamanda farklı noktalarda bu işlevler biçim ve içerik

¹⁰⁷ A.e., s. 296-302; Yalçinkaya, **Pas**, 206-208.

¹⁰⁸ Foucault, **a.g.e.**, s. 297.

değiştirebilir. Köy topluluğu içinde topluluk inancının, düzeninin ve hukukunun kurulup korunduğu yer olan ve bir mekân birimi olarak hiçbir önemi-kutsiyeti olmayan cemevi, kentlere göçle birlikte bir araya gelmenin, kendini ifade etmenin ve sosyalleşmenin yakıcı ihtiyacına cevap veren bir savunma kalesine dönüşür.

Üçüncüsü, heterotopyanın kendi içlerinde bağdaşmaz olan birçok mekânı, birçok mevkiiyi tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü vardır. Tiyatro sahnesi ya da Acem bahçeleri, bunun tipik örnekleridir. Yalçinkaya, bu özelliğe cem içinden örnek olarak dede ile *taliplerin** konumunu verir. Cem içi iktidarın sembolü olan dede, postta oturmakla dünyanın da merkezindedir; kimse ona sırtını dönemez. Ancak o postta oturabilmenin ön koşulu da post dışında olan herkesin rızasıdır.¹⁰⁹ Biraz daha mekân odaklı düşünersek, cem yapılan yer, diyelim ki alelade bir oda, cem evine dönüştüğü anda zaten gündeliği ve kutsalı iç içe geçiren bir bağdaşma yeridir. Cemin mekânı soyutlayan ve Kırklar Cemi’ne, elest besmine, ruhlar âlemine çağıran mekânsızlığı (lamekân/nonliue), bu bağdaşmaya üçüncü bir boyut ekler ve başka başka mekânlar, o küçük oda içinde yan yana gelir, iç içe geçer, üst üste katlanır.

Dördüncü olarak heterotopyalar “genellikle, zamanın bölünmesine bağlıdırlar, yani katışıksız simetriyle, heterokroni diye adlandırılabilen şeye açılırlar”¹¹⁰. Bu, iki biçimde karşımıza çıkar: *Zaman birikmesine* ya da *geçici ve eğrelti olan şeylerin zamanına bağlı heterotopyalar*. Zamanın yığılmaya/birikmeye ve kendi zirvesini aşmaya devam ettiği heterotopyalara örnek, müzeler ve kütüphanelerdir. *En önemsiz, en geçici, en eğrelti* olan zamana bağlı heterotopyalar içinse Foucault şenlikleri ele alır. Yılda bir kez dolan boş mevkiler, geçici ve eğrelti bir heterotopya oluşturur; “bunlar, ezeli olmayan, fakat kesinlikle kronik heterotopyalardır”. Cemler, içeriğindeki değer ve riteüllerin sarmal biçimde tarih öncesini ve tarihi bugüne taşımaları yönünden soyut zaman birikmesi tipine de örnek

* Öğretide Alevilik bir “yol” olarak ifade edilir ve çoğu zaman Alevilikten bahsedilirken “yol’a girmek” anlamında dede ve topluluk huzurunda “ikrar vermek” kavramı geçer. Belirli bir yaşa gelip Alevi özne olacak birey, cemde ikrar vererek (yol’a girdiğini ve yol’un kurallarına uyacağını ifade ederek) “talip” olur. Öyleyse talip, yol’a ikrar vermiş Alevi öznedir.

¹⁰⁹ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 206.

¹¹⁰ Foucault, **a.g.e.**, s. 299.

alınabilir; ama özellikle şenlik ya da panayır örneği ile cem arasında çok daha büyük benzerlik vardır. Cem, mekânın *en önemsiz* olduğu yerde de yapılır; daha önce bahsettiğim gibi aslolan cem olmaktır ve cem olunan yer, aslında her yer ve hiçbir yer olabilir.¹¹¹ Cem, söylemi ne kadar kadimse, kendisi o kadar *geçici* bir toplanış, bir araya geliştir. Cem, gündeliğin her anına yayılması gereken ilke ve kuralların, varolduğu ya da sınındığı değil sadece hatırlandığı yerdir. Bu haliyle bir belirip-kaybolma durumudur.¹¹² Tıpkı panayırlar gibi, cem de yılın belli günlerinde ya da dönemlerinde kurulur, işler ve bir sonrakine kadar kaybolur. Cemevi, Alevi günlük yaşamının ve kutsalını biçimlendiren ilke ve uygulamaların içinde *en geçici*, *en eğrelti* haliyle *yer tutar*, *konum alır*. Süreksiz ama süreğendir ve aslında tam da bundan ötürü yılda bir ya da birkaç gün için de kurulsa yılın diğer bütün günlerini/anlarını bağlayan güçtedir.

Beşinci ilke, heterotopyaların her zaman bir *açılma ve kapanma sistemi* gerektirmesidir. Bu, heterotopyaları *hem tecrit eder hem de nüfuz edilebilir kılar*. Burada da iki tip heterotopyadan bahsedilebilir: Birincisi, dışa kapalı olan ve belirli şartlar içinde girilen yerlerdir. Böyle bir mevkiye *bir değirmene girilir gibi* girilmez; oraya *ancak belli bir izinle ve belirli davranışları yerine getirdikten sonra* girilebilir ve buradan çıkış da gene belli kurallar dâhilinde olur. Örneğin hapisaneler, yarı dinsel yarı sağlık gerekçeli Müslüman hamamları ya da İskandinav saunaları gibi. Öte yandan “düpedüz açık olan, fakat genel olarak, ilginç dışlamaları gizleyen başka heterotopyalar da vardır; bu heterotopik mevkilere herkes girebilir, fakat doğrusu, bu bir yanılsamadır: İnsan girdiğini sanır, oysa girilmiş olunduğu için bile dışlanılmıştır”.¹¹³ Güney Amerika’daki bazı “odalar” ve özel-gizli buluşmalara

¹¹¹ Cem, bir evde yapılacaksa, bu ev için “olmazsa olmaz” kabul edilen tek koşul, topluluktan herkesin o eve girebilir olmasıdır; yani, evin sahibinin herkesle barışık olması, herkesin o evden razı olması (Celal Güler Dede, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27 Mart 2015).

¹¹² Yalçinkaya, Foucault’nun altı ilkesine bir yedinci ilke olarak heterotopyanın “gezgin” olmasını ekliyor ve benim burada belirip-kaybolma olarak ifade ettiğim durumu, daha edebi olarak “şimşek çakımı” metaforuyla açıklıyor (Yalçinkaya, **Pas**, s. 208). Kendisi Foucault’nun ilkelerine ekleme yaparken “cahil cesaretiyle malul” görülmek kaydını düşme alçakgönüllülüğünü göstermiş; ben de aynı kayıtlarla, bu “yedinci” ilkeyi aslında Foucault’nun dördüncü ilkesinin bir devamı ya da türevi olarak okuyorum. Heterotopyanın gezginliği, bir anlamda geçiciliğindendir. “Gerçek mevki/mekâna karşılık gelse de, gerçekte hep orada değil”, cümlesinde cemevi için “hep” sözcüğünün altı çizilmeli. Cemevi hep vardır ama hep orada ya da burada değildir.

¹¹³ Foucault, **a.g.e.**, s. 300.

ayrılmış moteller, böyle yerlerdir. Cemevi, bunlardan birinci tipe bire bir uyar; ikinci tipe ise bir dolayım ile ulaşırız. Cemevine de *bir değirmene girilir gibi* girilmez; “ya oraya belli şartları ki rızayı yerine getirerek girersiniz ... ya da o sizi zorla sürer mutlak şimdiki zamana.”¹¹⁴ Ceme girebilmek için, diğer her şey bir tarafa, herkesle barışık, yolun gereklerini yerine getirmiş ve topluluğun rızasını almış olmak ön koşuldur. Cemevi, bir anlamda, ikinci tipin yansıttığı özellikleri de taşır: *Yasaklı buluşmalara* sahne olan ve *insanın sırf girmiş olmakla bile dışlandığı* bir yerdir cemevi. Topluluk, çoğunluk ve iktidar tarafından bütünüyle dışlanmış-soyutlanmış olduğu için, cem yasaktır ve ceme katılmak o dışlanmanın bir parçası olmayı baştan kabul etmeyi gerektirir.

Son olarak, heterotopyaların geri kalan mekân açısından da bir işlevleri vardır ki Foucault bunu heterotopyanın *gizli özelliği* olarak ifade eder. Bu işlev, iki aşırı uç arasında yayılır: “Ya bir yanılsama mekânı yaratarak, insan yaşamının bölümlere ayrıldığı tüm mevkileri, tüm gerçek mekânı daha gerçek bir yanılsama olarak teşhir ederler ... ya da tersine, bizim mekanımız ne kadar düzensiz, ne kadar kötü yerleştirilmiş ve karmakarışık ise o kadar mükemmel, o kadar titiz, o kadar düzenli olan öteki mekan, öteki bir gerçek mekan yaratırlar.”¹¹⁵ Cemevi, tamı tamına bir yanılsama mekânıdır. Belirip kaybolduğu için süresizdir ve bir yerin ne zaman cemevine dönüşeceği tam olarak kestirilemez. Bu, “dışarıya” karşı bir tür koruma sağlar. Bu düzensiz, karışık ve kötü yerleştirilmiş gibi duran hali, cemin amacına en uygun halidir; inancın ve felsefenin gerektirdiği mükemmelliğe ancak böyle bir düzensizlik (ya da “başka” düzen) ile ulaşılabilir. Cemevi, hem içinde olanlar hem dışındakiler için farklı farklı yanılsamalar yaratır. Cemin içinde olanlar için bulundukları yer aslında “orası” değildir; bir başka mekânın (diyelim Kırklar odasının) ya da bir başka zamanın (diyelim Kerbelâ gecesinin) yansımasıdır. Kimse aslında olduğunu sandığı yerde değildir, orada olmamalıdır ki cem maksadına erişsin. Dışarıya içine bu yanılsama çoğu zaman bir saklanma ve korunma güvencesi sağlar.

¹¹⁴ Yalçinkaya, **Pas**, s. 207.

¹¹⁵ Foucault, **a.g.e.**, s. 301.

Şu hikâyeyi, alan çalışmalarım sırasında birçok farklı köyde, birçok farklı varyantıyla dinledim: Eski zamanlarda cem yapılırken köye baskına gelinirdi. Bir akşam gene cem basmaya gelmişler (Farklı anlatımlar var; gelenler kiminde yakındaki bir Sünni köyündendir kiminde Jandarma ya da zabitlerdir kiminde gene Sünni köylerden zorbalılar ya da devlet uzantılı birileri...) Bekçiler destur alıp dedeye haber verince cemdekiler telaşlanmış. Dede onları sakinleştirmiş, siz ibadetinize devam edin, demiş. Onlar ceme devam ederken baskına gelenler cem yapılan yeri bulmuş (bir ahır, ağıl, artık neresiyse). İçeri girip bakmışlar ki içerisi koyun (ya da kuzu) dolu. Bakmış bakmış, kimseyi görememişler. Sonra dönüp gitmişler...

Bu bir mit; topluluğun içini rahatlatan bir mit. Bu mitin dikkat çekici yanı, bir tür kutsiyet ağıyla (dedenin kerameti, topluluğun kutsallığı, erenlerin ya da yol ulularının koruması, Şah-ı Merdan'ın yetişmesi, Hızır'ın hazır bulunması vs...) cemevinin bir yanılısma mekânına dönüşmesidir. Cem yeri, dışarıdan gelen tehlikenin kendiliğinden bertaraf edildiği bir yanılısma yaratır ve topluluk bu sayede korunur.

Kırsal Alevi inanç ve kültür pratiğinin önemli bir parçası olan *ziyaretler** de aslında bir tür heterotopya olarak incelenebilir. Özellikle doğal mekânlara atfedilen kutsallık, herhangi bir dağ, tepeyi, kaya parçasını, ağaç ya da ağaçlığı inanç temsilinin ve kimliğinin bir parçası haline getirebilmekte, doğal olanı kutsal bir *hafıza mekânı** dönüştürebilmektedir. Ziyaretler şüphesiz ne Alevi kültürüne ne Türkiye ve İslam coğrafyasına özgüdür. Natürist-animist inançların etkilediği Afrika, Avustralya ve Amerika yerlilerinden Asya toplumlarına, Yunan ve Roma'ya kadar

* Ziyaret; yatır, türbe, kümbet, tekke, dede mezarı, adak yeri gibi çeşitli adlarla da anılır ve çoğunlukla “manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerler” için kullanılır. Ayrıca “kutsal bilinen bir kısım taş, ağaç, kaynak, göl, kaya ve dağ gibi mekânlar ve şeyler de ziyaret yeri kategorisine dâhil bulunmaktadır.” (Ünver Günay, Harun Güngör, Şaban Kuzgun, **Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayını, 2001, s. 10). Bu ikinci içeriğinde ziyarete konu olan mekân ya da şey, kutsalın kendisi değil tezahürü ya da işareti olarak kabul edilir (Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, s. 7).

* Hafıza-mekân ilişkisine dair Maurice Halbwach'ın çalışmalarından başlayarak yüklüce bir literatür birikmiştir. Hafıza mekânları (Sites of Memory) kavramlaştırması ise Pierre Nora'ya aittir: Pierre Nora, **Hafıza Mekânları**, Çev., Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2006.

tüm eski kültürlerde bunun izlerine rastlanır.¹¹⁶ Ziyaretlerin şifa, dilek/adak, manevi huzur gibi çeşitli amaçlara uygun işlevleri vardır ve bunlar zaman içinde ya da ziyaretten ziyarete farklılaşabilmektedir. Heterotopyanın bütün kültürlerde görülme ve farklı işlevler üstlenme özelliklerini hatırlayalım. Ziyaret, oraya kutsallık atfedildiğini bilmeyen bir kimse için ilk bakışta sıradan bir tepe, ağaçlık ya da su kaynağıdır. Ancak topluluk için o sıradan mekân, kendisine karşı konum alınan bir başka yerdir, kutsalı da içeren mekândır ve anlam-değer yüklüdür. Bu yönüyle ziyaret aynı anda başka başka mekânları ve anlamları üzerinde taşımaktadır. Ziyaret yeri üzerine birikmiş mitler, hikâyeler ve anılar ziyarete bir hafıza mekân kimliği kazandırır.

Yıldızeli'nin 32 Alevi köyünün içinde ya da etrafında 40'tan fazla ziyaret yeri olduğunu kaydettim. Bu ziyaretlerin hemen hepsiyle ilgili bazen birbirine çok benzer bazen sadece o ziyarete özgü çeşitli hikâyeler dinledim. Bunlar o köyde yaşayanlar ya da kimi durumda birkaç köyün mensupları tarafından ortak olarak paylaşılan anıları, bir tür ortak kimlik hissiyatını ve ortak hafızayı oluşturuyordu. Hafıza, bir anlamda zamanın mekânda yığılması ise ziyaret de *zaman birikmesine dayalı heterotopya* örneği olarak alınabilir. Son olarak ziyaretlerin de geri kalan mekânlar açısından işlevleri vardır ki bu kimi zaman sınırlama kimi zaman önem katma biçiminde olabilir. Örneğin Yıldızeli-Merkez Sarıkaya köyünde Kuş Evliği, köy yakınlarında ağaçlık bir tepenin adı. Köylüler burayı bir ziyaret olarak kabul ediyorlar. Köy babası Sever'in anlattığına göre, tepenin eteklerinde tarlası olan köylülerden biri, birkaç sefer rüyasında ziyaretten sesler duyuyor ve artık o tarlaları sürmeyi bırakıyor. Dahası, o köyden ya da başka köylerden (özellikle Sünni köylerinden) kişilerin ziyareti umursamayarak oradan ağaç kesmeye kalktığı ve bunun karşılığında da bir zarara uğradığı veya cezalandırıldığına dair mitler anlatılıyor.¹¹⁷ Bu nedenle köylüler o tepeden-ziyaretten tek bir dal bile koparmazlar, ziyaret sayılan tepenin eteklerindeki tarlaları sürmezler. Haliyle ziyaret, etrafındaki arazilerin işlevlerini de etkilemektedir.

¹¹⁶ İskender Oymak, **Malatya Ziyaret Kültürü ve Ziyaret Yerleri**, Malatya, Malatya Kitaplığı Yayınları, 2013, s. 28-29; Günay vd., **Ziyaret Fenomeni**, s. 10.

¹¹⁷ Himmet Sever, **Seyranbağları-Ankara**, 25 Mart 2015.

Görülen o ki Alevi köylerinde cem yapılan yerler ile kırsal alanda Alevi inanç ve kültürünün önemli bir parçasını oluşturan ziyaretler, heterotopik mekânın hemen bütün özelliklerini taşımaktadır. Alevi topluluklar, köylerde inanç ve kültürlerini gizlice yaşadıkları dönemlerde kutsalı bu tip heterotopyalar üzerinde ve bunlarla iç içe inşa etmiş ve öyle koruyabilmişlerdir.

3. Aleviliğin Toplumsal Mekânı: Özgün Yapılar

Alevi toplulukları, tarihsel-toplumsal-siyasal şartların zorlayıcılığı altında topluluğun varlığını devam ettirebilmesi için birtakım özgün kurumlar oluşturmuşlardır. Osmanlı döneminde, özellikle 16. yüzyıldan (Yavuz Selim döneminden) itibaren Alevi topluluklar üzerindeki devlet ve çoğunluk (ağırlıkla Sünni Ortodoksi) baskısının artması, Alevilerin toplumsal durumlarında 21. yüzyıla kadar devam edecek etkiler yaratmıştır. Kehl-Bodrogi'nin belirttiği gibi, 16. yüzyılın ikinci yarısı boyunca süren takibat, tutuklama ve infazlar Kızılbaş/Alevileri (Sünni) İslam çizgisine çekemese de onları kamusal hayattan çekilmeye zorlamıştır. “17. Yüzyıl başlarından itibaren Kızılbaşlar/Aleviler, yasaların ulaşamayacağı, bu anlamda görece daha güvende olacakları uzak ve ulaşılması zor bölgelere yoğun bir şekilde göç etmeye başlamıştır.”¹¹⁸ Bu dönemden sonra de ülkenin politik (ve elbette toplumsal) tarihine aktif biçimde müdahil olamamışlardır. Alevi topluluklar yüzyıllar boyunca iktidar ve uzantıları ile Sünni ortodoksiye bağlı çoğunluk nezdinde mülhid, rafizî, zındık, sapkın vb. suçlayıcı-hakaret içeren kavramlarla anılmış ve *yola getirilmesi gereken* kesimler olarak görülmüştür.¹¹⁹ Böylece Aleviler, iktidarın

¹¹⁸ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 35.

¹¹⁹ Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 18; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 33. Bu bakışın 19. yüzyılda, hatta 20. yüzyıl başlarında dahi devam ettiği görülmektedir. Soyzer, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) belgelerine dayanarak 19. yüzyılda Bektaşiler için “güruh-ı mekruh, erbab-ı rıfz ve ilhad, sahib-i su-i itikad” gibi olumsuz sıfatlar kullanıldığını aktarır. Ortaylı'ya göre aynı dönemde rafizi ve zındık da kullanılmıştır (Yılmaz Soyzer, “Türk Tarihinde Bir Sosyo-Kültürel Facia: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, sayı 7, 2013, s. 28-29; İlber Ortaylı, “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, **OTAM /Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı: 6, 1995, s. 282-283). 20. yüzyıl başlarında Ordu örneğini inceleyen Selçuk, BOA arşiv belgelerinde buradaki Kızılbaşlar için Rafizi” “faziha-i cahilane” (cahilce çirkinlik, rezillik), “itikad-ı batıl”(batıl inanç) ve “tarik-i gayr-i meşru” (Kanunca yani şeraitçe yasak olan yol) ifadelerinin kullanıldığını tespit eder. Bunlardan Mülkiye Müfettişi Ali Seydi

gözünün uzağında ve *resmi-makbul* kamusal hayatın dışında varlık mücadelesi yürütmüştür. Bunun için de kendi iç toplumsal kurumlarını, kamusal hayatını ve hukuk düzenini oluşturmuştur.

Alevi toplumsal düzeninin temel yapı ve aktörleri ile topluluğun iç örgütlenme biçimi de mekânla kurulan ilişkide özgün özellikleri beraberinde getirir.¹²⁰ Bu bölümde sadece Alevilerin mekânla kurdukları ilişkiyi önemli ölçüde etkilediğini hatta belirlediğini düşündüğüm *ocak sistemi (talip-dede bağları)* ve sadece bir boyutuyla *görgü (düşkünlük) hukukuna* değineceğim. Bunlar, Alevi bireyin ve genel olarak Alevi topluluğun toplumsal mekân üzerindeki konum ve hareketini anlamak yönünden önemli yapılardır. Bu yapı ve aktörler dikkate alınmadan yapılacak açıklamalar, *kırsal-kapalı kültür* önkabullerinde olduğu gibi, gerçekliğin ancak bir noktasına temas edecek ama bütününe ortaya koymaktan uzak kalacaktır.

Günlük dilde ve sözlüklerde ateş, aile, soy, kuruluş gibi çeşitli anlamlara karşılık gelen *ocak* terimi, “Alevilerde dinsel hizmetleri gören Dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonu ifade etmektedir.”¹²¹ Bu tanımda eksik kalan yönleri de eklersek, ocaklar ve ocak temsilcileri olan dedeler Alevilerin inanç hizmetlerinin yanı sıra topluluğun eğitim, adalet, iletişim ve kültür aktarımı gibi hemen tüm ihtiyaçlarına cevap veren organizasyonlardır. Şu halde *ocak*, Alevi

Bey tarafından Dahiliye Nezaretine gönderilen “Kızılbaşlığın ilgasi” başlıklı bir yazı dikkat çekicidir. Yazıda Kızılbaşlık, “adat-ı cahile” (cahil adetler) olarak nitelendirilmekte, kızılbaşların “ayin ve merasimi ahlak ve adab-ı umumiye ve İslamiyyeye külliye münafi bulunduğu (rituellerinin genel ahlak ve usuller ile İslamiyete tamamen aykırı bulunduğu)” ifade edilerek bu kişilere İslamiyetin doğrusunun öğretilmesi gerektiği vurgulanmaktadır [Hava Selçuk, “XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 59, 2011, s. 74-75].

¹²⁰ Alevilikte temel toplumsal kurumları, yazarlar farklı kavramlarla ifade etmektedir (Bal, *Alevi-Bektaş Kültürü*, s. 110-111; Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 230-262; Subaşı, *a.g.e.*, 102-110; Kehl-Bodrogi, *a.g.e.*, 140-149; Yılmaz, *a.g.e.*, s. 96-101). Kullanılan kavramlar farklılaşsa da Ocak Sistemi, Dedelik, Görgü/Dar ve Musahiplik belirleyici kurumlar olarak genel kabul görmektedir. Bunlara, Topluluk İçi Evlilik (endogami) ve Sözlü Kültür Aktarımı gibi temel özellikleri de ekleyebiliriz.

¹²¹ Ali Yaman, “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 60, 2011, 44-46; Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 230; Kehl-Bodrogi, *a.g.e.*, s. 140.

toplumsal örgütlenmesinin bütün temel özelliklerini belirleyen sistem; talip-dede bağı ise bu sistemin en önemli yapıtaşdır.¹²²

Ocakların ne zaman-nasıl-kimler tarafından kurulduğu ve tarihsel süreçte hangi evrelerden geçtiği konusunda henüz kesin bir veri olmayıp bu konularda çeşitli tezler ileri sürülmektedir. Yaman, bu tezleri dört başlıkta toplar: 1) Anadolu'ya göçle gelen kabilelerin dinsel/siyasal önderleri etrafında oluşmuşlardır; 2) Hünkâr Hacı Bektaş Velî'den önce, (Emevi ve Abbasi zulmünden kaçan) Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce oluşturulmuşlardır; 3) Hünkâr Hacı Bektaş Velî zamanında ortaya çıkmışlardır; 4) Kızılbaş-Türkmen boylarınca kurulmuş Safevi Devleti döneminde, Şah İsmail Hatayi'den sonra ortaya çıkmışlardır. Yaman, eldeki verilere göre bunların hepsinin ocakların oluşumunda bir şekilde rol oynadığını, "ocak" kavramının kullanımının ise 16. yüzyıl sonrasına rastladığını ifade eder.¹²³ Tarihsel kökeni ve ocakzade ailelerin bu pozisyonlarını nasıl aldığı konusu bir tarafa, ben de ocak sisteminin günümüze ulaşan güç ve etkisinin 16. yüzyıl sonrası ortaya çıkan tarihsel şartlarla bağlantılı olduğunu düşünüyorum. İktidar ve ona bağlı toplum kesimlerinin baskısıyla ulaşılması güç bölgelere çekilen ve makbul görülen kamusal hayattan soyutlanan Aleviler, bu ocak ağı sayesinde inançlarını koruyabilmiş, iletişim ihtiyaçlarını gidermiş, kendi iç toplum ve hukuk düzenlerini oluşturarak varlıklarını günümüze kadar sürdürebilmişlerdir.

¹²² Ben burada daha çok ocak örgütlenmesinin Alevi toplulukların meskûn mekânlarını nasıl etkilediğine yoğunlaşmaya çalışacağım. Bu nedenle burada verdiğim bilgilerin konuya giriş niteliğinde ve yüzeysel olduğu hatırdan çıkarılmamalı. Ocak sistemiyle ilgili daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Nejat Birdoğan, **Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları**, İstanbul, Alev Yayınları, 1992; Abdülbâki Gölpınarlı, **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul, İnkılâp Yayınevi, t.y., s. 271-272**; David Shankland, "Günümüz Türkiye'si Alevilerinde 'Dede' ve 'Talip' Arasındaki Değişen Bağ", **Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşîler ve Nusayrîler**, Yay. Haz. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz, 2. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 319-334; Coşkun Kökel, **Güvenç Abdal Ocaklıları (9 Cilt)**, Ed. Medine Sivri, İstanbul, Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 2013; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 140-149; Gloria L. Clarke, **The World of the Alevis: Issues of Culture and Identity**, New York&İstanbul, AVC Publications, 1999, incelenebilir. Ocaklar ve dedelik kurumu konusunda Ali Yaman'ın çalışmaları akademik çerçevede yapılmış, Hamza Aksüt'ün çalışmaları ise alan araştırmalarına dayalı –kanımca- en yetkin ve kapsamlı çalışmalardır: Yaman, **Alevilikte Ocak Kavramı**, s. 43-64; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 230-237; Ali Yaman, "Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu", **Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi'nde sunulan bildiri metni, 23-28 Ekim 2000, Ürgüp (Çevrimiçi)** <http://www.alevibektasi.org/> 10 Mart 2015; Hamza Aksüt, **Aleviler: Dede Ocaklarının, Toplulukların ve Yerleşimlerin Tarihi**, Ankara, Yurt Kitap Yayın, 2012.

¹²³ Yaman, **Alevilikte Ocak Kavramı**, s. 49 ve 54; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 233.

Ocaklar, Anadolu coğrafyasına ağ gibi yayılmıştır. Bazıları ana-bağımsız ocaklar, bazıları bu ocaklardan ayrılan kollar ya da Dergâhtan icazet alan aileler biçiminde genişleyen ağ içinde Anadolu'daki toplam ocak sayısını net olarak belirlemek güçtür.¹²⁴ Ocaklar, Alevi topluluğunun inanç bağlarının ifadesi olduğu kadar, adalet, eğitim, toplumsal tören ve dayanışma ihtiyacının da görüldüğü kaynak ya da öğretilerdeki tabiriyle *çeşmeler*dir. Bu çeşme, işlevlerini dedeler aracılığıyla yerine getirir. Bu anlamda dedeler, ocak sisteminin tam merkezinde yer tutan, ocakla talipler, taliplerle diğer talipler ve toplamda taliplerle *yol* arasındaki bağı sağlayan inanç önderleridir. Dedeler/Ocakzadeler (ve dolayısıyla ocaklar), kentlere göç öncesi dönem için Alevilikte sadece inanç hizmetlerinin değil eğitimden dinsel ve toplumsal törenlere, adalet dağıtımından iletişim sağlamaya kadar neredeyse tüm topluluk ihtiyaçlarının muhatabıdır.¹²⁵ Haliyle ocak sisteminin belkemiği ve kilit noktası dedelik kurumudur. Dedeliğin, bir kurum olarak ifade edilmekle birlikte, inanç önderlerinin tümüne karşılık gelen bir kavram olmadığını belirtiyim. Zira Alevilikte inanç önderliğini tanımlayan pek çok kavram olduğu gibi, dedeler arasında da çeşitli yönlerden farklılaşma söz konusudur.¹²⁶ Bunu bir kenara not etmek şartıyla, ben de

¹²⁴ Birdoğan, **a.g.e.**, s. 146-152 ve 181; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 141; Yılmaz, **a.g.e.**, s. 97; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 230-233. Ocak sayısı konusunda bazı kaynaklarda asıl olarak 12 ocak bulunduğu (Alevilikte 12 sayısının önemi gözden kaçmamalı) ifade edilir. Birdoğan, ilk çalışmalarında 30 civarında ocak adı sayar (Birdoğan, **a.g.e.**, 181). Bodrogi'nin hesabına göre 300'ü aşkın ocak vardır (Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 141). Yaman, çeşitli yayınlarında ocak listeleri yayımlamıştır; **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi** kitabına göre 16'sı Anadolu'da 4'ü Anadolu dışında olmak üzere 20 Dergâh ve 256 Ocak vardır (s. 258-261). Dede Garkın Ocağı dedesi Hüseyin Dedekargınoğlu bir sohbetimizde bu sayıları çok abartılı bulduğunu, Anadolu'daki ocak sayısının normalde 60'ı bulmadığını, bugün bu sayının biraz abartılarak 70-80'e çıkarıldığını ifade etmişti.

¹²⁵ Yaman, **a.g.e.**, s. 235-236; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 140-149; Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 92-97; Subaşı, **a.g.e.**, s. 103-110.

¹²⁶ Dedeler arasındaki ilk ayrım, ocak aidiyetine göre yapılır. Anadolu'da ocaklar bağımsız-Hacı Bektaş Dergâhına (Çelebilere) bağlı olmak üzere temelde iki kola ayrılırlar. Birincisi, meşruyetini soyun kendisinden alan Bağımsız Ocaklardır. Bunlar, Alevilerin On İki İmam (ve dolayısıyla Peygamber) soyundan geldiğini kabul ettiği, haliyle evlad-ı resul (seyyid) saydığı ve keramet-kutsiyet atfettiği yol ulularının adıyla anılırlar. İkinci grupta, meşruyetini –ocak olarak bir yol ulusuna dayansa bile- Hacı Bektaş Dergâhı Postnişininin verdiği icazetnameden alan Dergâha (Çelebilere) Bağlı Ocaklar ya da dede aileleri vardır. (Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 234; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 141). Bağımsız ocaklar, “erkâncı”; Dergâha bağlı ocaklar ise, Postnişin adına yol yürüttükleri için “vekilci” olarak anılırlar. Dedeler de bunlardan kalkarak erkancı (dedeerkân) ve vekil olarak ayrıştırılır. Her iki grup için de geçerli olmak üzere, bazı yörelerde dedenin gidemediği köylerin inanç hizmetlerini dede adına baba, ana, dikme, sofı gibi isimler alan inanç önderleri yürütmektedir. Bunların her birinin etki düzeyleri ve yetki alanları farklıdır.

Alevi inanç önderliğini tanımlamak üzere genel ve kolaylaştırıcı *dede/dedelik* kavramlarını kullanacağım.

Ocak sistemi ve buna bağlı olarak talip-dede ilişkileri en genel hatlarıyla şöyle tarif edilebilir: Alevi birey, *yola* bağlı olan ya da *yola baş koyan*¹²⁷ anlamında bir *taliptir*. Yolun talibi olmak, bir anlamda Alevi özne olmaktır. Bu ise, Yalçinkaya'nın isabetle belirttiği üzere, Alevi bireyin tarikat kapısından girmesiyle başlar: "Alevi kişi, Alevi topluluğuna doğmuş olmakla, Alevi özne olmayacaktır, Alevinin özneleşmesi süreci tarikat kapısıyla başlar."¹²⁸ Her talip, bir dedeye (ve dolayısıyla ocağa) bağlıdır. Bu ocak, hiyerarşik olarak bağımsız bir ocak olabileceği gibi bir başka ocağa ya da Dergâha bağlı olabilir. Sonuçta Anadolu'da bu ağın dışında kalan bir Alevi topluluk yoktur.¹²⁹ Alevi birey, dedesinin (pirinin) talibidir. Dede, mürşidinin (ocak lideri) talibidir. Mürşit ise *yolun* talibidir. Tarikatın postu İmam Hüseyin'dedir; ancak o da *yola* taliptir. Çünkü ulu olan *yoldur*. Şu halde, hiyerarşik bir ağ gibi görünse de aslında talipten başlayarak *yolun* en ulusuna kadar bütün Alevilerin asıl olarak *yola* bağlı ve *yolun* talibi olma noktasında eşitlendiği ve cemlerdeki ifadesiyle *döşektekinin eşiktekinden farklı görülmediği* bir örgütlenme idealidir bu. Ocak içindeki bu ilişki ağının benzeri, ocaklar arasında da geçerlidir. Bu yapı, Alevilikte "El ele, el Hakka" biçiminde ifade edilir. Böylece bu düstur içinde bütün topluluk üyelerinin birbirine bağlı, bir diğerinin kontrolü altında ve bir bütün olarak *yolun* genel düzenine tabi olduğu sistem ortaya çıkar.¹³⁰

¹²⁷ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 140.

¹²⁸ Yalçinkaya, **Pas**, s. 141.

¹²⁹ Çalışmamın sınırlarını bir kez daha hatırlatmakta fayda var. Örneğin inanç özellikleri ve pratikleri yönünden Anadolu'daki Alevi gruplardan ayrıışan Arap Alevileri, Nusayriler bu kapsamın dışındadır.

¹³⁰ Mehmet Ersal, **Veli Baba Sultan Ocağı: Alevi İnanç-Dede Ocakları Üzerine Bir Örneklem**, Ed. Coşkun Kökel, Hausen-Almanya, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, 2009, s. 39; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 144; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 233. Bu özellik gereğidir ki dede, talipten rızalık almadan posta oturamaz; talibin istemediği kimse dede olamaz. Bu nedenle dedelik soya dayansa da o soydan gelen herkes dede değildir. Dedelik için ilk şart ocakzade olmak iken dedelerin bunun yanı sıra bilgili olmak; yolun gereklerine, temel inanç esaslarına ve geleneksel olarak yerleşmiş Alevilik esaslarına sahip ve hâkim olmak; eğitici olmak; adaletli olmak; toplumsal ahlak yönünden örnek bir kişiliğe olmak gibi nitelikleri de taşıması gerekir (Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 235). Genel kişilik özellikleri, sıklıkla "Eline, Diline, Beline sahip olmak" biçiminde formüle edilmektedir (Hayri Dede, "Alevilikte Dedelik Kurumu", Nefes, 2/23, İstanbul, s. 15'ten aktaran, Clarke, **a.g.e.**, s. 118).

Ocakların bir merkezi vardır ancak ocak talipleri coğrafi bakımdan çok farklı bölgelere dağılmış olabilir. Ocak dedelerinin sorumluluğu, belirli bir coğrafi alan ya da meskûn mahal ile değil ocak talipleri ile sınırlıdır. Dede, taliplerinden sorumludur ve ancak kendi taliplerini *görebilir*, ancak onların cemini yürütebilir. Bir dede başka bir ocağın taliplerini göremez ya da cemini yürütemez. Dede (pir) ile talipleri arasındaki bağ, mekân sınırlarının ötesinde, genel topluluk düzeni ve ocak aidiyeti esasında kurulan bir bağdır. Haliyle, Yaman'ın da vurguladığı gibi, Shankland'ın “dede aileleri ile talipleri aynı köyden gelmektedir” şeklindeki düşüncesi doğru değildir.¹³¹ Bodrogi bu durumu şöyle örneklendiriyor:

“Bir pirin talipleri pirin oturduğu yerden çok uzakta olabilir. Örneğin İzmir Narlıdere'deki Yanın Yatır ocak dedelerinin talipleri Mersin, Aydın, Balıkesir, Isparta, Burdur, Antalya ve Adana çevrelerinde bulunmaktadır. Höbek/Divriği'deki Avuçan ya da Ağu-içen ocak dedelerine bağlı talipler Yozgat, Çorum, Arapkir ve Erzurum bölgesi çevresindeki köylerdendir. Malatya yakınlarındaki Mezirme Köyü'ndeki Pabuç ocağı Malatya'nın çevre illeri Sivas, Maraş, Antalya ve Akhisar'daki taliplerden sorumludur. Çankırı'daki Murati ocağının çevre köylerde, Şabanözü kasabasında, Çubuk ve çevresinde, ayrıca İnegöl ve Bursa'da talipleri vardır. ...”¹³²

Buradaki örnekler hemen bütün ocaklar için geçerlidir. Ben de Sivas-Yıldızeli kırsalında yürüttüğüm alan araştırmalarım sırasında bunun örneklerine rast geldim. Örneğin bu bölgedeki Dergâha bağlı köylerin hemen hepsinin dedeliğini Üyük köyünden Güler ailesi yürütüyordu. Bu aile ve Yıldızeli'ndeki Bektaşî Dergâhına bağlı köylerin çoğu, ifadelerine göre, Piri Baba Ocağı talibidir. Piri Baba ocağının merkezi Amasya'nın Merzifon ilçesindedir.¹³³ Gene merkezi Gaziantep'te bulunan Gözükızıl Ocağının; merkezi Tokat-Almus'ta bulunan Hubyar ve Kul Himmet

¹³¹ Yaman, **Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi**, s.y.

¹³² Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 146.

¹³³ 2013 yılı yazında alan çalışması yürüttüğüm sırada yaşı epey ilerlemiş olan Bektaş Güler dede ile görüşmüştüm. Kendisi kısa süre sonra hayatını kaybetti. Sonrasında dergâha bağlı bölge köylerinin vekil dedelik görevini Bektaş Dedenin yeğeni olan ve Ankara'da oturan Celal Güler devraldı. Piri Baba, Güler tarafından ve bölgedeki köylerde “Ocak” olarak anılıyor. Bazı ocaklar için geçerli olan tartışma burada da söz konusu: Piri Baba Ocağı, Yaman'ın verdiği listede (Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 261) yer alırken Aksüt'ün çalışmasında geçmiyor. Dedekargınoğlu, da Piri Baba'nın ocak değil türbe olduğunu ifade ediyor (Aksüt, **a.g.e.**; Hüseyin Dedekargınoğlu, **113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 06.09.2014). Ben, henüz üzerinde uzlaşılmamış ocak listeleri tartışmasına girmeden, çalıştığım bölgedeki Alevilerin kendileri için ifade ettikleri ocak isimlerini esas alacağım.

ocaklarının; merkezi Sivas-Divriği'deki Garip Musa Ocağının; Tunceli-Pertek merkezli Ağuichen Ocağının; Baba Mansur, Kurdoğlu (Anşa Bacı), Veli Baba, Pir Sultan, Şah İbrahim ve İmam Kazım ocaklarının çeşitli köylerde talipleri vardır. Bazı köylerde ise birden fazla ocağın taliplerinin bir arada yaşadığına tanık oldum.¹³⁴

Görüldüğü gibi Alevi topluluk örgütlenmesinde dede-talip bağı ya da daha genel çerçevede ocak düzeni, köy ya da ilçe gibi bir yerleşim birimi sınırları içinde kurulmamıştır. Aynı köy içinde başka ocakların taliplerinin bir arada yaşadığı yerler olduğu gibi aynı ocağın çok farklı coğrafi bölgelerdeki yerleşim yerlerinde talipleri bulunabilir. Topluluğun bu örgütlenme biçimi, kültürel özellikleri sadece *kır-kent* ya da *köy-şehir* kalıpları içinde sınırlandıran ve sınıflandıran ikilikçi tezlerin kavram çerçevesiyle açıklanabilir değildir. İşte tam bu noktada, Anadolu'daki Alevi topluluklarının ocak düzeninde örgütlenmesini anlaşılır kılacak yeni kavramsal araçlar kullanılması gereği açığa çıkmaktadır. Bu boşluğu, Lefebvre'in *kör alan* kavramlaştırmasının doldurabileceğini düşünüyorum. Ben bu kavramı, Aleviler örneğinde *ara alanlar* ya da *kesişme alanları* olarak yeniden adlandıracak ve öyle kullanacağım.

Lefebvre kör alan kavramını aslında kır toplumu- endüstriyel toplum ve aşkın kentsel toplum arasında kalan alanlar için kullanır. Ona göre tarihsel olarak mekân üç tabaka ya da üç dönemde örgütlenmiştir: *Kırsal, endüstriyel, kentsel*.¹³⁵ Bunlar, zaman ekseninde birbiri izleyen, ardışık dönemlerdir ve birbirlerini üretirler de. Ancak bunlar birbirinden tamamen kopuk, ilişkisiz, zaman ve mekân yönünden bütünüyle ayrılmış yapılar değildir:

¹³⁴ Yıldızeli köylerinde talibi bulunan ocakların ayrıntılı bir listesini alan çalışmalarımı aktardığım kısımda vereceğim. Burada bahsi geçen ocak merkezleri için, Ali Yaman'ın **Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi** yazısından ve Hamza Aksüt'ün **Alevilik** çalışmasından yararlandım.

¹³⁵ Lefebvre'in çalışmalarının odak noktası, kapitalist dönemde mekânın (fiziksel, zihinsel ve toplumsal olarak) nasıl üretildiğidir. Burada esas olan kavram mekân olsa da Lefebvre, daha erken dönem çalışmalarında bunu kent olarak ifade etmiştir. Yalnız, Lefebvre'in kullandığı haliyle kent, kelimenin ilk anlamıyla kafamızda beliren fiziksel bir mekân parçası ya da belli başlı özellikleri olan bir mekânsal birim değildir. Lefebvre'in kenti, bunları kapsayan; ama aynı zamanda bundan çok daha fazlası demek olan bir üst-aşkın form, bir ütopya mekândır.

“Üç tabaka. Üç dönem. Üç ‘alan’; yalnızca ‘toplumsal olgular’ değil, anlamlar ve algılar, mekanlar ve zamanlar, imgeler ve kavramlar, dil ve rasyonalite, teoriler ve toplumsal pratikler üzerine kurulu üç alan: - Kırsal (köylü), -Endüstriyel, -Kentsel. ... İşte mekansal-zamansal eksen önündeki perdelemenin, doğrulanma sürecindeki teorik hipotezlerin ardından çıkan budur. İki dönemin arasında, tam bu arada, şu kopuşta ya da kıvrımda (günümüzde: endüstriyel ve kentsel arasında) ne vardır?... Dingin olmayan, daha ziyade güç ve çatışma alanları olan bu alanlar arasında *kör alanlar* mevcuttur. ...dün kırsal ve endüstriyel arasında –bugün endüstriyel ve kentsel arasında- görmediğimiz bir alan yok mudur?”¹³⁶

Bu *göremediğimiz alan*, Lefebvre’e göre *kör alandır*. Kır; toprak, hava, su, ateş ile temsil edilen *temel doğadır*. Şehir*, taş ve metal ile temel doğanın üzerinde yükselen bir ikinci doğadır. Bu ikinci doğadaki yeşil alan ağaç, park vs. gibi basitleştirilerek “çevre imgeleri” olarak anlatılan şeyler şemada görülmez. İşte bunlar “kör alan”a girer. Yani iki dönem ve iki form arasındaki eşzamanlılık ve etkileşim alanı.

Alevi toplulukları çok yüzeyden bir bakışla *kırsal toplum*, *köylü dini* ya da *köy kültürü* gibi kalıplar içinde değerlendiren bakışların, ocak sistemini ve buradaki özgün mekânsal örgütlenmeyi dikkatten kaçırdığını düşünüyorum. Ocak ağı, kır ve kent yerleşimleri ile sınırlı olmayan, bu iki yerleşim tipinde de ayakları olan, doğrudan bir meskûn mahal sınıflaması içinde değerlendirilmesi güç bir yapıdır. Bu ağ içindeki toplulukların daha çok kırsal alanlarda yaşıyor olmaları, kültürün ya da inancın niteliğinin bunu gerektirmesinden değil dış şartların zorlamasındandır. Bu nedenle ocak tipi örgütlenmeyi diğer bütün şartlar başka türlüüne müsaitken ortaya konan bir tercih olarak değil siyasal-toplumsal baskı altında varlığını devam ettirebilmenin bir ara çözümü olarak görüyorum.

Bu çözümün mekân üzerindeki yansıması, yerleşim, kültürel bağlar ve iç topluluk örgütlenmesi yönünden *ara alanlar* ya da *kesişme alanları* yaratmak

¹³⁶ Lefebvre, **Kentsel Devrim**, s. 31-32.

* Burada Türkçe’de aynı anlama gelen kent ve şehir kelimelerinin bir arada yer alması, yazarın ve çevirmenin kullanımından kaynaklanıyor. Lefebvre, bir üst-aşkın form olarak düşündüğü kent kavramının yanında (Endüstriyel dönem) fiziksel kent mekânını ifade etmek üzere şehir kelimesini zikrediyor: “Kent toplumuna farklı girişler, bu farklı başlangıç noktalarının içerdikleri ve sonuçları, kent olgusu veya ‘kentsel’ (l’urbaine) hakkındaki sorunsalın parçasını teşkil eder. ‘Şehir’ (ville) kelimesinden ziyade bu son kelimeleri kullanmak tercih edilmelidir, zira ‘şehir’ kelimesi tanımlı ve nihai bir nesneyi, bilimin sunduğu objektif bir nesneyi tanımlıyor gibidir.” (A.e., s. 20).

olmuştur. Yerleşim ve topluluk örgütlenmesi yönünden bu alanlarda oluşan ağı ben – bir fizik terimini ödünç alarak- *saçılım (dispersiyon)*¹³⁷ *tipi yerleşim* olarak adlandıracam. Saçılım tipi yerleşimin başlıca özelliklerini şöyle belirleyebiliriz:

1. Topluluğun bağlı olduğu bir merkez vardır (Ocak merkezi, dip dede, serçeşme... vs.). Topluluk üyeleri (talipler) bu merkezden çeşitli noktalara doğru dağılmış/saçılmış halde yerleşmiştir.

2. Talip ile ocak merkezi arasında bağ vardır. Bu bağ, fiziksel anlamda somut mekân üzerinden değil dede (bilgi aktarımı ve ideolojik bağ – kutsiyet-) ve topluluk aidiyeti (kimlik, törensel, iç ahlak ve toplum düzeni) üzerinden kurulur.

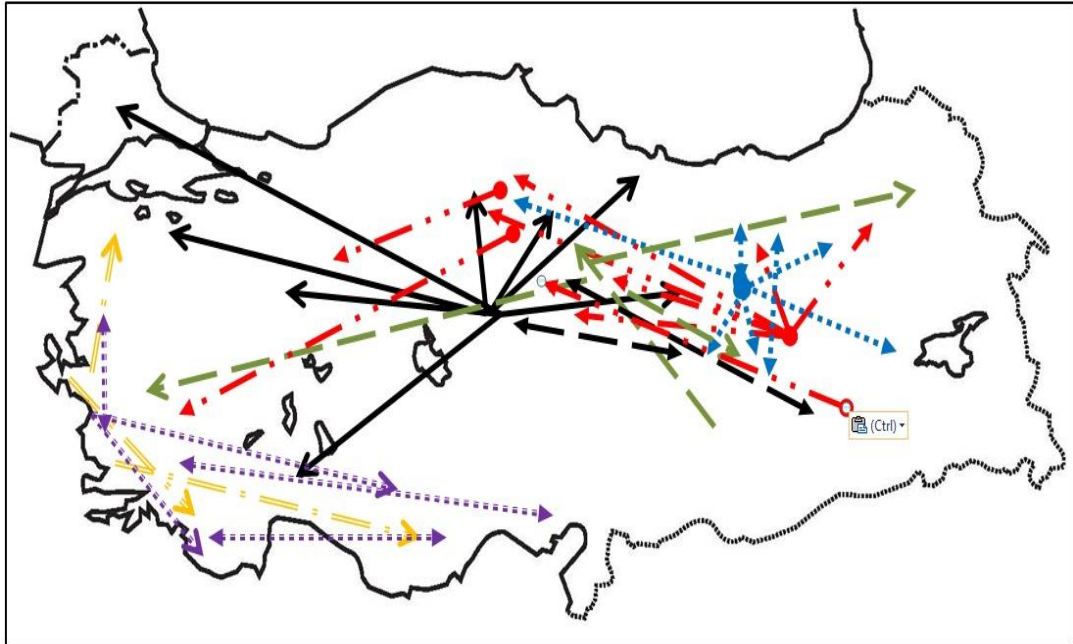
3. Topluluğun saçılımı, doğrusal olmak zorunda değildir. Ocak merkezinden çıkıp dağılmış talipler olabileceği gibi sonradan ocağa/Dergâha bağlanmış gruplar da olabilir.

4. Farklı ocakların aynı yerleşim biriminde talipleri olabilir. Böylece ocak saçılımını ışın metaforu ile açıklarsak, farklı ocakların ışınları birbirini kesebilir. Aynı biçimde, bu ışınlar hem kentsel hem kırsal alanlardan geçiyor olabilir (günümüzdeki yaygın durum budur). Haliyle ocak taliplerinin yerleşim alanları, hem ocakların hem kırsal-kentsel mekânların kesişme alanları olabilir.

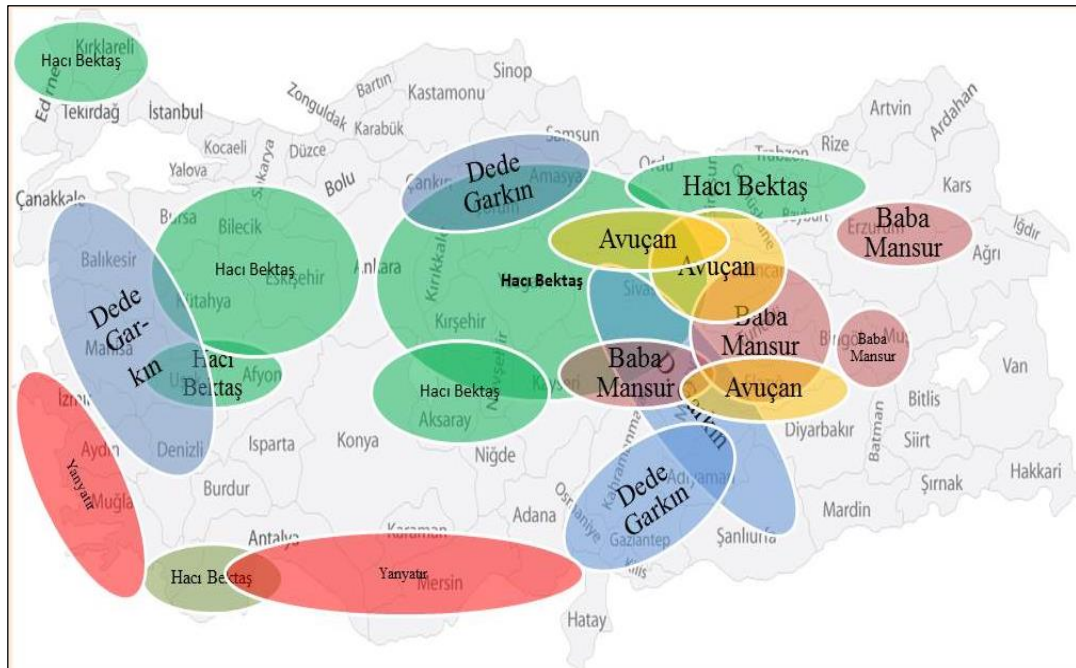
5. Ocakların sınırı, yetki ve erkân yönünden diğer ocağın alanına kadardır. Ocaklar arasında belirgin bir sınır var gibi gözükse de toplulukların tümü aynı *yola* taliptir. Bu nedenle Alevi birey için topluluğun asıl sınırı, ne köy ne kent ne de ocak yerleşiminin alanıdır. Bu sınır, Alevi topluluğunun yerleşik olduğu ve sınırları coğrafi olarak değil topluluk değerleri ile çizilmiş her noktadır.

¹³⁷ Dispersiyon (İng. Dispersion), optik bilimde, bir prizmaya yönlendirilmiş ışığın farklı dalga boylarındaki bileşenlerinin spektrumlarına ayrılması, prizmadan dışarıya farklı renklere ayrılmış olarak çıkması ve genişleyerek dağılmasını ifade eder. Belirli bir merkezden bir cam prizmaya gönderilen ışık, prizmanın dışına farklı renklerde ve çok sayıda ışın halinde çıkarak genişleyen bir koni biçiminde dağılacaktır. Kavram, optikte ışık ve elektromanyetik dalgalar için, ayrıca akustik dispersiyon, yerçekimi dalgaları (okyanus dalgaları), telekomünikasyon ağı –fiber kablolar- vs. için de kullanılmaktadır [“Dispersion”, http://en.wikipedia.org/wiki/Dispersion_%28optics%29, (Çevrimiçi) 12 Şubat 2014]. Görebildiğim kadarıyla, kavramın literatürde toplumsal-coğrafi yerleşimler için kullandığı bir örnek yok. Bu terimin ocak tipi yerleşimi bütün boyutlarıyla ve tam olarak açıkladığından henüz emin değilim. Bu nedenle mutlak bir kavramlaştırma olarak değil sadece Alevi toplumsal mekânının anlaşılmasında bir kolaylık aracı, yeni-farklı bir bakışa zemin hazırlayacak bir varsayım olarak önerdiğimi belirtmeliyim.

Görsel 1. Ocak Ağ Sistemi - Saçılım Haritası (Temsili)*



Görsel 2. Saçılım Tipi Yerleşim / Ağ Haritası (Temsili)



* Burada ve sonraki görselde hazırladığım haritada bütün ocakların değil temsili birkaç ocağın (Hacı Bektaş, Dedegarkın, Ağuçen, Yanyatır, Hacı Emirli, Baba Mansur...) gene temsili saçılım alanlarını gösterdim. Ocak merkezleri ve taliplerin yerleşim alanları konusunda Aksüt'ün dede ocaklarına ilişkin kapsamlı çalışmasından, Yaman'ın ocaklara dair verdiği bilgilerden ve alan araştırmam sırasında dedelerden bizzat dinlediğim ocak bağlantısı verilerinden yararlandım.

Yukarıda saçılım tipi yerleşim için saydığım son özellik, Alevi toplumsal yapısını oluşturan iki önemli öge, *düşkünlik* ve *iç evlilik* uygulamaları ile çok daha somut biçimde açıklanabilir. Düşkünlik kısaca Alevi görgü hukukunun en ağır cezai yaptırımı olarak ifade edilebilir. Her yıl, bir tür “halk mahkemesi” olarak anılan görgü ya da sorgu denilen özel cemde, dede öncülüğünde ve dede dâhil olmak üzere bütün taliplerin bir yıl boyunca “yolun” gereklerini yerine getirip getirmediği ve Alevi ahlakına uygun yaşayıp yaşamadığı sorgulanır. Düşkünlik cezası, çok ağır suçlardan birini işleyen (cinayet, tecavüz vs.) suçun niteliğine göre belirli bir süreliğine ya da ömür boyu topluluk içinde dışlanması ya da topluluktan uzaklaştırılması yani *yol’dan düşkün* sayılmasıdır.¹³⁸ Bu ceza, bireye değil, tüm ailesine ve varsa musahiplerine de uygulanır. Haliyle suç işleyen bireyle beraber ailesi, musahibi ve musahibinin ailesi de dışlanmış olur. Düşkünlik süreli ise ve düşkünlük topluluk içinde yaşamaya devam ediyorsa, topluluğu diğer üyeleri bu kimselerle gündelik ilişkisini keser. Düşkünün kurbanına, cenazesine, düğününe giden olmaz; hayvanları sürüye katılmaz; düşkünlük ceme giremez. Düşkünlüğün zorluğu, zaten geniş toplumsal yapı içinde dışlanmış olarak kendini soyutlayan küçük topluluğun üyesi olarak, bu küçük topluluk alanında da dışlanmaktır. Küçük bir köy topluluğu içinde yaşayan kimsenin düşkün sayılması durumunda düşeceği durum tam anlamıyla trajedidir. Düşkün, köyden sürülse ya da kendi isteğiyle ayrılmak istese, yaşayabileceği yer konusunda iki seçeneği vardır: Birincisi, düşkün, Alevi olmayan bir yerleşime gidebilir; ancak bunun dışlanma ya da asimile olma ile sonuçlanacağı tahmin edilebilir. İkinci yol, düşkünün başka bir Alevi köyüne yerleşmesidir. Bu, dedelerin ve topluluğun iç bilgi ağı gereği neredeyse imkânsızdır çünkü düşkün başka bir köye yerleşse de düşkünlüğü devam edecektir zira köyünden değil Alevilikten düşkündür. İşte bu durum, Alevi mekânsal yerleşimin sınırlarını belirlemede önemli bir ölçüttür. Alevi birey için topluluğun sınırı, yerleşik olduğu köy ya da köyler değil Alevi toplulukların yaşadığı yerlerdir. Birey düşkünse, topluluk dışına çıkmak, coğrafi sınırdan çıkmak değil Alevilikten çıkmakla eşdeğer görülmektedir.

¹³⁸ Ali Yıldırım, **Alevi Hukuku: Bir İncanın Varoluş Temelleri**, Ankara, İtalik, 2013; Mehmet Yaman, **Alevilikte Cem**, s. 27 vd.; Mehmet Yaman, **Alevilik**, s. 224-236; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, 170-177 ve 188; Ali Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 245-248; Subaşı, **a.g.e.**, s. 107.

Buna benzer bir örnek, evlilik uygulamasında bulunabilir. Alevilikte Alevi bireyin Alevi olmayan biriyle evlenmesi yasaklanmıştır.¹³⁹ Topluluğun devamlılığını ve saklı sürdürdüğü iç düzenini sağlamaya yönelik bir zorunluluk olarak uygulandığını düşündüğüm iç evlilikte, eş adayının seçiminde öncelik köy ya da ocak içinden biri olmasıdır. Bağımsız ya da Dergâha bağlı kimi ocakların mensupları arasında dahi evlenmenin çok hoş görülmediği bilinmektedir,¹⁴⁰ ancak buna yönelik mutlak bir sınırlama yoktur. Gerektiğinde başka ocaklardan da evlilik söz konusu olabilir; en azından Alevi olma şartı yerine getirilmiştir. Alevi olmayan biriyle evlenmek ise düşkünlük nedenidir. Burada da sınırın, coğrafi olarak çizilmediği, topluluğun genel sınırının “Alevi yerleşimleri” olarak görüldüğü açıktır.

D. Alevi Mekânının Diyalektiği

Bu bölümün asıl çıkış noktası ve bölüm başında çok genel hatlarıyla ve kısaca özetlemeye çalıştığım şuydu: Yirminci yüzyıl ortalarına kadar toplumsal olana dair açıklamalarda iki önemli sıkıntı göze çarpar. Birincisi, doğa bilimlerinde olduğu gibi (ki orada bile aşılmıştır) toplumsal konularda da açıkça gözlemlenebilir ve sınırları belirlenebilir birtakım ikiliklerin her şeyi açıklayabileceğine dair köklü bir düşünce geleneği vardır. Lefebvre, ikiliklere dayalı bu reflektif/düalist düşünme tarzının köklerini Antik Yunan’ın kuru-yaş, büyük-küçük, sınırlı-sonsuz karşıtlıklarında bulur. Bu paradigma, daha sonra Batı felsefesinde özne-nesne, süreklilik-kesiklik, açık-kapalı vb. biçimlerde devam edecektir. Nihayet modern çağda gösteren-gösterilen, bilgi ve bilgi-dışı, kamusal-özel, merkez-çevre, nitelik-nicelik, homojen-parçalı gibi kavramlar arasında da ikilikler kurulacaktır.¹⁴¹ Bunlara (toplumlar için

¹³⁹ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 188; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 253-258

¹⁴⁰ Yıldızeli’ndeki alan araştırmalarım sırasında özellikle Bektaşî (Dergâha bağlı) ve erkâncı köyler arasında “kız-alıp vermelerin” görece daha az ve sıkıntılı olduğunu ifade eden dedeler ve köylüler oldu. Ayrıca 113K115 numaralı TÜBİTAK projesi (Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi) kapsamında çözdüğüm kayıtlardan Tokat, Amasya gibi başka bölgelerde de durumun benzer olduğunu gördüm.

¹⁴¹ Henri Lefebvre, *La Présence et l’absence*, 1980, pp. 143 ve 225’ten aktaran, Edward W. Soja, **Thirdspace**, p. 53; ayrıca Lefebvre, **Kentsel Devrim**, s. 84 ve **Mekânın Üretimi**, s. 355-358.

kullanılan) ilkel-uygar, modern-gelenek, ileri-geri, kapalı-açık, gelişmiş-gelişmemiş gibi pek çok ikiliği/karşıtlığı daha ekleyebiliriz. Yerleşim yeri-kültür ilişkisine dair açıklamalarda bu, karşımıza ağırlıkla kır-kent ikiliği ya da karşıtlığı biçiminde çıkar. 20. yüzyıl ortalarına kadar baskın bir kent fenomeni etrafında biçimlenmek üzere, toplumsal gruplar ve kültür yapıları kırsal-kentsel kategorileri içinde, çoğu zaman da kent lehine normatif bir karşılaştırma modeli üzerinden açıklanmıştır. On dokuzuncu yüzyılın büyük toplumsal kuramcılarının kent sosyolojisinin öncülerine ve ilk önemli temsilcilerine kadar bu konularda ortaya konulan açıklamaların esasını, yukarıda bahsettiğim ikilikçi düşünce geleneğinin uzantısı olarak Tönnies'in *cemaat-cemiyet* ikiliğinin çeşitli biçimler ve tanımlar altında yeniden işlenmesi oluşturmuştur.

Alevilikle ilgili literatür de ne yazık ki çok büyük oranda bu kategorik düşüncenin etkisi altındadır. İlk dönem çalışmaları için bir nebze anlaşılır olmakla beraber, mekân-kültür tartışmalarında yarım yüzyılı aşkın süredir ortaya konan yeni yaklaşımlara rağmen, Alevilik ve Alevilerle ilgili çalışmalar hala 20. yüzyıl başında ortaya atılan tezleri tekrarlamaktadır. İnanç için *köylü dini-örf dışı İslam, halk İslamı*; topluluk için *Köy Bektaşisi-Şehir Bektaşisi, kapalı toplum, kırsal toplum, doğal toplum* vb. biçimindeki kavramlaştırmaların her biri, ister istemez bir ikilik ya da karşıtlık kurar. Bu tür hassas gruplar için kurulan bu karşıtlıklar da kimi zaman açık kimi zaman örtük bir değer yüklenmekten, normatif ölçülerle ifade edilmekten geri durmaz. Bu değer yükleme, tahmin edileceği üzere çoğu zaman bu topluluğa dair olumsuz çağrışımları beraberinde getirmiştir.

İkinci sıkıntı (ki birincisinden bağımsız değildir), toplumsalın hep zaman koordinatı üstünde ele alınmasıdır. Bu bakış, 19. yüzyılda zirvesine ulaşan bir *tarih saplantısına*¹⁴², *tarihin mekânsızlaştırılması*¹⁴³ haline dönüşerek mekân ve kültür literatürüne uzun süre hâkim olur. Yukarıda bahsi geçen ikiliklerden örneğin kır-kent ikiliği de bir bakıma *geri-ileri, geleneksel-modern* ikiliklerinin mekân üzerinde somutlaşması olarak aslında gene zamana referansla kurulmaktadır. Oysa

¹⁴² Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 291.

¹⁴³ Soja, *Postmodern Geographies*, s. 323.

Lefebvre'in dikkat çektiği üzere ilişki sadece iki kavram arasında kurulabilen bir şey değildir; her zaman bir *üçüncü* ya da bir *öteki* daha vardır. Buradaki tartışma özelinde, eksik olan *üçüncü*, mekân boyutudur. Lefebvre, toplum ve zaman (tarih) ikiliğinin yanında sürekli ihmal edilen ya da yanlış yorumlanan mekân boyutunun önemini hatırlatır. 1960'lardan itibaren bu alanda ortaya çıkan paradigma değişiminde Lefebvre'in bu vurgusunun şüphesiz büyük önemi vardır.

Aleviliğin (düşünsel) ve Alevilerin (toplumsal) mekânı, ya üzerinde hiç durulmamış ya da son dönemde yapılan bir iki çalışmanın değinileri dışında, genel olarak yukarıda bahsettiğim kır-kent kalıpları içinde ele alınmış konulardandır. Oysa ne Aleviliğin felsefi/teolojik yönden anlamını bulduğu *lamekân* göndermesi, ne Alevi gündelik hayatında inanç ve ibadetle iç içe geçmiş cemevi ve ziyaretler gibi heterotopik mekânları ne de Alevi toplumsal yerleşiminin özgün ağı olarak ocak sistemi bu kalıplar içinde tam olarak açıklanabilir ve anlaşılabilir.

Bütün bu nedenlerle Lefebvre'in kör alan ya da *ara alan*, Foucault'nun *heterotopya*, optik biliminin *saçılım (dispersiyon)* gibi kavramlarının, bu alanda oluşan boşluğa katkı sunacağını düşünüyorum. Burada son olarak tüm bu kavram ve özellikleri bir araya getirmek üzere, Lefebvre'in toplum-zaman-mekân üzerine kurduğu üçlü momente, kendisinin “mekânsal üçleme” olarak kavramlaştırdığı (ve Soja'nın “üçlü diyalektik” yeniden okuduğu) çözümlemesine başvuracağım.

Lefebvre'in *mekânsal üçlüsü*, mekânın üç boyutu üzerinde yükselir. *Fiziksel* mekân, doğaya, Kozmos'a; *zihinsel* mekân, mantıksal ve biçimsel soyutlamalara; *toplumsal* mekân, üretilen alana ve toplumsal pratiklere denk düşer. Lefebvre buradan, üçlü mekân kavramlaştırmasını çıkarır: 1- Mekânsal pratik, 2- Mekân tasarımları, 3- Temsilî Mekânlar.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Henri Lefebvre, **The Production of Space**, Translated by Donald Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell, 1991, p. 11, 37-39. Burada İngilizce metni kaynak göstermem, kavramları çevirisinden tatmin olmamamla ilgili. Işık Ergüden, bu üç kavramı Mekânsal Pratik-Mekân Temsilleri ve Temsil Mekânları olarak çevirmiş (Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, s. 67-68). İhsan Çetin ise Mekânsal Eylem, Mekânın Temsilleri ve Temsilin Mekânları diye çevirmeyi uygun görmüş (İhsan Çetin, **a.g.e.**, s. 98-100). İnce –belki önemsiz- bir ayırım gibi gözükse de önemiştir: Representation kelimesini Türkçe'de “temsil” kelimesi karşılıyor ancak “simgeleme” anlamıyla. Lefebvre, ikinci mekânında

Mekânsal pratik, -neokapitalist dönem için- gündelik gerçeklik (gündelik rutin) ile kentsel gerçeklik (iş, ‘özel’ yaşam ve boş vakit için ayrılmış yerleri bir araya getiren güzergâh ve ağlar) arasında, somut olarak “algılanan” fiziksel bir mekân içinde/üzerinde kurulan ilişkileri içerir. Analitik olarak bakıldığında, bir toplumun mekânsal pratiği, o toplumun mekânları üzerinden çözümlenebilir.¹⁴⁵ Şu halde mekânsal pratik, gündelik rutinin gerçekleştiği, keskin çizgilerle ayrıştırılmış mekânları üreten, gerçekleştiren ve diyalektik biçimde onlar tarafından da biçimlendirilen eylemleri içerir. *Mekân tasarımları*, kavramsallaştırılmış, düşünülen, “tasarlanan” mekânı anlatır. Bilim insanları, kent planlamacıları, teknokratlar, sosyal mühendisler, sanatçılar gibi soyut düşünme eğilimli belirli tiplerin mekânıdır. Bu, her toplumda (ya da üretim biçiminde) baskın olan mekândır. Mekânın kavramsallaştırılması, kimi istisnalar hariç, bir sözlü (haliyle entelektüel olarak tasarlanmış) işaretler/semboller sistemine dayanır. Tasarlanan mekân, böylece bilgi, işaret ve kodlar üzerinden, mekânsal bilginin üretimi üzerindeki kontrol yolunu da açmaktadır. *Temsilî mekân*, ortak imgeler ve semboller vasıtasıyla doğrudan “yaşanılan” mekândır; dolayısıyla bir yerde ‘oturanların’ (yani mukimlerin, sakinlerin) ve orayı ‘kullananların’ mekânıdır. Temsilî mekân, canlıdır, yaşayan mekândır. Konuşur, zamanı içerir, yönlendirir, dinamiktir. Çocukluk anıları, rüyalar, yatak, yatak odası, ev, meydan, kilise, mezarlık... Düşülen mekân gibi uzak, soğuk, soyut değildir; yaşanılan mekân, sıcak ve tutku doludur. Yaşam pratiklerinin üzerinde gerçekleştiği fiziksel mekân örtüsüdür.¹⁴⁶

Lefebvre’in tanımladığı bu fiziksel-zihinsel-toplumsal mekân üçlüsü Soja’da *birinci mekân* (firstspace), *ikinci mekân* (secondspace) ve *üçüncü mekân* (thirdspace) biçiminde yeniden vücut bulur. *Mekânsal pratiği* karşılayan *birinci mekân*; maddeleşmiş, somut, ampirik olarak haritalandırılabilen, ölçülebilir fiziksel

temsil değil tasarımdan bahsediyor. Bu da representation kelimesinin karşılıklarından biri ve kanımca ikinci mekânı daha iyi ifade ediyor. Representational ise temsil değil temsili kelimesiyle karşılanabilir. Temsil mekânı, tek bir tipe karşılık geliyor gibi okunabilir; temsilin mekânı da kısmen öyle. Oysa Lefebvre de daha bütüncül biçimde temsili mekânları anlatıyor kanısındayım.

¹⁴⁵ Lefebvre, **The Production of Space**, s. 38.; Andy Merrifield, **Henri Lefebvre: A Critical Introduction**, London, Routledge: Taylor & Francis Group, 2006, p. 110.

¹⁴⁶ Lefebvre, **a.g.e.**, s. 39-42; Soja, **a.g.e.**, s. 67-69; Çetin, **a.g.e.**, s. 99.

mekandır. *Mekân tasarımları* ya da *ikinci mekân*; kavranarak algılanan, düşünülen, zihinsel mekândır. Son olarak *temsili* ya da *üçüncü mekân*, hem somut hem soyut izlerin taşıyıcısı olan, yaşanan ve üretilen toplumsal mekândır. Böylece Soja, gerçek mekân ile tahayyül edilen mekânın iç içe olduğu *üçüncü mekân* tanımına ulaşmış olur. Onun gözünde *üçüncü mekân*, Borges'in Alef'idir.¹⁴⁷

Aleviliğin inanç ve ibadet pratiğinin bir parçası olan gündelik mekânları, buradaki tanımıyla bir *üçüncü mekân* görünümündedir. Gündeliğin içinde kurulu ancak kimi zaman bir tasarım kimi zaman bir ütopya halinde gerçeküstüne doğru yol alır. Günlük yaşantısında fiziksel olarak algıladığı alelade bir mekân ya da yer (dede evinde oda, ahır, ziyaret yeri, bir tepe ya da su kaynağı örneklerini hatırlayalım), orada yaşayanların zihninde bir ibadet yeri, inanç ögesi, kutsal alan olarak yeniden biçimlendirilebilir. Böylece somut-fiziksel mekân üzerindeki mekânsal pratik, eşzamanlı olarak soyut-tasarlanmış mekân üzerindeki inanç ya da kültür pratiğine dönüşür. Gündeliğin parçası olan *temsili mekân* (mesela oda), bir başka bağlamda çeşitli semboller, bilgi mirası, anlam yüklemeleri ve hafıza aktarımı yoluyla bir tasarlanan mekân kimliği de taşır. Böylece fiziksel ve felsefi (tasarlanan) mekânlar arasında doğrusal ya da mutlak değil diyalektik bir ilişki kurulmaktadır.

Daha büyük ölçekte (makro planda) ise bu parçaların bir araya geldiği bir üst ağ, çeşitli mekânların üst üste bindiği, iç içe geçtiği, kesişip dağıldığı bir sistem söz konusudur. Ocak sistemi, Alevi toplumsal mekânının tarihsel-coğrafi bütünlüğünü ifade eder. Bu bütünlük içinde üst toplumsal yerleşim, küçük alanda (mikro planda) kurulan diyalektik ilişkileri içererek ve kendisi de bu diyalektiğin bir parçası ve aynı zamanda bütünleyicisi olarak kurulmuştur. Gündelik kullanım mekânını "saklı" cem yeri olarak örgütleyen akıl ile darmadağın bir yapıyı yerleşim yerinden bağımsız olarak var-yok bir ağ üstünde, bir tasarım mekânı üstünde örgütleyen akıl birbirinden kopuk değildir. Felsefi ve gündelik mekânda saklı ayrıntılarda olduğu gibi, bu ağın açıklanmasında da köy-kent ya da kırsal-kentsel kültür, açık-kapalı gibi çeşitli ayrımlarına dayalı ikiliklerin yetersiz kaldığını düşünüyorum. Ocak sistemi, yolun

¹⁴⁷ Soja, *Thirdspace*, p. 54-55; Çetin, *a.g.e.*, 99-101.

talipleri ile ocak merkezi arasında coğrafi tanımlarla sınırlanmamış bir ağ üzerinde biçimlenmektedir. Burada iki taraf (ocak merkezi ve talipler) arasındaki bağı kuran ve sistemin yürümesi açısından dini, hukuki, eğitsel ve toplumsal işlevleriyle kilit noktada duran dedelerin yetki alanı, coğrafi olarak değil ocak aidiyeti ile sınırlıdır. Düşkünlük ve topluluk içi evlilik örneklerinde de gördüğümüz gibi, Alevi bireyin evreni sadece yaşadığı köy değil Alevi toplulukların yaşadığı her yerdir; genel olarak Alevi coğrafyasıdır. Aynı coğrafi yerleşim (köy diyelim) içinde farklı ocakların talipleri bulunabileceği gibi aynı ocağın birden fazla yerleşim biriminde (köy-kent sınırı olmaksızın) talipleri bulunabilir. Taliplerin yerleşim alanları farklı düzlemlerde kesişebilmektedir. Burada köy ile kent ya da herhangi iki meskûn mahal arasında değil coğrafi yerleşim birimlerini kesen ve haliyle aşan ocaklar arasında bir düzenleme vardır.

Görsel 3. Alevi Gündelik, Felsefi-Kutsal ve Toplumsal Mekânının Diyalektiği



Bütün bu özellikleri nedeniyle Alevi toplumsal mekânını düşünürken kır-kent ikiliği, kapalı toplum, kırsal kültür vb. gibi alana ilişkin literatüre hâkim ezberler yerine mekân kuramının geldiği nokta itibariyle yeni kavramsal araçları da işe koşmaya ihtiyaç olduğu açıktır. Buradan hareketle bu bölümde mevcut tartışmalara katkı olarak üzerinde durduğum *mekânsal üçleme*, *heterotopik mekânlar* gibi kavramların ve ocak sistemi için önerdiğim *ara alan* ve *saçılım/dispersiyon tipi yerleşim* gibi kavramların sonraki tartışmalarla daha da zenginleşeceğini ve diyalektiğin gereği olarak başka kavramlarla genişletilip geliştirildikçe anlam ve değer kazanacaklarını umuyorum.

BÖLÜM II

GÖÇ VE SOSYO-MEKÂNSAL ÇEVRE DEĞİŞİMİNİN ALEVİ TOPLUM YAPISINA ve KİMLİĞİNE ETKİLERİ

“Başka yerlerden gelmek, ‘buralı’ değil de ‘oralı’ olmak ve dolayısıyla aynı anda hem ‘içeride’ hem de ‘dışarıda’ olmak, tarihlerin ve hafızaların kesiştiği yerlerde yaşamaktır; bu tarih ve hafızaların hem ilk çözülüş ve dağılışını hem de keşfedilen yollar boyunca yeni ve daha geniş düzenlemelere tercüme edilmesini deneyimlemektir. Bu, aynı anda hem güçsüzlüğün dilleriyle hem de heterotopik geleceklerin potansiyel içerimleriyle karşı karşıya kalmaktır. Nadiren özgürce seçilen bu dram aynı zamanda yabancının dramıdır. Geleneğin anavatanından kopmuş ve sürekli meydan okunan bir kimliği yaşayan yabancıdan, dört bir yana saçılmış bir tarihsel miras ile heterojen bir şimdiki zaman arasındaki sonu gelmeyen bir tartışmada kendisini hep evinde hissetmesi beklenir.”

*Iain Chambers**

Tarihte geçiş coğrafyalarında yaşamış pek çok toplum ve topluluk gibi Alevilerin de hikâyeleri çoğunlukla göçlerle örülmüştür. Aleviler, çeşitli coğrafi mekânlar ve tarihsel dönemlerde kimi zaman geleneksel yaşam biçimlerinin gereği olarak kimi zaman savaş ve sürgün gibi zorunlu nedenlerle kümeler ya da kitleler halinde göç etmişlerdir. Bütün bu göçlerin ortak niteliği, toplumsal yapılarını ve geçim düzenlerini kökten değiştirmeyecek biçimde, kırsal alanlardan başka kırsal alanlara gerçekleşmiş olmasıdır. Aleviler bakımından bu durumu kökten değiştirecek ve tümüyle yeni sayılabilecek kitlesel göç dalgası, 20. yüzyıl ortalarından başlayarak ve Türkiye’deki genel göç hareketiyle uyumlu olarak kırsal alanlardan kentlere, metropol alanlara ve yurtdışına yönelmiştir. Bu hareket günümüzde de devam etmektedir. Alevilerin yüzyıllarca *saklı* kaldıkları kırsal-dağlık bölgelerden kent merkezlerine doğru göçü, Türkiye’deki diğer toplumsal gruplarla karşılaştırıldığında ilk kez kent kültürüyle yüzleşen bir topluluk olmaları bakımından ayrıca dikkat gerektiren bir özellik arz eder.

* Iain Chambers, **Göç, Kültür, Kimlik**, Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2014, s. 19.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, Alevilerin iktidar-uzantıları ve çoğunluk kültürünün uzağında; inanç, eğitim, toplumsal hukuk ve ilişkiler ağı bakımından bir nevi kendi otonom yapılarını kurarak yüzyıllarca varlığını korudukları geleneksel düzenlerinin bir resmini çizdim. Özellikle toplumsal mekânın örgütlenmesinde inancın ve kültürün kendine özgü aktör ve yapılarının nasıl işe koşulduğunu ortaya koymaya çalıştım. İkinci bölümde esas olarak yaklaşık beş yüz yıllık bir süreç içerisinde oluşturulan ve geliştirilen bu yapının, geçtiğimiz elli yıl içinde nasıl hızla çözüldüğünü gösteren ikinci bir resim çizmeye çalışacağım.

Alevi toplumsal yapısının temel yapı, kurum ve aktörlerini köklü değişimlere maruz bırakan bu süreç, ister modernleşme ve beraberinde gelen kavram seti ister toplumsal değişme-kentleşme vb. kavramlar altında ele alınsın, özünde iki temel dinamiğin, zaman ve mekân içinde ve üzerindeki değişmelerin sonucudur. Literatürde Alevilerin göç, kentleşme ve modernleşme süreçlerine dair çalışmalar, görece hala sınırlı sayıdadır. Bunların büyük çoğunluğu da yaşanan değişimi sadece zaman ekseninde ele almış, mekânsal değişimin etkilerini ya görmezden gelmiş ya da bunu ikincil düzeyde değerlendirmiştir. Oysa bu değişim zamana yazılan mekândan; mekânda vuku bulan zamandan ayrı değildir. Bu nedenle ikinci bölümdeki tartışmam, özellikle mekân üzerinde yer değiştirmeye beraber Alevi toplumsal yapısında ve kimliğinde nelerin değiştiğine ya da değişmekte olduğuna yoğunlaşacak. Bunun için literatürde iç ve dış göçlerin temel dinamiklerini açıklamak üzere ortaya konan belli başlı kuramları çok genel hatlarıyla hatırlattıktan sonra, Türkiye’de göçün çeşitli dönemlerini ve temel özelliklerini ele alacağım. Buradan Alevi göçünün dönemleri, temel yönelimleri ve özelliklerine dair de bir tablo çıkacaktır.

Göçle gelinen ortamda hemen bütün göçmenler için tartışılabilen ve kentleşme/kentlileşme/kültürleşme (akültürasyon)* gibi çeşitli kavramlarla ifade

* Kültürleşme (acculturation): Antropolojide kullanılan anlamıyla, “Kültürel yayılma süreciyle gelen maddi ve manevi öğelerle, başka kültürden birey ve grupların, belli bir kültürel etkileşime girmesi ve karşılıklı etkileşim sonunda her ikisinin de değişmesi.” (Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, 13. bs., İstanbul, Boyut, 2011, s. 159). Daha öz ifadeyle, “farklı iki kültüre sahip bir grubun bir araya gelip etkileşmeye başladığında, ... her iki grubun da birbirini etkilemesi ve her iki kültürde de bazı

edilen uyum sorunları, Aleviler bakımından bir noktada farklılık arz eder: Literatürde çoğunlukla ulus ötesi alanlara göç edenler için tartışılan asimilasyon kavramı, Aleviler örneğinde yurtdışındaki göçmenlerden çok yurt içi göçmenler için dile getirilmektedir. Bu tartışma, kırdan kente göç eden bütün kesimler için ortak kaygılar olan konut, iş bulma, eğitim vb. ihtiyaçların yanı sıra Alevilerin kentsel mekânda siyasal tartışmaların bir parçası ve son dönemde aktif bir öznesi olarak da yer tutmalarının ve kentli Alevi kimliğinin belirgin bir siyasal konum da edinmiş olmasının hem nedeni hem sonucudur. Aleviler bir yandan kent ortamında geleneksel yapı, kurum ve aktörlerine yönelik köklü bir değişim süreciyle yüz yüze kalırken öte yandan mekân üzerinde yer değiştirme, Alevilerde yeni bir kimlik inşasına da kapı aralamıştır.

A. Göçe Dair Kavram ve Kuramlara Genel Bir Bakış

Şiirsel ve epik sinemanın en büyük ustalarından biri olan Yunan yönetmen Theo Angelopoulos, hemen her filminde yakın tarihin savaş, devrim, siyasal çalkantı ve yıkımlarını, bireysel yolculuklardan zorunlu topluluk hareketlerine çeşitli göç temaları eşliğinde işler. Angelopoulos'un gayriresmi *üçlemesinin* ilk filmi olan *Ağlayan Çayır*'da da hareket noktası, 20. yüzyıl başlarında Bolşevik Devrimi sonrası Odesa'dan göç etmek zorunda kalan Yunanlardır. Denizden toprağa inmiş bir grup insanın kameraya doğru yürüyüp gelmesi ve hemen yakındaki bir derenin önünde durmasıyla açılan filmin hikâyesi şu betimlemeyle başlar:

“Sahne 1. Selanik körfezinde büyük bir nehrin ağzı, 1919 civarı. Hafif bir sis yavaşça çöküyordu göz alabildiğine geniş, bozkır gibi çıplak, çamurlu topraklara. Bohçalar ve bavullar taşıyan kalabalık bir insan kümesi çıkageldi yavaşça. Giysiler yıpranmış ve tozlu; ama eski bir soyluluğu ele veriyorlar. Kırklarında bir adam, yolu hastalıklı karısıyla aşmış. Aralarında da iki küçük çocuk; oğulları, 5 yaşında ya var ya yok bir oğlan, bir de küçük kız, bir bebekten biraz büyükçe. Küçük kız arada sırada oğlanın elini tutuyor, şaşkınca. Nehre ulaştıklarında insan kitlesi aniden durdu. Sanki nehrin öte yakasından biri onlara bağıırıyordu: ‘Hey! Kimsiniz siz? Nerelisiniz?’... ‘Yunanız biz. Odesa’dan gelen

değişikliklerin gerçekleşmesi.” (İlhan Tekeli, **Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm Yazıları: Toplu Eserler-20**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 4)

mültecileriz. Tekneler bizi Selanik’e getirdi.’ ... Sonra adam dedi ki: ‘Bir duman bulutu yükseldi ve sevgili şehrimiz kaybolup gitti.’ ...”¹⁴⁸

Filmde sadece belirli bir zaman ve mekânda resmedilen bu sahnenin benzerlerine 20. yüzyılda çokça tanık olunmuştur. Bu kare, bir sanat ürününde sadece resmedilebilir, betimlenebilir. Oysa dünyanın hemen her köşesinde her dönem gönüllü-zorunlu göçler yaşanmakta ve her göç kendi hikâyesini yanında getirmektedir ki bu hikâyenin ümit ve acıyla, getirdikleri ve götürdükleriyle, kaybettirdikleri ve kazandırdıklarıyla bir dizi değişimi, dönüşümü içinde barındırdığı aşikârdır. Böyle olunca, göçü en temel haliyle *nüfusun mekân/coğrafya üzerinde gerçekleşen yer değiştirme hareketi*¹⁴⁹, *topluluklar arasında gerçekleşen yerleşim yeri değişimi*¹⁵⁰ ya da *coğrafi-idari alanlar arasında yerleşim yeri/ikamet değişimi*¹⁵¹ gibi sadece demografik düzeyde tanımlamak, göçün ekonomiden siyasala, bireysel ve toplumsal yaşamdan kültüre ve mekânsal yerleşime getirdiği değişimleri perdeleyecektir.

Kaygalak’ın da dikkat çektiği üzere, feodal toplumda toprağa bağlı köylülerin göçlerinin daha sınırlı olduğu düşünülürse, kapitalist toplum aşamasında sermaye ve işgücünün yer değiştirmesi nüfus hareketlerini belirleyen temel etkenlerden biri olarak öne çıkar.¹⁵² Tekeli, mekânın ve nüfusun organizasyonunu iç içe ele aldığı göçün açıklanmasında *sosyal sistem* ve *kişi* açısından iki farklı tür işlevin etkileşiminin incelenmesinin gerekli olduğunu ifade eder. *Sosyal sistemde* üretim, ulaştırma, haberleşme teknolojileri ve sistem dışı ilişkilerin değişmesine paralel olarak mekânın organizasyonunun değişmesi yönünde doğan baskıyı, göç dengeleyecektir. Göç, işgücünü yeniden dağıtarak mekân organizasyonunun yeni

¹⁴⁸ Theodoros Angelopoulos, **Üçleme I: Ağlayan Çayır (Trilogia I: To Livadi pou dakryzi/The Weeping Meadow)**, Yunanistan, 2004.

¹⁴⁹ Sunday Üner, **Nüfusbilim Sözlüğü**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1972, s. 77

¹⁵⁰ Donald J. Bogue, **Principles of Demography**, New York –USA, Wiley&Sons, 1969’dan aktaran, Ahmet İçduygu, İbrahim Sirkeci, İsmail Aydıngün, “Türkiye’de İçgöç ve İçgöçün İşçi Hareketine Etkisi”, Ahmet İçduygu (Der.), **Türkiye’de İçgöç**, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., s. 216; Samuel Thompson, “Geography and Migration Analysis”, **21st Century Geography: A Reference Handbook Vol 1-2**, Ed. by Joseph P. Stoltman, California-USA, Sage Publications, 2012, p. 232

¹⁵¹ Turgay Ünal, “Türkiye’de İçgöçle İlişkin Veri Kaynaklarının Değerlendirilmesi”, A. İçduygu (Der.), **Türkiye’de İçgöç** içinde, s. 91.

¹⁵² Sevilay Kaygalak, **Kentin Mültecileri: Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme**, Ankara, Dipnot, 2009, s. 10-11.

koşullara uyumunu sağlayacaktır. Öte yandan *göç*, kişilerin kullanabilecekleri fırsatları artırarak ve onlara mesleki ve sosyal hareketlilik sağlayarak sistemin mekânsal organizasyonu ile kişilerin ihtiyaçlarını bir araya getirmiş olacaktır.¹⁵³

Bütün bu ekonomik temelli açıklamalara iç ve dış savaşlar, darbeler, dini baskılar gibi çeşitli siyasal ve toplumsal nedenlerle gerçekleşen *zorunlu* göçler de eklenirse, göçü tanımlarken demografik ve ekonomik ölçülerin yanında daha geniş bir çerçeveye ihtiyaç duyacağımız açıktır. Her tanımlamanın bir yönüyle eksik kalacağının farkında olsam da genel bir hareket düzlemi belirlemek adına iki genel tanıma başvurabilirim. Yalçın’a göre göç; ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel nedenlerle bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta veya uzun vadeli geriye dönüş ya da sürekli yerleşim hedefi güden coğrafi, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketidir¹⁵⁴. İçduygu vd. ise göçü, daha genel bir çerçevede, “coğrafi mekân değiştirme sürecinin toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal boyutlarıyla toplum yapısını değiştiren nüfus hareketlerinin tümü”¹⁵⁵ olarak tanımlar. Bu hareket ya da Erder’in tabiriyle *mekânsal ve toplumsal devingenlik*¹⁵⁶, göç veren yer, göç alan yer, göç eden kişiler ve göç edilen yerin mukimleri gibi göç hareketinin gerçekleştiği alanlarda bu sürece dâhil olan bütün bileşenleri şu ya da bu düzeyde etkilemektedir.¹⁵⁷

Tarih boyunca her coğrafya ve topluluk şu ya da bu biçimde göçle yüzleşmiştir. İlk çağlarda daha çok kıtlıklar ve doğal afetler gibi *ekolojik zorlamalara* dayanan göç nedenlerine zamanla savaşlar, iskân hareketleri, sürgünler, köle ya da işçi ticareti gibi *siyasal zorlamalar* ya da *dayatmalar* eklenmiştir. Petersen bunları *ilkel, zorunlu/zoraki ve zorlayıcı/yönlendirilen* göç başlıkları altında

¹⁵³ İlhan Tekeli, **Göç ve Ötesi: Toplu Eserler 3**, 2. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011, s. 18.

¹⁵⁴ Cemal Yalçın, **Göç Sosyolojisi**, Ankara, Anı, 2004, s. 13.

¹⁵⁵ İçduygu, Sirkeci, Aydıngün, **a.g.e.**, s. 215.

¹⁵⁶ Sema Erder, **İstanbul’a Bir Kent Kondu: Ümraniye**, 5. bs., İstanbul, İletişim, 2013, s. 15.

¹⁵⁷ Göçün; göç veren/alan birim, istihdam ve kentsel işgücü/işçi sınıfı, ücretler üzerinden gelir dağılımı, kentin fiziki dokusu, kent yönetimi, kentin sosyo-kültürel yapısı üzerindeki etkileri ve sonuçları için Kaygalak’ın kısa ama toparlayıcı incelemesine (Kaygalak, **a.g.e.**, s. 18-28) ve Sema Erder, **Refah Toplumunda Getto**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 24-33’e bakılabilir.

inceler.¹⁵⁸ Tarihin her döneminde yapılan göçlerin altında geçim kaygıları ya da ekonomik nedenler şu ya da bu ölçüde etkili olmuştur; ancak özellikle Sanayi Devrimiyle başlayan süreçte görülen yoğun kitlesel göçlerin karakterini başlı başına sanayiyle gelişen kentlerin ekonomik çekim merkezi olması belirlemiştir. İş bulma ve daha iyi bir hayat kurma ümidiyle kitlelerin kırsal alanlardan kentlere aktığı bu göçlerin boyutu, etkileri ve pek çok alanda yarattığı değişimler ortadadır. Erder, 18-19. yüzyıllarda yaşanan bu kitlesel göçe değinirken, sadece 1820-1920 yılları arasında Batı Avrupa ülkelerinden Amerika Birleşik Devletleri'ne 30 milyondan fazla kişinin göç ettiğini aktarır.¹⁵⁹ Bunların izlerini günümüzde dahi görmekteyiz. Geçtiğimiz yüzyılda siyasal ve toplumsal çalkantıların hacmi; bilgi, teknoloji ve ulaşım ağlarındaki gelişmeler, göçlerin hızını, dinamiğini, yönünü, boyut ve kapsamını, niteliğini ve bu alandaki tartışmaları büyük oranda etkilemiş ve çeşitlendirmiştir. 21. yüzyıl başlarında da temel konulardan biri durumunda olan uluslararası göç hareketinin geldiği noktayı kimi yazarlar “Göçler Çağı” olarak tanımlayacak boyutta değerlendirir.¹⁶⁰ Danış, bugün dünya nüfusunun yaklaşık yüzde 3'üne denk gelecek şekilde 200 milyon civarında göçmen olduğu tahminini paylaşır.¹⁶¹

Yukarıdaki tanımlamalardan, kişi ya da grupların bireysel, ekonomik, ekolojik, siyasal ve toplumsal nedenlerle göçe yöneldikleri çıkmaktadır. Ancak bunları birbirinden ayrı düşünmemek gerekir. Göç motivasyonu çoğu zaman birçok nedenin bir arada olduğu ve iç içe geçtiği bir karma nedenler kümesine dayanır. Oysa Alevilik literatüründe göç ve kentleşme olgularına yoğunlaşan ilk dönem çalışmalarının hemen hepsinde Alevilerin göçü ya kentleşmeye yol açan genel

¹⁵⁸ Petersen, **A General Typology of Migration**, s. 259-260; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 11; Savaş Çağlayan, “Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi”, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)**, Sayı 17, 2006, s. 75.

¹⁵⁹ David Ward, **Cities and Immigrants**, New York, Oxford University Press, 1971, s. 53-55'ten aktaran, Sema Erder, **Refah Toplumunda Getto**, s. 25.

¹⁶⁰ Stephen Castles, Mark J. Miller, **Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göçler**, Çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008; Ahmet İçduygu, Kristen Biehl, “Türkiye'ye Yönelik Göçün Değişen Yörüngesi”, Ahmet İçduygu (Der.), **Kentler ve Göç: Türkiye, İtalya, İspanya**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 9.

¹⁶¹ Didem Danış, **Demografi: Nüfus Meselelerine Sosyolojik Bir Bakış**, açık ders notu, s. 5, (Çevrimiçi) http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/4161/mod_resource/content/1/TUBA13.pdf, 16 Temmuz 2015

nedenlere değinerek verilmiş ya da sadece *ekonomik-toplumsal* nedenlere ve –neyi kastettiği açıklanmayan- *çoklu yapıya* bağlanmıştır.¹⁶² Örneğin Yılmaz’a göre “çağdaş göç teorilerinde” göçün asıl nedeni olarak ekonomik nedenler ön plana çıkarılmıştır” ve “Bu teorilerin çoğu E. G. Ravenstein’in bulgularından hareket etmektedirler”.¹⁶³ Yılmaz örnek olarak M. Todaro’nun gene ekonomik temelli modelini anar ve bunun dışında bir göç kuramına değinmez. Ona göre Türkiye’deki gelişmeler “genel manada E. G. Ravenstein’in işaret ettiği gibi daha çok ekonomik nedenlerden kaynaklanan sebeplere bağlı olarak” şekillenmiştir.¹⁶⁴ Bu son cümlede geçen “nedenden kaynaklanan sebep” ifadesini dil düzeyinde bir gözden kaçma olarak görsek dahi göçe dayalı kentleşme sürecini esas alan 2003 yılında yapılmış bir tez çalışmasının temel referans olarak 1885 tarihli bir kurama değinmekle yetinmesi düşündürücü. Kanımca bu durum Yılmaz’ın “çağdaş teoriler” anlayışına olduğu gibi Alevi göçünün nedenlerine bakışına da ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir.

Aleviliğin göç sürecindeki değişimini “modernleşme” çerçevesinden okuyan Subaşı’ya göre de “Ülkedeki ekonomik koşulların kırsaldakileri kente göçe zorlayan vurgusu içinde Alevîler, yoğunluklu bir şekilde kültürel sığınaklarından çık(arıl)mışlardır ... Yaşanan ekonomik ve toplumsal sıkıntılardan doğan talepler içinde köyden kente doğru gerçekleşen göçler, Alevî evrenini sınır tanımaz bir genişliğe ulaştırmıştır.”¹⁶⁵ Subaşı, kitabına “Türk Modernleşmesi ve Alevîlik” başlığı altında aldığı bu yazısının göç nedenlerine değinen kısımlarını “Ağırlıklı Karşılaşmalar” başlığıyla aktarır. Kişisel internet sayfasında ise “Modernleşme Sürecinde Alevîler” başlığıyla koyduğu yazının içeriği bütünüyle aynıdır ancak ilgili

¹⁶² Subaşı, **Alevi Modernleşmesi**, s. 144-145 ve 252; Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 131-133; H. Yılmaz, **Kentleşme Sürecinde Alevilik-Bektaşilik**, s. 10-14; Ali Aktaş, “Kentleşen Alevîlik ve Sorunları”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, Sayı 29, 2004, s. 65-74.

¹⁶³ Michael Todaro ve John R. Harris’in geliştirdiği modele göre, kırdan kente göç kararını etkileyen sadece kır-kent arasındaki ücret farklılığı değil daha çok kır ve kentin kentte umulan gelirler (expected earnings) yönünden farklılaşmasıdır: John R. Harris, Michale Todaro, “Migration, Unemployment and Development: A Two Sector Analysis”, **American Economic Review**, Vol. 60, 1970, pp. 126-128, (Çevrimiçi) <https://www.aeaweb.org/aer/top20/60.1.126-142.pdf>, 21 Temmuz 2015; Michael Todaro, “A Model of Labor Migration and Urban Unemployment in Less Development Countries”, **American Economic Review**, Vol. 59, 1969, pp. 138-148, (Çevrimiçi) <http://down.cenet.org.cn/upfile/43/200612415240185.pdf>, 21 Temmuz 2015.

¹⁶⁴ Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 131.

¹⁶⁵ Subaşı, **a. e.**

kısımın alt başlığı burada “Göç: ‘Yer’inden Edilmeler” biçiminde yer alır.¹⁶⁶ Alevilerin ‘yer’lerini de vurgulamayı ihmal etmeyen bu başlık değişimi Subaşı’nın en azından kimi özel durumların varlığından haberdar olduğunu ima etme niyetiyle açıklanabilir; ancak, başlığı değiştirirken içerikte herhangi bir değişiklik yapmamak ve *yerinden edilmenin* neye karşılık geldiğinden bahsetmemek de “tarafsız” bilimin dil düzeyindeki başarı hanesine yazılabilir.

1. Kavramsal Sınırları Açmak

Göçler kavramlaştırılırken, göçün mesafesi, biçimi/yoğunluğu, akım yönü, süresi, meşruiyeti ve göçmenin iradesi gibi ölçütler temelinde çeşitli sınıflandırmalara başvurulur: Örneğin göçün uzandığı mesafe bakımından aynı ülke sınırlarında kalan göçler *iç göç*, farklı ülkelere yapılan göçler *dış göç* diye adlandırılır. Burada mesafe kavramının açıklayıcı olmadığını belirtmem gerekir; zira iç ve dış göçü ayıran, kat edilen mesafe değil ülke sınırıdır. Yoksa Edirne’den Bulgaristan’a göçle Edirne’den Hakkâri’ye göçün tersine adlandırılması gerekirdi. Biçim ya da yoğunluğu bakımından göçler, *bireysel*, *kitlesel* ya da *zincirleme* gibi ayrımlara tabi tutulur. Göçlerin akım yönü ya da göç örüntüleri; hareket ve varış noktaları köy, kasaba, aşiret toplumu, kent, metropol vb. gibi farklı kavramlarla ifade edilse de genel olarak dört başlıkta sınıflanır: *Kırdan kıra*, *kırdan kentte*, *kentten kente*, *kentten kıra*.¹⁶⁷ Süre bakımından göçler *mevsimlik-geçici* ve *kalıcı-sürekli* oluşlarına göre ayrılır. Burada hangi süre aralığının *geçici* hangi aşamadan sonrasının *sürekli* göç olarak kabul edileceği tartışmalıdır. Son yıllarda Avrupa Birliği sınırlarında Avrupa Politika Merkezi’nin yürüttüğü çalışmalarda *döngüsel göç* kavramı üzerinde durulmaktadır. Geçici göçleri ve geri dönüş göçlerini de kapsayacak biçimde ele alınan bu kavram, henüz üzerinde anlaşılmış net bir tanımı olmamakla birlikte, işçi gönderen ve işçi alan ülkeler arasında sürekli gidiş geliş dayanmakla birlikte kalıcı olmayan bir işgücü hareketliliğini ifade eder. Özellikle

¹⁶⁶ Necdet Subaşı, **Modernleşme Sürecinde Aleviler**, (Çevrimiçi) <http://www.necdetsubasi.com/index.php/calisma/makale/130-modernlesme-surecinde-aleviler>, 22 Temmuz 2015.

¹⁶⁷ Kaygalak, **a.g.e.**, s. 13; Kemal Karpat, **Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme**, Çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge, 2003, s. 54;

uluslararası göç bakımından göçlerin meşruiyeti *düzenli (yasal)* ve *düzensiz (yasadışı)* göç kavramlarıyla açıklanmaktadır. Düzensiz göçler, göç alan ülkede genel olarak *istenmeyen göç* olarak da ifade edilir. Son olarak göçmen iradesinin göç sürecinde etkili olup olmamasına ya da etki düzeyine göre göçler, *zorunlu göç*, *zorlayıcı ya da yönlendirilmiş göç*, *serbest göç* biçiminde kavramlaştırılır.¹⁶⁸

King, mevcut sınıflandırmaların daha da genişletilebileceğini gösteren bir göç tipolojisi tablosu verir. Yukarıda sayılanlara ek olarak, *makro-mikro*, *yapı-aktör*, *emik-etik*, *teorik-ampirik* gibi epistemolojik ayrımlara da değinen King'e göre bazıları *adı üstünde* bazıları birkaç kelimelik açıklama isteyen tüm bu ikilikler pratikte bulanık kalmaktadır ve bu durum başlı başına bir teorik sorunsal olarak ele alınmayı gerektirir.¹⁶⁹ Bu ikiliklerin de bir *yapısöküm*e ihtiyacı vardır çünkü tüm bu sınıflandırmalar bir noktaya kadar işlevsel olsa da pratikte çökebilmektedir. Örneğin iç göç tanımı değişmeye başlamıştır; Avrupa iç bölgesi içinde hareket eden bir göçmen, İtalya-Fransa gibi ülkeler arasında dış göç tanımı içinde hareket etmiş sayılmaktadır. Daha önce *geçici* ve “misafirlik” olarak tanımlanan göçler, Almanya ve diğer ülkelere göç eden Türkiyeli işçiler örneğinde olduğu gibi kalıcı bir karakter edinebilir. Yasadışı ya da düzensiz göçle gelenler, bir dönem sonra yasal statü elde edebilmekte ya da tam tersi örnekler görülebilmektedir.¹⁷⁰

Alevileri konu edinen göç-kentleşme-toplumsal değişim temalı çalışmalar uzun süre sadece iç göç çerçevesinde, kırdan kente göç olgusu etrafında ele

¹⁶⁸ Pek çok kaynakta farklı başlıklar ve kapsamda ele alınan bu sınıflandırmalar için ben şu çalışmalardan bir derleme yoluna gittim: İçduygu, Sirkeci, Aydingün, **a.g.e.**, s. 216; Petersen, **a.g.e.**, 259-263; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 10-13; Üner, **a.g.e.**, s. 77; Yalçın, **a.g.e.**, s. 13-20; Ahmet İçduygu, **Kentler ve Göç**, s. XIX; Karpat, **a.g.e.**, s. 54; Çetin, **Gecekonduunun Mekân Sosyolojisi**, s. 20-21; İlhan Tekeli, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 50, 1990, s. 49. (49-71); Sheena McLoughlin, Rainer Münz, **Temporary and Circular Migration: Opportunities and Challenges**, European Policy Centre Working Paper, 2011, p. 23 (Çevrimiçi) http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_1237_temporary_and_circular_migration_wp35.pdf, 19 Temmuz 2015; Nihan Cigerci Ulukan, “Göçmenler İçin Kaçış Yok: Göç Politikaları ve Göçmen Emegi”, **Eğitim Bilim Toplum**, Cilt 11, Sayı 44, 2013, s. 34 ve 37-41.

¹⁶⁹ Russel King, “Geography and Migration Studies: Retrospect and Prospect”, **Population, Space and Place**, Vol. 18, 2012, pp. 136-137.

¹⁷⁰ King, **a.g.e.**, s. 137-138; Russel King, **Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer**, Ed. by Erica Righard, Willie Brand Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations, Malmö-Sweden, Malmö University-Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM), 2012, p. 8.

alınmıştır. Bu konularda *erken dönem* çalışmaları olarak Nail Yılmaz'ın (Tokat) Reşadiye-(İstanbul) İkitelli karşılaştırmasına ve Hulusi Yılmaz'ın Kırıkkale-Faraşlı köyü mensupları üzerinden Ankara örneğine dayanarak Alevi kırsal yaşamına ait kimi kurumların kent yaşamındaki değişimini inceledikleri tezlerini anabilirim.¹⁷¹ Dış göç bağlamındaysa Aleviler özelinde olmamakla beraber Adıgüzel'in Almanya ve İngiltere'ye göç eden "Türk" toplumlarının göç etme nedenleri ve göç tipleri arasındaki farklılığı incelediği ve bu farklılığın her iki ülkede Türkiyeli göçmenlerin kültürel kimlik algılarını değiştirdiğini öne sürdüğü çalışması da kısmen bu çerçevede okunabilir.¹⁷² Çalışmada "zorunlu göç" ile İngiltere'ye göç eden (Kürt) Alevilere değinilmekte; onların göç süreçleriyle mevcut durumları arasında bağlantı kurulmaktadır. Bunun dışında Alevi dış göçü son on beş yıldır daha çok *diaspora* ve *ulusötesi** kavramları bağlamında çalışılmaktadır. Burada gelişen literatüre bahsi geçen kavramlarla ilgili kısımda daha ayrıntılı olarak değineceğim.

Mevcut ikiliklerin açıklamakta yetersiz kaldığı göç tipleri ve son yıllarda göç çalışmaları alanında gündeme gelen yeni kavramlar, göçün kuramsallaştırılmasında da yeni paradigma arayışları olduğunu göstermektedir. Esas olarak 19. yüzyılın son çeyreğinde Ravenstein'in kaleme aldığı The Laws of Migration (Göç Kanunları)¹⁷³

¹⁷¹ Nail Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 25; Hulusi Yılmaz, **a.g.e.**

¹⁷² Yusuf Adıgüzel, "Diyasporadaki Kimlik Algılamalarına Göç Tipinin Etkisi: Almanya ve İngiltere Türk Toplamlarının Karşılaştırılması", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, 20. Sayı, 2010, s. 97-119.

* İlerleyen sayfalarda karşılaştığımız üzere, literatürde ulus aşırı ve devletaşırı kavramları da kullanılmaktadır. Bu kavramların İngilizce kökündeki "trans (-nation -state)" kelimesi öte, ötesi anlamlarını da karşılamaktadır. Ben, "-aşırı" kavramının aynı zamanda bir üst aşama olarak algılanmasına neden olabilecek çağrışımından uzak durmak adına "ulusötesi" ve "devletötesi" kavramlarını kullanmayı tercih ediyorum. Burada "-öte", hem bir sınırın dışında olma durumunu hem de çeşitli sınırlarla ayrılmış farklı alanların kesişimini ifade etmektedir.

¹⁷³ Ernest G. Ravenstein aynı isimli iki makalesini 1885 ve 1889 yıllarında yayımlamış; ikincide ilk makalesine birtakım eklemeler ve katkılarda bulunmuştur. Ravenstein'in 18-19. yüzyıl sanayileşme ve kentleşme süreçlerine bakarak belirlediği göç kanunları şöyledir: 1) Göçler ağırlıkla kısa mesafelidir; uzun mesafeli göçler büyük sanayi ve ticaret merkezlerine yönelir. 2) Göçlerin çoğu tarım alanlarından (kırsaldan) sanayi alanlarına (kentlere) yöneliktir. 3) Büyük yerleşimler (kentler) doğal büyümeden çok göçle gelişir. 4) Sanayi, ticaret ve ulaşımın gelişmesi, göçü artırır. 5) Her göç akımı karşı-akımını da üretir. 6) Kadınlar erkeklere göre daha çok göç eder ama göçleri kısa mesafelidir; uluslararası göçte erkekler çoğunluktadır. 7) Göçün temel nedenleri ekonomiye dayanır. [Ernest George Ravenstein, "The Laws of Migration", **Journal of the Statistical Society of London**, Vol. 48, No. 2.- June, London, 1885, pp. 167-235; "The Laws of Migration", **Journal of the Royal Statistical Society**, Vol. 52, No. 2.-June, London, 1889, pp. 241-305, (Çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/2979181?seq=1#page_scan_tab_contents, 15 Temmuz 2015. Ayrıca derli toplu özetler için, King, **Theories and Typologies of Migration**, p. 12; John Corbett, **Ernest George**

ile başlatılan göç literatürü göç süreçlerinde yaşanan farklılaşmalara paralel olarak, 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren farklı disiplinlerden çalışmalarla genişlemiştir.¹⁷⁴ Bunlardan, çerçevesi ilk olarak 1966 yılında Everett Lee'nin yayımladığı *A Theory of Migration* (Bir Göç Kuramı) makalesinde çizilen *İtme-Çekme Kuramı*¹⁷⁵, Türkiye'de de uzun yıllar boyunca göç ve kentleşme literatürüne hâkim olmuş; özellikle 1950 sonrası yaşanan kırdan kente göç sürecini ve kentleşme olgusunu açıklamakta bu kurama sıkça başvurulmuştur.¹⁷⁶

Göç ve kentleşme süreçlerini Aleviler özelinde inceleyen çalışmalarda da – doğrudan referans verilsin verilmesin- bu klasik kuramların bakış açısı benimsenmiştir. Örneğin, yukarıda da değindiğim üzere, Yılmaz, göç kuramları içinden sadece Ravenstein'in göç kanunlarına ve ondan esinlenen ekonomik temelli yaklaşımlara değinir; ancak kendisi çalışmasında Alevi kırsal hayatı ve kent dokusunda ekonomik yapı analizine hemen hiç yer vermez ve bu konulara sadece birkaç cümle içinde kısaca değinmekle yetinir.¹⁷⁷ Kırdan kente göç eden Alevileri

Ravenstein: The Laws of Migration, Centre for Spatially Integrated Social Science –CSISS, (Çevrimiçi) <http://www.csiss.org/classics/content/90>, 19 Temmuz 2015; Çağlayan, **a.g.e.**, s. 68-72.]

¹⁷⁴ Çok genel hatlarıyla hatırlatmak gerekirse; W. Arthur Lewis, John R. Harris ve Michael Todaro, Larry Sjasstad gibi isimlerle anılan neoklasik göç kuramları; Samuel A. Stouffer'in Kesişen Fırsatlar Kuramı; 1970'lerde öne çıkan ve Marksist ekonomik-sınıfsal determinizmden beslenen tarihsel-yapısalcı göç kuramları; Michael J. Piore'nin savunduğu İkiye Bölünmüş (Segmented) Emek Piyasası ya da İkili İşgücü Piyasası Kuramı; Bağımlılık Okulu düşünürleri Samir Amin, Immanuel Wallerstein, Andre G. Frank gibi isimlerle anılan Merkez-Çevre ve Dünya Sistemleri kuramları; temel varsayımları Neoklasik kuramlarla aynı kalmakla birlikte, Oded Stark, David Levhari ve David E. Bloom gibi isimlerin geliştirdiği Göçün (İşgücü Göçünün) Yeni Ekonomisi kuramı ve son olarak Göç Sistemleri bu bahiste sıralanabilecek belli başlı kuramlardır. Bu kuramların ortak özelliği, göçü ekonomik ve siyasal sistemler çapında açıklıyor olmalarıdır. Bunlar hakkında genel bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Nermin Abadan-Unat, **Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 6-25; Douglas S. Massey vd., "Uluslararası Göç Kuramlarının Bir Değerlendirmesi", Çev. Saniye Dedeoğlu vd., **Göç Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 2014; King, **Theories and Typologies of Migration**, s. 11-23; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 13-18; Ulukan, **a.g.e.**, s. 36-37; Castles ve Miller, **a.g.e.**, s. 23-28; Çağlayan, **a.g.e.**; Çetin, **a.g.e.**, s. 20-24.

¹⁷⁵ Everett S. Lee, "A Theory of Migration", **Demography**, Vol 3, No 1, 1966. Fikri temellerini Ravenstein'in göç kanunlarında bulabileceğimiz itme-çekme kuramı, Ravenstein'in genel kapsamlı, ekonomik temelli ve göçe neden olan kitlesel-toplumsal etmenleri öne çıkaran açıklamalarına kır-kent ayrışmasını, kalkınma eşitsizliklerini ve rasyonel kararları etkileyen bireysel etmenleri dâhil eder. Kuram, başlangıç noktasında göç etme kararını etkileyen itici güç ve etkiler ile varış noktasının göçü çeken özelliklerine yoğunlaşır. Göç veren ve göç alan yer arasında göç hareketine ayrıca bireysel etmenler(yaş, ekonomik durum vs.) ve birtakım engeller (maliyet, mesafe vs.) de etkide bulunmaktadır. Lee, **a.g.e.**, s. 49-52; King, **Theories and Typologies of Migration**, s. 13; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 14; Çetin, **a.g.e.**, s. 22; Çağlayan, **a.g.e.**, s. 72-75.

¹⁷⁶ Ruşen Keleş, **Kentleşme Politikası**, 11. bs., Ankara, İmge, 2010, s. 63-70; İçduygu, Sirkeci, Aydıngün, **a.g.e.**, s. 216-217.

¹⁷⁷ Yılmaz, Kentin Alevileri, s. 201, 250 ve 253.

konu ettiği bir yazısında Avcı da göçü hızlandıran nedenler olarak -doğrudan kuramsal referans vermemekle birlikte- bahsi geçen klasik kuramların argümanlarını kullanır. Ona göre bu nedenler; “hızlı kentleşme, eğitimin ve ekonomik yapının değişimi, başta ekilebilir araziler olmak üzere kırsal alandaki mevcut gelir kaynaklarının ortalama bir yaşam düzeyi için yetersiz kalması, Köy Enstitülerinin yarattığı aydınlanma dalgasının özellikle Alevi köylerini kısa sürede etkisi altına alması, ulaşımın kolaylaşması, iletişim araçlarının çoğalması, gelişmesi ve yaygınlaşması, kırsal alanlara özgü geleneksel yapının toplumun değişimi ve gereksinimlerine yanıt veremeyişi”dir.¹⁷⁸ Adı öyle konmasa da bu nedenlerin bir kısmının göçe *iten*, bir kısmının ise göçü *çeken* nedenler olduğu açıktır.

Türkiye’de kırdan kente göç ve kentleşme olgusunun başlangıç yılları olarak ifade edilen 1945-1960 arası göçleri belki bu kuramın kimi önermelerine dayanılarak açıklanabilir; fakat bu dönem için dahi bütünlüklü ve tekil bir süreçten bahsetmek yanlış olacaktır. Sonraki dönemlerde yaşanan göçler ise nedenleri, yön ve tipi, boyutu ve etkileri yönünden çok daha farklılaşmış özellikler taşır. Bu nedenle belirli bir tarihsel dönemde işlevsel bulunan bir kuramın sorgusuzca bütün göç hareketlerine uygulanmaya çalışılmasının bir tür bilimsel kolaycılık olduğunu düşünüyorum.

İtme-çekme kuramı; coğrafya üzerinde hareket ve ikameti statik alması; demografik, fiziksel ve sosyo-ekonomik yeniden yapılaşmalar ile siyasal koşulları hesaba katmaması; göç kararında kolektif etkileri ve ekonomi dışı etmenleri gözden kaçırmaması ve göç kararı alanların yaş, cinsiyet, sınıf veya kültürel farklılık gibi temel özelliklerini göz önüne almaması gibi yönlerden eleştirilmiştir.¹⁷⁹ Yukarıda *göç tipleri* bahsinde değindiğim William Petersen’in yaklaşımı, itme-çekme kuramının kimi eksikliklerini tamamlar. Petersen, *A General Typology of Migration (Bir Genel Göç Tipolojisi)* makalesinde diğer kuramların düzleyici yaklaşımına karşı çıkarak şu soruyu takip eder: “Bütün insanlar (ya da göçmenler) *doğal olarak aynı* ise, neden

¹⁷⁸ Avcı, **Kırsal Alandan Kentlere Göç ve Alevilerin Kimlik Sorunu**, s.y.

¹⁷⁹ Gunnar Malmberg, “Time and Space in International Migration”, **International Migration, Immobility and Development**, Ed. by Tomas Hammar, Grete Brochmann, Kristif Tamas, Oxford-New York, Berg Press, 1977; Çetin, **a.g.e.**, s. 22-23.

bazıları göç ederken diğerleri etmez?” Bu soru, göç sürecinde farklı nedenlerin varlığına kapı aralar. Ona göre tarihsel şartlar ve ekonomik etmenler oldukça önemlidir; fakat göç sürecinde bireysel ve sınıfsal farklılıklar, dini baskı ve özgürlüklerin ihlali gibi siyasal etmenler de etkilidir.¹⁸⁰

Petersen’in göç tipolojisinde ikinci sırayı tutan *zorunlu* ve *zorlayıcı* göç kavramlarının önemi de buradan gelir. Zorunlu ve zorlayıcı göçlerde göçmenler bir baskı unsuru neticesinde göç etmek durumunda kalır. *Zorunlu göçte* bu baskı unsuru (ki genellikle devletlerin ya da benzeri örgütlü güçlerin iç güvenlik, savaş, mübadele, doğal afet gibi gerekçelerine dayanır) temel belirleyicidir ve kişilere göç etme dışında bir seçenek bırakılmaz. *Zorlayıcı göç ya da göçe zorlanmada* ise yine dışsal bir baskı unsuru vardır. Fakat bu, illa doğrudan devlet baskısı olmak durumunda değildir; ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel, ekolojik şartların daraltması da söz konusu olabilir. Göçe zorlanmada, bireylerin ya da grupların hala göç kararında inisiyatif kullanma imkânları vardır. Burada göç mutlak olarak zorunlu değildir ve kişilerin kararda etkide bulunma şansları vardır; ancak zorlayıcı şartlar göç etmeyi anlaşılır kılar.¹⁸¹

Türkiye’nin doğu ve güneydoğu illerinde 1980’ler ve 90’lar boyunca “iç güvenlik” ve “terör” gerekçesiyle yakılan-boşaltılan köylerinden göç eden ya da *yerinden edilen* Kürtlerin durumu *zorunlu göç* kapsamındadır. 1978-80 arası Sivas, Maraş ve Çorum katliamları ile 1993 Madımak Katliamı ise bu bölgelerde yaşayan Alevilerin kitlesel göçünü tetikleyen olaylar olmuştur. Bu olaylar ve söz konusu bölgelerde karşı karşı bulundukları toplumsal baskı ortamı nedeniyle Alevilerin bu bölgelerden göçünü ise *zorlayıcı göç* ya da *göçe zorlanma* kapsamında değerlendirebiliriz.

¹⁸⁰ Petersen, **a.g.e.**, 258-259.

¹⁸¹ Tekeli, İlhan Tekeli, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 50, 1990, s. 49; Petersen, **a.g.e.**, 261-263. Türkiye’de özellikle Kürt illerinden yaşanan istem dışı göç için kimi araştırmalarda (ülke içinde) yerinden edilme kavramı da kullanılmaktadır. Bu çalışmalara örnek olarak, Kolektif, **Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması-TGYONA**, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü Yay., Ankara, İsmat Mat., 2006; Dilek Kurban vd., **“Zorunlu Göç” ile Yüzleşmek: Türkiye’de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası**, Yay. Haz. Elif Kalaycıoğlu, Elif Ege, İstanbul, TESEV Yayınları, 2008.

Bu bölgelerden yaşanan Alevi göçünü *göçe zorlanma* bağlamında değerlendiren bir çalışmaya rastlamadım. Sadece Adıgüzel'in yukarıda bahsi çalışmasını, o da çok zorlama bir yorumla, Aleviler bakımından da ele alınabilir buldum. Adıgüzel, bir alan araştırmasına referansla, "İngiltere Türk Toplumu"nun yüzde 50,3'ünün yasadışı yollarla göç ettiğini; bu göçmenlerin de büyük çoğunluğunun Türkiye'deki "terör" olaylarından dolayı ülkeden ayrılanlar olduğunu belirtir. Bunlardan bir kısmı da Alevi Kürtlerdir. Fakat Adıgüzel Alevi Kürtler'in göç nedeninin "zorunlu" ya da "zorlamaya dayalı" olduğu konusunda şüphelidir. Ona göre "iltica yoluyla 'zorunlu göç' sınıfında değerlendirilen birçok göç, siyasi kılıfa sokulmuş, aslında ekonomik amaçla yapılan 'gönüllü' göçlerdir."¹⁸²

Adıgüzel bu tespiti paylaşır ama daha sonra Önal'ın araştırmasından aldığı veriler¹⁸³ tespitin doğrulunu sorgulatır cinstendir: Buna göre İngiltere'de kendini Türk olarak ifade edenlerin göç nedeni yüzde 80 ekonomik iken bu oran Aleviler arasında yüzde 65,5'e, Kürtler arasında yüzde 45'e düşmektedir. Göç nedenini *siyasi* olarak belirtenlerin ise "sadece yüzde 2,9'u" kendini Türk olarak tanımlayanlardır. Bu oran Kürtler arasında yüzde 47,2, Alevi-Kürtler arasında ise yüzde 50'dir.¹⁸⁴ 2009-2010 yıllarında 8 ay süreyle kaldığım Londra'da ev arkadaşım vasıtasıyla Maraş-Pazarcık'tan 1978 olayları sonrası "kaçmış" pek çok Alevi birey ve aileyle tanıştım. Orada bir küçük belde oluşturacak kadar kalabalık bir nüfusa sahip olduklarını düşündüğüm Pazarcıklı göçmenlerin durumu, Adıgüzel'in makalesinde olduğu gibi peşin hükümlerle hareket etmenin bu tür çalışmalarda yanılgı payını artıracakını ve daha dikkatli veriler kullanılması gerektiğini gösterir.

¹⁸² Adıgüzel, **a.g.e.**, s. 107-108.

¹⁸³ Ayşe Önal, **İngiltere'deki Türkiyeli Topluluk Üstüne Bir Çalışma**, 2003. Adıgüzel'in çalışma için verdiği web bağlantısı geçersiz; bir "gazetem.net" adlı bir haber sitesinden alındığı görülen bu çalışmaya ne yazık ki ulaşamadım ve verileri doğrulayamadım; veriler, Adıgüzel'in makalesinde geçtiği haliyledir.

¹⁸⁴ Adıgüzel, **a.g.e.**, s. 114. Etnik-inançsal kökenlerin vurgusu, yazara ait. Metin içinde nelere hassasiyet gösterildiğini vermek bakımından olduğu gibi aldım. Burada ve metin genelinde "Türkler" ve "Kürtler" ayrımı esas alınmakta; anladığım kadarıyla Aleviler sadece Kürtler içinde sayılmakta ve Türkler içindeki Alevilere (Türk-Alevi) değinilmemektedir.

2. İlişkiler Ağı Yaklaşımı

Şu ana kadar bahsi geçen kuramların hareket noktası ağırlıklı bireylerin göç kararını etkileyen ekonomik-toplumsal nedenler ve göç örüntüleridir. Göçü neden-sonuç statüsü içinde değerlendiren bu kuramlar, göç sürecinde etkili olan spesifik aktör ya da ilişkileri ihmal eder. Oysa göç, zaman (tarihsellik), yer (mekânsallık) ve aktörler (toplumsallık) arasındaki etkileşime dayalı bir düzlemde gerçekleşir ve bütün bunlardan etkilenen ve kendi de bunları etkileyen bir süreçtir. *İlişkiler Ağı (Network) Kuramı*, göçün bu yönlerine ışık tutmaya ve göç sürecinde toplumsal ilişkilerin etki ve önemini göstermeye çalışır. Aşikâr bir biçimde *ilişkisel olan kişisel ve sosyal ağlar* kuramı, göçün sosyolojik boyutlarına yoğunlaşarak klasik kuramların sadece ekonomik temelli, mekanistik ve özgülleştirilmemiş açıklamalarının ötesine geçmeyi, göçün mikro ve makro düzeyleri, bireysel ve sosyo-yapısal nedenleri arasındaki ilişkileri göstermeyi amaçlar. Ayrıca ağ teorileri; a) göçün değişken dinamiklerini anlama, b) ağlar sürekli olarak yeniden üretildiği için göçe dair gelecek tahminleri içermesi, c) göç teorilerinin, *göçün temel nedenleri* ile *göçün zaman ve mekândaki yayılımı ve sürekliliği* arasındaki büyük ayrımını aşma perspektifi sunar¹⁸⁵.

İlişkiler ağı kuramı; göçmenler, *eski göçmenler ve göçmen olmayan insanlar arasında arkadaşlık, akrabalık ve paylaşılan toplumun kökleri aracılığıyla kurulan bağlara* yoğunlaşır. Boyd ve Novak'ın *aile ve kişisel ilişki ağları, işgücü ağı ve yasadışı göçmen ağı* olmak üzere üç başlıkta incelediği bağlar üzerinden kurulan ağ ilişkileri, göç hareketinin ortaya çıkaracağı *maliyet ve riskleri azaltır* ve sonradan gelen göçmenlerin barınma, iş bulma, yardım alma vb. konularda gerektiğinde

¹⁸⁵ Thomas Faist, "The Crucial Meso Level", **Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation**, Ed. by Marco Martiniello-Jan Rath, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, pp. 59-90'dan aktaran King, **Theories And Typologies of Migration**, p. 21; Ivan Light vd., "Migration Networks and Immigrant Entrepreneurship", **California Immigrants in World Perspective: The Conference Papers**, Volume V, 1990, p. 1, (Çevrimiçi) <http://escholarship.org/uc/item/50g990sk>, 20 Temmuz 2015; Elizabeth Fussel, "Space, Time, and Volition: Dimensions of Migration Theory", **The Oxford Handbook of International Migration**, Ed. by Marc R. Rosenblum, Daniel J. Tichenor, New York-USA, Oxford University Press, 2012, pp. 30-31 (Çevrimiçi) <https://books.google.com.tr/books>, 20 Temmuz 2015.

başvurabilecekleri bir *toplumsal sermaye* yaratır.¹⁸⁶ Bu ağlar yeni göçmenlere bilgi ve irtibat sağlar; barınacak yer konusunda onları belirli bir bölgeye yönlendirir; bir iş bulma, finansal destek sağlama, uyum sorunlarını hafifletme gibi diğer birtakım konularda yardımcı olur.¹⁸⁷ Haliyle bu ağları bir tür *sosyal koruma* mekanizması gibi düşünebiliriz. Keza Sabates-Wheeler da göçmenler açısından dört sosyal koruma tipi sıraladığı çalışmasında; *formel koruma*, *göç veren ve alan ülke arasında kazanılmış sosyal hakların aktarılabilirliği*, *işgücü piyasası koşulları* ve *enformel ağlara erişebilmeyi* ifade eder.¹⁸⁸ Ağ ilişkilerinin yarattığı sosyal sermaye işte bu enformel koruma mekanizmasına karşılık gelmektedir.

Bu sistemde ilk göçmenler için gittikleri yerde yararlanabilecekleri herhangi bir toplumsal bağ olmadığı için göçün (ekonomik ve toplumsal) risk ve maliyetleri yüksektir. Ancak bir kez bu göç bağı kurulduktan sonra, ilk göçmenlerin sağlayacağı bilgi, iş imkânlarından haberdarlık, doğrudan iş temini, barınma sorunlarının çözümü, kültürel uyum sorunlarının hafifletilmesi gibi kolaylıklar geride kalanlar için göçün risk ve maliyetlerini düşürecektir. Böylece bir zincir kurulacak ve her yeni gelen, akrabalık ve arkadaşlık ilişkilerinin doğası gereği, *azalan riskler* ve *azalan maliyetler* biçiminde kendinden sonrakilerin işini daha da kolaylaştıracaktır.¹⁸⁹ Bir bakıma bu sosyal ağlar, göç edilen bölgede göçün olumsuz etkilerini azaltıp göç sürecini kolaylaştıran bir tür “tampon” işlevi üstlenmektedir.¹⁹⁰ Örneğin, göçmenin

¹⁸⁶ Monica Boyd, Joanne Nowak, “Social Networks and International Migration”, **An Introduction to International Migration Studies**, Ed. by Marco Martiniello, Jan Rath, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2012, p. 79-83’ten aktaran, King, **Theories and Typologies of Migration**, s. 22.; Massey vd., **a.g.e.**, s. 28; Abadan-Unat, **a.g.e.**, s. 18;

¹⁸⁷ Joaquin Arango, “Theories of International Migration”, **International Migration in the New Millenium**, Ed. by Danièle Joly, Surrey-UK, Ashgate, 2004, p. 15-36; Massey vd., **a.g.e.**, s. 28-29.

¹⁸⁸ Rachel Sabates-Wheeler, “Social security for migrants: Trends, best practice and ways forward”, **International Security Association**, Working Paper No. 12, Geneva, 2009, s. 4’ten aktaran, Başak Bilecen, “Transnational Family Networks of Migrants from Turkey in Europe”, **Turkish Journal of Sociology**, 2013/2, 3/27, 2013, p. 221. Ayrıca, sosyal ağların sosyal koruma işlevine dair birkaç çalışmayı özetlediği bir makaleleri için; Rachel Sabates-Wheeler, Myrtha Waite, **Migration and Social Protection: A Concept Paper**, Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty, Sussesx, University of Sussex, 2003, pp. 25-43, (Çevrimiçi) http://www.researchgate.net/publication/242553905_Migration_and_Social_Protection_A_Concept_Paper, 20 Temmuz 2015.

¹⁸⁹ Massey vd., **a.g.e.**, s. 28-29.

¹⁹⁰ Mübeccel Kıray’ın kavramlaştırdığı tampon mekanizma ya da kurum, görece yavaş seyreden toplumsal değişme sürecinde “Değişmenin bunalımsız olmasını sağlayan, çözülmenin önüne geçen ve her iki sosyal yapıya da ait olmayan bu yeni beliren kurumlar, ilişkiler, değerler ve fonksiyonları”

iş bulmaya dair bilgi düzeyi ve beklentilerine değinen Tekeli, Todaro'nun açıklamalarından hareketle göçün arz edilen iş fırsatından daha hızlı arttığına ve kentlerde devamlı olarak iş arayan bir grup biriktiğine dikkat çeker. İşverenler, bu havuzdan işçi temin eder ama her seferinde fazladan iş arayanlar kalır; işte burada devreye “tanıdık ve akraba çoğaltanı” girer. Böyle bir modelde *tanıdık ve akraba çoğaltanı*, sadece iş fırsatları hakkında bilgi akımını değil aynı zamanda göç edenlerin ilk aylar içinde işsiz bekleyebilmesine imkân tanıyan bir destek ağını da sağlamış olur.¹⁹¹ Öte yandan bu ilişkiler ya da ağlar örgütlü siyasetle buluşma noktasında patronaj ilişkilerinin ya da klientalist ağların kurulmasında ve işleminde de rol alabilmektedir.¹⁹²

Göç bölgesindeki ağ bağlantıları bir kez kritik eşiğe geldi mi göç artık kendini yenileyen ve sürekli olarak yeniden üreten sistematik bir yapıya dönüşecektir; çünkü göç durağan değil dinamik bir süreçtir. Bu süreçte göç veren ve göç edilen yer gibi göç kararını yaratan durum da sürekli değiştiğinden göç yapısal olarak artan bir seyirde kendini yenileyecektir. Böylece göç dinamik bir nitelik kazanacak; ağ genişledikçe, yeni göçmenleri çekecek biçimde göç ihtimali ve hareketliliği artacaktır.

Özellikle sonradan göç edenler açısından göçün ilk aşamalarında ekonomik ve sosyal maliyetleri azaltan ilişkiler ağının, sonraki aşamalarda göçmenler açısından *olumsuz* olarak nitelenen başka birtakım etkileri olduğu da tartışılmaktadır. Bu bakış açısında, yeni gelenlerin sosyal uyumunu kolaylaştıran bu ağlar, göçmenlerin göç ettikleri yerdeki bütün ihtiyaçlarını karşılayacak boyutta örgütlenmişse, kişiler için yaratılan yalıtık ortam göçmenlerin kendi topluluğu içine kapanmasına ve diğer topluluklarla daha az iletişim kurmasına neden olacaktır. Bir tür *kültürel kapanma* ile göç edilen geniş toplum içinde küçük göçmen toplulukları halinde yaşam,

ifade etmektedir (Mübeccel B. Kıray, **Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası**, 3. bs., Ankara, Bağlam, 2000, s. 20).

¹⁹¹ Tekeli, **Göç ve Ötesi**, s. 31; Michael P. Todaro, “An Analysis of Industrialization Employment in Less Developed Countries”, **Yale Economic Essays**, Vol. 8, No. 2, 1968, s. 331-402.

¹⁹² Türkiye’de kliental siyasetin işleyişi için, Ayşegül Komsuoğlu, “Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için mi? Dağınık bir siyasetin topluma sunduğu elde kalan tutkal: Klientalist ağlar”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 116, 2009, s. 21-53; Ayça Kurtoğlu, “Siyasal Örgütler ve Sivil Toplum Örgütleri Bağlamında Hemşehrilik ve Kollamacılık”, **Ankara Üni. SBF Dergisi**, Cilt 67, No 1, 2012, 141-169.

göçmenleri içine girdikleri toplumdan yalıtacak, onların geldikleri yerlerle bağlarını sıkı tutacak ve kültürler arası etkileşim ve uyumu geciktirecektir.¹⁹³

Başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın pek çok kentine göç eden Türkiyelilerin ve diğer göçmenlerin bir tür örtük getto düzeninde ve iç sosyal ağ ilişkilerinin çok yoğun olduğu bölgelerde yaşadıklarına dair çokça örnek vardır. Londra-Hackney, Berlin-Kreuzberg, Paris-Strasbourg ve Denis, Köln-Müllheim ve Keupstrasse gibi yerler, Türkiyeli göçmenlerin çoğunlukta olduğu ve adeta İstanbul'un bir mahallesini andıran yerleşimlerdir. Avrupa'da bu tür mahalleler çoğunlukla *Küçük İstanbul* olarak anılır. Benzer biçimde Ankara ve İstanbul gibi büyük kentlerde de göçmenlerin bölgesel yoğunlaşmaları ve belirli semt ya da mahallelerin bazen memleket, bazen etnik köken, bazen de mezhebe göre kodlandığı bilinir: Ankara'da Tuzluçayır ve İstanbul'da Gazi-Okmeydanı gibi mahallelerin "Alevi mahallesi" olarak kodlanması gibi. 2000 nüfus sayımında görevli olarak gittiğim Ankara-İlker'deki bir sokakta elimdeki listenin yüzde 95'inin Erzurum'un aynı ilçesinden göç edenlerce doldurulduğunu hatırlıyorum.¹⁹⁴ Bu tür örnekler, gerek ülke içi gerek uluslararası göçlerde ilişki ağlarının yerleşim ve gidilen yerde yaşam biçimi üzerindeki etkisini açıkça gösterir. İlişki ağlarının bu tür yalıtık ortamlar yaratması ve göçmenleri girdikleri toplumdan uzaklaştırmasının olumsuz etkileri elbette vardır; ancak bu durumu mutlak biçimde *olumsuz* olarak nitelemek için daha dikkatli çalışmalar yapılması gerektiğini düşünüyorum. Bu konuda ağın dışından bir bakışla kültürel uyum argümanını kullanmak kadar, ağın içinde yaşayan birey ve grupların da bakışını değerlendirmeye dâhil etmek gerekir. Kaldı ki bahsi geçen yalıtım hiçbir zaman mutlak olmamıştır. Kişi kendisini dış ortamdan uzak tutabilecek imkânlarla sahip olsa dahi aile bireyleri, sonraki kuşaklar, okul ve iş süreçlerine dâhil olan çocuklar, bu yapıyı zaman içerisinde dış ortamla etkileşim haline sokacaktır.

¹⁹³ Douglas T. Gurak, Caces, "Migration Networks and the Shaping of Migration Systems", .), **International Migration Systems: A Global Approach**, Ed. by Mary M. Kritz, Lin Lean Lim, Hania Zlotnik, Oxford, Clarendon Press, pp. 150-176; Yalçın, a.g.e., 51-54; Çağlayan, a.g.e., 87-88.

¹⁹⁴ Ayata'nın bu mahalledeki dayanışma örüntülerini ve hemşehrilik ilişkilerini ele aldığı eski tarihli bir makalesi de vardır: Ayşe Güneş-Ayata, "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik", **Toplum ve Bilim**, Sayı 21/52, Güz 1990-Kış 1991, s. 89-101.

İlişki ağları yaklaşımını doğrudan Aleviler üzerinden ele alan çalışmalar 1990'ların sonundan itibaren kendini gösterir. Öncesinde sadece bazı genel nitelikli araştırmalarda Alevilerle ilgili veriler yer almıştır. Örneğin Gökçe vd.'nin 1993 yılında yürüttükleri bir gecekondu araştırması içinde Ayata, Sünniler ve Kürtler gibi diğer gruplarla karşılaştırmalı olarak Alevi birey ve ailelerin dâhil olduğu çeşitli dayanışma biçimlerine dair de veriler sunar.¹⁹⁵ Erder'in 1997 yılında yayımladığı Kentsel Gerilim çalışmasında da bu konu bir başlık olarak yer alır.¹⁹⁶ Erder, büyük kentlerde yaşanan hızlı ve büyük ölçekli göçün yarattığı kentsel eşitsizliklerden kaynaklı *kentsel gerilimler* üzerinde yoğunlaşan çalışmasında, yerel düzeyde kurulan etnik köken ve inanca dayalı dayanışma ağlarını esas almıştır. İstanbul-Pendik'te yürütülen alan araştırmasında Sünni ve Alevilerin mahallenin kuruluş aşamasında ve belirli konular etrafında birlikte hareket etmelerine rağmen zaman içerisinde her iki grubun kendi ağlarını ördüğü tespit edilmiştir.¹⁹⁷

Hemşehrilik ve diğer kentsel ilişki ağlarının patronajda/kliental ilişkilerdeki rolünü Aleviler örneğinde ele alan ilk kapsamlı çalışma, Schüler'in ilk baskısı 1999'da yapılan "Particilik, Hemşehrilik, Alevilik" araştırmasıdır.¹⁹⁸ Schüler, yerel yönetimlerde en güçlü olduğu 1990'ların başına yoğunlaşarak, Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ile dönemin kent yoksulları olan Aleviler arasındaki ilişkiyi İstanbul-Kartal örneğinde incelemiştir. Schüler, çalışmasında Alevilerin SHP'ye bağlılıklarının temelinde ideolojik ve sosyo-ekonomik etkenlerin iç içe belirleyici olduğu sonucuna ulaşır. Kentsel ilişki ağlarını doğrudan Aleviler üzerinden ele alan yakın dönemli bir başka çalışmayı, Zeliha Keskin yüksek lisans tezi kapsamında yürütmüştür. Keskin, çalışmasında Ankara'da yaşayan Alevilerin kente göç sonrasında, kentin modern yaşam tarzı karşısında *kendi kültürlerinden uzaklaşmadığını*, aksine çeşitli dayanışma mekanizmaları kullanarak kimliklerini

¹⁹⁵ Ayşe Güneş-Ayata, "Geleneksel ve Modern Dayanışma", Birsen Gökçe vd., **Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlar Dönüşümü**, Sosyoloji Derneği Araştırması, Ankara, T.C. Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Yayınları, 1993, s. 251-341.

¹⁹⁶ Sema Erder, **Kentsel Gerilim: Enformel İlişki Ağları Alan Araştırması**, Ankara, um:ag (Uğur Mumcu Araştırmacı Gazetecilik Vakfı) Yayınları, 1997.

¹⁹⁷ Erder, **a.g.e.**, s. 13-14 ve 129-143.

¹⁹⁸ Harald Schüler, **Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik, Alevilik**, Çev. Yılmaz Tonbul, Yay. Haz. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 1999.

yeniden keşfettiklerini ifade eder. Ona göre “kentte kalış süresinin ve kentsel yaşama eklemlenme oranının artması, gelir düzeyinin görece iyileşmesi, gecekondu bölgesinden kopup apartman çevresinde yaşanıyor olmasına karşın” hemşehriliğe dayalı ilişkiler sürmekte ve kentte kalma süresi uzadıkça bu ilişkiler farklı işlevlerle yaşamaya devam etmektedir.¹⁹⁹

3. Göçe Dair Yeni Kuramsal Arayışlar ve Castles

Son yıllarda göç çalışmaları daha spesifik alanlarda ama daha geniş bir yelpazede yürütülmektedir. Bu yelpaze içinde dikkat çeken ve benim de çalışmama ışık tutabilecek üç yaklaşım, toplumsal cinsiyet ve rollere yoğunlaşan çalışmalar, ulusaşırı/diasporik alanlara ilişkin çalışmalar ve toplumsal değişimi disiplinler arası bakış açısıyla değerlendiren çalışmalar üzerinden ilerlemektedir. Güncel çalışmalarda geçmiş dönemlerin statik makro yapı analizlerinden çok dinamik göç süreçlerine, toplumsal cinsiyete, kültürel gruplara ve yöntem bakımından disiplinler arası ve nitel çalışmalara daha çok yer verildiğini söyleyebilirim.

Bu bağlamda ilk olarak toplumsal cinsiyetin göç sürecindeki rolüne ilişkin çalışmalara dikkat çekmek isterim. 1980’lerin başında antropolog Claude Meillassoux bir çalışma yayımlar. Yerel üretim ilişkilerinin pre-kapitalist, kolonyal ve yeni-kolonyal dönemlerde aldığı biçimi akrabalık bağları ve cinsiyet ilişkileri üzerinden değerlendiren bu çalışmada, kocası göç etmiş kadınların bir kısmının, geride kalan tüm ev ve tarla işlerinin kendilerine kalmasından hareketle bu ağır yükten kurtulmak amacıyla göçe yöneldikleri tespit edilmiştir. Bu çalışmadan hareketle Patricia R. Pessar göç kuramlarının toplumsal cinsiyet ve rol farklılaşmalarını bir nevi görmezden gelen boşluğunu gidermek üzere ataerkil yapı, kadınların göçte oynadıkları rol, kadın işgücü ve hane halkı ilişkileri gibi konulara yoğunlaşır. Pessar’ın hareket noktası, *göçün oluşturduğu ilişki ağlarının sadece göçmenlere destek sağlamadığı aynı zamanda toplumsal rolleri yeniden ürettiğidir*. Ataerkil yapı içinde kontrol altında tutulan kadın, göç yoluyla yeni kazançlar elde

¹⁹⁹ Keskin, *Kentsel İlişki Ağları İçerisinde Kimlik İnşası*, s. 9, 11 ve 76.

etmek istediğinde kadının *özgürleşme* isteği ile aile yapısı çatışacaktır. Göç süreci ile kadının özgürleşme/pseudo-özgürleşme süreçlerini ele alan Pessar'a göre dış göç genellikle kadınlara yeni fırsatlar sunmakla beraber kadının toplumsal konumunu değiştirme ve kadına özgürlük alanı açma noktasında pek fazla destekleyici değildir.²⁰⁰

Kadının göç sürecinde özgürleşmesi ya da sözde-özgürleşmesi konusunu, Unat görece eski tarihli bir makalesinde dış göç bağlamında ele almıştır. Bu makalede Unat, Almanya örneğinden hareketle, göçün kadınlar üzerindeki ikili etkisini tespit eder. Buna göre modernleşme ya da kentleşme süreci kadına görece bir özgürlük alanı açmakla birlikte kadınların istihdam ve eğitim süreçlerine katılımı gibi konularda hala eski alışkanlıklar ve ataerkil yapı baskısı devam etmektedir. Haliyle sosyo-ekonomik gelişmeyle iç içe yürümeyen göç ve kentleşme süreci, bir “sözde özgürleşme” iklimi de yaratmaktadır.²⁰¹ 1990’larda kadın ve göç olgusunu değerlendiren İlkcaracanlar, kadınların kentin sundukları imkanlardan yararlanıp yararlanamamalarının aile içi dinamiklere ve aile içindeki konumlarına bağlı olduğunu ifade ederler. Bu genel tespitten öte çalışmanın asıl önemi 1990’lar Türkiye’sinde en dramatik başlıklardan biri olarak ele alınması gereken *zorunlu göç* süreci ve bunun kadınlar üzerindeki yıkıcı etkisinin altını çizmiş olmasıdır.²⁰² Erman, Kalaycıoğlu ve Rittersberger-Tılıç’ın 2002 tarihli bir çalışmaları da kırdan kente göç etmiş kadınların gelir elde etme durumlarıyla (aile içinde ve toplumsal alanda)

²⁰⁰ Abadan-Unat, **a.g.e.**, s. 19; Claude Meillassoux, **Maidens, Meals and Money: Capitalism and the Domestic Community**, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Patricia R. Pessar, “The Role of Gender, Household, and the Social Networks in the Migration Process: A Review and Appraisal”, **The Handbook of International Migration: The American Experience**, Ed. by Charles Hirschman, Philip Kasinitz, Josh DeWind, USA, Sage Publications, 1999, pp. 63-64; Patricia R. Pessar, “Women, Gender, and International Migration Across and Beyond the Americas: Inequalities And Limited Empowerment”, **Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and the Caribbean**, Mexico City, 2005, pp. 1-26 (Çevrimiçi) http://www.un.org/esa/population/meetings/IttMigLAC/P08_PPessar.pdf, 18 Temmuz 2015.

²⁰¹ Nermin Abadan-Unat, “Dış Göç Akımının Kadının Özgürleşme ve Sözde Özgürleşme Sürecine Etkisi”, **Âmme İdaresi Dergisi** 10, No. 1, 1977, s. 107-132.

²⁰² Pınar İlkcaracan, İpek İlkcaracan, “1990’lar Türkiye’sinde Kadın ve Göç”, **75 Yılda Köylerden Şehirlere**, ed. Oya Baydar, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 305-322.

güçlenmeleri arasındaki ilişkiyi ele alır.²⁰³ Türkçe ya da Kürtçe konuşan, Alevi ya da Sünni kadınlarla yürütülen çalışmada, yazarlar çalışmanın bu gruplardan kadınlar arasında bir karşılaştırmaya dayanmadığını; ancak erkek egemenliği ve ataerkil anlayış karşısındaki konumları düşünüldüğünde bunlar arasında kayda değer farklılık görmediklerini belirtmişlerdir. Yine de yazarlar Alevi kadınların dindar Sünni ailelerdeki kadınlara nazaran kamusal alana erişimlerinin daha kolay olduğunu ve bunun da aileleri içinde önemli roller üstlenmelerine imkân tanıdığının altını çizerler.²⁰⁴ Kadın göçmenler konusunda Akpınar ve Aksaz'ın yayımladığı yakın dönemli iki çalışma da İsveç ve Paris-Fransa örnekleri üzerinden yurtdışında yaşayan göçmen kadınlara ilişkin önemli veriler sunmaktadır.²⁰⁵

Alevi kadınlarının göç deneyimleri ve bu süreçte Alevi kadının rolüne ilişkin çalışmalar çok uzun süre ihmal edilmiştir. Son dönemde artış göstermesine rağmen doğrudan Alevi kadınlarının göç deneyimine yer veren çalışmaların sayısı hala parmakla sayılır düzeydedir. Yapılan çalışmalarda ağırlıklı Alevilikte kadının söylem ve fiilde eşitlik durumu tartışılır. Örneğin Sağlam, “Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın” konulu tezinde bir yandan kadının Alevi inanç, kültür ve felsefesindeki “eşit-güçlü” konumunu vurgularken öte yandan toplumsal yaşamda ve pratikte ataerkil kodların hala baskın olduğunu ve eşitlik söyleminin sözde kaldığını belirtir. Ona göre Alevilikte bugün kadının konumu kimi açılardan 15-16. yüzyılın gerisindedir. Bunun nedeni ise *sosyal yaşamda Alevi inancına göre hareket edilmemesidir*.²⁰⁶ Bu konuda yakın tarihlerde dikkate değer çalışmalar yapılmıştır. Nimet Okan, Alevilikte kadın

²⁰³ Tahire Erman, Sibel Kalaycıoğlu, Helga Rittersberger-Tılıç, “Money-Earning Activities And Empowerment Experiences of Rural Migrant Women in The City: The Case of Turkey”, **Women's Studies International Forum**, Vol. 25, No. 4, 2002, pp. 395 – 410.

²⁰⁴ Erman, Kalaycıoğlu, Tılıç, **a.g.e.**, s. 407.

²⁰⁵ Aylin Akpınar, “İsveç'te Yaşayan Türk Kadınlarının Sosyal İlişki Ağları, Evlilik ve Boşanma Durumları”, **Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri**, Der. Ayhan Kaya, Bahar Şahin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 334-357; Elif Aksaz, “Bir Paris Banliyö Mahallesindeki Türk Göçmen Kadınlarının Gündelik Yaşamı”, **Kökler ve Yollar** içinde, s. 359-400.

²⁰⁶ Hülya Şenkul Sağlam, “Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Fatih Üniversitesi, s. 70-90. Alevi-Bektaşî kültüründe yetişmiş 54 kadın şaire ve bu kültürün önde gelen kimi erkek şairlerinde kadın figürünün nasıl işlendiğine yer veren bu tez, özellikle Alevi edebiyatının erkek egemen okunuşu karşısında önemli bir başlangıç çalışması niteliğindedir. Çalışmanın zaafı, Okan'ın da vurguladığı üzere, Alevilikte kadın yeri tartışmasını asıl bağlamından uzaklaştırarak Türklük ekseninde yürütmesi ve milliyetçi bir zeminde ele almış olmasıdır (Nimet Okan, “Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Ankara Üniversitesi DTCE Antropoloji Dergisi**, Sayı 28, 2014, s. 35-36)

erkek eşitliği konusunu Alevi-Sıraç topluluğu olan Anşabacılardan hareketle ataerkillik, toplumsal cinsiyet, etnisite ve göç bağlamında doktora tezi olarak çalışmıştır.²⁰⁷ Konuya ilişkin bir makalesinde de Okan Alevilik çalışmalarında kadın-erkek eşitliği konusundaki *idealize edilen/olması gereken ve olan/yaşanan* farklılaşmasını ve bunların gerçeklikteki uyumsuzluğunu göz ardı eden söylemi eleştirir.²⁰⁸ Henüz 2015'te yayımlanmış önemli bir çalışma da Gülfer Akkaya'nın gerçekleştirdiği 13 görüşmeye dayanarak doğrudan Alevi kadınların dilinden ortaya koyduğu "Sır içinde sır olanlar: Alevi kadınlar" kitabı.²⁰⁹ Alevi kadının inançta ve felsefede vurgulanan "eşitliğe" rağmen toplumsal yapıdaki ataerkil çarkın işleyişi, "teoride" dile gelen eşitliğin pratikte karşılığını yeterince bulmaması; gene de kadının Alevi toplumu içindeki yerinin görece değişime açık olması; kadınların Alevi kurumlarında ve genel siyasal düzlemde daha fazla yer almasının elzem olduğu gibi konuları ele alan bu çalışma da alanda yapılacak yeni çalışmalara ışık tutacaktır.

Bu bağlamda son olarak Alevi kadınının eşitlik-özgürlük söylemine hapsedilmiş konumunu göç süreciyle bağlantılı olarak inceleyen Kaya'nın çalışmasını anacağım.²¹⁰ Makalede "ulusal ve uluslararası göç sürecinde yeniden inşa edilen Alevi kolektif kimliğinin toplumsal cinsiyete bağlı olarak nasıl şekillendiği" konusunu işlemeyi vadeden Kaya; göç, sözlü kültür (hafıza) aktarımı, Alevi tarih yazımı ve yeniden kimlik inşası süreçlerinde Alevi kadınlarının kamusal görünürlüğünün "söylemde var ancak pratikte yok" olduğunu ifade eder. Çalışmada bahsi geçen kavramların pratikteki karşılıkları çok yüzeysel verilmiş, özellikle kadınlar açısından genel söylemin ötesine geçen somut örneklerle yer verilmemiş ve ana başlık ve girişte sunulan çerçeveye çok ilgili olmayan başlıklar açılarak konu dağıtılmıştır. Bu tür sıkıntılara, alan deneyimine yeterince yer vermemesine ve kimi noktalarda çok genel (ve bazen eksik ya da hatalı olduğunu düşündüğüm)*

²⁰⁷ Nimet Okan, "Alevilik ve Kadın", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2014.

²⁰⁸ Nimet Okan, **Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım**, s. 38-39.

²⁰⁹ Gülfer Akkaya, **Sır içinde sır olanlar: Alevi kadınlar**, İstanbul, Kalkedon, 2015.

²¹⁰ Şehriban Şahin Kaya, "Yeni Alevi Kadın Kimliğinin İnşasında Kolektif Hafızanın Rolü", **VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı**, Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi, 2009, s. 447-471.

* Burada temel mesele bu değil ama örneğin 463. sayfada Moosa'ya dayanarak "Buyruk hariç Alevilerin dini öğretisinin yazılı kaynakları, dini sistemleri tartışacak kitapları ve okuyan yazan grubu yoktu" ifadesi, bu alanda yapılmış araştırmalar ve benim alan deneyimlerimde gördüğüm el

bilgilere dayanmasına rağmen, bu çalışma literatürde yapılan çalışmaların eksikliklerini göstermesi ve “Alevilikte kadın-erkek eşittir” klişesinin sorgulanmasına davet etmesi yönünden bahse değerdir.

Güncel literatürde ikinci olarak, küresel kapitalizm (yaygın adıyla küreselleşme) aşamasında sıkça gündeme gelen birinci ya da daha sonraki kuşaktan uluslararası göçmen, mülteci ve sığınmacı kitlelerin oluşturduğu toplumsal, siyasal, etnik, kültürel ve dini kimlikleri tanımlamak üzere birtakım yeni kavramlar önerilmiştir. Özellikle 1990’lardan bu yana bu grupların yerleşim ağını tanımlamak amacıyla *diasporik alan*, *ulusaşırı alan*, *devlettaşırı alan* gibi kavramlar türetilmiştir. Bu kavramların son yıllarda göç çalışmalarında daha çok kullanılıyor olması, Unat’a göre paradigmatik bir dönüşüme de işaret eder.²¹¹ King, bu yeni analitik temalar için başlangıç noktasını Schiller, Basch ve Blanc’in 90’ların ilk yarısında yaptıkları çalışmalara götürür.²¹² Sonrasında bu yaklaşımlar farklı disiplinlerden yazarlarca farklı kavramlar altında ifade edilmiştir. Örneğin Alejandro Portes, Linda Basch gibi sosyologlar, sosyolojinin temel analiz birimi olan toplumdan hareketle *ulusaşırı alan* kavramını kullanır. Thomas Faist siyaset biliminin temel analiz nesnelerinden devleti esas alarak *devlettaşırı alan* kavramını türetmiştir. James Clifford, Steven Vertovec gibi antropologlar ve temel analiz birimi insan olan sosyal-kültürel antropoloji, kimlik, kültürel çalışmalar gibi alanlarda çalışanlar ise daha çok *diaspora* kavramını

yazmalarına bakarak rahatlıkla söyleyebilirim ki yanlıştır. Alevilik asıl olarak sözlü kültür geleneğine dayanmakla birlikte bu sözlü bilgilerin dayandığı temel kaynaklar vardır [Örneğin kabaca da olsa birinci basımı yaklaşık 20 yıl önce yapılmış olan Nejat Birdoğan’ın eserlerine (Nejat Birdoğan, **Alevi Kaynakları 1-2**, 2. bs., İstanbul, Kaynak Yayınları, 2008) ya da toparlayıcı bir liste için, Ali Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 39-42’ye bakılabilir]. Gene aynı sayfada “Alevi cemleri dedelere yönetilir ve cem törenindeki 12 hizmetin tümü erkeklerce gerçekleştirilir.” ifadesi de –en iyi ihtimalle– eksik bilgiye dayalıdır. Bu konuda bir standart yoktur; “yol bir süre binbir” mottosu gereği farklı ocakların uygulamalarında farklı cem yürütüşü olağandır ve Anadolu’da hemen her yerde bu hizmetlerden bir kısmı –örneğin semah– kadınlar tarafından da yürütülmektedir.

²¹¹ Nermin Abadan-Unat, “Türkiye Göç Araştırmalarında Alternatif Yaklaşımlar”, **Kökler ve Yollar** içinde, s. xxi-xxiii.

²¹² King, **Theories and Typologies of Migration**, s. 25. Bahsi geçen çalışmalar şunlardır: Nina Glick Schiller, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc, “Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered”, **Annals of the New York Academy of Sciences**, Vol. 645, New York, 1992, pp. vii–xv, 1–258; Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc (Eds.), **Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States**, Amsterdam, Gordon and Breach, 1994.

tercih ederler.²¹³ Ben de bu çalışmada diaspora ve diasporik alan kavramlarını tercih ediyorum.

Alevilerin *dış göç* deneyimlerine Martin Sökefeld 2000 yılı başlarından itibaren yayımladığı çalışmalarında yer vermiş iken bu konu Türkiye’den araştırmacıların ilgisini ancak 2000’lerin sonuna doğru çekmeye başlamıştır.²¹⁴ Sökefeld’in Almanya’da yaşayan Alevileri ulusötesi oluşumlar ve diaspora kavramları etrafında ele aldığı çalışmalar hala bu alanda başat konumunu sürdürmekle beraber son on yıl içinde Alevi dış göçünün çeşitli boyutlarına değinen ve farklı ülke örneklerini de içine alan çalışmalar sayıca çoğalmıştır.²¹⁵ Çok yakın

²¹³ Abadan-Unat, **Türkiye Göç Araştırmalarında Alternatif Yaklaşımlar**, s. XXI-XXII. Örnek çalışmalar için: Alejandro Portes, **The Economic Sociology of Immigration**, New York, Russel Sage Foundation, 1995; Alejandro Portes, Luiz E. Guarnizo, Patricia Landolt, “The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”, **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 22(2), 1999, pp. 217-237; James Clifford, “Diasporas”, **Cultural Anthropology**, Vol. 9, No. 3, **Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future**, 1994, pp. 302-338, (Çevrimiçi) http://wayneandwax.com/pdfs/clifford_diasporas.pdf, 21 Temmuz 2015; Steven Vertovec, “Religion and Diaspora”, Presented paper at the conference on **New Landscapes of Religion in the West**, School of Geography and the Environment, University of Oxford, 2000, (Çevrimiçi) <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>, 21 Temmuz 2015; Thomas Faist, “Transstate Social Spaces and Development: Exploring the Changing between Communities, States and Markets”, **International Institute for Labour Studies**, Discussion Paper 169, Published by International Institute for Labour Studies, Geneva-Switzerland, 2007, pp. 1-34, (Çevrimiçi) <http://pub.unibielefeld.de/luur/download?func=downloadFile&recordId=2318473&fileId=2319951>, 21 Temmuz 2015.

²¹⁴ Sökefeld bu konudaki çalışmalarının ilk nüvesi olarak Susanne Shwalgin ile birlikte Avrupa Sosyal Antropolojistler Birliği Konferansında sundukları ve Atina’da yaşayan Ermeniler ile Almanya’da yaşayan Alevileri karşılaştırdıkları şu çalışmayı gösterir: Martin Sökefeld, Susanne Schwalgin “Institutions and their Agents in Diaspora: A Comparison of Armenians in Athens and Alevis in Germany”, Presented at the **6th European Association of Social Anthropologists Conference**, Krakau, 2000, pp. 1-32, (Çevrimiçi) <http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/frames1.htm>, 22 Temmuz 2015. Bu çalışmadan geliştirdiği bir başka makalesini 2002 yılında yayımlamıştır: Martin Sökefeld, “Alevi Dedes in the German Diaspora”, **Zeitschrift für Ethnologie**, Vol. 127, 2002, pp. 163-186. Sökefeld’in Almanya’daki Alevi diasporasına ilişkin diğer çalışmalarına örnek olarak şu kaynaklara bakılabilir: Martin Sökefeld, “Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space”, **Diaspora - A Journal of Transnational Studies**, Vol. 11, 2002, pp. 85-123; Martin Sökefeld, “Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora”, **Global Networks** 6, Nr. 3, 2006, pp. 265-284; Martin Sökefeld, **Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space**, USA, Berghahn Books, 2008.

²¹⁵ Giriş bölümünde değindiğim Solms-Baruth, Akgün, Getir ve Altun’un tez çalışmalarına ek olarak şu çalışmalara bakılabilir: Besim Can Zırh, “Euro-Alevis: From Gastarbeiter to Transnational Community”, **The Making of World Society: Perspectives from Transnational Research**, Ed. by R. Gabriel Anghel, Eva Gerharz, Gilberto Rescher, Monika Salzbrunn, Beielefeld, Verlag, 2008, pp. 103-131; Ayhan Erol, “Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek, Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 56, 2010, s. 39-60; Besim Can Zırh, “Alevi Diasporası: Yeniden haricileşen Dâhili bir mahrem olarak Alevilik”, **Birikim**, 309-310, 2015, s. 80-92.

dönemli bir örnek olarak Özkan ve Coşan-Eke'nin Münih'teki Alevilerle yürüttükleri bir araştırma, bu alanda kayda değer çalışmaların daha da artacağını gösteriyor.²¹⁶ Fakat yurtdışında yaşayan Alevilerin göç sürecini geldikleri yerlerle bağlantılı olarak ele alan ya da iç-dış göç süreçlerini bir arada değerlendiren çalışmalar henüz yaygın değildir. Doğrudan bu kapsamda yapılmış bir çalışmaya örnek olarak sadece Tahire Erman'ın 2007'de yayımlanan ve Ankara-Mamak'taki bir gecekondu mahallesi üzerinden iç ve dış göç ilişkisini bir arada ele aldığı bir makalesine rastlayabildim.

Güncel literatürde dikkatimi çeken yaklaşımlardan üçüncüsü (ve sonuncusu) olarak, Stephen Castles'ın göçü yeniden *toplumsal dönüşüm* çerçevesinde ele alan ve benim çalışmam açısından da ufuk açıcı olduğunu düşündüğüm yaklaşımını anacağım.²¹⁷ Castles göç olgusunu toplumsal yapı ve kurumların dönüşümünün ve küresel ekonomi-politiğin bir parçası olarak ele alır. Ona göre *göç çalışmalarının*, bu özelliği gereği daha kapsamlı bir toplumsal kuramın içine gömülü olarak ve sosyal bilimlerdeki çeşitli disiplinlerin bütün repertuarı içinde yürütülmesi gerekir.²¹⁸

Castles, tartışmasına genel bir göç teorisi oluşturmanın zorluklarını sıralayarak başlar. Göçün *disiplin sınırlarını aşan disiplinlerarası boyutları*; göç çalışmalarındaki *mekânsal ve işlevsel temellerin bölünmüşlüğü*; göç çalışmalarının *siyasal ve bürokratik gündemle iç içe ve yönlendirmeye açık oluşu*; literatürde hala *göç alan ülke önkabullerinin hâkim olması*; *göç çalışmalarının çağdaş sosyal teorilerinin geniş kapsamının dışında tutularak anaakımdan yalıtılması* ve son olarak

²¹⁶ Türkan Özkan, Deniz Coşan-Eke, "Diasporada Alevi Hareketinin Dönüşümü: Münih Örneği", **Alevilerin Sesi**, Nr. 169, 2013, s. 16-20.

²¹⁷ Stephen Castles, "Migration and Social Transformation", **Inaugural Lecture for the Migration Studies Unit (MSU) LSE**, 2007, pp. 1-19, (Çevrimiçi) http://www.lse.ac.uk/government/research/resgroups/MSU/documents/eventsRelated/castles151107_presentation.pdf, 22 Temmuz 2015; Stephen Castles, "Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective"/a, **Conference on Theories of Migration and Social Change**, St Anne's College, Oxford, 2008, pp. 1-23, (Çevrimiçi) <http://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf>, 22 Temmuz 2015. Bu bildiri daha sonra bir dergide yayımlanmış ancak Castles makaleye bazı kısımları çok özetleyerek almıştır. Çalışmanın yeniden düzenlenmiş hali için: Stephen Castles, "Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective"/b, **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Vol. 36:10, 2010, pp.1565-1586, (Çevrimiçi) <http://mist901.wikispaces.com/file/view/Castles+Understanding+Global+Migration.pdf>, 22 Temmuz 2015.

²¹⁸ King, **Theories and Typologies of Migration**, s. 24.

göç deneyimlerinin karmaşık, çeşitli ve bağlamsal oluşu, bu alanda genel bir kuram oluşturmayı engellemektedir.²¹⁹

Bütün bu sıkıntılar, göç süreçlerini anlamak için tek/genel bir kuramın mümkün ve arzu edilir olmadığını gösterir. Böyle karmaşık, çok boyutlu ve çok katmanlı süreçleri tek bir kuramla açıklamaya çalışmak, kaçınılmaz olarak çalışmayı banallik ve aşırı soyutlamaya yozlaştıracaktır.* Bunun için Castles tek bir büyük/genel kuramdansa *orta-boy ve disiplinlerarası kuramsal araçlar* kullanmak gerektiğini ifade eder.²²⁰ Castles'a göre *göç çalışmalarının başvuracağı kuramlar*; 1) İnsanların çok-katmanlı hareketleriyle küresel hareketliliği birbirine bağlayan bir analiz sunmalıdır. 2) Özellikle hiyerarşik yapılardan ağ yapılarına gücün el değiştirme mekanizmalarını ve bunlar arasındaki gerilimi gibi temalar üzerinden ulusaşırı ya da sınırötesi süreçleri ve bunların toplumsal sonuçlarını irdelemelidir. 3) Anahtar boyutlardan biri olarak, toplumsal değişim sürecinin farklı mekânsal düzeylerde (yerel, bölgesel, ulusal ve küresel) gerçekleştiğini idrak etmelidir. 4) Genel kuramlar soyut ve yararsızdır; bu nedenle bir tarihsel-kültürel bağlama yerleştirilmeli ve yapı ve eylemlerle ilişkilendirilmelidir. Bu bağlamda yürütülecek göç çalışmalarının da *disiplinlerarası*; makro-sosyal değişimi ortaya koyacak nicel veriler içeren; göç veren, geçiş ve göç alan ülkelerde yürütülen spesifik çalışmalardan beslenen; farklı deneyimleri karşılaştıran; toplumsal dönüşümün ulusaşırı boyutlarını yansıtan; insan unsurunu önemseyen; spesifik araştırma ile geniş boyutlu *dönüşüm* ve onun toplumsal ilişkilerde gömülü olma halini bütünleyecek biçimde *bütüncül (holistik)* bir metodoloji izlemesi gerekir.

Göç çalışmalarının kavramsal çerçevesi için Castles çeşitli disiplinlerin bakışını bir araya getirecek; verili bir tarihsel sosyo-ekonomik kavşakta gerçekleşen

²¹⁹ Castles, *Understanding Global Migration/b*, s. 1569-1573.

* Castles'e göre spesifikliğin ve tekilliğin bunca vurgusu, göç çalışmalarında kuramsal bir hareket noktasının olamayacağı yanlışlığına yol açmamalıdır. Bu, her şeyin benzersiz olduğu, toplumsal eğilimler ve kurumsal modeller arasında bir sınır olmadığı iddiasına dayalı postmodern bilgi parçalanmasını cesaretlendirecektir. Çeşitlilik vardır; ancak bu çeşitliliğin sürekli büyüyen evrensel güç ilişkileri ve eşitsizlik ortamı içinde gerçekleştiği göz ardı edilemez (Castles, *Understanding Global Migration*, s. 1575-1576).

²²⁰ Castles, *Understanding Global Migration/b*, 1574-1575; Castles, *Migration and Social Transformation*, s. 7-9.

bir dizi spesifik göç sürecinin düzen, benzerlik ve farklılıklarını anlamaya yardım edecek; göç sürecini biçimlendiren çeşitli yapı, etmen ve aktörlerin etkileşimini anlamaya uygun bir *kavramsal çerçeve* içinde hareket etmeyi önerir. Onun göç çalışmaları için önerdiği çerçeve, *toplumsal dönüşüm* kavramıdır. Burada *dönüşüm*, toplumda sürekli olarak karşılaşılan toplumsal değişikliklerin ötesinde, köklü/radikal bir sıçramaya neden olan toplumsal değişim sürecini ifade etmektedir.²²¹ Toplumsal dönüşüm kavramı etrafında kurulacak bu kuramsal çerçeve; *kapsayıcı, bütüncül, tarihsel, dinamik olmalı; spesifik göç deneyimlerini bir bağlama oturtabilmeli; hem yapıyı hem aktörü kapsayabilmeli ve çeşitli sosyo-mekânsal düzeylerin (yerel-ulusal-bölgesel ve küresel) arasındaki ilişkileri analiz etmeye uygun olmalıdır.*²²²

Bütün bu bölüm boyunca Alevileri çalışma nesnesi olarak belirlemiş ve Alevi göçünün yarattığı etkileri çeşitli açılardan ele almış çalışmaları temel kuramlar ışığında ve genel hatlarıyla taramaya çalıştım. Gözümden kaçan çalışmalar elbette olmuştur; ancak görebildiğim kadarıyla bu alanda yapılan çalışmalar –son yıllarda ilgi artmakla beraber- halen nicel olarak çok az sayıda, nitel olarak da ciddi eksiklikler barındırıyor. Bu alandaki çalışmaların sayıca çoğalmasa ancak bir temenni olabilir. Nitel yönden ise en azından bu çalışmanın ve bundan sonra yapılacak çalışmaların aynı eksikliklerle itham edilmemesi adına tespit ettiğim bu sıkıntıların altını çizmek yararlı olacak. Göç ve kentleşme alanında özellikle Alevi göç deneyimine yoğunlaşan mevcut çalışmaların –istisnaları elbette vardır ama- büyük çoğunluğu örneklerini yukarıda sıraladığım şu eksiklik ve sıkıntıları içermektedir:

a. Göçün nedenlerini anlamak bakımından *tek yönlü*, tek nedenli –haliyle- *eksik*; göçü bir süreç olarak algılamadığı ve sunmadığı ölçüde *statiktirler*. Özellikle ilk dönem çalışmalarında ve Alevi kentleşmesine yoğunlaşan –piyasada da buna benzer başlıklarla kitaplaşmış - tez çalışmalarında, Alevileri göç etmeye yönelten süreç çok genel başlıklarla verilir. Göç nedeni çoğunlukla ekonomik ve toplumsal gelişmenin doğal bir sonucu olarak resmedilir. Tarihi arkaplan verilmediğinden ve

²²¹ Castles, *Understanding Global Migration/b*, s. 1575-1576; Castles, *Migration and Social Transformation*, s. 10.

²²² Castles, *Understanding Global Migration/a*, s. 10.

Alevilere özgü olabilecek kimi durumlar soru işareti düzeyinde dahi ortaya konmadığından, -Petersen'dan mülhem- “Neden bazıları göç ederken bazıları etmiyor?” ya da “Neden bazıları diğerlerinden daha çok göç ediyor?” soruları askıda kalmaktadır. Göç bir süreç olarak alınmadığında, statik bir olgu ya da konumdan ötesini açıklamaz.

b. Göç nedenlerini düzleyen mantık, mekânsal açıdan da sınırlı bir çerçeve ve eklektik bir düzlemde çalışmaya devam eder. Çalışmalar; ya kır ve kent düzeyinde mekânsal ya da gelenek ve modern düzeyinde zamansal eksenli tipik kategoriler/ikilikler içinde vücut bulmaktadır. Çalışma alanları kırsalda bir belde, bir kentin bir bölgesi ya da bir kent düzeyi, yurtdışında bir ülke ya da kente yoğunlaşacak biçimde diaspora alanıyla sınırlanmış; bunların aynı zamanda birbiriyle etkileşim noktaları çoğunlukla atlanmış ya da ihmal edilmiştir. Böylece “kırdan/gelenekte böyle iken kentte/modern hayatta bu hale geldi” biçimindeki tipik şemayı dolduracak yüzeysel bir anket çalışması ile Alevi göçü ve kentleşmesi “tarif edilir”. Bu iki düzeyin (zaman ve mekân) ve bunlara referansla kurulan kategorilerin iç içe olduğu vurgusunu ancak yurtdışında yapılan kimi çalışmalarda ve Türkiye’de ancak çok yeni dönemli çalışmalarda görebildim. Bu çalışmalar, bakış açılarının zenginleşmesi bakımından ümit verici olmakla beraber, Türkiye’de –özellikle Türkçe literatürle sınırlı kalan çalışmalarda- alana hâkim olan bakış açısı hala mekânsal açıdan *sınırlayıcı* ve *eklektik*; zamansal açıdan tipik *tarihsel*dir.

c. Üçüncü olarak göçmen tipi konusunda da bir düzleme söz konusudur. Söylem ve araştırma düzeyinde *göç edenlerin homojenleştirilmesi* olarak ifade edeceğim bu yaklaşımda; göç öncesinde, göç hareketinde ve göç sonrası karşılaşılan durumda, yani göç sürecinin her anında etkili olan aktöre ilişkin farklılıklar görmezden gelinmekte ya da en iyi ihtimalle ihmal edilmektedir. Doğrudan göç eden aktörlere ilişkin olarak sosyo-ekonomik durum, bölgesel/etnik köken, toplumsal cinsiyet, yaş grubu, ilişki ağlarına yakınlık/uzaklık gibi etmenlerin her biri (ve aynı zamanda hepsi) bireyin göç sürecini tümüyle etkileyebilecek güçtedir. İster bireysel ister grup düzeyinde olsun göç hareketini anlamlandırırken başvurulacak ölçütlerde bu farklılıkların görmezden gelinmesi, bütün göçmenlerin homojen olduğu ve haliyle

farklı deneyimlerin ortaya çıkarabileceği farklı bulgulara erişmeden çıkarımda bulunma yanılgısına yol açacaktır.

Özetlemek gerekirse, mevcut literatürde Alevilerin göç deneyimine yoğunlaşan çalışmaların büyük çoğunluğu göç nedenlerini anlamak bakımından eksik; göçü konumlandırma eğilimiyle statik; mekân ve zaman yönünden sınırlayıcı, tarihselci ve eklektik; göç eden aktörlere bakışında homojenleştirici/düzleyicidir. Metin içinde de örneklerini verdiğim üzere bu eksiklik ya da sıkıntıları kısmen ya da bütünüyle aşan çalışmalar olduğu gibi bütün bu sıkıntıları bir arada içeren çalışmalar da var. Genel hatlarıyla çok da iç açıcı bulmadığım bu manzara, yapılacak yeni çalışmaların yaklaşım ve yöntem bakımından neleri değiştirmesi gerektiğine dair de ipuçları sunuyor.

Tam da bu gerekçeyle Castles'ın göç çalışmalarının sınırlarını açmayı ve çok boyutlu, çok katmanlı bir süreç olan göçün niteliğine uygun bir kuramsal bakış, kavramsal çerçeve ve metodoloji öneren yaklaşımını önemli buluyorum. Alevilikle ilgili mevcut literatürde gördüğüm tek yönlü, eklektik, statik, sınırlayıcı, tarihselci ve homojenleştirici çalışmalara karşın Castles; çok boyutlu, kapsayıcı, bütüncül, tarihsel, dinamik, spesifik göç deneyimlerine açık, hem yapı hem aktörü ele alan ve çeşitli sosyo-mekânsal düzeyleri içeren bir çalışma yöntemi önerir.²²³ Bu çalışmada ben de Alevilerin göç ve kentleşme süreçlerine dair yaklaşımım ve izlediğim yöntemde Castles'ın önerilerini esas aldım.

Göç olgusu çok genel hatlarıyla göç öncesi durum, göç deneyimi, göçle gelinen nokta ve onun da sonrası (geri dönüş-değişme-çatışma-kaynaşma...) ile dinamik bir süreci ifade eder. Bütün bu sürece dâhil olan mekân, zaman, aktör, (toplumsal-ekonomik-kültürel) yapı ve kurumlar birbirinden kopuk değil ilişki ve etkileşim içinde göçün akışını etkilemektedir. Herhangi bir birey, grup ya da topluluğun göç deneyimine ilişkin olarak yapılacak bir çalışmanın bahsi geçen dinamiklerin tümünü birden ortaya koyması beklenemez. Ancak her spesifik

²²³ Castles, *Understanding Global Migration/a*, s. 10.

durumun bir *tarihsel-toplumsal bağlamı* vardır ve göç olgusu da toplumsal yapı ve kurumların dönüşümünün ve küresel ekonomi-politiğin bir parçasıdır. Göç sürecinin bu genel bağlam içinde *gömülü* olduğunun bilinmesi ve buradan hareket edilmesi çalışmanın *bütüncül* olma sorununu açacaktır. Bu çalışma özelinde bu tarihsel-toplumsal bağlam, Alevilerin girişte ve birinci bölümde genel olarak ortaya koymaya çalıştığım *göç öncesi* konumları ile bir sonraki başlıkta değineceğim *göç sonrası* yaşamakta oldukları sürecin benzerlik ve farklılaşma noktalarını içerir. Alevilerin inanç, kültür ve siyasal-toplumsal konumları nedeniyle toplum içinde tuttıkları yer, onların göç kararını, göç hareketlerinin yönünü, biçimini, boyutunu ve göç sonrası karşı karşıya kaldıkları kimi değişimleri *Alevilere özgü* diye niteleyebileceğim bir eksene çekmektedir. Bunlar anlaşılmadan, -Yıldızeli örneğinde ortaya koyacağım üzere- mesela neden aynı bölgeden göç hareketinde Aleviler Sünnilerden iki ya da üç kat daha fazla göç veren kesim olmuştur sorusunun cevabı da kendiliğinden açığa çıkmayacaktır.

Castles'a göre çalışmanın bütüncül bağlama oturması, tek-genel-bütüncül bir kurama dayanmasını zorunlu kılmaz. Aksine bu mümkün ve arzu edilir bir durum da değildir. Göç olayının çok farklı disiplinleri kesen çok boyutlu-katmanlı yapısı, tek bir kuramın bütün bir süreci açıklamasını güçleştirir. Bu nedenle göçün ele alınan boyutuna göre orta-ölçekli birden fazla kuramdan bir arada yararlanılması ve disiplinler arası bir düzlemde çalışılması daha sağlıklı olacaktır. Alevilerin göçünü konu edindiğimizde bunu ekonomik, siyasal, toplumsal (iktidar ilişkileri, siyasal tercihler, üretim biçimi, sınıfsal konum, kimlik tartışmaları, örgütlülük, toplumsal cinsiyet, yapı ve kurumlar, ilişki ağları); mekânsal (yerel, ulusal, küresel; mimari, odak mekân, ibadethane...) ve kültürel (temel inanç kurumları, gelenekler, sanat, yaşam tarzı...) pek çok yönden ele alabiliriz. Bunların her biri farklı disiplinlerin yaklaşımını içeren farklı kuramsal dayanaklar gerektirir. Örneğin ilk bölümde tartıştığım kırsalda Alevi toplumsal mekânının örgütlenmesi konusu ile burada vermeye çalıştığım göç dinamiği ya da Alevi kimliğinin dönüşümü tartışması birbiriyle ilişkili bir çerçevede ele alınabilirse de tek bir kuram altında toplanamaz. Bunun yerine farklı kuramsal araçların aynı süreci açıklamakta işe koşulduğu bir yöntem izlemek anlama ve anlamlandırmayı kolaylaştıracaktır.

Farklı kuramlara dayanıyor olmak, çalışmanın bir kavram çerçevesi olmayacağı anlamına gelmez. Bu çerçeveyi bir nirengi noktası olarak ifade edersek, Castles'ın nirengi noktası *toplumsal dönüşüm* kavramıdır. Burada dönüşüm, toplumda her zaman görülen/görülebilecek değişikliklerden öte dramatik ve yön değiştirici etkileri olan büyük çaplı bir değişim dinamiğini ifade eder. Benim de hareket noktam son elli yılda Alevilerin yaşadığı göç ve kentleşme sürecinin Alevi toplumsal yapısı, kültürü, kimliği ve siyasal konumu açısından köklü bir dönüşüme karşılık geldiğidir. Bu süreçte Türkiye'de kırdan kente, kentten kente ve her iki alandan yurtdışına göç eden bütün topluluklar önemli değişikliklerle yüz yüze kalmıştır. Aleviler açısından bu değişimi dramatik kılan ve benim nazarımda *toplumsal dönüşüm* kavramını gerektirecek boyuta vardır, Alevilikte kimi toplumsal kurum ve yapıların, inanç öğelerinin, kimliği biçimlendiren bazı temel özelliklerin geri döndürülemez bir biçimde değişiyor olmasıdır.

Bu boyutta bir dönüşümü bütün katmanlarıyla ortaya koymak tek bir çalışmanın harcı değil; ama en azından izleyeceğim çalışma yöntemiyle bu sürece mümkün olduğunca geniş boyutta ışık tutmak gereğinden hareket ettim. Castles'ın çeşitli sosyo-mekânsal düzeyleri, yapı ve aktörü ve spesifik göç deneyimlerini bir bağlam içinde ve bir arada vermeye dair önerileri, bu çalışmanın da temel kaygılarını içeriyor. Yıldızeli kırsalında başlayıp Ankara ve İstanbul'da metropol alanları, Almanya ve Fransa'da diasporik alanları kesen bu çalışma, sosyo-mekânsal düzey yönünden bu coğrafyada yaşanmış göç hikayelerinin üç ayağına da hitap etmektedir. Öte yandan sadece kurumlar ve yapılar değil bireyler de göç sürecinin aktörleri olarak kendi göç deneyimleri ile bu çalışmanın aktif özneleridirler. Böylece Anadolu'nun küçük bir beldesindeki köylerden kalkarak büyük kentlere ve yurtdışına uzanan Alevi bireylerin göç süreci farklı neden, biçim, hareket, deneyim, etki ve sonuçlar içermesine rağmen bu çalışma ele aldığım bölge ve topluluğun göç dinamiklerini bütüncül bir çerçevede ortaya koyma kaygısı taşıyor.

B. Alevilerin Göç Deneyimi: Dönüşümün Anatomisi

“Her akşam olmadan önce solgunlaşır gökyüzü
ve her şey geçer usulca
ve her şey daha yorgun, sessiz.
O zaman daha da çoğalır denizler,
merhaba çocuk!
Göçler ve savaşlar yenilir.
Öğrenmelisin, düşünmelisin, yaratmalısın.
Ve her gün daha umutlu
ve her şey yaşanmadı daha...”

Hasret Gültekin *

Göçler ve savaşlar yenilir. Alevilerin bu coğrafyada yüzyıllar boyu aldıkları yol ve geldikleri nokta, belki bu cümleyi kolayca söyletirdi ozanlarına ki söyletmiş de. Peki ya şimdi? Geride kalan elli yıllık deneyim gösteriyor ki bu kez göçün ve Alevi varoluşunu mümkün ve muhtemel kılan savaşımın kapsamı, boyutu, gücü ve etkileri başka. Aleviler bugün pek çok kaynakta bir çırpıda sıralanan temel tanım, özellik, yapı ve kurumlarını 15. yüzyıl sonlarından başlayarak 20. yüzyıl ortalarına uzanan tarih aralığında oluşturmuşlardı. Bu uzun tarih aralığı içinde elbette iniş çıkışlar, kırılma noktaları, farklılaşmalar ve tarihsel akışı değiştiren olaylar olmuştur. Bu kısım tarihçilerin ilgi alanına giriyor. Benim esas aldığım nokta, bütün bu olayların ardından 20. yüzyıla, bugün Alevilikle ilgili çalışmaların hemen hepsinde motto olarak tekrarlanan, genel bir Alevilik ve Alevi tanımı taşındığıdır. Toplum yapısı için dile getirilen *kırsal, kapalı, soyutlanmış, geleneksel toplum*; inanç için olumlu olumsuz manada kullanılan *rafizi, halk dini, mülhid, heterodoksi*; kültürel yönden sıralanan *sözlü kültüre dayalı, senkretik, ezoterik, seküler*; inancın ve toplumsal alanın örgütlenmesini belirleyen kurumlar olarak *ocak sistemi, dedelik sistemi, musahiplik, endogami*; toplumsal tutum yönünden *otonomi, muhaliflik, eziklik/mazlumiyet, takiye* gibi özellik ve sıfatların hepsi bu tarih aralığında oluşmuş ve oturmuştur.*

* 1993'te, henüz 22 yaşındayken Sivas-Madımak'ta katledilen Alevi ozan Hasret Gültekin'in 1989'da çıkardığı Gece ile Gündüz Arasında albümünden, “Merhaba Çocuk”.

* Bunların pek çoğunu girişte ve birinci bölümde tartıştığım için burada ayrıca referans göstermedim. Bu kavramların çeşitli kullanımları ve bunlar üzerinden yürüttüğüm tartışmalar için ilgili bölümlere tekrar bakılabilir.

20. yüzyıl başlarından itibaren bu coğrafyanın bütününde ve bütün toplumsal grupları olduğu gibi Alevileri de derinden etkileyen yeni bir tarihsel aşamaya geçildi. 1950-60'lardan itibaren yaşanan kentlere göç süreci ise –gene bütün toplumsal grupları etkilemekle birlikte- Aleviler açısından dramatik bir dönüşümün miladı olarak kaydedilebilir. Etkileri devam eden ve daha da edecek gibi duran bu süreçte Alevi inanç, kültür, kimlik ve toplum yapısına dair yukarıda sıraladığım tipik özelliklerin her biri ciddi bir değişim-dönüşüm geçirmektedir. Öyleyse bu başlık altında anlatmaya çalışacağım bu dönüşüm süreci için hareket noktası şu basit sorular olabilir mi: Aleviler tarihlerinde ilk kez mi göç ediyorlar ki böyle köklü bir dönüşümden bahsediyoruz? Eğer bu ilk göç değilse, 1950'lerden itibaren yaşanan göç hareketini farklı ve böyle dramatik kılan nedir? Bu süreç Aleviliğin kendini başka bir formda ve başka kavramlarla yeniden var ettiği; bir anlamda kendine yeni bir kimlik inşa ettiği bir süreç mi olacak yoksa öngörülebilir bir tarih aralığında bugün Alevilik/Aleviler diye andığımız kavramlar başkalaşmış bir kimlik ve topluluğa mı karşılık gelecek? Biraz daha yumuşatıp anlaşılır kılmak adına daha edebi bir tonda tekrar sorayım: “Alevilerin beş yüz yılda ördükleri elli yılda sökülüp gitti.” mi demek gerekir yoksa hala atılacak ilmekler mi var? Bir de Âşık Emrah diliyle: *Yüz bin mihnet ile yetirilen bağı*, elli yılda hoyrat yel mi alıp gidiyor?* Yoksa henüz *her şey yaşanmadı* ve göç hala umut mu taşıyor?

Bu sorular, aslında bu çalışmanın bütününde kendime temel sorunsal olarak belirlediğim nirengi noktasında duruyor. Çalışma sonunda ulaşmayı umduğum olası cevap ya da cevapsızlık hallerine zemin olacak kuramsal çerçeveyi tamamlamak adına bu kısımda Alevilerin Cumhuriyet döneminde, özellikle de 1960 sonrası süreçte yaşadıkları göç ve kentleşme deneyiminin ana hatlarını çizmeye çalışacağım. Alevi deneyimi, kimi bakımlardan Türkiye'deki göç hareketlerine ve kentleşme süreçlerine dair literatürle uyumlu olsa da kimi bakımlardan farklılık arz eder. Örneğin göçün ya da kentleşme deneyiminin dönemlere ayrılarak incelendiği çalışmalarda yer verilen 1923-1950 arası hatta 1950-60 dönemine ilişkin kavram ve

* “Yüz bin mihnet ile bir bağ yetirdim / Yemedim meyvesin el aldı gitti” Ercişli Emrah

tartışmaların çoğu bu dönemde henüz göç ve kentle tanışmamış ya da dönemin sonuna doğru ancak münferit düzeyde göç hareketine dâhil olan Aleviler bakımından aydınlatıcı değildir. Bir başka bakımından göç sonrasında yaşanan kentle uyum süreçleri Alevilerin tarihsel-toplumsal konumları ve ayrışan kültürel kodları nedeniyle farklı deneyimlerle yüzleşmelerine yol açmıştır.

Şu halde Cumhuriyet dönemi için Alevi göç ve kentleşme deneyimini bu topluluğun yüzyıllar süren bir kapatılmışlığın ardından 20. yüzyıla taşıdığı temel yapı ve kurumları ile dini-kültürel-siyasal kimlikleri ışığında değerlendirmek gerekir. Bu nedenle burada önce Aleviliğin ve Alevilerin temel inanç-toplum değerlerinin oluştuğu 15. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başı arasında geçen tarihsel süreci çok genel hatlarıyla aktarıp günümüz tartışmalarına da büyük oranda ışık tuttuğunu düşündüğüm bir tarihsel arkaplan vereceğim. Ardından bu tarihsel arkaplanda oluşan sosyo-ekonomik ve toplumsal yapı özellikleri ile inanç ve kültür değerlerinin Cumhuriyet döneminde, özellikle de 1960 sonrası yoğun-kitlesel göç sürecinde nasıl değiştiğini hem kronolojik bir düzlemde hem de belirli kavramlar etrafında tartışacağım.

1. Yirminci Yüzyıla Kalan

Tarihi tartışmaları içeren kaynaklarda Alevilerin ya da bugün Aleviler adı altında toplanmış Türk, Türkmen, Zaza ya da Kürt aşiret, grup ya da toplulukların ataları *göçebe/konargöçer** olarak tanımlanır.²²⁴ Bu göçebe yaşam tarzının kültüre

* Sözlüklerde göçebe ve konargöçer kavramları hemen hemen aynı yaşam biçimini sürdüren topluluklar için kullanılsa da bir nüans, süreklilik ayrıntısı, bunları ayırır. Çok büyük bir vurgu içermemekle birlikte, göçebelik çokça süreklilik arz etmekte iken konargöçerlikte –çoğunlukla mevsim ve iklime bağlı olarak- belirli dönemlerde yerleşik, belirli dönemlerde göçer olma durumu söz konusudur. Yine de göçebelerin hiç durmadan hareket ettikleri varsayımı anlamsız olacağından bu ayrımı kısmen kabul ediyor ama bu metinde çok anlamlı bulmuyorum. Ben, her iki yaşam tarzını içerecek biçimde göçebe kavramını kullanacağım.

²²⁴ Şefaattin Deniz, Hasan Azadi (Çev. ve Yay. Haz.), **Kızılbaşlığın Tarihi: Târîh-i Kızılbaşîyye**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2015; Martin van Bruneissen, **Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, 9. Bs., İstanbul, İletişim, 2011, s. 95; Erdoğan Aydın, **Kimlik Mücadelesinde Alevilik**, 4. Bs. İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2011, s. 173 ve 185; Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 17-23; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 26; Mélikoff, **Kırklar'ın Cemi'nde**, s. 29-30; Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 13-28.

etkisi, çok genel bir ifadeyle uzlaşıya açık, dini açıdan dogmatik yanı zayıf, gnostik, senkretik, mistik anlayışın taşınmasıdır.²²⁵ Bunlar, inanç ve kültüre sayılan özelliklerin yanı sıra heterodoks, esnek, doğaya dönük ve canlı bir karakter işler. Çeşitli tezlerin ileri sürdüğü gibi ister Orta Asya içlerinden ister İran üzerinden ya da Horasan'dan ister Arap yarımadası ya da Mezopotamya'dan gelmiş olsun, bu göçebe topluluklar Anadolu içinde de savaş, isyan, yerel topluluklar-aşiretler arası gerilim, iskân politikaları gibi pek çok nedenle hareket halinde olmuşlardır. Özellikle 12-16. yüzyıl arasında Anadolu'daki manzara; beylik bölünmeleri, düzensizlik, beylikler arası çatışmalar, Osmanlı Beyliği'nin büyüyerek Anadolu'ya hâkim olması, eski beyliklerin ve Anadolu'daki göçebe toplulukların yeni devletle uyumsuzluğu, Anadolu'da kendini gösteren kıtlıklar, salgınlar ve ağırlaşan vergilere karşı ortaya çıkan isyanlar biçiminde özetlenebilir.

Bir yandan Osmanlı devleti Anadolu'da devlet hâkimiyetini pekiştirmek isterken öte yandan doğuda büyüyen Safevi devleti, Anadolu'daki yoksulluk, karmaşa ve Osmanlı hanedanına duyulan tepkinin karşısında Türkmen ve Kızılbaş (On İki İmamcı Şii) yapılanmasıyla, özellikle ideolojik yönden Anadolu aşiretlerine bir *umut kapısı** olarak belirmiştir.²²⁶ Bugün dahi Alevilikte yedi ulu ozandan biri olarak kabul edilen ve Alevi edebiyatının en yetkin örnekleri arasında gösterilen şiirleriyle Safevi hükümdarı Şah İsmail (Hatayi), çok genel tarifıyla Anadolu'daki parçalanmış ekonomik ve toplumsal zemini inanç ve kültür öğeleri üzerinden (bir bakıma ideolojik yönden) etkilemiştir. Bu *tehlikeli yakınlaşmayı* ve Anadolu'nun giderek *kontrolünden çıktığını* gören Osmanlı padişahı Yavuz Selim, duruma son vermek amacıyla İran üzerine sefere çıkar. 1514'te Çaldıran'da yapılan ve Şah İsmail'in yenilgiye uğradığı savaş, bir taraftan İran sınırını güvenceye alırken bir yandan da Yavuz Selim'in içeride kalan *şah destekçilerini* ya da Mèlikoff'un

²²⁵ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 23-25.

* “Sağlıklı mı ola dostun illeri / Karşıda görünen tozlu yolları / Şah'tan elçi gelmiş dem bülülleri / Açılın kapılar Şah'a gidelim.” Pir Sultan Abdal

²²⁶ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 13-40; Élise Massicard, **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, Çev. Ali Berktay, İstanbul, İletişim, 2007, s. 30-33; Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, s. 13-17; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 71-94.

tabiriyle *şahsevenleri*²²⁷ (Kızılbaşları*) büyük bir kıyım, takip ve baskıya maruz bıraktığı önemli bir dönemeç olarak görülür.²²⁸

Siyasi tarih açısından bu savaş ve sonrasında yaşanan siyasal-toplumsal hareketlerin Anadolu coğrafyasına etkileri bir tarafa, bu iki yüzyıl (16. ve 17. yüzyıllar), Anadolu'daki Kızılbaşların devlet baskısı ve katliamlardan kaçarak dağlık-kuytu bölgelere sığındığı ve kendini dışarıya kapatmaya başladığı dönemler olmuştur. Bu yüzyıllar kaynaklarda bugünkü Aleviliğin inanç-kültür esaslarının ve temel kurumlarının oluşmasına zemin yaratan baskı ve içe kapanma sürecinin başlangıcı olarak alınır. Kehl-Bodrogi ve Massicard, 16. yüzyıl ayaklanmalarına katılan fakat yenilgiye uğrayan ve yoğun takip ve kıyımla yüz yüze kalan Kızılbaşların, karizmatik bir önderden, dış destekten, gerektiğinde sığınabilecekleri bir topraktan mahrum kalınca bu yüzyılda ve 17. yüzyıl başlarında devlet kontrol mekanizmalarının erişemediği ve daha güvende olacakları ulaşılmaz zor bölgelere yoğun biçimde göç ettiklerinin altını çizerek belirtirler.²²⁹ Bu sığınma halinden itibaren *ülkenin siyasal tarihine aktif olarak müdahil olamayan*, göz önünden uzaklaşan ve artık *sınırlı bir tehlike* olarak görülen Kızılbaşlara devlet baskısı da görece azalacak; genel

²²⁷ Mèlikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 59.

* Yukarıda Safevi hükümdarlığı için de Kızılbaş ifadesini kullandım. İfade ortaklığı Anadolu'daki Kızılbaşlarla İran'da resmi din kimliği kazanmış Şiilik formunu kurumlaştıranların aynı olduğu yanlışlığına yol açmamalı. Girişte de altını çizdiğim üzere bu dönemde Anadolu'da Şah yanlısı hareketlere destek veren ya da Osmanlı devletinin hedef aldığı kitle Kızılbaş olarak ifade edilmektedir (bkz. sayfa 8). Yine bu dönemlerde Anadolu'daki Bektaşilerin Osmanlı devleti ve Safeviler arasındaki konumu da net değildir. Bu nedenle bahsi geçen tarihsel dönemler için kapsayıcı bir üst isim olarak Alevi kavramını kullanmak anakronik olur, tarihi gerçeklikle örtüşmez.

²²⁸ Bu konuya Alevilik çerçevesinden/tarafından bakan yazarlar, Yavuz'un emriyle 40 bin (kimi kaynaklarda 60 bine kadar çıkarılır) Alevi'nin tespit edilerek bunların kovuşturmaya uğradığı ya da doğrudan katledildiğini, bunlar içinde kuytu dağ başlarına ya da orman içlerine kaçabilenlerin canını kurtardığını ifade eder (Örneğin Şener, **Alevilik Olayı**, s. 77; Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, İstanbul, Yön, 1990, s. 57; Burhan Kocadağ, **Alevi-Bektaşî Tarihi**, s. 116-117) Sünni taraflı yaklaşımlar ise kimi idamla sonuçlanması muhtemel soruşturmaları ve genel bir ıslah hareketini kabul etmekle birlikte bu çaplı bir katliam olmadığını, bu çapta bir katliamın mutlaka kaynaklara gireceğini oysa kaynaklarda buna ilişkin veri bulunmadığını savunurlar. Bu görüşü savunanlardan biri tarihçi Mustafa Akdağ'dır (Mustafa Akdağ, **Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi**, 2. Cilt, Ankara, Tekin Yayınevi, 1979, s. 154). Ayrıca benzer tarihçi görüşlerinin özetlendiği bir derleme olarak, Feridun Emecen, Tufan Gündüz, Mehmet Çelik, "Yavuz Alevi Katliamı Yapmadı" dosyası, **Derin Tarih**, Sayı 13, 2013). Her ikisi de belirgin biçimde taraflı olan bu yayınların iddialarını tartışmak bu çalışmanın sınırlarını aşılıyor. Görebildiğim kadarıyla gerek Çaldıran savaşı öncesi gerek sonrası Anadolu'daki Şahkulu, Celali gibi kitlesel isyanlar da hesaba katılırsa, 16-17. yüzyıllarda Kızılbaş toplulukların kıyım ve zulme uğradığı konusunda genel olarak fikir birliği vardır; fakat bunun boyutları hakkında henüz kesin verilere dayalı bir tarihsel çalışma yapılmamıştır.

²²⁹ Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 38; Massicard, **a.g.e.**, s. 33.

kıyım fermanlarının yerini yerel/münferit olaylara yönelik fermanlar alacaktır.²³⁰ Kehl-Bodrogi'nin vurguladığı üzere, uygulanan baskı, takibat ve infazlar Alevileri Sünni-Ortodoks İslam çizgisine çekmeyi başaramasa da onları kamusal hayatın dışına itmeyi başarmıştır. İktidar ve uzantılarının baskısından kaçarak ulaşımı güç dağlık ve ormanlık bölgelere yerleşen Kızılbaşlar, resmi-makbul görülen kamusal hayatın uzağında, *dışa** kapalı dünyalarında (Bodrogi'nin tabiriyle *coğrafi ve sosyal izolasyon sürecinde*) günümüze kadar aktarabildikleri iç *dini ve toplumsal organizasyonlarını* oluşturmuş, bugünkü Aleviliğin *itikadi yapılarını* kurmuş ve kurumlaştırmışlardır.²³¹ Ocak-dedelik sistemi, endogami, görgü hukuku, gizli cemler, sözlü kültür aktarımı gibi Aleviliği tanımlamakta başvuru olan temel kavram ve özellikler, Alevilerin devletle ve Sünni çoğunlukla asgari düzeyde ilişki kurma esasında oluşturdukları, statüye bağlanmamış, gayriresmi bir *özerk* alan içinde vücut bulmuştur.²³² Güneş-Ayata, Osmanlı tarihi boyunca Alevileri bir *karşı-kültür* olarak tanımlar.²³³ Massicard'nın da altını çizdiği üzere belki belirli bölgeler ve topluluklar haricinde bu çapta bir yalıtılmışlıktan, bir karşı-toplum oluşturacak denli özerklikten bahsetmek abartılı olabilir. Fakat en azından Osmanlı'nın eşitsizliklere dayalı millet sistemi içinde bu “sapkınların” (heterodoks toplulukların) İslam açısından meşru sayılmadığı, farklılıklarının tanınmadığı ve kurumlaştırılmadıkları açıktır. Bu nedenle ne egemen milletin bir üyesi kabul edilen ne de millet statüsü edinebilen bu topluluklar, “zaten eşitsiz olan bir sistemin içinde ... en marjinalleştirilmiş konumda bulunurlar.”²³⁴

Ağırlıkla *Anadolu'nun doğu yarısında* yaşayan Kızılbaşlar 16-17. yüzyıldan itibaren göz önünden uzak bölgelere çekilirken Bektaşiler, *Anadolu'nun batı*

²³⁰ Kehl-Bodrogi, **a.e.**; Masicard, **a. e.**

* Burada “dış” dünya ile kastedilen, merkezi devlet otoritesi ve Ortodoks Sünniliği esas alan toplum kesimleridir. Yoksa Aleviler birinci bölümde de tartıştığım üzere kendi içlerinde gayet açık bağlar oluşturmuşlar, bunu ocak sistemi ile örgütlemişlerdir. Özellikle 20. yüzyıldaki göç deneyimi, kültürün kendinden menkul bir “kapalı toplum” ideali olmadığını, şartlar izin verdiği ve fırsat olduğu ölçüde Alevilerin “dış” dünyaya kolaylıkla ve hızla açıldığını göstermiştir.

²³¹ Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 34-35 ve 38; Massicard, **a.g.e.**, s. 30; Yaman, **Alevilikte Ocak Kavramı**, s. 49 ve 54 Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 18.

²³² Burada Kızılbaşlar için kullandığım özerk sistem oluşumu ve özerklik alanını Massicard da tartışmaktadır: Massicard, **a.g.e.**, s. 36-39.

²³³ Ayşe Güneş Ayata, “The Turkish Alevis”, **Innovation: The European Journal of Social Science Research**, Volume 5, Issue 3, 1992, p. 109.

²³⁴ Massicard, **a.g.e.**, s. 38-39.

yarısında ve Trakya'da kendi yolunu çizmiştir.* Bektaşiliğin Babagan ve Çelebi kolları arasında 16. yüzyılda belirginleşmeye başlayan farklılaşmada²³⁵, Babagan kolunu temsil eden *dedebabalar* devletle daha yakın ilişkide ve genelde merkezi yerlerde konumlanırken *Çelebiler* köylerde yaşayan Alevilerle daha yakın ilişki kurmuştur. Dedeбалara (Babagan koluna) bağlı Bektaşiler devletin açık-örtük desteğiyle devlete karşı ılımlı bir noktada yer tutarken Çelebilere yakınlık duyanlar sosyo-ekonomik durumları, kültürel yapıları ve inanç esasları bakımından Kızılbaşlarla aralarında çok belirgin farklılıklar olmaması nedeniyle çoğu zaman Kızılbaşlarla birlikte anılmışlardır. Fakat Kızılbaşlarla birlikte anılanın Çelebi ailesi değil Hacı Bektaş soyunun kutsiyetine inanan ve kendini onlara yakın hisseden Aleviler ve Bektaşiler olduğunun altını bir daha çizmeliyim. Zira Çelebi ailesinin 19. yüzyıla kadar devletle ilişkisi muğlaktır. Her halükarda Kızılbaşlara göre merkeze daha yakın bir noktada konumlanış bu iki kolun devletle ilişkisinde önemli bir kırılma noktası, 1826 sürecinde Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilerek Bektaşiliğin yasaklanması, Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhlerinin atanarak buradaki dede ve babalarının idam edilmesi ya da sürülmesi olmuştur.²³⁶

* Burada coğrafi bölümlmeyi çok kabaca tarif ettiğimin ve sınırların hiçbir zaman bu kadar kesin çizilemeyeceğinin farkındayım. Bu tanımlar, belirleyici bir sınır çizme değil genel resmi verirken bir kolaylaştırma olarak okunmalı.

²³⁵ Bektaşî Dergâhı, 16. yüzyıla kadar Hacı Bektaş'ın soyundan geldiği ve onun "bel evlatları" olduğu iddiasındaki Çelebilerin kontrolünde idi. 16. Yüzyıl başında Sultan Bayezid tarafından "türk Kızılbaş ve Bektaşilerini şii tehlikesinden korumak maksadile" (Enver B. Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1964, s. 320) dergâhın başına gönderilen Balım Sultan, bugünkü Bektaşiliğin tarikatının –Osmanlı'nın da desteğiyle- bağımsız tarikat olarak örgütlenmesinin önderi kabul edilir. Balım Sultan'ın örgütlediği ve Osmanlı'nın yönlendirdiği haliyle Bektaşiliğin, Anadolu'daki tehlikeli görülen heretik-heterodoks-köylü grupları devletle ılımlı bir çizgide kontrol etme misyonu taşıdığı dile getirilmektedir (Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 44; Mëlikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 54). Balım Sultan, Hacı Bektaş'ın hiç evlenmediğini, mücerred olduğunu iddia ederek tarikatta Hacı Bektaş'ın "yol evlatları" olan Babagan kolunun dedebabalar biçiminde kurumlaşmasını sağlamıştır. Tarihi atıflarda 16. yüzyıla denk gelen bu dönüşümle Bektaşilik, sonraki süreçte Çelebiler ve Babagan kolu olmak üzere iki koldan devam ettirilmiştir. Konuya ilişkin tartışmalar için, Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 40-45; Massicard, **a.g.e.**, s. 34-36; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 107-116.

²³⁶ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için, Soyzer, **Türk Tarihinde Bir Sosyo-Kültürel Facia** s. 21-41; İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", **OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı 6, 1995, s. 281-287, (Çevrimiçi) <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1152/13551.pdf>, 03 Kasım 2014; Sibel İmren Öztürk, "The Effects of the Abolition on the Bektashi Order", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, ODTÜ, 2012; Fahri Maden, "Kızıldeli Sultan Tekkesi'nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 53, 2010, s. 115-126; Cemal Salman, "Spatial Appearance of Assimilation: Political Interfere on Places of Worship and Memory", Eastern Mediterranean Academic Research Center-DAKAM (Doğu Akdeniz

1826 sürgünleri ile beraber 19. yüzyılda Alevilerin kitlesel göçlerine neden olan bir başka olay da 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı ya da yaygın bilinen adıyla 93 Harbi'dir. Bu savaş, özellikle Kars-Ardahan-Erzurum gibi doğu illerinden Alevi aşiretlerin Anadolu içlerine doğru kaçarak yerleşmesine yol açmıştır. Alan araştırmamı yürüttüğüm Sivas-Yıldızeli'nin Alevi köylerinden bir bölümünün (Örneğin Davulalan, Yuvalıçayır, Karaleylek) doğrudan 93 Harbi'nde göç edenlerce kurulduğunu; bazı köylerde de göçmen ailelerin “yerli” Alevilerle bir arada yaşadığını (Örneğin Nallı) gördüm. 19. yüzyıl sonundan başlayarak Birinci Dünya Savaşı sonuna kadarki süreçte yaşanan savaş ve çalkantılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar ve Kafkaslar başta olmak üzere kaybettiği büyük topraklar bu tarih aralığında Alevi ve Bektaşî grupların da çeşitli göç hareketleri içinde yer almasını muhtemel kılar.

Özetle Osmanlı döneminden Cumhuriyete uzanan süreçte de çeşitli boyutlarda Alevi göçlerinden bahsedebiliriz. Bu göçlerin en belirgin özellikleri; 1) Göçe neden olan etmenler yönünden genellikle savaş, huzursuzluk ve isyanlar, iskân politikaları, devlet baskısı gibi zorunlu ya da zorlayıcı nedenlere dayanmaları; 2) Göçün akış yönü bakımından kırsal alanlardan gene kırsal alanlara ve 1826 istisnası olarak kentlerdeki tekkelerden taşra ve kırsala doğru olmasıdır. Buradaki zorunlu göç olgusu ve genelde kırsaldan kırsala hareket yönü, Alevilerin tarihleri boyunca tanık oldukları göç hareketlerini Cumhuriyet döneminde yaşanan kitlesel kırdan kente göç olgusundan ayıran özelliklerdir.

Onun dışında 15-16. yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan tarih deneyimi, Alevi kimliğinin Cumhuriyet döneminde hangi yönlerden ve ne ölçüde değişime/dönüşüme uğradığını karşılaştırmalı olarak ele almamızı sağlayan tipik karakteristiğinin olduğu ve oturduğu dönemi işaret eder. Buna göre 20. yüzyılın ilk çeyreği itibarıyla Alevilerin durumu şöyle özetlenebilir:

Akademik Araştırmalar Merkezi)/**Politsci '14-Political Science Conference'**ta sunulan bildiri, İstanbul, DAKAM Publishing, 2014, s. 47-57.

- 16. yüzyıl başında Yavuz Selim'in Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'i yenmesi ve devamında Anadolu'daki Kızılbaş topluluklar üzerinde kitlesel katliamlara varan büyük bir takibat ve baskıya girişmesi, bu baskıdan kaçan Alevilerin can güvenliği kaygısıyla ulaşılması güç dağlık ve ormanlık bölgelere sığınmasıyla sonuçlanmıştır.
- Bu tarih aralığında Alevi toplumsal hareketliliği ancak savaş, isyan, iskân politikası gibi dışsal, zorunluluğa dayalı etkenler nedeniyle olmuştur. Az sayıdaki göçlerin karakteri zorunlu/göçe zorlayıcı nedenlere bağlı ve kırdan kıra yönlü olmasıdır.
- Siyasal açıdan Aleviler merkezi otoriteye karşı 15-16 ve 17. yüzyıllarda yükselttikleri isyanların kanlı biçimde bastırılmasıyla aktif siyasal sahneden çekilmek durumunda kalmıştır. Uzun yüzyıllar boyu iktidara dair herhangi bir eylem ya da söylem geliştirmeyen Aleviler, merkezi iktidarın ve Ortodoks çoğunluğun gözünde her zaman *sapkın*, *mülhit*, *asi* ve *muhalif* olarak kodlandıkları bu süreçte dışa bağımlılığı en aza indirecek bir *otonom* alanda kendi kendilerine yeter yapı ve kurumlar oluşturmaya yönelmişlerdir.
- Merkezi iktidar ve yerel uzantılarının gözünden uzak bu kuytu bölgelerde kendi içine kapanmak zorunda bırakılan Aleviler, böylece devlet otoritesi ve Sünni Ortodoksinin etkisi dışında bir alanda varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Bu durum, göçebe toplum yaşamından aktarılagelen kültürel özelliklerin *dışa* kapalı toplumsal alan içinde belirli yapı, kurum ve aktörler ile dini-toplumsal bir organizasyona dönüşecek biçimde kurumlaşmasına vesile olmuştur. Göçebe dönemlerin heterodoks, senkretik, gnostik, ezoterik, doğacı ve mistik yaşam biçimi; ocak sistemi ve dedelik kurumu, görgü hukuku ve düşkünlük, endogami, musahiplik gibi kurumlarla bütünleştirilmiştir.

2. Alevi Göç Deneyimini Ele Almada Yöntem Sorununa Dair

Aslan, Türkiye’de kentleşme sürecine ilişkin araştırmalarda öne çıkan iki temel tutum tespit eder. Bunlardan ilki, kentleşme sürecinin, bu süreci etkileyen göç, sanayileşme, teknoloji, planlama gibi *kentleşmeyi etkileyen temel değişkenler ve dinamikler üzerinden* incelenmesidir.²³⁷ Bu alanda Kıray, Erder, Özgen, Kazgan, Aslanoğlu ve Kaygalak’ın kentleşmenin farklı boyutlarını esas alarak yürüttükleri monografik alan araştırmalarını²³⁸ örnek olarak veren Aslan, kendi çalışmasını da kentleşmeyi kentsel toplumsal hareketler üzerinden inceleyen bir monografi olması hasebiyle bu gruba dâhil eder. İkinci tutum, kentleşme sürecini kent dinamikleri ve genel siyasetteki kopuşlara göre dönemlere ayırarak irdeleme eğilimidir. Aslan bu grup çalışmalara örnek olarak benim de birazdan değineceğim Tekeli, Şengül gibi isimlerin dönemleştirmelerini verir.²³⁹

Alevilerin göç-kentleşme ya da “modernleşme” deneyimlerini ele alan çalışmalarda bu iki tutumun da örnekleri görülür. Bazı çalışmalar tarihsel anlatımı öne çıkarırken bazılarında temel yapı ve kurumlar, ritüeller, kimlik algıları, kentsel ilişki ağları, toplumsal cinsiyet ilişkileri ya da kamusal mekânlar (özellikle cemevleri) gibi temalara yoğunlaşmıştır.²⁴⁰ Alevi deneyimini aktarırken izleyeceğim yöntem konusunda açıkçası ben de çok tereddüte düştüm. Bu aktarım, yukarıda bahsi geçtiği gibi, belli değişkenler ve dinamikler üzerinden (ben buna *tema*

²³⁷ Şükrü Aslan, **1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent**, 4. Bs., İstanbul, İletişim, 2013, s. 61.

²³⁸ Benim de bu bölümde andığım M. Kıray’ın **Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası** ve S. Erder’in **İstanbul’a Bir Kent Kondu: Ümraniye** çalışmalarının yanı sıra Aslan şu örnekleri ele alır (Aslan, **a.g.e.**, s. 61-64): S. Kaygalak’ın sonradan **Kentin Mültecileri** adıyla kitaplaşmış çalışmasının makale formu olarak Sevilay Kaygalak, “Yeni Kentsel Yoksulluk, Göç ve Yoksulluğun Mekânsal Yoğunlaşması: Mersin Demirtaş Mahallesi Örneği”, **Praksis**, Sayı 2, 2001, s. 124-172; Gülten Kazgan, **Kuştepe Araştırması**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000; Neşe Özgen, “İllegalleşen Kent: İstanbul”, **Bilim ve Ütopya**, Sayı 65, 1999, s. 9-19 ve Rana Aslanoğlu, **Kent, Kimlik, Küreselleşme**, Bursa, Asa Yayınları, 1998. Aslan’ın da belirttiği üzere burada adı anılanların yanı sıra bu gruba girebilecek çok sayıda monografik semt ya da kent çalışması vardır.

²³⁹ Aslan, **a.g.e.**, s. 64-67.

²⁴⁰ Tarihsel anlatımı öne çıkaran çalışmalara N. Subaşı’nın **Alevi Modernleşmesi**, A. Yaman’ın **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, É. Massicard’nın **Alevi Hareketinin Siyasallaşması** örnek olarak verilebilir. Bunlar dışında özellikle Alevi kentleşme sürecinin çeşitli boyutlarını monografik ya da karşılaştırmalı yöntemle ele alan örnekler için, giriş bölümünde genel hatlarıyla verdiğim çalışmalara göz atılabilir.

bazında diyeceğim) ya da kronolojik bir akış içinde çeşitli dönemler üzerinden (*zaman bazında*) olabilir. Her iki yöntemin de kendi içinde artıları ve eksileri olacaktır. Tema bazlı yaklaşım esas alınan konu ve değişkenlere yoğunlaşma, belirli bir dönem aralığına sıkışmadan zamanlar arasındaki geçişlilik ve devingenliğe açık olma yönlerinden avantajlıdır. Fakat belli tarihsel aşama ve kritik dönüşüm noktalarının etkisini gözden kaçırma, olayların gelişimini sistematik bir düzlemde aktaramama riski taşır. Zaman bazlı yaklaşım ise aşamalar halinde sistematik bir aktarım imkânı sunarken tarihselci anlatıma hapsolme riski taşır. Tarihin böyle çizgisel, ilerlemeci ve kesikli kavranması doğrusu benim çok makbul bulduğum bir yöntem değil; fakat belirli açılardan bunun işlevsel olabildiği de vakidir.

Ele aldığım nesne, Alevi göç ve kentleşme deneyimi, yukarıda da belirttiğim gibi kimi bakımlardan genel tipolojik ve kronolojik sınıflamaların dışında, kendi dinamikleri içerisinde değerlendirilmesi gereken hususlar içeriyor. Bu nedenle yöntem bakımından, her ikisinin de artı ve eksileri olacağından hareketle, hem tema hem zaman bazında bir anlatımın daha açıklayıcı olacağını düşündüm. Böylece biri diğerinin eksiklerini bir nebze olsun tamamlayacaktır.

İlk olarak Cumhuriyet dönemi için Alevi deneyimini esas alan bir dönemleştirme deneyeceğim. Bunu yaparken tarihi kesikli ve çizgisel okumadığımı bir kez daha belirtmeliyim. Hele de Aleviler örneğinde belirli dönem aralıklarına sıkışmış tipik-belirleyici başlıklardan çok benzer örnekleri hemen her dönem yaşanmış/yaşanabilecek olan sarmal/diyalektik bir akış içinde gerçekleşen dinamiklerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Burada sunacağım dönemleştirme, sadece daha sonra çeşitli temalar ve değişkenler üzerinden vermeye çalışacağım dönüşümün anlaşılmasını kolaylaştıracak bir zemin/arkaplan olarak düşünülebilir.

3. Alevilerin Göç ve Kentleşme Deneyimine Dair Bir Dönemleştirme Önerisi

Türkiye’de göç, kentleşme süreçleri ya da genel olarak mekânın düzenlenişi dönemleştirilirken benzer tarihsel dönemeçler esas alınmıştır. Örneğin Tekeli, Türkiye’nin göç tarihinde dört farklı kategori belirler: 1) *Balkanlaşma göçleri*. 1860-1927 arasında ulus devletlere bölünerek küçülen imparatorluk topraklarından Anadolu’ya doğru akan Müslüman göçleridir. 2) *Kentleşme*. 1945-1980 yılları arasında kırdan çözülen kitlelerin kentlere aktığı kırdan kente nüfus değişimi sürecidir. 3) *Kentler arası göç*. 1975’lerden itibaren belli bir oranı yakalayan kentleşmenin olağan sonucu olarak ve göçlerin gerisindeki güdülerin ve temel mekanizmaların değişmesiyle yaşanan göçlerdir. 4) *Yaşam güzergâhları*. Tekeli bir tarih aralığı belirtmese de bugün de devam etmekte olan, insanların yaşamları boyunca çok fazla yer değiştirdiği ve insan-mekân ilişkisinin değişmesini tanımlamakta göç kavramının yetersiz kaldığı aşamadır.²⁴¹ Şengül, Türkiye’de kentleşmenin izlediği yolu üç döneme ayırır: Birincisi, 1923-1950 arasında *Ulus Devletin Topraksallaşması ve Kentleşmesi* aşamasıdır. İkincisi, 1950-1980 arasında *Emek Gücünün Kentleşmesi*’dir. Üçüncüsü ise 1980 sonrasında *Sermayenin Kentleşmesi*’dir.²⁴² Eraydın ise Türkiye’de *mekânın düzenlenmesi evreleri* olarak tanımladığı dönemlendirmede gene üç evre tespit eder: 1) *Yoğun birikim dönemi*. Eraydın, Cumhuriyetin kuruluşundan 1960’a kadar olan bu evreyi de kendi içinde ikiye böler: a- 1923-1945 arası, yeni bir ulus devlet yaratılması ve yapısal dönüşümler, b- 1945-1960 arası, dizginlenemeyen dönüşüm sürecini denetim altına alma evresidir. 2) *Yaygın birikim dönemi*. Nüfus artışının ve göçün kentlerde yarattığı sorunları ağırlaştığı 1960-1980 arası evredir. 3) *Denetimsiz öbekleşmiş birikim*. 1980 sonrasında başlayıp henüz devam etmekte olan bu süreç, ulusal çözümlerin gevşetilerek mekânın düzenlenmesinin küresel etkilere açıldığı, kentsel

²⁴¹ Tekeli, *Göç ve Ötesi*, s. 42-65.

²⁴² H. Tarık Şengül, *Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi*, 2. bs., Ankara, İmge, 2009, s. 110-152.

nüfus için tampon mekanizmaların azaldığı ve dezavantajlı grupların sistem dışına doğru itildiği evredir.²⁴³

Bu dönemler elbette Alevilerin göç ve kentle uyum sürecini de kapsayan ve bu sürecin belli dinamikleriyle kesişen özellikler barındırır. Fakat yukarıda da belirttiğim üzere, Alevilerin bu coğrafyadaki tarihlerinden devraldıkları ve sadece kendilerini ilgilendirmeyip devlet ve Sünni çoğunlukla ilişkilerini de belirleyen birtakım tarihsel-toplumsal-kültürel özelliklerinden dolayı Alevi göç süreci ve kentleşme deneyimi diğer toplumsal gruplardan ayrılan bazı konu ve sorun başlıkları içinde gelişmiştir. Aşağıda genel hatlarıyla tartışmaya açacağım bu başlıklar, Türkiye’deki genel dönemleştirme şemalarının belirgin özelliklerini temel veri kabul ederek Alevi deneyimi için ayrılan dinamiklerden hareketle farklı bir dönemleştirme yapmayı gerektirir. Buna göre ben Alevi göç ve kentleşme deneyimi için –tarihi ve bu tarih aralığında kayda geçenleri sarmal/diyalektik okuduğumu bir kez daha hatırlatarak- şöyle bir şema önereceğim: a. 1919-1959: *Temas ve Tasarım Dönemi*, b. 1960-1989: *Tutunma (Takiye), Tavır ve Tehdit Dönemi*, c. ‘93 Sonrası: *Tepki, Temsil ve Tırmanış Dönemi*.

a. 1919-1959: Temas ve Tasarım Dönemi

Aslında bu dönemin çok büyük bölümü için Alevilerin göç hareketi ya da kentleşme süreçlerine ilişkin tartışmaların doğrudan muhatabı olacağı bir durum söz konusu değildir. Bu konular ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem için Alevileri de dâhil edecek biçimde tartışılabilir. Fakat bu dönemin siyasal gelişmeleri ve özellikle Cumhuriyetin modernleşme projesi* karşısındaki konumları, Aleviler bakımından sonraki yıllara önemli ölçüde etki edecek bir dönüşümün başlangıç nüvelerini içermektedir. Haliyle bu dönem, Alevilerin yüzyıllar sonra ilk kez devlet,

²⁴³ Ayda Eraydın, “Mekânsal Süreçlere Toplu Bakış”, **Değişen Mekân: Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış/ 1923 – 2003**, Der. Ayda Eraydın, Ankara, Dost Kitabevi, 2006, s. 25-63.

* Bu proje tarihsel olarak bu dönemle sınırlı değildir ancak burada özellikle 1950’lere kadar uygulanan halini esas alıyorum. Bir anlamda Kemalizmin doğup en radikal biçimiyle yerleştiği ve uygulandığı erken Cumhuriyet dönemi için bu proje, metin içinde Radikal Kemalizm Dönemi olarak da okunabilir.

iktidar uzantıları ve makbul görülen kamusal alanla *teması*; bir yandan da modernleşme projesinin ya da yeni homojen ulus *tasarımının* bir parçası olarak görülmeleri nedeniyle, sonraki aşamaları, özellikle Alevi siyasal kimliğinin yeniden biçimlenişi yönünden çokça etkilemiştir.

(1) Yeni Devlet, Eski Âdet: Yurttaşlık Yanılsaması

Hacı Bektaş Dergâhı'nın yeni devletin kurucu kadrosu ile teması henüz Kurtuluş Savaşı yıllarında başlar. Mustafa Kemal'in daha Haziran 1919'da İç Anadolu'da özellikle Tokat, Amasya, Sivas çevrelerinin inanç dokusunu inceleyerek buradaki Alevilerin Hacı Bektaş'taki postnişine bağlılıklarını tespitinin ardından dergâhla iletişime geçilmesini ve Alevilerin desteğinin alınmasını istediği anlatılır.²⁴⁴ Bu temas çok gecikmez. Aralık 1919'da bizzat Mustafa Kemal ve heyeti Hacıbektaş'a uğrayacak, Mustafa Kemal dergâhta bir gece misafir olacak ve postnişin Çelebi Cemaleddin Efendi (Ulusoy)'nin yakın ilgisiyle dergahın desteğini alacaktır. Böylece daha önce İttihat ve Terakki kadrosuna ve Birinci Dünya Savaşı'nda Ruslara karşı Mücahidin-i Bektaşî Alayı adıyla Osmanlı birliklerine verilen destek, bu kez Mustafa Kemal'e sunulmuştur.²⁴⁵ Bektaşîlerin özellikle Çelebi kolunun önce Cemaleddin Çelebi sonra kardeşi Veliyeddin Çelebi nezdinde Mustafa Kemal'e verdiği destek konusunda bir görüş birliği sağlanmış gibidir. Fakat bu desteğin mutlak ve koşulsuz olduğu ve bütün Alevileri kapsadığı konusu hala tartışmalıdır. Yalçinkaya, Bektaşî olmayan Anadolu Alevilerinin de kısmen ve belli bir düzeyde Mustafa Kemal'i desteklediğini ama Alevilerle Bektaşîlerin M. Kemal'e yaklaşımlarının aynı düzeyde değerlendirilemeyeceğini belirtir. Ona göre Bektaşîlik

²⁴⁴ Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 127; Baki Yaşa Altınok, Çelebi Cemaleddin ile Veliyyedîn Efendi'nin Kurtuluş Savaşı ve Mustafa Kemal Hakkında Alevilere Gönderdiği Beyannâmeler ve Orijinal Metinleri", **2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı**, 2. Cilt, Ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara, Türk HAMER, 2007, s. 1014.

²⁴⁵ Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s.152-155; Massicard, **a.g.e.**, s. 48-49; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 53-55; Hülya Küçük, **Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşîler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s. 160-170; Sabır Güler, **Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi**, Ankara, Dipnot, 2008, s. 183-185.

ile M. Kemal arasındaki ilişki dahi *kuşku verici biçimde abartılıdır*.²⁴⁶ Bu süreçte Bektaşilerin de tümüyle M. Kemal'in yanında yer aldığı söylenemez. Gerçekten de Kurtuluş Savaşı öncesinde ve süresince İstanbul'daki bazı Bektaşi önde gelenleri Milli Mücadele karşısında tavrı almıştır. Kaldı ki 1920'de Yozgat-Çapanoğlu ve 1921'de Koçgiri isyanlarında yer alan, öte yandan bunlara karşı hareket eden Alevi ocaklarının-aşiretlerinin varlığı bu dönemlerde Alevilerin Mustafa Kemal hareketine topyekûn ve koşulsuz destek verdiği iddialarını daha da zayıflatmaktadır.²⁴⁷ Buna rağmen Alevilik alanında yapılan çalışmaların istisnai örnekler dışında kalan çok büyük bir bölümünde Aleviler-Mustafa Kemal ve Cumhuriyet arasında mutlak-koşulsuz ve topyekûn bir bağlılık ilişkisi hâkim anlatım olagelmıştır.²⁴⁸ Massicard'nın tespitiyle bu tutumun (onun 1960'lardan itibaren başladığını ifade ettiği) Alevi tarih yazımının yeniden üretilmiş versiyonlarının çoğu zaman sorgusuz tekrarlarından kaynaklandığı söylenebilir.²⁴⁹

Mahiyeti ve düzeyi ne olursa olsun daha Cumhuriyet kurulmadan Aleviler ile Mustafa Kemal arasında kurulduğu söylenen bu ilişki, Cumhuriyetin kurulması ve kurumlaşması aşamasında etkilerini türlü biçimde sürdürmüştür. Gerek Alevilerin Cumhuriyet modernleşmesine gerek yeni devletin Alevilere bakışına dair önemli veriler içeren bu süreç, sonraki dönemlere de özellikle Alevi siyasal kimliğinin yeniden tanımlanışı bakımından önemli tartışma başlıkları bırakmıştır.

Erken Cumhuriyet dönemi gelişme ve modernleşme hamlelerini kabaca iki başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki, siyasal ve toplumsal alanın yeniden düzenlendiği *üst yapı müdahaleleridir*. Çok genel hatlarıyla bir homojen ulus yaratma projesinin gereği olarak dini alanın, hukuk düzeninin, eğitim sisteminin, siyasal kurumların, toplumsal yaşam biçimi ve kültürün topyekûn dönüştürülmesine dair bir çaba söz konusudur. İkinci hamle, sosyo-ekonomik yapı ve işleyiş ile fiziki alanların ıslah edilerek yeniden düzenlendiği *alt yapı müdahaleleridir*. Ağırlıkla

²⁴⁶ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 154 ve 156.

²⁴⁷ Küçük, a.g.e., s. 179; Erdal Gezik, **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**, İstanbul, İletişim, 2012, s. 92-93; Bruneissen, a.g.e., s. 102; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 57.

²⁴⁸ Belli başlı örnekler için Güler'in özetine bakılabilir: Güler, a.g.e., s. 179-182.

²⁴⁹ Massicard, a.g.e., s. 48.

kamu kaynakları ve yatırımları yoluyla bir yandan bir sermaye sınıfı yaratacak koşulların oluşturulması, öte yandan kentlerin ve köylerin (genel olarak yerleşim mekânlarının) yeniden düzenlenmesi, sanayi ve ulaşım yatırımları bu çerçevede akla gelen en temel örneklerdir. Ekonomik kalkınma esaslı bu müdahaleler bir sosyo-ekonomik devrim ya da reform amacı taşımaz. Sonuçta Kemalizmin yöneldiği alan ağırlıkla üstyapı kurumlarıdır. Bu nedenle hareket daha çok batılılaşma, sekülerleşme, çağdaşlaşma gibi kavramlarla anlatılır. Bütün bu yönleriyle Cumhuriyetin *modernleşme projesi*; temelleri Osmanlı'nın son döneminde atılmış olan ulusçu aydınlanma ve kültür devrimi, topyekûn kalkınma, çağdaş uygarlığa erişme, kısacası Altı Ok ile özetlenen ekonomik kalkınma ve toplumsal, siyasal, kültürel dönüşüm ilkelerinin kapsayıcı adı olarak ifade edilmiştir.²⁵⁰

Bugün Alevilikle ilgili kaynakların çoğunda Aleviler *cumhuriyet devrimlerinin yılmaz savunucusu* olarak resmedilir. Oysa Cumhuriyetin modernleşme projesinin Alevilere ulaşmasının düşünüldüğü kadar hızlı ve dolaysız gerçekleştiğini iddia etmek zordur. 1923-50 yılları arasında Aleviler hala çok büyük oranda eski *korunaklı* alanlarındadırlar. Bu dönemde devletin *zorunlu iskân/yerleştirme uygulamaları*²⁵¹ ve muhtemel münferit göçler dışında Alevilerin kentle, Sünni çoğunlukla ve dolayısıyla devletle teması hala çok sınırlı düzeydedir.

²⁵⁰ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 7. bs., Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim, 2000, s. 251-253 ve 271-291; Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, 5. bs., Çev. Metin Kırıatlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, s. 321-435; Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 7. bs., Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 521-536; Suna Kili, **Türk Devrim Tarihi**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001, Ss. 271-339; Sina Akşin, "Siyasal Tarih (1908-1923)", **Yakınçağ Türkiye Tarihi 1**, Haz. Sina Akşin, İstanbul, Milliyet Kitaplığı, t.y., s. 114-121; Kurt Steinhaus, **Atatürk Devrimi Sosyolojisi II**, Çev. Necdet Sander, yy., Cumhuriyet Kitapları, 1999; Korkut Boratav, "İktisat Tarihi (1908-1980)", **Yakınçağ Türkiye Tarihi 1**, Haz. Sina Akşin, İstanbul, Milliyet Kitaplığı, t.y., s. 317-333.

²⁵¹ Bu dönemde özellikle 1925 Şeyh Sait, 1930 Ağrı ve 1937 Dersim isyanları gerekçesiyle doğu illerinden batı illerine binlerce kişi gönderilmiştir. 1926'da çıkarılan 885 sayılı İskân Kanunu'ndan hemen sonra 1927'de 1097 sayılı "Bazı Eşhasın Şark Mıntıkasından Garp Vilayetlerine Nakline Dair Kanun" çıkarılmış ve bu Kanun ile "1400 kadar eşhas ve ailesiyle 80 kadar asi ve ailesinin garp vilayetine nakli" için hükümete yetki verilmiştir. 1934'te çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunu kapsamında da Erzincan-Tunceli-Elazığ hattının doğu ve güneydoğusunda kalan 14 ildeki 5.074 haneden 25 bin 831 kişi Batı Anadolu'ya gönderilmiştir. Aslan, Tekeli'nin verdiği bu rakamların gerçekçi görünmediğini söyler ve tek tek bölgelerden hareketler incelendiğinde bu uygulamalardan etkilenenlerin yüzbinleri bulduğu tahminini paylaşır (Şükrü Aslan, "Millet ve İskân: Çokluktan Tekliğe ve Hariciden Dahiliye Erken Cumhuriyet Dönemi Deneyimleri", **Tarih, Sınıflar ve Kent**, Der. Besime Şen, Ali Ekber Doğan, Ankara, Dipnot, 2010, s. 385-392; İlhan Tekeli, **Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi**, s. 64; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 77-78).

Bu nedenle 1950'lere kadar asıl olarak Cumhuriyet'in Alevilere ulaşma ve yansıma biçimlerinden (siyasal tutumundan) bahsetmek daha doğru olacaktır. Bunların da temelde iki yüzü olduğu söylenebilir: (Güçsüzleştirerek) *sindirme* ve (Soyutlayarak) *Soğurma*. Bu iki yüzden hangisiyle daha fazla karşılaşmış olduklarına bakılarak Alevilerin sonraki dönemlerde devletle ilişkileri ve siyasal kimlikleri de iki ana eksene ayrılmıştır diyebilirim.

Bunlardan *sindirme siyaseti*, devletin Alevilerle onların çok “alışık” olduğu bir dille, doğrudan baskı yoluyla iletişime geçme halidir. Etno-dinsel karakterleriyle öne çıkan Koçgiri ve Dersim olaylarında devletin takındığı tutum, bunun en bilinen örneğidir. Çalışma konum ve örnekleme dâhil ettiğim alan gereği burada bu konulara değinmeyeceğim. *Soğurma siyaseti* ise yasal düzen, siyasi-idari kararlar, eğitim kurumları, kültürel adımlar gibi daha dolaylı yollarla Aleviliğin mümkün olduğu ölçüde ulus inşası projesine dâhil edilmesine yönelik uygulamaları içerir. Bir yandan Sünni-Hanefi İslam devlet içinde kurumlaştırılırken Aleviliğin ve diğer örgütlü tarikatların alanının daraltılması, ulusçu-devletçi kültür çalışmalarına Aleviliğin de dâhil edilmesi, örgün eğitim yoluyla kolektif hafızanın yenilenmesi, bu başlık altında incelenebilir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından H. Bektaş Dergâhı başta olmak üzere en önemli sembolik yapılara bile el konulması, uzun süre cemler ve cem yapan dedeler üzerinde kurulan baskı gibi uygulamalar ise hem *sindirme* hem *soğurma* siyasetlerinin kesiştiği alanlardır.

Alevilerle M. Kemal arasında henüz Kurtuluş Savaşı yıllarında başladığı iddia edilen yakınlaşma; saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in kurulması ve ilk evrede atılan adımlarla Aleviler açısından ümit verici bir hal alır. Düzeyi tartışılır bu ümidi Aleviler bakımından anlaşılır kılan tutum ve adımlar kabaca şöyle sıralanabilir: Yeni devletin Osmanlı'yı reddeden tarihsel kopuş söylemi; Cumhuriyet'in ilanı ve yurttaşlık bağına dayalı bir devlet-yurttaş ilişkisi öngörülmesi; dini ve toplumsal alana yönelik sekülerleştirici müdahaleler²⁵²; devlet

²⁵² Lewis, dört yıl içinde gerçekleştirilen “bir dizi çabuk ve köklü” adımı şöyle sıralar: “Mustafa Kemal şeriatı kaldırdı ve İslâmlığı devletten ayırdı. Geçirilen aşamalar malûmdur: dini eğitimin kısıtlanması ve sonra yasaklanması, Avrupa medenî ve ceza kanunlarının kabulü, dinî vakıfların

yönetimi, eğitim ve hukuk alanında laikleşme belirtileri. Bunlar, Alevileri Cumhuriyet'e yakınlaştırırken, yeni devlet ve ideologları da Aleviliği, yaratılacak yeni Türk-ulus kimliğinin inşasında tarihsel dayanaklardan biri olarak tanımlamaya başlar. İttihat-Terakki döneminde görevlendirilen Baha Said Bey'in araştırmalarından başlayarak Cumhuriyet'in ilk yıllarında pek çok popüler nitelikli yayında ve akademik alanda M. Fuad Köprülü, H. Ziya Ülken, Y. Ziya Yörükkan gibi önde gelen isimlerin çalışmalarında karşılığını bulan bu bakışa göre "Türk dil ve kültürünün koruyucusu" sayılan Alevilik-Bektaşılık "milli bir mezhep" olup, Türk'ün bozulmamış kültürünü yansıtır. Aleviliği bir inanç alanı olmaktan uzaklaştırarak bir folklorla dönüştüren bu bakışlar, Aleviliğin Oğuz-Şaman kökleri iddiası ve kimi ritüellerinin folklorik bir yorumuyla milliyetçi tezlerin önünü açmıştır.²⁵³

Bu karşılıklı etki; Alevilerin yurttaşlık ve sekülerleşme adımları üzerinden Cumhuriyet'e yaklaşması ve yeni devletin de ulus inşa sürecinde Aleviliği Türk-milliyetçi çizgiden folklorik bir tarihsel müttefik olarak tanımlaması, Alevilik-Kemalizm bağının temelini inşa etmiş gibi görünüyor. Fakat gerçekte süreç böyle mi işlemiştir? Bir kere Cumhuriyet'in yurttaşlık tanımı, yurttaşlığın liberal tanımıyla "yasa önünde eşitlik" ya da daha açık ifadesiyle kâğıt üstünde eşitliğe yaslanır. Heater'ın verdiği ideal tanımıyla "Yurttaş kimliği, devlet tarafından verilen haklarda ve hepsi de eşit statüde, özerk birer kişi olarak yurttaş bireylerce yerine getirilen görevlerde saklıdır."²⁵⁴ Oysa Cumhuriyetin "milli kimlik" inşasının temelinde yer alan milliyetçilik, bünyesinde bir yandan yurt ve yurttaşlık bağına dayalı bir siyasi-hukuki kimlik tanımı bir yandan da etnisist temele dayanan ve biricikliğiyle kutsanan

millileştirilmesi, ulemanın gücünün kısılması ve sonunda tasfiye edilmesi, kıyafet ve başlık, takvim ve alfabe gibi toplumsal kültürel sembollerin ve uygulamaların değiştirilmesi. Nisan 1928'de İslâm dini Anayasadan çıkarılınca, hukukî laiklik binasının kule taşı da döşenmiş oldu." (Lewis, **a.g.e.**, s. 400)

²⁵³ Kürt Alevileri adeta yok sayan Türklük inşası içinde Alevilere biçilen rol için, Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s.57-59. Aleviliğe yönelik milliyetçi tezlerin güzel bir derlemesi için, Bahadır, "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri", **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Haz. İbrahim Bahadır, Almanya-Bielefeld, Bielefeld AKM Yayınları, 2003, s. 193-235. Ayrıca yakın tarihli bir tezde de bu konu ayrıntılı olarak işlenmiştir: Gönül Telek, "Soytürkçülerden Milliyetçi Muhafazakârlığa Türkiye'de Milliyetçi Siyasetlerin Aleviliğe Bakışı", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2012, s. 55-64.

²⁵⁴ Derek Heater, **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, Çev. Meral Delikara Üst, Ankara, İmge, 2007, s. 10.

özcü bir kimlik tanımı barındırmaktadır.²⁵⁵ *Etnik ve kültürel çeşitliliği redde dayanan* bu bakış, *makbul yurttaş* ve devletin *asli unsurunu* Türk ve (Sünni) Müslüman ekseninde sınırlayacak; böylece devletin *resmi* ve *gerçek* yurttaşları arasında bir boşluk doğacaktır.²⁵⁶ Makbul tanımın dışında kalan bütün diğer etnik-dinsel gruplar gibi Aleviler de Cumhuriyet'in sözde eşit ama özünde pek de makbul görülmeyen yurttaşları olarak tam da o boşluğun ortasında dururlar.

İkinci yaklaşma gerekçesi de devletin yurttaşlık tanımı nedeniyle gene Aleviler bakımından sorguyu hak eden bir seyir izlemiştir. En genel ifadesiyle din ve devlet işlerinin ayrılarak hukuk, eğitim, siyaset-yönetim ve toplumsal yaşamın dini etkiden arındırılması olarak görülen laikleşme ve sekülerleşme adımları ilk bakışta Alevileri tümünden rahatlatan reformlar olarak görülse de bu bir yanılsamadır. Evet, 1924'te hilafet ve ona bağlı olarak Şeriye ve Evkaf Vekâleti (Şeyhülislamlık) kaldırılmış; ancak aynı gün "İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek"²⁵⁷ üzere Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Ülkedeki tüm cami ve mescitlerle bunların görevlilerinin idaresi bu Başkanlığa verildiği gibi tekke ve zaviyelerle bunların görevlisi olan şeyhlerin idaresi de Başkanlığa verilmiştir. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması ile birlikte bunlara dair hususlar Başkanlığın görev alanından çıkarılmıştır. 1925'te 677 sayılı Kanun ile hâlihazırda cami ve mescit olarak kullanılanlar dışında kalan tekke ve zaviyeler ile "Türk büyüklerine ait" ve büyük sanat değeri taşıyanlar dışındaki türbeler kapatılmış; bunlara dair "unvan" ve kıyafetlerin kullanılması, "ayını tarikatın icrası" ve hizmetlerin görülmesi yasaklanmıştır.²⁵⁸ Böylece devletin de din işlerine

²⁵⁵ Tanıl Bora, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yay. Haz. Nuri Bilgin, Ankara, Bağlam, 1997, s. 53.

²⁵⁶ Bora, **a.g.e.**, s. 66-67; Ayhan Kaya, "Türkiye'de Göç ve Uyum Tartışmaları: Geçmişe Dönük Bir Bakış", **İdeal Kent: Kent Araştırmaları Dergisi**, Sayı 14, 2014, s. 21; Füsün Üstel, "**Makbul Vatandaş'ın Peşinde**", 6. bs., İstanbul, İletişim, 2014; Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yay. Haz. Nuri Bilgin, Ankara, Bağlam, 1997, s. 81; Fuat Güllüoğlu, "Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma Açısından Vatandaşlık Üzerine Sosyolojik Bir Analiz", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Sayı 67(1), 2012, s. 97-98.

²⁵⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kuruluş ve Tarihi Gelişim", (Çevrimiçi) <http://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/kurulus-ve-tarihce/8>, 25 Temmuz 2015.

²⁵⁸ 30/11/1925 tarih ve 677 sayılı "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlğasına Dair Kanun", (Çevrimiçi) <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>, 26 Temmuz 2015.

karışmadığı bir ideal laiklik uygulamasına geçildiği değil, özellikle örgütlü din alanının devlet kontrolüne alındığı görülmektedir.

Bu geniş çaplı müdahalenin sadece Alevilere yönelmediği, Sünni tarikatları da etkilediği açıktır. Ancak olaya özellikle Sünni açıdan bakan ya da “dışarıdan” baktığı tartışılır kimi yorumlarda bu müdahalelerin Aleviler kadar Sünnileri de, hatta asıl Sünnileri etkilediği ifade edilir. Öyle ki Alevilerin “Cumhuriyet ideolojisinin ‘yandaşları’ olmalarının nedeni, yeni devletin laik reformlarının Alevilerin tarihsel ‘ötekileri’ olan Sünni cemaatleri hedeflemiş olmasıdır.”²⁵⁹ Aktay’a göre *yer yer karşı çıkışlar olsa da* devletin dini (dolayısıyla “sivil”) alanı daraltmasına karşı Alevilerin fazla bir itirazları olmamış, sekülerleşme politikalarına “hiçbir dini talepte bulunmadan” *radikal destek* vermişlerdir.²⁶⁰ Dahası köylere uzanan eğitim politikalarına “en olumlu tepkiyi” Aleviler vermiş, kentlere gelen Sünniler “devletin resmi himayesi altında olmadan” kendi örgütlü yapısını kurmaya çalışırken, örneğin hiçbir yere Nakşibendi Dergâhı veya Rufai Tekkesi tabelası asılamazken (makalenin yazıldığı zamanlar için) cem evleri *diğerlerine nazaran* faaliyetlerini çok daha açık yürütmektedir ve “(cemevlerinin) yasaya aykırı olarak kendi tabelalarıyla faaliyet göstermelerine halen karışılmamaktadır”.²⁶¹ Aktay’ın Aleviliğin bir tarikat olmadığını; Cumhuriyet döneminde de tarikatların etki ve gücünün tabela asmakla ölçülmediğini bilmediğini varsayabilir miyiz? Bu satırları okuyanda, Cumhuriyetin erken dönemlerinde bile var olup olmadığı tartışmalı bir “Aleviler-devlet/Cumhuriyet” özdeşliğinin bütün Cumhuriyet tarihine yayılmış baskısı altında asıl olarak Sünni tarikatların/kesimlerin ezildiği izlenimi uyanacaktır. Oysa Aktay’ın en naif ifadeyle *tarihi tersinden aktarma* başarısı olarak okunabilecek bu yorumları bir tarafa, “laik” Cumhuriyet’in 92. yılında dahi Türkiye’de Alevilerin bir inanç grubu olarak ibadetleri, ibadethaneleri, kimlikleri, kültürleri ve hatta çoğu yerde can güvenlikleri olup olmadığı tartışılırken erken Cumhuriyet dönemi için Alevilerle devlet arasında pürüzsüz bir güven ve bağ kurulduğunu iddia etmenin, eğer başkaca

²⁵⁹ Murat Okan, **Türkiye’de Alevilik: Antropolojik Bir Yaklaşım**, Ankara, İmge, 2004, s. 92.

²⁶⁰ Yasin Aktay, “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”, **Milel ve Nihal**, 4 (1), 2007, s. 62.

²⁶¹ Aktay, **a.g.e.**, s. 63-64 ve 73-74.

bir kasıt yok ise, en azından tarihsel gerçekliği görmezden gelmeyi gerektirdiği açıktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş amacı, yapısı, konumu, işlevleri ve tarafı üzerine çokça tartışma yürütülmüştür.²⁶² Bütünüyle Sünni-Hanefi mezhebi etrafında örgütlenmiş böyle bir kurumun var ve devletin en önemli kurumlarından biri olduğu yapı içinde Alevilerin *eşit yurttaş* sayılabilmesi pek mümkün değildir. Aynı şekilde tekkelerin kapatılması, bunlara dair unvanlar ile “ayın” ve hizmetlerin yasaklanması konusunda da görünürdeki eşitliğe rağmen Alevi inanç ve ibadetleri ile toplum yaşamını derinden etkileyen bir durum açığa çıkmıştır. Alevilik, bu çalışmanın başından beri vurguladığım üzere iktidar ve Ortodoks Sünni yapıların/çoğunluğun ulaşamayacağı yerlerde, *makbul* kamusal hayatın dışında, kısmen otonom bir alanda kendi iç toplumsal düzenini ve inanç organizasyonunu oluşturarak varlığını sürdürebilmiştir. Bu yapı içinde tekkeler ve dedelik kurumu, diğer tarikatlarda olduğundan çok daha fazla işlev üstlenmiştir. Aleviliğin bütün varoluş temasının temelinde duran cem ve cemi yürüten dedelik kurumu yasaklanırken aslında Aleviliğin şahdamarları da kesilmiştir. Haliyle 1925, Aleviler bakımından sadece tekkelerin kapatılarak bazı unvanların yasaklandığı değil Osmanlı döneminden bu yana süregelen yasaklı inanç olma halinin Cumhuriyet döneminde de devam edeceğinin görüldüğü Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliğinin resmi kayıdır. Bu durumda Cumhuriyet'in yurttaşlık, sekülerleşme ve laiklik reformları kâğıt üzerinde bir açıdan Aleviliğin önünü açmıştır ama uygulamadaki yaklaşım Cumhuriyet'in Alevileri *Türk İslâm'ı* içinde erimesi gereken unsurlardan saydığını göstermektedir.

Alevilerin yüzyıllar sonra devlet karşısında “eşit” yurttaş statüsü elde etme beklentisiyle yaklaştığı Cumhuriyet'in bu reformları başlangıçta sahiden onları

²⁶² Örneğin, Berna Zengin Arslan, “Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet”, **Mülkiye Dergisi**, Sayı 39 (1), 2015, s. 135-158; Tayfun Atay, “Alevilik, Diyanet ve Laiklik”, **t24 Bağımsız İnternet Gazetesi**, 16 Kasım 2009, (Çevrimiçi) <http://t24.com.tr/yazarlar/bilinmeyen/alevilik-diyanet-ve-laiklik,1186>, 26 Temmuz 2015; Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 21-27;

“büyük ölçüde memnun etmiş” yahut en azından ümitlendirmiş olabilir²⁶³; fakat saydığım tüm bu çarpıklıklar da Alevilerin söz konusu reformları sahiplenmesinden çok devletin bunları Alevilere yansıtacak biçimde bir tür *soğurma siyaseti* güttüğünü gösterir. Bu *soğurma* siyaseti, Cumhuriyet’in Alevileri tam da kelimenin doğrudan sözlük anlamıyla *soyutlayarak* yani “kendisinden ayırlamayan özelliklerinden birini ötekilerden ya da kendi özünü bütün özelliklerinden düşünce yoluyla (zihinde) ayırarak tek bir özelliği veya yalnızca özünü tasavvur etme”²⁶⁴ anlayışının yansımasıdır. Din ve mezhepler arası eşitliği kabul etmeyen “Türk laikliği”, Aleviliği dini açıdan dışlarken Sünniliği devlet adına sahiplenmiş ve “gericilikle” mücadeleyi esas almıştır. Devlet bütün inanç alanını düzenler görüntüsü altında aslında bir dinin bir mezhebini (Sünni-Hanefi) kendi bünyesinde kurumlaştırmıştır. Diğer yandan da Aleviliğin inanç, siyasal tutum, toplum yapısı gibi onu var eden bütün özellikleri içinden “milli” bir Alevilik soyutlamış; bu sınırdaki kalacak bir Aleviliği ulus tanımına folklorik çerçevede dâhil etmek istemiştir.

Yukarıda da belirttiğim üzere Aleviler 1950’li yıllara kadar kırsal alanda yaşamaya devam etmiştir. İlk nüfus sayımının yapıldığı 1927 yılında köy nüfusu toplam nüfusun yüzde 75,78’ine, kent nüfusu ise yüzde 24,22’sine denk geliyordu. 1955 yılında bu oranlar, yüzde 71,21 köy, yüzde 28,79 kent nüfusu biçimindedir.²⁶⁵ Genel nüfus içinde kent nüfusu yüzde 20’lerde seyrederken Alevi nüfus içinde kentte yaşayanların oranının çok daha düşük olacağı tahmin edilebilir. Öyleyse Cumhuriyetin modernleşme projesinin bu dönem için Alevilere ulaşma ihtimali düşüktür. Bu konuda Cumhuriyet istediği başarıyı elde edememiştir.²⁶⁶ Bunun bir kanıtı olarak “görgü” uygulaması verilebilir. Gerek kendi alan araştırmaları gerek Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) kapsamında dinlediğim kayıtlara bakarsak 1960’lara kadar Alevi köylerinde sıkı görgü uygulamaları devam etmiştir. Bu durum, hukuk reformlarının 1920’lerde yapıldığı

²⁶³ Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 129; Hans-Lukas Kieser, “Modern Çağda Aleviler (19.-21. Yüzyıl)”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz. İbrahim Bahadır, Almanya-Bielefeld, Bielefeld AKM Yayınları, 2003, s. 15.

²⁶⁴ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1124.

²⁶⁵ Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) - Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) –, “Şehir ve Köy Nüfusu: 1927-2000”, **Genel Nüfus Sayımları**, (Çevrimiçi), http://www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=202, 28 Temmuz 2015.

²⁶⁶ Telek, *a.g.e.*, s. 64; Aktay, *a.g.e.*, s. 63.

düşünülürse, en azından bu konuda 40 yıl kadar resmi hukukun değil geleneksel hukukun işletildiğini gösterir.

Şu halde erken Cumhuriyet döneminde devletin Alevilere ulaşması konusunda elde iki araç vardır diyebilirim. Bunlardan ilki Alevi toplumsal hafızasının yenilenmesi ve dönüşümünü de içerecek olan *milli eğitim seferberliği* ikincisi de en azından sonraki kuşakları etkileyebilecek bir “bağlılık” miti yaratmak üzere kültürel sembollerin yaratılmasını içeren *kültürel devşirmedir*.

(2) Cumhuriyet’in *Sadık Yâri*: Milli-Folklorik Alevi

Cumhuriyetin kuruluşundan hemen sonra köyün kalkınması, köylülerin kültürel gelişimi ve eğitim düzeyinin yükselmesi, en azından söylem düzeyinde hızla girilen meseleler olmuştur. Bir yandan Köy Yasası, aşarın kaldırılması, İskân Yasası gibi düzenlemelerle hukuki düzeyde; bir yandan yol yapımı vb. yatırımlarla ekonomik düzeyde ilgilenilen köyler, asıl olarak eğitim ve kültür yönünden ele alınmıştır.²⁶⁷ 1928 yılında Latin harflerinin kabulünü müteakip başlatılan Millet Mektepleri hareketi, gezici derslikler, halk okuma odaları ve yerel kurslarla devam ettirilmiştir. Geray, 1928-1950 arasında açılan toplam 83 bin 931 halk okulundan 1 milyon 773 bin 784 kişinin başarı belgesi aldığını yazar.²⁶⁸ 1927-1945 arasında okuryazar oranı yüzde 10’dan yüzde 30’a çıkmıştır. 1940 yılında girilen Köy Enstitüleri projesi ile kırsal kalkındırma ve ulusal hedeflerin kıra taşınmasında rehberlik edecek, hem köy çocuklarının okuma yazma öğrenmesini sağlayacak hem de köye modern tarım teknikleri taşıyacak bir kadronun yetişmesi amaçlanmış; sonradan açılanlarla birlikte sayısı 21’i bulan Köy Enstitüleri’nde 1952 yılında 20 bine yakın mezun verilmiştir.²⁶⁹ Kültürel ayakta ise 1931’de çağdaş yurttaşlık bilinci oluşturmak, halkı yetiştirmek, Altı Ok ilkelerini halka yaymak üzere kurulan halkevleri ve halk odalarında “Halkevi Köycülüğü” olarak adlandırılan romantik bir

²⁶⁷ Cevat Geray, *Dünden Bugüne Kırsal Gelişme Politikaları*, Ankara, Phoenix, 2011, s. 27-34.

²⁶⁸ Geray, *a.g.e.*, s. 35.

²⁶⁹ Steinhaus, *a.g.e.*, s. 36-37; Murat Katoğlu, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Eğitim, Kültür, Sanat”, *Yakınçağ Türkiye Tarihi 1*, Haz. Sina Akşin, İstanbul, Milliyet Kitaplığı, t.y., s. 428-430.

köy söylemiyle kentli aydınların köyü ve köylüyü tanınması, kentle köy arasında bağlar kurulması esasında yayınlar çıkmış, oyunlar hazırlanmış, çalışmalar yapılmıştır.²⁷⁰

Aleviler özelinde –hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da- ne yazık ki istatistiksel veriye ulaşamadım; fakat bütün bu milli eğitim ve kültür seferberliğinin ne düzeyde olursa olsun bir şekilde Alevilere ulaştığını düşünüyorum. Örneğin doğrudan alan araştırması yürüttüğüm Yıldızeli’nde 1941 yılında açılmış olan Pamukpınar Köy Enstitüsü, konumu itibarıyla Sivas ve Tokat’ın Alevi köylerinden de öğrenci almış ve mezun vermiş olmalıdır. Aynı şekilde Kayseri’nin Sivas sınırına yakın bir noktada kurulmuş olan Pazarören Köy Enstitüsü’nün de çevresindeki Alevi köylerinden öğrencileri olmuştur. Bozkurt’un altını çizdiği üzere erken Cumhuriyet döneminde ilköğretim zorunlu kılınmış, kimi köylere öğretmen yollanmaya başlanmış, Alevi köylerinde dışarıdan kişiler yaşamaya başlamıştır. Bu ilişki, Alevilerin “kuş uçmaz kervan geçmez” köylerinde kentle ve Cumhuriyet projesiyle doğrudan temasında eğitim hareketinin önemli yer tuttuğunu gösterir.²⁷¹

Aleviler Cumhuriyet dönemine kadar sadece inanç ve toplumsal yaşama ilişkin değil kendi tarihlerine ilişkin bütün bilgiyi de sistemli olarak sadece tekkelerde, asıl ve yaygın olarak da cemlerde, cumalık cemlerinde* ve sohbetlerde dedelerden almışlardır. Toplumsal-siyasal şartlar gereği çok sınırlı düzeyde kalsa da Aleviliğin beslendiği temel yazılı kaynaklar vardır. Bunların çoğu tekkelerde saklanmış ama tekkelerin yasaklandığı dönemlerde bu kaynaklara da el konulmuş ya da bunlar tahrip edilmiştir. Yazılı kaynaklarda geçen hikaye, menkıbe, duaz ya da

²⁷⁰ Geray, **a.g.e.**, s. 35-36; Ktoğlu, **a.g.e.**, s. 433-434.

²⁷¹ Fuat Bozkurt, “Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi”, **Alevi Kimliği**, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, 2. bs., Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003. Bozkurt, aynı yazıda devletin “Aleviliği eritme” politikalarının iki temel ayağı olduğunu ifade etmektedir: Eğitim ve Uygulama (Alevi köylerine zorla cami yapma, laikliğe ve eşit yurttaşlığa aykırı uygulamaların tümü)

* Bazı yörelerde “küçük cem” olarak da geçer. Köylerde özellikle tarımsal işler yönünden atıl zamanlarda (Genellikle Ekim sonu-Mart sonu arası) perşembe akşamları yapılan cemlere ya da sohbetlere denir. Eğer köyde dede varsa onun evinde, yoksa köy babası ve bilgi-birikim yönünden köyün ileri gelenlerinden birinin evinde toplanılır, ehlibeytin hayatını anlatan kitaplar, menkıbeler, deyişler, duazlar okunur (Basri Duacı, Hürrem Er ve Satılmış Aykut dedeler, **113K115 nolu TÜBİTAK/AORB Projesi**, Amasya-Merzifon ve Samsun-Ladik kayıtları)

deyişlerin büyük bir bölümü sözlü hafızaya aktarılabilmiş ve orada yaşatılmıştır. Buyruklar (İmam Cafer ve Şeyh Safi); yedi ulu ozana ait kitap, cönk ve divanlar (örneğin Hatayi Divanı, Virani Divanı, Yemini'nin Faziletname'si, Fuzuli'nin Saadete Ermişlerin Bahçesi kitabı...); Kerbela olayını anlatan Maktel-i Hüseyin kitapları ve Kumru (Kenz-il Mesaib); Hüsniye, Cabbar Kulu ve Cavidan gibi eserler bu kaynakların başlıcalarıdır.²⁷² Aleviliğin gizlilikle korunabilen temel yazılı kaynakları ancak bunları okuyabilenlerce toplumsal hafızaya aktarılabilmiştir. Bunların da çoğunlukla dede, baba, aşık gibi ileri gelenler olduğu tahmin edilebilir.

Cumhuriyet dönemiyle beraber Aleviler ilk kez bu iç bilgi aktarımı ve eğitim düzeninin dışında bir kaynaktan tarih ve toplum bilgisi almaya başlamışlardır. Çok kısa süre içinde olmasa da birkaç on yılda yetişen kuşakların en azından okuma yazma bilme yönünden topluluk içinde farklı bir konum edindiği ve geleneksel bilgiyle modern bilgiler arasında bir ikilem doğduğu açıktır. Özellikle 1960'lardan itibaren "okumuş" Alevilerle dedeler ve geleneksel bilgi taşıyıcıları arasında ortaya çıkan gerilimlerin kaynağında bu dönemin olduğunu tahmin etmek zor değil. 1950 öncesinde henüz köklü bir dönüşüme neden olacak düzeyde olmasa da Cumhuriyet'in *milli eğitim ve kültür* siyaseti ulaşabildiği kadarıyla Alevi köylerinde değişimin ilk adımı olmuştur denebilir.

Bu değişimin sembolik ama önemli örnekleri kültürel alanda hemen kendini göstermiştir. Ulusal kimlik inşasının araçları olarak Türk ve Ortodoks unsurlar için bir köken arayışı başlarken bunlar dışında kalan bütün etnik yapılar ve heterodoks cemaat yapıları ya köksüzleştirilmeye çalışılır ya da görmezden gelinir. Cumhuriyet, resmi ideolojiyi yaymak üzere halk ozanlarını "sahiplenir"; fakat burada şart ozanın kendi geleneğine değil milliyetçi ve modernist dile sözcülük etmesidir.²⁷³ Alevi geleneğinden gelip Cumhuriyet'in sahiplendiği ozanların en bilinen örneği Âşık Veysel'dir. Onun kadar tanınmıyor olsa da Alevilerin iyi bildiği Âşık Ali İzzet ve

²⁷² Alan çalışmalarım sırasında da isimlerini çokça duyduğum bu eserlerin ve Aleviliğin yazılı kaynaklarının genel bir listesi için, Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 37-47; Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 93-100.

²⁷³ Massicard, **a.g.e.**, s. 44-45.

Kul Ahmet gibi ozanlar da yolu Ankara'ya düşen ve Cumhuriyet'in kültür meclislerine kabul edilmiş ozanlardandır.²⁷⁴

Benzer örnekleri çokça bulunan Veysel'in şu dizeleri, Cumhuriyet'in "milli kültür" idealiyle bu Alevi ozanın nasıl bulunduğunu gayet açık gösteriyor: "Türklerdir bizim atamız/Halis Türk'üz kanı temiz/Şarkı gazeldir hatamız/Türk'üz türkü çağırırız"; "Birleşiriz bir bayrağın altında/Biz Türklerin ikilik yok aslında/Yanar tutuşuruz vatan aşkında/Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız"; "Olmak istiyorsan dünyada mesut/Hakka halka yarayacak bir iş tut/ Çalıştır oğlunu, kızını okut/İnsan olmak için okumak gerek ... Vatan bizim, ülke bizim, el bizim/Emin ol ki her çalışan kol bizim/ Ayyıldızlı bayrak bizim, mal bizim/ Söyle Veysel öğünerek, överek.", "İlim kültür deryasına dalalım/Çevremize bakıp ibret alalım/Kendi yaramıza derman bulalım/Hepimiz bu yurdun evlâtlarıyız."²⁷⁵

Âşık Veysel, babası Karaca Ahmet gibi kendisi de çevresindeki tekkelerden, tekke edebiyatından, Alevi geleneğinde yetişmiş pir, derviş ve ozanlardan beslendiği halde bu geleneğe bir katkıda bulunmamıştır.* 1933'te Cumhuriyet'in "halka uzanan aydın eli" Ahmet Kutsi Tecer'in kendisini keşfettiği Sivas Aşıklar Bayramı'ndan sonra yolu Ankara'ya uzanan Veysel; doğa, aşk, hasret ve gurbet üstüne yazdığı birbirinden güzel türküleri de yazmıştır ama sadece iyi bir ozan olduğu için değil "vatan ve birlik şairi" olarak anılmasına vesile olan şiirleri sayesinde kabul görmüş,

²⁷⁴ Burada hepsini anmam çalışmamın sınırları gereği mümkün değil ama Alevi ozanlarının şiirleri, Cumhuriyet döneminde Alevi kimliğinin geçtiği uğrakları görmek bakımından verimli bir laboratuvarıdır. Sadece bu konunun başlı başına bir tez oluşturacak düzeyde kaynak içerdiğini düşünüyorum. Alevi ozanlar özelinde olmasa da Boratav'ın şu çalışması fikir verici olacaktır: Pertev Naili Boratav, "Halk Geleneğinde Atatürk ve Atatürk Devrimleri", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 36, Sayı 1, 1981, s. 121-140.

²⁷⁵ Âşık Veysel, **Dostlar Beni Hatırlasın: Hayatı ve Bütün Şiirleri**, İstanbul, İnkılâp, 2001, s. 161, 163-165, Doğan Kaya, "Âşık Veysel", (Çevrimiçi) http://dogankaya.com/fotograf/veysel_genel_bilgi.pdf, 01 Ağustos 2015; Âşık Veysel-Bütün şiirleri, (Çevrimiçi) <http://www.izafet.net/threads/asik-veysel-butun-siirleri.7496/>, 01 Ağustos 2015.

* Âşık Veysel, yer yer tasavvufi içerikli şiirler yazmakla birlikte doğrudan Alevi edebiyatına dâhil olacak bir eser vermemiştir. Bu çerçevede sadece kendisinin bir dost sohbeti sırasında söylediği bazı türküler ile kendisinden önce yaşamış aşıklardan söylediği Okudum Mektepte, Kırat Semahı, Medet Yarab (Kerbela Mersiyesi) gibi deyiş ve mersiyele, önce Fransa'da çıkan bir plakta sonra da Türkiye'de "Semah ve Deyişler" adıyla yayımlanmıştır. (Kadim Ülker, "Cumhuriyetçi Ozan Âşık Veysel", (Çevrimiçi) <http://www.aktuelavrupa.at/index.php/arsiv/760-cumhuriyetci-ozan-asik-veysel.html>, 01 Ağustos 2015.

cumhuriyet elitlerince ve sonraları sağ-milliyetçi kalemlerce yüceltilmiştir. Öyle ki Veysel'in "yaşadığı yörenin halkının çoğunluğu 'alevi' olmasına karşın çoğu alevinin dinsel tarafgirlik fanatizmine düşmemesi", "milli birlik" çağrısı, "vatan şuuru" sürekli olarak övülmüştür.²⁷⁶

Sadece Cumhuriyet elitleri ve milliyetçi kalemler değil, "milli kültür şuuru" ile beslenmiş Alevi yazarlar da Veysel'in beslendiği Alevi-Bektaşî edebiyatı ile Cumhuriyet modernleşmesini aynı kaynakta birleştirecek kadar bu durumu özümsemişlerdir:

"O (Veysel) cumhuriyetin ve çağımızın en büyüklerinden birisidir. Onu cumhuriyete hazırlayan kaynaklar ise Alevi-Bektaşî Edebiyatının ta kendisidir. Oradaki söylenenler ise cumhuriyet, demokrasi, insan sevgisi olmasından dolayıdır ki, o değerlerle çelişmez, aksine çakışır. İşte Veysel'i Veysel yapan da bu benzeşimdir. Cumhuriyetimizin değerlerinin beslendiği kaynaklarla Veysel'in beslendiği kaynakların aynı göze oluşudur."²⁷⁷

Âşık Veysel, Alevilikle yeni devletin modernleşme projesinin kültürel açıdan hangi düzlemde buluşmasının arzu edildiğinin en somut örneklerinden biridir. Gerçi Ata'yı görmek için geldiği Ankara'da "köylü kıyafeti" nedeniyle polisler daha Ulus Karaoğlan çarşısında önünü çevirip kendisini gerisin geri göndermişlerdir ama Cumhuriyet'in sembolü fötr şapka ile başlayıp "takkeli heykele" kadar uzanan yolculuğunda Veysel, Cumhuriyet'in *milli kültür* idealinin ve *kültürel devşirme* siyasetinin her daim baş tacı edilen bir figürü olarak kalmıştır.²⁷⁸

²⁷⁶ Halil Apaydın, "Âşık Veysel Şatıroğlu'nda Dini Tecrübe", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl 5, Sayı 3, 2005, s. 182 s. 179-192; Bayram Durbilmez, "Âşık Veysel'in Şiirlerinde Millî Birlik Fikri ve Türk Dünyası", **Türk Yurdu**, Yıl 102, Cilt 33, Sayı 307, 2013, s. 47-52; Ülker, **a.g.e.**

²⁷⁷ Gülağ Öz, "Âşık Veysel ve Gelişmesine Katkı Sağlayan Kaynaklar", ", **2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı**, 2. Cilt, Ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara, Türk HAMER, 2007, s. 356.

²⁷⁸ Veysel'in Ahmet Kutsi ile buluşmasından başlayıp Şarkışla'ya dikilen Âşık Veysel heykeli dikilmesine uzanan "sembol" tartışmaları için; Can Dünder, "Âşık Veysel Atatürk'le Neden Tanışmadı?", **Milliyet**, 21.03.2009, (Çevrimiçi) <http://www.milliyet.com.tr/-/can-dunder/guncel/gundemyazardetay/21.03.2009/1073748/default.htm>, 01 Ağustos 2015; Kolektif, "Ahmet Kutsi Tecer, Âşık Veysel, Muzaffer Sarısözen", **Musiki Dergisi**, (Çevrimiçi) <http://www.musikidergisi.net/?p=1120>, 01 Ağustos 2015; Eraydın Aytekin, Halife Yalçınkaya, "Takkeli Âşık Veysel Heykeli", **Hürriyet**, 29 Temmuz 2009, (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/12161849.asp>, 01 Ağustos 2015.

Toparlamak gerekirse Alevilerin Osmanlı yönetimiyle aralarındaki “var olmak-olmamak gerilimini” ve varlık sorununu M. Kemal önderliğindeki genç Cumhuriyet geçici bir süre için gündemden düşürdüğü için Aleviler yeni devlete güven duymuş;²⁷⁹ devletin ve toplumsal alanın laikleştirilmesi/sekülerleşmesi yönünde atılan adımlar Alevileri memnun etmiş olabilir.²⁸⁰ Ancak bu güven ve memnuniyet hiçbir zaman tam anlamıyla teslimiyet ve özdeşleşme noktasına varmamıştır. Evet, bazı Alevilerin Mustafa Kemal’i yer yer “mehdi” ya da Hacı Bektaş yahut Ali’nin “don değiştirmiş hali” olarak görece derecede ona ve Cumhuriyet idealine bağlandıkları doğrudur. Fakat Alevileri “homojen” bir grup olarak tanımlayıp bunun üzerinden yazılan tarih anlatılarının aksine, Alevilerin gerek Kurtuluş Savaşı’na gerek Cumhuriyet reformlarına ve ilkelerine topyekun desteğinden ve mutlak bağlılığından söz etmek, tarihsel gerçeklikle pek örtüşmemektedir.²⁸¹ Bu iddianın Alevi yazarları da saran yaygınlığı, daha çok resmi tarih anlatısının ilk dönem eğitim politikalarından başlayarak kültür çalışmaları ile ördüğü resmi tarih anlatısının Aleviler nezdindeki başarılarından biri gibi görünmektedir.

Bu “başarının” Alevilere yansımaları, yüzyıllarca güç koşullarda oluşturulup korunarak 20. yüzyıla taşınan Alevi kimliğinde görece hızlı bir yarılma biçiminde kendini göstermiştir. Burada kimliğin tümünden dönüşmesinden çok özellikle devletle ilişkileri belirleyen kimlik tanımında yeni ve güçlü bir damarın belirmesi söz konusudur. Ben bu değişimin ya da yeni bir kimlik projesine dâhil olma sürecinin, gerçekleştiği tarihsel bağlamı göz ardı etmeden, Castells’in kimlik kavramlaştırması üzerinden okunabileceğini düşünüyorum.

Cumhuriyetin eğitim ve kültür seferberliği ve bu alanlar üzerinden yürüttüğü *soğurma siyasetinin* Alevilerde bulduğu karşılık, kanımca Castells’in kimlik tipolojileri içindeki geçişe karşılık gelmektedir. Castells, kimliğin toplumsal inşasının her zaman iktidar ilişkilerinin damga vurduğu bir bağlamda gerçekleştiğini

²⁷⁹ Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 156-158.

²⁸⁰ Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 129.

²⁸¹ Güler, *a.g.e.*, s. 182; Massicard, *a.g.e.*, s. 47; Subaşı, *a.g.e.*, s. 247; Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 154-158.

vurgular ve bu biçimde gerçekleşen kimlik inşasını üç farklı biçim ve kökene ayırır: **Meşrulaştırıcı kimlik**, toplumun egemen kurumlarının toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa ettikleri kimliktir. Bu kimlik bir sivil toplum yaratır, egemenliğin/hakimiyetin kaynaklarını akılcılaştıran kimliği yeniden üretecek bir dizi kurum ve örgütlenmenin yanı sıra çeşitli toplumsal aktörleri ortaya çıkarır. **Direnış kimliği**, hakim ya da başat olanların değersiz gördüğü, damgaladığı konum yahut koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir. Calhoun'a atıfla Castells, direniş ve ayakta kalma siperlerinin toplumun kurumlarına nüfuz eden ilkelere farklı ya da bunlara karşı olan ilkeler temelinde oluşturulduğunu belirtir. *Direnış kimliğini* Castells, "dışlayanların dışlananlar tarafından dışlanması" temelinde değerlendirir. "Tarih, coğrafya ve biyoloji" üzerinden etnik, dini ya da cinsiyete dayalı komünler ya da cemaatlerin yaratılmasını beraberinde getiren bu kimlik, Scheff'e atıfla, "bir yanda bir yabancılık duygusundan, diğer yanda siyasî, ekonomik ya da toplumsal olsun haksız bir dışlanma duygusundan" doğmaktadır ve kimlik inşası yönünden *savunmacıdır*. Üçüncü tip, **proje kimliği**dir. Burada toplumsal aktörler kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa eder ve bunu yaparken de bütün bir toplumsal yapıyı değiştirmeyi amaçlarlar.²⁸²

Bu tanımlardan hareketle, Aleviliğin bu çalışma boyunca anlatageldiğim tarihsel nedenlerle 20. yüzyılın ilk çeyreğine bir *direnış kimliği* olarak geldiğini; fakat Alevilerin Cumhuriyet'in kendi *meşrulaştırıcı* kimliğinin yansımaları olarak modernleşme projesi ve soğurma siyaseti ile karşılaşmasından itibaren kısmen de olsa *proje kimliğinin* bir parçası olduğunu öne sürüyorum. Castells'in vurguladığı gibi, "direnış olarak ortaya çıkan kimlikler projeler başlatabilir, tarihin akışı sırasında toplumsal kurumlarda egemen hale gelip, egemenliklerini akılcılaştırmaya yönelik meşrulaştırıcı kimliklere dönüşebilirler."²⁸³ Alevilerin başlıkta *temas ve tasarım dönemi* olarak adlandırdığım dönemde yaşanan da bunun bir örneğidir. Alevilerin bu dönemde Cumhuriyet reformları dolayısıyla devlet ile kurdukları temas, tarihsel

²⁸² Manuel Castells, **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür /İkinci Cilt: Kimliğin Gücü**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 14-17.

²⁸³ Castells, **Kimliğin Gücü**, s. 15.

olarak direniş etrafında örülen Alevi kimliğinin yeni ulus-devlet tasarımı içinde yeniden formüle edilmesini gerektiriyordu. Bu karşılaşma, Alevilerden bir kısmının Cumhuriyet'in proje kimliğine dâhil olduğu, bir kısım Alevilerin de tarihsel çizgiyi mümkün olduğu ölçüde koruyarak direniş kimliğini ayakta tutmaya çalıştığı bir dönemin habercisi olacaktır. Devletle ilk temas ve karşı-tasarım sürecinin yarattığı bu zemin üzerinde, 1960'lardan itibaren Alevilerin bir yandan en merkezinden en radikal olanına kadar sol grupların bir yandan da devletle/sistemle uyumlu yapıların içinde yer alarak yeni Alevi kimliklerini inşa ettikleri bir süreç yükselecektir.

b. 1960-1989: Tutunma (Takiye), Tavrı ve Tehdit Dönemi

Savaş yıllarının durgunluğunun ardından Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki benzerleri ile birlikte Türkiye de hızlı bir ekonomik ve toplumsal dönüşüm sürecine girer. 1945'te çıkarılan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu (ÇTK), 1948'de uygulamaya konan Marshall Planı ve bu dönemde hem kırsal hem kentsel alanı ilgilendiren ekonomik alt yapı yatırımlarının artışı, kırdan kente göçü tetikleyen zemini yaratmıştır.²⁸⁴ Yıldırımaz'a göre bu dönemde ÇTK, kırdan kente göçü doğuracak olan ekili arazi miktarındaki artışı sağlayan *hukuki* alt yapıyı hazırlamış; Marshall Planı ile hem ekilen toprak miktarında artış sağlanabilmiş hem de göçün teknik olanakları yaratılmış ve yüksek hızlarda gerçekleşen ticarileşmeye rağmen tarımda hâkim birim olan küçük köylülük göçün *beşeri* kaynağını oluşturmuştur.²⁸⁵ Böylece kırsal alanda nüfus baskısının artması, tarımda makineleşme, dış yardımla gelen sermayenin ulaşım yatırımlarına yönelmesiyle taşıma ve ulaşım maliyetlerinin düşmesi, savaş boyunca yaratılan tasarrufun mekânsal yatırıma yönlendirilmesi ve bununla bağlantılı olarak kentlerde yeni iş imkânlarının doğması, büyük baraj yatırımları nedeniyle boşaltılan köyler, kentlerin sadece iş değil eğitim yönünden de ümit merkezleri haline gelmesi gibi pek çok neden, tarımsal alanlarda yerleşik kent

²⁸⁴ Ömer L. Barkan, **Türkiye'de Toprak Meselesi: Toplu Eserler 1**, İstanbul, Gözlem, 1980; Çağlar Keyder, Şevket Pamuk, "1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Üzerine Tezler", **Yapıt**, No 8, 1984-1985, s. 52-63; Tolga Tören, **Yeniden Yapılanan Dünya Ekonomisinde Marshall Planı ve Türkiye Uygulaması**, İstanbul, Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2007.

²⁸⁵ Sinan Yıldırımaz, "Kente Yönelen Köylüler: Kırsal Yapının Dönüşümü, Göç ve Gecekondu", **Tarih, Sınıflar ve Kent**, Der. Besime Şen, Ali Ekber Doğan, Ankara, Dipnot, 2010, s. 404.

merkezlerine akmasına yol açmıştır. 1950'ler, bu nedenle iç göç ve hızlı kentleşme ile tanımlanan yıllar olmuştur.²⁸⁶ Bu dönemde kent nüfusu hızla artmış; 1945'te yüzde 24,9 olan kentli nüfusun toplam içindeki payı 1960 yılında yüzde 31,9'a çıkmıştır.²⁸⁷

1950'lerde Aleviler henüz bu yoğun göç hareketinin bir parçası değildir. Kehl-Bodrogi'ye göre belirgin Alevi göçü 1950'lerin ikinci yarısından itibaren başlar,²⁸⁸ ama kitlesel göç niteliği kazanması ancak 1960'lardan itibaren. 1960 öncesi belli bölgelerde (Sivas/Şarkışla-Adana arası gibi) görülen mevsimlik işgücü hareketleri haricinde daha çok yakın ilçe ya da kent merkezlerine düşük çaplı ve çoğu tekil göçlerden bahsedilebilir. Örneğin Seufert, Sivas'ın doğusundan (tahminen İmranlı ve civarından) İstanbul'a göç eden *Koçkiri** aşiretinden Saranlar'ı ele aldığı bir makalesinde, "1940'lı yıllarda da ciddi bir yoksulluk sorunu vardı, ama Saranlar ilk kez 1960'ların ortalarında göç etmeye başladılar" der.²⁸⁹ Büyük kentlere doğru göç henüz başlamasa da 1940 ve 50'li yıllarda yerel ya da bölgesel kamu yatırımları köylerden tek tük de olsa çıkışlara kaynaklık eder. Massicard, Sivas'ta 1940'larda açılan demiryolları atölyesi ve çimento fabrikasının sunduğu istihdam imkânlarıyla Alevi köyleri için de bir çekim merkezi olduğunu yazar. Kamu işletmesinde istihdam fırsatı, sadece buralara girme şansı elde edenler için değil sonraki aşamalarda onların aileleri, arkadaşları ve çevreleri için de ön açıcı olmaktadır. 1950'lerde hem bu kamu yatırımlarında iş hem sınırlı sayıda da olsa öğrenim fırsatı bulan Aleviler yakın kent merkezlerine gelirken küçük de olsa bir sermaye birikimi olanlar da esnafılık ve ticarete adım atmaya başlar.²⁹⁰ Massicard'nın o yılları hatırlayan bir bakkal oğluyla 1999'da yapılmış bir görüşmeden aktardıkları, 1950'lerde Alevilerin kent

²⁸⁶ Kurtuluş, **Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar**, s. 205-206; Yıldırım, **a.g.e.**, s. 404-440; Keleş, **a.g.e.**, s. 56-70; Eraydın, **a.g.e.**, s. 30; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 78-79.

²⁸⁷ TÜİK, **Şehir ve Köy Nüfusu 1927-2000**.

²⁸⁸ Krisztina Kehl-Bodrogi, "Introduction", **Syncretistic Religious Communities in the Near East**, Ed. by. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Netherlands, Brill, 1997, p. XII.

* Metinde Koçkiri diye geçer ama aslı Koçgiri'dir.

²⁸⁹ Günter Seufert, "Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevî Aşireti", **Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler**, 4. bs., Der. Ayşe Öncü, Petra Weyland, Çev. Leyla Şimşek, Nilgün Uygun, İstanbul, İletişim, 2013, s. 216.

²⁹⁰ Élise Massicard, "Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation", **Alevis and Alevism: Transforming Identities**, Ed. by Hege Irene Markussen, İstanbul, The Isis Press, 2005, s. 111.

merkezinde, hele de bir iş kurarak görünür olmasının Sünni sakinlerde yarattığı şaşkınlığı çok net yansıtır:

“1950’lerde Aleviler Sivas’ta dükkânlar açmaya başladılar. Bu daha önce görülmemiş, yeni bir olaydı. Hatırlıyorum, benim babam Sivas’ta çarşıda bakkaldı. Bir gün, 1960’ların başında, bir Alevi gelip çarşıya bir bakkal dükkân açtı. Esnaf cemiyeti ne yapacağını bilemedi; birbirlerine danıştılar: Alevilere de mi aynı kuralları uygulayacaklardı?”²⁹¹

1950’lerde yerleşik kentlileri şaşırtacak denli yeni ve tekil bir durum olarak görülen kentsel alanda Alevi görünürlüğü, 1960’lardan itibaren hız ve yoğunluk bakımından artacaktır. Aleviler, bu yıllarda bir yandan ülke içinde büyük kentlerin bir yandan da uluslararası göç hareketinin bir parçası olarak Almanya’nın yolunu tutacaklardır. Göçün kitleselliği, yoğunluğu ve etkilerinden hareketle Alevilerin kentlere göçünde kırılma dönemi 1960’lar olmuştur denebilir.

(1) Dönemin Tartışmaları

1960’lı yıllar, Türkiye’de kırdan kente göçe bağlı kentleşme olgusunun neden, etki ve sonuçları üzerinde doğrudan ve kapsamlı çalışmaların başladığı yıllardır. Bu yıllarda kentleşme olgusuna yönelik çalışmalar, kabaca iki sorunsal etrafında biçimlenmiştir. Bir kısım araştırmacılar Şikago Okulu ve modernleşme kuramları etkisinde kente yeni gelenlerin kültürel sorunlarına ve kente kültürel yönden uyum süreçlerine odaklanırken eleştirel kuram ve Marksist açıklamaların etki alanının genişlemesiyle 1960’lardan itibaren kentin sosyo-ekonomik yapısı ve sosyo-mekânsal dokusunun değişimine öncelik veren çalışmalar öne çıkmıştır.

Kentleşmenin kültürel okunuşu, kırdan kente göç ve bu göçün göçmenler ve onların geldiği kentler üzerinde yarattığı etkileri ekonomik, siyasal ve toplumsal bağlamından kopuk biçimde, göçmenin kente uyumu, kentle bütünleşme ya da eklemlenme, kentlilik/kentlileşme, değer yargılarında ve geleneklerde ortaya çıkan değişimler ve geleneksel değerlerle kentsel değerlerin yer değiştirmesi ya da

²⁹¹ Massicard, *Alevism in the 1960s*, s. 111-112.

uyumlulaştırılması gibi konulara yoğunlaşmıştır. Bu çalışmaların kuramsal temellerini Simmel'den Park ve Wirth'e uzanan "kentlilik" ya da "kentlileşme" kavramları ile modernleşme okulunun kalkınmayı gelenekselden moderne doğru uzanan doğrusal bir çizgi, kenti de ilerleme ve gelişme göstergesi olarak alan ve kentleşme sürecini kır-kent, gelenek-modern ikilikleri üzerinden okuyan yaklaşımda bulabiliriz.²⁹² Simmel, 1903'te yazdığı "Metropol ve Zihinsel Yaşam" başlıklı ünlü makalesinde para ekonomisinin, uzmanlaşmanın, işbölümünün, dakiklığın, hesaplanabilirliğin, tamlığın, akıl hâkimiyetinin ve bireyselleşmenin payitahtı olarak tanımladığı kentte, *bezginlik (blasé)* ve *özgürlük* çelişkisi içinde bir *kentli mentalitesi* resmeder.²⁹³ Şikago Okulu'nun kurucularından Robert Park, Irk İlişkileri Döngüsü (Race Relations Cycle) kuramında, kente yeni gelen birey ve grupların uyum sürecinde sırasıyla *karşılaşma-ilişki kurma* ve *kaynaklar üzerinde rekabet* aşamalarından sonra *devlet aracılığıyla dahil olma* ve zaman içinde isteğe bağlı yahut zorunlu olarak asimilasyonla yüzleşeceği dört aşama sıralar.²⁹⁴ Şikago Okulu'nun kenti asıl olarak *kültürel* çerçevesiyle ele alan kanadının temsilcisi sayılan Louis Wirth ise "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme" makalesinde dikkatini kentli yaşam biçiminin, kentlileşmenin ya da kent kültürünün temel özelliklerinin neler olabileceği üzerinde yoğunlaştırır ve kendi kentlileşme tanımını şu üç özellik üstüne kurar: a) Nüfusun büyüklüğü, b) Yerleşim yerlerinin yoğunluğu, c) Yerleşim yerlerinde oturanların ve grup yaşamının farklılığı; ya da yine kendisinin kısa adlandırmasıyla nüfus, yoğunluk ve heterojenlik. Ona göre bu yaşam biçimi (kentlilik), kentte yaşayanlardan (kentlilerden) bağımsız olarak zaten var olan bir değişimler ve değerler kümesidir ve kentte yaşayanlar şu ya da bu ölçüde, kısa ya da uzun vadede bu tarihsel-toplumsal aşamaya maruz kalacaklardır.²⁹⁵ 1950'li yıllardan itibaren Şikago Okulu'nun ideal tipleri (köylü-kentli) üzerinden kentsel-kırsal kültür

²⁹² Kurtuluş, **a.g.e.**, s. 209-211; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 87-91; Aslan, **a.g.e.**, s. 31-32.

²⁹³ Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", **Şehir ve Cemiyet**, Çev. Ahmet Aydoğan, Haz. Ahmet Aydoğan, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 167-184; Martindale, "Önsöz", **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, s. 33; Saunders, **Sosyal Teori**, s. 108; Kurtuluş, **Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar**, s. 180; Şen, **Kentlilik Üzerine Düşünmek**, s. 107-109

²⁹⁴ Richard Alba, Victor Nee, "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration", **International Migration Review**, Vol 31, No 4, 1997, pp. 826-874, (Çevrimiçi) http://users.clas.ufl.edu/marilynm/Theorizing_Black_America_Syllabus_files/Rethinking_Assimilation_Theory_for_a_New_Era.pdf, 11 Kasım 2014; Kaya, **a.g.e.**, s. 13

²⁹⁵ Wirth, **Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme**, s. 77-103; Şen, **a.g.e.**, s. 109.

ikiliğini eleştiren ve bunun dayanağı olarak da biri büyük kent merkezlerinde kırsal yaşam tarzının (*kentin kırsallaşması*), diğeri kırsal alanlarda kentsel yaşam tarzının (*köylerin kentselleşmesi*) izlerini arayan çalışmalar yapılır;²⁹⁶ fakat bu yıllarda akademik alana modernleşme paradigması hâkimdir. Kent ve kentlilikle ilgili açıklamalara da ağırlıkla bu yaklaşım damga vuracaktır. Modernleşme paradigması, *azgelişmiş* ülkelerde ulusal kalkınmaya kapitalist pazar ekonomisi içinde çözümler aramakta ve kalkınma sürecini *geleneksel* yapıdan *modern* yapıya doğru uzanan evrimci ve doğrusal bir gelişim çizgisi olarak tanımlar. Bernstein'ın *geleneksel-modern dikotomisi* (ikiliği), *etnosentrizm* ve *indirgemecilik* yönleriyle eleştirdiği bu yaklaşımda kent ve kentleşme de gelişmişlik göstergelerinden biri olarak alınır. Batıyı modern kılan diğer bütün ekonomik-siyasal ve toplumsal yapılar gibi, kent modeli ve Batı tipi kentlilik de (yani sadece sosyo-ekonomik değil “gelişmiş” sosyo-kültürel aşama da) *azgelişmiş* ya da *gelişmekte olan* ülkeler/toplumlar açısından yakalanması gereken bir modernlik göstergesi olarak kabul edilmektedir.²⁹⁷

Tekeli, 1960'lı yıllarda Şehir ve Bölge Planlama Bölümünden diplomasını aldığıında Türkiye'de kentleşme sürecinin, köyden gelen nüfusun kente entegre edilememesi sorununun ve planlama anlayışının modernist kuramların etkisiyle ve sadece Avrupa'daki gelişimi referans alarak *aşırı kentleşme*, *kentlileşme*, *kentteki köylüler* vb. kavramlarla nasıl normatif bir çerçevede ele alındığını hayıflanarak anlatır:

²⁹⁶ Bu dönemde yapılan alan araştırmaları için; Oscar Lewis, **Urbanization without Breakdown: A Case Study**, The Scientific Monthly, Volume 75, Issue 1, 1952, pp. 31-41; Horace Miner, “The Folk-Urban Continuum”, **American Sociological Review**, Vol. 17, Number 5, October, 1952, p. 529-537. (Çevrimiçi) <http://hiebertglobalcenter.org/blog/wp-content/uploads/2013/04/Reading-1-Miner-The-Folk-Urban-Continuum.pdf>, 15 Haziran 2014; Michael Young, Peter Willmott, **Family and Kinship in East London**, London, Routledge&Kegan Paul, 1954 (ilk basım), 1989 (yeniden basım); Janet Abu-Lughod, “Migrant Adjustment to City Life: The Egyptian Case”, **American Journal of Sociology**, Volume 67, No. 1, The University of Chicago Press, 1961, pp 22-32 (Çevrimiçi) <http://www.jstor.org/stable/2772954>, 20 Haziran 2014; Herbert Gans, **The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans**, New York, Free Press, 1962.

²⁹⁷ Şengül, **a.g.e.**, s. 88-192; Henry Bernstein, “Modernization Theory and the Sociological Study of Development”, **The Journal Of Development Studies**, Volume 7, Issue 2, Routledge, 1971, p. 146-149, (Çevrimiçi) <http://www.artsrn.ualberta.ca/courses/PoliticalScience/670A1/documents/HenryBernsteinModernizationSociologyofDev.pdf>, 13 Haziran 2014; Shmuel N. Eisenstadt, **Modernization: Protest and Change**, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966, p. 1.

“Ben de çok uzun süre bu söylemi kullandım. Hatta bazı yazılarımda kentlileşememek teriminin başka dillerde kullanılmadığını, gecekondulu gibi, yapsatçı gibi, Türkiye pratiği içinde geliştiğini yazdım. Oysa son yıllarda bu tür yargıların da aşırı kentleşme yargısında olduğu gibi Avrupa deneyimini norm kabul ederek yapılan karşılaştırmalarının (karşılaştırmaların –y.n.) sorunlarını taşıdığını fark ettim. Köyden kente gelenlerin üçüncü kuşağı kentte yaşamaya başlamıştı. Biz hâlâ onların kentlileşemediğini söylüyorduk.”²⁹⁸

Kentin böyle kültürel/modernleşmeci çizgide okunması göçün ilk döneminde kentlerin ve kente gelenlerin yaşadığı hızlı dönüşümü açıklamakta yetersiz kalır. Kentlere göç edenlerin karşılaştığı konut ve istihdam sorunu, kentsel mekânda ortaya çıkan bölgesel ayrışma ve eşitsizlikler, kentsel kaynakların yeniden dağıtımı ve bu konuda açığa çıkan gerilimler, kentsel yoksulluk gibi pek çok yeni gündem, kentleşme sürecinin başka kavramlar ve açıklamalar etrafında sorun edilmesini gerekli kılmıştır. Bu yıllarda Mübeccel Kıray, İlhan Tekeli ve Tansı Şenyapılı’nın öncülük ettiği çalışmalarla göç ve kentleşmeye bağlı sorunların sosyo-ekonomik yapı ve sosyo-mekânsal dokunun değişimi üzerinden ele alındığı ikinci eğilim öne çıkar.

Bu ikinci grup çalışmalarda kentleşme süreci daha çok kır-kent göçü, gecekondulaşma, kent yoksulları bağlamında ele alınmıştır.* Kentsel alanda konut stokunun yoğun göç dalgasını karşılayacak düzeyde olmaması, barınma sorununu çözmek üzere gecekondulu olgusunu; kentte formel iş piyasasının göç edenleri emebilme kapasitesinden yoksun olması ise enformel iş ve ilişki ağlarını doğurmuştur. Böylece *gecekondulu*, *enformel sektör*, *kentsel eşitsizlik* ve *yoksulluk*, fiziksel planlama yönünden kentlerin *yağ lekesi* büyümesi ya da bunun formel ve enformel piyasa ve kurumlarla etkileşimini gündeme getiren *saçaklanma*, modern sanayi toplumuna geçişte *ara formlar* ve değişimin bunalımsız olmasını sağlayan *tampon mekanizmalar* (örneğin enformel ilişki ağları) gibi konu ve kavramlar, bu dönem göç ve kent araştırmalarının odağında yer alır. Bu dönem çalışmalarında farklı açılardan ele alınıyor olsa da öne çıkan tema yaşanan *toplumsal değişme*

²⁹⁸ İlhan Tekeli, **Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm Yazıları**, s. 2-5

* Burada gruplama yaparken araştırma nesnesi ve ele alınan sorunsaldan hareket ettiğimi belirtmeliyim. Çalışma bağlamı paradigmanın da tümünden değiştiği anlamına gelmez. Zira bu grup içinde anacağım çalışmalardan bazıları da (örneğin Karpat’ın “Gecekondulu” çalışması) konulara modernleşme paradigmasından bakmaktadır.

sürecini anlamak ve açıklamaktır.²⁹⁹ Örneğin Kıray, Ereğli araştırmasında demir çelik fabrikasının kurulmasıyla bu küçük kasabada toplumsal kurumlar, insan ilişkileri ve değerler sisteminin ne ölçüde ve ne yönde değiştiğini görmek istemiştir. Karpata ise İstanbul'un kuzeyindeki üç gecekondu yerleşiminde yaşayan kırsal kökenli göçmenler üzerinden kırsal göçün sosyoekonomik arkaplanı ile bu göçmenlerin kentleşme sürecini araştırmıştır. Bu çalışmada gecekondu, "üçüncü dünya ülkelerindeki kırsal göç ve kentleşme ya da modernleşme sürecinin... Niceliksel ve niteliksel dönüşümünün bir parçası olarak" alınmıştır.³⁰⁰

(2) Alevi Göçmenin Kentle Hesabı: Barınma, Geçinme, İtibar Görme

1960 ve 70'li yıllar, Aleviler açısından da göçün kitlesel boyut kazandığı; yoğun biçimde kentlere yönelmeyle birlikte Alevilerin sosyo-ekonomik, siyasal, dini ve kültürel konumlarında dramatik bir dönüşüm sürecinin başlangıcına karşılık gelir. O dönemde Aleviler özelinde yürütülen ya da doğrudan bir Alevi yerleşim birimine yoğunlaşan monografik çalışma yoktur. Fakat ancak 1990 sonrası dönemde görebildiğimiz Aleviler özelindeki çalışmalarda 1960'lar bir kırılma evresi olarak alınmıştır. Söz konusu kırılma, bu kısmın başlığına da yansıyan üç aşamada gerçekleşmiştir: Sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yönden kentte *tutunma*; siyasal ve toplumsal konularda açıktan *tavır alma*; yeni dalga göçü tetikleyen çok yönlü baskı ve *tehdit*.

Bu yıllarda hem ülke içinde büyük kentlere hem yurt dışına göç eden Aleviler, ilk aşamada bütün göçmenlerin yaşadığına benzer bir deneyimle karşı karşıyadır. Barınma ve konut sorunu, iş bulma sorunu, kentsel alanda eşitsizlikler ve

²⁹⁹ Mübeccel B. Kıray, "Az Gelişmiş Ülkelerde Metropolenleşme Süreçleri", **Mübeccel B. Kıray/Toplu Eserleri 2: Kentleşme Yazıları**, İstanbul, Bağlam, 1998, s. 152-167. Erder, **İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye**, s. 17-18; Kurtuluş, **Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar**, s. 211-213; Hatice Kurtuluş, "Mekânda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekânsal Ayrışmanın Bazı Boyutları", **Doğu Batı**, Sayı 22, 2003, s. 79-80; Kaygalak, **a.g.e.**, s. 83-87; Özdemir, **Kültürel Farklılıkların Kentsel Siyasete Yansıması**, s. 1.

³⁰⁰ Kıray, **Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası**, s. 13; Karpata, **Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm**, s. 19-20.

yoksulluk, kendi tampon mekanizmalarını kurma, enformel ilişki ağları gibi o yılların literatürüne yön veren başlıklar, Aleviler bakımından da işler. Bu nedenle Alevilerin kent deneyiminin ilk teması, diğer göçmenler gibi *kente tutunmadır*. Erder, göç edenlerin özellikle yoksul katmanlarının kentteki öncelikli mücadelelerinin kentte tutunabilme mücadelesi olduğunu altını çizer:

“Özellikle kente göceden yoksul katmanlar için kentsel deneyim, kentte tutunma (konut edinme)-yaşama (iş bulma) ile başlamakta ve devingenlik bunlara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu kesimler için kentsel yaşam, kentte yaşamayı başarma-başaramama; kentte varolma-devingenlik; yoksulluk-geri dönme seçenekleri arasında ve ‘bıçak sırtında’ diye özetlenebilecek bir biçimde sürmektedir.”³⁰¹

Aleviler de bu *bıçak sırtında* tutunma mücadelesinin içindedir. Kökenleri itibariyle Türkiye’nin görece geri kalmış, dağlık ve yoksul bölgelerinden gelen Alevilerin sınıfsal-toplumsal konumu daha kente geldiklerinde dezavantajlıdır. İlk elde barınma sorununu çözmek gerekir. Büyük kentlere gelen ilk göçmenler Ankara ve İstanbul’un yerleşik apartman semtlerine kapıcı olarak girmemişse, önce bir akraba yanına ya da bekâr odası benzeri geçici yerlere yerleşip kısa sürede kent çeperlerinde yeni oluşan gecekondu bölgelerinde yer tutma yoluna gitmişlerdir.³⁰² Kapıcılık pek çok açıdan avantajlıdır; hem barınma sorununu ortadan kaldırmakta hem de fatura, yol, varsa küçük çocukların bakımı gibi kent yaşamında karşılaşılabilecek maliyetleri düşürmektedir. Kapıcı yeri bulamayan göçmenler başlangıçta kent merkezlerinde geçici barınaklar bulsalar da dönemin şartlarına uygun olarak kısa sürede bir gecekonduya geçerek *basamak atlama* çabasına düşerler. Karpat, 1968 itibariyle İmar ve İskân Bakanlığı verilerine dayanarak Ankara’daki konutların yüzde 64’ünün, Adana’dakilerin yüzde 48’inin, İstanbul’dakilerin yaklaşık yüzde 40’ının ve İzmir’deki konutların yüzde 24’ünün gecekondu tanımına girdiğini ifade eder.³⁰³ Başka bir açıdan Kıray, 1970’lerin başında Ankara’da nüfusun yüzde 61’inin, İstanbul’da yüzde 45’inin, İzmir’de ise yüzde 43’ünün gecekondu semtlerinde

³⁰¹ Erder, **İstanbul’a Bir Kent Kondu: Ümraniye**, s. 18.

³⁰² Seufert, **a.g.e.**, s. 217-218. Alan araştırmaların sırasında da ilk dönem göç edenlerden önemli bir kısmının Ankara’da Ayrancı, Esat, Kavaklıdere, Çankaya gibi eski orta-üstü sınıf yerleşimlerdeki apartmanlarda; İstanbul’a göç edenlerin de keza Şişli, Kurtuluş gibi semtlerde kapıcı dairelerine yerleşmiş olduğunu gözlemledim.

³⁰³ Karpat, **a.g.e.**, s. 33.

oturduğunu aktarır.³⁰⁴ Alevilerin de o yıllarda çok büyük oranda bu gecekondulu nüfusu içinde olduğu tahmin edilebilir. Zira Kıray, kente göç edenlerin tabaka özelliklerini anlatırken bazı gecekondulu bölgelerinin yalnızca dar gelirli konut alanları olduğunu, bazı bölgelerin düşük statülü etnik gruplar (örneğin Çingeneler), bazı bölgelerin aynı yönden gelen aileler (Sivaslılar, Kırşehirli) ya da dinsel mezhepler (Aleviler vb.) için farklılaştığına dikkat çeker. Benzer biçimde Karpas'a göre de "(Sünni olmayan bir mezhebe mensup olan) Aleviler, bir yerde yerleşmeye yönelmekte ve bazı geleneklerini sürdürmeyi denemekte, böylece de İslam'daki Sünni-Sünni olmayan arasındaki eski çatışmayı çok silek bir şekilde yansıtmaktadır."³⁰⁵ Görüldüğü gibi, mekân toplumsal formasyonu etkilemekte ve ondan etkilenmektedir; kentlerde toplumsal katmanlaşmaya göre değişen bir mekânsal katmanlaşma söz konusudur.³⁰⁶ Schüller'in yorumlarına ve Seufert'in İstanbul'a göç eden Koçgiri aşireti mensuplarına dair gözlemlerine bakılırsa,³⁰⁷ Aleviler de bu katmanlaşmaya belirli gecekondulu bölgelerinde yoğunlaşarak ve mekânsal tabakalaşma içinde kendilerine bir yer edinerek dâhil olmuşlardır.

Kentte tutunmanın ikinci vechesi iş bulma ve istihdama dâhil olma sorunudur. 1960 öncesinde neredeyse bütünüyle kırsalda yaşayan Aleviler, yaşadıkları bölgeye ve göçebelik durumlarına göre değişmekle birlikte genel olarak tarım, hayvancılık ve ormancılıkla geçinmektedirler. Alevilerin yaşadıkları bölgelerin genellikle dağlık ve iklim şartları ağır yerler olması nedeniyle tarımsal üretimin ancak geçimlik, aile ekonomisi boyutunda ve *küçük köylülüğe* dayalı olduğu tahmin edilebilir.³⁰⁸ Görece daha yüksek ve ormanlık bölgelerde yaşayan Aleviler ise tarım arazilerinin kıtlığı nedeniyle hayvancılık ve ormancılıkla geçinmektedir. Bir istisna olarak dedeler ve dede ailelerinin geçimi farklılaşır. Dedeler yılın yaklaşık olarak altı ayını *talip*

³⁰⁴ Mübeccel B. Kıray, "Gecekondulu: Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toprakdan Kopma ve Kentle Bütünleşememe", **Kentleşme Yazıları** içinde, İstanbul, Bağlam, 1998, s. 91.

³⁰⁵ Kıray, **Gecekondulu**, s. 101; Karpas, **a.g.e.**, s. 45

³⁰⁶ Erder, **Kentsel Gerilim**, s. 26.

³⁰⁷ Harald Schüller, "Secularism and Ethnicity: Alevis and Social Democrats in Search of Alliance", **Civil Society in the Grip of Nationalism Studies on Political Culture in Contemporary Turkey**, Ed. by. Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff, İstanbul, Orient-Institute, 2000, s. 202; Seufert, **a.g.e.**, s. 217.

³⁰⁸ Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 90-92; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 57-58; Yıldırım, **a.g.e.**, s. 408-410.

üzerine gitme olarak ifade edilen köy-talip ziyaretleri ve gittiği yerlerde görgü ve cem hizmetlerinin görülmesi ile geçirirler. Bu nedenle dedelerin olağan tarımsal faaliyetleri yürütmesi zordur. Sözlü anlatımlardan, dedelerin yılın büyük bir bölümünü hizmette geçirmeleri nedeniyle asıl geçim kaynaklarının hakkullah olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁹ Bu durum bazı dedelerin ekonomik açıdan genellikle zorlukla geçiniyor olmasını beraberinde getirmiştir. Fakat eski aşiret yapısının devam ettirildiği kimi ocaklarda kervancılık, develerle yük taşımacılığı gibi ticari faaliyetler yürüten ocakzade aileler de vardır.³¹⁰ Bu ailelerin geçmişten birikimle gelen bir saygınlığı ve ekonomik üstünlüğü olduğu tahmin edilebilir. Fakat her halükarda bu istisna durumlar dışında Alevilerin geneli bu işlerden uzak, yoksul bölgelerde ve ancak geçimlik ekonomi sınırında tarım ve hayvancılık ile meşguldür.

Kente göç eden Aleviler yerleşik bir Alevi burjuvazisi ya da zanaatkârlığı olmadığı için ücretsiz işçiliğe ve gelişmekte olan kamu sektöründe iş bulma yoluna giderler.³¹¹ Alevilerin kente geldikleri ilk dönemlerde kapıcılık, inşaat işçiliği, hamallık, aşçılık, bulaşıkçılık, askıcılık, odacılık gibi vasıf gerektirmeyen işlerde ve genellikle özel sektörde çalıştıkları söylenebilir. Düşük eğitim seviyelerinden dolayı devlet kademelerinde; yoksul-güçsüz tabakadan olmaları nedeniyle de siyasal partilerin nüfuzlu konumlarında yer edinememektedirler.³¹² Bu durum, kırsaldaki alt sınıfsal konumun kentlerde de uzun süre devam ettiğini gösterir. Erder, “Türkiye’de göç eden grupların, özellikle kentsel yaşam deneyimine sahip olmayan grupların, kendi kültürel birikimlerini ve ilişki ağlarını kentlere taşıdıklarını”, “Özellikle aile, akrabalık ve hemşehrilik ilişkilerinin kente göçedenler için yerleşme, konut ve iş

³⁰⁹ Garip Eken ve Sadık Kaya dedeler, **113K115 nolu TÜBİTAK/AORB Projesi**, Amasya-Suluova kayıtları)

³¹⁰ Hüseyin Solmaz dede, mensubu olduğu İmam Rıza ocağından Milli aşiretinin ve aynı kayıtlarda adı sıkça geçen Dedegarkın ocakzadelerinin de asıl işinin kervancılık olduğunu aktarıyor. Çorum Alaca’da Mehmet Dedekargınoğlu dedenin anlatımları da bunu doğrulamaktadır. Köylerinde eskiden 400-500 deve olduğunu söyleyen Dedekargınoğlu, bu develerin Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı’nda mühimmat ve yardım taşınmasında da kullanıldığını, sonrasında bir süre daha deveciliğin devam ettiğini, 1930-40’larda develerin satılıp deveciliğin bittiğini anlatmaktadır (Hüseyin Solmaz, **113K115 nolu TÜBİTAK/AORB Projesi**, Çorum-Gökçepinar; Mehmet Dedekargınoğlu, **113K115 nolu TÜBİTAK/AORB Projesi**, Çorum-Alaca)

³¹¹ Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 53.

³¹² Seufert, **a.g.e.**, s. 218-219.

bulma gibi günlük sorunları çözmede yaşamsal öneme sahip olduğu(nu)” aktarır.³¹³ Alevilerin de iş bulma konusunda akrabaları, arkadaşları ya da muhtemelen *musahipleri* aracılığıyla enformel bağlara (ilişki ağlarına) dayanarak hareket ettiğini söyleyebilirim.* Seufert, Saranların 1960’larda nakit para paylaşımı, ortaklık, özel kredi gibi yardımlaşmalarla güç birliği yaptıklarını, ortak çalışarak bir taşımacılık ağı kurduklarını anlatır. Ona göre “Ekmek parasını çıkarmak için kendi başına mücadele vermek zorunda kalanlar, 1980’lerin daha genç çalışan kuşağıdır.”³¹⁴ O yıllara kadar ilk göç edenlerin yakın çevresini de iş sahibi yapma çabasında olduğu görülmektedir. Örneğin yukarıda bahsi geçen kapıcılık, barınma sorununu ortadan kaldırdığı gibi iş sahası açma yönünden de avantajlı bir konumdur. Ankara’da 1970’lerden itibaren kapıcı dairelerine gelen Yıldızeli Alevilerin çoğu buralardan emekli olmuş; bazıları emekli olmadan önce köyden bir akrabasını yerine getirerek kapıcılığını devretmiştir. Köyde kalan ya da kentte olup kirada oturan akrabalar açısından boşalacak bir kapıcı dairesi önemli bir iş kapısı olarak görüldüğünden, mevcut kapıcılar bu iş kapısını yakınlaştıran enformel ağın ortasında yer almaları hasebiyle *itibarlı* bir konumdadırlar.

Alevilerin istihdam eğilimi konusunda dikkat çeken bir özelliği de eğitime, bir *toplumsal tırmanma*³¹⁵ ya da sınıf atlama aracı olarak öncelik vermeleridir. İlk kuşakta eğitim seviyesinin düşüklüğü nedeniyle alt sınıf işlere girebilen Aleviler, çocuklarının eğitime büyük önem vermiş, Massicard’nın deyiimiyle ilkokuldan itibaren başarılı olanların arkasından itmek için genellikle topluca seferber olmuşlardır. Bu destek, hem kamuda iş ve söz hem de dayanışma ağının içinde ihtiyaç duyulacak (doktor, avukat vb.) serbest mesleklere sahip olmaya kapı aralamaktadır. Bu mevkilere gelebilenler daha sonra ilişki ağının işleyişini sürdürerek gerek kendilerine yardım edenlere gerek sonraki kuşaklara ihtiyaç halinde

³¹³ Erder, **Kentsel Gerilim**, s. 43.

* Alevilere özgü bir bağ olarak musahipliğin bu yıllarda ilişki ağının neresinde durduğuna dair bir araştırmaya rastlayamadım; fakat alan araştırması kısmında da aktaracağım üzere, Ankara’da görüştüğüm Önder Aydın, kente çalışmaya giden babasının kendi ailesi ve akrabalarından önce musahibine iş bulduğunu anlatmıştı. Bu örnek, Alevi enformel ağı içinde en azından kente göçün ilk yıllarında musahipliğin de bir etken olarak dikkate alınabileceğini gösterir.

³¹⁴ Seufert, **a.g.e.**, s. 218

³¹⁵ Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 53.

başvurulacak bir kapı aralarlar.³¹⁶ Ekonomik güçten yoksun Aleviler, bir yandan grup olarak dayanışma halinde kente ekonomik olarak tutunma çabasını sürdürürken bir yandan da eğitim yoluyla bireysel gelişimin önünü açmışlardır. Bu eğitilmiş kuşak, sadece bireysel sınıf atlama ve dayanışma ağını güçlendirmeye kalmayacak, ileride değineceğim üzere, aynı zamanda Alevilerin siyasal mücadelelerinin yükselmesi, örgütlenmeleri, yayın faaliyetleri ve kültürel anlamda kamusal alana açılmalarında da öncü rol üstlenecektir.

1960'lı yıllarda Aleviler dış göçle de tanışmış ve köylerinden ya da küçük kent yerleşimlerinden çıkıp Almanya işçileri kervanına katılmıştır. Yurtdışına ilk göçlerin nedeni ekonomiktir; ancak 1970'lerin sonundan itibaren siyasal nedenlerle de göç başlayacaktır.³¹⁷ İlk göç dalgasıyla gidenlerin doğrudan bir iş anlaşmasına dayanarak gittikleri için istihdam süreçlerinde Türkiye'deki gibi enformel ilişkiler etkili olmamıştır. Fakat sonraki dönemlerde özellikle aile birleşmelerinin yanı sıra yeni evlilikler iş bulma konusunda "ağ" mekanizmasını işleten bir nitelik kazanmıştır. Alan araştırmalarımda dinlediğim ilk kuşak göçmenler, diğer yabancı işçiler gibi kendilerinin de ilk dönemlerde ağırlıklı olarak otomotiv, kimya, demir-çelik, maden, inşaat gibi ağır sektörlerde alt sınıf işçilik yaptıklarını anlattılar. Türkiye'ye göre gelir durumları farklılaşsa da ilk dönem işçilerinin de Almanya'da alt sınıf konumunu sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Sökefeld, Almanya'ya gelen Alevilerin de Almanya'daki "büyük Türk işçi grubundan" ayrı olmadığını belirtir.³¹⁸ Konut konusunda benzer süreçler yaşanmıştır. Göçün başlangıcında geçici olarak bakılan ve Almanca "Gastarbeiter" (Konuk İşçi) olarak adlandırılan işçiler, ilk başta ailelerini beraberlerinde getirmelerine izin verilmediği için "heim" denilen kolektif yatakhane-yurtlarda kalmışlardır. 1970'li yıllarda artık bu işçilerin kalıcı olduğuna kanaat getirilince aile birleşmeleri ve diğer sosyal hakların yanı sıra sosyal konutlara yerleşmeler de başlamıştır.³¹⁹

³¹⁶ Massicard, a.e.

³¹⁷ Özkan, Eke, a.g.e., s. 17.

³¹⁸ Sökefeld, *Mobilizing in Transnational Space*, s. 265'ten aktaran Özkan, Eke, a.g.e., s. 18.

³¹⁹ Unat, *Bitmeyen Göç*, s. 43-44 ve 46.

Türkiye’de ve diasporada ilk dönem Alevi göçmenler inanç ve kültür pratiklerini sürdürme bakımından gerek geçmiş dönemlerden devralınan korkular gerek kentte tutunma çabasının getirdiği sorumluluklar nedeniyle ikircikli ve çekingendir. Özellikle inancın ifadesi ve kamusallaşması bakımından 1960’larda birkaç münferit adım görülmüşse de kitlenin genel eğilimi *takiyenin** sürdürülmesi yönündedir. Karpat, Gecekondu araştırmasında, göç ve kent ile temasın İstanbul’daki üç gecekondu mahallesinde yaşayan Alevilerin kimlik duygularını keskinleştirdiğini öne sürer. Buralarda yaşayan Alevilerin senede bir kez köylerinden gelen “şeyhleri dedebaba ya da sadece dede” şerefine özel toplantılar düzenlediklerini, ona hediyeler verdiklerini ve “hakkülâh” ödemelerinde bulunduklarını anlatır. Hatta bunlar, öteki Alevilerle birlikte Kuruçeşme ve Beşiktaş’ta düzenlenen “dinsel törenlere” katılmış, bazıları Hacı Bektaş’ta düzenlenen şenliklere katılmaya çalışmıştır. Kente gelen Alevilerin kitaplar okuyarak Alevilik hakkında bilinçlendiğini ve Alevi gençlerinin “şih’a” tepki gösterdiğini de belirten Karpat’a göre, bu *bilinçlenme*, “Alevi kültür ve geleneklerini güçlendirme çabalarından çok, ulusal siyasal kültürle bütünleşme yönündedir ve “kentle, ulusla özdeşleşme ve bütünleşmenin bir aracı”dır.³²⁰ Massicard da Alevilerin o yıllarda kentte cem ayinleri düzenleyerek ibadetlerini sürdürmeye çalıştıklarını belirtir. Bir başka yazısında aktardığı bireysel görüşme kayıtlarından, 1960’ların başlarında Sivas-Altıntabak mahallesi ve Ankara’da adı belirtilmeyen bir gecekondu mahallesinde “gizlice” cemler yapılmıştır. Belirli bir süre devam eden bu cemler, hem gizliliği sürdürmenin zorluğu hem de çevreden gelen toplumsal baskının etkisiyle bırakılmış, dedeler de artık kentlere talip ziyaretine gelmemeye başlamıştır.³²¹ Sökefeld, bu yıllara diaspora özelinde ışık tutar. Onun anlatımına göre, Almanya’ya gelen işçiler arasında dedeler de bulunmasına rağmen ilk dönemde inanç pratiği görülmemektedir. O yılları hatırlayan bir dedenin Sökefeld’e anlattıkları, Alevilerin durumuna ışık tutmaktadır. Daha Almanya’ya giden trende Sünni işçilerin hasırlarını serip namaz kıldıklarını söyleyen

* Sözlük anlamı itibariyle “1. Gerçek inanç ve düşüncesini söylemeyip gizli tutma. 2. Şîî ve batınî mezhep mensuplarının kendilerini korumak ve amaçlarına erişmek için dînî ve siyasî inanç ve düşüncelerini gizli tutma prensibi.” (Ayverdi, **a.g.e.**, s. 1194); “Mezhebinin belirtmeme, gizlenme, sakınma, çekinme (**TDK Güncel Türkçe Sözlük**)

³²⁰ Karpat, **a.g.e.**, s. 197-198.

³²¹ Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 53; Massicard, **Alevism in the 1960s**, s. 113-114.

dede, Sünni işçilerle beraber aynı hostelde kaldıklarını ve orada şöyle bir konu geçtiğini anlatır:

“Birkaç ay sonra mutfakta bir toplantı vardı. Sünni arkadaşlardan biri şöyle dedi: ‘Arkadaşlar, nasıl olsa odalarda üç dört kişi kalıyoruz. Bir odayı boşaltmamıza izin verin. Oradaki yatakları diğer odalara taşıyabiliriz. Böylece bir tane ibadet odamız olur.’ Onlar böyle başladılar. Ve bugün, doğru yahut yanlış, bugün Almanya’nın her yerinde camiler var. Sadece Hamburg’da 40 tane cami var. Biz Alevilerin bunun gibi hiçbir şeyimiz yok.”³²²

Yurtdışında da Sünni göçmenler inançlarını korumak ve sürdürmek konusunda Alevilerden her açıdan daha avantajlıdır. Tarihsel olarak daha örgütlü, daha kurumsallaşmış ve meşruiyeti devlet nezdinde sorgulanmayan (hatta devletin açık desteğine sahip) Sünnilik kısa sürede –varışlarından hemen bir on yıl içinde- dinsel ihtiyaçlarını giderecek organizasyonlar oluşturabilmişken Aleviler için bu çok daha uzun zaman alacaktır.³²³ Bu süreçte Aleviler gizli cemler ve dede ziyaretleri ile inanç kurumlarını bir süre ayakta tutmaya çalışmış ama bu, sürdürülebilir olmamıştır. Türkiye’de 1960 Anayasası’na göre kısa bir süre özgürlük ortamı sağlansa da Alevi ibadetleri ve dedelik kurumu hala hukuki açıdan yasaklıdır. Dahası, sadece yasal güvencenin aşılması sorunu çözmez; toplumsal önyargılar ve baskı hala yoğun biçimde hissedilmekte, Aleviler kimliklerini açıklamaktan çekinmektedirler. Buna kendi iç kurumlarının çözülmeye başlaması ve sosyo-ekonomik yönden kente tutunma çabası da eklenince Aleviler bakımından Alevilik bu yıllarda öne çıkan bir değer olmamış, Aleviler takiye yoluyla varlıklarını sürdürmeye kent ortamında da devam etmiştir. Es’in aktardığı bir görüşme, Alevi bireyleri takiyeye zorlayan şartlar konusunda fikir vericidir:

“O dönemde başkan olmayı bırak, ‘Aleviyim’ dediğin anda veya her an kavgaya hazır olman gerekir, çünkü Aleviliğini söylediğin anda adam sana ‘Ana bacı tanımaz’ gibi suçlamalar getiriliyordu (getiriyordu), ahlak dışı suçlamalar getiriyordu. Şimdi bu durumda çoğu yerde gizlenmeler oldu. Bende (Ben de) gizledim çoğu yörelerde, çünkü yaşamak zorundasın, sorumlulukların var; ailen var, çocuğun çocuğun var. ... Köylerde iken saklama gibi bir şey yoktu, çünkü herkes Alevi idi zaten. Diğer farklı inancın köyleri de biliyordu.”³²⁴

³²² Sökefeld, **Alevi Dedes in the German Diaspora**, s. 171.

³²³ Sökefeld, Schwalgin, **Institutions and their Agents in Diaspora**, s. 12.

³²⁴ Taşdelen Cemevi başkanı Ergül Şanlı dede ile görüşme, Murat Es, **a.g.e.**, s. 44.

Massicard, bütün bu gizlilik içinde ayakta tutma çabalarına rağmen sekülerleşmenin kent ortamında dinî altyapıya sahip olmayan Alevileri özellikle etkilediğini, cemaatin hayatta kalmasını sağlayacak kurumların yok olduğunu ileri sürer.³²⁵ Kurumların *yok olduğu* savı biraz abartılı görünse de Alevilikte toplumsal değişme süreci üzerine yapılan çalışmalar, Aleviliğin *geleneksel* inanç ve toplum yapısının omurgası olarak görülen *ocak sistemi*, *dedelik*, *musahiplik* ve *görgü* gibi temel kurumların 1960 ve 70’li yıllarda köklü bir değişim sürecine girdiği konusunda hemfikirdir.

Güler, bu dönemde Alevilerin inanç ve kültürün ifadesi yönünden kimliklerini gizlemelerinin nedenleri arasında kentsel kaynaklara ulaşma imkanından yoksun kalmama kaygısına dikkat çeker. Ona göre “Kentleşmeyle birlikte Alevilerin siyasal ve toplumsal hayata katılması ve Sünni halk çoğunluğuyla dolaysız temasa girmesi, kaynaklara ulaşma konusunda her iki kesim arasında bir rekabetin doğmasına neden olmuş”; bu nedenle Aleviler “kaynaklara ulaşma imkanlarını tehlikeye sokmamak için” *idare etme* tekniklerine başvurmuş, büyük kent anonimliği içinde kimliklerini gizlemişlerdir.³²⁶ Fakat inanç ve kimlik ifadesi yönünden bu gizlenme dönemin siyasal ortamının keskin kutuplaşmaya giden yapısı içinde çok uzun süreli bir rahatlık getirmeyecektir. Tarihlerinde ilk kez büyük gruplar halinde kent çeperlerinde ve merkezlerinde görünür olan Aleviler ile kentin yerleşik ya da göçle gelmiş Sünni sakinleri arasında kentsel kaynakların bölüşülmesi esasında yeni bir gerilim hattı doğar. Siyasal konjonktürün de fazlasıyla beslediği bu gerilim ortamında tarihsel ayrılık, eşitsizlik ve baskı hafızasının uyanmasıyla Aleviler için güvenilir bir müttefik ihtiyacı kendini göstermiştir. Devletin ve sağ siyasal parti ve aktörlerin açıkça Türk-Sünni İslam’dan yana tavır alması, Alevileri sol-sosyal demokrat çizgiye yakınlaştırır. Böylece Alevi orta ve üst kuşaklarının sosyal demokrat ve merkez sol (Cumhuriyet Halk Partisi/CHP, Birlik Partisi/BP); genç kuşak Alevilerin büyük oranda sosyalist-radikal soldan yana *tavır aldığı* bu dönemde “sol ve Aleviler” ilişkisi hem Aleviliğin kentteki dönüşümünü hem de

³²⁵ Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 53.

³²⁶ Güler, *a.g.e.*, s. 60.

sonraki dönem için Alevi kimliğinin seyrini belirleyen kilit değişkenlerden biri haline gelmiştir.

(3) Siyasal Tavrın Belirginleşmesi: Yol'un Solu, Solun Yol'u

Alevilerin çok partili dönemde siyasal tavırları için ilk gösterge “demokratik” seçimlerin başladığı 1950'lere uzanır. 1950 ve 1954 seçimlerinde Aleviler henüz kırsal alanlardadır ve her iki seçimde de Alevilerin yoğun olarak yaşadığı düşünülen bölgelerde Demokrat Parti (DP)'nin ezici üstünlük sağlaması,³²⁷ kimi yazarlarca Alevilerin her zaman solda olmadığını ve sağ partilere de oy verdiğinin kanıtı olarak sunulmuş, özellikle sol kanat yazarlarca da Alevilik-sol bağının ezel-ebed varsayılması nedeniyle çoğunlukla görmezden gelinmiştir. Kanımca her iki yorumun da ortaklaştığı ve yanılgıya düştüğü nokta, 1946'daki ilk –ve “şaiBELİ” addedilen– seçimin ardından yapılan ilk serbest seçimlerde sağ-sol kavramlarının yerleşik olduğunu düşünmeleridir. Bu yanılgı her iki taraf, yani hem DP hem Aleviler için geçerlidir. DP, kurucuları tümüyle CHP içinden gelen ve özellikle 1945 sonrası CHP düşünüldüğünde başta CHP'den çok da farklı olmayan bir partidir. Bu yıllarda DP ne kadar “sağ” parti ise CHP de o kadar “sağ” partidir. Aleviler bakımından da henüz tamamına yakını kırsal bölgelerde yaşayan ve modern kavramlarla tanışmamış bu kesimin önüne gelen seçeneklerden birini “sağ” diğerini “sol” diye ayıracak siyasal bilinçte olduğunu varsaymak anakronik olur sanırım. Bu nedenle Alevilerin 1950-54 seçimlerinde DP'ye verdiği ya da CHP'den esirgediği desteğin iki kaynağından bahsedilebilir: Birincisi, Tek Parti döneminin olumsuz uygulamaları ile savaş ekonomisinin kısıntıları köylüleri zor duruma düşürmüştür. İkincisi, DP'nin tarımsal kalkınma, köylülüğün desteklenmesi, kırsal kesime kaynak aktarımı gibi ekonomik vaatleri ve demokrasinin sözcülüğüne soyunan siyasal söylemi bütün toplum

³²⁷ DP, 1950 seçimlerinde Tunceli, Sivas, Maraş, Çorum, Amasya, Yozgat ve Erzurum'daki bütün vekillikleri kazanır; İsmet İnönü'nün memleketi olan Malatya'nın yanı sıra Kars, Erzincan ve Hatay'da CHP kazanır. 1954 yılında da Sivas, Maraş, Tokat, Yozgat, Erzurum, Çorum ve Amasya'nın da bütün vekillikleri DP'ye gider. CHP, ilk seçimden farklı olarak Tunceli'de 3 vekilden 2'sini, Erzincan'da 5 vekilden 1'ini alacak ama bu kez Hatay da bütünüyle DP'ye geçecektir. Görüldüğü gibi 1950 ve 1954 seçimlerinde Alevilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde oylar büyük oranda DP'ye gitmiştir. (TÜİK, **Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011**, TÜİK Yayını, Ankara, 2012, s. 9-10)

kesimleri gibi ağırlıkla kırsal kesimlerde yaşayan Alevileri de cezbetmiştir.³²⁸ Aleviler konjonktürel şartlara göre hareket etmiş; DP'nin ekonomik şartların bozulmaya başladığı 1954 seçimleri sonrasında politika değiştirmesi ve açıktan Sünni tarikatlarla yakınlaşıp laiklik güvencesine karşı bir söylem geliştirmesiyle de DP'den hızla desteklerini çekmiş, CHP'ye yönelmişlerdir.

1960'lı yıllar, “kentlere göç eden Alevilerin genç kuşaklarının yükseköğretim kurumlarıyla ve sendikalarla” ve aynı zamanda “sol kavramıyla” tanıştıkları yıllardır.³²⁹ 1961 Anayasası'nın getirdiği özgürlük ortamında serpilten sol fikirler, Türkiye İşçi Partisi (TİP)'nin 1965 seçimlerinde 15 vekille Meclis'e girmesiyle etkisini artırır. TİP'in Malatya, Kars, Yozgat, Hatay gibi illerden vekil çıkarması, Tunceli'de vekil çıkaramasa da yüzde 5,8 oy alması; öte yandan büyük kentlerin gecekondularında da sol partilere yönelim olması, bu dönemde “en azından Alevilerin CHP dışında bir sol partiye yöneldikleri(ni)” göstermektedir.³³⁰

1960'lı yıllar Alevilerin ilk doğrudan siyasal örgütlenme deneyimine de tanıklık eder. Alevilerin sola yöneldiği 1965 seçimlerinin hemen ardından, 1966 yılında Birlik Partisi (BP) kurulur. Partinin kurucuları “kırdan kente göçle birlikte yükseköğretim olanaklarını yakalamış, gelir düzeyi yükselmiş ve Aleviliğe ilişkin özel kimliklerini unutmamış kesimlerdir.”³³¹ Doğrudan Aleviliğe dair bir söylem içermeyen ve kendini “Cumhuriyet rejimine bağlı, bölücülükten, ayrımcılıktan ve ırkçılıktan uzak, Türkçü ve Atatürkçü bir oluşum” olarak tanımlayan partinin programında din ve vicdan özgürlüğü ile kamu düzenine, genel ahlaka ve yasalara aykırı olmayan ibadetlerin serbest bırakılması istenir. Parti, görünürde öyle olmasa da kurucularının bir kısmının önde gelen Alevi ocakzade ailelerden olması, amblemi* ve dayandığı kesim bakımından Cumhuriyet tarihinde Alevilere yaslanan ilk parti

³²⁸ Güler, **a.g.e.**, s. 190-191; Subaşı, **a.g.e.**, s. 138 ve 250; Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 191

³²⁹ Güler, **a.g.e.**, s. 60; Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 76.

³³⁰ TÜİK, **Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011**, s. 13; Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 191

³³¹ Güler, **a.g.e.**, s. 76.

* Parti amblemi, kırmızı zemin üzerinde Ali'yi temsil eden bir aslanla onu çevreleyen, 12 İmam'ı temsil eden 12 yıldızdır.

olmuştur. Parti Alevilere yaslanmakla birlikte Alevilerin tümüyle BP'yi desteklediğini söylemek güçtür. Girdiği ilk seçimlerde (1969) yüzde 2,8 oy oranıyla çoğu Alevi ocakzadeler olmak üzere 8 milletvekilliği kazanan BP, Alevilerin yoğun olduğu illerin bir kısmında oldukça yüksek oy alırken bazılarında bu başarıyı gösterememiştir.³³² 1970 yılında 8 vekilinden 5'i (bunlardan üçü Ulusoy dedeleridir) Demirel'in Adalet Partisi (AP) hükümetine güvenoyu verip sonradan AP'ye katılınca Parti hem itibarını hem de taban desteğini büyük ölçüde yitirir. 1973'te Türkiye Birlik Partisi (TBP) adını alan parti 1977'de aldığı yüzde 0,4 oy oranından sonra tümüyle siyasi sahneden çekilmiştir.

Alevi siyasal hareketliliğini sadece seçimler üzerinden okumak hatalı olur. Kurumsal siyasal zeminde kısmen BP'ye yönelmekle birlikte, "Ortanın Solu" söylemiyle Ecevit genel Alevi kitlesini ağırlıklı CHP etrafında tutabilmiştir. Genç kuşak ve özellikle de eğitilmiş-aydın Alevi kesimler ise daha radikal-sosyalist akımlara yönelmiştir. Kentlerde yeni yetişen bu eğitilmiş kuşak öncülüğünde 1960'larda Alevi terimini açıkça kullanan ilk bildiri³³³ kamuya yansıtılmış, ilk Alevi dernekleri kurulmuş, ilk Alevi dergileri çıkarılmış, Alevi sembolleri içeren ilk tiyatro oyunları sergilenmiş ve ilk kent cemleri yapılmıştır.³³⁴ Kentli Alevilerin sürüklediği

³³² BP'nin oy yüzdeleri: Amasya - 20,7; Tokat-16,2; Erzincan- 15,6; Çorum-14,5. Malatya ve Sivas'ta yüzde 6 civarında oy alan parti, bu illerden de vekil çıkarmıştır. Diğer taraftan Tunceli başta olmak üzere Zaza/Kürt Alevilerin yoğun olarak yaşadığı illerin çoğunda BP varlık gösterememiştir. Bu duruma BP'nin daha çok Bektaşiliğe yakın adaylarla hareket etmesi ve Türkçü söylemi etki etmiş olmalı. 1969 seçimlerinde Tunceli'de TİP'in yüzde 16,8 ile üçüncü parti olması, Alevilik-sol ilişkisi bakımından bir başka dikkat çekici sonuçtur. (Seçim verileri ve Birlik Partisi'ne dair ayrıntılı değerlendirmeler için, Güler'in **Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi** çalışmasına bakılabilir.)

³³³ 1963'te İnönü Hükümeti'nin hazırladığı "Diyanet İşleri Teşkilat Kanunu Tasarısı"na Diyanet bünyesinde bir "Mezhepler Müdürlüğü Kurulması" yönünden bir madde eklenir. Bu madde kamuoyuna yansıyınca başta Diyanet olmak üzere sağ çevrelerde ve basında hükümet ve Aleviler aleyhine yoğun bir propaganda başlar. Bu tepkiler üzerine hükümet tasarımı geri çeker. Artan bu saldırılara tepki olarak sonradan Birlik Partisi'nin başına geçecek olan Mustafa Timisi'nin de aralarında bulunduğu elli kadar Alevi öğrenci, medyada geniş yankı bulan ve demokrat yazarlardan da destek alan bir bildiriye kamuoyuyla paylaşır. Bildiride açıkça Alevi terimi geçmekte ve devletin inanç ve düşüncelere müdahalesi eleştirilip "diğer mezheplerin de" ihtiyaçlarına karşılık vermesi istenmektedir. [Mustafa Timisi, **113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 01.03.2014; Güler, **a.g.e.**, s. 199-200; Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 55]

³³⁴ 1950'lerde kurulan köy-yöre derneklerinin ardından 1960'larda Alevilikle ilgili bir isimle örgüt kurmak yasak olsa da "ilçe turizm derneği" görüntüsü altında kurulan Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği, ilk doğrudan Alevi örgütlenmesi olur. Gene bu yıllarda Cem, Ehlibeyt, Gerçekler gibi çeşitli Alevi dergileri çıkarılmıştır. [Necdet Saraç, "Alevileri Kim Temsil Ediyor", (Çevrimiçi)

bu canlılık devlet/sağ, Aleviler ve sol arasında üçlü bir diyalektiği de harekete geçirecektir. Aleviler eşitlikçi-özgürlükçü fikirlere yakınlaştıkça, devlet ve sağ kesimler Sünni-İslami vurguyu artırmış; bu, Alevileri sağdan daha da uzaklaştırmıştır. “Kimlik sınırlarını Sünniliğe karşı çizmiş olan Aleviler, devletin de açıkça Türk-İslam sentezini ideolojik ve siyasal boyutu ile benimsemiş olmasının tehdidi altında ‘sol’a yönelmişlerdir.”³³⁵ İkinci diyalektik, Alevilerle sol arasında işler. Henüz filizlenen sosyalist sol hareketler ile Alevi gençlerin birbirine yaklaşması karşılıklıdır. Sol, Alevilikte kendisine tarihsel bir taban ararken Aleviler kent yaşamında karşılaştıkları sorunlar karşısında sığınacak kapıyı sol gruplarda bulmuşlardır. Böylece sol Anadolu’da direniş ve sosyalizmin kökenini Osmanlı dönemi Kızılbaş isyanlarında aramaya başlamıştır. Ali ve Hüseyin zalime direnen semboller; Şeyh Bedreddin, Baba İshak, Pir Sultan gibi isimler despotizme karşı başkaldırmış ezilen köylü-halk liderleri olarak selamlanır. Aleviliğin kırmızısı, devrimin kızılı ile birleşir. Alevi bıyığı solculuk sembolüne dönüşür; Çamuroğlu’na göre dünyada karşılığı olmayan “yoldaş” kelimesi dahi Alevi yol’undan gelmektedir.³³⁶

Yakınlaşma sadece semboller düzeyinde değildir elbet. 1960’ların sonunda aktif olan pek çok sosyalist örgüt, yoksul Alevi tabanını kitle desteği olarak görürken bu örgütler Alevi gençlerinden ciddi düzeyde kadrolar barındırmıştır.³³⁷ Diğer taraftan Aleviler de sosyalizm aracılığıyla yerel kimliğin sınırlarını aşarak evrensel değerlere açılır. Sol gruplar gecekondu yapımı, gecekondu semtlerinin güvenliği, Alevi gençlerinin eğitime ve kültürel gelişimlerine destek gibi Alevilerin ilk dönem kente uyum sürecinde karşılaştıkları sorunlarda Alevilerin yakınında oldukça ilişki güçlenmiş, *devrimci gençler* ile Aleviler arasında duygusal bir yakınlık da

<http://blog.milliyet.com.tr/alevileri-kim-temsil-ediyor-/Blog/?BlogNo=448334>, 02 Haziran 2015; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 132; Massicard, **a.e.**]

³³⁵ Güler, **a.g.e.**, s. 61.

³³⁶ Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 61; Güler, **a.g.e.**, s. 60-61; Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, s. 76; Reha Çamuroğlu, **113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 17.01.2015.

³³⁷ İbrahim Kaypakkaya, Hüseyin İnan, Hüseyin Cevahir, Ulaş Bardakçı ; sonradan Kürt hareketinin önde gelen kadrolarından olacak olan Mazlum Doğan, Mustafa Karasu, Ali Haydar Kaltan, Duran Kalkan gibi isimler örgütlerin önde gelen simalarındandır.

kurulmuştur.³³⁸ Çamuroğlu; Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan ve Yusuf Aslan asıldığında aile çevresinde “İmam Hüseyin’in yasına benzer” bir yas ve ağıt hali olduğunu anlatır. İbrahim, Hüseyin, Ulaş gibi Alevi kökenli devrimcilerin öldürülmesinin ardından “Alevilerin Kerbela şehitlerine referansla okuduğu yeni bir liste oluşmuştur.”³³⁹ Âşık Mahzuni Şerif, Feyzullah Çınar, Nesimi Çimen, Emekçi, Şahturna gibi Alevi ozanları bu gençlere ağıtlar yakacak;³⁴⁰ sol-sosyalist içerikli türküler söyleyecek; Ruhi Su, Sadık Gürbüz, Rahmi Saltuk, Zülfü Livaneli, Selda Bağcan, Edip Akbayram gibi devrimci sanatçılar, Alevi türkü ve deyişlerini seslendirecektir. Sol parti ve grupların toplantılarında bu türküler çalınacak, Alevilerin ağıt ve deyişleri devrim marşları haline gelecektir.

1960 ve 70’li yıllarda Alevilerin sol ile buluşmasının Alevilerin kent deneyimi ve kimlikleri açısından üç önemli etkisinden bahsedebilirim: Birincisi, ilahiyat ve genel olarak sağ kökenli yazarların her fırsatta vurguladıkları,³⁴¹ ideolojik tavır alan Alevi gençlerinin Aleviliğin dinsel yanını reddederek geleneğe sırtını dönmesidir. Böylece kendi ailelerinden başlayarak dedeler ve nihayet geleneği temsil eden bütün kesimlerle farklı düşünen bu gençler, “sosyalist harekete katıldığı ölçüde, Aleviliği kendince materyalist bir felsefe ışığında yeniden değerlendirmeye ve sonuç olarak da tümünden reddetmeye”³⁴² başlamıştır. Bu reddediş, solun dine yönelik tutumunun da etkisiyle dedeleri tümünden feodal-sömürücü düzenin temsilcisi olarak

³³⁸ Daha geniş bir tartışma için, Ertan’ın, sol ile Alevilerin yakınlaşmasını kentleşme süreci ile bağlantılı olarak ve mekân, müzik başta olmak üzere kültür öğeleri ve karşılıklı tarihsel-ideolojik arayışlar üzerinden ele aldığı makalesine bakılabilir: Mehmet Ertan, “Örtük Politikleşmeden Kimlik Siyasetine: Aleviliğin Politikleşmesi ve Sosyalist Sol”, **Birikim**, Sayı 309/310, 2015, s. 43-56.

³³⁹ Çamuroğlu, **AORB Semineri**, 17.01.2015.

³⁴⁰ **Âşık Mahzuni**: Yiğitler, İbo’m Ölüyor; **Nesimi Çimen**: Gençlere Ağıt, Ağla Gönlüm Ağla-Denizler’e; **Ozan Emekçi**: İbrahim Yoldaş, Vartinik (Ali Haydar); **F. Çınar**: Oy Deniz, Bizim Gençler Yılmaz, Hele Ulaş’a Ulaş’a gibi ağıtları seslendirmişlerdir. Bunlar içinde Nesimi Çimen’in buraya ancak bir kısmını alabileceğim Gençlere Ağıt’ı, Alevi hafızası ile devrimci figürlerin birleşiminin çok çarpıcı bir örneğidir: "Hüseyinler Deniz Yusuf’lar n’oldu/Esti bir mihrican gülümüz soldu/Mervanlar türedi Yezit çoğaldı/Ağla gönlüm ağla durmadan ağla/Bugün ‘72, 6 Mayıs’tır. ... Kerbela’yı bilen bugünü bilir/Her devirde böyle gerçekler ölür/Bu acıyı insan olanlar bilir/Ağla gönlüm ağla durmadan ağla/Bugün ‘72, 6 Mayıs’tır. ... Her gün 6 Mayıs her gün Kerbela/Ah zalimin zulmü bitmedi hala/Nesimi gerçeğe her dem eyvallah/Ağla gönlüm ağla durmadan ağla/Bugün ‘72, 6 Mayıs’tır/O an kapkaranlık her taraf sistir/Gönlümün yok bayramı, her anı yastır.”

³⁴¹ Örneğin Subaşı, Alevilerin “modernleşme” sürecinde bütün sorunlarının kaynağı “sol” ve solun geleneksel-dinsel değerleri yıkmasıymış gibi lafı dönüp dolaşıp “Alevileri asıl sorunlu kılan temel eğilim Marksizm”e, Alevilerin “solla kader ve işbirliğine” getirir. (Subaşı, **Alevî Modernleşmesi**, s. 158, 256-258, 276.)

³⁴² Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 192.

görüp onlara karşı tavır almaya, hatta yer yer dedelere saldırmaya; cemlerin küçümsenerek engellenmesine; devrimci örgütler içinde Alevi kimliğinin dile getirilmesinin bile ayıp görülmesine kadar uzanır.³⁴³ Böylece zaten kente tutunma aşamasında (ekonomik, toplumsal ve siyasal) dışsal etmenlerin yoğun baskısı altında kendine bir yol çizmeye çalışan Aleviler, bir de kendi içlerinden, en iyi yetişmiş kuşaklarından gelen tepkilerle karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde Alevi toplum yapısının omurgasını oluşturan sosyo-mekânsal organizasyon (ocak sistemi) ve temel inanç kurumları (dedelik, musahiplik, görgü, endogami) büyük oranda zayıflamış ve kent ortamında işlerliğini yitirmeye başlamıştır. Haliyle ilk bakışta sadece bir kuşaklar arası gerilim gibi okunabilecek bu ayrışma, sonraki dönemlerde Alevi kimliğinin alacağı yolu belirleyen iki ana yolu, inanç ve siyasal tutum alanını belirlemiştir.

Aleviler-sol buluşmasının ikinci önemli etkisi, Alevilerin Erken Cumhuriyet döneminde karşı karşıya kaldığı *direnış kimliği/proje kimliği* ikileminin bu dönemde belirginleşmesidir. Yukarıdaki paragrafta değindiğim ayrışmanın devamı olarak Alevi siyasal kimliğini biçimlendiren iki ana hat belirmiştir: 1) Cumhuriyetin proje kimliğine dâhil olmuş Alevilerin benimsediği devletçi/uzlaşmacı tavır. 2) Kendini Alevi tarihinin bütününe mal edilen direniş kimliğinin devamında konumlandırıan devrimci/çatışmacı* tavır. Bu iki tavrın etkisi bugün de devam etmekte; Alevi örgütlenmeleri de genel olarak Alevi siyasal ve inanç hareketi de bu iki hattan biri üzerinden kendini tanımlamakta ve konumlandırmaktadır.

Üçüncü etki, Alevi kentleşme sürecinin siyasal süreçlerle nasıl iç içe ilerlediğinin bir göstergesidir. 1970’lerde ekonomik krizlerin derinleşmesi siyasal yarılmayı artırıp gerilimi tırmandırırken kentsel kaynakların bölüşümü meselesini de

³⁴³ Yalçinkaya, **a.e.**; Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 152; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 131; Çamuroğlu, **AORB Semineri**, 17.01.2015.

* Burada “çatışmacı” kavramını sosyolojide kullanılan anlamıyla kullanıyorum. Buna göre işlevselci uyum iddiasının karşıtı olarak, toplumlar farklı gruplar arasında uzun vadeli yapısal çatışmalar barındırır. Bir grubun/sınıfın diğerine karşı tahakküm kurma, ötekinin de buna direnmesi diyalektiği toplumsal yapıyı oluşturur. Marksizm temel çatışmayı üretim araçları üzerinde sınıf savaşımları olarak alırken Simmel’i takiben Coser’e göre çatışma geniş bir eksen de farklı gruplar arasında da gerçekleşebilir [Andrew Edgar, Peter Sedgwick (Ed.), **Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar**, Çev.Mesut Kardeşhan, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, s. 79].

daha yakıcı bir mesele haline getirmiştir. 1960'ların başında kentle tanışan Aleviler bir yandan dayanışma ağları kurarak kentte konut (gecekondu) sahibi olmuş hatta kültürel yakınlığın etkisinde kurulan konut alanları Alevi mahallelerine dönüşmüştür. Yurtdışına giden Aleviler ayrıldıkları küçük kent merkezlerine 70'lerde "Mercedes arabalarıyla" dönerek "daha önce bir tek alevi bakkalı bile olmayan" bu kentlerde ev ve işyeri almaya başlamış, önceleri sadece Sünni esnafın hâkim olduğu pazara esnaf olarak girmiştir.³⁴⁴ Bir yandan eğitim görmüş Aleviler siyasette, basında, devlet kadrolarında ve serbest meslekte kendini gösterirken bir yandan yavaş yavaş serpilerek, devletle ve değişik siyasal gruplarla iş yapan bir Alevi sermayedar/burjuva sınıfı da oluşmaya başlamıştır.³⁴⁵ Böylece kent ortamında Aleviler, Sünni komşularının yanında güçlü bir bölüşüm ortağı olarak kendilerini göstermeye başlamışlardır.

Erder'in aktardığı üzere, "Mingione kıt kentsel kaynakların dağılımının, dolayısıyla toplumsal yeniden üretim olanaklarının, geleneksel sınıf bölünmelerine yeni boyutlar getirdiğini(n)" altını çizer. Saunders bir adım ileriye giderek "konut mülkiyetinin ... yaşam şansları, toplumsal kimlik belirleme, kaynakların yeniden dağıtımı yoluyla ekonomik eşitsizliklerin ortaya çıkması gibi gerekçelerle, sınıf bölünmeleri kadar önem taşıdığını; toplumsal bölünme ve siyasal çatışmalar bakımından üzerinde durmaya değer olduğunu ileri sürer."³⁴⁶ 70'lerin siyasal ortamında Aleviler bakımından konut mülkiyeti kadar diğer kaynak bölüşümü talepleri de bahsi geçen toplumsal bölünme ve siyasal çatışmaların gerekçelerinden biri olmuştur. Nitekim kentlerde yeni bir ekonomik aktör olarak beliren Alevilerin sol ile ilişkisi, en militan ve kışkırtıcı ifadelerini Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)'nde bulan propagandalarla Sünni-Alevi gerilimine zemin olarak kullanılmıştır. Sünni çevrelerde dinsizlik ve vatan hainliği ile eşdeğer tutulan komünizme karşı propaganda, "kökü dışarda" Kızılbaş-Komünist özdeşliği kurularak Alevilere karşı bir harekete dönüştürülmüştür. Bu hareket, 1970'lerin sonunda

³⁴⁴ Cemal Şener, **Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi**, 2. bs. , İstanbul, Yön, 1989, s. 174.

³⁴⁵ Subaşı, **Alevi Modernleşmesi**, s. 146; Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 179-180.

³⁴⁶ Erder, **İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye**, s. 21.

özellikle “Kentlerin ve mahallelerin mezhepsel veya siyasi ölçütlere göre coğrafi olarak türdeşleş(tiği)” ve “Alevi-Sünni, Türk-Kürt, göçebe-yerleşik bölünmelerinin yaşandığı”³⁴⁷ küçük kent merkezlerinde Alevilere yönelik toplu kıyımlara kalkışmıştır. Nisan ve Aralık 1978’te Maraş, Eylül 1978’de Sivas ve Mayıs-Temmuz 1980’de Çorum’da Alevi (Kızılbaş/Komünist) mahallelerine yönelik saldırılar olur. Resmi rakamlara göre Maraş’ta 110 ölü ve yüzlerce yaralı, Sivas’ta 9 ölü ve 105 yaralı, Çorum’da 50 ölü ve sayısız yaralı ile sonuçlanan bu saldırılar, gayriresmi tahminlere göre çok daha büyük bir tahribata yol açmıştır.³⁴⁸

Sonuç olarak kentle yeni tanışan Alevilerin 1960’lar ve 70’lerde kente *tutunma* mücadelesi, enformel dayanışma ağlarını işleterek önce konut ve iş sahibi olma, gerek yurtiçinde gerek yurtdışında hızlıca sermaye birikimine yönelerek küçük çaplı da olsa iş kurma, başarılı çocuklarının arkasında seferber olarak kendi eğitilmiş aydın kuşağını yaratma biçiminde başlamıştır. İlk dönemlerde inanç ve kültürünün ifadesini ikinci plana atarak kente tutunmayı öne çıkaran Aleviler, geçmişlerinden alışık oldukları *takiye* yöntemini kentte de bir süre *tutunma* aracı olarak kullanırlar. Fakat özellikle orta ve üst kuşakta kendini gösteren gizlenme gayretleri eğitim yoluyla dışa çok daha fazla açılan genç kuşaklarda karşılığını bulmamış; bu genç-eğitilmiş kuşak 1960’larda Aleviliğin hem örgütlenme, yayın ve kamusallaşma sürecine hem siyasi temsiline öncülük etmiştir. Dönemin hızla kutuplaşan siyasi ortamında Aleviler sağ siyasetin Sünni İslam üzerinden geliştirdiği dile karşılık olarak kendilerini solda konumlandırırlar. Orta kuşak ve üstü başta olmak üzere kitlenin büyük çoğunluğu, patronaj ve siyasi destek yönünden devletle bağ kurduğu, Cumhuriyetle beraber edinilen laik konumun garantörü olarak gördüğü ve Meclis’teki temsil gücünü önemseyen CHP’yi desteklemiştir. Genç ve yüksek eğitimli Aleviler ise bu yıllarda radikal sol-sosyalist gruplara dâhil olmuş, Alevilerle solun özdeş görülmesinin zeminini yaratan bir ortaklık gerçekleştirmişlerdir. Alevilikle sol arasında kurulan bu yakınlık, 1970’lerin sonuna doğru MHP öncülüğünde yükselen sağcı faşizmin hedefi olmuş, anti-komünizm propagandası Aleviler üzerinden yürütülmüştür. Bunun sonucu olarak da Alevi ve Sünnilerin bir

³⁴⁷ Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 59-61; Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 187

³⁴⁸ Massicard, *a.g.e.*, s. 62-63.

arada bulunduğu Sivas, Maraş, Çorum kentlerinde kitlesel Alevi kıyımları yaşanmış; 1980 Darbesi'ne giden bu süreç, Alevilerin can güvenliğine yönelik bir *tehditle* sonuçlanmıştır. Bu tehdit, Alevilerin devlete ve sağ siyasete güvenini büyük oranda sarstığı gibi bahsi geçen bölgelerden Türkiye'nin büyük kentlerine ve yurtdışına yönelik yeni bir göç dalgasını da beraberinde getirmiştir. Ata'nın görüşmemizde “bir bölgenin Alevisizleştirilmesi”³⁴⁹ olarak tarif ettiği bu durum, 1980 sonrasında Alevilerin yeni bir kimlik inşa sürecine girmelerinin de travmatik arka planını oluşturmuştur.

c. '93 ve Sonrası: Tepki, Temsil ve Teyakkuz Dönemi

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde pazarın, üretim ilişkilerinin, ulus-devlet esaslı uluslararası ilişkilerin, ulusötesi terimlerle ifade edilen şirket ve örgütlerin, ekolojik etkilerin, kitle kültürünün; kısaca yerelden dünya ölçeğine hemen her alandaki değişimin sihirli adı olarak gündeme gelen *küreselleşme* döneminin en önemli kültürel devriminin *kenardakilerin* temsili sonucu ortaya çıktığını söyleyen Hall'a göre “Hayatlarımız, sınırdakilerin temsil çabalarıyla dönüşmüştür. Sınırdakiler, başkalarının rejimine dâhil edilmek ya da sömürgeleştirici bir gözün bakışında konumlanmak yerine, kendi adlarına temsil biçimleri istediler.”³⁵⁰ Bu dönemde daha önceleri *kültürel temsilin başlıca biçimlerinden dışlanmış* olan, kendilerini *merkezsiz* ya da *altgrup* olmak dışında konumlandırılamayan yeni öznelere (toplumsal cinsiyetler, etnisiteler, bölgeler, cemaatler), çoğu zaman “egemenler” tarafından “marjinal” addedilse de çeşitli mücadele kanallarını zorlayarak *kendi adlarına konuşma* imkânını elde etmişlerdir.³⁵¹

³⁴⁹ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

³⁵⁰ Stuart Hall: “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, Çev. S. Hakan Tuncel, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları**, Der. Anthony D. King, Çev. Ümit H. Yolsal, Gülcan Seçkin, Ankara, Bilim ve Sanat, 1998, s. 55. “Küreselleşme” aşamasına geçiş olarak adlandırılan bu dönemde yaşanan değişim dalgasının genel bir görünümü için şu kaynaklara da bakılabilir: Manuel Castells, **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür /Birinci Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi**, 2. bs., Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 1-33; Gencay Şaylan, **Postmodernizm**, 4. Bs., Ankara, İmge, 2009, s. 164-195; Castles ve Miller, **Göçler Çağı**, s. 3-11.

³⁵¹ Hall, **a.e.**

Genellikle 1980’lerde başladığı varsayılan Alevi *uyanışının** küresel kültürel iklimdeki karşılığı da yerel-tikel olanın (Hall’un deyimiyle *marjinal* olanın) kimliğini ifade etmesinin meşrulaştığı ve marjinalliğin (etkisi zayıf da olsa) bir güç alanı haline geldiği dönemde³⁵² artık kendi adına konuşma ihtiyacının doğmasında aranabilir: Daha önce devletin, devlet eksenli akademinin, ilahiyatçıların, sol grupların, sağ-milliyetçi ideologların; kısacası kendilerinden başka herkesin kimlikleri üzerinde söz ve hüküm yürüttüğü Aleviler, belki çok kapsayıcı bir iddia olacak ama, bunların hepsine birden güvenlerinin çöktüğü ve varoluşun yeniden yakıcı bir tema olarak gündemlerine geldiği bir dönemde kendi sözlerini söyleme ihtiyacıyla kamusal alana çıkmışlardır.

1980 Darbesi, Türkiye’de 1970’ler boyunca yükselen siyasal kutuplaşma ve çatışma ortamının sona erdirilerek sivil-siyasal alanın yeniden biçimlenmesi gerekçesiyle başlamıştır; ama darbenin sadece siyasal alanın değil liberal-kapitalist ekonomiye eklenmeden toplumsal mühendisliğe, dinden eğitime, yönetimden medyaya bütün yapıların yeniden biçimlendirilmesini hedeflediği vakidir. Darbe siyaseten bütün grupları etkiledi; fakat darbecilerle aynı fikir dünyasını paylaşanlar dışında herkesin kabul ettiği bir gerçektir ki asıl silindir, daha önce de hep olduğu gibi, gene 3 K’nın (Komünist-Kürt-Kızılbaş) üstünden geçti. Darbe, 1970’lerin sonunda Alevilerin küçük kent merkezlerini büyük oranda terk ederek kendilerini daha “güvende” hissetmeyi umdukları büyük kentlere akmasına neden olan katliam girişimlerini ve artık doğrudan can güvenliği boyutunda önem kazanan tehdidi bir süreliğine de olsa onlardan uzaklaştırmıştır; ancak 1980’lerin ve özellikle 90’ların gelişmeleri bu güven halinin çok da kalıcı olmadığını açık göstergesidir.

* Bu dönemi ifade etmek üzere çokça başvurulan bir kavram olan uyanış, sözlükte asıl anlamı dışında mecazen iki anlamda kullanılıyor: 1- Hareketsizlikten veya gafletten kurtulma, uyanma, intibah. 2- Dirilip yeniden kendini gösterme, canlanma (Ayverdi, **a.g.e.**, s. 1289). Doğrudan bir anlam yüklemeseler de söylemlerine ve metin altı okumalarına bakarak özellikle Alevi-Sünni muhafazakâr yazarların “Alevi uyanışını” daha çok birinci anlamıyla, bir “gafletten kurtulma” olarak okuduklarını düşünüyorum. Çünkü bu kavramın kullanımı genellikle 70’lerde “kendini sola kaptırmış” Alevilerin 80’lerden sonra “inanca geri dönmeleri” bağlamında olumlanıyor. Ben, o dönem için bir “uyanış” varsa, bunu daha çok ikinci anlamıyla, yeniden kendini gösterme bağlamında kullanıyorum. Zira (Cumhuriyet döneminde) Alevilerin ekonomik, siyasal ve toplumsal arenaya çıkışları 1960’larda başlamıştır. 1980 sonrasında açığa çıkan “uyanış”, Aleviler için başlangıç noktası değil 1960’lar ve 70’ler boyunca denenilen yöntemlerin ardından yeni bir yola girmenin ifadesidir.

³⁵² Hall, **Yerel ve Küresel**, s. 54-55.

1980’lerde *Alevi uyanışına* neden olan konjonktür birçok yazar tarafından çok benzer başlıklar altında betimlenir. Ocak bu uyanışın Alevilerin 1950’lerden beri devam eden kentleşme ve “kendi kimliğini keşfetme” çabası ile Sünni-İslam’ın özellikle 1979 İran Devrimi ile ivme kazanan ve yükselişe geçen radikal söylemine bir tepkinin sonucu olarak gündeme geldiğini belirtir.³⁵³ Bu etkenleri biraz daha açan Çamuroğlu, *Alevî cemaatinin yeniden keşfedilmesini, sosyolojik ve politik* birkaç etkene bağlar. *Sosyolojik* etken, Alevilerin 1970’lerde “doruk noktasına ulaşan” *kırdan kente göçüdür*. Hızlı kentleşme, cemaatin yapısında köklü değişikliklere yol açmış; eğitim ve ekonomik gelişme yoluyla Aleviler içinde yeni bir toplumsal tabakalaşma doğmuştur. Çamuroğlu *politik* etkenleri kabaca üç başlıkta ele alır: 80’lerin sonunda Doğu Avrupa’da sosyalist blokun çökmesi, Türkiye’de İslâmî köktendinciliğin/siyasal İslâm’ın yükselişi ve Kürt sorunu. Ona göre “sosyalist blokun çökmesi” 1970’ler boyunca sol hareketler içinde yer almış Alevilerin hayal kırıklığına uğrayarak Alevi köklerine dönmesine; İran İslam Devrimi’nden sonra ivme kazanan “siyasal İslam’ın yükselmesi”, Alevilerin savunma içgüdüsüyle hızla örgütlenmelerine; “Kürt milliyetçiliğinin ve hareketinin yükselmesi”, devlet ve Kürt hareketi arasında kalan Alevilerin kendi birlik ve kimliklerini öne çıkarmalarına neden olmuştur. Böylece Aleviler, “kendilerini derin bir yalnızlık ve yabancılık duygusuna saplanmış bir halde bulduklarında, kamusal alana çıkmaya başla(mışlardır).”³⁵⁴

Massicard, Hall’un yaklaşımını andırır biçimde, 1980 sonrası Alevi uyanışını *marjinalleşmeye* tepki bağlamında ele alır. Ona göre 1980’ler Alevilerin birçok alanda “marjinalleştikleri” bir dönemdir. İlk olarak Türklük ve Sünnilik eksenli devlet doktrini karşısında *ideolojik yönden marjinalleşme* söz konusudur. 1970’lerde Türkiye’de solun yükselişi karşısında sağcı entelektüellerin geliştirdiği Türk-İslam sentezi, darbenin ardından yarı-resmi bir nitelik kazanmıştır. Kürtleri ve Alevileri*

³⁵³ Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Sûfilğine Bakışlar**, 2. bs., İstanbul, İletişim, 1996, s. 224-236’dan aktaran, Subaşı, **Alevî Modernleşmesi**, s. 159.

³⁵⁴ Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, s. 1-5. Subaşı ve Yılmaz da Alevi uyanışı konusunda Çamuroğlu’nun sıraladığı etkenlere başvurmuştur (Subaşı, **Alevî Modernleşmesi**, s. 159-163; Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 152-155).

* Aslında Kürtlerin ve Alevilerin bir kısmı da dâhil olmak üzere ülkedeki bütün “devlet(çi)leşmemiş” kesimleri demek daha doğru olur.

dışlayan bu ideolojinin Alevilere en somut yansımaları, 1982 Anayasasıyla beraber “din kültürü ve ahlak bilgisi” dersinin zorunlu hale gelmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın imkânlarının genişletilmesi, Alevi köylerine cami yapılması ve imam gönderilmesi gibi uygulamalar olmuştur. İkinci olarak, ideolojik marjinalleşmeyle beraber işleyen bir *siyasal yönden marjinalleşme* söz konusudur. Özellikle eğitilmiş Aleviler kanalıyla sol hareketler ve sendikalar içinde yer tutan Aleviler, 1970’lerin sonuna gelindiğinde (Milli Eğitim, belediyeler vb. başta olmak üzere) kamu sektöründe önemli düzeyde mevki sahibidirler. Darbeden sonra kamu sektörüne yönelen “temizlik” harekâtı ile buralarda çalışan memur ve işçilerin çok büyük bir kısmı yerini muhafazakâr kadrolara bırakmak zorunda kalmıştır. Solcuların ve Alevilerin kamudan dışlanması ile kamu istihdamı büyük bir Sünni-sağcı yapılanmaya bırakılmıştır. Bu sürecin etkileri, 2000’li yıllardan itibaren siyasal İslamcı AKP iktidarı ile daha da belirginleşmek suretiyle, günümüzde de devam etmektedir. Massicard, üçüncü olarak *ekonomik marjinalleşmeden* söz eder. 1980’lerde darbe ürünü hükümetlerin liberalizm adı altında açık piyasa kapitalizmine açtığı ülkede başta görece bir ekonomik büyüme yaşanmıştır; ama büyümenin getirileri eşitlikçi biçimde dağılmamıştır. Bu dönemde Alevilerin çok büyük bir bölümü hala kent yoksulları içindedir ve yeni piyasa düzeninde ekonomik, siyasal ve toplumsal yönden daha da aşağıya çekilmişlerdir. Alevi burjuvazisi henüz emekleme döneminde. Eğitim yoluyla toplumsal yükselmeyi hedeflemiş Aleviler ise hem kamu sektöründeki işinden olmaları hem sendikalara inen siyasal darbeler nedeniyle devlet kadrolarında barınamaz hale gelmişlerdir.³⁵⁵ Bütün bu marjinalleşme sürecinin bir sonucu olarak, Massicard, Obershall’un dikey bütünleşmeyi esas alan kitle seferberliği yaklaşımını hatırlatır: “Bir topluluk ve onun seçkinleri iktidar merkezlerinden ne denli kopuksa, dışlanmışlıklarını hisseden üyelerin harekete geçme olasılığı aynı oranda artar.”³⁵⁶

Şu halde yukarıda aktardığım *sosyolojik ve politik* etkenler ile Massicard’ın marjinalleşme başlıkları bir arada düşünüldüğünde, hem topluluk içi gelişmelerin

³⁵⁵ Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 71-73.

³⁵⁶ Antony Obershall, *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973’ten aktaran, Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 73.

getirdiği *içsel etkenlerin* hem de topluluğu dışarıdan etkileyen ulusal ve küresel ölçekli *dışsal etkenlerin* 1980 sonrası Alevi uyanışında farklı düzeylerde etkisinin olduğu söylenebilir. *İçsel etken* olarak; Alevilerin 20 yıllık kentleşme deneyimi sonrası ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel açıdan geldikleri nokta önemlidir. Bu süre içerisinde Alevilerin sosyo-ekonomik profili kısmen de olsa değişmiştir. Büyük çoğunluk kent yoksulları arasında hala kente tutunmaya çalışırken çok sınırlı ve basit düzeyde de olsa küçük esnafılık, işletmecilik, yüksek eğitim gibi kanallarla küçük ve orta düzey bir Alevi burjuvazisi oluşmaya başlamıştır. Siyasal yönden partileşme ve ilk örgütlerin ardından Alevilerin sol fraksiyonlarda ve sendikalarda etkin görev alması, bir siyasal kültür-bilinç oluşturmuştur. Toplumsal yapı değişmeye başlamış; kırsal düzende etkili olan kurum ve aktörler yerine yeni aktörler gelmiş, aile ve musahiplik gibi sıkı bağlar çözülmüş, dini vurgular zayıflamıştır. Kültürel açıdan yeni yetişen Alevi eğitilmiş sınıfı, hâkim sözlü kültür kaynaklarının yanı sıra bir Alevilik literatürünün doğmasına öncülük edecek bilgi ve kaynak birikimine sahip olmuştur. *Dışsal etkenler* için yukarıdaki tartışmalardan mülhem şunlar sıralanabilir: *Türkiye’de* devlet destekli Türk-İslam sentezi dayatması, Anayasal düzeyde dini eğitime yönelim, Kürt siyasal hareketinin yükselişi, siyasal İslam’ın yükselişi, darbenin büyük tahribata yol açtığı özellikle sol kadroların dağılması; *uluslararası alanda* Sovyet blokunun çökmesi, bunun sosyalizmin çöküşü olarak ilan edilmesi ve “küresel” literatürde kimlik vurgularının öne çıkarılması. Bütün bunlar, Alevilerin 1960’lardan bu yana kentsel alanlarda verdikleri tutunma mücadelesi ve bu mücadeledeki kazanç ve kayıpları ışığında 1980’lerden itibaren Alevilerin yeni bir mücadele arayışı ve kimlik inşası sürecine girmesine yol açmıştır.

Alevi uyanışının ve yeni kimlik inşası sürecinin fitili hızla örgütlenme ve yayın faaliyetleri ile ateşlenir. Örgütlenme adımı 80’lerin ilk yarısında Almanya’da atılır. 1980 öncesinde Yurtseverler Birliği başta olmak üzere doğrudan Aleviliğe dair bir içeriği olmayan ama Alevi işçilerin yoğun olarak yer aldıkları sol-sendikal gruplar içinde örgütlenen Aleviler, Türkiye’deki gelişmelere paralel olarak sol grupların zayıflamasıyla kendi içlerinde bir örgüt arayışına yönelirler. Türkiye’den giden dedelerle Almanya’daki dedeler öncülüğünde Hamburg, Berlin, Köln gibi kentlerde toplantılar düzenlenir, dernekleşme ihtiyacı gündeme gelir. 1984’te Köln’de (daha

sonra Köln HBV Cemevi'ne dönüşecek olan) Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Tanıtma Derneği için ilk girişim başlatılır. 1980'lerin ikinci yarısı, Almanya başta olmak üzere Avrupa'daki Alevilerin birbiri ardına kurdukları derneklere tanıklık eder. Avrupa'da "Alevi" adını içeren ilk örgüt, 1988'de Hamburg'da oluşan Alevi Kültür Grubu öncülüğünde kurulan Hamburg Alevi Kültür Merkezi (1990) olur. Aynı tarihlerde Almanya'nın çeşitli kentlerinde –çoğunlukla Hacı Bektaş-ı Veli adıyla- dernekler kurulur. 1989 yılında ilk çatı örgüt olarak Almanya Alevi Cemaatleri Federasyonu kurulur (1993'ten sonra Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu adını alacaktır). Türkiye'de ise daha önceden Turizm-Tanıtma Derneği ya da yöre derneği adı altında kurulmuş olan Hacı Bektaş, Karacaahmet, Şahkulu Sultan gibi dergâh örgütlenmelerinin ardından kurulan ilk büyük kitle örgütü Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri (PSAKD)'dir. 1976 yılında kurulan "Banaz Köyü Pir Sultan Abdal Turizm ve Tanıtma Derneği"nin darbe döneminde kapatılmasıyla bu derneğin yerini alan PSAKD, özellikle Madımak Katliamı sonrası Alevi örgütleri arasında önemli yer tutan örgütlerden biri olacaktır. Türkiye'de henüz "Alevi" adıyla örgüt kurmak yasak olduğundan 2000'lerin başına kadar örgütler Aleviliği sembolize eden isim ya da figürlerden yararlanacaktır. Sonuç olarak 1980'lerin ikinci yarısında hız kazanan örgütlenme furysası sonucunda sadece 1988-1993 yılları arasında Türkiye ve Avrupa'da kurulan derneklerin sayısı 100'e yaklaşmıştır.³⁵⁷

1980'lerin sonlarına doğru "Alevi yayınlarında bir patlama için uygun koşullar oluşmuştu(r)."³⁵⁸ 1989'da medyaya yansıyor büyük ilgi gören Alevilik Bildirgesi'ni* takiben Alevilikle ilgili program, yayın ve tartışmalarda büyük bir artış

³⁵⁷ Saraç, **Alevileri Kim Temsil ediyor**, s.y.; Kelime Ata, Necdet Saraç (Haz.), **Alevi Rapor 2011-2012**, Ankara, Alevi Bektaş Federasyonu (ABF)-İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (İAKM)-Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu (FUAF) Ortak Yayını, t.y., s. 8; Lütfi Kaleli, **Alevi Kimliği ve Örgütlenmeleri**, İstanbul, Can Yayınları, 2000; Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 77.

³⁵⁸ Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", **Alevi Kimliği**, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, 2. bs., Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 46.

* İlk örneği Hamburg Alevi Kültür Merkezi'nce yayımlanan Alevilik Bildirisi, daha sonra 15 Mayıs 1990 tarihli Cumhuriyet gazetesinde "hafifçe değiştirilerek" yayımlanmış ve kamuoyunda geniş yankı uyandırmıştır. Alevileri temsil eden isimlerin yanı sıra Yaşar Kemal, Aziz Nesin, Tanıl Bora, Vedat Günyol gibi yazarların da imzaladığı bildiride Alevilere yönelik ayrımcı uygulamalar ve bunların ortadan kalkması için (çoğu 2015 yılı itibarıyla hala gündemde olan) Alevilerin talepleri sıralanmıştır. [Kolektif, **Alevilik Bildirgesi**, 1989 (Çevrimiçi) <http://www.alevi.dk>

olur. Vorhoff'un tabiriyle akademik ya da yüksek öğrenim görmüş ilk Alevi kuşağının oluşturduğu yeni elit tabaka, 1980 darbesinden sonra akademik konumunu kaybetmiş, siyasal eylemciliği bırakmak zorunda kalmış ve kültürel alana yönelmiştir. Bu gruplar uyanışın kültürel katalizörü olacaktır. Öte yandan Vorhoff ilginç bir noktanın daha altını çizer: İlk kuşak Alevi göçmenler içinde başarı elde eden sanayici ve işadamlarından bir kısmı da “belki de geçmişte, sadece Sünnilerin egemenliğinde gibi görünen bir toplumda yukarılara tırmanmak için kökenlerini sakladıkları ve hatta inkâr ettikleri için bir tür utanç duyduklarından” Aleviliğin yeniden canlandırılması sürecine maddi destek vermeye hazır hale gelmişlerdir.³⁵⁹ Bu, kanıtlanması zor bir iddia; fakat 1960'lardan bu yana kentlerde yaşayan Aleviler içinde küçük de olsa bir grubun burjuvaziye-sermaye sınıfına dâhil olduğu vakidir. Bunlardan bazılarının maddi katalizör rolünü üstlendiği söylenebilir. Böylece hem fikri hem maddi birikimin bir araya gelmesi sonucu 80'lerin sonlarına doğru Alevilikle ilgili yayınlar gündeme gelir ve 90'ların ilk yarısı boyunca bu alanda adeta bir “patlama” yaşanır. Çoğunluğu Aleviliği bütünüyle açıklama çabasındaki genel incelemeler olmak üzere çeşitli konularda birbirini ardına kitaplar basılır; bir kısmı doğrudan yeni kurulan Alevi örgütleriyle bağlantılı çok sayıda dergi çıkmaya başlar.*

Alevi uyanışı için bu ilk belirtiler 1980'lerin ikinci yarısında ve özellikle 1988 sonrasında kendini gösterse de bu konudaki asıl kırılmanın 1993'te Madımak Katliamı ile yaşandığı konusunda çok genel bir görüş birliği vardır. Ben de gerek okumalarım ve kişisel gözlemlerimden, gerek alan araştırmam boyunca dinlediklerimden hareketle, Madımak Katliamı'nın Alevi kimlik inşası ve mücadelesi açısından yeni bir milat ya da dönüm noktası olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. 1-4 Temmuz 1993 tarihleri arasında Pir Sultan Abdal Etkinlikleri kapsamında gerçekleşecek şenliğe katılmak üzere Sivas'a giden ve içlerinde gençler ve çocukların yanı sıra çoğu Alevi birçok sanatçı ve aydının bulunduğu 33 kişi, 2 Temmuz'da cuma namazı sonrası camilerden çıkan kitle tarafından kaldıkları otelde

/ALEVILIK/Alevilik%20Bildirgesi.pdf, 17 Haziran 2015; Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 77; Kaleli, **a.g.e.**, s. 174-177.]

³⁵⁹ Vorhoff, **a.g.e.**, s. 47.

* Almanya'da yayımlanan Alevilerin Sesi, Gerçek İlim, Ehlibeyt; Türkiye'de yayımlanan Cem, Kavga (daha sonra Kervan), Pir Sultan Abdal Kültür Dergisi gibi dergiler, '93 öncesi uyanışın ilk önemli yayınlarından birkaçıdır.

yakılarak öldürülmüştür. Bu olay, Alevi kolektif hafızasına Kerbela'dan bu yana Alevi ontolojisinin önemli belirleyicilerinden biri olan *katliam* halkalarından biri olarak eklenmiştir.³⁶⁰ O tarihe kadar şu ya da bu düzeyde “laikliğin teminatı” olma savıyla devletle arasına kesin bir çizgi çekmemiş ve hala devlete karşı bir güven duyan, mücadelesini daha çok devlet yönetimi ve toplum içinde söz sahibi olma üzerine kuran Aleviler bakımından “Sivas Katliamı”yla birlikte, devletle yaşanan balayı sona erecek ve laiklik gerçekten de bir varlık sorunu olarak Aleviliğin gündemini tek başına belirlemeye başlayacaktır.”³⁶¹

Madımak Katliamı, Alevi siyasal kimliği açısından birkaç önemli sonuç doğurur. *İlk olarak*, köy ve yöre derneklerinden ulusal ve uluslararası federasyonlara uzanan boyutta yoğun bir örgütlenme furyası başlamıştır. *İkincisi*, devlet yayıncılığında ve yeni filizlenen özel medyada kendilerine yer bulamayan Aleviler, dergi ve kitapların yanı sıra doğrudan Alevilik üzerinden yayın yapan radyo istasyonları kurmuş; ilerleyen yıllarda televizyon yayıncılığına dönüşecek medya ağının tohumlarını atmışlardır. *Üçüncüsü*, katliamın yaşandığı dönemde koalisyon ortağı olan Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP), olaylara müdahalede etkisiz kalması nedeniyle eleştirilmiş ve Alevilerin önemli bir kesiminde bu siyasal geleneğe karşı şüphe uyanmıştır. 1996 yılında eski CHP milletvekili ve Alevi iş adamı Ali Haydar Veziroğlu öncülüğünde Demokratik Barış Partisi (daha sonra Barış Partisi/BP)’nin kurulması ve aynı yıl kurulan Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP)’ne Alevilerin önemli oranda destek vermesi, bu şüphenin bir yansıması olarak okunabilir. *Dördüncüsü*, bu katliamı takip eden yılların siyasal ortamında Aleviler sürekli gündemde olmuş ve 1990’larda yaşanan birkaç örnek, Madımak’ın münferit bir vaka olmadığı göstermiştir. Örneğin siyasal İslam’ın temsilcisi olan Refah Partisi

³⁶⁰ Bu katliama dair benim burada tek tek anmakla bitiremeyeceğim denli geniş bir kitap, makale, dergi dosyası, yazı dizileri, programlar, tiyatro oyunu, sergi, albüm vb. arşivi oluşmuştur. Birkaç örnek olarak şu kaynaklara bakılabilir: **Aleviyol-PSAKD**, “2 Temmuz 1993 Katliamı”, (Çevrimiçi) <http://www.pirsultan.net/2-temmuz-1993-madimak>, 29 Temmuz 2015; Attila Aşut (Haz.), **Sivas: Bir Topluöldürümün Öyküsü (Anılar, Belgeler, İncelemeler)**, Ankara, Edebiyatçılar Derneği, 1994; Şenal Sarihan, **Madımak Yangını: Sivas Katliamı Davası (2 Cilt)**, 2. bs., Ankara, Ankara Barosu Yayınları, 2009; Soner Yalçın, **Menekşe’den Önce**, Belgesel, 2013; Ayhan Yalçınkaya, “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 66, No. 3, 2011, s. 333-394.

³⁶¹ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 180-181.

önce yerel seçimlerde sonra ulusal düzeyde önemli başarı elde ederek yükselişe geçmiş ve iktidar ortağı olmuş; 1994'te Refah Partili İstanbul Büyükşehir Belediye başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Karacaahmet Dergâhı'nı yıkma girişimi Alevilerin yoğun kitlesel tepkisiyle ancak önlenebilmiştir. 1995'te İstanbul'da Gazi Mahallesi'nde başlayıp toplamda 40'a yakın ölüme, onlarca kişinin yaralanmasına neden olan olaylarda gene Aleviler hedeftir. Aleviler, özellikle sağ kesimden yazarlarca, 28 Şubat darbesiyle irtibat halinde gösterilir; fakat dönemin Alevici hareketi Demokratik Barış Partisi, Sünni bir profesörü (Mehmet Eti) partinin başına getirerek akreditasyon sağlamaya çalışsa da önce Diyanet İşleri'nin lağvını istemek gerekçesiyle kapatılmaktan, yerine kurulan Barış Partisi de 28 Şubat generallerinin baskısı sonucu kendini feshetmekten kurtulamamıştır.³⁶²

Bütün bu gelişmelerin ardından 1990'lar, Alevi kimlik inşa sürecinde Madımak'la zirveye çıkan ve daha sonra yaşanan gelişmelerde tekrar eden bir *teпки*; devlete ve diğer gruplara güvenin yıkılmasıyla kendi örgütlülüğünü kendi imkânları (Alevi sermayesi, Alevi medyası, Alevi kuruluşları ve Alevici tavır) içinde geliştirmeyi hedefleyen bir *tırmanış* dönemi olarak görülebilir.

1990'ların sonu itibariyle Alevilerin kentlere göçü henüz 40 yılını doldurmuştur. Bu 40 yılda ekonomik açıdan kente tutunma, göçün toplumsal sonuçlarıyla yüzleşme, inanç ve kültür kurumlarının dönüşümü gibi kitlesel göç yaşamış bütün grupları şu ya da bu ölçüde etkileyecek genel sorunların yanı sıra Aleviler, siyasal ve toplumsal yönden her dönem farklı ölçülerde ve biçimlerde kendini gösteren bir baskı ortamında varlık mücadelesi vermek durumunda kalmışlardır. Sağ-Sünni algıyı temsil ettiği düşünülen devletle, devletçi sosyal demokrat gelenekle ve İslamcı-milliyetçi radikalizmle sürekli katliamlar üstünden; Aleviliği kendine göre yorumlayan kimi sol fraksiyonlar ve Alevilerin bu süreçte alacağı yolu kendi istediği biçimde yönlendirmek isteyen bazı Alevi gruplarla fikri yakınlaşma ve uzaklaşmalar üzerinden biçimlenen bu kısa ama yoğun tarih, Alevi

³⁶² Çamuroğlu, **AORB Seminer**, 17.01.2015

kentleşme deneyimine Türkiye’deki diğer toplumsal gruplardan farklı temalar yüklemiştir.

Yeni bin yıl, Türkiye’de siyasal İslam’ın tek başına iktidarı ile başladı. 2015 yılı itibariyle 13 yılını geride bırakan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarının devam ettiği bir süreçteyiz ve *Alevi göç ve kentleşme deneyimi* bakımından bu sürecin etkilerine ve sonuçlarına dair keskin cümleler kurmak için henüz erken. Bu nedenle çalışmamın asıl teması bakımından tartışmayı 2000’li yıllar itibariyle noktalayabilirim. Alevilerin kentsel alanlarda var olma ve kimlik inşası süreçleri devam etmektedir ve bu süreç, önümüzdeki yıllarda muhtemelen sadece Türkiye’de değil bölge coğrafyasında yaşanacak uluslararası siyasal gelişmelerin de ışığında şekillenecektir.

Kentleşme bağlamını paranteze alsam da geride kalan 13 yılın ardından Alevilerin AKP dönemi siyasetindeki konumuna dair iki noktanın altını çizmek gerek: Birincisi, AKP döneminde devletin Alevilere dair en yoğun gündemi 3-4 Haziran 2009/28-30 Ocak 2009 tarihleri arasında düzenlenen 7 aşamalı Alevi Çalıştayları ile olmuştur. Kamuoyuna “Alevi Açılımı” olarak yansıtılan ve 2010 yılında bir Nihai Rapor ile sonuçlanan bu süreç, Aleviler bakımından hiçbir kazanım getirmemiş, devletin/hükümetin ve Alevilerin karşılıklı konumunda bir değişiklik yaratmamıştır.³⁶³ İkinci olarak Aleviler, iktidarı boyunca AKP karşısında –istisnai sayılabilecek oy yüzdeleri hariç- blok olarak muhalif çizgide kalmış tek toplumsal gruptur. Bu konumun karşılığı, devletin (ve bu dönemde onunla özdeşleşmiş olan hükümetin) *ötekileştirici* ve *baskılayıcı* tutumunun çeşitli biçimlerde devam etmesi olmuştur. Alevilerin, aslında tarihlerinden çok alışık oldukları ve 50 yıla yaklaşan kent deneyimlerinde de sık sık maruz kaldıkları bu tutum karşısındaki ihtiyatlı

³⁶³ Çalıştay süreci ve Nihai Rapor’a devlet tarafından bakış için şu kaynaklara bakılabilir: Devlet Bakanlığı, **1. Alevi Çalıştayı**, Ankara, 2009, (Çevrimiçi) <http://www.farukcelik.com.tr/images/editor/1.pdf>, 02 Ağustos 2015; Necdet Subaşı, **Alevi Çalıştayları Nihai Rapor**, Ankara, 2010, (Çevrimiçi) <https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/alevi-c3a7alc4b1c59ftaylarc4b1-nihai-rapor-2010.pdf>, 02 Ağustos 2015. Çalıştayların Aleviler bakımından kapsamlı bir değerlendirmesi için şu kaynağa bakılabilir: Pınar Ecevitoğlu, Ayhan Yalçinkaya, **Aleviler Artık Burada Oturmuyor**, Ankara, Dipnot, 2013.

reflekslerinden ötürü 2000’li yılları Alevilerin *teyakkuz* dönemi olarak ifade etmekte beis görmüyorum.

Aleviler açısından 1980’li yıllarda uyanışa yol açan etkenleri sıralarken değindiğim marjinallik başlıklarında, aradan geçen 30 yılda çok önemli bir değişiklik olmadı. Aleviler hala kamu kurumlarında iş bulmakta zorlanıyor, özel sektörde çeşitli sıkıntılarla karşılaşıyorlar. Artık sınırları daha belirli bir Alevi burjuvazisinden ve sermayedar tipinden bahsedebiliyorsak da Alevilerin çoğunluğu ekonomik yönden alt sınıf ve marjinal konumunu koruyor. İdeolojik yönden -son dönemde İslam vurgusu daha çok öne çıkmakla beraber- devletin Türk-İslam sentezci yapılanması yarı-resmiden resmiye kayan bir zeminde devam ediyor. Diyanet İşleri Başkanlığı ve zorunlu din eğitimi konularında Alevilerin taleplerini karşılayacak herhangi bir değişiklik olmadığı gibi hem Diyanet’in konumu daha da güçlenmiş hem de (Alevilikle ilgili göstermelik bölümlerle beraber) din derslerinin sayısı artmış durumda. Aleviler hala ideolojik ve siyasal yönden devlet ve hükümet nezdinde en marjinal gruplardan biri olarak telakki ediliyor. 2013 yılında yaşanan Gezi Direnişi, aynı yıl Ankara-Tuzluca’da patlak veren Cami Cemevi Projesi’ne karşı protestolar ve sonraki pek çok siyasal harekette Alevi gençleri ön plandaydı. Bunun siyasal iktidarın şimşeklerini yeniden Alevilere yönelttiğini tahmin etmek zor değil. Ankara’da Tuzluca, İstanbul’da Gazi ve Okmeydanı gibi “Alevi gettosu” olarak bilinen “mimli” mahallelerde suçlulaştırma girişimleri ve devlet şiddeti, 1990’lardaki süreçten çok da aşağı kalmamak üzere hala yaşanıyor.³⁶⁴ Bazı kentlerde Alevi evlerinin işaretlenmesi, her yıl Ramazan ayında Alevilere yönelik saldırı haberlerinin artık olağan gündeme dönüşmesi, Alevi örgütü yöneticilerine dair saldırı haberleri, seçim mitinglerinde Aleviliğin bir aşağılama ve kutuplaşma aracı olarak kullanılması gibi örnekler, Alevilerin Türkiye kentlerinde *eşit yurttaşlar* olarak *güven içinde* yaşamak için daha alacakları epey yol olduğunu göstermektedir.

³⁶⁴ Bu konuda ufuk açıcı yorumlar için, Deniz Yonucu, “Kapitalizm, Suçlulaştırma ve Siyaset”, **Birikim**, Sayı 297, 2014, s. 29-36; Deniz Yonucu, “Bir Yönetim Biçimi Olarak Mekânsal Ayrıştırma: Tehlikeli Mahalleler, Olağanüstü Hal ve Militarist Sınır Çizimi”, **Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar**, Haz. Ayfer Bartu Candan, Cenk Özbay, İstanbul, Metis, 2014, s. 91-208; Didem Danış, “Devlet Şiddeti ve ‘Mimli’ Mahalleler (Deniz Yonucu ile söyleşi)”, **Express**, Sayı 138, 2013, s. 31-33.

4. Elli Yılın Ardından: Alevi Kentleşme Sürecinin Temel Dönüşüm Temaları

Yüzyılları bulan kırsal bölgelere sıkışmışlıktan çıkarak 1960’lardan itibaren Türkiye’nin büyük kentlerine ve diasporik alanlara göç etmeye başlayan Aleviler, kendi tarihleri içerisinde görece çok kısa sayılabilecek bir zaman aralığında her yönden hızlı ve köklü bir dönüşüm süreciyle karşı karşıya kalmışlardır. “Kızılbaş/Alevi topluluğu ne kadar dışa açıldıysa, onları o güne kadar bir arada tutan sınırlar da bir o kadar aşılmış”³⁶⁵; Aleviler inanç kurumlarından toplumsal yapılarına, kültürel özelliklerinden siyasal tutumlarına kadar pek çok alanda bir yeniden inşa sürecine girmişlerdir. Artık ellinci yılını doldurmuş olan göç ve kentleşme deneyiminin ardından Alevi toplumsal dönüşümüne etkide bulunan değişimler birkaç başlıkta ele alınabilir. Bu, bir anlamda yukarıda belirli dönemler üzerinden kronolojik çerçevede ele aldığım süreci bir de çeşitli temalar üzerinden toparlayacak bir özet gibi de düşünülebilir.

a. Sosyo-Ekonomik Yapıda Değişim

Göç öncesi dönemde Aleviler, çoğunlukla ekilebilir arazileri kıt ve arazi verimi düşük dağlık-ormanlık bölgelerde yaşıyorlardı. Bu dönemde temel geçim kaynakları geçimlik aile ekonomisi tarzında yahut küçük köylülüğe dayalı tarım, hayvancılık ve ormancılık işleridir.³⁶⁶ Bazı büyük ocakzade ailelerin yaptığı kervancılık ve kimi Alevi ailelerin geçimini sağlayan basit çerçilik (gezici satıcılık) işleri dışında ticari faaliyet, esnafılık ve zanaatkârlık yok denecek düzeydedir. Kentlere açılma süreciyle beraber Aleviler bir yandan özel sektörde kapıcılık, askıcılık, gündelikçilik, inşaat işçiliği, hamallık gibi “alt sınıf” işlerde; bir yandan da eğitim yoluyla hızla tırmanarak kamuda ve serbest olarak doktorluk, avukatlık gibi belli mesleklerde istihdam imkânı bulmuşlardır. Göçün ilk yıllarında aynı yörelerden göç eden insanların benzer meslek gruplarında yer almaları, iş bulma kanalları

³⁶⁵ Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 62.

³⁶⁶ Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 90-92; Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 57-58; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 408-410.

bakımından enformel ilişkilerin ve dayanışma örüntülerinin devreye girdiğini gösterir. Özellikle 1980'lere kadar köyden kente ve Avrupa'ya yapılan göçler Alevilere yukarı doğru hareketlilik imkânı sağlamış; sanayide ve diğer iş kollarında işçi sınıfının önemli bir bölümünü oluşturan Aleviler, sol gruplara ve sendikal faaliyetlere yakınlaşarak toplumsal-siyasal alanda da kendilerini göstermeye başlamışlardır. Kendileri kente tutunma hesabıyla her iş kolunda yer tutma çabası güden ilk göçmen kuşak, çocuklarının yükseköğrenim görerek kamuda ve özelde orta sınıf mesleklere sahip olmaları için seferber olmuştur. 1980 darbesi, diğer pek çok alanda olduğu gibi Alevilerin sosyo-ekonomik konumlarında da bir değişime yol açmıştır. Darbe öncesinde kamuda ve kimi sosyal demokrat belediyelerde istihdam imkânı bulan eğitilmiş sınıf ile kısmen de olsa bir sermaye birikimi sağlayarak küçük esnafılık, müteahhitlik, tüccarlık, küçük sanayi işletmeciliği tarzında küçük ve orta çaplı işler yapan girişimciler bir Alevi burjuvazisinin temelini atmıştır. Darbe sonrası her iki kesim de mevcut işlerini büyük oranda yitirmiş; çoğunluğu kent yoksullarından oluşanlar da dâhil olmak üzere genel olarak Alevilerin ekonomik ve siyasal konumu aşağıya doğru yönelmiştir.³⁶⁷ Fakat 1990'lardan itibaren yükselen Alevi hareketi belirli bir güce ulaşmış, Alevi işadamlarını da yeniden gündeme getirmiştir. 2000 sonrası durum için Alevilerin genel olarak orta ve alt sınıflarda yer tuttıkları görülmektedir; ama göçün ilk dönemleri ile karşılaştırılırsa önemli oranda bir yukarıya tırmanıştan ve artık rengi de az çok belli olan bir Alevi burjuvazisinden bahsedilebilir.

Şu halde kentleşme sürecinde Alevilerin sosyo-ekonomik konumları şu üç çizgi üzerinden değişmiştir: Birincisi, göçün ilk dönemlerinden başlayarak hala Alevi çoğunluğu için temel sınıfsal konumu belirleyen vasıfsız-düşük gelirli işçiliktir. Bu işçilerin bir bölümü zaman içinde emeklilik, küçük sermaye birikimi, arazi rantı ve kredi/köyden yardım vb. kanallarla mülk (konut-araç-arsa) sahibi olmuştur fakat bunlar içinde çok azı Alevi gettosu olarak bilinen bölgelerin dışına çıkmıştır. İkincisi, yükseköğrenim yoluyla "sınıf atlama" eğilimi Alevilerde çok tipik bir özellik olarak

³⁶⁷ Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 68; Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 145; Ayata, *Türkiye'de Kimlik Politikalarının Doğuşu*, s. 163-164; Keskin, *Kentsel İlişki Ağları İçerisinde Kimlik İnşası*, s. 62; Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 72-73.

göze çarpar. Mevcut şartlarda kamuda *kariyer meslekler* ve devlette belli konumlar (hâkimlik, kaymakamlık, valilik, müfettişlik, emniyet teşkilatı, üst düzey bürokrasi vs.) hala genel olarak Alevilere kapalı olsa da eğitim kolu başta olmak üzere diğer pek çok alanda Aleviler kamu ve özel/serbest istihdam kanallarını eğitim yoluyla açmaktadırlar. Üçüncüsü, kentleşmeyle beraber bir yandan devletle ve değişik siyasal gruplarla ilişkiye giren bir yandan Alevileri de zaman zaman alışkın olmadıkları siyasal kanallara yöneltmeye çalışan yeni bir sermayedar sınıfı ve çok serpilmemiş olmakla beraber gelişme aşamasında bir Alevi burjuvazisi de doğmuştur.³⁶⁸

b. Toplumsal İlişki ve Rollerde Değişim

Kentleşme sürecinde geniş aile yapılarının çözülerek çekirdek ailenin yaygınlaşması bütün toplum kesimleri açısından geçerlidir. Özellikle Alevi aile yapısı için bahsedilebilecek iki önemli değişim, boşanma ve endogami konularında gözlenmektedir. Alevi kırsal düzeninde aile kurumuna ilişkin belli başlı sınır ve yasaklamalar söz konusudur. Encest yasağı, çok eşliliğin (rıza ilkesi gereği) hoş görülmemesi, zina vb. çok önemli bir suç olmadıkça boşanmanın hoş görülmemesi, (endogami gereği) aynı inançtan olmayan biriyle evliliğin düşkünlük nedeni sayılması bunlardan bazılarıdır. Farklı inançtan kesimlerle (aslında Sünnilerle) pek yan yana gelmemeye dayalı topluluk örgütlenmesi gereği düşkünlüğü gerektirecek evlilik uygulaması pek görülmez. Öte yandan küçük kır topluluğunun şartları ve kontrol mekanizmaları evlilik düzenini bozacak durumları da istisnaileştirmektedir. Bu nedenle bu kurumlar uzun yüzyıllar boyunca işleyebilmiştir. Ancak kentleşme sürecinde Aleviler hem Sünnilerle hem de başka inançtan gruplarla (örneğin Avrupa’da Hristiyanlar vb.) bir arada yaşamaya başlamış; öte yandan kent şartları topluluk kontrolünü esnetmiştir. Köy toplumu için nadir addedilen boşanmanın Alevi bireyler arasında da yaygınlık kazanması, Alevi-Sünni başta olmak üzere farklı inançtan bireylerle evliliklerin artması, aile yaşamında görülen değişikliklerdendir.³⁶⁹

³⁶⁸ Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 180; Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 78-84; Keskin, *a.g.e.*, s. 61; Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 145;

³⁶⁹ Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 253; Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 64-66; Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 144-148; Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, s. 108.

Toplumsal cinsiyet yönünden Alevilikle ilgili tartışmalarda en dikkat çeken başlıklardan biri genellikle Sünni toplulukla karşılaştırmalı biçimde ele alınan kadın-erkek eşitliği meselesidir. Alevilerde kadın-erkek eşitliğinin önemsendiği, inanç pratiklerinde olduğu gibi toplumsal hayatta da kadın ve erkeklerin bir arada olduğu dile getirilir. En azından Alevi felsefesi ve teolojisi bakımından –söylem düzeyinde- bu eşitlikten ya da en azından kadınların önemsenen konumundan bahsetmeye engel olacak bir dayanak yoktur. Fakat fiili durum kadınlar bakımından bahsedildiği kadar olumlu değildir. Vorhoff ve Ayata’nın da dikkat çektiği üzere pek çok yönden Sünni kadınlara göre daha rahat konumda olmaları, Alevi ailelerin de ataerkil yapıda olmadığına bir göstergesi değildir. Alevi kadınlar gerek inanç pratiklerinde gerek aile içi karar mekanizmalarında görece daha eşitlikçi bir konumdadır fakat Alevi ailesi genel olarak Anadolu geleneksel aile tipinden çok farklı değildir. Göç, ataerkil yapıyı kente de taşımıştır ve kentsel alanlarda da ataerkil yapının hemen çözüldüğünü söylemek güçtür. Ancak yine de kentleşme aile içi ilişkilerdeki konum ve ekonomik süreçlere/siyasal faaliyetlere katılım yönünden Alevi kadınlarının konumunda bir iyileşmeye yol açmıştır. Kentte kalış süresine bağlı olarak Alevi kadınlar ev dışı ilişkilere dâhil olma, dışarıda çalışma, kendi gelirine sahip olma gibi konulardaki iyileşmenin yanı sıra gerek aile içinde, gerek yerel ve yerel-üstü örgütlenmelerde, gerek siyasal alanda karar mekanizmalarına daha fazla dâhil olmuş, kamusal alanda kendilerini daha fazla ifade etme imkânı bulmuşlardır.³⁷⁰

Bu bahiste son olarak musahiplik kurumuna değinebilirim. Kırsal düzende musahiplik, topluluk içinde mevcut akrabalık ve aile ilişkilerinin dışında iki Alevi aile arasında kurulan özel ve özgün bir dayanışma biçimidir. Musahiplik ya da bir başka ifadeyle ahiret/yol kardeşliği, iki Alevi ailesinin, hayatta oldukları sürece ve hatta musahiplerden biri hayattan ayrıldığında dahi kalan üyeler için geçerli olmak üzere birbirlerine güçleri yettiği oranda destek olmalarını ve karşılıklı olarak tek aile

³⁷⁰ Erman, Kalaycıoğlu, Tılıç, **Migrant Women in The City**, s. 407; Acar, **Bireylerarası İlişkiler ve Cinsiyet Roller**, s. 195-247; Ayata, **Kentsel Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik**, s. 199-202; Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal İktidar ve Kurumlar**, s. 62-63; Vorhoff, **Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış**, s. 257; Akkaya, **Sır İçinde Sır Olanlar/Sunuş**, s.y.; Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 148-149.

sorumluluğu içinde hareket etmelerini gerektirir. Şüphesiz bu ağır bir sorumluktur ve kutsal bir törenle elde edildiğinden inanç bakımından da bağlayıcı bir konumdur. Musahiplik aslında göç öncesi dönemlerde de bütün Aleviler arasında uygulanmıyordu. Kent ortamında ise ayakta tutulması ve sürdürülmesi en zor kurumlardan biri musahiplik olmuştur. Yaman, 1998-1999 yıllarında yaptıkları bir araştırmaya göre, artık çoğunluğu kentlerde yaşayan Aleviler arasında musahibi olanların oranının yüzde 30'larda olduğunu aktarmaktadır. Bunların çoğunluğu da yaşlı Alevilerdir.³⁷¹ Aradan geçen zaman ve kuşaklar arasındaki farklılık dikkate alındığında bugün kentli Aleviler arasında musahiplik oranının bitme noktasında olduğu tahmin edilebilir.

c. Sosyo-Mekânsal Örüntülerde Değişim

İlgili literatürde 1960'lardan itibaren Alevi sosyo-mekânsal örüntüsünün değişimi ağırlıklı kırdan kente göç ve kırsal-kentsel kültür kalıpları içinde ele alınmıştır. Hatta bu geçiş gelenekselden moderne bir doğrusal çizgi olarak resmedilip “Geleneksel Alevilik kırsaldır; modern Alevilik kentseldir.”³⁷² kesinliğinde önermeler çıkarılmıştır. Fakat bu çalışmanın birinci bölümünde de uzun uzadıya tartıştığım üzere, bu geçişi sadece *kır-kent* ya da *geleneksel-modern* ikiliği içinde açıklamak sürecin çok boyutlu-çok kapsamlı niteliğini göz ardı ederek tek yönlü ve tek boyutlu bir akışı kabullenmeyi gerektirir. Oysa Alevilerin göç öncesi dönemde toplumsal mekânı sadece kır ve kent yerleşimleri ile sınırlı değildir. Ocak ağ sistemi ile çizilen bir saçılım alanı topluluğun mekân üzerindeki yerleşiminde belirleyicidir. Değişimin sadece kente bağlı olmadığının göstergesi, daha göçün ilk yıllarından itibaren kırsal alanlarda da ocak sisteminin çözülmeye başlamasıdır. Alevilerin büyük kentlerden diasporik alanlara çok geniş bir coğrafyaya dağılmaları ve ocak aidiyetine dayalı dede-talip bağlarının büyük oranda ve hızla çözülmesi, ocak

³⁷¹ Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 244; Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 150; H. Yılmaz, *Kentleşme Sürecinde Alevilik-Bektaşılık*, s. 42-43; Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 83-93.

³⁷² Yıldırım, *Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe*, s. 139. Ayrıca bkz. Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, s. 181-206.

sistemini kentsel alanlarda işsiz kılmış, Aleviler yeni-kentli yerleşim örüntüleri geliştirmeye başlamışlardır.³⁷³

Göçün ilk yıllarından başlayarak aynı yörelerden/bölgelerden göç eden Aleviler kentlerde birbirlerine yakın yerlere yerleşmiştir. Göçmenler için Türkiye’de bir tür tampon yerleşim alanı olarak literatüre giren gecekondü, Alevilerin de barınma sorununu çözmede başvurdukları yöntem olmuştur. Aleviler, gerek bir arada kurdukları gecekondü mahalleleri gerek mevcut mahallerde yoğun olarak birlikte yerleşmek suretiyle bugün de büyük kentlerde “Alevi mahallesi” olarak bilinen yerleşimlerin temelini atmışlardır. Gecekondü yerleşimlerinin bulunması ve kurulmasında enformel dayanışma ağları belirleyicidir. Böylece göç öncesi dönemde belirli bölgelerde, genellikle merkezin (iktidar ağının) uzağında, bir tür korunaklı alan içerisinde iç bölgesel gettolarını oluşturmuş olan Aleviler, bu kez kentlerin *kenarlarında*, varoş ya da gecekondü olarak adlandırılan alanlarda “güvenli getto” yerleşimlerine yönelmişlerdir. Bu süreçte diaspora da bir bütün olarak Alevilerin güvenli göç hattının uzandığı alanlardan olmuştur.³⁷⁴ Haliyle diyebilirim ki Aleviler bakımından toplumsal yerleşimin temel belirleyicisi güvenlik kaygısıdır. Kırsal alanlar ile kentsel yerleşimler arasında bu güdünün belirleyiciliğini değiştiren önemli bir gelişme, en azından elli yıllık göç deneyimi süresince yaşanmamıştır. Aleviler güvenlik kaygısıyla kentlerin belirli alanlarında toplanırken devlet (ve destekçisi siyasal gruplar) tarafından bu alanlar her zaman *mimli* ve güvenilmez/tehlikeli alanlar olarak kodlanmış ve yansıtılmıştır.³⁷⁵ Bu Alevi mahalleleri ya da gettoları, bu yönüyle kent mekânına dair tartışmalara Alevilerin *mimli* sıfatıyla katkılarından biri olarak görülebilir.

Toplumsal mekâna ilişkin bir diğer önemli başlık, hem Alevi felsefi mekânı hem gündelik mekânı hem de inanç pratiği açısından özellikle 2000’li yıllardan

³⁷³ Okan, **Türkiye’de Alevilik**, s. 117; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 238-240; Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 144 ve 149.

³⁷⁴ Kıray, **Gecekondü**, s. 91; Schöler, **Secularism and Ethnicity**, s. 202; Seufert, **Mezhep ile Etnisite Arasında**, s. 217; Subaşı, **Alevi Modernleşmesi**, s. 215-234; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 68.

³⁷⁵ Yonucu, **Kapitalizm, Suçlulaştırma ve Siyaset**, s. 29-36; Danış, **Devlet Şiddeti ve ‘Mimli’ Mahalleler**, s. 31-33; Yonucu, **Bir Yönetim Biçimi Olarak Mekânsal Ayrıştırma**, s. 93-94.

itibaren üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olan cemevidir. Köylerde hem küçük toplulukla ve yılın belli dönemlerinde icra edilen cemin sabit bir ibadet mekânı gerektirmemesi hem de güvenlik kaygısıyla bağımsız bir yapı olarak belirlenmiş cem-evi diye bir ibadethaneye ihtiyaç duyulmamış; gündelik hayatın bir parçası olan evlik, oda, hayat, ahır vb. alanlar cem yapılacak dönemlerde ibadet yerine dönüştürülmüştür. Bu özelliği, cem yerine heterotopik bir nitelik kazandırır. Kentlere göç sonrası cemler, yasaklı durumun devamı nedeniyle uzun süre bu heterotopik niteliğin kentsel versiyonları olacak biçimde dernek bodrumu, spor ya da düşün salonu, büyük gecekondü odaları gibi yerlerde yapılmış ancak zamanla bunlar topluluğa yetersiz gelmeye başlamıştır. Haliyle kentleşmeyle birlikte bugün cemevi diye adlandırılan sabit-geniş mekânlara duyulan ihtiyaç gündeme gelmiştir.³⁷⁶ Cemevinin sadece ibadethane değil sosyal bir buluşma mekânı olarak da ihtiyaç haline gelmesi kentlerde nüfus artışı ve nüfusun mekânsal dağınıklığı ile ilgilidir. Zira Çamuroğlu'nun ifade ettiği gibi,

“Eğer büyük şehirde oturuyor ve inancınızın gerektirdiği, coşkuyla istediğiniz törenlerinizi gerçekleştirmek için onlarca kilometre yol gitmeniz gerekiyor ve bu nedenle köyünüzü özlüyorsanız, bu işte bir terslik var demektir. Bir inancın karşılaştığı yeni koşullarda (bununla şehri kastetmiyoruz) kendisini yenilemesi, günün koşullarına göre yenilikler kazanması, ancak o inancın itikadî uygulamalarının bu koşullarda yeniden düzenlenmesinden geçer. Bu da onun inananlarının tartışmasını, sohbet etmesini, bu yenilikleri topluca denemesini ve belirli gelişmelerde karar kılınmasını gerektirir. Bunun için de mekânlar, toplumsal mekânlar gerekir.”³⁷⁷

Cemevi, bu tip bir toplumsal mekân ihtiyacının karşılığı olarak gündemdedir. Mimari bir yapı ve toplumsal bir mekân olarak cemevi, kentleşme sürecinin Aleviliğe getirdiği yeniliklerden biri olmasının yanı sıra Alevilerin de kent mekânına ve bu alandaki mimari-siyasal-yönetimsel tartışmalara dâhil ettiği bir konudur. Haliyle cemevi, Alevilerin *mimli mahallelerin* ardından kent mekânına ikinci etkileri olarak düşünülebilir. Fakat burada şunun altını çizmek gerekir: Bir odak mekân olarak köylere yapılan cemevleri, kentleşme sürecinin tek yönlü (kırdan-kente ve gelenekten-moderne) akışına dayalı yorumları da boşa çıkarmaktadır. Yukarıda ocak

³⁷⁶ Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi*, s. 64.

³⁷⁷ Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, s. 102.

sisteminin çözülmesi örneğinde olduğu gibi bugün pek çok Alevi köyünde ister okul binalarından dönüştürme ister sıfırdan inşa yoluyla olsun “cemevi” ibaresi taşıyan bağımsız, sabit yapıların bulunması, cemevinin sadece kentli Aleviler değil köylerde yaşayan Aleviler bakımından da değişim sembollerinden biri olduğunu gösterir. Burada kentin kır etkilemesi söz konusudur. Haliyle göç sürecinde sadece kentli Alevilerin değil köydeki Alevilerin de toplumsal mekân anlayışlarında bir değişim yaşanmaktadır.

d. İnanç ve Kültür Alanında Değişim

Konuya ilişkin çalışmalarda en çok bu başlığa dair tartışmalara yer verilmektedir. Çok kısaca ifade etmek gerekirse, kırdan kente göç ve kentleşme süreciyle beraber; a) Kırsal alanlarda belirleyici olan ocak aidiyeti ve ocak sisteminin taşıyıcısı olan dede-talip bağlarının kentlerde çözüldüğü; b) Dedelerin eski otorite ve saygınlıklarını yitirdiği, c) Kentlerde ocak bağlarından doğan boşluğu Alevi kurum ve kuruluşlarının; dedelerin kaybettiği alanları ise *Alevi aydınlarının* doldurduğu; d) Başta görgü cemi ve düşkünlük uygulaması olmak üzere köy toplumunda Alevi toplumsal düzeninin temel yapıtaşlarını oluşturan hukuk sisteminin kentleşmeyle beraber işlevini yitirdiği ve (bütün bunların sonucu olarak) e) Kentsel alanlarda Alevilerin inanç kimliklerinin genel olarak zayıfladığı pek çok çalışmada dile getirilmiştir.³⁷⁸ Kentleşme sürecinde Aleviliğin *geleneksel* kurumlarındaki değişimi işlediği makalesinde Yıldırım, bu alandaki temel değişimleri şu başlıklar altında formüle eder: “Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musahiplik ve cemdir; Modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir. ... Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu ‘dede-talip ilişkisi’ üzerine oturmaktadır; Modern Alevilik ‘cem-evi-cemaat eksenli’ etrafında şekillenmektedir.”³⁷⁹

³⁷⁸ Subaşı, **Alevi Modernleşmesi**, s. 181-215; Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 140-150; Okan, **Türkiye’de Alevilik**, s. 117; Yaman, **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, s. 238-248.

³⁷⁹ Yıldırım, **Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe**, s. 146-148.

Kentleşme süreciyle beraber inanca yönelik tutum ve kurumlarda yaşanan değişimi, bazı yazarlar kent ortamında inancın ve inanç pratiklerinin (örneğin cemlerin) tümünden yok olduğu iddiasına kadar götürmüşlerdir. Örneğin Bodrogi erken dönem yorumlarından birinde “Kızılbaşlığın/Aleviliğin özü olan ve onları hayatta tutan sosyal-dini yapıların gücünü ve etkisini yitirdiği bu gelişmeye (Kemalist reformlar eşliğinde laikleşmeye –y.n.) paralel olarak sadece dini içeriklerin anlamları kaybolmakla kalmamış aynı zamanda dinin kendisi de bütünüyle yok olmuştur.”³⁸⁰ der. Yılmaz da Üzüm’e atıfla kentleşmeye bağlı olarak, kırsal kesimlerde zayıflamakla beraber bir dereceye kadar varlığını sürdüren *cem ayinlerinin terk edildiğini*; büyük kentlere göç eden Alevilerin *sosyal ve ekonomik problemler içinde cemleri, on iki hizmeti ve öteki erkânı bir tarafa bıraktıklarını* ifade eder. Dahası, ona göre “Kentleşme bir bakıma Aleviliğin dinî ritüellerinden ve inançlarından koparılmasına neden olmuş”; “Alevilik, kentleşme süreci içerisinde farklı bir karaktere bürünerek yozlaşmaya başlamıştır.”³⁸¹ Burada asıl dikkat çekilmesi gereken konu, özellikle muhafazakâr kesimlerde Alevi kentleşmesinin, Alevilerin sol düşünceyle kurduğu yakınlık da her fırsatta dile getirilerek, dinden/inanç kimliğinden uzaklaşma ve bir tür *bozulma, yozlaşma* olarak işlenmesidir. Göç sonrası süreçte sadece kentlerde değil köylerde de inanç pratiklerinde yaşanan değişim göz önüne alınırsa, yaşananın tarihsel şartlarla bağlantılı bir toplumsal dönüşümün bir parçası olduğunu tespit etmek yeterlidir. Onun dışında bozulma, yozlaşma, kötüleşme vb. normatif değerlendirmelerin bilimsel olduğu iddia edilen metinlerin güvenilirliğini azaltacağı aşîkârdır. Kaldı ki yaşanan gelişmeler bu yorumları büyük oranda geçersiz kılmıştır. Bugün için kentleşme süreciyle beraber tümünden dinden/inanç pratiklerinden uzaklaşma değil, bilakis kimlik uyanışıyla beraber çoğu alanda yeniden “geleneğe dönüş” olarak ifade edilebilecek örneklerin çoğalması söz konusudur. Alevi örgütlerinde “inanç kurulu” vb. adlarla dedelerin de ön plana çıkması, genç kuşaklarda cemlere ve kültürel etkinliklere ilginin artması, Alevi dini müziklerinin

³⁸⁰ Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 63. Ayrıca benzer bir yorum için, Massicard, **Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, s. 53.

³⁸¹ Yılmaz, **Kentin Alevileri**, s. 142 ve 144. Yılmaz, cemlerin tümünden terkedildiğine dair iddiasını Üzüm’ün Köprü dergisinde yayımlanan makalesine atfen aktarmaktadır. Fakat makalenin çevrimiçi yayımlanan halinde ben bu konuya dair bir cümleye rastlamadım. [Bkz. İlyas Üzüm, “Kültürel Kaynaklarına Göre Alevi İnançları ve İbadet Anlayışları”, **Köprü**, Sayı 62, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=363>, 3 Ağustos 2015.

(duazlar ve deyişler) derleme ve profesyonel icralarla yeniden gün ışığına çıkarılması gibi örnekler, “gelenekten kopuş” temasına ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir.

Burada son olarak kültürel alandaki değişimlere değinilebilir. Bu konuda en önemli değişim başlığı olarak, Aleviliğin göç öncesi dönemler için belirgin özellikleri arasında sayılan sözlü kültür aktarımı yerine yazılı kültür öğelerinin öne çıkması göze çarpmaktadır. Kolektif hafızaya Cumhuriyet dönemi *milli kültür* ve aydınlanma projesine dair öğelerin de eklenmesi, bir başka önemli değişkendir. Son olarak 2000’li yıllardan itibaren Alevi teolojisinin ya da öğretisinin sınırlarının çizilmesi, merkezileştirilmesi ve *tekilleştirilmesine* yönelik (Alevi Enstitüsü, Alevi ilahiyatı bölümleri açma çabaları, bir kesimin Diyanet’te temsil önerileri vb.) girişimler, bu zamana kadar heterodoks karakterle anılan Alevi kültür alanının değişimine (Güler’in ifadesiyle *gelenğin modernleşmesine*) dair işaretlerdir.³⁸²

Kentleşmeyle ilişkili literatürde çok tartışılmasa da kentsel alanlarda Alevilerin kültürel ve dini yönden bir asimilasyon süreciyle de karşı karşıya oldukları, bu bağlamda ele alınması gereken önemli başlıklardandır. Yaman’ın da dikkat çektiği üzere, uzun süre kentteki varoluşunu güvenli kılmak üzere takiye yöntemine başvuran ve iş-okul-komşuluk vb. çoğu alanda kimliğini gizleme yoluna giden Alevilerden bir kısmı, zaman içerisinde gizlediği kimliği tümünden unutma ve Sünni pratikleri kabullenme noktasına gelmiştir.³⁸³ Kentlerde yaşayan Alevilerin bir bölümü bakımından kültürel yönden asimilasyon henüz üzerinde çok tartışılmayan ama etkileri görülmeye başlanmış bir süreç olarak görünmektedir.

³⁸² Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi*, s. 65; Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, s. 184-188; Yıldırım, *Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe*, s. 150-155.

³⁸³ Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 66. Doğrudan “Sünnileşmiş Aleviler” ya da daha genel olarak kimlik dönüşümü konusuna ilişkin çok yakın tarihli bir tez hazırlanmıştır: Neslihan Akpınar, “Conversion of Alevism to Sunnism: Reconsidering Identity Transformation in the Context of Turkish Politics”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2015.

e. Siyasal Tutumlarda ve Kimlik Tanımında Değişim

Alevilerin 20. yüzyıl öncesi tarihsel-toplumsal-dini ve kültürel konumları, onları Osmanlı merkezi iktidarının ve Ortodoks-Sünni anlayışın uzağında ve bir anlamda karşısında, kısmi bir otonom alanda kalmaya zorlamıştır. Bazı yazarların “karşı-kültür” bazılarının “muhalif öz” biçiminde ifade ettikleri bu konumu, modern siyasal kavramlar içinden belirgin bir yönelimle tanımlamak güçtür; fakat kabaca iktidar tartışmasının ve mücadelesinin dışında, fakat mevcut iktidar anlayışının karşısında olmak diye özetleyebilirim. Aslında Cumhuriyet döneminde de 1950’lere kadar bu konum devam etmiştir. Bir farkla ki erken Cumhuriyet döneminin liberal yurttaşlık tanımı Alevilere ilk kez milletin bir parçası olma kapısını açarken, Türklük-Sünnilik esasında tanımlanan millet anlayışı ve bu milleti oluşturmak adına girilen modernleşme projesi, Alevileri gene dışarıda bırakmıştır.³⁸⁴ Yine de bütün kesimlerde olduğu gibi Alevilerin bir bölümünün de bu anlayışı benimseyerek Cumhuriyetin sunduğu *proje kimliğine* dâhil olduğu vakidir. Öte yandan bu projenin doğrudan ulaşmadığı ya da etkisi altına alamadığı bir kısım Aleviler de bunun karşısında direniş kimliğini sahiplenmiştir. Cumhuriyet dönemi boyunca Alevi siyasal yöneliminin kabaca bu iki çizgi üzerinden ilerlediğini söyleyebilirim.

Göçün başlangıcı, Alevilerin aktüel siyasetle tanıştığı yıllara denk gelir. 1960’lı yıllarda yeni kentli genç ve eğitilmiş kuşak, dönemin özgürlük havası içinde sol fikirlerle, sendikal ve siyasal faaliyetlerle yakınlaşırken, Alevi kitle devletle bağ kurma, patronaj ilişkilerinden yararlanma ve Meclis düzeyinde temsil imkânından yararlanma güdülerıyla devletçi-sol ya da sosyal demokrat geleneğe eklenmiştir. 1970’ler boyunca hem yurt içinde hem yurtdışında Alevi siyasal yöneliminin ana hatlarını belirleyecek olan bu sol-sosyal demokrat çizgi, hem devletin hem milliyetçi-İslamcı siyasetlerin tepkisini çekecektir. Bu kesimlerde kentsel ekonomik kaynakların Alevilerle bölüşümünden duyulan rahatsızlık, Alevilerin sola

³⁸⁴ Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, s. 251-253 ve 271-291; Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 400; Bora, *Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik*, s. 66-67; Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 156-158; Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 129; Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi*, s. 182; Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 47; Castells, *Kimliğin Gücü*, s. 15.

yönelmesiyle “Kızılbaş-komünist” özdeşleştirmesi içinde ortaya çıkacak ve 70’lerin sonu Alevilerin yoğun olarak yaşadığı kentlerde toplu katliam girişimlerine sahne olacaktır. 1980 sonrasında sınıf temelli ve sol eksenli siyasetten kopan Alevi kadrolar öncülüğünde konjonktürel gelişmelere de uygun olarak Alevi hareketi kimlik eksenli bir temelde yeniden inşa sürecine girecektir.³⁸⁵

Alevilerin kentleşme ve göç sürecinde çoğunlukla sol siyaset ile yakınlık kurmaları, Alevi-Sünni muhafazakârlar ağırlıkta olmak üzere, bazı yazarlarca genelde olumsuz kavramlarla ifade edilmiştir. Alevilerin kentleşme sürecinde karşılaştıkları neredeyse bütün değişimler, *sol ideolojinin etkisi altına girmeye* mal edilmiştir. Kentleşme sürecinde Alevi kimliğinin temel yönelimi de ağız birliği etmişçesine *geleneksel/kırsal Aleviliğin kimliği dini esaslıydı, modern/kentli Aleviliğin kimliği siyasal esastır* iddiasıyla açıklanmaktadır.³⁸⁶ Özellikle 1980’lere kadar sol fikirlerin etkisiyle Alevi gençlerinin Aleviliğin dinsel yönüne karşı çıktığı ve hatta “feodal sömürücü” olarak görülen dedelere karşı tepkilerin geliştiği doğrudur. Fakat cem yapılmamasından dedelerin otorite kaybına, ocak sisteminin dağılmasından kimliğin ifadesinde dini öğelerin etkisinin azalmasına kadar, bir önceki başlıkta sıraladığım bütün değişimler sadece Alevilerin sola kaymasıyla açıklanamaz. Göç ve kentleşme süreci, Alevilerin sosyo-ekonomik/mekânsal/kültürel yapılarında olduğu gibi inanç kurumları ve pratiklerinde de birtakım değişimlere neden olmuştur. Bu değişimde siyasal etkenlerin payı olduğunu yadsıyamam; fakat bu pay, diğer etkenlerin payından çok fazla ya da az olmasa gerektir.

Bu bağlamda son olarak, Alevi kimliğinin kentleşme sürecinde sahiden *dinselden siyasala* doğrusal bir çizgide dönüşüp dönüşmediğinin de altını çizmek gerek. Literatürde çok keskin hatlarla çizilen “geleneksel/kırsal Alevilik eşittir dinsel

³⁸⁵ Massicard, *Alevism in the 1960s*, s. 109-135; Sökefeld, *Alevi Dedes in the German Diaspora*, s. 171; Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 192; Yaman, *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*, s. 131; Çamuroğlu, *AORB Semineri*, 17.01.2015; Erder, *İstanbul’a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, s. 21; Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, s. 1-5; Massicard, *Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, s. 62-63 ve 71-73.

³⁸⁶ Yılmaz, *Kentin Alevileri*, s. 142 ve 152; Subaşı, *Alevî Modernleşmesi*, s. 158, 256-258, 276; Aktay, *Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar*, s. 57-76; Yasin Aktay, “Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik”, (Çevrimiçi) http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yasin_aktay_alevilik.pdf, 12 Temmuz 2015.

kimlik; modern/kentli Alevilik eşittir siyasal kimlik” çizgisini doğru bulmadığımı belirtmeliyim. Bir kere göç öncesi dönemde de Alevi kimliği, tarihsel şartların getirdiği özellikleri nedeniyle ağırlıkla dinsel bir gruba tanımlıyor gibi görünse de son derece siyasal bir konuma işaret eder. Muhafazakâr yazarların 1960 öncesi Alevi kimliğini sadece “dinsel” olarak tanımlamalarının altında Osmanlı’dan bu yana süregelen siyasal tarihi göz ardı etme ya da perdeleme çabasının yattığını düşünüyorum. Şaşırtıcı olan, Alevi muhafazakârlarının da sola kızgınlık temelinde İslamcı-milliyetçi kalemlerle buluşarak bu dili hiç sorgulamadan benimsiyor olmalarıdır. İkincisi, göç sonrası dönemin bütünüyle “siyasal kimlik” kalıbı altında toplanması da kanımca doğru değildir. Zira bugün Aleviliği son derece dindar/geleneksel bir çizgide yaşamaya çalışan kesimler olduğu gibi eşanlı olarak Aleviliği ateizmin bir yorumu olarak kabul eden ve bir yaşam tarzı, kültür, felsefe olarak dinsel kavramların tümüyle dışında tanımlayanlar da vardır. Bu çeşitlilik, kentleşme sürecinde Alevi kimliğinde yaşanan değişimin dinselden siyasala doğrusal bir çizgide değil, birbirinden çok farklı tanımların aynı Alevilik içinde buluşabildiği bir kimlikler çoğullaşması içinde gerçekleştiğini göstermektedir. Hall’un yaklaşımıyla, modernitenin dayattığı kapsayıcı ve homojen kimlik görüntüsünün arkasındaki farklılıkların açığa çıktığı yeni zamanlarda Alevi özne de kendi farklılığının farkına varmış ve kendine biçilen kimlikler yerine kendini bulduğu kimliklerin inşasına girişmiştir.³⁸⁷

³⁸⁷ Stuart Hall, “Yeni Zamanların Anlamı”, **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi**, Der. Stuart Hall, Martin Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 1995, s. 109-110.

BÖLÜM III

ALEVİ KİMLİĞİNİN DÖNÜŞÜMÜ:

KIR-KENT-DİASPORA

Bu çalışmaya başlarken kafamdaki asıl soru şuydu: Alevilerin yüzlerce yıl baskı altında korumaya çalıştıkları ve temel inanç esasları, toplumsal mekân ve yaşam, kültürel yapı ve kurumlar yönünden çok da değişmeden günümüze taşıyabildikleri kimlikleri, 1950’lerden itibaren hızlı bir dönüşüm sürecine girdi. Basitçe göç ve modernleşme sürecinin etkisi diye okunan bu dönüşümün altında başka hangi dinamikler yatıyor? Eğer bu dönüşümü tetikleyen en ciddi etmen kentlere göçle birlikte gelen “dışa açılma” ise mekân üzerindeki bu hareket temel nedenlerden biri hatta en önemli dinamik olarak düşünülebilir mi? Aleviliğin felsefi ve gündelik mekânı, yerleşim örgütlenmesi ve toplumsal mekânı üzerine sorular geliştirip bunların cevaplarını kentsel alanlarda yanıtlamaya başladıkça bu toplumsal değişimin mekân unsurunun hak ettiği ölçüde ele alınmadığını gördüm. “Geleneksel” Aleviliğin inanç, kültür ve kimlik dünyasını büyük oranda mekânsal özgüllükler belirliyor (kırsal alanlara sıkışma, gizli mekânlarda ibadet etme, ocak yapılanması vs.), Alevilerin yüzlerce yıl mesken tuttıkları kırsal yerlerden kentlere yoğun olarak göç etmeleri, bu inanç ve kimliğin geçirdiği dönüşümde de büyük rol üstlenmiş olmalıydı.

Bu düşünceden hareketle kimlik dönüşümü temalı çalışmamın temeline (toplumsal) mekânı koydum. Aleviler ve kentleşme konusunu ele alan sınırlı sayıdaki bilimsel çalışmada iki ana eğilim öne çıkmaktadır: Bunlardan bir kısmı kentleşme sürecini modernleşmecî paradigmanın etkisiyle *gelenekten moderne* geçiş bağlamında ele alır. Burada öncelik zaman vektörüne verilir ve Alevilerin *kırdan kente göçü*, aynı zamanda *geleneksel toplum* özelliklerini kaybedip *modern toplum* özellikleri edinmesi biçiminde formüle edilir. Modernist yazarlarda bu değişim çoğu yönden olumlanırken ilahiyatçı ya da Alevi-Sünni muhafazakâr yazarlarca

modernleşme, dini özelliklerin kaybedildiği bir süreç olarak görüldüğünden genellikle olumsuz kavramlarla betimlenir. Her iki taraftan yazarların ortak özellikleri; sadece zaman faktörünü esas almaları; tarihi kesikli ve doğrusal ilerleyen bir çizgi olarak kabul etmeleri; Aleviler için göç öncesi ve göç sonrası dönemleri idealize etmeleri; göçü bir kopuş simetrisinin tam orta çizgisi olarak görmeleridir.³⁸⁸

Alevi kentleşme sürecini ele alan çalışmalarda ikinci eğilim, zamanın yanı sıra mekân boyutuna da yer verir. Fakat burada da başka iki sorunla karşılaşırız: Bu kez mekân tek boyutlu, tek katmanlı, kategorik; Aleviler de göç hareketinden sadece etkilenen nesneler olarak ele alınır. Burada temel kabul, “geleneksel” Aleviliğin “kırsal/kapalı köy toplumuna özgü” olduğudur. Bu çalışmalardan bazıları kentsel alanda bir Alevi mahallesi ya da yoğunlukla Alevilerin yaşadığı bir bölgede “kentli Alevilerin” durumunu tespiti yönelmiştir. Bu tespit, “geleneksel” Alevilikle ilgili temel bilgileri literatürden aktardıktan sonra ele alınan örneklem üzerinden değişimi gözlemlemek yoluyla yapılmaktadır. Kimi araştırmalarda ise hâlihazırda kırsal bir bölgede yaşayan Aleviler ile bir kentsel alanda Alevi pratiği karşılaştırılır. Böyle olunca Alevi toplumsal mekânı sabit ve kategorik bir *kır-kent ikiliğine*; Aleviler de haliyle köylü-kentli kültür kalıplarına sıkışmaktadır.³⁸⁹

Oysa ne zaman yönünden Aleviler için göç mutlak bir kesiklilik yaratmıştır ne de mekân yönünden Alevilerin hem kırsal hem kentsel yaşamı belirli kategorilere ve kalıplara sıkışacak basitliktedir. Göç süreci içinde Aleviler “geleneği” ve “moderni” eşanlı olarak yaşadıkları bir dönemden geçtikleri gibi kırsal-kentte ve diasporada değişim ve dönüşüm iç içe gerçekleşmektedir. Bu nedenle hem mevcut çalışmalarda sözünü ettiğim eksiklikleri tekrarlamamak hem de göç sürecinde yaşanan değişimi en geniş boyutuyla görebilmek adına tezim için alan çalışması belirlerken bütünlüklü bir hat izlemenin daha doğru olacağını düşündüm. Bu hattı, Aleviliğin temel inanç ve ibadet pratiklerinin yaşandığı ve günümüzde de izlerini taşıyan bir kırsal bölge; bu bölgeden göç eden insanların yerleştiği kentsel alanlar ve göç güzergâhının önemli bir uzantısı olarak yurtdışı alanlar üzerinden kurmaya karar

³⁸⁸ Bkz. s. 10-13

³⁸⁹ Bkz. s. 12-13

verdim. Özellikle yurtdışı uzantısının da göç yoluna dâhil edilmesi ve kırsaldan başlayarak metropol alanlara ve yurtdışına uzanan süreçte aynı bölgeden göç etmiş Alevilerin izini sürmesi, kanımca bu çalışmanın farklı ve önemli özellikleridir.

A. Araştırma Alanları ve Örneklem

Farklı kaynaklardan göç istatistikleri, Türkiye’de kentlere göç öncesi dönem için Alevi nüfusun daha yoğun olduğunun varsayıldığı³⁹⁰Tunceli, Sivas, Adıyaman, Çorum, Tokat, Amasya, Erzincan, Bingöl, Malatya, K. Maraş, Hatay gibi iller arasında en çok göç veren ilin Sivas olduğunu göstermektedir. Örneğin, Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 1975-2000 yılları arasında saydığım illerden göç eden kişi sayıları, üç il haricinde 17 bin ile 100 bin arasında dağılmaktadır. Yüz bin kişiden fazla göç veren iller, 108 bin kişi ile Çorum, 116 bin kişi ile Tokat ve 200 bin kişi ile Sivas’tır.³⁹¹Öte yandan halen Sivas’ın köylerinde ve beldelerinde Alevi inancını ve kültürünü yaşayan insanların bulunduğunu çeşitli araştırmalardan çıkarmak mümkün.³⁹² Resmi nüfus istatistiklerinde göç edenlerin kimliğine yönelik sorular yer almadığından göç eden nüfus içinde Alevi kökenlilerin ağırlığını tespit etmek güç. Ancak yine de Sivas’ın genel nüfusundan ve bu nüfus içindeki Alevi nüfusun oranından hareketle, diğer illere nazaran Sivas ilinden yurt içi ve yurt dışına göç edenlerin içinde hatırı sayılır bir Alevi nüfus olduğunu düşünebiliriz. Kaldı ki

³⁹⁰ Yaman, **Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi**, s. 62-63; İlyas Üzüm, **Günümüz Aleviliği**, 2. Baskı, İstanbul, İSAM Yayınları, 2000, s. 20-21; Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, s. 66-82.

³⁹¹ TÜİK, “İllerin 1975-2000 Dönemi Net Göç Hızına Göre Sıralanışı”, **TÜİK Nüfus Verileri**, (Çevrimiçi) <http://www.tuik.gov.tr/PreTabloArama.do?metod=search&araType=vt>, 16 Ocak 2014.

³⁹² Bu konuda en güncel ve mevcut durumda en güvenilir kaynak, Araştırmacı-Yazar **Hamza Aksüt**’ün benimle paylaşma inceliğinde bulunduğu listedir. Hamza Aksüt, yoğun alan araştırmaları ile bütün illerde Alevi köylerini ve kasabalarını tespit niteliğinde çalışmalar yürütüyor. **Alevi-Bektaşî Atlası Çalışması** kapsamında çıkarılan Sivas listesini de 2013 sonbahar aylarında henüz taslak olmasına rağmen benimle paylaştı. Bu listeye göre Sivas genelinde 456 Alevi köyü, 45 Alevi-Sünni karışık köy, 1 Alevi kasabası ve 1 de Alevi-Sünni karışık kasaba bulunmaktadır. Sayın Aksüt’e teşekkür borçluyum. Aynı çalışmadan mı derlendiğinden emin olmamakla birlikte, birbirine çok yakın veriler içeren bir listeye, Hüseyin Gazi Derneği sayfasından da ulaşılabilir: “Türkiye Alevi Coğrafyası-Sivas”, **Hüseyin Gazi Derneği-Vakfı**, (Çevrimiçi) <http://huseyingazi.org.tr/haber.asp?id=52>, 10 Aralık 2014. Ayrıca konu ile ilgili basılı kaynak ve tezler için, şu çalışmalar incelenebilir: Metin Bozkuş, **Sivas Aleviliği**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006; Melike Esen, “Kam-Şaman Tipi ile Alevilikteki Dede Tipi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme : (Sivas-Yıldızeli Örneği)”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2010; Özlem Aslan, “Yıldızeli ve Çevresindeki Alevilerin Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, 2001.

çalışma içerisinde de değineceğim üzere, daha özele inip ilçeler ve köyler düzeyinde ele alındığında; birtakım ekonomik, toplumsal ve kültürel şartların sonucu olarak, Sivas merkezde yer alan Alevi mahalleleri ve Sivas'ın Alevi köylerinin büyük çoğunluğu Sünni köylere göre daha fazla göç vermiştir. Bunu, kabaca da olsa nüfus sayımı istatistiklerinden çıkarmak mümkün. Dahası, araştırmamın ön hazırlık sürecinde ziyaret ettiğim Sivas'ın Seyrantepe ve Alibaba gibi merkez mahalleleri ile örneklem olarak aldığım ilçe ve köylerinde somut biçimde ben de gözlemledim.

Bütün bu saydıklarımın hareketle, çalışmamın kırsal ayağını Sivas ili Yıldızeli ilçesine bağlı Alevi köylerinde yürütmeye karar verdim. İlerleyen sayfalarda Yıldızeli'nin genel görünüşü ve buradaki Alevi köyleri hakkında ayrıntılı bilgiler aktaracağım. Bu bilgiler ışığında örneklemi daraltma yoluna gittim ve çeşitli gerekçelere dayanarak Yıldızeli'nde ziyaret edeceğim 10 köy belirledim. Yıldızeli köylerini tercih etmemin beş temel nedeni vardı: Birincisi, Yıldızeli ilçesinde yer alan 118 köyün 31'i tamamen, iki köy ise kısmen Alevi nüfus barındırmaktadır. 2013 yılında bu köylerde ikamet eden Alevilerin nüfusu yaklaşık 3 bin 900 kişi civarındaydı³⁹³. Bu nüfus, yaz döneminde kentten gelenlerle birlikte katlanmaktadır. İkincisi, Yıldızeli'nin Alevi köyleri, Alevi kimliğini belirleyen temel değerlerden olan *ocak mensubiyeti* bakımından heterojen bir görünüm arz eder. Yıldızeli köyleri, hem farklı ocaklara hem Bektaşî Dergâhına bağlı talipleri ile Alevi nüfus örüntüsü bakımından tek tip değil renkli bir dağılım içerir. Üçüncüsü, bu köylerden bazılarında hala göç öncesi dönemin gelenekleri yaşatılmaya çalışılmaktadır. Dördüncüsü, Yıldızeli köylerinden göç edenlerin hepsinin kentlerde bir dernek ya da vakıf altında örgütü vardır. Bunun, kentlerde Yıldızeli'nden göç eden Alevilerin izini sürmeyi kolaylaştıracağı tahmin edilebilir. Son olarak, Yıldızeli, benim doğduğum ve altı yaşıma kadar yaşadığım yer. Yıldızeli'nin bir Alevi köyünün mensubu olmak, ilk bakışta bilimsel bir çalışma açısından oldukça kişisel bir gerekçe gibi görünebilir. Ancak ele aldığım konunun niteliği gereği, bu coğrafyanın mensubu olmamın, hem

³⁹³ TÜİK, “Şehir, Belde ve Köy Nüfusları-2013”, **ADNKS Veri Tabanı**, (Çevrimiçi) <http://rapory.tuik.gov.tr/01-09-2015-13:40:53-14454182612064935582054747329.html>, 17 Şubat 2014.

bilgiye ulaşmayı hem ulaştığım verileri anlama ve anlamlandırmayı çok kolaylaştırdığını alana çıktıktan sonra daha iyi anladığımı söyleyebilirim.

Araştırmamın kentsel ayağını yurtiçinde ve yurtdışında farklı kentler üstünden kurguladım. Burada temel saik, Yıldızeli'nin Alevi köylerinden göç edenlerin yoğunlukla yerleştikleri ve yaşadıkları yerleri tespit etmektir. Yoksa bir kentin bütünü böyle bir çalışma için örneklem olarak alınamazdı. Yıldızeli'nden yurtiçi göçlerin iki ana hattı var: Ankara ve İstanbul. Yıldızeli'nin Alevi köylerinden göç edenlerin yoğunlukla yerleştikleri kentleri belirlemenin en kestirme yolu, kabaca da olsa kentsel alandaki hane sayılarını ve bunların kentlere dağılımını görmektir. Buna dair bir istatistik veri olmamakla beraber ben bu bilgileri köylerde muhtarlardan, kentlerde ise köy derneği başkanlarından bizzat derledim. Bu verilere ilişkin tabloları kısmen tez içinde, toplu olarak da ekler kısmında paylaşacağım. İkinci olarak, köy derneği merkezinin olduğu yerler, genellikle göçün de en yoğun olduğu yerlerdir. Yıldızeli'nin 32 Alevi köyünün köy derneği bilgisine ulaştım. Bunlardan 15'inin merkezi Ankara'da, 9 köyün dernek merkezi İstanbul'dadır. Bir köyün dernek merkezi İzmir'de, iki köyün dernek merkezi yurtdışındadır. Kalan köy derneklerinin ise Ankara, İstanbul, İzmir kentlerinin ikisinde ya da üçünde şubeleri vardır. Örneklem olarak aldığım 10 köyün 6'sının dernek merkezi Ankara'da, 3'ünün İstanbul'dadır. Bir köyün her iki kentte de dernek şubesi vardır. Bu dağılımı, köylerden genel göç yönüne bakarak ağırlıklı merkezlerin toplam içindeki oranına uyacak biçimde düzenledim.

Yurtdışındaki alan çalışmaları, Türkiye'de kırsal ve kentsel alanda yürüttüklerimden farklı ilerledi. Burada Türkiye'den göç edenlerin yoğunlaştığı bölgeler olmakla beraber Alevi nüfusun ve bilhassa Yıldızeli kökenlilerin belirgin biçimde yoğunlaştığı bir alan tespit etmek zordu. Yine de genel nüfus dağılımı, kişisel görüşmeler ve şifahi bilgiler ışığında Almanya'nın Kuzey Ren-Vestfalya (Nordrhein-Westfalen- NRW) eyaleti sınırları içinde ve Fransa'nın Strazburg kentleri civarında tezim için görüşebileceğim Alevilerin yaşadığını ve buralarda çeşitli Alevi örgütleri olduğunu öğrendim. Yurtdışındaki çalışmalarımın merkezi olarak Almanya'nın Köln kentini merkez olarak belirledim. Köln kenti, NRW eyaletinin en

büyük yerleşimi ve genişçe bir metropoliten alanın da merkezi konumunda. Almanya’da Türkiyeli nüfusun yaklaşık yüzde 35’i NRW eyaleti sınırları içinde yaşıyor.³⁹⁴ Köln, aynı zamanda Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu ile Köln ve Çevresi Hacı Bektaş-ı Veli Alevi Cemevi gibi iki köklü Alevi kuruluşu ile iki Alevi Kültür Merkezi’ne de ev sahipliği yapıyor. Yurtdışında bulunduğum süre içerisinde Almanya NRW bölgesinde Duisburg, Bielefeld, BergischGladbach, Aachen, Leverkusen, Hückelhoven; Fransa’da Strazburg, Zelwiller, St. Louis kentlerini ziyaret ettim ve buralarda çeşitli görüşmeler gerçekleştirdim. Bu nedenle, yurtdışı alan çalışmaları için Köln’ü merkez olarak belirlemekle beraber daha geniş bir coğrafyada iz sürdüğümü belirtmeliyim.

Bu bölgelerde yürüttüğüm çalışmalara ve genel çalışma yöntemine geçmeden önce, hem ele aldığım örnekleme sınırlama gerekçelerime hem de tezin ilerleyen kısımlarında aktaracağım verilere bir arkaplan ve hareket zemini kazandırmak adına her üç alana ilişkin genel bilgiler aktarmayı gerekli görüyorum. Burada daha ayrıntılı olarak kırsal alana yer vereceğim. Bu, hareket noktası olarak aldığım köylerin ve buralarda yaşayan Alevilerin genel durumunu göz önüne sermek amaçlıdır. Göç haritasını, yönünü ve göç sonrası geline noktaı görmek bakımından ilk kalkış yerini ayrıntılı tanımanın önemli olduğunu düşünüyorum. Kentsel alanlarda ve yurtdışında Yıldızeli köylerinden göç eden Alevilerin yaşadığı yerlere dair genel bilgileri ve şartları da aktardıktan sonra araştırmanın yöntemine ve sınırlarına değineceğim.

1. Kırsal Alanda Aleviler: Sivas-Yıldızeli Köyleri

Yıldızeli civarında M.Ö. 4500’lerden itibaren yerleşimlerin olduğu bilinse de konu ile ilgili araştırma olmadığından yörede antik ismi bilinen yerleşim yoktur. İlçe

³⁹⁴ DESTATIS (Statistisches Bundesamt –Almanya Federal İstatistik Ofisi), “Turks in Germany”, “Turks in Germany”, (Çevrimiçi) http://en.wikipedia.org/wiki/Turks_in_Germany, 16 Mart 2015 [Belge aslı için; DESTATIS, **Bevölkerung und Erwerbstätigkeit: Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnissedes Mikrozensus-2012**, Fachserie 1, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden, 2015, (Çevrimiçi) https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/MigrationIntegration/Migrationshintergrund2010220127004.pdf?__blob=publicationFile, 17 Mart 2015]

civarındaki kimi yerleşimler, Roma ve Bizans dönemlerinde de kullanılmıştır. Kayalıpınar ve Güneykaya, Bizans dönemi yerleşimlerinden bazılarıdır. 1398 yılında Osmanlı hâkimiyetine giren Yıldızeli yerleşim alanı, 1639 yılına kadar Tokat, Sivas ve Yozgat şehirleri arasında bataklık ve dar bir geçit bölgesi olarak kalmış, Osmanlıların doğuya yaptığı seferler sırasında yol güzergâhı olarak kullanılmıştır. 1639 yılına kadar Yıldızeli ilçesinin bugünkü yerleşim alanının sazlık ve bataklık bir yer olduğu ve bölgede iki-üç evlik bir köyün varlığı rivayet edilir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde bu bölgenin buradan geçenler için korkulu bir dar geçit olduğu yazar. Evliya Çelebi, *Seyahatname*'de Yıldızeli'nin kuruluş yıllarında evlerin kiremit ile örtülü, hanın 100 at alacak kadar büyük olduğunu, hanın önündeki caddenin sağında ve solunda 40-50 dükkânın var olduğunu; ayrıca hanın Sivas kapısı yönünde "Hindi Baba" adında bir de ziyaretgâhın bulunduğunu belirtir.³⁹⁵

İlçe, belli tarihlerde yurdun değişik yörelerinden göç almıştır. 1860'larda bölgeye Kafkaslardan gelen Çerkezlerin yerleştiği biliniyor. Ayrıca tarihte 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Anadolu içlerine göç eden Kars halkından bir bölümü de Yıldızeli ve çevresine yerleşmişlerdir.³⁹⁶ Bugün için Yıldızeli'nin bilinen tarihçesi, ilçenin yerleşim yeri olarak kurulduğu 1639 yılından başlatılır. Bugünkü ilçe merkezinin bilinen ilk adı Yenihan'dır. 1639 yılında IV. Murat döneminde buraya bir han yaptırılmış, ilçe, *Yenihan* adı ile yerleşim yeri olarak kurulmuştur. Osmanlılar döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında da aynı şekilde kullanılmıştır. 1936 yılında, ilçe sınırları içerisinde bulunan ve bölgenin en yüksek dağı olan (2557 mt) Yıldız Dağı'ndan esinlenerek Yenihan adı *Yıldızeli* olarak değiştirilmiştir.³⁹⁷ Son not olarak, Köy Enstitüleri projesi dâhilinde 1 Ocak 1942 tarihinde ilçede *Pamukpınar Köy Enstitüsü* kurulmuştur. Enstitüde ilk yıllarda

³⁹⁵ Yıldızeli ilçesinin tarihi ve coğrafyası ve sosyo-ekonomik yapısına ilişkin bu genel bilgileri Yıldızeli Kaymakamlığı sitesinden derledim: Yıldızeli Kaymakamlığı, "İlçemiz Tarihçesi", (Çevrimiçi) http://www.yildizeli.gov.tr/default_B1.aspx?content=1043, 20 Aralık 2014.

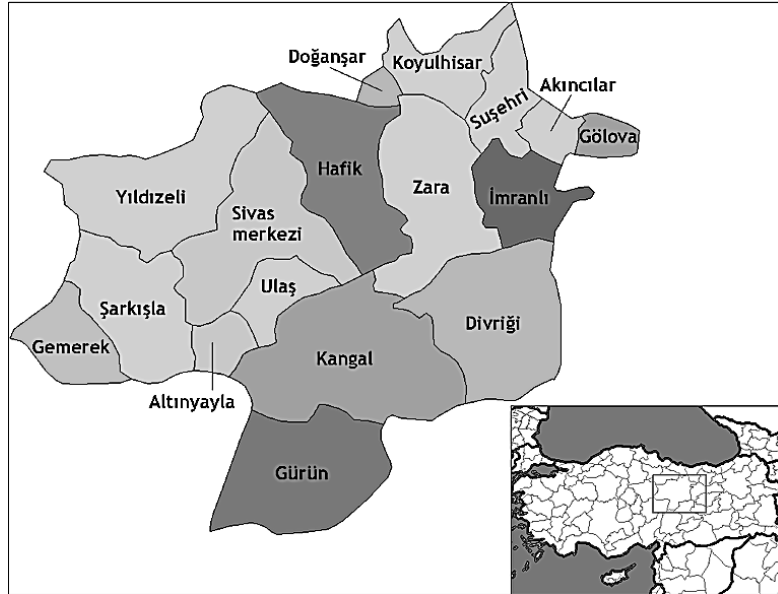
³⁹⁶ Bölgede yaptığım alan araştırmaları sırasında da Yıldızeli'nin çoğu köyünün kâh zorunlu göçler kâh iskân politikaları neticesi bölgeye yerleşmiş/yerleştirilmiş insanlardan oluştuğunu gözlemledim. İlçe genelinde farklı boylardan pek çok Çerkez köyü bulunuyor. Alevi köylerinin çoğunluğu da göç yoluyla gelen sülalelerden oluşuyor. Kimi köylüler kendilerini hala "Karslı" diye tanımlıyor ya da bazı köyler civarda "O köy şuralıdır" gibi tabirlerle anılıyor. Öyle ki Nallı gibi görece az nüfuslu ve küçük bir Alevi köyünde bu durum "yerli-göçmen" ayrımı yapılacak biçimde açıkça ifade ediliyor.

³⁹⁷ İlçedeki yaşlıların çoğu hala ilçeyi Yenihan olarak anıyorlar.

çadır ve barakalarda öğrenim verilmiş; daha sonra 1949 yılında okul binası, revir, atölyeler, yatakhane ve yemekhane inşaatları bitirilerek öğrenim devam etmiştir. Köy enstitülerinin kapatılmasından sonra da burada eğitim ve öğretim devam etmiştir.³⁹⁸

Coğrafi olarak Yıldızeli, Sivas'ın kuzeybatısında yer alır. Doğusunda Sivas merkez, batısında Yozgat-Akdağmadeni, kuzeyinde Tokat-Sulusaray ile Yeşilyurt, güneyinde Sivas- Şarkışla ilçeleri ile çevrilidir. Ortalama 1400 metre rakımıyla, İç Anadolu Bölgesi'nin en yüksek ilçelerinden biri olarak bilinen Yıldızeli'nin arazisi oldukça yüksek ve engebelidir. Kuzeyi ve doğusunda oldukça yüksek, güneyinde ise görece alçalan ama gene yüksek dağlar vardır. Yıldız Dağı'nın 2537 metre, görece düzlük sayılabilecek ve ana karayolunun geçtiği Yaraş Beli'nin 1580 metre olduğu düşünülürse, arazinin genel yapısı göz önüne getirilebilir. İlçe toprakları Sivas-Ankara ve Sivas-Tokat karayolu üzerinde yer almaktadır. Aynı zamanda Sivas-Samsun demiryolu ulaşım ağı da İlçenin bir bölümünden geçer. Yapım aşamasında olan Ankara-Sivas hızlı treni de ilçe topraklarından geçecektir.³⁹⁹

Görsel 4. Yıldızeli'nin Konumu

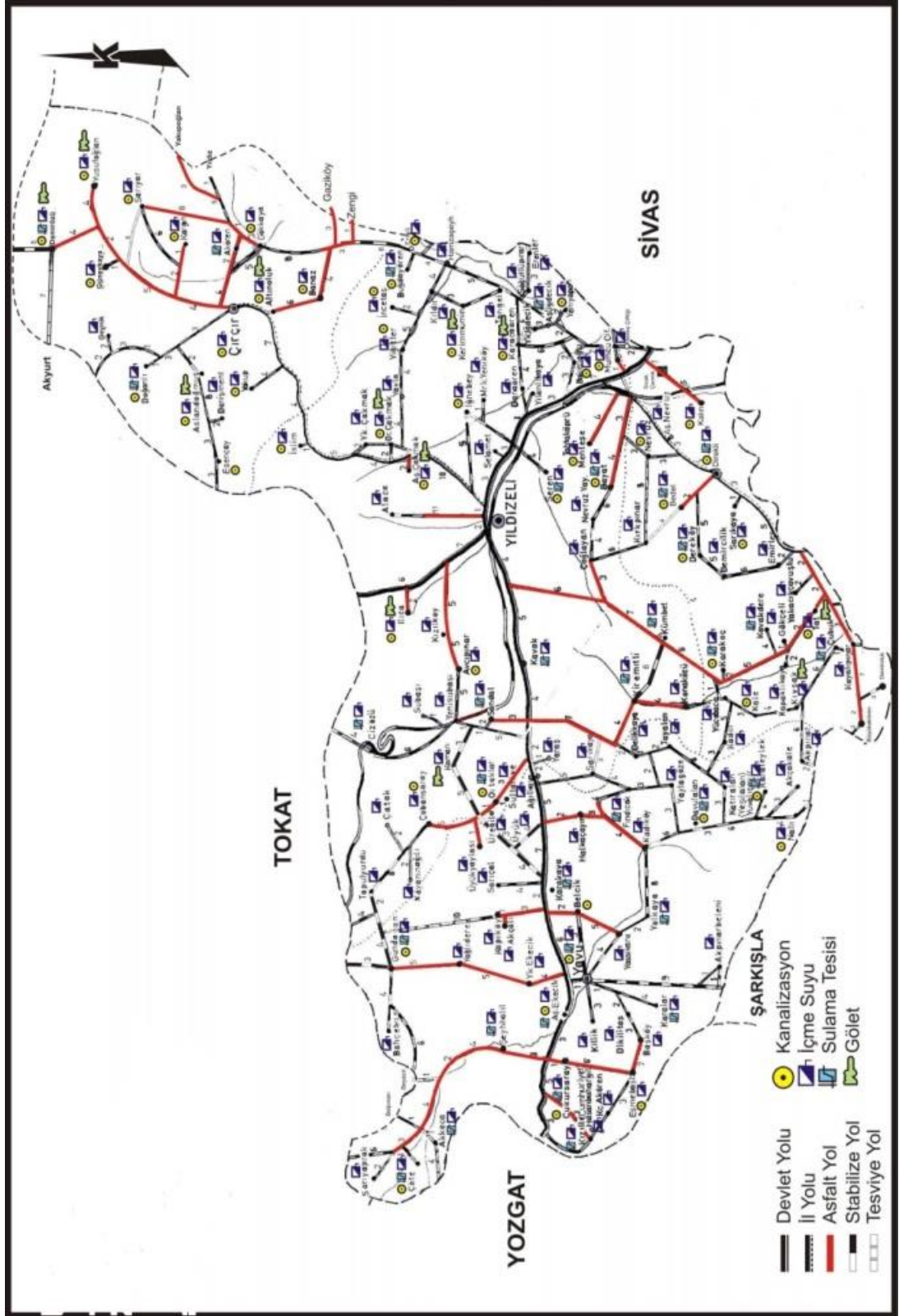


Kaynak: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Sivas>

³⁹⁸ Yıldızeli Kaymakamlığı, **a.g.e.**

³⁹⁹ Kaymakamlık verilerinden ve alan araştırması gözlemlerimden derledim.

Görsel 5. Yıldızeli Haritası



Kaynak: <http://www.sivasilozelidaresi.gov.tr/haritalar1.htm>

a. Fiziki ve Demografik Yapı

Alan çalışmasını yürüttüğüm 2013 yılı TÜİK Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) verilerine göre, Yıldızeli'nin genel nüfusu 40 bin 540, toplam kır nüfusu 31 bin 665'tir. Alevi köylerinin toplam nüfusu 3 bin 812; Sünni (kır) nüfusu ise 27 bin 853'tür.⁴⁰⁰ İlçe merkezinde yaşayan Alevi sayısına ilişkin kesin bir veri yok. Ancak Bozkuş, 1999 yılında hazırladığı doktora tezinde ilçe merkezinde sadece Dere mahallesinde ve çok az sayıda Alevi'nin yaşadığını belirtiyor. O dönem için 20 hane ve en çok 100-150 kişiden bahseden Bozkuş'un verisi tahmini bir düzey olarak ele alınabilir.⁴⁰¹ Şu halde, İlçe merkezinde bugün de en fazla 150-200 Alevi yaşadığı varsayımıyla, Yıldızeli'nin 2014 itibarıyla (sürekli burada ikamet eden) Alevi nüfusu kabaca 4 bin kişi civarındadır.

Yıldızeli'ne bağlı 118 köyün 31'i Alevi; 2 köy de Alevi ağırlıklı karışık köyler. Bu "karışık" köylerden Akkoca'da aynı arazi üzerinde Alevi ve Sünni haneler varken Ortaklar köyünün durumu farklı. Ortaklar, birbirine çok yakın ama arazileri ve yerleşimleri farklı üç mezradan oluşuyor. Bunlardan Çavuşlu ve Üreğil Alevi, Sultanbeyli ise Sünni yerleşimi. Böylece toplam 33 köyde Alevilerin yaşadığı görülüyor. Ben, anlatımda kolaylık olması açısından bu iki mezra ve Akkoca'nın Alevi hanelerini 1 köy sayarak bundan sonraki anlatımı 32 Alevi köyü olduğu üzerinden sürdüreceğim. Köylerin adı ve nüfus bilgileri Tablo 1'den incelenebilir.

Tablo 1. Yıldızeli Genel ve Kırsal Alevi Nüfusu

	Toplam	Erkek	Kadın
Yıldızeli İlçe	40.540	20.394	20.146
Yıldızeli - Şehir	8.875	4.436	4.439
Alevi köy nüfusu	3.812	1.845	1.967

⁴⁰⁰ TÜİK ADNKS Veri Tabanı, **Şehir, Belde ve Köy Nüfusları-2013**.

⁴⁰¹ Metin Bozkuş, **Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları**, Doktora Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999, s. 116 (Tez, "Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik" adıyla yayımlanmıştır: Sivas, Vizyon Matbaacılık, 2000)

Alevi Köyleri							
	Toplam	E	K		Toplam	E	K
Avcıpınarı*	122	59	63	Kıvşak	56	31	25
Akçakale	7	3	4	Kızılköy	99	45	54
Akkoca**	85	42	43	Nallı	68	33	35
Akpınar	52	25	27	Ortaklar***	78	34	44
Aslandoğmuş	184	93	91	Sarıçal*	109	50	59
Banaz	222	117	105	M. Sarıkaya ****	105	53	52
Danişment	16	8	8	Tayalan	16	9	7
Davulalan	153	70	83	Topulyurdu	275	126	149
Delikkaya	14	6	8	Üyük	139	72	67
Doğanlı	138	68	70	Yağlıdere	244	115	129
Esençay*	42	19	23	Yakupköy	135	54	81
İslim	65	35	30	Yassıkara	66	33	33
Kaleköy	127	62	65	Yaylagöze*	34	15	19
Kaman	98	53	45	Yeşilalan*	40	18	22
Karakaya	109	48	61	Yusufoğlu	744	369	375
Karaleylek	38	18	20	Yuvalıçayır	86	39	47

* Avcıpınarı köyünün eski adı Ken, Esençay'ın eski adı Ceniközü, Sarıçal'ın eski adı Çerdiğin, Yaylagöze'nin eski adı Kevik ve Yeşilalan köyünün eski adı Katıralan'dır. Yörede bu köyler hala çoğunlukla eski adlarıyla anılmaktadır.

** Akkoca köyünde Sünni aileler de yaşamaktadır.

*** Ortaklar köyü üç mezradan oluşur. Bunlardan Çavuşlu ve Üreğil Alevi; Sultanbeyli Sünni'dir. Metin içinde iki Alevi mezrasını esas alarak bu yerleşimi Ortaklar olarak anacağım.

**** Bölgede Direkli beldesine bağlı bir Sarıkaya ve Şarkışla ilçesine bağlı bir başka Sarıkaya köyü daha var. Birincisi Direkli Sarıkaya, ikincisi Emlek Sarıkaya olarak anılıyor. Benim araştırma alanıma giren Sarıkaya köyü, merkez ilçeye bağlı. Bu nedenle Merkez-Sarıkaya olarak biliniyor. Metin içinde bu köyü M. Sarıkaya olarak anacağım. Özellikle Direkli-Sarıkaya'nın Sünni köyü olması nedeniyle bu ayrımın belirtilmesi önemli.

Kaynak: TÜİK, ADNKS, 2013.

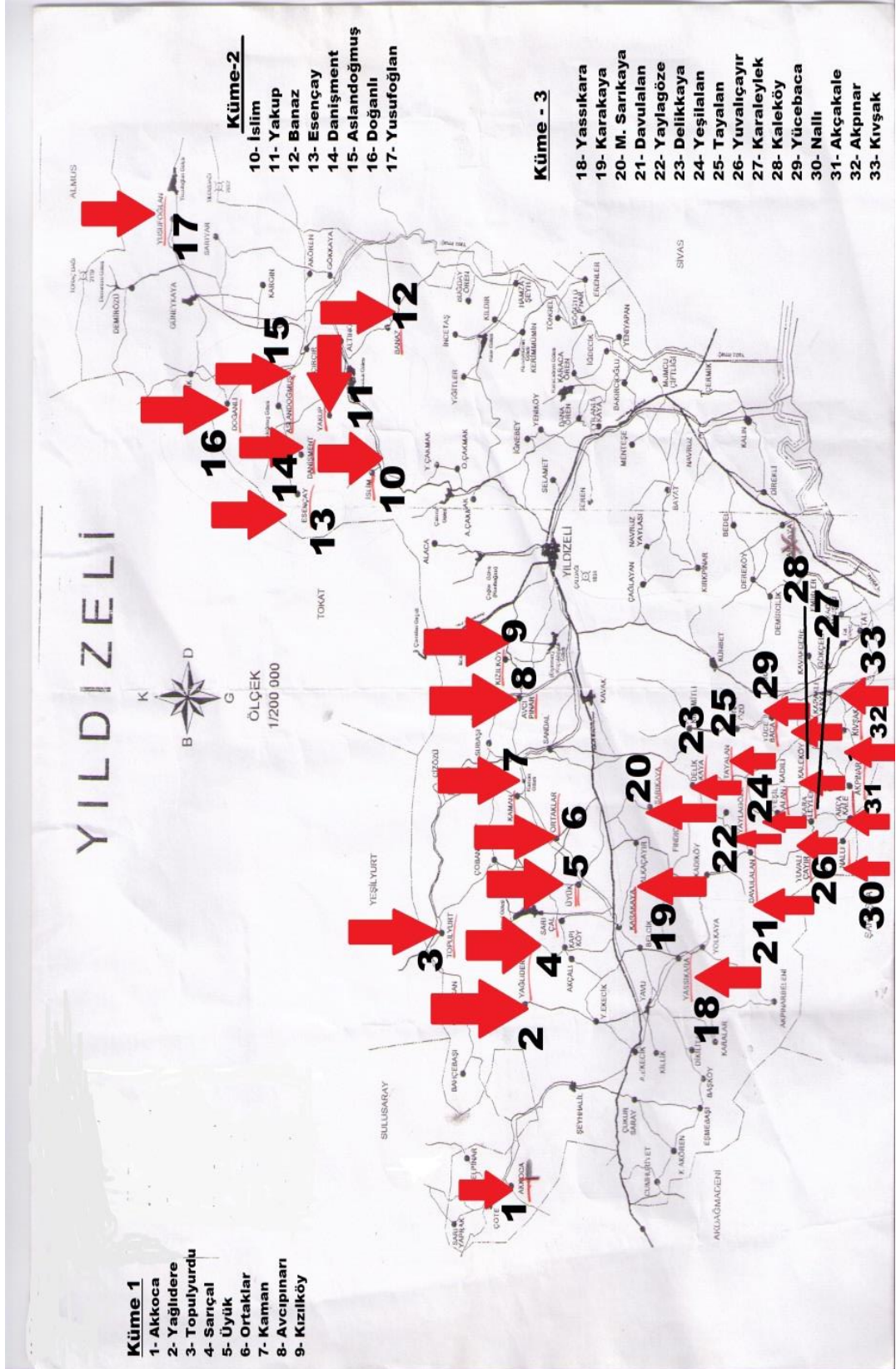
Bölgenin yüksek-dağlık arazi yapısı, iklimin oldukça sert geçmesine neden oluyor. Yılın sadece üç ayını –görece- sıcak geçiren köylerde, yaz aylarının akşamları da oldukça soğuk geçiyor. Alan araştırmalarım sırasında kazakla ya da hırkayla oturmadığım akşam sayısı nadirdi. Engebeli arazi ve soğuk iklim, ancak belli tarım ürünlerinin yetişmesine izin veriyor. Bölge genelinde ağırlıklı tahıla yönelik tarım yapılıyor. Hayvancılık, bir başka geçim kaynağı. Bazı köylerde köylüler ya da köy dışından mera kiralayan arıcılar tarafından arıcılık da yapılıyor. Ziyaret ettiğim dönemde Kaman'ın doğal maden suyu kaynağına sahip olduğunu; M.

Sarıkaya'nın yakınlarında da bir taş ocağı işletildiğini gördüm. Bunlardan köylülerin doğrudan gelir etmediği söylendi. İklim ve coğrafya şartları nedeniyle bu bölgede bir köyün konumu, kendiliğinden çok büyük bir avantaja ya da dezavantaja dönüşebiliyor. Kuytu vadide ya da korunaksız yaylada yer alma; köy yolunun niteliği; akarsu, baraj, göl-gölet, orman arazisi ya da karayoluna yakınlık veya uzaklık gibi etmenler, köylerin geçim düzeylerini olduğu kadar göç hareketlerini de etkiliyor. Alevi köylerinin büyük çoğunluğunun bu özellikler yönünden –göre- görece- dezavantajlı yerlerde konumlandığını gözlemledim.

Yıldızeli'nde Alevi köylerinin ancak üçte biri –göre- düz sayılabilecek arazilere sahip. Bölgenin genel yükseltisinin 1.500 metreye yakın olduğunu hatırlarsak, bu düzlüklerin de ancak yayla tipi olduğunu belirtmek gerekir. Görsel 6'da yer alan Yıldızeli haritası, bölgedeki Alevi köylerini işaret ediyor.

Bu köylerin belirli bölgelerde –ve birbirlerine yakın noktalarda- konumlandığı ilk bakışta görülecektir. Bunları birer “küme” olarak adlandırdım. Bunlar içinde, Küme 1'deki köyler ile Küme 3'ten sadece üç köyün görece en avantajlı konuma sahip olduğunu söyleyebilirim. 32 Alevi köyünden sadece biri (Karakaya), Sivas-Ankara ana karayolu üzerinde. Üyük, M. Sarıkaya, Ortaklar (Çavuşlu-Üreğil), Kaman, Avcıpınarı gibi köyler arazi yapısı ve karayoluna yakınlık yönünden görece avantajlıdır. Yusufoglan, bölgedeki en büyük Alevi yerleşimidir. Geçiş ikliminde olması ve büyüklüğü nedeniyle avantajlıdır. Sarıçal köyü yakınında bir baraj gölü vardır. Aynı zamanda karayoluna da yakın olan köyün konumu avantajlıdır. Bunun dışında kalan köylerin çok büyük bir çoğunluğu dağlık, yüksek yerlerde ya da kuytu vadi aralarında yerleşmiştir. Karayoluna uzak ve asfalt yoldan mahrum bu köylerin ilçe ve il merkezine ulaşımı zordur. Alan çalışması için bölgede bulunduğum 2013 yazında 12 Alevi köyünü doğrudan ziyaret ettim, 10 köyün de yakınından geçtim. Bunlar içinde sadece beşinden (Avcıpınarı, Banaz, Karakaya, Ortaklar, Yağlıdere) asfalt yol “geçtiğini” gördüm. Bu köylerden Ortaklar'ın bir mezrasının Sünni olduğunu söylemiştim. Karakaya Yozgat-Sivas devlet yolu üzerindedir. Diğer köyler ise büyük Sünni köyleri ya da bucaklarının yolu üzerindeler. Bu köylerin asfaltı oldukça eski tarihli.

Görsel 6. Yıldızeli'nin Alevi Köyleri



Örneğin Avcıpınarı'nın asfaltı '90'larda atılmış. Sivas İl Özel İdaresi verilerine göre Yusufoglan köyünden de asfalt geçiyor. Ayrıca ben alan çalışmasından döndükten sonra Merkez Sarıkaya ve Sarıçal köy yollarına da bir kat asfalt atıldığını öğrendim. Konuyla ilgili ayrıntılı gözlemlere, köylülerin paylaştığı sıkıntılara ve Kaymakamlık verilerine daha sonra değineceğim.

Ziyaret ettiğim köylerden edindiğim izlendim, köylerde sürekli yaşayan nüfusun yaş ortalamasının oldukça yüksek olduğu yönünde. Genç nüfusa dâhil edilebilecek olanlar ya dışarıda eğitim görüp tatil dönemlerinde ailelerinin yanına gelenler ya da yakın zamanda okulundan mezun olanlardan oluşuyor. Gençler, okul bağları kopar kopmaz ya da evlilik ile beraber kısa sürede köyü terk ediyorlar. Alevi köylerinde yaşlılar arasında okuma-yazma bilme oranı gördüğüm kadarıyla yüksek. Gittiğim köylerde sadece birkaç kişinin okuma-yazması olmadığı bilgisine ulaştım. Genç kuşaklarda eğitime verilen önem ise daha yüksek. İlçe genelinde toplam 1 Anaokulu, 67 İlkokul, 30 Ortaokul ve 5 Lise olmak üzere 103 okul ilk ve orta düzeyde eğitime devam ediyor. Bu 103 okul içinde, ilçe merkezinde olanların sayısı, 4 İlkokul, 3 Ortaokul ve 3 Lise olmak üzere toplam 10'dur. Geri kalan 93 okul, köy ve beldelede eğitime devam ediyor. Bu 93 okul içinde, sadece üç Alevi yerleşiminin okulu aktif: Kaleköy (İlkokul), Yağlıdere (İlkokul), Yusufoglan (İlkokul ve Ortaokul). Bu da demektir ki bölgedeki yaklaşık 4 bin Alevi için sadece 3 İlkokul ve 1 Ortaokul eğitime devam etmektedir. Geri kalan 89 okul, Sünni yerleşimlerinde bulunmaktadır.⁴⁰² Alevi köylerinden öğrenciler, taşınmalı eğitimle belde ya da ilçe merkezindeki okullara devam etmektedir. Bu durum, orta yaş kuşağında olup okul çağında çocuğu olanlar için diğer bütün etmenlerin yanı sıra bir de "eğitim" değişkenini göç nedenleri arasına katıyor. Köy okullarının kapalı olması ve Alevi çocuklarının taşınmalı ya da yatılı eğitim almaları ile ilgili köylülerden dinlediğim sıkıntılara araştırma verilerini aktardığım kısımda daha ayrıntılı olarak değineceğim.

⁴⁰² Gittiğim bütün köylerde okulların kapalı olduğunu zaten gözlemlemiş ve konu üstüne köylülerle konuşmuştum. Kesin bilgi sunmak amacıyla okul bilgilerini daha sonra İl Milli Eğitim Müdürlüğü internet sayfasından teyit ettim: Sivas Milli Eğitim Müdürlüğü Okul Bilgi Sistemi, (Çevrimiçi) <http://sivas.meb.gov.tr/sivasmem2/obs/index.php>, 22 Aralık 2014.

b. Bölgeden Göç Hareketleri

1960 sonrası dönem, biri yoğun ve hızlı kentleşme ile kırdan kente (1960-65), ikincisi kentler arası (1985-90) olmak üzere Türkiye’de iki göç sıçramasına sahne olmuştur.⁴⁰³ Yıldızeli ve köyleri de bu yoğun göç sürecinin bir parçasıdır. Saydığım 32 Alevi köyünün hepsi, 1965-2013 arası dönemde göç vermiştir. Türkiye’de kırdan kente göçlerin ilk sıçramanın 1950-55 döneminde olduğu göz önüne alınırsa, bu bölgede kırdan kente göçlerin görece geç başladığı düşünülebilir. Aşağıdaki tabloya Yıldızeli’nin Alevi köylerinin 1965-2013 yılları arası nüfus hareketlerini çıkardım⁴⁰⁴. Bu sayılar doğrudan göç verileri değil şüphesiz; ancak bölgedeki genel nüfus hareketliliği için fikir verecektir.

Tablo 2. Yıldızeli Alevi Nüfusu ve Genel Nüfus Bilgileri (1965-2013)

	1965	1970	1975	1980	1985	1990	2000	2010	2013
Alevi Köyleri									
Avcıpınarı	565	437	441	379	340	294	205	126	122
Akçakale	144	127	110	117	89	68	18	11	7
Akkoca	318	316	335	369	410	361	192	104	85
Akpınar	272	260	197	224	206	207	93	54	52
Aslan-doğmuş	863	949	1.036	1.125	1.233	1.134	710	216	184
Banaz	808	714	784	756	773	668	401	258	222
Danişment	179	198	203	234	237	224	125	22	16
Davulalan	635	657	546	507	382	376	262	181	153
Delikkaya	186	178	154	160	123	93	30	50	14
Doğanlı	783	952	924	873	761	358	227	122	138
Esençay	300	288	295	289	225	206	105	47	42
İslim	715	746	563	507	388	328	187	98	65
Kaleköy	458	546	489	513	357	317	191	150	127
Kaman	652	620	523	399	419	313	198	125	98
Karakaya	524	510	485	551	507	411	202	99	109
Karaleylek	160	149	140	121	101	67	39	38	38
Kıvşak	318	227	258	273	207	183	105	74	56
Kızılköy	462	438	406	394	330	239	154	106	99

⁴⁰³ Tekeli, **Göç ve Ötesi**, s. 50.

⁴⁰⁴ DİE-TÜİK, “Genel Nüfus Sayımı (GNS) Sonuçları”, **GNS 1965-2000**, (Çevrimiçi) <http://tuikapp.tuik.gov.tr/nufusmenuapp/menu.zul>, 13 Aralık 2014; TÜİK, “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları”, **ADNKS 2007-2013**, (Çevrimiçi) <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>, 13 Aralık 2014.

Nallı	479	445	323	330	281	182	48	52	68
Ortaklar	563	446	432	368	399	180	136	71	78
Sarıçal	517	461	502	468	426	320	194	114	109
Sarıkaya (Merkez)	490	548	538	503	413	286	148	96	105
Tayalan	179	177	154	189	192	84	19	19	16
Topulyurdu	953	878	915	769	563	569	375	264	275
Üyük	292	332	360	335	376	284	174	139	139
Yağlıdere	607	803	730	804	857	773	650	365	244
Yakup	606	672	565	709	705	582	483	251	135
Yassıkara	170	154	147	150	161	99	85	59	66
Yaylagöze	255	240	195	142	108	68	91	36	34
Yeşilalan	367	352	291	349	230	109	63	37	40
Yusufoğlu	1.133	1.164	1.241	1.434	1.451	1.452	1.790	848	744
Yuvalıçayır	357	301	311	300	245	158	145	91	86
Yücebaca	223	235	261	280	221	190	135	51	46
Alevi Kır Nüfusu	15.553	15.520	14.854	14.921	13.716	11.183	7.980	4.374	3.812
Sünni Kır Nüfusu	44.062	44.014	43.903	47.199	46.904	48.470	52.181	32.094	27.853
İlçe Kır Nüfusu	59.615	59.534	58.757	62.120	60.620	59.653	60.161	36.468	31.665
İlçe Merkezi	5.921	9.863	7.043	11.115	12.044	15.249	16.070	8.573	8.875
İlçe Toplamı	65.536	69.397	65.800	73.235	72.664	74.902	76.232	45.041	40.540

Kaynak: DİE-TÜİK Genel Nüfus Sayımı ve ADNKS Sonuçları

Tablodan çıkarılacağı üzere, Yıldızeli'nin Alevi köylerinde –önceki yıllarda da hareket gözlense de- asıl nüfus hareketliliği 1980'lerden itibaren yaşanmış ve 1980-2000 yılları arasında Alevi köylerinin nüfusunda gözle görülür azalma olmuştur. Başlangıçta, hem sezgilerime hem gözlemlerime dayanarak Yıldızeli'ndeki Alevi köylerinin Sünni köylere göre çok daha fazla göç verdiği varsayımından hareket ettim. Bunu resmi istatistiklerle sınağımda da yanılmadığımı gördüm.

Aslında Türkiye'de nüfus sayımlarında ve diğer resmi istatistiklerde diğer etnik-dini gruplar gibi Alevilere dair de bir kayıt tutulmadığından, bu konuda yapılacak çalışmalar çoğu zaman bireysel çabalarla ve ancak Alevi olduğundan emin olunan yerleşimler için tek tek toplanacak verilerle mümkün olabiliyor. Ben de böyle bir yöntem izledim. Eski adıyla Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE), yeni adıyla

TÜİK'in Genel Nüfus Sayımı ve ADNKS verilerini bir araya getirerek çıkardığım bu sayılardan hareketle bölgenin Alevi ve Sünni köyleri için genel bir karşılaştırma yapılabilir. Genel nüfus sayımında ölüm-doğum gibi doğal nüfus hareketleri de dâhildir. Yıldızeli genelinde ele aldığım dönem için bir doğal afet ya da toplu ölüm vakası olmadığından, bunları her iki grup için de üç aşağı beş yukarı yaklaşık değerler olarak sabitleyebiliriz. Bölge köylerinden göç edenlerin bir kısmının, bir süre daha köyleriyle bağını koparmadığını; özellikle muhtarlık ve belde belediyesi seçimi gibi yerel seçimler için ilk dönemlerde hemen nüfus kayıtlarını kente taşımadıklarını, bölgedeki görüşmelerimden ve şahsi tanıklıklarımından biliyorum. Özellikle ADNKS öncesi dönem için söz konusu olan bu istisnanın, genel nüfus hareketinin içinde ancak kısmen ve gene benzer düzeylerde etkisi olduğunu varsayabiliriz ki bu temel varsayımı etkileyecek bir düzey değildir. Bunlar dışında geriye, nüfusun azalmasına ya da artmasına yol açacak etmen olarak **göç** kalmaktadır. Yukarıdaki tablodan ilk bakışta şu sonuçlar çıkarılabilir:

- 1965-2013 arası dönemde, Yıldızeli ilçesinde toplam nüfus 24 bin 996 kişi (yüzde 38, 14) genel kır nüfusu 27 bin 950 kişi azalmıştır (yüzde 46,88).
- İlçede Sünni kır nüfusu, 1965-2013 arası dönemde 16 bin 209 kişi azalmıştır (yüzde 36,78). Aynı dönemde Alevi nüfusu (yüzde 95'inden fazlası köylerde yaşadığından ayrıca kır nüfusu demedim) ise toplam 11 bin 741 kişi azalmıştır (yüzde 75,49).
- 2000-2010 arasında her iki grupta da dramatik değişim gözleniyor (ortalama yüzde 57 azalma). Bunun 2007 yılında ADNKS uygulamasına geçilmesi ile birlikte mükerrer kayıtların ve az önce bahsettiğim seçim odaklı kırsal kayıtların düzelmesine bağlayabiliriz. 1965-2010 arası esas alındığında, Sünni kır nüfusu % 27,16, Alevi nüfusu ise % 71,87 oranında azalmıştır.

Bütün bu verilerden çıkardığım şu: Bölgenin iklimi, coğrafi ve ekonomik şartları, temel geçim kaynakları bütün köyler için oldukça benzer iken, Alevi köyleri Sünni köylerine göre 2010'u esas alırsak yaklaşık 3 kat, 2013'ü esas alırsak tam 2 kat daha fazla göç vermiştir. Buradan, Alevileri göçe iten başka faktörlerin de olduğu

sonucu çıkmaktadır. Alan araştırmasını yürütürken görüşmecilere bununla ilgili sorular da yönelttim. Bunları ileride aktaracağım.

Şu an için elimizde bölgedeki Alevi köylerinin Sünni köylerinden daha fazla göç verdiği bilgisi sabit. Bu göçlerin yönü, doğrudan köy muhtarlarından ve kentlerdeki köy derneklerinden edindiğim bilgilere göre Ankara, İstanbul ve görece daha az olmak üzere İzmir ağırlıklı. Göç yönüne ilişkin şu veri de ilginç: Sivas-Ankara karayolu, göç yönlerini ayıran bir sınır işlevi de görmüş sanki. Batı yönünden baktığımızda karayolunun solunda, Tokat'a yakın kısımda kalan Alevi köyleri (Küme 1 ve Küme 2) ağırlıkla İstanbul'a göç vermiş. Karayolunun solunda, güneyde Şarkışla yönünde kalan köylerin (Küme 3) ağırlıklı göçü ise Ankara'ya olmuş. Bu, muhtemelen ilk göç edenlerin gittiği güzergâhla ilgili ve bunun tesadüfi olduğunu düşünmüyorum. Bu iki veri, Alevi köylerinin birbirine yakın yerlerde konumlanması ve sadece aynı köyden değil birbirine yakın köylerden de aynı yönde göç hareketi olması, bölgedeki Alevilerin köy çerçevesini aşan, muhtemelen de ocaklarıyla bağlantılı daha genel bir ağın çerçevesinde ilişki kurduklarına ve bu ağ içinde hareket ettiklerine dair bir ipucu olarak alınabilir. Bu köylerin hepsinden –az ya da çok oranda- yurtdışına göç de söz konusu. Çok küçük bir iki köy dışında, bu köylerden göç etmiş ve yurtdışında yaşayan hane sayısı köy başına 10 ila 250 arasında değişiyor. Yurtdışı göçlerinin hemen hepsi Almanya ve Fransa başta olmak üzere Avrupa ülkelerine. Yoğun göç veren bu köylerden olup kentte yaşayanların (bir köy dışında) hepsi, kentsel alanlarda köy derneği bünyesinde örgütlenmiş. 32 köyün 15'inin Ankara'da, 9'unun İstanbul'da, 1'inin İzmir'de, 5'inin yine büyükşehirlerde olmak üzere birden fazla şehirde, 2'sinin de Almanya'da köy derneği ya da vakfı var. Ayrıca bunlardan Ankara'da örgütlü 16 köy derneği, 1995'te kurulan Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu'nun da üyesi.

c. Köylerin İnanç Haritası

Alan çalışması yürüttüğüm sırada bölgedeki Alevi köylerinin kabaca inanç haritasını çıkarmanın da faydalı olacağını düşündüm. Bu nedenle, bu köylerin talibi oldukları ocak ya da dergâh, köylerdeki dede/ana/âşık ve diğer inanç önderlerinin varlığı, kırsal inanç merkezi durumu (cemevi, ziyaret, türbe, tekke, şifa ocağı vs.) ve bu köylerden göç edenlerin dernek ya da vakıf biçiminde örgütlü olduğu yerlerin bilgisini içeren bir tablo hazırladım. Tablo ekte incelenebilir. Bu tablodaki bilgiler, alan çalışması esnasında yüz yüze ya da telefonla görüştüğüm köy muhtarlarından derlenmiştir.

Bölgede etkin ocakların tarihsel kökeni, taliplerinin nerelere dağıldığı, hangi köylerin bu ocaklara bağlı olduğu gibi daha ayrıntılı bilgileri bazı ocak temsilcilerinden bizzat dinledim ve kayıt altına aldım. Örneğin Topulyurdu’nda Ayşe Ana, **Ayşe Bacılı Ocağı** ve **Veli Baba**’nın uyanışı, Ayşe Bacı’nın yaşadıkları ve ocağın Hubyar’dan ayrılma nedenlerine dair hikâyeler anlattı. Davulalan köyünde 92 yaşındaki Alişan Kızılgöz’den **Gözükızıl Ocağı**’na dair bilgiler derledim. Aynı ocak dedelerinden, Alişan dedenin yeğeni Kazım Kızılgöz ile Strazburg’da görüştüm. Kendisi hem ocağı hem erkâncı köylerin Hacı Bektaş’a bakışı üstüne bilgiler aktardı. **Arzuman Ocağı** dedesi İsmail Ateş ile Kıvşak köyünde, **Pir Sultan Ocağı**’ndan İsmail Şimşek dede ile Banaz’da görüşme şansım oldu. **Piri Baba Ocağı**yla ilgili ilk bilgileri Üyük köyünde Bektaş Güler dededen almıştım. Görüştüğümüzde çok yaşlanmış ve hafızası zayıflamış olan Bektaş dede, görüşmemizden birkaç ay sonra hayatını kaybetti. Dedeliği devralan Celal Güler de Ankara’daki görüşmemizde hem Piri Baba Ocağı hem bölgedeki ocakzade ve vekilci köyler hakkındaki bilgilerini benimle paylaştı.⁴⁰⁵ Bu bilgiler benim bölgedeki demografik dağılımın Aleviler bakımından karşılık geldiği ayrımları ve söz konusu ayrımların bölge köylerinin kültür-kimlik yapılarına etkisini anlamamı kolaylaştırdı. Bu bilgileri çalışmamın

⁴⁰⁵ Ayşe Ana, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013; Alişan Kızılgöz, **Davulalan-Yıldızeli**, 25.08.2013; Bektaş Güler, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013; İsmail Ateş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013; İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013; Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015; Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

sınırları gereği metnimin dışında tutuyorum. Ancak bunların her birinin bölgedeki inanç ve kültür eksenini kavramak açısından son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Alişan ve Bektaş dede örneklerinde, önemli bir sözlü kültür hazinesinin onu taşıyanlarla birlikte kaybolma evresinde olduğunu gördüm. Bu çalışmanın kapsamını aşmakla beraber özellikle antropoloji, halk bilimi, din sosyolojisi, toplumsal hafıza ve kültür çalışmaları yürütenlerin buna benzer alan çalışmalarıyla çok daha önemli bilgileri kayıt altına alabileceklerini düşünüyorum.

Ele aldığım bölgede Alevi köylerinden 14'ü *vekilci* ya da *dervişçi* (Avcıpınarı, Delikkaya, Esençay, Kaman, Karakaya, Kızılköy, Ortaklar, Üyük, Sarıçal, M. Sarıkaya, Tayalan, Yassıkara, Yuvalıçayır, Yücebaca). Bu köylerin doğrudan bağlı bulunduğu bir ocak yok; *Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı*ndan icazet almış vekil dedelere talipler. Bunlardan bir kısmının önceleri Piri Baba ya da Garip Musa Ocağı talibi olduğunu gördüğüm yaşlılardan öğrendim. Ayrıca Akçakale, Nallı ve Yeşilalan köylerinde de *vekilci* talipler yaşıyor. Bunun dışında kalan köyler, *erkâncı* ve ocak yönünden dağınık bir görüntü sergiliyorlar. Akçakale, *Garip Musa*; Akpınar, *Hubyar*; Aslandoğmuş, *Eraslan*; Davulalan, Karaleylek ve Nallı *Gözükızıl*; Doğanlı, *Şah İbrahim ve İmam Kazım*; İslim, *Seyit Ali (Kızıldeli)* ve *Kul Himmet*; Kaleköy, Ağuiçen, *Kocabudak* ve *Hubyar*; Kıvşak, *Arzuman*; Topulyurdu, *Hubyar*, *Anşabacılı*, *Kurdoğlu* ve *Veli Baba*; Yağlıdere, *Hubyar* ve *Kurdoğlu*; Yeşilalan, *Babamansur*; Banaz, Yakupköy ve Yusufoglan, *Pir Sultan Abdal*, *Kul Himmet* ve *Hatemi* ocaklarının zikredildiği köyler oldu. Görüldüğü gibi, bazı köylerde farklı ocaklardan talipler bir arada yaşamaktadır ya da bir başka ifadeyle aynı ocağın farklı köylerde talipleri vardır.

Bölgedeki inanç önderlerinin sayısı oldukça azalmış. Sadece birkaç köyde ocakzade *dedeye*, iki köyde *anaya*, birkaç köyde de vekil dede ya da *babaya* (*derviş* ya da *sofuya*) rastladım. Bunların bir kısmı kış aylarında kentlerde yaşıyor, yalnızca yaz aylarında köye geliyor. Sürekli olarak bölgede yaşayan şu inanç önderlerini tespit edebildim: Nallı köyünde Abidin (Yiğit) dede. Kıvşak köyünde Hüseyin (Bektaş) dede. Topulyurdu köyünde Ayşe ana ve Ahmet (Özbudak) sofı (dikme). Yağlıdere'de İlyas sofı (dikme). Banaz köyünden Zöhre ana ve Hüseyin dede. Üyük

köyünde Bektaş (Güler) dede. Bektaş dede çok yaşlandığından son yıllarda cem yürütemiyor.* Avcıpınar köyünde Hasan Hüseyin (Kavak) baba. H. Hüseyin baba uzun yıllar dışarıda çalışmış, emeklilikten sonra köye yerleşmiş. Sadece yaz aylarını köyde geçiren inanç önderleri ise şunlar: Davulalan köyünden Alişan (Kızılgöz) dede. Alişan Kızılgöz, artık çok yaşlanmış ve cem yürütemiyor; son yıllarda kış aylarını Ankara’da, çocuklarının yanında geçiriyor. Banaz köyünden İsmail (Şimşek) dede; ikametgâhı Ankara’da. Kıvşak köyünden İsmail Ateş dede; kış aylarını İstanbul’da geçiriyor. Cemlerde yetişme eski zâkirlerin (âşıkların) sayısı da tükenmek üzere. Nallı köyünden Yusuf Yılmaz, bütün hayatını cemlerde zâkirlik yaparak geçirmiş. Kaleköy’den Hasan Özüdoğru, uzun yıllar Almanya’da yaşamış. Şimdi yazları köyünde geçiriyor. M. Sarıkaya köyünden Hüseyin Özyiğit de artık epeyce yaşlanmış; son yıllarda zamanının çoğunu Ankara’da, çocuklarının yanında geçiriyor. Banaz’dan İsmail dede, Davulalan’dan Alişan dede ve Avcıpınar’dan H. Hüseyin baba aynı zamanda zâkirler. Onlar da sürekli olarak bölgede yaşamıyorlar.

Köylerin hemen hepsinde “cemevi” var. Ancak bunların birçoğu, son yirmi yıl içinde yapılmış ve cemevi adıyla değil de *köy evi*, *halk evi* ya da *dernek* adıyla açılan yerler. Çoğu köyde, kullanılmayan okul binaları kaymakamlık izniyle “köy evi”ne dönüştürülmüş. Yedi-sekiz köyde cemevi yok. Cemevleri, bazı köylere farklı isimler altında yapılan yardımlar dışında, köylülerin ya da köy derneklerinin çabası ve maddi katkısıyla kurulabilmiş. Cemevi olmayan köyler, ağırlıklı en düşük nüfusa sahip ve uzun zamandır cem yapılmayan köyler. Bu Alevi köylerinden Yusufoglan, Yakup, Banaz ve Sarıçal’da cami bulunmakla beraber bunlar ya türbeye çevrilmiş tarihi yapılardır ya da cami olarak kullanılmamaktadır. İmamları da cemaati de yoktur. Sadece Alevi-Sünni karışık Akkoca köyünün camisi aktiftir ve imamı vardır.

Yöredeki Alevi köylerinin hemen hepsinde bir ya da birden fazla tekke, türbe, ziyaret, şifa ocağı türünden bir kutsal mekân var. Küçükdede, Buğlede ziyaretleri (Aslandoğmuş); Karaziyet ziyareti ve Ali Baba Tekkesi (Avcıpınarı); Pir Sultan Abdal ocağı, Pir Mehmet, Seyit Ali ve Hasan Dede tekkeleri (Banaz); Sancılı Çam

* Ben çalışmalarına devam ederken kendisi hayatını kaybetti.

(Davulalan); Sivritepe ve Tek Çam ziyaretleri (Esençay); Yanık Tekke ve Yusuf Efendi (İslim); Daybalağan ve Nazlımağa ziyaretleri (Kaleköy); Karaziyaret (Kaman); Aktepe ziyareti (Kıvşak); Çamlık ziyareti ve Tekke (Kızılköy); Kürebaba ziyareti (Nallı); Alibaba Türbesi ve İbrahim Dede (Ortaklar-Çavuşlu); Aşılıkdede ziyareti (Üyük); Kuşevliği ziyareti, Co'lü Baba Mezarı, Tek Çam ve Pabucu Büyük ziyareti (M. Sarıkaya); Böcükü Tekke ve Yeşilçam ziyareti (Topulyurdu); Ağtepe ziyareti (Yağlıdere); Kamberdede ve Kayapınar ziyareti (Yakupköy); Seyitler ziyareti (Yassıkara); Hasantepe ziyareti (Yaylagöze); Hurimelek ve Hüseyin Gazi ziyaretleri (Yeşilalan); Yusuf Dede mezarı ve ziyareti, Kurşunlu ziyareti, Bebe Tekkesi (Yusufoğlan); Yel Ocağı (Yuvalıçayır); Ada Tepe (Yücebaca) kayda geçirdiğim kutsal mekânlar. Bunların bazıları birbirine çok yakın köyler tarafından sahipleniliyor. Bu ziyaret ya da ocaklara ilişkin yörede birbirine benzer hikâye ve efsaneler anlatılıyor. Ziyaretlerin çoğu kutsal olduğuna inanılan “tek çam” benzeri bir ağaç, ağaçlık bir tepe, bir su kaynağı, bir mezar ya da şifa ocağıdır. Özellikle kutsal çam, ağaçlık tepe ya da su kaynağına sıkça rastladım. Bu kutsal mekânların kırsal Alevi kültürünün doğa ile içeliğine ilişkin önemli bir ipucu olduğu açık.

d. Örneklemın Tespiti ve Sınırlandırılması

Yıldızeli’ndeki Alevi köylerinin şu ana kadar anlattığım nüfus yapısı, eğitim düzeyi, coğrafi ve ekonomik şartlar, genel göç karakteristiği, bağlı bulundukları ocak/dergâh, inanç merkezi veya önderinin varlığı, köyden göç edenlerin kentlerdeki örgütlülük durumu gibi bütün şartlarını dikkate aldığımda bu köylerin hepsinde araştırma yapmanın hem gereksiz hem de bilgi edinmenin zorluğu yönünden anlamsız olduğunu gördüm. Bu nedenle, kırsal alanda bütün bu köyleri araştırmaya dâhil etmektense, birkaç ölçüt belirleyerek örneklemi daha da daraltmaya karar verdim. Sınırlandırmaya giderken şu sorulardan hareket etim:

- Köyde halen inanç önderi yaşıyor mu ya da inanç merkezi olarak kullanılan kutsal mekânlar var mı? Köyde göç öncesi dönem Aleviliğinin izleri sürülebilir mi?
- Köyün mevcut ve göç etmiş nüfusu örneklem olacak düzeyde mi?

- Köyün kendine özgü inanç ocağı var mı? Köyde özgün inanç uygulamalarına rastlama ihtimali var mı?
- Köy, çevresindeki diğer Alevi köyleri için inanç merkezi mi yoksa inanç hizmetleri yönünden başka köylere mi bağımlı?
- Köy, coğrafi ve kültürel olarak başka köylerle nasıl bir yakınlık içinde?

Bu soruların yaslandığı üç temel ölçütten bahsedebiliriz: 1) Köyde inanç ve kültürün köklü izlerine erişme ihtimali. Bu, daha çok köyde sözlü hafıza taşıyıcıları olarak inanç önderleri ve âşıkların, inancına bağlı yaşlıların bulunmasını gerektirir. 2) Köyün demografik ve coğrafi durumu. Belirli bir nüfus düzeyi ve coğrafi olarak merkez niteliği önemlidir. 3) Köyde mekânsal analiz yapmaya müsait inanç merkezlerinin ve kutsal mekânların varlığı. Ziyaret, tekke, şifa ocağı mevcudiyeti ve yeni dönemin cemevleri. Bütün bu ölçütlerden hareketle; a) Coğrafi ve kültürel olarak çevresindeki köylerle çok yakın olan, b) Kırsal nüfusu gözlem yapmaya müsait olmayacak derecede düşük olan c) Ocak/Dergâh mensubiyeti karışık, e) İnanç önderi ve inanç-ibadet mekânı olmayan, f) Çok uzun süredir cem yapılmayan, g) Araştırmanın kent ayağında başvurmak üzere Ankara ve İstanbul metropollerinden birinde dernek merkezi olmayan köyleri, ikincil listeye aldım.

Asıl araştırma alanı olarak belirlediğim birincil listede kalan köyler içinden, toplam köy sayısı içindeki yüzdeleri ve kentlerdeki dağılımlarını/dernek merkezlerini dikkate alarak 10 köy ve iki grup belirledim. Birinci grupta 5 Bektaşî (vekilci) köyü; ikinci grupta ise farklı ocaklara mensup 5 Ocaklı (erkâncı) köy yer aldı. Böylece köylerin genel dağılımı ile seçilen örneklemdeki ocak/dergâh dağılımı uyumlu oldu. Bütün bu elemelerden sonra araştırma alanı listesine aldığım köyler şunlar oldu:

Bektaşî/Vekilci

Avcıpınarı, M. Sarıkaya,
Üyük, Sarıçal, Yuvalıçayır

Ocaklı (Erkâncı)

Doğanlı, Banaz, Davulalan,
Kıvşak, Yağlıdere

Bu köylerden Avcıpınarı, M. Sarıkaya, Üyük, Davulalan ve Kıvşak'ın dernek merkezleri Ankara'dadır. Doğanlı, Yağlıdere ve Sarıçal derneklerinin merkezi İstanbul'dadır. Banaz ve Yuvalıçayır köylerinin dernek merkezi Ankara olmakla beraber Banaz'ın İstanbul, Yuvalıçayır'ın İzmir'de temsilcilikleri vardır.

Doğrudan çalışma alanını 10 köyle sınırlamakla birlikte gerek köylerin Yıldızeli'ndeki birbirine yakın konumları ve ilişkileri, gerek kentsel alanlarda sürdürülen yakın ilişkiler nedeniyle ziyaretlerimde ve esnek davrandığımı belirtmeliyim. Örneğin Topulyurdu ve Yağlıdere, Kıvşak ve Kaleköy, Nallı ve Davulalan, ocak mensubiyeti ve coğrafi konum bakımından yakındır. Bu nedenle kırsal alan çalışmasını yürütürken bu adı geçen köyleri de ziyaret ettim. Aynı şekilde kentsel alanda da sınırlanmış listemde isimleri olmasa da bu yakın ilişkileri sürdüren köylerin dernek başkanlarına ulaşip onlarla da görüştim.

2. Kentsel Alanda Aleviler: Ankara ve İstanbul

Yıldızeli'nin Alevi köylerinden kentlere *iç göçün*, ilk dönemde kısmen Sivas merkeze olmakla beraber, göçün yoğunlaştığı dönemde ağırlıklı üç büyük kente yöneldiğini belirtmiştim. Bizzat köy muhtarlarından ve derneklerinden edindiğim verilere göre, göç yönüne ilişkin ilginç bir tablo açığa çıkmaktadır: Sivas-Yozgat karayolu, göç yönlerini ayıran bir sınır işlevi de görmüş sanki. Karayolunun kuzey ve güneyinde kalan Alevi köyleri, pek çoğunun arasında en çok 20-30 kilometrelik bir uzaklık söz konusu olsa da birbirlerinden farklı bir göç güzergâhı izlemişler. Batı yönünden baktığımızda karayolunun solunda, Yıldızeli'nin kuzey aksında (Tokat yönünde) kalan Alevi köyleri ağırlıklı İstanbul'a göç vermiş. Karayolunun sağında, güneyde (Şarkışla yönünde) kalan köylerin ağırlıklı göçü ise Ankara'ya olmuş. Bir başka anlatımla, Görsel 6'da Küme 1 ve Küme 2 bölgelerinde yer alan Alevi köylerinden ağırlıklı İstanbul'a göç olmuş iken Küme 3 köylerinin göç yönü Ankara ağırlıklıdır. Bu durum, bölgeden göçlerin Türkiye'de genel içgöç akışına uyumludur. 1960-80 döneminde içgöçün önemli bir kısmı İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük

kentlere yönelmiştir.⁴⁰⁶ Öte yandan, göç kuramları bakımından birbirine yakın köylerin aynı kent merkezinde yoğunlaşması, *ilişkiler ağı kuramına* uyan bir görünüm sergilemektedir. Seçtiğim köy derneklerinde gerçekleştirdiğim görüşmelerden, bu ağların hem ilk göç sürecinde etkin biçimde örüldüğü ve kullanıldığı hem de hâlihazırda işlerliğini koruduğu izlenimini çıkardım.

Tablo 3: Ağırlıklı göç yönü - Küme 1

Küme 1 Köyleri	Ülke İçi Kentsel Nüfus (Hane Bazında-Tahmini)	Ağırlıklı Göç Yönü	Dernek-Vakıf Merkezi
Yağlıdere	300+	İstanbul	İstanbul
Topulyurdu	800+-	İstanbul	İstanbul
Sarıçal	350+	İstanbul	İstanbul
Üyük	100+-	İstanbul-Ankara	Ankara
Ortaklar	100+-	İstanbul-Ankara	Ankara
Kaman	300+	İzmir-İstanbul	İzmir (İstanbul-Ankara-Sivas Şubeleri)
Avcıpınarı	215+-	İzmir	İzmir (Ankara Şube)
Kızılköy	250+	İstanbul	İstanbul

Tablo 4: Ağırlıklı göç yönü - Küme 2

Küme 2 Köyleri	Ülke İçi Kentsel Nüfus (Hane Bazında-Tahmini)	Ağırlıklı Göç Yönü	Dernek-Vakıf Merkezi
İslim	300+	İzmir	İzmir
Yakupköy	300 (+/- 20)	İstanbul	İstanbul
Banaz		Ankara-İstanbul	Ankara-İstanbul
Esençay	100+	İstanbul-İzmir	İstanbul
Danişment		İstanbul	İstanbul
Aslandoğmuş	700 (+/- 20)	İstanbul	İstanbul
Doğanlı	700+	İstanbul	İstanbul
Yusufoğlan	400+	İzmir-İstanbul	İstanbul-İzmir

⁴⁰⁶ Ahmet İçduygu, İbrahim Sirkeci, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Göç Hareketleri”, **75 Yılda Köylerden Şehirlere**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 252.

Tablo 5: Ağırlıklı göç yönü - Küme 3

Küme 3 Köyleri	Ülke İçi Kentsel Nüfus (Hane Bazında-Tahmini)	Ağırlıklı Göç Yönü	Dernek-Vakıf Merkezi
Yassıkara	50(+/- 20)	Avrupa	Almanya
Karakaya	100+	Avrupa ve İzmir-İstanbul-Ankara	Almanya
M. Sarıkaya	350+	Ankara	Ankara
Davulalan	500+	Ankara	Ankara
Yaylagöze	150(+/- 20)	İstanbul	Ankara
Delikkaya	200+	Ankara	Ankara
Yeşilalan	300+	Ankara	Ankara
Tayalan	60+	Ankara	Ankara
Yuvalıçayır	200+	Ankara	Ankara (İzmir Şube)
Karaleylek	80+	Ankara	Ankara
Kaleköy	300+	Ankara	Ankara
Yücebaca	150(+/- 20)	Ankara	Ankara
Nallı	300+	Ankara	Ankara
Akçakale	100(+/- 20)	Ankara	Ankara
Akpınar	200+	Ankara	Ankara
Kıvşak	100(+/- 20)	Ankara	Ankara

Görüldüğü gibi, göç veren bu köylerden olup kentte yaşayanların hepsi, kentsel alanlarda köy derneği ya da vakfı bünyesinde örgütlenmiştir. 32 köyün 15'inin Ankara'da, 9'unun İstanbul'da, 1'inin İzmir'de, 5'inin yine Ankara-İstanbul ve İzmir ağırlıklı olmak üzere birden fazla kentte, 2'sinin de Almanya'da köy derneği ya da vakfı var. Ayrıca bunlardan Ankara'da örgütlü 16 köy derneği, 1995'te kurulan Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu'nun da üyesidir. Köy derneği örgütlenmesinin olduğu yerler, aynı zamanda o köyden göç edenlerin yoğun olarak ikamet ettiği yerlerdir. Bu bakımdan dernek merkezlerinin olduğu kent ile kent içinde dernek yerinin yer aldığı semt, söz konusu köylerden göç edenlerin yaşadığı yerlere dair ipucu sunmaktadır. Üç tablonun genelinden de çıkarılacağı üzere, Yıldızeli'nin Alevi köylerinden göç, çoğunlukla Ankara'ya (dernek merkezlerinin yüzde 60'ı) ve ikinci olarak İstanbul'a (dernek merkezlerinin yüzde 30'u) yoğunlaşmıştır. Bu nedenle daraltılmış örnekleme aldığım 10 köyün 6'sı Ankara, 3'ü İstanbul, biri de her iki kentte üyeleri yaşayan ve dayanışma örgütü bulunan köylerdir.

Ankara, yeni Cumhuriyetin başkenti olarak, diğer pek çok yönden olduğu gibi kentsel gelişim yönünden de “Cumhuriyet” idealinin temel düsturlarını sembolize eder. Türkiye’de ilk kent planlaması heyecanına sahne olan Ankara’nın⁴⁰⁷, hem fiziksel hem toplumsal dokusuyla yeni devletin *örnek* kenti olması arzulanmıştır. Politik/stratejik açıdan *İstanbul* karşısında yeni bir güç yaratma ideali, denebilir ki kent mekânına biçilen fiziksel rolde somutlaştırılır. Ancak tarihsel-toplumsal gelişim plan sınırlarına uymaz ve öngörülemeyen yoğun göç ve hızlı nüfus artışı, Ankara planlarının 20-30 yıl içinde çökmesine neden olur. Planlarda 1977 yılı için Ankara nüfusu 300 bin civarında tahmin edilir oysa bu rakama 1950’lerde ulaşılmıştır. 1923 yılında yaklaşık 30.000 kişinin yaşadığı küçük bir Orta Anadolu kenti olan Ankara’nın nüfusu (yaklaşık/düzlenmiş olarak) 1927’de 75 bine, 1950’de 300 bine, 1960’ta 650 bine, 1980’de 1 milyon 900 bine, 2000’de ise 3 milyon 500 bine yaklaşır.⁴⁰⁸

Tablo 6: Ankara Nüfusu 1927-2014

Yıl	Türkiye	Ankara
1927	13.648.000	74.553
1950	20.947.000	288.536
1960	27.755.000	650.067
1970	35.605.000	1.236.152
1980	44.736.000	1.877.755
1990	56.473.000	2.584.594
2000	67.803.000	3.356.877
2010	73.722.988	4.431.719
2014	77.695.904	5.150.072

Kaynak: DİE-TÜİK

⁴⁰⁷ Gönül Tankut, “Ankara’nın Planlı İmarı ve Şehir Mimarisi”, **Mimarlık**, Sayı: 294, 1998, s. 20-21; Ali Cengizkan, “Türkiye için Modern ve Planlı bir Başkent Kurmak: Ankara 1920-1950”, **Goethe-Institut**, Ankara 2010 (Çevrimiçi) <http://www.goethe.de/ins/tr/ank/prj/urs/geb/sta/trindex.htm>, 10 Mayıs 2015; Fehmi Yavuz, “Başkent Ankara ve Jansen”, **O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 1981, s. 25.

⁴⁰⁸ Tankut, a.g.e., s. 20; Ankara Büyükşehir Belediyesi, **2023 Başkent Ankara Nazım İmar Planı**, Ankara Büyükşehir Belediyesi İmar ve Şehircilik Dairesi Başkanlığı Yayını (ABB), 2006, s. 183 (Çevrimiçi) <http://www.ankara.bel.tr/files/3113/4726/7225/5-sosyodemografi.pdf>, 10 Mayıs 2015; DİE Nüfus Sayımları ve ADNKS 2010-2014 verileri.

Ankara'nın nüfus artış hızı Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Türkiye ortalamasının üstünde seyreder.⁴⁰⁹ Ankara nüfusu 1960-80 arası dönemde yaklaşık üç katına çıkmış; 1980-2000 arasında ise bir kat daha artmıştır. Bu yıllar, Ankara'nın özellikle çevre illerden olmak üzere gerek kırsal bölgelerden gerek küçük kent merkezlerinden yoğun göç aldığı yıllardır. Çeşitli araştırmalar, Ankara'nın en yoğun göçü çevresindeki illerden ve genel olarak İç Anadolu Bölgesi'nden aldığını göstermektedir. 2000 yılı verilerine göre, "Ankara ili dışındaki illerde doğanlar içinde en yüksek paya Çorum ili doğumlular sahiptir. ...Bunun yanında Yozgat, Çankırı ve Kırşehir doğumlu olanlarda önemli bir paya sahiptir."⁴¹⁰ 2014 yılı ADNKS verilerine göre, Ankara'da ikamet edip farklı illerin nüfusuna kayıtlı olanların dağılımında ilk sıraları şu iller almaktadır:

Tablo 7: Kayıtlı Olduğu Nüfusa Göre Ankara'da Yaşayanlar

İl	Ankara'daki Nüfusu
Çorum	389.498
Yozgat	342.955
Çankırı	244.325
Kırşehir	200.067
Kırıkkale	192.160
Sivas	152.061
Erzurum	105.824

Kaynak: 2014 ADNKS Verileri

Nüfus istatistiklerinde inanç/kimlik temelli veri bulunmadığından, bu rakamlardan hareketle ancak Ankara'da yaşayan Alevi nüfusa ilişkin tahmini veriler çıkarılabilir. Yukarıda farklı il nüfusuna kayıtlı olanlara ilişkin tabloda yer alan illerden Sivas, Çorum, Erzurum ve Yozgat Alevi nüfusunun kırsalda yoğun olarak yaşadığı yerlerdir. Ankara'ya bu illerden göç eden nüfus içinde Alevilerin hatırı sayılır düzeyde olması beklenir.

⁴⁰⁹ ABB, 2023 Başkent Ankara Nazım İmar Planı, s. 179.

⁴¹⁰ A.e., s.

Sivas nüfusuna kayıtlı olanlar, Ankara’da 152 bin kişi civarındadır. Bu rakam, İstanbul (736 bin kişi) ve Sivas’tan (565 bin kişi) sonra, Türkiye’de en yoğun Sivaslı nüfusun Ankara’da yaşadığını gösterir. Sivas-Yıldızeli kökenliler özeline dönersek, bu bölgeden göç eden Alevilerin –köy sayısı bazında- yarısı yoğunlukla Ankara’ya yönelmiş, yüzde 10’u da Ankara’da 50 hane ve üstünde nüfusa sahiptir. Akçakale, Akpınar, Banaz, Davulalan, Delikkaya, Kaleköy, Karaleylek, Kırşak, Nallı, Ortaklar, M. Sarıkaya, Tayalan, Yaylagöze, Yeşilalan, Yuvalıçayır ve Yücebaca köylülerinin hem göçmen nüfusunun çoğunluğu hem dernek merkezi Ankara’dadır. Avcıpınarı köylüleri çoğunlukla İzmir’e göç etmişken, Ankara’da da mensupları ve dernekleri vardır. Üyük köylülerinin göçmen nüfus dağılımı Ankara ve İstanbul arasında dengelidir; dernek merkezleri ise Ankara’dadır. İlçeler bazında, Sivas nüfusuna kayıtlı olanların Ankara kent merkezinde ağırlıklı dağılımı şöyledir:

Tablo 8: Ankara’da Yaşayıp Sivas Nüfusuna Kayıtlı Olanların Dağılımı

İlçe Merkezi	Sivas Nüfusuna Kayıtlı Olanlar	Toplam İçinde Yüzdesi
Altındağ	4.398	2,89
Çankaya	47.394	31,16
Etimesgut	14.588	9,59
Keçiören	20.414	13,42
Mamak	32.398	21,30
Sincan	9.766	6,422
Yenimahalle	17.781	11,69
Ara toplam	146.739	96,50
Diğer İlçeler	5.322	3,50
Toplam	152.061	100

Kaynak: 2014 ADNKS

Görsel 7. Ankara'daki Cemevlerinin Konumu



Bu dağılım, Sivas kökenliler özelinde Alevi nüfusun Ankara'da genel olarak nerelerde yerleşik olduğuna dair de bir ipucu sunar. Bir diğer veri, Ankara'daki cemevlerinin yeridir. Yukarıdaki haritayı, Ankara merkezde yer alan cemevlerinin yaklaşık konumlarını göstermek üzere hazırladım. Cemevlerinin yer aldığı semtler, aynı zamanda, hem Sivas kökenli hem de genel olarak Alevi nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerdir.

Harita üzerinde de görüleceği üzere, Ankara kent merkezinde 6 cemevi vardır: (Sırasıyla ve tam adıyla) Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği-Tuzluca'yır Cemevi, Hüseyin Gazi Derneği/Vakfı - Türbe ve Cemevi, Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği - İlker Cemevi, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı - Dikmen Cemevi, Yenimahalle Belediyesi Batıkent Kültür Merkezi ve

Serçeşme Cemevi, Çankaya Cemevi Yaptırma Derneği – Çankaya Pir Sultan Abdal Kültür Merkezi ve Cemevi. Bu 6 cemevinden bugün için 5'i faal durumdadır. İlker Cemevi, Yukarı Dikmen Mahallesinde, İlker ile Oran semtlerini ayıran çizgide bir gecekondudur. 1994 sonrasında Çankaya genelinde yapılan cemler için kullanılan bu gecekondu-cemevi, Dikmen Cemevi'nin açılmasıyla bir bakıma işlevsizleşmiştir. Kalan 5 cemevinden ikisi Çankaya, ikisi Mamak, biri Yenimahalle ilçelerindedir. Bu cemevlerinden ikisi (Batıkent Serçeşme Cemevi ve Çankaya Pir Sultan Abdal Cemevi) 2014 yılı başlarında hizmete açılmıştır. Hüseyin Gazi Cemevi ise Ankara kent merkezine uzak bir tepe üzerinde konumlanmıştır ve türbeye-cemevine ulaşım oldukça güçtür. Bu bilgiler ışığında denebilir ki henüz iki yıl öncesine kadar Ankara'da Alevilerin cem yapıp bir araya gelebilecekleri sadece iki cemevi mekânı vardır.

Alan çalışmalarımdan gördüğüm kadarıyla Yıldızeli kökenli Alevilerin ağırlıklı yaşadığı yerlerin dağılımı yukarıdaki verilerle uyumludur. Nüfus verilerine göre, Ankara'da Sivas nüfusuna kayıtlı nüfusun çoğunluğu Çankaya ilçesi sınırlarında yaşıyor. Sivas kökenlilerin yarısından fazlası ise Çankaya ve Mamak ilçelerinde yerleşmiş. Bunu Keçiören, Yenimahalle ve Etimesgut ilçeleri izliyor. Yıldızeli kökenli Aleviler de Sivas nüfusuyla uyumlu biçimde Ankara'da büyük çoğunlukla Çankaya'da yaşıyor. Dikmen bölgesi (Dikmen, İlker, Sokullu, Öveçler, Keklikpınarı), Seyranbağları ve civarı (Bağcılar, Büyükesat, Küçükesat), Kavaklıdere ve civarı (Çankaya, Gaziosmanpaşa, Ayrancı,) Yıldızeli kökenli Alevilerin Çankaya ilçesinde yoğun olarak yaşadığı yerler. Mamak ilçesinde ise Yıldızeli Alevilerinin toplandığı semtler; Ege Mahallesi, Natoyolu, Tuzluçayır ve civarı (Saimekadın, Kartaltepe, General Zeki Doğan, Şahintepe), kısmen Akdere (Aşık Veysel, Peyami Safa, Mutlu, Kutlu), Türközü ve Saimekadın. Son olarak Yenimahalle-Batıkent ile Etimesgut ve Sincan'ın bazı bölgeleri de Ankara'da Yıldızeli kökenli Alevilerin yerleşik olduğu yerlerden. Bu tabloyu alan çalışması için seçtiğim köylerin dernek başkanlarından aldığım yaklaşık veriler de doğruluyor:

Tablo 9: Yıldızeli Alevileri Ankara Yerleşim Bilgileri

Köy Adı	Dernek Üye Sayısı (Üyelik genellikle hane temsili biçimindedir)	Ankara'da Yerleşik Hane	Üyelerin/Köylülerin ağırlıkla oturduğu yerler
Avcıpınarı	18	25+	Etimesgut (% 50), Mamak (% 40), Diğer/Esat-Dikmen vs. (% 10)
Davulalan	385	480 (+/- 20)	Dikmen (% 30), Seyranbağları ve civarı (% 10), Akdere-Natoyolu (% 50), Batıkent ve Diğer (% 10)
Kıvşak	102	150 +	Dikmen (% 60), Seyranbağları (%30), Mamak* (% 5), Diğer (% 5)
M. Sarıkaya	164	260 +	Seyranbağları ve civarı (% 65), Dikmen (% 10), Batıkent (%10), Mamak (% 7), Esat-Çankaya (% 5), Diğer (% 3)
Üyük	61	95 (+/- 5)	Dikmen (% 50), Seyranbağları (% 15), Mamak (% 12), Sincan (% 13), Diğer (% 10)
Yuvalıçayır	142	300 (+/- 20)	Dikmen (% 45), Seyranbağları (% 35), Mamak (% 15), Diğer (% 5)
* Ayrıntı verilmemişse, Mamak diye ifade edilen, genellikle Ege Mahallesi, Natoyolu, Tuzluçayır ve Akdere civarıdır.			

Altı köy derneğinin başkanıyla yaptığım görüşmelerden genel bir üye profili çıkardım. Köy derneklerinde üyelere ilişkin kesin bilgilere dayalı bir arşiv yok; ancak köylüleriyle yakın ilişki içinde olan dernek yöneticilerinin yuvarlak rakamlarla da olsa ortaya koyduğu bilgilerden, o köye dair genellemelere ulaşmak mümkün. Yıldızeli kökenli Alevilerin göç dönemlerine ve hareketlerine, Ankara'daki ilk dönem ve bugünkü sosyo-ekonomik şartlarına dair veriler içeren bu profillerin ayrıntılarını ilgili başlıklar altında, yeri geldikçe aktaracağım. Burada sadece şöyle genel bir özet sunabilirim:

- 1970'lerde başlayıp 1980'lerde hız kazanan göçle Yıldızeli köylerinden gelen Aleviler, Ankara'da ilk dönemde başta kapıcılık olmak üzere genellikle vasıf gerektirmeyen alt sınıf işlerde çalışmışlardır. Kapıcılar Esat, Kavaklıdere, Gaziosmanpaşa gibi varlıklı semtlere yerleşip akrabalarını yavaş yavaş kente

çekerken, göç edenlerin bir kısmı da Ankara'nın doğu (Mamak) ve güney (Çankaya) ilçelerinin çeperlerindeki gecekondu semtlerine yerleşmiştir. Bu yerleşimler, Ankara genelinde Alevi nüfusun da yoğun olarak yaşadığı yerlere denk gelmektedir. Ankara'da mevcut cemevleri, halen bu bölgelerde yer almaktadır.

- İlk dönem için kapıcılık, gündelikçilik, temizlik, bakıcılık, inşaat işleri, odacılık, lokanta ve otel işleri öne çıkan işler olmuştur. İkinci kuşaktan itibaren (1990 ortaları ve sonrası) bir yandan eğitim yoluyla bir yandan küçük çagli sermaye birikimi yoluyla sınıfsal konumlar değişmiştir. 2000 sonrasında Yıldızeli Alevileri'nin önemli bir bölümü kendi konutuna ve aracına sahip, yüzde 20'lere varan oranda yükseköğrenimli, yüzde otuzlara yaklaşan düzeyde kamu çalışanı, yüzde 20'ler civarında kendi hesabına çalışan ya da küçük esnafılık yapan kentli bireylerdir. Fakat hala kent yoksulları içinde bulunan Yıldızeli Alevilerin varlığı gözden kaçmamalı. Bu anlamda geride kalan 30-40 yılda el aldığım köylerin üyeleri açısından kısmi bir sınıf atlamadan bahsedilebilir.
- Politik ortam, Alevilerin tarihsel olarak maruz kaldıklarını düşündükleri eşitsizlikleri kent koşullarında yeniden üretmektedir. Alevi mahallelerine yeterince hizmet ulaşmaması, CHP'li belediyeler dışında patronaj kanallarının kapalı olması, kamu bürokrasisinde, yargıda, emniyette ve askeri bürokrasi gibi devlet kademelerinde dikey hareketliliğin hala mümkün olmaması, yaptığım görüşmelerde altı sıkça çizilen eşitsizlik göstergeleridir. 1990'ların başlarından itibaren yerel dayanışma örgütleri ve yerel Federasyon biçiminde örgütlenen bu köylüler, dernekleri aracılığıyla önemli noktalarda toplumsal bağlarını korumaktadırlar. Düğün, cenaze, şenlik, kurban, cem gibi toplumsal ortamlarda dernekler düzenleyici ve yönlendirici rol üstlenmektedir. Derneklerin ve genel olarak göçmen köylülerin şikâyetleri, gençlerin kültürün devamı yönünde ilgilerinin olmaması, derneklerin inanç-kültür konularında gençlere yol gösterememesi ve kadınların toplumsal hayata yeterince katılmaması konularında yoğunlaşmaktadır.

İstanbul, Sivas'tan en çok göç alan kent olarak, Yıldızeli'nin Alevi köylerinden göçün de önemli varış noktalarındandır. TÜİK 2014 verilerine göre, İstanbul'da Sivas nüfusuna kayıtlı 741 bin kişi yaşamaktadır.⁴¹¹ İstanbul'da Sivas nüfusuna kayıtlı olanların ağırlıkla yaşadıkları ilçelerin dağılımı Tablo 10'da görülebilir⁴¹². Esenyurt ve Küçükçekmece yaklaşık düzeyde olmak üzere, Sivas nüfusuna kayıtlı 20.000 kişi ve üzerinde sakini olan ilçeleri aldığım bu liste, İstanbul'da Sivas kökenli Alevilerin ağırlıklı yerleşim yerleri hakkında fikir verecektir.

Tablo 10: İstanbul'da Yaşayıp Sivas Nüfusuna Kayıtlı Olanların Dağılımı

İlçe Merkezi	Sivas Nüfusuna Kayıtlı Olanlar	Toplam İçinde Yüzdesi
Esenyurt	19.237	2,59
Küçükçekmece	19.531	2,63
Kartal	21.059	2,83
Şişli	21.516	2,90
Sultanbeyli	21.818	2,94
Sancaktepe	22.408	3,02
Esenler	25.821	3,48
Üsküdar	28.377	3,82
Maltepe	29.883	4,02
Bahçelievler	31.040	4,18
Pendik	34.375	4,63
Sarıyer	36.704	4,94
Bağcılar	39.860	5,37
Ataşehir	41.645	5,61
Sultangazi	42.559	5,73
Kağıthane	51.621	6,96
Ümraniye	57.436	7,74
Diğer 22 İlçe	196.713	26,52
İl Toplamı	741.603	100

Kaynak: TÜİK, ADNKS Veri Tabanı, 2013.

⁴¹¹ TÜİK, "Nüfusa Kayıtlı Olunan İle Göre İkamet Edilen İl", **ADNKS Veri Tabanı**, 2014, (Çevrimiçi) <http://rapory.tuik.gov.tr/01-09-2015-10:01:14-1652288083986379820379569183.html>, 30 Temmuz 2015.

⁴¹² TÜİK, "İkamet Edilen İlçeye Göre Nüfusa Kayıtlı Olunan İl-2013", **ADNKS Veri Tabanı**, <http://rapory.tuik.gov.tr/01-09-2015-10:01:14-1652288083986379820379569183.html>, 30 Temmuz 2015.

Bu tablo, aynı zamanda Yıldızeli kökenli Alevilerin yoğun olduğu bölgelere dair de bir ipucu içerir. Yıldızeli haritası üzerinde gruplara ayırdığım Alevi köylerinden Küme 1 ve Küme 2’de yer alanların çoğu İstanbul’a göç vermiştir*. Aslandoğmuş, Danişment, Doğanlı, Esençay, Kızılköy, Sarıçal, Topulyurdu, Yağlıdere ve Yakupköy hem ağırlıklı göç yönü hem dernek merkezi İstanbul olan köylerdir. Banaz, Ortaklar, Üyük ve Yusufoglan köyleri de İstanbul’a göç vermiştir. Bunlardan Yusufoglan’ın dernek merkezi İstanbul’da, bir şubesi İzmir’dedir. Banaz’ın ise dernek merkezi Ankara’da iken İstanbul’da bir şubesi vardır. Bu köylerin ortak özelliği, Yozgat-Sivas devlet yolunun batıdan doğuya ikiye ayırdığı Yıldızeli’nin kuzey hattında yerleşmiş olmaları. Küme 3 köylerinin tamamının da devlet yolunun güneyinde kaldığını hatırlayalım. Bu, yukarıda da belirttiğim üzere Yıldızeli’nden Alevi göçünün zincirleme karakterini ve köylerin göç hareketinde bölgesel ilişki ağlarının önemini gösterir. Aynı hat üzerinde kümelenmiş, birbirine coğrafi ya da ocak mensubiyeti gibi inançsal bakımdan yakın köyler aynı göç güzergâhını izlemiştir. Küme 1 ve Küme 2 köyleri de Yıldızeli’nde iki bölgede yoğunlaşmış, aralarında ocak mensubiyeti ve kültürel özellikler bakımından yakınlık olan köylerdir.

Yıldızeli kökenli Aleviler, İstanbul’un doğu ve kuzey ilçelerinde yoğunlaşmıştır. Pendik’te Kavakpınar, Velibaba, Kaynarca, Çınardere; Kartal’da Yakacık, Hürriyet, Cumhuriyet, Uğur Mumcu; Maltepe’de Zümrütevler, Gülsuyu, Başbüyük; Sancaktepe’de Emek, Sarıgazi; Ataşehir’de Yeni Çamlıca ve Eyüp’te Alibeyköy mahalleleri Yıldızeli Alevilerin ağırlıklı yerleşik olduğu bölgelerdir. Çalışmamın örneklemini sınırlandırırken İstanbul’a göç veren köylerden dördünü esas almıştım: Banaz (Ankara ve İstanbul ortak göç ve örgüt merkezi) Doğanlı, Sarıçal ve Yağlıdere. Ankara’da olduğu gibi, İstanbul’da da dernek merkezleri aynı köylülerin yoğun olarak yerleştiği semtlerdedir. Banaz köyü derneği Alibeyköy’de, Doğanlı köyü dernek merkezi Zümrütevler’de ve bir şubesi Yeni Çamlıca’da, Sarıçal köyü derneği Çekmeköy’de ve Yağlıdere köyü derneği Velibaba Mahallesi’ndedir.

* Bkz. sy. 203, Görsel 6. Yıldızeli Alevi Köyleri

3. Yurtdışında Aleviler: Köln ve Civarı

Alevilerin Almanya'ya göçü, Türkiye'den genel işçi göçü ile aynı döneme rastlar. 1960'lardan itibaren Almanya'ya göç eden Türkiyeli işçiler arasında Alevi kökenlilerin de hatırı sayılır oranda olduğu düşünülebilir. Alevi nüfus, (diğer göçmen işçilerde olduğu gibi) Almanya'nın sanayi ağırlıklı bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Göç ve Mülteciler Federal Ofisi (BAMF) ve Din Araştırmaları Medya ve Enformasyon Servisi (REMID)* gibi kuruluşların yayımladığı kimi araştırmalara göre, Almanya'da 3,8 ile 4,3 milyon arasında Müslüman yaşamaktadır. Ortalama olarak 4 milyon kabul edilen Müslümanların yaklaşık 2,7 milyonu Türkiye kökenlidir. BAMF araştırmasına göre Almanya'da 480 bin ila 552 bin arasında Alevi yaşamaktadır. Bunların yüzde 95'i Türkiye kökenlidir. REMID, Almanya'daki Alevi sayısını 500 bin olarak alır. Bunun yanı sıra Türkiye ve Suriye kökenli Arap Alevileri (Nusayriler) ile İran ve Türkiye kökenli Şiiler (Caferiler) için ayrı rakamlar verir. BAMF araştırmasına göre Almanya'da yaşayan Müslümanların yüzde 74'ünü Sünniler, yüzde 13'ünü Aleviler, yüzde 7'sini Şiiler, yüzde 6'sını ise diğer gruplar oluşturmaktadır. AABF resmi sitesinde ise Almanya'da 500 bin ila 800 bin arasında Alevi yaşadığı ifade edilmektedir.⁴¹³

Almanya Federal İstatistik Ofisi (DESTATİS)-2012 verilerine göre, Almanya'da Türkiye kökenli nüfus yaklaşık olarak 3 milyon kişidir. Bu nüfusun eyaletlere göre dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.⁴¹⁴

***BAMF**: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; **REMID**: Religionwissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. [Türkiye'de bu kurumlara en yakın iki kurum, İçişleri Bakanlığı'na bağlı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (GİGM) ile Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. GİGM henüz 2013 yılında kurulmuş olup daha çok yabancı göçmenler ve mülteciler ile ilgilenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ise "Din Araştırmaları" anlayışından uzak, sadece Sünni-Hanefi İslam odaklı yaklaşımı benimsediği malum. Örneğin 2014 yılında Diyanet'in yaptırdığı Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'na göre, Türkiye'de "Alevi" yoktur; zira ankete Alevilikle ilgili tek bir soru dahi alınmamıştır. Bkz.: Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, 2014, (Çevrimiçi) <http://www2.diyaret.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf>, 13 Nisan 2015.

⁴¹³ Sonja Haug, Stephanie Müssig, Anja Stichs, **Muslimisches Leben in Deutschland: im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz**, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge-BAMF, 2009, s. 11-12; REMİD, **Mitgliederzahlen: Islam**, 2010 (Çevrimiçi, http://remid.de/info_zahlen/islam/), 14 Nisan 2015; AABF Web sitesi, "Genel Tanıtım", (Çevrimiçi) <http://alevi.com/TR/hakkimizda/genel-tanitim/15> Nisan 2014.

⁴¹⁴ DESTATİS, "Turks in Germany", 17 Nisan 2015.

Tablo 11: Almanya’da Türkiye Kökenli Nüfusun Dağılımı

Eyalet	Türkiye kökenli nüfus	Eyalet nüfusuna oranı	Toplam nüfusa oranı
North Rhine-Westphalia (NRW) (Kuzey Ren-Vestfalya)	1,019,000	5.7	34.0
Baden-Württemberg	508,000	4.7	16.9
Bavaria (Bavarya)	377,000	3.0	12.6
Hessen	283,000	4.6	9.4
Berlin	218,000	6.2	7.3
Lower Saxony (Aşağı Saksonya)	221,000	2.8	7.4
Rhineland-Palatinate	122,000	3.1	4.1
Hamburg	93,000	5.2	3.1
Schleswig-Holstein	60,000	2.1	2.0
Bremen	49,000	7.4	1.6
Neue Länder (Eski Doğu Almanya)	25,000	0.2	0.8
Saarland	23,000	2.3	0.8
Toplam	2.998.000	3.7	100.0

Almanya’daki Türkiye kökenli göçmen nüfusun dağılımdan yola çıkarak, Alevilerin de büyük çoğunluğunun belirli bölgelerde yaşadığını varsayabiliriz. Almanya’nın kuzey batısında yer alan Kuzey-Ren Vestfalya (NRW) eyaleti, bu nüfusun üçte birinden fazlasını barındırmaktadır. Alevi örgütlerinin önemli bir kısmının(Alevi Akademisi- Neckerhausen-Mannheim; Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü –Hausen-Bonn; Federasyon ve Konfederasyon merkezleri-Köln ve Alevi Kültür Merkezleri) bu eyalet sınırları içinde olduğunu düşünürsek, Köln, Düsseldorf, Dortmund, Duisburg gibi kentleriyle bu eyaleti Almanya’daki Alevi yerleşiminin merkezi olarak kabul edebiliriz.⁴¹⁵ Bunun dışında Berlin, Baden-Württemberg, Hamburg ve Bavyera, Alevilerin yoğun olarak yaşadığını varsayabileceğimiz diğer Almanya eyaletleridir.

⁴¹⁵ Erkan Zengin, “Aleviler ve Sünniler Hakkında Almanya’da Yapılan Araştırmalar”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 70, 2014, s. 63.

Görsel 8. Kuzey-Ren Vestfalya (NRW) Eyaletinin Konumu



Kaynak: <http://www.rwe.com/web/cms/de/1727412/rwe-immobilien/immobilientyp/imagemap/>

NRW eyaleti, sanayi ağırlıklı bir bölge. Ruhr Bölgesi olarak bilinen bu sanayi havzasında kömür başta olmak üzere madencilik, metal üretimi, kimya-plastik ve ilaç sanayi, mekanik-elektronik fabrikaları ile kâğıt ve tekstil fabrikalarının yoğunluğu, nüfus ve göçmen yoğunlaşmasının da başlıca nedeni.⁴¹⁶ 2013 yılsonu verilerine göre Almanya nüfusunun yaklaşık yüzde 22'si (17 milyon 571 bin kişi) bu eyalet sınırları içinde yaşamaktadır.⁴¹⁷ Nüfus bakımından Almanya'nın en kalabalık eyaleti olan NRW, yüzölçümü bakımından dördüncü sıradadır. Görece dar bir alanda bu nüfus yoğunlaşması, yerleşim yönünden eyalete geniş çaplı bir metropoliten alan görünümü vermektedir.

⁴¹⁶ Ulrike Bross, Günter H. Walter, **Socio-economic Analysis of North Rhine-Westphalia**, Karlsruhe-Germany, Fraunhofer Institute for Systems and Innovation Research (ISI), 2000, p. 12.

⁴¹⁷ Statistische Ämter Des Bunder und der Länder (Federal ve Ulusal İstatistik Ofisi) , "Area and Population", (Çevrimiçi) http://www.statistik-portal.de/Statistik-Portal/en/en_jb01_jahrta1.asp , 18 Nisan 2014.

Görsel 9. Kuzey-Ren Vestfalya (NRW) Eyaletine Bağlı Yerleşimler



Kaynak: <http://www.mapsofworld.com/deutsch/deutschland/bundeslaender/nordrhein-westfalen/>

Haritadan da anlaşılacağı üzere, eyalet sınırları içindeki yerleşimlerin çoğunun sınırları neredeyse birleşmiş ya da iç içe geçmiş durumdadır. Eyalette 22 bağımsız kent, 31 ilçe merkezi ve irili ufaklı onlarca küçük yerleşim bulunmaktadır. Bu yerleşimlerin en büyüğü olan Köln, eyalet (ve metropoliten alan) merkezidir. Köln, aynı zamanda Türkiye (ve haliyle Alevi) kökenli nüfusun da bölgede en yoğun olarak yaşadığı kenttir. Köln'ün toplam nüfusu, 2012 yılsonu itibariyle 1 milyon 45 bin civarındadır. Bu nüfusun 180 bini göçmen olup, göçmen nüfusun yüzde 33'ünü (60 bin kişi) Türkiye kökenliler oluşturuyor. Türkiye kökenliler, Köln'de Müllheim (13 bin kişi), Kalk (11 bin kişi), Nippes (10 bin kişi) ve Ehrenfeld (8 bin kişi) bölgelerinde yoğunlaşmıştır.⁴¹⁸ 2009 yılı için hazırlanan bir tablo, genel durumu resmediyor:

⁴¹⁸ Rakamları genellikle yuvarlayarak verdim: Kölner Statistische Nachrichten, **Statistisches Jahrbuch**, 4/2013, (Çevrimiçi) <http://www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/bevoelkerung->

Tablo 12: Köln Nüfusu ve Köln’de Türkiye Kökenli Nüfus

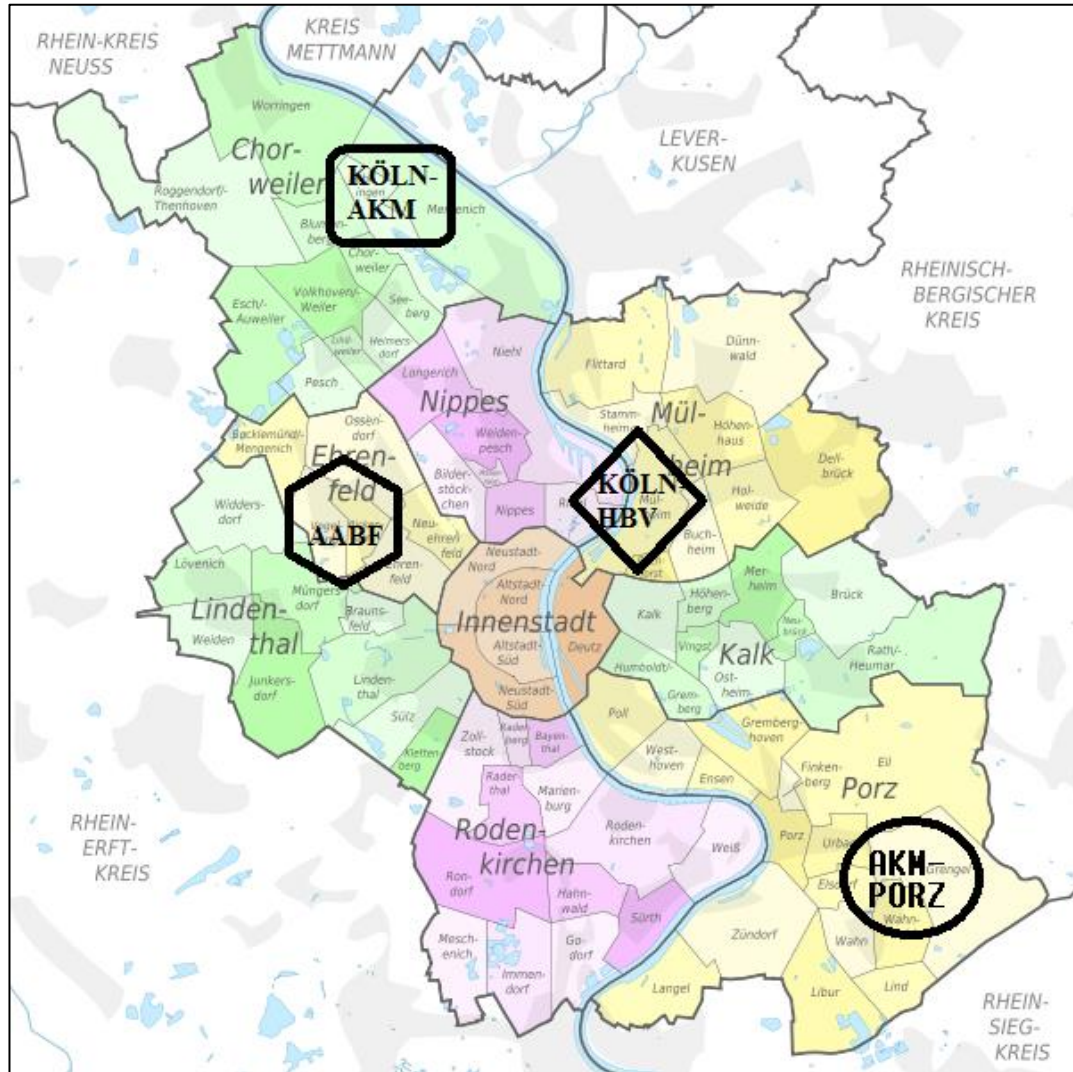
<u>Bölge</u>	Toplam Nüfus	Türkiye kökenli nüfus
1. Innenstadt	126.301	4.502
2.Rodenkirchen	100.827	3.298
3. Lindenthal	137.870	1.600
4. Ehrenfeld	103.708	7.960
5. Nippes	111.141	9.584
6. Chorweiler	80.459	6.989
7. Porz	106.533	4.412
8. Kalk	109.045	10.865
9. Mülheim	144.419	12.480
Köln	1.020.303	61.690

Kaynak: http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Cologne

Türkiye kökenli genel nüfusun kent içi dağılımından hareketle, Köln’de Alevilerin de kentin doğu ve kuzey bölgelerinde yoğunlaştığını söyleyebilirim. Bunu, kentte kaldığım süre içerisinde somut olarak da gözlemledim. Dahası, Köln kentinde bulunan Alevi kuruluşlarının yerleri de bu konuda fikir vericidir. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF), Ehrenfeld bölgesinde; Köln Hacı Bektaş-ı Veli Alevi Cemevi (Köln HBV), Mülheim’da; bir Alevi Kültür Merkezi, Porz’da (AKM-PORZ); Köln Alevi Kültür Merkezi (KÖLN AKM) ise Chorweiler’da faaliyet yürütmektedir.

2012.pdf, 15 Nisan 2015; The Cologne Mayor, **City Of Cologne: Cologne Facts&Figures**, 2013, (Çevrimiçi)http://www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/cologne_facts_and_figures_2013.pdf, 15 Nisan 2015; Wikipedia, “Demographics of Cologne”, (Çevrimiçi) http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Cologne, 15 Nisan 2015.

Görsel 10. Köln’de Alevi Kuruluşları



Kaynak:http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cologne_subdivisions.svg?uselang=de

Daha önce de belirttiğim gibi, burada çalışma merkezi olarak Köln’ü almakla beraber, NRW bölgesindeki çeşitli kentlerde ziyaretler ve görüşmeler gerçekleştirdim. Duisburg, Dortmund, Bielefeld, Düsseldorf, BergischGladbach gibi kentler, önemli oranda Alevi nüfus barındırıyor ve bu kentlerdeki Alevi kültür merkezleri ya da dernekleri –örneğin Duisburg- Almanya’nın bu alandaki öncü ve güçlü örgütleri arasında yer alıyor.

Almanya’da yaklaşık olarak 500 bin Alevi yaşadığını belirtmiştim. Bu – görece- geniş sayılabilecek tabana rağmen genel olarak Almanya’daki Alevi

örgütlerinin üye sayıları düşüktür. Almanya genelinde sadece AABF'ye bağlı 147, toplamda 190 civarında Alevi örgütü vardır. REMID verilerine göre, Almanya'da AABF'nin 20 bin, Cem AAF'nin (Cem Almanya Alevi Federasyonu –Cem Vakfı ile yakın) 1000 civarında üyesi bulunmaktadır.⁴¹⁹ Bu tabloya göre AABF, Cem Vakfı'na nazaran çok güçlü görünmektedir. Ancak, hem bu kuruluşların tabanda bulduğu karşılık hem de üye sayıları yanıltmamalı.

Taban karşılığı bakımından, Alevilerin büyük çoğunluğunun dini bakımdan örgütlü olmadığı vakidir.⁴²⁰ Örgütlü olmayan Alevilerin çoğunun Federasyon ve ona bağlı kültür merkezlerinden çok cemevi tipi örgütlere sempati duyduğunu gözlemledim. Üye sayıları bakımındansa, bu oranlara göre Almanya'daki Alevi örgütlerinin toplam Alevi nüfusunun ancak yüzde 5'ini temsil ettiği düşünülecektir. AABF, kendi sitesinde üye sayısını 100 bin civarında duyuruyor. Federasyon yetkilileriyle yaptığım görüşmelerde Alman verileri ile kendi beyanları arasındaki uyumsuzluğu üye tipi ile açıkladılar. Buna göre, Alman Devleti bireysel üyeliği esas alırken, AABF'ye göre her üye, ailesi adına üye olmaktadır. Böylece ortalama 4 kişilik aileyi temsilen bir üyenin kayıtlı olduğu düşünülürse, Federasyon, yaklaşık 100 bin kişiyi temsil etmektedir. Bu açıklamayı diğer bazı dernek ve kültür merkezlerinde de duydum. Yine de genel tabloya bakılırsa, Almanya'da Alevi nüfusu hatırı sayılır düzeyde olmakla beraber bu nüfusun genel olarak örgütlü olmadığı açıktır. Bunun altında yatan nedenler olarak, şimdilik iki temel etmeni ifade edebilirim: Birincisi, Alevi örgütlerinin yapısı ve ayrışmaları –politik bağlam-, kendi halinde Alevileri örgütlerden uzaklaştırmaktadır. İkincisi, Alevilerin yaşadıkları yerlerin yakınlarında bir örgüt olup olmaması –mekânsal bağlam-, Alevilerin örgütlülük düzeylerini önemli ölçüde belirlemektedir. Üye sayısı ya da taban karşılığı bir tarafa, Almanya'da resmi kurumlar nezdinde AABF asıl yetkili kuruluş olarak tanınmaktadır. Alevilerin Almanya'daki yasal hak mücadelesinin öncülüğünü üstlenmiş olan AABF, bu alanda devlet yetkilileriyle görüşmelerin ve yapılan anlaşmaların da asli muhatabıdır. Almanya'da 2000'li yılların başından itibaren

⁴¹⁹ **Mitgliederzahlen: Islam**, REMID; AABF Verileri (Federasyon yetkililerinden Nevim Plate'e benim için hazırladığı liste ve rakamlar için özel teşekkür borçluyum)

⁴²⁰ Bülent Uçar, "Almanya'da Alevilik ve Çeşitli Eyaletlerde Alevilik Din Dersleri Projesi", **Dem Dergi**, Yıl 2, Sayı 6, 2009, s. 75.

yürütülen Alevilik dersi mücadelesi ve 2012 yılından itibaren kimi eyaletlerde imzalanan Hak Eşitliği Anlaşması (Staatsvertrag) ile kazanılan haklar, Almanya'daki Aleviler nezdinde Federasyon'un başarıları olarak kabul edilir. Bu iki alandaki kazanımları da aktarıp konuyu toparlayabiliriz.

Almanya'nın bazı eyaletleri Müslüman birlik temsilcileri ve Alevilerle inançlarına yönelik temel haklardan eşit olarak yararlanmalarına imkân tanıyan Hak Eşitliği Anlaşması'nı (Staatsvertrag) imzalamıştır. 2012 yılında Hamburg, 2013 yılında Aşağı Saksonya ve 2014 yılında Bremen eyaletlerinin imzaladığı bu anlaşmaya göre; "Müslüman kadınlar kılık kıyafetinden dolayı mesleklerini yerine getirmede hiçbir şekilde kısıtlanmayacak; ... dinî toplulukların temsilcileri doğrudan muhatap kabul edilecek, din dersleri müfredatını DİTİB, İslam Şurası ve İslam Kültür Merkezleri Birliği'nden oluşan ortak komisyon belirleyecek... İslam din dersi pedagojik (pedagojik) eğitim alan öğretmenler tarafından verilecek, dinî bayramlarda Müslüman öğrenciler derslerden muaf tutulacak, kubbeli ve minareli cami inşasına onay verilecek(tir)."⁴²¹

Bu anlaşma çerçevesinde Aleviler inanç ve kültürlerine yönelik şu temel hakları resmi düzeyde elde etmişlerdir: Alevilik inancı, anayasal ve yasal güvenceye alınmıştır. Alevilikte özel kabul edilen günlere saygı gösterilecek ve bazı dini günler resmi izin günü olabilecektir. Alevilerin temsilcisi olarak AABF, kendi eğitim ve kültür kurumlarını oluşturabilecek ve okullarda Alevilik dersi verilecektir. Geçerli yasalar çerçevesinde AABF cemevleri, toplantı salonları ve benzeri oluşumları mal edinip işletebilecektir. Hastane, hapishane-yurt vb. resmi kuruluşlarda Aleviler dini hizmeti alabilecek; resmi mezarlıklarda Alevi geleneklerine göre cenaze töreni yapılabilecektir. Devlet ve özel televizyon ve radyo programlarında Alevilikle ilgili dini bilgi yayın saatleri ayrılabilir. Hamburg Üniversitesi'nde Alevi öğretisinin

⁴²¹ Hamburg Alevi Kültür Merkezi, "Hamburg'ta Alevilerle Hak Eşitliği Anlaşması (Staatsvertrag) Yapıldı", (Çevrimiçi) <http://www.alevi-hamburg.com/index.php/de/alevitentum/35-normal/85-hamburgta-alevilerle-hak-eitlii-antlamas-staatsvertrag-yapld>, 24 Ağustos 2015.

devamlı olarak temsili için ders ve kadro açılacaktır.⁴²² Anlaşmanın hükümleri hemen uygulamaya konmuştur. Bu anlaşmayla ilgili son olarak, Anlaşma hükümleri gereği 2015 Şubat ayı başında Hamburg Üniversitesi Dünya Dinleri Akademisi'nde "Alevilik Anabilim Dalı" açıldığı haberi medyada yer aldı.⁴²³ Böylece Aleviler kendi ülkelerinde henüz göremedikleri bir "ilki" daha bir başka ülkede elde etmiş oldular.

Federasyon'un Almanya'daki önemli kazanımlarından biri de Alevilik dersleri. Almanya'da isteğe bağlı Alevilik dersi, AABF'nin 20.06.2001 tarihinde Kuzey Ren-Vestfalya (NRW) Eyaleti'ne başvurusuyla başlayan sürecin sonucunda elde edilmiştir. İlkokullarda Alevilik dersi verilmesi, Alman Anayasası'nın 7/3. Maddesinde din derslerinin programını ve içeriğini dini topluluklara bırakan hükme dayanarak, çeşitli eyaletlerde bir hak olarak tanınmıştır. Berlin'de 2002, Baden-Württemberg'de 2006, Kuzey Ren-Vestfalya (NRW) ve Bavyera eyaletlerinde 2008 yılından beri bu dersler verilmektedir. 2012 yılında NRW eyaletinden başlayarak ortaokullarda da Alevilik dersleri verilmeye başlanmıştır. Derslerin içeriğini ve öğretmenini belirleme yetkisi AABF'dedir. Sınıf açılması için gerekli öğrenci sayısı, eyaletler arasında farklıdır (Örneğin Baden-Württemberg ve Hessen eyaletlerinde 8, Bavyera ve NRW'de ise 12 öğrenci ile bir sınıf açılabilir). 2014 yılı itibarıyla Almanya'nın 9 eyaletinde Alevilik dersi hak olarak tanınmış ve 120 okulda, 65 öğretmenle yaklaşık 1500 öğrenciye ulaşılmıştır.⁴²⁴

⁴²² Anlaşmanın Aleviler açısından bir değerlendirmesi için; Turan Eser, "Hamburg Alevi Anlaşması ile Ankara Alevi Açılımı", (Çevrimiçi) <http://www.muhaletet.org/yazi-hamburg-alevi-anlasmasi-ile-ankara-alevi-acilimi-turan-eser-28-4151.aspx>, 24 Ağustos 2015.

⁴²³ Cem Mirzanlı, "Dünyada Bir İlk! Alevilik Kürsüsü Hamburg Üniversitesinde Açıldı", **Elbe Express**, 01 Şubat 2015, (Çevrimiçi) <http://elbe-express.info/hamburg/dunyada-bir-ilk-alevilik-kursusu-hamburg-universitesinde-acildi/>, 25 Ağustos 2015.

⁴²⁴ Uçar, **Almanya'da Alevilik ve Çeşitli Eyaletlerde Alevilik Din Dersleri Projesi**, s. 75; Alevi Bektaşî Federasyonu, "Almanya'da Orta Dereceli Okullarda Alevilik Dersi", (Çevrimiçi) http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1008:almanya-da-orta-dereceli-okullarda-alevilik-dersi&catid=1:son-haberler, 27 Ağustos 2015; Köln AKM, "Alevilik Dersleri", (Çevrimiçi) <http://www.alevi-koeln.de/alevitentum/alevilik-bilgileri/62-alevilik-dersleri.html>, 27 Ağustos 2015. Almanya'da Kuzey Ren-Vestfalya Eyaleti Eğitim Bakanlığı ve AABF'nin oluşturduğu bir karma komisyon tarafından hazırlanan eğitim taslağına ve İsmail Kaplan'ın Türkçe'ye çevirdiği "İlkokullar İçin Alevilik Dersleri Öğretim Programı ve Ders Üniteleri Taslağı"na şu bağlantıdan ulaşılabilir: NRW Eğitim Bakanlığı ve AABF Karma Komisyonu, "İlkokullar İçin Alevilik Dersleri Öğretim Programı ve Ders Üniteleri Taslağı", Çev. İsmail Kaplan, 2007,(Çevrimiçi)http://www.alevi.org/cms25/images/ARU1/Lehrplan_Grundschole_auf_Tu%C3%A4rksch.pdf, 27 Ağustos 2015.

B. Araştırma Yöntemi

2013 yılı yazında Sivas-Yıldızeli kırsalında, 2013 güz ve kış aylarında çeşitli seferler Ankara’da, 2014 yılı Mart-Ağustos döneminde Almanya’da ve Haziran ayında bir süre Strazburg’da, 2014 güzünden 2015 Mayıs sonuna kadar aralıklarla Ankara ve İstanbul’da alan çalışmaları yürüttüm. Bu çalışmaları sadece belirttiğim sürelerle sınırlı görmemek gerekir. Tez çalışmasına başlamadan önce de içinde bulunduğum ve yakından gözlemleme imkânı bulduğum toplulukla ya da topluluk üyeleriyle belirttiğim süreler dışında kalan zamanlarda da çeşitli vesilelerle bir araya geldim. Kimi dernek toplantıları, cemler, köy etkinlikleri, bireysel görüşmeler, düşün-cenaze gibi ortamlar aracılığıyla bir anlamda bütün bu çalışma süresini bu topluluğun içinde ya da yakınında geçirdim. Yaptığım alan çalışmalarında seçtiğim yerler, sadece sınırları belirli bölgeler olarak değil ele aldığım toplumsal grubun hareket, tutum ve etkinliklerinin aktığı bir etkileşim ortamı olarak düşünülmeli:

“Saha araştırmacıları, bir ortamda ya da saha araştırması yerinde araştırma yapmaktan söz eder, ancak bu terim yanıltıcıdır. Yer, olaylar ya da etkinliklerin gerçekleştiği bağlam; sınırları değişen, toplumsal olarak tanımlanan bir bölgedir. Toplumsal bir grup birçok fiziksel yerde etkileşimde bulunabilir. ... Bir yer seçmek, incelemek üzere bir örnek olaya odaklanmakla aynı şey değildir. Örnek olay, toplumsal bir ilişki veya etkinliktir; yerin sınırlarının ötesine geçebilir ve başka toplumsal ortamlarla bağlantılı olabilir.”⁴²⁵

Bu çalışma açısından da kritik olan, örnek olayın bir toplumsal ilişki-etkinlik ya da dönüşüm olmasıdır. Burada yerin toplumsal-coğrafi sınırlarından çok, bu dönüşüm sürecinin ve çeşitli toplumsal etkinliklerin gerçekleştiği alanlar önemlidir. Bunları bir fiziksel alanla sınırlı görmemek, birçok yerde birçok olay-durum ve kişinin etkileşim halinde olduğu bir düzlem olarak değerlendirmek gerekir.

Yıldızeli kırsalında araştırma alanına ön hazırlık için ilk gittiğimde 100 soruluk bir anket formu hazırlamıştım. Bu formda demografik soruların ardından

⁴²⁵ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 2**, 7. Bs., Çev. Sedef Özge, Ankara, Yayınodası Yayınları, 2014, s. 553.

inanç ve kimliğe, medeni ilişkilere, gündelik yaşam-alışkanlık ve deneyimlere, medya alışkanlıklarına, kültürel değerlere, siyasal tutum ve davranışlara, ekonomik ilişkilere, kamusal hizmet ve patronaj ilişkilerine dair sorular yer alıyordu. Ancak anket uygulamasının kırsal alanda işlemediğini gördüm. Birincisi, yukarıda belirttiğim üzere Yıldızeli’nde Alevi nüfusun çok büyük bir çoğunluğu oldukça yaşlılardan oluşuyor. Eğitim ortalaması en çok ilköğrenim düzeyinde. Hemen hepsi çiftçilik ve hayvancılıkla geçinen insanların Alevilikle ilgili bilgileri de sadece cemlerde duydukları ya da büyüklerinden öğrendikleri ile sınırlı. Bütün bunlar, yaş ve eğitim düzeyi bakımından az çok homojen bir karakter arz eden bu grupta ayrıntılı soruların yer aldığı bir anket formunun uygulanabilmesini güçleştiriyordu. Dahası Alevilik Türkiye’nin genelinde olduğu gibi bu bölgede de hala “hassas” konulardan. Ömrünün büyük bir bölümünü *yasaklı/saklı* bir kültürün mensubu olarak geçiren insanlarla Alevilik üzerine konuşmanın zorluğu ortada iken bunu bir de resmi anket formları üzerinden yapmaya çalışmak anlamsız olacaktı. Anketlerin ve bunlardan çıkacak sayısal verilerin gerçekliğe ancak bir ucundan dokunabileceğini; başka yöntemlerle çok daha derin bilgiye ulaşabileceğimi düşündüm. Kırsal alanlarda bire bir soru-cevapla toparlamaya çalıştığım bu anketi, kentsel alanlarda içeriği değiştirmeden soru sayısını azaltarak ve bir nevi yoğunlaştırarak yeniledim. Burada da anketlerin takibi ve geri dönüşü ile ilgili sorunlar açığa çıkıyordu. Örneğin aynı anketi yurtdışında uygulamak zordu çünkü Almanya’da doğup büyüyen Alevi gençlerinin çoğu Türkçe’yi çok zor anlıyordu. Kaldı ki Alevilik terminolojisine hiç hâkim değildiler. Alan görüşmelerinde yaptığım gözlemler ve aldığım geri dönüşler, çoğu zaman anket formlarına yansıtılabilecek cevaplardan çok daha fazlasını içeriyordu.

Bütün bu gerekçelerle çalışmam süresince gerek basılı gerek elektronik ortamda bir anket uygulamasını da hep hazırda tutmakla birlikte, tezim için nicel değil nitel yöntemlerin beni daha gerçekçi sonuçlara götüreceğini gördüm. Alevilik, kendisini yüzyıllarca sözlü kültür aktarımı yoluyla ayakta tutabilmiş bir kültür. Ben de insanların çok alışık olduğu bu yöntemi işler kılmaya karar verdim. Anket formlarını sadece genel resmi göreceğim ikincil veri kaynağına dönüştürdüm. Alan çalışmalarında aktaracağım veriler asıl olarak *derinlemesine görüşme ve odak grup*

görüşmesi, katılımlı ya da genel gözlem ve kısmen *sözlü tarih* gibi nitel araştırma yöntemlerine dayanmaktadır.

Cole, nitel tekniklerin genelde üç farklı amaç için kullanıldığını belirtir: Betimleme, hipotezlerin oluşturulması ve nedensel süreçleri anlama. Bilimsel araştırmanın *betimleyici ve açıklayıcı araştırma* olmak üzere temelde iki türü olduğunu düşünürsek, *nedensel süreçleri anlama* amacı, bir bakıma “bilinen nedensel bir sürecin işleyiş mekanizması konusunda daha iyi anlayış sahibi olma”, yani açıklayıcı araştırma yapmaya yöneliktir.⁴²⁶ Benim çalışmamın kalkış noktası da sadece gözlemlediğim ve üstüne veriler edindiğim durumu betimlemek değil Alevi kimliğinin göç sürecinde ve kent ortamında yaşadığı dönüşüme dair bir açıklama getirebilmektir.

Nitel araştırma, saha araştırması olarak da tanımlanır ve etnografya ya da katılımcı gözlemin yoğun olarak kullanıldığı araştırma yöntemidir. Derinlemesine görüşme ve gözlem, en sık kullanılan nitel araştırma yöntemleridir. Doküman inceleme, odak grup görüşmesi, sözlü tarih ya da yaşam hikâyesi gibi araçlar da bu alanda giderek yaygınlık kazanmaktadır.⁴²⁷ Bal, daha çok özel işletme ve firmaların pazarlama ve ürün geliştirme konularında başvurduğu odak grup görüşmesinin, akademide 1980’lerden sonra adeta “yeniden keşfedildiğini” belirtir. Sözlü tarih ise aslında sosyologlar, gazeteciler ya da araştırmacılar tarafından işçi sınıfı tarihi, yoksulluk, alt sınıflar gibi alanlarda hâlihazırda yapılan çalışmalarda kullanılan diğer yöntemlerin itici gücüyle açığa çıkmış ve nihayet 1942’de Joseph Gould’un yaptığı görüşmelere *sözlü tarih* adını vermesiyle kimliğini bulmuş bir yöntemdir. Sözlü tarih, feminist metodolojinin yaygınlaştırdığı yöntemlerden “yaşam hikâyesi”nin yanı sıra 1960’lardan itibaren kadınlar, azınlıklar, göçmenler, marjinal gruplar gibi

⁴²⁶ Stephen Cole, **Sosyolojik Düşünme Yöntemi: Sosyoloji Bilimine Giriş**, Çev. Bekir Demirkol, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s. 46-50 ve 116-118.

⁴²⁷ Hüseyin Bal, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri: Nitel Araştırma Yöntemi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2013, s. 59; Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2**, s. 540-541; Kazım Özdamar vd., **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, Ed. Ali Atıf Bir, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999, s. 184.

büyük tarih anlatısının dışında kalanların *aşağıdan tarihini* yazma aracı olarak öne çıkan bir yöntem olagelmiştir.⁴²⁸

Ben çalışmamda araştırma alanlarının ve ulaşabildiğim vaka ve örneklemin çeşitliliği ölçüsünde bu yöntemlerin her birini farklı düzeylerde uyguladım. Çalışmam asıl olarak derinlemesine görüşmelere dayanıyordu. Araştırma alanlarının sınırlarını belirledikten sonra bu alanlarda görüşeceğim kişiler için de kimi özellikler belirledim. Bunları sıralamadan önce terminoloji konusunu netleştirelim. Neuman, bir saha ortamında incelenen kişileri *üyeler* olarak tanımlar. “Üyeler, sahanın içindekiler ya da sahanın yerlileridir ve ‘dışarıdan’ olan saha araştırmacısının haklarında bilgi edinmek istediği bir gruba, alt kültüre ya da toplumsal gruba aittirler.”⁴²⁹ Topluluk üyeleri olarak da alabileceğimiz bu kavram, eğer bütün üyelerle görüşme yapmıyorsak biraz geniş kalmaktadır. Bu nedenle ben topluluk üyeleri içinden görüşme yaptıklarımı *kaynak* ya da *kaynak kişi* olarak tanımlayacağım. Kaynak kişilerin seçimi için iki temel çerçevem vardı: Birincisi, kaynakların en az yarısı topluluk adına da konuşabilecek kanaat önderi konumundaki kişiler olmalıydı. Ocakzade-dede-ana-baba-zâkir gibi *inanç* ve muhtar, dernek başkanı ya da yöneticisi, âşık-ozan, yazar gibi genel kanaati etkileyebilecek konumda *toplum ileri gelenlerini* bu gruba aldım. İkincisi, saydığım vasıfların herhangi birini taşımasa dahi ele aldığım topluluğun genel durumu hakkında fikir sahibi olmama yardımcı olacak birey, aile ya da gruplarla da çalışmam gerekiyordu. Burada, *kendi halinde Aleviler* diye kolaylaştırıcı bir tanıma başvuracağım. Bu grup içinde de eğer bütün hayatı kırsalda geçmiş ise “geleneksel” Alevilik uygulamalarına tanık olmuş, katılmış, bunlar hakkında sözlü hafızaya sahip kişiler; eğer göç etmiş ya da göçmen bir ailenin üyesi olarak kentsel alanlarda doğmuş ise geneli yansıtabilecek göç, inanç, kültür ve kimlik sorunlarıyla yüzleşmiş ve bunlardan örülü bir hikâyeye sahip birey ya da ailelere yer verdim.

⁴²⁸ Bal, **a.g.e.**, s. 103 ve 145-146; Esra Danacıoğlu, **Geçmişin İzleri: Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001, s. 133.

⁴²⁹ Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2**, s. 542.

Nitel araştırmada örnek olayları yoğun biçimde incelemek için çok seyrek, çok büyük sayıda örnek olay arasından temsili bir örneklem seçmek esastır. Örneklem keyfi ya da tesadüfi seçilebilir. Örneklem türleri *olasılıklı (rastlantısal) olan ya da olmayan* biçiminde ayrışır. Bunlar basit tesadüfi-sistematiğ ya da *olasılık temelli-amaçlı örneklem* biçiminde de sınıflandırılır.⁴³⁰ Nitel araştırmalarda araştırmacının örneklem büyüklüğünü önceden belirlemesi zor ve örneklem alınığı daha büyük grup veya nüfus hakkında kısıtlı bilgiye sahip olmasından⁴³¹ hareketle daha çok rastlantısal ya da basit-tesadüfi örneklem başvurulur.

Ben de grseceğim kişileri belirlemede nitel araştırma örneklem türlerinden *kartopu örneklem* yöntemini kullandım. *Ağ, zincirleme gönderme* ya da *nama dayalı örneklem* olarak da adlandırılan bu yöntem, Neuman'ın dediği gibi, “kk başlayıp karlar üzerinde yuvarlandıka büyüyen ve daha fazla kar toplayan bir kartopu analogisine” dayanır.⁴³² Bu rneklem, “ulaşılma güçlüğü çekilen kişilere aynı konumda olan ve görüşmeyi kabul eden kişiden alınan yardımla ulaşılması” noktasında işlevseldir.⁴³³ Bir ağdaki örnek olayları seçmek için kullanılan kartopu örneklem *ok aşamalı bir tekniktir*. “Bir ya da bira kişi ya da örnek olayla başlar ve başlangıçtaki örnek olaylarla bağlantılar temelinde yayılır.”⁴³⁴ Neuman bu bağlantılar konusunda şunları ifade eder:

“Toplumsal araştırmacılar çoğunlukla birbiriyle bağlantılı bir insanlar ya da örgütlenmeler ağıyla ilgilenir. ... Can alıcı özellik, her bir kişinin ya da birimin bir diğeriyle doğrudan ya da dolaylı bir bağlantıyla bağlı olmasıdır. Bu, her bir kişinin ağdaki diğeri kişilerin tümünü doğrudan tanıdığı, onlarla etkileşime girdiği ya da onlardan etkilendiği anlamına gelmez. Bunun yerine ağ bir bütün olarak alındığında kişi, doğrudan ve dolaylı bağlantılarla çoğu birbiriyle bağlantılı bir bağlantılar ağı içinde yer almaktadır.”⁴³⁵

⁴³⁰ Neuman, **a.e.**, s. 320; Cole, **a.g.e.**, s. 89-94; Ali Yıldırım, Hasan şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, 9. Bs., Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2013, s. 132-135; zdamar vd., **a.g.e.**, s. 31-38.

⁴³¹ Neuman, **a.e.**, s. 320.

⁴³² Neuman, **a.e.**, s. 325.

⁴³³ Bal, **a.g.e.**, s. 53.

⁴³⁴ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1**, 7. Bs., ev. Sedef zge, Ankara, Yayınodası Yayınları, 2014, s. 325.

⁴³⁵ Neuman, **a.e.**, s. 324.

Alevi bireylerle görüşmelerde konunun ve konunun hassasiyeti, kaynak kişiden görüşme yerine, konuşmanın sınırlarından inilebilecek ayrıntılara kadar görüşmenin bütün boyutlarını etkileme potansiyeli taşır. Kartopu örneklemede belirli bir alandan ve belirli isimlerden başlayarak referans gösterme yoluyla başka alanlar ve isimlere ulaşma söz konusudur. Bu yöntemin benim çalışmam açısından son derece verimli işlediğini belirtmem gerekir. Neuman'ın sözünü ettiği toplumsal bağlar ya da bağlantılar, ele aldığım grupta oldukça belirleyici. Aleviler, gerek kırsal gerek kentsel alanlarda –biraz da şartların zorladığı- bir iletişim ve duygudaşlık ağı içinde yaşıyorlar. Topluluğun bir üyesi olmak (“Alevi olmak”) bu ağ içinde hareket ve iletişim kolaylığı açısından ilk ve en önemli basamak. Sonrasında bu ağın önemli isimlerinden birine ulaşmak, sonraki görüşmeler için çok büyük oranda kolaylaştırıcı işlev gördü. Gene, konunun ve topluluğun hassasiyetleri, kimi noktalarda görüşmeleri kısıtlayabilecekken belirli referanslarla ulaştığım kişilerde güven eşiğini aşmak son derece kolay oldu. Kırsalda dönemin Merkez Sarıkaya Köyü Muhtarı Cemal Elmas, Yıldızeli’nde diğer bütün Alevi köy muhtarları ve ilçe merkezinde bilgi aldığım bürokratlarla iletişimi sağlayan isim oldu. Ankara’da M. Sarıkaya Köyü Derneği (MERSARDER) Başkanı Abidin Aslan ve Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu ile Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (PSAKD) yöneticiliği yapmış olan Önder Aydın, hem köy dernekleri hem diğer Alevi kuruluşları ve kanaat önderleri ile görüşmelerimde sürekli başvurduğum isimlerdi. Almanya’da Hubyar Ocağı Dedesi ve AABF yöneticisi Hıdır Temel ve kendisinin yönlendirdiği Mesut Gülşen ilgili isimlere ulaşmamda ilk hareket noktaları oldu. Fransa’da (kendisi de Yıldızeli kökenli olan) sevgili Hüseyin Ayyıldız hem evinde ağırlayarak benim bölgeyi tanımamı hem de Strazburg civarındaki Alevilerle iletişim kurmamı sağladı. Her üç alanda bu isimlerle başlattığım görüşme ağı, her bir görüşmede aldığım yeni isimlerle genişledi. İlerleyen sayfalarda vereceğim tablolarda ulaştığım görüşme sayıları, kartopunun bu ilk isimleriyle başlamıştır.

Derinlemesine görüşmelerde “belli soru kümelerinden ziyade kapsamlı bilgi edinmeye ilgi duyulan konular vardır. Kabaca bu prensibi kullanarak mülakatçı

kendisi ile mülakat yapılanı konuşturur.”⁴³⁶ Ben de yaptığım görüşmelerde belirli soruların cevabını almaya değil görüştüğüm kaynak kişi ve kaynaktan hareketle topluluğun diğer üyeleri hakkında bir izlenim edinmeye yöneldim. Burada asıl amaç, belirli-somut sorulara sınırlı cevaplar bulmak değil bireyi ve topluluğu anlamak ve kimi sorulara açıklama getirebilmektir. Görüşmeler, *yapılandırılmış*, *yapılandırılmamış* ve *yarı yapılandırılmış* biçimde gerçekleştirilebilir. *Yapılandırılmış görüşme*, görüşülen kişilerle bir form çerçevesinde, belirli bir konu/sorun odağında ve önceden planlanmış bir bağlamda gerçekleştirilir. *Yapılandırılmamış görüşme* ise sohbet ya da anlatı havasında, doğal bir ortamda, o anın gereklerini yerine getirerek, kişiyi ilgileri yönünde konuşmaya teşvik edecek biçimde gerçekleşen görüşmedir. *Serbest görüşme* olarak da ifade edilir.⁴³⁷ Ben, gerçekleştirdiğim görüşmeleri belirli bir izlek ve sorun etrafında örsem de görüşmeler çoğu zaman biçim ve içerik yönünden serbest sohbet havasında gerçekleşti. Bu, kaynak kişilerin konuşma heves ve yöntemleri olduğu kadar konuştuğumuz konuların da bir özelliğinden kaynaklandı. Alevilik, toplumumuzda hala üzerinde konuşulması zor konulardan. Burada belirli bir güven tesis etmeden kaynak kişilerin samimi biçimde kendilerini ifade ettikleri bir görüşme gerçekleştirmek oldukça zordu. Çoğu zaman elimde soracağım soruların çerçevesini belirleyen bir taslak olsa da görüşmelerin çoğu görüştüğüm kişinin hikâyesi üzerinden; ama ana soru ve sorunlardan kopmadan ilerledi. Bu nedenle yaptığım görüşmeleri *yarı yapılandırılmış* olarak tanımlayabilirim.

Görüşmelerin kaydında not tutma, ses kaydı ya da görüntülü kayıt alma gibi teknikler kullanılabilir. Ben, görüşme ortamına göre bunların her üçünden de yararlandım. Görüşmelerimin hepsini ses kayıt cihazı ile kaydettim. Kimi görüşmelerde görüntülü video kaydı da aldım. Görüşmeler boyunca sohbet akışını bozmamaya ve kaynak kişinin dikkatini dağıtmamaya özen gösterecek biçimde kısa notlar aldım. Bunlar, hem kimi nedenlerle yarıda kalan ve daha sonra devam etmek durumunda kaldığım görüşmeler için ön bilgi sağladı hem de görüşmelerin genel çerçevesini görebileceğim bir tablo çıkardı. Neuman, bazı araştırmacıların görüşmeyi

⁴³⁶ Neuman, **a.e.**, s. 113.

⁴³⁷ Bal, **a.g.e.**, s. 74-75; Özdamar vd., **a.g.e.**, s. 180.

banta alma konusunda “malumat verenin cihazla engelleneceği” kaygısı güttüğünden söz eder.⁴³⁸ Buna ek olarak özellikle hassas bir konuda araştırma yapılıyorsa görüşülen kişinin de kayıtlı görüşme yapma konusunda kaygıları olabilir. Ses ve görüntü kayıtlarının “gözlemci etkisini artırdığı” düşünülür.⁴³⁹ Görüşmeci olarak kayıt almanın not tutmaya göre daha avantajlı olduğunu belirtmeliyim. Konuşma hızını yakalamanın neredeyse mümkün olmadığı not tekniğinde, kimi önemli ayrıntıları kaçırma ihtimali her zaman vardır. Kaldı ki iyi yönetilmiş görüşmelerde bir süre sonra kayıt cihazı unutulmakta ve her iki taraf da dikkatini sohbete yoğunlaştırmaktadır. Görüşme yaptığım kişilerde kayıt ediliyor olma kaygısı ihtimalini her seferinde dikkate aldım. Bu nedenle referanslı gitsem ve belirli bir güven dairesinde kaynak kişiye ulaşısam dahi, sohbetin ancak belirli bir aşamasından sonra kayıt almayı gündeme getirdim ve her seferinde çalışmanın amacını ve çerçevesini ayrıntılı olarak açıkladım. Kaldı ki ilk güven eşiği aşıldıktan sonra bir görüşmeci dışında hiçbir kaynak kişi kayıtlı konuşma konusunda kaygı beyan etmedi. Bütün görüşmelerimi, kaynak kişilerin bilgisi ve onayı dâhilinde kayıtlı olarak gerçekleştirdim.

Kimi durumlarda görüştüğüm kişilerin özyaşamöyküleri görüşmenin geneline hâkim oldu ve bunun böyle olması için gayret de ettim. Özellikle yaşlı Alevi bireylerle ya da kanaat önderleriyle görüşmelerimde onların hikâyelerini ayrıntılarıyla dinlemeye ve kaydetmeye özen gösterdim. Bu kayıtların *sözlü tarih* niteliği taşıdığını düşünüyorum. Sözlü tarih, özellikle hafıza çalışmaları ile yoğun dirsek teması içinde sosyolojiden edebiyata, siyasetten folklorla çeşitli disiplinler ve azınlıklar, toplumsal travma, göç ve kentleşme, toplumsal cinsiyet, kimlik, sınıflar ve kültürel çalışmalar gibi çok çeşitli konularda giderek yaygın biçimde kullanılan bir çalışma yöntemidir.⁴⁴⁰ Bu yöntemde araştırmacı, bir kişinin ağzından kişinin kendi hayat hikâyesini öğrenmek üzere görüşme gerçekleştirir. Bir bireyin, çoğunlukla yaşlı bir bireyin yaşamı hakkında görüşme yapılır ve bilgi toplanır.⁴⁴¹ Thompson, iyi

⁴³⁸ Neuman, **a.g.e.**, s. 113.

⁴³⁹ Özdamar vd., **ag.e.**, s. 182.

⁴⁴⁰ Leyla Neyzi, “Giriş”, **Nasıl Hatırlıyoruz? : Türkiye’de Bellek Çalışmaları**, Yay. Haz. Leyla Neyzi, 2. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 4-5.

⁴⁴¹ Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2**, s. 587; Özdamar vd., **ag.e.**, s. 185.

bir sözlü tarih çalışmasının hem bireysel yaşamları anlama ve yorumlama hem de toplumsal olanı analiz etme imkânı taşıdığını düşünür.⁴⁴² Sözlü tarih, klasik etnografyadan, katılımcı gözlemden çok anlatı ağırlıklı olmasıyla ayrılır. Klasik sosyal bilim görüşmesinden farkı ise yaşamöykülerine dayalı anlatılara yoğunlaşması, görüşmede zaman boyutunun merkezi rol oynamasıdır.⁴⁴³ Buradaki zaman boyutunu “yaşanmışlık” ölçütü olarak alırsak, görüşülen kişilerin belirli bir yaştan üzerinde ve yaşadığı hikâyelerin ele alınan konuya ışık tutacak momentlerinin olması önemlidir.

Alevi inanç, kültür ve toplumsal pratiği, çalışmanın başından beri yer yer vurgulayageldiğim şartlar sonucu, daha çok sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Cem ibadeti, dede ve âşıkların sürekli yinelenen deyiş, duaz ve menkıbeleri süzüp yoğunlaştırarak topluluğa yaşattıkları bir sözlü anlatılar bütünüdür. Okuma yazmanın düşük, yazılı belgelerin kısıtlı olduğu kırsal bölgelerde Aleviler ulu ozanların şiirleri ve dedelerin aktardığı menkıbeleri yüzyıllarca zihinlerinde saklayarak sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Yaşlı topluluk üyeleri hala bu geleneğin canlı sürdürücüleridir ve kanımca ortaya çıkarılmayı bekleyen önemli birer kültür hazinesi konumundadırlar. Bu konuda daha fazla hafıza çalışmasına ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Alevi geleneğinin sözlü kültüre böylesine açık olması, benim görüşmelerimin bir kısmının kendiliğinden sözlü tarih çalışmasına dönüşmesine de vesile oldu. Özellikle kırsal alanda artık son demine gelmiş dede ve analara rastladım ve onlarla geçmiş anlatısına dayalı uzun sohbetlerim oldu. Kendilerinden yer yer tezin konusu dışına çıkarak deyiş, türkü ve hikâyeler derlemeye de çalıştım. Kentsel alanlarda ise özellikle ilk göçmen kuşağından kaynaklara rastladığımda görüşmemi daha çok bireysel yaşamöyküsü üzerinden kurguladım. Çocukluk yıllarından başlayarak köylerinde yaşam şartlarını, göç nedenlerini ve göç sonrası yaşadıklarını, ilk dönem hislerini, geldikleri yerlerde yaşadıkları uyum sorunlarını, kendilerinden sonraki kuşaklarla ilişkilerini bir

⁴⁴² Paul Thompson, “21. Yüzyılda Sözlü Tarih İçin Potansiyeller ve Meydan Okumalar”, **Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklar**, Türkiye’de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 25’ten aktaran Bal, **a.g.e.**, s. 142.

⁴⁴³ Leyla Neyzi, **İstanbul’da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek, Aidiet**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 6’dan aktaran Bal, **a.g.e.**, s. 143.

yaşamöyküsü biçiminde anlatmalarını teşvik ettim. Böylece derinlemesine görüşmelerimin bir kısmı, kayıtlı sözlü tarih anlatılarına dönüştü.

Yaptığım görüşmelerin bir kısmı, kimi durumlarda kendiliğinden ve ortamın gereği olarak kimi durumlarda benim yapılandırıdığım *grup görüşmeleri* biçiminde gerçekleşti. Literatürde *odak grup görüşmesi*, “ılımlı ve tehditkâr olmayan bir ortamda önceden belirlenmiş bir konu hakkında algıları elde etmek amacıyla dikkatle planlanmış bir tartışmalar serisi” olarak tanımlanır.⁴⁴⁴ Burada belli sayıda kişi, kendi ilgileri doğrultusunda konuşur. Bir konu, mal, hizmet veya ürünü yakından tanıyan kişilerin görüşlerini bildirmelerine ve hislerini anlamaya imkân sağlayan bir yöntemdir.⁴⁴⁵ Odak grup görüşmeleri için genellikle 5-15 kişi, 6-9 kişi gibi katılımcı sayısı ya da en az 1 en çok 2 saat, 90-120 dakika gibi zaman sınırlarından söz edilir.⁴⁴⁶

Doğrudan bu teknik ölçüleri karşılama amacıyla hareket etmesem de çalışmanın doğası gereği grup görüşmelerim genellikle bu ölçülere uygun gerçekleşti. Bazı durumlarda yapılandırmadığım, daha çok kendimi içinde bulduğum gruplarla görüşmemi, belirli sorular etrafında toparlayarak bir grup görüşmesine dönüştürdüm. Örneğin Avcıpınarı köyünde Muhtar Cafer Bilgin’in evinde konuk olduğum sırada bir kırk yemeği için başka köylerden gelmiş ve oraya toplanmış iki aile vardı. Yaklaşık iki saatlik sohbetimiz, çalışmamın temel soruları etrafında gelişti ve bunları kaydettim. Üyük köyünde dönemin köy muhtarı Erol Şengün, köyden 8-10 kişilik bir grubu köy meydanındaki bir çardakta topladı ve oradaki sohbetimiz de iki saate yakın bir grup görüşmesi biçiminde gerçekleşti. Bunlar önceden planlamadığım ama çalışmanın seyri içinde ortaya çıkan grup görüşmelerinden bazıları. Ankara’da Yıldızeli köy derneklerinden birkaçının başkanı ile M. Sarıkaya Derneği’nde gerçekleştirdiğim ve 8 kişinin katıldığı; Köln Üniversitesi Alevi Öğrenciler Derneği üyelerinden 5’i ile Almanya Köln’de gerçekleştirdiğim görüşmeler ise önceden planlanmış ve yapılandırılmış grup görüşmelerine örnektir.

⁴⁴⁴ Bal, **a.g.e.**, s. 103.

⁴⁴⁵ Özdamar, **a.g.e.**, s. 181; Bal, **a.g.e.**, s. 103.

⁴⁴⁶ Bal, **a.g.e.**, s. 104-116.

Son olarak, tez alan çalışmalarımda yoğun biçimde *gözlem* tekniğinden yararlandığımı da belirtmeliyim. *Saha araştırması* diye de anılan gözlem, “araştırmacının, şimdiki zamanda ve çoğu kez araştırmacının kendi kültürü içindeki küçük ölçekli toplumsal ortamları doğrudan gözlemlediği ve onlara katıldığı bir nitel araştırma tarzıdır.” Burada araştırmacının kendisi incelediği insanlarla doğrudan konuşur ve onları gözlemler⁴⁴⁷. Araştırmacı, uzun bir zaman araştırdığı insanlarla karşılıklı etkileşimde bulunur. Uzun süreye yayılan (çoğu zaman aylar ya da yıllar süren) bu etkileşim boyunca, bu insanların hayat hikâyeleri, hobileri ve ilgileri, alışkanlıkları, umutları, korkuları ve hayalleri hakkında bilgiler edinmek esastır⁴⁴⁸. Araştırma nesnesinin –durum, olay, olgu, toplumsal grup, kişi vb.- algılanması ve anlaşılması, gözlemin ana amacıdır. Gözlem, *doğal veya yapay ortamda; yapılandırılmış veya yapılandırılmamış* biçimde gerçekleştirilebilir. Gözlemcinin konumu, *katılımcı olarak gözlemci, gözlemci olarak katılımcı ya da tam katılımcı* olabilir. *Katılımcı olarak gözlemci*, araştırmacının gözlem yaparken aynı zamanda katılımcılarla etkileşime girmesi durumudur. *Gözlemci olarak katılımcı* durumunda, araştırmacının asıl amacı gözlem yapmak olmakla beraber grup üyeleri ile yoğun iletişime de girmesi söz konusudur. *Tam katılımcı* ise, eş zamanlı olarak hem hakkında araştırma gerçekleştirdiği topluluğun bir üyesi hem de araştırmacıdır.⁴⁴⁹

William F. Whyte’in 1937’de Boston/Cornerville’de bir alt sınıf İtalyan mahallesinin gençlerini incelemek üzerine üç yıl bu mahallede kalarak gerçekleştirdiği *Sokak Köşesi Cemiyeti (Street Corner Society)* çalışması bu alandaki ilk örneklerdendir. Margaret Mead’in 1939’da Samoa kültürü üzerine yaptığı çalışma (*Coming of Age in Samoa*), yapılandırılmamış/katılımcı gözlem örneği olarak alınır. Herbert Gans’ın 1950’lerin sonunda Boston’daki bir başka İtalyan mahallesini bizzat yaşayarak gözlemlediği *Kentli Köylüler (The Urban Villagers)* ve Gerald D. Suttles’in Şikago’da “Addams bölgesi” adını verdiği bir bölgede etnik değişim ve çeteleşme sürecini gözlemlediği *Sefalet Mahallesinin Toplumsal Düzeni (The Social*

⁴⁴⁷ Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2**, s. 541.

⁴⁴⁸ Neuman, **a.e.**, s. 541; Cole, **a.g.e.**, s. 113.

⁴⁴⁹ Bal, **a.g.e.**, s. 60, 64-65.

Order of the Slum) çalışması, gözlem yöntemine dayalı diğer önemli örneklerdendir. Katılımlı gözlem ile derinlemesine görüşmeyi birleştiren önemli bir çalışma, Lee Rainwater'ın *Alt Sınıf Zenci Ailesi (The Negro Lower-Class Family)* adlı araştırmasıdır. Alt sınıf siyahiler arasında yürüttüğü bu çalışmada Rainwater, siyahların içinde bulundukları koşulların birbirlerini incittiklerii aile davranış kalıpları geliştirmelerine neden olduğunu ileri sürmekteydi. Akademik çalışmalar dışında, Günter Walraff'ın Almanya'da yabancı işçilerin ağır çalışma koşullarını ve yaşadıkları zorlukları görmek üzere, bir Türk babanın Yunanistan'da doğup büyümüş oğlu rolünde Köln'de geleneksel bir işçi mahallesine yerleşerek iş süreçlerine dâhil olduğu *En Alttakiler* çalışması da doğrudan katılımlı gözlemin başarılı örneklerindendir.⁴⁵⁰

Bu çalışmaya katılımlı gözlem niteliği kazandıran iki boyutu var. Birincisi, benim kendi yaşamöykümle ilgili. Yıldızeli'nin bir Alevi köyünde doğdum. Ailemin göç etmesi nedeniyle 6 yaşındayken buradan ayrıldım ve uzun yıllar boyunca sadece günlerle sınırlı olarak doğduğum köyü ziyaret ettim. Yıldızeli köylülerinin çoğu gibi Ankara'ya uzanan göç yolumuz, Ankara'da hep Alevilerin yoğunlukla yaşadığı mahallelere uzandı. Ankara'da ilk konağımız Seyranbağları'dır. Beş yıl burada oturduktan sonra taşındık. On üç yıl boyunca Çankaya/Oran'da yaygın ve küçümsenen adıyla Çöplük, mahalle sakinlerinin tabiriyle 7. Cadde, resmi adıyla Sancak Mahallesi'nin bir nevi kentten yalıttık gecekonduarında yaşadım. Bu mahalle, çoğunluğu Sivas-Yıldızeli ve Şarkışla ilçelerinden göç eden ve birbiriyle yakın ilişki içindeki Alevi köylülerinin oturduğu, genel nüfus yapısı itibarıyla "Alevi mahallesi" olarak bilinen bir yerleşimdi. Bu mahalleden sonra iki yıl gene Seyranbağları'nda ve ardından üç yıl da Ankara'nın en yoğun Alevi yerleşimlerinden olduğu bilinen Tuzluca'yı'nda oturdum. Ben bütün bu zamanları doğrudan doğruya bu

⁴⁵⁰ William Foote Whyte, **Street Corner Society**, Chicago-USA, University of Chicago Press, 1943; Gerald D. Suttles, **The Social Order of the Slum**, Chicago, University of Chicago Press, 1968; Lee Rainwater, "Crucible of Identity: The Negro Lower-Class Family", **Deedalus**, Winter, 1966, s. 172-216; Günter Walraff, **En Alttakiler**, Çev. Osman Okkan, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1986; Gans, **a.g.e.** Whyte, Suttles, Rainwater ve Gans'ın çalışmalarına özet bir bakış için, Cole, **a.g.e.**, s. 120-155; ayrıca Bal, **a.g.e.**, s. 61-63.

çalışmaya yönelik olmasa da ele aldığım toplumsal grubu içinden ve doğrudan gözlemlene olanağı bulduğum bir tür katılımlı gözlem zemini olarak kabul ediyorum. Burada *tam katılımcı* gözlemci konumunda bulunduğumu söyleyebilirim.

Bu genel gözlem olanağının yanı sıra, ikinci olarak bu tez çalışmasına başladığım 2012 yılı sonundan 2015 yılı ortalarına kadar bu kez yapılandırılmış ya da yapılandırılmamış ortamlarda doğrudan çalışmanın bir parçası olarak katıldığım gözlemlerden söz etmeliyim. Bunların bir kısmında tam katılımcı, bir kısmında katılımcı olarak gözlemci ya da gözlemci olarak katılımcı konumunda oldum. Bazen katılımcı-gözlemci sıfatıyla gittiği bir ortamda, gözlemci-katılımcıya hatta tam katılımcıya dönüştüğüm oldu. Bunlar, toplulukla kurduğum girift ilişkilerin olağan bir sonucudur. 2013 yılı yazında Yıldızeli kırsalında ilk olarak 22 Haziran – 3 Temmuz arası, ikincisi 10-25 Ağustos arası olmak üzere toplamda yaklaşık bir ay zaman geçirdim. Bu süre içinde, derinlemesine görüşmeler ya da genel gözlemlerin yanı sıra bölgede yaşayan Alevilerle çeşitli toplumsal ortamlarda uzun birlikteliklerim oldu. Örneğin 22 Ağustos'ta Yağlıdere'de köy bekçisi ile cemevi ziyaretinden dönerken bir evin önünde kurban yemeği için toplananların davetiyle bu eve girdim. Yemek öncesi ve sonrası dualarıyla, bu köylülere özgü ritüelleriyle tam bir kurban pratiğinin parçası oldum. 23 Ağustos'ta Kaman ve Ortaklar köylerinde gündüz görüşmeleri gerçekleştirdikten sonra akşam Üyük köyünde bir kınaya davet edildim ve bütün akşamı gelini ve damadı tanımadığım bu düğünün misafiri olarak Üyük köyünde geçirdim. Tuzluca'yır'da Cami-Cemevi Projesi üzerinden başlayan ve yoğun bir protesto hareketine dönüşen eylemler sırasında iki hafta kadar (27 Ağustos-8 Eylül 2013) Tuzluca'yır'da kaldım. Mahallelinin evlerinde misafir oldum, Tuzluca'yır Cemevi, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Şubesi gibi yerlerde mahalle ileri gelenleriyle sohbet ettim, kayıtlar aldım, akşamları protesto gösterilerine katıldım. 2014 yerel seçimleri öncesi durumu tartışmak üzere 27 Ekim 2013'te Ankara-Dikmen'de, Kaleköy Derneği'nde düzenlenen ve Yıldızeli (Alevi) köy derneği yöneticilerinin ve ilgililerinin katıldığı bir toplantıya davet edildim. Burada Yıldızeli köylülerinin yerel seçimlerde hangi adaylara destek olabileceği ve özellikle Çankaya ve Gölbaşı ilçelerinde CHP adayları üzerinden bir iç tartışma yürütülüyordu. Burada da “içeriden” biri kabul edilerek bütün yerel siyasi

tartışmanın içinde yer aldım. 1 Aralık 2013'te Ankara'da bir köy derneğinin Birlik Cemi'ne katıldım. Bir gün önce dernek merkezinde gerçekleştirilen ve temsilen cem hizmetlilerinin “görüldüğü” Görgü'ye katılmama izin verildi ve burada bütün süreci görüntülü olarak kaydettim. Aynı zamanda dede ile tek tek ritüeller üzerinden konuştum. Ertesi gün bütün köylülerin katıldığı ceme dâhil oldum ve cemde kamera kaydını üstlenerek bütün bir cemi eksiksiz izleme ve kaydetme şansım oldu. Alan çalışması için Almanya'ya gittiğimde, ilk iki hafta (18-31 Mart 2014) Yıldızeli kökenli iki Alevi ailenin yanında kaldım.* Bu süre içinde Almanya ve burada yaşayan Türkiye kökenli/Alevi kökenli birey ve ailelerin yaşamına dair ilk izlenimlerimi edindim ve çok yakın gözlem yapma imkânı buldum. 3 Mayıs 2014'te Almanya Köln'de Almanya Alevi Öğrenciler Birliği (Bund der Alevitischen Studierenden in Deutschland –BDAS)'nin ülke genelindeki Öğrenci Birliği temsilcileri ile gerçekleştirdiği genel kurul toplantısına sadece dışarıdan gözlemci olarak katılacağımı düşünürken, genel kurul esnasında bir konuşma da yapmam istendi ve bu toplantı sonrasındaki kimi bağlantılarımı sağladığım bir yoğun katılıma dönüştü. 29 Mayıs 2014'te Köln-Porz'da bir spor salonunda gerçekleştirilen ceme dedenin ve taliplerin rızası alınarak katılımcı olarak kabul edildim. Bunlar dışında kimi derneklerin gece, açılış yemeği, aşure günü, kahvaltı, piknik gibi organizasyonlar; köy şenliği, kırk yemeği, düğün, adak kurbanı gibi toplumsal ortamlarda kâh davetli kâh tesadüfi olarak bulundum.

Bu ortamların pek çoğunda topluluğun bir üyesi olarak kabul gördüm ama aynı zamanda araştırmacı kimliğimle katılımcı konumundaydım. Bir topluluğun hem üyesi hem de o toplulukla ilgili araştırma yapan konumunda olmanın zorlukları olduğu açıktır. Araştırmanın niteliği, grubun özellikleri, zaman ya da ortam, bu sıfatlardan birinin daha ağır basmasını gerektirebilmektedir.⁴⁵¹ Bu durum, bir yanıla nitel araştırmada araştırmacının durduğu noktadan hareketle bir nesnellik/tarafsızlık ve dolayısıyla bir güvenilirlik-geçerlilik tartışmasına da kapı aralar.

* Beni evinde ağırlayan Arife Sever'e ve Cihangül-Adıgüzel Elmas çiftine teşekkür borçluyum. Ayrıca Haziran 2014'te gerçekleştirdiğim Strazburg ziyaretimde 10 gün kadar beni evinde ağırlayan sevgili Hüseyin Ayyıldız'a da bir kez daha buradan teşekkür ediyorum.

⁴⁵¹ Bal, **a.g.e.**, s. 65.

Etnometodoloji⁴⁵² çalışmaları için öteden beri süregelen nesnelcilik-öznelcilik tartışması, bir anlamda nitel araştırmaların bütünü için genellenebilir ve özünde araştırmacının araştırdığı nesne ile kurduğu ilişkiyi sorgular. Nesnelcilik, nicel araştırmalarda olduğu gibi sabit, evrensel, düzenli ve tek doğruya dayalı bilgi istikrarına yönelir. Araştırmacı, burada konusunun tamamen dışında ve “tarafsızdır”. Öznelcilik, nitel bilginin geçici, tekil, değişken ve otantik doğasına vurgu yapar. Burada bütün bilimsel çalışmalar için sorgulanmayı gerektiren güvenilirlik, tutarlılık ve sağlamlık anlamına gelirken geçerlilik, doğruluğa işaret eder. Nitel araştırmada güvenilirliği sağlamak ve tutarlı bilgiye ulaşmak için çeşitli veri teknikleri (görüşme, katılım, ses-görüntü ya da fotoğraf kaydı vb.) kullanılmaktadır. Geçerlilik konusunda ise tek doğru türü fikrinden çok bilginin *otantikliği* ve biricikliği önemlidir. Burada soyut toplumsal yapıyı ampirik veriyle eşleştirme kaygısından çok toplumsal yaşamı, asıl aktörlerinin, onun her gün bir parçası olarak yaşayan kimselerin bakış açısından adil, dürüst ve dengeli bir biçimde anlatabilme amacı baskın gelir.⁴⁵³ Bu bakış açısından araştırmacının güvenilir ve geçerli olmasının önkoşulunu araştırmacının kimliği, tarafı ve konumu değil araştırma verilerinin elde edilme, analiz ve aktarım biçiminde aramak gerekir. Bunlarda sağlanacak tutarlılık, sağlamlık ve otantiklik, çalışmanın güvenilir-geçerli olma düzeyini belirleyen temel nitelikleridir.

Kişisel olarak toplum bilimlerinde yürütülen çalışmalarda nesnel-öznel bilim tartışmasının kendisini ideolojik buluyor ve bu nedenle reddediyorum. Ne bilim ne de bilim insanı tarihten, coğrafyadan, toplumdan ve siyasetten arındırılmış kendiliklerdir; “nesnellik/tarafsızlık” zırhına büründürülmüş bilimciliğin, herkesin nesnelliği ve tarafsızlığının bir ve aynı şey olduğunu iddia etmesi hatta dayatması başlı başına bir sorun olarak görülmelidir. Böyle bir bilimci dayatmanın, en başta kendi bilimsel normlarına uygun bulmadığı her veriyi gerçeklik (konumuzda Alevilik) dışı olarak kodlamaya hazır bulunacağı aşikârdır⁴⁵⁴. Kaldı ki bu çalışmanın ilk bölümlerinde yer yer değindiğim üzere, Aleviliği ve Alevileri gerçekliğinden

⁴⁵² Harold Garfinkel’in kurucusu olduğu bu sosyoloji akımı için Bal, **a.g.e.**, s. 31-42’ye bakılabilir. Burada etnometodoloji “Bir grubun üyelerinin sahip oldukları metot bilgisi”nden hareketle, “toplumun üyeleri arasında kullanılan gerçeği anlama ve değerlendirme metotlarının araştırılması” olarak tanımlanır.

⁴⁵³ Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1**, s. 285-286; Bal, **a.g.e.**, s. 39-40

⁴⁵⁴ Yalçinkaya, **Pas**, s. 34.

kolayca soyutlayarak kendi doğruları çerçevesinde yeni bir “gerçeklik” içinde yeniden inşa eden dil, ne yazık ki çoğunlukla “nesnel/tarafsız” kisveli “bilimci” dildir. Bilim insanının nesnelliği, ele aldığı bilimsel nesne karşısında (sözde) “tarafsız” noktada durmasında değil hangi bilimsel nesneyi araştırırsa araştırсын ortaya koyduğu çalışmada elde ettiği verileri çarpıtmadan, gerçekliğin bilgisini tahrif etmeden, dürüst ve tutarlı yöntemlerle aktarabilmesinde aranmalıdır. Yoksa ele alınan nesne doğal bilimlerinde olduğu gibi bir laboratuvar deneyine ya da bir maden parçasına konu olsa dahi, araştırmacı bu nesne karşısında taraftır. Tarafsızlığın ideolojisi de ilk elde ve belki en temelde (açık ya da örtük) bir tarafın beyanıdır.

Alevilikle ya da Alevilerle ilgili bir çalışma yürütüyor olmak, 2010’ların Türkiye’si için baştan bir duruş belirlemeyi şart koşar. Bu, ister “dışarıdan” ve yukarıdan, ister “içeriden” ve aşağıdan olsun, öyle ya da böyle bir konum almayı da kendiliğinden getirir. Alevilik, Türkiye’de hala kırmızı çizgileri olan hassas konulardandır. Bu nedenle hem araştırmacılar hem çeşitli yönlerden araştırılan Aleviler açısından daha konunun başında durulan noktayı şeffaf bir biçimde belli etmek bir zorunluluk hali alır. Bilimsel etik de topluluk ahlakı da bunu gerektirir. Bu karşılıklı güvenin sağlanmadığı her durumda, ne türden bir nesnellik/tarafsızlık iddiasına sarılırsa sarılsın, araştırmacı çalışma nesnesi karşısında taraftır ve araştırmanın güvenilirliği o noktada sorguya açılacaktır.

Alevi topluluğun bir üyesi olarak bu çalışmayı yürütürken ben de nesnel olabilme/tarafsız kalabilme soru ve sorgularıyla yüzleştim. Bu soruları araştırmamın her safhasında, herkesten önce ben kendime sordum. Araştırmanın sağlıklı yürümesi ve gerçek sonuçlarına ulaşabilmesi için bu soruyu sürekli olarak göz önünde tuttum. Burada temel sorun, Neuman’ın *odaksızlaşma* diye kavramlaştırdığı tutumu araştırma boyunca hayata geçirip geçirememedir:

“Önce yerleşmiş fikirlerden zihninizi temizlemeniz ve odaksızlaşmanız gerekir. İki tür odaksızlaşma vardır. Birincisi, geniş bir durumlar, insanlar ve ortamlar yelpazesine tanık olmak üzere geniş bir ağ oluşturmaktır –neyin dahil edileceğine veya hariç tutulacağına karar vermeden önce ortamın tümüne dair bir his edinmektir. İkinci odaksızlaşma türü, yalnızca araştırmacının rolüne odaklanmamak anlamına gelir. ... Aslen araştırmacı olma taahhüdüne

ihamet etmeden, sahada mümkün olduğunca fazla şey yaşamak için rahat toplumsal mevkinizin dışına çıkmanız gerekir.”⁴⁵⁵

Ben bu paragrafı, araştırmaya başlamadan önce ve araştırma sürecinde olmak üzere iki önemli zihin temizliğini sağlayabilmek olarak okuyorum: Araştırma öncesinde konunun bütün boyutlarını görebilecek-hissedebilecek ve ona göre çalışma alanı ve sınırları belirleyebilecek biçimde bir önyargı-yerleşmiş fikir temizliği gerekir. Bu, mevcut bilgi ve fikirlerin sonradan gelenleri bastırmasını ya da ötelemesini engelleyeceği gibi araştırmanın muhtemel sonuçları için daha geniş bir perspektife alan açmayı da sağlayacaktır. İkincisi, araştırma sürecinde ve veri analizi aşamasında araştırmacı olduğunu unutmadan, o rolün temel gereklerini ihlal etmeden, araştırma alanında mümkün olan en üst düzeyde veri toplamaya imkân verecek deneyimlere açık olmak gerekir. Bu, mevcut konumun –en azından gerektiği ölçüde ve zihnen- dışına çıkmayı gerektirecektir. Böylece hem topluluğun içinde hem de ona dışarıdan bakabilecek bir noktada bir araştırma gerçekleştirmek mümkün olabilir.

Bu iki konuda azami gayreti gösterdiğimi ve üyesi ve araştırmacısı olarak ilişki kurduğum toplulukla araştırmanın güvenilirlik ve geçerliliğine şüphe düşürmeyecek bir etkileşim içine girebildiğimi düşünüyorum. Topluluğa “içeriden” bakmak, bu saydığım bakımlardan olumsuz yönleriyle ele alınsa da bu çalışma gibi hassas toplumsal gruplarla yürütülen çalışmalarda çoğu yönden olumlu etki de yaratır. Neuman, kültürel bilginin hem açık bilgiyi, bildiklerimiz ve hakkında konuştuklarımızı; hem de örtük bilgiyi, nadiren kabul ettiklerimizi içerdiğini teslim eder. *Açık bilgiye* toplumsal olay dâhildir. *Örtük bilgiye*, ötekilerle kişinin arasındaki uygun mesafeyi belirleyen sözsüz bir kültürel norm dâhildir.⁴⁵⁶ Buradaki açık-örtük bilgi ayrımının Aleviler açısından önemli bir belirleyen olduğunu düşünüyorum. Aleviler, çoğu noktada yollarını “sır” kelimesiyle ifade ederler. *Sırra ermek*, *sır içinde sır* gibi kavramlar sıkça kullanılır. Bu yönüyle belirgin bir gnostik⁴⁵⁷ karakter arz eden Aleviliğin toplumsal-siyasal şartlar içindeki gelişimi de Alevilerin

⁴⁵⁵ Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2**, s. 550.

⁴⁵⁶ Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2**, s. 546.

⁴⁵⁷ Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 124; Mélikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, s. 107; Subaşı, **a.g.e.**, s. 93-94.

kendilerini ifade konusunda temkinli bir tutum takınmalarına neden olmuştur. Şu durumda Alevi bireyler açısından bilginin *açık* ve *örtük* yanlarının bulunması olağandır. Görüşmeye gittiğim hemen her ortamda açık ya da dolaylı biçimde Alevi olup olmadığımı soruldu. Görüştüğüm kişiler, bunu bir dışlama ya da ötekileştirme olarak görmediklerini ifade etseler de bu sorunun alt okuması yapılacak görüşmenin ve verilecek bilgilerin düzeyinin o sorunun cevabına göre biçimleneceğidir. Görüşmelerimde kaynak kişilerin kendilerini olabildiğince rahat hissetmesi, ifade etmesi ve herhangi bir açıdan sınırlı/kısıtlı görmemesi için çaba gösterdim. Bu rahatlığın sağlanmasında, topluluğun bir parçası/üyesi olarak kabul görmemin büyük payı olduğunu düşünüyorum. Topluluğun bir üyesi olarak araştırma yapmanın, bilgiye daha dolaysız ve derinlemesine temas etme yönünden çokça artısı olduğu kanısındayım.

Tüm bu anlatımın ardından toparlamak gerekirse;

- Bu tez çalışmasının temel sorunsalı, Alevi kimliğinin kültürel ve siyasal yönlerden değişimini, toplumsal mekân bağlamında izlemek ve –varsa- bu konuda yaşanan önemli değişim parametrelerini açıklamaya çalışmaktır. Çalışmamda, tarihsel kesikliliği mutlak görmemekle birlikte, Alevilerin kırsal alanlardan kentlere göçünün yoğunlaşmaya başladığı 1965 sonrası dönemi “zaman sınırı” olarak belirledim.
- Alan çalışmalarımı doğrudan bir süre sınırı içinde ifade etmem zor. Hâlihazırda üyesi olduğum bu topluluğu bu çalışmaya öncesinde de çeşitli yönlerden incelediğim, gözlemlediğim oldu. Ancak doğrudan doğruya “tez alan çalışması” adıyla yaptığım araştırmalar, Haziran 2013’te Yıldızeli’ne ön alan çalışması için ziyaretimle başladı. 2013 Temmuz ve Ağustos aylarında toplamda 5 hafta süreyle Yıldızeli kırsalında, Eylül-2013 ve Şubat-2014 arasında çeşitli süreler ve vesilelerle Ankara’da çalışmalar yürüttüm. Mart 2014-Eylül 2014 arasında yurtdışında, Almanya-Köln’de kaldım ve Köln, NRW eyaleti ve Fransa-Strazburg civarında görüşmeler, ziyaretler gerçekleştirdim. Ekim 2014-Haziran 2015 aralığında Ankara’da alan çalışmalarına devam ettim ve ayrıca İstanbul’da da kısmi araştırmalarımı

sürdürdüm. Sözünü ettiğim sürelerin bütünü *alan çalışmasına hasredilmiş* olarak ifade edemem. Ancak Haziran 2013-Haziran 2015 arasında geçen iki yıllık süre, bir yandan kuramsal çalışmalara da devam ettiğim ama bulduğum her fırsatı alanda geçirmeye çalıştığım bir süreç oldu.

- Çalışma alanını belirlerken, Neuman'ın tarif ettiği gibi, fiziksel yer sınırını çalışma sınırı olarak görmedim; ancak toplumsal grubun birçok fiziksel alanda etkinlikte bulunduğundan hareketle Alevilerin bu 50 yıllık süreçte yoğun biçimde yaşadıkları ve etkinlikte bulundukları alanları çalışmamın genel sınırı olarak belirledim. Burada göç yönünü ve Alevi göçünün genel etkilerini izlemek için birtakım odak alanlar belirlemem gerekiyordu. Bunun için kırsalda bir hareket noktası tespit edip o bölgeden göç eden Alevilerin izini sürmenin resmin bütününe görmeme yararlı olacağını düşündüm. Bu amaçla –aynı zamanda doğduğum, uzun süre yaşamasam da çeşitli yönlerden bağlarımı koruduğum- Yıldızeli'nin Alevi köylerini hareket noktası olarak belirledim. Nüfus, ocak aidiyeti, Aleviliğin yaşanma düzeyi, göç yönü, kentsel alanda örgütlülük vb. ölçütlerden hareketle Yıldızeli'nin 32 Alevi köyü arasından 10 köy belirledim. Bu köylerin 5'i Bektaşî Dergâhının 5'i ise farklı ocakların talibi. Bu 10 köyden göç eden Alevilerin kentsel alanlarda ve yurtdışında izini sürmeye çalıştım. Ağırlıklı göç yönü Ankara ve İstanbul idi. Yurtdışında ise Almanya'nın kimi bölgelerinde yoğunlaşmışlardı. Böylece araştırmam için kırsal alanda Yıldızeli'nin 10 Alevi köyünü, yurtiçi metropol alanlar olarak Ankara ve İstanbul'un seçilmiş semtlerini ve yurtdışında Almanya-Köln merkez olmak üzere Kuzey-Ren Vestfalya (NRW) eyaletinde kimi kentler ile Fransa-Strazburg civarını “alan sınırı” olarak belirledim.
- Çalışmamı nitel araştırma yöntemlerinden yararlanarak hazırladım. Kuramsal okumaların, yazılı kaynak ve belge incelemelerinin, genel literatür çalışmasının yanı sıra alan çalışmaları da yürüttüm. Alanda; derinlemesine görüşme, grup görüşmeleri, alan gezileri-ziyaretler, genel ve doğrudan katılımlı gözlem, sözlü tarih gibi nitel yöntemleri bulduğum ortam, görüştüğüm kişi ve çalıştığım yere göre hangisi daha uygunsa o oranda

kullanmaya çalıştım. Görüşmelerimi ses ya da görüntü cihazı ile kaydettim. Genel görüşme notları tuttum. Fotoğraflar çektim; katıldığım cem, dernek toplantısı, yürüyüş vb. etkinlikleri videoya kaydettim. Köy şenliği, adak kurbanı, düğün, cenaze yemeği, cem ibadeti, dernek toplantısı gibi tören ve etkinliklere katılıp gözlem yaptım; sohbet ettiğim, deyiş ve türkü söylediğim, hikâye anlattırdığım Alevi bireylerin sözlü kültür verilerini derledim. Resmi kurumlardan, bölgeye dair daha önce yapılmış tez vb. çalışmalardan, genel istatistiklerden ve diğer yazılı-görsel kaynaklardan yararlandım; kuruluşları ziyaretlerimde o kuruluşa ait tüzük, yayın, çalışma raporu vb. belgeleri toplamaya çalıştım. Sonuç olarak çeşitli teknikleri yer yer bir arada yer yer kendi başına kullanıldığım uzun süreli ve geniş kapsamlı bir çalışma oldu.

- Örneklem yöntemi olarak kartopu örneklemeyi kullandım. Belirli bir noktadan ve isimden başlayarak, çeşitli bağlantılar kurma ve ulaştığım yeni isimlerle görüşüp onlardan da başka isimler isteme yoluyla geniş bir görüşme listesine ulaşmış oldum. Yaklaşık iki yılın sonunda; toplam 13 köy, 10 köy derneği, 1 yöre derneği, 7 Alevi kurum-kuruluşu ve 5 aile ziyareti; 55 bireysel görüşme, 30 kişiye ulaşan 5 grup görüşmesi gerçekleştirdim; kırsal-kentsel ve diasporik alanlarda ayrı ayrı olma üzere 3 cem, 1 görgü cemi ve 2 yıllık süre içerisinde araştırma alanıma giren topluluğun ilgili olduğu pek çok toplumsal organizasyona katıldım. Görüştüğüm kişiler; dede, ana, âşık gibi inanç önderleri; muhtar, dernek-sivil toplum kuruluşu yöneticisi, politik temsilci gibi kanaat önderleri ve çalışma konumla bağlantılı bir hikâyesi olduğunu düşündüğüm kendi halinde Alevi bireylerdir. Bu tür çalışmalarda kanaat önderleri ile görüşüp “sıradan” addedilen bireyler hakkında hüküm verme eğilimi yaygındır. Bu tutumu yanlış buluyorum. O nedenle aile ziyaretlerine, kendi halinde bireylerin özyaşam hikâyelerine, gündelik ve *sıradan* olanın kendisine daha fazla önem addettiğimi belirtmeliyim.

C. Kimlik Dönüşümüne Alandan Bakış: Araştırma Verileri ve Gözlemler

2013-2015 Haziran ayları arasında Yıldızeli'nin Alevi köylerinden başlayarak Ankara, İstanbul, Almanya (Köln ve NRW) ve Fransa'ya (Strazburg ve civarı) uzanan güzergâhta yürüttüğüm bu çalışma, Alevilerin göç ve kentleşme sürecinde inanç, kültür ve kimliklerinde ne tür değişim ve dönüşümler yaşandığını görmeyi amaçlıyordu. Göç güzergâhlarını takip ettiğim Yıldızelili Aleviler, inanç önderleri, Alevi örgütü yöneticileri ve kanat önderleri ile gerçekleştirdiğim görüşmeler; aile ziyaretleri; çeşitli gözlemler ve ulaşabildiğim yazılı-görsel-sözlü kaynaklara dayanarak, bu iki yılın sonunda şu veriye ulaştım: Türkiye'deki göç hareketleri ile karşılaştırılırsa görece geç dönemlerde, 1970-1980'lerden itibaren büyük kentlere göç eden Yıldızeli Alevileri kentleşmeyle beraber sosyo-ekonomik, sosyo-mekânsal, sosyo-kültürel, siyasal ve dini yönden önemli bir dönüşüm sürecine girmiştir. Sosyo-ekonomik açıdan küçük köylülükten alt sınıf işçilik, kent yoksulluğu ve zaman içerisinde orta sınıflara uzanan bir sınıfsal değişim söz konusudur. Yıldızeli'nde birbirine yakın konumlanmış köyler gibi kentsel alanlarda da Alevi gecekondu mahalleleri oluşturmaları, köylerde ve kentlerde kendi cemevlerini kurmaları, bu sürecin bütün sosyo-mekânsal örüntülerde bir değişime yol açtığını gösterir. Göç ve kentleşmeyle beraber Yıldızeli Alevilerinin de ocak bağları zayıflamış, hem kırsalda hem kentlerde dedelerin otoritesi ve saygınlığı azalmış, topluluk düzenini tesis eden görgü hukuku işlevini ve yaptırımını kaybetmiştir. Bütün bu alanlarda kendini gösteren dönüşüm süreci, gerek bireysel olarak gerek köy grupları düzeyinde topluluğun kendini tanımlama biçimlerini değiştirecek boyutta olduğundan bir "toplumsal dönüşüm" olarak ifade edilebilir. Henüz etkileri devam eden bu süreç, Yıldızeli Alevileri için sosyo-ekonomik, dini, kültürel ve siyasal yönlerden kendilerini yeniden tanımladıkları bir kimlik dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Çalışmanın bu bölümünde alandan derlediğim veriler ışığında bu dönüşümün ana eksenlerini ortaya koymaya çalışacağım.

1. Sosyo-Ekonomik Yapı, Sosyo-Mekânsal Durum ve Siyasal Tutumların Değişimi

Türkiye’de 1950 öncesinde uluslararası mübadele ve ülke içi iskân uygulamaları gereği farklı kitlesel göç hareketleri yaşanmış; ayrıca iradi olarak kırdan kente ya da kentten kente düşük yoğunluklu göçler görülmüştür. Fakat kırdan kente asıl kitlesel emek göçünün başlangıcı olarak çeşitli dönemlendirmelerde 1950 yılı esas alınır. Bu yıllardan itibaren kırsaldan çözülen nüfus, kademe kademe artacak şekilde kentlere akmaya başlar. 1950’lerde kırlardan büyük kentlere, 1960’larda yurtdışına yönelen göç, 1980’lerde ikinci büyük kırılmayla yeni bir ivme kazanır. Böylece göç, son elli yılda Türkiye’de demografik dağılımı ve yapıyı tümünden dönüştüren ana etmenlerden biri haline gelmiştir. Aleviler elbette bu süreçten azade değildir. 1950’ler Alevi kitlesel göçü için henüz erken bir tarih aralığıdır. Alevi kırsal yerleşimlerinden göçün 1960 sonrası ve 1980 sonrası olmak üzere iki dönem halinde yoğunlaştığını söyleyebilirim. Bu çalışmada örneklem olarak aldığım Yıldızeli yöresindeki Alevilerin göç hareketleri de bu dönemlerle uyumludur. *Göç nedenleri* bakımından da bu bölgeden yaşanan göç Türkiye’deki genel-olağan göç nedenleriyle uyumludur.* Ekonomik zorluklar; eğitim, sağlık, altyapı vb. hizmetlerden yoksunluk ile toplumsal sıkıntılar bu bahiste dile getirilen nedenler arasındadır. Yıldızeli’nden diğer toplumsal kesimlerin göçünde de etkili olan bu genel nedenlerin yanı sıra Alevi köylerinin konumu, çeşitli toplumsal engellerle yüz yüze olmaları ve 1970’lerin sonu ile 1990’ların başında Alevilere yönelik saldırılar gibi Alevi göçünde etkili *zorlayıcı nedenler* de olduğunu düşünüyorum.

Kentlere göç eden Aleviler ilk dönemlerde kapıcılık, inşaatçılık, odacılık, garsonluk, aşçılık gibi hizmet ve inşaat sektörüne giren işlerde çalışmışlardır. Görece düşük ücretli ve “alt sınıf” kabul edilen işlerde çalışan ilk kuşak, bir yandan kentte

* Bu durumun, Türkiye’deki bütün Alevi bölgeleri için genellenemeyeceğini vurgulamakta yarar var. 1950 öncesinde Dersim, 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Sivas, Maraş, Çorum ve yeniden Sivas olayları bu bölgelerden yaşanan göç hareketinin karakterini büyük oranda etkilemiştir. Buralar için diğer bütün etmenlerin yanı sıra bir “zorunlu göç” ya da “göçe zorlayan nedenler” olgusundan bahsetmek daha doğru olacaktır. Çalışma alanımın sınırları gereği bu konulara değinmeyeceğim; fakat en azından Türkiye’de Alevilerin göçü için tek bir tip ya da bölgeden hareketle genelleme yapılamayacağını farkında olduğumu belirtmek isterim.

tutunmak için mülk satın alma ve sermaye birikimine bir yandan da çocuklarını okutma gayretine düşmüştür. Aradan geçen 40-50 yılda her iki açıdan da kentli Alevilerin önemli yol kat ettiği ve ekonomilerini göç dönemlerine göre büyük oranda düzelttikleri görülüyor.

Sosyoekonomik durumları değişse de Alevilerin kırsal dönemden alışık oldukları ayrımcılık, toplumsal dışlanma ve çeşitli baskı örnekleri kent yaşamında da benzer ya da farklı biçimlerde devam etmiştir. Aleviler, köylerde soyutlanmış bir alanda kalmak suretiyle kısmen de olsa uzak durmayı başarabildikleri toplumsal baskıyla kent koşullarında daha sık ve daha doğrudan yüz yüze kalmışlardır. Yüzyılın son çeyreğinde yaşanan çeşitli kitlesel katliam girişimleri, kent ortamındaki genel toplumsal baskıya bir de can güvenliği kaygısını eklemiştir. Bu, aslında Alevilerin yakından tanıdığı bir duygu; haliyle yeni bir durumdan çok çeşitli katliamlar ve mazlumiyet hikâyeleriyle örülü hafızanın yeniden uyanmasından bahsetmek daha doğru olacaktır. Böylece Aleviler, yüzyıllardır uzağında kaldıkları kent merkezlerine kitleler halinde göçlerinin henüz birkaç on yılı dahi dolmadan bir yandan çokça olumsuz örnekle dolu hafızanın uyanması, bir yandan ekonomik ve toplumsal yönden karşılaştıkları güçlükler karşısında, hem bireyler hem kitlesel olarak kente tutunma çabasına girmişlerdir. İki siyasal parti girişimi, yüzlerce demokratik kitle örgütü kurulması, çeşitli siyasal grup-örgüt ve parti içinde öncü rol üstlenmeleri, Alevilerin yüzyıllarla ifade edilen pasif siyasal konumlarının kente göç sürecinde değiştiğini ve Alevilerin de kentli özneler olarak Türkiye’de ve yaşadıkları diğer ülkelerde belirleyici siyasal aktörler haline gelmeye başladıklarını gösterir.

Bu ilk tema, Yıldızeli kırsalında göçü tetikleyen nedenlerden başlayarak Alevilerin göç sürecini, göç sonrasında hareket noktaları (köyleri) ve geldikleri yerlerle (kentler) kurdukları ilişkiyi, göçün Alevi toplumu ve siyasal kimliği üzerindeki genel etkilerine odaklanıyor. Alevilerin göç sürecini ekonomik, toplumsal ve siyasal açılardan bir tarihsel/sosyo-mekânsal bağlama oturtabildiğimizde, sonraki temalarda işleyeceğim inanç ve kültür alanına ilişkin dönüşüm başlıklarını anlamlandırmak kolaylaşacaktır.

a. Göçün Nedenleri ve Güzergâhı: “Gönül Gurbet Ele Varma”

“Yokluk beni mecbur etti
Gurbeti ben mi yarattım”

Muhlis Akarsu

Anadolu’da her yörenin türküleri arasında *sıla*, *gurbet*, *ayrılık* gibi göçe dair temalara rastlanır. Türkülerin çok özel bir yeri olduğunu bildiğimiz Alevi kültüründe, inanç ve kültürü yansıtan duaz ve deyişlerin yanı sıra gündelik hayatı, bireysel konuları ve sıkıntıları anlatan türküler de yakılmıştır. Haliyle yoğun göç veren Alevi köylerinden çıkan ozanlar da gurbet ve sıla özlemini işleyen, kentlere göç sürecinde karşılaştıkları yeni sorunlara değinen şiirler yazmış, türküler yakmışlardır. 1993’te Madımak’ta öldürülen ozanlardan Muhlis Akarsu’nun girizgâha aldığı türküsü gibi, özellikle 1950 sonrasında yaşayan ozanların pek çok şiiri göçe dair temaları yoğun biçimde içerir. Hayatın önemli bir parçası haline gelen göç, türküler yoluyla kültürel birikime de yansımaya başlamıştır.

Yıldızeli ve Şarkışla köylerinden ilk çıkışlar, tekil örnekler biçiminde 1940 ve 50’li yıllara uzanmakla birlikte, asıl olarak kitlesel göç 1960’lı yıllarda başlar. Bölgedeki köylerin göç sürecine dâhil olması eşzamanlı değildir. Karayoluna yakın, görece düzlük yerlerde ya da diğerlerine göre daha merkezi noktalarda yer alan köylerden çıkışlar, “dağ köyleri” diye tarif edilen yüksek yerleşimlere göre daha önce başlamıştır. Anlatılanlara göre, hem Yıldızeli hem Şarkışla köyleri arasında daha merkezi, ulaşım ağına daha yakın ve daha düzlük yerlerde olanlar daha önce “kentleşmiş” ve görece “daha ileride”dir.

“Kendi köyümüz (İlyashacı) ya da aşağı köyler köyün kente yakınlığına bağlı olarak alttan Karaözü’nden yukarı doğru çıkıyoruz. İlk bin dokuz yüz kırklarda başlamış. Otuz beş-kırklarda Karaözü ve oradan yukarı doğru köyler. Kızılırmak boyunca. İşte bizim köye geldiğimizde ellilerin sonuna doğru...”⁴⁵⁸

“Emlek yöresi, bizim Gelmuat yöresinden önce şehirleşmeye başlamış. Emlek yöresinin içerisinde de Ortaköylüler daha önce başlamış. ... Ortaköy’ün fiziki durumunu

⁴⁵⁸ Önder Aydın, **Kızılây-Ankara**, 08.12.2013

bilir misin? Ortaköy'ün fiziki durumu, bizim o taraflarda hangi köyde var? Yok. Yani Emlek yöresinde ortada hakikaten ortada bir köy. Merkez köy... Sizin köy var ya (M. Sarıkaya), sizin köyün biraz daha şeyini (gelişmişini) düşün. Çünkü Sarıkaya yola daha yakın yani. Sarıkaya, Çerdiğin, Üreğil, Çavuşlu, bunların kültürel ve eğitim seviyelerine bak bir de geçtikten sonra bizim o taraflara bak. Bu saydığım yerlerdeki eğitim seviyeleri ve kültürel anlamdaki bakış açıları bizlerden ileridedir.”⁴⁵⁹

İlk dönemlerde geçici ya da kalıcı/sürekli göçlerin iki ana güzergâhı vardır: Kayseri, Adana, Mersin gibi illere yönelen mevsimlik göç hareketleri ile eğitim ve iş bulma ümidiyle Sivas merkez ve çevre illere yönelen tekil göçler. Geçici işçilik, sonraki dönemlerde de devam edecektir ama özellikle bu yıllarda hemen her köyde, tarım işlerinin durduğu dönemlerde dışarıya çıkıp çalışarak yazları köyüne dönen mevsimlik işçiler vardır:

“...İlk 1940’larda başlamış; otuz beş-kırklarda Karaözü ve oradan yukarı doğru köyler. Kızılırmak boyunca. İşte bizim köye geldiğimizde ellilerin sonuna doğru... Bu göç altmışların sonuna kadar devam etmiş, ondan sonra durmuş. Herhalde kalanlara yeter duruma gelmiş toprak. ... Bundan seneler öncesi yüzyılın başında insanlar ne yapıyordu? Samsun’a Bafra’ya çalışmaya gidiyordu fabrikaya ama geri köyüne dönüyordu. Sonra, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Adana, Mersin gibi o tarafta çalışmaya başlıyorlar. Tarımla uğraşan insanlar, yaşadığı yerde emeğinin atıl dönem, nereye gidiyor? Emeğin aktif olduğu güneye gidiyor, çalışıyor, kazanıyor, geliyor. Gidip orada kazanıyor kışın, hemen geri dönüyorlar. Dikkat ederseniz Sünni köylerinde de bu çok yaygın, hala var. Yani gidiyor, çalışıyor, geliyor, onu köyünde harcıyor.”⁴⁶⁰

Bu dönemlerde köyden uzun süreli çıkışlar için iki önemli etken olarak Yıldızeli’ndeki Pamukpınar Öğretmen Okulu ile Sivas’taki Çıraklık Okulu (Cer Atölyesi ya da sonraki adıyla Demiryolları Fabrikası) ve kimi kamu yatırımları dikkat çekiyor. Pamukpınar, eğitim; Çıraklık Okulu ise hem iş hem eğitim yoluyla köyden çıkış için bölgedeki önemli çekim merkezleri olmuştur. Kalkan, 1968’de Çıraklık Okulu (Atölye) için köyünden çıkıp Sivas’a gidenlerden. Onun söylediğine göre, 1970’lerin başında Yıldızeli’nin Alevi köylerinin çoğundan Atölye’de çalışan erkekler vardır ve Aleviler o dönem ağırlıklı Sivas-Altıntabak ve Alibaba mahallesi civarında yoğunlaşmıştır. Kalkan, o yıllarda Atölye ve diğer fabrikalarda çalışmak amacıyla Sivas’a gelmiş kendi köylerinden ve yakın köylülerinden ortalama 15-

⁴⁵⁹ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

⁴⁶⁰ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

20'şer kişi olduğunu hatırlıyor.⁴⁶¹ Aynı yıllarda Altıntabak'ta yaşamış olan Ata da nicel veri kullanmamakla beraber büyük kamu işletmelerinde çalışmak üzere Sivas'a gelen Yıldızeli'li olduğunu hatırlıyor:

“CS: Şunu hatırlıyor musunuz, mesela sizin bölgelerden Sivas'a göç edenler var mıydı o dönemde ya da varsa kaç hane kadardı?

KA: Hani o tip bilgilere çok fazla sahip değilim ama epey bir insan gelmiş. Önceleri zaten köyden direkt Sivas'a geliniyor; çünkü Cumhuriyet döneminde yapılan yatırımlar bunda çok etkili. İşte Cer Atölyesi kurulmuş, Karayolları, DSİ, efendime söyleyeyim Dikimevi yani orada çok ciddi kamu yatırımları olunca dolayısı ile köylerdeki nüfus şehre gelmiş. Şimdi öyle değil. Şimdi köylerden direkt büyük şehirlere geçiş var.

CS: Kaçlı yıllar tahminen?

KA: '40'lı yıllardan sonra. Özellikle Cer Atölyesi 1939 yılında açılıyor, ondan sonra müthiş bir nüfus çekiyor. Dolayısıyla bizimkiler de yani Yıldızeli bölgesinden de gelenler oluyor özellikle. Şarkışlalılar pek fazla değil gözlemlediğim kadarıyla, varlar ama onlar direkt Ankara'ya gelmiş görünüyorlar, benim gözlemlerime göre. Divriği, Zara, daha çok Sivas'ın yakın köyleri gelmiş. Çıraklık Okulu önemli bir gelecek kapısı. Çocuklar orada hem işe giriyorlar hem sosyal güvenceye sahipler. Anne-baba, aile neredeyse kurtuluyor bir tane çocuk girdiği zaman. Dolayısı ile hani onun üzerinden benim de ağabeyim Çıraklık Okulu'na girmiş.”⁴⁶²

1960'larda bir yandan tekil örnekler biçiminde mevsimlik işçilik, öğretmen ya da çıraklık okulu kaynaklı çıkışlar görülürken bir yandan da yurtdışına işçi göçleri başlar. Bazıları köyden çıkıp doğrudan yurtdışına giderken bazıları önce kente işçi olarak gitmiş oradan yurtdışına başvurmuştur. Önce kendisi işçi olarak gidenler sonradan eşini ya da diğer akrabalarını yanına almış böylece yurtdışında da göçmen hane sayısı artmıştır. 1971'de Almanya'ya işçi olarak giden Hasan Sever ve ilk kuşak göçmen çocuklarından olan Hayrullah Aytemir o dönemleri şöyle resmediyor:

“Doğumum 1945, Merkez Sarıkaya, Yıldızeli, Sivas. 1971-Mart'ta geldim buraya. Göttingen'e. Gelmeden önce Sivas'ta Emniyet'te bekçi idim ben. Direkt işçi olarak Almanya'ya geldim. Roderick Gips, fabrika. Bir yıl orada kaldım. 1971 yılında buraya geldik. Hayatlar iyiydi. Hakeza Türklere karşı bir saygı sevgi vardı. İş yeri boldu. Türklere karşı yanlış bir şeyler düşünülüyordu. Kiralar, yiyecek, giyecek ucuzdu. İzin parası veriliyordu. İzin istediğin şekilde alabiliyordun, zorlama yoktu yani... O zaman Heimlarda* kalıyordu millet. Sonradan ailesini getirdi, çocukluğunu getirdi, gelinini getirdi ne bileyim kızını evlendirdi damadını getirdi... Derken çoğaldı. Ben de 2 ay falan Heim'da kaldım.

⁴⁶¹ Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015

⁴⁶² Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

* Heim (haym): Ev. Almanya'da ilk dönem göçmen işçilerin toplu olarak barındıkları devlet konutları ya da binalar.

(Eşimi) o zaman Türkiye'ye gönderdim annesiyle beraber, ben Heim'da kaldım iki ay. Ben burada (Köln'de) bir firmada çalıştım. Oradan Ford'a gittim. Değişik firmalarda çalıştım. Böyle hayat devam etti.”⁴⁶³

“Ben burada doğdum, Fransa'da doğdum. İlk babamlar geldi, ilk kuşakta. 1970'lerde babam geldi, yetmiş yedide annem geldi, yetmiş sekizde de ben doğdum. ... Benim babam Sivas'ın Yıldızeli'nin Yuvalıçayır köyünden, annem de aynı ilçenin Kışak köyünden. Babam 1950-55'lerde gurbete çıkmış. Ereğli'de, Zonguldak Ereğli'de, Amerikan firmalarında çalışmış. Ardından köye tekrar dönünce tabii bu Avrupa sevdası var. Avrupa'nın sallama çayıyla gelen bizim gurbetçiler, gelip havasını atıyor tabii ki. Bunlar da bir de biz gidelim şansımızı deneyelim diyerek çıkmışlar gurbet ele. Yabancı ülke olarak başta İsviçre'ye geliyorlar. Birkaç gün İsviçre'de kalınca ardından polis yakalıyor, kovuyor. Bunlar Fransa'ya geçiyor. Fransa'da işte Heim dedikleri, konaklama evi oluyor, orada birkaç bizim yakın köylü... Sarıkayalı olsun, Yastıkaralı olsun, Davulalanlı olsun, birkaç arkadaş beraber gelmişler. Orada beraber kalıyorlar, iş buluyorlar, çalışmaya başlıyorlar. Tabii ki o zaman burada oturum almak daha kolaydı. İnsan gücüne ihtiyacı var. Yetmişlerde geliyorlar. 1972-73'te de oturumlarını alıyorlar.”⁴⁶⁴

Yurtdışına giden işçiler için çokça dile getirilen bir ayrıntı da ilk kuşak göçmenlerin gidişlerini hep “geçici” olarak düşünmeleridir. Almanca'da hala göçmen işçileri tanımlamak için kullanılan “Gastarbeiter” kavramı, “misafir işçi” anlamına gelir. İlk dönem göçmenlerin kendi konumlarına bakışı da devletin bu tanımına uygundur. Bunların büyük çoğunluğu kendilerini önceleri “misafir” olarak görmüşler, bir süre gittikleri ülkede çalışıp para kazanmayı ve sonra köyüne dönmeyi düşünmüşlerdir. Ancak zamanla çocuklar olur, maddeten tutunma ve çocukların eğitimi kaygıları başlar. Çoğu işçi kısa sürede dönmek üzere gittiği ülkede emekli olana kadar kalmış; bazı ülkelerde göçmenler dördüncü kuşağı bulmuştur. Özellikle ilk kuşak göçmen işçilerin “Gönül gurbet ele varma/Ya gelinir ya gelinmez” türküsünü duyunca içlenmeleri, muhtemelen bir ömür alacağını düşünmedikleri bu uzun misafirliğe sitemdendir:

“HS: İlk zamanlarda düşünmüyorduk ama sonradan mecbur kaldık. Çocuklar büyüdü, sorunlar büyüdü. Çocuklar evlendi, biz yaşlandık. Hanım da ben de emekli olduk. İlk zamanlar emekli olacağımız pek tahmin etmiyorduk. O zaman gençtik. Ben 25 yaşındaydım buraya geldim. Hayal edemezsin ki 65 yaşına geleceksin, burada emekli olacaksın.”⁴⁶⁵

⁴⁶³ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

⁴⁶⁴ Hayrullah Aytemir, **Zelwiler-Fransa**, 10.06.2014

⁴⁶⁵ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

“Tabii ki ilk düşünceleri buraya gelip biraz para kazanıp Türkiye’ye köye dönüp bir traktör alıp kendi küçük arsalarını ekip biçip geçinmek. Ama tabii buraya geliyorlar, buranın sosyal hayatı, buranın refahı onları buraya bağlıyor. Ardından eşlerini getiriyorlar, çocuklarını getiriyorlar. Burada çocukları oluyor. Aynı benim gibi... Yetmiş sekizde doğdum, eğitimimi burada alıyorum. Buradaki kültürle yaşamaya başlıyorum.”⁴⁶⁶

1970’lere kadar gerek yurtdışına gerek büyük kentlere doğru hala tek tük seyreden göç, bu yıllardan itibaren yoğunlaşacak; bölgeden kitlesel kopuşlar biçiminde büyük göç dalgası ise 1980’lerde olacaktır. Demirbilek, 1980’lerin başında dahi Davulalan’da, köy okulunda 70 öğrenci olduğunu hatırlamaktadır. Sonrasında bu sayı giderek düşecektir. Görece düşük nüfuslu bir köy olan Davulalan’ın öğrenci sayısındaki azalma köy nüfusuyla paraleldir. Bugün Yıldızeli’nde 32 Alevi köyü içinde sadece 3 köy okulunun (Kaleköy, Yağlıdere, Yusufoglan) açık olduğunu düşünürsek göç sürecinde öğrenci sayısındaki düşüşle köy nüfustaki azalmanın ilintisi daha açık kurulabilir:

“CS: Davulalan’dan göç furyası ne zaman olmuş, biliyor musunuz? Ya da ne zaman başlamış, ilk göçler ne zaman olmuş?

SD: Ben mesela hatırlıyorum, 1980 döneminden sonra, hatta 80’de bile buraya (Ankara’ya) yavaş yavaş geldiklerini hatırlıyorum ama hatırladığım kadarıyla o dönem mesela sınıfta 70 tane öğrenci vardı. Bizim ilkokula başladığımız sene, 1981–82 çünkü ben 87’de mezun oldum ilkokuldan. Biz birleştirilmiş sınıfta okuduk, bizim sınıfta iki tane öğretmen vardı. Köy okulunda 70 öğrenci vardı ve tek öğretmendi, sonradan bir tane daha öğretmen geldi. ... O kadar çok genç ve doğuran genç kesim vardı. Öğrenci çoktu, sonra o yetmiş öğrenci yavaş yavaş elliye düştü, kırka düştü, ona düştü, beşe düştü; zaten sonra da bütün bizim köylerde olduğu gibi okulumuz kapandı. Şu an bir okul yok köyde. 80’lerden sonra yoğunlaştı (göç). Askerliğini yapan herkes geldi, evlendi köyden ya da evlenmeden bir şekilde buraya geldi ve bir daha da köye dönüş olmadı.”⁴⁶⁷

1970 sonrası göç edenler doğrudan büyük kentlere yönelmeye başlar. Yıldızeli köyleri için iki ana göç güzergâhı belirmiştir: Ankara ve İstanbul. Yozgat-Sivas karayolunun güney hattında kalan köylerin çoğu Ankara’ya göç verirken kuzey hatta kalanlar ağırlıklı İstanbul’a göç verir. Geçici gidiş gelişlerin azaldığı bu dönemde göçler artık kalıcı karakter edinmeye başlar. Görüşmelerimde öne çıkan anlatımlar, Yıldızeli köylerinden göçün altında yatan en önemli neden olarak

⁴⁶⁶ Hayrullah Aytemir, **Zelwiler-Fransa**, 10.06.2014

⁴⁶⁷ Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015

ekonomik nedenleri işaret etmektedir. Köylerde artan nüfus ve daralan ekonomi, iş ve ekmek kapısı olarak görülen kente göçü tetikleyen ana etmen olmuştur. Buna ek olarak eğitim, çocukların geleceği, sağlık ve diğer altyapı hizmetlerine ulaşım gibi nedenler de göç edenlerin sıraladığı gerekçeler arasındadır.

İsmail Şimşek 1975'te Banaz'dan Ankara'ya göç eder. Ona göre hem kendini hem diğer köylüleri göçe iten en önemli etmen, nüfus giderek artarken mahsulün azalması, ürettiklerinin artık yetersiz kalması, bu nedenle kardeşler arasında dahi geçimsizlikler çıkmasıdır. Bu gerekçelerle kendini gösteren ilk göçler, birbirinden etkilenme yoluyla başka göçleri de tetikler:

“Göçümüzün sebebi yalnızlık. Ulaştıramıyorduk. Ektiğimizi alamıyorduk. Buğdayla, samanla yetiştiremiyorduk. İhtiyacımız vardı ve sağlanamıyordu. Traktörler o zaman pek azdı. Şimdi traktörler çıktı. Ortam biraz daha değişti ama şimdi de kimse ekip biçmiyor. Ekseriyetimiz adamsızlıktan, peşimizde adam olmadığından, biz bunları beceremediğimizden... Herkes gidiyor biz de gidelim, dedik. Geçim sıkıntısı, başka bir şey yok yani. ... Adam diyor ki ‘Tek, kapıcılık olsun. Burada sürünene kadar gideyim şehirde sürüneyim.’ diyor. Bu anlayışla çokları göç edip gitti. ... O zamanlar da ben çok yaşadım, buğdayın yetmez, samanın yetmez, bir kilo şeker almaya para bulamazsın. Öyle durumlardaydık. Göçtüğümüz zamanları söylüyorum. Filan gitmiş, şuna bak, işte şöyle işte böyle. Öteki de diyor ki ‘Ben de gideceğim.’ Derken millet göç etmeye başladı.”⁴⁶⁸

Diğer köylerde de göç nedeni olarak öncelikle ekonomik sıkıntılar dile getirildi. Tarım arazilerinin görece dar ve verimsiz olduğu Alevi köylerinde mevcut kaynaklar artan nüfusu beslemeye yetmediğinden köylüler göçe yönelmiştir.

“DK: En az beş yüz hane var bizim köyden dışarıya giden.

DK: Sebebi yoksulluk, fakirlik.

İH: Bunu biliyoruz biz. Geçim yok. O kadar beş yüz hane burada olsa bu halk zor geçinir, birbirini yer. Zaten bizim bir buğdaydan başka bir şeyden geçimimiz yok. Bir buğday bir arpa... O da kurak memleket, su altı değil ya.”⁴⁶⁹

Köyden göçün ana nedeni ekonomik sıkıntı ve geçim derdi ise ikinci belirleyici neden okul sıkıntısı ve çocukların eğitimidir. Günümüzde dahi sadece bir Alevi köyünde ortaokul bulunan Yıldızeli'nde o dönem için Alevi köylerinde orta ve

⁴⁶⁸ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

⁴⁶⁹ Dursun Koçtaş, İlyas Akpınar, **Yağhdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

lise dengi okul bulunmadığı tahmin edilebilir. Bu nedenle önceleri okutmak üzere varsa kentlerdeki akrabaların yanına çocuklarını gönderen aileler, hem geçim sıkıntısını hem eğitim konusunda bu geçici çözümlerin yarattığı sıkıntıyı aşmak üzere tümenden kente göç etmeye başlamıştır:

“Bu kadar göçün sebebi şu: Bizim bu bölgede iş, belirli bir iş bulamadıklarından, toprak da belirli bir verime sahip olmadığından, nüfus da gittikçe kalabalıklaşacağından, ileride tahsil yapmak için hani köyde ilkokul kapalı, bu bölgede de ortaokul ve lise olmadığı için bazı buradaki yetişen kişiler Ankara’da, İstanbul’a yerleşiyorlar. O bölgede yerleştikleri için çoluğunu çocuğunu okutmak için orada kalıyorlar. Çalışmak da zorunda kalıyorlar o bölgede.”⁴⁷⁰

“Herhalde kalanlara yeter duruma gelmiş toprak. Herkes niye göç ediyor? Bir, yeme içme sorunu var; ikincisi, sağlık; üçüncüsü, okuma. Çocuğunu okutacak. Yani benim gibi olmasın. Okumak, bir kurtuluş o tarihlerde. Belki daha da artırabiliriz ama temel nedeni bu üçü. Gelenler bundan dolayı geliyorlar. Çocuklarını da bir dönem şeye göndermişler, altmışlı yıllarla yetmişli yılların sonuna kadar yakının yanında okusun diye... Babam önce yurtdışına gitmiş. Altmış sekiz. Gitmiş derken, ben ilkokula başlamıştım. Altmış sekizde gitti. Ben, ilkokulu köyde bitirdim. Sonra Ankara’ya okumaya ortaokula geldim. Babam kızdı galiba kendince, yurtdışını bırakıp geldi sonra. ‘Ya ne kardeşlerim okutuyor bu çocuğu, ne enişterileri okutuyor.’ dedi. Yetmiş altıda yurtdışından dönüş yaptı. Köyde, on yıl boyunca yurtdışında biriktirdiği paralarla, ne gerekti, traktördü, yok bilmem neydi. O tür yatırımlar, tarlalar falan hepsini aldığı halde, en iyi duruma geldiği zaman köyü terk edip geldi. Tek nedeni, bizim okumamız. Tabii benim dışımda kardeşlerim de vardı. Şunu dediklerini ben biliyorum, babam o gün sabaha kadar da uyumamıştı: ‘İyi anladık, bir çocuğunu okuttuk ama ikinciye, üçüncüyü de okutacak değiliz Mehmet.’ Amcamlar öyle demiş. O da pılıyı pırtıyı toplamış, her şeyi orada terk edip aldığı traktörü, tarlaları, neyse... Hepsini, Almanya’dan getirdiği emeğinin karşılığını terk edip bizi okutmak için geldi yetmişli yıllarda.”⁴⁷¹

Alan profili kısmında Yıldızeli köylerinin demografisine ve göç oranlarına değinirken, bölgedeki Alevi köylerinden Sünni köylerine göre 2 ya da 3 kat daha fazla göç olduğu tespitini paylaşmıştım. Gerek bölgede köyleri dolaşırken gerek bu bölgeden göç etmiş bireylerle yaptığım görüşmelerde, *iklimi, coğrafi ve ekonomik şartları, temel geçim kaynakları bütün köyler için oldukça benzer* olan bu bölgede neden Alevi köylerinden daha fazla göç olduğu sorusunu da yönelttiğim oldu. Bu konuda aldığım yanıtlar, kanımca çok yüzeysel nedenlere işaret etmektedir. Örneğin, köylerde gerçekleştirdiğim görüşmelerin bazılarında, “eğitime verilen önem”, aynı bölgedeki Alevi ve Sünni köylerde göç oranının farklı olmasını belirleyen etmenler

⁴⁷⁰ İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁴⁷¹ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

arasında sıralandı. Buna göre ekonomik etmenler önemlidir fakat tek başına açıklayıcı değildir. *Düşünce farklılığı* da göç kararında etkili olmaktadır. *Çocuklarının eğitime daha fazla önem veren Aleviler*, bunun için gerektiğinde çok düşünmeden göç kararı almıştır:

“VY: Doğduğün yerde misin, doyduğün yerde mi? Sarıkaya bugün 40 hane, Ankara’da 300-400 hanesi var. Siz niye gittiniz İstanbul’da okudunuz? Köyde araziniz yeterli olsaydı, ne baban giderdi ne sen giderdin. Geçim derdi.

CS: Peki civardaki Sünni köylerinde de böyle mi bu?

VY: Mesela Alevilerde yüzde 80 dışarıdaysa, Sünni vatandaşlarımızda yüzde 80’i içeride (köyde) yüzde 20’si dışarıda.

CS: Ne fark ediyor? Su mu daha fazla? Arazi mi daha kullanışlı? Köyleri daha mı verimli?

VY: Yok, o da değil aslında. ... Düşünce farklılığı, diyelim. Mesela adam 300 lira alıyor, ben bununla geçinirim, diyor. Şükrediyor. Beş tane çocuk yetiştiriyor ama öyle yetiştiriyor işte. Bizler de çocukları daha özel yetiştiriyoruz.

NB: Onlar çocuklarının geleceğini düşünmüyorlar. Bizim bir tane çocuğumuz bile olsa ‘okutalım’ diyoruz, güzelce. Ama onlar sağa-sala gönderiyor çalıştırmak için. Para kazanması için. Onlar için okumak önemli değil de yani. Ama biz burada bir çocuğumuz için göçe gidiyoruz.”⁴⁷²

Bölgedeki Alevi ve Sünni köylerinin göçe yaklaşımları arasındaki farklılığı, Aydın bir başka iddiayla açıklamaktadır. Ona göre özellikle geçici işçiliğin yoğun olduğu dönemlerde eşlerini ve çocuklarını bırakıp çalışmaya giden Alevi erkekleri bu durumu daha fazla sürdüremeyip eşlerini ve çocuklarını yanına alırken Sünni erkeklerinde bu, Alevilerde olduğu kadar rahatsızlık yaratmamıştır. Öyle ki bölgede Sünni köylerinden hala mevsimlik işçi olarak gidip gelmeler devam etmektedir. Aydın’a göre bu tutumların altında iki kültürde *kadına* bakışın farklı olması yatmaktadır:

“Dikkat ederseniz Sünni köylerinde bu çok yaygın, hala var. Yani gidiyor çalışıyor geliyor onu köyünde harcıyor. Bizim Alevi köylerinde öyle değil. Niye onlarda göç olmadı? Ben şuna bağlıyorum: Ben kendi durumumdan biliyorum. Babam Ankara’ya (gidiyor), çalışıp geliyor, çalışıp geliyordu. Sonra ne yaptı? Kimlerden ayrı kalıyor? Anneden, babadan, çocuktan, karısından, kızından her şeyden ayrı kalıyor. O, bir süre sonra bir doyum noktasına ulaşıyor. ‘Hep çocuğu ihmal ediyoruz, eşimizi ihmal ediyoruz.’ Ve artık göçler başladı. Bir yatak-yorgan ve karısının elinden tutup gitme olayı. Şimdi Sünnilerde kadın ikinci sınıf. Alevilerde ikinci sınıf değil. Mecburen karısını alıp gidiyor. Ben yurtdışına gidenlerin yüzde yüzünün eşi ile gittiğini biliyorum. Hemen bitişimizdeki Karacaören

⁴⁷² Veli Yılmaz, Nebi Şimşek, *Üyük-Yıldızeli*, 25.08.2013

köyü, biz ailecek birbirimizi biliriz, hiçbiri eşiyle gitmemiş. Karacaören Sünni köyüdür. Hiçbiri eşiyle gitmemiş. Eşi köydedir. Yani kocalar gider kazanır, çoluk çocuk köydedir. Annesi babası... Ama bizim köylerimizde herkes mutlaka karısını, çoluğunu, çocuğunu da alıp gitmiştir.”⁴⁷³

Ben bu durumun –kısmen etkisi olma ihtimali varsa da- hem çok genellenebilir hem de belirleyici olmadığını düşünüyorum. İster yukarıda bahsi geçtiği gibi eğitime bakış ister kadına ve aileye bakış yönünden bölgedeki Alevi ve Sünni köyleri arasında göç oranını bu denli etkileyecek bir farklılık olmadığı kanısındayım. Aile yapıları gereği Sünni köylerde de eşler ve çocuklar önemsenmekte, Sünni aileler de mutlaka çocuklarının geleceği konusunda kaygılanmaktadır.

Bu konuda illa bir fark aranacaksa bunun daha köklü, daha yapısal nedenleri olması gerekir diye düşünüyorum. Sorularıma aldığım cevaplarda doğrudan dile getirilmese de bölgedeki köylerin konumuna ilişkin anlatılanlardan buna dair ipuçları çıkarmak mümkün. Dahası, Yıldızeli köylerini dolaşırken yaptığım gözlemler de bu konuda bir fikir edinmeme yardımcı oldu. Gördüğüm kadarıyla, Yıldızeli’nde Alevi köylerinin büyük çoğunluğu ilçe ve il merkezine uzak, yüksek-dağlık araziler üzerinde, kuytu vadilerde ya da ormanlık alanlarda konumlanmıştır. Bu köylerin arazileri engebeli, görece düşük verimli ve iklim gereği yılın büyük bölümünde kar altındadır. İlçe ya da bucak merkezi gibi yerlere ulaşımın güç olduğu bu dağ köylerine yerleşmenin, iktidar ve çoğunluk baskısından uzak kalma güdüsüne dayandığını ve kökleri Osmanlı dönemine kadar uzanan tarihsel şartlarla ilişkili olduğunu bir kez de burada vurgulamakta yarar var. Bu bölgelere göçle gelmiş Alevi obaları ya da aileleri, yerleşmek için genellikle ormanlık, dağlık alanlara yönelmişlerdir. Bu, hem güvenlik kaygısına hem geçim sıkıntısına bir çözüm olarak düşünülmüştür. Yüksek-ormanlık bölgelere yerleşen Aleviler, bir yandan ormancılık ve hayvancılık yapabilirken bir yandan da gözden ırak noktalarda yaşamlarını sürdürebilmişlerdir. Birbirine yakın iki köyden olan Baydar ve Demirbilek’in kendi köyleri için söyledikleri, bu konuda fikir verecektir:

⁴⁷³ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

“Genel anlamda evet Aleviler hep dağ köylerindeler ancak özellikle bu ‘93 hikâyesi* vardır ya, biz öyleyiz. Kars'tan gelmeler. Rusların Kars'a girmesi falan, o hikâyeler. Kaçmış bizimkiler. Bizimkilerin ilk gelip kondukları yer neresi biliyor musun? İki tane rivayet var: Birisi Halkaçayır, birisi de Sultaniye.* Yolun karşı tarafı. Zaten Sultaniye, Üreğil, Çavuşlu bunların üçünün muhtarlığı birdir. Bu ikisinden hangisi doğru olursa olsun hiç fark etmez. Hangi akıllı adam bu Halkaçayır ya da Sultaniye'nin yerini bırakır da Yuvalıçayır'a gider? ... Birinci neden şey, Halkaçayır ve Sultaniye'den gitmelerinin, burada hiç ağaç yok. Bizim köye geldiklerinde, bizim köye gelmişsindir, şimdi Davulalan tarafından inip de sol tarafta okul var, tepede. Okulun öteki yüzü de oraların hepsi ormanmış biliyor musun? O ormanın içinde camızlar kaybolurmuş. Bizimkiler bunları kesip, Şarkışla tarafına götürüp satmışlar ki geçimlerini sağlasınlar, yiyecek alsınlar. E kardeşim niye orada kalıp da fıstık gibi tarlaları ekip biçmediniz? Bilmiyorlar. Şeye varım tabi ki, o Osmanlı'nın Alevileri dağ başına göndermeleri, sürmeleri.”⁴⁷⁴

“Davulalan'ın yerleşimiyle ilgili benim bildiğim, bizim köy Kars, Ardahan'dan gelmiş. Bizim köy ‘93 Harbi'nde oradan göçüp gelmiş ve geldiklerinde, bize söyledikleri, köyümüzün bir tarafında bir dağ var, arka tarafı ormanmış. Bir taraf geniş. Boş olan yer o zaman tamamen ormanmış. Hatta bir rivayete göre içinde bir çift camız kaybolmuş ve bulunamamış. O kadar sık bir orman varmış. Bir süre sonra tabii kesile kesile, artık tamamen boş ve kıraç. Geldiklerinde sadece küçük, yuvarlak, davul kadar bir alan varmış, benim duyduğum bu. Oradan almış ismini. Tabii o zaman neye benzetebilirler ki ilk akla gelen şey davul olmuş ve Davulalan ismini de oradan almış.”⁴⁷⁵

Köylerin böyle dağlık ve ormanlık alanlarda yerleşmesine neden olan kaygılar, on yıllar sonra bu köylerin daha fazla göç vermesinde etkili olan yapısal nedenleri doğurmuştur kanısındayım. İlçede mevcut düzlük, sulak ve yol geçitlerine yakın araziler yerine yüksek tepe üstlerine ya da orman içlerine sığınma ihtiyacı duyan Alevilerin, nüfus artıp köylüyü besleyemez olduğunda mevcut arazileri genişletme ya da kendilerine farklı bir geçim kaynağı bulma şansları yoksa ilk çıkar yolları göç olacaktır. Keza öyle de olmuştur. Bu köylerin dezavantajlı konumu bir tarafa, temel hizmetlere ulaşım yönünden de Sünni köylerinden geride kaldığını tahmin etmek zor değil. Benim alanda dolaştığım 2013 yazında 32 Alevi köyünden sadece 6'sından (Aslandoğmuş, Avcıpınarı, Banaz, Karakaya, Ortaklar, Yusufoglan) asfalt geçiyordu. Bunlardan Ortaklar'ın bir mezarı Sünni'dir. Avcıpınarı, iki Sünni köyünü Yıldızeli ilçesine bağlayan yol üzerindedir. Karakaya, Yozgat-Sivas karayolu

* 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı. Rumi takvimde 1293 yılına denk geldiğinden, '93 Harbi olarak ifade edilir. Bir yıl süren savaşta Osmanlılar büyük kayıplar vermiştir. Bu savaş sırasında ve sonrasında özellikle Kafkasya'dan Anadolu'ya doğru büyük göç dalgaları yaşanmıştır. [93 Harbi, (Çevrimiçi) https://tr.wikipedia.org/wiki/93_Harbi, 26 Haziran 2015]

* Her iki köy de Yıldızeli'nde hem daha düzlük arazi üstünde konumlanmış hem bugünkü karayoluna çok yakın köylerdir.

⁴⁷⁴ Mükerrerem Baydar, **Kızılây-Ankara**, 17.01.2014

⁴⁷⁵ Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015

üzerinde; Yusufoglan da il yolunu Sünni köylerine bağlayan yol üzerindedir. 2014'te M. Sarıkaya ve Sarıçal yollarının da asfalt programına alındığını ve bir kat asfalta kavuştuğunu öğrendim. Gittiğim köylerin bazılarında kanalizasyon yoktu. Ziyaret ettiğim 10 köyden 5'inde içme suyu sıkıntısı olduğundan köyde sular sınırlı saatlerde ya da dönüşümlü akıyordu. Otuz iki Alevi köyünden sadece 4'ünde ilkokul açıktı (Kaleköy, Yağlıdere, Yusufoglan) ve sadece birinde sağlık ocağı vardı (Yusufoglan). Alan profili kısmında daha ayrıntılı biçimde aktardığım üzere, ilçedeki 85 Sünni köyünün 59'unda ilkokul, 22'sinde hem ilkokul hem ortaokul açıktır. Derlediğim bu verilerin 2013-2014 eğitim-öğretim dönemi itibariyle olduğunu bir kez daha belirtiyim. Bugün için çok dile getirilmese de ilerleyen başlıklarda vereceğim *toplumsal baskı* meselesi de 1990'lara kadar yoğun olarak hissedilmiştir. Özellikle *cem baskını* korkusu, örneğin Ramazan'da ilçe merkezine gidildiğinde duyulan kaygılar, bazı köylere cami yapımı ve imam atama uygulamaları, inanç temelli baskının da Alevi köylerinden göçte etkili olduğunu düşündürüyor. 2013 yılında dahi ulaşım, eğitim, sağlık gibi temel kamu hizmetlerinden bu denli uzak kalmış ve hala kısmen de olsa toplumsal baskının izlerini hissettiğim köylerin 1970-80'lerde yoğun göç vermek için daha fazla nedeni olduğunu düşünüyorum.

Burada son olarak Alevi köylerinden göçü tetikleyen siyasal olaylara da değinmek gerekir. Özellikle 1978-'80 katliamları (Eylül 1978, Sivas; Aralık 1978, Maraş; Mayıs-Temmuz 1980, Çorum) ve 1993'te Sivas-Madımak Katliamı, Alevilerin hem kırsal alanlardan hem bahsi geçen kent merkezlerinden büyük kentlere doğru göçünde etkili olmuştur. Yaşadıkları yerlerde kendilerini güvende hissetmeyen Aleviler, büyük kentlerde daha güvende olacakları gerekçesiyle göçe yönelmişlerdir:

“(Asıl neden) Alevi köylerinin ekonomik anlamda kötü olması. Biraz da yıllar öncesinden, özellikle 70'li yıllarda siyasi çalkantının, anarşinin, Çorum ve Maraş Olayları'nın; 90'lı yıllarda Sivas Olayları'nın baskısıyla büyük şehre gelip kendilerini güvende hissetmesi sebep olmuş. ... O evler hep satıldı, hepsi gitti.”⁴⁷⁶

⁴⁷⁶ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

1978 olaylarına Sivas'ta tanıklık eden Ata, o dönem oturdukları mahallede yaşanan yağma ve *önceden planlı* olduğunu düşündüğü katliam girişiminin hem Sivas kent merkezinde farklı mahallelerde oturan Alevilerin bir yerde toplanmasına hem de genel olarak kent dışına göçlere neden olduğunu anlatıyor:

“Perşembe pazarıydı. ‘Yukarıda bir çocuk kavgası var.’ derken silahlar patladı, bilmem bir şeyler filan oldu. Bizim evin hemen önünde pazar vardı, Perşembe pazarı. Pazar birden bire yağmalandı. Oradaki insanlar nasıl dövüldüler, evleri ne zaman ateşe verildi? Hani böyle inanılacak gibi bir şey değil. Hani demek ki her şey planlı yapılmış. Yani orada ölen yaşlı insanları hatırlıyorum, pazarın nasıl dağıldığını hatırlıyorum. Sonra sıkıyönetim ilanını hatırlıyorum. ... Ateşe verilen evler daha çok yolun altında tek tük kalan Alevi evleriydi. Şimdiki İnönü Mahallesi’ydi. Tabii dumanlar falan yükseldi, onlar hafızamda var. Sonra onlar taşındılar tabii. Hepsi o olaydan sonra Alibaba’ya geldiler. O olay, Alibaba’nın nüfusunu çok homojen hale getirdi. Kolej kısmına geliyorlar. Bugünkü Seyrantepe’nin büyük kısmı aslında o zamanlar oluşuyor. Diğer semtlerdekilere oraya geliyorlar. Altıntabak’ta ciddi bir Alevi nüfusu vardı. Hemen hemen Alibaba kadar var o zamanlar. Oradakilerin de büyük kısmı Alibaba’ya geliyor.”⁴⁷⁷

1978 olaylarından sonra Alevilerin bir kısmı kentten tümünden göç ederken kalanlar Alibaba-Kolej hattı diye bilinen mahallelere sıkışır. Hem Sivas kent merkezinde hem kırsal alanlarda kalanlar için ikinci kırılma ve kopuş, 1993 Madımak Katliamı ile gerçekleşir. Bu katliam, Alevilerin kırsal alanlarda ve küçük kent merkezlerindeki güvenlik kaygılarını üst düzeye taşır. Ata’nın “bir üst aklın hazırlayabileceği ustalıkta bir karanlık tezgâh, katliam” olarak özetlediği Madımak, Alevilerin büyük çoğunluğunun gözünde devletin ve oradaki bireylerin eşit derecede suçlu olduğu büyük bir gözdağıdır. Bu gözdağının amacını ve sonucunu, Ata, “bir coğrafyanın Alevisizleştirilmesi” olarak ifade ediyor:

“Bir coğrafyanın belki tamamıyla Alevisizleştirilmesi. Yani bir yapının çözülmesini sağlayan bir şey aynı zamanda. Yani o yerleşim bölgelerinin Alevisizleştirilmesine giden süreçtir. Çünkü Sivas, asıl o dönemde Alevilerin büyük bir kısmını kaybediyor. Yani göç var ama -ekonomik nedenleri de olmakla birlikte- bunu bir yığınsal özelliğe kavuşturuyor.”⁴⁷⁸

Şu halde ekonomik sorunlar, köylerin fiziki altyapısı ve elverişsiz konumları, çocukların eğitimi gibi temel nedenlerin yanı sıra inanç ve kültürlerinden kaynaklı

⁴⁷⁷ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

⁴⁷⁸ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

toplumsal baskı ve güvenlik kaygıları da bölgedeki Alevilerin göç kararında belirleyicidir. Bir yandan tarihsel dayanakları olan yapısal sorunlar bir yandan siyasal konjonktürle bağlantılı güncel gelişmeler, aynı ya da çok benzer coğrafi şartlara sahip yörelerde Alevi köylerinin Sünni köylerinden daha fazla göç vermesine neden olmuştur.

b. “Üst Katlarda Bir Pencere”: Geçimden Birikime Tutunma Hesabı

Yıldızeli köylerinden göç, ilk dönemlerde genellikle akrabalık ya da diğer yakınlıklara dayanarak aynı köylülerin ya da yakın köylülerin birbirini çekmesi biçiminde ilerlemiştir. Bölgeden göç eden Aleviler için göç sürecinde ve sonrasında enformel ilişkili ağları oldukça önemli rol oynar. Köyden bir ya da birkaç aile büyük kente göç etmiş, daha sonra ilk gelenler okutmak ya da iş bulmak amacıyla akrabalarını da yanlarına çekmişlerdir. Böylece zincirleme bir göç ağı oluşmuştur. Bu ağ, diğer pek çok yardımlaşma kanalının yanı sıra asıl olarak barınma ve iş bulma sorunlarının çözülmesinde işlemektedir.

Henüz ilkokul çağındayken, 1969’da ailesiyle birlikte Yuvalıçayır köyünden Ankara’ya göç eden Baydar’ın göçün ilk yıllarında oturdukları yerler ve ailesinin girdiği işlere dair anlattıkları, hem barınma ve iş şartlarına hem bu ağın nasıl kurulduğuna dair bilgiler içeriyor:

“1969, Mayıs. İlk gelişimiz Çankaya. Çankaya’da bir gecekonduya. Eski deyim ile bir çul arasında bir yorgan, daha doğrusu bir mitil diyelim. E yani işte onları sürükleyerek indirdiğimiz bir gecekondu. Orada bir-bir buçuk aylık bir süreç yaşamışız. Daha sonra Emek Mahallesi’ne kapıcı olarak gittik. Orada karı-koca olarak, annem ile babam ikisi de görevli olarak girmişlerdi. Fakat öyle bir yerdi ki örneğin işte evde yerde yemek yerken, tabii ki masamız falan yok... Apartmanda bir aile, kendileri oturuyor yani baba-torun falan. İşte çocukların camdan atlayarak bizim yemek yediğimiz sininin ya da örtünün üzerinden geçebildiği bir yapı. Orada fazla kalmadık, bir iki ay kaldık. Daha sonra annemin teyzesinin kızı, Akpınarlı, onlar bizi duymuşlar. Bizi Esat’a, Bardacık Sokak’a kapıcı olarak getirdiler. Bunların hepsi dediğim gibi ‘69 yılında oluşan, gelişen olaylar. Altmış dokuz yılının sonuna doğru Bardacık Sokak’a geldik, Küçük Esat’a ve ‘77 Haziranına kadar orada kaldık. Bu arada babam, ben ilkokul üç-dörtte idim, babam Behçet Hastalığı’na yakalandı, gözlerini kaybetti. ... Ortaokulda ben tabiri caizse hem kapıcılık yaptım hem okudum. ... Bu dediğim

ortaokul bitene kadar. Ortaokul bitti işte bizi çıkarttılar. İki ayımız Seyranbağları'nda bir gecekonduda geçti. Oradayken babama bir de felç geldi. Bizim hayat iyice zıplamaya başladı yani. Daha sonra teyzemin orada bir gecekonduda boşalmış, oraya gittik. Yukarı Ayrancı'ya, Hoşdere Caddesi'ne... Yani bizim akrabalık sülalesi şey gibi... Koloni gibi... Yahu müthiş. Benim Şarkışla'da mesela, uzaktan da olsa hani böyle, akrabamın olmadığı köy çok nadirdir. Hakikaten çok nadirdir yani. Ortaköy'de bile bir bacanağım vardır. Karımdan dolayı bir takıntım vardır yani.”⁴⁷⁹

Görüldüğü gibi hem kendi köyünden hem yakın köylerden akrabalar, gerek kalacak yer gerek çalışacak iş bulma konusunda aileye sürekli yardımcı olur. Bu örnek o dönemlerde büyük kentlere göç eden Yıldızeli ve Şarkışlalı ailelerin çoğu için genellenebilir. Haliyle Yıldızeli ve civarındaki Alevi köylerinden göç edenler için sadece kendi köylerine değil, bölgesel ilişkilere dayalı bir ağ işlemektedir. Bu ağ, Yıldızeli-Şarkışla ve kısmen Tokat'ın Yıldızeli sınırına yakın Alevi köyleri arasında özellikle evliliklere ve diğer kültürel bağlara dayalı yerel ilişkilerin kente taşınmasıyla kurulmuştur. Kente göç edenler yakın akrabalarına ve kendi köylülerine oldukları gibi dolaylı bağları olan yakın köylerden göç etmiş Alevi tanıdıklarına da yardımcı olurlar.

Öncü göçmenlerin göç ettikleri yerlerde bir altyapı oluşturduktan sonra geldikleri yerde kalan akrabalarını kademe kademe yanlarına çektikleri bu zincirleme göç ağı içindeki yardımlaşma ve dayanışma hali, sonradan göç edenler açısından ekonomik ve toplumsal maliyetleri düşürücü bir etki yaratmaktadır. Aydın'ın yeni gelenler için “sefil olmama” biçiminde tarif ettiği yerel düstur, tam da bu duruma karşılık gelmektedir.

“Herkes güvendiği, inandığı, gittiğinde sefil olmayacağı, tırnak içinde ‘sefil olmamak’ çok önemli, o da kim kendinden önce gidip oraya yerleşmişse onun yanına gidiyor. Bir de bu yakın köylerin birbirine akrabalıkları daha fazla. Eniştesinin yanına, dayısının yanına, bilmem neyin yanına giderek... Yurtdışına bile böyle gitmiştir insanlar. Yani babam köyden ilk kimi götürecektir? Kardeşinden önce musahip kardeşini götürüyor. Yani bu Aleviliğin şeyine uyan bir göç. Orada da böyle...”⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

⁴⁸⁰ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

Bu alıntıda dikkat çeken bir ayrıntı da Aydın'ın babasının “kardeşinden önce musahibini” götürmesidir. Türkiye’de Aleviliğe özgü bu bağın zincirleme göç sürecinde dikkate alınan unsurlardan biri olması, Alevilerin göçün ilk dönemlerinde geleneksel dokuya uygun hareket ettiklerinin ve kırsaldaki dayanışma ağını kente taşıma gayreti göttüklerinin bir göstergesi olarak alınabilir.

Barınma konusunda ilk dönem göçmenlerin izledikleri yol, Türkiye’deki genel çizgiyle uyumludur. Eğer kapıcılık gibi bir iş bulamamışsa, Yıldızeli göçmenin ilk yerleşim yeri kentin gecekondu semtleridir. Yıldızeli’nden göç hareketi 1960’larda sınırlı düzeyde başlayıp 1970’lerde artmaya başlamıştır. Ancak aşağıdaki tabloda nüfus hareketleri incelenirse, asıl göç hareketi 1980 sonrasında yaşanmıştır denebilir.

Tablo 13. Yıldızeli Nüfusu 1965-2010

	1965	1970	1975	1980	1985	1990	2000	2010
Alevi (Kır) Nüfusu	15.553	15.520	14.854	14.921	13.716	11.183	7.980	4.374
İlçe Toplamı	65.536	69.397	65.800	73.235	72.664	74.902	76.232	45.041

Kaynak: DİE-TÜİK

Göçün 1980’lerden sonra ağırlık kazanması nedeniyle Yıldızelili Alevilerin gecekondulaşması, Türkiye’de 1960 ve 70’lere damga vuran yeni gecekondu mahalleleri kurma biçiminde değil daha çok mevcut gecekondu semtlerine yerleşme biçimindedir. Yine de kuruluşundan itibaren Alevilerin ağırlıkta olduğu mahalleler de var. Örneğin Ankara-Oran yakınında 902 parselde kurulan Sancak mahallesinin tepe kısmı (7. Cadde ya da yaygın bilinen adıyla Çöplük), özellikle Yıldızelili Alevilerin kendi gecekondualarını yaparak çok yoğun olarak yerleştikleri mahallelerden biri.⁴⁸¹ Fakat ağırlıkla 1980 sonrasında göç etmiş olan Yıldızelili Aleviler için böyle kurulmuş mahalleler nadirdir. Genel olarak mevcut gecekondu

⁴⁸¹ Cesim Ceylan-Doğan Yıldız, **Yuvalıçayır-Yıldızeli**, 23.08.2013. 1993’ten kentsel dönüşüm kapsamında yıkıldığı 2006 yılına kadar ben de bu mahallede oturdum. Kuruluşundan itibaren bu mahallede yaşamış olanların anlatımlarıyla büyüdüm ve bu mahallede yaşayan Yıldızeli kökenlilerin büyük çoğunluğunu şahsen de tanıyorum.

mahallelerine geldikleri görülüyor ki burada da tesadüfi bir yerleşimden bahsedemeyiz. Yeni gelenler, yine ağırlıklı başka bölgelerden göç etmiş Alevilerin 1980 öncesinde kurduğu ya da yoğun olarak yerleşik bulunduğu mahallelere gitmeyi tercih etmektedirler. Yukarıda Baydar'ın anlatımlarında da görüldüğü üzere gecekondü bölgelerine yerleşimde de tanıdık etmeni ve akrabalık ilişkileri belirleyicidir. Sonradan göç edenler, öncelikle daha önce gelen tanıdıklarının yakınlarına yerleşmişlerdir. Görüştüğüm dernek başkanlarının verdiği bilgiler ve köy derneklerinin sitelerinden derlediğim verilere göre Yıldızeli'nden göç eden Aleviler Ankara ve İstanbul'da ağırlıklı olarak şu bölgelere yerleşmişlerdir: Ankara'da güney ve doğu bölgelerde yer alan Tuzluçayır, Saimekadın, Ege Mahallesi, Seyranbağları, Bağcılar, Yukarı Dikmen (Dikmen Deresi), Yıldız ve Sancak (7. Cadde); İstanbul'da doğu hattı baskın olmak üzere Pendik (Kavakpınar, Velibaba, Çınardere, Kaynarca), Kartal (Yakacık, Hürriyet, Uğur Mumcu, Cumhuriyet), Maltepe (Zümrütevler), Sarıgazi ve Alibeyköy. Belirli bölgelerde yoğunlaşan Aleviler kırsalda belirli bölgelerde toplandıkları gibi kentsel alanlarda da "Alevi mahallesi" olarak bilinen bir mekânsal ağ yaratmışlardır.

Yerleşim konusunda olduğu gibi iş bulma konusunda da enformel ilişkiler devrededir. Öncü göçmenler genel olarak hangi sektörlerde iş bulabilmişlerse yakınlarına da benzer iş kollarında yer bulmuşlardır. Yukarıda Baydar, ailesinin kapıcılık işini akrabaları aracılığıyla bulduğunu anlatmıştı. Ona göre bu, bölgedeki diğer köylüler için de geçerli ve yaygındır. İş bulmaya dayalı enformel ağ, daha önce göç edenlerin yakınlarını da kente çekmesine dayanır. Geliş sırası aynı köy içinde olduğu gibi bir bölgede farklı köyler arasında da kademelidir. Baydar'ın anlatımlarına göre, örneğin Yıldızeli köyleri, Şarkışla-Emlek yöresinden daha sonra göç vermeye başlamıştır. Yıldızeli köylerinden de göç eşzamanlı gerçekleşmemiş, fiziki konumu daha müsait olan (ana yollara yakın ya da daha merkezi noktadaki) köyler daha önce göç vermiştir. Bu durum, bazı yöre ve köylerin kentle daha erken tanışmasına neden olur. Haliyle daha önce göç edenler, "daha önce şehirleşmiştir". Böyle olunca, örneğin 1960'larda X köylülerinin yaşadıklarını 1980'lerde Y köylüleri yaşamaktadır. Bir farkla ki önce göç edenler sonradan gelenlerin iş bulmasına ve kentte yaşadığı kimi sorunları aşmasına yardımcı olur:

“Biraz önce dediğim gibi Emlek (Şarkışla) yöresi, bizim Gelmuat (Yıldızeli) yöresinden önce şehirleşmeye başlamış. Ve Emlek yöresinin içerisinde de Ortaköylüler daha önce başlamış. Aynı sınıflama bizim o taraflarda da başladı. Örneğin bizim köyden göç önce başlamıştır ama Karaleylek'te göç daha sonra başlamıştır. Bunlar hep zincir halkası gibi ilintili şeyler. ... Dolayısıyla bu adamlar neyin ne olduğunu herkesten önce öğrenmeye başlamışlar. Yani ilk gelen herhalde zengin olarak gelmedi buraya. O da bir şekilde kapıcılık yaptı, bilmem ne yaptı ve sonradan gelenleri, onlar da bir yerlere kapıcı olarak yerleştirdi. Bizim yörenin (Yıldızeli), 70'lerin ilk yarısından 80'lerin ilk yarısına kadar olan süreçteki yaşantıyı onlar çok daha önce yaşadılar. ... Dolayısıyla biz şehre geldiğimizde ya da biz bu adamları tanımaya başladığımızda bu adamlar ekonomik olarak da kültürel olarak da bir yerdeler.”⁴⁸²

Erken göç etmiş olanlar kentle daha erken tanışır ve Baydar'ın deyiimiyle “daha önce şehirleşir” ama ekonomik yönden dayanışma ağının işlenmesi ilk göçmenler açısından bazı yönlerden olumsuzluklara da yol açar. Sonradan gelenlere yardım etme kaygısı, yer yer kendi aile ekonomisi ile ilgilenmenin önüne geçmiştir:

“Ekonomik olarak baktığın zaman, 80'lerde sonra şehre gelen insanların ekonomik durumları bizlerden iyidir, biliyor musun? Neden? Şehirde 80'lerin ikinci yarısına kadar, de ki bizim köyden Ankara'da en fazla 20 ev var. Bu rakamları atıyorum hep, afakî konuşuyorum. Köyden şehre gelen bütün insanların, bu geçici olarak, sağlık anlamında da olabilir, bir şekilde şehre gelen insanların bütün yükü bu 20 evde, ekonomik yükü. Yani bu adam şehre geldi, ne ihtiyacı var? Doktora gidecek. Doktora bu 20 insandan biri götürüyor. Götürmek zorunda çünkü feodal yaşam onu gerektiriyor. Bütün ihtiyaçları karşılanıyor, geri giderken de cebine harçlığı konuluyor, gönderiliyor. Dolayısıyla birikim yapması çok zor bir iş. Ancak esnafılık yapacak da... Bizim köyden de (kente) gelmesinden itibaren esnafılık yapanlar var. Mesela işte Aziz Usta. Oran şehrinin kuruluşunda oranın ilk doğrama işlerini yapan insandır. Adamlar geldiler, doğramacılığa başladılar, yani marangozluğa. Onun yerinde başkası olsa idi ekonomik olarak şu an nerede olurdu, ben hayal edemiyorum. Ama o bile olamadı yani. Ne oldu, işte Çankaya'da bir evi, gecekondusu vardı. Oradan lüks bir daire. Orayı sattı, işte bir iki daire aldı. Toplasan üç tane dairesi vardır yoktur yani.”⁴⁸³

İlk iş bulmada göçmenin vasfı belirleyicidir. Yıldızeli'nin Alevi köylerine ilkokul yapılması 1950'lerden sonra başlar. Haliyle hemen hepsi ancak okuma yazma bilen ya da en çok ilkokul düzeyinde eğitim almış ilk göçmenler için ilk ekmek kapısı da vasıf gerektirmeyen “alt sınıf” işler olur.

⁴⁸² Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

⁴⁸³ Bayda, **a.g.**

“Bizim o bölgedeki köylere ilkokul altmışlı yıllardan sonra yapılmış. Hatta 1964-65 diye hatırlıyorum. Çünkü annem, ‘Altmış beşte yapıldı.’ demişti. Bizimkiler de 1966’da gelmişler. Yani dolayısı ile köyden kente gelmiş insanların çok öyle bir vasfı olmadığı için şehirde ne yapacak, amelelik yapacak. Efendim, falanlık yapacak, seyyar satıcılık yani o tip basit, çok fazla belki kıymet ifade etmeyen... Babam da seyyar satıcıydı.”⁴⁸⁴

Ata’nın da belirttiği gibi eğitim düzeyi düşük ve tarımsal işler dışında bir tecrübesi olmadığından herhangi bir zanaat sahibi olmayan Alevi göçmenler genellikle “vasıfsız” işlere yönelirler. Görüşmelerimde ilk dönemler için en çok zikredilen işler erkekler için kapıcılık, inşaat işçiliği, lokanta-otel işleri, hamallık, askıcılık vb. işler; kadınlar için gündelikçilik, ev işleri ve çocuk bakıcılığı gibi işler oldu. Baydar’ın kendi hayatına ilişkin anlattıklarının, o yıllarda Alevi göçmenlerin çoğu için genellenebileceği kanısındayım:

“Liseyi bitirdim 79’da. Haziranda liseyi bitirdim. Kültür Bakanlığı’nın Ataç Sokak’ta bir ek binası var, oraya çay ocağına girdim. Çaycılık yapıyorum. Çay ocağında çalışırken, daktilo kursuna gidiyordum. Çünkü o zaman daktilo vardı. Üniversite sınavlarına girdim. ODTÜ’yü kazandım. Fakirlikten gidemedim. Gidemedim çünkü annem işe gidiyor, iş bulursa. Babanın emekli maaşı var. Bir kardeş var. Yani bir emekli maaşından senin hissene ne düşebilir? Bu arada lisedeyken ben, kahvede askıcılık, sinemada teşrifatçılık yaptım. Süpermarkette tezgâhtarlık yaptım. En son yaz tatilinde, fırında pasacılık yaptım. Pasacılığı bilir misin? O da şeydir, 10 tane hamur bir tekneye, altına bez var, bezin üzerine koyuyorsun. Dinlendikten sonra onları kürekçinin önüne getiriyorsun. Ve bunu yetiştirmek hem de fırından çıkanları dizmek zorundasın. Vardiya gece on iki de başlıyor, sabah sekizde bitiyor. Sabah sekizdeki o vardiyayı bırakıyorum ekmek dağıtma vardiyasına geçiyorum, dörde kadar. Yani çift vardiya çalışıyorum...”⁴⁸⁵

Yurtdışına giden Aleviler bakımından ilk dönemde barınma ve çalışma şartları çok iyi olmasa da Türkiye’deki göçmenlerle karşılaştırıldığında en azından sınırlar daha belirgindir. Almanya’da ilk aylarda “misafir işçi” (Gastarbeiter) olarak görülen işçiler Heim denilen yurtlarda bir arada kalır. Fakat bu çok uzun sürmez. Birkaç ay sonra iş akitleri kalıcılaşır, aile birleşmeleri başlar. Ailesini getiren işçiler düşük kiralarla ucuz sosyal konutlara ya da kent çeperlerinde ucuz mahallelere yerleşir. İşgücü talebi çok, iş bulmak ve değiştirmek kolaydır. Yukarıda Hasan sever ve Hayrullah Aytemir’in ilk yıllara dair anlatımlarını hatırlarsak, Heim’larda kalma,

⁴⁸⁴ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

⁴⁸⁵ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

kolay iş bulma ve işini değiştirebilme bu döneme ışık tutan durumlardır. Aytemir'in anlatımında dikkat çeken bir ayrıntı, birbirine yakın köylerden gelenlerin birlikte hareket etmeleriydi. Kırsaldan taşınan ilişkiler, yurtdışında da iş bulma ve barınma konularında etkilidir. Strazburg'u 2014 yılı yazında ziyaret etmiştim. Orada Aytemir'in bahsettiği ilişkilerin hala devam ettiğini gözlemledim. Yıldızeli köylerinden gelmiş ilk kuşak aileler gibi onların çocukları da farklı kasaba ve kentlerde yaşasalar da birbirleri ile iletişim halindeler. Almanya'da bu ağlar göçmenlerin artık 3. kuşağı bulmasından dolayı biraz zayıflamış gibi görünse de özellikle küçük kentlerde 1. ve 2. kuşak arasında yöre bağlarına dayalı ilişkiler hala önemseniyor.

Göçün ilk yıllarında birincil kaygı kent ortamına tutunmaktır. Alevilik ya da genel olarak inanç pratikleri, Türkiye'de de diasporada da öncelikli sorun değildir. Barınma, iş bulma, bulduğu işte devam edebilme, çocuklarını okutabilme gibi sorunlar Aleviler bakımından dini pratiklerden daha önce gelmektedir. Aleviliğin ifadesi de bu nedenle öne çıkarılmaz. Fakat burada çalışma ve kente tutunmanın öncelikli olması kadar çalışma alanlarında azınlık olmanın ve tarihsel-kolektif hafızada taşınan kaygıların da etkili olduğunu gözden kaçırmamak gerek. Almanya-Köln'de cem yapmaya ancak 1980'lerden sonra başladıklarını söyleyen Sever'in anlatımları, ilk kuşakların "geçim derdi" kadar toplumsal dışlanma kaygısıyla da takiye yaptıklarını doğruluyor:

"Alevilik, Sünnilik ön planda değildi. Alevi çoğunluğu yoktu. Herhangi bir toplumda 'Ben Aleviyim' diye ortaya çıkamıyordun. Alevilik azınlıktı. İkincisi de 'Aleviyim' demek ayıp gibi bir şey düşünülüyordu. Ancak tanıdığın bir kişi, iş yerinde, o seni tanıyordu, sen onu tanıyordun, tanıdığın tanıdığı vesilesiyle..."⁴⁸⁶

Gerek yurtiçinde gerek diasporada Aleviler göçün ilk dönemlerinde en ucuz barınma seçeneğini değerlendirmiş; mümkünse kapıcı dairesi bulmuş, değilse gecekond, bodrum katı, (yurtdışında) sosyal konut vb. en düşük maliyetli konutlara yönelmiştir. Çalıştıkları işler, kapıcılık, gündelikçilik, hamallık, inşaat işçiliği,

⁴⁸⁶ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

bekçilik, bulaşıkçılık, garsonluk gibi düşük gelirli, *alt sınıf* işlerdir. Her iki konuda da Yıldızeli’nden taşınan akrabalık ya da tanıdıklık ilişkileri kolaylaştırıcı rol oynar. Bölgeden göç eden Aleviler, iş bulma ve barınma konularında bu ilişki ağını yoğun biçimde kullanmışlardır.

Zamanla ekonomik ve toplumsal şartlar ve bunlara bağlı olarak tutum ve davranışlar değişir. Baydar’ın deyimiyle *Aleviler ekonomiyi öğrenir*⁴⁸⁷; fiilen ve mecazen “üst katlara” çıkmaya başlar. “Yükselme” esas olarak iki yoldan mümkün olur: Doğrudan ekonomik birikim yoluyla sosyo-ekonomik durumun değişmesi ya da yüksek eğitim yoluyla *sınıf atlama* ya da Massicard’nın tabiriyle *toplumsal tırmanma**.

Mayıs 2015’te Ankara’da Yıldızeli köy derneklerinden 6’sını ziyaret ederek dernek başkanlarıyla genel üye profili, dernek üyelerinin ve üye olmayan köylülerin sosyo-ekonomik konumları, eğitim durumları, yaşadıkları yerler, başkanların göç hikâyeleri ve derneklerin genel çalışma programlarına ilişkin görüşmeler yaptım.⁴⁸⁸ Bu görüşmelerden çıkardığım verilere göre bölgeden göç eden Aleviler içinde hem ekonomik birikim hem yükseköğrenim yoluyla *üst katlara tırmanma* örnekleri göçün ilk dönemleriyle karşılaştırıldığında oldukça fazladır. Aşağıda 6 köy profilinden çıkaracağım özet, Yıldızeli Alevilerinin sosyo-ekonomik durumlarındaki değişime dair önemli ipuçları içeriyor:⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

* Bkz. sy. 154-155

⁴⁸⁸ Avcıpınarı, Davulalan, Kıvşak, M. Sarıkaya, Üyük, Yuvalıçayır.

⁴⁸⁹ Özellikle bir isme atıf yapmam gerekmedikçe, genel profilde aktardığım bilgiler Avcıpınarı, Davulalan, Kıvşak, M. Sarıkaya, Üyük ve Yuvalıçayır dernek başkanların aşağıdaki görüşme kayıtlarında aktardığı verilere dayanmaktadır: Cemal Kaya, **Kızılay-Ankara**, 28.04.2015; Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015; Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015; Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015; Kaya Otlı, **Seyranbağları-Ankara**, 02.05.2015; Hüseyin Aytemir, **Dikmen-Ankara**, 29.04.2015.

(1) Ekonomik Birikim Yoluyla Sınıf Atlama

Özellikle ilk kuşak ve ikinci kuşakta ekonomik birikim sağlamaya dönük çaba belirgindir. Ekonomik birikimin beş belirgin kaynağı olduğunu gördüm: Belirli iş kollarının avantajları, kendi hesabına çalışma ve ticari faaliyetler, yurtdışı kaynaklı gelirler, arsa ya da gecekondur rantı, köyde kalan akrabalarla karşılıklı bağ. Patronaj ilişkileri vasıtasıyla kamuda ve özellikle belediyelerde iş bulma, yükseliş kanallarından bir başkasıdır. Kaynağı ne olursa olsun Yıldızeli köylüleri arasında “sınıf atlama”nın en önemli göstergelerinden biri, apartman dairesi başta olmak üzere mülk sahipliği olarak görülmektedir. Özellikle daire ve araç sahibi olmak, hem kendi çevresine hem “dışarıya” karşı bir sınıf atlama göstergesi olarak, yer yer gösteriş düzeyinde öne çıkarılmaktadır.

a) *Avantajlı iş kolları:* Kapıcılık, odacılık, belediye işçiliği vb. işler, düşük kent yaşamı maliyetleri ya da düzenli ve ortalamanın üstünde gelir elde etme imkânı nedeniyle birikim yapmaya görece daha müsaittir. Yıldızelili Aleviler arasında kente göçün ilk yıllarında belediyelere ya da genel olarak kamu sektörüne odacı, çaycı vb. kademeler düzeyinde dahi olsa girebilenler çok sınırlı sayıda olduğu için burada genel göçmen nüfusu içinde ağırlığı olan kapıcılar örneğinden hareket edebiliriz. Kapıcılıkta yol parası söz konusu değildir; kira, elektrik, su ve ısınma giderleri de apartman tarafından karşılandığından temel yaşam giderleri çok önemli oranda düşer. Sigortası ve maaşı düzenli yatan kapıcıların, başka binaların temizliğine bakma, taşımacılık, (simit tezgâhı vb.) seyyar satıcılık gibi ara işler yaparak ek gelir elde etme imkânları vardır. Dahası çalıştıkları binadan eşya, giyecek vb. ayni yardımlar olur. Yaşam maliyetlerinin düşüklüğünün yanı sıra kapıcı eşlerinin oturdukları binada ya da yakın çevrede temizlik, gündelikçilik, çocuk bakımı gibi işler yapması durumunda kayda değer bir gelir artışı ve birikim de söz konusu olmaktadır.

Mevzubahis altı köyden ilk dönem Ankara’ya göç edenlerin çoğu için de “kapıcılık yeri bulmak” şans kabul edilir. Kapıcılıkta erkekler apartman işlerine bakarken kadınlar gündeliğe gitmekte, böylece kısa sürede ekonomik durum

toparlanmaktadır. “Kapıcı dairesi” bulanlar, Çankaya, Küçükesat, Ayrancı, Kavaklıdere gibi –dönemi için- Ankara’nın varlıklı ve nezih semtlerine yerleşmişlerdir. Bu, onlara çocuklarının eğitimi için de çeşitli fırsatlar sunar. Bugün bu bölgelerde yerleşik Alevi nüfusu, hala kapıcı dairelerinden çıkmamış ya da kapıcılığı bir akrabasından devralmış olanlardır. Dernek başkanlarının aktardığına göre, 1990 öncesinde 6 köyün hepsinde genel köy nüfusunun ortalama olarak yüzde 60’ından fazlası kapıcıdır. Köyden göçün devam etmesi, genel olarak köy nüfusunun artması ve mevcut kapıcıların binaların doğalgaza geçmesi, emeklilik vb. nedenlerle işinden ayrılmasıyla bu oran yıllar içinde hızla düşmüştür. Gene de bu 6 köyde kapıcılığa devam edenlerin oranı dikkate değer düzeydedir. Görüşmeleri gerçekleştirdiğim 2015 Mayıs ayı itibariyle, bu 6 köyden göç edip Ankara’da oturan genel köy nüfusu içinde kapıcılığa devam edenlerin oranı şöyledir: (Yaklaşık olarak hane bazında) Avcıpınarı, yüzde 3; Davulalan, yüzde 5; Kıvşak, yüzde 15; M. Sarıkaya, yüzde 10; Üyük, yüzde 10 ve Yuvalıçayır yüzde 20. Bunlardan bir kısmı tesisatçılık, elektrikçilik vb. küçük inşaat işleri, kendi kamyonetiyle taşıma işleri, bulundukları binalarda şirket varsa bunların getir-götür, servis vb. işlerini de yapmaktadır. Kapıcı eşleri de oturdukları binada ya da civarda temizlik, gündelikçilik ya da şirketlerde çaycılık gibi işler yapar. Böylece kira ve fatura giderleri bakımından avantajlı olan kapıcılar, mevcut maaşlarının yanı sıra ek gelirleri ve eşlerinin gelirleriyle kısa zamanda birikim sağlanabilir. Keza dernek başkanlarının aktardığı bilgilere göre hâlihazırda kapıcılık yapan ya da kapıcılıktan emekli olmuş köylülerinin yüzde 90’ından fazlası Ankara’da bir ya da daha fazla daire sahibidir. Bunlardan bazıları görev yaptıkları binada daire alabilmiştir. Hemen hepsi birinci ya da ikinci el araç sahibidir. Üç ve daha fazla daire sahibi olan kapıcılar vardır. Bazıları Ankara’daki yatırımlarının yanı sıra geldikleri köye ev yapmış, kimi de tatil yörelerinde bir yazlık ya da gene Ankara civarında bir arsa almıştır. Haliyle Yıldızeli Aleviler için kapıcılık, sermaye birikimi sağlayan önemli iş kollarından biridir.

b) Zanaat ve Ticaret İşleri: Yıldızeli Alevilerinde her köyden birkaç aileyle de sınırlı olsa küçük esnaflığa, ticarete, müteahhitlik işlerine girişenler olmuştur.

İlk gruba mahalle arası esnafılık, emlakçılık, kuaförlük, taşımacılık, küçük inşaat-dekorasyon işleri (tesisat, elektrik, parke, kartonpiyer, fayans vs.) gibi tek başına ya da birkaç kişi ile ortak yürütülebilecek işler girmektedir. Yıldızeli Alevileri içinde kendi hesabına çalışanların yüzde 90'ından fazlası erkeklerdir ve genel köy nüfusu içindeki ortalaması yüzde 15-20 civarındadır. Kendi hesabına çalışanların yarısından fazlası fayans, kartonpiyer, su-elektrik tesisatı, boyacılık, zemin döşeme gibi inşaat işleriyle uğraşmaktadır. Bu işleri yapanların çok büyük bir çoğunluğu ikinci kuşak göçmenlerdir. Bu grupta dikkat çeken başka bir meslek kolu da taşımacılık işleridir. Yıldızelililer arasında hem insan taşımacılığı hem eşya taşımacılığı alanında iş kuranlar vardır. İnsan taşımacılığında kent içi servisçilik de görülür ama asıl öne çıkan Ankara'dan Yıldızeli'nin belirli köylerine ve köylerden de Ankara'ya haftada bir yolcu götürüp getirme işidir. Bu alanda örneğin M. Sarıkaya'dan başlayarak Şarkı sınırındaki Nallı köyüne uzanan Aleviler aynı güzergâhı kullandığından bir servis, bu köylerin hepsinden yolcu bulabilir. Özellikle yaz döneminde köye gidiş-gelişlerin artması, bu kişi ya da firmalara ihtiyacı da artırır. Sadece ana karayolu değil köye kadar ulaşabilme, evden eve ulaşım, kısmen de olsa eşya götürebilme gibi avantajları nedeniyle özellikle yaşlılar bakımından bu araçlar tercih nedenidir. Eşya taşımacılığında da Yıldızeliler sadece hamallık aşamasından bir ya da birkaç büyük kamyon ya da tırla kendileri işçi çalıştıran şirketleşme aşamasına gelmişlerdir. Örneğin Ankara Seyranbağları, Esat'ta ve Dikmen'de faaliyet gösteren büyük taşımacılık firmalarından çoğu Yıldızeli ve Şarkışla köylülerine aittir. Gerek kendi hesabına yürütülen zanaat işleri gerek taşımacılık işleri düzensiz olmakla beraber ortalamanın üstünde gelir getirici işlerdir. Örneğin inşaat sektörüyle bağlantılı olarak yükselişe ya da düşüşe geçen fayansçılık, tesisat, iç dekorasyon işlerinde çok uzun süre işsiz bekleme ya da düşük gelirli işler yaparken büyük bir sitenin ya da inşaat grubunun ihalesini alma durumunda sadece bu işte bir daire kazanabilecek gelir söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle kendi hesabına bu işleri yapanların genel gelir durumu düzensiz olsa da yıllık gelir ortalamaları ve birikmiş sermayeleri sabit maaşlı işlerin üstüne çıkmaz.

İkinci grupta yer alan ticari faaliyetler ile müteahhitlik işleri ve büyük sermaye grubuna dâhil sanayi işletmeciliği Yıldızeli kökenli Alevilerde henüz göze

çarpacak düzeyde değildir. Bu köylerden göç edenlerden büyük sermaye grubuna dâhil olabilen yoktur. Ankara’da yaklaşık 1250 haneye hitap eden bu 6 köy mensuplarından sadece 5 aile, 10 veya daha fazla işçi çalıştıran bir işletme sahibidir. Bunlardan ikisi Kıvşak köyünden ve müteahhitlik yapıyorlar. Avcıpınarı’ndan bir işletmeci demir işleriyle uğraşıyor. Davulalan vakfı yöneticisi ise bir büyük restoran işletmecisi ve 8-10 çalışanı olan bir şezlong-şemsiye imalatçısından bahsetti. Bunun dışında büyük işletme-fabrika-iş yeri sahibi olan sermayedar yok. Bazı köylerde Küçük ve Orta Ölçekli İşletme (KOBİ) sınıfına girebilecek emlak, kitap dağıtım, kombi bayiliği, oto tamirhanesi gibi işletmeler zikredildi. Bunların toplam içindeki payı da ancak yüzde 1-2 düzeyindedir. Genel nüfus içinde bu işleri yapanların oranı düşük olsa da 30-40 yıllık bir göç deneyimi içerisinde orta-üst sınıfa ulaşmış işletme ve bireylerin varlığını ekonomik değişim göstergeleri bakımından kayda değer buluyorum.

c) *Yurtdışında çalışma avantajı:** Yıldızeli köylülerinden çalışmak üzere yurtdışında giden ilk kuşak göçmenler ister belirli bir süre çalıştıktan sonra kesin dönüş yapsınlar ister emekliliklerine kadar orada kalsınlar, Türkiye’de rahat edebilecekleri bir gelir düzeyine erişmişlerdir. Emekliliği beklemeyip ilgili anlaşmalar gereği erken dönenler, dönemin döviz kuru farkından dolayı Türkiye’de hatırı sayılır düzeyde mal edinebiliyordu. Örneğin M. Sarıkaya köyünden Almanya’ya çalışmaya giden Hasan Salman, Türkiye’ye döndüğünde Sivas kent merkezinde 4 katlı bir apartman alabilmiştir. Salman, Almanya’dan gelen emeklilik maaşı ve diğer gelirleri ile Ankara’da iki daire daha alıp oğullarına verir. Hala Sivas’taki apartmanının orta katında oturan Salman, emeklilik maaşı, daire ve dükkân kira gelirleriyle Türkiye’ye döndükten sonra başka hiçbir işte çalışmadan yaşayabilmiştir. Türkiye’ye dönmeden Almanya’da emekli olanlar için de benzeri durumlar söz konusu. Köln’de görüştüğüm Hasan Sever, Ankara ve Antalya’da iki dairesi olduğunu, yaz aylarını buralarda geçirdiğini söylemişti. Almanya ve Fransa’da karşılaştığım özellikle ilk kuşak Yıldızelililerden hemen hepsi Türkiye’de,

* Bu başlıkta verdiğim bilgilerin sadece Türkiye’deki mülk sahipliği ile ilgili kısımlarında 6 köy derneği başkanının katkısı var. Bunun dışında aktardıklarım, yurtdışında kaldığım 6 ay süresince gözlemlerime, aile ziyaretlerime ve sohbetlerime dayanıyor.

Ankara başta olmak üzere kendi köylüleri ya da akrabalarının yaşadığı yerlerde bir ya da birden fazla dairesi olduğunu söyledi. Akrabalara yakın yerlerde alınan daireler, eğer kirada ise kendi akrabalarının kira vb. işleri takip etmesi yönünden, kirada değil ise yaz tatillerinde akrabalara yakın olmak yönünden tercih nedenidir.

Türkiye'ye özellikle ev, dükkân ya da benzeri mülk satın alma yoluyla yapılan yatırımların yanı sıra yurtdışında yaşayan özellikle 2. ve 3. kuşak göçmenler arasında yaşadığı yerde konut satın alma ya da iş kurma eğilimi de artmaktadır. Almanya ve Fransa'da ziyaret ettiğim 18 Yıldızeli kökenli aileden 9'u ilk kuşak işçi (1980 öncesi gidenler-50 yaş üstü), 9'u işçi ailelerinin 2. kuşak çocukları idi. İlk kuşak işçilerden Almanya'dan yaşayan 6 aileden 3'ü 60 yaş üstü emekliler ve yılın önemli birkaç ayını Türkiye'de geçiriyorlar. Kalan 3'ü 50 yaş üstü çalışan. Dikkat çekici olan şu ki bunlardan hiçbiri Almanya'da konut satın almamış. Hepsi sosyal konutlarda kira karşılığı yaşamaya devam ediyordu; fakat bu 6 aileden 5'inin Ankara, Sivas ya da Antalya'da daireleri vardı. Ankara'da daire alanlar Yıldızelili tanıdıklarının yoğun olarak yaşadığı Seyranbağları ya da Ege Mahallesi gibi yerleri tercih etmişlerdir. Emekli olanlar Türkiye'ye geldikleri aylarda kendi evlerinde kalırlar. 50 yaş üstü çalışanlar ise Türkiye'deki dairelerini kirada değerlendirmektedirler. Fransa'da 50 yaş üstü ailelerden 2'si emekli, biri çalışandır. Emekli olanlar Almanya'dakilere benzer biçimde Türkiye'de daire sahibidir. Ayrıca kendi köylerine ev yaptırmış, yaz aylarında bir süre burada kalmaktadırlar. Bunlardan ikisi Fransa'da da oturduğu konutun sahibidir.

Almanya ve Fransa'da ziyaret ettiğim 2. kuşaktan 9 hanede, 7'si birlikte karı-koca, 2'si yalnız kadın/anne toplam 16 kişiden hiçbiri üniversite mezunu değildir. En yüksek eğitilisi Türkiye'de lise dengi eğitim almıştır. Bunların yaptıkları işler, Türkiye'dekine benzer biçimde, erkekler için inşaat-dekorasyon işleri, belediye işçiliği, fabrikada işçilik, gıda dağıtımı vb.; kadınlar için gündelikçilik, sekreterlik, garsonluk, muhasebeci yardımcılığı vb. işlerdir. Kadınlardan sadece 2'si ev kadınıdır. 9 haneden 7'sinin kendine ait konutu vardır. Burada dikkat çeken, ilk kuşağın aksine 2. kuşağın Türkiye'de değil yaşadığı yerde yatırımı daha çok önemsemesidir. Konut sahibi 7 aileden 5'i önceliği yaşadığı yere vermiş; 2'si ise

Ankara’da bir daire almıştır. Erkeklerden 4’ü kendi hesabına çalışmaktadır. Bunların 3’ü inşaat-dekorasyon işleri, biri kamyon ve kahvehane işletmeciliği yapar. Bunlar Almanya ve Fransa’da zanaata dayalı işlerin pahalılığı yüzünden en iyi gelir getiren işler arasındadır. Esnafılık yapan ya da ticaretle uğraşan yoktur. Saydığım 9 haneden 5’i şartlar uygun olduğunda (genellikle maddi birikimden ve çocuklarının eğitiminden bahsediliyor) Türkiye’ye dönmeyi düşünüyordu. 1980 sonrası doğumlular için Türkiye’ye dönmek çekici bir seçenek değildir ancak kısmi süreli gidiş gelişlere ya da tatillerini Türkiye’deki akrabalarıyla geçirmeye sıcak bakıyorlardı.

Sonuçta hem ilk kuşaktan olup erken dönüş yapmış hem halen yurtdışında olanlar için birikim yapmak ve bunu Türkiye’de yatırıma dönüştürmek daha kolaydır. Diasporada tanıştığım Yıldızeli kökenli 17 ailenin bireylerinin yaptıkları işler ve çalışma şartları Türkiye’den çok farklı olmasa da gelir düzeyleri, sosyal hakların yardımı, kur farkı vb. etkenler, yurtdışında kazanıp Türkiye’de daire, dükkân, arsa vb. biçimde yatırım yapmayı kolaylaştırmaktadır.

d) Arsa-gecekondu rantı ve diğer etmenler: Yıldızeli Alevilerinin Ankara’da ilk yerleştiği gecekondu bölgeleri, bugün için Ankara’nın oldukça değer kazanmış arazileri üzerindedir. Yıldız, Sancak, Dikmen, Seyranbağları, Tuzlucaıyır-Natoyolu gibi bölgeler, 1990’ların ikinci yarısından itibaren gecekonduların hızla dönüştüğü semtlerdir. Bu bölgelerin farklı nitelikleri arsa rantının çok yükselmesinde etkili olmuştur. Örneğin Yıldız ve Sancak, bugün için güney ve doğu çevre yollarına, ODTÜ Ormanı’na, Eymir ve Mogan göllerine yakın lüks yerleşim alanlarıdır. Dikmen, hem güney çevre yoluna bağlanır hem kent merkezine çok yakın konumdadır. Seyranbağları, kent merkezine en yakın noktalardan biridir. Tuzlucaıyır ve Natoyolu ise doğu çevre yolu, Doğukent kurulacağı söylentisi, bölgeye yapılan büyük market ve alışveriş merkezi yatırımlarıyla fiyatların yükseldiği bölgeler haline gelmiştir. Ankara’daki Alevilerin çok büyük bir çoğunluğu bu bölgelerde oturur. Haliyle 2000’ler öncesinde bu bölgelere yerleşmiş olup burada kendi arsasını almış ve gecekonduğunu yapmış olanlar için yaşadıkları yerler gecekondu rantından dolayı önemli bir ekonomik sıçrama kaynağı olmuştur. Bu konuda en dikkat çekici örnek

olarak 902 parselde uygulanan dönüşümle 7. cadde sakinlerinin durumu verilebilir. 2000 yılından önce Ankara'nın en kenar noktalarından birinde olup pek çok açıdan değersiz bulunan bu gecekondulu mahallesi, çevresini saran lüks konut alanlarının ardından 2006 yılında Büyükşehir Belediyesi tarafından "Güneypark" adıyla dönüşüme tabi kılınmıştır. Bugün mahalle arazisi üzerinde "Türkiye'nin en büyük konut projesi" olarak tanıtılan bir konut projesi devam etmektedir. 2006 öncesinde bu mahallede yer alan 478 gecekondulu sahibinin büyük çoğunluğu Alevi'dir. Başta M. Sarıkaya (20+), Yuvalıçayır (10+), Kıvşak (10+), Delikkaya (15+), Kaleköy(5+), Nallı (5+), Yücebaca (10+), Karaleylek ve Akpınar köylüleri olmak üzere Yıldızeli kökenlilerin de bu mahallede 100'e yakın gecekondusu vardı.* Proje tamamlandığında maddi değeri ne olursa olsun mahallede yaşamış gecekondulu sahiplerinin Ankara'da lüks konut sınıfına giren bir bölgede daireleri olacaktır. Benzer biçimde Ankara'da Dikmen, Natoyolu ve Seyranbağları gecekondulu alanları da buralarda yaşayan Aleviler için arsa ya da gecekondulu rantı ile mülk sahibi olmanın kaynağı olmuştur.

Yıldızeli Alevilerinin köydeki akrabalarıyla olan ilişkilerinin devam ediyor olması, ekonomik açıdan köy-kent sakinleri arasında olumlu etki yaratan bir başka etkendir. Göçün ilk dönemlerinden itibaren köyde kalan ailelerin kente göç etmiş çocuklarını aynı ve maddi olarak desteklemeleri; kente gelenlerin de özellikle işgücüne ihtiyaç duyulan yaz aylarında ailelerinin yanına giderek onlara yardım etmeleri, her iki taraf için de rahatlatıcı olmaktadır. Köyde hayvancılık ve tarımsal artıdan biriken sermayenin bir kısmı, kentte yaşayan çocuklara aktarılır ve onların mülk edinme süreçleri kolaylaştırılır. Kentte yaşayanlar da köydeki akrabalarının çeşitli ihtiyaçlarında onlara yardımcı olurlar. Örneğin Ankara'da yaşayıp serbest olarak kendi hesabına dekorasyon işleri yapanlar, yılın birkaç gününde köyde kalan

* İhale süreci ve şartlarında sürekli değişiklikler yapılan proje, sonundan ünlü bir firmaya ihale edilmiştir. 2006 yılında evlerini Belediyeye teslim eden hak sahiplerine 2 yıl içinde teslim edileceği söylenen konutlar, 2015 Temmuz ayı itibariyle hala tamamlanmamıştı. Firmanın lüks konut alanları ile mahalle sakinlerine (hak ve gecekondulu sakinleri) vaat edilen konut alanlarını birbirinden ayrılmasıyla gündeme gelen proje, kentsel dönüşümün ümit ve hayal kırıklığı yüzlerine bir örnek daha eklemiştir.

Saydığım köylerin Yıldızeli Alevi köyleri içinde birbirine yakınlıkları nedeniyle 3. Küme'ye dâhil ettiğim köyler olması (Bkz. sy. 203, Görsel 6), gecekondulu yerleşiminde kurulan yerel ilişki ağını göstermesi bakımından da dikkat çekici.

akrabalarının inşaat işlerini ücretsiz yaparlar. Köyden muayene, düğün, resmi işler vb. nedenlerle kente gelenlerle kentte yaşayan akrabaları ilgilenir. Böylece her iki tarafın karşılıklı olarak birbirini desteklediği bir dayanışma ağı işler ve bu ağ her iki yerleşimde de ekonomik birikime kaynaklık eder.

Son olarak herhangi bir zanaat sahibi olmayan ve yükseköğrenim de görmemiş Alevi gençleri için çok sınırlı düzeyde de olsa kliental ilişkiler (patronaj) yoluyla belediyelerde ya da kamu sektöründe iş bulma da yükselme göstergesi kabul edilir. Bütün köylerde ortalama yüzde 15 ila yüzde 30 arasında belediye işçisi ya da kamu çalışanı (sözleşmeli ya da kadrolu memur) vardır. Yükseköğrenim alabilmiş olanlar kamu kurumlarına girme şansı elde ederken, lise ve altı eğitimliler çeşitli patronaj kanallarını kullanarak belediyelerde ya da kamuda işçi kadroları bulabilmişlerdir. Yıldızeli köylüleri bakımından bu tarz ilişkinin en yoğun kullanıldığı siyasal kanal Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Ankara’da özellikle CHP yönetimindeki Çankaya Belediyesi’dir. Hemen her köyden bir ya da birkaç kişiyle de sınırlı olsa Çankaya Belediye’sinde kadrolu-taşeronu bağlı olarak çalışan Yıldızelili işçiler vardır. Belediyede ya da bir kamu kurumunda çaycılık, boyacılık, odacılık gibi vasıf gerektirmeyen grupta dahi olsa kliental ağlara dayanarak bir iş bulmak, bu işe girenler açısından hem ekonomik yönden rahatlık hem de eğitim düzeyi yönünden kendisiyle eşdeğer çevresinde itibar sahibi olma anlamı taşıması yönünden önemli görülmektedir.

e) *Sınıf atlama göstergesi olarak mülk sahipliği*: Özellikle 1. ve 2. kuşak Alevi göçmenler arasında köyünde maddi durumu çok iyi olan nadirdir. Bunların çok büyük bir çoğunluğu göç hikâyelerini “Bir yorgan bir döşek” olarak köyden çıkmalarından başlatırlar. Haliyle maddi olarak elde ettikleri hemen her şey geldikleri kentlerin ürünüdür. Yukarıda sıraladığım *kendi zanaatı, kurduğu iş, yurtdışı* vb. yollardan hangisi ile olursa olsun, kentte geçirdiği belirli bir süre sonunda geldiği noktaya nazaran daha iyi ekonomik koşullarda olma, göçmenler için bir “başarı” ve “tutunma” halini ifade eder. Yıldızelili Aleviler arasında maddi olarak çok yüksek noktalara çıkabilmiş olan henüz yoktur. Çok az sayıda ortanın-üstü sayılabilecek bir maddi düzey yakalayan vardır. Onun dışında kentte tutunmayı

“başarmış” olanların büyük çoğunluğu en çok orta sınıf mülk ve gelir düzeyindedir. Bunlar açısından özellikle “konut-daire” sahipliği, öncelikle köydeki durumları düşünülürse bir tür “güvence” ve kendini kentte tutunmuş hissetme yönünden anlam taşır. Ayrıca bu tarz mülk sahipliği, kendi çevrelerine ve *dış* dünyaya karşı bir *sınıf atlama* göstergesi olarak da kullanılmaktadır.

Mülk sahipliği açısından Yıldızeli köylülerinin Ankara’daki durumu –göç dönemindeki şartlar dikkate alınırsa- oldukça iyi durumdadır. Dernek yöneticilerinin verdiği bilgilere göre, köylülerinin en az yüzde 80’i bir ev (apartman dairesi) sahibidir. Dernek üyelerinden bir kısmının iki ya da üç evi vardır. Kiracı oranı bazı köylerde % 10’lara kadar düşer. Konut sahiplerinin büyük çoğunluğu kendi evinde oturmakta; kendi evinde oturmayanlardan bazıları mesela kapıcı dairesindeki işine devam etmekte ya da yılın belli dönemlerinde köyüne gidip gelerek kentte az vakit geçirmektedir. Konut sahipliği çoğunlukla kredi yoluylaadır. Konut sahibi olanların yüzde 80’inin ev kredisi borcunu tamamladığı ifade edildi. Borcu devam edenlerin çoğu genç, yeni evli ya da görece geç göç etmiş olanlardır. Konut sahipliği konusunda bölgedeki derneklerin ve genel görüşmelerimin çoğunda ve farklı zamanlarda şu metafora çokça tanıklık ettim: Gecekondulardan, apartmanların kotlarında ya da bodrum katlarında yer alan güneş görmeyen evlerden üst katlardaki evlere “terfi”, Alevi birey açısından sadece sınıf atlama değil bir tür benliğini ve haysiyetini bulma konusu olmuştur. Kapıcılık yapanların ve diğer alt sınıf işlerde çalışanların hızla konut sahibi olma çabasında, bu ruh halinin etkileri çok açık biçimde görülür.

Konut sahipliği dışında üyelerin çoğunun araç sahibi olduğu ve bu araçların fiyatının da hatırı sayılır düzeyde olduğu; bazı dernek üyelerinin Ankara yakınlarında arsa aldığı, bazılarının yakın zamanlarda yazlık almaya yöneldiği de görüşmelerimde altı çizilen hususlardandı. Dernek üyelerinin pek çoğu köyüyle ilişkilerini korumaktadır. Bir kısmının köyde arazisi ve aileden kalma evi vardır. Özellikle emekli olanlar arasında yılın sıcak aylarını köyünde geçirme eğilimi yaygındır. Emekli olanlar, varsa aileden kalma evlerini onarıp yoksa köye yeni ev yaptırıp oraya gidip gelir. Örneğin M. Sarıkaya köyünde son on yıl içinde bu şekilde (geri dönüşler

yoluyla) yaklaşık 20 yeni ev yapılmış, 10 civarında eski ev de onarılmıştır. Diğer köyler için de yaklaşık rakamlar ifade edilmiştir. Bu konuda sadece Avcıpınarı köyü bir istisna teşkil ediyor. Dernek başkanı Cemal Kaya, görüşmemizde köy yakınlarında bulunan bir maden bölgesinde beyaz (asbestli) toprak bulunduğunu, bu toprak nedeniyle madenin iki kez kapatılıp sonra yeniden açıldığını, köydeki evlerin çoğunda bu toprağın sıva olarak kullanıldığını ve buna bağlı olarak köyde kanser vakalarının çok olduğunu anlattı.⁴⁹⁰ Bu durum nedeniyle diğer köylerde emeklilik sonrası köye ev yapma ve kısmi zamanlı da olsa köye dönüş eğilimi yaygınken Avcıpınarı’nda köye geri dönüşler çok düşük düzeydedir.

Mülkiyet konusunda son olarak dernek mülklerinden bahsedebilirim. Yıldızeli köyleri arasında bireysel-hane bazında mülk edinimi kadar köy derneğinin durumu da önemsenmektedir. Özellikle son yıllarda dernek düzeyinde mülk edinme konusunda neredeyse “yarış” denecek düzeyde bir hareketlilik olduğunu gözlemledim. Son yıllarda artan dernek mülkü satın alma, köye cemevi yapma vb. kolektif yatırımları, örgütlenme ve bir araya gelme ihtiyacı kadar ekonomik durumu düzelen köylülerin kolektif paylaşım alanlarına yönelik girişimlere destek verecek duruma gelmeleriyle de bağlantılı buluyorum. Görüştüğüm 6 derneğin 5’inin dernek yeri kendi mülküdür.⁴⁹¹ Bu mülkler genellikle üç yoldan biriyle edinilmiştir: Üyelerin ortak çabasıyla (üyelerden para toplamak suretiyle) alınmış ve derneğe tahsis edilmiş olanlar, birkaç üyenin çabasıyla mülk edinilmiş ve derneğin kullanımına açılmış olanlar ve derneğin aidat gelirleriyle satın alınanlar. Bu 6 dernek içinde sadece Üyük köyü derneğinin kendi yeri yoktur. Davulalan köyü derneği güçlenerek vakıflaşmıştır. Kıvşak köyü derneği, aynı zamanda köy cemlerinin yapılabileceği genişliktedir. Avcıpınarı derneği, İzmir’deki dernek merkezinin yanı sıra Ankara şubesi olarak açılmıştır. Genel olarak dernek/vakıf binaları, çoğunlukla köylülerin cenaze toplantısı, kına-nişan-asker uğurlama vb. küçük çaplı eğlenceler, cenaze ve kırk yemekleri, aşure günleri, -bazı köy dernekleri için- cem vb. günler

⁴⁹⁰ Cemal Kaya, **Kızılay-Ankara**, 28.04.2015

⁴⁹¹ Sadece ziyaret ettiğim bu 6 derneğin değil, Almanya’daki 2 dernek ile Türkiye’de net bilgisine ulaşamadığım 3 dernek dışında Ankara, İstanbul ve İzmir’deki toplam 27 Yıldızeli Alevi köyü derneğinin hepsi mülk ya da kira olarak bir yere sahip. Bunlardan yaklaşık 20’si dernek yerinin mülkiyetini satın almıştır.

için uygun büyüklüktedir. Ancak –ziyaret ettiğim kadarıyla- bu yerlerin çoğu apartmanların giriş ya da giriş altında yer alan dükkân yerleri durumundadır ve daha geniş kullanım ve değişik etkinlikler için uygun yapılar değildir. Sadece sınırlı düzeyde katılımcıyla gerçekleştirilebilecek etkinlikler için yeterlidir ve çoğunlukla da bu düzeyde kullanılmaktadır. Görüştüğüm dernek ve vakıflardan hiçbiri düzenli olarak açık olmayıp bazıları sadece hafta sonları, büyük çoğunluğu da sadece cenaze ve herhangi bir etkinlik günü açılmaktadır.

(2) Yükseköğrenim Yoluyla Sınıf Atlama

Alevilerin geneli için söylenebilecek olan eğitime önem verme ve bunu bir sınıf atlama aracı olarak görme eğilimi, Yıldızeli Alevileri için de rahatlıkla genellenebilir. Alevi öğretisinde bilgiye, görgüye, kendini yetiştirmeye (ehil ve kâmil olmaya) yönelik felsefi arkaplan eğitim ve kültür bahsini içeren bir başlıkta daha geniş tartışılabilir. Örneğin Celal Güler dede, eğitime verilmesi gereken önem konusunda cemlerde verdiği öğütten bahsetmişti:

“Ben cemlerde hep şu örneği veririm ki yolumuzun gereği de bu: Canlar, çocuklarınıza emek verdiniz. Al sana anahtar, al sana ev demek yerine, al sana diploma demelisiniz. Onlar bu anahtarı diploma sayesinde alacaklar. ... Siz sizi getirenlerden daha ileridesiniz, sizin çocuklarınız daha üstte olacak. Buna güvenerek biz şey yapıyoruz. Yoksa bu ekonomik anlamda bir süreçtir. Bu 30 yıl içerisinde bu kadar oldu, ondan sonra gelecek kuşak bizden daha iyilerini yapacak.”⁴⁹²

Aleviler için eğitim sadece maddi yönden yükselme değil kültürel yönden de kendini ifade etmenin bir aracı olarak görülür. Aytemir bunu şöyle ifade etmişti:

“Çocuklarımızın bilgili olması lazım. Bu çok önemli, bilgili olmaları lazım. Benim istediğim şu: Çocuklarımızın yarın 15-20 yaşına gelince kendi arkadaşları arasında oturup şöyle sohbet edebilmeleri lazım. Yani affedersin sadece birbirine gidip gelip kâğıt oynamaları değil, okey oynamaları değil. Biz, bir gezegende yaşıyoruz, bu gezegenin içerisinde bir kutupta yaşıyoruz, bir adada yaşıyoruz, bir ülkede yaşıyoruz ve bu ülkede de sorunlarımız var. Tartışalım. Yerel siyaseti tartışalım. Farklı inançları tartışalım, farklı kültürleri tartışalım. Doğru nerededir, bulalım. Ben böyle sohbet etmelerini isterim. Ama boş

⁴⁹² Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

bir ceviz kabuğunu doldurmayacak sohbetlerden de kesinlikle çocuklarımızın arınması lazım. Bunun için de eğitim, eğitim, eğitim... Başka çaresi yok.”⁴⁹³

Bu düşünsel kaygılar bir tarafa, burada kente tutunma kaygısıyla da bağlantılı daha dünyevi kaygılara değineceğim. Bu yönden de Aleviler, özellikle okuma şansı bulamamış birinci ve ikinci kuşak, çocuklarının iyi eğitim alması ve “yüksek” yerlere gelmesi konusunda yoğun çaba sarf etmiştir. Yüksek eğitim, Alevilerin genellikle dışında kaldıkları “merkezi idare” alanına (kamu sektörüne ve kamusal işlere) girebilmesinin ve aynı zamanda güvenceli bir iş edinerek kendini garantiye alabilmesinin yolu olarak görülür. Ticaret ve sanayi alanında çok söz sahibi olamayan, henüz kendi güçlü burjuvazisini yaratmamış ve çoğunlukla alt sınıf iş kollarında çalışan Aleviler bakımından nitelikli meslek gruplarına çocuklarını dâhil edebilmek hem okuyabilen kişinin yakın çevresi için hem Alevi topluluğun geneli için bir “uzanan kol” konumu sağlar. Bu nedenle yükseköğrenim, ekonomik yönden güçlenmek kadar kültürel yönden kentte Alevi varlığını tescil etmenin de bir yolu haline gelmiş ve Alevilerde bir sınıf atlama kanalı olarak görülmüştür.

Yıldızeli Alevilerinin genel eğitim profili de bu eğilimi doğrular. İlk kuşakta okuma yazma bilme ya da en çok ilköğretim ve dengi (kısmen ortaokul-lise) düzeyi hâkimken ikinci kuşaktan itibaren öğrenim düzeyinde önemli bir artış olduğunu gözlemledim. Üçüncü kuşak, henüz eğitim-öğretim çağı içinde; bu nedenle ilk iki kuşağı esas alıyorum. Dernek yöneticilerinden aldığım bilgilere göre, her köyden yüzde 20 ila yüzde 30 civarında yüksek eğitilmiş birey var. Bunların çoğu öğretmenlik bölümlerinden mezun. Son dönemlerde mühendislik, tıp, hukuk, siyasal bilimler, iktisadi bilimler gibi alanlarda da mezunlar çoğalmış. Eğitim, her ailede son derece önemsenen bir konu ve hem aileler hem dernekler bazında buna yönelik çabalar yoğun. “Eğitim yoluyla sınıf atlama”, bu sürecin getirilerinden biri. Bir başka açıdan, yerel derneklerde çok kullanılan bir ifadeyle “uzanan kol bizden olsun” anlayışı hâkim. Kamu bürokrasisinde ya da “kariyer mesleklerde” yer alan gençleri olduğunu, dernek yöneticileri daha bir vurgulu ve gururla ifade ediyorlar.

⁴⁹³ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

Her köyden en az 10 öğretmen çıkmış; bu sayı Kıvşak köyünde 20'ye, Avcıpınarı'nda 40'a yaklaşıyor. Avcıpınarı, Yıldızeli ilçe merkezine en yakın Alevi köylerinden biri. Bu yüksek rakamda Yıldızeli Pamukpınar Öğretmen Okulu'na⁴⁹⁴ yakın olmanın avantajı söz konusudur. Öğretmenlik dışındaki “kariyer” meslek gruplarına, ancak ikinci kuşakta ve çok sınırlı sayıda rastladım. Örneğin, kamuda doktor olanlar: Avcıpınarı'nda 1; Davulalan'da 2, Kıvşak'ta 2, M. Sarıkaya'da 3, Yuvalıçayır'da 3, Üyük'te 1 kişi. Bu altı köyün her birinde 3 ya da 4 mühendis var. Akademik personel, Kıvşak'ta 2, M. Sarıkaya'da 2, Yuvalıçayır'da 1 kişi. Özellikle sorduğum sorulardan biri yargıda, askeri bürokraside ve genel kamu bürokrasisi içinde “üst düzey” köylülerinin olup olmadığı idi. Altı köy içerisinde yargı bürokrasisine mensup olan sadece bir kişi var; Avcıpınarı köyünden bir hâkim. Bunun dışında hâkim ya da savcı olan yok. Kamuya bağlı ya da kendi hesabına çalışan avukat da yok. Askeri bürokraside en üst düzey olarak birkaç astsubay zikredildi: Kıvşak'ta 5, Avcıpınarı'nda 1(emekli), M. Sarıkaya'da 1, Davulalan'da 3, Yuvalıçayır'da 2 (emekli) astsubay var. Emniyet teşkilatında sadece polis olarak görev yapan Davulalan köyünden 4, M. Sarıkaya'dan 1 kişi var. Kamu kurumlarında şube müdürü ve üstünde olan yönetici sayısı sadece iki: Biri, ÖSYM'de şube müdürü iken sürülmüş. Birinin ise SSK'da çalıştığı söylendi ama kıdemi net olarak ifade edilmedi. Yönetici olmamakla beraber, öğretmen kökenli olup MEB'de Müfettiş olan 2 kişiden bahsedildi. Bir Bakanlıkta sözlü sınavlarla işe alınmış müfettiş-uzman vb. kadrolar bahsinde 6 köy içinde sadece bir kişiden bahsedildi; o da ikinci kuşak ve genç köylülerden. Özel sektörde çalışanlar arasında küçük bir yüzdeyi de bankacı, muhasebeci, teknisyen, mühendis gibi meslek grupları doldurmaktadır.

⁴⁹⁴ 1941 yılında Pamukpınar Köy Enstitüsü olarak kurulan okul, 1942 yılından itibaren eğitimci de yetiştirmeye başlamıştır. 1952 yılında diğer köy enstitüleri ile beraber kapatılmış, eğitim süresi 6 yıla çıkarılarak Pamukpınar Yatılı Erkek Öğretmen Okulu'na dönüştürülmüştür. 1976 yılından itibaren de eğitim süresi 7 yıla çıkarılarak Öğretmen Lisesi'ne dönüştürülmüştür. 1988 yılında içinde bir Güreş Okulu açılmış ve 1990 yılına kadar çift okullu eğitim öğretim sürdürülmüştür. Okul, 1990 -1997 yılına kadar Pamukpınar Anadolu Öğretmen Lisesi adıyla eğitime devam etmiştir. 1997 yılından itibaren, Yatılı İlköğretim Bölge Okulu (YİBO) olarak faaliyet gösteren okul, 2014 itibarıyla Yatılı Bölge Ortaokulu statüsündedir [Pamukpınar Tarihçesi, (Çevrimiçi) http://www.pamukpinarlilar.com/tarihce/#.VVd_aFWsXiM, 3 Mayıs 2015]. Pamukpınar Öğretmen Okulu'nun, gerek Enstitü gerek Eğitimci Okulu olarak bölge köylülerinin eğitim yoluyla kalkınmasında etkisi bölgede sıkça dile getirilmektedir. Yıldızeli Alevi köylülerinin hemen hepsinden Pamukpınar'da eğitim alarak öğretmen olmuş olanlar vardır. Bunların bir kısmı hala öğretmenliğe devam etmekte iken bir kısmı emekli olmuştur.

Sadece dernek başkanlarıyla çıkardığımız profilde değil gerçekleştirdiğim diğer görüşmelerde de “köylerinden çıkan” yükseköğrenim almış ve nitelikli meslek gruplarına dâhil olmuş bireylerden gururla bahsetmeleri, Yıldızeli Alevilerinin bu konuya verdikleri önemi gösterir. Mesela Baydar da Güler de görüşmemizde köylülerinin genel durumunu sorduğumda iş ve ekonomik durumdaki genel sıkıntılardan bahsettikten sonra yüksek eğitilmişleri “gururla” vurguladılar:

“Tahsili olmayan bir grup, hizmet sektöründe ufak bir asgari ücretle çalışıyor. Mesela, kapıcılık yapar. Bürokrat olarak bir ben varım. Bir de 2-3 kişi ancak. Geri kalanlar; bedenlen çalışanlar. Ekonomik anlamda pek başarılı olmadı bizim köy. ... Ama şimdi çok güzel. Çocukların hepsi okudu. Profesörü, Doktoru, Doçenti var. Başka başka meslekler var. Ben çok gurur duyuyorum.”⁴⁹⁵

“Şu andaki durum çok iyi. Bizim köyde ciddi anlamda hukukçular da var, tıp doktorları da var, gazeteciler de var. Yani aklına gelebilecek aşağı yukarı her meslekte, eğitimsel anlamda şeyimiz vardır.”⁴⁹⁶

Buna benzer cümleler çoğu köyde kurulur. Eğitim yoluyla sınıf atlama hem o mevkilere gelen kişi hem köylüleri açısından bir başarı hikâyesidir. Fakat genel meslek profili eğitim ve patronaj gibi kanallarla değişiyor gibi görünse de Yıldızeli Aleviler açısından gerek kamu bürokrasisi gerek siyasal partiler, sivil toplum kuruluşları, sendikalar ya da meslek odalarında henüz üst mevkiler kapalıdır. Mesleklere ilişkin sorularımda ayrıntıya girdiğim zaman, kamuda çalışanların çoğunun memur ya da öğretmen olduğunu öğrendim. Bunlar, kamu görevlerine mülakatsız, sadece genel sınavlarla girmenin mümkün olduğu alanlar. Ayrımcılık bahsinde daha geniş değineceğim üzere, Alevi çocukları yükseköğrenim diploması edinseler de “hatırlı” bir tanıdıkları yoksa genellikle sözlü sınavlarda eleniyorlar ve kamuda “A Grubu” diye bilinen kadrolara pek giremiyorlar. Yargıda, askeri bürokraside, Emniyet’te ve genel kamu bürokrasisi içinde üst düzey görevlerde yer alamama durumu, Aleviler açısından kamu istihdamında görülen eşitsizliklerin ve patronaj kanalının Alevilere çok da işlemediğinin bir göstergesidir.

⁴⁹⁵ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁴⁹⁶ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

Bu nedenle Alevilerin eğitim yoluyla yükselme ya da sınıf atlama çabalarının da ancak belirli bir düzeye kadar mümkün ve siyasi bağlantı gerektiren iş ya da meslek kollarının Alevilere hala genel olarak kapalı olduğunu belirtmeliyim.

(3) Alevileri Bir Yer'e Oturtmak

Bütün bu anlatımın ardından Ankara'da yaşayan Yıldızeli kökenli Alevilerden hareketle Aleviler için kente göçün ilk dönemlerinde çok genel hatlarıyla da olsa bir ekonomik sınıftan bahsetmek mümkünken bugün bu konuda bir homojen yapı görmediğimi söyleyebilirim. Aleviler içinde hala önemli oranda bir çoğunluk kent yoksulları ve alt sınıfları arasında yer alsada orta sınıf ve üstüne çıkabilmiş Alevilerin oranı da çoğalmaktadır.

Yıldızeli Alevilerinin durumunu özetleyelim: 1970'lerde başlayıp 1980'lerde hız kazanan göçle Yıldızeli köylerinden gelen Aleviler, Ankara'da ilk dönemde kapıcılık başta olmak üzere genellikle vasıf gerektirmeyen alt sınıf işlerde çalışmışlardır. Kapıcılar; Esat, Kavaklıdere, Gaziosmanpaşa gibi varlıklı semtlere yerleşip akrabalarını yavaş yavaş kente çekerken, göç edenlerin bir kısmı da Ankara'nın doğu (Mamak) ve güney (Çankaya) ilçelerinin çeperlerindeki gecekondu semtlerine yerleşmiştir. Bu yerleşimler, Ankara genelinde Alevi nüfusun da yoğun olarak yaşadığı yerlere denk gelmektedir. İlk dönem için *kapıcılık*, *gündelikçilik*, *temizlik*, *bakıcılık*, *inşaat işleri*, *odacılık*, *lokanta* ve *otel işleri* görüşmelerimde çoğunlukla dile getirilen işler olmuştur. İkinci kuşaktan itibaren (1990 ve sonrası) bir yandan eğitim yoluyla bir yandan küçük çaplı sermaye birikimi yoluyla sınıfsal konumlar değişmeye başlar.

2000 sonrasında Türkiye'nin büyük kentlerinde ya da diasporada yaşayan Yıldızeli Alevilerinin ortalama yüzde 50'ye yaklaşan bir bölümü, kendi konutuna ve aracına sahip, yükseköğrenimli, kamu çalışanı, kendi hesabına çalışan ya da küçük esnafılık yapan kentli bireylerden oluşmaktadır. Geride kalan yüzde 50'yi aşkın kesim ise küçük düzeyde mülk sahibi olsa da hala alt sınıflarda, kent yoksulları

arasındadır.* İlk kuşak göçmenlerden emekliliğe ayrılmamış olanlar ve ikinci kuşağın önemli bir bölümü hala nitelik olarak “alt sınıf” kabul edilen iş kollarında çalışıyor. Genç kuşaklardan yükseköğrenime devam etmeyenlerin büyük çoğunluğu güvenlik elemanlığı, fabrika işçiliği, sekreterlik, tamircilik, kuaförlük, tezgâhtarlık gibi işlerde çalışıyor. Bu grup için ilk kuşakta baskın olan kapıcılık, inşaat işleri, gündelikçilik-bakıcılık gibi işlerde çalışanların sayısı çok düşmüş olsa da bir nitel sıçramadan çok sektörel değişimden bahsetmek daha doğru olur. Yoksa gene ağırlıkla hizmet sektöründe, düşük gelirli ve alt sınıf işler ağırlıktadır.

Bu anlamda 30-40 yıllık göç deneyiminin ardından Yıldızeli Alevileri açısından kısmi bir *sınıf atlamadan* bahsedilebilir. Yaptığım görüşmelerde bu değişimi ifade etmek üzere “üst katlara çıkma” kavramı sıkça kullanıldı. Bu, hem somut olarak Alevilerin göçün ilk dönemlerinde yerleşebildikleri gecekondular, kapıcı daireleri, bodrum ya da kotlarda güneş görmeyen daireler yerine üst katlardan bir daire alabilecek ekonomik güce erişmesini; hem de metaforik olarak Alevilerin sınıfsal yükselişini ifade etmektedir:

“1970’lerde, biz bir binaya girdiğimiz zaman alt katlara yönelirdik. Önceden bizim akrabalarımız ya da bizler kapıcıydık. Dolayısıyla altlara iniyorduk. Artık alt katlara bakmamaya başladık. Şimdi yaşadığımız apartmanlarda kaçınıcı kata çıkacağımızı düşünüyoruz ya da (ziyaretine) gittiğimiz akrabamızın komşumuzun kaçınıcı katta oturduğunu düşünüyoruz.”⁴⁹⁷

“Bugün 80’li yıllardan itibaren Sarıkaya (ya da diğer köylüler-y.n.), apartmanların iki kat alt katında odacı ve kapıcı olarak çalıştıktan sonra, şimdi herkes katlara çıktı. İdare edildik bundan önce hep. Şimdi bundan sonra da inşallah idare eden olacağız...”⁴⁹⁸

“Üst katlarda bir kat ya da pencere” sahibi olmak, belki Alevilerin bir kısmının sosyo-ekonomik açıdan kendini daha iyi hissetmesini sağladı ve sınıfsal konumunu yükseltti. Ancak görünürdeki bu kısmi *sınıf atlama* haline rağmen Türkiye’deki politik ortam ve ekonomik sistem, Alevilerin tarihsel olarak maruz

* Oranların tahmini genellemelere dayandığını ve kesinlik içermediğinin altını çiziyim.

⁴⁹⁷ Mükerrrem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

⁴⁹⁸ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

kaldıklarını düşündükleri eşitsizlikleri kent koşullarında yeniden üretmeye devam etmektedir. Alevi mahallelerine yeterince hizmet ulaşmaması; bazı CHP’li belediyeler dışında patronaj kanallarının kapalı olması; kamu bürokrasisinde, yargıda, emniyette ve askeri bürokrasi gibi devlet kademelerinde dikey hareketliliğin hala mümkün olmaması, Alevilerin bir kısmı sistemle eklemlenirken büyük çoğunluğun her fırsatta altını çizdiği eşitsizlik göstergeleridir. Sınıfsal olarak bir kısım Alevilerin durumu düzelmiş gibi görünse de Erdoğan’ın vurguladığı gibi Alevilerin genel olarak hem devletle hem özel sektörle ilişkilerinin hala “pamuk ipliğine bağlı” olduğu unutulmamalıdır:

“Alevi araştırmacılar da şöyle bir şey var gördüğüm kadarıyla, herkes Aleviliğin, semah nedir, kentsel Alevilerin inancı... Bunları soruyor. Oysa kentte Aleviler işsiz kaldılar. Alevilerin asıl meselesi bu. Devlet babında ya da yerel yönetimler babında hepimiz işsiziz aslında. Hepimizin devlet ile (ilişkisi- y.n.) pamuk ipliğine bağlı. Devlet, çekip hepimizi bir anda salıverebilir. ... Sizin Alevi olduğunuz öğrenilirse her an işsizlikle karşı karşıya kalabilirsiniz. Geçenlerde oldu işte. Gazi’de (Üniversite -y.n.) 100 kişinin içerisinde 12 kişi çıkarılıyor, o 12 kişinin 12’si de Alevi. Ortak nokta bu... Geçenlerde Bolu’da, inşaatta çalışan işçiler ‘Siz Kızılbaşsınız, Komünistsiniz,’ diye kovalanıyor. Alevilerin yaşam alanlarının daraltılmasına yönelik bilinçli bir taciz, tecavüz var. Asıl sıkıntı burada...”⁴⁹⁹

Bu sıkıntının hem ülkede ve bölge coğrafyasında siyasal-ekonomik ortamın seyri hem Alevilerin kendi içlerinde geçirdikleri dönüşüm bir arada düşünülürse önümüzdeki dönemde artarak devam edeceği tahmin edilebilir. Haliyle Aleviler arasında kendini göstermeye başlayan bu *sınıfsal farklılaşma* ile bir sonraki başlıkta ele alacağım *eşitsiz-ayrımcı toplumsal tutum ve siyasal uygulamaların* kent ortamında da devam ediyor olması, önümüzdeki yıllarda Alevi siyasal kimliğinin alacağı şekli ve izleyeceği yolu belirleyecek iki önemli dinamik olacak gibi durmaktadır.

⁴⁹⁹ Mehmet Erdoğan, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

c. “Beni Hor Görme Kardaşım”*: Toplumsal İlişkiler, Baskı ve Ayrımcılık Hikayeleri

Alevi kolektif hafızasında devlet ve diğer toplumsal gruplar (kısası Sünniler), göç öncesi dönemler için genellikle baskı, ötekileştirme ve hakaret yüklü önyargılar nedeniyle olumsuz kodlanmıştır. Kırsal dönemde Aleviler devletle ve Sünnilerle asgari düzeyde karşı karşıya gelmeye dayalı bir düzen içinde yaşamalarına rağmen üzerlerinde somut-soyut dayanakları olan bir baskıyı her zaman hissetmişlerdir. Göç süreci Alevilerin bu iki *tarihsel öteki* ile çok daha sık ve yakinen karşı karşıya gelmesine yol açar. Bu karşılaşma, kimi yönlerden tarafların birbirini daha yakından tanımasına vesile olurken çoğu noktada göç öncesi dönemden hafızaya kazınmış önyargı, eşitsizlik ve baskı hallerinin çeşitli formlarda tekrarına zemin yaratmıştır. Anlatımların ardından görülecektir ki Alevilerin göç öncesi ya da kırsal dönem için kolektif hafızalarına aldıkları baskı ve ayrımcılık halleri, kentsel ve diasporik alanlarda da içeriğindeki kimi aşağılayıcı ve ötekileştirici tonları hiç açmadan sürmektedir. Haliyle göç ve kentleşme süreci devletin ve Ortodoks Sünnilerin Alevilere bakışında kayda değer bir kırılmaya yol açmadığı gibi kimi zaman *nefret söylemine* varan ötekileştirmenin açıktan sergilenmesine de tanıklık eder.

Bu başlık altında Alevilerin hem Sünnilerle hem devlet ve uzantıları ile çeşitli karşılaşma biçimlerini, görüşme kayıtlarımda öne çıkan toplumsal baskı ve ayrımcılık, hizmette eşitsizlik, patronaj ilişkileri gibi temalar üzerinden ele alacağım. Buradaki anlatıların çoğu, görüşmecilerimin benimle samimiyet ve güven çerçevesinde paylaştıkları özel-bireysel hikâyeler içeriyor. Örneğin bazı köylülerin /köy muhtarlarının yerel mülki idarecilerle yahut kimi kentli çalışanların işverenleri, amirleri ya da komşularıyla yaşadıkları sorunlara değiniyor. Bu tür anlatılar, görüşmecinin özel hayatını, gündelik ilişkilerini ve (Aleviler için her zaman ihtimaldir) güvenliğini doğrudan ilgilendirdiğinden, bu bölümde bazı aktarımlar için örneğin köy ya da görüşmeci adı kullanmayacağım. Anlatımların içeriği, bu tür

* Aşık Veysel’in bir türküsü. Alt başlıklarda da bu türkünün dizelerini kullandım.

doğrudan referanslar olmasa da Alevilerin bu konudaki hissiyatını ortaya koyabilecek açıklıktadır.

(1) Sünnilerle Karşılaşma Halleri: “Sen gümüşsün ben sac mıyım?”

“Ana, bacı, gardaş bizde yoğumuş
Duydukça içimi çekerim Ali!”

Ali Kızıltuğ

Kırsal alanlarda yaşayan Alevilerin Sünni algısını geçmişten taşıyıp gelen gerilimli ilişki belirler. Yıldızeli’nde anlatılanlar da bu konuda her zaman açık-örtük bir sorunlar hafızası olduğunu ve bunun Alevi bilinçaltında *eziklik duygusu* ile *sabrı taşıma tepkisi* arasında gidip gelen bir yer tuttuğunu gösteriyor. Yaşı ilerlemiş olanların fiilen hatırladığı, orta yaştakilerin ve daha gençlerin büyüklerinden aktardığı olaylar ya da hikâyeler, bazı Sünni köylerin Aleviler üzerindeki baskısına ve Alevilerin buna tepkisine yoğunlaşır. Bu baskılar toprak, sınır, mera, orman anlaşmazlığı gibi genel paylaşım sorunlarına ilişkin olabildiği gibi Alevilerin hafızasında daha çok inançları ve kültürlerinden dolayı aşağılanmaya ya da *cem baskınları* gibi doğrudan inanç pratiklerine yönelen olaylar yer etmiştir.

Yıldızeli’nde Sünni köylerin tamamı Çerkez değildir ama Alevi köylerinin yakınlarında çokça Çerkez köyü olduğu için “Çerkez” kavramı Sünnilik ile özdeş görülür. Bölgede yaşayan yaşlı Alevilerin büyük çoğunluğu ve orta yaştakilerin önemli bölümü Sünni yerine “Çerkez” kavramını kullanır. Celal Güler, Cumhuriyet döneminde Alevilerin durumunun birdenbire rahatlamadığını, önceki kuşaklardan aktarılan korku hikâyelerinin etkisinin daha uzun yıllar devam ettiğini anlatırken, bunu köyün yaşlılarında 1960’larda bile gördüğü *Çerkez korkusu* ile örnekendirir. O yıllarda yaşanan bir sel felaketi nedeniyle köylerinin yerinin taşınmak istenmesine yaşlılar şöyle tepki vermiştir:

“CG: Cumhuriyetin etkisi şey yapmış yani. 1923 yılını düşün. Öyle 38 sene içinde bir çocuk o Cumhuriyetin darbelerini görmüştür. Ondan önce yaşayanlar zaten o çocuğa aktardı. O korkular hep sindi. Onu bırak bizim köyün taşınma olayı var. Sel vardı, köyü yolun kenarına getirelim dedik. Öğrenciydik o zamanlar. Oradaki yaşlılar ‘Yahu siz 2 gün okula gitmekle ne oldunuz? Çerkezler otağı elimizden alır.’ dediler, düşün. 70 yılında Çerkez’in kocaman merayı elinden alacağını söylüyor.

CS: Çerkez dedikleri?

CG: Çerkez, Sünni köyü. Üyükaylası. Küçük yer. Beş hanelik bir yer.”⁵⁰⁰

Güler’e göre bu kaygı temelsiz de değildir. O dönemin yaşlılarının hatırlayabileceği tarihlerde somut baskı-baskın olayları yaşanmıştır. Üstelik sadece kendi köyleri değil diğer Alevi köyleri de benzer olayların muhatabıdır:

“Sandal, Subaşı isyanları var, okudun mu? Bizim orada yüzlerce insanı öldürmüşler. 1921’de var. Ilıca’dan Çerkezlerin toplanıp baskı yapmasıdır. Gelip bizim Alevi köylerinden arıları, eşyaları, yatakları toplayıp götürdükleri çok olmuş. İşte o korku bayağı var biz yetişene kadar. Mesela Fındıcak, Sarıkaya’ya baskısı vardı. Yanlarında Aleviliği konuşamazlardı. Cem esnasında baskın olurdu yıllar önce...”⁵⁰¹

Cem baskınları, kimi zaman devlet (jandarma ya da karakol diye ifade edilir) kimi zaman çevredeki Sünni köylerinin cem zamanı Alevi köylerine baskına gelmesini ifade eder. Temelinde cem ibadetinin *yasaklı* olması nedeniyle *gizli* yapılması vardır.

“O gelenek (bekçi hizmeti) hala var. Bir de eskiden cem yaparken hükümet tarafından (yasak olduğu), gizli yapıldığı için 4-5 tane bekçi seçilirdi. O bekçiler hem ceme gelenleri korur, hem de ceme gelen insanların evleri boş olduğu için o evleri korurlardı. Bu gelenek her zaman devam eder. On İki Hizmet’ten biri de bekçiliktir.”⁵⁰²

“CS: O zamanlar cem yaptığınızda dışarıdan bir baskı filan oluyor muydu?

HHK: Yok. Bizim yetiştiğimizde baskı olmadı hiç.

CS: Eskilerden duyduğunuz oldu mu?

HHK: Eskilerden bir yerde dediler bir şikâyet olmuş. ‘Burada cem yapıyorlarmış, tarikat yapıyorlar.’ diye. Karakol geliyor. Karakol geliyor, nerede yapıyorlar, burada yapıyorlar. Eskiden bu evlerde yukarılarda büyük baca olurdu. Böyle pencere yok, o büyük evlerde. Adamlar o bacadan aşağı eğilip bakıyor ki, koyun yatıyor. Bir sürü koyun. ‘Sen bizi koyun ağılına getirdin. Hani burada adamların cem yaptığı yer?’ Kötü yerlere çekiyorlar onu. Yani demin dedim ya söylenmeyecek şeyler var diye.”⁵⁰³

⁵⁰⁰ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁵⁰¹ Güler, **a.g.**

⁵⁰² Veli Yılmaz, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013

⁵⁰³ Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

Cemini gizli tutan Alevilerde baskın korkusu öyle hal almıştır ki cemin 12 hizmetinden biri “bekçilik” hizmetidir. Cem sırasında köyden birkaç kişi bekçilik hizmetiyle görevlendirilir. Bunlar hem köyde ceme gelemeyen yaşlı, hasta, çocuk vs. varsa onları gözler hem de dışarıdan bir baskına karşı gözcülük yapar ve güvenliği sağlar. Bu aynı zamanda Alevilerin kimi “karalamalara” karşı da bir tedbirdir. Çelikaş, Alevi hafızasında *bekçi* hizmetine dair arkaplanı şöyle aktarıyor:

“CS: Bazı köylerde şey anlatıldı, önceden cem yapılırken etrafa bekçiler konurmuş, güvenlik olurmuş böyle?

AA: Bizim de var. Bu seneleri bilmiyorum, evvelden güvenlik oluyordu. Bekçi koyuyorduk, bekçilerimiz oluyordu.

CS: Korku mu vardı diğer köylerden baskın gelir diye?

İÇ: O zamanlarda ibadet, Alevi toplumunun ibadetleri gizliydi. Alevi toplumlar o zamanlarda dağlarda yaşıyordu. Hep derenin içinde dağlarda yaşadıkları için... Çünkü o zaman Yavuz’dan sonra bir kırım başladı. Yavuz’la birlikte geldi. Bunlar da dağlara kaçtı. Dağlara kaçtığı zaman bu ibadetini gizli sürdürmek sorunda kaldı. Bunlar da ibadetlerini gizli sürdürünce mecbur kaldılar. Zamanla ibadetlerimizi Tekke ve Zaviyeler Kanununa göre hepten yasakladılar. Aleviler böyle cem yapıyor diye. Aleviler bölgesel ibadet çerçevesinde, dar bir çerçevede ibadet etmeye başladılar. O zamanlar da kimse görmesin diye köşelere bekçi koydular. Kimse gelmesin diye bekçi koydular. Yani daha doğrusu görmesin değil, bir yere toplandıkları zaman bizim adımıza karalama sürüyorlardı, ‘mum söndü yapıyorlar’ diye. Bizim adımıza şunu yapıyorlar diye çok dedikodulara maruz kaldık. O lekeleri almayalım diye böyle bir şey yaptılar. Bekçi koyuyorlardı. Bir şeyden korktukları için değil. Çevreden iftira atıyorlardı. Belirli bir karalamaya gidiyorlardı.”⁵⁰⁴

Cem yapılırken dışarıya bekçi konması, “gizli ibadet” yapıldığından bir tür tedbirdir. Burada temel saik cem olduğunun öğrenilmesi, cem yapılan köyün şikâyet edilmesi, “mum söndü iftiralarına” maruz kalma ihtimalidir. Bu ihtimaller, *karalamadan* uzak kalma kaygısı ile Sünnilerle böyle bir durumdan dolayı karşı karşıya gelme korkusunun iç içe geçtiği bir ruh hali doğurmuştur. Anlatıcılar kendi dönemlerinde somut olarak böyle bir olayla karşılaşmasalar da önceki dönemlerden aktarılan bilginin hala cem esnasında bekçi koymayı gerektirecek kadar hafızaya yerleştiği görülmektedir. Öyle ki bekçilik, cemin 12 kutsal hizmetinden biri olarak geleneğe yerleşmiştir.

⁵⁰⁴ İsmail Çelikaş-Ayşe Ana, *Topulyurdu-Yıldızeli*, 22.08.2013

“CS: Bazı köylerde anlatıyorlar, eskiden cem yapılmıymış mesela, kapılarda hep bekçi olummuş.

İH: Doğru. Bekçi devam ediyor. Cem dağılana kadar bekçilerimiz kapıda bekliyor, ağızlarda bekliyor. Hangi yolda geliş gidiş var, oralarda bekletiyoruz. ... Gelenekte de var. Cemin doğuşunu biliyorsun, cem bekçisiz olmaz. O, 12 hizmetin birisine girer.

DK: Yine devam ediyor bekçi. O 12 hizmetin içinde. Kapıdaki bekçiler 12 hizmetin içinde.

CS: Hiç duydunuz mu böyle, Sünni köylerden, civardaki başka köylerden, jandarmadan olsun ceme baskına gelme...

DK: Hiç öyle bir şey yaşamadık.

İH: Çok şükür öyle bir şey olmadı. Ama korkusunu çekiyoruz yani. Olmadı, baskın olmadı da korkusunu çekiyoruz. O evveldendi.

DK: Önceden gizli yapılmıyordu bu cem. Onun için 12 tane bekçi bırakıyorlardı kapıya. Sen filan ağıza git, sen fıstık ağıza git. Oradan kimse gelip girmesin köye yabancı olarak. Korkuyla yapıyorlardı.

İH: Tabii yiğitlikten değil korkuyla. Baskı vardı eskiden.”⁵⁰⁵

“HÖ: Sünni korkusu, onun korkusundan kapıya beş tane bekçi dikerlerdi, öyle cem yaparlardı.

CS: Neden? Baskı mı vardı ki?

HÖ: Baskın yapıyorlardı, ne ediyorlardı ya! Aleviyim diyemiyordun. Aleviyim demek söz müydü, kolay mı? Bekçi bekliyor, bilmem şunu yapıyorsun...”⁵⁰⁶

Cemlerle ilgili sıkıntılar, göçün ilk dönemlerinde kent ortamına da taşınır. Şimşek, 1970’lerde Ankara’da yaptıkları bir ceme şikâyet nedeniyle polislerin geldiğini, önceden böyle sıkıntıları çok yaşasalar da artık cemlerin açığa çıkması nedeniyle daha rahat olduklarını anlatıyor:

“İŞ: Tabii eskiden daha gizli tutuluyordu cemlerimiz biliyorsunuz, çok gizli tutuluyordu. En azından biz o zaman 7-8’e yakın bekçi çıkartıyorduk. Sağ, solu, yani herhangi bir tehlikesi olmamak şartıyla geziyorlardı ama şimdi insanlarımız hür yaşıyor. Ben şu anda, Kızılay’da, Ulus’ta ben cemimi yapabilirim. ... Şimdi eskisi gibi çok fazla çekince yok. Tabii ki cem yaptığımız köylerde, köylerde de olsa dahi en azından 2-3 tane bekçi çağırıyoruz. Her ihtimale karşı... O zamanlar Alevi-Sünni... Bizim üzerimizde bazı düşünülen şeyler vardı. Daha halen de belki ayıkmayan insanlar var. Yani Sünni kesim derdi ki ‘Aleviler şu şekil cem yapıyormuş, şöyle yapıyormuş, böyle yapıyormuş...’ Ama bunları gayri görüyorlar, izliyorlar. ... Böyle şeyler oldu ama 75’lerde ben Ankara’ya gittim, o zaman dahi korku içinde cem yapıyorduk. Hatta bizim yapmış olduğumuz cem de bir kere basıldı. Muhbir olunmuş. Polisler geldiler. ‘Siz böyle böyle yapıyormuşsunuz.’ falan... Orada postta oturan dedi ki ‘Buyurun memur bey, bizim burada aşığımız var. Biz burada insanlara aklımızın idrak ettiği kadar öğüt, teselli veriyoruz. Nasihatler ediyoruz. Yani burada kov, gıybet etmeyin, kimseye bir hıyanetlikte bulunmayın, yalan söylemeyin, din dinlemeyin insanlara biz burada nasihatler ediyoruz. Şerbet içiyoruz, âşıklarımız çalıyor. Sizler de buyurun.” diye hitapta bulununca ‘Bize başka türlü anlattılar.’ deyip gittiler. 1975’lerde hatta 75’lerde sonra da, hemen hemen 80’lerin içinde de oldu bunlar. O cemi biz Hüseyin Gazi’de

⁵⁰⁵ Dursun Koçtaş-İlyas Akpınar, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁵⁰⁶ Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

yapıyoruz, (Ankara’da) Çin Çin Dağları’nda yapıyoruz. Böyle hadiseler başımıza geldi yani.⁵⁰⁷

İsmail dedenin anlattığı gibi cemlerin artık açığa çıkması, televizyondan dahi izlenir olmasıyla bu tür olaylar gündemden düşmüştür. Fakat Alevilerin çevre köylerle ilişkilerinde yaşadıkları aşağılanma ya da duydukları ayrımcı ifadeler varlığını sürdürür. Ayşe Ana’ya göre böyle şeyler, “iftiralar, karalamalar” önceden daha çok olurmuş. “Mesela şurada XXX var diyelim ki, Sünni köyü... Dışarı çıkamıyorduk korkumuzdan.” diyor.⁵⁰⁸ Güler, sığır güttükleri otlaklarda ya da çobanlık yaptıkları Sünni köylerinde sürekli olarak “Siz Kızılbaşsınız, siz Sıraçsınız, siz azınlıksınız, Alevisiniz” diye kendileriyle dalga geçildiğini, hor görüldüklerini anlatmıştı.⁵⁰⁹ İlçeye gidip gelenler ise mesela Ramazan’da sokakta açıktan sigara içemediklerini anlattılar. Şimdilerde açık yerler oluyormuş ama önceden yeme-içme yerleri de kapanırmış. Gene de az çok çevrede herkes birbirini tanıdığından Yıldızeli’nde doğrudan bir sıkıntı yaşanmadığı anlatıldı. Fakat çalışmak için başka ilçelere giden Kavak’ın yaşadıkları, Alevilerin bu tür sıkıntılarla hemen her yerde karşılaşma ihtimalleri olduğunu gösteriyor:

“Bir yerde bir mevzu oldu, Aşkale’de, dediler ki ‘XXX Belediye reisi Aleviymiş.’ Biz de duyduk. Alevi, diyorlar. Meğer adam sol kesimliymiş, aydın görüşlü, Alevileri benimsemiş. Oradan vatandaşın birisi dedi ki bana ‘Yarın bir gün Zara’ya gideceğiz. Zara’nın reisi de dört yüz dörtlü.’ 404 diyorlar bazı Alevilere. Güya birbirlerine tutkun. 404 yapıştırıcı, var ya. Hâlbuki alakası yok.

Oraya da bir inşaat ekibi gelmişti. Gencin biri kalktı dedi ki ‘Yok arkadaş benim dayım Müslüman sülalesi.’ dedi. Benim Alevi olduğumu herkes biliyor yani. Nereye gidersem hemen söyledim ki çok kötü kelimeler konuşuluyor. Herkesle böyle olsan, olamıyorsun. Ben Alevi olduğumu, hemen açıklardım. Elvan isminde bir çocuk, unutmam hiç. ‘Elvan, şaka mı diyorsun, gerçek mi diyorsun sen bu lafı? Benim dayım Müslüman sülalesi... Biz Müslüman değil miyiz yavrum?’ dedim. ‘Aleviler Muhammed dininden değil.’ dedi. Dedim ki ‘Lafını geri al.’ ‘Yok. Onlar Muhammed dininden değil.’ dedi. O zamana kadar ‘xxx’ dedim sandalyeyi kaptım, buna zor ettim. Aşkale trafosundayız. Orada vatandaşın birisi, durun murun dedi, o da tekrarlamadı Allah var şimdi ... Biz ayrıldık, gittik. Böyle şeyler oluyor olmaz değil. Bunlar oldu.

...Bizim tarikata ‘mum söndü’ falan davaları söyleniyor ya. Onlardan bazı söylenenler var ki söylenmeyecek laflar var. Ben altında kalıyor muydum, bunu söyleyenlerin? Tövbeler olsun kalmıyordum. Size bakan gözlerim sökülsün. Hiç altında

⁵⁰⁷ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

⁵⁰⁸ Ayşe Ana, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁵⁰⁹ Güleser Güler,

kalmıyordum yani. Çok dolaştım çok yerde. Çok gezdim, çok yerde karşılaştım. Bir yerde mahcup oldum yuttum. Suşehri'nde.

CS: Ne yaşadınız orada?

HHK: Çok kötü attılar. Benim yanımdaki arkadaşım da Samsun'un, Kavak'tan. Benim küçük oğlumun yaşıtı ancak. Onun rengi bir sararıyor, bir soluyor, bir kızarıyor. Benim huyumu bildiği için. ... Orada işittim ama yuttum. Bir şey konuşmadım. Konuşsam belki de bizim o gün son günümüz. Orada bizi kaybederlerdi. Bir tek orada yuttum. Aleviliğe atıyorlar. 80 Eylül'den önce... Çok şeyler oldu bir tek orada yuttum yani. Yoksa diğer yerde kurban olayım Allah'a, dilimin döndüğü kadar yutmadım."⁵¹⁰

Kente göç, Alevilerin Sünnilerle ve Sünnilerin Alevilik algısıyla çok daha yakından yüzleşmesine neden olur. Önceden köyünde ancak çevredeki Sünni köylüler ve gidip geliyorsa ilçede pazar, alışveriş vb. ihtiyaçları süresince Sünnilerle karşılaşan ve bu karşılaşma hem daha az sıklıkta hem daha sınırlı bir alanda gerçekleşen Aleviler, kentlerde artık her yerde *ötekileriyle* karşı karşıyadır. Bu karşılaşma hali, kırsal dönemler için çoğu Alevi'nin hafızasında sadece bir söylenti ya da hikâye düzeyinde yer alan ifadelerle artık doğrudan yüzleşmeyi kaçınılmaz kılar. Alevilerin kentlerde Sünni söylemleriyle ilk yüzleşme anıları genellikle okul hayatıyla başlatılır.

"Ankara'ya ilk geldiğimizde Yenimahalle'deydik. 74-75'te Yeşil Evler Ortaokulu'na başladım ben. Din dersi zorunluydu, zorunlu olmamasına rağmen bize zorunluydu. Ben o karnelerimi hala saklarım. Sadece din dersinden sınıfta kalmışım, bütün derslerim iyi. Birden ikiye borçlu geçmişim. İkidenden üçe 'Artık borçlu geçemiyorsun.' dediler. O zaman babam da dönüş yapmıştı, ağladık biraderle falan, illa ya Seyran'a gideceğiz ya Dikmen'e gideceğiz diye.... Biz biliyorduk çünkü Seyran'da oturanlar ya da Dikmen'de oturanlar serbest... Adam oradaki her şeyini sattı; Dikmen'e geldik. Çünkü bulunduğumuz ortamda zaten 'Aleviyiz' diyemiyorduk bir de din dersi, Fatiha'yı ya da bilmem hangi duayı ezberlemek zorumuza gidiyordu. Bana şey diyordu ya, 'Nerede oturuyorsun?... O üstteki Yeşil Cami'ye gideceksin şu imama, bana imam efendiden yazılı kâğıt getireceksin, Kur'an kursuna gidiyorsun diye.' Yaz tatilinde hep gideceksin. Bunu yaşadık 70'li yıllarda. Herkes der ki güllük gülistanlık. Değil! Küçük yerlerde, 'Allah sevdiği kulu Şarkışla'ya düşürmesin diyor.' ya, sen o yıllarda Şarkışla'da 'Aleviyim' de de görürsün ne olacağını. Onlarca kavga çıkmıştır kasabada. Köylere yoktur ama kasabada bunlar yaşanmıştır yani. Daha tutucudur, daha koyudur."⁵¹¹

İlhan'ın ilkokul döneminden hatırladıkları, genellikle kimliğini saklama hallerine dair hikâyeler. Aleviliğin bir *küfür* gibi görüldüğü, kimsenin taşımak ya da

⁵¹⁰ Hasan Hüseyin Kavak, *Avcıpınarı-Yıldızeli*, 20.08.2013

⁵¹¹ Önder Aydın, *Kızılay-Ankara*, 08.12.2013

sahip olmak istemediği bir *negatif kimlik* sayıldığı o yıllarda İlhan da kimliğini ifade etmekten çekinir, imtina eder.

“Biz biraz varlıklı bir aileden geliyorduk. Şehir yaşantımız da vardı. Şehirde kimlik hiç yoktu. Sordukları zaman ‘Alevi misin?’ diye, bunu söyleyemezdik. Bazen hocalar test ederlerdi, niye test ederlerdi bilmiyorum. Ortaya bir Alevilik lafı atarlardı.... İlkokuldayız. ‘Kim Alevi burada?’ dedi, Kızılbaş söylerlerdi eskiden. Aleviliğin bir tanımını yoktu çünkü. Saf bir kız, Sevim miydi ne, ‘Ben Aleviyim’ dedi. Beni de gösterdi. Benim arkadaşım Sünni, ‘Yok, yok bu Alevi değil.’ diyor, yakıştıramıyor yani. Ben sessiz kaldım öyle, ses çıkaramadım. Hoca da konuyu kapattı, bildi ki Aleviyim. Sevim ‘Bu da Alevi.’ deyince ben de evet diyemedim çünkü beni arkadaşım koruyor. ‘Hayır, hayır Alevi olamaz.’ diyor. Biri hırsız dese, ‘Hayır çalmadı!’ demek gibi bir şey. Onu mahcup etmek istemedim, çok sevdiğim bir arkadaşım. Beni o kadar çok seviyor ki kızın dediği kimliğe sokmak istemiyor. Böyle bir ortamda okul okuduk.”⁵¹²

Kendini farklı hissetme ya da birilerinin ona bunu hissettirmesi, ilerleyen yıllarda, lisede yahut fakültede dahi türlü biçimlerde karşısına çıkacaktır:

“Şöyle bir şey var: Dışarıdaki en samimi arkadaşın da olsa günlük hayatında senin varlığını hiç duymamış, hiç bilmemiş bir insan ve günün birinde senin varlığını hiçe sayan bir şeyler pat diye karşına çıkıyor. Örneğin, ‘Ya geçenler duydum adam Kızılbaşlar gibi şunu yapmış.’ diyor mesela. Derken Ermeniler veya Rumlar veya Kızılderililerden bahseder gibi, hani biraz daha toplumun görünmeyen, daha ötelerindeki bir kimlikten bahseder gibi... Burnunun dibinde kalkıp sana hakaret ediyor. ... Senin Alevi olduğunu hissettiği an bilmediği bir kimlikten hissediyorsun. Seni yabancı olarak görmeye başlıyor. Kaybetme korkun var, kaybedilme korkun var. Çünkü bu neye benziyor, negatif bir kimliğe sahip olma... Alevilik, bir dini kimlikten öte var olan bir dinde ahlaksızlıkla ilgili tanımlanmış. Bu kimlik küfür... Buna kimse sahip olmak istemiyor veya kimse buna sahip olmanı da istemiyor. Arkadaşınken bile ‘Aa, olabilir,’ diyen nadirdi o dönemde. Bilmiyor ki adam Aleviliğin ne olduğunu. Söylemiyorsa ya çok aşırı emin olamadığından veya da lâdin bir çevreden, liberal bir aileden geliyorsa, entelektüel bir aileden geliyorsa zaten dini hayatı hiç tanımıyor, hiç duymamışsa, babası da söylememişse, belki de Aleviliğinin farkında değil çocuk. Öyle insanlar da vardı, Alevi olduğunu bilmeyen. ... Çocukken Alevi olduğunu bilmiş, bir Sünni ile evlenmiş, kırk sene boyunca asla evde Alevi olduğunu söylememiş, hissettirmemiş...”⁵¹³

Alevi olduğunu söylememe, kimliğini ifade etmeme ya da saklama hemen bütün Alevilerin hayatının bir döneminde ailelerinden duyduğu bir tembih ya da kendiliğinden hissettiği bir ihtiyaç olarak Alevi bireyin psikolojisini belirleyen tutumlardandır. Aydın bu tutumun kent ortamında kuşaklar arası bilgi akışını nasıl

⁵¹² Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

⁵¹³ İlhan, **a.g.**

etkilediğini ve sonradan yetişen kuşakların kendi kimliklerine nasıl yabancılaşmaya başladığını 80’lerde tanık olduğu bir örnekle şöyle anlatıyor:

“Ben (Ankara’ya) 12 yaşında geldim. Yani ilkokulu bitirmiştım. Sonra 14 yaşındayken babam kesin dönüş yaptı yurtdışından. Göçle birlikte kente gelen insanlar hafızadan bir sürü şey sildiler. Bunlardan biri de Alevilikleri. Tembihler vardı, dikkat ederseniz, her aile yaşamıştır: ‘Aman dışarıda Alevi olduğunu söyleme.’ Bunu bir süre söylediler. Ne zaman? 60’lı, 70’li yıllarda söylediler. 80’den sonra, tabii göçün geliş yılına göre, ikinci, üçüncü kuşak burada doğmaya başladı. Onlara zaten bu uyarılar hiç yapılmadı Neden? Zaten hiç konuşulmuyordu. Tanıdığım bir aile, 80’den sonra, 83-84’te galiba, din dersleri de zorunlu olmaya başlayınca... Dini bilgiler verirken aradan bir Alevi öğrenci cesur, çıkıp ‘Biz Aleviyiz. Biz ona inanmıyoruz.’ deyince ‘Var mı sınıfta başka Alevi malevi?’ soruları sorulmaya başlandı, 80’li yılların sonuna doğru. Orada hiç uzağa gitmeyelim. Burada, Dikmen’de, Sokullu Lisesi’nde bir öğrencinin, bizim hemşerilerimizden Sivaslı bir ailenin çocuğunun intihara teşebbüs ettiğini duyduk. Atlamış üçüncü kattan. Ayakları kırılmıştı. Neden? İşte bu inanç konusunda, yıllardır bize niye söylemediniz Alevi olduğumuzu, falan filan... Okulda bir soru ile yansıyor. Niye namaz kılmıyoruz, niye oruç tutmuyoruz, soruları üzerine evde baba diyor ki ‘Biz Aleviyiz.’ Bu da geri dönüyor tabii derste hocaya ‘Biz Aleviyiz.’ diyor. O zamanlar din dersi hocaları çok fütursuzca davranıyorlardı. ANAP döneminin iktidar zamanı ya da generallerin olduğu dönem... Hoca ‘Siz kâfirsınız!’ falan filan diye konuşunca çocuk da onun üzerine kâfirlik kavramı nedir falan diye sözlüğe bakıyor... Sonra intihara teşebbüs etmişti. Onun üzerine bize yansıdı. Gidip aile ile görüştük. O zaman gördüm ki ben, baba öğretmen, anne öğretmen, anne-baba ikisi de Alevi. Evde üç çocuk var; üç çocuk da Alevilikten haberdar değiller. ...”⁵¹⁴

Burada öğretmen anne-babanın çocuklarına Alevi olduklarını söylememesi, Aydın’a göre 60-70’li yıllarda sol kültürle yetişme, dini yaşam alanından çıkarma ile bağlantılıdır. Bu başka bir tartışma konusu. Burada benim daha önemli bulduğum nokta, ailenin çocuklarına bu bilgiyi vermemesinin nedeni ne olursa olsun bir çocuğun inandığı ya da inanmadığı şeyler yüzünden okulunda, arkadaşları içinde ya da çevresinde yargılanması ve o yaşların ruh haliyle intihara sürüklenmesidir. Giriş bölümünde ben de 90’larda, ortaokulda iken başımdan geçen çok benzer bir ötekileştirme ve aşağılama hikâyesi paylaşmıştım. Alan çalışmalarımda gördüm ki bu konuda tekil bir örnek değilim ve Alevi çocukları kent ortamında böyle hikâyelerle çokça yüzleştiler ve hala da yüzleşiyorlar.

Türkiye kentlerinde yaşayan Alevilerden bunlara benzer çok hikâye dinledim ama açıkçası diaspora Alevilerinde benzer anılarla karşılaşacağımı düşünmezdim.

⁵¹⁴ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

Oysa hem Almanya’da hem Fransa’da yetişen Alevi çocuklarının Türkiye’dekine benzer ötekileştirme ve ayrımcılık hikâyeleri ile yetiştiğini gördüm. Örneğin ikinci kuşaktan, göçmen çocuğu olarak Fransa’da büyümüş olan Aytemir, daha ilkokul-ortaokul dönemlerinde tıpkı Türkiye’deki gibi Alevi kimliğinden dolayı dışlandığını; kendini, kimliğini saklamak zorunda hissettiğini hala içini burkan bir tonda şöyle anlatmıştı:

“Eğitim sürecinde şöyle bir sıkıntılar oldu: Ben yalandan Ramazan Orucu’nu tuttuğumu biliyorum. Mecburdum. Diyorum ya, yalnızlık çok kötü bir şey. Şimdi düşünün, ortaokuldasınız... Yüz elli tane Türkiye kökenli genç var. Bu 150’nin içinde sadece 8-10 tanesi Alevi kökenli ama bu 8-10 tanenin içinde de 5 tanesi Alevi olduğunu bilmiyor. Kalan 5’inin 3’ü Alevi olduğunu biliyor ama niçin olduğunu ve Aleviliğin ne olduğunu bilmiyor. Kalan 2’si de biraz bilgilenmiş. İki kişiyle de futbol takımı olmuyor, voleybol takımı da olmuyor, arkadaşlık da olmuyor, bir şey de olmuyor. Yani öyle, konuşulmayacak öyle şeyler duydum ki... Ben futbol takımına gidiyorum, beni hep kaleye koyarlardı, sırf o topu bana atmak için. Bir gün yeterince oyuncu vardı, beni almadılar oyuna. Bana ne dedi biliyor musun? Kurban Bayramı’nın ertesi günü müydü, ikinci, üçüncü günüydü. ‘Siz, dedi, tavuk mu kestiniz kurban bayramında?’ Ben sadece ‘Hayır biz de kurban kesiyoruz,’ demeye yetindim. Diyecek başka bir şeyim de yoktu ama yani onlar da eğitimsiz, görgüsüz oldukları için ana-babalarının ağzından çıkan sözleri bana iletiyorlardı. Evde atalarından duydukları, velilerinden duyduklarını gelip bana vuruyorlardı. Çünkü onlar diyordu, ‘Şurada oturan şu, Kızılbaş’tır, Alevi’dir. Onların kestiği yenilmez, murdardır. Onlarla masaya da oturulmaz. Onlar kurban da bilmez, namaz da bilmez, niyaz da bilmez,’ diye... Onlar da gelip bizim yüzümüze vuruyorlardı. Çok çektim ben, gerçekten çok küçük şeyler bunlar ama 15 yaşındaki bir çocuğu, 14 yaşındaki bir çocuğu müthiş etkiliyor. ... Beni etkiliyordu çünkü hep dışlanıyorduk. Hep dışlandık biz. Diyorum ya ne kadar yalandan Ramazan Orucu tuttuğumu söyledim ben, sabah geliyordum dilime bakıyorlardı. Dilimin rengine... Söylemeye utanıyordum. ... Aslında çok basit, utanılacak şeyler. Benim dilime baktıklarını ve dilim beyaz değilse... Anlıyor musun canım? Dilim beyaz değilse ‘Yemek yedin’ diyordu. Ne kadar sabah sahura kalkıp benim ışığımın yanıp yanmadığına bakan insanlar varmış. Düşünebiliyor musun?’⁵¹⁵

Bunlar 1980’lerin sonunda ya da 90’ların başında yaşanmış olaylar. Fakat Bozdoğan’ın, kızının öğretmeniyle ilgili anlattıklarına bakılırsa sonraki yıllarda da diaspora Alevileri başka tür sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlar. Bugün Almanya’da eyaletlere göre değişmekle birlikte bir okulda 8 ya da 12 Alevi öğrencinin talep etmesi halinde Alevi öğretmenlerin geldiği Alevilik dersi alınabiliyor.⁵¹⁶ Fakat gerek Bozdoğanların kendi yetiştikleri dönemde gerek çocuklarının okul yıllarında sadece Hristiyan çocuklarla Müslüman çocuklar için ayrı sınıflar açılıyormuş ve din dersi

⁵¹⁵ Hayrullah Aytemir, **Zelwiler-Fransa**, 10.06.2014

⁵¹⁶ Alevilik dersi hakkı ile ilgili olarak, sayfa 233-234’e yeniden bakılabilir.

istemeyen ailelerin çocukları bu derslerden muaf olabiliyormuş. Ayrıca Türkçe dersi de alınabiliyormuş. Gülsüm Bozdoğan'ın babası din dersini reddetmiş fakat Abidin Bozdoğan “dede çocuğu olduğundan” bu derslere girmiş. Derste tahtaya çıkıp abdest alma, dua okuma gibi pratiklerle de yüzleşmiş ama genel olarak *başarılı bir öğrenci* olduğundan bunlar çok sıkıntı olmamış. Gülsüm Bozdoğan, asıl sıkıntıyı kızlarının okulunda yaşadıklarını anlatıyor:

“İlkokulda istedik ki Türkçe eğitim alsın, Türkçe dersine girsin. Kızım bir gün geldi, 2 tane kâğıt var elinde. Birisinde cami ve hoca var, diğerinde de kilise ve papaz var. Kilise ve papazın üstüne bir çarpı koymuşlar. Rüya da o zaman 2. sınıf mı 3. sınıf mı işte... Ben de Allah Allah, bu ne alaka dedim yani, Türkçe dersi diye biliyorum ben. Aldım kâğıtları gittim hocaya. Hoca da Bulgar göçmeni Türk. Dedim ki: ‘Ben sizinle bu konu hakkında görüşmek istiyorum. Siz burada ne dersi veriyorsunuz? Önce onu öğreneyim.’ ‘Türkçe.’ dedi. ‘Peki bu nedir?’ dedim. Baktı, ‘Ya ben bunları dağıtırken zaten tahmin ettim böyle tepki geleceğini, soruların geleceğini. Onda bir şey yok. Ufaktan ufaktan anlatıyorum, kendi dinlerini, nereden geldiklerini, nereye gitmeleri gerektiğini, kiliseye fazla özenmemeleri gerektiğini falan.’ dedi. ‘Ama biz sonuçta camiye de özenmek zorunda değiliz. Biz Aleviyiz. Siz de bilirsiniz, Türkiye’den gelen bir öğretmen olarak. ... Örneğin Sünni çocuğa de ki, bak Alevilik de var. Kızım da Sünnilerin olduğunu bilsin. Yani bu kötü bir şey değil. Sen böyle yapıyorsun. Ben de böyle yapıyorum. Bu şekilde birbirimizi daha tolere edebilmemiz için birbirini bilsin.’ dedim. ‘Yok efendim! Şimdi bir de bana Alevilik dinini mi öğrettireceksiniz. Hem benim o din hakkında bilgim de yok.’ dedi. ‘Ben size kaynak sağlayabilirim, yeter ki siz isteyin,’ dedim. ‘Hayır. Ben Milli Eğitim tarafından özellikle seçilmiş, gönderilmiş bir öğretmenim. Bu kitaplar Milli Eğitim tarafından verilmiş, çıkartılmış kitaplar. Ben herkesin keyfine göre din dersi veremem. Yarın Çerkez gelir Çerkezce ister, öbürü gelir Kürtçe ister, gelir Lazca ister.’ dedi.”⁵¹⁷

Görülen o ki göç sürecinde Alevilerin ayrımcılık yönünden karşılaştığı sorunlar kırsaldan diasporaya uzanan bütün sosyo-mekânsal örüntülerde büyük benzerlik arz ediyor. Sadece okul hayatı değil, gündelik hayatın her alanında/anında Alevilerin, bazen “çok yakın” bildikleri arkadaşlarından, komşularından, amirlerinden, bazen hiç tanımadıkları insanlardan duymaya alışık oldukları kimi hakaretamiz ifadeler vardır. Köyde, kent ortamında, başka bir ülkede; okuma yazma bilmeyenden yükseköğrenim görmüşe hemen her alanda, her düzeyden görüştüğüm Alevi bu tür ifadelerle bir kez olsun karşılaştığını ifade etti. Bunlardan en sık kullanılanı *mum söndü*dür. *Aleviler abdestsizdir, Aleviler ana-bacı bilmez, Alevi'nin kestiği yenmez* gibi sözleri sıkça duydum. *Alevilerin sırtı sarı, Alevi'den kız almak*

⁵¹⁷ Gülsüm Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

sevap, horoz çırpındırıyorlar gibi sözleri ise alan araştırmam sırasında ben de yeni duymuş oldum.*

Köyde yaşayanların bu tür sözleri doğrudan duyma ihtimali daha düşüktür. Fakat ilçeye gidip gelen, diğer köylülerle ilişkisi olanlar bir şekilde buna maruz kalır. Çeliktaş, Sünnilerin “pot kırma” hallerini şöyle anlatıyor:

“Bunları bizim yüzümüze karşı değil de şöyle oluyor: Sünni kesimler kendi aralarında böyle bir yere geldikleri zaman, işte, ‘Ben bir Kızılbaş’a şunu yapmıştım. Bir Kızılbaş çocuğunu askerde dövmüştüm. Bir Kızılbaş çocuğunu dağda yakaladık şu kadar sopa çaldık.’ Bunları kendi aralarında konuşuyorlar. Tabii senin alnında Alevi olduğun yazmıyor ki. Bu konuşmaları bir toplumda yapıyorlar, bazen de senin yanında pot kırıyorlar. Bir de arkanı dönüyorsun ki adam pot kırarken seni karşısında görüyor. Kafayı yere eğiyor. ‘Ben sana dememişim.’ diyor.”⁵¹⁸

Kentte yaşayan Aleviler okulda, işyerinde, komşuları arasında böyle sözlere daha sık tanık olurlar. Aydın’ın yeni başladığı bir işyerinde tanık olduğu ithamlara bakılırsa, ifadeler pek de öyle dolaysız ve örtük değildir:

“1989’da çalıştığım yere gidip başladığımda herkes yemekten çıkarken ‘afiyet olsun’ der ya ben ‘yarasın’ dedim. Herkes şaşırdı, ne diyor bu adam? O sırada bin kişinin yemek yediği yerde bir kişi ‘yarasın’ dedi. Hemen ‘Sen nesen?’ demeye başladılar. ‘Aleviyim’ dedim ya, o grup, orada yemekhanede sormadı, aşağıya, mekâna indik. On beş kişilik bir grupla çalışıyoruz, yeni de işe başlamışım. ‘Aa, siz mum söndü yapanlardansınız.’ Bu cümleyi bir bayan söylüyor. Dedim ki ‘Siz insanlarla ilk tanıştığınızda hemen hakaret mi ediyorsunuz? Böyle mi yani, sen galiba Sünni’sin, ilk işin karşındakine hakaret. Ben burada çalışıyorum. Hiçbirinize inancınızı sormadım. Siz afiyet olsun dediniz, ben niye diyorsunuz demedim. Ben bunu diyorum, benim yaşantımda bu var, sizinkinde de o var. Bu kültürü bilmiyorsun, mum söndü falan da yapmıyoruz. Cem törenlerimiz olur. O cemlere gelirsiniz mum söndü...’ diye anlatmaya çalışıyorum, kadın hemen ‘Aaa bizi de götürüp hiç edecekler’ dedi...” Bak, ikinci cümleye bak. Dedim ki, bununla baş edemeyeceğiz, en iyisi süreç içerisinde birbirimizi tanıyacağız.”⁵¹⁹

* “Mum söndü”, kadın-erkek birlikte ibadet edilen cemde “çerağ uyandırma” denilen sembolik hizmetten hareketle, Sünni kesimde Alevilerin cem esnasında bir süre sonra ışıkları söndürüp, eş mevhumu olmaksızın önüne gelenle birlikte olduğu, topluca seks ayini yaptığı düşüncesinin ifadesi. Bu düşünce, Alevilerin anne-bacı bilmediği ve enest ilişki yaşadıkları, görüşmecilerin tabiriyle “horoz çırpındırdıkları” söylemiyle genişletilir. Cinsel ilişki sonrasında abdest almayı da bilmedikleri için Sünni gözünde Aleviler her daim “cünüp” gezer, pis ve ahlaksızdır. Haliyle Alevi’nin sofrasına oturulmaz, Alevi’nin kestiği yenmez, elinden bir şey içilmez.

⁵¹⁸ İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁵¹⁹ Önder Aydın, **Kızılây-Ankara**, 08.12.2013

Mum söndü ya da Alevilerin ensest ilişkiye açık oldukları düşüncesi bazı Sünnilerde çok yaygın ve olağan biçimde kabul edilir. Köln Üniversitesi'nde Alevi Öğrenciler Derneği'ni kuran gençlerden Halil, böyle bir dernek kurma ihtiyacını nereden doğduğunu sorduğumda, Almanya'da yetişen Alevi gençler olarak kendi inançları hakkında çok az şey bildiklerini, hem Müslümanlar içindeki farklı gruplara hem Hristiyanlara karşı kendilerini iyi ifade edemedikleri, bu nedenle inançlarını öğrenmek istediklerini anlattı. Kendileri açısından bu bilgi eksikliğinin yanı sıra "diğer insanların" Aleviler hakkındaki yanlış düşünceleri de onları Aleviliği öğrenmeye ve doğru şekilde ifade etmeye itmiş. Halil'in Cezayirli bir Sünni-Müslüman ile ilgili anısı, Aleviler hakkındaki Sünni önyargıların nerelere kadar ulaştığına dair çarpıcı bir örnek teşkil ediyor:

"Bir de başka Müslümanlar, Türkiyeli olup da Alevi olmayanların bize karşı inceden de olsa bir önyargıları vardı. Hala var. Şöyle bir olay olmuştu: Arkadaşım var, kendisi Müslüman, Sünni, Somalili. Uzun yıllardan beri arkadaşım. Köln'e ilk o geldi, biz de tanıştık. Onun da bir arkadaşı, Cezayirli bir kız ama bir Türk'le evli. Kız da üniversitede okuyor. O da Sünni. Alevi olduğumu bilmiyor. Bir gün kız konuşurken, rahat rahat konuşurken, şöyle dedi: 'Alevi kızları şöyle şöyle şöyle, çünkü Alevilerde ensest olayı, aile içinde cinsel ilişki normal. Bunlar toplanıyorlar, ışıklarını kapatıyorlar, baba kıza, anne oğula hiç fark etmiyor.' Bunu ciddi bir anlamda söylüyor ve hatta kendisi üniversitede okuduğu için bunun bilimsel olarak dayanağı olduğunu anlatıyor. Ben böyle şok oldum. Nasıl olur ya, dedim! Türk değil, Aleviliğe uzak bir yerden geliyor. Afrika'nın kuzeyinden geliyor. Tek bağlantısı kocasının Türk olması. Bunu (Alevilerin böyle olduğu bilgisini) rahatlıkla kabullenebiliyor. Sırf Müslüman olduğu için, üniversitede okuyor bir de, sorgulamadan bunu kabul edip bire bir bana söyleyebiliyor. Kimbilir kimlere söylüyor bunu."⁵²⁰

Bu tür ifadeler böyle çok uzak tanıdıklardan geldiği gibi bazen yakın arkadaş ya da komşular da çok olağan bir şeymiş gibi bu düşünceleri ortaya koyabilir. Demirbilek, tam da bunu örnekleyecek iki anısını paylaştı:

"SD: Bunlar başıma çok geldi evet. İşte sen Alevi miydin, Aleviler böyle mi oluyormuş, deniliyor mesela Sünni biri ile aynı ortamda çalıştığımızda. Ben o zaman şey diyordum yani, sizin için Aleviler neydi ki? Bizim de mesela beş tane parmağımız var, iki tane kolumuz var, iki bacağımız var sonuçta, insanız. Hatta dokun, dedim bir seferinde. Komşumuz vardı, kocası Sünni kendisi Aleviydi, şey demişti, bunların çocukları var. Artık çocuk nereden duymuş bilmiyorum, muhtemelen baba tarafındandır, 'sırtı sarılar' diye sürekli konuşulmuş. Çocuk bir gün geliyor diyor ki 'Anne bir sırtını aç, bakacağım.' Komşum 'Niye oğlum?' diye sorunca 'Sizin sırtınız sarıymış.' diyor. Anne diyor ki... Ki ben

⁵²⁰ Halil Ünlütepe, **Köln-Almanya**, 31.07.2014

bunu birebir yaşadım, benim komşum bunu anlattı. Annesi açıyor sırtını diyor ki ‘Benim sizden hiçbir farkım yok ki.’

CS: Kendi çocuğuna ‘sizden’ diye seslenerek söylüyor bunu?

SD: Evet evet. demiş ki benim babandan, senin baba tarafından ya da sizin gibi biz de insanız sonuçta hiçbir farkımız yok bak, demiş çocuğu inandırabilmek için.

... Bir de şey duydum, hep denilirmiş ki ‘Alevilerden kız almak, çok büyük bir sevapmış.’ Bunu ben birkaç sefer duydum, komşumuza sordum. Beş vakit namazını kılar, orucunu tutar ama insana yansıtmazdı, tamamen kendi içinde, normal otururuz böyle sizler gibi hiçbir ayırım yoktu. Bir gün dedim ki ‘Hüseyin Ağabey Alevilerden kız almak neden sevap?’ ‘Bu bir gerçektir.’ dedi. ‘Niye gerçektir?’ dedim, ‘Hani siz oruç tutmuyorsunuz, namaz kılmıyorsunuz ya kızınız bize geldiğinde dinle tanışacak. Oruç tutacak, namaz kılacak, dini görevlerini yerine getirecek, bu da bunu yaptıran kişi için çok büyük bir sevaptır.’ dedi.”⁵²¹

Tanıdıklardan ya da komşulardan böyle ifadeler duymanın bir başka örneğini Köln’de Sever çifti de anlatmıştı:

“ZS: Biz devamlı görüşüyoruz, selamlaşıyoruz mesela. Çocukları alır çıkardım, otururdum mesela. Orada büyük bir alan vardı, pazar yeri gibi bir yer. Orada otururken evden falan bahsedildi. Evimiz falan da küçük, denildi. Büyük bir eve çıkmak istiyoruz. Çocuklara da ayırdık odayı. Onlar da bir odada, küçüklerdi o zaman. Kadınla konuşurken, ‘Bizim ev de aynı’ dedi. ‘Aynı Aleviler, Kızılbaşlar gibi iç içe yatıyoruz.’ dedi. ‘Ne oluyor Aleviler, Kızılbaşlar iç içe yatınca?’ dedim. ‘Ne bileyim, mum söndü yapıyorlarmış, bacı kardeş demiyorlarmış, birbirlerine.’ dedi. ‘Kim söyledi bunu sana?’ dedim. ‘Öyle söylüyorlar.’ dedi. Ben de resmen ‘O insan o işler olurken o toplumun içinde miymiş, yaşamış mı bunu?’ dedim. ‘Bilmiyorum,’ dedi. ‘Ben Aleviyim, Alevi olmaktan da gurur duyarım, çünkü kötü bir şey değil.’ dedim. ... ‘Yok, sen Alevi değilsin.’ dedi. ‘Niye, dedim, nasıl ki Alevi olan? Alnında bir sakarı veya yazısı mı var? Sen Sünni’sin, ben Alevi’yim.’ Bu işte ayrımcılık insanların kanında olan bir şey. İnsanı illa irdeleyerek, küçümseyerek bakıyor. Neymiş? Camiye sen gidersin, ben gitmem. Ben cemevine giderim, sen camiye gidersin. Veya ikisi de gitmem. Önemli olan şu kalbinin temiz olması, insanlara karşı açık bakması. O kadınlar bu lafı böyle söylediklerinde, kadına dedim ki ‘Ben Aleviyim ama bu pisliği hiçbir zaman yaşamadık. O insan kimse bunu yaşamış. Kendisi bizlere iftira atar gibi lafı söylemiştir. Bunu da git böylece söyle. Allaha şükür alnımız ak, başımız dik. Hiçbir zaman kötü bir olay yaşamadık. Kötü insan zaten kötüdür. O başka iyi insan zaten iyidir. Hiçbir zaman kötülük çıkmaz o insandan.’ dedim. Bunlardan sonra selamlaşmayı kestim zaten, şu yakınlarda selamlaşmaya başladım kadınla.

...

HS: Boş boğaz kişiler her iki taraftan da var. Bu gün olmuş hala benim tanıdığım bir aile var, hatta Malatyalı bir Alevi’den bir çocuğu var bu bayanın. Bir gün dışarıda geziyorduk, ailece görüştüğümüz birisi bu. Dedi ki, ‘Benim amcam Malatya’da Alevilerin bulunduğu yerde Jandarma Karakolu’ndaymış. Orada amcamı beraber bir ceme götürmüşler, orada horoz çırpındırılmışlar, lambaları falan kapanmış, orada karı, uşak birbirine karışmış’ dedi. Ben de dedim ki ‘Mutlaka amcanın Sünni olduğunu bildikleri için lambayı karartmış, amcana saldırmışlardır.’ dedim. Ben bu cevabı verdim. Bazıları onu istiyor. Boş boğaz insanlar çok. Alevi dedelerini leğenin içinde banyo yaptırıyorlarmış, o suyu içiyorlarmış, diyor. Kimisi de diyor ki, abdest aldığı suyu içiyorlarmış, diyor. Ne bileyim?

⁵²¹ Satı K. Demirbilek, *Seyranbağları-Ankara*, 03.05.2015

ZS: Cemlerde su dağıtılıyor ya... O su, dedelerin abdest suyu imiş. Onu millete serpiyorlarmış, millete içiriyorlarmış. Ne kadar saçma bir laf. Ne kadar düşüncesiz bir laf.⁵²²

Böyle örnekler daha fazla uzatılabilir. Hatta bu tür anıların Alevi zihin dünyasında nereye oturduğu ve Alevi çocuklarının sonraki hayatını nasıl etkilediği başlı başına bir çalışma konusudur. Alan çalışmalarımda gördüğüm şu ki göç ve kentleşme süreci, Alevilerin köylerinde cem baskını hikâyeleriyle büyüyerek, nadiren de olsa karşılaştıkları Sünni çevrelerde aşağılanma ve hor görülme ifadeleriyle yüzleşerek zihinlerinde yerleşmiş bulunan ötekileşme duygusunu, ortadan kaldırmak bir tarafa, bilakis bu tür yargılarla daha fazla ve yakından karşılaşmalarına yol açtığı için derinleştirmiştir. Türkiye'nin büyük kentlerinde olsun diasporik alanlarda olsun Aleviler her kuşakta ve her ortamda –okulda, işyerinde, parkta, sokakta...- artık kalıplaşmış hakaret ifadelerini duymuşlar, bunlarla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Aydın'ın yukarıda 1980'lerin sonunda din dersinde duyduklarından sonra intihar girişiminde bulunan kız çocuğu örneğinde olduğu gibi, bu tür hakaretler ya da ayrımcı ifadelerin nasıl travmalara neden olabileceğini kestirmek güç. Aytemir, kendi kimliğini bulana, açıkça Alevi olduğunu ifade edene kadar o “travmayı” nasıl yaşadığını çok çarpıcı sözlerle ifade etmişti:

“O dönemler, cemin ismini biliyordum ama hiç cem görmemiştim. Dedenin ismini biliyordum, dede görmemiştim. Ramazan ayında herkes birbirine gider, ben algılayamıyordum ki bizimkinin bir yas, matem ayı olduğunu, öyle anlı şanlı yemekler... Anlamaya biraz zorlanıyordum öyle olunca da bunu sosyal boyutta. Yani biraz kendimi, neden Alevi olduğumuz için ben isyan ettiğimi biliyorum. ‘Niye biz Sünni değiliz?’ diye anneme dediğimi biliyorum ben. Ben anneme söyledim ‘Niye biz Sünni olmadık, niye ben rahat değilim?’ Belki de bunun için bugün Avrupa’daki Alevi örgütlenmesi bu kadar güçlü. Belki de benim gibi söylemeyip de böyle olayları yaşayan gençlerimiz çok belki de. ... İlk ceme girdiğimi unutamıyorum, titredim. Bana bir şey oldu orada. Strazburg’da. Titredim çünkü orada biraz önce dedim ya var olduğunu hissetmek. O gün ben Alevi olarak var olduğumu hissettim. O gün var olduğumu hissettim. ... Liseye gidiyordum ve şunun farkına vardım: Ben istesem de istemesem de, kabul etsem de etmesem de, Aleviyim. Ben bugün Sünni olmak istesem de yine Kızılbaş’ım ben. Bundan kaçamıyorsun.

...

Ben bunu çocuklarımın yaşamasını istemiyorum. Bunun için savaşıyorum. Ben çocuklarımın bunları yaşamasını istemiyorum çünkü gerçekten çok büyük travma. Dışlanmak, yalnız kalmak, kimsesiz kalmak ve tutunacak dalın da yok. ... O gün ben bu yola

⁵²² Zöhre Sever-Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

baş koydum dedim, elimden geldiği kadar; bir, kendimi eğiteceğim; ikincisi, çocuklarıma... Çocuklarımin benim zafiyetimden böyle acılar çekmesini istemedim ve dedim çekmeyecekler. Öğreteceğim, bilecekler. İsterler istemezler o başka bir şey ama benim eksiğim olmasın, dedim.”⁵²³

Bir bireyin kendi varoluşunu sorgulayacak, bir başka kimliğin mensubu olmadığı için kendisiyle ve ailesiyle çatışacak kadar kimliğine yabancılaşacak noktaya gelmesi, psikolojide elbet karşılığı olan bir alandır. Burada sosyolojik açıdan Alevilerin bu ruh haline bürünmesinin Sünni-Ortodoks çoğunlukça her fırsatta aşağılanmalarının etkisi açıktır. Gündelik yaşantıları, alışkanlıkları ve kişilikleri bir tarafa, ibadetlerini kadın-erkek birlikte yapıyor olmaları üzerinden ensest ilişkiyle, “ahlaksızlıkla” suçlanacak kadar ötekileştirilme, Alevi bireyin zihninde ister istemez savunmacı bir refleks yaratır. Üstelik bu tür “hakaretler” belirli bir zaman ya da mekânla sınırlı değildir. Göç öncesi dönemlerde, 50-60 yıl önce köylerde edildiği söylenen lafları, 2014’ün Almanya’sında da dinledim. Bugün ilçe pazarına giden bir köylü de Ankara’da komşu ziyaretine giden bir kadın da Köln’de üniversiteye giden bir genç de aynı sözleri duyabilmektedir. Bu, bazen İsmet Özel gibi bir “entelektüelin” dilinde “ilkelik”⁵²⁴ bazen köylü Mehmet ağanın dilinde “horoz çırpındırma” olarak ifade bulur; ama sonuçta aynı zihin dünyasının ürünüdür ve aynı düşünce kalıbından çıkmaktadır.

(2) Devletin E(şitsiz) Hali: “Sen kalemsin ben uç muyum?”

Alevilerin anlatımlarında toplumsal baskı ve aşağılayıcı söylemlerin ardından ikinci önemli ayrımcılık-ötekileştirme gündemi, kısaca devlet kavramı altında toplayabileceğimiz hükümet, siyasal güçler, yerel yönetimler ve genel olarak kamu kurum ve kuruluşlarının yaklaşım ve hizmet yönünden Alevilere eşit davranmamasıdır. Yaptığım görüşmelerde anlatılanlara bakılırsa bu konuda da sosyo-mekânsal farklılıklar çok önemli bir değişiklik yaratmamakta, Aleviler

⁵²³ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

⁵²⁴ Özel bir kanalda 23 Aralık 2009’da yayımlanan programın konuğu olan Özel’in Alevilere yönelik görüşleri için şu bağlantıya bakılabilir: <https://www.youtube.com/watch?v=bOG4mg-kRZc>

köylerinde, yaşadıkları kentlerin mahallelerinde hatta diasporada bile devletin ayrımcı uygulamalarına bir şekilde maruz kalmaktadır.

2013 yılı Haziran-Ağustos aylarında alan çalışması için gittiğim Yıldızeli'nin Alevi köylerinde en çok köy yolları, altyapı hizmetleri (içme suyu-kanalizasyon-gölet vb.), kilitli parke, sosyal yardımlar, cemevine destek vb. konularda ayrımcı uygulamalar olduğu şikâyetini duydum. Temel iddia, bu konularda Sünni köylerine daha çok ve daha kolay yatırım-yardım yapılırken, Alevi köylerine “üvey evlat muamelesi yapılıyor” idi. Önce anlatılanları dinleyelim:

“CS: Böyle bir işiniz olduğu zaman ilçede, kaymakamlıkta, diğer kurumlarda olsun, ayırım yapıyor mu Alevi köylerine herhangi bir konuda?

XX: Olmaz olur mu? Ne diyorsun sen ya.

YY: Yolda, kanalizasyonda, öbür hizmetlerde...

XX: Bak bizim köyümüzden geçmedi. Biz bekliyoruz.

YY: Bizim *** Köyü altyapısı yok şu an.

XX: Ne göletimiz var, ne altyapımız var. Ondan da dışlanıyoruz. Aleviliğimizden de dışlanıyoruz. Göletimiz yok, içme suyumuz da kıt. Ondan da kıtlaşıyoruz biz, Alevi olduğumuz için.”

Köylülere göre bu ayırım “devletten” değil “hükümetten” kaynaklanmaktadır. Bu nedenle şikâyetin adresi Kaymakam ya da kaymakamlık (İlçe Özel İdaresi vb. birimler) değil hükümeti temsilen AKP ilçe teşkilatıdır. Köylülerin gözünde yatırımları yönlendiren, Alevi köylerinden kendilerine oy çıkmadığı için buralara yardım gitmesini engelleyen ya da geciktiren “Parti”nin baskısıdır.

“YY: Yok ben beş yıldır muhtarım. Ben adamdan öyle bir kelime duymadım.

XX: Kaymakamımız iyiydi Allah var.

YY: Bu alevi köyü, bu Sünni köyü ben onu duymadım. Şimdi iftira mı atayım? Bize göre iyiydi yani.

CS: Öyle ise ayırım nereden oluyor peki? Daha yukarıdan mı oluyor diyorsunuz?

YY: Ayırım AK Parti'den ileri geliyor. AK Parti ilçe teşkilatından ileri geliyor.

XX: Tabii. Parti yapıyor.”

Bir başka Alevi köyünün meydanında gerçekleştirdiğim toplu görüşmede de bunlara çok benzer sözler edildi. Burada anlatılanlara göre, sadece “Parti”den değil Sünni köylülerden de yerel idareye baskı söz konusudur:

“CS: ... Onu soracaktım ben de tam. Siz kendi hayatlarınızda herhangi bir konuda ayrımcılığa uğradığınızı düşünüyor musunuz? Ayrımcılık yaşadınız mı hiç?

Topluca: Tabii. Yaşıyoruz. Ayrım çok.

AA: Şimdi şuradan gidiyoruz. Sünni köylerine gittiğiniz zaman asfalt. Yoldan bilirsin. Bir hizmet alacağın zaman, Sünni köylerimize hizmet yaparken imece usulü, köyden bir katkı istemiyorlar. Alevi köyü olduğu zaman, bir şey yapılacaksa, mecburi hizmette bile, içme suyu, kanalizasyon gibi, biz katkı parası ödüyoruz. Yüzde 30, yüzde 40, gücümüzün, imkânlarımızın dışında, zor geçinen, fakir insanlardan bile para alıp veriyoruz.

BB: Mesela bu parayı getirirsen size hizmet veririz, diyorlar. Bunu çok duyduk.

AA: Yıldızeli'nin bütün köylerine parke taşı yapıyorlar. Bizim köylerimize geldikleri zaman, bize parayla yapıyorlar. A köyüne git, 'Bunu Avrupa Birliği'nden yaptırdık.' Bize de yaptırdı o zaman Avrupa Birliği'nden! Bizim de modern bir köyümüz var. Merkez köylerin en güzel köyü olur. Bize gelince bizden para istiyorlar.

BB: Kaymakamın bile önünü kesiyorlar. Nasıl kesiyorlar? Ben kaç yıldır muhtarlık yapıyorum. Adamlar 70 imza topladılar 'Bu Alevilere hizmet veriyor,' diye. 38-40 tane muhtar arkadaşım var. Hani bizim asfalt yok, bir şey yok. Hani hizmet nerede? Neymiş? Bir ek su vermiş. Neymiş? Alevi'ye bir kanalizasyon vermiş. La kardeşim senin kapının basamağına kadar asfalt ya. Adını da söyleyeyim, **** köy muhtarı var. 70 tane imza topladı, kaymakamı şikâyet etti. Biz de karşı imza topladık, hizmet vermediği şeklinde. Kaymakam elini açıyor, ben ne yapayım, diyor. 'Hükümet verirse!' diyor. Açıyor, bakıyor: Q Köyü. Bakıyor: AK Parti, oy yok. Burası bizim köy değil, kapat kardeşim, diyor. Aynen böyle.”

Asfalt yol konusu, Alevi ve Sünni köylerine yapılan yatırımlar için belirleyici bir gösterge olarak öne çıkar. Çoğu karayoluna oldukça uzak noktalarda konumlanmış Alevi köyleri için yolun niteliği, temel ihtiyaçlar için ilçeye ya da ile gidip gelmeden acil hastalık, kaza vb. durumlarda hastaneye ulaşmaya kadar pek çok yönden öncelikli sorundur. Bu nedenle anlatılarda yol hizmetleri çokça yer tutuyordu:

“CC: Şimdi buradan on kilometre aşağıya asfalt geldi. Diğer taraftan Davulalan'ın altında Kadıköy var (Sünni köyü). Oraya kadar geldi. Sarıkaya'dan bu tarafa, Fındıcak var bu arada bir tek Çerkez, kalan Kevük, Davulalan, Yuvalıçayır, Nallı, Karaleylek, Akçakale'ye kadar asfalt gelmedi. Hep Alevi köyü bunlar. ... Bir de oy var ya! Köylerde oy az çıkıyor. Hangi köyde oy çok çıkıyorsa onunki yapılıyor.”

Anlatılarda hane sayılarının ya da anayola olan mesafelerin öne çıkarılması ve bunlar üzerinden yapılan karşılaştırmalar, bir köye hizmet gelirken köy nüfusu, köyün büyüklüğü ya da ihtiyaçlarının değil siyasi-dini yapısının önemli olduğunu vurgulamak içindir. İki eşit köy ya da çoğu zaman daha çok ihtiyacı olan bir Alevi

köy ile bir Sünni köy arasında çoğunlukla Sünni köylerinin tercih ediliyor olması, Alevilerde açık ayrımcılığa kanıt olarak sunuluyor.

“DD: Cemal Bey, kaymakam toplantı yaptı. Bu (arkadaşını gösteriyor) ‘Seni şimdi mahkemeye verir’ dedi. ‘Versin,’ dedim. 4-5 tane kaymakam var, yolcu ettik, gidiyor. Dedim ki, ‘Kaymakam Bey, ben 25 yaşında bir delikanlıyım, **** yolu asfalttı (Sünni köyü). 45 yaşına geldik. Daha bizim köyün yolu toprak, onların asfaltını yamalık yapıyorsun, düzeltiyorsun’... ‘Sen sus, otur, niye ayrımcı konuşuyorsun!’ dedi. ‘Ben ayrımcı konuşmuyorum, dedim, 30 sene önce asfalt yine asfalt. Bizim yol yine toprak kardeşim. ... 3 km onlarınki, 4 km bizimki.’ 25 yıldır bak. Biz o zamanlar çocuktuk. Bak biz 47 yaşımıza geldik, inan asfalta düzenleme yapıyor bizimkini taşla düzeltiyor.

CS: Köyün birinde anlattılar. Köylüler neden asfalt yapmıyorsunuz, diye sorunca idareden nüfusu örnek vermişler. ‘Nüfusu fazla olan köylere öncelik veriyoruz.’ demişler.

DD: Aha kardeşim **** Köyü (Sünni). İki hane. İki ev. İkisi de benim arkadaşım. Kapısının önüne kadar asfalt. Burası şimdi 55-60 hane var şimdi.”

Köylüler hemen her konuda doğrudan muhatap oldukları kaymakamlık makamı ya da kaymakamlar hakkında daha dikkatli konuşsalar da yer yer bu makamlarla da sıkıntı yaşadıkları anlaşıyor.

“EE: **** Köyü var şurada (Alevi). Bir de Çerkez (Sünni) köyü var, ***, 300 hane. XXX köyü, o Çerkez köyünün asfaltına 70 m. Muhtar arkadaşım benim. Çocuk ikide bir el kaldırıyor, ‘Kaymakam bey, bizim oraya beş kamyon kum gönder.’ diyor, oturuyor. Bir gün de kızmış, ‘Kaymakam bey, yeter artık!’ dedi ya, ‘Anayol asfalt, bize kum bile vermiyorsun!’ dedi. ‘Bana karşı mı geliyorsun?’ dedi kaymakam. ‘Yok, karşı gelmiyorum, hizmet istiyorum.’ dedi. ‘Senin hakkında işlem yaparım,’ diyor! Küt diye oturdu çocuk yerine. İleri gitsen başın belaya girecek.

FF: Sesini çıkarman bile bu toplumda suç. Yeni bir gazeteci gelmişti. O dövülen gazeteci herhalde.⁵²⁵ Dedi ki ‘Muhtar, senin köyünde eksik ne?’ Komşular da getirdi, biz de getirdik işte, bir şeyler söyledik. Bir yerde kaymakamı desteledim, bir yanda da atar gibi olduk yani. Bunu baskıya vermişler. Üçüncü gün oldu, telefon çaldı. *** köyü muhtarı, seni kaymakamlıktan istiyorlar. Benim hiç aklıma gelmiyor, senin bu kamera gibi. Kaymakam, ‘Bir yandan bizi övüyorsun, bir yandan bize ver ha ver! Bir yandan sağ olsun kaymakam bey kanalizasyonumuzu yaptılar, şunumuzu yaptılar, diyorsun; bir yandan da şöyle çamur var, şöyle bataklık var, orayı göstermişsin. Niye?’ dedi. ‘Vallaha kaymakam bey, bizim köyün içi-dışı hep çamur.’ dedim. Bak, adam oradan rahatsız oluyor. Hemen şey yapıyor yani. Hizmet işte, istiyor adam. Kum istiyor senden asfalt değil ya...”

Sadece yol ve asfalt hizmeti değil, köylülerin gündelik hayatını doğrudan etkileyen pek çok hizmet ve yardım konusunda benzeri sıkıntılardan bahsedildi.

⁵²⁵ Yıldızeli’nde bir yerel gazetede AKP İlçe yöneticileri hakkında olumsuz haber yaptığı için “kimin yaptığı belli olmadan” bir gazetecinin dövüldüğü anlatıldı.

Köylerde inşa edilen ya da kültür merkezi, dernek, köy evi vb. isimler altında atıl köy okullarından dönüştürülen cemevlerinin giderleri konusunda da devletin “bir torba çimento” bile katkısının olmadığını hemen her köyde duydum. Bir köyde muhtar bunu şöyle ifade etmişti:

“Gidip diyorsun ki ‘Ben cemevi yapacağım, benim yerimde şu eksikim var’; adam vermiyor. Başka bir Sünni köyü de gidip diyor ki ‘Benim camimin basamağının fayansı kırılmış.’ Al sana 50 kutu fayans. Hani bize? Sana yok!”

Cemevi yasal statüsü olan bir ibadethane sayılmadığından devletin (özel idare, kaymakamlık vb. bütçesinden) resmi kalemlerle bir yardımı zaten beklenmez. Fakat Alevi köylerinde cemevleri, sadece belli dönemlerde cemin yapıldığı değil diğer birtakım sosyal ihtiyaçların da karşılandığı bir kompleks yapı olarak düşünülür. Bu nedenle bu cemevleri aynı zamanda mutfak, yemekhane, morg, misafir odası gibi bölmeler de içerecek biçimde düzenlenir. Köylerde cemevleri en çok cenaze günlerinde kullanılmaktadır. Kentlerde yaşayan nüfusun artmasına bağlı olarak, cenazeye katılmak üzere kentten gelenlerin ağırlandığı, cenazenin bekletildiği-yıkandığı, cenaze yemeğinin verildiği bu yapılar Alevi köylerinde günden güne daha çok önem kazanmaktadır. Haliyle Aleviler için mesele sadece “ibadethaneye yardım” noktasının ötesindedir. Burada “ayrımcılık” olarak algılanan ve vurgulanan uygulama devletin köylere bu tür yapılar için yardım ediyor olup olmaması değildir. Anlatılanlara göre hâlihazırda zaten köylere çeşitli kalemler altında çimento, tuğla, kum vb. inşaat malzemesi yardımı gönderilmekte ve Alevi köyleri de bundan yararlanmaktadır. Ayırmıcılık addedilen uygulama, köyün ortak malı niteliğindeki çeşme, mezarlık duvarı, sulak, okul binası ve cami gibi yapıların onarımı için gönderilen malzemelerin Alevi köylerinde en işlevsel ortak yapı olan “cemevi” söz konusu olduğunda doğrudan reddedilmesidir.

Bununla ilgili bir örneğe, Kıvşak köyü derneği başkanı Hacı Kalkan tanık olmuş. Kalkan, Ankara’dan köye cenaze götürdüklerinde cenaze yıkama yeri, morg, yemekhane vs. olmaması nedeniyle çok sıkıntı çektiklerinden hareketle Ankara’daki dernek üyelerini köye bu ihtiyaçları karşılayacak bir bina yapmaya ikna eder.

Ankara’da, Türkiye’nin diğer kentlerinde ve yurtdışında yaşayan köylülerinden bağış toplar. Plana göre iki katlı bir bina yapılacak; üst katı cemevi olarak düzenlenecek, alt katı mutfak, yemekhane, küçük bir morg ve cenaze yıkama yerin ayrılacaktır. Kalkan, yakın bir köyden anlaştığı iki ustanın çıkardığı masraf topladığı bağışların üzerinde olunca, muhtarın önerisiyle kaymakamlıktan köye ait olacak bu yapı için inşaat malzemesi talep etmeye gider. Sonrasını kendinden dinleyelim:

“HK: Kaymakama gittiğimde, Kaymakam dedi ki ‘KÖYDES*’ten yardım gelsin sana 200 torba çimento vereceğim, söz.’ dedi bana. Çayını içtik falan... İyi dedik, biz sevindik, geldik, cemevine başladık. Bir 15 gün, 20 sonra ben gittim, dedi ki kaymakam bu sefer ‘Sen cemevi yapıyorsun, ben sana bir torba çimento vermem’ dedi!

CS: Açık açık böyle?

HK: Açık açık! Demek ki çevre muhtarları mı söyledi çevreden mi diyen oldu... Adam bana bir torba çimento vermedi. Bir torba çimento alamadım.”⁵²⁶

Aynı sıkıntı Alevi köylerinin çoğunda yaşanır. Özellikle atıl okul binalarından dönüştürülen köy cemevlerinin kapısında köy evi, dernek, kültür evi gibi tabelaların asılı olması da bundan kaynaklanır. Çünkü ancak bu tür yapılar için malzeme yardımı alınabiliyor. Haliyle bazı köylere örneğin zaten yapılı olan mezarlık duvarının onarımı için tekraren inşaat malzemesi gönderilirken Alevi köyleri ancak sulak, duvar onarımı, çeşme vb. için alabildikleri kaynaklardan kısararak cemevlerine birkaç çimentoluk olsun “devlet katkısı” sağlayabilmektedir.

Cemevi çok bilindik bir sembol olduğundan devletin buradaki tutumu kendi içerisindeki tutarlılık gerekçe gösterilerek ölçüt sayılabılır. Oysa sıradan altyapı hizmetlerinde de benzer olaylar sıkça yaşanmaktadır. Örneğin Yıldızeli’nde Alevi köylerini dolaşırken bir köyün meydanında kenara yığılmış parke taşları gördüm. Bunların ne olduğunu sorduğumda, köylüler köylere kilitli parke taşı döşenmesi konusunda çalışma yapıldığını söylediler. Söylediklerine göre taşlar çok uzun

* İçişleri Bakanlığınca 2005 yılında başlatılan Köy Altyapısını Destekleme Projesi. Köy Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün kapatılması ile köylerin yol, su, kanalizasyon gibi altyapı hizmetlerine ilişkin sorumluluk ağırlıklı Köylere Hizmet Götürme Birlikleri ve il özel idarelerine devredilmiştir. Köy altyapı hizmetlerinin finansal desteği için de KÖYDES projesi başlatılmıştır. Köylüler arasında genellikle Destek Fonu olarak anılır. Konuya dair bir makale için; Mahmut Esen, “Köylere Hizmet Götürme Birlikleri ve Köydes Projesi”, **İdarecinin Sesi**, Sayı 144, 2011, s. 58-61.

⁵²⁶ Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015

zamandır köy meydanında bekliyormuş fakat döşeme için Sünni köylerine öncelik veriliyormuş. Söylediklerine göre taşlar için köylerinden yüklüce “katılım payı” istenmiş; ama ilçede duyduklarına göre Sünni köylerinden ya hiç pay alınmıyormuş ya da kendileriyle karşılaştırıldığında çok düşük paylar alınıyormuş.

Bir başka örnek, köylülerin “Tarımsal Destek” kapsamında aldıkları mazot-gübre parası gibi paraların yatırılması konusu. Aydın, yaz aylarında gittiği bir Yıldızeli köy etkinliğinde karşılaştığı bu meseleyi benimle paylaşmıştı:

“2005’te etkinliklerden dolayı *** köyündeyim. Köylülere gittim, biz gelip gidiyoruz, sizin sorunlarınız nedir, onları sorayım, dedim. Dediler ki ‘Siz gelip etkinlik yapıyor gidiyorsunuz, iki gün burada bulunuyorsunuz. Buraya kaymakam geliyor, jandarma komutanı geliyor falan filan... Siz gittikten sonra da bize 365 gün baskı görüyoruz.’ dediler. ‘Bir örnek verin.’ dedim. ‘Mesela mazot parası veriliyor, Yıldızeli’nin bütün köyleri bitiyor ondan sonra bize veriyorlar, Ziraat Bankası ödemeyi öyle yapıyor.’ dediler. Ben de kravat, takım elbise ile gitmiştim. Devlet memuru gibi... ‘Yarın Yıldızeli’ne gidiyoruz.’ Gittik vardık, bankanın camında liste asılı. **** sona yazılmış, diğer Alevi köyleri de onun üstünde hemen. ‘Siz dışarıda durun.’ dedim. İçeri girdim. ‘Müdür beyle görüşeceğim,’ dedim. Buyur ettiler. ‘Ben Ankara’dan geldim, şikâyet üzerine...’ dedim. ‘Nedir o?’ dedi. ‘Orijinali de dışarıda, fotoğrafını da çektim, kaydettim. Orada bir liste var, siz o listeyi neye göre yaptınız? Alfabetik mi? ... A’dan başka köyler de var. Alfabetik değilse, (ilçeye) yakınlığına göre yaptırırsanız, *** köyü, en sondaki köy. Niye onu üçüncü sıraya yazdınız? Neye göre yaptınız onu merak ediyorum, bu konuda şikâyet var. Alevi köylerini sona yazmışsınız.’ dedim. Çektiğim fotoğraftan aşağıdan yukarı doğru sayıyorum. ‘Yanlış yazılmıştır.’ dedi. ‘Altında senin imzan var müdür olarak, ben bunu tespit ettim. Gideceğim valilikle de görüşeceğim sonra da Ankara’ya döneceğim.’ dedim. Oradan çıktım. Ben çıktıktan sonra köyün muhtarı aranmış, ‘Yarın gelin, mazot paralarınızı alın.’ Bir tane iş ama köylü için önemli. ‘Her gün iki köye ödeme yapıyoruz.’ diyor. Oradaki listeye göre üç ay sonra alacak. Küçük yerlerde bu baskı daha fazla... Bunu acı acı yaşıyan...”⁵²⁷

Köylülere yapılan sosyal yardımlar konusunda da Aleviler kendilerine ayırım yapıldığını düşünüyorlar. Yaşlı-fakir aylığından çocuk yardımına kadar her konu, onlar için yerel yönetim nezdinde sorun demektir. Üstelik bu konularda bir ayırım yapıldığını söylediklerinde, kaymakamın “Dini kullanmayın!” diye kızdığından bahsediyorlar. Köylü gündelik pratiğinin artık olağanlaşmış ama Alevi hissiyatını belirlemede çok önemli olan bu ayrıntıları, görüştüğüm kişileri, kendilerini “ikinci sınıf vatandaş” olarak görme noktasına getirmiştir:

⁵²⁷ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

“FF: Sosyal yardımlaşma konusunda Sünni vatandaşımıza daha çok yardım ediliyor.

GG: Aynen öyle. Kadının şuraya kadar bileziğini görüyor. 250- 300 TL para yazıyor. Ben de fakir bir vatandaşımı götürüyorum. Diyorum ki, ‘Bunun şunu şunu yok.’ Araştırıyor, inceliyor. Çocuğunun birinde 91 model bir taksi görmüş. ‘Bu zengin,’ diyor. Kardeşim 91 model araba 5 milyar, bunun neresi zengin! Kusur işte. Sana bir kulp-kulak takacak ya! Ama öyle adamın babası da zengin, tırı da var, kamyonu da var. Kömürünü de, parasını da, yiyeceğini de veriyor. Bizim her taraftan önümüz kesik kardeşim, açığı Türkçesi bu. ... Açıyor ABC köyü. Bakıyor, oy yok. Kapat. Orası bizim köy değil. 38-40 muhtar arkadaşım var. Kırkı da aynı böyle çalışıyoruz. Bir gün hepimiz el kaldırdık. ‘Bırakın ya, dini şey yapmayın,’ diyor. Biz dini şey yapmıyoruz ki. ‘Öbür adama ver, bize de ver,’ diyoruz. Sen asfalt yapıyorsun, otoban yapıyorsun, şurası 4 km kılçık yolu toprak! Nasıl oluyor?

CS: Dini kullanmayın diyen kaymakam mı?

GG: Evet, biz diyoruz ki ‘Ayrım yapılıyor’; o da ‘Dini araya sokmayın!’ diyor. Gardaşım, araya dini siz sokuyorsunuz! Bizde de hizmet yok. 8 köyün 5 tanesinde asfalt var mı? Yok.

FF: Sünni, Çerkez bir vatandaşın köyüne geçiliyorsa o zaman senin köyünden asfalt geçer yoksa zor.

GG: Televizyonda diyor ya çocuk parası, şu, bu, diye. Senin çocuğun olsa ne olacak? Alevinin 5-10 tane çocuğu var. Bir tane çocuk parası yok. Götürüyorsun, yazdırıyorsun, ret geliyor. Ama bir Sünni köyünün herhangi birinin 2 tane çocuğu olsun... Çocuk parası, bakım parası bilmem ne, onlara da öyle. Oradan da kısıtlıyız yani. Bizim köyde 1 kişi bile çocuk parası almamıştır. Vermezler yani. O da bahane. Açıyor televizyonda söylüyor.

FF: Kısacası biz bu ilkede birinci sınıf vatandaşız. Askerlik yaparken birinci sınıf vatandaşız. Devletten bize döndüğü zaman yıllar yılı böyle... Cumhuriyet’te Alevilik özgürlüğünü aldı falan diyorlar da, özgürlüğümüz, çocuklarımız okuyup kendi imkânlarıyla bir şeyler sağlıyor. Onun dışında hükümetten biz faydalanmıyoruz. Ben 50 yaşındayım. Bizim oy verdiğimiz CHP’nin iktidara geldiği dönemlerde bile birinci sınıf vatandaş gibi faydalanamadık.”

Yıldızeli kırsalında dolaştığım haftalar boyunca köylülerden dinlediğim asfalt yol, parke taşı, altyapı hizmetleri vb. konularında anlatılanların sadece *bir tarafın* şikâyetleri mi yoksa somut-nesnel olarak kanıtlanabilir doğrular mı olduğu sorusu akla gelecektir. Ben de hem alanda iken hem alandan döndükten sonra bu soruyu kendime sordum. Rahatlıkla söyleyebilirim ki anlatılanlar –bazı sayısal verilerdeki karıştırmalar dışında- büyük ölçüde doğrudur. Bunun için iki dayanağım var: Kendi doğrudan gözlemlerim ve incelediğim resmi belgeler.

Örneğin, “asfalt yol” konusunu ele alalım. 2013 yazında Yıldızeli köylerinde bizzat dolaştım ve doğrudan ziyaret ettiğim 12 Alevi köyü ile yakınından geçtiğim 10 Alevi köyünün sadece 3’ünden asfalt yol geçiyordu: Yağlıdere, Avcıpınarı ve Banaz. Bunlara Avcıpınarı yoluna çok yakın olan Kızılköy, Yozgat-Sivas devlet yolu üzerinde bulunan Karakaya ve belde büyüklüğündeki Yusufoglan’ı da eklessek dahi

bölgedeki Alevi köylerinin ancak yüzde 15’inden asfalt geçtiği söylenebilir. “Asfalttı” demek yerine “asfalt geçiyordu” dedim çünkü bunlardan mesela Yağlıdere, Karakaya ve Kızılköy, asfaltın ulaştığı değil bir başka köy yolu ya da anayol üzerinde oldukları için asfalta sahipti. Bir süre sonra köyler arasında harita ile gezerken asfalt yol gördüğümde “Bir Sünni köyünden geçiyorum” diyebilecek noktaya geldim. Bölgede geçirdiğim süre içinde net olarak “Alevi köylerine çok daha az asfalt yol yapılmış.” diyebildim.

İkinci dayanağım, resmi belgeler. 2014 yılı yazında Yıldızeli’ne tekrar gittim ve ilçede kaymakamlığı ziyaret ettim. Kendilerinden çok kabaca köylere yapılan yatırımlar, en azından sayısal olarak kaç köyün asfaltı var, hangi köylerde kanalizasyon var, hangi köye hangi yatırımlar yapılıyor gibi temel bilgiler istedim. Nazıkçe bu bilgileri “resmi yazıyla” istememi, onun dışında İl Özel İdaresi sayfasında genel bilgilere ulaşabileceğimi söylediler. Ben zaten Özel İdare sayfasından gerekli evrakları edinmiştim ama amacım köylülerin anlatımını doğrulamak adına bir de “karşı tarafın” görüşünü almaktı. Sonuçta bu tür bilgileri de Sivas İl Özel İdaresi’nin resmi internet sayfasında yayımladığı Faaliyet Raporları, yatırım kararları, yol ve altyapı haritası gibi belgelerden çıkardım.⁵²⁸

Örneğin sitede yer alan 2007 basımı Yıldızeli Hizmet Haritası’na göre; ilçedeki 32 Alevi köyünden, Sünni köylerinin ya da ana yolların üzerindeki dâhil toplam 6 Alevi köyü ile bir Alevi-Sünni karışık köyden asfalt geçerken ilçedeki 85 Sünni köyünün 47’si ya doğrudan asfalt yola ya da ana yollarla bağlantılı asfalta sahiptir.⁵²⁹ 2013 Faaliyet Raporu’na göre 9 Sünni köyünün daha 1. kat asfaltı bitmiş, 7 Sünni köyü asfaltı da 2. kat asfaltla yenilenmiştir.⁵³⁰ 2014 Faaliyet Raporu’na göre, gene 9 Sünni köyü yeni asfalta kavuşmuş; 17 Sünni köyünün yolunda iyileştirme yapılmıştır. 2014 yılında 2 Alevi köyünün (Sarıçal-M. Sarıkaya) yoluna yeni asfalt atılmış, Sünni köyleriyle bağlantılı asfaltı mevcut 2 Alevi köy yolunda da iyileştirme

⁵²⁸ Sivas İl Özel İdaresi (SİÖİ)’nin yayımladığı Faaliyet Raporu, Performans Programı, Altyapı Hizmetleri, Hizmet Haritaları ve Yatırım Programları için: SİÖİ, (Çevrimiçi) <http://www.sivasilozelidaresi.gov.tr/index.php>, 24 Ağustos 2015.

⁵²⁹ SİÖİ Hizmet Haritası, (Çevrimiçi) <http://www.sivasilozelidaresi.gov.tr/harita/16YILDIZELI.jpg>, 24 Ağustos 2015.

⁵³⁰ Sivas İl Özel İdaresi 2013 Yılı Faaliyet Raporu (01.01.2013-31.12.2013 Dönemi), s. 67-68.

yapılmıştır.⁵³¹ Özel İdare'nin Yıldızeli ilçesi için belirlediği 2015 Yılı Yatırım Teklifi'ne bakıldığında da benzer bir manzara görülür. Buna göre 2015 yılında Yıldızeli'nde 10 Sünni köyünün stabilize yolunda onarım, 11 Sünni köyünün yoluna ise yeni asfalt ya da asfalt yenileme yapılması programa alınmıştır. Buna karşılık 3 Alevi köyü için stabilize yolun onarımı, bir Alevi köyü ile Sünni köyü arasındaki mevcut asfaltın da yenilenmesi programa alınmıştır.⁵³²

Kilitli parke taşı döşenmesi, köprü-boru hattı vb. “sanat yapısı” konularında da Alevi ve Sünni köyleri arasındaki hizmet yüzdeleri benzer. Örneğin 2013 yılı Faaliyet Raporu'nda köprü ve kilitli parke işi için adı geçen 4 köyün tamamı Sünni köyleridir. 2014 yılında da gene köprü, sanat yapısı (boru vs.), kilitli parke döşeme işleri için listede yer alan 13 köyün tamamı Sünni köyleridir. Bu işlerden bazıları tamamlanmış bazıları çeşitli nedenlerle (ödenek olmaması vs.) tamamlanamamıştır.⁵³³

Kırsal alanda çok somut iş ve işlemler üzerinden kendini gösteren hizmet eşitsizliği, kentlere göç etmiş Aleviler tarafından da belli konularda hissedilir, dile getirilir. Burada Alevi mahallelerine yerel yönetim hizmetlerinin kısıtlı sunulması gibi doğrudan alt yapı hizmetlerine ilişkin ayrımcılıklar da dile getirilse de asıl vurgu, cemevleri, örgütlenme, medyada görünürlük gibi daha kamusallaşmış konulara kaymaktadır.

Aydın, Şarkışla'da oturanların talebi üzerine bu ilçede Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (PSAKD)'nin bir şubesini açmaya kalkıştıklarında, kırsal yerleşimleri de ilgilendiren bu örgütlenme girişiminin devlet yetkililerince nasıl engellendiğini anlatmıştı. Hem köylerinden haftanın belli günleri de olsa ilçeye gelen Alevilerin kendilerini rahat hissedebilecekleri bir ortam hem ilçede yaşayanların kendilerini ifade edecekleri bir platform olsun diye açılacak bu yasal dernek şubesi için kurucu olmak isteyenler aslında Sünni'dir. Fakat işin adı bir Alevi derneği

⁵³¹ Sivas İl Özel İdaresi 2014 Yılı Faaliyet Raporu (01.01.2014-31.12.2014 Dönemi), s. 72-74.

⁵³² Sivas İl Özel İdaresi 2015 Yılı Yatırım Programı, (Çevrimiçi) <http://www.sivasilozelidaresi.gov.tr/dosya/141820806115yildizeli.jpg>, 24 Ağustos 2015.

⁵³³ SİÖİ Faaliyet Raporları, s. 68 (2013) ve s. 73-74 (2014).

açmak olunca, onlara da devletin engelleyici kolu uzanır. Bu esnafların şube açmaktan vazgeçme nedenleri, küçük kentlerde yaşanan Aleviliğe dair de fikir vericidir:

“Kent koşullarında yaşamla ilgili bak şunu anlatayım sana: Şarkışla’da şube açmak istedik. Daha doğrusu onlar başvurdu, Pir Sultan Abdal Derneği’ne. Kayıt altında olması iyi bir şey. Yedi kişilik bir başvuru geldi. Biz de atadık. Aradan iki ay geçiyor, hala ses seda yok. Ben arıyorum, tamam ağabey, falan diyorlar. Benim de ilçem, gideyim, dedim. Şarkışla’ya gittim. (Kurucu listenin) Yedisi de esnaf: Biri kasap, biri market sahibi, birisi kömür ve benzeri şeyler satıyor, hırdavatçı biri, biri küspe satıyor. Biz evrakları atarken, birini il ise valiliğe, ilçe ise kaymakamlığa ver, diye gönderiyoruz yazıyı. Dernekler Yasası gereği öyle, mülki amire veriyorsun oradaki. ‘Ne oldu?’ dedim, ‘Kaymakamlık onaylamadı.’ dediler. Hayda, gittik kaymakama. Benim Ankara’dan geldiğimi öğrendi. Ben gittiğimde perşembeydi, ‘Tamam salı günü Vali beyle görüşeceğim.’ dedi. (Ben de) ‘Sivas’ın başka ilçelerinde var, merkezde de var şubemiz. Ankara’dan 48. şube olarak atadık. Orada da yazıyoruz 48. şubemiz diye. Dernekler Yasası’na uygun bir örgüt bu örgüt. Yirmi yıla yakın bir geçmişi var.’ dedim. Neyse salı günü gitmiş arkadaşlar. ‘Listede atanan herkesi çağır, hepsi gelsin.’ demiş. Aynen dediği şu: ‘Sen nesen? Kasapsın. Seni şu odacıya söylerim, bu adam gizli, aslında Kızılbaş ama size Sünni olduğunu söylüyor. O da gider mahallede yayar. Senden kimse alış veriş yapmaz. Sen ne iş yapıyorsun? Kömürcü. Bunu söylerim, kimse senden kömür almaz.’ Herkesin huzurunda tehdit ediyor. Telefon ettiler, ben 10 günü doldurmadan geri gittim bunu duyar duymaz. Dediler ki ‘ Ya esnaflığı bırakacağız ya da...’ dediler. ‘Şart değil bizim buraya şube açmamız, siz istediniz. Siz Sünni’siniz, Pir Sultan Abdal gibi bir Alevi derneğini siz istediniz. Ama niye istemiştiniz ona geri dönelim. Kaymakamdan bu kadar korkuyordunuz, bilmiyor muydunuz?’ dedim. ‘Otuza yakın Alevi köyü var Şarkışla’ya bağlı, gelip alış veriş yapıyorlar. Biz de onlara bir hizmet olsun diye, burada bir dernekleri olsun, onlar da alışverişe geliyorlar, haftanın hemen hemen her günü köylerden insan geliyor. Açacağımız bir yer, ortak açacağımız, kirasını da biz verecektik. Gelirler, orada otururlar, sohbet ederler. Alevilere bir hizmet diye düşündük. Bu kadar baskı göreceğimizi bilmiyorduk. Alevi köylülerden özür dileriz. Biz yine gizlice para toplayalım, kirasını verelim. Yöneticisi biz olmayalım köylerden birilerini bulun, onlar yöneticisi olsun. Bir mekân açılsın.’ dediler. ‘Burada oturan yoksa köydekilerden bir şube... Bizim her köyümüz, bir şubemiz aynı zamanda. O yüzden gerek yok.’ dedik açamadık. Bunu canlı kanlı yaşadık. Belki üç yerde böyle olay yaşadık, açılmayan yerlerden biri Şarkışla’dır. Sivas’ta Pir Sultan Abdal derneği yok. Pir Sultan’ın ilinde, Pir Sultan Abdal Derneği yok! Temsilcilik var sadece bir tane. Düşünebiliyor musun? Sivas gibi bir yerde açamıyorsun adı ile. Dört yüzyılın intikamını gelir, o tabelaya dört tane kurşun sıkır. Orada tabeladan alır intikamını. Öyle kronikleşmiş bir düşmanlığı var...”⁵³⁴

Alevilerin bir dernek ya da kuruluş altında örgütlenmesi değil, herhangi bir gerekçeyle bir araya geliyor olmasının dahi rahatsızlık yaratabileceğinin trajikomik bir örneği de Ankara’da yaşanır. Ankara Dikmen’de her yıl Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu’nun düzenlediği bir futbol turnuvasında Alevi köylerinin

⁵³⁴ Önder Aydın, **Kızılbaş-Ankara**, 08.12.2013

gençleri bir araya gelir. Dikmen’de uzun yıllar boyunca zemini kötü bir toprak sahada gerçekleştirilen bu turnuva, Sünni bir mahalleliye göre “top bahanesiyle bir araya gelme”dir:

“Şimdi sorunumuz şu: Devlet, canlı organizma, sen yan yana gelmeye başla, hemen rahatsız olmaya başlar devlet. Bizim üç örgüt yan yana gelmeye başlasın... Tartışırız, birbirimizin kafasını kırarız ama olsun. O yan yana gelmen bile birilerine bir gözdağı verme, bir korkutma anında... Ya ben Dikmen’de top oynatıyorum bizim yörenin çocuklarına. bir ODTÜ’den tanıdığım bayan arkadaş, eşim orada çalışıyordu, davet etmişlerdi. Evlerine gittik. ... Neyse sohbet ediyoruz. Bana geldi dedi ki: ‘Önder Ağabey sizin Kızılbaşlar yine top bahanesiyle yan yana gelmeye başladı Dikmen’de.’ Bak, Dayanışma Sokak’ta oturuyor. Top sahasının karşısında... Yirmi yıldır yapıyoruz futbol turnuvasını. ... Ama bak o çevredeki insanları rahatsız ediyor. Sünni’yi... Top bahanesiyle yan yana geldi diyor, yorumuna bak. Orada kahveci, kahve işletiyor Dikmen’de, Çankırlılı birisi.”⁵³⁵

Toplumsal alanda sık karşılaşılan bu tür “alışlageldik” tepkiler bir tarafa, asıl başlığımıza dönersek, Aleviler bakımından devletin hizmet eşitsizliğinin en önemli göstergelerinden biri de cemevlerinin ibadethane sayılmaması ve diğer ibadethanelerin yararlandığı devlet katkılarından yararlanamamasıdır. 2012 yılında dönemin Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ’ın bir soru önergesine verdiği cevaba göre, 4628 sayılı Elektrik Piyasası Kanununa eklenen bir geçici madde ile “Güvenlik amacıyla yapılan sınır aydınlatmalarına ait tüketim ve yatırım giderleri, İçişleri Bakanlığı bütçesine konulacak ödenekten, toplumun ibadetine açılmış ve ücretsiz girilen ibadethanelere ilişkin aydınlatma giderleri ise Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesine konulacak ödenekten karşılanır.” denilmiştir. Önerge cevabında, bu maddeye istinaden, “Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesi ile ilgili harcama tertibine konulan ödenekten İbadethanelerin (cami, mescit, kilise, havra ve sinagog) sadece elektrik (aydınlatma) giderlerinin” karşılanmakta olduğu belirtilmektedir. Öte yandan “‘Camilerin Bakım-Onarım, Temizlik ve Çevre Tanzimi Yönetmeliği’nin 10 uncu maddesi hükmüne göre, cami, mescit ve çevresinin su ihtiyacı Sular Hakkında Kanun uyarınca ücretsiz olarak belediyelerce karşılanmaktadır.” Ayrıca Önerge cevabında 2012 yılı itibariyle toplumun ibadetine açık 83.708 cami ve toplamda 400 kilise-havra-sinagog olduğu ifade edilmiştir.⁵³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı verilerine göre

⁵³⁵ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁵³⁶ İlgili soru önergesi ve cevabına şu bağlantıdan ulaşılabilir: (Çevrimiçi) <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/7/7-4784c.pdf>, 25 Ağustos 2015.

2014 yıl sonu itibariyle Türkiye genelinde cami sayısı 86.101'e çıkmıştır.⁵³⁷ 2013 yılında CHP milletvekili Hüseyin Aygün'ün Başbakanlık'tan aldığı resmi veriye göre Türkiye genelinde cemevi sayısı 937'dir. 31 ilde hiç cemevi yokken, mevcut cemevlerinin çoğu Alevi köylerindedir.⁵³⁸

Cemevlerinin statüsü konusunda resmi tutum, Sünni İslam'ı esas alan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görüşünü dayanak kabul eder. Bu konuyla ilgili çokça dava açılmış ve tartışma yürütülmüştür.⁵³⁹ Alevilerin temel talebi, "eşit yurttaşlar" olarak eşit vergi vermelerine ve diğer yasal sorumluluklarını yerine getirmelerine rağmen devlet bütçesinden inanç alanına ayrılan ödeneğin sadece Sünni inanç mensuplarına yönelmesidir. Burada asıl saik inanca ilişkin giderleri devletin karşılaması değil, eğer devlet bütçesinden bu konuda bir kaynak aktarımı söz konusu ise bunun bütün inanç mensuplarına eşit olarak dağıtılmasıdır.

İsmail Şimşek dede, cemevleri ve diğer inanç temelli konularda devletin ayrımcı tutumunu şöyle dile getirmişti:

"İŞ: Şimdi Alevilikte ayrımcılık şu, defalarca bu devlete, hükümete iletildi ki 'Siz nasıl ibadetinizi biliyorsanız bizim de ibadetimizi bilmemiz gerekiyor. Sizin caminiz varsa bizim de cemevimiz var. Biz bunları istiyoruz. Sizden başka bir şey istemiyoruz.' Sen illa ki bunun vergisini ver, elektriğini, suyunu ver, biz bunu da istemiyoruz. Yeter ki bizlere bir cemevi uygulasin, bunlar yerine gelsin. Herkes ibadetinde hür olsun, biz bunları istiyoruz. ... Bu konuda çok dilekçeler verildi. Çok üzerinde duruldu. ...Yani biz Türk vatandaşı değil miyiz? 'Biz camilere vergi veriyoruz. Elektriğini, suyunu, hepsini devlet karşılıyor ama bizim cemevlerimize de verilmesini istiyoruz.' diyerekten çok taleplerde bulundular fakat bir türlü... Son zamanlarda anlamışsınızdır, burası bir ibadet yeri değil bir cümbüş yeridir, diye bugünkü başbakan hitap etti. Uğraşım çok. Çankaya'da Oran Sitesi'nde Cem Vakfı bir cemevi yapmak için başlattı. Açılım yapıldı. Bu Baykal'ın falan zamanında, Kemer Genç falan onlar da geldiler fakat bir başladı ondan sonrası ne oldu? Öylece kaldı. Yani onun için Alevilere çok şey vermiyorlar.

CS: Verilmesi doğru mu sizce ya da verilmesi gerekir mi?

⁵³⁷ Diyanet İstatistikleri, (Çevrimiçi) <http://www.diyamet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>, 25 Ağustos 2015.

⁵³⁸ Hülya Karabağlı, "Türkiye'de 82 bin 693 camiye karşılık 937 cemevi var", **t24 İnternet Gazetesi**, (Çevrimiçi)<http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770>, (Çevrimiçi) 24 Ağustos 2015.

⁵³⁹ Alevilerin ve siyasal iktidarın (ve elbette yargının ve dini bürokrasinin) cemevinin yasal statüsü üzerinden yürüttükleri tartışmayı yakın dönemli bir makalede ele almıştım: Cemal Salman, "Space as an Identity Struggle and Intervention Symbol at Urban Areas: Djemevis in Turkey", **Humanities and Social Sciences Review**, 04 (01), 2015, 305–314.

İŞ: Verilmesi gerekiyor tabii. Gayet tabii... Biz bu Türkiye'de Türk Vatandaşı olarak vergimizi veriyoruz, her katkıda bulunuyoruz. Bir ayrıcalığımız yok. Ayrıcalığımız olmadığı takdirde niye Alevi'nin bugün cemlerinde elektriğini, suyunu karşılamasınlar? Bu gibi şeylerde niye gericilik yapıyorlar, niye ayırım yapıyorlar? Bu işte belli. Her şey meydanda.... Defalarca Tayyip Erdoğan'a iletildi fakat ne diyor? 'Alevi'nin ibadeti, ibadet yeri olmaz. Orası bir cümbüş evidir.' diyor. Bunu bütün Türkiye biliyor. O açıdan ne desek bir fayda etmiyor. (Aleviler) Azınlık olarak görülüyor, her zaman için de sözleri ileri geçmiyor. Bizim partilerimiz de olsa söz geçiremiyor, kim olursa olsun yani.”⁵⁴⁰

Bir dönem Cami-Cemevi Projesi ile uzun süre gündemde kalan Tuzluca'yı tam da bu projenin protesto edildiği günlerde ziyaret etmiştim. Ana akım medyada Aleviler yönünden de çok olumlu bir tablo çizilmesine rağmen, proje inşaat alanının yaklaşık 500 metre ilerisindeki Tuzluca'yı Cemevi'nde devletin ibadethane saymadığı cemevinin sorunlarını konuşmuştuk:

“MU: En büyük sorunumuz, devlet tarafından hiçbir ihtiyaçlarımız karşılanmıyor.

RG: Elektrik, su herkes kendi yatırıyor.

MU: Bugüne kadar devletten daha 25 kuruş katkı parası almış kamu kuruluşu değiliz. Siz gelmeden 1 saat evvel su borcumuz vardı, 184 lira... İnan 100'ünü ben verdim, 50'sini birinden aldık, birinden aldık borç filan götürüp borcu kapattık. Şimdi benim elimde param olsa, burada tertemiz iki kişi çalıştırırsın, dedeye yerine göre cebine bir harçlık sokarsın. Hizmet eden arkadaşlara, temizliğe, şuna buna her şeyi yapabilirsin.

RG: Camiye verilen para buraya verilmiyor.

MU: Sonra biz burada kapıda hiçbir zaman gidip de bir esnaftan daha bugüne kadar bağış almış kişi değiliz. Zaten yasalar da bize kapalı. Cami dernekleri ev ev geziyor. Ben 30 sene esnafılık yaptım. Herkes geliyordu kimseyi de kırmıyordum. Ha 50 vermiyordum da 20 veriyordum. Alıp gidiyorlardı. Biz burada bir kuruş yardım toplamaya gitmiyoruz, gidemiyoruz.

CS: Devletten böyle bir talebiniz oldu mu?

MU: Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne bir dilekçe verdik. Hiçbir cevap dahi verilmedi. Gündeme bile getirilmedi. Şöyle bir şart koşmuşlar: Bazı kurumların yardım talebinde bulunması için kamu yararına kurulmuş bir dernek olması gerekiyor. Bugün ben kamu yararına şartını meclisten nasıl geçireyim? Cemevinin varlığını kabul etmiyor ki!”⁵⁴¹

Güler'e göre nasıl ki köylerde yol götürmeden sosyal yardımlara kadar her konuda Alevi köyleri tek tek ayrılıyorsa kentlerde de Alevi mahalleleri, hükümete oy çıkmayan yerler bellidir. “Yerel yönetim elinde, genel yönetim elinde. Hangi evde kimin oturduğunu birebir biliyorlar hepsini; hizmet gelmesi mümkün değil.” diyor

⁵⁴⁰ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

⁵⁴¹ Rıza Güzelgün-Mehmet Uzuner, **Tuzluca'yı-Ankara**, 13.09.2013

Güler.⁵⁴² Genel ve yerel yönetim hizmet alanları dışında, örneğin –kamusal olsun özel olsun- medyada da Alevilere yer verilmediği, Alevilerin şikâyetleri arasındadır. Bir köyde “TRT başbakanın babasının malı sanki! Hükümetin malı yani. Bizim kanallar belli.” diye tepki gösterilmişti. 2013 yazında görüştüğüm bir dede de Alevilerin genel olarak medyada hiç sorulmadığı gibi, o dönem çok gündemde olan Gezi Olayları ve Gezi’de ölen “canları” ile ilgili “kendi kanalları” dışında kimsenin çıkıp bir şey demediğini, diğer kanalların baskı altında olduğunu, oralarda bunların haber yapılmadığını söylemişti. Her iki örnekte Alevilerin “bizim kanallar” diye ifade ettiği kanallar; Yol TV, Cem TV, Barış TV, TV 10 gibi doğrudan “Alevi kanalı” olarak yayın yapanlar ile Halk TV, Hayat TV gibi diğer kanallardır.

Alevilerin kamusal hizmetlerin sunumuyla ilgili olarak Türkiye’de yaşadığı sorunların benzerlerini, diaspora Alevileri oradaki Türkiye devleti uzantılarıyla yaşamaktadırlar. Yurtdışında yaşayan Alevilerin devletle karşılaşma hali iki yönlüdür: Hem yaşadıkları ülkenin devlet kurumları ve uygulamalarıyla hem Türkiye’nin o ülkedeki devlet temsilcilikleri ile karşı karşıya gelirler. Almanya ve Fransa’da anlatılanlardan hareketle genel olarak Alevilerin yaşadıkları devlet ile değil daha çok Türkiye uzantılı devlet kurumlarıyla sorunları olduğunu söyleyebilirim. Fransa’da Strazburg Alevi Kültür Merkezi’nin kurucularından Kaçan, bu durumu şöyle ifade etmişti:

“NK: Avrupa’da bizim Alevilere her kapı açık. Alevileri, Avrupa iyi tanıyor. Şu an Almanya’nın 12 mi 13 mü eyaleti var, ders olarak Alevilik veriliyor Almanya’da. Fransa sözlüğüne, Türkçe sözlüğüne, kendi ansiklopedisine, Fransa Yasalarına Aleviliğin ne olduğunu aldı. Bizim Avrupa’da bir sorunumuz yok. Bizim sorunumuz, kendi ülkemizdeki sorunumuz. ... Bizim sorunumuz, Türkiye’de bizi tanımayan zihniyetin sorunu var. Biz bugün, diyelim ki Sivas Olaylarında protesto yürüyüşüne Parlamento’nun önüne gideriz, bize izin verirler. Bizim Alevi dernekleri önderlik yaptığı sürece izin sonu yoktur. Her yerde bizim kapımız açık. Sorun burada, Avrupa’da sorun yoktur. Avrupa bizim her hakkımızı veriyor ama biz kendi ülkemizden kendi yerlerimizi alamıyoruz.

CS: Peki burada devletin, Diyanet’in uzantıları var mutlaka, o kurumlarla ilişkileriniz nasıl?

NK: Burada Avrupa’da her konsoloslukta, eğitim ataşesi, çalışma ataşesi vardır, din ataşesi vardır. Bu din ataşesi, dinle ilgili imamları gene onlar atar. Burada da öyle haksızlık oluyor ki zaten. Bir cemaate diyorlar ki ‘Sizin oraya imam vereceğiz. Hem elektriğini hem suyunu hem kirasını ödeyin.’ Bir öğretmen geliyor, öğretmene öyle bir şey sağlamazlar ama

⁵⁴² Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

hocaların ev kirasını, su parasını falan öderler. Ben bunu Süheyl Batum geldiğinde başkonsolosun yanında dedim: ‘Hocam, adalet bunun neresinde? Bir öğretmene verip bir hocaya vermeyince...’ Süheyl Batum döndü başkonsolosa dedi ki ‘Böyle mi?’ Büzüşerek ‘Öyle efendim.’ dedi.

CS: Alevi derneklerine bir faydası/katkısı oluyor mu Diyanet’in?

NK: Alevi dernekleriyle Diyanetin olmaz. Çünkü aynı. Türkiye’deki seni Müslüman olarak görmüyorsa buradaki din ataşesi de... Bir defa bizim derneğe gelmişti, beraber çalışalım falan dedi. Biz de ılımlı karşıladık doğal olarak. Aradan 2 dakika geçti, Şaban Kiper demedi mi ‘Biz Müslümanlar, siz Aleviler’. Hop dedim, dur, İlahiyatçı hocalara: ‘Hoca kusura bakmayın, bizim sizinle zaten 1000 küsur senedir bir anlayışımız olmadı. Şimdi de olmayacak çünkü sizin zihniyetiniz değişmemiş.’ dedim. Bizi, Alevileri Müslüman olarak saymıyor.

CS: Size öyle diyen kim?

NK: Milli görüşün bir elemanıydı. Tabii bunun yanında da iki tane de ilahiyatçı hoca var. Onun için Türkiye’deki ne zihniyetse burada da o. Ha, Türkiye’dekiler kabul ederse bizi buradakiler de kabul eder. Sorun siyasetten geçiyor.”⁵⁴³

Almanya’da Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu Genel Başkanı (AABF) Hüseyin Mat da görüşmemizde benzer şeyler söyledi. Mat’ın dikkat çektiği önemli hususlardan biri, Alman ve Türkiye devletleri arasında Alevilere “tanımlama” üzerinden yaklaşım farklılığıdır. Türkiye’de siyasal iktidar Alevilerle ilgili bir konu gündeme geldiğinde genellikle çok farklı talepleri ve yönelimleri olan Alevi dernekleri olduğunu, Alevilerin birlik olmadığını, kendilerini farklı tanımladıklarını öne sürer ve bu nedenle taleplerin karşılanamadığı algısı yaratır. Mat, Alman devletinin bu konudaki tutumunu örnek olarak vermiş ve Türkiye’de bu konuda bir tutarsızlık olduğunu dile getirmişti:

“Bakın Almanya çok güzel örneğini verdi. Biz Almanya’da ‘Biz bir inanç toplumuyuz.’ dediğimizde, Alman Devleti bize ‘Siz Aleviliği nasıl görüyorsunuz, nasıl tanımlıyorsunuz?’ diye bir soru sormadı. Oradaki tanımlamayı Alevilerin kendisine bıraktı. Aleviler kendi içerisinde tartışınlar, kendilerini nasıl görüyorlarsa, nasıl tanımlıyorlarsa o onların meselesi. Ama Alevi gerçekliği, bir Alevi unsur varsa ortada ben bu topluma, diğer inanç toplumlarına hangi hakkı veriyorsan bunlara da bu hakkı veririm diyerek yaklaştı. Hiçbir devletin hiçbir iktidarın haddine düşmez Alevilerin kendini nasıl tanımladığı, nasıl ifade ettiği. Devlet sadece bu hakkı vermekle yükümlüdür. Şimdi Aleviler çok farklıdır deniyor. Soruyorum, İslamiyet’te 5 tane şart var, doğru mu? ... Peki, bunlar birken niye 4 tane mezhep var? İslamiyet’te her şey bir mi? Niye onlarca tarikat var, görüş var. Bugün Milli Görüş, Süleymancı DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği)’inkine; DİTİB’deki Hizbullahçı’nın camisine gitmiyor. Doğru mu? Bu kadar farklılık olmasına rağmen Sünniliği reddeden bir anlayış var mı Türkiye’de? Yok. Peki, böyle bir birlik ve bütünlük İslamiyet’te yok iken nasıl olur da ‘Aleviler siz bütün değilsiniz, bir birlik ifade etmiyorsunuz da biz o

⁵⁴³ Nurettin Kaçan, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

yüzden sizi muhatap kabul etmiyoruz.’ diyebilme hakkına sahip olabiliyorlar? Ne vicdanen ne dinen ne etik ne de hukuk anlamında karşılığı yok böyle bir argümentin. Bu aslında sorunu çözmek yerine sorunu daha da büyütme, çözmek yerine çözmeme çabasıdır, gayretidir. ... Düşünün Türkiye’de Aleviler var, Hristiyanlar var, Ezidiler var, Süryaniler var, çok farklı bir inanç grupları var. Ama herkesten alınan vergiyle sen bir Diyanet İşleri Başkanlığı kuruyorsun. Ve bu Diyanet İşleri Başkanlığı ile de 110 bine yakın imamın, on binlerce caminin finansını sağlıyorsun; elektriğini, suyunu sağlıyorsun; ondan sonra da din ve vicdan özgürlüğünden bahsediyorsun. ‘Biz devlet olarak laikiz. Ve bütün inançlara eşit yaklaşıyoruz.’ Bunu söylemek ayıptır...⁵⁴⁴

Almanya’da 2012 yılında Hamburg, 2013 yılında Aşağı Saksonya ve 2014 yılında Bremen eyaletlerinin imzaladığı Hak Eşitliği Anlaşması (Staatsvertrag) çerçevesinde diğer Müslüman gruplar gibi Aleviler de inançlarına yönelik temel haklardan eşit olarak yararlanma hakkını elde etmiştir. Eyalet yönetimleriyle DİTİB, İslâm Şurası, İslâm Kültür Merkezleri Birliği ve Alevileri temsilen AABF’nin imza koyduğu bu anlaşma ile Aleviler de bir inanç grubu olarak temel taleplerini karşılayan haklar elde etmişlerdir. Yasal güvence; kendi eğitim ve kültür kurumlarını oluşturabilme; resmi mezarlıklarda Alevi geleneklerine göre cenaze töreni yapabilme; cemevleri, toplantı salonları ve benzeri oluşumları mal edinip işletebilme; resmi kuruluşlarda dini hizmet talep edebilme; Alevilikte özel kabul edilen bazı dini günlerin resmi izin günü sayılabilmesi; devlet kanallarında dini bilgi yayını için süre ayrılması bu haklardan bazılarıdır.⁵⁴⁵ Bunlar, Almanya’da olduğu gibi Türkiye’de de Alevilerin temel talepleri arasında yer alır. Bu nedenle, AABF Başkanı Mat’a göre, aynı anlaşmaya birlikte imza koydukları devlet temsilcisi DİTİB ve diğer İslami grup temsilcilerinin bulunduğu İslami Şura gibi kuruluşların Alevilere yönelik Almanya ve Türkiye’deki yaklaşımı tutarsızdır:

“Hamburg’da hak eşitliği antlaşmalarını imzalamıştık, bahsetmiştim. Mesela o antlaşmaları sadece bizimle yapmadılar. O antlaşmaları DİTİB’le yaptılar. Bir de ŞURA ile yaptılar. ŞURA; Milli Görüş’ün, Süleymancıların, yani o İslami grupların bir araya gelip oluşturmuş oldukları yapılanma, bir üst kurum. Şimdi biz 3 kurum olarak; onların ikisi yan yana imzaladılar, biz onlardan ayrı imzaladık Hak Eşitliği Anlaşması’nı. Mesela bizim cemevlerini ibadet yeri olarak kabul ediyorlar. İnanç önderlerimizi Dede, Ana olarak kabul ediyorlar o antlaşmada. O antlaşmanın içerisinde Nevruz Bayramı, Hızır gibi önemli

⁵⁴⁴ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

⁵⁴⁵ Anlaşmanın Aleviler açısından bir değerlendirmesi için; Turan Eser, “Hamburg Alevi Anlaşması ile Ankara Alevi Açılımı”, (Çevrimiçi) <http://www.muhalet.org/yazi-hamburg-alevi-anlasmasi-ile-ankara-alevi-acilimi-turan-eser-28-4151.aspx>, 24 Ağustos 2015.

günlerini resmi bayram olarak kabul edilmesi... Alman Devleti bize bu hakları verirken Diyanet İşleri Başkanlığı bizimle aynı masaya oturdular. Yani antlaşmanın altına imza attılar. Şunu söylemediler, demediler ki ‘Bu Alevileri niye inanç toplumu olarak kabul ediyorsunuz? Bu Alevilere Alevilik dersi verme hakkını niye veriyorsunuz? Bu Aleviler cemevini ibadet yeri olarak söylüyorlar, siz bu cemevini niye ibadet yeri olarak kabul ediyorsunuz?’ diye itirazda bulunmadılar, bizimle oturup imza attılar. Bizim kazanımlarımızın hiç birine itiraz etmediler. Ama Türkiye’de bunun tam tersini yapıyorlar. Alevilik diye bir inanç sistemi diyanete sorulsa ‘Tövbe böyle bir inanç sistemi yoktur. O bir kültürdür.’ Ya da Aleviler cemevini ibadet yeri olarak görüyorlar, dense ‘Haşa, İslamiyet’te iki tane ibadet yeri vardır. O da camiler ve mescitlerdir. Cemevi diye ibadet yeri yoktur.’ diyorlar. İşte bir hapishanedeki çocuk ‘Ben Aleviyim, benim inanç önderim Dede’dir. Dede istiyorum.’ dediğinde Diyanet İşleri Başkanlığı ‘Hayır, böyle bir inanç önderi yoktur, kabul edilemez.’ diyor. Şimdi Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığının Aleviliği bu kadar inkâr etmesi kabul etmemesi ama Almanya’daki uzantısının bu Alevilerinin kazanımları karşısında tek kelime etmemesini ne ile bağlayabiliriz? İkiyüzlülük, riyakârlık. Yani İslam siyasallaştı, bunlar da siyasallaştılar. ... Hangisi doğru yapıyor? Almanya mı doğru yapıyor, Türkiye mi doğru yapıyor? DİTİB’in buradaki tavrı mı doğru Türkiye’deki tavrı mı doğru? Hangisi doğru? ... Ve Almanlar sadece bize vermiyorlar bunu. Almanlar bizim karakaşımıza, kara gözümüze bakarak bunu vermiyorlar. Adamın anayasası çok açıktır, Alman Devleti’nin. Diyor ki, kendini inanç toplumu kabul ettirdi mi sen şunları şunları elde edersin. Biz de bunları ispatladık, o kazanımları aldık. Yoksa Almanya bizim karakaşımıza, kara gözümüze bakarak bunları vermedi. Hukuk devleti bunu gerektiriyor. Anayasalarında ne varsa onu veriyorlar. E Türkiye’de niye bu olmuyor?’⁵⁴⁶

Bu anlaşmalarla Alevilere verilen haklar, bütün inanç gruplarına tanınan temel vatandaşlık haklarıdır. Alevilerin inancına göre giyinebilme, inancı gerektirdiği kutsal günlerde saygı görme, çocuklarına inancını öğretebilme, dilediği yerde ibadet edebilme ve ibadethanesinin ne olduğu konusunda dini-dünyevi herhangi bir otoriteden onay beklemeyen kendisi karar verebilme, cenazesini kendi inancına göre defnedebilme gibi temel insan hakkı boyutundaki talepleri bir başka ülkede karşılanırken Türkiye’de hala bunların tartışılıyor olması düşündürücüdür. Burada daha dikkat çekici olan Türkiye’de örneğin cemevleri konusunda gerek yargı organlarının gerek siyasal iktidarların temel görüş makamı olarak kabul ettiği Diyanet’e bağlı devlet kuruluşunun, bir başka devlet uygulaması karşısında Türkiye’deki görüşlerinin zıddına hareket edebilmesidir. Bu örnek, Diyanet’in Türkiye’de cemevi vb. konularda açıkladığı görüşün de siyasal saiklere dayandığını göstermesi bakımından önemlidir.

⁵⁴⁶ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

Yurtdışında yaşayan Aleviler, gördüğüm kadarıyla inançları ve kültürleri ile ilgili olarak yaşadıkları ülkenin değil daha çok Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temsilcilikleri ile sorun yaşamaktadırlar. Mat'ın deyimiyle, aslında sadece “devlet-vatandaş” ilişkisi düzeyinde olması gereken bu kurumlarla ilişkiler de her zaman siyasal olmuştur. Önceden “ulusalcı” kadrolar hâkimken son yıllarda “siyasal İslamcı” kadroların geldiği konsolosluk, ataşelik vb. devlet kadrolarında değişmeyen şey, ona göre “Türk-İslam Sentezci anlayış”tır. Bu nedenle Türkiye’de nasıl devlet kurumlarındaki yapı belli ve Aleviler ile ilişki mesafeliyse diasporik alanlarda da Alevilerin Türkiye devleti kurumlarıyla ilişkisi aynıdır:

“Türkiye’de nasıl polislerde, emniyette, yargıda, orduda bir değişiklik söz konusuysa aynı değişiklik Avrupa’daki konsoloslukta da mevcuttur. Bizim ilişkilerimiz hep mesafeli olmuştur. Çünkü Diyanet İşleri Başkanlığı buralara din işleri müsteşarı gönderir. Vergilerimizle bütün maaşını biz karşılıyoruz. Ama o bize imam gönderir. Buraya gönderdikleri öğretmenler, işte Türkçe dersini veren öğretmenler aynı din ataşesi gibi çalışıyorlar. Türkçe’yi öğreteceklerine, Türkçe derslerini vereceklerine din derslerine daha ağırlık vermeye başladılar. Burada bile çocuklara 5 vakit namaz nasıl kılınır, onu öğreten öğretmenlerle biz karşı karşıya kaldık. Her yerde asimilasyon, her yerde bir baskı var. Türkiye’de ne baskı uygulamışlarsa Avrupa’daki Türkiyeliler için de aynı şey...”⁵⁴⁷

Görünen o ki devlet ve siyasal iktidar uzantıları ile Alevilerin ilişkilerinde de sosyo-mekânsal değişim çok göze çarpan bir değişime yol açmamıştır. Alevilerin kentleşmeyle beraber kamusal görünürlükleri artmış, geride kalan 50 yılda toplumsal ve siyasal gelişmelerin etkisiyle Alevilerin taleplerinde değişiklikler olmuş fakat devlet kurumlarının ve siyasal iktidarların Alevilere bakışı büyük oranda aynı kalmıştır. Alevi yerleşimlerine hizmet götürmede, Alevi örgütlenmesi konusunda, Alevilerin bireysel ve topluluk olarak inanç ve kültürlerine ilişkin temel vatandaşlık hukuku çerçevesindeki taleplerinde devletin/siyasal iktidarların ayrımcı tutumu devam etmektedir. Bu tutum, kırsal alanda Alevi köylerine yol, kanalizasyon, sosyal yardım gibi temel hizmetlerde dahi ayrımcılık uygulanması; kentsel alanlarda Alevilerin cemevi, cenaze hizmetleri, eğitim, örgütlenme vb. temel dini-kültürel haklarının görmezden gelinmesi ya da sınırlandırılması biçiminde kendini göstermektedir. Diasporada Aleviler yaşadıkları ülkelerin devletleri ya da önemli

⁵⁴⁷ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

eyaletleri nezdinde temel haklarını güvenceye alan anlaşmalar imzalayabilir ve inanç ve kültürlerini kendi belirledikleri alanlarda özgürce yaşayabilirken orada da Aleviler asıl olarak Türkiye Cumhuriyeti bağlantılı resmi-gayriresmi kurum ve kuruluşlarla sorun yaşamaktadırlar.

(3) İşe Girmek-İş Gördürmek: “Sen toksun da ben aç mıyım?”

Alevilerin kendilerine yönelik ayrımcılık olduğunu düşündükleri konulardan biri de istihdam alanıdır. Kamu istihdam kanallarından bazılarının Alevilere kapalı olduğu; devletin bazı kurumlarına ve önemli makamlarına, sözlü sınavla girilebilen A Grubu “kariyer mesleklerle” Alevilerin ya hiç alınmadığı ya da çok zor girebildikleri görüşmelerimde sıkça dile getirildi. Özel sektörde bazı işverenler bu konuyu önemsemediğinden ya da Aleviler “Alevi olduklarını pek belli etmediklerinden” genel olarak daha az sıkıntı yaşanır. Özellikle devlet kadrolarına giriş bakımından Alevilerde neredeyse istisnasız şekilde dışlandıklarına ve buralara girmenin pek mümkün olmadığına dair bir kabul gözlemledim.

Yaptığım görüşmelerin Alevilerin sıcak bakmadığı AKP iktidarı döneminde gerçekleştiğini belirtmeliyim. Bu bilgi, görüştüğüm Aleviler genellikle “Önceden de zordu ama bu dönemde artık hiç mümkün değil!” vurgusuyla konuştukları için önemlidir. Alevilerin gözünde AKP iktidarı öncesinde de devletin belli kademeleri kendilerine kapalıdır ama bazı kadrolara girebilmek yönünden görece daha rahattırlar. Onlara göre AKP iktidarı ile beraber Alevilere kapılar daha sıkı kapatılmış ve başta sözlü sınavla girilebilen kadrolar olmak üzere Alevilerin istihdam alanları daha bir daralmıştır. İsmail Şimşek dede bu ayrımı şöyle ifade etmişti:

“İŞ: Alevi kökenli olanların devlet işine girmesi, tabii bunda çok zorluk yaşıyoruz. Adam senin ne olduğunu... Nerelisin? Diyelim ki, Sivaslısın. Neresindensin? Banaz köyündenim. Ha tamam sen buraya giremezsin. Kimliğinden belli. Adamların elinde tüm listesi var. Biz bir dede olarak nasıl biliyoruz mesela nerede talibimiz var, hangi vilayette, hangi memlekette, biz oralara gidiyoruz. Oradakilerin, kimin ne olduğunu biliyoruz ama devletin öyle bir şeyi var ki tamamen listesi var Türkiye'nin. Ne kadar, nerede Alevi var, hepsini biliyorlar. Bildikleri için de onda çok güçlük çekiyoruz. Benim kızım dört yıllık

üniversiteyi bitirmiş, üç dört sefer imtihanlara girdi ve kazanamadı. Neden kazanamadı? Alevi olduğu için kazanamadı. Nerelisin, filan yerliyim...

CS: Mülakatlarda mı eleniyor?

İŞ: Mülakatlarda da şey yapıyorlar, puanda bile oluyor. Biliyorsun o kadar puanlar havaya gitti yani (KPSS sorularının çalınması vb. sınav soruşturmalarından bahsediyor).⁵⁴⁸

Devlet kadrolarında işe girme ve girdiği işte yükselme vb. yönlerden Türkiye’de bir ayırım olup olmadığı konusundaki fikrini sorduğumda, Baydar kendinden çok emin bir biçimde “Bunu niye soruyorsun ki?” demişti. Yani, çok açık, çok bilinen, çok ortada bir durum! Kendisi de bir devlet kurumundan emekli idi ama işe girdiği dönemlerle mevcut dönemin farklı olduğunu düşünüyordu:

“MB: Daha bundan çok kısa süre önce Sayın Başbakan bir konuşmasında şunu söylemedi mi: ‘Kardeşim beni hapse atan da bu zihniyetti. Bu ana muhalefet partisinin başındaki adamın zihniyetindeki hâkimlerdi.’ Bu bir ötekileştirme değil midir?

CS: Sizin kendi hayatınızda birebir yaşadığınız ayrımcılık örneği var mı?

MB: Yahu başında yaşar gibi oluyorsun, sonra, yani iş hayatından bahsediyorum, sonra hep düzene girdi benimkilerde. ... Ama bunun yanı sıra da bir sürü sıkıntılar da yaşıyorsun tabi. Çevrenle de, komşuluk ilişkilerinde de... Yaşamaman mümkün değil. İş hayatında da yaşıyorsun, sokakta da yaşıyorsun.⁵⁴⁹

Alevilerin özellikle devletin önemli kadrolarına yer alamaması, görüşmelerimde çoğu zaman Kaymakam, Vali gibi makamlarda Alevilerin yer alamaması üzerinden örneklendirildi. Bu tür makamlar, Alevilerin *eşit vatandaş* görülmediğinin sembolleri olarak dile getirilir. Bu konuda da soyut bir “devlet” algısından çok çoğunlukla siyasal iktidarı, daha somut olarak da dönemin iktidarını elinde tutan AKP hükümeti bu eşitsizlikten sorumlu tutulmaktadır. Buradaki algı Yıldızeli kırsalında da Almanya’da yaşayan Alevilerde de çok benzer kelimelerle, çok benzer bir çerçevede ifade bulur:

“XX: Avrupa’da insan hakları var. Her yere, herkese saygıları var. Burada öyle değil, biliyorsun. Cemleri daralttıkça daraltıyor. Aleviyim, demen bile bir suç. Sen kalmış ki o türlü yaşayasın. Bir tane Alevi kaymakam var mı? Yok. Bir tane vali var mı? Yok. Bir tane karakol komutanı var mı? Yok. Alevi çocuğu kaymakamlığı kazanmış; otomatik olarak bir bahane ile aşağıya indiriyorlar. Siz biliyorsunuz dünyayı geziyorsunuz, araştırma yapıyorsunuz. Alevi bir tane kaymakam yoktur. Haydi, yaşa yani. Nasıl Aleviliğini sürdüreceksin kardeşim?

⁵⁴⁸ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

⁵⁴⁹ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

YY: Sürdürürsün Aleviliği bırakmazsın da... Türkiye’de sıkıyorlar. Oğlum sınavlara girdi mesela. Mülakatlı sınavlarda benim oğluma iş vermezler de... Yüksek puan alsın da bir belli de olmaz gene.”⁵⁵⁰

“HS: Öyle bir şey ki bugün Aleviler de evlerinin, arabalarının vergilerini veriyor. Türk Bayrağı’nın altında yaşıyor. ... Biz de insanız, biz de o haklardan yararlanmak istiyoruz. Biz ayırım yapmıyoruz. Onların ayırım yapmasını da istemiyoruz.

HS: (Devletin) Hiç eşit davrandığını düşünmüyorum. Ne Alevi bir kaymakam ne bir vali var. Belli başlı Belediye Başkanı dahi yoktur. 3-5 tane milletvekili var. Bakan bile yok. Bugün Sivas olaylarında, Madımak Oteli olaylarında suçluları yakalayacağı, cezalandıracağı yerde, suçluları affetti. Dosyayı zaman aşımına uğrattı, zaman aşımına uğrattı. Bu insanlık mıdır? Eğer ki Alevilerin hakkını düşünmüş olsa bu durumu yapmayacaktı. Suçluları yakalayıp, yargılayacaklardı, affetmeyeceklerdi. Bu gün demek ki Alevilere karşı hiçbir hoş tarafları yok. Alevilerin de hiçbir zaman herhangi bir mevkide olmalarını istemiyorlar, istemezler de AK Parti olarak.”⁵⁵¹

Siyasal iktidarın etki alanında bulunan devlet kadrolarına girme konusunda genel olarak ümitsiz olan Aleviler, hem yerel düzeyde hem genel çerçevede patronaj ilişkilerini ya da kliental ağları çoğunlukla CHP vekilleri ve CHP’li belediyeler üzerinden kuruyorlar. Fakat buradaki ilişkinin de çok sıkı ve yaygın olduğu düşünülmemelidir. Bölgesinin vekiline ulaşabilenler de onun aracılığıyla bir iş takip edebilenler de oldukça sınırlı sayıda. CHP’li belediyeler de sadece Alevilerin çok yoğun olarak yaşadığı bölgelerde Aleviler açısından önemli bir istihdam kapısı olarak görülüyor. Yine de yaptığım görüşmelerde Alevilerin en yoğun patronaj ilişkisini CHP üzerinden kurduğunu gördüm.

Yıldızeli’nde Alevi köyleri neredeyse blok olarak CHP’ye oy veriyor. Yüksek Seçim Kurulu (YSK) kayıtlarına göre 7 Haziran 2015 Milletvekili Genel Seçimi’nde Yıldızeli’nde Meclis’e girebilen partilerin genel oy dağılımı şöyle:

Tablo 14. 2015 Haziran Seçimleri Yıldızeli Oy Dağılımı

Parti	Aldığı Oy	Oy Yüzdesi
AKP	13.176	65,02
CHP	3.177	15,68
MHP	2.214	10,93
HDP	121	0,60
Diğer	1.867	7,77

⁵⁵⁰ XX-YY, **Yıldızeli-Sivas**, Ağustos 2013 (Görüşmecilerin isteği üzerine kodlu yazdım. “Çocuğum sınava girecek; bunları okuyup olumsuz etkileyen olur.” kaygısı, bu konuyu başlı başına özetleyecek bir cümledir)

⁵⁵¹ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

İlçede CHP'nin aldığı 3.177 oydan 2.686'sı Alevi köylerinden, 239'u ilçe merkezinden, 252'si ise Sünni köylerinden gelmiştir. İlçe merkezindeki oylar içinde Alevi oyu oranını 0 kabul etsek bile ilçe genelinde CHP, toplam oyunun yüzde 84,54'ünü Alevi köylerinden almıştır. Başka türlü ifade edersem, 31 Alevi köyü ile 2 Alevi-Sünni karışık mezrada geçerli sayılan toplam 2.896 oyun 2.686'sı (yani yaklaşık yüzde 93'ü) CHP'ye gitmiştir. AKP, ilçedeki Alevi köylerinden (17'si Alevi-Sünni karışık köylerden olmak üzere) toplam 94 oy, MHP ise 69 oy alabilmiştir. HDP'nin ilçe genelinde aldığı 121 oyun 69'u da gene Alevi köylerinden çıkmıştır.⁵⁵² Köylerin çoğunda 1 ya da en çok 2 oy civarında olan “sağ” oyların en azından bir kısmının sandık başkanı ya da görevlilerine ait olduğu tahmin edilebilir.

Bu yüzdeler, Alevilerin yerel düzeyde blok denilebilecek oranda CHP'ye desteklediklerini, bu nedenle patronaj ilişkileri için de asıl olarak bu kanalı kullanabildiklerini gösteriyor. Gezdiğim köylerde CHP'nin Sivas'tan çıkardığı tek vekil aracılığıyla çocuğunu “şehirde” işe koydurduğundan övünerek bahsedenler olduğu gibi partiyi ve vekillerini kayıtsız desteklemelerine rağmen kendileriyle hiç ilgilenilmediğini anlatanlar da oldu. Yağlıdere köyü bu konuda sıkıntı dile getirilen yerlerden biri. Yağlıdere köylüleri oy verirken mezhep aidiyetini ya da diğer kimlikleri değil partiyi esas aldıklarını belirttiler. Köyün çizgisi bellidir; fakat “Parti”ye destekleri tam olsa da patronaj ya da diğer konularda bekledikleri desteği göremezler:

“CS: Buradan oy çıktı mı hiç CHP dışındaki partilere?

DK: Yanlışlıkla mı ne beş tane altı tane çıktı. Bura doğma büyüme CHP'dir. Yağlıdere dediğinde herkesin kitabında defterinde yazar yani, kaydı vardır. Yağlıdere'nin ne olduğunu herkes çok iyi bilir.

CS: Partiye oy veriyorsunuz ama buradaki seçtiğiniz vekilin adını biliyor musunuz? Vekilinizi tanıyor, biliyor musunuz yani?

İA: Biliyoruz, bilmez olur muyuz?

CS: Adayın mezhebine bakar mısınız oy verirken? Yoksa hizmetine mi bağlı?

DK: Hayır. Hizmet olarak...

İA: Vereceğin adam orada belli.

CS: Parti mi diyorsunuz yoksa aday mı?

⁵⁵² YSK Sandık Sonuçları Paylaşım Sistemi, “25. Dönem Milletvekili Genel Seçimi Sandık Sonuçları”, (Çevrimiçi) <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, 25 Ağustos 2015.

DK: Cemal Bey şimdi parti... Biz mezhebe, dine, ırka hiç bakmayız yani. Bizim kuruluşumuz anadan doğma sol görüş. Yağlıdere'nin (görüşünü) herkes bilir yani çevre köyler bilir. Yağlıdere dediğinde, düşünürler yani. A ismi, C ismi, B ismi sorun olmuyor Yağlıdere'de. Parti. Kimlik araştırılmıyor, kimliğe bakılmıyor.

CS: Peki, şey yapabiliyor musunuz mesela, çoluğunuza çocuğunuza iş arayacaksınız bir yerlerde, ulaşabiliyor musunuz partiye, oy verdiklerinize?

DK: Ulaşıyoruz da onlar da unutup ya.

İA: Ya eli yetişmiyor ya unutup.

DK: XXX'i milletvekili yaptık. Adam bir gün de 'Selamünaleyküm Yağlıdere halkı, nasılsınız?' demedi. Bu bizim CHP'nin milletvekilleri hep böyle. Gelip de 'Yağlıdere halkı sizin derdiniz, sorunuz var mı, ne yapıyorsunuz, ne ediyorsunuz...

İA: 'Siz beni ileri aldınız,' diyen yok!

DK: Sizin bir kimliğiniz var, deyip de yani. Bizim kimliğimizi Parti de biliyor, herkes de biliyor. Sormuyorlar yani.

CS: Peki, şey oluyor mu? CHP'li vekile oy verdiniz ama iş yapmadı ya da unuttu ya da yapamıyor. Gidip iktidar partisinden ya da diğer partilerden birine ulaşabiliyor musunuz?

İA: Ulaşamıyoruz.

DK: Ulaşıyoruz. Ulaştık da... Tam yüzüne diyemiyor, 'Görev yok sana!' diyemiyor da bugün git yarın gel...⁵⁵³

İktidar partisinin vekillerine, siyasal yahut bürokratik uzantılarına ulaşabilseler dahi kendilerine hizmet ya da iş konusunda yardım edilmeyeceğini düşünen Alevilerin yöneldiği yer gene CHP'dir. Örneğin Ankara'da Alevilerin en yakın ilişki kurabildiği belediyeler Çankaya Belediyesi ve Yenimahalle Belediyesi'dir.* Çankaya, Alevilerin çok daha yoğun olarak yaşadığı bir bölge olduğundan Çankaya Belediyesi'nin Alevilerle bağı hem fiilen hem sembolik düzeyde çok daha belirgindir. Ankara'daki Yıldızeli Alevi köy derneklerinin biri (Avcıpınarı) hariç hepsi Çankaya sınırları içindedir. Böyle olunca Ankara'daki Yıldızeli Alevilerinin de ihtiyaç duyduklarında "çaldıkları ilk kapı" Çankaya Belediyesi'dir. Neden böyle olduğunu sorduğumda Baydar çok net biçimde şunu demişti: "Gidip de Melih Gökçek'ten bir şey isteyemezsin."⁵⁵⁴

CHP'li belediyeler ile patronaj ilişkisi, çeşitli *gündelik ve geçici ihtiyaçların görülmesi* gibi köy topluluğunu ilgilendiren temalar üzerinden ya da *iş bulma* gibi daha bireysel bir tema üzerinden kurulabilir. Köy dernekleri üzerinden kurulan ilişki,

⁵⁵³ Dursun Koçtaş, İlyas Akpınar, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

* İstanbul'da aynı şey Şişli, Beşiktaş ve Kadıköy gibi CHP'nin güçlü olduğu belediyeler ile Maltepe ve Kartal gibi hem Alevilerin yoğun olarak yaşadığı hem de yönetimi CHP'de olan belediyeler için söylenebilir.

⁵⁵⁴ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

bu derneklerin genel kurul, gece, şenlik, piknik vb. toplantılarında ücretsiz ya da indirimli yer tahsisi; masa, sandalye, ses sistemi ya da araç gönderimi; cenaze, kurban götürme, köy şenlikleri gibi etkinliklerde şehir dışına otobüs tahsisi gibi ihtiyaçlar üzerinden kurulur. Bunlar, aslında belediyelerin ilçe sakinlerine sunduğu genel-olağan hizmetlere dâhildir. Fakat Baydar'ın "Gidip de Melih Gökçek'ten isteyemezsin!" sözü hatırlanırsa, Aleviler için oldukça "basit" görünen bu destek kalemlerinin dahi neden önem taşıdığı anlaşılabilir. Bunun çok gündelik ama önemli bir örneği olarak *cenaze işlerini* verebilirim. Ankara'da Yıldızeli Alevilerinin neredeyse tamamına yakınının cenazeleri köylerine götürülür. Görüştüğüm dernek başkanlarının tümü, vefat ister Ankara'da ister köyde olsun, köylülerinin toplanıp köye gittiğini; cenazelerde ortalama olarak en az bir-iki büyük otobüs ve birkaç küçük araçla köylerine gittiklerini söylediler. Dikkat çekici olan, vefat Ankara'nın hangi ilçesinde olursa olsun, otobüs tahsisi konusunda bütün köylerin CHP'li belediyelere ve özellikle de Çankaya Belediyesi'ne başvurusudur. Bunda Yıldızelili çoğunluğun Çankaya sınırları içinde yaşaması ve dernek yerlerinin bu ilçe sınırlarında olması da etkilidir. Fakat asıl etmenin Çankaya Belediyesi ile kurulan patronaj ilişkisi olduğu açıktır. Dernek başkanlarına, otobüs ve cenaze aracının, talep etmeleri halinde Büyükşehir Belediyesi ve diğer ilçe belediyelerince de sağlanabileceğini, neden sadece CHP'li belediyelere başvurdıklarını sordum. Farklı tarihlerde ve farklı yerlerde görüşmemize rağmen, hepsi, ağız birliği etmişçesine, büyükşehir belediyesine ya da AKP'li diğer belediyelere hiç başvurmadıklarını, başvursalar da "oralardan bir şey çıkmayacağını" söylediler.⁵⁵⁵ Buradaki genel kanaat, Çankaya ve Yenimahalle belediyeleri dışında bir yere başvursalar dahi destek alamayacakları; eğer bir yardım gelirse de bunun "karşılıksız olmayacağı, illa ki kendilerinden bir şey bekleneceği" yönünde.

İş ilişkisi esasında kurulan patronajda hem Aleviler hem CHP'li belediyeler yönünden iki taraflı bir handikap gözlemledim: Belediye açısından, imkânlar ve

⁵⁵⁵ Bu konuda dernek, vakıf ve federasyon düzeyinde görüştüğüm bütün başkanlar hemen hemen aynı şeyleri söyledi: Cemal Kaya, **Kızılay-Ankara**, 28.04.2015; Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015; Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015; Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015; Hüseyin Aytemir, **Dikmen-Ankara**, 29.04.2015; Sadık Tatlıpınar,-Satılmış Doğan, **Seyranbağları-Ankara**, 13.09.2013; Kaya Otlı, **Seyranbağları-Ankara**, 02.05.2015; Ayten Gürsoy, **Kızılay-Ankara**, 30.04.2015.

personel kotası sınırlı; dolayısıyla ancak belli oranda işçi alımı mümkün olabiliyor. Eğer Alevilerin çok yoğun olarak yaşadığı bir bölgenin belediyesi ise, Aleviler yerel yönetimlerde çok büyük oranda CHP'ye yöneldiğinden, belediyenin potansiyel oy tabanını da Aleviler oluşturuyor. Öte yandan Aleviler diğer kurum ve kuruluşları kendilerine “kapalı” gördüklerinden patronaj için ağırlıkla CHP'li belediyelere yöneliyorlar. Haliyle CHP'li belediyelerde az sayıda kadro için çok sayıda Alevi'nin baskıladığı bir denklem kurulmuş oluyor. Bu denkleme diğer siyasal bağlantılar, patronaj ilişkileri, belediye yönetiminin tutumu vb. gibi etmenler de dâhil olduğunda, aslında burada kurulan ilişkinin de çok açık ve Alevi taleplerini emici düzeyde olduğunu varsaymak zor. Böyle olunca, Alevilerde, diğer bütün kapılar kapalı olduğu gibi CHP'nin de “kendilerine sahip çıkmadığı” hissi doğmaktadır. Görüşmemizde Baydar bunu doğrudan Çankaya Belediyesi üzerinden ifade etmişti. Şöyle ki: Alevi örgütlerinde yöneticilik yaptığı dönemde çevresindekilere iş bulmak amacıyla Belediye ile patronaj ilişkisi kurup kurmadığını sorduğumda, Baydar, çok ihtiyacı olduğunu bildiği halde kendi kardeşi için bile iş talep etmediğini, bunu etik bulmadığını ama “başkaları için” aracılık ettiğini söyledi. Ona göre bu “Alevicilik” değildir ve öyle olmamalıdır da. Oysa dışarıdan görünen, CHP belediyelerinde “Alevicilik” yapıldığıdır. Baydar'a durum pek de öyle değildir:

“MB: Benim kardeşim benden üç yaş küçük. Dün emeklilik dilekçesini verdi. Oğlan bir özel şirkette şoförlük yapıyor ama hakikaten şey, öyle ne diyelim, bilmem ne çağının köleleri gibi çalışıyor. Ben bu kadar dernekleri dolanmışken, bilmem ne olmasına rağmen bir günden bir güne de gidip Çankaya Belediyesi'nden böyle bir şey talep etmedim.

CS: Neden?

MB: Etmem. Çünkü bu benimki özel bir durum. Ben bir kitle örgütünde isem, oradaki adamlar o ilişkiye girmem. Girmem yanlış olur. Kardeşimden dolayı girmem. Ama başkaları için yaparım. Yaptım da. Yaptım yani hani istedim de olmadı değil. Yaptım, oldu. Yine diyorum, ben o işe Alevicilik olarak bakmıyorum. Şimdi Alevicilik olarak bakarsan burada iki dönem Doğan Taşdelen belediye başkanlığı yaptı. Alevi. Ankara'yı teslim eden Doğan Taşdemir'dir, bana göre. Niye? Gitti Karayalçın'ın karşısına kondu. Melih Gökçek geldi, oturdu. Şimdi Doğan Taşdelen bana gelsin Alevicilik yapsın. Bu nedir ya? Ya da bir dönem Haydar Yılmaz yaptı. Bülent Tanık... Ben bu adama çok rahat şunu söyledim, Bülent Bey'e: Ben sizin akademik kariyerinize, bilginize, natürelliğinize, o insancılığınıza kesinlikle laf söyletmem. Ama bize sahip çıkmadınız, dedim.”⁵⁵⁶

⁵⁵⁶ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

Baydar'ın "bize" diye vurguladığı "Aleviler". Parti olarak, vekiller düzeyinde ya da yerel yönetimler nezdinde Alevilerin CHP'ye yönelttikleri bu "sitemin" arkasında büyük beklentinin doğurduğu bir hayal kırıklığı hissi olduğunu düşünüyorum. Alevilerin, yukarıda sadece bir ilçenin köyleri üzerinden örneklendirdiğim gibi, kentsel alanlarda da çok büyük çoğunlukla CHP'yi desteklediği vakidir. Bu destek, yerel yönetim seçimlerinde daha da artmaktadır. Böyle olunca Aleviler CHP'yi neredeyse bütünüyle "kendi partileri" olarak görürken CHP için Aleviler oy aldıkları kesimlerden sadece biridir. Örneğin CHP'li belediyeler daha geniş bir tabana hitap etmek adına "Alevici" görünmekten kaçınırken, Aleviler, kendileri için pek fazla seçenek olmadığını düşünüp ağırlıkla bu belediyeleri destekler. Sonuçta Alevilerin beklentilerinin ancak sınırlı düzeyde karşılanabildiği bu ilişkide Aleviler, kendilerine daha çok "sahip çıkılması" noktasında sitemkâr ve henüz alternatif bir patronaj kanalı bulamadıklarından da "çaresiz" bir şekilde gene CHP'ye yönelmektedir.

(4) "Yarın Mezara Girende": Ölünce Bile Bitmeyen Ayırım

Sınıfı, rengi, dini, etnik kökeni, cinsiyeti ne olursa olsun, ölümün insanları eşitlediği varsayılır. Oysa Sophokles'in Antigone'undan⁵⁵⁷ beri biliyoruz ki ölme biçiminden cenaze törenine, mezar yerinden ölenin ardında bıraktığı hatıraya kadar ölüm olayı da mevcut eşitsizlikleri düzleyen değil çoğu zaman tescilleyen bir dizi semboller geçididir. Bu yüzden Türkiye'de Alevi olarak doğmanın ve yaşamanın getirdiği *eşitsizlik, ayrımcılık, dışlanma* örneklerini ortaya koymaya çalıştığım bu

⁵⁵⁷ Antigone, Sophokles'in M.Ö. 440'larda yazdığı Thebai ya da Oidipus Üçlemesi'nin üçüncü oyunu. Oyun, devlet otoritesi ve yasaları ile bireylerin/halkın inançlarının çatıştığı durumda bireylerin inandıkları değerlerde "direniş" hakkını konu edinir. Antigone, Kral Oidipus'un kızıdır. Kral öldükten sonra taht mücadelesine giren Eteocles ile Polyneikes'in de kardeşleridir. İki kardeş iktidar savaşında ölünce, dayıları Kreon kral olur. Kreon, Antigone'un ölen iki kardeşinden Eteocles'i "ülkesini savunduğu" için kahraman, Polyneikes'i ise "vatan haini" ilan eder. Kardeşlerden birinin kahramanca gömülmesi, birinin ise gömülmeden dağa bırakılması ve kurda kuşa yem olması emrini verir. Bu keyfi emir, halkın inançlarına aykırıdır çünkü halkın inançlarına göre gömülmeyen ölülerin ruhu sonsuza dek huzur bulamaz. Antigone, bu nedenle Kral emrine rağmen iki kardeşini de gömer ve iktidar emrine karşı geldiği için o da ölüm cezasına çarptırılır. (Sophokles, **Antigone**, Çev. Sabahattin Ali, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993. Oyun hakkında kısa bilgi için, şu kaynağa da bakılabilir: Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 9. Bs., İstanbul, Beta, 2000, s. 18-20.)

başlığın sonuç kısmını Alevi olarak ölmenin eşitsizliği üzerinden kurmam şaşırtıcı olmaz.

Birkaç yıl önce Ankara’da Karşıyaka Mezarlığı’nda bir cenazeye katıldım. Yıldızeli Alevilerinden bir tanıdığım olan mevtanın yakınları cenazeyi köylerine götürmek yerine Ankara’da defnetmek istemişlerdi. Mezarlık içindeki Ahmet Efendi Camii’ne götürülen cenaze, Sünni usule göre yıkanıp kefenlendikten sonra musallaya getirildi. Geniş cami avlusunun bir ucundaki imamın önünde üç cenaze vardı. Öğle namazını müteakip cenaze namazı için çağrı yapıldı. Yakınlar önlere doğru saf tuttu. O arada dikkatimi bir şey çekti: Birlikte cenazeye gittiğimiz insanlardan bir kısmı cenaze önünde saf tutarken tanıdığım çoğu Yıldızeli Alevisi cenaze namazına yönelmeden avluda arka taraflara toplandı ve namazın bitmesini bekledi. Bu ayrışma, dini, kültürel vb. pek çok açıdan yorumlanabilir. Benim gözlemim şu olmuştu: Aleviler orada kendi bildikleri ya da alışık oldukları cenaze usulünün dışında yürütülen bu törene katılmak istemediler. İlk bakışta çok önemli bir sıkıntıya yol açmıyormuş gibi duran o cenaze manzarası, şimdi daha açık görüyorum ki kentli Aleviliğin en önemli sorunlarından birinin yansımasıdır: Dünyevi hayatından kendi inancı doğrultusunda ayrılabilmek!

Alevilikte kişinin ölmediği, hakka yürüdüğü ya da “don değiştirdiği” düşünülür. Bu nedenle cenaze usulü “hakka yürüme/uğurlama erkânı” olarak ifade edilir ve Sünni usulden farklıdır.* Cenazenin hangi usulle kaldırıldığı ve defnedildiği konusu, birey için bu son ama önemli törenin sadece şekli şartlarını değil aynı zamanda bütün dini terminolojisini ve anlamını da belirler. Mat, görüşmemizde bu durumu şöyle özetlemişti:

“Yani Alevilerin cenazeleri kaldırılıyor, Alevi cenaze erkânıyla hiç alakası yok. Mesela bir örnek, Alevilerde cenaze namazı yoktur. Alevilerde hakka yürüme erkânı vardır, don değiştirmek vardır. Bizde ‘Yine bir canda beden bulacaksın.’ denir. Biz haktan geldik

* Örneğin okunan dualar büyük oranda Türkçe’dir. Bazı bölümlerde duazimam okunur. Sünni usuldeki gibi bir namaz uygulaması yoktur vs. Burada asıl meselemiz usul farklılığı olmadığından bu ayrıntılara değinmiyorum. Bir örnek anlatım için şu kaynaklara bakılabilir: Alevilikte Cenaze Töreni, (Çevrimiçi) <http://www.alevi.org.au/alevik/cenaze.asp>, 26 Ağustos 2015; Hakk’a Yürüme Erkânı, (Çevrimiçi) <http://www.hubyar.net/sayfa/18-alevikte-cenaze-toreni.html>, 26 Ağustos 2015.

hakka gidiyoruz diyoruz. Biz cennete veya cehenneme gitmiyoruz, böyle bir algımız yok. Ama ne var, bugün birçok Türkiye metropollerde cenaze namazı, hoca... Bu kavramlar Alevi terminolojisi kavramı değil; bu kavramlar Sünni terminolojisidir, Sünni kavramıdır. Ama bunları kullana kullana bir bakmışsınız sadece söylemlerini, terminolojisini kullanmamışsınız, pratiğinde eylemlerini de yapmışsınızdır, yapmaya başlamışsınızdır. Bundan büyük bir asimilasyon daha olamaz sonuçta. Yani bize ait olmayan bir sistemi uygulamaya başlamışsınız, bize ait olmayan bir ibadeti uygulamaya başlamışsınız. ... Terminolojiyle birlikte uygulama da değişiyor. Bizim cenaze erkânımızda öyle bugünkü şehirlerde öyle cenazelerde hakka yürüme erkânı gibi bir erkân yoktu. Böyle kafayı sağa çevirmek, sola çevirmek hani Sünni ibadetinde cenaze namazı nasıl kılınırsa... Alevilerde böyle bir şey yoktu. Arapça okunma yoktu. Gülbenk vardı, dua vardı, duaz imamı vardı, bunlar okunurdu. Ama şimdi bunların hiç biri okunmaz hale geldi.⁵⁵⁸

Aradaki farklılık ne olursa olsun Aleviler için kentsel alanlarda cenaze törenleri önemli bir sorun başlığıdır. Çünkü köyünde kendi bildiği usulle hakka yürüme erkânı gerçekleştiren Alevi, kentte ya cenazesini camiden kaldıracak ve Sünni bir imam eşliğinde gömecektir ya da Türkiye'nin hangi kentinde, hatta yurtdışında hangi ülkede olursa olsun cenazesini gene köyüne götürecektir. Ankara'da ziyaret ettiğim Yıldızeli köy derneklerinin başkanlarından dinlediğim kadarıyla köylülerinden biri vefat ettiğinde cenaze süreci bütün köylerde birbirine çok benzer işlemektedir. Başkanlara göre Yıldızeli Alevileri arasında cenazenin Ankara'da defni istisnaidir. Özellikle ilk ve ikinci kuşak göçmenlerin yüzde 96-97'sinin cenazesi köylerine götürülmüştür.⁵⁵⁹

Cenazenin köye götürülmesinde özellikle ilk kuşak göçmenlerin köy toprağı ile ilgili duyguları etkilidir; fakat kentlerde yaşayan Aleviler için son yıllara kadar

⁵⁵⁸ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

⁵⁵⁹ Cemal Kaya, **Kızılay-Ankara**, 28.04.2015; Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015; Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015; Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015; Hüseyin Aytemir, **Dikmen-Ankara**, 29.04.2015; Sadık Tatlıpınar, -Satılmış Doğan, **Seyranbağları-Ankara**, 13.09.2013; Kaya Otlı, **Seyranbağları-Ankara**, 02.05.2015. Cenaze süreci ile ilgili olarak M. Sarıkaya Derneği Başkanı Aslan'ın anlattığı uygulama diğer köylerde de çok benzer olarak işliyor. O nedenle bu örneği paylaşacağım: Cenaze konusunda dernek, üyelerini ve diğer köylülerini kısa mesaj ya da telefon yoluyla bilgilendirir. Vefat ister köyde ister Ankara'da olsun, Ankara'da oturanlar dernekte toplanır. Burada cenazeye katılamayacaklar ya da şahsi araçlarıyla gidecekler dışında, çoğunlukla her aileyi bir ya da iki kişi temsil etmek üzere, cenaze için köye gideceklerden bir liste oluşturulur. Cenazeye katılacak kişi sayısına göre dernek yönetimi otobüs ayarlar. Köyün nüfusu, cenazenin kime ait olduğu, cenaze günü (hafta içi-hafta sonu) gibi çeşitli şartlara göre değişebilmekle birlikte, genel olarak en az bir büyük otobüs ve birkaç küçük araç; bazı cenazeler için iki büyük otobüs ve birkaç küçük araç dolmaktadır. Cenazeye katılmasın köylüler kendi aralarında yardım toplar ve cenazenin bütün masrafları (yol, cenaze malzemeleri, cenaze yemeği vb.) buradan karşılanır. Eğer fazladan para kalırsa bu da cenaze sahibine verilir. Cenaze sahibi duruma göre bu parayı alır ya da derneğe bağışlar.

kendi inancına göre defnedileme imkânı olmamasının etkisini de gözden kaçırmamak gerek. Cemevlerinden cenaze kaldırılabilmek, bu yönüyle de önemlidir ve cemevinin sadece “ibadethane” tartışmasına sıkışmadan üstlendiği diğer sosyal rolleri göstermek bakımından anlamlıdır. Almanya ve Fransa’da Aleviler son yıllarda cemevlerinde verilen cenaze hizmetleri ile cenaze erkânlarını kendi inançlarına göre yürütebilmektedirler. Bu konuda kendilerine karışılmadığını ifade ettiler. Hatta devletlerin Müslüman mezarlıkları içinde Alevilere ayrı yer tahsis edilmesi için çalışmaları söz konusudur.⁵⁶⁰

Türkiye’de bu konu hala tartışmalı. Bu satırları yazdığım sırada medyada “şehit” olan Alevi çocuklarının cemevinden kaldırılan cenazesine Genelkurmay yetkilileri ve devlet erkânının neden katılmadığı üzerinden tartışmalar yürütülüyordu. Tartışma Cumhuriyet gazetesinde Ayşe Yıldırım’ın yazdığı “Genelkurmayın yolu cemevinden geçmiyor”⁵⁶¹ başlıklı yazıdan itibaren ateşlendi ve yaygınlaştı. İddiaya göre Alevi askerlerin cenazeleri eğer cemevinden kaldırılıyorsa, “cemevi” devlet nezdinde resmi olarak kabul edilen bir mekân olmadığından, Genelkurmay yetkilileri ve hükümet-devlet temsilcileri bu törene katılmıyor; camide, meydanda, kaymakamlık önünde ya da uygun bir yerde “resmi erkânın” katılabileceği ikinci bir tören yapılıyordu. Sonrasında Genelkurmay’dan “Hiçbir evladımızı ayrı görmeyiz” temalı bir açıklama yapılsa da uygulama söylemle örtüşüyor demek zor.

Bu konuda çok fazla örnek bulunabilir. Sadece 2013 yılında Hatay-Reyhanlı’da bir bombalı saldırı sonucu açıklama yapan dönemin Başbakanı’nın “Reyhanlı’da, dikkat edilirse, 53 Sünni vatandaşımız ne yazık ki şehit edildi”⁵⁶² ifadesi dahi üzerinde tartışılacak bir örnek olarak alınabilir. Siyasal tartışma yönü bir tarafa, beni burada üzerinde durduğum nokta şu: Aleviler, bu kısım boyunca ele aldığım üzere, toplumsal baskı ve ötekileştirme, hizmette eşitsizlik, patronaj ilişkileri

⁵⁶⁰ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014; Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014; Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014; Gülsüm-Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014.

⁵⁶¹ Ayşe Yıldırım, “Genelkurmay’ın Yolu Cemevinden Geçmiyor”, **Cumhuriyet**, 27 Ağustos 2015, (Çevrimiçi)http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/353495/Genelkurmay_in_yolu_cemevinden_gec_miyor.html, 28 Ağustos 2015.

⁵⁶² İlgili haber için: (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=CHdX6labXpU>, 28 Ağustos 2015.

gibi yönlerden kırdı, kentte, diasporada, kısacası yaşadıkları bütün sosyo-mekânsal alanlarda çeşitli biçimlerde ayrımcılığa maruz kaldıklarını ifade ederler. Bütün bunların ardından en azından ölümle sona ermesi gerektiği varsayılan bu ayrımcı bakış, anlaşılan o ki Aleviler bakımından “mezara girende” dahi bitmez. Şu halde “ayrımcılık” bahsinde, Alevilerin bazı önyargılı bakış, tutum, dışlayıcı davranış ve ötekileştirme söyleminin muhatabı olmaya, yaşadıkları yeri değil yaşadıkları dünyayı değiştirse bile devam ettiklerini söyleyebilirim.

2. Temel Tanım, Kurum ve Yapıların Değişimi

Aleviler açısından son elli yılda yaşanan hızlı ve çok yönlü değişimin en yoğun biçimde hissedildiği alan, temel yapı ve kurumların değişimidir. Aleviliğin iktidar ve çoğunluk baskısı altında yüzyıllarca ayakta kalmasını sağlayan ve *geleneksel* düzenin omurgasını oluşturan bu yapıtaşları, kentlere göçün kitleselleştiği *geçiş sürecinde* daha önce hiç olmadığı kadar geniş boyutta bir çözülmeyle yüz yüze kalmıştır. Toplumsal mekânın ve örgütlenmenin iskeletini oluşturan *ocak ağı*, bu yapının işleyiş ve devamında omurga görevi üstlenen *dedeler*, topluluğun hukuk, ahlak ve gündelik ilişkiler düzenini tesis eden *görgü hukuku*, kentleşme süreciyle beraber yeni toplumsal şartlarda keskin değişimlere uğramıştır. Her biri bir diğeriyle doğrudan bağlantılı olan bu yapı, kurum ve aktörlerin değişimine ek olarak aynı süreçte Aleviler modern devlet, ideoloji ve kavramlar dünyasıyla da karşı karşıya kalmıştır. Bütün bunlar, kentlerde yaşayan Alevilerin kimlik tanımlarında da bir değişmeye, çoğullaşmaya yol açmıştır. Göç öncesi dönemde olduğunun aksine, kentli Aleviler⁵⁶³ artık kendilerini yeni tanım, kavram ve kimliklerle ifade etmeye başlamışlardır.

⁵⁶³ Çalışmanın birinci bölümde yürüttüğüm tartışmayı hatırlatırım. Oradan mülhem, “kentli” ve “köylü” kavramlarını kültürel bir anlam yüklemekten, normatif bir değer atfetmeden, sadece bireyin toplumsal mekânını belirtmek üzere kullanıyorum. Bunlarla, yaşadığı yere göre, hayatının büyük bir bölümü kentte/köyde geçmiş ya da geçmekte olan, köyde/kentte yaşayan bireyleri kastediyorum. Alan verilerinin dökümü boyunca da kavramları bu anlamda kullanacağım.

a. Sökülen Dikilen Ağlar: Ocak'tan Derneğe Toplumsal Örgütlenmesi

Göç öncesi dönem için Aleviliğin toplumsal örgütlenmesinde ve Alevi toplumsal mekânının anlaşılmasında *ocak* kavramının temel belirleyici olduğunu birinci bölümde uzun uzadıya ele almıştım. Alevi yerleşiminin tarihi-coğrafi bütünlüğünü bir *saçılımlar ağı** biçiminde ören ocak sistemi Alevilerin otonom bir alan içerisinde toplumsal düzen, hukuk, inanç, kültür, eğitim ve iletişime dair temel ihtiyaçlarını karşılayarak Aleviliğin iktidar ve çoğunluk baskısına rağmen 20. yüzyıla kadar varlığını sürdürebilmesinde kilit rol oynamıştır. Köy, kasaba, kent vb. meskûn mahal sınırlarını aşan bir yerleşim-örgütlenme ağı olması nedeniyle Alevi toplumsal mekânına özgün tanımlar kazandıran ocak, Alevi kimliğinin *geleneksel* ifadesinde üst kimlikten (Kızılbaş, Alevi, Bektaşî vs.) sonra bireylerin kendini bağlı hissettiği ikinci temel aidiyettir.

Doğrudan Alevilik çalışmaya başladığım zamana kadar kafamda sadece belli başlı ocak isimleri (Bektaşî, Pir Sultan, Dedekargın, Kul Himmet, Ağuiçen*, Babamansur...) ve bunların –kabaca- hangi coğrafyalara dağıldığına dair yüzeysel bir harita vardı. O bölgede doğmama ve uzun yıllar bölge köylerinden göç etmiş Alevilerle ilişki içinde olmama rağmen Yıldızeli bölgesindeki ayrıntılı ocak isimlerinden ve bunların bölgedeki Aleviler üzerindeki etkisinden haberdar değildim. Yıldızeli kırsalında yürüttüğüm alan araştırmalarım sırasında bölgedeki Alevilerin kendilerini tek bir kimlikle (Alevi) ifade etmediklerini gördüm. İlk elde Bektaşî olan ve olmayan köyler diye bir ayrım doğdu. Bu, *pençeci-tarıkçı* ya da *vekilci-dervişçi/dedeci-erkâncı* kavramlarıyla da ifade ediliyordu. Karşılıklı olarak bu nitelermelerin yer yer olumsuzlama hatta inceden hor görme içeren kelimelerle de ifade edildiği oldu. Bektaşî dergâhına bağlı olan (pençeci, vekilci) köylerde erkâncı köylerden bazıları için *değnekçi* (*tarık* vurmaya* gönderme) ya da kimileri için Sıraç

* Bkz. sy. 72-75.

* Ağuçan, Avuçan biçiminde de söylenişleri vardır.

* Tarık vurma: Tarık ya da tarık, erkâncı ocaklarda kutsal kabul edilen değnek ya da çubuktur [Kimi ocaklarda tarık için çok çeşitli efsanelere inanılır. Örneğin, bkz. Munzır Comerd, “Dersim İnancı’nda Yılan ve Tarikat Değneği”, (Çevrimiçi) <http://zazaki.de/zazakide/itiqad/mcomerd-yilanvetarikat.htm>

kavramlarının küçümser bir tonda kullanıldığı anlatıldı. Topulyurdu köyünde Muhtar İsmail Çelikle, köylerinin Anşa Bacılı ya da Kurtoğlu ocağına bağlı olduğunu, çevreden kendileri için genelde Sıraç kelimesi kullanıldığını, bunu “küçümseyerek söylediklerini”, bu nedenle de kendilerinin Sıraç ifadesini hakaret olarak algıladıklarını anlattı.⁵⁶⁴ Diğer taraftan erkâncı kimi köylerde de Bektaşiler/vekilciler için önceden erkâncı ve tarıkçı iken sonradan pençeye geçtiklerinden hareketle *dönük* ya da *dönüt* kavramlarının kullanıldığını duydum: “Pençeciler mesela, genelde erkâncı dediğimiz pençeciye dönmüş çünkü yenilik gelmiş. Erkâncı olan pençeciye dönmüş ama Bektaşî erkâna dönmemiş; çünkü en son gelen Bektaşîlik ya...”⁵⁶⁵

Yıldızeli’nde temelde vekilci/erkâncı biçiminde ayrılan köyler ya da talipler, bunların kendi içinde de farklı ocaklara ayrılmaktadır. Bununla ilgili genel bir listeyi alan profili kısmında vermiştim, ayrıca ekler kısmında vereceğim bölge köylerine ilişkin genel tabloya da bakılabilir. Bölgede yaşayan inanç önderlerinden, köy muhtarlarından ve doğrudan Alevi bireylerden topladığım bilgilere göre Yıldızeli’nde Alevi köylerinden 16’sı Bektaşî/vekilci, 16’sı ise erkâncı/dedecidir. Köylerin 3’ünde vekilci ve erkâncı talipler bir arada yaşamaktadır. Buna göre Yıldızeli’nin Alevi köyleri ocak mensubiyeti bakımından şu üç grupta toplanabilir⁵⁶⁶:

1) *Bektaşî/Vekilci köyler*: Aslandoğmuş, Avcıpınarı, Danişment, Delikkaya, Esençay, Kaman, Karakaya, Kızılköy, Ortaklar, Üyük, Sarıçal, M. Sarıkaya, Tayalan, Yassıkara, Yuvalıçayır, Yücebaca. Bunlar, Piri Baba (Üyük), Eraslan (Aslandoğmuş), Sarı Saltık(Danişment) ve Ali Seyit Ocağı (Esençay) dedelerine tabidirler.

Görgü bitiminde, 26 Ağustos 2015] Tarık, ocakzâdelerce özenle saklanır ve sadece görgü zamanı ya da özel günlerde çıkarılır. Görgü bitiminde dede, talibin son duasında sırtına üç kez tarıkla hafifçe vurur. Pençeci Alevilerde bu işlemi dede avcuyla (Pençe-i Ali Aba) yapar.

⁵⁶⁴ İsmail Çelikle, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁵⁶⁵ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

⁵⁶⁶ Listeyi hazırlarken bütün köy muhtarlarıyla tek tek telefonda görüştüm. On beş köyü bizzat ziyaret ettim. Ankara’da 8 köy derneğini ziyaret ettim. Ayrıca köylerde ve kentsel alanlarda Mehmet Güzel, Cemal Elmas, Yusuf Aktaş, Abidin Yiğit, Ayşe Ana, Celal Güler, Kelime Ata, Nurettin Kaçan ve Kazım Kızılgöz ile görüşmelerimde gerek kendi köylerine ve ocaklarına gerek bölgedeki diğer köylere ilişkin verilen bilgilerden bir derleme çıkardım.

2) *Erkâncı/Dedeerkân köyler:* Akçakale (Garip Musa), Akpınar (Hubyar), Davulalan (Gözükızıl), Karaleylek (Gözükızıl), Nallı (Gözükızıl), Doğanlı (Şah İbrahim, İmam Kazım), İslim (Seyit Ali/Kızıldeli, Kul Himmet), Kaleköy (Ağuiçen, Kocabudak, Hubyar), Kivşak (Arzuman, Sarı İsmail, Melikgazi), Topulyurdu (Hubyar, Anşabacılı-Veli Baba-Kurdoğlu), Yağlıdere (Hubyar-Kurdoğlu), Yeşilalan (Babamansur), Banaz (Pir Sultan Abdal), Yakupköy (Pir Sultan Abdal, Kul Himmet), Yusufoglan (Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Hatemi).

3) *Bektaşî-Erkâncı talipleri bir arada olan köyler:* Akçakale, Nallı, Yeşilalan.

Bu köyler arasındaki ilişkilerde genel bir yakınlık bulunmakla birlikte köyler yine de ocağına göre ya da en azından vekilci-erkâncı olup olmamasına göre kodlanmaktadır:

“Bektaşî olan diğer ocaklar da var mesela... Ali Seyit Ocağı var, Ceniközü’nde (Esençay). Bizde Piri Baba Ocağı, Üyük köyünde. Diğer Bektaşî ocaklarından Eraslan Ocağı var, özellikle Tokat’ın, Artova’nın birtakım köylerinde hizmet veren. Gelmuat’taki* köylerin hepsi Piri Baba Ocağı’na bağlı fakat dışarıdan, Dergâh’tan icazet alıp gelen dedeler tarafından da görgüsü yapılıyor. Yani Kaman’dan tut Yassıkara’ya kadar, Sarıkaya’dan... Bir de o arada sadece şey var, Yuvalıçayır var Bektaşî Dergâhı’na bağlı olan... Kaleköy, Yücebaca, Akpınar, Nallı, Akçakale, Tayalan, Katıralan, Delikkaya ayrı. Delikkaya da dedeciydi. Beyazıt’tan geliyordu dedeler. Sonradan bizimkiler gitti. Görgüyü falan bizimkiler yapıyordu.”⁵⁶⁷

“Davulalanlıyım biliyorsun. Gözükızıl ocağından. ... Halil Ağa’nın, yani dedemizin kardeşinin soyundan gelenler, köyümüzdeki dedeliği onlar yapıyor. Diğerleri (diğer kardeşleri) Antep, Kars, Balıkesir, o Çepnileri neyi beş oğlunu beş tarafa dağıtmış birisi. Bizim köylerde Nallı’dan başka talibimiz yok. Bir de Karaleylek’in yarısı. ... Diğerleri mesela Balıkesir’den giriyor İzmir’e kadar o Çepni köy yörelerini dolanıyor. Amcamızın biri Kars tarafına gidiyor, Kars’ta bütün köyleri dolanıyor. Alişan Amca, Antep tarafına gidiyor.”⁵⁶⁸

“Bize ‘Sıraç’ diyorlar ama onun (küçümseyen) anlamıyla diyorlar mesela; (biz) Anşa Bacı Ocağı’ndanız, Kurtoğlu diyoruz. ‘Sıraç’ dediğinde onun anlamı var. Bizim, ibadetimiz kapalı. İbadetimiz gizli oluyor. Biz tarikat namazı kılıyoruz gizli. Sırrımızı açmadığımızdan, dışarıya sır açılmıyor ya ondan Sıraç derler.”⁵⁶⁹

* Gelmuat: Yıldızeli sınırları içinde Yavu beldesi ile Kaman köyü arasında kalan, Yozgat-Sivas karayolunun güney ve kuzey hattındaki ovayı ve bu ova üzerindeki köyleri içine alan bölge.

⁵⁶⁷ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

⁵⁶⁸ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

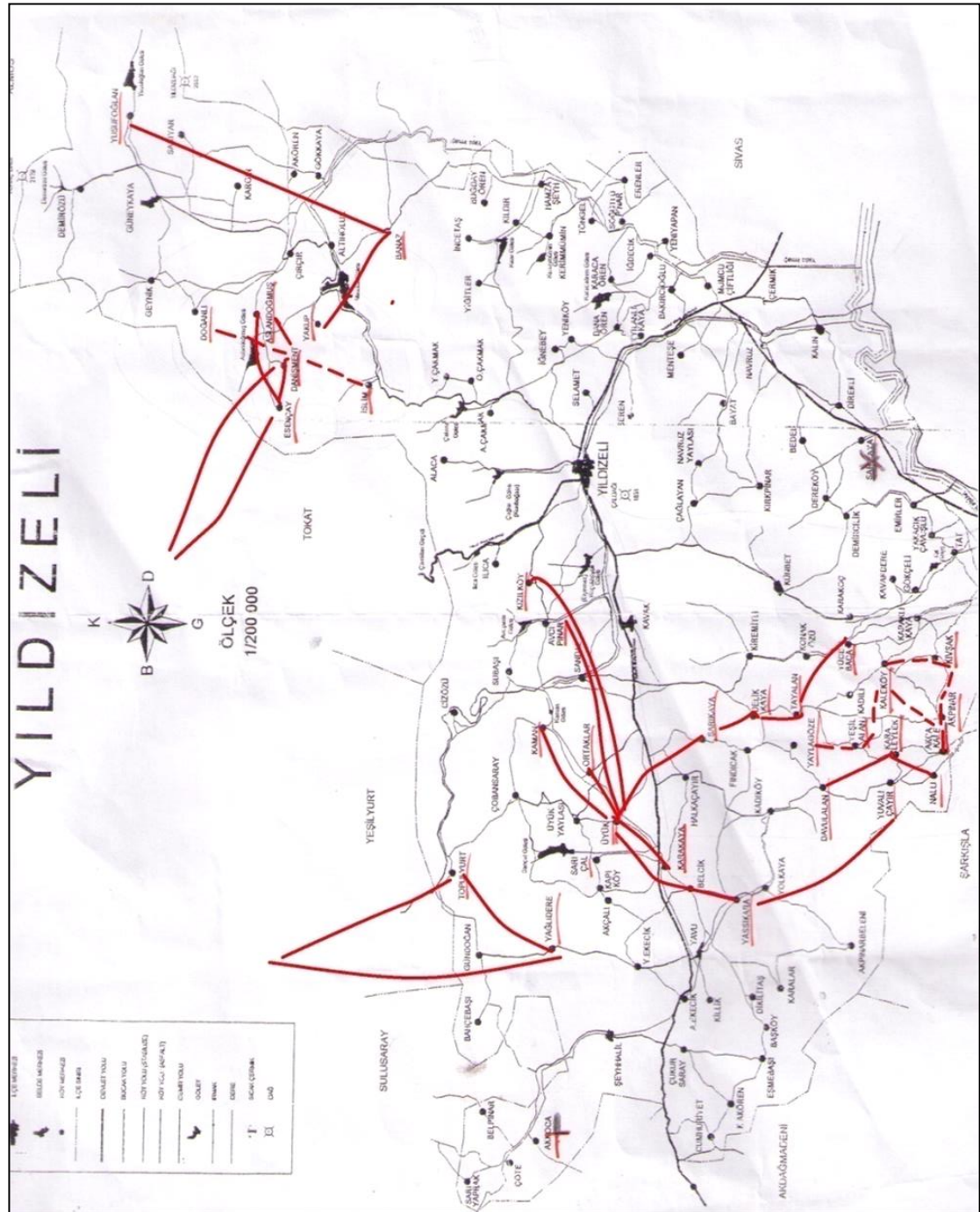
⁵⁶⁹ Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

Yıldızeli’nde Alevi köylerinin üç ana bölgede toplandığını daha önce belirtmiştim. Bu ana kümeler içinde de ocak esaslı başka yakınlıklardan söz edilebilir. Coğrafi bakımdan aynı ocağa bağlı köylerin birbirine daha yakın konumlandığını gözlemledim. Örneğin Bektaşî talibi olup Piri Baba Ocağı’na bağlı köyler, Gelmuat Ovası üzerinde sıralanmıştır. Sarıçal, Yassıkara, Karakaya, Üyük, Ortaklar, Sarıkaya, Delikkaya, Kaman, Avcıpınarı ve Kızılköy köyleri, Yozgat-Sivas karayolunun güney ve kuzey hattı boyunca biri diğerine ortalama 4 kilometrelik bir uzaklıkta konumlanmışlardır. Gözükkızıl Ocağı taliplerinin bulunduğu üç köy, Davulalan ve Karaleylek arasında 5, Karaleylek ve Nallı arasında 2,5 km vardır. Dağlık bir bölgede yer alan Banaz, Yakupköy ve Yusufoglan; aynı ocağa bağlı Yağlıdere ve Topulyurdu; Bektaşî köylerinden Yücebaca, Tayalan ve Yuvalıçayır ile başka bir noktada Esençay, Aslandoğmuş ve Danişment, yine erkâncı köylerden Doğanlı ve İslim ile başka bir yerde Kaleköy, Kırşak, Akpınar köyleri coğrafi olarak birbirine görece daha yakın konumlanmışlardır. Yıldızeli haritası üzerinde aynı ocağa bağlı taliplerin yaşadıkları köyleri işaretlediği hatlar, aşağıdaki haritadan incelenebilir. Burada düz çizgiler aynı ocağa bağlı köyleri göstermektedir. Bazı köylerdeki ocak, civarı için merkez durumundadır. Örneğin Üyük, Davulalan ve Banaz bu tip köylerdendir. Ocak bağlarının harita ile sınırlanmadığı aşikâr; zira kuzeyde Tokat ve ilçelerine, güneyde Sivas-Şarkışla ilçesine bağlı Alevi köylerinin bir kısmı da bu haritada yer alan köyler ve o köylerdeki ocaklarla bağlantılıdır.

Sadece coğrafi bakımdan değil, inanç ve kültür yönünden de aynı ocağa bağlı olan köyler arasında daha yakın ilişkiler kurulduğu görülmektedir. Tersinden ifadeyle, örneğin Bektaşî ve erkâncı köyler arasında geçmişte –örneğin evlilik konusunda- mesafe olduğu da görüşmelerimde dile getirilen ayrıntılardandı. Yağlıdere köyünde Güleser ve Mehmet Güzel, köydeki genç kızların Sünni ile evliliğine hiç olumlu bakılmadığı gibi ocak dışına “kız vermeye” de yanaşmadıklarını anlattılar. Bu nedenle, Alevi köyü de olsa ocak dışı köylerden talibi olan genç kadınlar genelde “kaçıyormuş”. Sonradan barışma yoluna gidiyorlarmış. Örnek olarak Alevi-Bektaşî olan M. Sarıkaya köyüne iki genç kadın kaçarak gitmiş. Köy muhtarı Dursun Koçtaş ise önceliğin “yabancıya” (Sünni’ye) “kız vermeme” olduğunu, eğer tercih şansları varsa, “hangisi olursa olsun” Alevi köylerinin tercih

edileceğini belirtti. Bu ifadeden, ilk tercihin “ocak içi”, sonra –illa olacaksa- başka ocaklardan Alevilerin, son tercihin ise –ki düşkünlük sebebiymiş- Sünni köyleri olacağını çıkardım.⁵⁷⁰

Görsel 11. Yıldızeli Ocak (Dede-Talip) Bağları



⁵⁷⁰ Güleser-Mehmet Güzel, Dursun Koçtaş, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

Ocaklar arasında evlilikten kendini tanımlamaya kadar ayrımlar olduğundan Celal Güler de bahsetmişti:

“Yetiştığım dönemlerde, öyle şeyler vardı ki erkâncı ile pençeci arasında, Alevi-Sünni gibi kesin ayrılıklar vardı. Birbirine kız almama-vermeme olayları bile vardı. Mesela Davulalan erkâncıydı, bir Nallı erkâncıydı. Sarıkayalılara ‘dönük’ derlerdi, kız vermezlerdi.”⁵⁷¹

Bu tür ayrışmalar, genellikle *diğerlerinin* sınırını belli etmekle beraber görüştüğüm bireyler çoğunlukla kendi ocaklarını ve ocak aidiyetlerini öne çıkaran cümleler sarf ettiler. Alevi ya da Bektaşî gibi üst kavramlardan sonra bölgede bireylerin ya da köylerin kimliğini ifade etmek üzere ocak aidiyetleri ya da ocağa bağlı ayrışmalar (erkâncı, vekilci, Sıraç vs.) öne çıkarıldı. Bu durum, Alevilerin göç öncesi dönemlerde kendi aralarında tek bir kimlik taşımadığını, ocak sisteminin Alevi yaşamında belirleyici ve bir tür ayrı kimlik tanımı oluşturduğunu göstermektedir.

Kentlere göç, ocak sistemi ve ocak aidiyetinin önceliği konularında da hızlı bir dönüşüme, çözülmeye yol açmıştır. Kent ortamında ocakların ve ocak sınırlarının tümüyle ortadan kalkması söz konusu değildir; ancak kent yaşamının getirdiği yeni şartlar, Alevi bireylerin kendilerini ocak üzerinden ifade ettikleri anlatımın değişmesine neden olmuştur. Görgü başlığı altında da sıraladığım, nüfusun çoğalması ve dağınıklığı, yeterli sayıda yetişmiş dedenin olmaması, fiziki şartların yetersizliği gibi etmenler ocak sistemini de zorlayan etmenler arasında sayılabilir. Bunların yanı sıra ocak merkezleri ile göç verilen yerler arasındaki mesafe artmıştır. Ulaşım imkânları iyileşmiş olsa da örneğin yurtdışında çeşitli ülkelerin çeşitli kentlerine dağılmış talipleri bir arada bulma ya da onlara tek tek ulaşma imkânı azalmıştır. Bunun gibi etmenlerin sonucunda kentli bireyler giderek ocak tanımlı kimliklerden uzaklaşmaktadır. Kimliğin ifadesinde yaşanan değişimi ele aldığım başlığı hatırlarsak, özellikle genç kuşaklar kendilerini daha “üst” kimlik tanımları içinde ifade etmektedir.

⁵⁷¹ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2005

Görüşmelerimde orta yaş ve üzerinde bir ölçüde de olsa ocak aidiyetine ilişkin bilgiye rastlasam da belirli bir yaşın altındaki gençlerin çoğu mensup olduğu ocağı bilmiyordu. Dahası bunların büyük çoğunluğunun ocak kavramına dair de bir fikri yoktu. Örneğin M. Sarıkaya görgüsü öncesi yapılan sohbette, dede köyün Piri Baba ocağına bağlı olduğunu söyledi. Orada bulunanların bir kısmı bunu ilk defa duyduğunu ifade etti. Köylüler arasından “Biz Caferi değil miyiz?” diye soranlar oldu; dede, Alevilerin kendilerini İmam Cafer Buyruğu’na bağlı gördüğünü ancak Caferiliğin ayrı bir şey olduğunu anlattı. Diğer bazı köy derneği ziyaretlerimde ya da bire bir görüşmelerimde bireylere ocak ve onların ocak aidiyetiyle ilgili sorular yönelttim. Köyde doğmuş, birinci kuşaktan göçmen ve bugün orta yaş üstünde olan bireylerin bir bölümü dışında genel olarak ocak aidiyetine ilişkin bilgi alamadım. Almanya’da ve Fransa’da çeşitli aile ziyaretlerinde konuştuğum 25 yaş altındaki 20 gençten hiçbiri hangi ocağına bağlı olduğunu bilmiyordu; bunlardan sadece ikisi ocak kavramı hakkında yüzeysel bilgiye sahipti. Ocak kavramını ve hangi ocağına mensup olduğunu bilen gençlere ancak üniversitelerde, kimi cemevlerinde ya da Alevi kuruluşlarında aktif olup Alevilik dersleri almış olan gençler arasında rastlayabildim.

Büyük kentlere göç sürecinde Aleviler ocak bağları üzerinden örgütlenmemişlerdir. İstanbul’daki Hubyar Sultan Alevi Kültür Derneği ve Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği gibi birkaç kuruluş ve zaten tarihsel geçmişi olan dergâhlar (örneğin Şahkulu Sultan Derneği –İstanbul, Hüseyin Gazi Derneği ve Vakfı –Ankara) dışında büyük kentlerde doğrudan ocak adına hitap eden örgütlenme yoktur. Kentlere göç eden Aleviler büyük oranda yöre derneği biçiminde örgütlenmiştir. Bazı bölgeler için köy derneklerinin bir araya gelmesiyle federasyon tipi üst yapılar oluşturulmuştur. İstanbul’daki Divriği Kültür Derneği (64 köy) ve Ankara’daki Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu (44 köy) böyle oluşumlardır. Yöre dernekleri asıl olarak yerel dayanışma ağının bir yansıması olarak öne çıkmaktadır. Bunların bir kısmında Alevi inanç ve kültürüne yönelik de çalışmalar yürütülürken bir kısmı “inanç derneği” olmadıklarından hareketle bu çalışmalara sıcak bakmamaktadır. Yöre dernekleri dışında büyük kentlerde ve

yurtdışında Alevi inancı, kültürü ve kimliğine yönelik asıl örgütlenme cemevleri ya da Alevi Kültür Dernekleri/Merkezleri/Vakıfları biçimindedir.

İkinci bölümde Alevi örgütlenmelerine ilişkin verdiğim sayıları hatırlarsak, Aleviler, 250'ye yakını Avrupa'da olmak üzere, federasyon ve konfederasyon gibi çatı yapılanmalar altında yaklaşık 600 dernek/vakıf bünyesinde örgütlenmiştir. Bu kuruluşlara köy ve yöre dayanışma dernekleri de eklendiğinde Alevilerin muhatap olduğu örgütlerin sayısı 2 bine ulaşmaktadır.⁵⁷² Bu sayı içerisinde –ocak ismiyle anılanları bu kapsama alırsak- ocak temelinde örgütlenmenin sadece birkaç tane ile ifade edilebilmesi, bunların da aslında ocak aidiyeti esasında örgütlenmiş kuruluşlar olmaması, kentlerde Alevilerin temsilinin ocaklardan derneklere (ve benzeri kuruluşlara) kaydığının bir göstergesi olarak okunabilir.

Kronolojik olarak kentlere göç eden Alevilerin köy ya da yöre dernekleri kurmaları 1950'lere, parti, sendika ve birtakım sol gruplar içinde örgütlenmeleri 1960'lara kadar uzansa da Alevi kimliğini esas alan ve adında/tüzüğünde Alevi kelimesi geçen ilk örgütlenmelerin kurulması ancak 1980'lerde mümkün olacaktır. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren Türkiye'de Pir Sultan Abdal ve Hacı Bektaş Veli gibi sembol isimler etrafında örgütlenmeler başlamışsa da bu örgütlerin tüzüğüne Alevi kelimesini koyabilmesi, yasal engeller nedeniyle 2000'leri bulur. Avrupa'da ise 1960 ve 70'lerde işçi dernekleri ve sol gruplar altında örgütlenen Aleviler, 1980'den sonra kendi kimliklerini ifade edecekleri yeni bir örgütlenme arayışı içine girmişlerdir. Bunda konjonktürel olarak dünyada ve Türkiye'de genel olarak sol hareketin gerilemesine paralel olarak kimlik esaslı hareketlerin öne çıkmaya başlaması etkili olmuştur. Avrupa'daki Türkiyeliler açısından ilk dönem çalışma ve tutunma kaygısı ön planda iken Türkiye'deki siyasal örgütlenmelere paralel olarak 1970'lerin ikinci yarısından itibaren (Sünni) İslamcı grup ve örgütlerin hızla çoğalması ve güçlenmesi de Alevi tabanlı örgütlenmelere zemin yaratan etmenlerdendir.⁵⁷³

⁵⁷² Saraç, a.g.e.

⁵⁷³ Hıdır Temel, 113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 18.01.2014

Türkiye’de büyük kentlere göç eden Aleviler için iki temel örgütlenme alanı olduğunu söyleyebilirim: Birincisi daha yerel ölçekli köy ve yöre dernekleri, ikincisi ulusal (ve kimi uluslararası) düzeyde faaliyet gösteren çatı örgütlerdir. Bu örgütler için de üç tipik amaç ve hareket alanından bahsedilebilir: 1) Köy ve yöre dernekleri belirli bir bölgeden göç etmiş birey ya da grupların yerel düzeyde, daha çok temel sosyal ihtiyaçlarını karşılamaya ve yerel-kültürel pratiklerine dayalı dayanışma zeminleridir. 2) Hak mücadelesi esaslı örgütler, Alevilerin inanç ve kültür değerlerini koruyup yaşatma, Alevilerin siyasal haklarını savunma ve kimlik mücadelelerinin bayraktarlığını yapma amacıyla kurulmuş ve ağırlıklı o yönde çalışmalar yürüten kuruluşlardır. 3) İnanç hizmetleri esaslı örgütler, Alevi inancının kent ortamında sürdürülmesi ve Alevilerin inanç ve kültürlerine yönelik asli hizmetlerin karşılanması amacıyla daha çok cemevi etrafında örgütlenmiş ya da örgütlenmesinin temeline cemevini koymuş, başta cem ve cenaze hizmetleri olmak üzere ağırlıklı inanç yönlü çalışmalar yürüten kuruluşlardır. Gözlemlediğim kadarıyla yurtdışında köy ve yöre derneği esaslı örgütlenme, belirli bir yöreden göç eden insanların aynı merkezlerde toplanması güç olduğundan nadir rastlanan bir model iken yurtdışında örgütlenen Alevilerin iki belirgin adresi vardır: *Hak mücadelesi* ve *inanç hizmetleri* esasında hareket eden kuruluşlar.*

Yıldızeli bölgesinden göç eden Alevi köyleri içinde bir köy derneği veya vakfı olmayan köy yoktur. Otuz iki Alevi köyünün de büyük kentlerde dernekleri vardır. Bunlardan 15’inin merkezi Ankara’da (Akçakale, Akpınar, Davulalan, Delikkaya, Kaleköy, Karaleylek, Kırşak, Nallı, Ortaklar, Üyük, M. Sarıkaya, Tayalan, Yaylagöze, Yeşilalan, Yücebaca), 9’unun İstanbul’da (Aslandoğmuş, Danişment, Doğanlı, Esençay, Kızılköy, Sarıçal, Topulyurdu, Yağlıdere, Yakupköy), 1’inin İzmir’de (İslim), 2’sinin yurtdışındadır (Karakaya, Yassıkara). Kalan 5 köyün birden fazla kentte şubeleri vardır (Avcıpınarı: İzmir-Ankara; Banaz: Ankara-

* Bu kavramları bir prototip belirlemek üzere örgüt önceliklerinden ve vurgularından kalkarak tanım kolaylaştırmak üzere kullanıyorum. Her iki örgüt tipinin de taban ve temel kaygılar/beklentiler yönünden bir ortak zeminde bulunduğu akıldan çıkarılmamalı. Alevi inancı ve kültürünün yaşatılması, Alevilerin temel haklarının kazanılması ve korunması bu örgütlerin ortak zemini. Birinci tipte hak ve özgürlükler, mücadele, kazanımlar gibi kavramlar öne çıkarken ikinci tipte inanç, ibadet, yol’un yaşatılması, kültürün devamı gibi kaygılar daha çok vurgulanmaktadır.

İstanbul-Sivas, Kaman: İzmir-İstanbul-Ankara-Sivas, Yusufoglan: İstanbul-İzmir, Yuvalıçayır: Ankara-İzmir).⁵⁷⁴

Alan çalışmalarım için örneklem olarak belirlediğim 10 köyden 6'sının (Avcıpınarı, Davulalan, Kıvşak, M. Sarıkaya, Üyük, Yuvalıçayır) dernek başkanıyla Ankara'da görüştim. Bunlardan Davulalan haricindekiler dernek düzeyinde örgütlenmiştir. Davulalan ilk başta dernek iken sonradan vakfa dönüşmüştür.⁵⁷⁵ Bu derneklerin üye sayıları ve yıllık genel faaliyetlerine ilişkin iki tablo, örgütlenme pratikleri ve örgütün işlevleri açısından fikir verici olacaktır.⁵⁷⁶

Tablo 15. Örneklem Dâhil Köy Dernekleri Üye Sayısı (Ankara)

Örgüt Adı (Sivas-Yıldızeli)	Ankara Nüfusu (hane, yaklaşık)	Üye Sayısı (Hane temsili bazlı)		
		K	E	Topla m
Avcıpınarı Köylüleri Sosyal Yardımlaşma ve Birleştirme Derneği / 2008	25	-	18	18
Davulalan Köyü Eğitim, Sağlık ve Dayanışma Vakfı/1997 (Dernek: 1993)	500	50	335	385
Kıvşak Köyü Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği / 1995	160	5	97	102
Merkez Sarıkaya Köylüler Sosyal Dayanışma ve Kültür Derneği/1992	270	5	159	164
Üyük Köyü Sosyal Yardımlaşma Derneği / 2013	100	-	61	61
Yuvalıçayır Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği/1993 (Sandık: 1985)	290	10	132	142
Toplam	1.345	70	802	872

⁵⁷⁴ Verileri köylerde muhtarlar ve kentlerde dernek başkanlarıyla görüşmelerimden derledim.

⁵⁷⁵ Metin içinde anlatımı kolaylaştırmak ve çerçeve bir ifade kullanmak adına Davulalan Vakfı'nı da dahil ederek bu örgütleri topluca "dernek" olarak anacağım.

⁵⁷⁶ Dernek/vakıf başkanlarının aktardığı bilgilere göre oluşturdum (Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015; Cemal Kaya, **Kızılay-Ankara**, 28.04.2015; Hüseyin Aytemir, **Dikmen-Ankara**, 29.04.2015; Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015; Kaya Otlı, **Seyranbağları-Ankara**, 02.05.2015; Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015).

Tablo 16. Örnekleme Dâhil Köy Dernekleri Yıllık Faaliyetleri (Ankara)

Örgüt Adı	Yıl İçi Sosyal Organizasyon	Yıl İçi İnanç Organizasyonu
Avcıpınarı SYBD	-Piknik (Her yıl; Beypazarı yolu, Kayaş-Mavi Göl ya da Gölbaşı) - Her ayın ikinci haftası “gün” (Kadınlar için) -Asker uğurlama vs. - Cenazelerin organizasyonu - Kırk yemeği vb. ihtiyaçlarda toplantılar	Yedi yılda sadece bir kez aşure günü.
Davulalan Vakfi	-Köyde Yayla Şenliği (Otobüslerle 150-200 kişi gidiyor) -Yemek, Gece, Piknik -Kadınlar Günü etkinliği -Köyde kadınlar için “sağlık taraması” - Cenazelerin organizasyonu - Talep olursa kına, nişan, kırk yemeği vb. günlerde dernekte toplanma	Hiç olmamış; Kızılırmak YDF öncülüğündeki Alevilik derslerine başlanacaktı.
Kıvşak SYD	-Gece, -Piknik, -Köyde cemevi açılışı - Cenazelerin organizasyonu - Kına, nişan, kırk yemeği vb. günlerde dernekte toplanma	Aşure, Hızır Kavudu (Hızır Cemi), Abdal Musa Cemi, Kurban (Adak birleştirme yoluyla H. Bektaş’a kurban götürme organizasyonu)
Merkez Sarıkaya SYD	- 2011’de köy mezarlığını ağaçlandırma - Piknik ve Gece (Ankara’da) - Şenlik (Köyde yapılıyor, Ankara’dan 100 kişilik katılım) - Cenazelerin organizasyonu - Talep olursa kına, nişan, kırk yemeği vb. günlerde dernekte toplanma	Alevilik konulu seminer (Cemal Çevik, Abbas Turan), Birlik Cemi, Hızır Cemi (HBV Cemevi-Dikmen, Pir Sultan Cemevi-Oran) Aşure Günü H. Bektaş’a toplu kurban (2013): 300 kişi katılmış, 12 küçükbaş kurban kesilmiş (adak sahiplerince)
Üyük SYD	- Piknik (2012), - Kızılırmak YDF Şenliği’ne katılım (2013)	Çevre köylerin cemine katılım; birkaç ailenin kendi arasında aşure toplantısı.
Yuvalıçayır SYKD	- Anneler günü (yemekli eğlence; “yılın annesi” seçiliyor) - Köyde şenlik (Ankara’dan 100 kişi katılıyor) -Dernek pazar günleri açılıyor; genellikle erkekler gidiyor ve okey, kâğıt vs. oynanıyor. - Cenazelerin organizasyonu - Talep olursa kına, nişan, kırk yemeği vb. günlerde dernekte toplanma	En son 10 yıl önce “cem” yapılmış. 2014’te köyde “bir araya gelme amaçlı” Abdal Musa cemi yapılmış, görgü olmamış, kurban kesilmiş.

Bu altı köyün Ankara'daki toplam nüfusu, hane bazında yaklaşık 1350 hane, dernek üye sayıları ise yaklaşık 880'dir. Dernek başkanlarına göre üye adları bireysel olsa da üyelerin yüzde 98'i haneyi temsil etmektedir. Aynı haneden iki üye, nadirdir. Şu halde genel toplama bakarsak bu altı köyde dernek/vakıf üyeliği ortalaması yüzde 65'tir. Diğer bir ifadeyle altı köyü baz aldığımızda Ankara'da yaşayan Yıldızeli kökenli Alevilerin yüzde 65'inin kendi köy dernekleri bünyesinde örgütlü olduğu görülmektedir.

Başkanlarıyla görüşmelerimden çıkardığım kadarıyla bu derneklerin yıllık çalışma planları yoktur. Her yıl Ankara'da bir piknik ya da gece düzenlenmekte; bazı dernekler köy şenliği de organize edip köylülerini yılın bir günü topluca köye götürmektedirler. Dernekler ya hiç açılmamakta ya da sadece pazar günleri açılmaktadır. Pazar günleri derneğe genellikle erkek üyeler gelmekte ve kâğıt-okey oyunları oynamaktadırlar. Bunun dışında dernekler cenazelerde, üyeler talep ederse kına ve nişan gibi törenlerde, cenaze ya da kırk yemeğinde açılmaktadır. Derneklerin eğitim ve kültür alanında bir çalışmaları yoktur. Bu konuda sadece Davulalan Vakfı'nın belirli sayıdaki öğrenciye burs verdiğini ve öğrenciler için bir kurs düzenleme çalışması olduğunu öğrendim. Yine Davulalan Vakfı'nın 2015-Mayıs ayında köydeki kadınları sağlık taramasından geçirmek için bir organizasyonu oldu. Onun dışında bu alanda da çalışma yoktur.

Görüşme ve gözlemlerime dayanarak bu derneklerin asli işlevinin cenazelerin organizasyonu ve diğer toplu etkinliklerde iletişimin sağlanması olduğunu söyleyebilirim. Cenaze işlemleri, bu bölge köylülerinin en hassas olduğu konulardandır. Cenazeler genellikle köye götürülmektedir. Cenaze haberi dernekten atılan mesajlar yoluyla üyelere iletilmektedir. Cenaze günü dernek açılmakta ve –üye olsun olmasın- bütün köylüler genellikle dernekte toplanmaktadır. Dernek yetkilileri belediyeye ya da ihtiyaca göre özel firmalara ulaşarak bir otobüs ayarlamakta, köye gidecek olanların ve genel olarak cenaze işlemlerinin organizasyonunu sağlamaktadır. Cenaze için köylüler imece usulü para toplamakta, bütün cenaze masrafları buradan karşılanmakta, kalan para cenaze sahibine verilmektedir. Dernek, bütün bu işlerin organizasyonunda aktif olurken kırk yemekleri de genellikle

dernekte verilmektedir. Cenaze işlemleri dışında dernekler kına, nişan, asker uğurlama vb. durumlarda da üyelere talep olması halinde kullanılmaktadır.

Köy derneklerinin inanç alanına ilişkin faaliyetleri, tablodan da görüleceği üzere oldukça sınırlıdır. Altı köyün 4'ünde inanç alanına ilişkin hiçbir faaliyet yürütülmemiştir. Sadece 2 köyde cem yapıldığı ifade edilmiştir. Bir köyde de 2014'e kadar herhangi bir inanç faaliyeti yokken 2014 yılında köyde bir cem yapılmıştır. Dernek başkanı, bu cemin "bir araya gelme" amaçlı yapıldığını ifade etti. Bu da derneğin ceme inanç değil sosyal birliktelik amaçlı katkı sunduğunu göstermektedir. Tabloda cem ve kurban bahsi geçmekle beraber bunları doğrudan dernek etkinliği olarak görmemek lazım. Başkanların aktardığına göre dernekler bu tür etkinliklerde sadece organizasyona "yardım" etmektedir. Örneğin M. Sarıkaya köyünde cemleri organize eden bir ekip vardır ve başkanın "cem komisyonu" diye andığı bu ekip, dernek yönetiminin dışındadır. Dernek, sadece cemle ilgili duyuru, dede temini vb. ihtiyaçlarda komisyona yardım etmektedir.⁵⁷⁷ Altı köyden sadece M. Sarıkaya'da her yıl cem düzenlendiği ifade edilmiş, Kırşak'ta bu, son yıllarda başlamıştır. Diğer köylerde uzun yıllardır ya hiç cem yapılmamakta ya da köylüler cemevlerindeki/civar köylerdeki cemlere yönelmektedir.⁵⁷⁸ Kurbanla ilgili örnek de aynı şekilde işlemektedir. Köylülerden adak kurbanı olanlar varsa, dernek bunları tespit edip kurbanları birleştirmekte, araç ayarlayarak köylüyü organize etmekte ve Hacı Bektaş'a topluca kurban götürülmektedir. Bu tür organizasyonlar her yıl değil ancak birkaç yılda bir yapılmaktadır. Dernek, burada da sadece kolaylaştırıcı rolündedir. Derneklerin sadece ikisinde dernekte aşure günü düzenlendiği ifade edilmiştir.

Görüldüğü üzere bu derneklerin çalışmalarında sosyal biraradalık ve ihtiyaçların çözümünde kolaylaştırıcılık öne çıkmaktadır. İnanca yönelik çalışmalar da genel olarak "sosyal-kültürel çalışma" kapsamında görülmekte ve dernekler bu konularda doğrudan düzenleyici olmayıp destekleyici rol üstlenmektedir.

⁵⁷⁷ Abidin Aslan, *Seyranbağları-Ankara*, 27.04.2015

⁵⁷⁸ Abidin Aslan, *a.g.*; Hacı Kalkan, *Dikmen-Ankara*, 30.04.2015; Kaya Otlı, *Seyranbağları-Ankara*, 02.05.2015

Derneklerin hiçbirinde doğrudan Alevi inancına ilişkin faaliyet vurgusuna rastlamadım. Bilakis dernek başkanları bu faaliyetlerin dışında kalma eğiliminden bahsetmektedirler. Avcıpınarı'ndan Cemal Kaya'ya inanca yönelik herhangi bir etkinlikleri ya da organizasyonları olup olmadığını sorduğumda, yedi yılda sadece bir kez aşure günü düzenlediklerini söyleyip “Artık bu iş öldü diyebilirsiniz.” dedi. Yuvalıçayır'dan Aytemir'e göre dernekler cem düzenlememeli, inanç işlerine karışmamalıdır, çünkü dernek din kuruluşu değildir. Bu konuda ilginç bir not da M. Sarıkaya derneğinde aldım. Dernek başkanı Abidin Aslan, özellikle eğitim düzeyi yüksek olan dernek üyelerinin derneğin Alevilikle ilgili çalışmalarına “Dernek din işi mi yapacak!” diye karşı çıktığını ifade etti. Köylüler ve dernek üyeleri genellikle yüksek eğitimlilerin sözüne itibar ettiğinden derneğin de inançla ilgili etkinliklere mesafeli durduğunu söyleyen Aslan, bu nedenle sadece cemin organizasyonuna destek verdiklerini ve cem komisyonuna yol gösterdiklerini anlattı.⁵⁷⁹

Bahsi geçen köylerin temel sosyal ihtiyaçlarını kendi dernekleri karşılayabilirken örneğin cem, Ankara'da kalkan cenazeler ve köyler arası bağların kurulması gibi konularda köy dernekleri tek başına yeterli olmamaktadır. Cemler için Dikmen'deki HBV Vakfı Cemevi, Tuzluçayır'daki Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği Tuzluçayır Cemevi, 2014 sonrasında Oran'daki Pir Sultan Abdal Cemevi gibi üst kuruluşlara ait cemevleri kullanılmaktadır. Cenazeler için Dikmen HBV Cemevi'nde cenaze hizmeti verilmektedir. Cem ve cenaze hizmetleri için cemevi kullanılmakla beraber köylerden buraya üyelik zorunluluğu yoktur. Kullanıcı köy derneği, örneğin cem için belirli bir gün ve saat aralığında cemevinden yararlanmakta, cemevinin ayakta durması için vakfa cüzi bir bağışta bulunmaktadır. Cenaze hizmetleri için vakıf karşılıksız hizmet sunmaktadır. Ankara'da örgütlü Yıldızeli Alevi köy derneklerinin hepsi aynı zamanda Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu üyesidir. Federasyon, yılda bir kez yöre köylerinden birinde köyler arası bir şenlik düzenlemekte, yine her yıl Ankara'da bir futbol organizasyonu düzenlemekte, böylece köyler arasında bir köprü işlevi de görmektedir. Siyasal etkinliklerin organizasyonunda genellikle Pir Sultan Abdal Kültür Derneği öne

⁵⁷⁹ Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015; Cemal Kaya, **Kızılây-Ankara**, 28.04.2015; Hüseyin Aytemir, **Dikmen-Ankara**, 29.04.2015

çıkılmaktadır. Böylece köy ve yöre dernekleri ile hak mücadelesi ve inanç hizmetleri esasında çalışmalar yürüten çatı örgütler arasında ihtiyaçların öncelikli, karşılıklı etkileşimin görünür olduğu bir ilişki-iletişim kurulmaktadır. Bunların üçü arasında mutlak sınırlar olmayıp, geçirgenlik/akışkanlık söz konusudur. Şu halde Ankara'daki Yıldızeli kökenli Aleviler açısından köy-yöre derneği örgütlenmesinin asıl, hak mücadelesi ve inanç hizmeti esaslı çatı örgütlerin ikincil olduğu bir örgüt ağından, bir sacayağından bahsedebilirim.

Yurtdışında yaşayan Aleviler açısından bu sacayağının köy-yöre derneği yanı ya hiç yoktur ya da son derece zayıftır. Bu nedenle etki alanında *haklar* ya da *inanç* esaslı çalışmalara yoğunlaşmış çatı örgütler öne çıkmaktadır. Almanya'da ilk gözlemlerime dayanarak *inanç*, *siyaset* ve *etnisite* (*Türk ve Kürt Alevileri*) temelli ayrışmalar gördüğümü ve burada başka tür bir sacayağından bahsedip bahsedemeyeceğimizi sorduğum Abidin Bozdoğan, ayrışmanın temelde iki ayak üzerinde olduğunu ve etnisitenin bunlardan birine dâhil olduğunu şöyle ifade etmişti:

“Sizin sacayağı misali üç ayak dediğiniz aslında iki ayak. Yani birisi din ağırlıklı Alevilik, diğeri de politik ağırlıklı Alevilik. Ha siz bunun içerisine ulusalcılığı da sokarsanız, bu sefer o politik düşünceli Alevilik ikiye bölünüyor. Birisi Türk Aleviliği diğeri Kürt Aleviliğidir. O Kürt hareketindeki Alevilik de sonuçta politik kanat. Aynen şu anda var olan Federasyon gibi.”⁵⁸⁰

Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) ve bağlı kuruluşları (Alevi Kültür Merkezleri), *haklar mücadelesi* esasında; Cem Almanya Alevi Federasyonu (Cem AAF) ile bağlantısız cemevleri *inanç hizmetleri* esasında faaliyet yürüten kuruluşlara örnek olarak verilebilir. Demokratik Alevi Federasyonu (FEDA) ise Kürt Hareketi çizgisinde Kürt Aleviliği üzerinden siyasal haklar tabanlı örgütlenmedir. Kürt Alevi hareketi ve örgütlenmesi görece yeni olduğundan asıl ayrışma Federasyon ve Cemevleri üzerinden okunabilir. Taban ve yönetim yapıları bakımından bu örgütler mutlak surette ayrılmış yapılar değildir. Ancak Aleviler beklentilerine, inanç düzeylerine ve siyasal konumlarına göre bunlardan birine daha yakın durmaktadırlar.

⁵⁸⁰ Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

Bu iki yapının çok belirgin bir biçimde yan yana (ve aynı zamanda karşı karşıya) geldiği Köln kenti iki örgüt tipi için de önemli bir laboratuvar görünümündedir.

Köln, Almanya’da kurulan ilk Alevi örgütlenmesi olan Köln ve Çevresi Hacı Bektaş Veli Alevi Cemevi (Köln HBV Cemevi) ile Federasyona (AABF) ev sahipliği yapmaktadır. Metropoliten alanı ve yakın yerleşimler hesaba katıldığında önemli düzeyde Alevi nüfus barındıran Köln ve çevresi, örgüt sayısı bakımından da öne çıkmaktadır. Köln’de Federasyon ve Konfederasyon merkezlerinin yanı sıra, Federasyona bağlı iki Alevi Kültür Merkezi (Köln AKM, Porz AKM) ile Köln HBV Cemevi yer almaktadır. Köln’de geçirdiğim 6 ay boyunca yaptığım görüşmeler ve genel gözlemlerimden, Aleviliğe inanç öncelikli yaklaşan ve inanç-kültür temelli yaklaşımlara kendini daha yakın hissedenden Aleviler, Köln HBV Cemevi ile ilişki kurmaktadır. Cemevi Dedeler Kurulu’ndan Abidin Bozdoğan, Cemevi’nin Cem Vakfı ile organik bağı olmasa da gönül bağı olduğunu şöyle ifade etti: “Bizim Cem Vakfı ile resmi bir ortaklığımız yok veya beraber değiliz. Sadece işte Türkiye’ye bakış, Aleviliğe bakış ve onlar da din ağırlıklı hareket ettikleri için bir gönül bağımız var.”⁵⁸¹ Cemevi’nin 456 üyesi vardır. Üyelik bireysel hesap edilmekle birlikte Cemevi yetkililerine göre bu sayı aynı zamanda yaklaşık aile temsilini de göstermektedir. Bu üyelerden 60-100’ü çalışmalara aktif olarak katılmakta, kalanları aidatlarını ödeyip inanç etkinliklerini takip etmektedir. Yöneticiler Cemevi’nin hitap ettiği asıl kitleyi, cem ve aşure katılımından tahmin ediyorlar:

“AB: Şimdi size şöyle söyleyelim, biz yaptığımız büyük cemlerde, özellikle Hızır Cemi, Abdal Musa Cemi ve Aşure cemlerinde şimdiye kadar, hiç olmamış bir kitleye hitap ettik. Babamın da yoğun olduğu bir cem daha kalabalık olmuştu. Ama o günden sonra bizim başarımız mı yoksa insanların ihtiyaç duymasından mı, yani benlik yapmıyorum. Benlik şeytana yakışır. Bu bizim yeni oluşan dedeler kurulu seçiminden bu tarafa yaptığımız bütün cemler, bilmiyorum siz duydunuz mu ya da hiç gittiniz mi Saal 2000 diye Sivaslıların bir düğün salonu var. Orası bile bize yetmiyor. Ondan önce orası bize yetiyordu. Oraya bile sığmıyoruz artık. Orada demek ki bizim üyelerin dışında hitap ettiğimiz bir kesimin olduğunu gösteriyor.

GB: Zaten genel olarak da cemlerimizde pasif üyemiz çoktur. Bu üyeler içinde aktif üye sayısı, gelip giden aktif çalışan üyeler, hadi 60-70 civarı olsun. 100’ü zor bulur. Diğerleri güzelce paralarını ödüyorlar. Hatta bu büyük cemlerimize, bu Cumalık Cem’lerimize gelenler hep aynı simalardır.

⁵⁸¹ Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

CS: Genelde orta yaş ve üstü mü geliyor? Yoksa gençler mi daha...

AB: Orta yaş ve üstü geliyor, cemlerimize. Ama büyük cemlerimize çok genç de geliyor. O senede 3 kere yaptığımız cemlere gençlerin de katılımı bayağı fazla yani.

GB: Hatta gençler bayağı hizmet ediyorlar. On İki Hizmet'te aktif yer alıyorlar.

AB: Aşure Cem'imiz. Burada kitlesel sayıyı 800 ile 1000 arasında söylüyoruz.”⁵⁸²

Federasyon'un hitap ettiği kitle bakımından da benzer bir durum söz konusudur. Resmi kayıtlara göre Almanya genelinde 20-30 bin civarında üyesi olan Federasyon, bireysel değil “aile” bazlı üyeliği esas aldığından, üye sayısını sitesinde 100 bin kişi olarak duyurmaktadır. NRW Eyaleti genelinde 45 AKM (Cemevi), 5230 bireysel üye bulunmaktadır.⁵⁸³ Federasyon başkanı Hüseyin Mat, resmi üye sayıları düşük gözükse de etki alanlarının daha geniş olduğu düşüncesindedir:

“Bizim şu anda aktif üye sayımız 100.000'e yakın. Yani 25.000-30.000'e yakın federasyon üyemiz var. Ama ailelerini hesapladığımızda ailelerle birlikte 100.000 kişiye yakın örgütümüz var. Ama bize üye olmayan Alevilerin bütün bakış açısı, duygusu, hissi bizimle birlikte. Mesela son mitingimize (24 Mayıs, Köln- y.n.) gelen Alevilerin hepsi bizim üyemiz değildi ama Alevilerdi. Yani 150.000'e yakın insanın hepsi Alevi örgütlerinde olan Aleviler değillerdir. Ama biz bir eylem ortaya koyduk, bir haklılığı, bir itirazı ortaya koyduk. Bu itiraza ortak olanlar da oradaydı. Demek ki bu bile bize üye olmayan Alevilere de hitap ettiğimizi, onların da duygusu, hissi olduğumuzu ve biz Alevilerin, genel Alevilerin bir vicdanı olduğumuzu gösteriyor. Bunu açık gösteriyor.”⁵⁸⁴

Köln ve civarında Alevilerin örgütlenme pratiğine ilişkin olarak son bir notu da *yerelleşme* başlığı altında düşebilirim. Köln HBV Cemevi'ndeki görüşmemizde, Cemevi'nden ayrılan bir grubun Bergisch Gladbach'ta bir şirket/dernek altında örgütlendiği anlatıldı. Görüş ve tutum ayrılığına dayanmayan bu ayrılığı yerelleşme ihtiyacı doğurmuştur. Bergisch Gladbach, Köln'ün yaklaşık 14 km kuzeydoğusunda bir küçük kenttir. Özellikle Sivas kökenli Alevilerin yoğun olarak yaşadığı bu kentten cem ve diğer inanç hizmetleri için sürekli olarak Köln-Müllheim'a gidip gelmenin zorluğundan bahsedildi. Bunun üzerine Köln'deki Cemevi'nin de onayı alınarak ve üyelik bağı korunarak B. Gladbach'taki Sivaslı Aleviler, kendi aralarında yeni bir yer edinmişler:

⁵⁸² Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

⁵⁸³ Federasyon verileri, genel liste (Nevim Plate tarafından 11.08.2014 tarihinde AABF merkezinde yaptığımız görüşmede hazırlanıp çıkarılmıştır). Ayrıca, <http://alevi.com/TR/hakimizda/genel-tanitim/>, (Çevrimiçi) 01 Haziran 2015.

⁵⁸⁴ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

“AB: Saal 2000. Bu Sivaslıların oluşturmuş oldukları şirket. Sadece Sivaslılar oraya üye zaten.

GB: Burası hem düğün salonu hem de bir Alevi derneği.

CS: Nerede?

AB: Bergisch Gladbach'ta. ... Onlar ihtiyaçtan ayrıldı. Şöyle ayrıldı, biz bir şirket kuracağız, dediler. Dolayısı ile orada Sivaslılar orada katkı payı, hisse falan da aldılar. Onun için orada bir ayrılma oldu. Bunu yapmışken de kendi derneklerini oluşturdular. Onu oluşturunca da tabii Sivaslılar Bergisch Gladbach'ta ağırlıklı oldukları için, orada oturdukları için ve kendi kurumları oldukları için bizim içimizden ayrıldılar. ... Onlar bizim hem üyemiz, bizden ayrılmadılar hem de bize uzaklar. ‘Sadece uzak olduğu için gelip gitmeyen Aleviler de var. Sizler de onlara hitap etmiyorsunuz. Biz size bağlı, sizin yan kuruluşunuz gibi çalışma yapsak bize destek verir misiniz?’ dediler. ‘Hay hay, neden olmasın?’ dedik. Onlar orada destek açtılar. Ondan sonra onlar bize bağlı olarak çalışıyorlar. Veya bizim doğrultumuzda çalışıyorlar. Hatta büyük cemlerini, Muharrem Ayı'nı filan biz destekliyoruz.”⁵⁸⁵

Burada dikkat çekici olan, özellikle yurtdışındaki nüfus dağılımı dikkate alınır, yerleşim yerinde Alevi örgütü olup olmamasının Aleviler açısından önemi büyüktür. Burada mekân ve örgütlülük arasında dolaysız, güçlü bir bağ kurulduğu görülmektedir. Öte yandan bir örgüt varsa, bunun hangi gruba (Federasyon/Cemevi) daha yakın olduğu da Alevilerin örgüte bakışını ve örgütlenme pratiğini önemli ölçüde etkilemektedir:

“CS: Yani buradan şunu çıkarabilir miyiz, mekân yakınlığı insanlarda üyeliği etkiliyor öyle mi? Herkes biraz kendine yakın yere mi gidiyor?

GB: Tabii, muhakkak... Büyük kısmı öyle, dediğimiz gibi. Çünkü diyorlar ki ‘Biz gelip gidemiyoruz, faydalanamıyoruz sizin vermiş olduğunuz çalışmalardan. Buraya daha yakın bir dernek veya bir cemevi var. Biz oraya üye olmak istiyoruz.’ Ama buna rağmen uzak olup da, sadece destek amaçlı olarak size de üye kalmak istiyorum, diyenler de var. Gelmeseler de gitmeseler de üye olarak aidatlarını ödüyorlar, destek veriyorlar.

AB: Evet, onun dışında zaten şey de kendini gösteriyor, ben sürekli söylüyorum dışarıda eğer herhangi bir örgütte yer almayan tanıştığımız birini görünce diyorum ki ‘Gün bu gündür. Mutlaka bu örgütlemenin içinde, çorbada senin de tuzun bulunmalı. Sen de parmağını, elini taşın altına koymalısın. Geldiğimiz bu durum onu gösteriyor.’ E nereye gideyim, hangisi doğru? Ha hepsi doğru... Bizim için fark etmez. Yani Alevi olup da hiçbir örgütün içinde üye değilsen veya çalışma yapmıyorsan bu senin eksikliğindir. Ha sen ne istiyorsun, kendini nereye yakın görüyorsun? Eğer din ağırlıklı diyorsan Köln Mülheim'daki cemevine üye olacaksın. Eğer politik ağırlıklı diyorsan federasyon doğrultusunda bir yere gireceksin. Eğer sen Kürdistan ağırlıklı, Kürtçe ağırlıklı filan çalışmaların içinde almak istiyorsan diğer oluşumlar içerisinde mutlaka yer almak zorundasın. O insan da benim samimi söyleyimden dolayı kendisini nereye yakın görüyorsa ve gerçekten öyle bir arayış içerisindeyse bu kurumlardan birisine üye oluyor.”⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

⁵⁸⁶ Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

Şu halde; a) Alevilerin yaşadıkları yerde bir Alevi örgütü olup olmaması, b) Mevcut örgütün inancı mı siyasal hakları mı öne çıkardığı, c) Örgütte etnik temelli ayrışmalar olup olmadığı, yurtdışındaki Aleviler açısından örgütlere bakışı ve örgütlenme pratiğini doğrudan etkileyen örnekler olarak göze çarpmaktadır. Son dönemlerde özellikle etnisite temelli ayrışmaların belirgin olduğu kimi bölgelerdeki Alevi Kültür Merkezlerinde (örneğin Bielefeld-Almanya, Strazburg-Fransa ve Saint Louis-Fransa) bu etkinin çok daha somut biçimde kendini gösterdiğine dair pek çok örnek dinledim.

Bütün bu örnekler, göçle beraber Alevilerin kendilerini ifade etmek, inanca dönük ve sosyal-kültürel ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli dernek, vakıf, federasyon, cemevi vb. kuruluş altında bir araya geldiklerini, kentsel alanlarda asıl tartışmaların da bu yapılar üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Bu yapıların varlığı ve etki alanı, ocak aidiyetinin ya da ocakların Aleviler üzerindeki etkisinin tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. Ancak ocakların geleneksel gücünü ve işlevini büyük oranda kaybettiği ve özellikle genç kuşaklar açısından bu aidiyetin görünür ve belirleyici olmaktan uzaklaştığı aşikârdır. Kentlerde ortaya çıkan ortak kimlik ve temsil boşluğunu doldurmak üzere ocaklar üzerinden örgütlenme fikri de tartışılmaktadır:

“... Şimdi ocak örgütlenmesine yönelme var. Bazı insanlar diyorlar ki ‘Herkes ocağını bulsun, dedesini bulsun, talip olsun ve Aleviliği böyle yaşayalım.’ Ya dedesini bulamıyor ki, sorun o zaten. ... Diyelim ki dedesini buldu. Talibe hitap edecek mi o dede? Talip o dedeye ne kadar tahammül edecek? Şimdi dedeleri filan görüyorsun, birçoğunun elle tutulur tarafı yok. Şimdi cep telefonu kullanan, bilişim teknolojileriyle, uzay turlarının yapıldığı bir dönemde dedenin anlatacağı ‘eski hikâyeler’ diyeceğim bak, eski hikâyeler çok fazla hitap etmiyor. Dolayısıyla orada bir zinciri koparıyorsun. Alternatif bir yaşamı örgütleyebilmesi lazım bu kurumların. Zaten kurumlar bunu yapamazlarsa ocakların tek tek bunu yapacaklarını sanmıyorum. Öyle bir zincir ne yazık ki yok. Yaşatmanın belki en kestirme yolu, bir dağ başına çıkıp, kendi dağına çıkıp, kendi ovanı bulup orada kapalı bir yaşam düzeni kurabilirsen... O da mümkün mü? Mümkün değil. Hadi hepimiz Aleviliğimizi yaşamak için Sivas’ın Sarıkaya Köyü’ne gidelim diye bir şey olmaz yani. Geride kalmış bir şey. ... Köyde daha doğrudan bir müdahale olması lazım. Kapalı bir yaşam tarzı olmasından dolayı. ... Şehir dönüştürüyor yani. Şehrin böyle bir acımasız tarafı var. Kendini koruma konusunda çok güçlü organizasyonlara ihtiyaç var. O şehir hayatı içinde daha doğal çözümler yaratıyor.”⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

Kelime Ata'nın "şehir dönüştürüyor" diye özetlediği, aslında sosyo-ekonomik şartların, sosyolojik yapının, inanç ve kültüre yüklenen anlamların hızla ve acımasızca değiştiği mevcut duruma işaret etmektedir. Bu yeni duruma "eski" toplumsal yapı kurumlarıyla cevap arayışı, bir yönüyle *geçiş dönemi* sancılarındandır. Burada, bir yandan hızla kentleşirken bir yandan *doğaya dönüş* önerileri geliştirmeye benzer çelişki görülmektedir. Bu çelişki Alevilerin bir bölümünü gerçekçiliği tartışılır bir geçmişe dönüş mitine yönlendirmektedir; ancak bunun gerçekçi ve gerçekleştirilebilir olduğunu düşünenlerin sayısı azdır. Kentli Alevilerin çoğu yeni bir toplumsal organizasyon ağı ihtiyacını görmekte ve dile getirmektedir.

Sonuç olarak Alevi kırsal yaşamında yüzyıllarca topluluğun inanç, hukuk ve toplum düzeni, eğitim, ortak bağ ve iletişim ihtiyaçlarını karşılayan; Alevileri devlet ve toplum baskısının uzağında tutup onları son derece işlevsel bir toplumsal ağ içinde örgütleyen ocak sistemi, bugün göç ve kentleşmenin etkisiyle diğer pek çok temel kurum gibi çözülme sürecindedir. Ocak, Alevilerin kırsal alanlarda üst kimlikten (Alevi, Kızılbaş, Bektaşî...) sonra kendilerini ait hissettikleri ikinci önemli kimlik ifadesidir. Anadolu coğrafyasında ocak ağını, Alevi inanç ve toplum yapısının iskeleti olarak ifade edebiliriz. Ulaşım ve iletişim imkânlarının son derece sınırlı üstelik yoğun iktidar ve toplum baskısının hâkim olduğu zamanlarda Tokat'ın, Amasya'nın bir köyünden kalkıp Aydın köylerine; Sivas'ın, Çorum'un köylerinden kalkıp Malatya, Antep köylerine giden dedelerin bunca yolu nasıl ve neden aldıklarının cevabı, ocak sisteminin Alevi kimliğinin bu yüzyıla taşınmasındaki rolüne ve Alevilikteki önemine de ışık tutacaktır.

Günümüzde dahi Yıldızeli köylerinde ocaklar ve ocak erkânları üzerinden çizilmiş sınırlar kendini hissettirmektedir. Kırsalda ocak aidiyeti, bir ölçüde de olsa hala önemini korumaktadır. Ancak göç, ocak sistemini de etkilemiş ve çözmeye başlamıştır. Kentli Aleviler açısından yüzyıllara dayalı talip-dede ve talip-ocak bağı büyük ölçüde zayıflamış, İlhan'ın deyimiyle geçmiş modeli ayakta tutan örtük *sözleşmeler* önemini yitirmiş, bunun yerine *anonim* bir Alevilik-Aleviler bağı kurulmuştur:

“... Talip dede ilişkileri için yepyeni bir dünya var şimdi. Bütün eski kuralların hepsi boşa çıktı. Eskiden sadece talibinden sorumlu olan dede, şimdi talibi olmasa da genel, herhangi bir yerin Alevilerinden de sorumlu hissetmeye başladı kendisini. İzmir’de bir dede kalkıp Erzincan’da bir topluluğa ‘Alevi misiniz?-Aleviyiz.’ ‘Dede misin?-Dedeyim.’ O zaman haydi bir cem yapalım.’ dediğinde hiç kimse itiraz etmiyor. Bu yeni bir şey... Eskiden böyle bir şey yoktu. ... Dede ile talip arasında mutlaka bir sözleşme olmuştur daha önceden ‘Sen benim, ben seninim’ anlamında özel bir sözleşme olmuştur. Çıkmak ve girmek yine başka bir sözleşme ile değiştirilebilir. Bu şekliyle herkes sınırlı sayıda talibini şahsi olarak tanır, bilir, ismen bilebilecek kadar yakınlık kurabilir. Geçmişteki model bu... Günümüzde anonim. Kimse kendi talibinin ismini dahi bilmez, bilemez. Talip dediği kişi sadece Alevilerdir ya da Alevi olmayanlardır. Cemevinde oturan topluluktur. Onu cemaat, topluluk olarak görür. Seçilmişler topluluğu değildir. Bu yeni bir şey...”⁵⁸⁸

Bu yeni durum, yani Cem Vakfı’nın gösteri cemlerinde olduğu gibi cemlerin kitleselleşmesi ve gösteriye dönüşmesi, özünde talip-dede-ocak arasında bire bir sözleşmeye ve bir iç hukuka dayanan ilişkiler yerine *anonim bağlılık* ilişkisinin kurulması Faysal’a göre bir tür gizli Sünnilik içermektedir. Çünkü Sünnilikte de imam cemaati; cemaat de imamı tanımamaktadır. İmam için arkasında kim olduğu önemli değildir, o sadece namazını kıldırır. Alevilik için bu durum, pek de arzu edilecek bir şey değildir. Çünkü “Daha önceki konsepte karşı direnmiş, anonim yerine tanınmışlık, sinonimi getirmiş olan bir öğreti Sünniliğin pratik yanına kaymış” olmaktadır. Zahmetli olan bırakılıp daha kolay olana doğru gidilmektedir.⁵⁸⁹

Bu durumun önemli sonuçlarından biri ocak bağlılığının kentli bireyler açısından önemini giderek yitirmesidir. Kentsel alanlarda yaşayan Alevilerin çok azı kendilerini bir ocak aidiyeti üzerinden ifade etmektedir. Sivas, Ankara, İstanbul, Köln, Bielefeld, Bensberg, Werther, Duisburg, B. Gladbach, Strazburg ve Zelwiller’de yaptığım elliye yakın bireysel görüşme, beş grup görüşmesi ve onca aile ziyaretinde gördüğüm manzara, kentli Alevilerin ancak yüzde 20-25’inin ocak sistemi hakkında bir fikri olduğunu ve bağlı bulunduğu ocağı bildiğini gösteriyor. Bunların da çoğunlukla orta yaş ve üzerindeki kişiler olduğu tahmin edilecektir. Özellikle (25 yaş ve altını alırsak) genç kuşaklar açısından bu oran yüzde 5-6’ya kadar düşmektedir. Genç kuşakta ocak kavramı ya hiç bilinmemekte ya da ancak kendisi-

⁵⁸⁸ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

⁵⁸⁹ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

ailesi belli bir dernek/cemevi etrafında örgütlenmiş Aleviler bu kavramdan bahsedebilmektedir.

Ocakların göçle beraber çözülme sürecine girmesinde şu etmenler öne çıkmaktadır: 1) Yoğun göçe hazırlıksız yakalanan ocaklar, kırsal yapının hızla çözülmesiyle kentlerde ocak aidiyetini ve ocakla bağı koruyacak-kuracak imkânlardan yoksun kalmıştır. Yeterli sayıda ve yetişmiş, yeni kentsel sorunlara cevap verebilecek donanımda dedelerin/inanç önderlerinin yokluğu, bu eksiklikler içinde göze çarpar. 2) Kentsel alanlarda nüfus artışına ve nüfusun dağınıklığına paralel olarak klasik dede-talip bağına sağlayacak ortak hareket alanları kaybolmuştur. 3) Kentlerde taliplerin gündelik hayata ilişkin ve süreklilik kazanan (hukuki, inançsal...) sorunlarına/ihtiyaçlarına yılda bir ve sınırlı sürelerle talibe ulaşmaya dayalı ocak sistemi cevap veremeyecektir. 4) Alevi bireyler açısından kent ortamında (siyasal, mesleki...) yeni kimlik tanımları ve ifadeler ortaya çıkmış, Alevilik de sadece “geleneksel” bağlamında değil farklı açılardan tanımlanır olmuştur. Ocak aidiyeti Alevi birey açısından tek belirleyici olmaktan uzaklaşmıştır. 5) Bireylerin inanç alanı dışında kalan özellikle siyasal ve kültürel haklarına ilişkin mücadelede ocaklar geri planda kalmıştır. Bu alanlarda, haklar mücadelesini esas alan dernekler ya da siyasal oluşumlar, Alevilerin örgütlenme ihtiyacını da karşılayacak şekilde boşluğu doldurmaya başlamıştır.

Bu temel etmenlere başka tali etmenler de eklenebilir. Gelineen noktada kentli Aleviler, ocak aidiyetinin çözülmesinden doğan boşluğu, demokratik kitle örgütleri ile doldurmaktadırlar. Özellikle yurtdışında Alevi örgütleri, Aleviler açısından farklı kültürler içinde tutunma ve kimliğini yaşayabilme/yaşatabilme açısından çok önemli bir noktada durmaktadır. Fransa’da Hayrullah Aytemir, ocak sisteminden Alevi örgütlerine doğru kayan yönelimi ve Alevi kuruluşlarının toplumsal alanda doldurduğu yeri çok çarpıcı biçimde şöyle ifade etmişti:

“Burada kimler var; bizim gibi Sivas’ın Yıldızeli’nden gelen var, Tunceli’nin Pülümür’den var, Tokat’ın Niksar’ından var, Çorum’un Erdek’inden var, İzmir’den gelen var, Muş’un Varto’sundan gelen var, Bingöl’ün Kiğı’sından var, Türkiye’nin dört bir yanından vatandaşlarımız var. ... Artık şöyle bir şey diyebilirim ki Strazburg Alevi Kültür

Merkezi benim nazarımda, benim gözümde bir ocak oldu. Yani bizim çocuklarımız burada doğdu, burada büyüyecekler.”⁵⁹⁰

Almanya’da henüz 80’lerin sonunda, ilk Alevi örgütlenmelerinin doğduğu zamanlarda yayın hayatına başlayan ve yurtdışı Alevi hareketinde önemli yeri olan Gerçek İlim Dergisi’nin sitesinde şu cümlelere rastlamıştım: “Aleviliğin Kurumları - Geçmişden bugüne kurumlaşarak gelen Pir, Mürşit, Dede, Rehber, Talip, Müsahiplik ve Zakirlikdir. Günümüzde bu işlevleri Alevi Birlikleri, Vakıfları ve Federasyonlar birer Aleviliğin resmi kurum ve kuruluşlarıdır.”⁵⁹¹ Bu ifadenin örgütler arası bölünmede *inanç hizmetleri* tarafında kalan bir dergide yer bulmasını daha bir anlamlı buldum. Bu iki cümle, yazım ve anlatım hataları bir tarafa, kentli Alevilerin toplumsal örgütlenmeleri ve toplumsal yapının değişimi yönünden önemli bir gerçekliğe işaret etmektedir.

Kentsel alanlarda Aleviler, yerel düzeyde köy ve yöre derneklerinden ulusal ve uluslararası düzeyde etkili Alevi kuruluşlarına kadar geniş bir örgütler ağı ile karşı karşıyadır. Kimi inanç ve erkân; kimi sosyal, siyasal ve kültürel haklar temelinde mücadele yürüten bu örgütler, kendi aralarındaki ve tabanla ilişkilerindeki ayrışma/farklılaşmalar bir tarafa, Alevi kırsal geleneğindeki ocak ağ sisteminin yerine kentlerde yeni bir toplumsal organizasyon ağı inşa etmektedirler.

⁵⁹⁰ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

⁵⁹¹ Alevi Birlikleri, **Gerçek İlim Dergisi**, (Çevrimiçi) <http://www.gercekilim.com/kurumlar.htm>, 04 Haziran 2015.

b. Otorite Gerilimi: Dedelerden Aydınlar Yeni Güç Zeminleri*

2013 yılı yazında alan araştırması için gittiğim Yıldızeli’nde 16 Alevi köyünü ziyaret ettim. Bu köylerin hiçbirine önceden bir randevu ayarlayarak gitmedim. Birtakım ölçütlere göre belirlediğim köylerden birini ya da ikisini o gün için ziyaret listeme alıyor ve haritayı takip ederek sabah erkenden ilk köye ulaşıyordum. Köydeki ilk merhabadan sonra o günün programı kendiliğinden şekilleniyordu zaten. Ulaşabildiğim kişi ya da bilgilere göre ya tüm günü o köyde geçiriyor ya da bir günde iki köy ziyaret ediyordum. Bu şekilde gittiğim köylerden biri de yüksekçe bir yayla üzerinde kurulmuş Davulalan köyüydü. Davulalan köyünde ilk merhabam tesadüfen köy bekçisinin babasına, Ali Doğan’a denk geldi. Yetmiş beş yaşındaki Doğan, kendisine amacımı ve aradığım şeyi anlattığımda, kendinden çok emin bir şekilde beni bir kapıya götürdü. “Dede güzel laflar, güzel saz da çalar. Sen onu dinle.” dedi. Alişan dedeyi böyle tanımış oldum.

Alişan Kızılgöz, ben görüştüğümde 92 yaşındaydı. Yatağının başında bir küçük saz ve ehlibeyte ait temsiller asılıydı. Ricamı kırmayarak yatağından kalktı, özenle giyindi ve salona geldi. Kır sakalı göğsüne kadar inen dedenin artık gözleri pek görmüyor ve kulağı ağır işitiyordu. Yer yer hafızası da zorlanıyordu. Ancak Alişan dede bunlara rağmen, bütün alan çalışmalarım boyunca aklımda tuttuğum bilgi ve keyif dolu bir sohbeti de bana armağan etmiş oldu. Sadece şu küçük anı, dedenin sohbetinin bütünü hakkında fikir verecektir: Dedeye sohbetin başında adımı ve soyadımı söylemişim. Sohbetin sonlarına doğru, “Senin soyadın Salman’dı değil

* Önceki bölümlerde değindiğim bir kavramsal sınırlamayı burada da hatırlatmalıyım: Alevilikte dedelik bir kurum olmakla beraber inanç önderliğine karşılık gelen tek kavram dede değildir. Mürşit, pir, ana, baba, rehber, sofı, dikme gibi kavramlar, farklı bölge, ocak ve kademelerde karşılaşılabilecek inanç önderleridir. Metin içinde inanç önderi kavramı yerine tarihsel konumu ve taşıdığı sembolik değer nedeniyle bütün bu inanç önderlerini temsilen dede kavramını kullanacağım. Anlatacağım değişimin muhatabının sadece dedeler değil inanç önderlerinin temsil ettiği bu önemli kurum olduğu hatırla tutulmalı.

Aydın kavramı için de benzer bir toparlayıcı yaklaşım benimsediğimi belirteyim. Literatürde “aydın” kavramı üstüne yürütülen tartışmalar bir tarafa, ben bu metin içinde aydın kavramını kente göç etmiş Aleviler içinde bugün doğrudan inanç esaslı bir arka plana dayanmadan Aleviliğe dair söz söyleme hakkını kendisinde gören bireyler için kullanıyorum. Aydın kavramına normatif bir anlam yüklediğimi, sadece akademisyenler, yazar ve araştırmacılar, demokratik kitle örgütü yöneticileri/çalışanları, siyasiler, gazeteciler, eğitimli-eğitimsiz kanaat önderleri gibi kalabalık bir listeyi bir başlık altında toplamak üzere kolaylaştırıcı bir tanımlama için başvurduğumu belirteyim.

mi? Salman'ı anlatacaktım, eksik kalmasın.” dedi. Ve hafızasını zorlayarak başladı. Önce “Bir kral oğlunu Selman eyledi” diye başlayan çok uzun bir Kul Himmet* şiirinin 14 kıtasını ezberden okudu. Arada bir kıtayı tam söyleyemediği için de üzüldü. Ardından Salman-ı Faris’in hikâyesini, bir kitaptan okuyormuşçasına tane tane, en küçük bir ayrıntıyı atlamadan anlattı.⁵⁹²

Alişan Kızılgöz, yaşı itibariyle Yıldızeli’nde rastladığım en yaşlı dede, kırsalda artık iyice azalmış nüfus içinde de nadiren denk gelme şansı bulduğum birkaç inanç önderinden biriydi. Alevi kırsal geleneğinde dede, bir önceki başlık altında ele aldığım ocak ağının kilit aktörüdür. Denebilir ki ocak ağı Alevi geleneğinin iskeleti ise dede, burada omurga işlevi görmektedir. Dede, taliplerle ocak ve dolayısıyla yol arasındaki bağı kuran aracıdır. Talibe yol’un gereklerini iletir, talibin de inancı ve yaşam pratiğiyle yola bağlı kalmasını sağlar. Dede, yeri geldiğinde hukuk ve adalet düzenini tesis eden hâkim, yeri geldiğinde inanç ve kültürün derin hafızasını taliplere aktaran bir âlim, yeri geldiğinde şiirleşmiş duayı icra edip sözlü kültürü diri tutan âşıktır. Çoğu bölgede velileştirilen, güç ve keramet hikâyeleriyle anılan dedelerin konumu ve otoritesi, yol’u temsil eden post’un hakkını verdiği sürece rakipsizdir. Ancak bu otorite sınırsız ve sorgulanamaz değildir. Dedelik, alanda çokça ifade edildiği üzere, sadece soydan gelmekle ya da dergâh icazetiyle mümkün olan bir konum değildir. Ocakzâde olsa dahi kişinin dede olabilmesi için bilgi ve görgüsüyle, adaletiyle, hitabetiyle, yaşam tarzıyla tam olarak yolun temsiline layık ve taliplerin rızasına sahip olması gerekir. Bütün bu şartları haiz olan dede, sadece o ocağın ve kendisinin talibi olan Alevilerle sınırlı olmak üzere, sınırları belirlenmiş bir alanda en yetkili otoritedir. Göç sürecinde en çok sorgulanan ve sarsılan alanlardan biri de dedelerin bu otoritesidir. Kentleşme, Alevilerin hayatında inanç, bilgi ve adaletin sembolü olan dedenin yanına yeni aktörlerin dâhil olduğu bir otorite ayrışmasını beraberinde getirmiştir.

* Dede şâh beyiti “Velim Eydür ikisi de bir oldu” diye okudu; ancak şiir, kaynaklarda Kul Himmet’e ait gözükmemektedir.

⁵⁹² Alişan Kızılgöz, **Davulalan-Yıldızeli**, 25.08.2013

Eski dedeler, Yıldızeli köylerinde güç, yetkinlik ve saygı ifadesi olarak “Ağa” diye çağrılır. Köylerde görüştüğüm orta yaş ve üzerindeki Aleviler, büyüklerinden duydukları dede hikâyelerini aktarırken ya da kendi hatırladıkları dönemleri anlatırken o dönemin dedelerini hep farklı bir yere koymaktadırlar. Onlara göre eski dedeler “başkaydı”. Davulalan’da Halil Ağa, Üyük’te Hayrettin Ağa ve sonra Bektaş Ağa, Kaleköylü İbrahim Ağa gibi isimlerden hala yer yer keramet temsilleri atfedilen bir saygıyla bahsedilmektedir:

“Ben ufaktım böyle, bu bizim Ali Ağa var burada yatan. Dede geldi, kalktı, kurbanlar kesildi, koçlar kesildi... Dualandı kestiler, etleri pişiriyorlar. Ulan cennet mekân olsun, Kaleköylü İbrahim Ağa... Dede geldi, 'Bismillah Ya Allah' dedi böyle elini soktu, incik atarlardı kazana, onu çıkarması gerekiyor... Kazana elini soktu, üç kere elini dolandırdı inciği buldu çıkardı. Öyle yanma manma yok!”⁵⁹³

“ (Hacı Bektaş) Kolu Açık Hacım Sultan'a diyor ki ‘Şu ağaca sarılabilir misin?’ Ağaca kolların yetişmez. İki kişi, üç kişinininki yetişmiyor. O böyle sarılınca, ‘Artık Kolu Açık Hacım Sultan’ olsun, diyor. Hacı Bektaş-ı Veli’nin irşadı, bu irşadı olmayan adam, benim gibi bir adam gidip de dedelik yapabilir mi? Olmaz. Ya? Bir dede şu posta oturacak, Ali’nin yürüttüğü Ehlibeyt oraya oturacak... Âşık olsun veyahut da bilirkışı. Dede oraya otururdu, cemi yürütürdü. İsterse çocuk olsun isterse ne olursa olsun.”⁵⁹⁴

“KK: Eskiden akşam, bizde gündüz ya da yaz aylarında (cem) yok. Dokuzuncu ayın sonunda başlardık. En son 68-70’lerde oldu. Ben 54 doğumluyum. En son cemi, bizde Musahipliği, düşünleri kaldırmak için 70-71’lerde yaptılar. Akşam saat 4-5’te lokmasını alan, bizim birlik dedemlerim şeyi vardı ki şimdi bilirlir Topal Rıza dediğin an, Halil Ağa’nın konağı, Oraya toplanırlardı. ... 70’te bizim köyde üç buçuk ay cemde oturduk. Bizde kaldık. Cemi şikâyet ettiler. Malatyalı asker geldi, götürüyor başçavuş şeyinde. İçlerinden birisi, Malatyalı, Alevi çıktı. Dedenin sakalı burada... Amcamlar, dedemler hepsi yanında. Kalktılar ayağa ki en aşağısı 70-80 yaşındaki adamlar.

CS: Cemi kim şikâyet ediyor?

KK: Cemi şikâyet ediyor. Muaviye’nin birisi ediyor.

NK: O zaman yasaktı. Şimdi böyle tekke ve ziyaretleri yasaktı. Toplanma, örgütlenme şeyi olduğundan yasaktı. Gözcü, onun için konur.

KK: O gün de Perşembe günüydü. Dede dedi ki ‘Haftaya düşünleri kaldıracağız.’ Düşkün çoktu. Başçavuş dedeyi götürdü, sabaha kadar karakolda evinde tuttu. ‘Dede, ben Malatyalıyım, korkma ben senin koltuğuna girip götürürüm.’ dedi. Geri dönüşte bizim kapıda 28 tane kurban kesildi. O halkta inanç vardı, o halkta sevgi vardı, o halkta insanlık vardı. Hep beraberdik, babamlarla dedemlerle. İnanın, 30 metrekarelik böyle küçük bir salonumuz vardı. 150 kişi oraya oturuyordu, muhabbet dinliyordu.”⁵⁹⁵

⁵⁹³ Ümmü Gülsüm Bektaş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013

⁵⁹⁴ Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

⁵⁹⁵ Kazım Kızılgöz, Nurettin Kaçan, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

Dedeler, sadece cemlerde değil kalan günlerde de Alevilik üstüne sohbetleriyle Alevilerin hem inanç kapısı hem bilgi kaynağıdır. Köyde dedelerin geldiği dönemlerde kış akşamları bu muhabbetlerle dolmaktadır:

“Köyde cemevi diye bir şey yok. Şöyle bir şey var Pir evi vardı. Bugün, o günkü terminolojide kullanılan Pir evi, cemevi ile paraleldir. Aynı işlevi görmüştür. ... Orada öğreti yapılırdı. Dede giderdi, o ceme gidenler, Dede’yi ziyaret edenler Dede tarafından eğitilirdi, bilgi verilirdi. Aleviliğin öğretisi, inancı hakkında bilgi verilirdi.”⁵⁹⁶

Sadece köylerde değil, göçün ilk dönemlerinde dedeler kent merkezlerindeki taliplerini bulup onlara da bilgilerini aktarmış, geleneksel muhabbetleri kentte de sürdürmeye çalışmışlardır. Kelime Ata, 70’li yıllarda Sivas-Alibaba mahallesinde oturdukları dönemde, Davulalan’dan gelen dedelerin ev sohbetlerini hatırlıyor:

“Dedeler geliyordu mesela bizim Davulalan’da çok dedeler geliyordu. Çünkü o dedeler kuvvetli dedelerdi. Gelirlerdi, bizde kalırlardı. Şey gezmeleri olurdu böyle hani ev gezmeleri, hani akşam bir akrabaya gidersin. E orada hikâyeler filan anlatılırdı. Mesela ilginçtir, sen de duymuşsundur yörenin çocuğu olarak. İşte ‘Siciminoğlu Halil Hikâyeleri’ filan...”⁵⁹⁷

Dedelik, sadece soydan gelen bir otorite değildir. Aynı soydan gelen onca dede adayı içinde, birtakım özelliklerle öne çıkması gerekenler ancak dedeliğini kabul ettirir ve taliplerden rıza görür. Dede olmak için gerekli asgari şartlar, taliplerin yola bağlılığında aranan şartlardır ve talip rızası için de ön şart oluşturur. Bektaşî köylerinde vekil dedelerin dergâhtan icazet almadan önce kendini talipler nezdinde kanıtlamış olması gerekir. Bunu, bir talip ve bir dede, farklı zamanlarda ama benzer biçimde şöyle ifade etmişlerdi:

“Dedelik babadan oğula geçer ama sülalede çok insan var. Bu köyün yarısı belki 100 kişi var ama kendini yetiştiren, becerebilecek olan insan yapar. O ailenin soyundan gelmek illa dede olmak değil. Sülalesi dededir ama becerisi olması lazım onu yapması için. Bazı şeyleri bilmesi lazım, dürüst olması lazım. Kendilerini kanıtlayınca Hacı Bektaş’a gidiyorlar, mürşitten vekâlet alıyorlar.”⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

⁵⁹⁷ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

⁵⁹⁸ Veli Yılmaz, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013

“CG: Alevi inancında şu vardır: ‘Benim belimden gelen değil, yolundan gelen Alevidir.’ der. Belinden gelen zaten evladı da yolundan gelen, o yolu yürütendir. Bugün Ehlibeyt soyunda da o yolundan gelmeyen nice şey vardır. Bektaşilikte de Hacı Bektaş Veli’nin soyundan gelip de dedelik yapmayan, onu beceremeyen, ona layık olmayan vardır. İlla ona layık olacak. O hizmeti yapmaya bilgisi açısından, dürüstlüğü açısından, o yolun gerekliliği açısından... Mutlaka olmazsa olmazlarından biri odur. Yolu yürütmek için, mutlaka ya bilgili olacak ya o yolda devam edecek. O yola layık olan biri olacak.

CS: Peki talibin burada etkisi var mı?

CG: Talibin etkisi şöyle, talip yönlendirir zaten.

CS: Bu değil de o dede olsun, gibi...

CG: Bazı yerlerde seçim yapıyorlar ama o yolu yapacağın durumuna göre. Şimdi Piri Baba Ocağı dedelerinden 10 tanesini şuraya koyduğun zaman, bunun 9 tanesi o yolu yürütemiyorsa hak öbürünün derler, o oturacak. Yoksa bir sınırlama yok onda. Herkes yapma şansına sahip, bildiği ölçüde, o yolun kurallarını yerine getirdiği ölçüde, herkes yapma hakkına sahip.”⁵⁹⁹

Görüldüğü gibi dede olmak için soydan gelmenin yanı sıra ahlaki erdemler, bilgi düzeyi, hitabet ve adaletli olmak gibi başka özellikler de gerekmektedir. Dedenin yola layık olması gerekir ama talip de dedesini tanıyacak, ona bağlı olacaktır. Yoksa dedelik kurumunun bir anlamı, işlevi kalmamaktadır. Dedeyle talibi aynı düzlemde buluşturan, herkesin belli ilkeler çerçevesinde yol ve yol ulularıyla olan bağlıdır:

“Bir dede, dedeliğini yapabilir. Üzerine verilen görev ne ise, düşmüşse bunu yapabilir ama öncelikle derler ki ‘Keramet mi evvel, itikat mı evvel?’ Eğer o talip, o dedeye itikat ediyorsa o dede, dedeliğini yapar. Eğer ki etmiyorsa zaten o talip taliplikten çıkmıştır. Dedesini ebesini tanımıyorsa dede de zorla dedelik yapamaz. Yani o itikat ederse dede keramet sahibi olur. Dede de o zaman kerametini gösterir. O da ne ile? Allah’ın lütfuyla olur. Onun da bir dayandığı yer var, onun da bir ecdadı var. Ben Pir Sultan Ocağı’na bağlıysam, ben bir lokma yediğim zaman ‘Alın canlar, bu da Pir Sultan’ın olsun veya Hünkâr’ın olsun.’ diyorum. Biz o kadar evliyaları sayarak bunları bir düzene getiriyoruz. Yoksa kimde ne var kimde ne yok, ben de senin gibi bir âdemim yani bende bir şey yok. Biz de o ecdatlara sığınarak o işin peşine düşüyoruz yani. Onlar da (talipler de) benim elime gelmiyorlar, benim ecdadımın eline geliyorlar. Dedenin bunu böyle bilmesi lazım. Dede bir aracı. Onları, yolundan dönmesinler, Alevilik nasıl kurulmuşsa öyle sürülsün gitsin diyerek bu inancımızdan geri koymuyoruz.”⁶⁰⁰

Öte yandan dede ile talipleri arasında bir tür baba-evlat ilişkisi kurulur. Bu nedenle dedelerin ve ocakzâde olanların talipleri arasından biriyle evlenmesine izin

⁵⁹⁹ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

⁶⁰⁰ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

yoktur. Bir ocakzâde, ancak başka bir ocakzâde ya da ocak talibi ile evlenebilir. Aksi halde kınanır ve yoldan düşkün kabul edilir:

“Alevilikte iki yol vardır: yol oğlu, bel oğlu. İki evlatlık vardır. İnanç boyutunda oraya bağlıdır. Mesela, Sarıkaya yol olarak Piri Baba Ocağı’na bağlı. Çünkü dede talibin babasıdır. Yani talip sürekli baba diye, dede de talibe evlat diye hitap eder. Nitekim öyle şeyler vardır ki dede aynı ocakta olanla evlenemez. Çünkü evladı oluyor. Başka ocaktan evlenir. Kendi ocağımızdan olsa evlenemeyiz. Köyden evlenme şansımız yok aslında. Dede kızı ya da dede çocuğu ile evlenmek zorunda idik. Benim ablam başka bir taliple evli.”⁶⁰¹

Özellikle kırsal görüştüğüm bireylerin hemen hepsi, eskiden dedelere daha çok itibar edildiğini, dedelerin köylerde saygıyla karşılandığını, ağırlandığını ama artık o saygının azaldığını ifade ettiler. Topulyurdu’ndan Ayşe Ana ve Banaz’dan İsmail dede, köyde de kentte de eski saygının kalmadığından yakındılar:

“Şimdiki gençler öyle bir şey anlamıyor. Dinlemiyor. Evvelki gençler ceme geliyordu. Cemde, tarıkatta dinliyordu. Bizim söylediklerimizi dinliyorlardı. Şimdi pek yakın değiller onlar. Saygı vardı. Şimdikilerde yok. Ocaktan dedeler gelse de evvelki şeyi pek göstermiyor millet, o kadar değil. Evvelden iyiceydi. Dedeler geldiğinde saygı gösteriyorlardı.”⁶⁰²

“Ben öncekileri daha saygılı görüyorum. Çünkü insanlarımız şehirlere açılalı itibarı kaybettiler. Dedesini, ebesini, her şeyi unuttular, kâr amacına düştüler. Cenabı Allah senin rızkını, kısmetini verir ama sana Cenabı Allah dememiş ki yolundan, belinden de tamamen kop... Eskiden adamın ekmeği yoktu ama yolundan da geriye kalmıyordu. Eskiden itibar, itikat daha çoktu. Şimdi, çok şeyleri tanımıyorlar. Ben bunlara da şahidim. ‘Bırak şu dedesini ebesini,’ diyor. Bunları kulaklarımız duyuyor. Ben Pir Sultan Ocağı’ndanım, ‘Nereden gelmiş, hangi evladından gelmiş?’ diyor mesela, adam sana onu iddialaştırıyor. Allah’ın atasını dahi soruyor, ‘Allah kaç numara çizme giyiyor?’ Şu, dedeye sorulur mu! Birine sormuşlar, o da gelmiş bana soruyor.”⁶⁰³

Köylerde olduğu gibi kentlerde de dedelik kurumu ve dedeler sorgulandı; görüştüğüm kişiler dedelerin eski konumunu kaybettiği yönünde görüş bildirdiler. Bir farkla ki köylerde bu değişim genel olarak olumsuz, olmaması gereken, yola itikadın da azaldığını gösteren bir bozulma olarak anlatılırken kentlerde üç farklı eğilimle karşılaştım: Bir grup, köylerdekine benzer biçimde, dedelerin saygınlığını

⁶⁰¹ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

⁶⁰² Ayşe Ana, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁶⁰³ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

korumasını Alevilik açısından önemli ve gerekli bulmaktadır. Bunları *gelenekçiler* diye kodlayacağım. İkinci grup, tam karşıt bir yerden dedelerin geleneksel otoritesini de sertçe sorgulamakta ve reddetmekte, bugün gelinen noktayı olması gereken bir durum olarak belirtmektedir. Bir kısmı sol hareketten gelen bir kısmı kendisini inançla ifade etmeyen bu Aleviler, dedeleri feodal sömürü ağının bir uzantısı ya da bilgisiz ocakzâdeler olarak olumsuzlamaktadır. Bu bakışları genel bir başlık altında toplamak zor ama kolaylaştırıcı olmak bakımından üçüncü grubu *muhalipler* olarak kodlayacağım. Üçüncü grup ise dedelerin konumundaki değişmeyi modernleşme süreci içinde anlamaya, analiz etmeye ve yeniden değerlendirmeye çalışmaktadır. Onlara göre bu kaçınılmaz bir değişim sürecidir ve kendi dengesini bulacaktır. Bu grubu da *değişimciler* diye kodlayacağım.

Bu üç gruptan *gelenekçiler* ve *muhalipler*, karşıt konumlarda ve farklı bağlamlarda olsalar da kanımca toplumsal gerçekliği ve değişmeyi bütünlük içinde analiz edememe noktasında birleşmektedirler. Her iki grup da gerçekliğin bir bölümünü esas alırken bakıştaki bu eksiklikten dolayı gerçekçi çözüm üretmekten de uzaklaşmaktadır.

Gelenekçiler, dedeliğin kırsal yaşamda karşılık geldiği konumunu ve dedelerin üstlendiği rolleri kentlerde de sürdürmesinden aynadır. Yukarıda örneklerini verdiğim anlatımlarda olduğu gibi, dedelerin soydan ve yol seçilmiş olmaktan gelen kutsiyetlerini, kerametlerini koruduğuna inanmaktadırlar. Dede-talip ilişkisinin eskiden olduğu gibi sıkı bağa ve saygıya dayanması, toplum yaşamında ve örgütlerde dedelerin daha çok sözünün geçmesi, geleneksel konumları gereği Aleviler hakkında söz söyleme hakkının da daha çok dedelerde olması gerektiğini ifade ederler. Bu bakış, zamanın, mekânın ve toplumun; dolayısıyla sosyoekonomik ve sosyokültürel şartların ne boyutta değiştiğini yeterince görmemekte, artık geçmişte kalmış toplumsal yapı kurumlarının hiç değişmeden kent ortamında da uygulanabileceği yanılgısına düşmektedir. Bugün eskiden sadece *talip* olarak adlandırılan Aleviler artık kendisini çok farklı kimlikler altında ifade ide Alevi *bireyler*dir. Devlet ve toplumun çoğunluğu ile minimum düzeyde ilişki kurmaya dayalı ocak ağı içinde ve küçük köy topluluğunda talibin –inançtan hukuka,

eğitimden sağlığa- bütün sıkıntılarında başvurduğu yegâne makam olan *dede*, artık toplum içinde sadece inançlı Alevinin inanca yönelik ihtiyaçlarında başvurduğu makamdır. Ki bu noktada dahi farklı alternatifler doğmaya başlamıştır. Önceden belki ihtiyaç duyulan her makamı üstünde toplayan dedenin, kent ortamında asli inanç makamı olma niteliği bile sorgulanmaktadır:

“Eskiden duyulan saygı, gösterilen itibar talibin bilgisizliğinden. Çünkü her şeyi dedeye sormak zorundadır. Dede onun hem doktoru hem hasta bakıcısı. Dede her türlü meslekle donanmış. Dedeye her unvanı katmış. Ama buradaki insan öyle değil. Dededen vasıf, meslek olarak üstün.”⁶⁰⁴

Bunları ifade eden de bir dede; ama kendisi de başka bir meslek icra edip emekli olmuş, kentte yaşayan bir dede. Gelenekçilerin yeterince görmediği değişim için bu çarpıcı bir örnektir. Çünkü geleneği devam ettirmesi beklenen asıl kurum dahi değişen şartlara uyum sağlamış, geleneksel konumunun dışına çıkmıştır.

Muhalifler, kalkış noktaları ve referansları farklı olsa da dedeliğin ve onunla bağlantılı toplumsal ilişkiler ağının reddi noktasında ortaklaşırlar. Bunlara göre dedeler, köy yaşamında ve eski yapı içinde bazı önemli roller üstlenmiştir. O dönemler için dedelik işlevsel görülebilir. Ancak bu durum dedelerin iki yönden Alevileri “sömürdüğü” gerçeğini değiştirmez. *Muhaliflerin* bir bölümü, dedelerin Alevileri inanç yönünden sömürdüğünü düşünenlerdir. Bunlar bugün kendilerini inançsız olarak ya da Aleviliği inançtan çok bir kültür, yaşam tarzı olarak ifade etmektedirler. Bu gruptakilere göre Alevilik her çağa kendini uydurmuş, evrensel kültüre açık, doğayla uyumlu bir yaşam felsefesi iken *bilgisiz, cahil, çağa ayak uyduramamış* dedeler Ali’nin savaşları, Zülfikar’ın kırk arşın uzaması, taşın yürümesi gibi hikâyeler anlatmaktadır:

“MB: Zaten Alevi toplumunun en büyük kaybı, bence, o işi yürüten insanların yüz sene öncede kalmaları. Kendilerini geliştirmemeleri, kendilerini çağa ayak uyduramamaları...
CS: Dedeler mi öyle?

⁶⁰⁴ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

MB: Tabii ki tabii ki. Sen ceme gideceksin, adam bana diyecek ki ‘Hz. Ali kılıcını bir sallıyordu, bilmem kaç arşın uzuyordu, şeylerin kellesini alıyordu.’ Kim inanır buna?”⁶⁰⁵

Muhalifler içinde ikinci bir grubu da dedelerin Alevileri maddi ve kültürel yönden sömürdüğünü düşünenler oluşturur. Bu fikre daha çok sol hareket içinden gelen, bir dönem aktif olarak sol gruplar içinde yer almış ya da kendini öncelikle *solcu/devrimci* olarak tanımlayanlar vurgu yapar. Bu gruba göre dinin geneli için söz konusu olan eleştiriler, Alevilik için de geçerlidir. Alevilik her ne kadar içinde *ilerici, eşitlikçi* özler taşısa da feodal dönemin kimi kurumları –dedelik, ocaklar, dergâh, şifa ziyaretleri vs.- Alevileri o düzen içinde tutmuştur. Bunlardan dedeler, aynı zamanda *hakkullah** aracılığıyla Alevileri maddi olarak da sömürmüş ama karşılığında onlara *pek bir şey vermemiştir*. Bu konuda, Celal Güler dede ile PSAKD yöneticisi Önder Aydın’dan iki ilginç anı dinledim:

“Değişti, kimse kalmadı. Kaman’ın Alevilikte şeyleri ta 60’lı yıllarda bitti. Sol siyasete girmesiyle birlikte orada yüksek okulda okuyan çocuklar dedelere baskı yaptılar. Benim babama pek baskı yapılmadı da büyük amcamız vardı, Ali Ağa, ona baskı yapıldı. Hatta onun çok güzel bir anısı vardır. O zaman o dönem okuyan öğretmenlerden, sizin köyden Hüseyin Yardımcı, Çavuşlu’dan Hasan Bulut, Üreğil’den Selahattin Erdem... Bunu çok sıkıştırıyorlarmış o zamanlar cemlerde. Sıkıştırırken demiş ki bir gün ‘Benim cenazeme bunların dördünü de koymayın.’ Hatta Hüseyin Yardımcı’ya söyledim, ‘Sen amcamı bile öldürdün’ derdim. Bu, dedelikle ilgili takılırdı bana, sömürücü dedeler falan diye. Ben de ‘Neyini yedim oğlum? Babam yediyse onlar orada halleşir.’ derdim. O dönem yani ‘70 kuşağı çok kötü darbe vurdu. İçlerinde ben de vardım, ben bile sınırdan döndüm. Siyasi anlamda anlattım onu. Bu yol, gittiğimiz siyasi yolun içinde Alevilik içinde var hep bunlar. Abdüllatif Şener der ki ‘Siyasalı bitirende ucundan kıyısından, azıcık da olsa komünistlik vardır.’ Alevilikte de bu siyasi düşüncelerin içinde sol hareketin olması yanlış anlaşıldı.”⁶⁰⁶

“Ünsal Öztürk anlatır, Yurt Yayınları’nın sahibi. Tiyatro yayınları vardır seksen öncesi, Ünsal da dâhil, şimdi yurtdışında... Günah çıkarıyor da... Köye gelen dedeyi nasıl dövdüklerini tiyatro oyunu üzerinden anlatıyorlar o tarihlerde. Ve dövenlerden birisi de Ünsal Öztürk’ün kendisi. XXXX Örgütü mü, bilmem ne örgütü üzerinden... Şunu da itiraf ediyor. Sünni köylerine cami yaptırmak için para topluyorlar, cami yaptırıyorlar. Sünnilerin gözüne girecekler. Alevi köylerine gelen dedeleri, efendileri, şeyleri de dövmek için zaman

⁶⁰⁵ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

* Metin içinde sıkça geçeceği için kavramı hatırlamakta fayda var. Hakkullah (bazı yörelerde çiralık, kara kazan hakkı, sitem vs.), eskiden kurbana ve ceme giden dedelere (ve onlar aracılığıyla H. Bektaş Dergâhına ya da kendi mürşit ocaklarına) gönüllülük esasında yaptıkları maddi yardımların genel adıdır.

⁶⁰⁶ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

ayırıyorlar... Sadece orada mı? Bizim (Şarkışla) Emlek'te her köyümüzde de böyleydi. Hakkullah için yazın gelen efendilerin arabalarını nasıl taşıdığımızı biz biliyoruz.”⁶⁰⁷

Her iki örnekte de görüldüğü gibi *solcu* gençlerin dedelere yönelik kızgınlığı hakkullah ile özdeşleştirilen maddi sömürü üzerindendir. Genel olarak dedeler ile ilgili bir rahatsızlık ifadesi söz konusu olduğunda, hakkullah bu rahatsızlığın önemli bir parçası olarak anlatıma girmektedir. Bu nedenle hakkullah meselesine de biraz değinmekte yarar görüyorum.

Hakkullah, güncel muhasebe kavramlarıyla bir benzerlik kurmaya çalışırsak, taliplerin, iâşe-ibate ihtiyaçlarının karşılanmasına ek olarak dedeler ve mürşit ocağı/Dergâh için topladıkları yolluğa karşılık gelir. Gönüllülük esasına dayanır; kişi içinden ne kadar geliyorsa o kadar verir. Bu, para olabileceği gibi ayni katkı da olabilir. Yağlıdere'de taliplerden, Banaz'da dededen dinlediklerim, özellikle gönüllülük esasının geçerli olduğunu ve bunun yol'a sunulan hizmetin karşılığı olarak görüldüğünü gösteriyor:

“CS: Dedeler Zile'den geliyor, dediniz. Sizde de dedelere hakkullah verme var mı?

MG: He, hakkullah veriyoruz. Her Görgü Cemi'nde gönlünden ne koparsa hakkullahını veriyorsun. Mesela sen gönlünden 10 lira veriyorsun...

CS: Dede onu kendine mi alıyor yoksa dergâha falan mı veriyor?

MG: Onu kendi alıyor götürüyor. Demek ki öyle bir şeylere veriyor yani. Dergâha öyle şeylere götürüyor.

CS: Siz gönlünüzden koparak mı veriyorsunuz? Verilmesi gerekiyor diye mi yoksa?

MG: Gönlümüzden koparak veriyoruz canım. Öyle olması lazım.

GG: Senede bir yolumuzun borcu.

MG: İmam Hüseyin'in yolunu sürdürmek için bir rehber lazım.

CS: Bir nevi sadaka gibi mi düşünüyorsunuz?

MG: Sadaka değil de hizmetin karşılığı. Lokma gibi yani. Daha doğrusu 'sitem' deniyor. Sitem diye bir şey duydunuz mu? ... Görgü görülüyorsun, hakkullah demiyoruz da sitem gibi şey işte, öyle şey yapıyoruz. Bir hizmet görüyor, sizin işinizi görüyor. Onun karşılığı tabii gönlünden ne kopuyor? Bugün benim 100 milyon kopuyor. veyahut öbür adamın 10 milyon kopuyor.”⁶⁰⁸

“Dedelere hakkullah şu şekil, bazı nefesine uyan dedeler de var, gerçek yolu süren dedeler de var. Bugün mesela İmam Cafer Buyruğu'nda der ki 'Bir dedenin 12 kuruş süt hakkı vardır.' Bunu talibin kendi özüne bırakacaksın. Çok işittiğimiz, çok duyduğumuz yerler de oldu. Bir talip meydana çıkıp görüleceği zaman 'Ben şu fiyata görürüm.' diye de

⁶⁰⁷ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁶⁰⁸ Güleser Güzel, Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

duydum, böyle bir şey olamaz. Talibin kendi içinden gelen, özünden gelen, beş kuruş da verir on kuruş da verir daha da fazla verir ama dedelikte fiyat kesilmez. Kesinlikle fiyat kesilmez çünkü o talibin içinden ne geliyorsa, özünden ne kopuyorsa dedeye onu verebilir. Az verdin çok verdin, diye dede bunu yapamaz. Eğer ki yapıyorsa bu dedelik değildir. ... Dedelik, ikrardır. Bana eğer ki ceddin bunu vermişse, sana da talipliği vermiş. Ben seni gidip de bazı konularda ikna edeceğim yerde... Sen benim talibimsin işte, oğlum yalan söylemeyeceksin, kov gıybet etmeyeceksin, kimsenin hakkına tecavüz etmeyeceksin... Dedelik, doğru yolları göstermektir. Gönlünden ne kopuyorsa bugün bir talibin, onu verebilir. Sen az verdin, sen çok verdin böyle bir şey kesinlikle olamaz yani. Dedelik, budur.⁶⁰⁹

Geçmiş dönemlerde bir dedenin talibi olan bir köye gitmesi, sadece bir iki günlük bir cem süresiyle sınırlı değildi. Ulaşım zorlukları ve görgü, kurban, cemler ve eğitim muhabbetleri düşünüldüğünde, dedeler gittikleri köylerde haftalar ya da aylarca kalabiliyordu. Yılın hemen hemen yarısını talip görme ve cemlerle geçiren dedeler, çoğunlukla başka bir iş yapamamaktadır. Bu nedenle hakkullahın mantığı/dayanağı, taliplerin inanç, eğitim ve adalet hizmetlerini gören dedelerin geçimine katkı sağlamaktır. Hizmetleri süresince dedelerin ağırlanmasını köyler üstlenmektedir. Yaşlı Alevilerden dinlediğim kadarıyla bu, köylülerin çoğu için büyük bir onur ve itibar meselesi iken çok az da olsa bunu bir yük olarak görenler de varmış.

Hakkullahı bir *sömürü aracı* olarak görmek için talipleriyle ya da diğer köylülerle karşılaştırdığımızda dede ailelerinde göze çarpacak düzeyde bir ekonomik üstünlük ya da sermaye birikiminden bahsedebilmemiz gerekir. Açıkçası Yıldızeli kırsalında görüştüğüm dedeler içinde kente göç edip orada emekli olduktan sonra dedeliğe başlayanlar haricinde düzenli geliri olan bir dedeye rastlamadım. Emekliler ise ancak emekli aylığı ile geçinmektedir. Emekli dedelerden birinin ekonomik zorluk nedeniyle köyde arıcılık yaptığına da tanık oldum. Köyden hiç çıkmamış dedeler içinde çiftçilik ya da hayvancılıkla uğraşan varsa da bunların durumu köydeki diğer çiftçilerden genellikle kötüydü. Kış aylarında da ekim ve hayvan bakımı gibi işlerle ilgilenmek gerekmektedirken dedeler bu zamanı inanç hizmetlerinde geçirmektedir. Bütün bu manzara, dedelerin ancak geçimini sağlayabilecek düzeyde bir ekonomik düzey yakalayabildiğini göstermektedir. .

⁶⁰⁹ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

Hakkullah, öyle görünüyor ki bu konuda geçmiş dönemler için bulunan dayanışmacı bir çözümdü. Günümüz şartlarında, özellikle kentlerde yaşayan dedeler açısından geçim sorunu çok daha belirgindir.

Dedelere verilen hakkullah, sonuçta bir hizmet karşılığı verildiğinden ve gönüllülük esasına dayandığından çoğunlukla daha anlaşılır bulunmaktadır. Alandaki görüşmelerime ve gözlemlerime dayanarak, hakkullah konusundaki asıl eleştirilerin, özellikle Bektaşî Dergâhına bağlı olanlar köylerden çıkanlarca Çelebilere yöneltildiğini söyleyebilirim. Çelebilerin sadece mürşit sıfatıyla köyleri dolaşması ve cem yürütme, görgü vb. hiçbir inanç hizmeti sunmadan hakkullah toplaması, daha çok eleştiri toplamaktadır.

Dede köydeki hizmetini bitirdiğinde toplanan hakkullahın tümü dedelere verilmemektedir. Yöreden yöreye değişmekle birlikte, bunun bir kısmı *mürşit hakkı* diye ocağa ya da *kara kazan hakkı* diye Hacı Bektaş dergâhına, bir kısmı da rehberlere ayrılmaktadır. Nallı köyünden Abidin dede bazı yerlerde bu konuda yanlışlık yapıldığını ama doğrusunun böyle olduğunu anlatmıştı. Avcıpınarı’nda köy babası Hüseyin Kavak, dergâh payının da ayrıldığını söyledi.

“AY: Orada bir yanlışlık var aslında ya orayı hiç söylemeyeceğim.

CS: Yanlışlığı da anlat dede, onu da öğrenelim. Neyse biz de bilelim yanlış. Belki doğrusunu öğreniriz sonra.

AY: Rehber, pir, mürşit.* Rehber, dedekendir (dedeerkân, ocakzâde dede). Pir, Hacı Bektaş’tır. Mürşit, Kerbela’da İmam Hüseyin’dir. Biz bunların hakkını ayırmadan bir tek dedeye veriyoruz. Hatamız burada. Rehber, dedekenler, ocakzâdeler. Sen bir dedesin ya, oraya geldin ya, vekil veyahut dede, ne ise, tutuyor bunlara veriyor. Hâlbuki onu üçe ayırmamız gerekiyor. Sadece dedelere verilmemesi lazım... Bir payı Hacı Bektaş’a gidecek,

* Kavramlar arasında farklılaşmalar olduğunu hatırlayalım. Burada Abidin dede, “dede” yerine “rehber” kavramını kullanmaktadır. Bazı yörelerde “pir”, dede yerine kullanılmaktadır. Bazı yörelerde “mürşit”, ocağın en tepesindeki kişi için kullanılmaktadır. Örneğin Bektaşî köylerinde, rehber, köyde babalık yapan ya da dedeye bilgi veren kişidir. Sonra dede, sonra mürşit (Dergâh’taki postnişin) gelir. Alevilikte bunların hangi makamları temsil ettiği de yöreden yöreye farklı yorumlanabilmektedir. Abidin Yiğit için pir, Hacı Bektaş, mürşit Hüseyin iken Celal Güler’e göre temsiller şöyledir: “Mürşit şu andaki postta oturan kişi olarak görülür ama Alevilikteki gerçek anlamdaki şeyi biz şöyle tanımlarız: Mürşidimiz ‘Muhammed, rehberimiz Ali, pirimiz hünkâr hacı Bektaşî Veli’ deriz. Yani mürşit yol gösteren olur, rehber Ali olur, onun yolunu göstermiştir. Pir de bu yolu süren, bu yola hizmet eden kişidir.” (Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.205)

biri İmam Hüseyin'e ulaşacak... Eğer İmam Hüseyin'e ulaşamazsan onun aşkına, onun parasıyla bir kurban al, kes yedir.”⁶¹⁰

“Şimdi dede geldiği zaman, o da illaki bir şey diye bir şey yok, onlar da bir şey istemiyor... Mesela şimdi dede geldi, tabii ki buna üç beş kuruş yol parası vermek gerekir. Burada biz mesela genellikle yazdırıyoruz. Eli tutan yazar, vatandaşın ismini yazar tarikatta. Sorar, mesela ‘Hasan Hüseyin ne veriyorsun?’ Gönünden ne kopuyorsa. Şunu vereceksin diye bir şey yok. Ocağa verilir, yazılır. Muhtar toplar. Ne oldu? Beş on kuruş dedeye veririz, az bir miktar. Biraz Hacı Bektaş’a gönderiliyor.”⁶¹¹

Dedenin Hacı Bektaş payı olarak ifade ettiği kısımdan hariç olmak üzere, bir de Hacı Bektaş’tan gelen “efendilerin”^{*} topladığı hakkullah konusu gündeme gelmektedir. Dergâhın postnişinleri olarak özellikle Bektaşî-Alevi köylerinde büyük saygı duyulan efendiler ya da Çelebiler, mürşit sıfatıyla köyleri dolaşmakta ancak cem yürütme vb. inanç hizmetlerini yürütmemektedirler. Bu hizmetler, dergâhtan icazetli vekil dedeler aracılığıyla yürütülür. Her yıl –genellikle harman sonunda- belirli bölgelere dağılan bir Çelebi, köylüleri ziyaret etmekte ve onları *irşat etmektedir*. Köye bir efendinin gelmesi, o köy için bereket sayıldığından köylüleri sevindirir. Efendi köyden ayrılırken –tıpkı dedeye olduğu gibi- ona da köylülerin aralarında topladıkları bir hakkullah verilir.

Benim bu konuda bir kişisel tanıklığım da oldu. 1990’ların sonu (ya da belki 2000’lerin başlarında) birkaç günlüğüne ziyarete gittiğim köyümde, misafir olduğum evde hoş bir tesadüf eseri bir Çelebi ziyaretine tanıklık ettim. Hatırladığım karelerin, Alevi köylüleri ile Çelebiler arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları içerdiğini bugün bu çalışma vesilesiyle daha iyi görüyorum. Köye akşam saatlerinde ulaşan efendi, doğrudan köyün muteber ailelerinden biri olan, benim de misafir olduğum eve geldi. Kısa sürede haber gönderilen köy ileri gelenleri ile köy babası da efendinin ziyaretine geldi. Efendiden yaşça çok büyük olanlar dahi kendisine saygıda kusur etmiyordu. Yalnız, sohbet esnasında sorulan bir sorudan sonra ortam gerildi. Köy babası, bir yerde efendinin annesinin Sünni kökenli olduğunu duyduğundan bahsedince efendi buna çok sinirlendi; gerçekliği olsa dahi bunun dedikodu malzeme

⁶¹⁰ Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

⁶¹¹ Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

* Efendi, efendim: Hacı Bektaş Dergâhı’ndaki Ulusoy sülalesi mensupları için bölgede kullanılan tabirlerdir. Çelebiler olarak da anılırlar.

olmasının kötü olduğunu söyledi. Bunu söyleyen köy babasına yüksek sesle ve aşağılayıcı bir dille kızdıktan sonra kalktı ve köyden ayrılacağını söyledi. Bunun üzerine başta ev sahipleri olmak üzere odadaki bütün köylüler çok mahcup oldular, köy babasına kızdılar ve efendiyi sakinleştirmeye çalıştılar. Bu çaba, yer yer yalvarma ifadelerini de içerdi. Hatta bir ara ev sahibinin yaşlı annesi kapı önüne uzanarak, “Efendim, beni çiğne, öyle çık.” dedi. Bunun üzerine efendi biraz sakinleşti, anneyi kaldırdı, onun hatırına köyde bir gece misafir kalacağını ve sabah erkenden ayrılacağını söyledi. Oda boşaltıldı, köylüler dağıldı. Efendi, köyde oturanlara kırgın olduğunu söyleyip hiçbirini sofrasına almadı. O anda odada olanlar içinde sadece Sivas’ta oturan bir akrabam ile beni sofrasına davet etti. Sabah, efendi kalkmadan, ev sahibi köyden iki genci köye gönderdi ve “hakkullah” toplamalarını istedi. Efendi arabasının başına vardığında, hakkullah da hazırды. Efendi, akşamki kızgınlığın etkisiyle hakkullahı kabul etmedi. Bu, etraftaki köylüleri gene çok üzdü ve mahcup etti, bu kez de hakkullahın kabulü için ısrar ve ricalar başladı. Sonunda efendi hakkullahın bir kısmını kabul ederek köyden ayrıldı.

Köylülerin, efendinin kızgınlığı, köyden ayrılmak istemesi ve hakkullahı kabul etmemesi karşısındaki hal ve hareketleri; yalvaran, mahcup ve belki de korkan halleri bana o gün çok tuhaf gelmişti. Sonradan bu konu üzerine sorularım oldu. Efendinin köye uğramasının bereket getireceğini inanan köylüler, ne sebeple olursa olsun efendiyi gücendirerek köyden göndermenin hem misafirperverliğe hem de inançlarına aykırı olduğunu düşünüyorlardı. Dahası, efendinin bedduasını almanın köyün bereketini kaçıracağını, mahsullerinin zarar göreceğini, çevrede kötü anılacaklarını da düşünüyorlardı. Bu, inançla saygı-korku arasında gidip gelen bir ruh halidir.

Köyün yaşlıları efendiye mutlak saygı gösterirken, yaz döneminde köye tatile gelmiş birkaç kişi ile köyün gençlerinden bazılarının efendiyle ve ona verilen hakkullahla ilgili, bu çalışmada anlatmaya çalıştığım türden alay ve reddediş içeren ifadelerine de tanık olmuştum. Yıllar sonra alan çalışmalarım için gittiğim köylerde de konuya ilişkin sohbetlerimde bu iki bakış arasındaki ayrışmanın belirginleştiğini gördüm. Geçen zaman içinde köylerde de –özellikle kentte oturup tatil ya da başka

nedenlerle köye gelenler arasında- Çelebilere ve onlara toplanan hakkullah konusuna ilişkin olumsuz yargıların artmış olduğunu gözlemledim. Dedelere verilen hakkullah, genellikle doğrudan bir hizmete de karşılık geldiğinden, köylerde çok az sorgulandığı gibi kentlerde yaşayan Aleviler arasında da bir nebze olsun anlayışla karşılanmaktadır. Ancak Çelebilere verilen ve “*yolun hakkı*” olarak görülen hakkullah, özellikle yukarıda *muhalifler* olarak kodladığım Aleviler arasında daha çok eleştirilmektedir. Bir yandan Çelebilerin ziyaretleri geçmişe nazaran çok azalmışken bir yandan bunlara yönelik eleştiriler artmaktadır. Ziyaret ettiğim bir köyde, köyün babası ile aramızda geçen diyalog, bu konudaki değişimi ve tavrı açıkça ortaya koyuyordu:

“XX: Vatandaşın bazısı hor görüyor. Mesela Alevi köyü X, güya beni gırgıra mı alıyor, diyor ki ‘Kaç lira aylık alıyorsun?’. Lafa bak, bunda aylık olur mu? Bazıları baba dediğinde heybeye götürüyor. ‘Benim babam var.’, işte bilmem ne... Ama bu usul olmuş. Bazı yerlerde dikme diyorlar, bazı köylerde baba derler. Önceleri motor falan yoktu, traktör yok köyde. Biz omzumuzda heybe ile torba ile dolaşırdık, toplardık.

CS: Niye dolaşırdınız?

XX: Ulusoylar gelince Hacı Bektaş’tan. Harmandan sonra gelirler yani. Efendiler.

CS: Onun dışında çok uğramıyorlar herhalde. Ne yapıyor onlar geldiğinde? Cem mi oluyor, toplanıyor musunuz yoksa... Geldiklerinde ne yaparlar, dua mı ederler, köylüye bir şeyler mi verirler?

XX: Cem olmuyor. Onlar istese demeleri var yani, (köylüler) toplansalar kalıyor da bir tanesi. Genellikle burada kalıyor. Hamdullah Ulusoy. Timur da geliyor, o başka yere gidiyor. Yanına eskisi gibi gelen de yok. Köylü hep havlunun altına geçti. Buraya gelen olsa, haliyle dua da eder, muhabbet eder. Bizim tarikatı yaptığımız zaman da ‘Haber ver gelelim.’ diyen de oluyor. Biz tarikat yapıyoruz ama köyümüz zaten ufaldı, az nüfus kaldı. Onun da bir tarafı geliyor, bir tarafı gelmiyor. Onu da seslemeye adam utanıyor. Yoksa ‘Cem olduğu zamanlarda telefon et geleyim.’ diyorlar. O da topluluk pek olmuyor. Çokları gelmiyor. Soğudular.

CS: Peki, gelen efendilere ya da dışarıdan gelen dedelere Hakkullah mı veriyorsunuz?

XX: Şimdi onu gençler hor gördü. Ben de kafamdan bir şey düşündüm. Tarikatı yaptığımız zaman, Hacı Bektaş’a tabii para gönderiyoruz. Ben hepsini göndermedim. Bir miktarını sakladım, onlar geldiğinde onlara üç beş kuruş, hiç olmazsa benzin parası çıksın, öyle bir şeyler veriyoruz. Onlar da illa onun peşinde değil de vatandaş soğumasın, birbirinden ayrılmasın diye, gelir dolaşır giderler.

CS: Cemde toplananın bir kısmı Hacı Bektaş’a gönderiliyor. Siz oradan biraz kısıp, efendiler geldiği zaman onlara veriyorsunuz? Köylüden ayrıca toplanmasın diye. Niye pekiyi, karşı mı çıkılıyor şimdi köyde?

XX: Evet. Köyün içine çıkmıyoruz daha. Eskiden çıkardık, toplardık. Allah ne veriyse satılırdı. Üç beş kuruş ne ise cebine koyardık, giderdi. Ama şimdi köyün içine daha çıkmıyoruz.”⁶¹²

İster Çelebilere ister dedelere olsun, hakkullah meselesine bakıştaki değişim, bir bakıma dedelik kurumuna bakıştaki değişimin bir parçasıdır. Eskiden ekonomik yönden görece daha zayıf olan Aleviler bunu bir gereklilik ve gönül katkısı olarak görüyordu ve bu bağı da dedelere olan inanç sağlıyordu. Kent şartlarında dedelerin geçimi ve hakkullah konusunda daha az duyarlılık olduğunu söyleyebilirim.

Bu konuda çok yeni tartışmalardan biri de Alevilikle ilgili literatüre girmiş bulunmaktadır. *Alevi çalıştaylarında* gündeme getirilen “dedelere maaş bağlanması” konusu, Aleviler arasında da tartışmalara, ayrışmalara neden olmuştur. Bu konu şüphesiz başlı başına bir tartışmayı hak ediyor ancak bu çalışmanın sınırları dışında kalıyor. Konunun akışını dağıtmamak adına, görüşmelerimde bu konuya ilişkin olarak öne çıkan iki temel bakışı özetlemekle yetineceğim: Birinci gruptakiler, eşit vatandaşlık ilkelerinden hareketle, dedelere maaş verilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Kimlerin bunu alabileceği, hangi kurumların yetkili olacağı, hangi inanç önderlerinin listeye dâhil edileceği gibi teknik ayrıntılara girmeden, sadece ilke düzeyinde bunu gerekli görmektedirler. Onlara göre Aleviler de devlete vergisini veriyor ve temel vatandaşlık görevlerini yerine getiriyorsa, imamlara ve camilere olduğu gibi Alevi inanç önderlerine ve cemevlerine de devlet bütçesinden pay ayrılmalıdır. İkinci gruptakiler, Aleviliğin tarihsel olarak devletten uzak kalma siyasetine ve dedeliğin gönül işi olmasına dayanarak maaş vb. gerekçelerle devlete bağlanmanın hata olacağını düşünmektedirler. Onlara göre devlet, yüzyıllarca Alevileri asimile etmenin türlü yollarını aramış, Aleviler de kendi otonom düzenlerini yaratarak buna direnebilmişlerdir. Bugün devletle alacak-verecek ilişkisinin kurulması anlamsızdır. Zira “gâvurun ekmeğini yiyen onun kılıcını sallar”⁶¹³. Öte yandan Alevilikte inanca yönelik her şey kişinin kendisine ve gönlüne bağlıdır. Dede, yol için hizmet eder; talip gönlünden geçtiği için yola bağlanır.

⁶¹² Konunun köylüler ve anlatıcı baba yönünden hassasiyeti gereği nezaketten köy ve köy babasının ismini burada kullanmayacağım.

⁶¹³ Önder Aydın zikretmişti.

Bunlar arasında ancak gönül ilişkisi kurulmuştur. Maaş gibi formel bağlara dayanacak bir ilişki, yol'un yüzyıllardır korunmuş geleneğini ve değerlerini de tahrip edecektir.

İster hakkullahın devamı ister maaş ya da başka yönlerden olsun, dedelerin geçimi konusu, dedelik kurumunun değişimi sürecinde ortaya çıkan tartışma başlıklarından sadece biridir. Dedelerin konumu sorgulanmaya başladıkça, bu tür meseleler de gündeme gelmeye başlamıştır. Bu nedenle sorunu yalnızca hakkullah ya da başka bir sembol üzerinden değil dedelik kurumunun karşı karşıya olduğu geniş kapsamlı değişimler düzleminden okumak gerektiğini düşünüyorum. Kentlerde yaşayan Aleviler arasında bu değişim, son yıllarda çok daha yoğun biçimde hissedilmekte, ele alınmakta ve tartışmalara konu olmaktadır.

Dedelik kurumuyla ilgili öne çıkan eğilimlerden üçüncüsünü *değişimciler* olarak kodlamıştım. *Gelenekçiler* ve *muhaliplerle* kıyasla, kentli Alevilerin daha çok bu grup içinde yer aldıklarını gözlemledim. Görüşme kayıtlarımdan öne çıkan başlıklara bakarak, dedeler ya da dedelik kurumu açısından yaşanan değişimi ya da değişim ihtiyacını ifade etmek üzere *değişimcilerin* üç temel argümanı öne çıkardıklarını söyleyebilirim: 1- Dedeliğin gerektirdiği nitelikler yönünden bir değişim söz konusudur. 2- Dedelerle talipler arasındaki bilgi düzeyi dengesinde talipler lehine bir değişim olmuştur; bu, kitabi eğitimi olan, bilgi düzeyi yüksek dedeleri kentlerde daha öne çıkarmaktadır. 3- Bilgi dengesindeki değişimle bağlantılı ya da paralel olarak, dedelerin Aleviliğe dair anlattığı tarihsel hikâyelerde ve mitlerde bir değişim olması kaçınılmazdır.

Dedeliğin gerektirdiği temel nitelikler bahsinde kasıt, dedelerde aranan niteliklerin farklılaşması değildir. Bu kısmın başlarında verdiğim örnekleri hatırlarsak, dede soyundan gelme, bilgili ve adaletli olma, dürüst olma, ahlaki bakımdan olgunluk, hitabet yeteneği, yol'un temel değerlerini karşılama gibi gereklilikler, bugün de sayılmaktadır. Ancak eski "büyük" dedelerle karşılaştırarak, şimdiki dedelerin çoğunun bu nitelikleri –kısmen de olsa- karşılamadığına vurgu yapılır:

“Biz, yani dedelik yapanımız yok son yüz yıldır ama, ocaktan gelen bir aileyiz. Ocakta da bunlar öğretilir, gelenek öğretilir. Posta bilen oturtulur. Altı tane oğlu vardır babaannemin, o kime layık görür? Hemen birinci olana falan değil. İçine bakar, gözler. Kim? Altısı da değildir bunun. Şimdi bakarlarsa donanım, bilgi, meyilli olan, ezberleyebilen, onu yerine getirebilen... Bilginin posta oturma meselesi bu yani. Niye Devrani dayım yapıyor dedeliği de Divane dayım yapmıyor? Çünkü Devrani daha şey, daha karizmatik, daha dili çözülmüş. Aynı zamanda sazını da çalıyor. Divane dayım da adı üstünde divane, deli bir adam yani... Şimdi bu geçmişte bu tür şeyler görülmüş, ona göre oturtulmuş. Artı, geçmişte dedelerin de test edildiği yerler var. Neresidir? Tekkedir, dergâhtır. Oralara gitmiş, test edilmiş. Hata ve bilgi toplayıp tekrar o bilgileri insanlara dağıtmışlar ama bu arada da test edilmişler. Bu çağda böyle bir şey var mı? Yok. Yirminci yüzyılda, yirmi birinci yüzyılda bunu göremiyoruz.”⁶¹⁴

Dedeliğin birtakım gereklerini karşılayamama, bu alıntıda olduğu gibi çoğu zaman *yetersizlik* kavramlarıyla ifade edilirken bazen de yol’a uygun olmayan davranışlara sahip olma biçiminde örneklendirilmektedir. Eski dönemler için dedelerin devletle az ilişki kurma konusunda, örneğin görgü ve iç hukuk yoluyla Aleviler arasında davaları halletme noktasında Alevilere faydası çok faydası olduğunu ama bunun dışında da bu topluma (Alevilere) kattığı fazla bir şey olmadığını söyleyen Baydar’a göre, bugünkü durum daha kötüdür. Çünkü dedelerin kendileri sahip olunması gereken ahlaki düzeyin altındadır:

“Örneğin, biz ne diyoruz ağabey, ‘Elimize, belimize, dilimize sahip olacağız.’ diyoruz, değil mi? Düz mantık baktığımız zaman bir adamın yaptığı ahlaksızlıkları biliyorsun ve bu adam X köyünün cemine gidiyor, cem yürütüyor dede olarak. Nasıl gideceksin ağabey sen oraya? Bir kere bir adam bana, karşıma oturup bana akıl verirken benden akıllı olması lazım. Dürüstlükten dem vururken, benden dürüst lazım ki bana dürüstlüğüne ne olduğunu öğretsin ya da doğruluğun ne olduğunu öğretsin. E ben bu adamın dürüst olmadığını bile bile ben bu adamı nasıl dinlerim? Kendime ihanet ederim ya, kendimle çelişirim. O yüzden (cemlere vs.) gitmem ben fazla.”⁶¹⁵

Kaleköy’den, yıllarca cemlerde âşıklık da yapmış olan Özüdoğru, talipler için düşkünlük sebebi sayılan “yabancıyla” (Alevi olmayanla) evlenme, dürüstlük, yola bağlılık ya da dedeler için kendi talibiyle evlenmeme vs. gibi temel değerleri hatırlattıktan sonra, şimdilerde bazı dedelerin bu asgari şartlara dahi uymadığını, o yüzden de saygınlıklarını yitirdiğini söyledi. Ona göre “Şimdi hiçbir dedenin eli

⁶¹⁴ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁶¹⁵ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

öpülmez” çünkü kimi Sünni ile kimi Çerkez* ile kimi kendi ocağının taliplerinden biriyle evlidir.⁶¹⁶

İkinci değişim başlığı, dede-talip arasındaki bilgi düzeyi dengesiyle ilgilidir. Eğitim düzeyinin son derece düşük olduğu kırsal düzende dede, sözlü kültür geleneği içinde yetişmiş, cemlerde anlatılan hikâyeleri, deyiş ve duazları pratik içinde öğrenmiştir. Bu, inancın tarihi ile ilgili bilgilere, menkıbelere, inanç daha çok sözlü edebiyat geleneği ile beslendiğinden şiir ve hikâye ezberine sahip olmayı gerektirir. Dahası dede, asgari de olsa tarih bilgisine, köyler ve iller arası yolculuklar yaptığı için coğrafi ve kültürel bilgilere sahiptir. Bu bilgilerin niteliği ve düzeyi örgün eğitim boyutuyla karşılaştırılmaz; burada kurabileceğimiz karşılaştırma, dedeler ile muhatabı olan talipler arasında olabilir ancak. Bu ilişkide de dede lehine ciddi bir ağırlık söz konusudur. Bu kısma başlarken anlattığım Alişan dede anısını hatırlayalım, Alişan dede tarih bilgisi, menkıbelere ve şiirlere hâkimiyetiyle beni şaşırtmıştı. Kendisi belki son “bilge” dedeler kuşağındandır.

Göç ve kentleşme süreci, Aleviler bakımından aynı zamanda örgün eğitimle ve kitabi bilgilerle de karşılaşmaya tekabül eder. Alanda gözlemlediğim ve bana anlatıldığı kadarıyla, Yıldızeli’nin Alevi köylerinde ilkokullar 1950’den sonra ama asıl 1960’lardan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Öncesinde, okuma yazma bilen ya da “eski yazı” okuyan belli başlı kişiler, çevre köylerde de tanınır, bilinir, bunların kış aylarında çocuklara eğitim vermesi istenirmiş. Örneğin M. Sarıkaya’dan Molla Hasan, Ali Baba; Üyük’ten Seyit Ağa, Ali dede; Karakaya’dan Hasan Baba gibi belli isimler, yine kendileri gibi önceki kuşaktan bir tekkede yetişmiş ya da birinden “el almış” olanlardan öğrendiklerini, kış aylarında yanlarına getirilen çocuklara öğretirlermiş. Bu şartlarda ilçe genelinde okuma-yazma bilenlerin ya da ilkokul bitirmiş olanların sayısının oldukça düşük olduğunu tahmin etmek zor değildir. Eski yazı okumayı bilenler, daha çok Alevilik tarihine ilişkin kitapları okuyup hatmetmektedirler. Bu, onlara da köyleri içinde ayrıcalıklı bir konum verir.

* Yıldızeli’nde Alevi köylerinin çoğunda Çerkez, etnik kökeninden bağımsız olarak, “Sünni” olan köyleri ifade eder anlamda kullanılmaktadır.

⁶¹⁶ Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

1960'lı yıllardan itibaren Yıldızeli'nde Pamukpınar Öğretmen Okulu'na (eski köy enstitüsü), Sivas'ta Çıraklık Okulu'na gidenler; 1960'lardan sonra yurtdışına çalışmaya gidenler, 1970'lerde köylerinin ilk "eğitimli" kuşağını oluştururlar. Özellikle öğretmen okullarında yetişen gençler, köylerine "aydınlanmış" olarak dönerler. Bunlar, göçün artmaya başladığı '70'lerde okuma amaçlı köyden çıkışları da tetikleyen bir *örnek kuşak* oluşturur. 1970'lerden itibaren lise ve hatta üniversite için köyden çıkanlar, gelenekle fikri kopuşun da ilk örneklerini verirler. Yukarıda verdiğim kimi alıntılarda görüldüğü gibi, bu dönemde sol siyasetle tanışan aydın gençler, dedeleri ve onların aktardığı Aleviliği sorgulamaya, eleştirmeye hatta bunlara karşı açıktan tavır almaya başlarlar. 1980'lerden sonra köyler büyük oranda boşalacak, kent ortamında Aleviler için eğitim, her ailede büyük ümitler bağlanan kuşakların yetiştiği bir tutunma ve yükseliş aracı olarak son derece önemli rol üstlenecektir.

2015 yılında Ankara'da ziyaret ettiğim 8 köy derneğinde dernek başkanlarına köylülerinin eğitim durumları, köyde yüksek eğitimli oranı, nitelikli meslekler gibi konularda sorular yönelttim. Köylerin hepsinde yüksek eğitimlilerin (lisans ve üstü) oranı ortalama yüzde 25 civarındadır. Yüzde 25 civarında da orta-lise ve dengi okul mezunundan bahsedildi. Yıldızeli'nden göç 1980'lerde kitleselleşmiştir. 1980 öncesinde her köyden ancak parmak hesabı sayılabilen düzeyde lise ve nadiren üniversite eğitim almış Alevi birey bulunmaktadır. 1975'te Yıldızeli Alevi-kır nüfusu yaklaşık 15 bindir. Her köyde –abartarak- 10 yüksek eğitimli olduğunu varsaysak bile toplam oran yüzde 2'yi ancak bulmaktadır. 2015'te bu oran ortalama yüzde 20-25'e çıkmıştır. Yani yaklaşık 30-35 yılda Yıldızeli Alevileri eğitim alanında ciddi bir sıçrama göstermiştir.

Bugün bölgedeki dedelerin muhatabı, 50 yıl öncesinin örgün eğitimle henüz tanışmış köylüleri değil, yaklaşık yarısı lise ve üstünde eğitim almış, hemen hepsi gazete, televizyon, internet vb. kaynaklardan beslenen kentli bireylerdir. Bu farklılaşma, klasik dönem hikâyeleriyle donanmış dedelerin cemlerde ya da sohbetlerde kendilerine yöneltlen sorular karşısında sıkıntı yaşamalarını kaçınılmaz

kılmaktadır. Önder Aydın'ın görüşmemizde paylaştığı bir anısı tam da bu konuya ilişkindir. 90'ların başında Ankara'da yaptıkları bir cemde yaşananlar, hem talip-dede ilişkisindeki rızalık konusuna hem eğitilmiş bireylerle yüz yüze gelen dedelerin durumuna ışık tutuyor:

“Şimdi başımdan geçen bir olay var. Sen Hayber Kalesi’nden bahsedince... Doksan birde, burada Dikmen Vadisi’nde bir gecekondu onarıldı, cemevi haline getirildi, orada cem tutuyor bizimkiler. Üç tane dede gelmiş. Üç dedenin geldiği söylendi. Bu arada gelen gruptan şey alıyor... İşte ‘Şu dedemiz posta oturacak, şu dedelerimizde yanında olacak.’ Böyle derken Raşit Dede diye birisinden söz edilince Allah Allah içeride bir uğultu oldu. ‘Biz Raşit Dede’yi istemiyoruz.’ Hani atıyorum bir Sünni ibadetinde, bir camiye bir imam atanır, kimse itiraz etmez ona. İtaat edecek, biat edecek falan... Adam, içeri daha yeni girmişti. Posta oturmamıştı. Rızalık alındıktan sonra oturuluyor. Ondan sonra Raşit Dede, paltosunu yeniden giydi çekti gitti. O günkü cem de stresli başladı. Dede heyecanla anlatıyor. İşte Ali’nin eline bir Zülfikar’ı verdi, işte Zülfikar’la bilmem ne savaşında yüz bin kâfir bu tarafa devirdi, yüz bin kâfir de bu tarafa devirdi... Sene ‘91, ben belki sizin yaşlarınızdayım. El kaldırdım, Dest-i Post dediklerinde el kaldırdım. Bir mola veriyorlar. Yani en azından cem kurallarını falan da bilen birisiyim az buçuk. Dedim ki ‘Dedem, bak buradaki nüfusun tümünü ben tanıyorum. Buradakiler de beni tanır. Şu anda içeride elliye yakın, iki yüz elli kişinin elliye yakını üniversite mezunu ve inanmayacaksın ama iki yüz ellinin en az yüz tanesi de lise mezunu. Yani kadınlı erkekli belirli bir eğitim seviyesindeler. Bunlara sen Ali’nin eline kılıcı verip, kâfir devirtirme. Tamam, kılıcı yine elinde olsun ama bizim gençlerimiz Ali’yi mazlumun yanında görür, barışçıldır onun Ali’si, onun Ali’si insan öldürmez.’ Dede, ‘Kâfir, insan mı?’ dedi. Ceme yeniden başlamadık ama karşılıklı konuşuyoruz. Dedim ki ‘Ya dur dedem. Bizim Alevilerde insanlar kâfirdir, şudur budur diye ayrılmaz. İnsandır o. Allah’ın verdiği canı kim alır? Allah alır. Kim ne emir verirse versin Alevi insan öldürmez.’ dedim. ‘Bin dört yüz yıl öteye götürüp oradan yola çıkarak anlattırsan bu işi, yarın bizim gençlerimiz de oraya meyilli olacak. Durup dururken gençleri bir yerlere doğru sürüklemenin bir anlamı yok. Ali yapıyordu da benim Ali’den nerem aşağı, der, eline alır kılıcı, bulamazsa eline başka bir şey alır.’ dedim. ‘Biz burada ne yapacağız? Ali’nin başka yanlarını anlatacağız. Doğrudur, savaşmıştır, çok iyi kılıç kullanır falan filan ama Ali ile ilgili hemen bundan sonra bir hikâye anlatılır. Niye onu anlatmıyorsun?’ dedim. ‘Çok biliyorsan, sen anlat.’ dedi. ‘Affedersiniz dede, çok özür diliyorum. O postta sen oturuyorsun.’ dedim.”⁶¹⁷

Taliplerin eğitim düzeyinin değişmesi, dedelerden beklenen-talep edilen bilgilerin de değişmesini beraberinde getirmiştir. Değişimle ilgili sıraladığım üçüncü başlık, tam da bununla ilgilidir. Aydın'ın anlattığı örnekte olduğu gibi, talibin bilgi düzeyi arttıkça, tarihi de sosyolojik bilgileri de Aleviliğin edebiyatını da kendisine anlatılan hikâyeleri de sorgulamaktadır.

⁶¹⁷ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

“Hacı Bektaş Anadolu Kültür Vakfı’nda XXX Dede var. On İki Hizmet’leri yaparken yanıma otur, dedi. Noksanlıkları var. ... 75 yaşlarında, ilkokulu okumamış, ilkokul 3’ten ayrılmış, okuma yazmayı sonradan öğrenmiş bir adam. Öğrencinin bir tanesi ‘Dede bana Sıffin Savaşı’nı anlatır mısın?’ dedi. Dede de ‘Ben 75 yaşında adamım, ilkokulu da bitirmedim, Sıffin Savaşı’nın tarihini bilmem.’ dedi. Öğrenci de, ‘Bilmezsen oraya oturma o zaman!’ dedi. Onu bundan 50 sene önceki dedelere söyleme şansı yoktu. Burada elbette söyleyecek. Benim ağzımdan çıkan her lafı ağzıma geri sokacak insanlar var. En azından onlar kadar bilgim olmasa, burada oturma şansım da yok. Dolayısı ile bunlara hazırlıklı olmak lazımdı, onları aşmaya çalıştık...”⁶¹⁸

Talip bilgilendikçe dedeler ya buna ayak uyduramamakta ve geriye gitmekte ya da *-değişimcilerin* arzuladığı gibi- kendini başka konularda da yetiştirme çabasına girmektedir. Aydın’a göre yukarıda bahsi geçen dedenin tersi örnekler de vardır ve olması gereken de bu yönde bir değişimdir:

“Geçenlerde dede postunda oturan biri bir cemde şunu anlatınca, hani deriz ya biz ‘Hacı Bektaş taşları yürüttü’ diye söylenir değil mi? Beş taş. Ama o postta oturan ne dedi biliyor musunuz? ‘Gençler, bu kavramı siz duyduğunuzda ne yaparsınız? Ya olacak şey değil, nasıl yürütebilir taş, diye sorarsınız değil mi? Sorun taşları yürütmek değil, aslında burada söylenmek istenen şu...’ dedi. ‘Taş ruhlu, taş gibi duran adamı, süreç içerisinde kendi inancı doğrultusuna getirebildi. Yani oraya kadar, yani o taş, kaskatı, senin inancına karşı, kaskatı olan insanı bile... Taşı eritmiş gibi yavaş yavaş... Taş nasıl erir? Yavaş yavaş aşınarak erir. Onu senin düşünceyle aynı şeye getirmeye çalışmıştır. Yani kafasındaki düşünce ne ise, iddia ettiği ne ise... O onu bir anlamıyla yola getirmiştir. Yoksa oradaki eriyen taş budur yoksa yürüyen taş da, bu yola yürüme olayı da taşın yürümesi olayı da budur.” dedi. Biz Hacı Bektaş’a kerametleri yüklerken, böyle kerametler... ‘Biraz daha gerisindeki düşünceyi, gerisindeki felsefeyi, gerisindeki şeyi incelemek lazımdır. Oradan bakmak lazım dedi.’ Bunu da bir dede söylüyor! Öteki de eline kılıcı veriyor Zülfikar’ı...”⁶¹⁹

Aydın’ın dediği gibi bazı dedeler bu değişimin, kendilerinden farklı bilgiler, farklı hikâyeler beklendiğinin farkındadır ve bunu da doğal karşılayıp ona göre bir donanım edinme gayretindedir.

“Hak işlerini rast getirsin, köylümüz olarak demiyorum beni o bakımdan çok severler. Orada değil, Türkiye çapında gittiğim yerlerde dahi bana ‘Dede, her gelen dede böyle bir şeyler anlatmıyordu.’ diyorlar. Dedeler, evet anlatıyor ama bazıları kulaktan dolma, işkembeden konuşan dedeler de var. Hiç tarihi okumamış, tarihin yanından geçmemiş, daha cem nedir, dört kapı kırk makam nedir, on iki hizmet nedir, on iki hizmetin sahipleri kimlerdir, cem yapıldığı zaman nelere dikkat etmek lazım, bunları çokları bilmiyorlar.

⁶¹⁸ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁶¹⁹ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

Buraya gelip oturup da Fazlı'nın borcundan bahsetmekle, neymiş Hazreti Ali Ziram'ın borcunu vermiş, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'nin kerametlerini anlatmış, bununla olmuyor. Oradaki halka birşeyler vermek gerekiyor. Halk da bunu istiyor. Ben bunlardan anlattığım zaman biz dedelerimizden böyle bir şey görmedik, diyorlar. Her gelen dede bizlere bunlardan anlatıyor, biz de bunları dinleye dinleye bıktık, diyorlar. O açıdan çağ 20. asırdayız biz, o çağlar geçmiş. O çağları çoktan yaşadık biz. Onun için dikkat etmek gerekiyor.”⁶²⁰

“Üniversite gençliği bunu çok iyi anlıyor. Eğer anlatılırsa, dedeler doğru dürüst anlatırsa, hurafeyi anlatmazsa... Defalarca anlatıyoruz: Hz. Ali'nin olağanüstü güçlerini, gösterdiği kerametleri, Bâtını anlamdaki kılıcıyla dağı yarmasını, ejderhayı yediye bölmelerini, kılıcı yetmiş arşın uzatmasını, bunlar o şekilde öyle abartarak anlatılmış ki gençliğe bunu anlatmak zor oluyor. Hâlbuki onun verdiği mesajları gençliğe vereceksin. ... Gençlerin hiçbirine bunları anlatmıyorum ki. Bunu gösteriyorum, söylüyorum. Diyorum ki: ‘Hz. Ali kılıcı 70 arşın uzatmış. Demek ki 70 arşının ilerisini görüyormuş, siz ölçün onu. Önemli olan ileriye görmek, hedef ileri demek... Çağdaşlığı göstermiş, demokrasiyi göstermiş’ diyorum mesela. Bugün ‘Bana bir harf öğretmenin kölesi olurum’ diyen insan ilimden, bilimden giden insandır. ‘Çocuğunu kendi çağına göre değil, onun çağına göre yetiştir.’ diyen insan, çağdaş insandır. ‘Hilafet seçimle iş başına gelmeli’ diyen insan demokrasiyi benimseyen insandır. İşte bu anlamda bunları alırsan Ali’yi de seversin. Ali’yi de anlarsın. Hacı Bektaş Veli’nin kerametlerinde ‘Kayayı nasıl yürüttü?’ diyeceksin. Bilim ve ilimle yürüttü bu kayayı. Verdiği bilgiyle yönetiyor bu kayayı. Bilgisiz bir insan kayaya benzer. Ona bilgi verirsen o kaya hareket eder. Arşimet’in söylediği gibi, ‘Yeteri kadar bir destek verin dünyayı yerinden oynatayım.’ diyor. İşte gençlere bu aktardığımı XXX Baba’ya anlat bakalım. ‘Bismişah’ falan diyorum, onu bile kabul etmiyor. ‘Bize darbeyi o vurdu.’ diyor. Fakat işte onları kırmadan bu şeyleri gençliğe empoze etmek zorundayız. Gençlik bunu bir şekilde kabulleniyor. Yani senin dünya görüşünle köydeki, Sarıkaya’daki adamın dünya görüşü bir değil. ... Bugün 50-60 yaşlarındaki insanların geçmişlerini geri döndüremezsin. Geleceğe aktaramazsın onu. Yeni doğan çocuğu da geçmişe götüremezsin. O oradaki gibi yaşayacak. Gençler de buradaki gibi yaşayacak. Bu araştırmaları sen ve senin gibi yüzlerce genç yapıyor. Eskiden Gelmuat’ta iki tane kitabı olan vatandaş vardı, biri Sarıkaya’dan atıyorum Molla Hasan, Üyük’ten atıyorum Ali Dede. Şimdi yüzlerce bilgi araştırılıyor. O zaman 50 Kişiye aktarılan bilgi şimdi 1000 Kişiye hitap edecek illa. Geçmişte kalamaz ki.”⁶²¹

Hem dedelerin hem de taliplerin değiştiği bu geçiş süreci, yurtdışında da benzer sıkıntılar doğurmuştur. Almanya ve Fransa’da yaptığım görüşmelerde de şu ana kadar anlattıklarımın paralel sorunlardan bahsedildi. Dedelerin niteliğinde değişme, yol’un değerlerinden uzaklaşmış dedeler, dede-talip arasındaki bilgi gerilimleri, orada da farklı bağlamlar ve düzeylerde de olsa yaşanmıştır. Türkiye’de karşılaşılan sorunlara ek olarak yurtdışında iki sorun başlığı daha gündeme gelmektedir.

⁶²⁰ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

⁶²¹ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

Birincisi, kuşaklar arasında dil farklılaşması söz konusudur. İlk kuşak göçmenler arasında hala ana dil ve asli iletişim aracı Türkçe/Kürtçe iken ikinci ve üçüncü kuşakta yaşanan ülkenin dili daha baskındır. Bu, kuşaklar arasındaki iletişimi güçleştirdiği gibi Alevilik söz konusu olduğunda bir kat daha sıkıntı yaratmaktadır. Çünkü Türkçe olsun Kürtçe olsun, Aleviliğin Anadolu'daki terminolojisi de kendine özgü kavramlarla örülmektedir. Zaten anne-babasının diline tam olarak hâkim olamayan çocuklar, bu karmaşık terminolojiyi anlamakta daha çok güçlük çekmektedir. Almanya'da gördüğüm 20 yaş altındaki gençlerden bazıları hemen hiç Türkçe bilmiyordu. Alevilikle ilgili kavramları ise üçüncü kuşak arasında kabaca da olsa bilenlere nadiren rastladım. İkinci kuşakta dahi temel kavramlara hâkimiyet düzeyi yüzde yirmiler düzeyindeydi. Gördüğüm bazı dedeler cemlere gençlerin gelmediğinden, gelenlerin de anlatılan hikâyeleri anlamadıkları için sıkıldığından yakındı. Aynı şekilde konuştuğum bazı gençler de Alevi olduklarını bildiklerini, temel şeylerden haberdar olduklarını ama cemlerde ya da dede sohbetlerinde bahsedilen çoğu kavramı, şiir ya da deyişlerde geçen kelimelerin anlamlarını bilmediklerini anlattılar.

Temel'e göre yurtdışında orijinal terminoloji kaybolmak üzeredir. Yeni yetişen gençlerin Türkçesi de zayıf olduğu için Alevilik bakımından sorun katlanmaktadır.⁶²² Dil sorunu, genellikle ilk kuşak göçmenlerden olan dedeler ile sonraki kuşaklar arasındaki iletişimi/bağı koparan etmenlerden biridir. Temel, bunun için sonradan yetişmiş ve yetenekli kimi dedelerin cemleri Almanca yürütmesi formülünün dahi denendiğini söylüyor. Ama bu da her ülkenin kendi dilinde ibadet ihtimalini doğurmuş. Aynı dili kullanırken bile ortak paydaları azalan Alevilerin farklı diller içinde farklı bir terminoloji ile bir araya gelmesi daha da güçleşmektedir.

Yurtdışında göze çarpan ikinci sorun, nicel ve nitel anlamda yetişmiş dede sayısının çok az olmasıdır. İlk kuşak göçmenler arasında ocakzâde olanlar varsa da bunların ilk dönem öncelikleri geçim kaygısı olduğundan inanç hizmetlerinden uzak kalmışlardır. Bu ihtiyaç kendini gösterince de bunlardan bazıları dedelik yapmaya

⁶²² Hıdır Temel, **Söğütözü-Ankara**, 18.01.2014

yanaşmamış, gönüllü olanlar ise bilgi ve donanım eksikliği nedeniyle taliplerden yeterince ilgi-saygı görmemiştir. Dedeliğin geleneksel yetiştirme ortamından uzak kaldıklarından kendilerini bilgisiz görmüşlerdir. Öte yandan ilk dönemlerde Alevi bireyleri bir araya getiren ortak kimlik inanç değil *göçmenlik-gurbetçilik* olduğundan, dedelerle talipler arasında farklılık doğuracak bir ortam oluşmamıştır. Bu, sonradan dedeliğe soyunanların taliplerin gözünde farklılaşmasına da engel olmuştur. Zelwiller'deki sohbetimizde Hayrullah Aytemir bütün bunları bir çırpıda şöyle özetlemişti:

“Ben Avrupa’dan söz edeyim önce. Bizim buradaki dedelerimiz, dede olmadan önce burada ocakzâde olduklarını bildiğimiz halde, önce gurbetçi sıfatıyla geldiler. Siz, ben gibi aynı masada oturup yiyip içtiler ve o toplumdaki kendilerini hiç farklı görmediler. Toplum da onları kendilerinden farklı görmediler. ... Gelmiş burada seninle okey oynamış, kâğıt oynamış, gezmiş, tozmuş adam birden gelip sana dedelik yapmaya çalışınca düşünüyorsun, ya bu adamın benden ne farkı var? Daha dün beraber okey oynuyorduk, kâğıt oynuyorduk. Bu adam kalkmış bana dedelik yapmak istiyor. İnsanlar bunu algılayamıyor. Böyle bir sorun var. ... Farklı olduğunu hissettirmesi lazım. Ya bilgisiyle yapacak bunu ya duruşuyla ya hep iyimserliği ile ya da bunların hepsini beraber sıfat olarak benimseyerek. Yani farklı olması gerekiyor. Çünkü o farklılığı hissettirmezlerse insanlara insanların ona farklı davranmasını gerektirecek bir durum olmayacak.

Bugün cemevlerini kurduk. Cemevimiz var ama burada inanç önderine de ihtiyacımız var. Gün geldi ne oldu? Arkadaşlar dedik, bizim ocakzâdelerimizi alacağız ve kendilerinden burada dedelik yapmalarını isteyeceğiz. Kimileri buna hazır değil, kimileri zaten bunu hiç kabul etmiyor. Ben yani bunu da duydum, kimileri diyor ‘Yahu babam yapıyordu, ben öyle bir şey yapamam. Zaten ben inanmıyorum’ diyenler de var. Kimileri de sıdkıyla bağlanıp yapmak isteyenlerimiz var. Yapmak isteyen canlarımız arasında, bilgisi yetersiz olanlarımız var. Bugün yirmi birinci yüzyılda internet çağında, eğitim ortalamasının çok yüksek olduğu dönemlerde, köyden gelmiş, gurbete çıkmış, ilkokulu bir iki sene okumuş, okuma yazması zor olan, artık erken, genç yaşlarda Avrupa’ya çıkınca tabii babasının dizinin yanında cemlere katılıp orada demlenmemiş dedeler burada tabii ki zorluklar yaşıyorlar. Şimdi talip geliyor dedenin karşısına ama orada bir şeyler almak için geliyor. ... Şimdi dede oraya oturur. Dedenin anlattığını talip zaten çok iyi biliyorsa ve belki de dedeye ders verecek durumdaysa o dedenin oradaki dedelik sıfatı zarar görüyor.”⁶²³

Görüldüğü gibi taliplerin ya da dedelerin karşısına aldığı kitlenin bilgi düzeyi yükseldikçe, dedeler de kendi bilgilerini güncelleme ihtiyacı duymaktadır. Cemlerde ya da sohbetlerde gelen sorulara tatmin edici cevaplar üretemeyen dedeler, kentli bireylerin gözünde değersizleşmekte, saygınlığını yitirmektedir. Dedeliğin geleneksel olarak temel şartlarından biri olan “bilgili olma” ilkesi, kent ortamında

⁶²³ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

kendini yenileyerek dayatır. Bu ortamda daha bilgili, yeni sorulara ve sorunlara daha rasyonel cevaplar üretebilenler diğerlerine göre öne çıkmaktadır. Alevi örgütlerinde yürütülen cemlere bu niteliği haiz dedeler davet edilmekte, danışma kurullarında, inançla ilgili etkinliklerde donanımlı dedeler tercih edilmektedir. Böylece taliplerin bilgi düzeyinin artması, dedeler açısından da “bilgisiz” olanların unutulduğu ya da daha az saygı gördüğü bir evrim ve eleme sürecini beraberinde getirmiştir.

Kentsel alanlarda –ve hatta kırdaki- dedelerin yaslandığı zemin giderek ayaklarının altından kayarken, her halükarda yeni-kentli bir dede tipi ihtiyacı kendini gösterir. Bu ihtiyacı az çok karşılayabilen dedeler tutunmayı başarırken geleneksel bilginin sınırlarında kalanlar Alevi bireyler nezdindeki güç ve itibarlarını kaybetmektedirler. Bu alanda doğan boşluğu ise *aydınlar* diye genel bir isim altında topladığım kentli söz sahipleri doldurmaktadır. Dedeler bildikleri kadarını karşısında oturanlara anlatma gayretinde iken bu kitlenin içinde yetişen Alevi gençleri yeni bilimsel kavramlar, belli bir disiplinin terminolojisi ve farklı-kentli bir dil ile sürece dâhil olmuştur. Bu kentli-eğitilmiş bireyler, hem dedenin konumunu çeşitli disiplinler çerçevesinde analiz etmekte ve onun üzerinden varsayımlar geliştirmekte hem de Alevilikle ilgili tartışmalarda bu fikirleri ile kendilerine bir yer açmaktadırlar. Böylece 50-100 yıl öncesine kadar bu alanda belki tek söz sahibi olarak dedeler görülürken bugün akademisyenlerden araştırmacı yazarlara, gazetecilerden Alevi örgütü yöneticilerine kadar yeni bir tabaka, Alevilik ve Alevi topluluğu üzerinde söz söyleme yetkisini giderek kendi üzerinde toplamaktadır.

Erdoğan, Ankara’da Alevilik üstüne lisansüstü çalışmalar yürüten genç bir akademisyen. Görüşmemizde bütün bu değişim sürecine, taliplerin beklediği ve dedelerin sunabildiği bilgi düzeyine, kent ortamında dedelerin konumunun ne olacağı gibi konular da gündeme geldi. Erdoğan’a göre cemlerde ya da sohbetlerde anlatılan hikâyelere ilişkin sıkıntılar, *menkıbevi tarihle bilimsel tarih* arasındaki farklılaşmadan doğmaktadır. Menkıbevi tarih, ağırlıklı din alanına ait olmak üzere, kitleyi ikna etmek üzere başvuru ve çoğu zaman fizikötesi anlatımlara girişen tarihtir. “Menkıbevi tarihle anlatılan bir hikâyeyi günümüz bilimsel tarihle karşılaştırıp bir noktaya yerleştirmek istediğimiz zaman dedenin anlattığı hikâyeye

arasında bir çatışma olacaktır”. Bu nedenle *menkıbevi* alanın bilgisi ancak menkıbevi alan bilgisi ile test edilebilir. Dedelerin konumu ve otoritesi, kendilerinden inanç değil bilim esaslı bilgi beklenmesinden dolayı sarsılmaktadır. Oysa dede sadece bir inanç önderidir. Bu konumunu da “hak layıkıyla” değil -Weberyen terimlerle- *karizmatik otoriteye* sahip olmasıyla elde etmiştir:

“ME: Yani bu adam bir inançsal önder. Otorite kavramlarını incelediğimde, Max Weber, en makul geleni, bilim dünyasında sosyoloji dünyasında kabul edilenidir, bunun üzerine en çok o çalışmıştır. Otorite tiplerini üçe ayırır ya; geleneksel otorite, karizmatik otorite, hiyerarşik otorite. Bana göre, benim kendi fikrim ama yaptığım araştırmalar da bunu tam anlamıyla destekliyor, bizim dedemiz karizmatik bir otorite. Yani hak layıkıyla yerine geçmiş, bir hiyerarşik otorite değil. Bilgisinden dolayı kutsanılan ya da çok özel yeteneklerinden dolayı, kahramanlıklarından dolayı kutsanılan bir tip değil. Bizim dedemiz, Alevilik Felsefesi’nin de iddia ettiği gibi, kan bağıyla başlangıç silsilesini ta Hz. Ali’ye kadar götürebildiği iddia edilen, parantez içerisinde tartışılabilir diyorum tabii ki, insanlar. Meşruiyetini... Kur’an’dan alıyor, İslam tarihinden alıyor, İslam geleneğinden alıyor ama İslam geleneğinin başka bir yolundan alıyor. Bu adamdan bizim dede...”

CS: Karizmatik dedin ama dedenin konumu geleneksel otoriteye girmez mi aslında?

ME: Geleneksel otorite ile karizmatik otorite arasında. Çünkü mesela dedenin de bir gürbüzlüğü olması beklenir, böyle bir cevvaliği, bir hazır deyişliliği falan... İkisini birleştirip yeni bir tür, tabii bu otorite tipleri kendi içerisinde de alt başlıklara ayrılır. Ama ben bizim dedemizin karizmatik yani karizma, Allah’tan gelen bir şey, yetenek mi denir ona ya da Allah’ın verdiği şey... Kan da bir Allah vergisidir dolayısıyla biz onu otorite tiplerinden karizmatik otoriteye bağlayabiliriz. Şimdi bu dedelerimizden biz atomun yapısı hakkında bilgi alamayız. Ne dedenin formasyonu buna uygun ne de arka plan uygun. Bizim, bunu dedeye sormamıza da gerek yok. Zaten Alevilikte dede bir semboldür aslında, oturduğu postu sembol ediyor. İnsan-ı kâmil midir? Bilmiyoruz, değildir çünkü insan-ı kâmillik bir hayli zaman ister. Bu biraz emek ister, çaba ister. Ama o doğuştan kazandığı için, belki onun oğlu da dede olacak. Derken dedelik devam edecek.”⁶²⁴

Erdoğan, dedenin konumunu ve otoritesini sosyoloji disiplininin bir kavramla açıklarken, Alevi geleneğinde dedelerin konumuna ilişkin özel durumları ve sosyolojik farklılaşmaları atlamaktadır. Yukarıda birçok örneğini verdiğim anlatımlarda açıkça görüldüğü üzere, dedelik için soy ya da kan bağı şartlardan biri olsa da tek başına dede olmaya yetmez. Aynı soydan gelen onca dede adayını içinden en bilgili, ezberi ve hitabeti en güçlü, taliplerin rızasını ve mürşitlerin icazetini almış olanlar dede olabilir. Bu da önderin doğuştan ve olağanüstü olduğu varsayılan niteliklerine dayanan *karizmatik otorite* kavramını yetersiz kılar. Dahası dedelik şartları kan bağına indirgenince, dedelik-bilgi düzeyi bağı da bu açıklamada önemini

⁶²⁴ Mehmet Erdoğan, *Kızılay-Ankara*, 08.12.2013

yitirmektedir. Taliplerin ve dedelerin “bilgisiz” olduğu bu ortamda, her iki tarafın bilgi eksiliğini gidermek de Erdoğan’a göre elbette *aydınlara* düşecektir. Çünkü artık “aydın” da en az kadar dede kadar bilgilidir:

“Dedelerin pozisyonu... Şimdi bize, anneme, babama etkin bir karakter olabilir ama bana etkin bir karakter tip olarak gelmiyor. Temsil ettiği posta hürmetim var ama dedenin inisiyatifi ya da bilgi birikimi... Ben ondan üstünüm demiyorum ama ben ondan aşağıdayım da demiyorum; fakat benim de içinde bulunduğum geniş bir kitlenin ruhsal arınmışlığını, ruhsal temizliğini, örneklemini ya da insan-ı kâmile en yakın insan olarak onu göstermesi gerektiğini düşünüyorum. Bu bağlamda da dedenin herhangi bir formel bilginin uzağında olmasını anlamsız karşılamıyorum. Dede mantıksız olabilir, dede işte ne bileyim, az önce dedim atom çekirdeğinin yapısını anlatamayabilir. Hiç sorun değil. Bunu anlatacak, alternatif yapılara yönelmemiz gerekir. Ev sohbetleri, cemal cemale, böyle bir ortamı kullanmamız lazım. Bizim onu dedeye götürmemiz lazım. Dedelik, dedenin bulunduğu nokta son aşamadır. Biz kendi aramızda konuşacağız, dedeyi de eğiteceğiz. Dedenin hitap ettiği toplum eğitilmiş değil. Alevilik bakımından eğitilmiş değil. Dedenin eğitilmiş olduğunu nasıl bekleyebiliriz ki? Dede de o toplumun bir temsilcisi. Bu bağlamda bakmamız lazım. Dedelerin gerçekten ciddi bir eğitimden... Yine ben aynı noktaya geliyorum, dedelerin fikir birliği, söz birliği, düşünce birliği yapabilecek ortak bir eğitim külliyatını oluşturmaları gerekliliğini ve zorunluluğunun güncellenmiş bir şekilde kendini hissettirdiğini düşünüyorum. Asıl bunun üzerine çalışılması gerekiyor.”⁶²⁵

Bu *eğitim külliyatı* ya da *fikir-söz-düşünce birliği*, Erdoğan’ın ifadesiyle “Alevi teolojisinin güncelleşmesi”, bir “amentü bulması”; benim yorumumla bir tür “Ortodokslaşma” dede ve aydınlar arasındaki bilgi geriliminin çözümü olarak ortaya konmaktadır. Bunun için verilen örnek, şaşırtıcı ki, Alevilerin yüzyıllardır uzağında kalmak için çaba gösterdikleri Sünni geleneğidir. Bunu sağlamak ise Erdoğan’a göre “bizim gibi insanların” yani aydınların görevidir:

“Buradaki bilgi ile şuradaki bilginin alanlarını ayırmak lazım. Şimdi Sünnilikte de bu vardı. Menkıbevi hikâyelerle, tarihsel gerçeklik arasında bir çatışma vardı. İşte birisi diyanetli idi, birisi tarikatlı idi. Tarikatlı ile diyanetlinin çatışması artık bir bağdaşma noktasına doğru gitmeye başladı. Bilemiyoruz yani, ya tarikatlı diyanetliyi fethetti ya da biri diğeri; ama sonuçta ortak bir çizgi üzerinde uzlaşı oldu. Ama Alevilik açısından bakıldığında bu daha yapılamadı. Bunun yapılamamasının nedenleri; bizim gibi insanların bu konulara uzak durması, araştırmaması, işte az önce söylediğimiz, bu bilginin ya da bilginin niteliğinin ve bilginin kaynağının güncellenememesi... Burada Alevi teolojisinin güncelleşmesi yani bir külliyat ihtiyacı, bir amentüsünün oluşturulmaya çalışması, kendisini mutlak derecede şart kılıyor. Bu yapılabilirse eğer bu dedenin sorduğuyla, anlattığuyla

⁶²⁵ Mehmet Erdoğan, *a.g.*

uygulanabilirlik arasındaki fark ortadan kalkacak. Aksi takdirde bunun ortadan kalkmasının imkânı yok.”⁶²⁶

Bu örneklerde olduğu gibi aydın Alevi ile dedeler/inanç önderleri arasında bilgi düzeyi ve Aleviliğin/diğer toplumsal alanların değerlendirilmesi konusunda ortaya çıkan ayrışma, bir başka noktada dedeler ile (yerel-ulusal-uluslar arası) Alevi örgütlerinin temsilcileri arasında kendini gösterir. Özellikle 1990’lardan sonra hızla çoğalan örgütlerde ilk aşamada inanç hizmetleri ve inanç önderleri ön planda olmamıştır. Bu örgütler, Alevilerin inancına ilişkin, kültürel ve siyasal haklarının mücadelesine öncelik vermiştir. Derneklerden federasyonlara kadar bu örgütlerin profesyonel kadroları genellikle ’90 öncesinde sol hareketler içinde olmuş, örgütlenme kültürünü bilen, organizasyon yeteneği gelişmiş Alevi aydınlarıdır. İlk aşamada Alevi hareketine büyük ivme kazandıran bu kadro, 2000’li yıllardan itibaren -başta dedeler olmak üzere- inanç temelli hizmetlerin ve inanç önderlerinin geri planda bırakılması yönünden eleştirilmeye başlanmıştır. Böylece hem Alevi örgütleri içinde hem de genel platformda dedelerin temsil ettiği inanç hizmetleri kanadı ile Alevi aydınların temsil ettiği kültürel-siyasal haklar kanadı arasında açık ya da örtük bir gerilim açığa çıkmıştır.

Almanya’da Faysal İlhan ile bu konu üzerinde uzunca bir sohbetimiz oldu. İlhan’ın önemi, tam da konuyla bağlantılı üç önemli özelliği (Alevi örgütü yöneticisi, akademik çalışanlar yürüten bir Alevi aydını ve Alevi inanç önderi) bir arada taşıyor olması. İlhan, AABF’nin eski yöneticilerinden. Aynı zamanda lisansüstü düzeyde Alevilik çalışmaları yapıyor. Uzmanlık alanı semah ve Bin Yılın Türküsü gibi büyük organizasyonlarda semah yönetmenliği yapmış bir isim. Son olarak, İlhan bir Bektaşî babası. Kendisiyle Leverkusen yakınlarında, aynı zamanda dergâh olarak kullanılan Burscheid’deki evinde görüştüm.

İlhan, bu metnin başlarında anlattığım, dedeliğin geleneksel olarak sahip olması gereken temel nitelikleri, bir de kendi diliyle ifade ediyor. Ona göre dedeler, “dini süzgeçten, dini bilgiden süzerek en iyi bilen, en iyi çalan, en iyi söyleyen, en iyi

⁶²⁶ Mehmet Erdoğan, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

kavramış olan, aynı zamanda dinsel kimliği de idarecilik kimliği de imam kimliğini veya seyit kimliğini de taşıyan” bu kişiler, *geleneksel* düzende tek yetkili otorite kabule edilmiştir. Allah adına, hak adına yeryüzündeki meseleleri çözmeye yetkili olan, bir nevi hâkim rolünü üstlenen dedelerin bu *otoritesi sorgulanmamıştır*. İnsanlar mahkemelere gitmeden bu otoriteye sığınmış, dedelerin verdiği kararlar sorgusuz kabul edilmiş, adaletin gereği sayılmış ve bunun için temyiz makamı düşünülmemiştir. Devletin bile elinin uzanmadığı yerde ilahi bir varlık adına, hak için karar veren dedelerin bu *tek otorite* olma durumu, göç sürecinde ortadan kalkmaya başlamıştır. İlhan’a göre bunun nedeni dedelerin cumhuriyet döneminde yasal düzenle uyum sağlamayı tercih edip Aleviliğin teolojik sorunları dışındaki sorunlarına kayıtsız kalmalarıdır. Bu alanda açığa çıkan ihtiyacı profesyonel örgütler karşılamıştır. Dedelerin siyasal-toplumsal alanda söz söylemekten geri kalmasından doğan boşluğu ise siyasal aktörler, Alevi örgütü yöneticileri, çeşitli kademelerdeki aydınlar gibi profesyonel kadrolar doldurmuştur:

“Bunlar tabii yeni şeyler. Toplumun yeni karşılaştığı şeyler. Eskiden otoriteler tekti, dini ve siyasi otoriteler tek bir şeyde toplanıyordu. Kişinin yedinde idi. O zaman bölünmüyordu otorite, sivil otorite ve dini otorite diye. ... Son elli yıldır böyle tek bir otorite yok. Çünkü manevi otoriteyi temsil eden kesim cumhuriyetin yasalarına karşı çıkmamak adına bütün yetkilerini devretmiştir, mahkemelere şuna buna... Bitirmiş kendi fonksiyonlarını. Uzun yıllar yine yasal şeyden dolayı taraf olmamış meselelerine, Alevi meselelerine... Dedelerin bir kısmı uyum sağlamayı, susturmayı, susmayı veya gizli yapmayı tercih etmiştir.” Altmışlı yıllardan sonra uzun yıllar kendisini, örgütlülüğünü yitirmiş olan ve yeniden var olma ihtiyacı hisseden toplum tekrar Alevilik adına ortaya çıktığı zaman önderleri yine manevi önderler değil, manevi kişiliği olmayan ama sol gelenekten gelen veya siyasi gelenekten gelerek örgütçülüğü profesyonel olarak çok iyi bilen insanlar. Bu kez bu işe el attıklarında, işin daha çok kültürel, siyasi boyutu... Onun anladığı dil de bu zaten, geldiği yer de bu... Onu öne çıkartmıştır, doğal olarak mesele de odur, ilk planda. Siyasi bir meseledir. Aleviliğin siyasi bir mesele olduğunu hepimiz biliyoruz. Doğal olarak onların diline de kolay gelmiştir bu meseleyi savunmak; ama işin ilahi hayat boyutuna yahut teolojik boyutuna müdahale etmemişler, karışmamışlar (bunlarla) hiç de ilgilenmemişler doğal olarak. Öyle bir yetki de kendinde yok çünkü. Son kırk yıldır Alevi yöneticilerinin, federasyon yöneticilerinin, birlik yöneticilerinin cemevinin içeriğine ilişkin, cemin içeriğine ilişkin herhangi bir yaptırımı herhangi bir önerisi de yok. Hatta önce ilgisi de yok. Aleviliği siyasi olarak görüyor, politik olarak görüyor, sınıfın davası gibi görüyor, etnik dava gibi görüyor.”⁶²⁷

⁶²⁷ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

İlhan, iki otorite alanı/tipi arasındaki ayrımı *sivil* ve *dini otorite* biçiminde kavramlaştırdı. Ayrımı böyle koyarsak, geçmiş için yanıltıcı olabilir zira dedelerin otoritesi bütünüyle dini değildir. Gene İlhan'ın anlatımı içinde geçen *manevi otorite* kavramı dedelerin durumunu belki biraz daha iyi karşılar. Dede, otoritesinin kaynağını manevi-kutsal bir güce/soya/yol'a dayandırırsa da dedenin rolü din alanıyla sınırlı değildir. Dahası, Alevilikte taliplerin dedeyi sorgulama, ona rıza göstermediğinde dedeyi reddetme hakkı her zaman vardır. Gene kültürün içinden bir anlatımla dede sadece yolun temsilcisidir ve Hüseyin menkıbesinden hatırlarsak, kişiler değil yol uludur. Bu nedenle yola bağlılık esasından sonra “eşikteki de döşekteki de birdir.” Bütün bunlar, *dini otorite* kavramını biraz eksik kılar. Öte yandan *sivil otorite* de başka yarlardan eksiklikler taşır. Yüzyıllarca devlet iktidarının etkisinden uzak kalmak için çaba göstermiş Aleviler, literatüre bakarsak zaten bütünüyle sivil alandadır. Şu durumda Alevilerin inancı ve ibadetleri de sivil alan içinde gerçekleşmektedir.

Kavramlar tam olarak söz konusu ayrımı karşılamasa da İlhan'ın otorite alanlarını ayırdığı nokta yerindedir. Dedeler, hem manevi hem somut toplumsal alanda 1960'lara kadar tek yetkili otorite iken hitap ettikleri topluluğun kent ortamında karşı karşıya kaldığı *yeni* sorunlar karşısında bir tutum geliştirememiş, siyasal-kültürel hakların korunması, kentleşme ve modernleşme sürecinin getirdiği değişimi gibi konularda topluluğun önderi olamamışlardır. Bu, gene topluluğun kendi içinden çıkardığı aydınların kent ortamıyla uyumlu örgütlerin alanına kalmıştır.

Uzun yıllar bu alanlardaki mücadeleyi Alevi örgütleri yürütmüş ama buralarda da manevi/teolojik konularda ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap geliştirilememiştir. Örgüt yöneticileri siyasal haklar alanına yoğunlaşırken özellikle 2000'lerden itibaren inanca yönelik, bir başka deyişle Alevi teolojisinin alanına giren konulara ilişkin talepler artmıştır. Alevi kimliğinin siyasal alanda çok görünür olması, diyalektik olarak, sadece siyasal Aleviliği değil Alevi inancını da diriltmiş, Alevilerden bu yönde de talepler yükselmeye başlamıştır. Bu talepler, nikâh ve cenaze hizmeti gibi yaşamın temeline ilişkin ihtiyaçlarda olduğu gibi cemevi,

Aleviliğin öğretilmesi, kültürün yaşatılması gibi inanca yönelik alanların genelinde kendini göstermeye başlamıştır. Bu ihtiyaçlar, özellikle inanç hizmetleri ile ilgili olarak yeniden dedelere başvurmayı getirirken bu *dini* ve *sivil alanları* temsil eden otoritelerin de hem yan yana hem karşı karşıya gelmesine yol açmıştır:

“Ama bu arada farkına varıyor ki sonradan teolojik bir sorun var. Yani yüz yıl önce dondurulmuş bir dünyanın yirmi birinci yüzyılda yeniden var olabilirken hangi konuda ne fikri var? Bu her konuda bir fikrinin olması lazım... Yeniden çağın bilgisiyle donanmış bir Alevilik gerekir. Alevilik, organik olarak kendisini kapattığı için bunlardan uzak kalmış. İşte evrim konusu, ‘Alevilik ne?’ diyor, herkes improvize yapacak, gelen ne diyor bilmiyoruz ki. Herkes kafasına göre bir şey söylüyor, örneğin. Birtakım günümüz insanların problemleri meselesinde Alevilik çok fazla bir şey söyleyemiyor mesela. O zaman diyorlar ki ‘Entelektüel seviyemize başvurarak oradan akli yönden birtakım saptamalarda bulunalım. Onu kabul eder.’ Toplumun büyük bir kısmı akli olarak baktığında itiraz etmiyor. Bu da bir yenilik ama cemevine ilişkin, cemevinin yönetimine yani organizasyona ilişkin, ceme ilişkin problemlerde dedelere yine daha sonra ihtiyaç atıldı. Onlara dendi ki ‘Bu olay sizin meseleniz.’ Onlar da örgütçülüğü bilmiyorlar. Bir araya geldiler, nasıl bir araya geleceğini bilmiyorlar.”⁶²⁸

İnanç kadroları yönünden eksikleri olan dernekler bu yöndeki ihtiyacı karşılayamazken Cem Vakfı ve çeşitli cemevi dernekleri örneklerinde gördüğümüz gibi, bu kez siyasal alana dair çok söz söylemeyen ve inanç hizmetlerine yoğunlaşan kurumlar öne çıkmaya başlamıştır. Bu durum, hem kurumlar arasında hem kurumların içinde profesyonel yöneticilerle dedeler arasında bir otorite gerilimini de beraberinde getirmiştir:

“Profesyonel bir idareci kadro, kendi ait olduğu ve ait olduğunu düşündüğü üyeler veya topluluğun dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılayarak, bunu yerine getirerek ve onu da başarı ölçüsü olarak koyarak, kendisine bir angajman olarak görüyor çoğu. O yüzden günümüzde bu bir realite olduğu için üyelerle veya dernekteki inançla ilgili otorite ile sivil otorite arasında inançlı-inançsız kavgaları yaşanıyor bu kez. ‘Sen hiç ceme girmedin, alnın yere değdi değmedi.’ O da diyor ki ‘Profesyonel örgütçüyüm. Ben size en iyi organizasyonu yaparım. En iyi ilişkileri sağlarım. En iyi parayı bulurum. Ama benim başım yere değmeyebilir, oruç tutmayabilirim.’ Dernek üyeciliğinin dini bir kimliği yok aslında. O sadece siyasal, sosyal anlamda kimliği en iyi tartışıp, çok iyi anlatıyorsa açık oturumlarda veya şurada burada. Toplumun ihtiyaçlarını dile getirebiliyorsa ölçü o...”⁶²⁹

⁶²⁸ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

⁶²⁹ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

Bu iki grup, Alevi örgütü temsilcileriyle dedeler arasındaki gerilim, kimi zaman inanç alanına ilişkin temel düzenlemelerde dahi açığa çıkmıştır. İlhan, bugün Alevi örgütlerinin yöneticileri konumunda olan kendi kuşağının, siyasal-kültürel haklar alanında söz sahibi olmakla yetinmeyip zaman içinde teolojik alana müdahale etme, orayı da değiştirme hak ve yetkisini de kendinde görmeye başladığını belirtiyor:

“Bizim jenerasyon biraz daha değiştirebilme, biçimleyebilme yetkisini kendinde görüyor ve bunun pratik sonuçları... Örneğin diyor ki ‘Yeniden bir cenaze erkânı yazalım ve inanca ilişkin, Kur’an’a ilişkin şunlar şunlar olmasın.’ diyor ve itiraz eden kimse yok. Örneğin dün bir cenaze vardı, ‘Fatiha okunmasın.’ denildi. Geleneksel Aleviliğin böyle bir iddiası var mıydı? Böyle bir davası, kaygısı da yok. Geleneksel Alevilikte Fatiha okunur, okunmuştur. İlla Türkçesi değil Arapçası da okunmuştur. Bu zaten bir seviye tespitini göstermiştir. Bir dede eğer Fatiha okuyabiliyorsa onun bilgisini göstermiştir. Bırak bugünkü polemikleri geçmişte Kur’an bilgisi de öyleydi. Alevilerde aslında Kur’an’ı bilen demek, bu adam bilgili adam, anlamına gelir. Şimdi Kur’an biliyor, bu ilahiyata gitmiş anlamına geliyor. Klişeler farklı. Şimdi diyor ki, ‘Hayır Fatiha’ya gerek yok.’ diyor. Şimdi bu nedir? Direncin kırılmış olması... Adam kendi tercihinine göre değişikliğe gidiyor olması ve cemaatin de buna itiraz etmeden onu kabul ediyor olması. Sebebi kişinin kendi sosyal, sınıfsal, kültürel tercihlerine, ihtiyaçlarına göre öğretiyi kendine entegre etme gibi bir dönemi yakaladı, yaşıyor Alevilik. Bundan dolayı kişiler bu kategorilere uygun olan topluluklar kendilerine göre de biçimleniyorlar ve diğerine de itiraz gelmiyor. Örneğin bundan on sene öncesine kadar vardı, şimdi o tartışma kalktı. Bir grup, Almanya’da bir grup ‘Neden Muharrem Ayı dolanıyor bütün bir sene? Gelin biz bunu sabitleyelim. Hep aynı günlerde bunu kutlayalım, okuyalım veyahut turalım, bağlayalım.’ dediler. Bir grup buna itiraz etti, bir grup kabul etti. Ve nisanın ayının ilk haftası da bunlar beş altı yıl boyunca hep oruç tuttular. Diğer aylarda tutmadılar ve bu da bir tercih. Ve bunu çok mantıklı bir şekilde anlattılar, kabul edenler de bunun mantıklı olduğunu söylediler. ‘Eskiden takvim öyleymiş, günümüz takvimi böyle. Aşağı yukarı eski hadiseler göre bu olay bahar ayında olmuş, olduysa eğer gelin nisanın şu gününü sabitleyelim. Yaza, kışa, güne gelmesin. Anlamsız.’ dediler. Akıl bunu kabul etti hatta bunu savunanlar da bitmiş değil ama zaman içinde bu iddia zayıfladı örneğin. Şimdi buradan yola çıkarsak neden o inançta, inanç derken kişiler kendilerine göre bir seviye belirliyorlar. Onun üstünü fazla, altını eksik görüyorlar. O neye göre oluyor? Yörene göre, geldiğin yere göre, çocukluğundaki aldığın doza göre, günümüzdeki ihtiyaç, çıkarlarına göre veya arzu ettiğin toplumsal... Mimarlık yapıyor adam ben böyle bir Alevilik arzu ediyorum diye.”⁶³⁰

İlhan, aydınların bu tavrını Alevi gençlerinin üç önemli siyasal kırılmayı bire bir yaşamasına bağlamaktadır. Ona göre ‘68, ’78 kuşağını yaşamış olmak ve ’80 sonrası sürece tanıklık, aydınlarda bir şeyleri değiştirebiliriz fikrini doğurmuş, Alevi aydınları bu değiştirme fikrini kendi toplumlarına yöneltmişlerdir. İlhan bu konuda

⁶³⁰ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

keskin bir eleştirel ifade kullanmaz; fakat gelenekçi Aleviler ve dedeler arasında bu kuşaklar genelleyici bir ifadeyle “sol” olarak tanımlanır ve sıkça “solun” da Aleviliğe zarar verdiğinden bahsedilir. Bu konuda çok keskin ve doğrudan bir eleştiriyi Ankara’da bir sohbetimizde Hüseyin Dedekargınoğlu dededen duymuştum. Dedekargınoğlu, “Son 50-60 yılda Aleviliğe en büyük zararı kim verdi dersiniz ben sol ideoloji derim. ‘80’lerde soldan hapse girip çıkanlar ‘90’larda dernekleşmeye ön ayak olanlardır.” demişti.⁶³¹ Bu eleştiriyi getirenlere göre “solda umduğunu bulamayanlar”, bir dönem eleştirdikleri ve karşı durdukları inanç kimliği alanına dönmüş ve örgütçülük yetenekleriyle dernekleri *ele geçirmişlerdir*. Böylece inançla aslında çok da bağı olmayan *solcu Aleviler*, bu derneklerde Aleviliği yeniden inşa etme çabasına girmişlerdir. Bu yorumlarda kısmen doğruluk payı olabilir; fakat bu konuda çok fazla genelleyici yaklaşımı ve böyle bütüncül/toptan yargıları doğru bulmadığımı belirtmeliyim. Belirli örneklerden kalkarak bütün bir kuşağı “Aleviliği baltalayanlar” olarak yargılayan bu yorumlar, kanımca söz konusu kuşağın Alevi hakları mücadelesine katkılarını ve Alevilerin kentlerde tutunmasına alan açan örgütlenme pratiklerini görmezden gelmektedir. Kişilerden kalkarak yapılan eleştiriler, kimi yerlerde dolaylı olarak ideolojiye de yönelmektedir. Bu pratiğin içinde ne Aleviliği ne sol ideolojiyi tam anlamıyla özümseyememiş ve hatalara düşmüş olanlar olabilir; ancak bunun bütün bir kuşak hakkında hüküm vermeye yetmeyeceğini düşünüyorum.

Alevilik ve siyaset ya da sol tartışması, bu bahiste, dedeler ve solcu aydınlar arasında ortaya çıkan gerilim hattına dikkat çekmek bakımından önemlidir. Çünkü dedelere göre dernek yöneticileri, biraz da soldan gelen alışkanlıkla Aleviliğe yeni bir biçim verme gayretine girmiştir. Bu, *sosyolojik-teolojik mimarlık* çabası özellikle inancın *geleneksel* değerlerine bağlı Aleviler ve inancı temsil eden dedeler arasında huzursuzluk ve eleştiriye yol açmaktadır. Cenaze erkânından oruç takvimine kadar uzanan ritüel ve geleneklere yönelik tepeden-seküler müdahaleler, hem örgüt içlerinde ayrışma ve kopuşları hem örgütler arasında inanç-kültür esaslı ayrışmaları

⁶³¹ Hüseyin Dedekargınoğlu, 113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 06.09.2014

hem de genel olarak Aleviler arasında –tercih edilen alana göre- genel bir ayrışmayı beraberinde getirmektedir. Dedelerin temsil ettiği inanç alanı ile aydınların temsil ettiği toplumsal haklar alanı, iki tarafın da diğerinin alanına giren konulara müdahale etme yetkisini kendinde görmesiyle sınırları günden güne belirginleşip keskinleşen bir otorite gerilimini büyötmektedir.

Peki bu durum nasıl, kim lehine çözülecektir ya da Aleviler açısından bu sürecin en az tahribatla sonuçlanmasının yolu nedir? Bu konuda Aleviler içinde hemen her kesimde bir çıkış yolu arayışı olduğu açıktır. Süreci okuma ve tanımlama biçimine göre, çıkış yolları da farklılaşmaktadır. Görüşmelerimden ve genel gözlemlerimden çıkardığım manzarayı kısaca ifade etmek gerekirse, *gelenekçi* Aleviler, eskiden olduğu gibi bütün otorite, söz söyleme ve yetki alanının ocaklara-dedelere bırakılmasıyla yani kent ortamında da geleneğin yaşatılmasıyla sorunun çözüleceğini düşünüyorlar. *Muhalipler*, tam tersi bir noktadan, kent şartlarında geleneksel bağ ve kurumların işlevini yitirdiğini, Alevilerin artık daha aydın, daha bilinçli olduklarını, böyle bir kitlenin dedelerden medet umamayacağını ifade ediyorlar. Onlara göre dedelerin artık bu topluluğu verebileceği bir şey kalmamıştır; dedeler en fazla –cenaze, cem yürütme vb.- temel inanç ve ibadet ritüellerine bakmalı, geri kalan alanları aydınlara bırakmalıdırlar.

Değişimciler arasında bazı çözüm önerilerinde farklılıklar olsa da genel olarak dedelerin eğitimli olması, kent koşullarına uygun bilgi donanımını edinmesi, anlatılan menkıbelerin güncellenmesi ve batın içeriğinin, felsefesinin öne çıkarılması, gençlerin soru ve sorunlarına cevap verebilecek dedeler yetiştirilmesi noktasında hemen herkes hemfikirdir. Fakat örneğin dedelerin soydan gelme şartından ısrar edilsin mi edilmesin mi, Alevi örgütleri ya da yerel örgütler içinde dedelerin pozisyonu olsun mu olmasın mı gibi konular hala tartışmalıdır.

Soydan gelme dedelik mi bilgiye dayalı dedelik mi konusunda iki ilginç örnek dinledim. Celal Güler dede, Alevilikte dedeliğin geleneksel olarak da bilgi esasına dayandığını bu nedenle bugün ocakzâde dede yerine yolu bilen ve sürdürebilecek olan, kültürlü, donanımlı Alevilerin de posta oturabilmesinden yana.

Bunun için Dertli Divani örneğini veren Güler, XXX köyü ceminde geçen bir anısını anlattı. Asıl adı Veli Aykut olan Dertli Divani, bu mahlasını Hacı Bektaş'tan gelen iki Çelebi vermiştir. Divani, ailede babalık ve âşıklık olsa da aslında ocakzâde dede değildir. Kendisi bir ozan çocuğudur ve Aleviler arasında iyi bilinen bir ozandır. Son yıllarda H. Bektaş Dergâhı'ndan icazetle kendisine babalık verilmiştir ve dedelik yapmakta, cem yürütmektedir. Bu durum, bazı dedeler tarafından eleştirilmektedir. Dertli Divani ile birlikte XXX köyü cemini yürütürken Celal dede köyün dedesine neden kızdığını şöyle anlatıyor:

“Geçen gün birini azarladım ben. XX'in cemiydi. Köyün dedesi var dediler. Yaşlı bir adam şapkaıyla oturuyor. Dedim ki ‘Divani Baba, ara sıra köyün dedesine gülbenklerde söz ver, okusun.’ dedim. Dede de, ‘Ben bilmiyorum’ dedi. Hizmetleri bitmek üzereyken ara verdik. Dede, Dertli Divani’ye ‘Sen hangi ocaktansın?’ dedi. Divani de, ‘Ben babayım dergâhtan icazetliyim.’ dedi. Dede de Divani’ye ‘Sen posta oturamazsın!’ dedi. Dertli Divani bozuldu. Ben de ‘Gel bakayım dede, sen mi oturacaktın bu posta?’ dedim. ‘Evet’ dedi. ‘Peki, Divani deminden beri bir gülbenk okuyor, sen hangisini okuyacaktın? Sen bu ocağa layık değilsin ki’ dedim. Hünkâr bile, benim yolumdan gelen evladımdır, belimden gelen değil, demiş. ... Bizden sonrakiler bizden daha bilimsel bir şekilde olacak. Yüzlerce dede ocağından bir tane doğru dürüst dedeliği yapamayan, o bilgiyi, kültürü almamış insanların olduğu bir cem başkadır. Bugün çok da sevdiğim bir çocuk çıkıp dört dörtlük Türkçe anlamda bunu aktarabiliyor. O mu kutsal, öbürü mü kutsal?”⁶³²

Celal dedeye göre bilgisiz olan dedenin sırf ocakzâde diye posta oturmasındansa yol'un hakkını veren, bilgili, donanımlı aydının cem yürütmesi evladır. Öte yandan bu konu olumsuz olarak yorumlanan kimi çıkışlara da kapı aralayabilmektedir. Buna bir örneği de Önder Aydın anlattı. Araştırmacı yazar Esat Korkmaz örneğini veren Aydın'a göre, bilgi ve donanım kentli dedeler için şarttır, bu konuda çaba da gösterilmelidir ancak bazı *geleneksel* ilkeleri de korumak gerekir:

“Dedelerle ilgili, deminden beri söylüyoruz, ben biraz soydan gelme anlayışının sürdürülmesinden yana olan birisiyim. Demin söyledim, posta bilgi oturur diye... Bundan yirmi yıl evvel Sünni bir araştırmacıya böyle dedik, adam beş yıl oldu, 2008-2009'da bu araştırmacı döndü dolaştı, ‘Yeteri kadar bilgi sahibi oldum ben, posta oturacağım.’ dedi. İstersen ad da vereyim. Esat Korkmaz arkadaşımız. Posta oturmaya başladı ve bütün dedeler ayağa kalkmaya... Hem de dedelerin kendilerinin olduğu bir anda bir toplantı anında ‘Burada posta ben oturacağım. Çünkü bilgi oturur dediniz, ben de bilgi sahibi oldum.’ dedi. Tabii oradan birisi kalkıp ‘Hocam yeteri kadar bilgi sahibi olamamışsınız anlaşılan.’ diye itiraz ediyor ama... İlginç bir şey, elliden fazla kişinin olduğu, dört tane dede soyundan gelen

⁶³² Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

kişinin olduğu bir ortamda, tabii dedelerin kendi aralarında görev şeyi olur. Onlar kimin oturacağını, öncelikli olanı bilirler ama buna rağmen Esat Hoca'mız oturmuştur ve abuk subuk şeyler yapmaya devam ediyor öğrendiği şeylerle. İngiltere'de kitap çıkarmış. Yeni çıktı diye, kitap erkânı diye bir kitap okuyor. Söylemiş, yazmış. O anlamda da dedelerin biraz soydan ama kentteki soruları da karşılayabilecek donanımına sahip olmalılar. Demin örnek veriyorsun, dedeye dünya nasıl kuruldu ya da hep şu cümle söylendikten sonra onu sorarlar. Kandilde bir ışıktın diye Ali'yi anlatırken bunu anlatır ama bunu anlattıktan sonra niye böyledir bilmeli ya da anlatmamalı ya da Ali'ye sen o vasfı veriyorsan bu geleneğin içindeki yeri nedir, nasıl anlatılır onu bilmeli. Bilmeden söylüyor ve altından kalkamıyor. Ne yapacağız? Dedelerimiz bilerek devam edecek.”⁶³³

Bu bahiste son bir başlık olarak Alevi örgütlerinde dedelerin yeri ne olacak sorusu gündemdedir. Avrupa'da ziyaret ettiğim gerek Federasyon ve ona bağlı Alevi kuruluşları gerek Köln HBV Cemevi gibi örgütlerde Dedeler Kurulu çözümünün uygulandığını gördüm. Bu örgütlerde yönetim kurulunun yanı sıra bir de Dedeler Kurulu ya da İnanç Kurulu adıyla dedelerden/inanç önderlerinden oluşan bir kurul da oluşturulmuştur. Köln Cemevi'nde söylenene göre, gayriresmi olarak Dedeler Kurulunun yönetim kurulu karşısında üstünlüğü vardır: “Kanun karşısında yönetim kurulu sorumludur; ama kendi iç tüzüğümüzde dedeler kurulu, yönetim kurulunun üstündedir. Dedeler kurulu, dokunulmazlığı olan en üst kuruldur.” Bu kurullar, cenaze erkânı, cem hizmetleri, kurban-adak-kırk yemeği gibi inanç alanına ilişkin konularda yetki kullanmakta iken resmi makamlar karşısında ve kamu önünde yönetim kadrosu görülmektedir.⁶³⁴ Türkiye'deki Alevi örgütlerinde bu henüz yaygın bir uygulama değildir. Burada örgütlerin tümünden siyasal/kültürel haklar-inanç hizmetleri yönünden ayrışması söz konusudur. Ancak köy ve yöre örgütlerinde inanç hizmetlerinin yürütülmesi için bu konuda talepler gündeme gelmekte ve tartışmalar yürütülmektedir. Yukarıda da bahsettiğim gibi köy ve yöre dernekleri ilke olarak inanç derneği olmadıklarını söyleyerek bu alana yanaşmamakla birlikte tabandan da bu yönde talep gelmektedir. Yakın zamanlı bir örnek olarak Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu'nda, resmi kurul düzeyinde olmasa da üç kişilik bir İnanç Komisyonu kurulduğunu, komisyon üyelerinden biri ve Federasyon başkanı ifade etti.⁶³⁵

⁶³³ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁶³⁴ Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014; Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

⁶³⁵ Ayten Gürsoy, **Kızılay-Ankara**, 30.04.2015; Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015

Bütün bu tartışmaların ardından denebilir ki Alevilikte dedelik kurumu ve dedelerin konumu da göç ve kentleşme sürecinde en dramatik değişim başlıklarından birini oluşturmaktadır. Aleviliğin kırsal örgüsü içinde temel yapı olarak ocak ağ sisteminin omurgası durumundaki dedeler, Alevi topluluğu için inanç, hukuk düzeni, toplumsal ilişkiler, iletişim, eğitim ve hatta sağlık hizmetlerini üzerinde toplamıştır. Dede, talibinin sadece inanç önderi değil aynı zamanda hâkimi, öğretmeni, doktoru, ozanıdır... Bu yönden dedeler kırsal gelenekte manevi ve toplumsal otoritenin tek yetkili temsilcisidirler. Kentlere göç sürecinde Aleviler daha önce karşılaşmadıkları türden sorunlarla yüz yüze gelmişlerdir. Dedelerin inanç alanına çekilerek kayıtsız ya da en azından çözümsüz kaldığı bu sorunlar karşısında Aleviler bir yandan eğitim yoluyla çeşitli kademelerde yeni bir aydın kuşağı yetiştirmiş bir yandan sivil-siyasal örgütler aracılığıyla kültürel ve toplumsal hak mücadelesini yükseltmişlerdir. Bu mücadele sürecinde Alevi örgütü yöneticileri ile siyasal figürler bir tarafta; araştırmacı, yazar, gazeteci, akademisyen ve diğer kanaat yönlendiricileri bir tarafta, yeni bir aydınlar kuşağı yetişerek Alevi toplumu ve Alevilik üzerinde söz söyler, karar alır hale gelmiştir. Bu, tarihsel olarak dedelerde toplanan otoritenin bölünmesini, dedeler ve aydınlar arasında bir otorite geriliminin ve Aleviler nezdinde yeni güç zeminlerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Bugün gelinen noktada dedelik kurumu ve aydınlar arasındaki ilişkiye bakış yönünden Aleviler arasında üç temel eğilim öne çıkmaktadır. Gelenekçi Aleviler, dedeliğin tarihsel önemine, inanç ve kültür içindeki kilit konumuna vurgu yaparak kent ortamında da Aleviliğin dedeler üzerinden örgütlenmesini ya da dedelerin örgütlerde başat rol üstlenmesini istemektedir. Muhalif Aleviler, iki ana damara ayrılmaktadır. Bunların bir kısmı sol gelenekten gelmekte, dedeleri tarihte feodal düzenin sömürücü temsilcileri olarak konumlandırmaktadır. İkinci bir grup, modernleşmeci diyebileceğim bir çerçeveden, dedeliği aydın, çağdaş, ilerici Alevi düşüncesi karşısında bilgisiz ve geri kalmış tipler olarak resmetmektedir. Her iki grup da dedeliğin günümüz dünyasında geleneksel rolünü sürdürmesinin mümkün olmadığını, bu nedenle dedelerin sadece temel inanç hizmetleri alanına çekilmesi gerektiğini savunur.

Üçüncü ve gözlemlediğim kadarıyla en çok taraftarı olan grup, değişimci Alevilerdir. Değişimciler, dedeliğin geleneksel konumu konusunda kutsama ve abartma eğiliminde olmadığı gibi bu tarihsel rolün hakkını da teslim etmektedirler. Onlara göre dedeler tarihsel şartlar ve o dönemin toplumsal yapısı içinde inancın ve kültürün devamı için bilgileri-görgüleri oranında çaba göstermiş ve Aleviliğin bu yüzyıla taşınmasında önemli rol sütünlenmişlerdir. Ancak kentlere göç Alevi toplumsal yapısının bütün temel unsurlarını olduğu gibi dedelik kurumunu da değişime zorlamaktadır. Dedeliğin köy toplumu için yeterli olan bilgi düzeyi ve diğer temel nitelikleri kent ortamında yetersiz kalmaktadır. Geleneksel hikâyeler ve bilimsel tarihle örtüşmeyen menkıbeler örgün eğitimden geçmiş Alevi bireylere coşkulu ve gerçekçi gelmemektedir. Bu nedenle dedelerin de eğitim düzeyinin yükselmesi, donanımının artması, farklı disiplinlere de hâkim olacak bir birikim edinmeleri, cemlerde ve sohbetlerde anlatılan hikâyelerin güncellenmesi yahut bunların Bâtınî-felsefi anlamlarının öne çıkarılması gerekmektedir. Özetle değişimci Alevilere göre bu kurumun yaşatılabilmesi için dedelerin eğitim, donanım ve yeterlik bakımından çağa ve kent ortamına ayak uydurması asgari zorunluluklardır.

c. Toplumsal Hukuk: *Tarikatın Görgüsünden Şeriatın Mahkemesine*

“Alınmış abdestim aldırırlarsa
Kılınmış namazım kıldırırlarsa”
Pir Sultan Abdal

İmam Hüseyin’in tarikat, İmam Hasan’ın şeriat postuna oturmasına dair menkıbedir: Ali, yol’u kendisinden sonra kime bırakacağına karar vermek için önce oğlu Hasan’ı çağırır, ona insanları nasıl yol’a getireceğini sorar. Hasan, “Rızayla gelen gelir, gelmeyen zorla, sopayla getiririm baba.” der. Ali, aynı soruyu oğlu Hüseyin’e de sorar. Hüseyin, “Baba, rızasıyla gelen gelir, gelmeyen ayağına giderim, gönlüne girerim, ona doğruları anlatır yol’u öğretirim.” der. Bunun üzerine

Ali, Hasan’a şeriat, Hüseyin’e ise tarikat postunu verir. Çünkü şeriat dinin zahiri yüzü, kaidesi ve ibadet şartları iken tarikat iyilikle, gönül kazanmakla, imanın şekli değil batını özüyle girilebilecek kapıdır.

Bu menkıbevi anlatım, Alevilikte 13. yüzyıla kadar uzanan bir öğretinin de fikri dayanaklarından. *Dört kapı-kırk makam* öğretisi Makalat, Buyruk, İlmi Cavidan gibi temel metinlerde, divanlarda ve ulu ozanların şiirlerinde sıkça işlenmiştir. Bu kapılardan ilki olan *şeriat* kapısı; iman, ibadet, haramdan uzak durmak, Peygamber emirlerine uymak gibi makamlar içerirken *tarikât* kapısında mürşit öğüdüne uyma, iyilik yolunda savaş, temizlik, haksızlıktan korkmak ve özünü fakir görmek gibi makamlar vardır. Öğretideki içeriği bir tarafa, Aleviler arasında bu iki kapının farkı daha çok inancın şekli ve özü arasındaki geçiş gibi yorumlanır. Şeriat şekil şartları yönünden dini kurallara karşılık gelirken tarikat inancın derinliğini, ruhunu, batını mesajını anlamış olmayı ve bir kademe daha olgunlaşmayı gerektirir. Zaten Alevilik bu nedenle daha çok *tarikât* ya da *yol* olarak ifade edilir. Bu iki kapı, Alevi dedeler ve bireyler arasında Sünnilik ve Aleviliği karşılaştırmak için de sıkça kullanılır. Şeriat “Peygamber yolu” olarak görülür; ancak bu yol sonradan gelenlerce bozulmuştur. Bu yüzden Peygamberin Ali’ye tarikat yolunu kurmasını öğütlediği ve bu yolun “kıldan ince kılıçtan keskin” olmasını istediği anlatılır. Sünnilik, Alevilerin gözünde “şeriat” kapısına denk gelirken Alevilik “tarikât” kapısından girmekle olur. Şeriat *anadan doğmakla* karşı karşıya kalınan kapı iken, tarikat için *ikrar vermek, yol’a girmek* gerekir.

İşte Alevilerin ikrar verip yol’a girdiği, özünü dara çekip tarikatın gereklerini sorguladığı yer, *görgü*’dür*. Görgü, en genel anlamıyla Alevilerin yıllık olarak dede huzurunda inancını ve ikrarını tazelediği, topluluk içinde birbiriyle herhangi bir anlaşmazlığı olanların tarikat önünde sorgulandığı ve –varsa- kusurlu olan, bir suç işleyen ya da yolun gereklerini ihlal edenlerin cezalandırıldığı bir uygulamadır. Bu ceza, işlenen kusur ya da suça göre gönül ve razılık alma, tazmin (*sitem* denir) ya da suçun ağırlığıyla orantılı bir dönem için düşkünlük şeklinde olabilir. Düşkünlük,

* Kimi bölgelerde görgü yerine sorgu ya da yıl abdesti ifadeleri kullanılmaktadır.

topluluk içinde düşkün ilan edilen kişinin, ailesinin ve varsa musahibinin her yönden dışlandığı, sosyal dışlamaya dayalı bir cezai yaptırımdır. Düşkün olan ceme alınmaz, malı köy malına katılmaz, çoğu durumda düğününe, cenaze yemeğine dahi gidilmez; ta ki düşkünlüğü gene bir görgüde (*düşkün kaldırma ceminde*) dede ve topluluk onayıyla kaldırılana kadar.

Görgüde topluluk üyelerinden her birinin başta dede ve diğer inanç görevlileri olmak üzere, ceme dâhil olacak herkesten razı, herkes ile barışık olacağı ve hiç kimse hakkında şüphe duymayacağı biçimde cem düzeninin sağlanması amaçlanır. Bu razılık ve barışıklık hali, toplumsal düzen için de söz konusudur. Kişi, görgüye girmekle hem geçen bir yılda topluluğa ve inanca karşı bir kusur işlemediğini, yolun gereklerini yerine getirdiğini beyan eder hem de sonraki bir yıl için aynı şekilde davranacağına dair bir ikrar verir. Alevilerin görgüye *yıl abdesti* demesi ve “Bizim abdestimiz alınmış” sözü görgüdeki bu arınma halinden gelir. Alevi birey için asıl arınma özünü ve sözünü birleyip topluluk önünde sorgudan geçtiği, vicdanıyla yüzleştiği ve yola bağlandığı görgüde söz konusudur. Bu şekilde özünün arındığına inanan Alevi birey için şeriatın şekli abdesti –çoğu zaman küçümsenerek- ikincil bulunur. Görgüdeki bu sorgu, ikrar ve arınma hali her bir üye için gerekli ve geçerli olduğundan, ancak kimsenin bir diğerinden şikâyetçi olmadığı, herkesin bütün üyelere razı olduğu temin edildiği zaman görgü tamamlanır. Bu haliyle görgü, Aleviliğin kırsal uygulamasında, bir tür *iç toplumsal hukuk düzenidir* diyebiliriz. Görgü, bu nedenle çoğu yerde *halk mahkemesi* olarak da anılmaktadır. Bu düzende karar verici dede olsa da kararların alınması, uygulanması ve verilen düşkünlük kararlarının kaldırılması, davacı taraf başta olmak üzere bütün topluluk üyelerinin rızası ve onayıyla gerçekleşir.

Alevi geleneğinde görgü, toplumsal yapı ve düzen açısından sıkı kuralları olan, uygulaması ve uyulması güç ancak büyük ölçüde belirleyici bir iç hukuk bağıdır. Alan çalışmalarımda bu bağın hem gelenekte *kıldan ince kılıktan keskin* uygulamalarına ve önemine hem bugün gerek köylerde gerek kentsel alanlarda uygulanmasının güçlüklerine dair çokça anlatıya tanık oldum. Yıldızeli’nde 2013-Haziran sonunda ön alan çalışması yürütürken 30 köyün muhtarına telefonla ulaştım,

bunlardan köye ilişkin genel bilgi topladım. İki köyün muhtarına o dönem ulaşamadım. Ağustos-2013'te bölgeye giderek bu köyler içinden seçtiğim 15 köyü bizzat ziyaret ettim. Dolaştığım köyler içinde halen görgü yapıldığını duyduğum sadece 4 köye rastladım. Daha sonraki görüşmelerimde eklenenlerle birlikte bölgedeki 32 Alevi köyünün sadece 7'sinde görgünün devam ettiğini açık olarak öğrenmiş oldum. Otuz iki köy içinde 2'sinin cem ve görgü bakımından ne durumda olduğuna dair kesin bilgiye ulaşamadım. Köylerin 2'sinde de cemden bahsedildi ama görgüye dair bir şey söylenmedi. Geriye kalan 20 köyde uzun zamandır hiç cem yapılmadığını öğrendim. Bunlardan sadece birkaçında son dönemlerde kentten gelenlerle beraber yeniden cemlere başlandığını söylediler. Şu halde Yıldızeli'ndeki Alevi köylerinin yüzde 70'inde görgü ve hatta cem dahi yapılmıyor. Köylerin sadece yüzde 20'sinde görgü devam ettirilmeye çalışılıyor; ancak köylülerin ve inanç önderlerinin anlatımlarına bakılırsa bu çaba da eski zamanların sıkı belirleyiciliğinden uzak, daha çok geleneği yaşatma amacına dayalı görgü uygulamasına yetiyor.

Yıldızeli'nde görgünün devam ettiği köylerden biri, Topulyurdu köyü. Topulyurdu, *Anşa Bacılı* ocağından ve erkâncı köylerdendir. Erkâncı köylerde görgü, *tarık* vurma olarak ifade edilir. Köy muhtarı İsmail Çeliktaş eşliğinde ziyaret ettiğim Ayşe Ana, görgü ve tarık vurmanın nereden geldiğini Ali ve eşi Fatıma arasında geçen şu menkıbe ile anlatmıştı:

“Görgü, diyoruz biz, görgü görülüyor, diyoruz. Görgü yapıyorlar, soruyorlar. Suçlu olanın suçunu soruyorlar. Suçu ağır olana dedelerimiz yola gelmezse gelemiyorsun diyor. Gelirse tarık vuruyorlar. ... Çünkü şöyle, biz Alevilerin tarikatı Salman-ı Pak tarikatı. O zamandan, kuruluşun öyle gelmiş. Bu yol kurulmuş, tarık vuruluyor...”

Tarık vurma, Hazreti Ali'den geliyor canım benim. Benim duyduğum, büyüklerden... Hz. Ali bir kazadan gelirken, Düldül'ü ile gelirken bir çobanın davarını ürkütüyor. ‘Ya Ali sen yollusun*, otur bakalım. Tarık vuracağım.’ diyor, çoban. Hazreti Ali'yi dara çekiyor. Ondan sonra gidiyor, tarladan çavdar kesiyor. Çavdarın başını alıyor, çöpü ile tarık vuruyor Hz Ali'ye. Bizim tarık'ımız ya üç, ya beş, ya yedi. Yedi tane tarık vuruyor. O zaman kalkıyor Hz Ali geliyor. Hz. Fatıma o zaman Hz Ali'nin eshabı değil mi? ‘Ya Ali neden geç kaldın, ne ettin?’ diyor. ‘Ya Fatıma, çobanın davarını ürküttüm. Beni yollu çıkarttı.’ diyor. O zamanın mecdiyesiyle, biz sitem deriz, sitem veriyor. ‘O nasıl çoban? Hazreti Ali gibi bir eri yollu çıkartıyor, tarık vuruyor. Bir de ben gideyim.’ diyor.

* Yollusun: Hatalısın, kusurlusun.

Oradan Hz. Fatıma ana varıyor. ‘Çoban, çoban.’ deyince çoban geliyor Hz. Fatıma Ana’ya diyor ki ‘Sen de yollusun ya Fatıma ana. Seni de oturtacağım. Göreceksin.’ diyor. Görüyor. O da geliyor. ‘Ne yaptın Fatıma?’ deyince Hz Ali, ‘Ne yapayım ya Ali, beni de yollu çıkartı. Yedi tarık da bana vurdu çavdar çöpüyle.’ diyor. Bizim tarık’ımız öyle vurulup gidiyor.”⁶³⁶

Erkâncı köylerde *tarık*, görgüden geçmiş olmanın sembolü olarak talibin sırtına belirli bir dua eşliğinde vurulur ve görgü tamamlanmış olur. Haliyle tarık vurulmak, bir nevi görgüden geçmiş olmak demektir. Ayşe Ana’nın evinde, İsmail Çelikle ile Ayşe Ana küçük bir mizansen içinde bu uygulamayı göstererek anlattılar. Çelikle, görülecek bir köylüyü canlandırmak üzere secdeye eğildi, Ayşe Ana da onun görgüsünü yaptı:

İÇ: Görgü cemimiz şu, görgü cemi sadece insanlara o seneki sorgu ve suallerini sormak için yapılıyor. Yani toplumun içerisinde, herkes milletin içerisinde, bundan ne diyelim görgüye geldiği zaman Cemal geliyor şuraya, baş indiriyor. Ben bir göstereyim ana sen söyle. Sen bana sor. Gelip böyle durduğumuz zaman baş indiriyoruz, secdeye kapanıyoruz.

AA: Döktüğünü doldur, ağlattığını güldür, yıktığını yap, başkaldır, dar gel doğru söyle.

İÇ: Kalkıyorsun, toplanıyorsun. “Allah Allah, eyvallah... Hakkı olan istesin.”

AA: Bu komşu görülüyor, kalkıyor. Beş farz üzerine görülüp kalkıyor. Bunun davalısı davacısı var mı? Hakkı olan istesin. Bizim evvelkileri desek... Şimdi diyor ki dede ‘Subaşıda, sulak başında, dövüş, çekiş, niza, gürültü, bir hatır kırdı mı? Küfrünü, günahını işitip de söylemeyen vebali boynuna.’

CS: Diyelim ki köyden biri davacı oldu. Bir şeyden razı değil.

AA: Geliyor oturuyor. Razi değil. Geliyor oturuyor yanına. Bundan davacı oluyor. Diyor ki mesela ‘Muhtardan davacıyım. Şurada bana şunu söyledi.’ Yada diyor ki ‘Sınırımı bozdu’ ya da diyor ki bana şu kelimedede bulundu.’ Onunla bunu barıştırıyorlar, görüştürüyorlar. Ondan sonra kaldırıyorlar. Tarık’ını vuruyorlar.

CS: Herkes böyle tek tek çıkıyor mu dedenin önüne? Görgüye gelen herkes tek tek böyle mi yapıyor?

AA: Çıkıyorlar, böyle yapıyorlar. Ondan sonra diyor ki buna Seni senden soruyorum, diyor. Küfür, günah bir ağır suçun var mı, diyor. ‘Seni senden soruyorum. El gövdenin giciştiği* yeri bilir. Eşinle niyazlaş.’ diyor.”⁶³⁷

Ceme girecek herkes tarıktan geçer ve ancak tarıktan geçtikten sonra ceme kabul edilir. Topulyurdu’nda tarıktan geçtikten sonra *rızalık suyu* da içilir ve Birlik Kurbanı kesilerek ceme geçilir:

⁶³⁶ Ayşe Ana, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

* Gicişmek: Kaşınmak

⁶³⁷ Ayşe Ana, İsmail Çelikle, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

“Tarık’tan geçmediğinde onu ceme koymuyorlar. Onu düşkün sayıyorlar. Tarık’tan geçenler geliyor. Cem cemaat görgüden geçtiğinde, görgü diyoruz, görgüden geçtiğinde ondan sonra bir toplum su içiyor, rıza suyu. Şeylerde görüyorsun ya biz öyle yapmıyoruz. Ondan biraz şey bizimki... Rıza suyu, birbirinden razılık veriyorlar. Bir rıza suyu içiyorlar. Dedemiz dua yapıyorlar o suya. Herkes aynı tastan içer. İleriden, sıradan başlarlar, ondan sonra gerilere verirler, ayaktakilere. Ondan sonra da kurban yaparlar, Birlik Kurbanı. Toplum Birlik Kurbanı yaparlar. Komşu elinden ne gelirse lokmasını verirler. Gider birisi başı tutar. Davar getirir, keserler. Bir lokma, Birlik Lokması verirler. İşte tarikatımız böyle.”⁶³⁸

Bektaşî dergâhına bağlı ocaklarda/köylerde yürütülen görgü uygulamasını ise Celal Güler dededen dinledim. Bu köylerde Tarık vurma yerine pençe-i âli abadan* geçme tabiri kullanılmaktadır. Dedenin köye gelişinden itibaren görgü, dualarıyla ve sorularıyla beraber şöyle işlemektedir:

“Dede köyde o köyü bir araya getirecek, herkesle barışık olan birinin evine gitmek zorunda. (Mesela Sarıkaya’da) Alevi-Bektaşî Köyü’nde baba var. Köyün babası Bektaş, Yusuf’un oğlu. Ben oraya giderim. Oraya vardığım zaman derim ki ‘Bak baba, sen bu köyün babasısın ama senden bir kişi de rızalık vermiyorsa sana, babalık statün düşer. Çünkü dededen sonra bu şeyi yapan sensin.’ Baba dedeye, ‘Falancanın falancada hakkı var, şu şununla dargın, şu düşkün...’ diye bilgi verir. Düşkün nedir? Namus söz konusudur. Kul hakkı, cinayet söz konusudur. Kul hakkı bir şekilde giderilir de o düşkünlüğe girmiyor. Namus ve cinayet, Alevilikte en ağır ceza budur. Onlar tespit edilir, onlar gelmez. Küskünlere gelince de... Toplanırsız bir gün. Herkes gelir, görünmek isteyen abdestini alır gelirler, meydana gelirler. Beş-on kişi şöyle burada oturur. Divan kurulmuştur. On kişi de çıkar meydana. Dedenin huzuruna geçtiği zaman der ki ‘Elimiz erde, yüzümüz yerde, özümüz Dar-ı Mansur’da, Hak-Muhammed-Ali yoluna geldik. Bu yolu hak bildik. Biz Mansur gibi asılacağız. Nesimi gibi yüzüleceğiz. Fazlı gibi borçtan kurtulacağız. Biz ne hakkımızdan geçeriz ne haktan geçeriz. Bizle dargın küskün olan, üzerimizde kul hakkı olan varsa dile gelsin, bile gelsin.’ Dede de der ki ‘Canlar, bunlar meydana geldi. Sizden rızalık almak istiyorlar. İçinizde küskün, dargın olan var mı? Dile gelsin söylesin, hakkını talep etsin.’ Onlar da ‘Allah eyvallah, razıyız.’ diyorlar. Biz diyoruz ki ‘Eyvallah canlar, bu canlar sizden razı olduğunu söyledi. Eşikten içeri razılar. Siz de özünüz hakka malum, içiniz, sakladığınız, sizin söylediğiniz meydana dışarıdan biri gelip de hakkını talep ederse eğer hakkını vereceğinizi iman ediyor musunuz?’ Onlar da ‘Eyvallah’ diyorlar. Çünkü orada görünürken adam yoktur. Orada olanlardan biri, ben gördüm, der. Onun için sadece eşikten içeri geçerli olur. Diyoruz ki ‘Eşikten içeri bu canlar sizden razı oldular. Sizi sizden sorarım,

⁶³⁸ Ayşe Ana, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

* Pençe-i Ali Aba: Farsça’da penç, beş demektir. Bu kavramın farklı yörelerde farklı yorumları olduğunu duydum. Bir yoruma göre Ali’nin pençesini ya da Fatıma Ana’nın elini simgelemektedir. Bir yoruma göre Beş Esmâ’nın (Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin) adlarının el yazısı biçiminde yazılmasıdır. Bir yoruma göre Peygamber’in korumayı istediği, sevilmesini-sayılmasını istediği kişileri (Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin) hırkasının altına alarak işte benim Ali Abam, aile fertlerim sözüne dayandırılır. Görgüde dedenin eli, Pençe-i Ali Aba’nın temsili olarak talibe değer.

eşinizle aile içerisinde rızalığınız var mı? Barışık mısınız?’ Onlar da, ‘Allah eyvallah’ deyip niyaz ediyorlar. Niyaz edince diyorum ki ‘Ağız taleptir mürşit. Erenler meydanında ne gördünüz, ne işittiniz?’ Onlar da ‘Hak gördük, hak işittik.’ diyorlar. Ben de ‘Hak gören gözleriniz ağır acı görmesin.’ derim. ... Niyaz edip otururlar. Dede der ki ‘Bu yol kıldan ince, kılıçtan keskin, demirden leblebi, ateşten gömlek. Bu yola girdikten sonra bir daha çıkamazsın. Bu yolda yalan söylemeyeceksin. Kul hakkı yemeyeceksin. Gözünle görmediğine gördüm demeyeceksin. Kulağınla duymadığına duydum demeyeceksin. İkilik koşarak ibadet, iman edilmez.’ Sonra Bektaşî tarikatına girmek için der ki ‘Mürşide teslim oldunuz mu? Aleviliğin vecibeleri olan dört kapı-kırk makam hak mı? On iki yas-ı matem dediğiniz Muharrem hak mı? Ehlibeyt’ in soyuna iman ve ikrar ettiniz mi? Ehlibeyt’in tevella ve tebellasına, yani onu bilene lanet, bilmeyene sevgi gösterdiniz mi? İman ve ikrar ettiniz mi?’ ‘Eyvallah.’ derler. Sonra kalkar duasını adarlar. Oradan dede yanına gelir ‘Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Pirim Hünkâr-ı Hacı Bektaş-ı Veli.’ der ve sırtına vurur. Oradan kalkar duaya dururlar. Dede normal duasını okur. Duasını okuduktan sonra buradaki meydana herkesle tek tek niyazlaşır, görüşürler. Görgüleri bitmiştir onların. Gerçek Alevi cemi odur. Ondan sonra o görgü bittikten sonra akşam olur lokmayla gelirler hep beraber. Akşam geldiği zaman, Alevi gelenğinde kadınlar gündüz hiç gelmiyor. Ataerkil yapı olduğu için sadece erkekler görülür.⁶³⁹ Kadınlar geldiği zaman akşam bir de kadınlardan rızalık alırız. Kadınlara da deriz ki ‘Bu canlarımız özlerini dara çektiler, birbirlerinden ve sizden razı olduklarını söylediler. Siz bunlardan razı mısınız?’ Kadınlar da, ‘Allah eyvallah’ der. Gönül birliği yapılır. Bundan sonra On İki Hizmet dediğimiz hizmetlere geçilir.”⁶⁴⁰

Görgüde kusuru olan, birine karşı bir suç işlemiş ya da onu küstürmüş olan kişinin ceme girebilmek için önce ondan rızalık alması, onunla barışması, bunun için de gerekirse eşğine kadar gidip niyaz etmesi gerektiği hemen her anlatıda dile getirilmiştir. Avcıpınarı köyünde görüştüğüm Hasan Hüseyin Kavak, görgüyü ve görgüde rızalık almanın sembolü olarak kullanılan “eşğine niyaz etme” metaforunu, ilk başta değindiğim post menkıbesine dayandırıyor:

“Hz. Ali, o cenge gittiği için vatandaş geliyor peygamber efendimizden şikâyetçi oluyor ki ‘Bizim tarikatımızı kim yürütecek, Ali yok!’ O da tutuyor İmam Hasan efendimi çağırıyor. Diyor ki ‘Tarikatı sen yürüteceksin. Ama mesela şimdi vatandaşın birisi gelmedi tarikata, ne yapacaksın buna’ ‘Peyik* gönderirim.’ diyor. ‘Bir daha gelmedi?’ ‘Yine peyik gönderirim.’ Bir daha gelmediyse bir daha peyik gönderiyor. Üç sefer peyik gönderiyor. ‘Yine gelmedi?’ Dördüncüde ‘Ben giderim.’ diyor. ‘Sende de gelmiyorsa?’ ‘Yakasından tutar sürüyerek getiririm.’ diyor. ‘Sen otur yerine.’ diyor Peygamber ona. İmam Hüseyin’i çağırıyor. İmam Hüseyin’e de aynısını tekrar edince o da diyor ki, mübarek, ‘Eşğine niyaz eder gelirim.’ diyor. ‘Tamam, tarikatı sen yürüteceksin.’ Diyor Peygamber, tarikatı İmam Hüseyin’e yürüttürüyor. O arada tarikat kuruluyor. Esası bu. Post var, peygamber postu. Postu duymuşsunuzdur. O post, orası o tarikatı yürütenine ait. Duyduğumuz, bildiğimiz öyle. ‘Peygamber postu’ deniyor. Biz genellikle mesela oradaki yaşı küçük de olsa gidip oraya

⁶³⁹ Burada bir uygulama farklılığı söz konusudur. Erkâncı köylerde musahiplik söz konusudur. Bu nedenle görgüye iki musahibin eşleriyle birlikte girdiği anlatıldı.

⁶⁴⁰ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.205

* Peyik: Haberci. Hala cemin 12 hizmetinden biridir.

niyaz ediyoruz. Peygamber efendimiz geliyor, posta oturuyor. Tarikatı yürütecek İmam Hüseyin, oraya geliyor oturuyor. ... Gidip onun eşiğine niyaz edip gelmesi lazım buradaki görülecek vatandaşın. O gelmiyorsa buradakinin gidip eşiğine niyaz etmesi gerekiyor.”⁶⁴¹

Burada eşiğine niyaz etmek, küskün-dargın olan kişiyi razı edip ceme getirmek için kusurlu olandan beklenen davranıştır. Suçlunun gerekirse dargın kapısına kadar gidip eğilip yalvararak o kişiden af dilemesi, onun rızasını alması, onu da alıp ceme getirmesini ve cemde barışarak sorunun çözülmesi beklenir. Aksi halde kusur işleyen ceme alınmayacak, toplumdan dışlanacaktır. Burada niyaz etmenin yani gidip eşiğine kapanmanın bir mecazi anlatım olduğu düşünülebilir. İlk başta benim kafamda da öyle belirmişti. Ancak Kaleköy’den Rahmi Ülker, birlikte bir anayı ziyarete gittiğimiz Kıvşak’ta *eşiğine gitmeye* dair çok çarpıcı bir görgü hikâyesini neredeyse o anları yaşayarak anlattı. Bu anlatıdan sonra eşiğine gitmenin mecaz değil oldukça somut biçimde diz üstünde sürünerek dargın kişinin evine kadar gitmek ve ondan af dilemek olduğunu anladım.

Olay, görüştüğümüzde 60’lı yaşlarının başlarında olan Rahmi Ülker’in çocukluğunda yani tahminen 1960’larda yaşanıyor. Ülker’in uzak bir akrabası bir cinayet işler. Köyde görgü hukuku uygulanır ve suçluyla beraber ailesi de düşkün ilan edilir. Hatta öyle ki amcasının suçu nedeniyle Rahmi beyin babası ve çocuk yaşta olmasına rağmen kendisi dahi dışlanır. Köylüler ceme gelmelerine izin vermez, “Katil sülalesi sizin ne işiniz var cemde!” diye tepki göstererek çocukları gönderirler. Cinayeti işleyen, yedi yıl düşkün kalır. Süresi dolunca, karşı taraf rızalık verirse dedelerin huzurunda “düşkünlük kaldırma cemi” yapılır. Süresini dolduran düşkün, karşı taraftan rızalığını alır ve Rahmi Ülker’in hala etkisini hissederek anlattığı *düşkün kaldırma* süreci başlar:

“Yedi yıl sonra sen görüleceksin dedelerle, böyle halk gelir... Sen yemek vereceksin, davar keseceksin... Artık o evde var ya sanki bir cenaze var. Ağlayan, sızlayan kardeşim böyle göreceksin... Sana dede ceza verir. Ceza mesela 90 kırbaç, kaynar saca bastırırlar, boğazına demir, el taşları vardı, onu takarlar, helkeyle su... Amcam, yedi yıl sonra bu cezası kalktı ya, dedeler geldi, Sarı Dede vardı, Kızıldere’den... O geldi görüyor. Arkadaş, üç beş tane dede, köy halkı... Amcam, babam rahmetlik, ağabeyim... Önce o düşman tarafından

⁶⁴¹ Hasan Hüseyin Kavak, *Avcıların Yıldızeli*, 20.08.2013

razılık alıp geliyorsun. O kadından, ölen oğlanın annesinden razılık aldılar. Kadın, elini falan vermemiş ama 'Allah'ından bulsun' demiş. ... Bu kurbanını falan kesti... Şimdi, amcam önde, böyle sürünüyorlar tamam mı, şu vaziyet (Burada yere, dizlerinin üstüne eğiliyor, alnını da toprak zemine sürtecek biçimde göstererek anlatıyor - y.n.)... Amcam önde, babam, aha bu vaziyette, alnı böyle var ya alnı yerde, böyle gidiyorlar. Babam onun peşinde, ağabeyim onun peşinde... Hâlbuki babamla amcamın ne alakası var yahu? Suçu yok ama o da ceza çekiyor. O vaziyette karşı tarafa gitti, razılık aldı. Dedenin önüne geldiler mi böyle... Orda dede dua okuyor, sürüne sürüne sürüne gidiyorlar ta dış kapıya. Bizim de evler çok büyüktü o zaman. Sürüne sürüne geri gelir dedenin önüne. Dede dua okuyor, geri gidiyor... Buralar böyle var ya (alnını gösteriyor-y.n.) deri kalmadı, kan akıyor. Millet ağlıyor. Biz çocuğuz ya... Kardeşim, üç beş sat sürdü böyle. Kaç tane duazımam okudular yahu, çok okudular. Ondan sonra dedenin divanına geldi böyle duruyorlar. Babam, amcam, ağabeyim, üçü de böyle el pençe divanda. Dede dua okuyor, ceza verecek işte. Sopa var elinde, kırbaç dediğimiz o. Onu vurdurmuyorlar ama. Çok günahmış. O sopayı vurmamak günahmış. (Köylüler) O diyor ki bana ver o diyor ki bana ver... Cezaları onlar alıyorlar, adama vurdurmuyorlar. Komşular gelir alır sitemini, 'Bana ver onu, o günahını bana ver'. O sopayı vurdurmazlar cezalıya. O gelir o gelir o gelir... Vurdurmazlar. Dede 40 kırbaç diyor, 90 diyor 100 diyor mesela... Köylüler onunu bana ver, onunu bana ver... Vurdurmuyorlar. Ama el taşını takıyorlarmış. El taşı vardı, bir adam kaldıramaz. Sen mesela kaldıramazsın şimdi onu. Böyle, delikli, boğazına takarlar. Böyle duracaksın (ayakta, taş boynunda asılıyken eğilir vaziyette -y.n.). Öyle kaç tane duazımam okuturlar. Böyle, çok zordu ya...⁶⁴²

Düşkünlük süresince düşkün olan kişi için en ağır yaptırım, ceme alınmama, dışlanma, topluluk içinde topluluktan soyutlanmadır. Ülker'in anlattığı örnekte olduğu gibi sadece suçlu-düşkün kişi değil onun ailesi, varsa musahibi hatta yakınları dahi bu dışlanmadan mustarip olurlar. Dargın olanın razı edilmesi için gerekirse eşğine kadar gidilip niyaz edilmesi gerektiğini Nallı'da Abidin Yiğit dede de söylemişti. Yiğit'in anlatımından, görgünün köyde belli bir günde yapılmadığını, dedenin köye gelişinden itibaren –dava durumu olup olmasına göre- köylülerin günde bir-iki kişiden birkaç kişiye kadar olmak üzere sırasıyla görüldüğünü öğreniyoruz. Böylece –artık kaç gün sürerse- bütün köylülerin görgüsü bitip köyde herkesin razılığı sağlandıktan sonra ancak kurban kesilip Birlik Cemi yapılabilir:

“Ben Muhammed Ali'nin yoluna gidiyorum. İsteği olan gelsin, istesin. 'Haklı istek haktır' denir. Yani alacağı, vereceği varsa gelsin. Küskün ile barışır. Eğer küskün müsaade etmezse eşğine niyaz eder bırakır gelir. Ondan sona ilk önce dede burada bir yemek hazırlar. Komşu da peyik gönderir. Komşular gelir. O gün bir kişi, iki kişi görülür. Öyle mi canım? Görülür, sorulur. Ondan sonra köylüler sırasıyla, hepsi birden değil. Şimdi hepsi birden deyince, ayırt etmeyiz de, Bektaşî'nin eski deyişiyle tarikatta bir fark olmaz da... Bizimkiler bugün iki kişi daha görülür yahut davet eder dedeyi. Orada yemeğinin başında görülür yahut

⁶⁴² Rahmi Ülker, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013

da fakir o daveti yapamaz. Görülür, sorulur musahibiyle beraber. Ondan sonra cem on beş yirmi gün devam eder.”⁶⁴³

Yiğit, hangi kusura hangi cezaların verileceğinin Buyruk'ta yazdığını belirtmekte ve düşkün kaldırma için kişiye uygulanan cezalarda Rahmi Ülker'in anlattıklarına paralel örnekler veriyor:

“AY: Düşkünlük bir kabahat olursa İmam Cafer buyruğu vardır. Buyruk, onları biz çok anlayamıyoruz da, bap diyor, ‘Kaçınca baptan düşer düşkün?’

CS: Orada hepsi yazıyor mu? Suçu ne ise, cezasının ne olduğu...

AY: Tabii. Beribenzer kabahate ceza vermek için adama iki kova su takılır. İki musahibin boynuna... Dolu kovayla, su. On iki duaz imam söylenene kadar. Onun boynunda o iki kova su tartar, iner. Doksan dokuz çelik vurulur. Çelik nasıl biliyor musun? Şu dirseğini buraya koyacaksın, doksan dokuz kere vuracaksın (Dirseğini bir yere sabitliyor, dirseğini kaldırmadan –muhtemelen karşıdakine acı vermeyecek düzeyde- vurma hareketi yapıyor – y.n.). Fakat doksan dokuzu vurdurmazlar, oradaki cemaat onar beşer bölüşürler. Cemde halkadaki cemaat onun cezasını bölüşürler. Buyruk, bir çelik bir kurban sayılır. On iki duaz imam söylenene kadar boynunda iki kova su asılı durur.”⁶⁴⁴

Düşkünlüğe dair iki başka vakayı Strazburg'da görüştüğüm Kazım Kızılgöz'den dinledim. Kızılgöz, köyde kaldığı dönemlerden iki vaka hatırlıyor. Ona göre de *düşkünlük başka küskünlük başkadır*. İşlenen suça ya da kusura göre verilen ceza da değişmektedir. Düşkünlüğü gerektiren cezalar da kendi içinde süre bakımından değişmektedir:

“Düşkünlük başka küskünlük başkadır. Bu düşkünlükler de zinadan düşkün oluyor, adam öldürüyor düşkün oluyor. Onun da belirli bir zamanı var. Suçuna göre, 7 sene, 5 sene... Köylerde ne malını katıyorlardı, ne topluma koyuyorlardı. Bizim köyde iyi bilirim, cenazesi bile yalnız kaldı. Bir vatandaşın hanımını kaçırmışlar. Ne ceme geldi, ne topluma geldi o adam. Burada oturursa (köylüler) bu sokaktan geçmezdi, öbür sokaktan giderdi. ...

O düşkünleri kaldırmak gene dedemlere düşüyordu. Cemdeki Pir'e düşüyordu. Onların sorgusunu, sualini, bir daha bunu yapmamak şartıyla, onun elini taşa asıyorlardı, kızgın sacın üstüne bastırıyorlardı. Birisine dolu veriyor şu bardakla, ‘Bir daha yapmayacağına şu doluyu içer misin?’ diyor. Sen de içerken gene özünle çağıracaksın. ‘Adam sen de!’ Öyle der içersen o dolu sana belletir. Belletiyor, hem de bizim köyde belli etti! (Köyden birini) Zinadan dara çektiler. Çocuk mocuk girdi araya ‘Dede işte şu oldu, bu oldu.’ dedi. Dediler ki ‘Oğlum bak bunu yapma. Yaptıysan gününü bekle millet seni aklassın.’ Dolu verdiler, içer misin, içerim dedi. ‘Bak oğlum, bu dolu senden çıkar.’ dediler. Dolu dediğim, bir bardak su. Hz. Hüseyin'in o Kırklar Meydan'ına Salman'ın getirdiği. ...

⁶⁴³ Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

⁶⁴⁴ Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

Bu doluyu içer misin, dedi. İçerim, dedi. Doluyu içti, 2-2,5 ay sürmedi. Ev çatarken oradaki hızar oradan bir yürüyor, geliyor onun şuradan (baldırından) aşağısına bir vuruyor. Kırk beş sene hayvanla dolandı. Köyün içinde şeyle gidemezdi. ‘Dede bana doğru bakmayın. Kurban kesmeyeceğim. Benden oldu.’ dedi.”

Suçun niteliğine göre değişen düşkünlük süreleri için Celal Güler dede daha ayrıntılı bilgiler aktarmıştı:

“Düşkünlük dediğimiz şeyin bir müddeti vardı. O Müddet içerisinde cezasını çekecekti. Çok büyük yaptırımları vardı. (Mesela) Namus konusunda düşkün birisi toplumdan tamamen soyutlanıyordu. En yakın ailesi bile konuşmuyordu. Köyde malını davarını birbirine katma yoktu. Kimse ile ilişki kurma yoktu, yardımlaşma falan yoktu. Toplumdan tamamen soyutlanıyordu, belli bir süre içerisinde. Başta dede olmak üzere oraya kurulmuş, heyet dediğimiz, ehil kişilerin oluşturduğu, büyüklerin oluşturduğu, ceza verilecek kişinin gününün dolmasına kadar geçen süre bu yedi yıl da oluyordu, on iki yıl da oluyordu; suçun ağırlığına göre. ... Mesela kız kaçırma, tecavüz gibi şeyler çok ağır suçlardı. Bunlar 12 yıl düşkün oluyordu. (Kaçırma da) Tabii bölüm bölüm. Evli kadına bir, bir de adam öldürme ve yaralama gibi şeyler ağır suçlar. Ama nikâhlı kadını kaçırma en ağır suçtur. Onların da belli süreleri var. 5 yıldan 12 yıla kadar geçen süre içerisinde. ... Cezayı dolduracak. O kesin yani. ... Cezası bittikten sonra buraya gelip önce o (suç işlediği-y.n.) aileden rızalık alacak. Onun evine götürerek bir de, öyle Kırklar Meydanı’na gelip, özür dilerim senden, böyle bir hata yaptım, diye değil. Onun evine gelecek, ondan rızalığı aldıktan sonra ikisi beraber gelecek. Toplum ancak onun cezasını böyle affeder. Ondan sonra da bu toplumdan alacak rızalığı. ... Cezayı doldurduktan sonra da o razı olmuysa da yine şey yapamıyorsun. Ama razı olamıyor derken de ömür boyu razı olamazsın diye bir şey yok. Adam geliyor, özür diliyor senden. Razı olmak zorundasın. En büyük şey, o yola havale ediyorum, der. Bu yol cezasını versin, ben bıraktım, der; kurtulur.”⁶⁴⁵

Düşkünlüğün kaldırılması konusunda yukarıda verdiğim alıntılarda ifade edilen (boynuna el taşı bağlama, helke ya da kovayla su asıp ayakta duazımam okutma, kızgın saca bastırma gibi) acı çektirmeye dayalı cezaların artık uygulanmadığı konusunda bütün anlatıcılar hemfikirdir. Bunlar kiminde yol’un ağırlığını ve bu yol içinde doğru kalmanın hem zor hem elzem olduğunu vurgular biçimde olumlanır, kiminde ise ceza çektirmeye dayalı yöntemler olduğundan eleştirilir tarzda anlatılmıştı. Bu yöntemleri daha çok erkâncı köylerde duydum. Bektaşî dergâhına bağlı ocaklarda görgüden bahsedilse de böyle ağır cezalardan bahsedilmedi. Celal Güler dedeye göre Bektaşî Alevilerinde bu tür uygulamalar yoktur. Burada asıl amaç rızalık almaktır ve o alınırsa da düşkünlük kaldırılmış olur:

⁶⁴⁵ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

“CG: Bizim Bektaşî Alevilerinde acı vermeli bir cezalandırma görmedim ben. Sadece şey gördüm: Şimdi bir tanesi birini öldürmüştü. Onun boynuna bir ip taktılar, onu sürükleyerek o adamın evine götürdüler. Ayağına kapandı, niyaz etti ayağına, özür diledi, öyle getirdiler.

CS: Sizin köyde mi?

CG: Evet, bizim köyde. Bazı yerlerde duydum; kızgın saca bastırılmış, alınına bir şey vurulmuş gibi yaptırımlar varmış ama onlar insanlık dışı, ilkel şeyler. Alevilikte böyle şeyler pek yaşanmadı.

CS: Rızalığı alırsa, yeterli diyorsunuz?

CG: Tabii. Ondan rızalığını alacak zaten. ‘Kul kuldan razı olmazsa, Allah kullan razı olmaz.’ düşüncesi bizde önemlidir. Kime ceza verdiyse, zarar verdiyse ondan alacak rızalığı, benden almayacak ki.”⁶⁴⁶

Geleneğin bir ölçüde de olsa yaşatıldığı Yağlıdere köyünde Mehmet ve Güleser Güzel ile sohbetimizde görgü uygulamasına ve düşkünün dışlanmasına dair başka ayrıntılar da edinebildim:

“MG: Biz eski inançlarımızı yaşatmaya çalışıyoruz. Görgü Cemi’ni biliyor musunuz bilmiyorum?

CS: Anlatıyorlar, evet. Siz burada yapıyor musunuz her sene?

MG: Tabii. Her sene görgü cemimiz oluyor.

CS: Bazı köylerde yapılmıyormuş.

MG: Bazı köylerde yapılmıyor, doğru. Bizim bu aşiret köylerinde bilhassa Görgü Cemi yürüyor. Şimdi şöyle oluyor bizde. Dede gelir. Mesela bu ailenin büyükleri, ikimiz mesela karı-koca. Kimde hakkın var? Kime ne yaptın? Ondan sonra döğüşüklüysen, barıştırır.

CS: Mahkeme gibi.

MG: Mahkeme gibi aynı. Bizim mahkememiz o yani. Barıştırır, şey yapar. Mesela bir şey yaparsan ceza da uygular yani.

CS: Nasıl cezalar veriyorlar mesela? Kusur ne olursa ne ceza verilir?

MG: Mesela sen, affedersin, birinin namusuna göz diktiysen onu zaten koymazlar.

GG: Onu hiç koymuyorlar.

MG: Ne bileyim, bir cahili yoldan şaşırsan, ondan sonra bir katillik yaparsan, bir cana kıyarsan onu ceme koymazlar. Onu orada dede kabul etmez. Bunların hepsinin ayrı ayrı cezası var.

CS: Toplumdan düşkün sayılıyor, alınmıyor cemlere öyle mi? Sadece ceme mi giremiyor yoksa köyün içinde filan da dışlar mısınız?

GG: Dışlanıyor da dışlanıyor.

MG: Dışlanıyor. Önceden daha çoktu bu dışlanmak. Malını sığıra katmıyorlardı, komşuluk yapmıyorlardı önceden. Ama bu senelerde o kadar değil. Biraz çağ değiştiğiçe yani biraz daha hafifledi yani.

CS: Şimdi köylüyle aranızda bir sorun oldu. Tarla davası, mal davası, sınır davası oldu. Aklınıza ilk aranızda, görgüde halletmek mi gelir yoksa hemen mahkemeye mi gidersiniz?

⁶⁴⁶ Celal Güler, a.g.

MG: İlk aklımıza bizim burada sofı dediğimiz insanlar var. Bazı yerde dikme diyorlar. Bizim burada sofı diyorlar mesela. ... Onları toplarlar. Biz dövüştük ya mesela, sınırı mı bozdu? Gider sınırına bakarlar. Ondan sonra tabii kendileri orada halledebilirse hallederler. Halledemezlerse, kardeş, mahkeme yolunuz açık derler.

GG: Mesela benim teyzem var. Bir sınır meselesi var. Eğer halledemezlerse mahkemeye taşınacak konu.

MG: He. Sofulara, köyün halkına, büyüklere bildirecek. Onlar da halledemezse mahkeme yolu veriyorlar yani. Öyle kendi kafasına gidip ceme giremez.

GG: Yani ikna olmazsan ceme almazlar. Ceme koymazlar. Lokmanı yemezler.”⁶⁴⁷

Lokmasını yememe, küçük köy topluluğunda yaşayan birey için incitici bir yaptırım olarak görülüyor; görüşmemizde Murat-Güleser Güzel çifti bu konuya birkaç kez vurgu yaptılar. Soruları derinleştirdiğimde görgü uygulamasına dair yazılı olmayan ama köylülerin hassasiyetle bildiği başka ayrıntılar da açığa çıktı:

“GG: Görülüyor ya biz, dara duruyoruz işte. Orası dar meydanımız.

MG: Yani senin birinden alacağın, birine vereceğin varsa... Onun bir demesi var da biz bilmiyoruz.

CS: Dede herkese mi soruyor öyle?

MG: Tabii. Mesela birinde alacağın, vereceğin var mı? Davacısı varsa ileri gelsin, davacı çıksın. Mesela benim sende hakkım var. Oturuyorum ben meydana, ‘Dede benim şunum var, bunum var. Bunu haklaşamıyoruz. Bunu bana, inkâr ediyor, vermiyor.’ Sonra sana soruyor, ‘Niye bunun hakkını vermiyorsun?’ Sen de derdini anlatıyorsun. Haklıyı, haksızı seçiyorlar. Ne hakkı varsa, sen bunun hakkını vereceksin, diyor. Yoksa buradan kalkamazsın. Daha da buraya tamam demiyorsan düşkünsün. Bu ceme gelemesin, lokman yenmez, diyor. Öyle dedikten sonra adam ya ikna oluyor ya da ona razı oluyor ya da ceme konmuyor lokması yenmiyor. Mesela bu adam düşkün olsa kimse yemezdi lokmasını. Düşkün olsa kimse yemez.

CS: Cenazesine gitmezler mi?

MG: Yok, cenazeye gider ama yemeğini yemezler. Yemeğini çoluk-çocuk yerse yer.

CS: Düşün dermek yapılsa?

GG: Sofular gitmez. İleri gelen insanlar gitmez.”⁶⁴⁸

Düşkünlük, Güzel’in yukarıda sıraladığı namus, cinayet vb. ağır suçlar için söz konusu iken gündelik hayattaki küçük kusurlara (büyüklere saygısızlık, hakaret vs.) sadece ceza denir. Ceza, çoğu zaman razılık alma ya da küçük sitemler (ceza yemeği gibi) ile telafi edilebilir. Cezalı olanla düşkün olana karşı tavırlar da değişmektedir:

⁶⁴⁷ Güleser Güzel, Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁶⁴⁸ Güleser Güzel, Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

“CS: Peki cezası olan birinin yemeğini yer misiniz?
MG: Yok o düşkün gibi değil. Düşkün olsa onun yemeğini bile yemezler. Onun lokmasını bile almazlar.
GG: Bizim yolumuz çok ağır. Yani Sırat Köprüsü gibi desem, öyle yani, gerçekten.
CS: Sahiden öyleymiş, düşkün olmayagör. Pekiyi bu cezalar ebedi mi böyle? Kaç sene sürer?
MG: Yedi sene. Ceme alınmayacak bir kusur işlediysen 7 sene komşuluk yapmayacaksın, görülmeyeceksin. Dede seni görmüyor.
CS: Peki, düşkün 3. sene pişman oldu diyelim?
MG: Pişman olsa da cezasını çekecek. Benim bildiğim öyle. Bizim atalardan dedelerden duyduğumuz böyle. O 7 sene cezasını çekecek. Ondan sonra pir-rehber önüne gelip yeniden sorgulanacak.
CS: Peki, ceza süresi içerisinde vefat ederse, düşkün ölürse. Yemeği yine mi yenmiyor?
MG: Onun işte yemeğini yedirmek çok zor oluyor.
GG: Çok zor oluyor.
CS: Çoluğu çocuğu da bundan etkileniyor mu yani? Onlara da kalıyor mu?
MG: Yok, şimdi şöyle oluyor. Mesela ben düşkündüm, Allah vermesin, ben öldüm. Çoluğuma çocuğuma diyor ki adam ‘Sen, babanın kazancından katmayacaksın, kendi kazancından yemeğini yapacaksın. Öyle yeriz,’ diyor. Çünkü o adam öldü gitti.
CS: Öbür tarafta da kurtulamıyor yani...
MG: Gerçekten de öyle. Büyük suç yapan ama... Az uz suç yapan değil. Dedim ya birinin namusuna göz diker, ne bileyim, katillik yapar.
CS: Mesela düşkünken ölürse kişi, cenazesinde rızalık alınır ya, ‘Nasıl bilirdiniz?’ diye, onu veriyor musunuz?
MG: Onu mecbur veriyorsun.
CS: Cenaze farklı bir şekilde mi kaldırılıyor?
MG: Yok, normal, aynı. Ayrımcılık yok. Cenazede ayrımcılık olmaz. Geri dönüp gelince yemek verecek bu adam. Yemekte sorun oluyor. Lokma yedirilir, bilirsiniz. Bu lokma normal şey gibi değil. O zaman sorguluyorlar işte. Senin baban bana böyleydi. Kardeş, onun kazancını katma. Sen yemeğini yap. Ben suçluyum diye o da suçlu olamıyor yani. Oğlu gelip de, babamın ne borcu varsa, ne derdi varsa ben onu üstleniyorum, diyor. Kendi kazancından da yemeğimi vereceğim, diyor. Bizim burada bu işler böyle. Önceden daha çok etkiliydi bizim söylediklerimiz ha. Şimdi yine çağa göre uyduruyorlar yani.”⁶⁴⁹

Alevi köylerinde görgü için yıl abdesti ya da halk mahkemesi kavramları da sıkça kullanılır. *Yıl abdesti*, girişte de belirttiğim üzere, yıllık sorgusunu-görgüsünü tamamlayan Alevi’nin manevi olarak arınması, -varsa- toplulukla arasındaki anlaşmazlıkları rıza yoluyla çözmesi ve yola ikrarını tazelemesi anlamında kullanılır:

“Alevilikte bizim ibadetlerimiz senede bir kere olan bir şey, biliyorsunuz. Bu cemlerimiz, görgülerimiz senede olan bir şeydir ki dedesi gelir görgüsünü, cemini, neyi varsa bunu yapar çatar geçer gider. Bu bizim bir yıllık abdestimizdir, görgümüzdür yılda bir kere. O bir yıl içerisinde talibe daha sorgu sual sorulmaz ki ikinci bir seneye gelene kadar, dede geldiği zaman bakalım o talip aynı sözünde duruyor mu yoksa başka herhangi bir kabahatler,

⁶⁴⁹ Güleser Güzel, Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

suçlar mı işledi, diye bunlar sorgulanıp meydana çıkıyor. Aleviliğin de başka bir şeyi olmadığı için başka bir yolu olmadığı için bir seneye kadar bunu beklemek zorunda kalıyor yani.⁶⁵⁰

“Bazen, bizim Alevi milletinde genellikle söylenen bir şey var, ‘Bizim abdestimiz alınmış, namazımız kılınmış.’ diye. Bunu Pir Sultan söylemiş. Şimdi abdest, namaz bizim o görgü namazımız. Boy abdestimizi alırız. Zaten abdestsiz tarikata gidilmez. El geriden ne derse desin. O görgüde de boy abdestini alırız. Buraya halka oluruz. Oraya oturuyor tabii dede, sorar, onun dediklerini ben şimdi bilemiyorum yalan konuşmayalım. Şahsen benim kendim, şu başımdaki tüylerin hepsi havaya çekiliyor yani. Vaziyetim şöyle olur. ... Ayağımız bu vaziyette böyle dururuz hep (Ayakta, sağ ayağı sol ayağının üzerine basıyor, sağ el sol göğsünün üzerinde, sol eli yanda, hafifçe eğiliyor –y.n.). Seccade önümüzde serili. Halka olunur. Benim başımdaki tüyler, hep havaya çekiliyor. Benim saçlarım hep havaya çekiyor beni, titreme geliyor herkese. Burada tarikat namazı kılıyoruz biz. Eğer bu abdestiyle, o abdestle, o namazla gelecek seneye kadar hiçbir şey bozmadan, kimsenin gıybetini etmeden, kul hakkını üzerine geçirmeden, gelecek seneye kadar o abdestle namazla durursak eyvallah, onu kabul ediyorum. Eğer o şeyle, temizlikle... Her bir sudan duru olacaksın. O zaman gelecek seneye kadar kimseyle hiçbir şeyin yoksa belki o kabul olabilir diyorum. Ama benim onu hiç aklım kesmiyor. Şimdi pek az bulunur öyle adam. Belki de hiç bulunmaz.”⁶⁵¹

Bu konuda ilginç bir örneği, Adıgüzel Erbaş dededen dinlemiştim. Ona göre abdest, sadece beden değil, ruh temizliği de olduğunda anlamlıdır. Aleviler, yaşamlarını o temizlik üzerine kurmak zorundadır. Sadece suyun arınma getireceğini düşünmek kişiyi yanıltabilir. “Balık” örneğini veren dede, bütün hayatı su içinde geçen balığın içini açtığımızda içinden (maddi anlamda) pislik çıkabileceğini oysa (manen) balığın kirli sayılamayacağını söyledi. Bu nedenle Alevi, tıpkı balık gibi manen tertemiz olmalıdır.⁶⁵² Köylerde eski dönemlerin görgüleri anlatılırken kavram olarak görgü ya da sorgu tercih edilirken anlatımların içinde –davalı, davacı- gibi kimi mahkeme kavramları geçmektedir. Bu yönüyle gelenekte de görgünün bir tür mahkeme olarak kabul edildiği ancak öyle isimlendirilmediğini söyleyebilirim. Görgüyü ifade etmek ya da tanımlamak üzere *mahkeme* ya da *halk mahkemesi* kavramlarının daha çok sonraları, kentleşme sürecinde kullanılmaya başlandığını düşünüyorum. Örneğin Üyük köyünde Muzaffer Güler “Bizimkisi halk mahkemesi gibi, Bektaşilik budur.” ifadesini kullanmıştı. *Halk mahkemesi* kavramının daha çok Alevilerin sol literatürle tanıştığı 1960-70 sonrasında yaygınlaştığı söylenebilir. Buna tipik örnek teşkil edecek bir benzetmeyi Kaleköy’de Hasan Özudoğlu’dan

⁶⁵⁰ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

⁶⁵¹ Hasan Hüseyin Kavak, **Avcımarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

⁶⁵² Adıgüzel Erbaş, **Seyranbağları-Ankara**, 31.11.2013

duymuştum: “Şimdi, görgü milleti birbirine kaynaştırmak için, kardeşlik için... Sosyalist gibi aynı kardeşlik.”⁶⁵³

Kavramsal farklılaşma bir tarafa, kentleşme öncesi dönemlerde görgünün resmi mahkemeye gerek kalmayacak biçimde Alevilerin aralarındaki sorunları çözme konusunda asli merci olarak kabul edildiği açıktır. Alevi köylüleri hukuki sorunlarını kendi aralarında ve görgüde halletmeye çalışmaktadır. Resmi mahkemeye gitmek isteyenler, kendi köyünden çıkabilse dahi diğer Alevi köylerinde karşılanıp ikna edilirmiş:

“... Yani tam halk mahkemesi. Alevi köylerinde öyle mahkemeye gitme falan değil de hemen hallederlermiş. Ya da dışlarlarmış. Mesela, ceme ve topluma giremezlermiş. Düşünün ki bir küçücük bir köyde nasıl bir ceza olur?! Sığırını katmaz. Koyununu katmaz. Merhaba demez. Kimseyle komşuluk yapmaz, yardımlaşmaz. Öyle o kadar dışlanmayı insan göze alır mı? İşte onun için Alevilerde kavganın, cinayetin olmadığı sorgulandı senelerce. ... O dönemdeki yaşamlar, 1950’lerdeki yaşam şehirdeki yaşam gibi değil. Şimdi köy yaşamında Sarıkaya’yı baz alalım. Sarıkaya’da yukarıdaki ev ile aşağıdaki ev arasındaki tüm ilişkiler gün içerisinde her şeyiyle açıktaydı. Birbirlerini biliyorlardı, tanıyorlardı. Kavgalarını, küskünlüklerini, yaşam biçimlerini, varlıklarını, zenginliklerini biliyorlardı. O inanç boyutuna geldiği zaman herkesin ne olduğu belliydi. İkimiz arasında küskünlük mü var, bir hak mı var, hukuk mu var; herkes birbirini biliyordu. Sorgulama çok basitti. Alevi inancında da ‘görgü’ dediğimiz bir şeyin olmazsa olmazları o zamanlarda mutlaka ve mutlaka yürüyordu. Görgü Cemi dediğimiz cem, hak, hukuk, mahkeme kurulma şeyi... Mutlaka yürüyordu. Öyle bir zaman geliyordu, diyordu ki ikimiz arasında bir tartışma, ekonomik hak, manevi hak olduğu zaman, görgüde ben sana sorarım, diyordu. Kimsenin aklına mahkeme gelmiyordu. Bizim mahkememiz orasıydı. 1920’ye kadar, Cumhuriyet kuruluncaya kadar ancak dedeler ve o toplumdu mahkeme. Halk mahkemesini o toplum kuruyordu. Şer-i mahkeme dediğimiz Ceza Mahkemeleri yoktu. Hep hak, hukuk bu meydana alınıyordu. O meydana sadece düşkünlüğün olduğu, namus ve cinayetin söz konusu olduğu zaman, şehir dışındaki küskünlükler, dargınlıklar orada gideriliyordu. ...

Cumhuriyetten önce hep böyleydi. Cumhuriyet mahkemesine, kadı mahkemesine hiç gitmedi ki. Osmanlı kadısının karşısına hiç çıkmamıştır. Cumhuriyet mahkemelerine 40’lı yıllarına kadar çıkmamıştır. Ben çok iyi hatırlıyorum, babam(ın döneminde), inançsal boyutun dışında bile sosyal dayanışma ile bu işi çözerlermiş.”⁶⁵⁴

Öyle ki bazı durumlarda resmi hukuka intikal etmiş olaylarda dahi köy ileri gelenleri ve inanç önderleri *geleneksel* hukuku işleterek sorunu halletme yoluna gitmiştir:

⁶⁵³ Muzaffer Güler, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013; Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

⁶⁵⁴ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Dikmen-Ankara**, 22.01.2015/27.03.2015

“Benim üvey bir bacım, bir tane oğlu nişanlı kız kaçırdı. Bana geldi para istediler, vermedim. Atı istediler, atı da vermedim. Benim üvey kardeşim gitti bunları karakoldan kurtardı. Biz ona cezayı, az önce söyledim ya, on iki duaz söylenene kadar kova ile su asılır diye, o icrayı yaptık. On iki duaz söylenene kadar boğazına, Ali’nin, Mahmut’un boynuna astık. Doksan dokuz da çelik vurduk. Bir de kurban ceza verdik ona. Rehber hakkı, pir hakkı, mürşit hakkı kırk lira da para var, o zamanın parası, şimdinin parası değil.”⁶⁵⁵

Alevilerin resmi mahkemelere gitmeyip sorunlarını görgüde hallettiklerinin göstergesi olarak Celal ve Kazım dedelerden iki ilginç anekdot dinledim:

“Sivas Kongresi’nde eli boz bastonlu, kafası sarıklı bir dede vardı. Alişan Emimim babası. Dedemiz, işte dedemizin kardeşi. Atatürk’ün yanında. Atatürk diyor ki ‘İsmail, buraların sorgusu suali size. Mahkemelere düşmeyin.’ diyor. Hacı Bektaş’tan gelip de Sivas’ta kongreden Ankara’ya doğru giderken Atatürk, dedemlere öyle diyor. Biz, yani aklım kesti keseli, yani 70’lere, 75’lere kadar bizim oralarda çok nadir karakollara giderlerdi.”⁶⁵⁶

“Yavu’ya* jandarma başçavuş gelmiş. Yedi yıl kalmış orada. Bizim Alevi köylerinden hiç kimse gitmemiş karakola şikâyet için. Jandarma bir gün ‘Burada dede köyü var mı?’ demiş. ‘Üyük var’ demişler. Oraya, bizim köye gelmiş. O dönemde de babam muhtarmış. ‘Ya muhtar, ben yedi yıldır ki buradayım. Sizden niye kimse şikâyet için karakola gelmiyor’ demiş. Babam da ‘Bizim şikâyet mezarda biter.’ demiş. Jandarma da ‘Nasıl yani şikâyet edeni öldürüyor musunuz?’ demiş. Babam da ‘Yok, köyden çıkınca mezardan geçiyor, Karakaya’ya doğru giderken. Mezarda önünü keserler, gelin bakayım siz nasıl gidersiniz derler.’ demiş. O yıllar öncesinde kapalı toplum dediğimiz toplum, görgünün ürünleri bunlar.”⁶⁵⁷

Güler’in anekdotunu destekler bir örneği Mükerrerem Baydar da kendi köyü için veriyor. Baydar’a göre görgü, Alevilerin devletle ilişkiye girmemek için kendi iç düzenlerini kurmalarının getirdiği bir kurumdur ve Aleviliğin kapalı toplum olduğunun da bir göstergesidir aynı zamanda:

“Bu inancın bana göre en doğru yanlarından bir tanesi şu olmuştur: Devletle fazla ilişkiye girmemişler. Özellikle şikâyet konusunda. Örneğin Nallı’da bir anlaşmazlık olduğu zaman şehre şikâyete giderken Yuvalıçayır’daki büyükler durdurmuştur bu işi. De ki orası durduramadıysa Davulalan’dakiler durdurmuştur. Halletmişlerdir yani.”⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

⁶⁵⁶ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

* Yavu, Yıldızeli’ne bağlı bir belde.

⁶⁵⁷ Celal Güler, **Kırkkonaklar- Ankara**, 27.03.2015

⁶⁵⁸ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

Bütün bu örnekler ve anlatılar ya bire bir tanık olunmuş ya da önceki kuşaklardan aktarılagelen bilgilerden süzölmüş olaylara dayanmaktadır. Bunların ne ölçüde doğru, genellenebilir ve geçerli olduğunu sorgulamak bu çalışmanın işi değil. Yalnız, burada birbirinden farklı köylerde, farklı yaş gruplarına dâhil, farklı yaşam deneyleri olan, büyük çoğunluğu birbirini hiç tanımayan ya da ismen bilen, farklı yer ve zamanlarda görüştüğüm Alevi bireylerin görgü konusunda birbirini destekleyen yahut tamamlayan bilgilere dayalı bir ortak hafızaya sahip olduğu açıktır. Bu ortak hafıza, kentleşme öncesi Alevi köylerinde toplumsal düzenin ve hukukun yol'un kuralları çerçevesinde, resmi hukukla/mahkemelerle minimum düzeyde ilişki kurmaya dayalı bir sistem içinde, görgü yoluyla tesis edildiğini gösterir.

Göçlerin başlaması, köy birliğinin dağılması, dışa açılma ve kentsel yaşam görgü hukukunu henüz tümüyle ortadan kaldırmasa da fiilen işlevsiz kılmıştır. Gerek köylerde gerek kentsel alanlarda yaptığım görüşmelerde görgü düzeninin ortadan kalkıyor olması, Alevi geleneği için bir tür *çözölme* belirtisi olarak yorumlandı. Görgü, mevcut şartlarda, köyler için dahi nadiren uygulanan; kentlerde de ancak sembolik değeri ayakta tutulmaya çalışılan bir gelenek halini almıştır.

Konunun başlarında Yıldızeli köylerini yaklaşık yüzde 70'inde cem yapılmadığını, görgü yapan köylerin sayısının ise ancak 5-6'yı bulduğunu belirtmiştim. Celal Güler, kimi köylerde, örneğin Kaman'da cem ve görgü işinin 1960'larda bittiğini söyledi. "Mevcut dört köy kaldı: Kızılköy, Avcıpınarı, Arslandoğmuş, Sarıkaya; Gelmuat'ta cem yapan bir bunlar kaldı, görgüsünü yapan. Diğerleri şekilci bir cem yapıyorlar." Dede ocağı olan kendi köyünde dahi cem ve görgü yapılmadığını söyleyen Güler, köylülere "Neden cem yapmıyorsunuz?" diye sorduğunda nüfusun az ve yaşlı olmasının gerekçe gösterildiğini aktarıyor. "O zaman diyorum ki ben de nüfusun az, yaşlıysan, Üreğil, Çavuşlu, Karakaya, Üyük, Sarıçal, Sarıkaya; Gelmuat'ın köyleri, yirmişer kişi toplansanız, 150 kişi olur; yüz elli kişinin içine sığmıyor musunuz?" Celal Güler, bölgede cemlerin tekrar dirilebilmesi için

aynı ocağa ya da süreğe bağlı köylerin bir arada yapacağı Birlik Cemi'nin çözüm olabileceğini düşünüyor.⁶⁵⁹

Köylerde dahi yapılmayan/yapılamayan görgünün kentsel ortamda tam anlamıyla uygulanabilmesi, neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Görgü yapılmaması, inancın temel dokusunu bozan, inançla kurulan ve ağırlıkla otokontrole dayalı hukuk-toplum düzenini değiştiren bir etmen olarak görülür. Görgünün olmadığı ortamda herkes ceme girebilmekte, cemin karşılıklı rızaya dayalı kontrol ilkesi işlerliğini yitirmektedir:

“İşte o düşünce dağıldı ve ne zaman Alevilikte görgü kalktı, Alevilikte suç çoğaldı, haksızlık çoğaldı, kul hakkı yeme çoğaldı. Dolayısı ile âlemde süregeliyor ama dediğim gibi şurada saydığımız, özellikle Gelmuat'ta 4 tane Alevi köyü bunu yaşayabiliyor. Noksan da olsa yaşıyor. Onlar da öyle serzenişte bulunuyorlar ki ‘Yavrum, biz gittikten sonra bu köyde bir daha cem olmayacak.’ diyorlar.”⁶⁶⁰

“Şimdi görgü cemi olmadığı için, sen adam öldür, kız kaçır, bilmem kimin namusuyla ilgilen, sen de geliyorsun ben de geliyorum. Görgü olsa herkes gelemez! Görgüye öyle kimse gelemez! Görgü cemi olsa çoğu giremez ceme. Ben hatırlıyorum, Ankara'daki cemlerde biz yaptık birkaç sefer, ona kızdım daha gitmedim, adam içki içip geliyor ya... Vallahi bira içiyor arada, sarhoş kardeşim! ... Şehirde cem bozuldu!”⁶⁶¹

Anlatıcıya göre bu *bozulmanın* temelinde, sadece cem yapılıp yapılmaması değil kentlerde yapılan cemlerde görgünün uygulanamaması da yatar. Görgünün esası, herkesin birbirini tanıdığı küçük topluluk içinde kusur ve razılık usullerinin bire bir takip edilebileceği bir bilgi ortamının varlığıdır. Küçük köy topluluğu içinde topluluğun her bir üyesi bir diğerinin tutum ve davranışlarını takip edebilecek yakınlıktadır. Birinci bölümde anlattığım ocak içi iletişim ağı sayesinde bu bilgi, ocağa bağlı diğer yakın köyleri de kapsayacak şekilde yayılmaktadır. Böylece birbirine yakın coğrafi konumda olan Alevi köyleri arasında bir ortak bilgi ağı da kurulmuş olmaktadır. Bu küçük alanda topluluk üyelerine karşı herhangi bir suç işleyen, zaten dar olan toplumsal sınır içinde mutlak şekilde dışlanma yaptırımıyla yüz yüze olduğundan genellikle bireylerin (ve toplamda topluluğun) yoğun

⁶⁵⁹ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁶⁶⁰ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁶⁶¹ Rahmi Ülker, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

otokontrolüne dayalı bir düzen oluşmuştur. Bu düzen, inanç öğeleriyle desteklenen bir hukuk alanı da içerir. Böylece Alevi köyleri bu yapı içinde adi suçların az yaşandığı, ortaya çıkan suçların da topluluk hukuku (görgü) ile içeride cezalandırıldığı bir düzenle anılır.

Kent ortamında en başta bireylerin birbirinden uzaklaşması nedeniyle ortak bilgi ağının çökmesi söz konusudur. İkinci önemli etken, küçük-dar topluluk alanında son derece etkili olan sosyal dışlama (düşkünlük) yaptırımının kentli Alevi için hayati olmaktan çıkmasıdır. Farklı bir ilişkiler ağı içine giren Alevi birey, köyde olsa yoğun bir baskı ve dışlanmışlık hissi yaşayacağı düşkünlük halini, kent ortamında hissetmeyecektir:

“Onun için gerçekten otantik görgü cemini burada yaşatmak imkânsız ve bence büyük şehirlerde, Türkiye’nin İstanbul’u, Ankara’sı, İzmir’i olsun oralarda da imkânsız. Eski köy hayatında herkesin güncel olarak beraber yaşadığı, sosyal olarak beraber olarak iletişim de olan insanlarla, orada verdiğiniz cezanın zaten geçerliliği oluyor. Bugün İstanbul’da istediğiniz kadar talibinizi alın, dara çekin, toplumdan men edin, beş sene ceza verin. Onun zaten size ihtiyacı yok orada. Sizin dışınızda o cemde bulunan canlarımızın dışında iletişime girecek o kadar insan var ki. Size ihtiyacı yok. Ama bugün sizin geldiğiniz Sarıkaya Köyü. Cemde toplumun yüzde doksan dokuzu bulunuyor. Eğer ki siz o toplumdan o canımızı, o cemlerden atarsanız irtibata geçeceği hiç kimse kalmıyor ve cezasının gerçekten farkında oluyor.”⁶⁶²

Yaptırım gücünün ortadan kalkması nedeniyle kent ortamında görgü artık işlevsizleşmiştir. Görgü ile başlayan ve ancak görgüden geçenlerin girebildiği cemler, yerini sadece geleneğin yaşatılmaya çalışıldığı *gösteri cemlerine** bırakmaya başlamıştır:

“CS: Siz görgü cemi yapıyor musunuz hala burada?

HÖ: Yok yok kurbanım. Bir araya toplayan... Bizim bu yaptığımız cem sadece halkı toplayıp yani unutmazın, geriden gelen bebeler unutmazın diye, biz buna bir gösteri cemi diyoruz kurbanım. Görgü cemi değil. Gösteri cemi... Üç türlü cem var; gösteri cemi, Abdal

⁶⁶² Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

* Köln HBV Cemevi’nde Abidin Bozdoğan benzer biçimde böyle cemleri Öğreti Cemi olarak ifade etmişti: “Hem ibadetini yapıyorsun hem de öğretiyorsun. Asıl inceliklerini buralarda pek aramıyoruz. Çünkü içimize Sünni’si geliyor Hristiyan’ı geliyor, dinlisi, dinsizi geliyor, fark etmiyor yani.” (Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014)

Musa Cemi, Hızır Cemi. ... Bizim yaptığımız gösteri cemi. O cemde mesela kanlısı da oturuyor kinlisi de oturuyor.”⁶⁶³

Celal Güler, bu cemleri, *bilgi cemleri* olarak adlandırmaktadır. Bunlar, *görgüsü yapılmadan yapılan cemlerdir*. Sadece *gelenegi metropol şehirlere aktarmak*, amaçlanmaktadır. Ona göre şehirlerde artık görgü yoktur, ancak rızalık alınmaktadır. Dede tarikata geçmeden (cem başlamadan) önce “İçinizde küskün, dargın var mı? Varsa dile gelsin, bile gelsin.” diye seslenir ve cemdeki *canları* rızalık almaya-vermeye çağırır. Orada olanlardan, kendisinin ya da ceme katılan başkalarının bir kusuru olup da söylemeyene vebal yüklenir. “Oturanın vebali durana”dır. “El kaşınan yeri bilir.” denir ve sadece sözde-dilde bir razılık alınır. Onun dışında asıl görgüyü yapmak kent ortamında pek mümkün görünmemektedir.

“Böyle bir şey yapmak mümkün değil. Neden mümkün değil? Çünkü bugün aynı köylü de olsan ayrı yerlerde oturuyor. Birbirlerinden hiç haberi yok. Rızalık da almaları mümkün değil. Dolayısı ile bu şeylerde görgü olmaz. Görgü, Alevi inancının köy kökenli bir inancı olduğu için bütün kurallar köye göre kurulmuş. Burada onu yaşatmak mümkün değil. Burada yüzeysel bir rızalık alınır.”⁶⁶⁴

Kentte yapılan cemlere sadece bir köyden ve birbirini tanıyan insanların değil farklı köylerden-ocaklardan yahut aynı köy içinde birbirinden uzak olan insanların da katılması, görgü yapılamamasının nedenlerinden biridir:

“Mesela şimdi cem izliyoruz. Cem TV’de, Yol TV’de, herhangi bir şeylerde. Oralarda görgü nasıl olsun? Oradakiler görgü değil. Abdal Musa Kurbanı kesiliyor onlarda bildiğim kadarıyla. Görgüyü nasıl yapsınlar her memleketten adam var, dolmuş oraya. Görgüyü kim kime yapacak? Kim kimi biliyor ki orada görgü yapsın.”⁶⁶⁵

“Yöresel olarak Hacı Bektaş Vakfı’nı tutuyorsunuz, köylü olarak gelip orada cem yapmak veya lokma yemek istiyorsunuz. Orayı kiralyorlar, üç beş kuruş oraya bağışta bulunuyorlar. Orada cemi yapıp belirli bir saate kadar ondan sonra herkes çekip gidiyor. Görgü, bu yapılan cemlerde çok yerde yoktur. Biraz daha Şarkışla tarafında orada yapılan cemlerde ben hiçbirinde görgü görmedim. ‘Biz Abdal Musa yapacağız.’ diyorlar, geliyorlar Abdal Musa kurbanını, cemlerini yapıyorlar, gidiyorlar. O da bir nevi baktığın zaman benim kanaatimce, bu da bir yerde geçersiz. Niye? Eğer ki bizim cemimizde sorgu sual var ise biz öyle kanlıyı, katili, hırsızı, haydudu, bunları biz cemimize almıyorsak Abdal Musa deyince

⁶⁶³ Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

⁶⁶⁴ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁶⁶⁵ Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

Abdal Musa katil midir? Bunlar sorgulanmıyor. Oraya suçlu da geliyor, suçsuz da geliyor.⁶⁶⁶

Görgüyü engelleyen önemli etkenlerden biri de yer-zaman sıkıntısıdır. Kaleviler bakımından kentlerde cemevi sorununun kendini hissettirdiği önemli başlıklardan biri kanımca burasıdır. Büyük kentlerde sınırlı sayıdaki cemevi, farklı cem ritüellerine (sürek) sahip köy, ocak ya da Alevi toplulukların birbirine yakın tarihlerde yapılması gereken cemlerine yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle yer yer farklı köy ya da ocakların bir araya toplandığı cemler yapılmaktadır. Farklı görgü usullerine tabi ve birbirini tanımayan bireylerin bir araya geldiği bu cemlerde görgüyü işletmek mümkün değildir. Örneğin erkâncı ve pençeci Alevilerin yan yana geldiği bir cemde ortak görgü yürütülemez. Bunun için her bir köyün ya da ocağın kendisine ait geniş bir cemevine sahip olması bir çözüm olarak düşünülebilir fakat o da sorunu tek başına çözmeye yetmeyecektir:

Zaman bakımından da kent şartları zorlayıcıdır. Köyde her bir bireyin görgüden geçtiği ve bütün sorgular tamamlandıktan sonra Birlik Cemi'nin toplandığı, yukarıdaki örneklerde anlatılmıştı. Bu, bazen günler alan bir süreçtir. Günler alan görgünün ardından, genellikle iş saatleri bitince, akşam vakitlerinde başlayan cemler, gece boyu, çoğu zaman şafağa kadar devam etmektedir. Kent ortamında ise –bulunulan yere göre- bir dernek ya da vakfa ait cemevi (bazı yerlerde spor salonu, düğün salonu gibi geniş mekânlar), belirli süreler için tutulmakta ve o süre içinde cem yapılmaktadır. Çalışan bireylerin ulaşım, ertesi gün mesaisi vb. sıkıntıları da eklendiğinde bu süreler oldukça sınırlı tutulmaktadır. Görgüyü geleneksel-kültürel bağlamı içinde bir tür *konum alış* olarak ifade edersek ki varoluşu ve işleyişi itibarıyla bir *yer tutma* ve *zaman verme* halidir, kent ortamında (ve kapitalist çalışma düzeninde) görgü, hem zaman hem mekân bakımından sınırlanmaktadır:

“Büyük kentlerde cem yapılıyor, yapılmıyor diye bir şey yok; fakat böyle uzun boylu şey yapmıyor. Biz oradaki (Ankara’daki –y.n.) derneklerde de yaptık. Belirli saatlere kadar

⁶⁶⁶ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2015

yapılıyor. Çünkü 11'den sonra, o arada kesiyorlar yani, 11'e kadar ne olursa cem sonu 11'de bitiyor.

Diyelim ki Banaz Köyü, köyün eğer Ankara'da bir kuruluş bir derneği var da bunlar da toplum sağlayarak 'Biz burada görülmek istiyoruz.' derlerse yer sıkıntısı da çok oluyor. Şehirlerde ekseriyetle her biri bir tarafta, biliyorsunuz. Bizim orada var mesela 200 hane köylümüz, Ankara'da... Bunları toplamak, bir yere getirmek de çok zor oluyor ama Abdal Musa için şey yaptığımız zaman mesaj çekiliyor. Herkesten mesela kurban parası toplanıyor, şudur budur toplanıyor. Bir gün veriyorlar buna toplanıyorlar. Ama görgüye geldiğimiz zaman, görgüde biraz sıkıntı yaşanıyor. Ben çok şehirde yaptım mesela, İstanbul'da kaç nüfusla ben cem yaptım, en şeyin göbeğinde böyle. Mersin'de yaptım, Aksaray'da, Ereğli'de, o taraflarda, Samsun'da dersin yine öyle, Samsun'un tabii kazaya bağlı köylerinde, Tokat'ta dersin devamlı gidiyorum, oralarda devamlı cem yapılıyor. ... Köyde bir dede tayin ediliyor ve herkes filan gün görgü başlıyor, deniliyor. Herkes geliyor. Görgüsünü, sorgusunu, cemini, cemaatini yapıyor. Köylerde böyle bir sıkıntı olmuyor. ... Şehirde biraz zor oluyor.”⁶⁶⁷

Hem yer hem zaman bakımından kentli Alevilerin yaşadığı sıkıntıların çok açık bir örneğine Ankara'da bizzat tanık oldum. 01 Aralık 2013'te Merkez Sarıkaya köylüleri Dikmen HBV Cemevi'nde bir cem yaptı. Cemden bir gün önce de Seyranbağları'nda köy derneğinde “görgü” yapıldı. Köy derneği başkanı Abidin Aslan beni ceme davet etti, istersem gözlem için 31 Kasım'da yapacakları görgü cemine de katılabileceğimi söyledi. Hem görgüye hem ceme katılarak kayıtlar aldım ve detaylı gözlem olanağı buldum.

Görgü, Seyranbağları'nda bulunan köy dernek yerinde yapıldı. Köy derneği, ara sokakta bir apartmanın altındaki dükkân yeri aslında. İki katlı, giriş ve giriş altından (dükkân deposu) oluşuyor. Üst katta beş-altı masa sığacak kadar bir yer ile küçük bir tuvalet var. Alt kat mutfak ve salon olarak kullanılıyor, üst kata göre bir nebze daha büyük. Görgü, 25 kişinin katılımıyla derneğin alt katında yapıldı. Katılanların hepsi erkekti. Akşam saatlerinde başlayan görgü öncesi, cemi yürütecek olan Adıgüzel Erbaş dede hem orada bulunanların hem benim sorularımızı yanıtladı^{*}, Alevi inancı, geleneği ve görgünün önemi konularını da işleyen bir sohbet yürüttü. Sohbette Erbaş, görgüyü “Manevi dünyayı temizlemek, maddeden

⁶⁶⁷ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

* Bu cemden birkaç ay önce Banaz etkinliklerinde tanıştığım Adıgüzel Erbaş, çalışmamdan haberdardı. Görgüye katıldığımda tesadüfen cemi onun yürüteceğini öğrendim. Erbaş dede, araştırmama faydalı olacağını düşünerek, görgüyü aynı zamanda bütün aşamalarını anlamlarıyla beraber açıklayarak ve sürekli anlatarak yürüttü. Böylece bana da önemli bir jest yapmış oldu. Dernek Başkanı Abidin Aslan'a ve Adıgüzel dedeye bundan dolayı müteşekkirim.

arınmak, madde âleminde manevi âleme, hiçlik makamına geçmek” olarak tarif etti. Sonrasında görgüye geçildi. Erbaş dedenin de orada ifade ettiği üzere, bu, gerçek anlamıyla bir görgü değil *sembolik bir görölme* oldu. Katılan 25 kişiden 12’si ertesi gün cemde 12 Hizmet’i yürütecek kişilerdi. Cem öncesi onlara görevleri ve okuyacakları duaların hatırlatıldığı bir tür “prova” yapıldı gibi düşünebiliriz. Hizmet sahipleri dışında sadece halkaya oturarak görölme isteyenler görüldü. Orada bulunanların dededen, âşıktan ve birbirinden razı olup olmadıkları soruldu. 12 Hizmet yürütecekler başta olmak üzere, orada bulunan herkesin rızalığı alındı, dede görölme isteyenlerin tek tek pençesini vurdu. Sonra herkes birbiriyle görüştü, niyazlaştı. Görgü sonunda sofralar kuruldu ve lokmalar yendi. Lokma, daha önceden hazırlanan pilav ile görgüye gelenlerin yanlarında getirdikleri meyve ve içeceklerden oluşuyordu.

Görsel 12. Dede ve Diğer Hizmet Sahiplerinin Görgü Cemi Malzemeleri*



* Temizliği ve edebi simgeleyen havlu, niyazda ve otururken dizlere serilir. Kırmızı-yeşil şeritler kemerbesttir, bele dolandır. İbrik ve Sakka hizmetleri için ibrik ve leğen; Farraş/Süpürgeci hizmeti için ot süpürge, meydana sermek için kilim/seccade fotoğrafta görünmektedir (Fotoğraf: Cemal Salman, 30 Kasım 2013, M. Sarıkaya Derneği, Seyranbağları-Ankara)

M. Sarıkaya “görgüsü” ve cemi, kent ortamında görgünün güçlüklerine dair yukarıda sıraladığım her güçlüğü bir arada barındırıyordu: İlk olarak, Ankara’da M. Sarıkaya köyünden yaklaşık 270 hane yaşamakta, bu, ortalama 700 ila 1000 kişilik bir nüfusa karşılık gelmektedir. Yetişkin nüfusun en az 500 kişi olduğunu varsayıyorum. Ceme katılanların sayısı 150 kişi civarındaydı. Görgüye katılan 25 kişinin hızlıca ve herhangi bir dava olmaksızın bir akşamda görülebildiğini düşünürsek, sadece ceme katılan 150 kişiyi esas alsak dahi görgü günler sürecektir. Dernek yeri bir seferde en çok 20-25 kişilik bir toplanmaya müsaittir. Çoğunluğu Seyranbağları’nda oturan Sarıkayalılara en yakın cemevlerinden biri Tuzluca’yır’da (4 km) biri Dikmen’de (6 km) biri Oran’dadır (10 km). Haliyle Ankara’nın farklı semtlerinde yaşayan bu insanları birkaç gün boyunca bir araya toplamak yer, zaman ve iş koşulları nedeniyle pek mümkün görünmemektedir. Dahası, yüzlerce kişilik kentli nüfusa ulaşmış bu toplulukta örneğin Batıkent’te yaşayan bir üye ile Natoyolu’nda yaşayan bir üyenin konut, iş vb. yaşam alanları artık birbirinden kopuktur. Bu iki üye, görgüde bir diğerrinin hakkında fikir yürütecek, ondan *razı* olup olmadığını kestirecek bilgidir yoksundur. Şu halde kalabalık nüfus, zaman-mekân gibi fiziki şartların yetersizliği ve görgüye esas bilgi ağının-yakınlık düzeyinin ortadan kalkması, M. Sarıkaya köylüleri açısından görgüyü neredeyse imkânsız kılar.

Bu sorunun çözümü için her köyün kendine ait bir cemevi ya da cem yapabileceği genişlikte bir mekânının olması akla gelen ilk seçeneklerdendir. Zira köyde ve kentte görgüyü devam ettirdiklerini söyleyen Yağlıdere köylüleri, bu imkâna İstanbul’da kendilerine ait bir cemevi (Yağlıdere Köyü Derneği) olması sayesinde kavuştuklarını ifade ettiler.⁶⁶⁸ Fakat sadece Yıldızeli köyleri özelinde yakın gözlemlerime dayanarak, Alevi köylerinin genel durumunun (maddi şartlar, örgütlenme yetersizlikleri vb.) bunu fiilen sağlamaya yetersiz olduğunu söyleyebilirim. Çoğu köy güçlükle bir dernek yeri alabilmiş ya da kiralayabilmiştir; bunlar da çoğunlukla apartman bodrumları ya da küçük dükkân yerleridir. Sarıkaya, Sivas-Yıldızeli’nin Ankara’ya göç vermiş 16 Alevi köyünden yalnızca biri. Diğer kentlerin ilçelerinden onlarca Alevi köyünün daha Ankara’da üyeleri olduğunu

⁶⁶⁸ 22.08.2013’te Yağlıdere’de toplu görüşmede ifade edildi. Köyde oturan Mehmet Güzel ve İstanbul’da oturan Adıgüzel Ekinci’nin beyanlarını esas aldım.

düşündüğümüzde bu kadar köyün cem vb. etkinlikler için köylülerini bir araya getirebileceği geniş mekânlar edinebilmesi fiilen çok mümkün görünmemektedir. Kaldı ki mekân sorununu çözmek de görgüyü tekrar mümkün kılmaya yeterli olmayacaktır. İş koşulları, zaman, bilgi ağının yeniden kurulması gibi etmenler, görgünün gelenekteki haliyle ve tam anlamıyla uygulanmasını günümüz şartlarında zemininin kalmadığını gösterir.

Bütün bu zorluklara rağmen, kentlerde Aleviler geleneğin devamı için bir arayış içindedirler. Celal Güler, bu konuda yeni bir çalışma olduğundan bahsetti. Buna göre, her köy ayrı ayrı görgüsünü yapacak sonra aynı bölgeden ve aynı ritüellere tabi köyler bir arada kurban kesip Birlik Cemi yapacaktır. Aynı köylülerin ya da yakın köylülerin “Nato’da olsa Batıkent’te de olsa” az çok birbirinden haberdar olacağını, uzaklık da olsa aç çok birbirini bileceğini söyleyen Güler, köylülerin kendi aralarında görgülerini yapabileceğini, cemlerin ise birlikte yapılabileceğini düşünüyor.⁶⁶⁹ Ancak yukarıda anlattığım M. Sarıkaya örneğini hatırlarsak, köylerin kendi içinde görgü yapması da fiili-fiziki şartlar gereği pek gerçekçi görünmüyor. Bunların da ancak sembolik görgüler olacağını düşünüyorum.

Yine Celal Güler’in anlattığı bir örnek, kendi içinde görgü ve ortak ceme gelme uygulamasının bir başka açıdan zorluğunu gösteriyor. Güler, İstanbul’da Aslandoğmuş köylülerinin cemine gider. Köy, aslında Eraslan Ocağı’na bağlıdır ancak dedeleri kalmadığı için Piri Baba ocağından Celal dedeyi çağırırlar. İki köy de Bektaşî dergâhına tabi olduğundan buna engel yoktur. Ancak, köylülerden 40 aile, daha önceki dedelerinin “Sünni’den kız aldığı” gerekçesiyle kendilerini düşkün ilan ettiğini, görülediklerini ve ceme gelediklerini söyler. Celal dedeye göre dedelerin dergâhtan icazet almadan bu kararı vermesi yanlıştır çünkü Dergâh yorumuna göre “Sünni evliliğindeki ailelerin düşkünlüğü olmaz. Evlenen kızsız o düşkündür o ceme giremez, erkekse, eve getirdiğin zaman, o Alevi kültürünü ona öğrettiğin zaman -ki Alevi kişiye gelen insan Alevi kültürünü benimseyip geliyor- ona düşkünlük söz konusu değildir”. Celal dede bu köylüleri görür ve onları ceme

⁶⁶⁹ Celal Güler, **Kırkkonaklar Ankara**, 27.03.2015

alır.⁶⁷⁰ Burada dikkat çekici olan, dedelerin farklı yorumlarının görgüde farklı uygulamalara yol açabileceğidir. Bunun sonucunda, aynı durumda olmasına rağmen, bir köyde bir dedenin düşkün saydığı, bir başka köyde dedenin görgüden geçirdiği kişiler yan yana ceme gelebilecektir.

Görgü hukukunun işletilmesi konusunda yurtdışında çeşitli sıkıntılar yaşandığını ve bir arayış olduğunu gözlemledim. Örneğin Almanya’da Hasan Sever, ceme katılanların doğrudan birbirini tanımasalar da cemevlerinin belirli bir bölgeden insanlara hitap ettiğinden hareketle, *zincirleme tanıma* usulünün işleyebileceğini ifade etmişti. Ceme giden kişi yanındaki A’yı tanımıyorsa dahi, B’yi tanıyacaktır ve B’nin de A’yı tanıma ihtimali vardır. Böylece bir kişinin herkesi tanıdığı değil, herkesin şu ya da bu ölçüde birini ya da birilerini tanıdığı bir ortamda genel de olsa bir razılık alınabilecektir.⁶⁷¹

Fransa’da görüştüğüm Aytemir, büyük kentlerde görgünün ve görgüde verilen cezalarının artık makul olmadığını, bunun için yeni çalışmalar yürütülmesi gerektiğini düşünüyor. Cenaze erkânı örneğini veren Aytemir, burada yaşanan sıkıntıları gidermek için de inanç önderlerinin ortak çalışmalar yürüttüğünü ve ortak bir erkân belirleme konusunda yol aldıklarını anlattı. Ona göre benzer bir çalışmanın, acilen, görgü ve cemler için de yapılması gerekir.

“Aleviliğin o kırsal alanlardaki köylerdeki yaşam tarzını yirmi birinci yüzyılda, Türkiye’nin kentlerinde, büyük kentlerinde veya Avrupa’da yaşama imkânımız, benim kanaatimce yok. İmkânı olmadığının farkına varıp çalışmalar yürütmemiz lazım. Çünkü toplumun bir kesimi de tekrar bu cemlere, bu sisteme dönmemizi istiyor. İsteyenler de var, bunun imkânsız olduğunu bilenler de var. Ama büyük bir parçası kim ne karar alırsa kurumlarda ona ‘başımız, boynumuz kıldan incedir’ diyor.”⁶⁷²

Almanya’da Gülsüm ve Abidin Bozdoğan, Köln HBV Cemevi’nde görgü yapabilmek için musahiplik cemi gerektiğini, bunun için de *ellerinde o kadar*

⁶⁷⁰ Celal Güler, **a.g.**

⁶⁷¹ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

⁶⁷² Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

yetenekli dede bulunmadığını söylediler. Görgü için herkesin kendi mürşidinin yetkili olduğunu anlatan A. Bozdoğan, bunu da her zaman sağlayamadıklarını anlattı. Almanya şartlarında bir kentte çok farklı ocaklardan Aleviler yaşamakta iken her ocağın bir mürşidi ya da dedesi yoktur. Ortak mekân olarak cemevine gelen insanlar için bu nedenle görgü uygulanamamakta, *ritüeller yerine gelsin diye* dedelerle irtibat kurulmakta ancak *hiçbir şekilde imkân bulunmazsa farklı ocaklardan talipler de görülebilmektedir*. Oysa gelenekte talibi ancak kendi dedesi ya da mürşidi görebilir. Böylece bir yetki karmaşası da gündeme gelmektedir. Öyle ki denek yöneticileri ya da çeşitli örgütlerde dedelik yapanlar açısından çok ilginç bir örnek de anlatıldı. Bir dernekte dedeler kurulunun “düşkün” ilan ettiği bir dede, başka bir kentte ya da başka bir dernek bünyesinde dedelik yapmaya devam etmiş. Bunun için çeşitli üst yapılarla (örneğin Cem vakfıyla) irtibat kurulmuş ve o dedenin “yolsuz olduğu, yol’a zarar verdiği”, yani dolaylı olarak yol’dan düşkün ilan edildiği anlatılmış. Benzer biçimde bazı Alevi örgütü yöneticileri için de düşkünlük kararı veren bir dernek dedeler kurulu olduğunu öğrendim. Başka bir görüşmede ise örneğin X derneğinden dedelerin düşkün ilan ettiği kişilerin, başka bir dernek-örgüt altında bir araya geldiğini, onların dedelerinin de bu kez Y derneği yönetimini ya da dedesini/babasını düşkün ilan ettiğini duydum. Abidin Bozdoğan, bir kişiyi ancak kendi mürşidinin düşkün ilan edebileceğini hatırlattı ve bu tür olayların görgü kurumu gibi Aleviliğe de zarar verdiğini ifade etti.⁶⁷³ Yurtdışında Alevi örgütlerinin de bir parçası olduğu yeni bir araya geliş pratiğinde görgü ve düşkünlük kurumu, artık yerleşik anlamından iyice uzaklaşıp örgütlerde pozisyon alma tartışmalarında kullanılan bir araca da dönüşmüştür.

Kısacası Alevilikte tarikat kapısından geçmenin bir yolu olarak görgü, kentlere göçle beraber otantik değerini, özünü, gücünü, yaptırımını ve Alevileri resmi mekanizmalarla –bilhassa da mahkemeyele- ilişki kurmaktan uzak tutan iç düzenini kaybetmiştir. Bu, tarihsel bağlamda modernleşmenin kaçınılmaz sonucu iken Aleviler açısından aynı zamanda otonom varoluşu mümkün kılan kalelerden birinin daha yıkılması anlamı taşır. Belki de *tarikat kapısı* bir daha aynı otantiklikle

⁶⁷³ Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

açılmayacak biçimde kapanmış, Aleviler yüzyıllardır uzak durmak için gayret gösterdikleri *şeriat kapısı*yla yüz yüze kalmışlardır. Kazım Kızılgöz bu durumu – biraz da iç geçirerek- şöyle özetlemiştir:

“Şeriat kapısını dışarıda koyduğumuz zaman tarikat kapısına giriyoruz ya... Tarikat kapısına girmek için de nikâhın kıyılacak, ıkrarlığını alınacak, o Pir’in Kırklar Meydanı’ndan geçeceksin, rehberin karşısında gülbengini alacaksın, duanı alacaksın ya... Şimdi bunları yapamıyoruz tabii. Şeriat kapısına geri dönüyoruz sanki.”⁶⁷⁴

Sonuç olarak Alevi geleneğinde ve kentleşme öncesi Alevi kırsal yaşamında inanç esaslı kurallarla sıkıca örülmüş iç hukuki ve toplumsal düzenin dayanağı olan *görgü*, göçle beraber yaşanan çözülmeden en ciddi düzeyde etkilenen kurumlardan biridir. Görgü ve onun yaptırım gücü olarak düşkünlük, Alevi kırsal yaşamında göç öncesi dönemin temel-belirleyici bir fenomeni iken bugün artık köylerde bile güçlkle uygulanabilmektedir. Kent ortamında ise görgü fiilen ortadan kalkmış durumdadır. Bunun altında yatan pek çok neden sayılabilirse de asıl olarak görgünün fiilen ve tam olarak uygulanmasını –kanımca- imkânsız kılan temel 5 etmenden söz edebilirim: 1- *Mekânsal dağılma*: Köyde görgüyü mümkün kılan, aynı toplumsal mekânı paylaşan ve birbirini doğrudan tanıyan insanların cemde yan yana gelebilmesidir. Büyük kentlerde nüfus artmış ve artan nüfus büyük ölçüde dağınık yaşamaktadır. 2- *Bilgi ağının parçalanması*: Kentlerde farklı toplumsal mekânlarda- ortamlarda yaşayan dağınık bireyler, birbirleri hakkında daha az bilgiye sahiptir. Birbirini tanıyacak, birbirinden haberdar olacak denli yakın ortamlarda yaşamayan insanlar, *rıza şehrini* oluşturacak bilgi birliğinden de yoksundur. Görgüde rızalık alıp verebilmenin asli gereği olan bilgi ağı parçalanmıştır. 3- *Yer ve Zaman Cenderesi*: Sadece bir köyden göç edenler düzeyinde dahi olsa, kent ortamında Alevi topluluğu bütünüyle görgüden geçirmeye imkân verecek fiziki şartlar sınırlıdır. Topluluğun bir araya gelebileceği yer bulmak zordur; bu sağlansa dahi çalışma, ulaşım vb. şartlar, süre-zaman bakımından görgüyü güçleştirmektedir. Topluluk hem yer hem zaman bakımından köydekine nazaran sınırlı alanda hareket etmek durumundadır. 4- *Dede Yetersizliği*: Bu, bir yönüyle nicelik olarak kentlerde bütün ocakların yetişmiş

⁶⁷⁴ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

dedesinin olmamasını bir yönüyle de mevcut dedelerin bilgi-görgü bakımından çoğu Alevi bireyince yetersiz görülmesini ifade eder. Her kentte bütün ocakların görgü yapacak bir temsilcisi bulunmadığı gibi kimi talipler dedesinin dahi kim olduğunu bilmemektedir. Böylece cemevlerinde bir araya gelen Aleviler için ocak aidiyetinin önemli olduğu görgü-düşkünlük uygulamaları yerine, gösteri cemi olarak ifade edilen cemler öne çıkmaktadır. 5- *Yaptırımın Çözülmesi*: Görgüyü asıl önemli ve işlevsel kılan, topluluk içinde suç işleyen bireyin sosyal dışlamaya dayalı düşkünlük cezasıyla bir yaptırım gücünün olmasıdır. Kentte yaşayan Alevi için tek sosyal ilişki ağı kendi topluluğu değildir. Bu nedenle düşkünlük, kentli bireyler için yaptırım gücünü büyük oranda yitirmiş bir uygulamadır.

d. Kimlik Tanımında Çoğullaşma: Alevilikler Prizması

Bir inanç olarak Aleviliği tanımlarken literatürde sıklıkla “Hak-Muhammed-Ali yolu”, Ehlibeyt taraftarlığı, On İki İmam sevgisi, “Hz. Hüseyin bendeliği”, H. Bektaş-ı Veli öğretisi, tasavvuf, İslam mezhebi, eski Türk-Türkmen (ya da Kürt) inançlarının devamı gibi bağlamlara başvurulur. Teolojik-felsefi bakımdan ise Alevilik; heterodoksi, senkretizm, ezoterizm, batınilik-gnostizm, ahlaki öğreti, doğruluk yolu gibi kavramlarla ifade edilir. Alevi geleneği için sözlü kültür, edebiyat, derunilik, “yetmiş iki millete bir nazarla bakma” ya da hoşgörü, soyutlanmışlık ve doğayla iç içelik kavramları öne çıkar. Bir toplumsal grup olarak Alevileri tanımlarken de ağırlıklı olarak bu saydığım üç kavram setinden yararlanılır: Ali’den yana olan, ahlakçı, hoşgörülü vb. gibi. İnancın dayandığı kültürler ve toplumsal hafızanın etkisiyle ezilmişlik, horlanmışlık, mazlumdan yanalık, muhaliflik gibi kavramlar da topluluğun tanımında sıkça geçer. Geçmişte Alevileri tanımlamak için başvurulan ve hakaret maksadıyla kullanılan “Kızılbaş, Rafizî, zındık, mülhid” gibi isimler resmi belgelere geçmiştir. Dahası kaba, eğitimsiz, dağlı, kırsal, köylü, huzursuzluk çıkarmaya yatkın, asi gibi tanımlara da “bilimsel” metinlerde rastlanabilir. Bunların yanı sıra bugün toplumun bir kesiminde hala “sapkın, namaz kılmaz-oruç bilmez, içki içer, mum söndürür, pişirdiği yenmez, kız

alıp verilmez kâfirler” biçiminde varlığını sürdüren tanımları olumsuz kodlamalar olarak sayabiliriz. Bu “dışarıdan” yaklaşımlar bir tarafa, modern zamanlarda Aleviler için aydın, çağdaş, laik, Atatürkçü, solcu, ilerici gibi yeni bir kavram setinin de hem inancın hem topluluğun tanımına dâhil olduğu bilinmektedir.

Bütün bu kavramlar, birbiriyle şu ya bu ölçüde ilgili ya da ilişkilidir. Alevileri tanımlarken resmi belgelerde, literatürde, akademik metinlerde ya da toplum içinde farklı tanım ya da nitelemeler kullanıldığı aşikâr. Pekiyi Aleviler kendilerini nasıl tanımlıyorlar? Onlar kendilerini hangi kavramlarla ifade ediyorlar? Kimlik tanımının, bireyin inanç düzeyine, etnik duyarlılığına, kültürel bağlamına, yetişme şartlarına, eğitim düzeyine ve hatta çoğu zaman görüşülen ortam ve zamana göre farklılaşabildiği vakidir. Aleviler açısından kimliğin ifadesinde son elli yılda önemli bir kırılma ve farklılaşma daha yaşanmıştır. Aleviler, göç öncesi dönemde kendilerini her şeyden önce inanç kimliği ve inanca dayalı farklılıklar içinde tanımlarken, göç ve kentleşmenin etkisiyle buna çeşitli (siyasal, felsefi, ahlaki) modern kavramlar eklenmiştir. Artık Alevilerin de kendilerini tanımlarken yukarıdaki sepetlerin birine ya da ötekine daha fazla vurgu yaparak bir kimlik çerçevesi çizdikleri görülmektedir. Ocak ağının çözüldüğü, dede otoritesinin zayıfladığı, görgü hukukunun işlevsizleştiği kent ortamında Aleviler için artık tekil inanç kimliğinin yanına yeni kavram ve ifadelerin de eklendiği bir kimlik çoğullaşmasından bahsedilebilir.

(1) Yol Bir Sürek Binbir

Üç ayrı mekânsal bağlamda gerçekleştirdiğim alan çalışmalarımda görüştüğüm Alevi bireylerin hepsine kimliklerini tanımlamalarını isteyen ya da Aleviliği konumlandıkları yeri öğrenmeye yönelik sorular yönelttim. Bunlar, bazen “Sizin için hangi kimliğiniz daha baskın gelir?/Siz kendinizi ne olarak tanımlıyorsunuz?/Sizce Alevilik temelde-esas olarak nedir?/Kafanızdaki Aleviliği birkaç kelime ya da cümle ile anlatır mısınız?/Sizce Alevi kime denir?” biçiminde doğrudan sorular oldu. Kimi zaman da ibadet (oruç, cem, kurban vs.), toplumsal

kurumlar (dede, musahip, görgü vs.), inanç-kültür öğeleri (semah, deyiş, duaz vs.) ya da toplumsal-siyasal tutumlar (figürler-semoller, Alevi örgütleri, parti tercihleri vs.) üzerinden gelişen sohbetlerle bir izlenim edinebildim.

Köylerde gerçekleştirdiğim görüşmelerde bireylerin Aleviliği ve kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları ifadeler görece daha yalın ve net çizgilere sahipti. Örneğin kendini “inançlı” addeden bir Alevi, Aleviliğin başlangıcını İslam bölünmeleri dönemine, Ali’ye dayandırıyor. “Ali’yi sevmek”, olmazsa olmaz şartlardan biri olarak Alevilik tanımına giriyor ve diğer kavramlar da yine inanç çerçevesi etrafında örülüyordu. Alevilik, bir biçimde kentle ve kitabi bilgiyle teması olmuş bir iki istisna hariç, ağırlıkla *inanç* olarak tanımlandığından, felsefi kavramlar ya da modern-siyasal kimlik ifadeleri ancak ikincil-üçüncül sorularla ve spesifik dolayımarda kendine yer bulabiliyordu. Buralarda doğrudan kimliği ya da Aleviliği tanımlamayı isteyen sorular yerine, geleneksel bilgiden süzölmüş ve bugün hissedilen-yaşatılan Aleviliğin ne olduğunu anlamaya yönelik dolaylı sorulara yöneldim. Eski cemler ile şimdiki cemlerin farkı, dedelerin eski itibarını ve otoritesini koruyup korumadığı, görgü hukukunun hatırlanan örnekleri, Alevi ahlakının neleri gerektirdiği, köylerde inanç pratikleri ya da ibadetlere bakış gibi konular üzerinden inancın ve gündelik yansımalarının izlerini aradım.

Çok genel bir çerçeve çizmek gerekirse, kırsal alanlarda yaşatılan Alevilik, asıl olarak inanç boyutu ve ahlak öğretisi üzerinden tanımlanmaktadır. Banaz köyünden Yusuf Doğan, Aleviliği *On İki İmamlardan bugüne kadar takip ettikleri bir felsefe* olarak tanımlamaktadır. Yağlıdere köyünde ev ziyaretine gittiğim Mehmet ve Güleser Güzel çiftine göre de Alevilik, *İmam Hüseyin’in yoludur, Horasan’dan gelmedir*. Avcıpınarı köyünde Karakaya ve Avcıpınarı köylülerinin bir arada olduğu bir grup görüşmesinde *Horasan’dan gelme bir inanç yolu* tanımı öne çıkmıştı. Nallı köyünden Abidin Yiğit dedeye göre Alevilik, *hak yoludur, Muhammed-Ali yoludur*. Alevi kimse ise *dürüst, hak yemeyen, Ali’ye inanan* kişidir. Yine Nallı köyünden Âşık Yusuf Yılmaz Alevi’yi *Ali’nin, Hacı Bektaş’ın yolundan giden* olarak tanımlamaktadır. Kırşak köyünden İsmail Ateş dedeye göre Alevilik *kalubeladan beri vardır ama Muhammed zamanında ayrılmıştır*. Oradan Horasan’a, Horasan’dan

da günümüze uzanır. Banaz köyünden İsmail Şimşek dede, Aleviliğin başlangıcını İsmail Ateş dede gibi *ruhlar besti'ne* dayandırır. İsmail Şimşek dedeye göre Alevilik mezhep derdine düşmez; *din birdir, mezhepçiliği Sünniler yapar*. İnanç ve din birdir ve kökeni dünyanın kuruluşundadır. Yol-erkân, ruhlar bestinde kurulmuştur. Kökleri orada olsa da Alevilik bugününe On İki İmam-Rum erenleri-Horasan pirleri ve Hacı Bektaş yoluyla ulaşmıştır. Ocakzâdelik, On İki İmam soyundan gelir. Bugünkü Aleviliğin kaynağı ise *serçeşmedir, Hacı Bektaş'tır*.⁶⁷⁵

Saydığım isimlerden sadece Yusuf Doğan Aleviliği aynı zamanda bir *felsefe* olarak tanımlarken, kalanların hepsi için Alevilik bir *inançtır*. “Kendinizi öncelikle nasıl tanımlarsınız?” soruma her biri istisnasız “Alevi” olarak cevap verdi. Bunun ardından memleket (köy-ili vs.) ifadesi öne çıktı. Köylerde yoğun göç nedeniyle genç nüfus azalsa ve yaşlılar bakımından cem gibi kimi ritüeller neredeyse uygulanmaz hale gelse de bireyler kendilerini her şeyden önce Alevi olarak ifade ediyor ve Aleviliği de bir inanç olarak tanımlıyorlar. İnanç pratiğinde gözlenen değişim, inancın kendisine ve Alevilik için önemli tarihsel figürlere olan saygıyı eksiltmemiştir. Bu figür ya da sembol isimler, Ali şüphesiz başta olmak üzere, Alevilik tanımında sıkça başvurulan dayanaklardır.

Kaleköy'den Âşık Hasan Özudoğru, Alevi'yi “Ali'nin yoluna giden” olarak tanımlar. Ona göre yolun kökeni Ali'ye dayanır; *tıpkı partizanlık gibi*, o dönemde *Ali'yi diyen Ali'nin, Osman'ı diyen onun* yolundan gitmiştir*. Ancak Alevilerin yolundan gittiği sadece Ali değildir; onun çocukları (ehlibeyt), On İki İmamlar, onlardan Şah, ulular, pirlar... Alevilik *ondan ona, ondan ona* aktarılmıştır. Özudoğru'ya göre Ali'nin yoluna gidene Alevi denir ancak bu tanım tek başına yeterli değildir:

⁶⁷⁵ Yusuf Doğan, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013; Grup Görüşmesi (Cafer Bilgin, Kiraz Bilgin, Güllü Zengin, Ahmet Zengin, Mehmet Tanış), **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013; Mehmet Güzel, Güleser Güzel, **Yağhdere-Yıldızeli**, 22.08.2013; Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013; Yusuf Yılmaz, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013; İsmail Ateş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013; İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

* Alevi ve Sünni ayrışması için Halifeler dönemine, Halife Ali ve Osman'a referans veriyor.

“... Şimdi Başbakan da ‘Ali’yi seven Alevi ise ben herkesten daha Alevi’yim’ diyor. Demekle Alevi olunmuyor ki. Herkes diyor ‘ben Aleviyim’ diye ama hiçbir şeyden haberi yok. Alevilik öyle değil. Aleviliğin yolunu yordamını bilmedikten sonra Alevi’yim demesi bir şey değil. ... Neyinden haberin var? Görgün var mı? Musahibin var mı? Yok. Hiçbir şey yok ortada; ben de diyorum Alevi’yim, diye. O zaman Fındıcaklı* Mehmet’in oğlu da der ‘Ben Alevi’yim’ diye.”⁶⁷⁶

Ali’den geliyor olmak, bir anlamda İslam’ın içinde-dışında tartışmalarına da cevap olur. Yıldızeli köylerinde genel olarak bu tartışma anlamsız bulunmakta, Alevilik İslam içinde ve çoğu zaman “bozulmamış” İslam özü olarak ifade edilmektedir. Üyük köyündeki grup görüşmemizde Veli Yılmaz bu konuda oldukça netti; ancak İslam’ın “yanlış” yorumlarının dışında kalmayı tercih ediyordu:

“VY: Alevi toplumunda genelde ayrımcılık yoktur da karşıdaki insanlar... Geçenlerde bir yerde tartışıyorlardı da: Alevilik, İslamiyet’in içinde mi, dışında mı?

CS: Peki ben size sorayım: Alevilik, İslamiyet’in içinde mi, dışında mı? Yazarlar falan şeyler söylüyor da. Bir de sizden duyayım: Alevilik ne imiş, nereden geliyormuş?

VY: Bana göre Alevilik İslamiyet’in içinde. Niye içerisinde? Biz Aleviler Hz. Ali’yi severiz. On iki İmam’ları severiz. Hacı Bektaş-ı Veli’yi severiz. Biz Hacı Bektaş Veli’nin yoluna inanan insanlarız. Hacı Bektaş-ı Veli de İslam’ın içerisinde geldiğine göre...

CS: Ali’den mi, geliyor diyorsunuz yani Alevilik? Oradan sonra mı başlamış? Yoksa daha evveliyatı var mı?

VY: Hacı Bektaş-ı Veli, Musa-ı Kazım’ın soyundan geliyor, imamın. Ondan dolayı İslamiyet’in içerisindeyiz ama Alevi toplumu genelde şehirleştiği zaman her kötülüğü Sünnilerden gördüğü için, ondan sıkılmış. Eğer İslamiyet insanlara zarar vermek, onları dışlamaksa biz İslam değiliz, İslamiyet’in dışına çıkıyor Aleviler... Yoksa elbette İslamiyet’in içindedir Alevilik. Aleviler, Hz. Muhammed’i sever. İbadetinde, ‘Allah, Muhammed, Ali’ diye tevekkül eder. Dualarında, Duaz-ı İmamlarında, türkülerinde, hep Muhammed’den bahseder. Ama hep zarar gördüğü için, kötülüğü ordan görüyor. Okurken zarar görüyor, devlet dairesinde zarar görüyor, yaşarken, paylaşırken, askere gidince zarar görüyor. ‘İslamiyet böyle insana zarar vermekse ben Müslüman değilim’ diyor ve dışında kalıyor. Zararı gördükçe çıkmaya çalışıyor yoksa niye Alevi İslamiyet’in dışında olsun.”⁶⁷⁷

Aleviliğin kökeni İslam içi bölünmelerinde Ali’den yana olmaya dayandırılırken, bugünün Aleviliği, genellikle ibadetler, inanç pratikleri ve çoğunlukla da ahlak öğretisi ve sosyal tutum üzerinden ifade edilir. Bu, kimi örneklerde ne oldukları, ne yaptıkları biçiminde ifade bulurken kimi örneklerde ne olmadıkları ve ne yapmadıkları, Alevi olmayı anlatan özellikler olarak sıralandı.

* Fındıcak, Yıldızeli’nde “koyu” bilinen bir Sünni köyü.

⁶⁷⁶ Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

⁶⁷⁷ Veli Yılmaz, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013

Bölgede asıl ibadet “cem” olarak ifade edilmekle birlikte Muharrem Orucu ve diğer oruçlar (Masum-u Paklar vb.), kurban kesme, tekkeleri ziyaret etme ve dua bahsi geçen inanç pratikleri oldu.

“AA: Burada Hıdırellez’i bazı bölgeler üç gün oruç tutuyor. Bazı bölgeler on gün tutuyor. Biz yedi gün tutuyoruz.

CS: Bektaşî köylerinde üç günmüş, öyle duydum.

İÇ: Bu bölgelerde yedi gün tutuyoruz. Muharrem’de mesela on iki gün tutuyoruz. Üç gün de Masum-u Pak’lar.

AA: On iki gün de onu tutuyoruz. Sonra aşure yapıyoruz. ... Aşure’de şöyle yapıyoruz biz şimdi, Muharrem’de... Su içmiyoruz, soğan, elma kesmiyoruz, yumurta yemiyoruz. En fazla su içmiyoruz.

İÇ: Bıçak kullanılmıyor.

AA: Bıçak kullanılmıyor. En fazla su içmiyoruz. Canlıya zarar verilmiyor. On iki gün öyle tutuyoruz işte.

CS: Yağlıdere’de anlatmışlardı... ‘Üç gün, üç masumları tutarken oruç açtıktan sonra da hiç yemek yemeyiz. Tek, üzümle dururuz.’ diyorlar. Sizde de var mı bu?

İÇ: Şimdi bazı konular vardır, hikâyesidir. Çünkü... O her şey Allah’ın bileceği bir şey. Ben neyim ki yani bir tek üzümle orucu tuttuktan sonra durabileyim?

AA: Oruçtan sonra tek bir üzümle duran kimdir biliyor musun? Ali’nin kendisidir. Hazreti Fatıma anam durdu tek bir üzümle. Şimdi Engür şerbetini ezdi bir üzümle, kırklar bir üzümle semaha çıktı. Engür; kırklar onunla yürüdü. Ben kimim ki bir üzümle oruç tutayım canım benim.”⁶⁷⁸

“CS: Birlik Kurbanı dediniz, değil mi? Bütün köy beraber mi kesiyorsunuz bunu?

HHK: Bütün köylü beraber. Gitmeyen de oluyor tabi ki. Kendi şahıs kurbanı kesen de olur, köy namına kurban da olur. Hepsi orada pişer dağılır. Herkes yer, içer.

CS: Kurbanları bir tek bayramda mı kesiyorsunuz, Kurban Bayramı’nda mı yoksa...

HHK: Yok. Ayriyeten olur. Kurban bayramından ayrıca...

CS: Ne niyete kesiyorsunuz? Köyce yaptığınız zaman ne niyete kesiyorsunuz?

HHK: Yağmur duası olarak kurulmuş, köy kurbanı. Tekkeye gideriz, orada keseriz.

CS: Hangi tekkeye kesiyorsunuz genellikle?

HHK: Kara ziyaret* var ismi, Tanış Baba, Koç Baba, Ali Baba, Dört tane.

CS: Her sene birine mi gidiyorsunuz?

HHK: Bir sene buraya öteki sene oraya, öyle sırayla. Şimdi şu ana kadar bizim aklımız yetti yeteli, herkes zaten evvelden yapıyor bunu da, bizim aklımız yetti yeteli de onlar yapıyordu. Biz de aynısı devam ettiriyoruz yani. Oradan beş-on kuruş kalıyor. Kurbanlar, mesela köyden adağı olanlar oluyor. Onlar da kesiyor oraya. O zaman kurban da çok oluyor. Köy namına aldığımız kurban az oluyor. Oradan beş on kuruş fazla aldırıyoruz. Ondan koyuyoruz üstüne. İşte onlarla yolcu ediyoruz gelenleri de.”⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

* Muhtarla sohbetimizde Karazilyet olarak geçti.

⁶⁷⁹ Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

Köy civarındaki tekkelere olduğu gibi Hacı Bektaş'a kurban götürme de bölgede yaygındır. Bu, bazen bir köylünün adağı için köylüleri oraya götürmesi bazen de adakların birleştirilerek Hacı Bektaş'ta kesilmesi biçiminde olur. Çoğu yerde açık olarak ifade edilmese de kimi görüşmelerimde “hac” olarak zikredildi:

“CS: Sizde Hac var mı pekiyi? Hacı Bektaş'a giden hacı olur mu?

HÖ: Var. İşte hac! Oradan iyi hac olur mu? Kurt ile kuzuyu birbirinin yanında eğleyen bir adamın yanına varmak Hac.

CS: Siz bir günah işlediniz, diyelim. Oraya gidince af olur mu yine?

HÖ: Yok, onu Allah bilir. Öyle iş yok. Allah ile senin aranda.

RÜ: Ben bir olay anlatacağım: Babam hastaymış, Sivas'ta yatıyormuş. Bir de Mahmut Dayı var, bunlar akraba çıkıyor. Bir de düşmanlar yani. Adam Hacı Bektaş'a gidecekmiş, gitmiş babamı bulmuş hastanede. Babamdan razılık almış. Demiş ki: ‘Hüseyin Emmi, böyle böyle...’ Konuşmuyor ya adam. Varıyor öyle diyor, babam da bir hoş olmuş yani. ‘Ben senden razılık almaya geldim. Hacı Bektaş'a gidiyorum.’ diyor elini öpüyor babamın. Babam da ‘Allah işini rast getirsin.’ diyor. Ama onlarda öyle yok. Bizimki daha şey, bizim yollar...’⁶⁸⁰

Yapılan-yapılmayan ibadetler üzerinden Aleviliği tanımlamak, özellikle “dışarıdan” yorumlarda sıkça görülen bir yol. Alevi bireylerin de çoğu zaman kendilerini böyle tanımladığına tanık oldum. Kırsalda bunun bir örneği, Üyük köyündeki toplu görüşmemizde yaşandı:

“CS: Alevi kişi denildiği zamanı sizin aklınıza ne gelir? Bir insanın neresinden anlaşılır Alevi olup olmadığı?

NŞ: Ramazan'da oruç tutmuyorsa o Alevidir.

VY: Alevi insan topluma girdiği zaman daha saygılı. Daha insancıl, toplumsal, paylaşımcı, özverili insanlar belli olur topluma girdiği zaman.

CS: İnanç yönünden peki? İncancına ve ibadetimize baktığımız zaman bir Alevi ile başka inançtan birini ne ayırır?

VY: Alevi insan namaz kılmaz mesela. Ezan okunduğu zaman Sünni vatandaş camiye gider ama Alevi gitmez.

CS: Alevinin ibadeti nedir?

VY: Cem.

CS: Cem dışında bir ibadet var mı bildiğiniz?

VY: Yok, bizim cem dışında ibadetimiz yoktur. Biz cemin dışında ibadet etmeyiz. Tekkelere, türbelere gittiğin zaman dua edersin ama o ayrı. Asıl ibadet cemdir.

CS: Tekke var mı buralarda ya da ziyaret?

EŞ: Var. Aşılıkbaba var hemen burada.

VY: Ziyaretler var mesela.

⁶⁸⁰ Hasan Özudoğru, Rahmi Ülker, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

MK: Onlar camide Allah’a yalvarıyor. Biz de evde ibadet ediyoruz, Allah’a yalvarıyoruz. Fark eden bir şey yok ki...

AK: Hacı Bektaş’a gidersin, Pir Sultan’a gidersin. Oraları biliyorsun.

VY: İbadet oralara gittiğin zaman olur.

CS: Günlük yaşamda Alevilerin yapması gereken, inancın istediği bir şey var mı?

EŞ: On İki İmamlarda oruç tutar Aleviler.

AK: Bir de aşure çorbası pişirirler yani oruç bittikten sonra. Kara Çorba derlerdi.

VY: Çalışma, çoluğuna çocuğuna iyi bakmak ibadettir Alevilikte. Bizim kendi büyüklerimizden duyduğumuz odur.

CS: Cemi senede bir mi yapıyorsunuz?

VY: Cem senede bir, kışları yapılır.

CS: Hangi cemler yapılıyor burada?

VY: Görgü Cemi ve Abdal Musa Cemi yapılır. Hızır cemi yapılır. Üç tane, bunun dışında başka yok.⁶⁸¹

İnanç ve ibadet öğelerinin yanı sıra Yıldızeli’nde Alevilik tanımlanırken sık sık toplumsal ahlak kuralları ve doğruluk ölçütlerine referans verildi. Hemen yukarıdaki alıntıda geçen “daha saygılı, daha insancıl, toplumsal, paylaşımcı, özverili insanlar” tanımı, Veli Yılmaz tarafından Alevi olmanın ölçütleri olarak sıralanmaktadır. Gene aynı anlatıda geçen “Çalışma, çoluğuna çocuğuna iyi bakmak ibadettir Alevilikte. Bizim kendi büyüklerimizden duyduğumuz odur.” ifadesi de ibadetin biçimsel öğelerinden çok özünün önemsendiğine, gündelik hayatın dini pratikten önemli sayıldığına ve çalışmak gibi gündelik pratiklerin dahi ibadete dâhil edildiğine dair önemli bir örnektir. Bu durumu, Banaz köyünden İsmail Şimşek dede daha açık olarak şöyle ifade etmişti:

“CS: Alevilerin gündelik hayatına bakalım, inancı ibadeti bir yana, Alevi olmaktan dolayı üstlendiği bir sorumluluk var mı, günlük yapması gereken bir şey, dikkate alması gereken bir şey?

İŞ: Alevilikte bizim ibadetlerimiz senede bir kere olan bir şey, biliyorsunuz. Bu cemlerimiz, görgülerimiz senede olan bir şeydir ki dedesi gelir görgüsünü, cemini, neyi varsa bunu yapar çatar geçer gider. Bu bizim bir yıllık abdestimizdir, görgümüzdür yılda bir kere. O bir yıl içerisinde talibe daha sorgu sual sorulmaz ki ikinci bir seneye gelene kadar, dede geldiği zaman bakalım o talip aynı sözünde duruyor mu yoksa başka herhangi bir kabahatler, suçlar mı işledi, diye bunlar sorgulanıp meydana çıkıyor. Sonra, herkes biliyorsunuz geçim sıkıntısında, Aleviliğin de başka bir şeyi olmadığı için başka bir yolu olmadığı için bir seneye kadar bunu beklemek zorunda kalıyor yani.

CS: Günlük yaşamda yapması gereken şeyler...

İŞ: Günlük yaşamı ne ise çoluğuyla çocuğuyla, neyse iyi geçinmek, öyle yani.

⁶⁸¹ Veli Yılmaz, Erol Şengün, Nebi Şimşek, Muharrem Koç, Ali Kaman, *Üyük-Yıldızeli*, 25.08.2013

CS: Tam da ondan bahsedecektim, Alevi ahlakı dediğimiz bir şey var mı? Alevi dediğimiz şöyle davranır günlük hayatında, işinde, gücünde, okulunda, komşusuyla ilişkisinde böyle hareket eder, diyebileceğimiz davranışlar var mı?

İŞ: Şimdi biz onu zaten defalarca söylüyoruz, Alevilikte bir dede olarak konu komşumuzla, nerede olursa olsun yolda, yolakta iyi geçinin; kimsenin hakkına tecavüz etmeyin, haram yemeyin, bunları biz defalarca herkese söylüyoruz.

CS: Cemlerde ne öğüt veriyorsunuz genel olarak? Bu dedikleriniz, yani haktan ayrılmayın, haram yemeyin, komşu ile iyi geçinin, onun dışında var mı böyle?

İŞ: Cemimizde olsun, görgümüzde olsun bizim verdiğimiz öğütler, nasihatler bunlardan ibarettir. Biz her zaman için Alevilikte haksızlığa, haksıza boyun eğmeyiz hiçbir zaman için. Her zaman haklıdan tarafa oluruz. Elinizden geldiği kadar dürüst olun doğru olun. Çünkü Alevilik bir dürüstlük yoludur. Siz de doğru olun, dürüst olun diyerek herkese bunları anlatıyoruz. Dürüstlük, başta giden bir şey, biliyorsunuz. Zaten yanlışın yanına kimse varmaz. Bu sadece Alevilikte değil, Sünnilikte de dahi olsa dürüstlük başta gider ama yol, erkân dediğimiz zaman onlar bizim şeyimize katılamaz. Bu sorgulamalar, bu şeyler bizim Alevilikte vardır. Onlarda öyle bir şey yok.”⁶⁸²

Hemen tüm görüşme kayıtlarında dikkat edileceği üzere, anlatımlarda sık sık “onlar” ifadesi geçmekte ve Alevi bireyler kendi inanç ve kimliklerini tanımlarken bu örtük özneye başvurmaktadırlar. “Onlar” diye ifade edilen Sünnilerdir ve Alevi köylüler çoğu zaman kendilerini bu *öteki* üzerinden anlatırlar. Sünnilerin yapıp Alevilerin yapmadığı şeyler (camide namaz kılmak, Ramazan orucu tutmak vs.), Alevi olmayı tanımlayan ifadelere dönüşür. Ayrıca, kendi inancının daha iyi, daha doğru, daha keskin olduğunu vurgularken de sık sık “onlarla” karşılaştırma yoluna gidilir. “Ama onlarda öyle yok. Bizimki daha şey, bizim yollar...” (Rahmi Ülker), “Onlar camide Allah’a yalvarıyor. Biz de evde ibadet ediyoruz.” (Muharrem Koç), “... Erkân dediğimiz zaman onlar bizim şeyimize katılamaz. Bu sorgulamalar, bu şeyler bizim Alevilikte vardır. Onlarda öyle bir şey yok.” (İsmail Şimşek) gibi ifadelerin muhatabı, Sünni kesimdir. Bu tür ifadeler, Alevilerin kendilerini tanımlarken *diğeri* ya da *öteki* üzerinden daha net sınırlar çizdiklerini göstermektedir.

Aleviliğin bir *inanç* olarak tanımlanması, kökeninin Ali’ye ve On İki İmam’a dayandırılması şüphesiz köyde yaşayan Alevilere özgü bir durum değil. Kentsel alanlarda da Alevilerin çoğunlukla kendilerini bu şekilde ifade ettiklerini gördüm. Aleviliğini ve kendi kimliğini daha çok inanç değerleri üzerinden tanımlayan bu grubu, mekânsal yerleşim sınırına bakmadan *geleneksel kimlik yanlısı* olarak

⁶⁸² İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

tanımlayabilirim. Kentsel alanlarda farklılaşan şey, köylerde daha sade, net ve keskin çizgilerle ifade edilen ve modern kavramlar içermeyen tanımların içine kentsel alanlarda başka kavramların da dâhil olmasıdır. Böylece daha kitabi, yer yer felsefi ve siyasal göndermeleri de olan kavramlarla bir tür tanım çoğullaşması durumu ortaya çıkmaktadır.

Kentlerde yaşayan inanç-kanaat önderleri (dedeler, babalar, âşıklar...), Aleviliği “geleneksel” tanımı içinde değerlendirmekle birlikte, bunu yer yer daha farklı kavramlarla ifade ettiler. Yeni kavramlar ya da tanıma getirilen açılımlar, daha çok kentsel şartlarda yaşamının bir gereği yahut inancın kendini güncellemesi bağlamında değerlendirilmektedir. Üyük köyü kökenli olan ve Yıldızeli’ndeki Bektaşî Dergâhına bağlı köylerin çoğunun dedeliğini yürüten Celal Güler, Ankara-Dikmen HBV Cemevi’ndeki görüşmemizde Aleviliği bu şekilde tanımlamıştı:

“CG: Alevilik toplantısında falan, doğrudan tanım yaptırmazlar bize. ‘Alevilik, Aleviliği yaşamaktır’ denir. Nedir Alevi gibi yaşaması? Onun vecibeleri neyse, onu yerine getirmektir. Yoksa inançsal boyutta başlarlar. Dini İslam, kitabı Kuran, Allah’a kul, peygambere ümmet, Hz Ali’ye talip, Ehlibeyt yolundan gelen Güruh-u Naci diye de genel bir tanımı vardır. Bu, Aleviliği yüceltmek, ululamak için yapılan bir şey. Hâlbuki işte deminki söylediğimiz en açık şey, Aleviliği Alevi gibi yaşamaktır. Ne bir Sünniliği tarif edebilirsiniz ne bir Yahudiliği ne bir Aleviliği ne bir Hristiyanlığı tanımlayabilirsiniz. Onu yaşayan insan Alevi’dir. Alevi gibi yaşamaktır. Alevi gibi yaşamak nedir? Kendi yaşamını çağına göre belirlemek, kendi inancını çağına göre belirlemek. Bugün vecibelerini Sünni-İslam anlayışında katı kuralların içerisindeki oruç tutmak, namaz kılmak, kelimeyi şahadet getirmek gibi beş tane olmazsa olmaz ve yaptırımcı şey Alevilikte yoktur. Neden yoktur? 1930’daki Alevi yaşamı ile 2015’teki Alevi yaşamı değişiktir. Çünkü yaşamını inancına göre şekillendirmiştir. Basit bir örnek vereyim: Bir oruç söz konusu. Yas orucu dediğimiz Muharrem Orucu vardır. Muharrem Orucunda bir takım şeyler vardır, kurallar konulmuştur (Dedeye göre bu kurallar Caferiliğin etkisidir –y.n.). Muharrem orucunun birtakım olmazsa olmazları... Nedir? Tıraş olmayacaksınız, yıkanmayacaksınız, elbisenizi değiştireceksiniz, su içmeyeceksiniz ve bugünün şartlarına uymayan birtakım yaptırımlar var. Yıl 1940, yüzde 80’i, yüzde 90’ı köy yaşamında 15 gün tıraş olmasa da hiç sorun değil. On beş gün elbisesini değiştirmese de hiç sorun değil. Bir ay yıkanmasa hiç sorun değil. Çünkü yaşam biçiminde haziran ayında bir orağa girerdi, bir ay sonra ancak yıkanır. Öyle şeyleri bugünün şartlarında, metropole geldiğin zaman uygulaması mümkün değil. Neden uygulaması mümkün değil? ... Ya Muharremi bırakacak ya da onu bırakacak. Dolayısıyla muharrem bu şeylerin, inanca herhangi bir faydası olmadığını düşünerek bugünün şartlarına göre yenileme yoluna da gidiyor ve yenilemiştir de. ... Yol bir, süre binbir... Alevilikte böyle şeyler vardır. Onlar teferruatır.”⁶⁸³

⁶⁸³ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

Uzun yıllar Almanya'daki Alevi örgütlerinde gençlik komisyonlarında çalışmış olan Nehir Başaran, Aleviliğin tanımında *geleneksel* tutumdan yana olanlardan. Ona göre inancı inanç dışı kavramlarla ifade etmek, inancın özgünlüğünü ortadan kaldırmakta ve bir bakıma onu tanımsızlaştırmaktadır:

“NB: Benim Aleviliği tanımam, bizim babamızdan gördüğümüz gibi, çoğunluk gibi, Hak-Muhammed-Ali olarak... O yolu, On İki İmamları ve Muharrem ayı olsun, Hızır olsun musahiplik olsun, bunlar bizim için kutsal değerlerdir. Onları el üstünde tutmazsan bir temelin olmaz.

CS: Daha çok inanç olarak görüyorsunuz. Diğer taraftan kültür, yaşam tarzı diye bağlayanlar var...

NB: Tabii inanç olarak. İnançlıktan çıkarsa öyle dediğin zaman onu herkes yaşayabilir. Ben her zaman şunu derim, seminer de veriyorum Aleviler hakkında, bir Aleviliği tanıttığın zaman nasıl tanıtırsın, diyorum. Bazıları diyor, insan sevgisi, doğa... O benim Alman arkadaşım da var. Aleviliği ne gösterir? Mesela Sünni dediğin zaman namaz der, cami der. Seni ne tanımlar? Bir kere ağzınızdan cem çıkmadı, On İki İmamlar çıkmadı. Onlar olmadıktan sonra Aleviliği kaldır at.”⁶⁸⁴

Fransa-Strazburg'da görüştüğüm Nurettin Kaçan da temel inanç öğelerine dayalı bir Alevilik tanımlamaktadır:

“Allah, Muhammed, Ali, Ehlibeyt sevgisi olmayan bir insan Alevi olamaz. Bunu, şart olarak herkesin bilmesi lazımdır. Aynen dara durmayan insanın da, bir Alevinin bir sene 1-2 ceme girip dara durup ikrarını vermek zorundadır. Alevilik, ikrar vermektir. Kurbanını kesmesi lazımdır. Ama biz burada Avrupa'da daha halen, her sene bu görevlerimizi yerine getiriyoruz. Belki de Türkiye'den de daha düzenli bir şekilde Muharrem Oruçlarında falan, aşuremizde neyde, hepsinde toplumsal olarak biz bu faaliyetlerimizi gösteriyoruz. Zaten buranın kurban işlerinin neyin de birinci sorumlusu benim zaten.”⁶⁸⁵

Davulalan kökenli Kazım Kızılgöz dedenin anlatımında Alevilik, temel inanç esaslarının yanında ahlaki boyutları da öne çıkan bir tanıma bürünür. Alevilikle Kızılbashlığı gene ilk dönem İslam tarihi içinde Uhud Savaşı menkıbesi ile siyaseten Ali'nin yanında olma noktasında ayıran Kızılgöz, “Ali'nin evinde toplananlar” anlamında “Ali-evi” kelimesinden geldiğini düşündüğü Aleviliğin anlatımında, ibadetler ve diğer gereklilikler yönünden gene Sünnilikle farkı üzerinden hareket etmektedir:

⁶⁸⁴ Nehir Başaran, **Duisburg-Almanya**, 26.07.2014

⁶⁸⁵ Nurettin Kaçan, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

“Alevilik, bir sevgi, bir inançtır. ... Aleviliğin birinci temeli, Hz. Ali yanlılarına Alevi diyoruz. Necef’te Şah-ı Merdan’ın, efendime söyleyeyim Gürüh-u Naci’nin, bin bir çeşit isim sahibi olan Ali’nin etrafında toplanan, Ali bellisi olan, Ali’ye sevgi-saygı gösteren, Allah-Muhammed-Ali üçlüsünü bilen, Hz. Ali’nin adaletinden ayrılmayan, temeli insan sevgisi ile dolan, aslı dostluk, kelamı dostluk, cevheri merhametle dolu, gönlü inançla, sevgiyle ve sevgi meyvesiyle dolu olan Ali yanlılarına ‘Alevi’ diyorlar, kurban olduğum. Tabii bu dedelerin ve kişilerin anlatmasıyla da değişik olabilir. Ondan sonra kişinin kendi şeyiyle de değişik olabilir. ... Efendim, ibadet şekillerimizde biz, böyle eğilip doğrulmayla... Bizim ta Hz. Muhammet döneminden ‘Tarikat namazımız’ var. Böyle bunlar gibi 5 vakit diye bir şey yok. Bizim ibadetlerimiz devamlı gecedir. Gündüz, hocaların yanına da git, profesörlerin yanına da git, daha ilim-irfan sahibi olanların yanına da git bu nereye gidersen git aynı kapıya çıkıyor. Çünkü ibadet, gündüzleri nasibini, kısmetini, çoluğunun çocuğunun kısmetini kazanmak için çalışacaksın. Hz. Ali bile günlüğü 1 kilo hurmaya çalıştı, çocuklarının nasibini kısmetini kazanmak için. Alevilik, bir inançtır, bir sevgidir, bir dostluktur, merhamettir.”⁶⁸⁶

Sevgi, dostluk ve merhamet kelimeleriyle ifade edilen bu Alevilik anlatısı, Alevi kimliğinin oldukça yaygın mazlumiyet-ezilmişlik anlatımlarından beslenmektedir. Köklerini Kerbela’da, Hüseyin ve yandaşlarının mazlumluğunda bulan, sonrasında çeşitli dönemler ve şekillerde karşılaşılan ezaların doğurduğu bu anlatım, günümüzde Alevi kimliğini betimlerken sıkça dile getirilen söylemleri içerir:

“... Göz göre göre binlerce, milyonlarca askerle 73 kişinin üstüne gelip 6 aylık yavruya ok atmak. Efendime söyleyeyim ben ne bileyim, ben daha ne anlatayım, bu Yezit’in elinden bizim çekmemiz ... Çektiler getirdiler getirdiler, en sonunda da böyle gül yavruları Kerbela’da bıraktılar. O günden bu güne kadar geliyoruz. ... Ondan sonra bu Yavuz’lar geldi, şeyler geldi. Bunlar çile yani. Alevilerin çilesi, bundan sonra da bizim çilemiz gene başlayacak.”⁶⁸⁷

Kelime Ata, Aleviliği farklılıkları/özgünlükleri içinde *kendine özgü bir inanç* olarak görmektedir. Bu inanç, farklı dinler ve kültürlerden parçalar almıştır; ancak parçaları bütününe asla özdeş olmayan bir inançtır. Bütün diğer nitelikleri yanında Aleviliği özgün kılan, onun inanç tarafıdır:

⁶⁸⁶ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁶⁸⁷ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

“KA: Ben ... Aleviliğin içindeki çeşitliliği önemli buluyorum. Daha doğrusu realite, yani Maraş’taki bir Alevi ile Bergama’daki Alevi öz itibarı ile değerler bakımından aynı olsa bile ritüel bakımından farklılıkları var. Ama bunlar durumu farklılaştıran, ayırtıran noktalar falan değil. Çeşitlilik. İslam’ın içi-dışı, efendime söyleyeyim Orta Asya’dan mı geldi, Mezopotamya’dan mı geldi, Anadolu’dan mı geldi? Bu tip tartışmalar tabii akademik olarak yürütülebilir ama benim anladığım anlamda Alevilik, kendine özgü bir inanç. Her inanç nasıl ki kendinden önceki inançlardan etkileniyorsa, değişiyorsa, çağlara, durumlara göre hiçbir şey dogmatik filan değil. Yani özcü yaklaşımları çok doğru da bulmuyorum, gerçek olduğunu da düşünmüyorum. Yani her zaman değişir. 15. yüzyıldaki Alevilikle ben bu zaman yaşadığımız Aleviliğin farklı olduğunu düşünüyorum ama hepsi aynı kavramla ifade ediliyor. Dolayısıyla hani onun İslam’ın dışında olduğunu düşünmüyorum ama çok içinde olduğuna da inanmıyorum. Onu biz daha çok şöyle kavramsallaştırıyoruz: ‘İslamiyet’te Alevilik yoktur ama Alevilikte İslamiyet vardır.’ diye düşünürüz. Benim de genel yaklaşımım bu yönde. Ama tabii son yıllarda politik yanı ağır basan bir Aleviliğin de geliştiğini söylemek mümkün. Daha çok böyle ifade ediliyor. Politik kimlikler üzerinden ifade ediliyor.

CS: İçinde ya da dışında, siz Aleviliği tanımlasanız birine, nasıl tanımlarsınız?

KA: Ben kendine özgü inanç derim. Öyle ve öyle de diyorum. Yani hiçbir şeye benzetilemez, her şeyden, her inançtan, kültürlerden, dinlerden aldığı parçalar var. Fakat parçası da aldığı bütüne asla özdeş olmayan bir inançtır. ‘Alevi’ dediğinizde bende daha çok inanç mı beliyor. Çünkü onu farklılaştıran tarafı inanç tarafı...⁶⁸⁸

Bütün bu anlatımlarda Aleviliği asıl farklı kılan yönü olarak *inanç* öne çıksa da, kentleşme sürecinde Alevilik, inanca ilişkin yeni tanımlamalar da dâhil olmak üzere çok farklı kavram, yorum ve yaklaşımlar eşliğinde sadece *dışarıya* karşı değil kendi içinde de fazlaca çeşitlenen bir tanımlamalar mozaiğine dönüşmüştür.

(2) Yol Bir Söylem Binbir

Buraya kadar sıraladığım bütün anlatımlarda Alevilik, içine felsefi, ahlaki ya da siyasal kimi çeşniler de katılmakla birlikte, özünde bir inanç olarak tanımlanmakta, bireyler kendilerini *inançlı Alevi* olarak ifade etmektedirler. Kentleşme süreci, Aleviliğin tanımlanmasında yeni kavramlara, yeni referanslara kapı aralamıştır. Kentle tanışmasına rağmen hala Aleviliği sadece inanç-mezhep olarak kabul eden ve *geleneksel* tanımı içinde görenler olmakla beraber bunların ifadelerinde de farklı kavramlar yer almaya başlamıştır. Daha önce de dile getirdiğim üzere, kentsel alanlarda Alevilik tanımları için bir çoğullaşma söz konusudur.

⁶⁸⁸ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

Bu çoğullaşma, Aleviliğin heterodoks, pratikte farklılaşan ve sık sık “yol bir sürekinbir” mottosuyla ifade edilen niteliğinden başka bir anlatıma işaret eder. *Yol bir sürekinbir*, Aleviliğin temel inanç ve toplum değerleri aynı iken ibadet pratiklerinde görülen farklılaşmaları ifade eder. Örneğin kimi ocaklarda görgü *tarık* ile yapılırken kimi ocaklarda el ile (Pençe-i Ali Aba) yapılır. Bunlar *erkâncı* ve *pençeci* diye ayrılmaktadırlar. Bir başka açıdan da cemde dede postuna ocakzâde dede (dede-erkân) oturanlar *dedeci* ya da *erkâncı*, vekil babaların ya da dervişlerin oturduğu ocaklar ise *dervişçi/vekilcidir*.⁶⁸⁹ Yıldızeli’nde de köylerin bir kısmı *pençeci* bir kısmı *erkâncıdır*:

“CG: Bektaşî Tarikatı ile Alevilik içerisindeki ibadet şekline baktığın zaman, her ikisinde de ‘görgü’ denen bir şey vardır. Önce ‘pençeden geçmek’ denir. Alevilikte pençeyee, ‘âli aba’ denir. O yapılırken el ile vurulur. Bir kısım Alevilikte de ‘tarık’ denen ağaçla yapılır. O, peygamber dönemindeki hurma ağacına uzatır. Bir tanesi de Musa’nın asasına götürür, gelenek haline getirir. Her kesimde işlevi aynıdır, duaları aynıdır. Farklılıklar işte bu şekilde; birine erkâncı, birine pençeci denir. Yoksa dualarında, gülbenklerinde herhangi bir fark yoktur.

CS: Peki bu Yıldızeli Yöresi’ndeki Bektaşîler. Mesela Piri Baba Ocağı’na bağlı olanlar, hep pençeci miydi, yoksa bir zaman... Bazı köylerde öyle anlatılıyor çünkü sonradan değişmişler.

CG: O şeylerde çok değişmişler. Pençeciler mesela, genelde *erkâncı* dediğimiz *pençeciye* dönmüş. Pençeci erkâna pek dönmemiş. ... Yani olmazsa olmaz kuralları olan çoktu mesela. Biz belirli bir yaşa geldik. Yetiştığım dönemlerde, öyle şeyler vardı ki *erkâncı* ile *pençeci* arasında Alevi-Sünni gibi kesin ayrılıklar vardı. Birbirine kız almama-vermeme olayları bile vardı. Mesela Davulalan erkâncıydı, bir Nallı erkâncıydı. Sarıkayalara kızını vermezdi. Sarıkayalılara ‘dönük’ derlerdi, kız vermezlerdi yani; ama bugünün şartlarında metropol şehre geldiğimiz zaman onların hepsi bitti. Herkes bir araya geldi. Sarıkaya’da 50 kişiye hitap edilen şu bölümdeki bir odada cem yapılırken, burada 500 kişiye hitap eden ‘dönük’ veya ‘erkâncı’ dediğinde ‘Kızılbaş’ veya ‘Bektaşî’ dediğinde hepsi gelip tek bir dede huzurunda, orada o gün kim oturuyorsa onun nezdinde hiçbir şeye müdahale etmeden, onun yolunu burada takip ediyor.”⁶⁹⁰

Bu alıntı, Aleviliğin “geleneksel” halinde de farklı yorumları olduğuna, bu yorumların aynı bölgede yan yana köyler arasında dahi toplumsal farklılaşmalara yol açabildiğine güzel bir örnektir. Fakat dikkat edilirse bu farklılaşma Aleviliğin tanımına ya da bireylerin kendi Aleviliğini ifade ediş tarzına dönük değil, yorumda ve ibadet biçiminde bir ayrışmaya işaret eder. Kentsel alanlarda gerçekleştirdiğim

⁶⁸⁹ Yusuf Aktaş, **Yükselen-Şarkışla**, 26.06.2013

⁶⁹⁰ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

görüşmelerde bunun oldukça dışına çıkan yeni bir tanım çeşitlenmesi ile karşılaştım. Burada artık Aleviliğin bir inanç biçimi olarak farklı yorumlanmasından çok *yaşam tarzı, felsefe, kültür, insanlık, hümanizm, çağdaşlık, emekten yanalık* gibi çeşitli kavramlara kadar uzanabilen bir tanım çoğullaşması söz konusudur. Bu yeni kavramlar Aleviliği tanımlamakta kullanıldığı gibi, doğrudan Aleviliğin artık bunlardan biriyle ifade edildiğini söyleyebilirim. Artık inanç temelli bir grup olarak *Alevilerden* çok, kendisini ve Aleviliği farklı biçimlerde yorumlayan ve tanımlayanların ortaya çıkardığı *Aleviliklerden* söz edilebilir.

Görüşmelerimde bu kavramların kâh Aleviliği, kâh kişinin bir Alevi birey olarak kendisini ya da genel olarak Alevileri tanımlar biçimde kullanımına sıkça tanık oldum. Yağlıdere köyündeki bir ev ziyaretimde, görüşmeye sonradan ev sahibinin yeğeni olan Deniz (Güzel) katıldı. Deniz, Kayseri’de, Erciyes Üniversitesi’nde okuyor ve yazları köyünde geçiriyordu. Kayseri’de hiç ibadethanede bulunmadığını, Alevilikle ilgili bilgilerinin köyde katıldığı cemlerde dedelerden ve büyüklerinden aklında kalanlarla kendi araştırmalarına dayandığını söyledi. İnternette okuyor ve kendince çevresinden aldığı bilgilerle kitabi bilgileri karşılaştırarak “doğru” Alevilik’in ne olduğunu anlamaya çalışıyor:

“Alevilik bir inançtır, mezheptir bence. Ben tam olarak giremedim Aleviliğe. Bizim bildiklerimiz dedelerimizden babalarımızdan duyduklarımızla yolumuz yürüyüp gidiyor. O yüzden pek şey yapamıyorum. ... Alevilik, bir düşünce şekli. İnanç olarak görüyorsan, inançtır. Ama düşünce olarak insanı sevmek yani. Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, Mevlana, Yunus Emre... Bunların görüşleri, nasıl desem? Müslümanlıkta mesela 5 vakit namaz var. Biz Türkler zamanında göçebe yaşıyoruz, nasıl öğreneceğiz? Biz göçebe yaşarken cami kurabilir miyiz? Bir yerde ibadet edebilir miyiz? Göçebe Türkler vardı ya biz onlarız mesela. Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, Mevlana, Yunus Emre... Bunlar ne yapıyor? Daha önce Gök Tanrı inancına sahip olan insanlar var ya bunlara Müslümanlığı nasıl anlatabilirsin? Şiirlerle, deyişlerle, duaz-ı imamlarla. Bu Müslümanlığı aklında tutmak için ne yapıyorlar? Duaz-ı İmamlarla Kuran’daki ayetleri, sayfaları şiiri haline getiriyorlar ki aklında daha iyi kalsın. O zaman okuma yazma yok, cahil insanlar. Bunları nasıl aklında tutacak? Kuranda neden bahsediyor ibadetten, sevgiden, insanlıktan? Bunları nasıl aklında tutacak cahil insanlar? Tabii ki şiirler söyleyerek yani.”⁶⁹¹

⁶⁹¹ Deniz Güzel, *Yağlıdere-Yıldızeli*, 22.08.2013

Yuvalıçayır köyünde sohbet ettiğim Sezgin (Temel) de Aleviliği köydekilerden farklı tanımlamıştı. Sezgin, sınıf öğretmeni ve o da Deniz gibi yazları köyünde, ailesiyle geçiriyor. Sezgin'in Aleviliğe dair bilgilerini kökeni de çocukluğunda köylerde katıldığı cemler. Daha sonra okul için köy dışına çıkıyor ve yerel bilgiyle bağı kopuyor. Sonrasında edindiği bilgiler temel kaynaklardan araştırmaya ve çeşitli okumalara dayanıyor. Sezgin'e, "Kendini öncelikle hangi kimlikle tanımlarsın?" soruma, Alevi ve "aydın" cevabını verdi. Bu cevapta "aydın" kısmını daha vurgulu söyledi. Aleviliğin temelde ne olduğunu sorduğumda önce *felsefe* sonra *mezhep* seçeneklerini sıraladı. Kafasındaki Aleviliği ya da Alevi'yi birkaç cümle ile kısaca ifade etmesini istediğimde şu cevabı aldım: "Alevi, bir yaşam tarzı edinmiş, kendini yenileyen, bağnazlıktan uzak, aydın kişidir."⁶⁹²

Hollanda-Utrecht'te yaşayan ve yaz tatili için köyüne gelen Dilaver Doğan, kendisini önce Alevi kimliğiyle sonra memleketi ile tanımlıyor. Ona göre Alevilik, bir inanç-kültür mozağıdır. *Bütün inançların en güzelini almış bir mozaiktir*. Alevi olmanın en önemli koşulu, önce *mazlumdan*, *emekten yana* olmaktır. Onun gözünde, *hakkaniyetli, emekten ve mazlumdan yana, sınırını ve hakkını bilen, evrensel değerleri benimsemiş* kişiye Alevi denir.⁶⁹³

Görüldüğü gibi bir biçimde köyle ilişkisi devam eden ancak genellikle eğitim amacıyla köyden çıkmış ve kentle bağ kurmuş bireylerde Alevilikle ilgili *geleneksel* bilgi sorgulanmakta, kitabi bilgilerle doğrulanmakta ya da karşılaştırılmaktadır. Böylece kentle ve kitabi bilgiyle tanışan birey, Aleviliği farklı tanımlamaya başlar. Bu farklılaşma, kent ortamında daha keskin, daha belirgin bir hal alır. Kentte yaşayan Alevilerin bir kısmı için Alevilik artık bir salt inanç ya da dini kavram olmaktan çıkmıştır ya da kişinin kendini inançla tanımlamadığı bir çerçeve edinmiştir. Örneğin Yuvalıçayır köyünde doğup 1969'da ailesiyle Ankara'ya göç etmiş ve hayatı Ankara'da geçmiş olan Mükerrerem Baydar, Alevilikle ilgili olarak şunları söylüyor:

⁶⁹² Sezgin Temel, *Yuvalıçayır-Yıldızeli*, 23.08.2013

⁶⁹³ Dilaver Doğan, *Banaz-Yıldızeli*, 19.08.2013

“Aileden aldığımız şunlar var; doğruluk, hakikaten dürüstlük... Hakkın olmayan bir şeye bakmamak ya da yönelmemek. Bunları ciddi anlamda hani birebir senle benim oturduğum gibi anne-bana oturup da bunları sana anlatmıyor. Bunu yaşamda görüyorsun, yaşamda hissediyorsun. ... Beni şey fazla enterese etmiyor açıkçası, Hz. Ali, Hüseyin’i falan... Beni enterese eden, düşünselliği. Ortaya koyduğu, mazlumun yanında olması. Hep mağdurların hep onlar tarafından ya da mağduriyetin onlar tarafından yaşanması. Yani ben bir Alevi köyünde değil de Sünni köyünde doğsaydım ve aynı şekilde yaşantım devam etseydi, herhalde yine aynı pozisyonda oluyordum, diye düşünüyorum. Altmış ikide doğup, altmış dokuzda Ankara’ya gelip o süreci yaşasaydım yine bugünkü pozisyonumda olurum diye düşünürdüm açıkçası. Çünkü dediğim gibi ben yok Hayber Kalesi’nde kılıcını şöyle sallamıştır böyle uzamış kılıcı... Ben bu boyutta değilim.”⁶⁹⁴

Baydar için Aleviliğin siyasal konumu önemlidir. Mazlum olma ve mazlumdaki Aleviliğin kilit kavramlarıdır. Özellikle 1970’lerde ve 80’lerde büyük kentlerde yaşayan Alevilerin siyasetle ve özellikle sol siyasetle yakın ilişki içinde oldukları pek çok araştırmada ifade edilmektedir. Bu dönemde siyasetin içinde olan bireyler açısından Alevi kimliği değil sınıfsal konum ya da siyasal kimlik ön plandadır. Bu kuşaktan Alevilerin çoğu çocuklarına da inanç bilgisi vermemeyi tercih etmiştir. Bununla ilgili bir örneği Ankara’da Önder Aydın’dan dinledim:

“Göçle birlikte kente gelen insanlar hafızadan bir sürü şey sildiler. Bunlardan biri de Alevilikleri ve tembihler vardı dikkat ederseniz. Her aile yaşamıştır. ‘Aman dışarıda Alevi olduğunu söyleme.’ Bunu bir süre söylediler. Ne zaman? Altmışlı-yetmişli yıllarda söylediler. Seksenden sonra, tabii göçün geliş yılına göre birinci kuşak, ikinci kuşak burada doğmaya başladı. Onlara zaten bu uyarılar hiç yapılmadı. Neden? Zaten hiç konuşulmuyordu. Tanıdığım bir aile, seksenden sonra, seksen üç-seksen dörtte galiba, din dersleri de zorunlu olmaya başlayınca... Dini bilgiler verirken aradan bir Alevi öğrenci, cesur, çıkıp ‘Biz Aleviyiz. Biz ona inanmıyoruz.’ deyince ‘Var mı sınıfta başka Alevi malevi?’ soruları sorulmaya başlandı seksenli yılların sonuna doğru. Orada hiç uzağa gitmeyelim. Burada Dikmen’de Sokullu Lisesi’nde bir öğrencinin, biz şöyle duyduk tabii, yine bizim hemşerilerimizden Sivaslı bir ailenin çocuğunun intihara teşebbüs ettiği... Atlamış üçüncü kattan. Ayakları kırılmıştı. Neden? İşte biz yıllardır bu inanç konusunda bize niye söylemediniz Alevi olduğunuzu, falan filan... Okulda sorulan bir soru ile yansıyor. ‘Niye namaz kılmıyoruz, niye oruç tutmuyoruz’ soruları üzerine evde baba diyor ki: ‘Biz Aleviyiz.’ Bu da geri dönüyor tabii derste hocaya ‘Biz Aleviyiz’ diye söyleyince ‘Siz kâfirsınız!’ falan filan diye cevap alıyor çocuk. O zamanlar din dersi hocaları çok fütursuzca davranıyorlardı. ANAP döneminin iktidar zamanı ya da generallerin olduğu dönem. Çocuk da onun üzerine, kâfirlik kavramı nedir, sözlüğe mi baktı neyse artık; ama intihara teşebbüs etmişti. Onun üzerine olay bize yansıdı. Gidip aile ile görüştük. O zaman gördüm ki ben baba öğretmen, anne öğretmen, anne-baba ikisi de Alevi. Evde üç çocuk var; üç çocuk da Alevilikten haberdar değiller. Çünkü özellikle altmışlı yılların içinde, yetmişli yıllarda sol, sosyalizm bizim Alevilerin içinde daha yaygın. İnsanlar, orada kültürel olarak da oraya

⁶⁹⁴ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

yönlenmiş. Sosyalist kültürle yetmişmiş, büyümüş. Ne olmuş sonra, öğretmen olmuş. Çocuklar doğmuş ama onlar için inanç ikinci derece, üçüncü derece, ileri bir yere atılmış. Zaten kendisi yaşamıyor. Çocuğa söylemiyor. Hiç de söylenmemiş yani. Normalde şu uyarılardan bile refleks olarak kendiliğinden araştırıyordu çocuklar: ‘Niye Alevi olduğumuzu söylemeyeceğiz?’ O sorular, kente geldik, on yıl sonra tükendi ya da yirmi yıl sonra tükendi.”⁶⁹⁵

Siyasal tercihler nedeniyle çocuklarına inanç eğitimi vermeyen “Alevi-solculardan” çoğunun ‘90 sonrası Alevi örgütlerine ve Alevi kimliğine yöneldiğini, konuya ilişkin araştırmalar bir tarafa, ben de gözlemlerime ve yaptığım görüşmelere dayanarak rahatlıkla söyleyebilirim. Alevi kimliğinin tanımlanması bakımından siyasal gruplar içinde yer alanların etkisi, Aleviliği (ağırlıkla) *sol* kavramlar (emek, ezilmişlik, eşitlikçilik, devrimcilik...) ile anlatan, bazen Alevilik ile solculuğu eşitleyen bazen bunları birbirinin tamamlayıcısı olarak gören-gösteren bir literatür geliştirmeleri olmuştur.

Sol-siyasi kavramlar gibi Aleviliği yaşam tarzı, hümanizm, felsefe, kültür gibi kavramlarla ifade etme de kentli Aleviler arasında oldukça yaygındır. Örneğin Satı Demirbilek, Aleviliği bir yaşam şekli ve felsefe olarak görmektedir:

“Ben Aleviliği nasıl tanımlarım? Ben kendimi diyeyim, Alevilik bana nasıl geliyor? Bence dinle çok bir alakası yok, inanç tamamen benim içimde. Alevilikle dinin bir şeyi yok, tamamen bir felsefe bence bir yaşam şekli. Belki hayata daha böyle açık bir pencereden bakmak, insanlara biraz daha olumlu yaklaşmak... Bu bence. Dinle bir alakası olduğunu ben düşünmüyorum.”⁶⁹⁶

Firdevs (Kaplan) için de Alevilik bir din ya da inanç değil *yaşam tarzı*dır. Bu yaşam tarzı; doğayla iç içe, felsefi, güzel ahlaka ve doğru insana dair bir Alevilik tanımı içerir. Firdevs, din ve Tanrı düşüncesini sorgular ve eleştirirken, iyi insan olma, vicdan sahibi olma ve doğaya dönüklük üzerinden Aleviliğe felsefi bir çerçeve çizer. Aleviliğe dair çocukluğundan kalan anılar, daha çok iyi ahlaka ve insani tutumlara referans verir:

⁶⁹⁵ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁶⁹⁶ Satı Karabulut Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015

“FK: Alevilik, bana göre... Yaşam tarzı diye düşünüyorum ben. Aleviliği bir din olarak görmüyorum. Yani, kendi hayatıma da bir din olarak uygulamıyorum. Güzel bir yaşam tarzı, bir yaşam felsefesi olarak görüyorum. Çünkü çok güzel şeyleri var. Yani, bir ‘Eline, diline, beline sahip ol’ çok güzel bir yol yani bence. Ondan sonra... Din olayı bana çok ters bir şey. Dini sevmiyorum yani, din yok benim ömrümde. ... Kesinlikle bir yaşam tarzı olarak görüyorum. Çünkü bizim köyde de öyle yani. Hani, tekkeler falan kalktığı için cem falan olmadığı için bir dini eğitim verilmiyor ki... Günlük yaşamdan sana öğretiyorlar, bu yanlış bu doğru... İşte büyüğün gelince kalkarsın küçüğün bilmem ne... İşte oruç tutuyorlardı zamanı gelince, yıkanmayın, işte et yemeyin, şunu yapmayın... Akşamları tırnağını kesme, gınahtır. Cuma günleri... Hep de ben Facebook'ta yazıyorum cuma günleri ‘Cumanız mübarek olsun’ diyenlere... Biz küçükken oyun oynuyoruz böyle bir cuma günü, öğlendi, güneş... Kız kardeşimle, o yayla dediğimiz yerde, çocuklarla. Ağaçtan dal kopardık. Yere böyle süpürge yapmak için. Annem o kadar kızdı ki... ‘Cuma günü canlıya kıyılmaz!’ dedi. Canlıya kıyılmaz! Bize bir ağacın dalını kopardığımız için o kadar kızdı... Ve onlar Allah'a inanıyorlar, bizim de inanmadığımızı düşünüyorlar... Onlar insan yakıyorlar! Ben bunu her cumada yazıyorum sıkılmadan...”⁶⁹⁷

Satı ve Firdevs ile farklı zamanlarda tanıştım ve farklı ortamlarda görüştüm. İkisi de aynı köyde doğmuş (Davulalan) ve çocukluklarını köyde geçirmişler. İkisi de gençlik dönemlerinde Ankara’ya gelmiş ve çalışmaya başlamış. Ortaokuldan itibaren dışarıdan okumaya başlamış ve dışarıdan eğitimlerini üniversite diplomasına kadar sürdürmüşler. Hayatlarının bir bölümü de olsa köy içi bilgi ağının içinde geçmesine rağmen o dönemden hatırladıkları ya da hafızalarında öne çıkardıkları, Aleviliğin gündelik hayatına dair temel düsturlarıdır. Her iki kadının da yerel dernekler ve federasyonlarda aktif yöneticilikle uğraşıyor olmaları, hem Aleviliğe hem yerel örgütlerde kendi çevrelerine dair çalışmalar yürütüyor olmaları kanımca önemlidir. Burada kentsel ortamla sonradan tanışan ya da doğrudan kentte doğup büyüyen Alevi bireylerin, “geleneksel” bilgiyi olduğu gibi kabul edememe ve sorgulaması; oradan daha çok felsefi ve yaşama dönük öğütleri alması söz konusudur. Fakat diğer yandan da kendi dünyalarında bir Alevi tanımı ve kimliği oluşturarak onu yaşamaya-yaşatmaya dair bir çabaları olduğundan söz edilebilir. Bu çaba Aleviliği ister yerel dayanışma ağını ayakta tutma isteğinden ister genel siyasal tutumun bir parçası olarak görmekten kaynaklansın, sonuçta Alevi kimliğine dair farklı tanımlar ekleme ihtiyacını beraberinde getirmektedir.

⁶⁹⁷ Firdevs Kaplan, **Kızılay-Ankara**, 26.09.2013

Buna benzer örneklerle yurtdışında da karşılaştım. Fransa’da görüştüğüm Aytemir ve Âşık Divane, Aleviliği aslında bir “inanç” olarak kabul ediyorlardı; fakat onların anlatımında Alevilik, inanç esaslı tanımından çok daha geniş bir çerçeveye oturur. Burada mazlumluk ve muhaliflik kimliğiyle beraber başka kavramların da dâhil olduğu bir Alevilik tanımı ortaya çıkar. Alevilik artık sadece inanç kavramlarıyla değil felsefi ve siyasal duruşuyla da bir kimliğe bürünmektedir:

“Aslında Alevilik de, Pir Sultan Abdal ne demiş, ‘Can için yalvarmam sana, şahım şah bana darılır.’ Bu nereye gidiyor, bu ithaf? Şah Kalender Çelebi’ye gidiyor. Şah Kalender Çelebi’nin önder aldığı da, Kerbela şehidimiz İmam Hüseyin’dir. Aslında bu dik duruşunun başı İmam Hüseyin’dir. İmam Hüseyin orada o yetmiş iki Şehid-i Şühedayla o duruşu sergilemeseydi ondan sonra aynı duruşu sergileyen canlarımıza, önderlerimize örnek teşkil etmeyecekti. İnanç boyutunda bunu yok sayarsanız zaten Alevilik Aleviliğinden çıkıyor. Siyaseten, şimdi Aleviliğin bir duruşu vardır: Zalimin karşısında, mazlunun yanında olmak. Bunsuz da Alevilik olmaz ama 13. yüzyıldaki Hacı Bektaş’ı Veli’nin getirdiği tasavvuf ve felsefesiz de Alevilik hiç olmaz. Bugün Aleviliğin özünü yaşamak için bu üç ayağa ihtiyacımız var: İnançsal, siyasal ve felsefik boyutu. Ancak ve ancak bu üç ayaktan nasibini alırsanız, bu dört kapı kırk makam yolunda yavaş yavaş ilerlersiniz. Bunun bir ayağını bir kenara atarsanız bu kırk makam üzerinde bir yerde tökezlersiniz. Bugün felsefedeki devriye yönünü, ‘Canlar ölür, tenler ölür, canlar ölesi değildir’, bu devriyeyi anlamadıktan sonra kesinlikle insan-ı kâmil yolunda adım atamazsınız.”⁶⁹⁸

Hayrullah Aytemir’in kısaca değindiği siyasal ve felsefi ayak, Âşık Divane’de daha bir ete kemiğe bürünür. Uzun yıllar yurtdışında yaşamış ve halen yılın yarısını yurtdışında geçirmekte olan Âşık Divane (Divane İnal), Aleviliği tanımlarken inanç değerlerini ifade eden kavramların yanına siyasal modern çağ terimleri de ekler. Onun dilinde Alevilik, temel inanç öğelerinden başka ezilmişlik-mazlumluk kültürlerinden gelen bir duruşu, çeşitli inançların etkide bulunduğu bir senkretizmi, eşitlikçi ve paylaşımcı bir öğretiyi ifade etmektedir. Bu öğretiye inanan Alevi, aynı zamanda, bilimsel gerçekliklere ve çağın şartlarına kendini uyarlayabilen kişidir:

“Canım, gencim, ben bir dede değilim. Sonra bu konular benim alanımın dışında. Fakat gene de bir şeyler araştırıp az da olsa naçizane Alevilik konusunda bildiklerimi topluma aktarmaya gayret gösteriyorum. Kısaca Aleviliğin tanıtımı var, çok uzun, derya deniz, umman yani ne kadar Aleviliği anlatsan o kadar derine iniyor. Alevilik, Muhammed

⁶⁹⁸ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

Ali'ye 'beli' demiş, evladı Resul'e gönül vermiş, evladı Resul soyundan gelenlere bağlı, On İki İmamlara ikrar vermiş, bugüne kadar da ikrarından dönmemiş tüm yolu evlatlarına Alevi denir. Hak-Muhammed-Ali ve On İki İmamların koyduğu ilkeler doğrultusunda, bulunduğu çağa uyum sağlayanlar, akli ve mantığını kullanarak bilimden ayrılmayanlara Alevi denmiş. Eşitlikçi, katılımcı, paylaşımcı düşünceyi savunan, şeriatın bağına, şekilci kurallarına uymayan ve reddeden, 72 millete aynı nazardan bakanlara Alevi denir. İncamızın aslı doğrudur, kemali dostluk, cevheri merhamettir. Görüşü eşitlikçi, haznesi bilgi ve meyvesi sevgidir. Bu hamurla yoğrulmuş erdemli insan olmayı kendisine ilke edinmiş Tanrı'ya yönelerek genel hak ilkesi ile insanın özünde Tanrı'yı görene Alevi denir.”⁶⁹⁹

Bilime ve çağdaş bilgiye çokça vurgu yapan Divane, Alevi olma tanımını dik durma, vicdan sahibi olma, emekten yana-sömürüye karşı olma gibi insani nitelikler ve *Rızalık Şehri* gibi dayanışmayı, felsefi anlamda eşitliği gerektiren kavramlarla genişletir. Öyle ki Alevi inanç ve felsefesinde temel düsturlardan olan Rızalık Şehri, özel mülkiyetin olmadığı bir düzene işaret eder biçimde oldukça geniş bir siyasal anlam yüklenmektedir:

“Aleviliğin yolu, ilim, bilim... Alevilik bu kadar hafife alınacak bir şey değil kardeşim. Afrika'daki bir açın şeyini ben burada hissetmeliyim. Aleviler, emekten yanadır. Aleviler, sömürünün karşısındadır. Alevilerin sermaye ile çok büyük bir çelişkisi vardır. Aleviler, sınıfsal bir mücadele içerisinde yer almışlardır. Alevilerin Rıza Şehri'ni çok iyi okumaları lazımdır. Rıza Şehri'nde özel mülkiyet yoktur, para yoktur. ... Günümüz Aleviliği bu değil. Günümüz Aleviliği çok farklı bir şey. Şimdi bu ülkenin bu sorunu, Alevilerin sorunudur. Bir Alevi'de Pir Sultan ruhu olması lazımdır. Dik duruşu olması lazım. Alevilik, odur. Yoksa sözde Alevilik, ben Alevi'yim. ... Sonra Aleviler, Alevi, Alevi, Alevi... Kardeşim ne oldun Alevi, önce insan ol ya. Ben önce insanım ondan sonra Alevi'yim kardeşim. Sen insan olmadan Alevi olamazsın. Önce insanlık, insan olacaksın ki ondan sonra Aleviliğin ne demek olduğunuz bileceksin. ... Nerede bir isyan var orada olmalısın. Nerede bir baskıcı güç, ona karşı direnmelisin, direnişçi olmalısın. Sende bir ruh olmalı, insan sevgisi olmalı, gönlünde acıma hissi duymalısın. Yetmiş iki millete bir nazarla bakılıyor, biz 2 millete nazarla bakamıyoruz kardeş. Yetmiş iki millete bir nazarla bakmak o kadar kolay bir şey mi? Yetmiş iki millete bir nazarla bakıyorsan işte o zaman Alevi'sin sen.”⁷⁰⁰

Önceki kuşakların Aleviliği kâh felsefi, kâh neredeyse sosyalizmle özdeşleşmiş bir siyasal yönelime bağlayan bu anlatımlarında, en azından çerçevesi çizilebilen ve kişinin kimliğini ifade edebildiği bir Alevilik tasavvuru vardır. Diasporada doğup büyümüş gençler açısından böyle bir tasavvura sahip olmak da zordur çünkü Aleviliği algılamak ve tanımlamak için çok daha kısıtlı bir kavram

⁶⁹⁹ Âşık Divane, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷⁰⁰ Âşık Divane, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

dünyasının içinde yetişmektedirler. Almanya-Köln’de farklı yaş gruplarından öğrencilerle görüştüm. Köln Üniversitesi’nde Alevi Öğrenciler Derneği adlı bir dernek kuran ve bu çatı altında bir araya gelen üç arkadaşla buluşmamızda, hem onları böyle bir dernek kurmaya iten nedenler hem de Alevilik tanımları ve yaşama biçimleri üstüne sohbet ettik. Bu gençlerden ikisi, Seda Kargın-Gülistan Doğan, Almanya’da doğup büyümüşler. Göçmen ailelerin üçüncü kuşak çocukları. Üçüncüsü, Halil Ünlütepe, ise Türkiye’de doğmuş ancak 7 yaşında ailesiyle beraber Almanya’ya göç etmiş. Aile ilk kuşak göçmenlerden ancak 70’lerde Türkiye’ye dönmüşler ve 1987’de tekrar Almanya’ya gitmişler. Bu üç arkadaş hem aile çevresinde hem Alevi örgütleri içinde kimliklerini bulabilecekleri, “Biz neyiz?” sorusuna yanıt olabilecek bir Alevilik anlayışı ve tanımı göremediklerini ifade ettiler. Diğer görüşme ve gözlemlerime dayanarak Almanya’da özellikle üçüncü kuşak Alevi çocukları açısından bu durumun çok yaygın olduğunu söyleyebilirim. İlk kuşak göçmenlerin daha çok tutunma çabası ve işle-geçimle meşgul olmaları, ikinci kuşağın Alevilikle ilgili temel bilgilerden uzak yetişmelerine neden olmuştur. Özkan ve Eke’nin yakın zamanlı bir araştırmasında da bu duruma dikkat çekilmektedir. Münih örneği üzerinden iki kuşağın karşılaştırıldığı çalışmada, birinci kuşağın Türkiye Alevileri üzerindeki baskılara ve Aleviliğin dini yönlerine vurgu yaparken ikinci kuşak göçmenlerin dini iddialardan çok hak arama eksenli bir dil kullandığı ve bu kuşakta siyasi mücadele boyutunun dini ve kültürel boyuttan daha güçlü olduğu verisine ulaşılmıştır.⁷⁰¹ Bu durum, ikinci kuşakla üçüncü arasındaki bilgi aktarımının eksenini de değiştirmiştir. Köln Üniversitesi’nde bir dernek kurma düşüncesinin altında yatan da bu gençlerin aileden alamadıkları Alevi örgütlerinde de *aradıklarını bulamadıkları* Aleviliği kendi çabaları ile öğrenme ve bu konuda çalışmalar yürütme çabasıdır. Bu çabanın, bir tür kimlik arayışına karşılık geldiği öğrenci arkadaşların Aleviliğe dair tanım ve yaklaşımlarından da anlaşılmaktadır. Bu konuda aramızda şöyle bir diyalog gelişti:

⁷⁰¹ Türkan Hançer Özkan, Deniz Coşan Eke, “Diaspora’da Alevi Hareketinin Dönüşümü: Münih Örneği”, **Alevilerin Sesi**, Sayı 269, Almanya, 2013, s. 16-20.

“CS: Alevi tanımı ne kafanızdaki?

SK: Benim için cem. Cem, semah, saz, deyiş... Kelime olarak bunları söylerim herhalde tek tek. Ama hani en çok karşılaştığım ‘İslam içi mi dışı mı’ ona hiç girmek istemiyorum...

CS: Daha bir ‘kültür’ gibi mi tanımlıyorsun, öyle mi anlıyorum?

SK: Cem aklımda kültür değil daha çok inanç bölümü benim için. Hani orda gerçekten bir ibadet.

CS: Bir ceme katıldığında, oraya ibadet için mi gidiyorsun yoksa bir kültürel etkinlik gibi mi?

SK: No no no... İbadet ediyormuş gibi gidiyorum. Yani etmek istediğim için gidiyorum. Şey yönünden de... Bence çoğu şeylerde, Aleviliğin tartışılan şeyler de bence cemde birleşiyor sonuç olarak. Cemi zaten benimsemeyen kişi Alevi olamaz bence. Onun yanında başka bir şey yapıyorsa kendi bileceği... Nasıl oruç tutuyor ya da ne zaman oruç tutuyor... O kadar şey değil belki ama sonuç olarak cemde hepsi birleşiyor.

GD: Benim için ibadetten hariç daha çok insani, felsefi ve hümanist... Ve Almancası ‘zeitgemäß’ diyorlar, yani, zamana uygun uygulaması... Yani zamana uygun uygulaması dinin. Bazı dinler var ki bu zamana uymuyor, çatışıyor. Alevilik her zaman, bundan elli sene sonra da olsa yine de yürütülebilecek bir din. Kendini yeniliyor, zamana uyguluyor aslında.

CS: Senin için inanç boyutu biraz daha arka planda öyleyse?

GD: Arka planda demeyelim de felsefi boyutu benim daha çok ilgi alanıma düşüyor diyebilirim.

HÜ: Alevilik denildiği zaman... Bana göre aklıma gelen ilk şey insandır. İnsan... Ben inanmayan bir insanım. Tanrısal... Tanrıya inanmıyorum. Allah da olsa başka şey de olsa inanmıyorum. Bana göre Alevilik, insan... İnanmadan da -bana göre- Aleviliği güzel bir şekilde yaşayabilirsin. Çünkü bana şeyi dayatmıyor yani, Tanrıyı, inanmayı ya da kul olmayı dayatmıyor. İnsanca yaşam...

CS: Başbakanın yakın zamanlarda bir açıklaması vardı, ‘Bu Almanya’dakiler Ateist Aleviler’ diye...

GD: Geçenlerde bir şey okumuştum, ‘Ateistim ama kimseyi inandırmak zorunda değilim... (Gülüşmeler)’⁷⁰²

Seda Aleviliği değil cemin kendisini inancın esas birleşme noktası olarak görürken diğer kültür öğelerinin (semah, deyiş, saz) asıl anlamını cemde bulacağını düşünüyordu. Alevilikle ilgili olarak aklına ilk önce bu kelimelerin gelmesi ise kültür kodunun baskınlığının bir göstergesi olarak okunabilir. Zira aynı arkadaş grubunun içinde Gülistan yaşam felsefesi, hümanizm ve çağdaşlık gibi değerlerin kendisini daha çok ilgilendirdiğini söylemektedir. Gülistan’ın kullandığı Almanca terimin (zeitgemäß) Türkçe’ye sözlük çevirisi *çağdaş* kelimesine karşılık geliyor ve inancın kendini çağdaş şartlara uyarlayabilmesi kadar yaşam tarzının çağa uygun olması da bu kelimenin kullanımında alt okumayla çıkarılabilecek anlamlardan. Halil için

⁷⁰² Seda Kargın, Halil Ünlütepe, Gülistan Doğan, **Köln-Almanya**, 31.07.2014

çizgiler daha net: Kendisini inançlı olarak ifade etmiyor ve Alevilik onun gözünde “inanmadan” da pekâlâ *güzel bir şekilde* yaşanabilecek bir insanlık felsefesi.

Almanya Bielefeld yakınlarında, Gütersloh-Werther’de görüştüğüm iki Alevi gencinin de Aleviliğin tanımı ve kendilerini ne olarak ifade ettikleri konusunda “geleneksel” anlatıdan uzaklaştıklarını gördüm. Cem Yıldız ve Emre Ayyıldız, aynı köyden göç eden iki ailenin çocukları. Cem’in anne ve babası, Emre’nin babası Yıldızeli-M. Sarıkaya köyünden; Emre’nin annesi ise Yıldızeli-Kaleköy’den. Cem, ikinci kuşak, Emre ise üçüncü kuşak. Görüşmemizin başında Cem, ben henüz bu yönde bir soru sormadan ve kendisini tanıtırken, “Dinimi sormak istersen de annem babam Alevi’dir ama ben şu an araştırıyorum hangi din doğru din olduğuna dair; onu araştırıyorum, kesin olarak bir dine aitliğim yok şu an” ifadesini kullandı. Görüşme içerisinde Aleviliği sorduğumda “Ben Aleviliği şahsen kültür olarak görüyorum yani. Bir kültür... Benim için gerçekten öyle bir şey yani daha çok.” diye bir sınır çizdi. Emre ise Aleviliği kültür olarak görmediğini, bir inanç olarak kabul ettiğini söyledi; ancak bu inancın tanımı, Alevilikten çok Sünni İslam’ın kavramlarına daha çok atıfta bulunuyordu. Ona göre Alevilik “İslam’dan başka bir şey değildi”.⁷⁰³

Her iki gencin kendileriyle görüştüğüm gibi evlerini de ziyaret ettim ve anneleriyle (Reyhan Ayyıldız-Salime Yıldız) konuştum. Her iki anne, kendilerinin de çok iyi bilmedikleri Aleviliği çocuklarına aktaramadıklarını ifade ettiler. Cem, siyasal gruplarla daha yakın ve siyasete daha ilgili. Emre lise döneminde ve Aleviliği “İslam” olarak tanımlıyor. Çevrede İslami grupların ve cemaatlerin yoğun faaliyetleri olduğunu anlatan annesi, Emre’nin dini söylemleri son dönemlerde çok daha fazla kullandığını, bundan kaygı duyduğunu anlattı. Örnek istediğimde, “Hz. Ali namaz kılıyordu, oruç tutuyordu, biz onun yolundaysak neden biz de namaz kılmayalım” cümlesini zikretti. Buna benzer cümleleri görüşmemizde Emre bana da anlattı. Görüşme yaptığımız gün Ramazan ayı içerisindeydi ve Emre oruçtu. İftar saatine yakın bir saat olduğu için görüşmemizi ertesi gün tamamlamak üzere yarıda kestik ve Emre’yi iftara yetiştirdik.

⁷⁰³ Cem Yıldız, Emre Ayyıldız, **Werther-Almanya**, 5-6.07.2014

Bu iki aile ve çocuklarının durumu, yurtdışında yaşayan Alevi ailelerinin pek çoğu için genelleleyebileceğim bir prototiptir. Benzer hikâyelere gerek evinde misafir olarak kaldığım gerek çeşitli vesilelerle tanışıp sohbet etme imkânı bulduğum ailelerde ve gençlerde sıkça rastladım. Yıldızeli'nin Alevi köylerinden göç etmiş ve Almanya'nın değişik kentlerinde yaşayan 10 aile ile orada kaldığım süre içerisinde sık sık bir araya geldim, yakın ilişkim oldu. Bu ailelerde gözlemlediğim durumu dernek ve federasyon yöneticileriyle, uzun yıllar Almanya'da yaşamış araştırmacılarla ve kanaat önderleriyle görüşmelerimde de gündeme getirdim ve onların bu konudaki düşüncelerini de aldım. Bu görüşmelerde de gözlemlerimi teyit eder verilere ulaştım. Bu gözlemleri, birkaç noktada şöyle toparlayabilirim:

Almanya'ya birinci kuşak işçi olarak gidenler, uzun yıllar sadece geçim derdi ve para biriktirme ile meşgul olmuşlar, yabancı bir ülkede tutunabilme kaygısı inanç-kültür meselelerinin önüne geçmiştir. Bu nedenle ikinci kuşağa inanç değerleri ya hiç aktarılmamış ya da çok yüzeysel-yetersiz düzeyde aktarılmıştır.

İkinci kuşak, yukarıda bahsi geçen Münih araştırmasında da belirtildiği üzere dini-kültürel boyut yerine siyasal haklar temelli mücadeleye daha yakın durmuştur. Bu araştırmanın daha çok dernek üyeliği ile bağlantılı bir düzlemde gerçekleştirilmiş olması, ikinci kuşağın tümüyle siyasal mücadele içinde olduğu yanılgısı doğurabilir. Gözlemlerime göre dernekler-siyasal gruplar içinde örgütlü olmayan ikinci kuşağın oldukça önemli bir bölümü de ne inanç yönünden ne siyasal yönden Alevilik konusunda duyarlıdır. Bu grupta Aleviliğin yoğunlukla kültürel bir gelenek olarak yaşandığı ve dile getirildiğini gördüm.

Üçüncü kuşak (yaklaşık-ortalama olarak 1990 sonrası doğanları bu sınıfa alıyorum) gençler açısından ailelerin inançla kurduğu bağ kendi dünya görüşlerini oluşturmada etkili olmuştur. Bu kuşak açısından dört belirgin prototipten bahsedebilirim: 1) Aileden inanca yönelik bir bilgi aktarımı olmayanlar bugün sadece Alevi olduklarını ifade ediyor ama Aleviliğe dair herhangi bir kavramı, ibadeti, felsefi ilkeyi bilmiyor ve uygulamıyorlar. Bu gruptakilerin önemli bir

bölümü Türkçe'yi çok az biliyor. 2) Siyasal tavırların belirgin olduğu ailelerde yetişenler, Aleviliği siyasi görüşlerinin bir parçası olarak alıyor ve öyle yorumluyorlar. Özellikle Federasyon (AABF) çevresine ya da çeşitli siyasal gruplara yakın gençler bu durumda. Bu gruba ayrıca doğrudan siyasal çerçevede bir eğilimleri olmayan ama Aleviliği bir kültür olarak görüp yorumlayanlar da eklenebilir. 3) İnanç boşluğunu bulunduğu çevrede etkin olan diğer dini grupların söylemleriyle dolduranlar. Burada –ilk elde akla gelmesi muhtemel- Hristiyanlık değil Sünni İslam'a dayalı cemaatlerin etkisi fazladır. Bu gruptaki gençler kendilerini “Müslüman” olarak tanımlıyor; Alevilik'in Müslümanlıktan farkı olmadığını, İslam'ın şartlarının kendileri için de geçerli olduğunu ifade ediyorlar. Bunların bir kısmının yaşadığı yerde herhangi bir Alevi örgütü yoktur. 4) Özellikle son dönemde bir tür “Alevi uyanışı” ile Aleviliği daha çok merak eden, onu kendi inancı ve kültürü olarak tanımlayıp yeniden Aleviliğe yönelenler. Bu yönelme ilk başta daha çok saz, semah, deyiş gibi –aynı zamanda- kültür öğeleriyle başlamaktadır. Bu gruptakilerin çok önemli bir bölümü yaşadığı yerin yakınında bir cemevi, Alevi derneği ya da Alevi Kültür Merkezi olanlardır. Bu gençlerin çoğunlukla ailesinden de buralara gidip gelen vardır. Burada mekân ile kimliğin örülüşü arasındaki yakın bağa dikkat çekmek isterim. Bir cemevi ya da Alevi kuruluşu (dernek, kültür merkezi vs.), Türkiye'de büyük kentler için sadece bir ihtiyaç olarak ifade edilebilir; ancak gördüğüm kadarıyla Almanya'da Aleviliği öğrenmek ve yaşamak isteyenler açısından yakıcı-elzem bir ihtiyaç durumundadır.

Bu prototiplerden en çok birinci gruba giren örnekler gördüm. Köln, Bergisch Gladbach, Bensberg, Duisburg, Werther, Durscheid ve Bergheim'da tanışıp bağ kurduğum S., E., S., Y., U., S., A., Y. ve F. ailelerinin her birinin yaşları 8 ila 26 arasında değişen çocukları var. Toplam sayıları 25'i bulan bu küçük örneklemin 8'i 18-25 yaş aralığında, 3'ü 8-12 yaş aralığında, geri kalan 14'ü ise 12-18 yaş aralığında. Yani çoğunluğu Türkiye'deki ortaöğretim-lise ve dengi okullar yaş grubunda. 18 yaş üstünde olanlardan sadece ikisi lisans öğrencisi; diğerleri lise mezunu ya da Almanca “Arbeit” diye ifade ettikleri meslek öğrenme aşamasında. Arbeit, eğitim düzeyi olarak Türkiye'deki önlisansa benzetilebilir ancak mesleğe yönelik staj uygulaması daha baskındır.

Bu 25 genç için yukarıda sıraladığım gruplar bakımından şöyle bir dağılım çıktı ortaya: İkinci grubun (siyasal yönelimi daha güçlü) belirgin örneği yukarıda adı geçen Cem. Cem, kendisini ulusalcı-sol kanatta görüyor ve bu çizgide bir grupta da aktif olarak çalışmalar yürütüyor. Bu gençlerden altısı, herhangi bir siyasal hareketle bağlantıları olmamakla ve siyasetle ilgilenmediğini söylemekle beraber, kendisini önce Alevi sonra solcu-Atatürkçü olarak ifade ediyor. Özellikle üniversite düzeyinde eğitim alanlar Aleviliği kültür olarak yorumladıklarını ve o çerçevede anlamaya-öğrenmeye çalıştıklarını söylüyorlar. Bu şekilde düşünen 2 kişiyi de ikinci gruba dâhil ettim. Üçüncü grupta olanlara (Aleviliğe dair inanç boşluğunu Sünni İslam yorumuyla dolduranlar) yukarıda bahsi geçen Emre ve Köln’de tanıştığım Esra örneklerini verebilirim. Emre görüştüğümüz gün Ramazan orucunu tutuyordu ve namaza başlamak istediğini ifade etmişti. Esra ile ilk görüşmemizde Alevi *yaşam tarzına* karşı -saygı dilini bırakmadan- eleştirel ve tepkili ifadeler kullanmıştı. Kendisini İslam’ın kurallarına daha yakın hissettiğini söyledi. Esra’nın eşi Sünni kökenli idi ve bir yıl önce evlenmişlerdi. Tanıştığımızda Esra çocuk bekliyordu. Çocuk doğduğunda henüz Almanya’dan dönmemiştim ve bir kez daha ziyaretine gittim. Kendi isteğiyle başını kapatmıştı. Dördüncü grupta olan (İnanç ve kültür olarak Aleviliğe meraklı olanlar) sadece 3 kişiden bahsedebilirim. Cennet, Köln HBV cemevine düzenli olarak gidiyor, saz öğreniyor ve kendini *inançlı Alevi* olarak tanımlıyor. Vildan ve Can ise Alevilik konusunda bilgileri yetersiz olsa da öğrenmeye istekliler ve saz ve deyişler üzerinden kültürle bağ kuruyorlar. Geriye kalan 17 genci birinci grupta değerlendirdim. Görüldüğü gibi birinci grupta olanlar yani Alevilik hakkında hiçbir şey bilmeyen ya da konuya neredeyse tamamen duyarsız olanlar, bu küçük örneklem içinde yüzde 68 gibi ezici bir çoğunluğa tekabül ediyor.

Dokuz aile ve 25 kişilik küçük bir örneklemden kalkarak bütün bir yurtdışı Aleviliğini açıklamak elbette zor; ancak bu küçük örneklemin genel durum için ışıık tutabileceğini düşünüyorum. Fransa-Strazburg’da görüştüğüm Hayrullah Aytemir, yurtdışında yetişen Alevi çocuklarının ruh halini ve hangi kimliklere

yönelebileceklerini anlamama katkıda bulunan iki güzel örnek anlatmıştı. İlk örnek, göçün ilk yıllarında babasının yaşadığı ruh haliyle ilgili:

“Mahallede oturuyoruz. Bizim rahmetli Cemal Amca vardı, Pala Cemal derlerdi. Benim babam onunla nasıl tanıştığını anlattı bana... Yetmişlerde gelmiş, burada Strazburg'da belki bugün on beş bin tane Türkiye Cumhuriyetli vatandaş varsa o gün vardı kırk tane. ‘Oğlum, dedi, valiliğin önünde yürüyorum, babayığit bir adam gördüm. Adamın bıyığına baktım, bu adamın bıyığı ancak bizim oradan gelir dedim. Merhaba, dedim; adam da Merhaba diye cevap verince, anladım ki doğru tespit... Tanıştık, dedi. Ben Cemal, ben Fazlı... Nerelisin? Tokatlıyım. Ben de Sivaslıyım. Köylerimizi neyi söyleyince, benim asker arkadaşım, onun bacanağı çıktı.’ dedi. O gün bugündür aile dostluğumuz devam etmiştir ama ondan bir kuşak indi. Çocukları aynı ilişkiyi devam ettirdi. Oradan sonra torunları... Benim yeğenlerim Cemal Amca’nın torunlarıyla her zaman beraberler. Valiliğin önündeki bir buluşma neyi getirdi? E tabii ki insanların sosyal bir hayata ihtiyacı var. Düşünün, gelmişsiniz, eşinizi getirdiniz. Dilini bilmiyorsunuz, televizyonunu açıyorsunuz bir şey anlamıyorsunuz ama insanlarla iletişime geçmek istiyorsunuz. Yalnızlık çok kötü bir şeydir. Ne yapıyorsunuz? Önünüze gelen, ilk sizin dilinizden konuşan insanla arkadaş olmaya çalışıyorsunuz. Buyurun bize gelin, biz de size gidelim, değil mi? Misafirlik... O zamanlar ilk başta pek çok bu Alevilik-Sünnilik işi yoktu, daha çok hemşerilik vardı. Babam anlatıyor, bizim yakın köylülerimiz gerek Sünni olsun gerek Alevi olsun daha çok beraberlermiş. ... Ben bunu çocuklarımın yaşamasını istemiyorum. Bunun için savaşıyorum. Ben çocuklarımın bunları yaşamasını istemiyorum çünkü gerçekten çok büyük travma. Dışlanmak, yalnız kalmak, kimsesiz kalmak ve tutunacak dalın da yok.”⁷⁰⁴

Çocuklarının bu yalnızlık ve kimliksizlik halini yaşamaması için çalıştığını ifade ederken, Aytemir kendi gençliğinde yaşadığı sıkıntılardan hareketle çarpıcı bir örnek veriyor:

“HA: O dönemler cemin ismini biliyordum ama hiç cem görmemiştim. Dedenin ismini biliyordum, dede görmemiştim. Ramazan ayında herkes birbirine gider, ben... Algılayamıyorduk ki bizimki bir yas, matem ayı olduğunu, öyle anlı şanlı yemekler... Ben anlamıyordum, bilmiyordum. Yas, matem kelimelerini de bilmiyordum o zamanlar. Ben de diyordum, bizim orucumuz onların orucu gibidir, ama bize gelen giden yoktu. Yas tutuyordu babam annem. Anlamaya biraz zorlanıyordum öyle olunca da bunu sosyal boyutta. Yani biraz kendimi... Neden Alevi olduğumuz için ben isyan ettiğimi biliyorum. ‘Niye biz Sünni değiliz?’ diye anneme dediğimi biliyorum ben. Ben anneme söyledim: Niye biz Sünni olmadık, niye ben rahat değilim? Belki de bunun için bugün Avrupa’daki Alevi örgütlenmesi bu kadar güçlü. Belki de benim gibi söylemeyip de böyle olayları yaşayan gençlerimiz çok belki de.

CS: Pekiyi bu kırılma nerede başladı ağabey? ‘Ben bir Aleviyim, Alevi kimliğim var. Ben bu kimlikle var olmalıyım,’ diye kendi hayatınızdaki bu kırılma nerede başladı?

HA: Ben liseye gidiyordum ve şunun farkına vardım: Ben istesem de istemesem de, kabul etsem de etmesem de, ben Aleviyim. Ben bugün Sünni olmak istesem de ben yine

⁷⁰⁴ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014.

Kızılbaşım ben. Bundan kaçamıyorsun. Yolun güzelliğini bilmiyordum o zaman. Yolun ululuğunu da bilmiyordum ve okumak istedim, öğrenmek istedim. Yaşamamam da en azından bileyim dedim ve yavaş yavaş gerek internetin sayesinde gerek katıldığım, ben muhabbeti çok severim, dinleye dinleye... Ve tabi ki yavaş yavaş biz de cemlerimizi yürütmeye başladık. Ceme gidiyordum. İlk ceme girdiğimi unutamıyorum, titredim. Bana bir şey oldu orada. Titredim çünkü orada biraz önce dedim ya var olduğunu hissetmek... O gün ben Alevi olarak var olduğumu hissettim. O gün var olduğumu hissettim.”⁷⁰⁵

Bu anlatılardaki pek çok ayrıntı, yurtdışında yetişen Alevi gençlerinin kimliğe dair yaşadığı sıkıntılara ve bu sıkıntıların sonraki yıllarda bireyleri hangi yönlerde savurabileceğine dair önemli ipuçları içeriyor. Aytemir, inancına dair soyut bilgiler olsa da gündelik hayatında bunları yaşayabileceği ya da pratikte görebileceği bir ortamdan yoksundur. Kendisine (en azından dil yönünden) en yakın olan insanlar ile inanç yönünden ayrılmakta, bu sosyal ortamda kendisini huzursuz hissetmesine neden olmaktadır. Öyle ki bu huzursuzluk, aile içinde “Niye biz Sünni değiliz, niye Sünni olmadık!” noktasında yoğun tepkiye kadar uzanabilmektedir. Sonrasında yaşadığı kentte Alevi örgütlenmesi oluyor ve ceme katılıyor. Buradan sonrası kendini Alevi olarak tanımladığı ve bir kimlik edindiği için kendini huzurlu hissettiği, bu kimliğin yaşaması için aktif mücadeleye katıldığı dönemdir.

Bu yöneliş, inanç kimliğine sarılma biçiminde olmuştur. Gene Aytemir’in anlattığı bir başka örnekte, bu yönelişin keskin biçimde farklı kimliklere doğru olabileceği de açıkça görülmektedir. Aytemir, Fransa’da yetişen gençlere Aleviliği öğretmeye yönelik bir proje kapsamında gerçekleştirdikleri cemde tanık olduğu olayı anlatıyor:

“Proje; Fransa’daki, Kuzey Doğu Bölgesi’ndeki gençleri alıp eğitmekti. Üç yüz elli tane genç geliyor, müthiş bir katılım. İki buçuk üç saat boyunca dedeyi dinliyorlar. Ardından bir saat soru... Dede sorulara cevap veriyor. Ardından bir saat de orada tezâkarını, süpürgecisini, kırklar semahını nasıl döneceklerini*, hepsini orada eğitiyor ve diyorlar ki arkadaşlar cem olacağız. Cem başlıyor, kapı mühürleniyor. Cem esnasında vatandaşın biri, üyemiz de değil. Barda, arkadaki bar noktasında bir gencimize diyor ki ‘Ya bunlar utanmıyor mu, diyor, Türkiye’de F Tipi Cezaevleri’ne karşı ölüm yapan insanlarımız varken nasıl bunlar gelip burada cem yürütebilir?’ diyor. Bakın, asıl sorun ortada, belli. Bugün, ben ne diyorum, çıksın, bunun gibi aynı sol görüşlü bir vatandaşımız çıksın bir camiye girsın, bir

⁷⁰⁵ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

* Tezakâr (kimi yörelerde ibrikar, ibrikçi), süpürgeci (faraş, ferraş), semah... Cemde yürütülen 12 hizmetten bazıları.

cuma namazında ‘Heey! Hoca bir dakika...’ desin. ‘Utanmıyor musunuz be cemaat, insanlar orada ölüm orucuna girmişken siz nasıl burada namaz kılarıyorsunuz?’ desin! Onu orada linç ederler. Oradan onun bedeni cansız çıkar, cansız. Ama bizde canımız geliyor darbeyi vuruyor. O gittikten sonra gel de toplumda ayıkla pirincin taşını. Anlıyor musun ne demek istediğimi? İşte siyaset, inanç, kesinlikle birbirinden arındırılmalı. Çünkü neden? İnançta öyle bir şey ki çok araştırmaya varmayacaksın. İncanın öyle yönleri vardır ki öyle kabul edeceksin. Anlıyor musun? Bazı yönleri vardır incanın, çok üzerine varırsan inanç inanç olmaktan çıkıyor.”⁷⁰⁶

Aytemir, inanç esaslı bir noktadan eleştirdiği bu tavrı, dejenerasyon olarak tanımlıyor ve Alevilik için asıl tehdidin de buradan geldiğini düşünüyor. Ona göre Aleviliğin “dışarıyla” kurduğu ilişkide yeri sağlamdır; zira yüzyıllarca gelenek bir şekilde korunmuş ve bugüne aktarılabilmıştır. Asimilasyon başarısızdır. Ancak şimdi “içeriden” dejenerasyon söz konusudur ve Aleviliğe asıl büyük zararı da bu vermektedir:

“Alevilerin sorunu bugün asimilasyon değil, dejenerasyon. Aleviliğe bugün dışarıdan kimse zarar veremiyor. Biz cemlerimize otururuz, ibadetlerimizi yürütürüz. Dışarıdan kimse gelip bugüne kadar bizim bugüne kadar cemlerimizin On İki Hizmet’ini değiştirememiştir. Asırlar önceki On İki Hizmet bugün aynı On İki Hizmet. Geleneklerde farklılıklarımız olur; tevhitler vardır diğerlerinde yoktur. Bunlar geleneklerdir, farklılıklardır. Ama incanın özünde hiç değişim olmamış. Dışarıdan kimse gelip bizi değiştiremez. Asıl sorun, bizim kendi önderlerimizin alacağı yanlış kararların Aleviliğin içindeki değişimi getireceği yani dejenerasyonu getireceği sorunlardır. Bugün Alevilerin dışarıyla sorunu yok. Zaten sorun olmadığı nereden belli biliyor musunuz, bir Alevilik gerçeği var. Edebilselerdi zaten asimile, bugün Aleviliği konuşmuyorduk. Ama bugün Alevilik içindeki farklılık Alevilerin içindeki dejenerasyondan geliyor. Herkes kendi Aleviliğini yaşamaya çalışıyor. Ama herkes Aleviliğe uymalı. Aleviliğe göre yaşamalı. Herkes kendi yaşadığı şekle, o rahata Aleviliği uydurmaya çalışmamalı, fark burada.”⁷⁰⁷

Aytemir’in sözleri, bugün için Aleviliğin inanç kimliğine daha çok vurgu yapan *geleneksel* kanadının ortalama bakışını ve kaygılarını büyük ölçüde yansıtmaktadır. Bu bakış, Aleviliğin sadece *içinden* bir bakışla değerlendirildiğinde bir ölçüye kadar anlaşılabilir. Ancak burada asimilasyon politikalarını ikincil tehdit addetme ve kentleşme-modernleşme sürecinin zorunlu kıldığı birtakım değişiklikleri gözden kaçırma yanılgısına düşülmektedir. Böyle *dışarıdan* etmenlerin etki potansiyelini dikkate almayan yorumlarda, Alevilik içinde farklı tanım ve

⁷⁰⁶ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

⁷⁰⁷ Hayrullah Aytemir, **a.g.**

yaklaşımlar getirenler, bu tanım farklılaşmasını doğuran şartlar bütünüyle irdelenmeden basit birer *aldanmış* düzeyine indirgenmektedir. Şüphesiz bütün bu tanım çoğullaşması durduk yere ve kendiliğinden yeşermiş yahut zembille inmiş değil, tarih içinde ve belirli coğrafyalar üzerinde birtakım şartların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın bütününde ortaya koymaya çalıştığım göç, kentleşme, modernleşme, asimilasyon politikaları vb. pek çok dinamiğin etkilerini göz ardı ederek Aleviliği inanca dair kavramların ötesinde ya da dışında yorumlayanları basit bir yanılgı içinde değerlendirmek, süreci yanlış okumayı da beraberinde getirecektir.

Burada bahsi geçen tanım çoğullaşmasına ve farklı Alevilik yorumlarına dair gerçekliği kabul eden ancak bu konuda temkinli düşünmek ve tutum almak gerektiğinin altının çizen örnekler de var. Önder Aydın, kitabı tanımların ve Aleviliği bir tanım çerçevesine sıkıştırma çabalarının yarattığı karmaşayı şöyle ifade ediyor:

“Alevilik temelde nedir? İnanç mıdır, mezhep midir, din midir, millet midir, felsefe midir, kültür, yaşam tarzı mıdır? Baktığımızda tümü zaten, bunların hepsi nereye eşittir? Eşittir: Kültür. Değil mi? Kültürün alt dalları bunlar. Çıkıyor ‘Alevilik bir kültürdür.’ Bu bir tanım değil ki! ‘Alevilik bir yaşam biçimidir.’ Bu da bir tanım değil. Sünnilik nedir? O da bir yaşam biçimidir. Yani sen şimdi bununla tatmin edemezsin karşıdakini, bu verdiğin tanımlarla. O anlamda şimdi içini neyle dolduracağız Aleviliğin? Semahla, deyişle, duazla dolduruyoruz. Derken, kimisi Aleviliğe din diyor, inanç diyor. Kullaşıyor. Dindarlaşıyor. Biz nereye oturtacağız? Sosyolojik tanımlar var bir de; bu konuda yazıp çizen, okuyan insanlar da şaşırmağa başladı. Bir gün Alevilik din mi, değil mi tartışılıyor; bizim derneğin genel sekreteri xxx dedi ki: ‘Din olabilmek için, bir, kitabının olması, iki, peygamberinin olması; üç, bilmem ne...’ Şimdi bunları sıralıyor. Örgütün genel sekreteri... Oradan doçent arkadaşımız kalktı dedi ki ‘Sen ne diyorsun ya? Sosyoloji kitabında öyle yazıyor diye gelip burada dayatma.’ Dinin, sosyolojik olarak din olabilmesi için böyle böyle yani...”⁷⁰⁸

Bu örnekteki gibi bir akademik tanım ve sınır getirme çabası, bir anlamda Aleviliği (inanç, siyasal duruş, felsefi kök vb.) herhangi bir bakımdan *özcü* bir çerçeveye oturtma dayatmasını da beraberinde getirmektedir. Ancak yukarıda farklı açılardan bakışları ortaya koymak üzere verdiğim örneklerde Aleviliğe sınırlayıcı ve *tepeden* bir özcü tanım getirme çabasından çok bireylerin kendi kimliklerini ifade etme kaygısı hâkimdir. Bireyler, içinde yaşadıkları ya da anlam dünyalarını

⁷⁰⁸ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

biçimlendiren bir Alevilik tarifi üzerinden kendilerini ve bir anlamda da doğru görmek istedikleri Alevi tipolojisini tanımlamaktadırlar.

Bu tanımların içinde bazen inanç ve ibadet öğeleri, bazen siyasal tavır alış biçimleri ve söylemler bazen de felsefi-ahlaki ilkeler daha öne çıkmaktadır. Bunlardan hangisinin daha baskın geldiğine göre Alevilik, kiminde sadece inanç ya da mezhep; kiminde mazlumdan yana, muhalif, eşitlikçi bir ideoloji, kiminde doğa ve insan sevgisine, hoşgörü ve güzel ahlaka dayalı bir yaşam felsefesi olarak ifade edilmektedir.

Bu çalışma elbette bu tanım ya da kimlik ifadelerinden hangisinin daha doğru olduğunun cevabını içermeyecek. Yaptığım onca görüşmede kimlik tanımı ve ifadelerine dayalı sorularımdan ve sohbetlerimden, gözlemlerinden çıkarabileceğim en genel sonuç şu olabilir: Kentlere göç öncesi Alevi toplumunda Alevilik, inancın kendi içinden gelen birtakım ritüel ve yorum farklılıklarına dayalı bazı ayrışmalar içerse de bu ayrışma Aleviliğin kendisi ve Alevi yaşam biçimi için keskin bir tanım farkı içermez. Alevi geleneğinde bu durum *yol bir sürekin binbir* mottosuyla ifade edilmektedir.

Bugün “geleneksel Alevilik” tanımına yakın olanlarda Aleviliği sadece inanç olarak tanımlama eğilimi devam etmektedir. Ancak kent kültürüyle ve kentsel ortamda yeni kavramlarla tanışan Aleviler, Aleviliğin inanç içi tanım ve aidiyet ayrışmalarının ötesinde kimliğin çehresini yeniden biçimlendirecek bambaşka Alevilik tanımları getirmektedirler. Alevilik; eşitlikçilik, paylaşımcılık, sömürü karşıtlığı, emekten yanalık, aydınlık, çağdaşlık, ezilmişlik, mazlumluk, devrimcilik gibi *siyasal*; sevgi, doğruluk, hakkaniyet, merhamet, vicdan gibi *ahlaki-felsefi* ya da yaşam tarzı, yaşam felsefesi, düşünce şekli gibi *muğlak* kavramlarla ifade edilmektedir. Yer yer “geleneksel” Alevilikten yana ve Aleviliği sadece inanç olarak tanımlayan Alevilerin de kullandığı bu kavramlar, kentli Alevilerin dilinde türlü biçimlerde yer bulmaktadır. Özellikle kentli Aleviler arasında Alevilik için dindir, mezheptir, etnisitedir, milliyettir, kültürdür, çağdaş düşüncedir gibi farklı tanımlar; kendilerini ifade ederken de solcu Alevi, inançsız-Alevi, solcu-Atatürkçü, (solcu)

aydın, çağdaş, sosyal, devrimci gibi kavramlar kullanıldığına sıkça tanık oldum. Bu örnekler, kendi içinde farklılıklar barındıran ama temelde aynı inanç ve topluluğu ifade eden Alevi-Alevilik kavramlarının tekiliğinden* Aleviliğin türlü biçimlerde ifade edildiği bir tanım çoğullaşması olduğunu göstermektedir. *Yol bir sürekin binbir düsturu, yol bir söylem binbir durumuna evrilmiştir.* Şu halde “geleneksel” Alevi doğrusu yerine artık bir Alevilikler prizmasından bahsedebiliriz.

3. İbadet Anlayışının, İnanç Pratiklerinin ve Odak Mekânın Değişimi

Alevi inancı ve ibadet tarzıyla ilgili olarak en çok dile getirilen niteliklerden biri, hemen her anında biçimden çok özü öne çıkarmasıdır. İnancın dayandığı çokça biçim, ritüel ve sembol vardır; bunlara dikkat de edilir. Ancak son kertede önemli olan özür. *Özünü dara çekmeyi* bilen Alevi bireyin, gündelik olarak icra etmesi zorunlu başkaca bir ibadeti yoktur. İbadet, toplu olarak, yılın belli günlerinde cem olmaktır. Burada kurbanını kesen ya da lokmasını veren, görgüsünden geçip ceme giren Alevi birey için artık cemde verdiği ikrarın hakkını vermek, gündelik hayatını yol’un doğrularına uygun geçirmek dışında uyması zorunlu biçimsel ibadeti yoktur. Sonrası, kişinin -özünü arı tutarak- kendisiyle inandığı yüceler arasına bırakılmıştır. Bireyler ister Hakk’tan başlayarak ulu saydıkları isimleri kendi başlarına ya da bir araya gelerek duaz ve gülbenklerle anarlar ister kutsal bildikleri bir tekkeyi, ziyaretini, türbeyi ziyaret edip içlerini rahatlatırlar. Her iki durumda da kişinin kendi kutsalına nasıl yaklaşacağı ona bırakılmıştır.

Göç sürecinde Alevi bireyin karşı karşıya kaldığı en önemli değişim başlıklarından biri de bu konuya dayanmaktadır. Öze dayalı inanç ve gündelik hayatla iç içe düşünülen ibadet anlayışı, kent ortamında gerek fiili/fiziki şartların

* Buradan kavramsal olarak Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı gibi farklı adlandırmaları ve bu grupların kendi içlerinde farklılaşmalarını yok saydığım anlamı çıkarılmamalı. Bahsettiğim tam da temel inanç, kültür ve toplum değerleri bakımından Alevi üst adı altında toplanabilecek (ki toplanmış da) bir inanç ve topluluğun var olması ve bir inanç kimliğini ifade etmesidir.

zorlaması gerek Sünni/ortodoks yapıyla doğrudan yan yana gelinmesiyle değişmeye başlamıştır. Sosyolojik ve teolojik yönden ortodoks yapı ve kalıplarla yüzleşme, Alevi heterodoksisinin farklılıklara açık otantikliğinin yerine tek tipleşmeyi gündeme getirmektedir. Bu sürecin belirgin örnekleri, özellikle gündelik hayat-ibadet anlayışı ve inanç pratiği-gündelik mekân ilişkileri üzerinden daha açık görülebilir. Bu değişim teması altında, Alevi inanç ve ibadet anlayışındaki değişmeyi, Alevi gündelik mekânı ile inancın iç içe geçtiği cem yerleri (şimdilerde cemevi) ve ziyaretler üzerinden okumaya çalışacağım. Birinci bölümde Foucault'nun *heterotopya*, Lefebvre'ün *mekânsal üçleme* kavramları üzerinden ele aldığım bu iki konuyu, inancın *felsefi öz*, *içten ibadet* anlayışı ile gündelik hayatı diyalektik olarak birbirine bağlayan odak mekânların hem gelenekteki yerini hem kent ortamında nasıl değiştiğini görmek bakımından önemli buluyorum.

a. Kırkların Cemi'nden Kırk Metrelik Cemevine: Heterodoksinin Can Çekişmesi

Peygamber Miraç'a çıkarken yolunun üstüne bir aslan çıkar. Bir türlü yoluna devam edemeyen Muhammed'e Cebrail vasıtasıyla Hakk'tan nida gelir. Nida üzre Peygamber hatemini/yüzüğünü aslanın ağzına atar, aslan yoldan çekilir. Muhammed Miraç'a çıkar, dönerken, Hakk cennet bağından iki salkım üzüm alıp, İmam Hasan ile Hüseyin'e hediye etmek üzere Peygambere verir. Peygamber yolda Selman-ı Faris'e rastlar. Selman, o iki salkımdan bir üzüm tanesi ister. Muhammed Selman'ın kaşkolüne bir üzüm tanesi koyar, yoluna devam eder. Peygamber Miraç'tan dönerken, boşluğun ortasında bir tek yapı/kubbe görür. Merak eder. O ara Cebrail eliyle Hakk'tan nida gelir ve Muhammed'e o binaya girmesi buyrulur. Cebrail, "Ya Allah Resulü, bu bina Kırklar binasıdır. Oraya gir. Miracın orada tamamlanacak." der. Muhammed binaya varır; ne pencere ne bir açıklık. Binanın tek bir kapısı vardır. Kapı kilitlidir. Kapıya varır, içeri seslenir. İçeriden sorarlar, "Sen kimsin?" Peygamber, "Ben iki cihan serveri Muhammed Mustafa'yım, Allah'ın resulüyüm" der. İçeriden ses gelir: "Biz öyle birini tanımıyoruz, burada resule ihtiyaç yok, sen

resullüğünü ümmetine yap.” Muhammed üzülür, döner. Yolda Cebrail tekrar karşılar onu. “Ey Allah Resulü, miracın orada tamamlanacak, oraya gir.” der. Muhammed döner, yeniden kapıya seslenir. İçeriden, “Sen kimsin?” diye sorarlar. Bu kez “Ben ahir zaman peygamberi Muhammed Mustafa’yım. Allah’ın elçisiyim.” der. Kapı yine açılmaz. İçeriden, “Sen peygamberliğini ümmetine yap, burada peygambere ihtiyaç yok.” derler. Muhammed üzülür, gene geri döner. Bu kez Hakk’tan nida gelir, peygambere o kapıdan girmesi buyrulunca Peygamber iki kez gittiğini, kapının açılmadığını söyler. Bunun üzerine Hakk, Peygambere “Kim olduğunu sorduklarında sen ‘peygamberim, nebiyim, elçiyim’ dedin. Benlik getirdin*. Oraya vardığında, ‘Yetimim, fakirim, edna kulum, ayaklar türabıyım’ de.” diye öğüt verir. Peygamber üçüncü kez kapıya varır, kimsin, diye sorarlar, “Yetimim, fakirim, ayaklar türabıyım.” der. Kapı açılır. “Hoş geldin, sefalar getirdin.” diye karşılarlar Peygamberi. Bu kez Muhammed içeridekilere sorar, “Siz kimsiniz?” İçeridekiler, “Biz Kırklarız.” derler. Muhammed göz gezdirir, yirmi iki erkek, on yedi kadın, toplam otuz dokuz kişi sayar. “Burada otuz dokuz kişi var, biriniz nerde öyleyse?” der. “Kırkıncı Selman-ı Faris’tir. Selman, Şehidullah’a gitti.” derler. Muhammed, “Ya sizin büyüğünüz, ulunuz kimdir?” diye sorar. “Biz ulumuz yoldur. Kırkımız bir, birimiz kırktır.” derler. Peygamber bu sırra eremez. Kırklardan biri Ali’nin koluna bir neşter vurur, hepsinin kolunda aynı yerden kan akar. Selman’ın kanı da dışarıdan süzülüp ortaya damlar. Sonra Selman kaşkolünde tek bir üzüm tanesiyle içeri gelir. Peygamberden bu üzüm tanesini Kırklara paylaşmasını ister. Muhammed bu sırra eremez, nasıl paylaşacağını bilemez. Bunun üzerine Cebrail vasıtasıyla kudretten bir tabak iner. Peygamberin Miraç’ta gördüğü yeşil el, o üzüm tanesini ezip suyla karıştırır, engür yapar. Kırkların her biri bu engürden/badeden içer. Mest olurlar. Peygamber de engür içer, mest olur. Hep beraber aşka gelip semaha kalkarlar. Semah dönerken peygamberin imamesi/kuşağı/destarı düşüp parçalanır. Kırklar bu parçaları bellerine sarıp kemerbest yaparlar. Muhammed o gün orada Ali ile musahip olur. Kırkların her biri musahip olurlar. Sonra Hakk Cebrail’i yollar, Hakk’ın emriyle Ali posta oturur, oradaki herkesi Pençe-i Ali Aba’dan/tarıktan geçirir. Bu esnada Ali, Muhammed’in miracını kutlar ve “Neler gördün, ne yaşadın?” diye sorar. Peygamber

* Benlik getirmek: Büyüklenmek, böbürlenmek.

aslandan ve yüzüğünden bahsedince, Ali, Muhammed'in aslana verdiği yüzüğü çıkarıp yeniden ona verir.⁷⁰⁹

Kırklar Cemi'nin bu mitolojik anlatısı, Alevilikte cem ibadetinin felsefi ve toplumsal yerini görmek bakımından çok fazla ipucu içerir. Alevilikte cem, Kırklar Cemi'nin bir tezahürü olarak anlam kazanır. Cem boyu ortaya konan ritüel ve semboller, Kırklar anlatısından mülhemdir. Örneğin Kırkların kapısı nasıl herkese açık değilse, peygamber bile olsa benlik getiren o kapıdan giremiyorsa, ceme de ancak ikrarını verip arınmışlar girebilir. Kırklar içinde kadınlar da vardır. Alevilerde cem, kadın-erkek ayrımı olmadan, herkesin *can* kabul edildiği bir ibadet sayılır. Kırklar ceminin ulusu yoktur, orada herkes eşittir. Cemlerde de her şeyden önce *eşikteki de döşekteki de birdir* denir. Kırklar nasıl Peygamberin kemerinden parçaları beline bağlamışsa, cemde de on iki hizmeti yürütenler kemerbest bağlarlar. Tıpkı Kırklar gibi cemde de dolu (Salman suyu/Sakka suyu) içilir, aşk olup semaha durulur. Kırklar gibi musahip tutulur, Kırklar gibi tarıktan/pençeden geçilir.

Görüldüğü gibi Alevilikte en somut kolektif ibadet olan cem, aslında yoğun bir soyutlamadır. Cem, kişinin vicdanını rahatlatmak, günahlarından arınmak için Tanrıya yakardığı bir ibadet değildir. Bilakis, zaten ceme, ancak günahından arınmayı bilmiş, vicdanı rahat olanlar girebilir.⁷¹⁰ Cemde asıl *hüner* kişinin *aslına erebilmesi*, özünü dara çekip benliğinden sıyrılabilmesi, ölmeden önce ölüp yol'un anlam dünyasını kavrayabilmesidir. Cemler dışında Alevilikte ibadet, kişiyle kendi yücesi arasına bırakılmıştır. Bunun yolu-yöntemi konusunda –en azından benim

⁷⁰⁹ Kırklar anlatısının yazılı kaynağı olarak İmam Cafer Buyruğu gösterilir. Sözlü hafızada bu mitin yeri çok daha canlıdır. Dedelerin anlatımlarında Miraç ve Kırklar hikâyesi çeşitli varyantlar içinde hala o canlılığını korumaktadır. Buradaki anlatım için çeşitli kaynaklardan Kırklar hikâyeleri okudum. Ama asıl olarak gerek kendi görüşmelerimde (Alişan Kızılgöz, **Davulalan-Yıldızeli**, 25.08.2013; Himmet Sever, **Seyranbağları-Ankara**, 25.03.2015...) gerek Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (113K115 nolu TÜBİTAK Projesi) kapsamında Amasya yöresinde yapılan görüşmelerde dinlediğim anlatılardan bir özet çıkardım. Bursiyer olarak çalıştığım bu Proje kapsamında Amasya'nın çeşitli köylerinde Ahmet Acar (Avşar), Kamuran Er (Uygur), Hüseyin Düzenli (Gümüştepe), Satılmış Aykut, Veysel Buyruk (Karga-Kirenli) ve Hasan Aslan (Sarayözü) dedelerle yapılan görüşme kayıtlarını gerçekleştiren Proje Yürütücüsü Doç. Dr. Rıza Yıldırım'a henüz yayımlanmamış bu ham kayıtları benimle paylaştığı için teşekkür borçluyum.

⁷¹⁰ Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015

bildiğim- mutlak bir biçim ve sınırlama yoktur. Yağlıdere’de namaz-cem karşılaştırması ve dua üstüne geçen şu diyalog, bunun güzel bir örneğini sunuyor:

“CS: Bayram Namazı kılınır mı sizde?

MG: Yok bayram namazı bizde cemimiz, ibadetimiz. Namaz kılmazlar da cem ederler ibadet yerine.

CS: Birisi tarikat namazından bahsetti.

MG: Tarikat namazı olur. Cemden ceme. Cemde kırlarlar tarikat namazını. Kişi kendi isterse oturur, duasını eder, tarikat namazını da kılar.

GG: Tarikat namazını dedem ederdi hep.

MG: Bunun dedesi vardı, her Perşembe böyle diz çöker, tarikat namazı yani, secde ile yani.

GG: Günün batışında. Secdeye postu vardı, sererdi. Gün aşana kadar. *Gün anasının koynuna gidiyor* diyoruz ya biz, öyle aşana kadar duasını ederdi, niyazı verir, kalkardı.

MG: Kişi isterse tabii canım. Bizler bilmiyoruz. Namaz gibi eğilip kalkma yok. Duasını eder. Mesela diz çöker, içinden geldikçe niyazını verir, secde iner.”⁷¹¹

Kişinin kendi gönlüne bırakılan dua ve ibadet dışında tek ritüellere dayalı ve az çok sınırları belli olan ibadet toplu olarak yapılan cemdir. Kaldı ki cemlerin uygulanışında da farklılıklar olabilir. Çeşitli yöreler ya da ocakların cemleri arasında açığa çıkan ve Alevilerin *sürek* olarak ifade ettiği bu ritüel farklılıkları, cemin özü aynı kalmak şartıyla, olağan karşılanır. Cem için diğer şekil şartlarında olduğu gibi bu ibadetin nerede ve nasıl yapıldığına dair de mutlak bir sınırlama yoktur. Topluluğun bir arada cem olabileceği her yer cem yeridir. Çünkü Alevi felsefesinde önemli olan cemin yeri, zamanı, şekli değil tam da kendisidir. Asıl olan cemdir; kalanı teferruat addedilir.

Gelenekte az çok ortaklaşmış ve temel değerleri belirli olan *cem*, göç sürecinde Alevilerin yüz yüze kaldığı en çarpıcı değişim başlıklarından biri olmuştur. Kent ortamında cemler, cem yapılacak yer sorunundan *sürek*lerin karışmasına, öze ilişkin değerlerin yerini biçimsel ritüellerin almasına, felsefi niteliğinden uzaklaşıp gösteri etkinliğine dönüşmeye kadar çok boyutlu bir değişim baskısıyla karşı karşıyadır.

⁷¹¹ Güleser - Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

Göç öncesi dönemde cem, köylülerin sadece ibadeti olarak değil aynı zamanda temel inanç eğitimini ve değerlerini aldığı, ortak yaşamın gerektirdiği paylaşım ve dayanışma kültürünü sergilediği, aralarındaki anlaşmazlıkları gidererek iç toplumsal barışını sağladığı yer olarak resmedilir. Bu nedenle cemin Alevi köylerindeki anlamı biçimsel bir ibadetin çok ötesindedir. Çok genel bir çerçeve çizmek gerekirse, alan görüşmelerimden ve gözlemlerimden çıkardığım kadarıyla köy cemlerinin beş temel özelliğinden bahsedebilirim: İlk olarak, cemler kırsal yaşam ve takvime uyumludur. Tarım ve hayvancılıkla geçinen köylülerin yoğun çalışma zamanları olan yaz aylarında ve gündüz vakitleri cem yapılmaz; cemler kış aylarına ve akşam vakitlerine bırakılır. Böyle olunca cemlere daha geniş zaman ayrılabilmekte, akşamüzeri başlayan köy cemleri gecenin ilerleyen saatlerine kadar sürebilmektedir. İkincisi, cemler sadece ibadet işlevi görmez. Cemde Alevilik tarihi, felsefesi ve temel ahlaki değerleri işlenir; toplumsal barış ve adaletin sağlandığı *görgü* işletilir; dayanışma ve paylaşım kültürü aşılanır; Alevi deyiş, duaz, hikâye ve menkıbeleri tekrarlanıp hatırlatılır. Böylece cemler; Alevilerin eğitim, hukuk, toplumsal kültür ve edebiyatının yaşatıldığı yerler olur. Köy cemlerinin üçüncü özelliği, homojen bir topluluğu açık olmasıdır. Bu topluluk, çoğu zaman aynı köylülerden (ya da köy içinde aynı ocak taliplerinden) oluşurken bazı durumlarda – aynı ocaktan olmak şartıyla- birbirine yakın köylerden talipler birlikte ceme katılabilmektedir. Dışarıdan köy cemlerine katılmak hem olağan değildir hem de hoş karşılanmaz. Dördüncüsü, ceme katılanlar arasında cinsiyet, yaş, statü vb. farklılıklar düzlenir. Ceme giren herkes sadece bir can olarak görülür. Sembolik olarak bilgi durumuna ve hizmet sahipliğine özgü ayrışmalar kabul edilmekle beraber *rızalık* ilkesi gereği herkes eşitlenmektedir. Cemin eşitlik ve rıza ilkeleri, paylaşımın ve huşu içinde ibadet etmenin bir vesilesi olur. Köy cemlerinin beşinci –ve benim çalışmam açısından en önemli- özelliği, süre bakımından sınırlanmayan köy cemleri için mekân yönünden de bir sabitliğin söz konusu olmamasıdır. Köyde cem yapmak için ayrılmış, sadece bu işlevi gören ayrı bir yapının, bir odak mekânın bulunmamasıdır. Köylerde, son dönemlerde çokça gündemde olan adıyla *cemevi* diye inşa edilmiş bir ibadethane yerine cem yapılan dönemlerde bu işlevi üstlenen ama olağan zamanlarda gündelik hayatın bir parçası olan *cem yerlerinden* bahsetmek daha uygundur.

Köylerde cem, tarım işlerinin bittiği ve köylülerin evine çekildiği kış aylarında ve akşamları yapılır. Bu, doğa ve çalışma takvimine uyumlu bir zamanlamadır. Görüşmelerimde –köyde olsun kentte olsun- Alevilikte çalışmanın da ibadet sayıldığı, dahası yaz aylarında tarladan sonra temizliğin sıkıntılı olduğu, bu nedenle iş zamanı cem yapılmadığı, cemlerin köylerde kışa denk geldiği çok kez vurgulandı. Farklı köylere dair anlatılanlar, yöredeki cemlerin zamanı konusunda aynı bilgilere işaret ediyor:

“İÇ: Tarık’tan geçtikten sonra milletin hali vakti yerinde olduğunda, yani herhangi bir iş güç olmadıkları zaman, hava şartlar muhalefet olmadığı zaman (dedeler) gelirler. Hemen hemen her gece cemler yapılır.

AA: Mayıs ayına kadar yapılıyor.

İÇ: Yaz aylarında devam edilmiyor. Kış ayında devam ediyor. Çünkü şöyle diyeyim, yazın herkesin işi var gücü var. Tarlada çalışıyor. O terle geliyor, kötü elbiseyle geliyor, iş elbisesiyle geliyor. O vaziyetle de ceme girmek istemiyor. Onun için daha çok yazın değil de kış aylarında... İş güç bittiği zaman cem yapmayı daha uygun buluyorlar. Çünkü bizim inancımızda şöyle bir şey var, bütün hadis-i şeriflerde de var, *temizlik imandan gelir, temizlik ibadetin yarısıdır, aslan yattığı yerden belli olur...* Böyle atasözleri ile içimize işlemiş yani. İçimize işlemiş olduğu için temiz olan insan yarı yarıya ibadetli sayılır. Bu nedenle daha çok kışın yapıyoruz.”⁷¹²

“Eskiden akşam, bizde gündüz ya da yaz aylarında cem yok, dokuzuncu ayın sonunda başladık. En son 68-70’lerde oldu. Ben 54 doğumluyum. En son cemi, bizde Musahipliği, düşkünleri kaldırmak için 70-71’lerde yaptılar.”⁷¹³

“Ben 10 yaşımıdayken bizim köyümüzde o zamanlar 15-20 tane büyük evlikler vardı. Dedeler dokuzuncu ayda (gelirdi), ekinler kalktıktan sonra cem başladılar. Ta ki gelecek yılın dördüncü-beşinci ayına kadar.”⁷¹⁴

Güz aylarında mahsul içeri alınıp sonraki yıl için ekim başlamadan önce dede köye gelir. Önce yıllık görgü sonra –ekimin bereketi için- Birlik Kurbanı kesilerek Birlik Cemi yapılır. Bu, bütün köylünün katıldığı büyük cemlerdendir. *Büyük cemler*, yöreden yöreye farklılık göstermekle birlikte, yılda üç ya da dört kez olur. Birlik Cemi, Hızır Cemi, Abdal Musa Cemi, Muharrem Cemi büyük cemlerdendir. Bunların hepsi kış aylarına ve *emeğin atıl olduğu zamanlara* denk getirilmektedir:

⁷¹² Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁷¹³ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷¹⁴ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

“... İbadet dediğin ya da bu tür şeyler emeğin atıl olduğu dönemde yapılırdı köylerde. Nedir o? Koç katımından, koç katımı da kasımın ikinci perşembesidir, perşembe günü yapılır özellikle, koç katımı ve mart yirmi bir marta kadar o süre içerisinde emeğin atıl olduğu, herkesin köylerde olduğu, tarlada tapanda olmadığı, dağda olmadığı, herkesin bir arada olduğu o kış günlerinde... İşte Abdal Musa Cem’i, On İki İmam Cem’i... Her ne kadar orucu bu dini takvimden dolayı yaza da gelse yazın oturup da cem yapılmaz. Cemi döner dolaşır kışın yapar. İşte sultan Nevruz’u, Hıdırellez’i, hepsi kışın yapılır. Çünkü diğer türlü sen tarladaki insanı ceme çağıramazsın. Niye? Tarlada yaptığı iş zaten onun için önemli bir iş, o da ibadet sayıyorsa eğer onu, o zaman niye çağıracaksın? Hasadını kaldırılması gelip de dedenin huzurunda bir araya gelmekten daha iyi, makbuldür onun için.”⁷¹⁵

Büyük cemler dışında, kış aylarında, dedenin köyde kaldığı süre içinde genellikle perşembe akşamları (cuma akşamı)* *küçük cemler* ya da muhabbetler yapılır. Topulyurdu köyünde kış aylarında her gün küçük cemler olduğu, perşembe akşamları ayrıca tevhit okunduğu, daha ağır cemler yapıldığı söylendi.⁷¹⁶ Bu küçük cemlerde ve muhabbetlerde ehlibeyt ve yol uluları ile ilgili menkıbe ve hikâyeler anlatılır, duazlar ve deyişler okunur, çeşitli konularda ceme katılanlar bilgilendirilir. Cemler asıl olarak dede geldikten sonra ve dedenin yönetiminde yapılırken dede olmadığı/gelmediği zamanlarda köy babası ve köydeki diğer bilgili kişiler de bu sohbetleri devam ettirebilir.⁷¹⁷ Cemlerde ve cumalık muhabbetlerde anlatılanlar, cemlerin ibadetin yanı sıra bir eğitim işlevi üstlendiğini de göstermektedir:

“Canım benim. Ben 1945’liyim. 10 yaşımdayken Alevilik nedir, yol nedir, yordam nedir bunları köyümüzde, kentimizde fırsat buldukça cemde, cemaatte bulunuyorduk. Fırsat bulduğumuz anda cem oluyordu.

CS: On yaşımda Aleviliği biliyordum, diyorsunuz. Alevilikle ilgili şeyleri o cemlerde mi öğrendiniz?

HS: Tabii. Dedeler anlatıyordu. Anne, babalar değil. ... Biz hem kendi köylerimizde hem de çevre köylerimizde, mesela Üyük’te, Karakaya’da, Yassıkara’da oradan geç Çavuşlu’da falan davet üzerine gidip cemlerde bulduğumuz zamanlar oluyordu. Asıl bilgi o cemlerden alınıyordu o zaman.”⁷¹⁸

Köydeki ceme köy dışından katılım olması pek olağan değildir. Köy cemleri esasen o köy topluluğunun üyelerine açıktır. Özellikle Hubyar/Ayşe Bacılı talibi olan

⁷¹⁵ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

* Yıldızeli köylerinde Perşembe akşamına “Cuma akşamı” denmektedir. Bu gecelerde yapılan cemler de bazı köylerde cumalık cemi olarak adlandırılmaktadır.

⁷¹⁶ Ayşe Ana, İsmail Çeliktas, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁷¹⁷ Hasan Sever, **a.g.**

⁷¹⁸ Hasan Sever, **a.g.**

köylerde bu ilke daha sıkı şartlarda uygulanmaktadır. Buralarda cemin “gizliliği” esastır ve mümkün olduğu ölçüde köy dışından kimsenin ceme katılmasına izin verilmez. Farklı ocaklardan taliplerin bir arada yaşadığı köylerde ise bu ocak talipleri cemini kendi aralarında yaparlar:

“Bizim köyde üç ayrı grup var. Hacı Bektaş geleneğine bağlı bir grup var, Pir Sultan geleneğine bağlı bir grup var, bir de Hubyar geleneğine bağlı bir grup var. Ama bir ara mesela Hubyar geleneğine bağlı olanlar gizlice kendi özel cemlerini yaptılar. Sadece Hubyarlılar katıldılar. Diğerlerine hiç haber vermezler. Bilinmez zaten nerede yapıldı, nasıl yapıldı bilinmez.”⁷¹⁹

Bazı durumlarda, aynı ocağa/dergâha bağlı olmak şartıyla, çevre köylerden de cemlere davet edilenler olabilir. Kıvşak köyünden Ümmü Gülsüm Bektaş, hatırladığı eski cemlere Karaleylek, Yücebaca, Kaleköy gibi çevre köylerden katılanlarla cem yerinin dolup taşıdığını anlatmıştı. M. Sarıkaya’dan Hasan Sever de eskiden Üyük, Karakaya, Çavuşlu (Ortaklar) gibi köylerin cemlerine gittiklerini söylemişti.⁷²⁰ Bu köy gruplarının ortak özelliği, birbirine yakın ve aynı ocak talibi olmalarıdır. Topulyurdu’ndan Ayşe Ana ve İsmail Çeliktaş da ancak çevre köylerden (aynı ocaktan) gelen olursa cemlerine aldıklarını, aksi halde dışarıdan gelenin cemlerine giremediklerini söylediler:

“İÇ: Bizim kendi köylümüz katılıyor. Bir de yakın böyle şey köylerden, çevre köyler...”

AA: Çevre köylerden geliyorlar da dışarıdan pek kimseyi koymuyoruz.

İÇ: Dışarıdan geldiği zaman, şimdi biz cemde aşağı yukarı oraya kadını da geliyor, kızı da geliyor, şunu da geliyor, bunu da geliyor. Bazen orada ceme girdiğinde, hep insan birbirine kenetleniyor. Yani kendini o ceme adıyor. Adayınca herhangi biri birinin hakkında kötü düşünmesi mümkün olmuyor. Dışarıdaki bir toplulukta yani dışarıdaki bir adam da ‘Yok arkadaş, siz böyle olduğu müddetçe mümkün değil yanlış düşünürsünüz.’ diyor. Onun için pek fazla böyle düşünen kişileri ceme almıyoruz.

AA: Bacı kardeş oluyor. Erkekler saf duruyor, kadınlar saf duruyor. İbadetimizi yapıyoruz tabii ki.

CS: Dışarıdan dediğiniz mesela Alevi de olsa; başka bir Bektaşî olur, Tahtacı olur, onlarda mı olsa almıyorsunuz yoksa Sünni olur, başka mezhepten olur, başka inançtan olur.

AA: Mesela siz geldiniz, sofumuza dediniz, belki de sizi alıyor. Öyle pek yabancıyı koymuyorlar.”⁷²¹

⁷¹⁹ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷²⁰ Ümmü Gülsüm Bektaş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013; Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

⁷²¹ Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

Ceme giren herkesin birbirini sadece can olarak görmesi, yaygın deyişle bacı-kardeş olması beklenir. Burada cinsiyet ayrımı ve insanlara cinsiyetine göre bir bakış söz konusu değildir.* Köylerde cemlere dışarıdan kimse alınmamasının bir nedeni, daha önceki tema altında işlediğim görgü meselesidir. Ceme ancak görgüden geçmiş olanlar girebileceğinden, köyde yapılan ceme dışarıdan ve görülüp görülmediği belli olmayan biri alınmaz. İkinci neden ise burada belirtilen kadın-erkek bir arada ibadet etme esaslı kaygılardır. Aleviler için hala kimi kesimlerce yaygın olarak dile getirilen “mum söndü yapıyorlar” söyleminin arkasında yatan da bu anlayış farklılığıdır. Köylüler kendi erkânları gereği bu konuda hassas iken dışarıdan gelen birinin bunu suistimal edip etmeyeceğinden emin olamamaktadırlar.

Cemde posta dede, yanına rehber ve âşık oturur. Köy ileri gelenleri (*ehl-i kâmil kişiler*), yaşlılar ve hizmet sahipleri Kırklar Meydanı denen halkanın etrafına oturur. Diğer köylüler bu halkanın etrafında kümelenir. Bazı köylerde kadınlar ve erkekler halkanın iki yanına, bazı köylerde kadınların eşlerinin hemen yanına ya da arkasına, bazı köylerde ise herhangi bir düzenleme olmaksızın herkesin bir arada oturduğu ifade edildi.⁷²² Cemde oturma düzeni sembolik açıdan dede, hizmet sahipleri ve *ehl-i kâmillere* üstünlük veriyormuş gibi gözükse de temelinde ceme girmiş her bir bireyin eşit tutulduğu/görüldüğü bir anlayış hâkimdir. Kırklar Cemi mitinde olduğu gibi, cinsiyet, yaş, toplumsal statü vb. yönlerden herkes eşitlenip sadece bir *can* olarak görülür. Posta yakınlık ve halkada oturmak, yaş (tecrübe), bilgi düzeyi ve hizmete dair bir önceliktir. Cemde *eşikteki de döşekteki de birdir* düsturu, başta postta oturan dedeler olmak üzere, sıkça dile getirilmektedir. Bu eşitliği sağlayan, cemde oturanların birbirinden razı olması ilkesidir. Razılık olmadıkça, dede ve hizmet sahipleri de dâhil kimse yerinde oturamaz. Nurettin Kaçan’ın

* Cemde kadın erkek ayrımının ortadan kalkıp herkesin bir can olarak görüldüğüne dair çok hoş bir anekdot, kendi köyümde, M. Sarıkaya’da yıllardır anlatılagelir: Dedem Muharrem Salman, köyde inancını çok yoğun, çok samimi yaşayan isimlerdenmiş. Bir akşam cemde Kırklar semahı çalınınca dedem aşka gelip semaha kalkar. Daha sonra babaannem (Hatice Salman) de semaha kalkar. Semahlar dönülür, cem biter. Ertesi gün köy içinde bir sohbet esnasında, dedem köylülerden birine, “Akşam cemde semaha bir bacı kalktı, aşkola, çok sıdk ile döndü, kimdi acaba?” diye sorar. Köylüler gülüşür. “Muharrem ağa, sen nasıl kendinden geçtiysen, karşında semah dönen karını bile tanımamışsın.” derler.

⁷²² Hasan Hüseyin Kavak, *Avcıınarı-Yıldızeli*, 20.08.2013; Kazım Kızılgöz, *Strazburg-Fransa*, 11.06.2014; Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, *Topulyurdu-Yıldızeli*, 22.08.2013

çocukluğunda M. Sarıkaya’da katıldığı bir cemden hatırlayıp aktardığı bir anekdot, hem rızalık ilkesine hem de cemde lokma paylaşımı üzerinden kurulan paylaşım ve eşitliğe güzel bir örnek teşkil ediyor:

“Bir gün, unutmam, rahmetli Ali Baba razılık alıyor, herkesten helallik alıyor. Dedi ki ‘El rıza, göz terazi. Az verdik, çok verdik. Hakkınızla oldunuz mu bizden razı?’ Ben çuvalın üstünde oturuyordum. ‘Ben razı değilim.’ dedim. ‘Niye?’ dedi. ‘Siz gelen tavukları orada yediniz, bize vermediniz.’ dedim. Oradan yufka ekmeğin içine bir parça koydu beni razı etmek için. Çünkü orada hakkına razı olmayan bir ben çıktım, çocuğum ama bana bir parça lokma gönderdi beni razı etti. Çünkü Alevilikte paylaşımcılıkta razılık var. Lokmada razılık var. Rıza lokması var. Rıza lokması da herkesin orada çıkıp da lokmalarını yemeden önce ‘Acaba lokma yetecek mi, yetmeyecek mi?’ diye destur verilmeyince, lokmalar yetmeyince lokmalarımız yenilmez. Onun için yetmeyen varsa öteki canların lokmasından birer parça alıp ötekine de vermek razılığı eşitlemek için. Adaletli olması için.”⁷²³

Cemler kış akşamları hava kararmaya yakın başlamaktadır: “Akşam saat 4-5’te lokmasını alan, bizim birlik dedemlerim şeyi vardı, Halil Ağa’nın konağı, oraya toplanırlardı.”⁷²⁴ Peyiğin haber verdiği köylüler, akşamüzeri lokmalarını alarak cem yapılan yere toplanmaya başlar. Cemin toplanması için köye salınan *peyik* (haberci) hizmeti ile başlayan cem, *on iki hizmet*⁷²⁵, deyişler, duazlar, muhabbet ve menkıbeler eşliğinde gecenin ilerleyen saatlerine kadar sürmektedir: “Köylerde 4-5’te başladırı

⁷²³ Nurettin Kaçan, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷²⁴ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷²⁵ On iki hizmet, bütün cemlerde esastır ancak bazı hizmetlerin adı yöreden yöreye/köyden köye - farklılaşabilmektedir. Yıldızeli köylerinde dört farklı ocak taliplerinin anlatımından not aldığım on iki hizmet şöyledir: 1- Dede (ya da vekili; Yağlıdere’de post yahut tarıkçı), 2- Rehber/Baba, 3- Zakir/Âşık, 4- Peyik, 5- İznikçi (Kaleköy) / Kapıcı (M. Sarıkaya-Banaz), 6- Gözcü (Kaleköy-Banaz) / Gözlekçi (Yağlıdere), 7- Bekçi 8- Tezakar (Kaleköy) / İbriktar, 9- Süpürgeci (Yağlıdere-M. Sarıkaya) / Farraş (Banaz-Kaleköy), 10- Çırağcı-Çerağcı (Yağlıdere-M. Sarıkaya) / Delilci (Kaleköy-Banaz), 11- Sakkacı (Kaleköy-M. Sarıkaya) / Salman-Selman (M. Sarıkaya-Banaz), 12- Lokmacı (Yağlıdere-M. Sarıkaya) / Kurbancı (Banaz) / Niyazcı (Kaleköy) (Güleser Güzel, Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013; İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013; Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013; Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015). Bunların hangi hizmetlere baktığını, İsmail Şimşek dede genel hatlarıyla söylemiş, Hasan Özudoğru tek tek şöyle anlatmıştı: “On İki Hizmette, baştan dede, bir post dedesi bir de rehber yanında. Peyik dediğimiz var, haberci, duyurucu yani. Bekçi, işte şeylerden korkup da bekçi derlerdi eskiden, şimdi adını kapıcı koydular. Cemin güvenliğini değil dışarının güvenliğini (sağlar). Yani sen kapını kilitleyip ceme geliyorsun. Senin evinin yangını mı var soyan mı var, onlara bakar. İznikçi, yani hizmetçi, temizlikçi. ayakkabıları düzer, (cem yerini) temizler)... Gözcü, yani ortalıkta elinde bir sopa ile asa ile beraber dolanıyor ya o işte gözcü. Cemin iç düzenini, sükûnetini o sağlıyor. Kurbancı, niyazcı, lokmacı... Lokmayı hazırlayıp pişiren yani. Tezakar, Selman suyu, el suyu yani. Bir nevi abdest. Arapça abdest diyorlar ya, dest el demek, best su demek yani abdest. Farraş, süpürgeci. Zakir, âşık yani. Delil, delil yanacak. Çerağcı, biz Türkçesini yazıyoruz, delil. Sakka suyu mesela, Hazreti Hüseyin’in Kerbela’da şehit olması için bir yudum su vermeden şehit ettiler. Biz onun için On İki İmamların orucunu tutuyoruz su içmeden.” (Hasan Özudoğru, **a.g.**)

cem, gece 1-2'ye kadar cemler sürerdi, bu arada Alevilik anlatılırdı, On İki İmamlardaki On İki Hizmet anlatılırdı. Bir gün değil, 4-5 gün üst üste cem olurdu; onun için de çoluk çocuk herkes oraya varırdık.”⁷²⁶

On iki hizmetten biri olan *bekçi* hizmeti, cemler üstüne sohbet ettiğim her köyde ve bu bahsin geçtiği bütün görüşmelerimde özellikle vurgulandı. Bu hizmet, cemin ve ceme katılanların dış güvenliği ile ilgilidir. Bazı köylerde bekçinin cem esnasında evlerde hırsızlık olmaması; ceme gelemeyen yaşlı, hasta ve çocukların güvende olması; köydeki hayvanların korunması gibi işlere baktığı ifade edilmiştir.⁷²⁷ Ancak bekçi hizmeti ile ilgili asıl anlatılan, *cem baskınlarına* karşı tedbir olduğudur. Doğrudan bir baskı ya da baskın tecrübesi yaşanmamış olsa dahi bu yönde bir korku olduğu açıktır. Yağlıdere’de Dursun Koçtaş, yaşadığı dönemde doğrudan bir baskın görmediğini ama gene de bunun korkusunu çektiklerini, bu yüzden kapılara bekçiler konduğunu anlatmıştı.⁷²⁸ Benzer cümleleri Sever de sarf etmektedir:

“Kendini bilmez, çevremizde Sünni köyler vardı. Bu Sünni köyler baskı yapar, gelirler kötülük yaparlar düşüncesiyle köyün kenarında silahlı kişiler bulunuyordu. Köyün kenarında bekçilik yapıyorlardı, köye bir fenalık yapmasınlar, bir baskın falan olmasın düşüncesiyle.”⁷²⁹

Anlatıldığı kadarıyla köylerde cemler gizlilik içinde yapılmakta; kimi zaman resmi makamlardan (*karakol, jandarma* vs.), kimi zaman çevre köylerden (Sünni köylerden; Yıldızeli için “Çerkezlerden”) baskı olmakta ya da baskın olacağı düşüncesiyle hareket edilmektedir:

“AA: Bekçi koyuyorduk, bekçilerimiz oluyordu.

CS: Neden? Korku mu vardı diğer köylerden baskın gelir diye?

İÇ: O zamanlarda ibadet, aşiret toplumunun ibadetleri... Alevi toplumlar da o zamanlarda dağlarda yaşıyordu. Yavuzla birlikte geldi. Çünkü o zaman Yavuz’dan sonra bir kırım başladı. Bunlar da dağlara kaçtı. Dağlara kaçtığı zaman bu ibadetini gizli sürdürmek zorunda kaldı. Bunlar gizli sürdürünce... Hep derenin içinde dağlarda yaşadıkları için

⁷²⁶ Nurettin Kaçan, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷²⁷ Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

⁷²⁸ Dursun Koçtaş, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁷²⁹ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

zamanla ibadetlerimizi, Aleviler böyle cem yapıyor diye Tekke ve Zaviyeler Kanununa göre hepsini yasakladılar. Bunlar da ibadetlerini gizli sürdürünce mecbur kaldılar. O bölgesel ibadet çerçevesinde, dar bir çerçevede ibadet etmeye başladılar. O zamanlarda kimse görmesin diye köşelere bekçi koydular. Kimse gelmesin diye bekçi koydular. Yani daha doğrusu görmesin değil, bir yere toplandıkları zaman bizim adımıza karalama sürüyorlardı, *mum söndü yapıyorlar* diye. Bizim adımıza şunu yapıyorlar diye çok dedikodulara maruz kaldık. O lekeleri almayalım diye böyle bir şey yaptılar. Bekçi koyuyorlardı. Bir şeyden korktukları için değil. Çevreden iftira atıyorlardı. Çevreden belirli bir karalamaya gidiyorlardı.”⁷³⁰

“HÖ: Sünni korkusu! Onun korkusundan kapıya beş tane bekçi dikerlerdi, cem yaparlardı. Baskın yapıyorlardı, ne ediyorlardı ya...”⁷³¹

Avcıpınarı’ndan Hasan Hüseyin Kavak’ın anlattığı bir rivayetin çok benzerlerini, farklı versiyonlarıyla birkaç köyde daha dinledim:

“Eskilerden bir yerde dediler bir şikâyet olmuş. ‘Burada cem yapılıyor, tarikat yapıyorlar.’ diye. Karakol geliyor. Karakol geliyor, ‘Nerede yapıyorlar? -Burada yapıyorlar.’ Eskiden bu evlerde, yukarılarda büyük baca olurdu. Böyle pencere yok, o büyük evlerde. Adamlar o bacadan aşağı eğilip bakıyor ki, koyun yatıyor. Bir sürü koyun. ‘Sen bizi koyun ağılına getirdin. Hani burada adamların cem yaptığı yer!’ diye kızıp gidiyorlar. Kötü yerlere çekiyorlar yani onu. Yani söylenmeyecek şeyler var diye.”⁷³²

Burada evlik bacası olarak anlatılan konum, bir başka anlatıda ağıl, birinde ahır olarak geçmişti. Baskına gelenlerin içeriye baktığı anda cem yapanları koyun olarak görmesi, elbette cem ve kimi yerde dede kutsiyetine atfedilen bir mittir. Ancak burada önemli olan köylülerin hafızasında cem baskınına dair bir korku mitinin yerleşmiş olmasıdır. Kaldı ki bu, çok geçmiş zamanlara değil kişisel hafızanın uzandığı tarihlerde yaşanmış somut olaylara dayanarak da ifade edilir:

“CG: Tabii oralarda çok yapılmış. Anlatıyorlardı. 50’lerde değil de 60’larda, aklımız yetiyor. Oralarda 62’lerde cemde otururken (dışarıdan) ışık geliyor deyip ışığı söndürdüler.

CS: ‘60’larda bile var korku yani?

CG: Tabii. Cumhuriyetin etkisi şey yapmış yani. 1923 yılını düşün. Öyle 38 sene içinde bir çocuk o Cumhuriyetin darbelerini görmüştür. Ondan önce yaşayanlar zaten o çocuğa aktardı. O korkular hep sindi. Onu bırak, bizim köyün taşınma olayı var. Sel vardı. (Köyü) yolun kenarına getirelim dedik. Öğrenciydik o zamanlar. Oradaki yaşlılar ‘Yahu siz

⁷³⁰ Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁷³¹ Hasan Özudoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013

⁷³² Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

2 gün okula gitmekle ne oldunuz? Çerkezler otağı elimizden alır.' dediler, düşün. 70 yılında Çerkez'in kocaman merayı elinden alacağını söylüyor.

CS: Sünni köyleri değil mi? Çerkez diye onu tarif ediyor?

CG: Çerkez köyü. Üyük yaylası. Küçük yer. Beş hanelik bir yer. Sandal, Subaşı isyanları var, okudun mu? Bizim orada yüzlerce insanı öldürmüşler. 1921'de var. Ilıca'dan Çerkez'lerin toplanıp baskı yapmasıdır. Gelip bizim Alevi köylerinden arıları, eşyaları, yatakları toplayıp götürdükleri çok olmuş. Mesela, Fındıcak, Sarıkaya'ya baskısı vardı. Yanlarında Aleviliği konuşamazlardı.⁷³³

Kavak'ın "Yani söylenmeyecek şeyler var" diye söylemekten imtina ettiği "mum söndü" yakıştırmaları ile birlikte düşünüldüğünde, doğrudan baskın olmasa bile Alevi köylerinde bilinçaltına yerleşmiş bir baskıdan söz etmek mümkündür. Bilinçaltına yerleşmiş tarihi korkular, cemler söz konusu olduğunda daha belirgin biçimde açığa çıkar. Bu nedenle cemin ve köyün güvenliğini sağlamak üzere birkaç kişi bekçi hizmeti görmektedir. Bekçi hizmetinin cemin kutsal on iki hizmetinden biri sayılması ve günümüzde dahi varlığını koruması, kimi yerleşik korkuların inanca ve kültüre etkisini görmek bakımından önemlidir.

Dış güvenliği bekçi ve kapıcı hizmetleriyle sağlanıp cemde herkes yerini aldıktan sonra diğer hizmetlere başlamak üzere dua edilip kapı kilitlenir/mühürlenir. Bu andan sonra dede dinlenmek üzere ara verene kadar giriş-çıkış söz konusu değildir. Artık içeride huşu içinde cem ibadetine yoğunlaşılır. İbadet, hizmetlerin sırasıyla görüldüğü, o hizmete dair dua ve deyişlerin okunduğu, dedenin çeşitli menkıbelerle Aleviliği anlattığı, ehlibeyt için yas deyişlerinin-mersiyelerin söylendiği anlarda ağıtların yükseldiği, vakti geldiğinde semahların dönüldüğü bir seyir içinde ilerlemektedir. Cemlere katılımın ve içeride oluşan duygunun yoğunluğu, o dönemleri hatırlayanların anlatımlarında hala kendini hissettirmektedir:

"Biz Abdal Musa ederdik, kaç köy birikirdi... Adıyaman, Karaleylek, Yücebaca, Kaleköy, Akpınar... Bizim bir evliğimiz vardı, babamgilin, kocaman, büyük evlik. O evliğe bir muhip dolardı, bir muhip dolardı... Bizim köyümüz hiç yer bulamazdı girmeye, durmaya. İşte bir de Irazgilin dedeleri vardı o büyük Abdal Musa'da, dedeler çoğudu. ... (Dedeler) bir duaya dururdu, millet ağlıyor böyle, Allah etmeye, damın toprakları dökülürdü..."⁷³⁴

⁷³³ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

⁷³⁴ Ümmü Gülsüm Bektaş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013

“Cemevi yoktu. Kendi özel evlerimiz vardı. Şimdiki bizim cemevimiz kadar kesinlikle yoktu. En az 250-300 metrekaireydi. Oraya toplanıyorlardı. Oradaki yanan ateş, o kış mevsiminde ta buradaki canı ısıtıyordu. Hem halkın nefesinden, birbirinin sıcaklığından, Kırklar Meydanı’nda... Birbirlerini tanıyorlardı, birbirlerine güvenç vardı, sevgi vardı, ikrar vardı.”⁷³⁵

Her iki alıntıda da dikkat çeken bir başka ayrıntı, göç öncesi dönemler için köyde cemevi diye bir yapının olmadığı vurgusudur. Eski cemler için oldukça önemli bu özellik, Alevi ibadet anlayışına ve köyde inanç pratiklerine dair ipucu veriyor. Yaptığım görüşmelerde ya doğrudan cem yapılan yerlerin tasviri biçiminde ya da cem bahsinde dolaylı olarak bu konu da gündeme geldi. Anlatıldığı kadarıyla köylerde cemler o köyde dede varsa onun, dede yoksa köy babası ya da köyde herkesle barışık ileri gelenlerden birinin evinde yapılıyordu. Cem için ya bütün köylüyü alacak kadar geniş odalar ya da daha yaygın olarak evlik –kimi yerde hayat-denilen geniş mekânlar kullanılmıştır.⁷³⁶ Bu mekânlar normalde gündelik kullanımın bir parçası iken cem günleri cem yeri olarak düzenlenmektedir:

“CS: Dede eskiden nerede yapılıyordu cemler?

CG: Evlerde. Hangi ev genişse orada yapılıyordu.

CS: Evler bilerek mi geniş yapılıyordu, cem yapılsın diye?

CG: Bilerek değil. İlk olarak ekonomik anlamda geniş evler yapması. Yetişmişsindir, kanatlı kapı dediğimiz kapılar zengin kapısıydı. Tek kapısı olanlar fakirdi. Fakirin ufak, dar yerinde cem yapma şansın yok. Bir de işte Alevi-Bektaşî köylerinde Babalık Kurumu’nun olduğu, Cemevinin olması gereken yerler yapıldı. Fakat onun da bir özelliği olacak. O cemevinin yapıldığı eve köyün her insanının gitmesi lazım. Kimseye dargınlığı, küskünlüğü olmayacak. O cemevi dediğimiz geniş eve herkesin gitmesi lazım. Özellikle dede evleri böyle olurdu. Bizde vardı. Ali amcamda vardı. Alevi toplumunun daha doğrusu köy yaşamında, büyük evlere her türlü ihtiyacı konduğu zaman onun için de geniş yapıldı. Bir tarafta un çuvalları, bir tarafta yatak yığılıydı. Her ihtiyacını orada görüyordu, adamın başka şeyi yoktu ki. Biz çocukluğumuzda un çuvallarının, yatakların başında izlerdik cemi.

CS: Çocukluğunuzdan, belki başka köylerde, cemevi diye ayrılan bir yer hatırlıyor musunuz?

CG: Yok. Herkes can atardı, benim evimde cem olsun diye. Gurur duyardı kendi kendiyile, evimde cem oldu diye.”⁷³⁷

Cem yeri, gündelik mekânın dönüştürülmesiyle oluşturulan heterotopik bir mekândır aslında. Cem süresiyle sınırlı olmak üzere yaratılan bir ibadethanedir.

⁷³⁵ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷³⁶ Hıdır Çelebi, **Ortaklar-Yıldızeli**, 24.08.2013

⁷³⁷ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

Olağan zamanlarda gündelik ihtiyaçların görüldüğü evlik/mutfak, hayat ya da geniş odalar, cem için bir ibadethaneye dönüşmekte; cem bitiminde olağan işlevini sürdürmektedir. Bu heterotopik mekâna ilişkin daha ayrıntılı bir anlatımı Satı Demirbilek'ten dinlemiştim. Demirbilek, Davulalan köyünde çocukluğundan hatırladığı cemlerin yapıldığı yere dair önemli ipuçları içeren ayrıntılar vermişti:

“SD: ... Cemevi yoktu. Sadece köyün büyük evleri ya da nasıl diyeyim, ileri gelenlerin evinde cem tutulurmuş. Bir süre dedelerin evinde yapılmış. ... Önceki yapılan cemler babamların evinde yapılırdı. Babamların evi, büyük toprak evdi ve çok büyük, kanatlı kapılı deriz, iki tane kanatlı kapılı açılır ve oradan girilirdi. Üç tane merdivenle tekrar ev dediğimiz alana girilirdi ve kocaman, üstten bir cam vardı. Havalandırma yani şimdi duvardan değil de tavandan aydınlatılan...

CS: Baca deliği gibi?

SD: Evet, o mekânda cem tutulurmuş.

CS: Normal zamanda ne olarak kullanılıyordu orası?

SD: Biz orayı mutfak gibi kullanırdık. Orada yemek yapılırdı, yemek yenirdi. Ekmeğimizi mesela biz orada pişirirdik. Bu tarafta çuvallarla un, bulgur, buğday dizilirdi. Bu tarafta yataklar vardı; rengârenk döşek, yorgan. Bu tarafta da terek derdik, raf... Bütün tabak, çanak, tencere hepsi rengârenk dizilirdi. Alt tarafta da sularımız vardı. Önceden sular dışarıdaydı, çeşmeden getirirdik suları doldururduk oraya. Öyle bir alan vardı. Şeyi hatırlıyorum mesela o evle ilgili... Üstte mesela, şeyin (camın) olduğu yerde, tavandaki ağaçlar... Ardıçtan yapılmış ama ardıçları size ne kadar tarif edeyim, her biri bu kadar genişlikteydi ki o zaman onu nasıl getirmişler, bilmiyorum. Merdiven gibi üst üste konulmuş... Tahtalar ve her biri bu kadar (kollarını büyükçe açıyor), ardıçtı. O kadar ilginç... O aralarda hep kırlangıçların yuvası vardı. Onlar her yaz gelir, orada yuvalanırlar. ... Evin ortasında iki tane direk vardı. Direkler, abartısız kalınlıkları bu kadardı (Yaklaşık 1 metrekare bir genişliği tarif ediyor). Ve şey diyor babam, onları babamın dedesinin galiba babası getirmiş. Bir asrı geçmiş. ... Evet, ardıçtan, üstü tamamen ardıç. Büyük, hezan dediğimiz, şimdinin atıyorum bu beton kolonlarının o zamanki adı. Mesela şey hatırlıyorum, evde kalın, boydan boya bir tane cerek vardı. Annem ona ip asardı, evin ortasına ve haftada iki gün üç gün mesela yayık yayılırdı. O evin en büyük eğlencesi oydu, onu hatırlarım o eski evle ilgili.

CS: Hepsi bu cem yapılan yerde değil mi?

SD: Evet, orası. Hem normal bizim yaşadığımız alan hem de atıyorum yılda bir kere mi yapılmış ya da belirli dönemlerde orada cem yapılmış.”⁷³⁸

Cem yapılan yerin gündelik hayatın parçası olan mekânlarda düzenlenmesi bu mekânlara heterotopik bir nitelik kazandırır. Bunun keyfi bir düzenlemeden çok işlevsel ve bir ihtiyaca karşılık gelen bir yönü olduğu aşikâr. Kanaatimce köy düzeninde cemevi diye ayrı bir yapının, bağımsız bir ibadethanenin olmaması iki temel nedene dayanır: *Birincisi*, Alevi inanç ve ibadet anlayışı ile ibadetin gündelik

⁷³⁸ Satı K. Demirbilek, *Seyranbağları-Ankara*, 03.05.2015

hayatta tuttuğu yerle ilgilidir. Alevilikte belli dönemlerde topluca yapılan cem ibadeti dışında talibin gündelik olarak uyması gereken bir ibadet zorlaması yoktur. Hayatın her anı (çalışma, doğru yaşama vb. biçiminde) ibadet olarak görülür. Cem pratiği kırsal çalışma düzenine uygun biçimde düzenlenmiştir ve doğa ile uyumlu biçimde ancak kış akşamları yani atıl zamanlarda cem yapılır. Bütün bunlar, sürekli bir ibadethaneyi hem gereksiz hem işlevsiz kılar. Dahası bu köylüler açısından ekonomik de değildir. *İkincisi*, cemin sabit-belirli bir mekânda yapılmaması, muhtemelen güvenlik kaygısına da çözüm getirmiştir. Yukarıda bahsi geçtiği gibi yasaklı bir ibadeti gizlice yapan Aleviler, baskın, şikâyet, zarar görme vb. korkularla hareket etmektedir. Gündelik mekânın cem yeri olarak düzenlenmesi, bu konuda işlevsel bir çözüm sunar. Dışarıdan bakıldığında köyde bir ibadethane yoktur; ancak özünde köydeki her geniş mekân istendiğinde bir ibadethaneye dönüşebilmektedir. Cem yeri ya da cemevi şekil şartları kısmında kalır ve Alevi inancına/ibadetine dair diğer konularda olduğu gibi, cem yeri de ikincildir. Burada asıl olan cem olabilmek, cemin ruhunu kavrayabilmek ve kalan zamanda yol'un gereklerine uygun yaşayabilmektir.

Göç sürecinde cemler ve cemevi konusunda iki önemli kırılma yaşanmıştır. İlk kırılma, bahsi geçen bu ibadet anlayışı konusunda kendini göstermiştir. Gündelik hayatın her anını ibadet olarak gören, ibadet takvimini doğa ve çalışma takvimine uygun düzenleyen, cemin biçimine değil özüne ve felsefesine anlam yükleyen bu nedenle de cemlerdeki erkân ve sürekliliklerini bir tür çoğulluk olarak görüp kabul eden, daha homojen bir topluluk içinde güven ve doğruluk esasına dayalı cem yürüten kır topluluğunun aksine kent ortamında tüm bu değerler değişmeye başlamıştır. İkinci kırılma, köy cemleri için önem arz etmeyen cemevi kavramının kent ortamında ortaya çıkışı ve yakıcı bir ihtiyaç olarak kendini hissettirmesidir. Öyle ki cemevi, kent ortamında Alevi inanç ve siyasal kimliğinin tanınması mücadelesinin kilit sembollerinden biri haline gelmiştir.

Bu iki kırılmanın kendi içinde kronolojik bir sıralaması olmadığını belirtmeliyim. *Cemlerin niteliğinin değişmesi* ve cem yerine *cemevi ihtiyacının öne çıkması*, Alevilerin kentlere göçünün kitlesel nitelik kazandığı dönemden itibaren,

hemen hemen aynı tarih kesiti içinde, büyük ölçüde birbirini de etkileyerek, diyalektik ve sarmal biçimde iç içe yaşanan gelişmelerdir.

Kente göçün ilk yıllarında dağınık halde bulunan göçmen köylülerin kent ortamına uyum ve ekonomik yönden tutunma çabaları, bireyleri bir arada tutacak sosyal ya da dini bir ortam olmaması, cemevi-dernek gibi ortak mekânların bulunmaması cem yapmayı güçleştirmiştir. Bazı yerlerde küçük topluluklar halinde gizli ev cemleri yapılmıştır. Dernekleşmenin yaygınlaştığı ve ilk cem evlerinin kurulduğu zamanlara kadar düğün salonu ya da kalabalık toplantılara uygun başka yerlerde cem yapıldığı da olmuştur.⁷³⁹ Bu durum, cemevleri kurulana kadar kent ortamında cemlerin ancak Foucault'nun *sapma heterotopyası* olarak nitelediği duruma terfi edebildiğini gösteriyor. O dönemlerde cem yeri, bir mekân olarak hala heterotopik karakterini korur. Hatta Sever'in dört Alevi kuruluşu ve bir cemevi bulunan Köln için söylediklerine bakılırsa, cemevi bulunmayan yerler için bu karakterin bugün dahi devam ettiği söylenebilir:

“CS: Dernekler kurulmadan önce Aleviler bir araya geliyor muydu hiç burada?

HS: Tabii tabii. Okullarda ve evleri müsait olan arkadaşlar karşı karşıya geliyordu. 80'lerde 85'lerde Gladbach'ta bir okulda, Porz'da bir okulda cem oldu. Düğün salonlarını kiralayıp cem yapıyorduk. Daha hala yerimiz küçük geliyor. Yeterli değil. Bergisch Gladbach'taki bizim Sivaslıların derneğini icarlıyoruz, orada cem yapıyoruz. Hala yerimiz kâfi gelmiyor. Maksim Düğün Salonu var, Ehrenfeld'de, orayı tutuyoruz. Hirsch'te bi Düğün Salonu var, orayı tutuyoruz. Ekseriyetle Gladbach'taki düğün salonunu tutuyoruz.”⁷⁴⁰

1980'lerin ikinci yarısına kadar hem Türkiye'de hem yurtdışında cemler hala küçük gruplarla evlerin salonlarında ya da dışarıya belli etmemeye çalışılarak dernek yeri, düğün salonu, okul vb. geçici mekânlarda yapılabiliştir.⁷⁴¹ Almanya'da '80'lerin ortalarına doğru ev cemlerinde daha geniş mekânlara sahip olma ihtiyacı

⁷³⁹ Ankara-Tuzluca'yı'daki ya da Sivas-Alibaba'daki evlerde, Ankara'da Yukarı Dikmen'de bir gecekonduda, Almanya-Köln'de Maksim ya da B. Gladbach'ta Saal 2000 düğün salonlarında yapılan cemler görüşmelerimde dile geldi. Bunların bazıları 70'lere, bazıları '90'lara bazıları ise çok yakın tarihlere denk gelen cemlerdir (Mehmet Uzuner, Rıza Güzelgün, **Tuzluca'yı-Ankara**, 13.09.2013; Gülsüm - Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014; Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014; Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015; Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013)

⁷⁴⁰ Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

⁷⁴¹ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013; Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014

dile getirilir ve bunun için bir dernek kurulma girişimi başlar.⁷⁴² Ankara’da 1991’de Yukarı Dikmen’de bir gecekondü onarılarak küçük bir cemevi haline getirilir.⁷⁴³ Ankara Tuzluçayır’da 1992’de bir cemevi yaptırma derneği için girişim başlatılır.

Şu halde kentlerde Alevi nüfusunun arttığı ve evlerin ya da arazi salonların bir araya gelmek için yetersiz kaldığı 1980’lerin ikinci yarısını, cemevi ihtiyacının kendini belirgin biçimde hissettirmeye başladığı dönem olarak tespit edebiliriz. Bu yıllar, aynı zamanda kentlerde doğrudan Alevi ismi⁷⁴⁴ ya da Aleviliğin sembol isimleri altında örgütlenmelerin de kendini göstermeye başladığı yıllardır.⁷⁴⁵ Bu ilk yıllarda doğrudan cemevi ibaresi yasaklı olduğu için girişimler dernek ya da vakıf örgütlenmeleri üzerinden yürütülmüştür ve hem fiili şartlardan hem yasal engellerden dolayı pek çok zorluk yaşanmıştır.

Bu zorluklar iki örnek olay üzerinden daha açık biçimde görülebilir. Birbirine yakın yıllarda, iki farklı yerde iki dernek/cemevinin kuruluş hikâyesini bizzat kurucularından dinledim. Almanya’da kurulan ilk Alevi derneği ve cemevi olarak geçen “Köln ve Çevresi Hacı Bektaş Veli Alevi Cemevi” ile Ankara Tuzluçayır’da kurulmak istenen “Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği”nin kuruluş hikayeleri, Alevilerin hem bir araya gelme ihtiyacına hem de ilk dönemde yaşanan sıkıntılara dair ilginç benzerlikler ve önemli ipuçları içerir.

Almanya’da Alevilerin bir araya gelmesine yönelik ilk çalışmalar 1980’lerin ilk yarısında başlar. Bu süreçte Türkiye’den Almanya’ya giden ve Berlin, Hamburg,

⁷⁴² Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

⁷⁴³ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷⁴⁴ Türkiye’de “Alevi” isminin örgüt adı ya da tüzüğünde geçmesi, 1990’lar boyunca da yasal engellere takılmıştır. Tüzüklere Alevi isminin girebilmesi ile ilgili yasak ancak 2002’de kaldırılabilmiştir (Aydın, **a.g.**)

⁷⁴⁵ Kentlerde Alevi örgütlenmelerinin (dernek, vakıf, dergi, parti vs.) filizlenmeye başladığı dönem aslında 1960’lı yıllardır. Ancak bu yıllarda –ilk Alevi örgütü olarak bilinen Hacı Bektaş Veli Turizm ve Tanıtma Derneği örneğinde olduğu gibi- Alevi, Bektaşî, dergâh vb. isimlerini kullanmak yasal açıdan engel teşkil ettiği için yöre derneği, turizm derneği ya da birtakım semboller üzerinden isimler ve tüzükler hazırlanmıştır. 1960’lı yılları filizlenme dönemi olarak kabul edersek, Alevi örgütlenmesinin daha net biçimde açığa çıktığı, kendini gösterdiği ve yaygınlaşmaya başladığı dönem, 1980’lerin ikinci yarısından sonrasındır. (Saraç, **a.g.e.**; Kelime Ata, Necdet Saraç (Haz.), **Alevi Rapor 2011-2012**, Ankara, Alevi Bektaşî Federasyonu (ABF)-İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (İAKM)-Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu (FUAF) Ortak Yayını, t.y., s. 8.)

Ahlen, Köln gibi kentlerde toplantılara-sohbetlere katılan Şinasi Koç ve o dönem Almanya’da yaşayan Niyazi Bozdoğan dedelerin önerileriyle ilk örgütlenme ihtiyacı dile getirilir. İlk derneğin temelleri 1984’te Köln’de atılır. Daha sonra Köln HBV Cemevi’ne dönüşecek olan Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Tanıtma Derneği, bir dernek yeri olmadan, Niyazi Bozdoğan’ın evini adres göstererek kurulur:

“GB: Bizim cemevimizi diğer cemlerinden ayıran özelliği, Avrupa’da Alevi örgütlenmesi adına kurulan ilk dernek olmamızdır. Önümüzdeki sene 30. yılımızı kutlayacağız, kısmetse. ... Federasyon falan çok sonra geldi.

AB: Federasyonu kuran da biziz.

CS: İlk Alevi örgütlenmesi nerede oldu?

AB: 84’te kuruldu ama yeri yoktu. Yeri bizim evdi.

GB: Adres Abidin’in babasının eviydi. Resmi olarak kuruldu da yerimiz yoktu. Paramız yoktu.

AB: O zamanlar post dedesinin evi gözüyor adres olarak.

GB: Niyazi Bozdoğan’ın eviydi yani. Dernek adresi öyleydi.

AB: Ağuçan (Ağuichen) Ocağı’ndan, Çorumlu dede.”⁷⁴⁶

Aslında dernek kurulmadan önce de inancın ve kültürün yaşatılması amacıyla ev cemleri yapılmaya, Aleviler küçük gruplarla da olsa bir araya gelmeye başlamıştır. Ancak bunların daha örgütlü hale gelmesi için kurumsal birliktelik ihtiyacı kendini gösterir. Kuruluş dönemleri, hem maddi imkânların yetersizliğine hem üye sıkıntısına hem insanların siyasal gerekçelerle tedirginliğine sahne olur:

“AB: Düşünecek olursanız, 60’lı yılların ortalarından başladı, birinci kuşağın göçü. 60’lı yıllardan 80’e kadar hiç bir şey yapılmamış. Aşağı yukarı 20 sene. Onun için o dönemlerde başlamış demek ki. ... Cemevimiz olsun, bu kültürü çocuğumuza aktaralım, inancımızı yaşatalım düşüncesi ile böyle girişimde bulunuldu. Bu girişimin önericileri olan rahmetli Şinasi Koç ve daha öncesinde babam yapıyordu. Gidip cem yapıyordu. Almanya Bochum’da cem yapıyorlardı.

CS: Burası kurulmadan önce mi?

AB: Kurulmadan önce yapılıyordu.

KG: Yani 80’lerin başında falan cem yapılıyordu. Ama evlerde yapılıyordu.

AB: Böyle büyük değil ama evlerde yapılıyordu. En azından bu yol kalmasın diye bu işi bilenler bir araya gelip, On İki Hizmeti yürütüp küçük gruplar halinde cemler yapılıyordu.

Özellikle birinci kuşak bunu yaptı. Dolayısı ile Şinasi Dede geldiğinde örgütlenmeye gidilmesi gerektiğini söyledi. Cemde dua edildi, bu işten dönmek yok diye.

GB: Ama rahmetli dedemiz de Erzincan’dan misafir dedemizdi. Bunu da söylemekte yarar var.

AB: Evet, doğrudur. Kendisi İmam Rıza Ocağı’ndandı. Kendi aynı zamanda emekli öğretmendi, yanlış hatırlamıyorsam. Kitap da yazmıştı. Bilgisi de iyiydi, saz da

⁷⁴⁶ Gülsüm - Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

çalabiliyordu. İnsanları etrafına toplamayı başardı. Topladıktan sonra bu işle ilgili insanları örgütleyebildi. O örgütlemeye söz verildi, kesinlikle yapacağız, diye. Sözünde durmasının önemini vurgulayarak bunlara yer duası verildi. Herkes yerini aldıktan sonra dağıldılar. İş resmîyete dökmeye başladılar. Tüzük hazırlandı ve sonra insanlar bir araya geldiler, yapalım edelim, diye. Tamam, denildi. İmza verenler, konsoloslukta Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olduğumuz için, biz böyle bir şey düşünüyoruz, onayınızı almak istiyoruz, dediler. Bazıları korkup ‘İzne gelip gidiyoruz, orada okuyan çocuklarımız var, Türkiye’ye girince içeri alırlar...’ düşüncesi ile çekildi. Ve o dönem 7 kişiyi bulmakta zorlandı o ekip. Bunların içinde babam Niyazi Bozdoğan, İbrahim Salpar, Hüseyin Tur Dede, Turan Alp ve birkaç kişi daha vardı. Turan Alp, Şinasi Dede’nin yeğeni sayılırdı. Çünkü aynı ocaktandılar. Yedi kişiyi zar zor topladılar ve yönetimi kurdular. O dönemlerde yönetim var ama üye yok. ... Kurulduğu günlerde ilk olarak bu kadar büyüyeceği, politik olarak bu kadar gelişmelerin olacağı, bizlerin bu kadar işin içine gireceğimiz falan pek kestirilmiyordu o dönemlerde.”⁷⁴⁷

Tüzük hazırlanır, Alman Anayasası’na olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’na da sadık kalınacağı tüzükte açıkça belirtilir. Tüzükte derneğin amaçları arasında H. Bektaş Veli’yi tanıtmak ve Bektaşiliği yaymak, Aleviliğe dair tek ibaredir. Bunun dışında “Din, mezhep, inanç, ırk ve renk ayrımı gözetlemeden insanlığa hizmet etmek”, “Laikliği benimsemek ve ülke bütünlüğünü savunmak, partiler politikası ile ilgili faaliyetlerde bulunmamak”, “Türk ve Alman halkı arasında dostluk bağları kurmak” gibi amaçlar sıralanmıştır. Alevi kelimesi ancak dernek organlarının sıralandığı bölümde geçmektedir. Dedeler Kurulu (md. 14) ve Bilim ve Araştırma Kurulu (md. 15) başlıkları altında “Alevi-Bektaşî inancını ve kültürünü tanıtmak”, “Alevi-Bektaşî inancının yaşaması”, “Alevi-Bektaşî değerlerinin tanınması” gibi amaçlara yönelik çalışmalar yapılacağı ifade edilmektedir. Abidin Bozdoğan’ın ifade ettiği gibi, dernek tüzüğünde Alevi vurgusu ön planda olmasa da derneğin adı Hacı Bektaş Kültürünü Tanıtma’dır. “Zaten Alevi olduğumuz belli; ama cemevi değil dernek olarak. Cem ibadeti falan o kadar açık değil.” diyor Bozdoğan.⁷⁴⁸ Tüzük içerisinde “cem” ifadesi geçmemektedir. Bunun yerine sadece Dedeler Kurulu’nun yapacağı işler arasında “Alevi-Bektaşî inancının tanınması konusunda öğreti seminerleri düzenler.” ibaresi geçer (md. 14/5). Bu cümlelerin de ceme karşılık geldiğine dair bir yorum yapmak güçtür.

⁷⁴⁷ Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, Kemal Gültekin, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

⁷⁴⁸ Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014. Köln HBV temsilcileri, görüşme kaydımızda geçtiği gibi, derneğin kuruluş tüzüğünün ilk nüshasından bir örneği benimle de paylaştılar. Bunun için kendilerine müteşekkirim.

Dernek Almanya sınırları içinde kurulsa da orada yaşayan Aleviler Türkiye ile bağları nedeniyle tedirgin ve temkinlidir. İlk dönemde derneğe yöneliş olmaz. Köln’de yaşayan Alevilerin bir kısmı ancak tüzük konsolosluk aracılığıyla Türkiye Cumhuriyeti makamlarınca onaylandıktan sonra derneğe yönelecektir:

“CS: Tüzük ‘Alman Yasasına da T.C. Anayasası’na da uygun.’ diyorsunuz. Madem öyle, bu tedirginlik niye?

AB: 80’li yıllarda biliyorduk ki, insanlar kendi gölgesinden korkuyordu. Mesela biz 80’lerde arabayla izne gittik. O dönemlerde ben çocuktum, 13-14 yaşlarındaydım. O zamanlar insanlar kendi gölgelerinden korkuyordu. Polise çağırıyorlar ve poliste direk işkence yapıyorlardı. Bunları biz kendi yakın akrabalarımızdan biliyoruz. Adamlara orada ‘Kelime-i Şahadet getireceksin’ falan diyorlarmış. Çorum’da bu biraz daha yoğun yaşandı, siz de biliyorsunuzdur. O dönemde herkes işkence görmüş, sorgulamaya alınmış. Bu yüzden hepsi çekingen davrandılar, haklıydılar geri çekilmelerinde. Ama kork kork nereye kadar?

... Dolayısı ile o korku yerindeydi. Daha yeni 80’li yılları atlatmış, askeri darbe ile birlikte insanlar o korkuyu da üzerinden atmamışken böyle girişimle Türkiye’de içeri girmek de söz konusu. Ve gözaltına alınma tedirginliği ile bazı insanlar vazgeçtiler. Ama o kurucu üyelerinin, o yedi kişinin işin peşini bırakmaması ile bugüne gelindi.

KG: Şöyle bir şey vardı, Hem Türkiye Anayasası’na hem Alman Anayasası’na hitap ediyordu. Yani bölücü unsurlar yoktu. Mesela Türkiye Cumhuriyeti’ndeki anayasaya sadık kalınacağı, Almanya’daki anayasaya sadık kalınacağı, Atatürk ilkelerine sadık kalınacağına dair orada bilgiler olduğu için hitap ediyordu. Niyazi Dede kendisi anlattı. Ali Rıza Basra diye bir konsolosluk çalışanı vardı, Necdet Basra’nın kardeşi kendisi. O kişi zorluk çıkarmış orada. Nedenini bilmiyoruz. Çok uzun hikâyeye ona girmeyelim şimdi. Neticesinde Niyazi Dede bana anlattı. Yani Abidin de biliyor, bizim buradaki tüzük Türkiye’ye gidiyor. Hatta o dönem hükümeti ‘olur’ verdikten sonra konsolosluga geri geliyor. Konsolosluk çağırmış buradakileri ve teşekkür etmiş böyle bir şey yaptıkları için. Ondan sonra faaliyetlerine başladı ve millet sonrasında korkmadı. Abidin Dede’nin dediği gibi ilk başta orada bir korku olmuş ama tüzük Türkiye’de onay alıp geldikten sonra burası büyüdü.”⁷⁴⁹

Ankara Tuzlucaıyır’da 1992’de ilk adımı atılan Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği’nin kuruluş ve var olma mücadelesi de Köln Cemevi ile benzer patikalardan geçmiştir. Cemevi açılmadan önceki manzara, Almanya’dakine paraleldir. Yasal bir cemevi olmadığından 1970’lerden itibaren evlerde küçük cemler –gizlice- yapılmaktadır.⁷⁵⁰ 1992’de bir dernek adı altında cemevi kurulur; ancak yasal engeller nedeniyle uzun yıllar sıkıntı yaşanacaktır:

“Cemevi kurulduktan sonra, 2908 sayılı devletler yasası vardı, ona aykırılığı öne sürülerek, tüzükte de ‘cemevleri kurar, cem yaptırır’ maddesi olduğu için valilik 8 ay burayı

⁷⁴⁹ Abidin Bozdoğan, Kemal Gültekin, **Köln-Almanya**, 21.07.2014

⁷⁵⁰ Mehmet Uzuner, Rıza Güzelgün, **Tuzlucaıyır-Ankara**, 13.09.2013

kapadı. Sekiz ay sonra, rahmetli Cemal Özbey davayı üzerine aldı. Çünkü o zaman bir dernek kurmuşuz, masa yok, sandalye yok, oturacak yer yok, aidat yok, üye yok... Avukat parası verecek durum yok. Cemal Özbey özerine aldı, 8 ay kapatmadan sonra burayı yeniden açtık. Ankara Cem Kültür evleri Yaptırma Derneği olarak açıldı ama devlet bu anlamda peşimizi hiçbir zaman bırakmadı. Neden bırakmadı? ‘Cemlevleri yaptırır, cemleri düzenler’ maddesi tüzükte sıkıntı yarattı onlara. Bu tüzüğü tasnif etmediler. 94’te ben başkan seçildim. O günden bugüne kadar da başkanlığım devam ediyor. Buraya geldiğim zaman, tüzük değişikliğine gittik. Değişen tüzükleri kabul ettiler ama Ankara Cem Kültür Evleri’nin ‘cemlevleri yaptırır, cemleri düzenler’ maddesini tüzükten çıkaracaksın, dediler. Neden? 2908 sayılı yasaya aykırı, bölücülüğe giriyor, bilmem neye giriyor, falan dediler. Bana da bir aylık süre verdiler çalışmak için. O bir aylık süre dolmadan arkadaşlarla, komşularla hiç boş durmadık. Yirmi gün varken tüzüğün yenilenmesine tuttum Ankara Bölge Çalışma Mahkemesi’ne verdim devleti, İçişleri Bakanlığı’nı, hepsini. Verdiğim şey de şu: Biz size tüzüğü vermişiz, siz bunu onaylamışsınız, arkasından geri geliyorsunuz. Ben başka bir tüzük değişimi, başka maddelerle ilgili mesela yönetim 5 kişi idi ben bunu 10 kişiye çıkarmışım katılım bol olsun diye. Veya üye aidatları 2 liraymış ben bunu 20 liraya çıkarmışım. Benim derneğimin de zaten, amaçlar bölümünde en son ‘Atatürkçü bir dernektir.’ ile noktalamış. Bunlar dikkatlerini çekiyor, bunları değiştir diyemediler ama bu maddeden bize tuturdular. Hatta kaç tane İçişleri Bakanı geldi geçti. En son Sadettin Tantan zamanında, onunla epeyce uğraştık. Onlar istediler ki ‘Ben bunu veririm, bunlar dernekçiliği ne anlarlar. Dört tane emekli ne geliyor orada cem yapıyorlar. Bir aylık süre dolar, ben de derim ki, bu bir aylık süre içinde benim istediğim yasal işlemleri yerine getirmedeğin için kapatma cezası alacaksın’. İçişleri Bakanlığı’na yazacak, o da valiliğe yazacak. Valilik de gelip buranın kapısına kara kilit vuracak! Onların düşüncesi bu idi. Ben onları İdari Bölge Mahkemesi’ne verince onların önü kesildi. O bir aylık süre de bizi bağlamadı. Çünkü biz mahkemeye verdik. Yani benim tüzüğüm tasdik olduğu halde neden beni tekrar, başka maddelerden onları bırakmıyorsun da, tasdik olmuş, onaylanmış maddelerden bizi mahkemeye veriyorsun veya İçişleri Bakanlığı’na şikâyet ediyorsun. Bunu biz onaylamadık, siz onayladınız.”⁷⁵¹

Mahkeme süreci başlayınca, tüzüğün yenilenmiş hali istenir ve görünürdeki yasal işleyişin yanında idari bürolarda başka türlü oyalama-engelleme yollarına başvurulur:

“Arkasından benden 5 tane tüzük istediler. Eskiden 5 tane idi şimdi 3’e düştü. Beş tane tüzüğü yeniden yazdım, eskiden pul yapıştırılıyordu, pulunu yapıştırdım. Arkadaşlar yeniden para verdi her sayfasına. Götürdüm verdim, bizim tüzük çıkmıyor. 2 ay, 3 ay, 5 ay...

⁷⁵¹ Mehmet Uzuner, **Tuzluçayır-Ankara**, 13.09.2013. Bu görüşme hakkında önemli bir not düşmeliyim. Bu görüşme, Tuzluçayır’da cami-cemevi protestolarının en yoğun olduğu dönemde, mahalle sakini Rıza Güzelgün’ün aracılığında, dernek binasında gerçekleşti. O dönem gazetecilerin bölgeye ve cemevine yoğun ilgisi olduğundan mahallede ve Alevi örgütü temsilcilerinde genel bir gerilim ve yorgunluk hali söz konusuydu. Sayın Uzuner’in bu şartlarda görüşmeye onay vermesi, nezaketindendir. Görüşmemiz esnasında Reuters’den bir gazeteci de derneğe geldi ve görüşmeye eşlik etti. Uzuner’in ricası üzerine bu görüşmede kayıt almadım fakat bütün ayrıntıları not etmeye çalıştım. Bu metinde Uzuner’in dilinden bire bir cümle olarak aktardığım kısımlar, görüşmede aldığım notların tarafımda düzenlenmiş halidir. Anlatım bütünlüğünü bozmamak adına konuşma diliyle aktardım. Kişilik haklarına saygı ve bilimsel etik gereği, burada Sayın Uzuner’e ait alıntılarda asıl kaynağım aldığım notlar olduğundan, bütün sorumluluk şahsıma aittir.

Normalde yasal olarak dilekçenin çıkması lazım. O da çıkmadı. Tekrar gittim, İçişleri Bakanlığı'na dilekçe verdim, 'Benim tüzüğüm nerede?' Efendim bizde senin tüzüğün yok. Niye arkadaş? Yok, bulamıyoruz. Bulamıyorsunuz da ben sana bunu sayı ile vermişim. Numarasıyla teslim etmişim. Bu numaraya sen kaşeyi vurmuşsun, bana vermişsin. Bu dosya bir yere gider mi? Dosyanın gitmesi mümkün mü? Polisin biri bana, 'Biri bir yere atmıştır.' dedi. O zaman 'İyi, dedim, çok da güzel çalışma şekliniz var, işinize gelmeyen dosyaları aşağıya atın, asansör boşluğuna atın, bu böyle yürür.' dedim. Tekrar 5 tane daha yaptım, aynı işlemleri yaptım. O da kayboldu. En sonunda artık 5 tane geri yaptık, verdik. Yine kaldırın maldırın dedi. İtiraz ettik. Sizin anlayacağınız 6,5 sene ben bu 'cemevleri yaptırır, cemleri düzenler' ibaresi ile uğraştım, dava devam etti. 1994'ten 2000'in ortalarına kadar dava devam etti. Sonra işte oylamaya gitmişler. O arada da biz davayı kazandık.”⁷⁵²

Görsel 13. Ankara-Tuzlucaır Cemevinin Dışarıdan Görünüşü*



Dava kazanılır ama sıkıntılar bitmemiştir. Bu kez de adında “cemevi” geçen derneğin tabelası üzerinden bir baskı başlar. Öte yandan dernek tüzüğüne ilişkin davanın kazanılması, cemevinin yasal statü elde etmesi anlamına gelmemektedir. Cemevlerinin 2015 itibariyle hala yasal statüsü yoktur. Bu nedenle yalnızca örtük ve

⁷⁵² Uzuner, a.g.

* Fotoğraf: Cemal Salman, 12.09.2013, Ankara-Tuzlucaır.

idari tasarrufa bağılı bir “göz yumma” halinden bahsedilebilir. Dernek adı altında da örgütlense, bu tür kuruluşlar mevcut yasaların tehdidi altındadır:

“... Geldim buraya Ankara Cem Yaptırma Derneğı tabelasını astım. Önceden buraya asıyordum, zabıtalara geliyordu, ‘Efendim siz bunu buraya niye astınız?!’ Ya burası benim bahçemin içi, ikincisi ben yasayı bilmeyen birisi değilim ki. Altı metrekaresine kadar ilan, tabela vergisi alınmaz ki desen zaten derneksin. Ticarethane değil ki burası. Gittiler-geldiler. Ben tabelayı asıyordum, itfaiye gelip götürüyordu eskiden. Ama şimdi götüremediler. Götürmeleri de mümkün değil. Oraya da astık. ... Bir şeyi bahane ediyorlardı. O üstlenmiyordu ki. Ben götürdüm, dese ben ta valiliğe çıkarım, cumhurbaşkanına çıkarım ama hakkımı yine yedirmem. Ben bu arada söylemeyi unuttum, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel’e çıktık, bize yardımcı ol, diye... Bizi çok şefkatli, iyi de karşılıyordu. ‘Alevi kardeşlerim, diyordu, siz birinci sınıf vatandaşlarımızıdır. Sizin üzerinizde bir şeyimiz yok. Kendinizi komplekse sokmayın.’ İki pırpı, iki kıskış bizi gönderiyordu. Ondan sonra da dosyayı aşığılara gönderiyordu. Ondan da öyle bir netice alamadık. Sonra arkadaşlarla, örgütlerle bir toplantılar yaptık, onlara duyurular yaptık. Arkadaşlar buna sahip çıkalım, burası bizim cemevimiz, bu sıkıntısı var. Eskiden Alevilik böyle heyecanlı değildi. Federasyonu yoktu, dernekler vardı. Ondan sonra da biz bu davayı kazandıktan sonra da avukatlar mavukatlar artık yavaş yavaş kazanılmış davaya sahip çıkmaya, takip etmeye, bizlerden belge-bilgi istemeye başladılar. Ben de o günden bu güne bütün dosyaları saklıyorum. Hiçbir evrakı atmadım. Koskoca bir-iki klasör mahkeme dosyaları vardır. Davayı kazandık ama Tekke ve Zaviyeler Kanunu yürürlükte olduğu için kimin işine gelmezse, istediğı zaman, kanunu çalıştırdığı zaman, bizim dedelik, pirlik, mürşitlik olaylarımız biter.”⁷⁵³

Dernek tüzüğünde geçmesi bir tarafa, Uzuner de görüşmemizde derneğin ideolojik bir yanı olmadığını, bir inanç merkezi, bir ibadethane esasında kurulduğunu, derneğin Atatürkçü bir dernek olduğunu birkaç kez vurguladı. Benzer vurguları, farklı tonda ve farklı kelimelerle Köln cemevinde de duydum. Almanya’da –yani normalde Türkiye’deki yasal sürecin dışında- ve Türkiye’nin başkentinde tanık olduğum bu iki örnek olay, Alevilerin inanç ve kültürlerini yaşatacakları bir mekân edinme süreçlerinde yaşanan benzer sorun ve mücadele noktalarına dikkat çekmektedir.

Alevi örgütlenmesi 1980’lerin sonunda başlayıp ’93 Madımak katliamından sonra büyük bir hızla yayılmıştır. 1990’ların sonundan itibaren Alevi inanç ve siyasal kimliğinin korunmasına dönük haklar üzerinden mücadele daha da yükseltilmiş;

⁷⁵³ Mehmet Uzuner, Rıza Güzelgün, **Tuzluca-yır-Ankara**, 13.09.2013

cemevlerinin yasal statüye kavuşturulması, bu mücadelenin temel ilkelerinden biri olmuştur. 1989’da ilk Alevilik Bildirgesi’nde cemevi, sadece bir kez cümle içinde geçmiş ve Alevi köylerine cami yapılmaması talebi altında dile getirilmiştir: “Aleviler, köylerine cami değil okul ve cem evi (kültür evi) istiyorlar.”⁷⁵⁴ Aradan geçen on yıl içinde cemevi Alevi kimlik mücadelesinin kilit sembolü haline gelmiştir.

2013 yılında dönemin CHP Tunceli Milletvekili Hüseyin Aygün’ün İçişleri Bakanlığı’ndan aldığı verilere göre Ocak 2013 itibariyle Türkiye’de 50 ilde toplam 937 cemevi bulunmakta, Türkiye’nin 31 ilinde hiç cemevi bulunmamaktadır.⁷⁵⁵ Bu “resmi” veri yanıltıcıdır çünkü Samsun ili dışında özellikle köylerde yer alan ve resmi adı *köy odası*, *köy evi*, *kültür evi* vb. biçiminde olan yerler de listeye dâhil edilmiştir. Örneğin Ankara kent merkezinde sadece 5 cemevi varken, köylerle beraber listede 40 *cemevi* gözükmektedir. Yine Sivas kent merkezinde sadece 2 cemevi varken listede 71 *cemevi* gözükmektedir. Cemevi ibaresini italik olarak veriyorum çünkü devlet kayıtlarında resmen cemevi olarak kabul görmeyen *kültür evlerinin* bu resmi listede cemevi olarak sıralanması bir çelişki doğurmaktadır.

Resmi kayıtlar bir tarafa, Alevi Raporu’na göre 2012 itibariyle cemevlerinin sayısı –gayriresmi olarak- 2 bine yakındır.⁷⁵⁶ Bunların çok büyük bir çoğunluğu hala cem kültür evi ya da kültür merkezi, köy odası, kültür derneği vb. adlar altında faaliyet gösteriyor. Yıldızeli’nde ziyaret ettiğim köylerin hepsinde cemevi vardı. Ancak bunların hepsi *köy evi* ya da *dernek* adı altında atıl durumdaki ilkokul binalarından dönüştürülmüş ya da yeni inşa edilmiş yapılardır. Banaz, Yağlıdere ve Kıvşak köylerinde köylülerin kendi imkânları ile ya da dernekleri aracılığıyla yaptıkları cemevleri, tabelada da cemevi olarak gözükyor. Ortaklar (Çavuşlu) köyünde de Ali Baba Türbesi ile aynı çatı altında olan yapı cemevi olarak geçiyor. M. Sarıkaya’da daha önce köylülerin kooperatif binasından dönüştürdükleri cemevi,

⁷⁵⁴ **Alevilik Bildirgesi**, (Çevrimiçi) <http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik%20Bildirgesi.pdf>, 1989, s. 3, 17 Haziran 2015.

⁷⁵⁵ (Çevrimiçi) <http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770>, 17 Haziran 2015

⁷⁵⁶ Ata, Saraç, **a.g.e.**, s. 8

sonradan yemekhaneye çevrilmiş; atıl ilkokul binası “Köy Konağı” adı altında cemevine ve kısmen köy evine dönüştürülmüştür. Kaman’da ve Kaleköy’de eski kooperatif ya da okul binaları yerine *kültür evi (cemevi)* düzenlenmiştir.

Görsel 14. Avcıpınarı Köyü - Dernek ve Cemevi Tabelası*



Aslında bütün bu manzarayı, 2013 yazında Avcıpınarı’nda çektiğim bu iki fotoğraf gayet açık biçimde özetliyor. Köy cemevini ziyaretimde çektiğim fotoğraflardan ilkinde cemevi binasının tabelası “dernek” olarak gözüküyor. İçeri girdiğimde “cemevi” yazan bir başka tabelayı, bir masanın üzerinde görmüştüm.

* Fotoğraf: Cemal Salman, 20 Ağustos 2013, Avcıpınarı-Yıldızeli

Köylerde cemevlerini dernek, kültür evi, köy konağı vb. biçimde düzenlemenin arkasında yasal engellerin yanı sıra maddi şartlar da etken olarak kendini göstermektedir. Kimi köylerin kente göç etmiş üyelerinin ya da derneklerinin katkısıyla cemevi yapılabilirken çoğu köyde ancak atıl okul, kooperatif binası gibi yerler cemevine dönüştürülmektedir. Bunun için devlet kurumlarından ya hiç yardım gelmediği ya da şartlı gelen yardımların cemevi için kullanıldığı anlatıldı. Ziyaret ettiğim köylerin çoğunda cemevi için devlet kurumlarından bir kuruş dahi yardım alınmadığı ifade edildi. İki köyde çimento yardımı alındığını ama bunun için mezarlık duvarı ya da köy konağı onarımının gerekçe gösterildiğini muhtarlar anlattı. Bir köyde benzer yöntemle kaymakamdan çimento sözü alınmış ancak sonradan kaymakam dernek başkanını çağırarak “Siz cemevi yapıyormuşsunuz!” demiş ve yardımı durdurmuş.

Kentlerde cemevleri son yıllarda daha yaygın biçimde görünür olmaya başlamıştır. Çoğu dernek ya da vakıf, tabelasına cemevi ibaresini eklemiştir. Fakat köylerde olduğu gibi, kentlerde de bir yandan yasal/siyasal sorunlar bir yandan ekonomik kısıntılar cemevlerinin kent ortamındaki hala varlık mücadelesi aşamasında olduğunu gösterir. Ankara’da Çankaya Cemevi Yaptırma Derneği hakkında “tüzüğünde cemevini ibadethane yeri olarak belirttiği” gerekçesiyle açılan kapatma davası, Yargıtay tarafından henüz 2014 Aralık ayında reddedilerek karara bağlanmıştır. Kararda cemevinin ibadethane olup olmadığına yargının karar veremeyeceği; dernek tüzüğünün Anayasa ve yasalara aykırılı olmadığı hükme bağlanmıştır. Yine Ankara’da PSAKD Yenimahalle Şube Başkanı Cevahir Canpolat hakkında “Belediye tarafından ayrılan yeşil alana cemevi yaptırarak imar kirliliğine neden olduğu” gerekçesiyle 2012 yılında açılan dava, Mayıs 2015’te beraatla sonuçlanmıştır. İstanbul’da Maltepe Belediyesi’nin 5393 sayılı Kanunun 15/a maddesinin “Belde sakinlerinin mahalli müşterek ihtiyaçlarını karşılama” hükmüne dayanarak aldığı cemevinin dini ibadethane olarak kabulü kararını, Maltepe Kaymakamlığı 05 Mart 2015’te dava etmiştir. Dava, kararın Anayasa’nın laiklik ilkesine aykırı olduğu ve “sosyal hayatta telafisi mümkün olmayacak problemlere ve

ayrışmalara sebep olacağı” gerekçelerine dayanmaktadır.⁷⁵⁷ Bu satırların yazıldığı dönem için dava henüz sonuca bağlanmış değildi.

Cemevinin bir ibadet yeri olarak tanınması üzerinden yürütülen mücadele, şüphesiz sadece bir odak mekân mücadelesi değildir. Bunun, Alevi kimliğinin ayrımsız bir zeminde kabulü ve Alevilerin eşit vatandaşlık talepleriyle birlikte ele alınması gerekir. İster iktidar ve uzantıları ister toplum çoğunluğu nezdinde olsun, Alevilerin “dışarıya” karşı yürüttüğü bu mücadelenin yasal/siyasal açılardan kimi kazanımları olmuştur. Ancak bu kazanımların Aleviliğin “içeriden” dönüşümü konusunda nereye oturduğu, Aleviler bakımından çok daha kritik bir tartışma zeminidir. Cemevi özellikle kentli Aleviler açısından sosyolojik ve fiziki bir ihtiyaç olarak kendini yakıcı biçimde hissettirirken, Alevi teolojisi, felsefesi ve yaşam biçimi bakımından önemli bir değişimin de sembolü haline gelmektedir. Aleviliğe ruhunu veren cem ve cemin felsefesinde (dolayısıyla Aleviliğin bütün otantik kurgusunda) yaşanan dönüşümün mü yoksa kentsel yaşamın sosyolojik ihtiyacına karşılık olarak gündeme gelen ve yasal-siyasal taleplerin merkezine oturan cemevi sembolünün mü Aleviliğin güncel sorunları içinde daha öncelikli olduğu, bugün için olduğu kadar gelecek için de belirleyici noktada duruyor. Bugün için yasal statü tartışmalarının gölgesinde kalan bu konu, –kanımca- Aleviliğin ve Alevilerin geleceği açısından tartışılmayı daha fazla hak ediyor.

Kentlerde açılan ve sayıları günden güne artan cemevleriyle ilgili olarak Türkiye’de yürütülen *dışa dönük* tartışmalar cemevinin yasal statüsü ve kamu imkânlarından diğer ibadethanelerle eşit şartlardan yararlanma konularına odaklanmıştır. Görüşmelerimden çıkardığım kadarıyla Alevilerin *içe dönük* tartışmaları ise cemevinin gerekli olup olmadığı noktasından mevcut cemevlerinin üstleneceği işlevlere, maddi sıkıntılardan güvenlik kaygılarına kadar çeşitleniyor.

⁷⁵⁷ Bu üç dava ile ilgili haberlere ve Maltepe Kaymakamlığı’nın dava dilekçesine, şu internet siteleri aracılığıyla ulaşılabilir: Milliyet, “Yargıtay’dan Tarihi Cemevi Kararı”, (Çevrimiçi) <http://www.milliyet.com.tr/yargitay-dan-tarihi-cemevi-karari-gundem-1979090/>, 18 Haziran 2015; Habertürk, “Yenimahalle’deki Cemevi Davasında Karar”, 14.05.2015, (Çevrimiçi) <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1078564-yenimahalledeki-cemevi-davasinda-karar>, 18 Haziran 2015; Radikal, “Kaymakam Belediyenin Cemevi Kararını Yargıya Taşdı”, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/turkiye/kaymakam-belediyenin-cemevi-kararini-yargiya-tasidi-1347336>, 18 Haziran 2015.

Sadece ibadete ayrılmış bir yapı olarak cemevi mekânı gerekli midir tartışmasında iki farklı görüş belirir. Bir grup, Aleviliğin inanç ve ibadet anlayışında cemevi diye ayrı bir yapıya ihtiyaç duyulmadığı, hayatın her anının ibadet sayıldığı, cemlerin sadece ihtiyaç duyulan süre içinde cem için düzenlenmiş herhangi bir mekânda yapılabilirdi fikrinden hareket eder. Böyle bakınca haftanın bir günü ya da yılın belli günlerinde cem yapmak için kullanılacak, geri kalan zamanda atıl duracak bir mekân hem ekonomik açıdan gereksizdir hem de Aleviliğin felsefesine uygun değildir:

“Mekânları yapmaya başladık. Ortak mekân... Cemevi ve benzeri... Ya şimdi biz ibadeti tanımlarken, kendimce değil bu, babamın malı değil bu, *yaşamın kendisi* diyoruz. Yapıp ettiğin her şey günlük hayatta ibadet diyorsun o zaman niye cemevi diye bir mekândan söz edelim? Biz çocukluğumuzda ne yapıyorduk? Bizim evdeki büyük evlik dediğimiz, dört direk üzerine olan yer kullanılıyordu; çünkü köyün nüfusu oraya gelebiliyordu. Şimdi kente geldik, nüfus daha da arttı diyelim. Orası yetmez oldu, bir. Yılda üç kez yan yana geliyorsun. Şimdi üç kez geleceğin yer için bir tane mekânı alıp, boş tutmak doğru mu yani? Bir mekân yaptırıp boş tutmak doğru mu? Değil. Ben hep şunu savunmuşumdur: Seksenli yıllardan beri Alevi hareketinin içindeyim, yöneticiyim bir anlamda örgütlerde. Hep bir mekân... Nedir bu? Bir düşün salonu olarak kullanılan bir mekânı bir cumartesi günü, bir akşamlığına alabilir orayı kullanabiliriz ya da bir kültür merkezi, toplantı salonu olan yerler alınıp yapılabilir. Bu eğer cem ise cemi biz orada icra edebiliriz. Cemimizi orada yapabiliriz. Öteki üç yüz altmış gün boş kalacak mekân ben israf diye düşünüyorum, gerek yok diye düşünüyorum bu tür bir şeye. Yıllardır hep öyle düşündüm zaten.”⁷⁵⁸

Bu konuda ikinci görüş, “geleneksel” düzende çok gerek duyulmayan ama kent ortamının zorunlu kıldığı birtakım ihtiyaçlara cevap veren, hem ibadetin hem de Alevilerin inançlarıyla bağlantılı diğer temel ihtiyaçlarının karşılandığı mekanların varlığından yanadır. Bunlara göre cemevi, sadece ibadet yapılıp geri kalan günlerde atıl duran bir yer değildir. Cemevi, ibadetin değil belki ama ritüelin yaşatılması açısından elzemdir; dolayısıyla inanç ve kültür kimliğinin bir sembol mekânı olarak da cemevinin varlığı oldukça önemlidir:

“... İnançlarda bir ibadet vardır bir de ritüeller vardır. İbadetle ritüel hep birbirine karıştırılır aslında. Ritüel, bir şeyin sembolizmidir. İbadet, bir şeyin özüdür. İbadet toplumun

⁷⁵⁸ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

her alanında ... Şuradaki muhabbet halinde bile oluşan bir şeydir. Nedir bizim buradaki ibadetli duruşumuz? Birbirimize karşı dürüstüz, açığız, belirli bir sevgi zemininde, belirli bir saygı zemininde bunu oluştururuz. Bu bir ibadet halidir ama bu bir ritüel değildir. Ritüel alabilmesi için bunun o sembolü ortaya koyması gerekir. Bizim ritüel olarak sembollerimiz semahlarımızdır, dede toplanmalarıdır. Ritüellerin bütün inançlar için yapılması gerekir. İnancın yaşayabilmesi için bunlar şarttır. Onun için inancın yaşayacağı alanlardan biri cemevidir. ... Yani ritüelin, daha doğrusu birikmiş bilginin bir sonraki nesle ya da ne bileyim toplumun sizinle aynı çizgide bulunan kitlesine ulaşabilmesi için bunları yayabileceğiniz, bunları uygulayabileceğiniz alanlar olması gerekir. Eğer bu alanlar olmazsa asimilasyon ya da ne bileyim ortadan kalkma tehlikesi her zaman kendini var edecektir. Ritüelle ibadeti ayırmamız gerekir. Aleviliğin ritüel üzerine yeniden düşünmesi gerekir, ritüel yerleri de cem evleridir.”⁷⁵⁹

Cemevlerinin gerekli olup olmadığı tartışması, cemevlerinin hangi işlevleri üstlenmesi gerektiği konusuyla doğrudan bağlantılıdır. İkinci tartışma alanı da buradan doğar: Cemevleri sadece inanç ve ibadet işlerinde mi kullanılmalıdır yoksa Alevilerin kentsel alanlarda sosyal ve kültürel olarak da bir araya gelmelerinin aracı olacak mekânlara mı dönüşmelidir? Bu konuda da temelde iki görüş öne çıkmaktadır. İlkine göre cemevi, bir cemevi olarak düzenlenmişse, asıl işlevi cemler ve diğer inanç hizmetleridir. Sosyal ve kültürel diğer ihtiyaçlar için ayrı yerler yapılmalıdır. Bu konuda köy-yöre derneği benzeri yerleri ve ilk haliyle Dikmen HBV Cemevi’ni örnek gösteren Şimşek, ortak mekân olduğunda, ihtiyaçlar gereği her türlü etkinliğe açık olduğunu ama cemevi olarak düzenlenen bir yerde asıl olarak ibadetin yürütmesi gerektiğini ifade ediyor:

“Cemevi olarak yapılmışsa sadece illa ki ibadet... Yeri geliyor orası çünkü köy namına alınan bir yer, yeri geliyor orada düğün de oluyor, yeri geliyor ibadet de oluyor, cem de yapılıyor, nişan da yapılıyor. Çünkü köy namına alınan bir yer. Başka yerde sıkıntı çekmemek için, başka yer kiralamamak için bir tek bizim köyde değil her tarafta bunu yapıyorlar. ... Şimdi Hacı Bektaş Vakfı’nda, ben oraya yıllarımı verdim, iki sene orada semah kursu verdim. Orada hem düğün oluyor, ertesi gün bakıyorsun ki aynı yerde cem yapılıyor. Ama şimdi ne oldu? Vakıftan, Hacı Bektaş Kültür Derneği ayrıldı. Yeniden cemevi yapıldı, altlı üstlü. Her şey teşkilatlı şimdiki durum da. Orada sadece ibadet yapılıyor, beride de düğünü müğünü yapan da yapıyor.”⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Mehmet Erdoğan, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷⁶⁰ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

Avrupa’da cemevlerinin Kültür Merkezi adı altında örgütlenmesine anlam veremediğini söyleyen Aytemir’e göre de kültür ve inancın hem fikren hem mekân düzeyinde ayrılması gerekir:

“Biz buradaki kurumlarımızın adını Alevi Kültür Merkezi koyduk. Adlandırma da cemevi geçmiyor. İlk başta böyle bir karar alınmış. Benim de neden alındığını anlamadığım bir karar, Alevi Kültür Merkezi, AKM. Şimdi Alevi Kültür Merkezi ismini koyunca, resmen buranın bir kültür merkezi, Alevilerin Kültür Merkezi oluyor. Kültür ve inanç farklı şeylerdir. Çoğu zaman kültür yaşadığınız inanca göre can bulur. Şimdi bugün Hindistan’a gidersiniz, yolun ortasında inek gider.  k z gider, arabayı durdururlar.  k z geçecek, saygı duyarlar. Kültürel olarak alı mı lar, yolun ortasında öküz olursa duracaksınız. Ama bu kültür inanca bağlıdır. Tapıyorlar, saygı duyuyorlar. Onun için duruyorlar. Demek istediğim  u: Bizim inancı, kültürü, felsefeyi birbirine karı tırmamamız lazım. Biz Aleviler, gün gelince inancımızı ya amamız lazım, ibadetimizi. O gün cem oluruz, o gün muhabbet ederiz. Gün gelir kültürel faaliyetlerde bulunuruz. Bu kültürel faaliyetler bizim örgütlenmemizi sağlar. Gün gelir birbirimize mihman olur, gönül mihmanı, dertle iriz, felsefe okuruz.”⁷⁶¹

Erdoğan da inanç/ibadet ve diğer sosyal-kültürel ihtiyaçlara ilişkin işlevlerin ayrı d   n lmesinden yanadır. Ona göre cemevinin kişinin inancına göre yaşaması ve daha da önemlisi inancına göre bu hayattan ayrılabilmesi yönünden cemevi çok önemli bir mekândır. Bu yönüyle *kültür merkezi* kavramının *bir parmak üstünde*, daha *uhrevi* bir noktadadır. Kentte Alevi cenazelerinin kaldırılabileceği yer sorunundan hareket eden Erdoğan, diğer sosyal-kültürel ihtiyaçlar için ayrı bölümleri olmasına soğuk bakmamakla beraber, cami örneğiyle kar ıla tırarak cemevinin bir inanç mekânı, bir kutsal alan olarak görülmesi ve tanınmasının sembolik önemine dikkat çeker:

“  lev bazında düşünüyoruz cemevini. Evet, doğru da düşünüyoruz. Şimdi ben  unu düşünüyorum, hiç kimseyi değil kendimi düşünüyorum: Tamam hayatımın bir döneminde camiye gittim, ... Camiyi tanıma sürecim ya da dini, belki kendimin gençlik dönemiyle o boşluğu doldurmak için y nelimlerim oldu ama ondan sonra hiçbir y nelimim olmadı camiye. Yani camiyle benim herhangi bir irtibatım yok. Cami de toplumsal anlamda bazı işlevler görülür: Cenaze kaldırma, mevlit okutmaktır, şunlar bunlar... Bunlar orayı kutsal bir alan, toplumsal, fonksiyonel bir alan yapar. Örneğin ben hiçbir zaman camiye gitmeyen biri olarak... ya da Allah’a kendi bağlamım çerçevesinde inanıp inanmayan birisi olarak cenazemin camiden kaldırılmasını istemiyorum. Yani şeyden bir şekilde dua okunmasını da istemiyorum. Bu bana hakaret. Yaşadığım topluma hakaret... Peki, ben nerede gideceğim öbür tarafa? Benim meselem ya da biz Alevilerin meselesi bu. Hayatımız boyunca inançsal

⁷⁶¹ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

bağlamda hiçbir (bağımız) olmayan mekânlardan ölünün son günü giderken Allah'ı kandırmak için camiden gidiyoruz. En son İzmir-Foça'da öldürülen şehidin cenazesi cemevine gidecekti; devlet erkânı gelecek diye camiye taşındı. Dikte ettirildi. Ben de diyorum ki niye dikte edilsin? ... Ben, bir kere fonksiyonel anlamda Alevilerin giderayak da olsa ne anlamda olursa olsun oralardan gitmemesini, özellikle cemevinden gitmesini şey yapıyorum (önemli buluyorum). En önemli unsur budur. Zaten ölüm, düşün işte sosyal toplanma alanları... Bunların mutlaka cemevinden yapılması gerekiyor ve cemevinin bu anlamda bir kutsal yermiş gibi, kültür merkezinin bir parmak üzerinde, oranın bir uhrevi alan olduğu bilgisinin kabul ettirilmesi gerekiyor. ... Kutsal alanlar olması lazım. Belki iki katlı olur, belki ikiye bölünür. Bir alanı, kültürel anlamda kullanılan bir kurum ama öteki tarafı cemlerin yapıldığı, cemlerin mekânına hürmeten alanlar olabilir. Asıl fonksiyonu, bu olabilir.”⁷⁶²

Cemevinin işlevleri konusunda ikinci görüş, sadece ibadete ayrılmış mekânlar yerine cemevlerinin aynı zamanda birer sosyal tesis ve kültür merkezi işlevi de üstlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun nasıl olacağı konusunda kültür merkezi olarak yapılandırılmış bir kompleks içinde cemevinin de yer alabileceğini düşünenler olduğu gibi doğrudan cemevinin kendisinin bu işlevi görebileceğini düşünenler de vardır. Eski zamanlarda dergâhların, tekkelerin, cemevi sembolünün sadece ibadet yeri olarak değil başta inanç eğitimi olmak üzere diğer pek çok sosyal işlevin görüldüğü yer olarak düşünüldüğünü belirten Mat'a göre bugünün cemevleri de bu işlevleri üstlenecek bir yer olarak düşünülmeli, öyle kurgulanmalıdır. Böyle olunca cemevi, inancın ve kimliğin yaşatıldığı yer olarak kapatılan dergâhların boşluğunu da doldurabilecektir:

“Şimdi bakın bir inancın bir kimliğin yaşayabilmesi için pratikte onun sürekli işlenmesi lazım. Aynen bir dil gibi düşünün. Bir yabancı dil öğrenirsiniz. Ama o yabancı dili geliştirebilmeniz, onu unutmadan, tam anlamıyla içselleştirebilmeniz ve o dili tam anlamıyla kullanabilmeniz için pratiğe ihtiyacınız var doğru mu? Bir inanç sistemi de bir yerde doğmuştur, bir şekilde kendini devam ettirmiştir, uyguladığı pratikle kendisini devam ettirmiştir. Alevi inancı, özellikle tekke ve zaviye kanunlarıyla birlikte Alevi tekkelerinin, türbelerinin, ziyaretlerinin, dergâhlarının kapanması Aleviliğe vurulan en büyük darbelerden biri oldu. ... Bizim dergâhlarımız, cem evlerimiz sadece On İki Hizmeti yaptığımız, semah döndüğümüz, ibadet ettiğimiz yer değildir. Cemevi bizim için okuldu. Cemevi bizim için sosyal adalet mekanizmasının işlendiği bir yerd. Sosyal barışın, birlikteliğin, dayanışmanın, imecenin yaşandığı yerd. Bizim için okuldu. Cenazelerin kaldırıldığı, lokmaların verildiği, eğitimin, Alevi inancının verildiği yerd. Yani bizim için her şeyimizdi. Cemevlerinin, dergâhların kapanmasıyla Alevilerle Alevi inancının arasında büyük bir duvar örüldü.”⁷⁶³

⁷⁶² Mehmet Erdoğan, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷⁶³ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

Yüzyıllar öncesinin mantığıyla hareket etmenin bugün için anlamsız olduğunu, sorun çözmediğini belirten Baydar’a göre cemevi, “şehirleşme” ile gündeme gelmiş bir ihtiyaçtır. Nasıl köylerde cem yapılan yerler işlevsel düşünülmüşse kentlerdeki cemevleri de aynı şekilde kültür merkez, öğreti merkezi olarak düşünülmelidir. Alevilik bir *yaşam biçimi* ise onun mekânı da yaşamın her anına açık olmalıdır:

“Cemevine, yani bana kalkıp da 1600-1700’lerdeki cemevi mantığıyla bak dersin, bakmam. Bana göre cemevi bir öğreti merkezi olmalı. Şimdi bundan kırk yıl önce, köylerde cemevi mi vardı? Hangi evin şeyi, hatta hangi ahır büyükse oralarda yapılmıyor muydu kardeşim? Ha bu nerde doğdu, şehirleşme başlayınca doğdu. Tamam, olması lazım ama orada ahırlarda yaptığın gibi cem yaparsan, olmaz. Yani o ritüel de kendisini yenilemeli. Çağa uymalı. O zaman kuşak olarak, belli bir kuşağın altına inemezsin. Ama orayı bir kültür merkezi anlamında kullanmayı becerebiliyorsan... Çünkü bu kültürel bir şeydir ya. Çünkü ben Aleviliği bir inanç olarak falan görmüyorum. Bir yaşam biçimi olarak görüyorum. Bir yaşam biçimiye, yaşam biçimi her an, o yaşam biçiminin yaşandığı mekân her an açık olmalı, her an işlevi olmalı.”⁷⁶⁴

Aydın, 2000 öncesinde karşı çıktığı cemevlerinin sonradan hızla yaygınlaştığını görünce hiç değilse bunların ibadet mekânı olmakla sınırlanmaması yönündeki görüşü destekler. Ona göre cemevi belirli günlerde cem ibadeti için kullanılabilir fakat Alevilerin diğer ihtiyaçlarında da başvurabileceği bir yer olmalıdır. Hatta sadece Alevilerin değil bölgede yaşayan herkesin ihtiyaç duyduğu bir konuda cemevine gelebilmesi gerekir. Aydın bunu Pendik’te davetli olarak gittiği bir cemevinde tanık olduğu bir durumla örneklendirir. Pendik’te PSAKD/Cemevi’nde toplantı halindeyken bir ara dışarı çıkar. Cemevi önünde toplanmış insanlar görür. İçeri girip cemevi başkanına kapıdakilerin kim olduğunu sorar. Başkan, “Giresunlular, cenazeleri var köylerine götürecekler, burada toplanıyorlar.” der. Aydın, cenaze için toplananların Alevi olmadığını öğrendiğinde şaşırır. Başkan, o bölgede Ordulu ve Giresunluların çok olduğunu, hem böyle işler için hem de yedi yemeği, kırk yemeği vb. işler için de cemevinden yararlandıklarını söyler. Böylece cemevi yerel düzeyde farklı kültürlerin yakınlaşmasına, *bir mekân babında* Sünnilerle iletişim kurulmasına da katkı sunmaktadır. “Yani sen hiç yedi yemeği verilen bir cami duydun mu ya da cenaze sonrası yemek verilen? Hiç

⁷⁶⁴ Mükerrerem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014

duymadık; olmaz zaten. Ama senin mekânın onların da bir ihtiyacını görüyor.” diyen Aydın’a göre böyle örneklerin çoğalması gerekmektedir. Ona göre mevcut cemevlerinin sadece ibadet için kullanılan mekânlar olması ve onun dışındaki işlere kapatılması için diretmek *tutuculuktur*. Cemevi sosyal-kültürel ihtiyaçlar için çok yönlü ve çok işlevli bir yapı olarak düşünülmeli, bu mekanların adından çok işlevleri öne çıkarılmalıdır. Adı kültür merkezi olabilir ama cemevi işlevi de pekala görebilecektir:

“2000 yıllarında tekrar Alevi örgütünün içine yönetici olarak geldiğimde sizin bu söylediğiniz soru ile karşılaştım(Cemevleri günümüzde hangi işlevleri üstlenmeli?–yn). Daha önce yapılmasını dediğimiz mekânlar, biz örgütten on yıllığına ayrıldığımızda, geldik ki bütün örgütler bu tür mekânlar yapmaya başlamışlar, temel atmışlar. Şimdi tabii şunun ile de karşılaştık: İzmir’de, Mersin’de, çoğu illerde burası cemevi, üstünde yazıyor. İşte Sarıyer Cemevi... Kapıyı kilitlemişler, cenaze olduğunda önünden kaldırılıyor sadece. Onun dışında burası herhangi bir toplantıya falan verilmiyor. Böyle tutucu bir grup... Yılda üç kez açacak, onun dışında hep kapalı bir mekân. Böyle bir şey olur mu? Biz buna örgütte yönetici olunca şöyle bir tanım getirdik: Bütün mekânlara kültür merkezi, içindeki bu mekâna da cemevi; ama dışarıdan baktığımızda burası bir kültür merkezi. Burada her şey yapılabilir. Günlük hayatta nasıl hayatımızın hepsini ibadet sayıyorsak, yapıp ettiklerimizi... O zaman burada biz cemevi tabelasını koymayalım. Burasına kültür merkezi diyelim. Ama cem yapacağımız gün kendiliğinden cemevi olsun, panel yapacağımız gün toplantı salonu olsun. Burada cenaze kaldırdığımız gün ya da yedi yemeği, kırk yemeği, ne ise verdiğimiz zaman da bu ihtiyacımızı gidersin. Bu mekâna cemevi tabelası koyduğunda... İzmir’de, İzmir-Bornova’da yüzlerce dilekçe gelmişti, ‘Bu Cemevinde bilgisayar kursu veriyorlar, nasıl verirler?’ Verse ne olur, dedim, bilgisayar kursu! ‘Cemevinde böyle kurs verilir mi?’ Tutuculuk... Biz Sünnilerin tutuculuğuna kızıyoruz ama bizim Alevilerde de böyle tutucular var. ... Cemevinin kendi bağımsız mekânları olmaktan çok kültür merkezlerinin içinde bir mekân gerektiğinde cemevi olarak kullanılmalı. Asıl olan kültür merkezleri olmalı. Buradan da cemevi gerektiğinde toplanabilecek mekânlara dönüşmeli. Adı o gün cemevi olmalı. Gerçi böyleydi ve böyle olduğuna da inanıyorum. Onun dışında kültür merkezleri, kütüphanesi de olmalı ve toplumun diğer ihtiyaçları da... Şimdi bizim eskiden cenazelerimiz köylerde ölen kişinin kapısının önünden kalkıyordu, yıkanıyordu şimdi onun yerine bu kültür merkezleri dediğimiz yerlerden kaldırılabilir. Yedi, kırk yemekleri orada verilebilir çünkü artık evlerimiz dar. Çekirdek aileler olduğu için. Bence buraların adı cemevi yerine kültür merkezleri olsun. Ne fark edecek? Eğer birilerinin kafasında ayrışma varsa yine seni öyle ayıracak. ... Kültür merkezi olur. İçinde cemini yaparsın, diğer ihtiyaçlarını giderirsin kent koşullarında...”⁷⁶⁵

Cemevleri ile ilgili başka tartışma başlıkları da vardır ve bunlar tek tek ele alınabilir. Yaptığım görüşmelerde cemeviyle ilgili politik, ekonomik, yasal konulara ilişkin başkaca konular da gündeme geldi. Cemevinin Irak, Suriye gibi Sünni-Şii

⁷⁶⁵ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

camii ayrışmalarında olduğu gibi, gelecekte muhtemel mezhep gerilimleri ya da politik ayrışmalar söz konusu olursa kolaylıkla hedef gösterilebilecek bir odak mekân olduğu kaygısından bahsedildi. Avrupa’da devlet yardımları bir tarafa, Sünni cemaatler büyük bütçelerle büyük camiler inşa edebilirken Alevilerin küçük dernek binalarını onarmak için dahi bir araya gelemediklerinden şikâyet edildi.⁷⁶⁶ Sivas’ta 1993’te kararı alınmış bir cemevinin 2013’te hala tamamlanamaması, onca cemevinin çatısız olması, bitirilememesi üzerinden “Madımak mı utanç müzemiz yoksa (bitiremediğimiz) cemevlerimiz mi?” sorusu sitemle dile getirildi.⁷⁶⁷ Diyanet, camilere aktarılan bütçe ve eşit vatandaşlık hakları üzerinden cemevlerinin yasal statüsü hemen her görüşmede tartışıldı. Konunun sınırları gereği bu tür başlıklara burada uzun uzadıya yer vermeyeceğim.

İster sadece bir inanç/ibadet merkezi olarak düşünölsün ister költür merkezi ya da başka bir isim altında vücut bulsun, bir odak mekân olarak cemevine bütün bu tartışmalar, Alevilerin kent ortamında yüzleştikleri bir (ya da birden fazla) soruna karşılık geldiği ve her bir konu başlığı kentte varoluşun bir veçhesini ele aldığı için elbette anlamlı ve önemlidir. Kent ortamında yaşayan Aleviler nezdinde cemevinin cevap verdiği ihtiyaçları ve üstlendiği işlevlerin önemini görüyor ve gerekli de buluyorum. Ancak bu süreçte mekânsal olarak cemevinin kent Aleviliğinde kapladığı yerden çok, cemevi meselesini de içine alacak şekilde, cemin kendisinin felsefi anlamının ve tarih boyunca Alevi inanç, költür ve kimliğinde tuttuğu yerin nasıl değişmekte olduğunu tartışmanın daha önemli olduğunu düşünüyorum. Bu değişim süreci cemeviyle ilgili yukarıda belli başlı örneklerini verdiği tartışmaların gölgesinde kalmaktadır. Oysa cemin anlamı ve içeriğinde yaşanan değişim, kentli Alevi kimliğinin biçimlenmesinde bugün üzerinde durulduğundan çok daha kapsamlı etkide bulunacak gibi görünüyor.

Cemlerin nicel ve nitel yönlerden değişime uğraması, dönem olarak göçün başladığı yıllara rastlar ve ilk dönemde köyde ve kent ortamında paralel seyreder. Köylerde nüfusun azalması ve oldukça yaşlanması, gençlerin kentlere akması, bazı

⁷⁶⁶ Nehir Başaran, **Duisburg-Almanya**, 26.07.2014

⁷⁶⁷ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

köylerde cem hizmetlerini yürütecek kimsenin kalmaması gibi etmenler, cemlerin ya hiç yapılmamasına ya da seyrelmesine neden olur. Örneğin Güler'e göre '60'ların sonlarından itibaren Kaman köyünde; Demirbilek'in kendi köyünden hatırladığı kadarıyla 1970'lerin sonundan itibaren Davulalan'da cem olmamıştır. Cem yapılan köylerde ise günden güne nüfus, coşku ve eski itikat azalmıştır.⁷⁶⁸ Yıldızeli'ndeki Alevi köylerinin muhtarlarından/mensuplarından tek tek aldığım bilgilere göre, 32 köyün 24'ünde dede yoktur. Sadece 8 köyde ocakzâde dede vardır. Bunların da kimi artık çok yaşlandığından kimi kentte yaşadığından köyde cem yürütmemektedir. Köylerin bazılarında baba/dikme/sofu denilen vekiller olsa da konum gereği bunlar cem yürütememektedir. Bölgede yaşayıp cem de yürütebilecek durumda olan sadece 3 dedeye rastladım. Köylerin 18'inde uzun zamandır cem yapılmadığı net olarak, 4'ünde ise dolaylı olarak ifade edildi. Bazı köylerde uzun yıllar sonra kente göç etmiş üyelerin ya da derneğin öncülüğünde yeniden cemler yapılmaya başlanmış ancak bunlar da otantik cemler gibi değil *kent cemleri* gibi yapılyormuş. Bütün bunlara rağmen Yıldızeli köylerinin bazılarında hala "özünü" koruyan cem süreği devam ettirilmeye çalışılmaktadır. Köylerin çoğunda gerek yaşlı ve sayıca az nüfus yapısı gerek değişen şartlar nedeniyle cemler yapılmıyor ya da eskisi gibi yapılmıyor olsa da ziyaret ettiğim Yağlıdere, Topulyurdu, Banaz, M. Sarıkaya, Kırışak gibi köylerde eski cemleri devam ettirmek için çaba gösterilmektedir.

Köy cemlerinin –metnin başlarında sıraladığım- temel özelliklerini hatırlayalım: Zaman bakımından kırsal çalışma takvimine uyumluluk ve süre sınırı olmama, katılım bakımından görece homojen bir gruba hitap etme, mutlaka birbirinden razılık (görgü) ve rızada eşitlik esasına dayanma, cem hizmetlerinin sadece ibadet niteliği taşımayıp sosyal-kültürel pek çok işlevi bünyesinde barındırması, mekân bakımından değişken ve heterotopik karakterli yerlerde yapılma. Birtakım değişimler söz konusu olsa da köy cemlerinde bu beş özellik hala büyük oranda korunmaktadır ancak kent cemlerinde bunların hepsiyle ilgili çok ciddi

⁷⁶⁸ Hasan Hüseyin Kavak, *Avcıpınarı-Yıldızeli*, 20.08.2013; Celal Güler, *Kırkkonaklar-Ankara*, 27.03.2015; Erol Şengün, Veli Yılmaz, *Üyük-Yıldızeli*, 25.08.2013; Ayşe Ana, *Topulyurdu-Yıldızeli*, 22.08.2013; Satı K. Demirbilek, *Seyranbağları-Ankara*, 03.05.2015

bir değişim süreci yaşanmaktadır. Bu değişimi, köy cemlerinin temel özelliklerinden hareketle gözlemek mümkün.

İlk olarak köy cemlerinin aksine, kentte cemler zaman bakımından daha esnek, süre bakımından sınırlıdır. Köyde kırsal çalışma takvimine uygun olarak ve genellikle ilgili kaygılara cevaben güz başından bahar ortalarına kadar devam eden ve kısaca kış aylarında ve akşam vakitlerine denk getirilen cemler için kent ortamında böyle bir zamanlamaya doğrudan ihtiyaç yoktur. Geleneğin devamı için asıl cemler gene eski takvimle uyumlu olarak yürütölmekteyse de yazları ve gündüz vakitleri cem yapma konusunda bir engel yoktur. Kaldı ki büyük kentlerde cemlerin süresi hem cem yapılan yerin programı hem ceme katılacak olanların çalışma ve ulaşım koşulları nedeniyle kısıtlıdır:

“Mesela cemlerin süresi. Mesai saatlerine düşünmek zorundasın. Eskiden cuma günleri yaparlarmış, perşembe akşamları yaparlarmış ama şimdi perşembe akşamları gidemiyorsun. Hafta sonlarına denk getiriyorsun. Dolayısıyla ‘48 Perşembe’ diye bir şey kalmıyor.”⁷⁶⁹

“Günümüze gelince, günümüzde zâkirler çoğaldı. Zâkirler şöyle çoğaldı; bir iki deyiş bilen, bir iki duaz bilen birileri ‘Ben Zakir’im.’ dedi. Zâkirlik çok ağır bir misyondur. Dede On İki Hizmette, cemde kilittir; zâkir anahtardır. Zâkir, o anahtarla açar, o hizmetlerin, o deyişlerin söylenilmesinde dedeye çok büyük bir katkı sağlar. Dede de o deyişlerden yola çıkar ve o canlara muhabbet eder. ... Fakat bu konuda günümüzde yapılan On İki Hizmet çok boş, böyle dolu bir hizmet olmuyor. Hemen çabuktan geçiştiriliyor yani. Gerçekten On İki Hizmeti yapacak olursan, uzun bir zamana tabi oluyor. Hele ki yurtdışındaki insanlar, ülkenin çeşitli bölgelerinden gelmişler. Buradaki yaptığımız On İki Hizmet Cem’i bu insanlara fazla verimli olmuyor.”⁷⁷⁰

Tam da bu alıntılarda bahsedildiğı gibi iki ceme Ankara’da ve Köln’de tanık oldum. 01 Aralık 2013 tarihinde Ankara’da katıldığım M. Sarıkaya köyü cemi, Dikmen HBV Cemevi’nde aynı akşam bir program daha olması nedeniyle pazar gündüz saatlerinde yapılmıştı. Cem salonunu belirli bir saatte boşaltmak gerektiğinden, bütün cem hizmetlerinin o süre içinde bitirilmesi gerekiyordu. 29 Mayıs 2014’te Köln-Porz’da katıldığım bir cemde de aynı durumla karşılaştım. Bir spor salonunda yapılan bu cem, salonun belli bir saatte kapanacak olması nedeniyle

⁷⁶⁹ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

⁷⁷⁰ Âşık Divane, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

oldukça kısa tutulmuştu. Ritüellerin hızlıca geçildiği bu cem, başlamasından lokma dağıtımına kadar toplamda 2-3 saat ancak sürdü. Kırsalda olduğu gibi akşamdan gecenin ilerleyen saatlerine kadar devam eden cemler ya da *görgü hukuku* başlığında ele aldığım gibi günler alacak görgüler kentte pek mümkün değildir. Yer ve zaman sıkıntısı bir tarafa, ceme katılanların tavrı da cemlerin süresini etkilemektedir. Kaçan ve Kızılgöz, artık cemlerde özellikle gençlerin cemlerde 3-4 saat oturmaya dayanamadığını, o yüzden öyle kapı örtüp birlik haline geçilemediğini, insanların durmadan girip çıktığını ifade ettiler.⁷⁷¹ Sonuçta ister dış şartların zorlamasından ister ceme katılanların tavrından kaynaklansın, kent cemlerinin zaman bakımından kırsal takvim dışına çıkmakla beraber süre bakımından kısaldığı görülmektedir.

İkincisi, kentte yapılan cemlerde eğer bir köyün kendine ait bir cemevi ve tam bir cem yürütecek imkânları yoksa –görece- homojen katılımdan söz edilemez. Kaldı ki nüfus artışı ve kentte yaşayanların iletişim yönünden dağınıklığı dikkate alındığında köy derneklerinin düzenlediği cemlerde dahi bunu sağlamak oldukça güçleşmiştir. Örneklemimdeki Yıldızeli köylerinden sadece Yağlıdere köylülerinin İstanbul’da kendilerine ait bir cemevleri var ve Yağlıdereliler kendi sürelerine uygun cem yapabiliyorlar. Topulyurdu köylüleri de İstanbul’da Sultanbeyli, Armutlu gibi bölgelerdeki cemevlerinde yine kendi aralarında, kendi sürelerine uygun cem yürütüyorlar.⁷⁷² Ankara’da kendine ait bir mekânda cem yapan tek köy Kırşak. Kırşak dernek başkanı, ceme katılan köylüleri derneğe sığdığı ölçüde cemlerini Dikmen’deki dernek yerlerinde yaptıklarını ifade etti.⁷⁷³ Bunun dışındaki köyler Ankara’da Dikmen, Tuzlucaıyır ve Batıkent’te; İstanbul’da Pendik, Sultanbeyli, Maltepe, Alibeyköy gibi bölgelerde; yurtdışında –varsa- yaşadıkları kentlerdeki cemevlerinde ya kendi cemlerini yapmakta ya da genel cemlere katılıyorlar.

Kent cemleri genellikle, bulunulan yerdeki cemevinin konumuna ve hitap ettiği kitleye bağlı olarak farklı yörelerden ve ocaklardan insanların katıldıkları cemlerdir. “Burada eski cemleri bulamıyoruz. Niye?” diye soran Kızılgöz’ün

⁷⁷¹ Nurettin Kaçan, Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷⁷² Güleser Güzel, Mehmet Güzel, Adıgüzel Ekici, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013; Ayşe Ana, İsmail Çeliktaş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁷⁷³ Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015

bahsettiği gibi, önceden farklı köylerden dahi olsa aynı yörenin insanları ya da aynı ocağın talipleri bir cemde buluşuyor ve herkes birbirini tanıyordu; oysa Strazburg AKM cemlerinde olduğu gibi, kent cemlerine artık “Edirne’den Kars’a, Trabzon’dan Antalya’ya” her yöreden insan gelmektedir.⁷⁷⁴ Bu cemlere katılan tüm *talip canlarla* cemi yürüten dede ve hizmet sahiplerinin aynı ocaktan olması ihtimali düşüktür. Kent cemi eskiden aynı arazi üzerinde yaşayan ve birbiriyle yakın ilişki içinde bulunan, kent ortamında birbirinden uzaklaşmış insanlar için bir iletişim kanalıdır aynı zamanda. Bu nedenle Birlik Cemi sözü burada daha bir anlam kazanır.⁷⁷⁵ Fakat kent cemleri, insanları bir araya getirirken cemleri temel özelliklerinden uzaklaştırır. Farklı ocaklardan insanların bir araya gelmesi bir tür *tek tipleşmeyi zorunlu kılar* ve bu yeni tip otantik cemler nitelik olarak farklıdır:

“Köyde sözlü bir kültür egemen. O kapalı yaşam tarzına uygun olarak kendi sosyal düzenini kurmuşsun. İşte yargılaması, efendime söyleyeyim ihtiyaçların giderilmesi, örneğin ekonomik olarak var olma, o iç dayanışmanın çok güçlü olması. Şimdi şehirde dolayısıyla böyle bir şeye imkân vermiyor şehir. Şehir, daha farklı sosyal ilişkilere açık, mülkiyet ilişkilerine açık, hiyerarşi, yatay ilişkiler, dikey ilişkiler... Şimdi bütün bunların içerisinde senin kendini var edebilmen ancak uyum sağlamanla mümkün. Dolayısıyla Aleviliğin o sözlü tarafı yavaş yavaş daha yazılı hale geliyor bir yandan da. Daha standart... Farklılıklar belki şehirden şehre yine var olacak ama büyük ölçüde tek tipleşecek diye düşünüyorum. Örneğin, Sivas’ta Cem Vakfı her hafta perşembe günleri cem yapıyor. Şimdi buraya, Baba Mansurlusu da gidiyor, Gözükızıl’ı da gidiyor, efendime söyleyeyim Derviş Cemal’i de gidiyor. Fakat bunların hepsi aynı cemi yapıyorlar. Fakat geçmiş itibari ile baktığında çok ciddi farklar olduğunu tahmin ediyorum.”⁷⁷⁶

Kent cemlerinin katılım bakımından heterojen bir gruba hitap ediyor olması, sadece cemin içeriğini, ruhunu, cem hizmetlerini ve ritüellerin değerini değiştirmekle kalmaz. Cemin en önemli özelliklerinden biri olan görgü hukuku ve rıza ilkelerini uygulamayı da hemen hemen imkânsız kılar. Böylece kent cemlerinin üçüncü özelliği de ortaya çıkmış olur: *Kent cemlerine katılanlar arasında “geleneksel” cemin omurgalarından birini oluşturan rızalık/razılık esaslı eşitlik fiilen ortadan kalkmıştır.* Kentlerde cemler sınırlı süreler içinde yapılan, çoğunlukla birbirini tanımayan ya da köy topluluğuna nazaran çok az tanıyan; ocak, erkân, bilgi ve inanç

⁷⁷⁴ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷⁷⁵ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷⁷⁶ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

yönünden homojen olmayan bireylerin bir araya geldiği cemlerdir. Bu nedenle kent cemleri, ortak bir ruh ve anlayışla, ortak bir *huşu* düzeyinde gerçekleşmemektedir. Küçük köy toplumunda kendisi gibi olan ve cemde her bir hizmetin anlamını bilerek yaşayan, yaşayarak hisseden Alevi birey için birlikte cem olduğu insanların her birini tanıyor, oradaki herkesin kendisiyle aynı şeyleri anlıyor ve hissediyor olduğunu bilmenin rahatlığı söz konusudur. Kent ceminde bu rahatlık ortadan kalkmıştır. Köyde küçük topluluk avantajı ve görgü hukukunun işlemesi sayesinde ceme giren herkesin *kendisi kadar doğru ve temiz* olduğuna inanan Alevi birey, kent ceminde yanına oturan kişinin kişiliğinden emin değildir. Cemleri yoğun anlamından ve özünden uzaklaştırıp geleneğin-kültürün yaşatıldığı ve tanıtıldığı birer gösteri cemine, bir *kısır ceme* dönüştüren etmenlerden biri de budur. Özellikle geleneği bilen Aleviler bu değişimin farkındadır ama hiç değilse yol'un devamı için bu kadarına da razı görünmektedirler:

“Burada kimler var; bizim gibi Sivas’ın Yıldızeli’nden gelen var, Tunceli’nin Pülümür’den var, Tokat’ın Niksar’ından var, Çorum’un Erdek’inden var, İzmir’den gelen var, Muş’un Varto’sundan gelen var, Bingöl’ün Kiğı’sından var... Türkiye’nin dört bir yanından vatandaşlarımız var. Şimdi buradaki yürüttüğümüz cemler daha çok birlik cemi. Kültürel olarak neslimizin, yeni gelen neslin en azından bunu yaşayıp cemin nasıl olduğunu bilmesi için. Yoksa Türkiye’nin otantik cemlerini burada yürütemiyoruz, yürütemeyiz de. Türkiye’nin farklı köşelerinden gelen, birbirinin geçmişini bilmeyen... Biliyorsunuz bizim cemlerimiz rızalıklı olur. Önce toplum birbirinden rızalık alır, ardından cem yürütecek, posta oturacak dedemiz toplumdan rızalık alır ama burada biz rızalık veriyoruz ama belki de sağımızdaki vatandaş belki de hiç görmedik.”⁷⁷⁷

“Buradaki yaptığımız On İki Hizmet Cemi insanlara fazla verimli olmuyor. Olmamasının nedeni de Ahmet Mehmet’in dününü, Mehmet Ali’nin geçmişini tanımadığı için cemleri kendi açımdan çok zayıf buluyorum. Yani cem deyince, On İki Hizmet deyince orada bir mahkeme vardır, halk mahkemesi. Halk mahkemesi kurulmalıdır. Orada haklı haksız ayırt edilmelidir. Yani suçlu suçunu bilmelidir ve suçundan feragat getirirse ancak o ceme tabi olmalıdır. Burada bilemiyorsun, Ahmet’in ne yaptığını, Mehmet’in ne yaptığını bilemediğin için buradaki cemler zayıf ve kısır bir cem olarak gündemi oluşturuyor. Ve bu da iyi diyorum, ‘Gönül kalsın, yol kalsın.’ diye bir şey vardır. Yine de inanç bazında cemlerimizi yapıyoruz, yapmalıyız.”⁷⁷⁸

Köy topluluğunda birbirini tanıyan ve aynı görgüden geçen insanlar, birbirlerinin gözünde doğruluk ve temizlik yönünden eşitlenirler. Öte yandan bu

⁷⁷⁷ Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014

⁷⁷⁸ Âşık Divane, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

insanların ekonomik ve sosyal statüleri, bilgi düzeyleri az çok birbirine yakındır. Bütün bunlar cemde ortak bir ruh yaratmayı kolaylaştırır. Kent cemlerinde ise tamamen geleneksel bilgiyle beslenmiş bir yaşlı Alevi ile fakülte mezunu bir genç; Aleviliği kültürel ve felsefi bir yaşam biçimi olarak yorumlayan kişi ile onu sadece inanç olarak gören ve öyle inanan bir kişi yan yana gelebilmektedir. Bunların her birinin dedenin anlattığı hikâyeye ve menkıbelerden, aşığın okuduğu duaz ve deyişlerden aynı düzeyde etkilenmesi, bunlardan aynı hissi edinmesi güçtür. Buna bir de cemin mistik yönünden çok gösteri yanının öne çıkması, bu gösterinin de cemi yürüten dede ve hizmet sahiplerine göre farklılaşması eklenince cemlerin rızalıkta eşitlik, anlam ve kutsiyette ortaklık niteliği iyice kaybolur. Farklı ocaklardan insanların bir arada olduğu kent cemlerinde, dede hangi ocaktansa o ocağın ritüelleri yürütülmektedir. Temel'e göre bu, uygulamadan gelen bir farklılaşma doğurmakta ve "geleneksel cemlerde" olduğu gibi "huş olmayı" engellemektedir.⁷⁷⁹

İşte bu üç özelliğin bir araya gelmesi, yani *süre bakımından sınırlılık, heterojen bir gruba hitap etme ve rızada eşitlik ilkesinin işlevsizleşmesi*, cemlerin hem işlevini hem içerik ve anlamını tümüyle değiştirmektedir. Kent cemleri – gelenekte olduğu gibi- artık inanç, kültür ve ibadetin bütün boyutlarının yaşatıldığı, öğrenildiği, içselleştirildiği ve aktarıldığı; yani bütünüyle bir kimliğin varolduğu ve yeniden üretildiği yerler değildir. Cemler hem kentte hem köylerde artık giderek *özün* yerine *biçimin* geçtiği gösterilere dönüşmektedir. Ceme ruhunu veren sembolizmin yerini bir tür kendini ifade aracına dönüşen sembollerin aldığını söyleyebiliriz. Yoğun duygu, değer ve inançla icra edilen; hayatın her anına anlam katan cemler yerine ritüelleri ve biçimi daha ön planda olan cemler yapılmaktadır. Kentlere göç etmiş Aleviler, özellikle de *yeni yetişen gençler inançlarını, kültürlerini unutmazınlar, geleneklerinden haberdar olsunlar, bir araya gelsinler* niyetiyle yapılan ve teatral yanı daha ağır basan bu cemler, son yılların popüler deyimiyse artık *gösteri cemi* olarak anılmaktadır.⁷⁸⁰

⁷⁷⁹ Hıdır Temel, *Söğütözü-Ankara*, 18.01.2014

⁷⁸⁰ Abidin Yiğit, *Nallı-Yıldızeli*, 23.08.2013; Hasan Özudoğru, *Kaleköy-Yıldızeli*, 21.08.2013; Önder Aydın, *Kızılay-Ankara*, 08.12.2013; Faysal İlhan, *Burscheid-Almanya*, 17.08.2014; Abidin Bozdoğan, *Köln-Almanya*, 21.07.2014 Kazım Kızılgöz, *Strazburg-Fransa*, 11.06.2014.

“... Talip-dede ilişkileri için yepyeni bir dünya var şimdi. ... Bir dede için beş yüz kişi, bin kişi toplanıyor bazen. Stadyumlarda cem yapıldığı oldu. Gösteri Cemi... Cem vakfı yaptı. Kim bu beş bin kişi? Beş bin tane Alevi? Doğru, beş bin kişinin dört bin dokuz yüzü Alevi; yüzü misafir, onlar koltukta oturuyorlar, protokol. En büyük dede, onlara paralel oturuyor. Onlardan bozulmuyor, onları önemsiyor. O da koltukta oturuyor sonra da ‘Bizim topluluk bakın,’ diyor. Cephede, yerde oturuyor halkımız böyle sallanıyor falan, işte görüyor musunuz... Bu ne? Bu cem olarak geçiyor, insanlar bunu cem olarak görüyor. Araştırmacılar bunu cem olarak kabul ediyor. Oradan çıkan sonuçları değerlendiriyorlar ve kimse itiraz etmiyor.”⁷⁸¹

Gösteri cemlerinde ritüellerin uygulanması öne çıkar dedim ama bu da yüzeysel olarak geçirilebilecek bir değişim değildir. Cem ritüellerinin en önemlileri olan On İki Hizmet çoğu zaman anlamı ve tarihsel bağlamından kopuk olarak biçimsel bir icra düzeyine indirgenmektedir:

“Onda da çok değişiklik var, bak onu da söyleyeyim. Yani cemlerimiz, semahlarımız bir tiyatroya dönüştü. Sanki bir tiyatro merasimi varmış gibi yapılıyor. On İki Hizmetler... Yani burada da değişiklik çok fazla var. İçsellikten biraz uzaklaşmışız. Duygusundan da biraz törpülenmiş, uzaklaşmışız. Yani duygusallık da fazla kalmamış. O yüzden bizim bunları da işlememiş lazımdır.”⁷⁸²

Hizmetlerin uygulanmasındaki değişim, örneğin bekçi, peyik (haberci) hatta rehber gibi artık fiilen işlevini yitirmiş ve yeni bir biçime kavuşturulması gereken hizmetlerin⁷⁸³ sorgulanmasından daha ötededir. Cemdeki on iki hizmetin her biri, tarihsel bir kişiliği temsil eder ve o hizmet sahibine selamdır.⁷⁸⁴ Her bir hizmetin kırklar meydanında karşılık geldiği sembolik bir anlam vardır. Kent cemlerinde anlamı ve özünden uzaklaşan hizmetler, daha çok birer görsel sembol olarak devam ettirilir. Öyle ki sembol düzeyinde dahi Hizmet değil ritüelin yerine gelmesi öne çıkmaktadır. Oysa bugün sınırlı zaman ve mekâna sıkıştırılmış cemlerde On İki Hizmet bir *yapılacaklar listesi* düzeyinde hızla işlenmektedir:

⁷⁸¹ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

⁷⁸² Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

⁷⁸³ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015; İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013; Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

⁷⁸⁴ Örneğin Mürşit ya da Pir (yöresel farklılıklar olmak üzere) Muhammed, Ali, Hüseyin ya da H. Bektaş-ı Veli’yi temsil eder. Rehber, Ali’dir. Bekçi, İmam Hasan ile Hüseyin’dir. Gözcü Er Mustafa ya da Karaca Ahmet’tir. Çerağcı, Cabir’ül Ensari, Hadi Ekber; Ferraş-Süpürgeci, Selman-ı Faris; Zakir, Yedi Ulu Ozan, İmam Cafer’dır... [(Çevrimiçi) <http://www.hubayar.net/sayfa/11-cem-ve-dualar.html>, http://www.eriklibaba.org.tr/duyuru_devam.asp?id=8, <http://hbv.org.tr/?p=124>, 20 Haziran 2015]

“Sonra On İki Hizmet diye oradan oradan insanlar geliyorlar, bir takım işler yapıyorlar. Göstermelik su döküyorlar. Onlar o değil ki! Bunun için yapılmadı ki onlar. Hepsinin işlevi vardı. Sadece su dökülmek için yapılmadı o. Adam içiyordu o suyu sonra. Günahları yıkıyordu. Çok daha derin, antropolojik meseleler vardı arkasında; onların hepsi es geçildi bir anda... Çerağlar yerine lambalar konuldu, mum söndü efekti vermesin diye. Düğmeye basıyor adam, ışık yanıyor üç tane: Allah, Muhammed, Ali... Bazen onu duvara da yazıyorlar. Bunların hepsi yeni... Ben şöyle diyorum, eski böyle değildi. Ona eminim. Kendi tecrübelerime göre eski böyle değildi. Yeni böyle mi olmalıydı? Oradan emin değilim işte.”⁷⁸⁵

Köy cemlerinde On İki Hizmetin her biri tarihsel olarak bir *ulu* kişiyi temsil ettiği gibi, köy sosyal yapısı içinde de bunların her biri belirli ailelere dağıtılmış ve böylece köy içinde cemin yürütülmesi için aileler arası bir sorumluluk ve görev paylaşımı sağlanmıştır. Köylerde hangi hizmetin kim ya da kimler tarafından yapılacağı bilinir. Ceme gelenler cemin sadece seyircisi değildir. Hizmetlerin icrasında aldıkları rollerle cemde yer alanların bir bölümü aynı zamanda cemin yürütücüsüdür de. Oysa kent cemlerinde bu konuda bir profesyonelleşmeye gidilmektedir. Bu, ceme katılanların cem ritüellerine, o yürütücü ruha katılmadan sadece yürütülen hizmetlere eşlik eden, onları seyreden kişiler durumuna indirgenmesine neden olmaktadır. Aydın, bu konuda bir tanıklığını şöyle aktarmıştı:

“Cemlevleri ve cemle ilgili kent koşullarında bir örnek vereyim, bu da sizin dağarcığınızda bulunsun. Cemde ritüeller deyince aklıma geldi. On İki Hizmet var cem sırasında. Şimdi bizim köylüler burada Hacı Bektaş Vakfı’nın altında cem yapıyor. Herkesin tanıdığı bir dedemiz geldi, yapacak. Yanında dört-beş kişilik bir grupta geldi. İşte bunlar faraşçısı, ibrikçisi, semah döneni... Altı kişi yapıyor. Dört saat sonra cem bitti. Neyse herkesi gönderdik. Ben de o dönem dernek başkanımı. Geldi köyün ileri gelenleri, ‘Olmadı bu cem.’ dediler. ‘Ne oldu?’ dedim. ‘Böyle cem olmaz.’ dediler. ‘Neden?’ Dediler ki: ‘Siz, folklorik yaptınız bunu. Böyle cem olmaz. Bizde hizmet sahipleri vardır. Nedir bu hizmet sahipleri? Her On İki Hizmet dediğimiz hizmetin sahipleri var. Onlar sülalelere verilmiş. Soyadı Aydın olanlar, yemekçi, yemek yapacak. Lokmacı. Soyadı Şahin olanlar, faraşçı. Bu yüz yıllar ötesinden gelen bir anlayış. Biz insanlarımızı ona göre... Biz bu hizmeti yapmıyorsak o zaman bu cemi niye yapıyoruz.’ Ne oldu? Bizim yörede yeni bir şey. Bunu ben araştırdım, sonra beş köyde bire bir yaşlılarla sohbet ettim. Baktım ki o köylerde de aynısı var. Yani sadece benim köyüme özgü bir şey değil. Hardal’da, Alaçayır’da, Temircik’te, Kılıççı’da, Kaymak’ta... Çevremdeki en yakın köylerden başlayarak sordum. Cem ritüelini yerine getiren köylerde... On İki Hizmet, on iki aileye verilmiş yani hiç kimse, hiçbir aile dışarıda kalmayacak şekilde dağıtılmış. Akrabalıkları da göz önüne alınmış. Mesela semah dönecekler: Evlenmemiş genç kızımız dönecek. Baktım bizim anne tarafımdan dedemlere verilmiş bir şey. Onların evdeki genç kız, bu semah dönecek kızımız,

⁷⁸⁵ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

o evlenince alttan gelene de hazırlanıyor. Annemin yirmiye yakın deyiş ezberlediğini biliyorum. Deyişi bilen ve semahın her türlüsünü de dönebilen birisiydi. Annem, gençliğinde yapmış. Şimdi demek ki cem sadece dede gelecek, zâkirler gelecek ve cem yürütülecek değil. Kiminle yapıyor? Oraya gelen halkın içinden insanlar çıkıp o hizmetleri yaparak o cemi yürütüyorlar. Şimdi biz bunların hepsini, cem yapıyor, cem yapıyor... Sen en son geçen hafta ceme gittin, böyle bir şey yaşadın mı? Hayır. Kent koşullarında bunların hepsi budandı. Gitti. Dedelerimiz de itiraz etmiyor, zâkirlerimiz de itiraz etmiyor, halk da artık itiraz etmiyor. Çünkü yan yana gelmiyor. Her biri Ankara'nın değişik bir semtinde oturuyor. 'Cem oluyor ya sen ona bak.' diyor. ... Benim köylülerim niye itiraz ediyor? Demin söylediğim gibi yılda en az üç kez cem yapan bir köy, bunun böyle olmadığını görünce itiraz eder. Oraya oturacak dedeye de itiraz eder, yapıp giden dedeye de itiraz eder. 'Sen bunu bilmiyorsun, yapmadın...' ya da boşa yapılmış bir cem gibi görür."⁷⁸⁶

Gösteri cemleri, bir yandan ceme katılanlara geleneksel ritüellerin –çoğu zaman ruhunu tam yansıtamadan- gösterildiği bir yandan da yeni yeni dışa açılan Alevilerin “aslında düşünüldüğü gibi olmadıklarını” kanıtlama ve “dışarıya” gösterme kaygısıyla hareket ettikleri bir havada icra edilmektedir. Burada asıl kaygının Sünni çoğunluğun yüzlerce yıllık önyargılarını kırmak olduğu açıktır. Bu nedenle dışa açılan ve kimi artık televizyonda da yayımlanan kent cemleri o an ibadetin ruhunu yakalamak için huşu içinde cem olmaktan çok sanki sürekli dışarıdan izleyen gözlere “Bakın bizler de Müslümanız, biz de sizin gibi dua ediyoruz, düşündüğünüz gibi şeyler yapmıyoruz” kaygısıyla yürütülen bir tiyatroyu andırmaktadır. Burada cemin kutsiyeti içinde icrasından çok bir tür *kendini anlatma* çabası kendini gösterir:

“Biraz işin göstermeci yanı, biraz dışarıya karşı ‘Biz de bunu yapıyoruz, bizi böyle tanıyın’ anlamında... Aslında o o dönemi yaşıyoruz. Henüz topluluk uzun süre kapalı kalmış, uzun süre dışarıda bilinmezliği oluşturmuş. Şimdi o bilinmezliği giderebilmek için bir informatif bir şey bu. Cemle anlatımlar... Şu an baştan sona cem anlatıyor dedeler. Kime anlatıyor? Eğer bin yıldır bu toplum biliyorsa anlatmaya gerek yok, neyin ne olduğunu biliyor olması lazım. Hayır. Aslında dışarıya anlatıyor, oraya gelen yabancı misafire, yabancı dediğim ceme ait olmayan, izlemeye gelmiş olan misafirlere anlatıyor. Bütün şeyi o, onların gözüne bakarak ‘Biz şunu yapmayız, bunu yapmayız. Sizde de var, bizde de var. Çok da (farklı) değiliz...' gibi iddialarını desteklemek için cemi bir nevi şey olarak kullanıyor, bir mekân olarak değerlendiriyor.”⁷⁸⁷

“Örneğin o ceme şimdi Vali geliyor, Müftü geliyor. Normalde bir Alevinin ceminde bunların, herhalde bir protokol düzeneği olmaz. Şimdi Sünniler geliyor. Ben Cem Vakfı'nın

⁷⁸⁶ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷⁸⁷ Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

şeylerine gitmiyorum ama annemin anlattığına göre biliyorum. Sünni insanlar gelince ister istemez şöyle bir şey oluşuyor: ‘Biz daha iyi Müslümanız.’ O öne çıkıyor.”⁷⁸⁸

Özellikle televizyonda yayımlanan cemler konusunda otantik cemleri bilenlerin bakışı eleştireldir. Bu cemlerde bir ibadet ve inanç ruhundan çok birtakım ritüellerin dışarıya sergilendiği bir tiyatro havası sezildiği yaptığım pek çok görüşmede doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edildi. Sadece görünür olmak, açığa çıkmak, kendi kültürüne ait şeyleri perşembe günleri televizyonda izleyebiliyor olmak gibi açılardan olumlanan televizyon cemleri,⁷⁸⁹ onun dışında görgünün mümkün olmadığı, semah gibi çok önemli kimi ritüellerin aslından uzaklaştırıldığı gibi pek çok açıdan eleştirilmektedir. Aslından uzak bu uygulamalar, birtakım yerel cemlerde de örnek alınmaya başlamıştır:

“Bizim buranın cemini, kendi köyümün cemini çok yerlerde göremiyorum. Niye? Eğer ki On İki Hizmet yürütülüyorsa bu cemde, bu On İki Hizmetin tamamı geçmiyor. Bazı yerlerde bakıyorum hep tevhitte, Duaz-ı İmamla, bununla sürdürüp geçiyorlar. Bilhassa Cem TV'nin yapmış olduğu cemler... Kırklar Semahı dediğimiz dört kişiden ibarettir. Bir cemde dört kişiden ibarettir, bunu da musahipler çıkar. Musahiplik çok yerde yoktur, Bektaşilerde yoktur çoğu yerlerde. Bu çoluk çocuk sırayla dizilip de düğünde halay çeker gibi Kırklar Semahı olmaz, böyle cem olmaz. Yani devamlı dövünmekle olmaz. Tevhit vardır, On İki Hizmete dâhildir ama belirli bir şekilde, düzenli bir şekilde bir Duaz-ı İmamla veyahut iki Duaz-ı İmamla; ama o şekil değil. Bugün adam mersiye söylüyor, mersiye içerisinde milleti ayağa kaldırıyor. Ben bunu şeyde de yaşadım, Sivas'ın İmranlı'ya gittim orada da cem yaptım. Bizi vakıf gönderdi, Hacı Bektaş Vakfı. Maraş Elbistan'a gittim, orada da cem yaptım. Aynen İzzettin Doğan'ın uyguladığı cemler. Ayakta kalkıp da böyle şey çekmek... Mersiyeler iki dizinin üstüne gelinir, âşık mersiyesini söyler. Bacılar dar çeker. Bu, budur. Hepsi birden kalkıp da... Yani değişir. Derler ya "Yol bir ama süre bin bir"; ama bunun aslı da var. Çok farklı cemler oluyor.”⁷⁹⁰

“Mesela şimdi cem izliyoruz. Cem TV’de, Yol TV’de, herhangi bir şeylerde... Oralarda görgü nasıl olsun? Oradakiler görgü değil. Abdal Musa Kurbanı kesiliyor onlarda bildiğim kadarıyla. Görgüyü nasıl yapsınlar her memleketten adam var, dolmuş oraya. Görgüyü kime yapacak? Kim kimi biliyor ki orada görgü yapsın? Onlarda görgü olmaz. Görgü böyle (buralar gibi) yerlerde... Aslında bizim çok dürüst, bizim semahlarımız Kırklar Semahı. Ben şimdi bir semah izledim televizyonda, çokça kızlar döndü. Çalgının şeyine gelince ancak kızlardan ‘viyyh’ ederek bir yüksek ses duyuyorsun. Bu bana çok hor geldi. Bana hor geldiği gibi herkese hor gelir bu. Bazı başbakan bile ‘cümbüş evi’ diye bir beyanı var ya. Bizde üç kişi çıkar o kırklar semahına. Dedenin oturduğu yere sırt kısmı hiç dönmez. Kırklar semahı, aşkın çalgısına göre bunu yaparlar. Şimdi onlar düzülüyor, bazen oluyor ki belki elli yüz metrelik yeri sırayla kaplamışlar. Bizimki öyle değil. Mesela bizde kırklar

⁷⁸⁸ Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

⁷⁸⁹ Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013; Hasan Salman, **M. Sarıkaya-Yıldızeli**, 26.06.2013

⁷⁹⁰ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

semahı var ama öyle değil, onlarınki gibi. Onlar o ‘viyh’i nereden çıkarttılar ben anlamadım. Sünnileşiyor cemler. Ha bire bozuluyor yani.”⁷⁹¹

İşte bütün bu çok boyutlu değişim sürecinde *cemin yeri* ya da *cem mekânı* konusu diğer her başlığı yatay olarak kesen, her birinin etkilediği ve her birinden etkilenen bir diğer değişim başlığı olarak kendini gösterir. Kısaca ifade etmek gerekirse *geleneksel düzende ihtiyaç duyulmayan sabit-bağımsız ibadethane konusu, kent cemleri için belirleyici bir unsura dönüşmüştür. Kentlerde cemler, cemevi olarak literatüre giren belirli mekânlarda icra edilmektedir.* Diğer değişim başlıklarını yatay kesen özelliği nedeniyle sona bıraktığım bu *cem mekânının değişimi konusu* elbette diğer bütün değişim başlıkları kadar önemlidir. Ancak cemevi, bu kısımda sadece cem örneğinde vermeye çalıştığım kadarıyla dahi düşünsek, göç sürecinde Alevi kimliğinin geçirdiği dönüşümü tek başına açıklayacak ya da çözecek anahtar değildir.

Kırsal düzende Alevilik adalet, toplumsal düzen ve sosyal ihtiyaçlar gibi pek çok konuda olduğu gibi inanç ve ibadet dünyasını biçimlendirirken de kendi sınırlı alanında güvenliğini ve doğal çalışma düzenini aksatmayacak mekanizmalarla sorunlarını büyük oranda çözmüştür. Belirli bir zamana ve mekâna sıkışmamış ibadet, Alevilere kırsal düzende hareket alanı açmıştır. Cem için sabit bir yapı ya da mekâna ihtiyaç duyulmamıştır çünkü cemin mistiği, kutsalı ve anlam dünyası bir *olmayan yer* (lamekân/nonlieu) üzerinde şekillenir. İnanç ve ibadet mekânı, gündelik-toplumsal mekânla iç içe kurgulanmıştır. Kırklar mitinde olduğu gibi, varoluş kendi mekânını soyut düzlemde de olsa yaratabilmektedir. Önemli ve öncelikli olan anlamın, özün kendisidir, biçimi değil. Kentte bu durum tersine döner çünkü o anlamı ve özü yaşatacak olan toplumsal düzen ortadan kalkmıştır. Bir araya geliş için yapı ya da ortak mekân ihtiyacı kendini gösterir. Mekân böylece varoluşu sağlayacak, değişmekte/kaybolmakta olan kimliği yeniden inşa edecek parçalardan biri haline gelir. Böylece biçim (odak mekân, cemevi) için verilen mücadele, aynı zamanda varlığını kanıtlama ve gösterme mücadelesine dönüşür. Artık anlam ve

⁷⁹¹ Hasan Hüseyin Kavak, *Avcıların Yıldızeli*, 20.08.2013

varoluş mekânı belirlememekte; mekânın kendisi kimliği yeniden var etmenin bir aracına dönüşmektedir.

29 Mayıs 2014'te Köln HBV Cemevi'nin eski başkanlarından Hüseyin Fındık'ın davetiyle Köln-Porz'da bir ceme katıldım. Köln HBV Cemevi'nden ayrılan bir grubun düzenlediği bu cem, ceme katılanlardan birinin işlettiği bir spor salonunda gerçekleştirildi. Normalde uzak doğu sporları ve diğer salon sporları için kullanılan bu salonda yürütülen cemi izlerken, kafamda ister istemez önceki yıl Yıldızeli köylerinde cemevleri için anlatılanlar ve Ankara'ya göç eden Alevilerin ilk dönemlerde cem için kullandıkları yerler arasında bir karşılaştırma belirdi. Köylerde göç öncesi dönemlerde cem için düzenlenen yerlerin heterotopik karakterde olduğunu daha önce belirtmiştim. Olağan zamanlarda gündelik ihtiyaçlar için kullanılan evlik, ağıl, hayat vb. yerler, cem günleri bir ibadet mekânına dönüştürülüyordu. Bu nedenle o dönemleri hatırlayanların hafızasında cem, un-buğday çuvalı, yayık, kap kacak rafları, tandır gibi nesnelerle birlikte yer etmiştir. İlk cemine Porz'da, bu cemde katılmış olan bir Alevi çocuğunun hafızasında dedenin söylediği deyişlerle beraber muhtemelen spor minderleri, pilates topları ve diğer spor araçları da yer edecektir. Köylerde sonradan yapılan cemevlerinde Ali, Hüseyin ve On İki İmam temsilleri, Zülfikar, yöresel süsler ve cemde kullanılan diğer sembolik nesneleri görmüştüm. Bu salonda –belki nahoş bir tesadüf- tam dede ve âşıkların arkasındaki duvarda asılı olan fotoğraflar, tam da bulanık haliyle Ali ve Hüseyin temsilleri gibi gözükmemektedir ama bir dövüş sporu şampiyonuna aittirler. İki fotoğrafın arasında ise gene bir kılıç asılıdır fakat bu Zülfikar değildir. Akşamüzeri başlayıp gecenin ilerleyen saatlerine kadar süren köy ceminin kutsal-mistik havası, yapıldığı evlikte gündelik hayatın capcanlı yaşayan sembolleri ile iç içe geçmiştir. Porz'daki cemevinde ise sınırlı süreliğine açık kalabilecek olan salonda ancak cemin temel ritüellerine yetecek kadar zaman vardır ve o huşu haline erişmek için ne zaman ne de mekân uygundur.

Görsel 15. Köln-Porz'da “Spor Salonu” Ceminden Bir Kare*



Bu karşılaştırmalı anlatımdan bir *köy cemi güzellemesi* çıkarmak, kanımca yanlış olur. Asıl varmak istediğim nokta şu: İster evlikte, ağılta, hayatta; ister düğün salonlarında, dernek bodrumlarında, geniş dairelerde; ister 2014'te –görece şartları çok daha uygun olmasına rağmen- Almanya'da cem yapmak isteyen bir grup Alevinin mecbur kaldığı bu spor salonunda olsun göç ve kentleşme süreci Alevilikte cemin mekân felsefesini ve düzlemini değiştirmiştir. Tam da bu nedenle cem ve cemin mekânı (cemevi diyelim) söz konusu olduğunda temel tartışma zemininin cemden cemevine kayması kanımca kent ortamında Aleviliğin/Alevilerin geçirdiği değişimin çarpıcı bir örneğidir. Alevilik açısından çok daha köklü bir dönüşüme kapının aralandığı bu süreçte, cemevi tartışmalarının cemin felsefesinde yaşanan değişimin önüne geçmesi, bir inanç ve kültür olarak Aleviliğin en belirgin özelliklerinden biri olarak ifade edilen *öz mü biçim mi* tartışmasında biçimi özün önüne geçirmektedir. Kaldı ki yüzyıllara uzanan geçmişinde henüz elli yıl öncesine kadar bütün inanç, ibadet, felsefe ve doğru yaşam ilkelerini öz'e atıfla kuran bir

* Fotoğraf: Cemal Salman, 29 Mayıs 2014, Köln-Almanya.

kültür açısından bu, kabul etmek gerekir ki çok daha köklü bir değişim ya da dönüşümün habercisidir.

Bütün bu anlatımın ardından diyebilirim ki göç sürecinde Alevilerin yüzleştiği en önemli değişimlerden biri cem ile cem yerinin önem sırasının değişmesidir. Daha bu çalışmanın en başlarında, birinci bölümde ele aldığım tartışmayı hatırlarsak, Alevilikte asıl olan ibadetin yeri, zamanı, şekli ya da sıklığı değil özüdür. İbadetin elbette kendi içinde kuralları, sınırları, keskin ritüelleri vardır. Fakat özellikle “mekân” konusunda böyle bir keskinliğe rastlamayız. Hayatın her anını ibadet olarak gören Aleviler, gerek ibadete yükledikleri felsefi anlam gerek tarihsel-toplumsal şartların getirdiği güvenlik kaygıları nedeniyle köylerde sabit, bağımsız bir ibadet yeri kurmamışlardır. İnancın tek toplu ve ritüellere dayalı ibadeti olan cem, olağan zamanda gündelik hayatın bir parçası olan yerlerde yapılmıştır. Bazen bir ev odası bazen evlik, hayat ya da bir ağıl gerektiğinde bir cem yerine dönüştürülmüş ve o amaçla kullanılmıştır. Bu nedenle cem yapılan yer, Foucault’nun tanımıyla tam bir *heterotopya*, bir *öteki mekân*dir. Böyle bir mekânda icra edilen cem de sıradan bir ibadet olmaktan çıkıp, Kırklar Cemi mitinin bu dünyada temsil edildiği, zamansız-mekânsız bir yansıma, bir yeniden varoluş haline dönüşmektedir. Bu felsefi arka plan, ibadetin (ya da hayatın) asıl ibadet yerinin ikincil ya da önemsiz olduğu bir inanç ve yaşam tarzı doğurmuştur.

Köy topluluğunda cemin zamanı kırsal çalışma takvimine ve doğal yaşama uyumludur. Kış aylarında ve akşamları yapılır. Köy ceminde ceme katılacak *canların* birbirinden razı olması, olmazsa olmaz koşuldur. Bir kişinin dahi rızasını almamış kimse, ister cemi yöneten, döşekte oturan dede ister kapı eşiğindeki kapıcı olsun, ceme giremez. Bu hukuku yaratan, küçük-homojen grubun varlığıdır. Görgü ve birbirini tanıma, cemde rıza temelinde bir eşitlik yaratmaktadır. Köyde cem, sadece bir ibadet değildir. Hayatın bütün alanlarına dair sözü ve etkisi olan işlevler üstlenir. Cem, bir anlamda topluluğun inanç, kültür ve kimliğini yeniden ürettiği yerdir. Geleneksel anlamda cem, günler alan görgünün adaletine sığınma; eşikte, döşekte ve lokmada eşitlik; ibadette ve hissiyatta birlik; Alevi tarihinin ve ulularının hafızaya kazındığı birer okul; Alevi kültürünün –hikâye, şiir, müzik ve dansının- bir kutsal

anlatı içinde yaşayarak öğrenildiği bir sahne demektir. Bütün bu mistik, Aleviliğe ruhunu veren Kırklar mitinin bu dünyada tekrar ve tekrar yaşandığı, böylece kültürün yüzyıllarca korunarak nesilden nesile aktarıldığı bir *olmayan zaman-olmayan mekân* öğretisinin temsilidir aslında. Bütün bunları –felsefi anlamda- mümkün ve anlamlı kılan, cemin mekânının belirsiz, süresinin sınırsız olmasıdır.

Göç sürecinde ve kent ortamında cemlerin bütün bu özellikleri çok yönlü bir değişim geçirmektedir. Cemin zamanı artık kırsal-doğal çalışma zamanı yerine mesai ve izin günlerine göre düşünülmek durumundadır. Cemlerin süresi, cem yapılan yerin durumu, ulaşım ve çalışma saatleri gibi hesaplara göre belirlenmektedir. Kent cemlerine katılanlar artık sadece aynı köyün ya da ocağın mensupları değildir. Aynı köy içinde farklı bir ocağın mensuplarının dahi kendi erkânlarına uygun cem yürüttüğü, farklı ocaktan olanların aynı ceme giremediği köy cemleri yerine kentte ocak ya da bölge farkları bir tarafa, artık başka mezheplerden ve inançlardan insanların da katıldığı cemler yapılmaktadır. Kentte ceme katılanların bu heterojen yapısı, birbirini tanımayan ya da çok az tanıyan, farklı bilgi, eğitim ve sosyal statü düzeyinde insanların bir araya gelmesi, cemin görgü ve rıza ilkesini fiilen ortadan kaldırmıştır. Böylece cemin en temel özelliklerinden biri de işlevini yitirmiş olmaktadır. Cemlerin süre sınırı ritüellerin seyirlik olmasına ve eğitim işlevini yitirmesine, görgünün işlememesi cemin adalet dağıtma işlevinin ortadan kalkmasına, sınırlı alan ve sürede cem yürütülmesi edebi coşkunun ve uhrevi doygunluğun yaşanamamasına neden olmaktadır. Böylece çok yönlü-çok işlevli köy cemleri yerine *gösteri cemi* ya da *kısır cem* olarak adlandırılan teatral cemler yapılmaya başlanmıştır. Cemin seyirlik-teatral bir ortamda tamamlanması, yüzyıllardır Alevi inanç ve kültürünü yeniden var eden bu ibadetin anlam ve içeriğini büyük oranda kaybetmesine yol açmaktadır. Son olarak kent cemleri, kent ortamında Alevilerin bir araya gelme ve kültürlerini yaşatma kaygısıyla biçimi özün önüne koydukları cemlere dönüşmüştür. Bu kaygıyla hareket eden Aleviler göçün ilk dönemlerinde –köydekine benzer biçimde- sabit-bağımsız bir cem yerinde değil dernek odaları, düğün salonları, apartman daireleri ya da dükkân bodrumlarında gizlice cem yapmışlardır. Tam da köyün *kriz heterotopyasından* kentin *sapma heterotopyasına* terfi olarak adlandırabileceğimiz bu durum, cemin ruhuna uygundur;

fakat artan nüfus ve zorlayan diğer şartlar düşünüldüğünde kent ortamında kimliğin yaşatılabilmesi açısından sürdürülebilir değildir. Bu nedenle 1980’lerin sonunda mekân mücadelesi ile iç içe yürüyen örgütlenme çabası, 1990’ların sonunda cemevi talebinin kimliğin yaşaması için bayrak sembol haline geldiği bir aşamaya evrilmiştir:

“E böyle bir bayrak elinde olmayınca gideceğin yol çok sınırlı oluyor. Vereceğin kavganın sertliği de belki bununla bağlantılı oluyor. Eğer bir kavga veriyorsan bunun başka nedenleri, başka dinamikleri oluyor. Örneğin katledilmek, birazcık can güvenliği, etrafında kendini daha sağlama almak için bir araya gelme ihtiyacı duyuyorsun. Biraz önce anlatırken ‘Alevilik hep bir tepki hareketi’ demiştim ya... 2000’li yıllardan sonra biraz yavaş yavaş bilince dönüştü. Cemevi talebi o zamanlar gündeme geldi. Yoksa hiçbir derneğin ‘Cemevi, bizim ibadethanemizdir.’ diye bildirgesine rastlayamazsın. Çünkü o, mekânsal olarak Aleviliğin bir anda var olma biçimi. Alevilikte mekân olarak cemevinin bir kıymeti filan yok.”⁷⁹²

Evet, öyleyse soru da açıktır: Alevilikte bir mekân olarak hiçbir kıymeti olmayan cemevi, nasıl oldu da *bir anda* kentsel Alevi kimliğinin sembol mekânı, mücadele bayrağı haline geldi? Aleviler yüzyıllarca ihtiyaç duymadıkları, ihtiyaç duysalar bile gündelik hayatın ve gündelik mekânın bir parçası haline getirerek çözüm geliştirdikleri ibadet yerini 20-30 yıllık –görece- çok kısa bir süreçte nasıl kimliğini tanıtmanın temel şartı noktasına taşıdılar? Bu soruların cevabı, geride bıraktığımız 50 yılda Alevilerin kentleşme sancılarına olduğu gibi önümüzdeki süreçte nelerle karşı karşıya olduklarına dair de ipuçları içerecektir.

Alevi kimlik mücadelesi bugün cem (ve Aleviliğe dair kimi temel değerler) üzerinden değil cemevi üzerinden konuşulmaktadır. “Dışa” karşı bu zeminde bir mücadele yürüten Aleviler kendi aralarında yaşadıkları büyük değişime dair derin tartışmalardan –öyle görünüyor ki- uzak durmaktadırlar. Bu konuda samimi bulduğum bir özeleştiriye, uzun yıllar boyunca Alevi örgütlerinde yöneticilik yapmış olan Aydın’dan dinlemiştim:

⁷⁹² Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015

“Bence biz cemevi... Biz de çok basit şeylere kendimizi yorduk. O konuda, yani cemevi için yıllardır elektriği bedava olsun, suyu bedava olsun, işte camiye tanınan şeyler bize tanınsın... Bence yanlış bir mücadele tarzıydı. Emeğimizi, zamanımızı, bütün şeylerimizi bu alanda harcadık. Bu kolaydı, çok kolaydı. Kolayla yola çıktı. Senin inancından dolayı hakarete uğramanı hiçbir zaman ön plana çıkarmadık. ‘Cemevi istiyoruz.’ ... Ben şunu iddia ediyorum: Son yirmi yılı tarayıp ‘cemevi istiyoruz’ diyen yöneticilerin listesini çıkaralım. İki yüze yakındır Türkiye genelinde. Ben iddia ediyorum, yüz ellisi hiçbir gün cemevine gitmemiştir, hiçbir ceme de katılmamıştır. O (cemevi) istiyoruz diyenlerin onlarcası, bugün bu hareketin içerisinde olmamdan dolayı bilirim, ceme bile gitmezler. ‘İstiyoruz!’ Elleri de mikrofon, bas bas bağırıyorlar. Bu konuda gerçekten ne istediğinin farkında değil bir nedeni. İkinci nedeni, dedim ya demin, bu işi asimile etmenin yolu bu. Birileri de kullanılacak. Bunlar da kullanılıyor. Asimile etme, Aleviliği asimile etme... Şimdi Türkiye genelinde hepimizin cemevi var. Akşam sabah cem yapıyoruz, hatta şu da yaygınlaşmaya başladı. Perşembe günleri bizim ‘kutsal’ günümüz. Her perşembe günü cem yapılmaya başlayınca Alevilerin hangi sorunu hallolmaya başlayacak? Algılamış mı olacağız, anlamış mı olacağız Aleviliği? Tarihsel geçmişini oturup öğrenmeye çalışan kaç kişi var? Kimse öğrenmiyor, hiç umurunda değil. Yaşamın kendisidir, dediğimiz Aleviliği kim yapacak? Eline, beline, diline kim sahip çıkacak? ... Demin söylediğim gibi, on yedi yaşındaki gençler yılda hiç olmazsa bir gün ceme giderek ibadet etmiş olmakla, ne oldu, ceme gittim, ibadet ettim, bitti... Bu mu yani Alevilik?”⁷⁹³

Görüldüğü gibi soru gelip “Bir Alevilik yaşayacak ama hangi Alevilik?” noktasına dayanıyor. Görüştüğüm Aleviler içinde bir grup, bunca büyük değişim baskısı karşısında yaşatabildikleri kadar geleneği yaşatma ve sonraki kuşaklara aktarma konusunda çabadan yanadır. Değişimi görmekte, bunun sonuçlarını az çok kestirmekte ama tümünden kaybetmektense hiç değilse biçimsel olarak inancı/kültürü yaşatacak bir zemin aramaktadırlar. Cemevi, onlar için bu ümidin sembolüdür.⁷⁹⁴ Diğer bir grup, özünü kaybeden kimliğin biçimsel olarak ayakta duramayacağından kaygılıdır. Bugün Aleviler, cemin özünü ve anlamını değiştirip cemevi mekânına büyük anlamlar yüklemekle bu sürece girmiş durumdadır. Onlara göre bütün bunlar Alevilerin yüzlerce yıl uzak kalmak için bedel ödediği ortodoksiye yenik düşmeleri anlamına gelecektir. Daha açık bir ifadeyle inancı ve ibadeti biçimselleştirmek, teolojik ve sosyolojik açıdan “Sünnileşmek” demektir.⁷⁹⁵

⁷⁹³ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

⁷⁹⁴ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013; Mehmet Erdoğan, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013; Gülsüm Bozdoğan, Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014; Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014; Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014; Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷⁹⁵ Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013; Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015; Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014

Alevi inanç ve değer dünyasında cem ile cemevinin yer değiştirmesi, benim gördüğüm kadarıyla da Alevilerin asıl kaybettikleri öz yerine onu yeniden inşa edeceğini düşündükleri biçime yöneldiklerini göstermektedir. Bir bakıma Aleviliğin anlam dünyasını oluşturan ve biçimlendiren zemin kaymaktayken Aleviler o zemin üstünde yükselen yapıyı ayakta tutmaya çalışmaktadırlar.

b. Gündelik Mekânda Kaybolan Suret: Tekke ve Ziyaretler

Arkaik inançların bir mirası olarak bugün dünyanın pek çok bölgesinde ziyaret kültürünün izleri vardır. Doğayla iç içe yaşayan toplulukların gerek atalarının gerek doğal varlıkların ruhuna atfen yarattıkları ziyaretler, animist-natürist kökler taşır. Günümüzde Afrika ve Avustralya yerlileri ile Orta Asya topluluklarının bu inanç pratiklerini büyük ölçüde koruduğu bilinirken, dünya üzerindeki toplumların hemen hepsinde bu kültürün izlerine az ya da çok rastlamak mümkündür. Anadolu'da da ziyaret kültürü hala canlılığını korumaktadır. Özellikle kırsal Alevi kültüründe ziyaret, yatır, adak, şifa ocağı gibi yerler hem bir inanç pratiğine hem de inanç ve geleneğin var ettiği birer heterotopik mekâna karşılık gelir. Bunlar, inanç ulularının, manevi güç ve kerameti olduğuna inanılan kişilerin yattığı yerler olabileceği gibi kutsiyet atfedilen bir dağ, tepe, su kaynağı, ağaçlık gibi doğal yerler de olabilir.

Tekke ya da dergâhlar ziyaret gibi doğa ya da insan ruhuna atıfla geleneğe yerleşmiş değil sosyal hayat içinde bir ihtiyaca karşılık inşa edilmiş yerlerdir. Genellikle tarikat mensuplarının konaklama, ibadet ve eğitim ihtiyaçlarına yönelik olarak kurulan tekkelerin Alevi-Bektaşî kültüründe de önemli yeri vardır. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması⁷⁹⁶ ile bunlar fiilen görünürlüğünü kaybetmiştir. Bugün Alevilerin *serçeşme* olarak kabul ettiği en büyük dergâhları olan

⁷⁹⁶ 13 Aralık 1925 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan 677 sayılı "Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlar ile Bazı Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun". Zaman içinde gerek sosyolojik şartlar gerek iktidarların tarikatlarla kurdukları ilişkiler neticesinde kanunun hükmü fiilen ortadan kalkmış ya da büyük oranda işlemez hale gelmiştir.

Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı, hala Kültür Bakanlığı kontrolündedir. Bunun dışında Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılmış ve çoğu *yol ulularının* adını taşıyan Abdal Musa (Antalya), Hubyar Sultan (Tokat), Keçeci Baba (Tokat), Piri Baba (Amasya), Karacaahmet (İstanbul) gibi tekkeler/dergâhlar, Alevi manevi dünyasındaki önemini korumaktadır.

Yıldızeli köylerinde yürüttüğüm alan çalışmalarım sırasında istisnasız gittiğim her Alevi köyünde bir ziyaret, türbe ya da ocak olduğunu gördüm. Bunlarla ilgili hikâyeler, mitler dinledim. Kimi şifa ve adak niyetiyle, kimi yağmur duası ve kurban için kullanılıyordu. Bazıları kutsal-doğaüstü gücü olduğuna inanılan bir doğa parçası iken bazıları ulu-kerametli kabul edilen kişilerin mezarı idi. Alevi köylerinde bunlardan manevi güç alındığını, köyde yaşayanların bu ziyaretlerin varlığını ve gücünün kaynağını sorgulamadan gelenekten aktarılagelen bilgilerle bunlara saygı duymaya devam ettiklerini gözlemledim.

Tablo 17. Yıldızeli Alevi Köylerinde Kutsal Kabul Edilen Mekânlar

Ziyaret (25)	Küçükdede, Buğledede, (Aslandoğmuş); Karaziyaret (Avcıpınarı); Göz, Ağca Ağaç (Danişment); Sancılı Çam (Davulalan); Sivritepe ve Tek Çam (Esençay); Daybalağan ve Nazlımağa (Kaleköy); Karaziyaret (Kaman); Yağmurcuk (Karakaya); Aktepe (Kıvşak); Çamlık (Kızılköy); Kuşevliği, Tek Çam, Pabucu Büyük (M. Sarıkaya); Yeşilçam (Topulyurdu); Ağtepe (Yağlıdere); Kayapınar (Yakupköy); Seyitler (Yassıkara); Hasantepe (Yaylagöze); Hurimelek (Yeşilalan); Kurşunlu (Yusufoğlan); Ada Tepe (Yücebaca)
Türbe (9)	Yusuf Efendi (İslim); Kürebaba (Nallı); Alibaba Türbesi ve İbrahim Dede (Ortaklar-Çavuşlu); Aşılıkdede (Üyük); Co'lu Baba Mezarı (M. Sarıkaya); Kamberdede (Yakupköy); Hüseyin Gazi (Yeşilalan); Yusuf Dede (Yusufoğlan)
Tekke (8)	Ali Baba Tekkesi (Avcıpınarı); Pir Sultan, Seyit Ali, Hasan Dede (Banaz); Yanık Tekke (İslim); Tekke (Kızılköy); Böcükli Tekke(Topulyurdu); Bebe Tekkesi (Yusufoğlan)
Şifa Ocağı (2)	Sarılık Suyu (Yağlıdere); Kangalbitiren –Yel Ocağı (Yuvalıçayır)

Yıldızeli'nin 32 Alevi köyünde 25 ziyaret, 9 türbe, 8 tekke ve 2 şifa ocağı olmak üzere toplam 44 mekân tespit ettim. Bunlardan ziyaretler, genellikle bir tepe, ağaçlık alan ya da su gözesi gibi doğal mekânlardır. Tekke ve türbeler, ulu sayılan ya da keramet atfedilen (pir, dede, baba...) kişilerin adlarıyla anılır. Şifa ocağı sayılan

yerlerden biri *sarılık**, iç hastalıkları vb. hastalıklara iyi geldiği düşünülen bir su pınarıdır. Diğer, yel durması, kol-bacak-baş ağrıları, bel ağrıları, felç vb. hastalıkları olanların geldiği bir ocaktır. Bu 44 ziyaretin 10'una bizzat gittim; gitmediğim birkaç ziyaret hakkında da köylerden bilgi topladım.

Alevilikte dergâh, inancın fikri kaynakları ve büyük yol ulularının adı etrafında örgütlenmiş merkezleri işaret eder. Dergâhlar hem inanç merkezleri hem köklü eğitim kurumlarıdır. Anlatıldığı kadarıyla dergâhlarda geniş bir külliyat, yüzlerce yıl Aleviliğin yazılı hazinelerini barındırmıştır. Ana dergâhlar ve onlara bağlı olarak bölgelere dağılmış tekkeler Alevilerin inanç eğitimlerinin, deyiş ve duazlar doğuran edebiyatının, yöreden yöreye bağ kurmalarını sağlayan iletişim organizasyonlarının kavşak noktalarıdır. Yedi ana Alevi dergâhı vardır: İmam Hüseyin (Irak-Kerbela), Safevi Dergâhı (İran-Erdebil Tekkesi), Kaygusuz Abdal (Mısır-Kahire), Seyit Ali Sultan (Bulgaristan-Dimetoka), Sucaaddin Veli (Eskişehir), Hacı Bektaş-ı Veli (Nevşehir), Abdal Musa (Antalya).⁷⁹⁷ Bunlardan dördü, Hacı Bektaş, Seyit Ali Sultan, Abdal Musa ve İmam Hüseyin/Kaygusuz Abdal* dergâhları Yıldızeli-Şarkışla yöresi Alevilerince çok önemli kabul edilir.⁷⁹⁸ Ceme başlamadan, On İki Hizmet yürümeden önce bu dört dergâhın ismi anılır. Bunların ismi anılarak 4 deyiş okunur. Ardından bir duaz imam okunur, dede duasını eder ve On İki Hizmete öyle geçilir. Bu dört dergâhı anmanın On İki Hizmete katkı olduğu, ona canlılık, güzellik verdiği ifade edilmektedir.⁷⁹⁹

Güler, Alevilikte tekke inancının kaynağını inanç önderlerine saygıda bulur. Aleviler, kimi zaman ulu saydıkları kişilerin oturdukları taşı bile kutsal saymışlardır.⁸⁰⁰ Alevi tekkelerinin çoğu *ulu* kişilerin isimleriyle anılır. *Yüz bin kayıp erenler* denilen yol ulularının ruhlarının kaybolmadığı inancına dayanırlar. Ruhgöçü

* Çeşitli hastalıkların belirtisi olarak ortaya çıkabilecek deri ya da gözde sararma hali, halk arasında sarılık diye ayrı bir hastalık gibi kullanılmaktadır. Burada halk arasındaki kullanımı esas alarak ben de sarılık diyeceğim.

⁷⁹⁷ Rıza Aydın, **Kızılay-Ankara**, 04.03.2014

* İlk üç dergâhta aynı isimler sayılırken, dördüncü dergâhı Rıza Aydın Kaygusuz Abdal, Kazım Kızılgöz H. Hüseyin olarak belirtti.

⁷⁹⁸ Rıza Aydın, **Kızılay-Ankara**, 04.03.2014; Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁷⁹⁹ Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014

⁸⁰⁰ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

(reenkarnasyon) inancının yaygın olduğu Alevilikte, ulu kişi dünyadan göçse (hakka yürüse) bile daha sonra *türlü donda* dünyaya gelmektedir. Şimşek'e göre Anadolu'nun her tarafında rastlanan tekke ve türbeler, bu uluların adının yâd edildiği yerlerdir:

“Biliyorsunuz Alevilikte başta bir inanç gelir. Aleviler de bu inanca bağlı olduğu için bu tekkeler, kubbeler ayrı bir şey. Yüz bin kayıp erenler dediğimiz var ya, bu kayıplar şimdi nereye gidersen git her köyde bir kaç tane tekke vardır, ismiyle geçer çok yerlerde. Duymadığınız yerlerde mesela tekkeler var. Beni bundan bir hafta önce Tokat'ın Reşadiye tarafında yayla şenlikleri vardı bizim taliplerin, oraya davet ettiler. Sanatçı olarak ben de çıktım. Oradan gelirken Reşadiye'nin içerisinde bir türbe. Mezarlıkta, hiç duymadığım şey, Yakup bir şey diye türbe. Herkes oraya kurban getiriyor, duymadığım. Aklının ucundan geçirmedğin şeyler var, işte bunlar kayıp erenleri. O dönemlerde gidip burada kalan şurada kalanların hepsine bir isim takılmış. İnanç olarak da burada Aleviler itibar ediyor yani.

Hünkâr'ın zamanından daha sonra, Pir Sultan Abdalla Şah İsmail'in, Yavuz'un dönemlerinde bu insanların zaten dağlara taşlara sığınmalarından itibaren, millet zaten gidecek yer aramış. Her biri bir yerde kalmış. O açıdan gittiği yerlerde bir gün mesela Pir Sultan'ın dört oğlu var ise biri gitmiş, Pir Mehmet Tokat'ın Dadıklı'da kalmış, Pir Mehmet'in türbesi deniliyor. Er Gaip, Pir Sultan'ın oğlu, Erzincan'ın bilmem neresinde. Seyit Ali Sultan Banaz'da. Böyle yani her biri bir tarafta kalmış. Kızı mesela Şahsenem, daha başka yerde kalmış. Ona gelene kadar Hünkâr'dan daha önce gelen çok şeyler var. Tabii onlar keşfi kerameti beyan etmiş, açılmamış. Hünkâr'dan önce gelenler yani... Bugün Dedegarkınoğlu gibi mesela. Daha niceleri, mesela Seyit Ali Sultan gibi çokları önce gelmiş ama keşfi kerameti belli olmadığından, mucizesi belli olmadığından parlamamış... Biri Hubyar mesela, o da gelmiş kısmet istemiş. (Hünkâr) Demiş ki ‘Ya Hubyar, Tokat'ın Gürgen Çukuru senin vatanın olsun. Git sen de oradakileri irşat et. Heybe de boynundan düşmesin.’ ... Alevilikte çok şeyler var.”⁸⁰¹

Bu tekkeler, Alevilere hem yol uluları üzerinden bir aidiyet hem de manevi güç vermiştir. Dahası, çok eski dönemlerde bu tekkeler eğitim işlevi de üstlenmiştir. Aydın'a göre ibadet değil de konaklama, eğitim ve iletişim ağı işlevi üstlenen bu tekkelerin konumu, çok da tesadüfi değildir. Aydın, doğduğu yöreden (Şarkışla) hareketle, bu tekkelerin belirli bir düzen içinde sıralandığını ve sistemli bir organizasyonun parçası olduğunu iddia ediyor:

“Şimdi senin ibadetin de bulunduğu alana göre biçimlendiği için... Öyle bir organizasyon yapmışlar ki... Köylerde her tekkeden diğerine yürüme yoluyla bir saatte gidiyorsun, bulunduğumuz yerde. Tek tek de Emlek'te, Yıldızeli'nde veya bulunduğumuz yörede devam edip gidiyor. Birinden çıkıp bir saat sonra başka bir tekkeye varıyorsun. Mesela Mescit köyünden çıkıyorsun, Veysel'in köyünü (Sivrialan) geçtin, Emlek (Hüyük)

⁸⁰¹ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

köyünü geçtin sonra Ortaköy’de bir tekke. Oradan çıkıyorsun bir saat devam ediyorsun Hardal’da bir tekke var. Oradan çıkıyorsun üç köy geçiyorsun Alaman’da bir tekke var. Köyleri ezbere bildiğim için... Bu tekkeler ne idi? Eğitim yuvalarımızdı, eksiklerimizi tamamladığımız yerdi. Yolda gelip gidenlerin uğradığı, en azından yorgunluğu giderdiği kaldığı mekânlardı, değil mi? Bak hepsine hizmet veriyor ama şunu hiç duymadım ben; “Şu tekkede cem yaptık.” dediklerini görmedim. Dedelerin, zâkirlerin ya da yolcuların uğrak yerleriydi. O tekkelerde kütüphaneler olduğu bilinir.”⁸⁰²

Görsel 16. Hasan Dede Tekkesi-Banaz*



Alevi tekkeleri bugün için geleneksel işlevlerini görmüyor. Bunların bazıları sadece ziyaret ve kurban götürme amacıyla kullanılırken büyük çoğunluğu ya cismen ortadan kalkmış ve sadece ismen yaşamakta, bazıları cismen var olsa da tamamen atıl durumdadır. Tekkeler işlevini yitirse de Yıldızeli yöresinde Alevi köylerindeki ziyaretler ve türbeler hala aktif biçimde kullanılmaktadır. Alevi köylerinin çoğunda ziyaret, türbe ve ocaklar için de “tekke” adı kullanılır. Bu adlandırmanın neden olabileceği karışıklığa dikkat edilmeli. Burada işlevini yitirmiş ya da atıl olarak

⁸⁰² Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013

* Fotoğraf: Cemal Salman, 19 Ağustos 2013, Banaz-Yıldızeli.

bahsettiğim tekkeler, literatürdeki anlamıyla eğitim, konaklama, ibadet vb. amaçlar için inşa edilmiş dergâhlardır. Yoksa köylerdeki ziyaret ve türbeler Alevilerin inanç pratiğinde hala canlılığını korumaktadır.

Görsel 17. Ali Baba Türbesi-Ortaklar*



Tekkeler çoğunlukla yol ulularının adına kurulmuşken türbeler, daha çok o yörede bilinen ve kerameti olduğuna inanılan kişilerin mezarlarıdır. Bunlar çoğunlukla dede, baba, âşık, derviş gibi kişiler adına yapılmıştır. Bu türbelerin bazıları çok eski zamanlardan kaldığından köylüler tarafından kaynağı bilinmemekte ama bunlar saygıyla korunmaktadır.⁸⁰³ Örneğin Ortaklar (Çavuşlu) köyünde ziyaret ettiğim Ali Baba türbesi için Hıdır Çelebi, “Ebemizin dedemizin zamanından beri

* Fotoğraf: Cemal Salman, 24 Ağustos 2013, Ortaklar-Yıldızeli

⁸⁰³ Hıdır Çelebi, **Ortaklar-Yıldızeli**, 24.08.2013; Dursun Koçtaş, **Yağhdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

burada, bilen yok ki... Ta o zamanlar gelip buraya konmuş” diyor. Türbe, günümüzde bir bölümü cemevi olarak kullanılan yapının içinde kalmıştır.

Bazı türbeler yakın zamanlı hikâyelere dayandığından kaynağı ve ne zaman yapıldığı özellikle yaşlı köylüler tarafından hatırlanıyor. Merkez Sarıkaya’da bir tepe üstünde yer alan Colü Baba (Coğülü Baba) Türbesi bunlardan biri.* Anlatılanlara göre, Colü Baba, M. Sarıkaya köyünde, köy babasının evinde misafirdir. Herhangi bir hastalığı ya da sıkıntısı yokken, bir gece rüyasında şu anda mezarının olduğu tepeyi görür. Sabah uyandığında bir süpürgeyle o tepeye giderek tepenin başını süpürür, temizler. Köylüler şaşırıp sorduğunda, rüyasını anlatır. “Ben bugün ya da yarın öleceğim. Ölünce mezarımı bu tepenin başına koyacaksınız.” der. Söylediği gibi de olur. Hiçbir hastalığı yokken, o gün hayatını kaybeder. Köylüler ailesine haber ulaştırır. Vasiyetini yerine getirir ve Colü Baba’yı o tepenin başına gömerler. Mezar, köylülerden Gazi Sever’in bir dileği olarak kendisi tarafından sonradan yaptırılıp düzenlenmiştir.⁸⁰⁴

Herhangi bir dileği olan köylüler, bu dileklerinin gerçekleşmesi için bu mezara küçük ya da büyük kurbanlar adarlar. Bu adak bazen mezar başında dağıtılan bisküvi, lokum ya da gönülden gelen başka küçük şeyler olurken bazen Colü dedeye niyet “Dileğim olursa sana iki ayaklı/dört ayaklı bir kurban Dedem” diyerek kurban kesilir. Mezarın etrafı büyük taşlarla çevirilidir. Sadece içeri girmek üzere bu çevrim halkasının bir yeri açık bırakılmıştır. Burası kapı niyetine kullanılır. Ziyarete gidenler, kapının sol ve sağ başındaki büyük taşları üçer kez öperler. Sonra mezarın başına varılır ve her biri üçer kez olmak üzere dört tarafına niyaz edilir.

* Bu bölgenin yakınlarında Colü Dede Yatırı diye bir türbe daha vardır. M. Sarıkaya’daki mezara göre daha çok bilinmektedir. Yıldızeli-Şarkışla sınırında, Kaleboğazı-Yahyalı mevkiinde, Alaman köyüne bağlı bir mezrada yer alan bu yatıra felçliler, çocuğu olmayanlar, çeşitli cilt hastalıkları olanlar gitmektedir. Colü Dede’nin Battal Gazi’nin akrabalarından biri olduğu ve Rumlarla savaşta öldüğü rivayet edilmektedir. (Ahmet Gökbel, “Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar”, **Eski Dergi**, (Çevrimiçi) <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/329.pdf>, s. 6, 23 Haziran 2015) Alaman civarı, bölgede Co/Coğ olarak da bilinmektedir. Bu nedenle Colü ifadesi, “Co’dan gelen” anlamındadır. M. Sarıkaya köylüleri, kendi köylerindeki yatır için Colü Baba yerine Colü Dede ifadesini kullanmaktadırlar.

⁸⁰⁴ Cemal Elmas, **M. Sarıkaya-Yıldızeli**, 26.08.2013

Görsel 18. Colü Baba Türbesi, M. Sarıkaya*



Kişi kendi dileğini ve duasını içinden okur ve mezarın etrafındaki düz çakıl taşlarından alıp mumla sürtme yoluyla mermer mezara tutturmaya çalışır. Taş tutarsa dileğin kabul olacağı varsayılır. Kimileri mezarın başına ya da etrafına bir bez parçası bağlar. Çoğunlukla kadınların ziyaret ettiği mezarın başında sarılı çokça eşarp gördüm. Bu, oraya gelen kadınların kendi eşarbını, yazmasını ya da fularını bağlayıp bıraktığını gösteriyor. Kimileri de hem kendisi bir kumaş parçası bağlamakta hem de mezarın başındaki yeşil şerit ya da kumaştan bir parça kesip almaktadır. Bunu, Ali Baba türbesinde de gördüm. Türbeden alınan yeşil kumaş içine yine türbenin belli bir noktasından alınan ve “cevher” denilen toprak konup götürülür. Bazıları yanına almadan hemen orada bir tutam cevheri ağzına atıp yutmaktadır. Bu toprağın şifa getirdiğine inanılır. Ali Baba Türbesi’nde cevher, hemen mezarın ayakucunda idi. Colü Baba’da ise hem mezarın baş tarafından hem

* Fotoğraf: Cemal Salman, 26 Ağustos 2013, M. Sarıkaya-Yıldızeli

de giriş kapısında solda bulunan kayanın dibinden cevher alındığını gördüm. Bütün ritüeller bittikten sonra kişi içinden duasını eder, dileğini diler, gene mezar başına ve kapı girişlerine niyaz ederek çıkar.

Fotoğrafta, Colü Baba Türbesi'nin hemen arkasında bir küçük tepe daha gözükyor. Türbeye ve M. Sarıkaya köyüne yaklaşık 500 metre uzaklıktaki bu tepe, köylülerin Kuş Evliğı dedikleri bir ziyaret. Köylüler, dışarıdan bakıldığında sade, sıradan bir yükselti olarak gözüken bu ağaçlık tepenin kerametli olduğuna inanıyor. Bu tepeden kesinlikle ağaç kesilmediğı söylendi. Buradan ağaç kesmeye kalkanların mutlaka hastalık, yangın, ölüm vs. biçiminde bir bedel ödeyeceğine inanılır. İlginç bir âdet de açık alanlarda yönünü bu tepeye dönerek işemenin günah olduğuna inanılmasıdır. Bu, muhtemelen ziyaretin efsanesinin zamanla bir kısıta dönüşmesinden kaynaklanıyor. Bölgedeki her ziyarete olduğu gibi Kuş Evliğı'ne dair de mitler anlatılmaktadır. Bunlardan biri şöyle: Çerkezlerden biri (Yakın Sünni köylerinden olanlar böyle anılır) Kuş Evliğı'nin yanından geçerken, ziyareti küçümser. “Şu Kızılbaş'ın tekkesine bir işeyeyim,” der. Öyle de yapar. Köyüne giden adam, akşam evinde aniden sancılanır. Tuvalet çıkamaz hale gelir, idrar yolları tıkanır (Köydeki ifadesiyle “Sidikliğı durur”). Adam, gece boyu “Çam beni çekiyor, çam beni çekiyor!” diye sancıyla inler. Tekke aklına gelir. Evdekilere söyler. Adamı apar topar Kuş Evliğı'ne getirirler. Adam burada bir kurban adar, dua eder. Sancısı geçer, rahatlar. İlk fırsatta gelip Kuş Evliğı'nde kurbanını keser. Bu efsanenin etkisiyle olacak, köylüler çocuklarını ziyarete doğru işlememeleri konusunda tembihle büyütürlermiş. M. Sarıkaya köylüleri yağmur dualarını bu tepede etmekte, kurbanlarını burada kesmektedir.

Kuş Evliğı efsanesine benzer efsaneler, az çok farklılaşarak çeşitli versiyonlar içinde bölgedeki bütün ziyaretler için anlatılıyor. Örneğin Yuvalıçayır'da Kangalbitiren Ocağı vardır. Gene yakın köylerden birine doğru bir minibüs içinde giden grup (Çerkez, Sünni), Yuvalıçayır köyünün yanından geçer. Aracın sürücüsü olan genç ile minibüstekiler Alevi köyünden geçtiklerini görünce, atıp tutmaya

başlarlar: “Aleviler şöyle, Aleviler böyle, yok ocakları varmış, yok Kızılbaş değil mi...” Arabayı süren gencin annesi, kucağında o gencin çocuğu olan torunuyla oturmaktadır. O kadın, “Oğlum, niye atıyorsun, niye böyle taşıyorsun. Sen uyma onlara. Çıngısı çıkmadık çakmak olmaz!* Ayıp ediyorsun, günah ediyorsun” diye kızar. Minibüs, Nallı köyünü geçip Şarkışla’ya doğru inerken, yokuşta uçuruma yuvarlanır. Minibüsten sadece o kadın ve torunu sağ çıkar, sürücü genç ve Alevilere hakaret eden diğer yolcular hayatını kaybeder.⁸⁰⁵

Her iki hikâyede de Alevi tekkesine hakaret eden bir Sünni figürü ile bu hakaretin hemen cezasını bulması figürleri işlenmiştir. Hikâyeler hem “dışarıdan” olanların bu tekkelere saygısızlık etmesi halinde cezalandırıldığı hem de o köylüler aynı saygısızlığı yaparsa bunun da cezasız kalmayacağı mesajını içerir. Bunlar, hemen her köyün yakınında bulunan ağaçlık, tepe, su kaynağı, tek kaya ya da tek çam gibi ziyaretlerin doğaüstü güçlere sahip doğal varlıklar olduğu ve köylüleri koruduğu inancının yaşatıldığını göstermektedir.

Ziyaretler, ya köylünün her beraber hareket ettiği yağmur duası ve Birlik Kurbanı gibi toplu dilekler ya da bireysel dilekler için adak yeri olarak kullanılır. Her köyün yakınında o köylülerin beraberce kurban kestikleri bir ziyaret yeri ya da tekke mutlaka vardır ve çoğunun –inancın yanı sıra- sorgulanmayan, geleneksel bir yanı da vardır:

“HHK: Bütün köylü beraber (gideriz). Gitmeyen de oluyor tabii ki. Kendi şahıs kurbanını kesen de olur, köy namına kurban da olur. Hepsi orada pişer dağılır. Herkes yer, içer.

CS: Köyce yaptığınız zaman ne niyete kesiyorsunuz?

HHK: Yağmur duası olarak kurulmuş, köy kurbanı. Tekkeye gideriz, orada keseriz.

CS: Hangi tekkeye kesiyorsunuz genellikle?

HHK: Karaziriat (Karaziyaret) var ismi, Tanış Baba, Koç Baba, Ali Baba, Dört tane.

CS: Her sene birine mi gidiyorsunuz?

* Çıngı, yörede kıvılcım yerine kullanılır. “Çıngısı çıkmayan çakmak olur mu?”, ateş olmayan yerden duman çıkmaz benzeri bir atasözüdür.

⁸⁰⁵ Zöhre Ana (Elife Temel), **Yuvalıçayır-Yıldızeli**, 23.08.2013

HHK: Bir sene buraya öteki sene oraya, öyle sırayla. Şimdi şu ana kadar bizim aklımız yetti yeteli, herkes zaten evvelden yapıyor bunu da, bizim aklımız yetti yeteli de onlar yapıyordu. Biz de aynısı devam ettiriyoruz yani.”⁸⁰⁶

Genellikle yılda bir yapılan birlik kurbanları ya da yağmur duası dışında ziyaretler çoğunlukla bireysel dilekler ve adaklar için kullanılır. Hangi ziyaret ya da tekkeye niyetse oranın adına seslenen kişi, “Derdime dermanımı verirsen sana bir adıyorum ey” diyerek adağını adar. Kimi zaman dileği gerçekleşince kimi zaman da (eğer uzun vadeli bir şey dilemişse) makul bir süre içinde adağını yerine getirir.⁸⁰⁷ Bireyler, iyileşme, çocuk sahibi olma, bir arzusuna kavuşma, kaza atlatma ya da kaza ve afetlerden korunma gibi niyetlerle adak adamaktadırlar:

“Şimdi diyelim ki Allah vermesin adam bir kaza geçirir, kurban adar. Çoluğu çocuğu olmaz, kurban adar. Başından geçmiş şeyler için benim falan yere bir kurban ikrarım olsun, der ve bu adağını adar. Allah vermesin bir tufandan, yangından, herhangi bir şeylerden, her şey olabilir insanoğlunun başına her iş gelebiliyor. O açıdan adam kurban adıyor ve üç beş komşuyu da davet ediyor. Gidip herkes orada lokmasını yapıyor. Bizim inançlarımızda bundan ileri gelen bir şey.”⁸⁰⁸

Adak adamak için köylerde genellikle ilk akla gelen köyün kendi tekkesi ya da ziyaretidir. Bazı özel durumlar için, o sıkıntıyı giderdiğine daha çok inanılan çevredeki başka ziyaretlerden birine de gidildiği olur. Örneğin bir tekkeye daha çok çocuğu olmayalar giderken bir başkasına daha çok hastalık, kaza vb. sıkıntılardan kurtulmak isteyenler gitmektedir. Kişiler, kendilerince daha önemli gördükleri bir dileğin gerçekleşmesi için Hacı Bektaş ya da Hubyar Tekkesi gibi ana dergâhlara da kurban adayabilir. Yıldızeli köylerinde Hubyar-Anşa Bacılı ocağından olan köylüler (mesela Yağlıdere, Topulyurdu) hem Hacı Bektaş’a hem Hubyar Tekkesi’ne kurban götürürken vekilci (Bektaşî) köyler başta olmak üzere diğer köylerin çoğunda daha büyük kurbanlar için Hacı Bektaş tercih edilmektedir:

“GG: Nereye olsa adarız. Hubyar’a, Acısu’ya... Özüne neresi doğarsa.

MG: O kişinin kendine kalmış. Mesela ben Hacı Bektaş’a adıyorum. Veyahut da Hubyar’a adıyorum adağımı veya Aktepe’de ziyaret var oraya adıyorum. Kişinin kendi görüşüne göre, neresi içine doğarsa oraya. İlla şuraya adayacaksın, buraya adayacaksın diye

⁸⁰⁶ Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

⁸⁰⁷ Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

⁸⁰⁸ İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013

bir şey yok. Hubyar’a da götürüyoruz. Hacı Bektaş’a da gidiyor. Sivas’ın Beydiğin köyü var, oraya da gidiyorlar. Hacı Bektaş’a iki sefer oldu. Hem çocuk üniversiteyi kazanınca götürdüm hem de bu Aynur kızımın kurbanını götürdüm. İki sefer kurban götürdüm yani 2-3 senenin içinde.”⁸⁰⁹

Adak ya da dilek için sıkça anlatılan şeylerden biri de “rüya” üzerine bir yeri ziyaret etmektir. Avcıpınarı köyünde Cafer Bilgin, Karaziyaret’in hikâyesinin böyle başladığını anlatmıştı: Başka bir köyden çocuğu olmayan bir kadın, bir gece rüyasında Avcıpınarı’ndaki kara taşı görmüş. Kurban istemekteymiş. Kadın gelip o taşı bulmuş, oraya kurban adamış. İnancı, ona üç çocuk vermiş. Kadının iki kızı bir oğlu olmuş. Ondan sonra orası Karaziyaret olarak bilinmiş.⁸¹⁰ Bu şekilde rüyasında bir tekke ya da ziyaret görüp oraya kurban getirenlere dair çok hikâye dinledim. Özellikle şifa ocakları konusunda anlatılanlar, eğer o ocağı bilen birinin tavsiyesi söz konusu değilse, genellikle hasta kişi ya da yakınlarının o ocağı rüyasında görüp oraya geldiği yönündedir.

Yıldızeli’nin Alevi köylerinde diğer ziyaretler ve tekkelerden farklı olarak sadece belli hastalıkları olanların gittiği iki şifa ocağı tespit ettim. Bunlardan ilki, Yağlıdere köyünün hemen girişinde bir su gözesi. *Sarılık suyu* olarak bilinen bu gözenin, sarılık, halsizlik, iç sıkıntısı gibi “ince hastalıklara” iyi geldiği düşünülmektedir.⁸¹¹ Yağlıdere köyüne gittiğim gün, köye girmeden önce bu gözeye uğradım. Gözenin başında X köyünden olduğunu öğrendiğim 50 yaşlarında bir erkek ile Y köyünden olup Ankara’dan geldiğini söyleyen 60-65 yaşlarında bir kadın vardı. Hastalığa dayalı özel hikâyelerini benimle paylaştıkları için isimlerini vermeden sadece ziyaret nedenlerini aktaracağım. Kadın, civar köylerden birindenmiş. Uzun yıllar önce ailesiyle birlikte Ankara’ya göç etmişler. Oğlunun birkaç yıldır halsiz, cansız olduğunu, doktorların sürekli “uyutma” (depresyon) ilaçları verdiğini anlatan kadın, bu gözeyi bilen X köylü tanıdığını da alıp buraya gelmiş. Bu gözeden alınan suyun şifalı olduğunu anlatıyor. Köyde yaşadığı dönemlerde kendi köyünden bir kadının çocuğu sarılığa yakalanmış. Doktora götürmüşler ama çocuk kötüye gitmiş. En sonunda çocuğu buraya getirmişler. Anlattığına göre, neredeyse baygın halde

⁸⁰⁹ Güleser Güzel, Mehmet Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013

⁸¹⁰ Cafer Bilgin, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013

⁸¹¹ Nazik Salman, **M. Sarıkaya-Yıldızeli**, 18.08.2013

gelen çocuk, köye ayakta ve çok iyi dönmüş. Kadın, kendi oğlunun hastalığına da bu suyun iyi geleceğini düşündüğünden bir de burayı denemeye karar vermiş. *Sarılık suyu* gözesinden neredeyse ip inceliğinde su akıyordu. Gözenin hemen yanına taş duvarla küçük bir hamam yeri yapılmış. Gözenin önündeki küründe* su birikiyor. Ziyaretçilerin anlattığına göre, bu suyla yıkanmak vücuda ve sağlığa iyi gelmektedir. Gözenin yanındaki hamam yeri bunun için inşa edilmiş. Dilenirse, hemen burada da ziyarete getirilen hasta yıkanabiliyormuş. İster orada yıkansınlar ister evlerine götürsünler, ziyaretçiler banyo suyuna gözeden aldıkları sudan az miktarda karıştırarak hastanın bu suyla yıkanmasını sağlamalıymış. Su, normalde içilmiyormuş ama çok az (belki birkaç damla) olmak şartıyla içme suyuna da katılabilirmiş.

Görsel 19. Sarılık Ocağı, Yağlıdere*



Yıldızeli’nde denk geldiğim ikinci şifa ocağı, Yuvalıçayır köyündeki, bölge köyleri arasında “yel ocağı” olarak bilinen Kangalbitiren Ocağı’dır. Ocağın son temsilcisi olarak bu köyde hayatını sürdüren Zöhre Ana (Elife Temel)’yı ocağın bulunduğu evinde ziyaret ettim. Kendisi ocaklarının kökenini, keramet hikâyesini ve kendilerine hangi durumlarda başvurulduğunu şöyle anlattı:

* Kürün: Yıldızeli civarında su yalağı anlamında kullanılır.

* Fotoğraf: Cemal Salman, 22 Ağustos 2013, Yağlıdere-Yıldızeli

“ZA: Babamın adı Hasan, anamın adı Göfer (Gevher). Yel Ocağındanız. Babamgil Kars’tan gelme. ‘93 muhaciriyiz. Orada dedelerimiz birbiriyle tartışmış kimde keramet var diye... O demiş bende, bu demiş bende... Demişler ki kimdeyse bu gece belli edecek. Yatmışlar bunlar, sabah kalkmışlar ki bizim ocakta (tandırda) bir kangal* bitmiş, bacadan çıkmış. Külün içinde... Kangalbitiren derler bize. Bacadan çıkmış. Sabah kalktığı gibi dedeme demişler ki keramet sende. Ne yapacağım deyince, demişler ki sen yel ocağındasın... Bizim şimdi dışarıdan içeriden, nereden gelirse gelsin, şu kapıdan içeri girdi mi sürünerek, ayaküstü gider. Hiçbir hastalığı kalmaz. Bizim ocak şifalıdır. Külünden alır yıkanır, ipliğini bağlarız. Öyle geçer giderler. Benim babam öldü, eli yeşerdi. Tek eli. Cenazesinde eli yeşerdi benim babamın. Biz onlardan gelmeyiz. Ama şimdi dağıldık gittik. Her birimiz bir yerde. Kardeşlerim öldü. Ablalarım her biri bir yana gitti. Öylelikle sürdürdük işte...

CS: Hangi hastalıkları olan gelir size?

ZA: Şimdi, yel ocağı derler. Eline yel giren, başı ağrıyan, beli ağrıyan, bacağı ağrıyan, ayağa kalkamayan... Ayağa kalkamayan gelir, yürüyerek giderdi. Kağıyla gelirlerdi bu çevre köylerden. Şimdi arabalar var halen de gelirler. Babamla kardeşlerim öldü, anahtar bende, ben giderim, burada ovalarım, yemeğini veririm, ipliğini bağlarım, külünü veririm geçer giderler.

CS: Ne yapıyorsunuz mesela, dua mı edersiniz başka bir şey mi...?

ZA: Dua... Pek dua da etmeyiz, ovalarız. Yel değen elini kaldıramaz, kolunu kaldıramaz, yürüyemez. Yelini ovalarız, parpılarız, geçer gider. Şifasını bulur.

CS: Kül dediğiniz nedir?

ZA: Ocağımızın içinde kangal bitmiş ya... Vergili bu ocağın içinden kül almak. Onu suyuna atar yıkanır. Şu kadarıcık (bir tutam) alır, yıkanırken suyuna atar yıkanır. Taşından alır, duvarın taşından... Öyle.”⁸¹²

Zöhre Ana ocaklarının kerametinden bahsederken, her Perşembe evlerindeki kapıların kendiliğinden açılıp kapandığını söylüyor. Çocukluğunda evlik denilen odalarında ağabeyiyle birlikte yatarken bir gece kapılar gene böyle açılır ve ahırdan bir deve duvarlara sürtünerek ağır ağır gelir. Odaya girer, iki kardeşin etrafından dolaşır, gene duvarlara sürtünerek yavaşça odadan çıkar ve gider. Çocuklar korkuyla büyük ağabeylerine seslenirler, olanı anlatırlar. Ağabeyleri, “Korkmayın, bugün perşembe, o sizi yoklamaya gelmiş.” der. Ocağa köyde Ağdeve (Akdeve) de dendiğini söyleyen Ana’nın anlatımına göre köylüleri hala kapılarından Bismillah demeden geçmemektedir.

Zöhre Ana ve eşiyle birlikte evlerinden çıkıp bahsi geçen ocağa (tandır) gittik. Bu tandır, ocağın külünün olduğu yer. Kardeşi ocak yeri olan arsaya ev yapınca, ocak da bu evin evliğinde kalmış. Dışarıdan bakıldığında gündelik olarak kullanılan evliğin tandırı olan bu ocağın başında Zöhre Ana ve eşi bana temsili olarak bir hastanın gelişini ve ona neler yapıldığını gösterdiler. Kolları, başı ve

* Kangal: Devedikeni familyasından dikenli bitki. Yıldızeli köylerinde dikenleri soyularak hem gövdesi hem de göbeği yenmektedir.

⁸¹² Zöhre Ana (Elife Temel), **Yuvalıçayır-Yıldızeli**, 23.08.2013

ayakları ağrıyan bir hasta rolünde içeri giren kocayı, Zöhre Ana ocağın yanındaki tahta sedire aldı. Ona ağrılı yerlerini, derdini sordu. Sonra hastanın ağrıyan yerlerini ovaladı. Ovalarken “El benim değil Kamber Erimin eli. El benden sebep Allah’tan” diye her noktada tekrar etti. Ovalama bittikten sonra (temsili) hastayı kaldırdı. Ona yaklaşık bir yarım metre boyunda bir iplik bağladı. İplik bağlarken çok kısık sesle İhlas Suresi (Kulhu) okudu. Üç düğüm attıktan sonra ipliği hastaya verdi ve ipliği evine gidince koluna bağlamasını, ucunu yakıp ipliğin dumanına burnunu tutmasını söyledi. Son olarak ocaktan bir tutam kül alarak bir beze sardı ve hastaya verdi. Hastadan bu külü çok az miktarda banyo suyuna karıştırıp onunla yıkanmasını istedi.

Görsel 20. Kangalbitiren Yel Ocağı - Tandır ve Kül Alanı, Yuvalıçayır*



Yıldızeli’ndeki diğer bütün Alevi köylerinde ister türbe ister tekke ya da ziyaret biçiminde olsun az çok benzer örneklerle, hikâyelere, mitlere ya da pratiklere rastlamak mümkündür. Buradan şunu çıkarıyorum ki Alevi kırsal yaşamında ziyaretler inanç, kültür ve geleneklerin biçimlenmesi ve yürütülmesinde birçok açıdan önemli işlev üstlenmişlerdir. *İlk olarak* tekkeler, tanımına uygun biçimde var

* Fotoğraf: Cemal Salman, 23 Ağustos 2013, Yuvalıçayır-Yıldızeli

olduğu dönemlerde bir bölgedeki Aleviler için birer eğitim kurumu, Alevi edebiyatının işlendiği birer kültür merkezi, derviş ve dedelerin konakladığı birer han ve diğer Alevi köyleri ile bağ kurulan birer haberleşme noktası işlevi görmüştür. *İkincisi*, tekke ve türbeler, geçmişte yaşamış ulular, inanç önderleri ve atalar için bir tür hafıza kaydı tutmuştur. Kaynağı *atalara saygı* ve *ruhgöçü* kültlerinde bulunabilecek bu yerler, çoğunlukla yol ulusu ya da kerametli olduğu düşünülen kişilerin adını ve onlara dair hikâyeleri taşımıştır. Böylece bunlar mekân üzerinde *zaman ve bilgi birikimi* aracı olmuşlardır. *Üçüncüsü*, bu ziyaretlerin büyük çoğunluğu doğal mekânlardır. Genellikle ağaçlık bir tepe ya da su kaynağına kutsiyet atfedilmiştir. Bu, inancın natürist karakterini ortaya koyar. Doğayla iç içe yaşam, inancı da öyle biçimlendirmiştir. Yukarıda verdiğim Kuş Evliği örneği diğer bütün *kutsal* tepeler için geçerlidir. Topluluk, ağaçlık tepeden tel bir dal dahi koparılmasını birtakım mitlere dayanılarak kendine yasak kılmıştır. Yüzlerce yıl aktarılagelen bu mitte yeni yetişen kuşaklar çok da sorgulamadan aynı geleneği sürdürmüştür. Burada doğal kaynakların korunmasına yönelik bir çaba olduğunu da görmek gerekir. *Dördüncüsü*, bu ziyaretlerden biri genellikle köy topluluğunun her yıl Birlik Kurbanı ya da yağmur duası niyetiyle gidip hep birlikte gerçekleştirdiği bir ritüele mekânlık eder. Bu, topluluğun ortak kültürünün oluşmasında ve gelişmesinde ziyaretlerin rol üstlendiğini göstermektedir. *Beşincisi*, bu ziyaretler tıbbi imkânlarla ulaşma güçlüğü olan bölgelerde insanların hem somut rahatsızlıkları hem manevi ihtiyaçları için birer ümit kaynağı olmuştur. Doğrudan şifa ümidiyle gidilen şifa ocakları bir tarafa çoğu türbe ve tekke de çocuk sahibi olmak, arzusuna ya da dileğine kavuşmak, bir sıkıntıdan kurtulmak isteyenlere manevi güç ve ferahlık vermiştir. Böylece bu yerler birer sağlık ocağı işlevi de üstlenmiştir.

Bütün bu özellikleri ile ziyaretler, Alevi kırsal kültüründe gündelik hayatın, inanç ve kültür pratiğinin önemli bir parçası olmuştur. Bunlar, mekân üzerinde tarihin ve bilginin biriktiği birer *hafıza mekân* olarak o köy ya da yörenin kimliğinin biçimlenmesinde rol oynamışlardır. Zaman yığılması, başka mekânları tek bir mekân üzerinde bağdaştırma, zaman içinde farklı işlevler edinme, açılıp kapanma halleri olma, birtakım kurallarla sınırlanma, geri kalan mekânlar açısından bir işlev üstlenme gibi yönlerden ziyaretler heterotopik mekânlardır. Özellikle tepe, ağaçlık,

su kaynağı gibi doğal yerler ya da ocak, tandır gibi yapılar dışarıdan bakan biri için sıradan, gündelik, başka hiçbir özellik arz etmezken onlara yüklenen anlamlar bu yerleri *kutsal* kabul edilen mekânlara dönüştürmüştür. Bu *kutsal*, hem topluluğun yaşantısının dikkat gerektiren bir yerinde durur, birtakım pratik ve ritüeller gerektirir hem de o köyde yaşayan ya da o kutsiyeti bilenler için kültürü ve kimliği biçimlendiren ve sonraki kuşaklara devreden ortak hafızanın bir parçasını oluşturur.

Göç sürecinde inanç pratiklerine ve toplumsal mekânın özelliklerine ilişkin bir değişim de ziyaretler konusunda görülmektedir. Alevi kırsal yaşamında belirgin yeri olan ziyaretlerin, büyük kent ortamında karşılığı yoktur. Kentlerde de çeşitli türbe ve tekke vardır; fakat bunların göç edenlerin hafızasında bir yeri olmadığı açıktır. Aslında yaşadığımız coğrafyada bütün topluluklar için söz konusu olduğu bilinen ziyaret olgusunun Aleviler açısından inanç, kültür ve gelenek içinde harmanlanmış özel bir yeri olduğunu düşünüyorum. Yüzlerce yıl yanı başında duran ziyaret, konumu, işlevi, hikâyesi ve manevi özellikleri ile o köyde yaşayanlar için hafızanın önemli bir parçasıdır. Kentli Aleviler açısından yaşadığı yer ile inandığı değerler arasında bağ kuracak, toplumsal mekânını ve bu mekân aracılığıyla kimliğinin bir parçasını oluşturacak doğal ya da suni mekânlar yoktur. Gördüğüm kadarıyla Aleviler açısından geçiş sürecinde bu alanda bir boşluk oluşmuştur. Kent ortamı ve kültürüyle yüzleşen Alevi, kırsal kültüründe yer etmiş onca kavram gibi ziyaretlerden de uzak kalmak durumundadır. Kent ortamı belki bütün topluluk için değiştirici/dönüştürücüdür fakat Aleviler bakımından bir de kentte yerleşik kültürlerin mekân örüntülerine uyum sağlama ihtiyacı kendini göstermektedir:

“Dediğim gibi kent koşullarında her şeyin içi boşaldı, bunun da içi boşalmış durumda. Buradan yola çıkarak bu bilgi ve birikimden yola çıkarak onu görüyorum. Bu kentleşme olayı, mekânsal, zihinsel... Zihinsel olarak sen bin yıldır dağ başındasın, Sünni bin yıldır kentte. Arada bin yıllık bir uçurum var.”⁸¹³

Yukarıda *Sarılık Suyu* ziyaretimde karşılaştığım olayı hatırlarsak, kente göçle beraber ziyaret kültürünün tümüyle ortadan kalktığı söylenemez. Yıllar önce kente göç etmiş kadın, kendini çaresiz hissettiği bir konuda hafızasında tuttuğu ziyarete

⁸¹³ Önder Aydın, *Kızılay-Ankara*, 08.12.2013

yönelmiştir. Özellikle ilk kuşak ya da köyle ilişkileri/bağı devam eden ikinci kuşak açısından ziyaret yerleri hala hafızadaki yerini korumakta; nicel olarak bir azalıştan bahsedebilsek de adak, dilek vb. niyetlerle köydeki bu ziyaretlere giden olmaktadır. Ankara'daki görüşmelerim sırasında bunun birçok örneğine rastladım. Yükselen köyünden Aktaş ailesi, oğullarının askerden “sağ salim” dönmesi için köylerindeki ziyarete kurban adamıştı. Yaz aylarında köye kurban götüreceklerini belirtmişlerdi. Avcıpınarı'ndan Kaya ailesi hastalarının iyileşmesi için, M. Sarıkaya'dan Sever ailesi şehirlerarası yolda arabasıyla kaza yapan çocukları kazayı hafif atlattığı için kendi köylerindeki ziyarete kurban götürmüşlerdi.

Böyle tekil örnekler devam etmekle beraber kent ortamında son yıllarda ziyaret ve kurbanların temerküzü ve merkezileşmesi yönünde bir eğilim gözlemledim. Kıvşak ve M. Sarıkaya dernek başkanlarıyla görüşmemde, her ikisi başkan da son yıllarda köyde kurbanı olanların tek tek kurban götürmesindenense derneğin organizasyonunda kurbanların birleştirildiğini ve Ankara'dan Hacı Bektaş'a götürüldüğünü anlattılar. Şöyle ki kendi köyünde bir ziyarete ya da doğrudan Hacı Bektaş'a kurban adanmış olan köylülere varsa, dernek bunlarla iletişime geçiyor. Birkaç kurban bir araya getiriliyor. Dernek bir ya da birden fazla otobüs ayarlayıp diğer köylülere haber veriyor. Adak-Kurban sahipleri de ayrıca davet etmek istediği kişiler varsa onlara haber veriyor. Böylece derneğin organizasyonunda köylüler topluca Hacı Bektaş'a kurban götürmüş oluyor. Kurbanlar ortak olarak kesiliyor, adak-kurban sahipleri gerekli ritüelleri yerine getiriyor. Bu vesileyle kurban katılanlar Hacı Bektaş Dergâhı'nı ziyaret etmiş oluyor. Hacı Bektaş bazı Aleviler nezdinde bir tür hac kabul edildiğinden hem dernek bir inanç organizasyonu gerçekleştirmiş hem de tekil olarak gidildiğinde maliyeti artacak olan kurbanları birleştirmek suretiyle üyelerinin adaklarını daha düşük maliyetle yerine getirmesine katkıda bulunmuş oluyor.⁸¹⁴ Buna benzer bir organizasyonu Yuvalıçayır derneğinin de yaptığını ancak Hacı Bektaş'a değil de kendi köylerine kurban götürüp köyde Abdal Musa cemi yaptıklarını dernek başkanı Aytemir anlattı.⁸¹⁵

⁸¹⁴ Abidin Aslan, *Seyranbağları-Ankara*, 27.04.2015; Hacı Kalkan, *Dikmen-Ankara*, 30.04.2015

⁸¹⁵ Hüseyin Aytemir, *Dikmen-Ankara*, 29.04.2015

Bu uygulamalar, ziyaret (kurban, adak) kültürünün ve geleneklerinin kent ortamında da yaşatılmaya çalışıldığını gösteriyor. Ancak geçiş sürecinde kentte ortaya çıkan boşluk, hafızada henüz saklı duran unsurlar aracılığıyla doldurulmaktadır. Türkiye'nin büyük kentlerindeki birinci ve kısmen ikinci kuşak göçmenler, ziyaret kültür ve pratiğini ya geldikleri yerdeki/köydeki mekânlara ya da bunların hepsini temsil ettiği düşünülen merkezi dergâhlara giderek gerçekleştirmeye devam ediyorlar. Türkiye kentlerinde doğmuş ve büyümüş daha genç kuşaklar ise ailelerinin köyleriyle bağlantı düzeyine göre köydeki mekânları ve yaşatılan kültürü ya hiç bilmiyor ya da kısmen biliyorlar. Alan çalışmaları sırasında gerçekleştirdiğim aile ziyaretlerinde, katıldığım çeşitli etkinliklerde, dernek toplantılarında, bire bir görüşmelerimde aldığım notlar ve uyguladığım soru kâğıtlarından hareketle küçük çaplı bir oranlama çıkarmak istedim. Bu notlardan 1965-1990 arasında doğmuş olanların kâğıtlarını bir gruba (25-50 yaş), 1990 sonrası doğumluları ikinci bir gruba ayırdım (14-25 yaş). Bu grupların her birinden tesadüfi olarak 25'er kâğıt seçtim. 25-50 yaş arasında olan 25 kişiden 11'i ziyaret, kurban kesme ya da Hacı Bektaş Dergâhı'na gitme gibi konularda olumlu görüş bildirmişken, 14-25 yaş grubundaki 25 kişiden sadece 5'i bu kavramlara formlarında yer vermiş.

Bu rakamlar yurtdışında yaşayan Aleviler açısından daha da düşmektedir. Yurtdışında ikinci ve özellikle üçüncü kuşak göçmenler için Yıldızeli'ndeki ziyaretler –eğer ailelerince anlatılmışsa- artık sadece uzaktan duydukları/bildikleri yerler ya da hakkında hiç fikir sahibi olmadıkları kelimelerden ibarettir. Almanya'da M. Sarıkaya köyünden göç etmiş (ikisinin soyadı aynı) dört ailenin fertleriyle bir önceki paragrafta bahsettiğime benzer küçük bir çalışma yaptım. Anne-babaların ikinci kuşak (1965-1975 doğumlu), çocuklarının üçüncü kuşak (1988 ve sonrası doğumlu) olduğu Sever, Salman ve Elmas aileleri ile sohbetlerimde tuttuğum notlardan tekke ve ziyaretlere ilişkin olanları ayırdım. Anne ve babalardan 5'i Almanya'da doğmuş ya da büyümüş, 3'ü evlilik yoluyla sonradan Almanya'ya göç etmiş. Türkiye'de doğup büyüyen, evlilik yoluyla sonradan Almanya'ya giden 3 kişi de köylerindeki ziyaretleri, hikâyeleriyle beraber bilmektedir. Bunlar aynı zamanda bu ziyaretlere inanmaktadır da. Almanya'da büyümüş anne ya da babalar bu

ziyaretlerin ne olduğunu bilmekte ama bunlara dair bir inanç beslememektedirler. Dört ailedeki toplam 9 çocuğun hepsi Almanya’da doğmuştur. Bunların hiçbirinin hafızasında anne-babalarının köyündeki ziyaretlere dair bir bilgi, hatıra ya da iz yoktur.

Bu dört aile dışında görüştüğüm gençler de oldu. Tesadüfi olarak notlarına baktığı 25 yaş altındaki 20 gençten sadece 3’ü ailesinin göç ettiği yerdeki türbe-tekke ya da ziyaretin adını ya da bunlara ne amaçla gidildiğini biliyordu. Bunlar, yaz tatillerinde ailesiyle beraber en az bir ya da birkaç sefer köyüne gidip orada vakit geçirmiş çocuklar. Bahsi geçen gençlerden 15 yaş altında olanlar tekke ve ziyaretlere dair herhangi bir bilgi sahibi değildi. Anne-babası ya da dedelerinin geldiği köylerdeki ziyaretin hikâyesini ya da oraya dair herhangi bir miti bilen sadece 2 gence rastlayabildim.

Bütün bu veriler kültürün-inanç kimliğinin oluşmasında payı olan birer hafıza mekân olarak ziyaretler hakkındaki genel duruma ilişkin ipuçları sunmaktadır. Görünen o ki kentli Aleviler açısından bu mekânlar görünür olmaktan uzaklaştıkları ölçüde inanç ve kültür içindeki yerlerini de kaybetmektedirler. Ziyaretlerin kırsal yaşamdaki temel özelliklerini ve işlevlerini şöyle sıralamıştım: a) (Özellikle tekkeler için) Eğitim, yazılı-sözlü edebiyatın gelişmesi, köyler ve ocaklar arası buluşma-iletişim işlevleri üstlenmişlerdir. b) İnanç uluları, kerametine inanılan kişiler ve saygı duyulan atalar için birer hafıza kaydı niteliğindedirler. c) Toplumsal yaşamla iç içe doğal mekânlardır; hem doğayı koruma anlayışına hem doğanın topluluğu koruduğu inancına dayanırlar. d) Bir arada gerçekleştirilen ritüellerle topluluğun ortak kültürünün oluşmasında ve aktarılmasında rol oynayan mekânlardır. e) Tıbbi imkânlara erişme zorluğunun söz konusu olduğu koşullarda bireylere manevi güç ve ferahlık vermişlerdir.

Kırsal yaşam için bir çırpıda sayılabilen bu özellikler, kent ortamında bir bir ortadan kaybolmuştur. Tekkeler kapatıldığı ve fiilen de işlevini yerine getiremez olduğu için buradaki eğitim, edebiyat vb. işlevler bugün kentlerde dernek ya da cemevlerine devrolmuş durumdadır. Kentlerde Alevi kültürü ya da geleneği içinde

bilinen isim ya da kişilere dair çok az mekân olması, kırsal alanlarda kalmış yüzlerce türbe ve tekkeyle beraber ulular hafızasının da daralmasına neden olmuştur. Kırsal ziyaretlerin doğayla iç içe konumu, kentte tümünden ortadan kalkmış bir özelliktir. Kentteki toplumsal dağınıklık, mekânsal dağınıklıkla bir arada yürümektedir. Bu, ortak mekânların ortak kültür ve geleneğe hitap etme özelliğini değiştirmektedir. Kent yaşamı içinde modern tıbbi imkânlarla daha kolay ulaşabilen bireyler açısından ziyaretlere duyulan ihtiyaç çok çok arızı durumlarla sınırlanmaktadır. Son olarak heterotopik niteliğiyle Alevi kırsal-toplumsal mekânının önemli bir parçasını oluşturan ziyaretler, kent koşullarında görünür olmaktan uzaktır. Her biri birer *hafıza mekân* özelliği de taşıyan ziyaretler, kentlerde, özellikle yeni yetişen kuşaklar arasında toplumsal hafızanın bir parçası olmaktan çıkmaya başlamıştır. Bu mekânlarla beraber bunlara dair anlatılagelen keramet hikâyeleri, mitler, şifa atıfları, her birine özgü ritüeller, dikkat ve saygıyla örülen tutum ve davranışların hepsi gündelik pratiğin bir parçası olmaktan uzaklaştığı ölçüde topluluğun hafızasından da silinmektedir. Mat, *bunu tekke ve zaviyelerin kapatılması* kararını değerlendirirken siyasal bir noktadan şöyle açıklamıştı:

“... Bir inancın, bir kimliğin yaşayabilmesi için pratikte onun sürekli işlenmesi lazım. Aynen bir dil gibi düşünün. Bir yabancı dil öğrenirsiniz; ama o yabancı dili geliştirebilmeniz, onu unutmamanız, tam anlamıyla içselleştirebilmeniz ve o dili tam anlamıyla kullanabilmeniz için pratiğe ihtiyacınız vardır, doğru mu? Bir inanç sistemi de bir yerde doğmuştur, bir şekilde kendini devam ettirmiştir, uyguladığı pratikle kendisini devam ettirmiştir. Alevi inancı, özellikle tekke ve zaviye kanunlarıyla birlikte Alevi tekkelerinin, türbelerinin, ziyaretlerinin, dergâhlarının kapanması Aleviliğe vurulan en büyük darbelerinden biri oldu. ... Cemevlerinin, dergâhların kapanmasıyla Alevilerle Alevi inancının arasında büyük bir duvar örüldü.”⁸¹⁶

Tekkelerin kapatılmasıyla zamanında siyasal olarak örülen bu duvardan daha büyüğü, bugün, kentleşme sürecinde toplumsal yaşamın getirdiği şartlar içinde örülmektedir. Kırsal Alevi kültüründe inanç kimliğinin önemli bir parçası olan ziyaretler, kentli zihinlerde yavaş yavaş silinen silüetlere dönüşmüştür. Güler dedenin “Şehirde bulamazsın artık onu, orada bitiyor.” diye ifade ettiği bu silinmenin –kanımca- daha doğru ve açık ifadesi Baydar’ın cevabında saklı. Baydar’a “Tekke ve

⁸¹⁶ Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014

ziyaretler Alevilikte nerede durur?” diye sorduğumda şöyle cevaplamıştı: “Alevilikte çok yerde durur da bende bir yerde durmaz.”⁸¹⁷ Baydar belki sadece kendi inanç düzeyiyle ilgili olarak böyle demişti; ama bugün için kentli Alevilerin çoğunun ziyaretlere yaklaşımı budur. Silinen ya da kaybolan o mekânlar değil onların hafızadaki yeridir. Yoksa çoğu zaten heterotopik olarak köylerin etrafında, dağ ya da tepe başlarında, ağaçlık yerlerde ya da su kaynaklarında bir anlam atfedilerek var edilmiş bu kutsal mekânlar, hala oldukları yerde durmaktadırlar. Fakat kentli Alevilerin hafızasında bu mekânlara dair izler/mitler/hikâyeler günden güne silinmektedir.

Henüz köyündeki ziyaretlere, ziyaret kültürüne ve ritüellerine, ziyaretlerle birlikte örülmüş anlatılara dair hafızasındaki izler canlı olan Aleviler, kentlerde bu değişime cevap olarak –şimdilik- iki hareket tarzı geliştirmiştir. *Birincisi*, köyle bağlarını sıkı tutarak köklere doğru bir direnç gösterme eğilimidir. Mümkün olduğunda köyünü ve buradaki ziyaret yerlerini ziyaret ederek o hafızanın canlı kalması ve aktarılması yönünde çaba gösterenler, yöredeki ziyaret yerlerine adak adamaya devam etmektedirler. Kişinin yaşamına ve yaşam süresine bağlı bir direnç olduğundan sonraki kuşakta o ziyarete dair bir duyarlılık gelişmediği sürece ayakta bunun ayakta tutulması zordur. İkinci olarak, son yıllarda özellikle Ankara’daki köy derneklerinin öncülüğünde adak-kurban işlerinin temerküzü ve merkezileşmesi yönünde bir eğilim söz konusudur. Aynı köyden ya da yöreden olanların adak ve kurbanlarını birleştirerek toplu bir organizasyonla Hacı Bektaş’a ya da diğer büyük dergâhlara götürülmesi, kente özgü başka türden bir rutin ve ortak hareket tarzı halini alabilir. Kısa vadede ziyaret kültürüne dair kentlerde oluşan boşluğu doldurabilecek bu çözümün uzun vadede Aleviliğin yerel-otantik-farklılıklar ölçüsünde özgünleşebilmiş kültürünü değiştireceği de açıktır. Bunun, Aleviliğin kanımca en önemli özelliklerinden biri olan heterodoks yapısında bir değişim kanalı daha açarak ayrıntı gibi görünen ama önemli bir tek tipleşme göstergesine daha kapı aralayacağını düşünüyorum.

⁸¹⁷ Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Türkiye’de diğer pek çok alanda olduğu gibi Alevilikle ilgili çalışmalar da istisna sayılabilecek birkaç örnek dışında çok büyük bir çoğunlukla batı sosyal bilimlerinde 19. yüzyıldan beri hakim olan paradigma ve yöntemlerin etkisinde hazırlanmıştır. Burada iki temel sıkıntıdan bahsedilebilir: Birincisi, toplumsal bir olguyu açıklama iddiasındaki bu çalışmaların toplumsal gerçeklik düzleminin iki temel koordinatından birini, mekânı göz ardı ederek sadece zaman ekseninde tarihselci bir bakışa sıkışıp kalmalarıdır. İkincisi, belirli bir düzeyde de olsa mekânı analizine dâhil etmiş olan çalışmaların, kökleri Eski Yunan düşüncesine kadar uzanan normatif ikiliklere dayalı açıklamaların etkisinde, Aleviliği “köylü dini, halk dini” gibi yakıştırmalar, Alevileri de benzer biçimde “kırsal toplum, Köy Bektaşileri kapalı toplum, doğal toplum” gibi basmakalıp kavramlarla ifade etmeleridir.

19. yüzyıl düşünürü Tönnies’in 1880’lerde kavramlaştırdığı *cemaat-cemiyet* ayrımı, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar çeşitli kavramlar altında kırsal ve kentsel kültürleri ayırtırmak için başvurulmuş bir ikilik olmuştur. Alevilik literatüründe bu yaklaşım, ilk karşılığını Fuad Köprülü’de bulur. Köprülü 1920’lerde yaptığı çalışmalarda aynı inançtan saydığı Alevi ve Bektaşileri sosyolojik olarak ayırır. Ona göre köyde yaşayan Alevilere “Köy Bektaşisi”, kentte yaşayanlara ise “Şehir Bektaşisi” denir. Bu kalıp, Cumhuriyet tarihi boyunca neredeyse hiç sorgulanmadan Alevilikle ilgili temel düsturlardan biri olarak hemen bütün çalışmalarda kullanılagelmiştir. Sosyoloji literatüründe küçük kırsal topluluklar için kullanılan “kapalı” toplum özelliği de eklenerek, Aleviliğin *kırsal-kapalı* bir kültür olduğu mutlak bir motto olarak çalışmalarda yer alır. Bu tanımlama, sadece bir analiz aracı olarak kullanıldığında başlı başına bir sorun teşkil etmeyebilir; fakat Aleviliğin, iddia edildiği gibi kırsal-kapalı kültür dairesi içinde olduğu bir an kabul edilse dahi, bu özelliklerini inancın özünde taşımadığı, bunların tarihsel-toplumsal-siyasal şartlar altında ortaya çıktığı bilinmektedir. Kanımca temel sıkıntı da buradan kaynaklanır: Bu kavramlar tarihsel-siyasal bağlamından koparılarak kullanıldığında, Aleviler sanki başka türlü mümkün ve daha makul iken kırsal alanlara sıkışmayı ve

kendilerini dışarıya kapatmayı tercih etmişler gibi bir yanılgı/çarpıtma doğar. Böyle olunca da “köylülük/köylü dini” ve “kapalı toplum” olma halinin, inancın ve kültürün kendisinden kaynaklandığı iddia edilebilmektedir. İşte tam da bilimsellik-tarafsızlık görüntüsü altında sadece kavramların nötrlenmesiyle yaratılan bir normatif tepedenlik böylece sağlanmaktadır.

1960’lardan bu yana hem zaman-mekân ilişkisinin hem mekânın ele alınışı bakımından bir paradigma değişimi olduğundan bahsedebiliriz. Bu alanda çokça yeni söz söylenmiş ve farklı bakış açıları/kuramsal yaklaşımlar geliştirilmiştir. Oysa bu konuda Alevilik literatürü hala büyük oranda 20. yüzyıl başlarında ortaya atılan iddiaların tekrarı etrafında dönmektedir. Bu çalışmanın birinci bölümünde uzun uzadıya tartıştığım gibi, Lefebvre’in *ilişki sadece iki kavram arasında kurulmaz, her zaman bir üçüncü daha vardır* önermesi, Aleviliğin mekânsal örüntüsünü anlamak bakımından hareket noktası olabilir. Alevi heterodoksisi, *felsefi/teolojik* açıdan tarihsel olan ile tarih üstünü, mekânlı ve mekânsız olanı farklılıkları içinde koruyarak iç içe geçiren “katlanmış bir mekân ve zaman anlayışına” dayanır⁸¹⁸. *Lamekân ili* olarak ifade ettiğim bu anlayış, Alevilerin ibadet, gündelik pratikler ve coğrafi yerleşimine biçtiği anlamları da biçimlendirir. Aleviler, gündelik hayatın kendisini ibadet olarak görürler. İncanın bu niteliği, tarihsel şartların gizlenmeyi gerektiren zorlayıcılığıyla buluşunca *gündelik hayat*, örneğin ibadet etmek için ayrıca bağımsız bir yapıya ya da odak mekâna ihtiyaç kalmayacak biçimde örgütlenmiştir. En azından mevcut bilgilerimiz ışığında köylerde ya da dağlık yerleşimlerde “cem evi” diye ayrı bir yapı bulunmaması bundandır. Olağan zamanda gündelik hayatın bir parçası olan herhangi bir kapalı mekân; dede evinde bir oda, bir hayat, evlik hatta bir ahır ya da ağıl cem yapılacak günlerde ona göre düzenlenerek ibadethaneye dönüştürülebilir. Köylerde cem yapılan yerler, tam da Foucault’nun heterotopik mekânları gibi değişken, birçok mekân ve mevkiyi aynı anda bağdaştıran, hem birikimli hem geçici zamanı temsil eden, bir açılma-kapanma sistemine sahip ve geri kalan mekânlar için de işlevsel niteliktedir. Cem ya da cem yeri, aynı zamanda Lefebvre’in kavramlaştırılmasıyla Aleviliğin *düşünülen* (mekân tasarımı) ve

⁸¹⁸Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, s. 30.

yaşanılan (temsili mekân) mekânlarının da iç içe geçtiği, böylece gündelik ve felsefi pratiğin mekân üzerinde gerçekleştiği *mekânsal üçleme* ya da *üçlü momentine* de karşılık gelir.

Bu bahiste son olarak Alevi toplumsal mekânının örgütlenmesine de bakmak gerekir. Tarihsel-siyasal şartların zorlamasıyla iktidar ve uzantıları ile Sünni-Ortodoks çoğunlukla en az düzeyde karşı karşıya gelecek biçimde tedbir alan Aleviler, iddia edildiği gibi *küçük-kapalı* bir topluluk sınırı içinde değil, sadece belirli alanlara karşı (devlet ve “ötekiler” –Sünniler-) sınırlarını çizerek, köy topluluğunu çok aşan bir iletişim ve örgütlenme ağı içinde yüzyıllarca yaşamışlardır. Alevi sosyo-mekânsal örgütlenmesi ocak ağ sistemine dayanır. Her bir Alevi’nin bir ocağın talibi olduğu, böylece –suçlu ya da düşkün olmadıkça- hiçbir Alevi bireyin topluluk örgütlenmesinin dışında bırakılmadığı bu sistemde, ocak sınırı belirli bir köy ya da bölge değil taliplerin yaşadığı her yerdir. Talipler açısından da aynı biçimde topluluğun sınırı kendi köyünün değil, başta kendi ocağı olmak üzere Alevilerin yaşadığı alanların kesişimidir. Ben bu sosyo-mekânsal ağ için optik biliminden yararlanarak *saçılım (dispersiyon) tipi yerleşim* kavramını öneriyorum.

Bu yerleşim ağı içinde merkezleri farklı noktalarda olan ocaklar, taliplerinin dağıldığı/saçıldığı yerler ile dedeler aracılığıyla bağ kurarlar. Böylece bir ocağın mensupları, inanç ve kültür değerleri bakımından benzer bilgileri aktarıldığı bir ağ içinde kalır. Birden fazla ocak çoğu zaman birbirine çok yakın geçen hatlar ya da birbirini kesen alanlarda yetki sahibidir. Aynı bölgede farklı ocaklara mensup Alevilerin yaşaması ya da kimi zaman aynı köy içinde başka ocak taliplerinin bulunması gibi. Örneğin alan çalışması yürüttüğüm Yıldızeli’nin 32 Alevi köyünden 16’sı Hacı Bektaş Ocağı’na bağlı vekilci köyler iken kalan 16’sı farklı ocak taliplerinin yaşadığı erkâncı köyler. Bazı ocakların (mesela Gözükızıl) birden fazla köyde talibi olduğu gibi, bazı köylerde de (mesela Nallı, Yeşilalan, Yusufoglan) birden fazla ocağın talipleri yaşıyordu. Öte yandan örneğin mürşidi Sivas’ta olan bir ocağın dedelerinin, göç öncesi dönemin zorlu ulaşım koşullarında Aydın ya da Antep gibi uzak kentlerin köylerine taliplerine görmeye, cem yapmaya gittiği görüşmelerimde çeşitli vesilelerle anlatıldı. Son olarak alanda da çokça somut

örneğini dinlediğim-gözlemlediğim üzere, Alevi köyleri ya da ocakları arasında evlilik ve düşkünlük gibi konularda köy yerleşimiyle sınırlı olmayan bir ilişki ağı olması, saydığım bütün örneklerle beraber Alevilerin “kapalı toplum” olduğu iddiasını boşa çıkarmaktadır. Aksine Aleviler Sünni-Ortodoks çoğunlukla ilişkilerini sınırlasalar da kendi içlerinde coğrafi sınırları aşan bir sosyo-kültürel ilişki ve iletişim ağı kurmuşlardır.

Saydığım örneklerde de görüldüğü gibi bu yerleşim ağı, köy ve kent sınırlamasının ötesinde alanlara yayılmıştır. Bu nedenle göç öncesi dönem için Alevi sosyo-mekânsal örgütlenmesini açıklamakta kır-kent ikiliği yerine Lefebvre’in *kör alanlar* kavramlaştırması daha uygun görünmektedir. Ben bu kavramı farklı alanların çok katmanlı biçimde üst üste, iç içe, yan yana olma biçimlerini ifade edecek biçimde *ara alanlar* olarak kullanıyorum. Köy ya da belirli bir bölgede, belirli yerleşim tipi sınırlarını kesen *ara alanlar* bir araya gelerek coğrafya üzerinde ocak saçılımlarından oluşan bir Alevi ağ haritası çıkarır. Aleviler 20. yüzyıl ortalarına kadar bu ağ içinde yaşamışlardır. 1960’lardan itibaren kırsal bölgelerden kent merkezlerine ve yurtdışına göç eden Alevilerin ocak sistemi de göç süreciyle beraber çözülmeye başlamıştır.

Alevilerin göç ve kentleşme sürecini ele alan çalışmalar, yukarıda değindiğim paradigma ve yöntem sorunlarına benzer biçimde, iki temel sıkıntıyla malûldür. Göçü statik, çizgisel ve tek yönlü olarak ele alan bu çalışmalarda ya mekânın belirleyen ve belirlenen yanı tümünden ihmal edilmekte ve sadece zaman eksenli açıklamalar yapılmakta ya da mekân gene kırdan kente çizilen sınırlar içinde bağımlı değişken olarak alınmaktadır. Böyle olunca mevcut literatürde Alevi göçü ve kentleşme süreci neredeyse tümüyle *geleneksel-modern* ikiliğine dayalı modernleşmeci bakışın etkisinde açıklanmaktadır. Buna göre Alevilerin 1950’lerden itibaren kentlere göç etmesi geleneksel (inanç ekseninde tanımlanır) kurumlarını zayıflatmış, “modern” Alevilik de inancın zayıfladığı ideolojik-siyasal bir kimlik formu almaya başlamıştır. Özellikle ilahiyat kökenli ya da Alevi-Sünni muhafazakâr çevrelerde dile getirilen bu görüşler, *kentli Aleviliği*, dini tanımlarla daha uygun buldukları *geleneksel Alevilik (kır Aleviliği)* karşısında “bozulmuş” bir form olarak

resmederler. Bu “bozulmaya” en büyük gerekçe olarak da Alevilerin sol fikirler ve Marksizm gibi “ateist” ideolojilerle yakınlaşması gösterilir.

Oysa bu çalışmada yürüttüğüm alan araştırmalarım, kopuş tarihçiliğinin bir örneği olarak belirli bir zaman diliminde kesilen kır ve kent formları içinde ideal tip olarak başvurulacak *geleneksel-modern Alevilikler* olmadığını gösteriyor. Örneğin Yıldızeli’nin Hacı Bektaş Ocağı’na mensup köylerin dedeliğini yapan Güler’e göre 1960’larda ve 70’lerde Yıldızeli’nin bazı köylerinde (örneği Kaman, Ortaklar) cemler tümden bırakılmış ya da seyrelemiştir. Bazı bölgelerde sadece kente göçün etkisiyle değil dedelerin gelmemesi ya da mevcut dedelere tepki nedeniyle *geleneksel* uygulamalardan uzaklaşmıştır. Öte yandan kendisi de Yıldızeli’nin bir köyünden olan Gazeteci-Yazar Kelime Ata, aynı yıllarda Sivas merkezde köyden gelen dedeler eşliğinde evlerde gizlice cem yapıldığını hatırlamaktadır. Yine Ankara Tuzluca Yır Cemevi Başkanı Uzuner ve Tuzluca Yır sakinleri de o yıllarda evlerde cemlerin yapıldığını anlattılar.

Benzer durumlarla günümüzde de karşılaşmak mümkün. 2013 yılı yazında ziyaret ettiğim Yağlıdere köylüleri, köyde inancın gereklerini *olduğu gibi* yerine getirmeye çalıştıklarını; köyde sofuların (dikmeler) hala etkin olduğunu; ocaklarının kendileri için önemli olduğunu; kızlarının hala “dışarıya” (ocak dışına) “verilmediğini”, dışarıdan evlenenlerin düşkün ilan edildiğini ifade ettiler. Ağırlıklı İstanbul’da yerleşik olan *kentli* Yağlıdereliler de köyleriyle yakın ilişki içindeler. İstanbul’da kendi cemevini kurmuş olan bu köylüler, cemlerini ve genel olarak inançlarını geleneksel biçimde sürdürme gayretindedirler. Benzer biçimde M. Sarıkaya ve Aslandoğmuş gibi köyler de hem köylerinde hem kent merkezlerinde cem yapıyorlar. Fakat Avcıpınarı, Üyük, Ortaklar, Davulalan, Delikkaya gibi köyler hem kırsalda hem kentsel alanlarda cemlerden ve diğer inanç eksenli geleneksel uygulamalardan uzaklaşmıştır.

Bu konuda bir başka örnek, aynı zaman diliminde farklı kuşaklar arasında ya da farklı sosyo-mekânsal ortamlarda başka Aleviliklerin yaşandığı gerçeğidir. Bugün Yıldızeli köylerinde yaşayan yaşlı kuşakların çocukları ve torunları büyük kentlerde

ya da diasporik alanlarda yaşıyorlar. Bunlar arasında Aleviliğin anlam ve uygulama bakımından aynı biçimde algılanması beklenemez. Fakat bu, farklılaşmanın illa *gelenekselden moderne* doğru bir çizgi üzerinde gerçekleştiğini de göstermez. Almanya’da karşılaştığım gençlerden bazıları Alevilik terminolojisinden ve Aleviliğin anlamlar dünyasından oldukça uzak bir yaşam sürüyorlardı. Ama bunların arasında cemevi çevresinde yetişerek Aleviliği tümüyle inanç düzeyinde yaşayanlar da vardı. Öte yandan Ankara’da ya da Yıldızeli köylerinde denk geldiğim bazı orta kuşak Aleviler, Aleviliğin inanç kısmını tümünden reddederken onu bir kültür ya da yaşam tarzı olarak tanımladılar.

Bir başka çarpıcı örneğe, cem yapılan yerler konusunda rastladım. Göç öncesi dönem için köylerde cemin, hem inancın kendisinden hem dış şartların zorlamasından kaynaklanan nedenlerle gündelik pratiğin bir parçası olan oda, evlik, ahır vb. yerlerde toplandığını yukarıda ifade etmiştim. Foucault’nun *kriz heterotopyasından sapma heterotopyasına* geçiş olarak ifade ettiği duruma çok benzer biçimde, kentsel ve diasporik alanlarda da Aleviler uzun süre cemlerini büyük gecekondular, boş bodrum katları, dernek odaları, düğün salonu vb. alanlarda gizlice yapmışlardır. Bu durumun şimdilerde ortadan kalktığını söylemek güç; zira Kasım 2013’te Ankara-Seyranbağları’nda katıldığım M. Sarıkaya köylülerinin görgü cemi köy dernek binasının alt katında yapıldı. Mayıs 2014’te Almanya-Köln’ün güneydoğusunda, Porz bölgesinde bir ceme katıldım. Bu cem, cem yapan topluluğun mensuplarından birinin işletmecisi olduğu bir spor salonunda gerçekleşti. Kentlere göçün 50. yılını bulduğu dönemde Alevilerin ibadetlerini hala köylerdekine benzer biçimde bu tür heterotopik mekânlarda gerçekleştiriyor olması, cemevlerinin kentsel alanlarda karşılık geldiği toplumsal ihtiyacı olduğu kadar Alevi kentleşmesinin belirli bir kırılma anında ortaya çıkan bir olgudan çok çeşitli süreklilikler, eşanlılıklar ve döngülerle biçimlenen ve hala farklı aşamaları aynı düzlemde vuku bulan bir süreç olduğunu da gösterir.

Bütün bu örnekler, Alevilerin göç ve kentleşme sürecinde yaşadıkları dönüşümün kesikli bir tarih anlayışıyla açıklanmasını güçleştirir. Örneğin 1960 yılını bir milat kabul edip ondan öncesini “kırsal/geleneksel” sonrasını “kentli/modern

Alevilik” olarak sınıflandırmak, karşılaştırmalı analizi kolaylaştırması bakımından işlevsel olmakla beraber iki yönden sakıncalıdır. İlk olarak, yukarıda cem yapılan yerler örneğinde olduğu gibi, *gelenekte* benzer biçimde ibadethanenin kentsel alanlarda da hala muğlak ve değişken olma niteliğini sürdürmesi, farklı zamanlarda benzer temaların yaşandığını gösterir. Bu durumda tarihin ilerlemeci ve doğrusal-çizgisel yorumu, açıklayıcılığını yitirecektir. Diğer taraftan, farklı sosyo-mekânsal alanlarda eşanlı olarak benzer uygulamaların yaşanıyor olması da, sadece zaman değil mekân yönünden de değişimi ya da dönüşümü ihtiyatlı okumak gerektiğini gösterir.

Göç sürecine ilişkin altı çizilmesi gereken noktalardan biri de mevcut çalışmalarda sıkça yapıldığı üzere göçün nedenlerini ve sonuçlarını herkes için aynı kabul edip öyle çıkarımlarda bulunma yanılgısıdır. Yıldızeli köylerine ilişkin resmi istatistikler; iklim şartları, coğrafi özellikler, temel geçim kaynakları vb. yönlerden çok büyük farklılıkların olmadığı ilçede, Alevi nüfusun Sünni nüfusa göre belirgin derecede daha fazla göç verdiğini gösteriyor. 1965 sonrası verilerine göre; 1965-2010 yılları arasında bölgede Sünni kır nüfusu yüzde 27,16; Alevi nüfusu* ise yüzde 71,87 oranında azalmıştır. Bu dramatik fark, Petersen’in “Bütün insanlar (ya da göçmenler) *doğal olarak aynı* ise, neden bazıları göç ederken diğerleri etmez?” sorusunu akla getirir. Yıldızeli ve yakınındaki Alevi yerleşimlerden daha fazla göç olması, literatürde öncelikle başvurulana (ve bütün göç hareketlerinde az çok etkili olan) *itici-çekici* etmenlerin yanı sıra başka etmenlerin de dikkate alınması gerektiğini gösterir. Alanda yaptığım görüşmelerde bazen doğrudan bazen dolaylı olarak ifade edilenlerden hareketle, çoğu Alevi-yoğun bölgede olduğu gibi Yıldızeli bölgesinde de Alevilerin daha dağlık, ormanlık ve arazi yönünden verimsiz alanlara yerleşmeleri, tarihsel-siyasal etmenlerin günümüze kadar yansıyan zorlamaları kapsamında değerlendirilebilir. Geçmişten aktarılan bu *yapısal sorunlar*, Aleviler bakımından diğer gruplarda söz konusu olmayan birtakım zorlamaları gündeme getirmiştir. Öte yandan daha yakın dönemli etkenler olarak 1970’lerin ikinci yarısında Sivas, Maraş, Çorum gibi Alevilerin yoğun olarak yaşadığı illerde

* İlçe merkezinde Alevi nüfus yüzde 2’yi dahi bulmadığından Yıldızeli’nde Alevi nüfusu neredeyse tümüyle köylerde yaşıyor. Bu nedenle ayrıca “kır nüfusu” demeyi gereksiz buldum.

Alevilere yönelik olarak gerçekleştirilen saldırılar, bu bölgelerde olduğu gibi başka Alevi yerleşimlerden de *güvenlik kaygısı*yla büyük kentlere ve diasporik alanlara doğru ikinci bir büyük göç dalgasını tetiklemiştir. Literatürde henüz bu konuda bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte, bu saldırılar, Kelime Ata'nın "Belli bölgelerin Alevisizleştirilmesi" olarak tarif ettiği durumla sonuçlanmıştır. Haliyle, Aleviler bakımından sadece ekonomik etkenler değil *göçe zorlanma* ya da Petersen'in kavramlaştırmasıyla *zorlayıcı/yönlendirilen göç* olgusunun da hesaba katılması ve göç nedenleri arasında sayılması gerekir.

Bu örnekler, Alevi göç ve kentleşme sürecini ele alırken göçün nedenleri, göç edenler ve göç sonrası süreç için her tür homojenleştirme-tektipleştirme ve idealleştirmenin, gerçekliği sadece anlaşılır olmaktan uzaklaştırmakla kalmayıp aynı zamanda konunun hassasiyetinden ötürü bazı durumlarda gerçekliği perdeleyen bir duruma da yol açılabileceğini gösterir. Özetle şu söylenebilir ki ne 1960'larda kırlardan kentlere ve yurt dışına göç eden Aleviler, ne bütün Alevilerin göç güzergâhları ne de farklı kentlere ve farklı toplumsal şartlara yol alan Alevilerin bu kitlesel göç sonucunda yüzleştikleri toplumsal dönüşümün etkisi, düzeyi ya da boyutu aynıdır. Göç; çok boyutlu, çok katmanlı, spesifik deneyimlere ve gerçekleştiği sosyo-mekânsal ölçeğe göre farklı etki ve sonuçlara açık bir süreç ise, Aleviler bakımından da göçün bütün bu niteliklerini dikkatle ele alan bir değerlendirme yapmak, bu süreci doğru okumak bakımından şarttır.

Göç sürecinin saydığım bu niteliklerini göz önünde bulundurarak yürüttüğüm alan çalışmasının örnekleme, Yıldızeli'nin Alevi köylerinden Türkiye'nin büyük kentlerine ve diasporik alanlara göç eden Alevilerdi. Bu göç hareketinin en önemli sıçraması, köyden ilk çıkışlar 1960'larda başlamakla beraber, asıl olarak 80'lerin ikinci yarısından itibaren gerçekleşmiştir. Göçün akış yönü, Yıldızeli haritasını yatay biçimde ikiye bölen Yozgat-Sivas karayolunun güneyinde kalan köyler için ağırlıklı Ankara, karayolunun kuzeyinde kalan iller için ağırlıklı İstanbul'dur. Bazı köylerden İzmir'e de yoğun yerleşim olmuştur ama asıl güzergâh Ankara ve İstanbul'dur. Toplam verilere bakılırsa yurt içinde Yıldızeli Alevi köylerinden göç, en çok Ankara yönüne gerçekleşmiştir. Yurtdışında ise her iki hattan Almanya, Fransa ve İsviçre

başta olmak üzere Avrupa ülkelerine dış göç gerçekleşmiştir. Yıldızeli'nin Alevi köylerinden kentlere göç edenler, gittikleri yerlerde kendi köy ya da yöre dernekleri altında örgütlüdür. Ankara'da Çankaya, Mamak ve Yenimahalle; İstanbul'da Pendik, Kartal, Çekmeköy, Maltepe, Ataşehir, Sancaktepe (Sarıgazi) ve Eyüp (Alibeyköy), Yıldızelili Alevilerin yoğun olarak yerleştikleri bölgelerdir. Yurtdışında dağınık halde yaşayan Yıldızelililer için belirli bir yoğunluk bölgesi tespit etmek zor olmakla beraber Köln ve civarı başta olmak üzere Almanya'nın Kuzey-Ren Vestfalya Eyaleti ile Fransa-Strazburg civarı Yıldızeli Alevilerinin yaşadıkları yerlerdendir.

Şu halde Yıldızeli köylerinden kentsel ve diasporik alanlara göç eden Aleviler esasında gözlemleyebildiğim kadarıyla, göç ve kentleşme süreciyle bağlantılı olarak Alevi toplumsal, kültürel ve siyasal yapısında şu temalar etrafında bir dönüşüm yaşanmaktadır:

1. Sosyo-ekonomik yapı dönüşmekte ve yeniden inşa edilmektedir:

Yıldızeli'nde küçük köylülük ve geçimlik düzeyinde tarım, hayvancılık ve bazı köylerde ormancılıkla meşgul olan Aleviler, belirli tahıl ürünleri dışında verim alınamayan arazinin çoraklığı ve yılın yarısına yakın bir döneminin kar altında geçtiği iklim şartlarının ağırlığı nedeniyle güçlükle geçinebiliyorlardı. Aleviler kente göçün ilk dönemlerinde belirli bir eğitim ve vasıf gerektirmeyen *kapıcılık, inşaat işçiliği, hamallık, gündelikçilik, askıcılık, lokanta işçiliği* gibi alt sınıf, düşük gelirli işlerde çalışmışlardır. “Şanslı” olanların kapıcı yerleri bularak çözdüğü barınma sorununu, göç edenlerin geneli kentin mevcut gecekondu alanlarında kiracılık ya da hazine arazileri üstünde doğrudan kendi gecekonduğunu inşa etmek suretiyle çözmüştür. Hem iş bulma hem konut konusunda Yıldızelili Alevilerin hemşehrilik bağlarına dayalı ağ ilişkilerini etkin biçimde işlettikleri görülüyor. Örneğin 1980'lerde Ankara'nın güneyinde kurulmuş olan ve henüz 2006 yılında kentsel dönüşüme dâhil edilen 902 Parsel (Sancak Mahallesi/7. Cadde) üzerindeki gecekondualarda sadece M. Sarıkaya köyünden 22 hane; Delikkaya, Kaleköy, Yücebaca, Yuvalıçayır, Karaleylek, Nallı, Kıvşak gibi birbirine yakın Yıldızeli köylerinden toplamda yaklaşık 100 hanenin yerleşik bulunması, konut edinme konusunda kurulan ağa işaret eder. Benzer biçimde Ankara Esat, Kavaklıdere ve

Ayrancı’da aynı köyden ya da birbirine yakın köylerden çok sayıda kapıcının olması yahut Avcıpınarı köylülerinin çoğunlukla kente ilk göç edenlerin yerleştiği otelcilik ve lokanta sektöründe çalışıyor olmaları, kente yerleşim sürecinde enformel ilişkilerin işletildiğini gösterir.

1970 ve 80’lerde ekonomik bakımdan alt sınıflarda yer tutan Alevilerin bir bölümü, 1990’ların sonundan itibaren bu konumdan uzaklaşarak orta sınıf kabul edilebilecek bir noktaya gelmişlerdir. Hane bazında biriken sermaye, gecekondulara azami toprak rantı ya da eğitim yoluyla yükselme, bu “sınıf atlama” ya da tırmanışın üç önemli aracıdır. 2014 yıl sonu itibariyle görüştüğüm köy derneği yöneticilerine göre üyelerinin ortalama olarak yüzde 70’i borçsuz konut malikidir. Yüzde 15 civarında üyenin konut satın aldığı ancak ipotekli banka kredisinin devam ettiği belirtildi. Bazı üyelerin birden fazla konutu ve büyük çoğunluğun kendine ait, çok düşük olmayan modellerde aracı olduğu da söylendi. Her köyde ortalama yüzde 20’den fazla yükseköğrenim görmüş üye vardır. Kamuda istihdam ve yükselme imkânı hala sıkıntılı görünse de kendi hesabına çalışan çeşitli meslek sahiplerinin sayısı artmıştır. Bu durum, kentlere göç eden Alevilerin önemli bir bölümünün göçün ilk dönemlerindeki sosyo-ekonomik konumlarında bir hayli iyileşme olduğunu ve sınıfsal konumların değiştiğini gösterir. Benzer değerlendirmeler yurtdışında yaşayan Aleviler için de yapılabilir. Almanya’nın Bielefeld, Werther, Bergisch Gladbach gibi kentlerinde; Fransa’nın Strazburg, Zelwiller ve St. Louis kentlerinde Yıldızeli köylerinden olup kendi konutunu almış Alevilerle görüştüm. Bunların çok azı kendi hesabına bir iş sahibi iken, çoğu Belediyelerde, çeşitli fabrikalarda yahut hizmet sektöründe işçi olarak çalışıyor. Bunun dışında birikimini Türkiye’de, özellikle kendi köylülerinin ya da akrabalarının yaşadığı kentlerde değerlendiren; Almanya’da sosyal konutlarda yaşadığı halde Ankara’da ya da kimi tatil yörelerinde apartman dairesi olan Aleviler var.

Öte yandan ister kırdan kalanlar ister kentlerde yaşayanlar olsun, Alevilerin önemli bir bölümü açısından geçimlik tarım işçiliği, kentsel yoksulluk ve alt sınıf işçilik hali belirleyici karakterini sürdürmektedir. Aleviler Massicard’ın 1980 sonrası için sözünü ettiği *ideolojik, siyasal ve ekonomik yönden marjinalleşme*

sürecinin içindedir. Bu sürecin, 13 yılını geride bırakan AKP iktidarı döneminde, bu 13 yıl boyunca neredeyse blok olarak AKP siyasetine destek vermeyen tek toplumsal grup olan Aleviler bakımından daha da derinleştiği ve belirginleştiği aşîkârdır. Devlet kadrolarında iş bulamama, bürokraside önemli mevkilerde yer alamama, merkezi iktidar ya da yerel yönetimler eliyle ekonomik kaynak dağıtımının dışında kalma gibi nedenlerle Aleviler, her yönden sınırlı bir alanda geçim ve birikim imkânı bulabilmektedir. Büyük kentlerin belirli bölgelerinde (ki çoğunlukla CHP'nin yere yönetimde olduğu alanlardır), belirli iş kollarında ve ekonomik kaynak bölüşümünden ancak çok sınırlı düzeyde faydalanabilen Alevilerin önemli bir bölümü, (Sünnî) İslamcı-kapitalist iktidar döneminde palazlanan ve giderek zenginleşen "Sünnî muhafazakâr" çevrelere nazaran toplumun görece yoksullaşan tabakaları arasındadır.

Bütün bu verilere dayanarak, kentli Alevilerin artık homojen bir sınıfa tabî olmadıklarını; farklı ülkelerde, farklı kentlerde, kentlerin farklı semtlerinde yaşayan Alevilerin sınıfsal açıdan da farklılaştıklarını söyleyebilirim.

2. Alevî sosyo-mekânsal alanı yeniden inşa edilmektedir:

Bu inşa, hem topluluğun yerleşim alanları hem de cemevi gibi doğrudan inançla ilgili ve sosyal ihtiyaçları karşılayan odak mekânlar üzerinden şekillenmektedir. Aleviler kente göçün ilk dönemlerinde belirli bölgelerde yoğunlaşarak kendi gecekondü mahallelerini kurmuş ya da mevcut gecekondü semtlerinde birbirine yakın konumlanarak hem Sivas gibi küçük hem Ankara-İstanbul gibi büyük kentlerde örtük Alevî gettosu olarak ifade edilebilecek yerleşim alanları edinmişlerdir. Sivas'ta Alibaba'dan başlayarak Seyrantepe ve Kolej; Ankara'da yukarıda bahsi geçen eski 7. Cadde ve eski Seyranbağları, bugünkü Tuzluca'yır ve civarı (Natoyolu, Ege Mahallesi); İstanbul'da Pendik'in bir kısmı, Alibeyköy, Gazi Mahallesi, Sarıgazi ve Okmeydanı bu tür yerleşimlerdenidir. Bu yerleşim mantığının arkasında –tıpkı kırsal yerleşimde olduğu gibi- güvenlik arayışının ve dayanışma güdüsünün bulunduğunu tahmin etmek zor değil. Alan araştırması yürüttüğüm Yıldızeli'nde Alevî köyleri kabaca üç bölgede kümelenmişlerdi. Bu kümeler, coğrafi yakınlığın yanı sıra ocak aidiyeti yönünden de

bir benzerliğe işaret ediyordu. Bu bölgelerden göç eden Alevilerin aynı güzergahta yol almaları ve hem belirli kentlere hem de bu kentlerin birbirine yakın mahallelerine yerleşmeleri tesadüf olmasa gerek. Burada Alevilik, bölgesel yakınlık ve ocak bağları üzerinden enformel bir ağın işlediğini görüyoruz. O nedenle kentlerdeki getto benzeri yoğunlaşma ile Alevi kırsal yerleşiminde ocak bağları üzerinden gözlenebilecek köy kümelenmeleri arasındaki benzerlik de ilginç ve dikkate değerdir.

Bu yerleşim bölgelerinin yanı sıra, Aleviler kente göçün ilk dönemlerinde çok gündemde olmayan bir ihtiyacı, kentlerde Alevi nüfusunun artması ve bu nüfusu inanç ve kültür bağlamında bir araya getirecek odak mekânların bulunmaması nedeniyle, özellikle 1990 sonrası süreçte daha yakıcı olarak hissetmişlerdir. Cemevi talebi, Alevi kimliğinin siyasal varoluşunun bir tezahürü olarak öne çıktığı gibi, pratikte inanç hizmetleri ve sosyal işler yönünden de önemli bir ihtiyaca karşılık olarak yükselmiştir. Aleviler, cenazelerinin kaldırılmasından Alevi çocuklarının kültürlerini öğrenmesine, inancın yaşatılmasından toplumsal dayanışmanın sağlanmasına kadar pek çok ihtiyaçlarını cemevi mekânı üzerinde somutlaştırmaktadırlar. Mevcut köy-yöre dernekleri ve Alevi kuruluşları bu ihtiyaçların tümünü karşılayacak bir çerçeveden ve yapılanmadan uzaktır. Cemevlerinin önemi, Alevilerin dağınık biçimde yaşadığı ve ortak paylaşım alanları oluşturmakta Türkiye'ye göre çok daha fazla zorlandıkları diasporik alanlarda kendini çok daha yoğun biçimde hissettirir. Yurtdışında Alevilerin yaşadığı yerlerin yakınında bir Alevi kurumunun ya da cemevinin olup olmaması, o bölgede yaşayanların Alevilik algıları, yaşam biçimleri ve pratikleri üzerinde son derece belirleyicidir. Bu nedenle cemevleri, kentsel alanda Aleviler bakımından sadece bir ibadethane olmanın çok ötesinde bir anlam ve değer ifade eder.

Sadece kentsel alanlarda değil kırsal bölgelerde de Alevilerin odak mekânla kurdukları ilişkinin niteliği değişmektedir. Artık köylerde de gerek atıl binaların dönüştürülmesi gerek yeni inşa yoluyla cemevleri yükseliyor. Alevi inanç pratiğinin önemli parçaları olan tekke ve ziyaretlere yüklenen anlamlar hem köylerde hem kentlerde değişmektedir. Haliyle Alevi gettosu olarak tarif edilen yerleşimler ve

cemevi talebinin bir mekân üzerinden kimlik mücadelesi sembolü olarak yükselişi kentlerde; azalan nüfusa rağmen köylere de cemevi inşa edilmesi ve tekke ve ziyaretlerin anlam ve işlevlerindeki değişim köylerdeki dönüşümün sembolleridir. Bunlar, Alevilerin kentlere göç etmekle sadece kentin/kentleşmenin etkilerine maruz kalmadığının örnekleridir. Sadece kent Alevileri dönüştürmemiştir. Aleviliğin sosyo-mekânsal varoluş temaları, kentin Alevileri, Alevilerin de kent mekânını karşılıklı olarak dönüştürdüğü bir süreç üzerinde gerçekleşmektedir. Dahası kentleşme süreciyle beraber kırsal alanlar da bu değişimden etkilenmiştir.

3. İnanç ve kültür kimliğini şekillendiren kurum, yapı ve aktörler yeniden inşa edilmektedir:

Buradaki dönüşüm esas olarak göç öncesi dönemde Alevilerin sosyo-mekânsal yerleşimini, inanç pratikleri ile kültür aktarımını, temel iç hukuk düzenini ve birlikte yaşam kurallarını, birbirleri arasındaki iletişimi belirleyen; kısaca bir mikro iktidar alanı oluşturan ocak sisteminin çözülmesine dayanır. Ocak aidiyeti 20. yüzyıl ortalarında kadar Alevi üst kimliğinin ardından ikinci önemli belirleyici iken göç süreciyle beraber hem kırsal alanlarda hem kentsel alanlarda önemini giderek yitirmiş, özellikle genç kuşaklar açısından belirleyici olmaktan büyük oranda çıkmıştır.

Ocak sisteminin hızla çözülmesinde belirleyici olduğunu düşündüğüm etmenleri kısaca şöyle sıralayabilirim: Ocaklar hızlı göç sürecine hazırlıksız yakalanmıştır. Ocak-dede-talip bağına kentsel ortamlarda diri tutacak yeni bağlar kurulamamıştır. Nicel olarak yeterli sayıda nitel yönden yeni şartlara uyum sağlayacak yeterlikte dedelerin olmaması talipleri uzaklaştırmıştır. Artan ve sosyo-mekânsal olarak daha önce hiç olmadığı kadar uzak-farklı noktalara dağılan taliplerle ocak aidiyeti üzerinden bağ kurulması güçleşmiştir. Taliplerin kentsel ortamlarda ortaya çıkan gündelik ve sürekli sorunlarına yılda bir kez talip görmeye dayalı ocak bağı çözüm geliştirememiştir. Gerek kırsal gerek kentsel alanlarda Alevilerin yeni kimlik sorunlarıyla, siyasal ve kültürel haklar mücadelesiyle yüz yüze kaldığı bir dönemeçte ocaklar bu mücadelenin dışında ve uzağında kalmıştır. Bunlar ve listeye eklenebilecek benzer sorunlar nedeniyle göç sürecinde dışa açılmayla beraber daha

önce ocak sisteminin belirlediği bütün alanlarda önce kısa süreli bir boşluk doğmuş daha sonra bu boşluklar yeni yapı, kurum ve aktörlerce doldurulmaya başlanmıştır.

Gözlemlediğim kadarıyla gerek Yıldızeli köylerinde gerek kentsel ve diasporik alanlarda Aleviler, ocak aidiyetini çok az vurgulamaktadırlar. Yaşlı kuşaklar açısından ocak bağı hala kısmi düzeyde de olsa varlığını hissettirirken, orta ve genç kuşak Aleviler, Alevi kimliğine yaptıkları vurgunun ardından kendilerini ocak dışında pek çok siyasal ve kültürel kimlikle ifade etmekle beraber ocak kimliğini belirleyici bir aidiyet olarak öne çıkarmıyorlar. Kentsel alanlarda ocak örgütlenmesinden doğan boşluğu cemevi, Alevi Kültür Merkezi, Alevi kurum ve kuruluşu, yöre ya da köy dernekleri gibi Alevi geleneği bakımından tümüyle yeni örgütlenmeler doldurmaktadır. Türkiye kentlerinde Aleviler öncelikle kendi köy dernekleri bünyesinde örgütlüdür. İnanç ve ibadete yönelik etkinlikleri (cem, aşure günü vb.) olduğu gibi, topluluk içi dayanışma amaçlı bir araya gelişleri de (cenaze işleri, piknik, gece vs.) bu dernekler organize etmektedir. Kimi Aleviler birçok köy derneğinin bir araya gelmesiyle oluşan yöre dernekleri ya da doğrudan Alevi kültürünü temsilen kurulan örgütlerde de faaldir. Yurtdışında köy-yöre derneği örgütlenmesi nadir olsa da Alevilerin yaşadığı yerlerde faaliyet gösteren Alevi kurum ve kuruluşları (Kültür Merkezi, Cemevi vb.) Aleviler için hem inanç hizmetlerinin hem sosyal ihtiyaçların karşılandığı merkezlere dönüşmektedir. Strazburg'da yetişmiş bir Yıldızelili olan Hayrullah Aytemir, çok açık biçimde şu ifadeyi kullanmıştı: "... Artık şöyle bir şey diyebilirim ki Strazburg Alevi Kültür Merkezi benim nazarımda, benim gözümde bir ocak oldu." Bu ifade kentsel-diasporik alanlarda yaşayan Aleviler açısından ocak örgütlenmesinin yerini Alevi örgütlerinin almaya başladığının bir göstergesidir.

Ocak sisteminin çözülmesi, bu sistemin omurgası olarak ifade edebileceğimiz dedelik kurumunun etki ve gücünü yitirmesiyle iç içe geçen bir süreçtir. Alevilerin ocak ağı içinde kendine yeter bir toplumsal organizasyon içinde yaşadığı dönemler için dede, adeta topluluğun her şeyidir; ibadetin yürütücüsü, bereketin aracısı, topluluğun tarih bilgisini elinde tutan eğitim kanalı, sözlü hafızanın aktarıcısı, iç hukuk düzeninin hâkimi, topluluklar arası bilgi ve iletişim aracısı hep dededir.

Yıldızeli köylerinde göç öncesi yılları ya da göçün başlangıç dönemlerini hatırlayan kuşaklar, bölgedeki “keskin” dedelerin keramet addedilen vasıflarını, köye dede geldiği ve cem kurulduğu zaman yaşanan coşkuyu, o zamanki dedelerin bilgi ve görgüsünü anlattılar. Ancak modern dünya, kurum ve araçlarıyla tanışma, dedenin bütün bu işlevlerini büyük oranda boşa çıkarmıştır. Kentlere göç sürecinde Aleviler daha önce hiç karşılaşmadıkları yeni sorun alanlarıyla karşılaşmış ve dedeler bu süreçte taliplerin sorunlarına ya kayıtsız ya da çözümsüz kalmıştır. Gerek kırsal gerek kentsel alanlarda görgü hukukunun fiilen işlevini ve yaptırım gücünü yitirmesi, örgün eğitim sürecinden geçen Aleviler için cemlerin ve dedelerin tek bilgi kaynağı olmaktan çıkması, dedelerle talipler arasındaki bilgi dengesinin talip lehine değişmesi gibi pek çok neden, dedelerin eski saygınlık ve otoritesinin giderek azalmasına neden olmuştur. Öte yandan Aleviler bir yandan sosyo-ekonomik anlamda kentte tutunmaya çabalarken bir yandan inançlarına, toplumsal ve kültürel haklarına yönelik bir siyasal mücadeleyi yeni yetişen, genç, iyi eğitilmiş ve donanımlı *aydınları* öncülüğünde yükseltmişlerdir. Bu yeni kuşak, Alevi örgütlerinde olduğu gibi Alevilik tarihi, teolojisi, kültürü, sosyolojisi gibi alanlarda yazıp çizdikleriyle de söz söyleyen bir noktaya gelmiştir. Böylece toplumu etkileyen ve yönlendiren aktörler konusunda da dedelerden boşalan alanları aydınların doldurduğu görülüyor. 2000’li yıllara kadar Alevi örgütlerinde bu denge aydınlar lehine iken bir yandan topluluğun inanç hizmetleri yönünden yeni taleplerle gelmesi ve örgütlerde bu ihtiyacı karşılayacak kadrolar olmaması, bir yandan inanç esaslı kimlik siyasetinin tekrar canlanmasıyla beraber dedeler de örgütlerde yeniden söz sahibi olmaya başlamıştır. Bugün Alevi örgütleri ve kamuoyu nezdinde bu eski ve yeni aktörler arasında bir *otorite gerilimi* sürecinden geçildiğini söyleyebilirim.

Kentsel alanlarda ziyaret ettiğim 10 Yıldızeli köy derneğinde dernek başkanlarına inanç hizmetlerine bakışlarıyla ilgili sorular yönelttim. Bunlardan bir kısmı kendi görüşü bir kısmı köylerinde özellikle eğitilmiş kuşakların görüşleri olarak dernek bünyesinde Alevilikle ilgili çalışmalara çok sıcak bakılmadığını anlattılar. Bazı köylerde cem için davet edilen dedelerle ilgili olarak tartışmalar çıkmış; üyelerden bir kısmı bahsi geçen dedenin köyün cemini yürütmesini istememiş. Öte yandan Almanya’da ziyaret ettiğim Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) ve

Köln Hacı Bektaş Veli Cemevi gibi önde gelen kurumlarda Yönetim Kurulu'nun yanı sıra bir de İnanç Kurulu ya da Dedeler Kurulu adlı yapılar oluşturulduğunu gözlemledim. Türkiye'de yakın zamanlı bir örnek olarak Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu'nda da üç kişilik bir İnanç Komisyonu kurulduğunu Federasyon başkanı söyledi. Bu tür yeni yapılanmalar, Alevi kuruluşlarında inanç hizmetleri ile diğer toplumsal-siyasal hizmetler alanında bir ayrışma ve görev bölüşümü olduğunu gösterir. *Dini ve seküler otoriteler* arasında şimdilik sorunsuz görünen bu bölünmenin Alevi hareketinin ve Aleviliğin alacağı yola göre gelecekte yeni gerilimlere yol açma ihtimali de çok uzak değildir.

İnanç ve ibadet pratiği bakımından son bir değişim başlığı da cem ve cemin mekânı konusunda kendini gösterir. Göç öncesi dönem esas olmak üzere otantik anlamını küçük kır topluluğu içinde bulan cemler; a) Zaman bakımından kırsal/tarımsal takvime ve işgücünün atıl dönemlerine uyumludur, b) Yer bakımından belirli bir odak mekân gerektirmez, uygun olan her mekân cem yeri olarak düzenlenebilir, c) Rıza ilkesi esas olduğundan birbirini tanıyan ve ocak aidiyeti/sürek bakımından homojen bir grupla gerçekleştirilir, d) Süre bakımından belirli bir saat aralığına sıkışmaz; görgüyle beraber günler alabildiği gibi, on iki hizmetin ve cem muhabbetinin akışına göre sabahlara kadar sürebilir, e) Sadece ibadet değildir; eğitim, sözlü kültür aktarımı, topluluk içi dayanışma ve barış, görgü yoluyla hukuk düzeninin tesisi gibi farklı işlevler içerir. Kentsel/diasporik alanlarda cemlerin bütün bu özellikleri değişime uğramıştır. Kapitalist zaman ve çalışma düzeni; mesai, ulaşım, yasal zorunluluklar vb. sınırlar; cemevi mekânı olup olmaması; farklı ocaklardan hatta farklı inançlardan insanların katılımına açık olma gibi özellikleri nedeniyle cemler, eski yoğun *özünden* birer biçimsel *gösteri ceme*ine doğru evrilmektedir. Daha önce her ne pahasına olursa olsun bütün biçimsel şartları, hissiyatı, anlamı ve işlevlerini içerecek biçimde cemin yapılabilmesi önemli iken artık topluluğu bir araya getirecek bir odak mekân mücadelesi, cemevi talebi, *cem olabilmenin* önüne geçmiş görünüyor. Yasal engellemeler ya da fiili zorluklar nedeniyle, Ankara Seyranbağları'nda bir dernek bodrumunda katıldığım görgü cemi ya da Köln-Porz'da dövüş sanatları öğretilen bir spor salonunda katıldığım cem örneklerinde olduğu gibi, hala heterotopik mekânlarda cem yapmak zorunda kalan;

cenazelerini kendi inancına göre kaldıracağı bir inanç mekânından yoksun olan kentli Alevilerin durumu düşünüldüğünde bu talep aynı zamanda gayet makuldür. Fakat Aleviliği Alevilik yapan felsefi öz düşünüldüğünde, asıl olarak neyin değiştiğinin farkında olan görüşmecilerimin bu değişimi “Ortodokslaşma arayışı” ya da “Sünnilleşme” olarak ifade etmesini de bir o kadar anlaşılır buldum.

Bu bahsi kapatmadan önce inanç ve ibadet pratikleriyle ilgili bütün bu değişim başlıklarını sadece kentlere özgü saymanın yanılgıya yol açacağını belirtmeliyim. Köylerde de ocak sisteminin belirleyiciliği büyük oranda kırılmıştır. Yıldızeli’nde düzenli olarak cem yapılan köylerin sayısı toplam köyler içinde yüzde yirmiyi bulmuyor. Dedeler kırsal alanlarda da eski otorite ve saygınlığını yitirmiştir. Televizyon ve hatta çoğu bölgeye ulaşmış olan internet teknolojisi, kış aylarında akşamlar boyu Alevi tarihinin ve yol ulularına dair menkıbelerinin anlatıldığı, deyiş ve duazların ezberlendiği, günler süren görgünün ardından sabahlara kadar cem yapıldığı Alevi köyü idealini tümünden değiştirmiştir. Artık pek çoğu metruk okul binalarından dönüştürülen ya da dernekleri aracılığıyla yeni inşa edilen cemevlerine sahip Alevi köylerinde de yaşlıların çoğu akşamlarını dizi izleyerek geçirmekte; dünyaya ilişkin bilgilerini teknolojik kanallardan edinmekte, nadiren yapılan cemler eskisi gibi günler sürmeyip kent cemlerine benzer biçimde süreyle sınırlanmaktadır. Sistemin ayakta durmasını sağlayan temel alanlardan biri olan *görgüye* dayalı hukuk düzeninin çözülmesi, köylülerin artık hukuki sorunlarını büyük oranda dede adaletine bırakmıyor olması, kentsel alanlar kadar hızlı ve yoğun gerçekleşmese de ocakla ilgili dönüşümün kentsel alanla sınırlı olmadığını göstermek bakımından anlamlı örneklerdir. Haliyle inanç ve ibadet pratikleri yalnızca sosyo-mekânsal düzlemde kentleşmenin sonucu olarak değil kentleşmenin etkisini de içerecek biçimde tarihsel bir düzlemde modern hayatın genel getirileriyle bir arada düşünülmelidir.

4. Alevi siyasal kimliği yeniden inşa edilmektedir:

Kökleri daha eskide aranabilir ama kabaca 16. yüzyıl başlarından itibaren Aleviler bu çalışma boyunca birkaç kez vurguladığım tarihsel ve siyasal şartlar gereği yerleşik iktidar nizamı ile Ortodoks Sünni çoğunluğun uzağında, ulaşılması

güç bölgelerde yerleşerek ve bu iki odakla mümkün olan en düşük seviyede ilişki kurmasını gerektirecek bir iç inanç ve toplum organizasyonu geliştirerek, 20. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kısmen bir otonom alanda mümkün olabilen bu varoluş, ortaya devletle varlık-yokluk, Sünni çoğunlukla ise ben-öteki üzerinden kurulan bir kimlik çıkarmıştır. Özcü bir bağlamda değil ama tarihsel-siyasal arkaplan ışığında ortaya çıkan bu kimlik Alevi siyasal kimliğine muhalif bir konum belirlemiştir. 16. yüzyıldan itibaren kısmi bir otonom alanda kurulan bu muhalif siyasal kimlik, Cumhuriyet döneminde iki önemli temas sonucu iki önemli kırılma yaşar: İlk olarak erken Cumhuriyet döneminde laiklik, sekülerleşme, Alevilerin ilk kez yurttaşlık üzerinden devlet katında temsili gibi adımlar Alevilerde kısmen de olsa karşılık bulmuş ve özellikle “kurtarıcı” kabul edilen Mustafa Kemal nezdinde devlete güvensizliğin kırılmasını sağlamıştır. Laiklik ve yurttaşlık adımlarına ek olarak modernleşme projesinin eğitim ve kültür politikaları ile ulaştığı Alevilerden bir kısmı da bu proje aracılığıyla sunulan yeni tarih yazımı ve kültür aktarımı sürecinden etkilenmiştir. Alevi ozanlardan Âşık Veysel, bu projenin kültür ayağında önemli bir sembol isimdir. Aynı yıllarda Cumhuriyetin homojenleştirici ulus inşası siyasetinin özellikle farklı etnik kökenlerden (Zaza, Kürt) Alevilerde isyanlara neden olduğu da vakidir. Böylece Cumhuriyet modernleşmesi Alevilere bir yandan *soğurma* bir yandan *sindirme siyaseti* aracılığıyla iki koldan ulaşmıştır. Cumhuriyetin erken dönemlerindeki bu ilk temas ile beraber, Castells’in kavramlarıyla düşünersek, Alevilerin yüzyıllar boyu otonom alanlarında inşa ettikleri *direnış kimliği*, Cumhuriyetçi *proje kimliği* ile karşılaşmış; Alevilerden bir kısmı devlete gene temkinli yaklaşarak tarihsel direniş hattını korurken, bir kısmı proje kimliği inşasına dâhil olmuştur. Yıldızeli köylerinde yaşayan ya da kente göç etmiş Yıldızelililerden özellikle yaşlı kuşakların Atatürk ve Cumhuriyet temalı şiirleri hala ezberden okuyabilmeleri ve siyasal tercihlerini sorduğumda sorgusuz bir kesinlikle “Atadan dededen beri Atatürk’ün partisi” cevabını vermeleri, Cumhuriyetçi eğitim ve tarih yazımı yoluyla *soğurma* siyasetinin etkisini gösterir. Çünkü en azından istatistikler 1950 ve 1954 seçimlerinde Sivas’ta mevcut milletvekilliklerinin tümünü “Atatürk’ün Partisi (CHP)”nin değil Demokrat Parti’nin kazandığına; Alevilerle CHP çizgisi arasındaki ilişkinin asıl olarak 1960’larda kurulduğuna işaret eder.

Cumhuriyet döneminde Alevi siyasal kimliğini etkileyen ikinci önemli temas, Alevilerin sol ideolojiyle tanıştığı ve özellikle genç-kentli-eğitilmiş Alevi kuşaklarının çeşitli sol fraksiyonlarda çok ön saflarda yer tuttuğu 1960'lı ve 70'li yıllarda gerçekleşmiştir. Alevilerin solla teması, hem sol hem Aleviler açısından karşılıklı etkiyle yürüyen bir süreç olur. Sol; Alevilerden tarihsel kök, sosyolojik taban ya da kitle desteği, kültürel semboller ve genç kadrolar devşirmiş; Aleviler de henüz göçün ilk yıllarında kente tutunma, siyasal temsil ve mücadele, yaşadıkları bölgelerde güvenlik ve dayanışma kanallarını sol gruplar içinde bulmuş, kendi tarihsel sembolleri (Örneğin Kerbela, Hüseyin, Mansur, Pir Sultan) ile devrimci gençlerin öldürülmesi (Deniz, Hüseyin, İbrahim, Ulaş...) arasında mazlumiyet ve *direnış kimliğı* üzerinden duygusal bağ kurmuştur. Fakat bu yakınlık bütün Alevilerin sol-sosyalist gruplara yöneldiğı yanılgısı doğurmamalı. Alevi genç kuşakları bu gruplara yönelirken, kitlenin geneli gerek devletle gerek toplumla kurulan ilişki bakımından daha *güvenli* buldukları ve aynı zamanda patronaj kanalı olarak da gördükleri CHP çizgisinde kalmıştır. Yine de Alevilerin sola yaklaşması, hem devlet ve egemen güçler hem sağ (milliyetçi-dinci) gruplar tarafından bir *tehdit* olarak görülmüş ve bu konuda ortaya konan “tedbirler” 1970'lerin sonunda Alevilerin yaşadığı küçük kentlerde katliam girişimlerine varan bir müdahaleye kadar uzanmıştır.

Bugün Alevi siyasal kimliğini belirleyen iki önemli damar, *devletçi* ve *devrimci* tutumların kökleri, erken Cumhuriyet döneminde direniş/proje kimliğı etrafında, göçün ilk dönemlerinde de devletçi/devrimci sol arasındaki kırılmalarda aranabilir. Alan araştırmalarımnda görüştüğüm Alevilerin siyasal tutumlarına ilişkin görüşleri de bu iki hat üzerinde Alevi siyasal kimliğinin inşa sürecinin devam ettiğini gösteriyor. Benim alan çalışmasını yürüttüğüm tarih aralığına denk gelen 2013 yılındaki Gezi Direniş, Tuzluca'yır'da cami-cemevi projesine karşı protestolar; 2014'teki Soma maden kazası sonrası toplumsal patlamalar ve Türkiye'de ve Avrupa'da kitlesel Alevi yürüyüşleri; 2015 yazında Suruç'ta katledilen gençlerin cenazelerinin önemli bir kısmının İstanbul'daki cemevlerinden kaldırılması ve bu süreçte yaşanan çatışmalar, büyük resimde Alevi gençlerinin hala muhalif-direnış kimliğinin devamında, devrimci bir çizgide konumlandığını gösterir. Aynı yıllarda yapılan seçim sonuçları ise gerek Yıldızeli köylerinde gerek kentlerdeki sembol

nitelikteki Alevi mahallelerinde (Ankara-Tuzluçayır, İstanbul-Gazi, Sivas-Seyrantepe) kitle desteğinin hala CHP çizgisinde devam ettiğinin göstergeleridir.

Alevi siyasal kimliğinin yeniden inşa sürecine ilişkin son bir gözlemim, özellikle Avrupa’da Kürt hareketinin etkisinde bir etnik Alevilik yorumunun giderek güçlendiği yönünde. Tarihsel olarak Alevi/Kızılbaş üst kimliğinin her zaman etnik ayrışmanın önünde olduğu bilinir. Fakat son yıllarda gerek mevcut Alevi kuruluşları içinde gerek yeni kurulan etnik vurgulu kuruluşlar nezdinde (örneğin Demokratik Alevi Federasyonu-FEDA) Kürt Aleviliği-Türk Aleviliği kavramları çok daha fazla dile gelmektedir. Böylece Kürt Hareketi açısından Alevilerle buluşma politikasının ürünü olan bu etnik vurgu, Alevilerin perspektifinden yeni bir siyasal ayrışma hattı doğurmaktadır. Türkiye’de henüz çok yoğun hissedilmemekle birlikte önümüzdeki yıllarda bu ayrışmanın daha da belirginleşmesi ve Alevi hareketinin/kuruluşlarının mevcut bölünmelerine ek olarak bir de etnik vurgu temelinde bölünmesi ihtimali uzak değildir.

5. Alevi kimliği bütün olarak yeniden inşa sürecindedir:

Yukarıda anlattığım bütün başlıkların getirdiği noktada; sosyo-ekonomik ve sınıfsal konumların değişmesi; sosyo-mekânsal alanların çeşitlenmesi ve yeniden inşa edilmesi; temel dini-toplumsal örgütlenmenin, inanç ve ibadet pratiklerinin, inanca ilişkin odak mekânların, temel yapı-kurum ve aktörlerin geçirdiği büyük dönüşüm, bireysel düzeyde ve genel olarak Alevi kimliğini de etkilemiştir. Göç öncesi dönemler için Alevilerin kendilerini tanımladıkları kimlik ifadesi, Alevi-Kızılbaş-Bektaşî vb. üst kimlikten sonra en fazla ocak aidiyetini ve belki nadiren etnik ifadeleri içerir. Çeşitli süreklilikleri olsa da “yol bir süreklilik binbir” düsturu gereği, Alevilik bir yol olarak görülür ve o yol da inananları için *bir*’dir. Fakat Cumhuriyet modernleşmesinin etkilerinden başlayarak özellikle göç sonrası dönemde Alevilerin kimlik tanımları da çok farklı mecralara bölünmüştür.

Bu alanda daha önce yapılmış çalışmalarda, özellikle ilahiyat kökenli ya da sağ görüşlü (Alevi-Sünni) yazarlarda, *geleneksel-modern* ikiliği üzerinde kurulan değişimin kimliğe etkisi vurgulanırken geleneksel Aleviliği “dinsel”, kentli/modern

Aleviliği “siyasal” kimlik olarak ifade etme ve bu geçişi de bir “bozulma” olarak alma eğilimi hâkimdir. Benim alanda gözlemlediğim, bu tür bir değişim kalıbını doğrulamıyor. Bir kere göç öncesi dönem için Alevi kimliğini –ağırlıklı ifadesi inanç üzerinden olsa da- sadece bir “dinsel kimlik” olarak ifade etmek yanıltıcıdır. Zira “dinsel” olarak ifade edilse dahi Alevilik hiçbir zaman siyasal alandan bağımsız okunamaz. Alevi kimliği bu yazarların iddia ettiği gibi birdenbire ve özellikle “sol ideolojilerle” tanıştıkları zaman siyasallaşmamıştır; “geleneksel Alevi dinsel kimliği” de tarihsel-toplumsal şartlar gereği her zaman siyasal olmuştur. O halde göç sürecinde Alevi kimliğinin dönüşümünü sadece dinsel kimlikten siyasal kimliğe geçiş olarak okuyamayız. Alanda gördüğüm kadarıyla burada üzerinde çok daha fazla söz söylemeyi gerektiren bir *kimlik çoğullaşması* durumu söz konusudur.

Bu tezin alan çalışması dâhilinde Yıldızeli kırsalından başlayarak büyük kentlerde ve diasporik alanlarda yaş grubu, cinsiyeti, eğitim düzeyi, sosyo-ekonomik durumu, toplumsal statüsü, örgütlülük durumu, inanca ve ibadete yaklaşımları farklı 50’den fazla Alevi bireyle derinlemesine görüşme, ayrıca onlarca Alevi bireyi kapsayan grup görüşmeleri gerçekleştirdim ve yüzlerce Alevi ile yan yana geldiğim etkinliklerde bulundum. Bütün bu görüşmelerde dini, siyasal, kültürel ve felsefi kavramlar etrafında örülmüş çeşitli Alevilik tanımları ile karşılaştım. Örneğin Alevilik bir *din, inanç, mezhep, etnisite, kültür, felsefe, çağdaş düşünce* olarak tanımlanırken bireylerin kendilerini ifade ettiği kavramlar ve roller çok daha çeşitliydi. Görüştüğüm Aleviler kendilerini ya da Aleviliği; a) İnanç ve mezheplerine dair kavramlarla (mezhep, bağımsız din, inanç, Alevi, Bektaşî, Caferî, inançsız Alevi, ateist...), b) Çeşitli modern-siyasal kavramlarla (solcu, devrimci, sosyalist, Atatürkçü, solcu-Atatürkçü, aydın, çağdaş kültür, emekten yana, eşitlikçi, sömürü karşıtı, demokrat...), c) Ahlaki-felsefi kavramlarla (sevgi ve hoşgörü inancı, dürüstlük, hakkaniyet, eline-diline-beline sahip, doğa ve insan sevgisi, yaşam felsefesi, yaşam tarzı, düşünce şekli...) ifade ettiler.

Bütün bu kavramlar ve kişinin kendini-Aleviliği tanımlarken başvurduğu kimlik ifadeleri, Alevi kimliğinde bir çoğullaşma olduğunu gösterir. Burada dikkat edilecek husus, bir “inanç” olarak Aleviliği tanımlarken farklı kavramlara

başvurulması ya da bireylerin cinsiyeti, sınıfı, statüsü, tuttuğu takım vb. üzerinden kurulan çoklu kimlik ifadelerinden öte, kimliğe dair çeşitli ifadeleri kişinin Aleviliği doğrudan tanımlamak üzere kullanması durumudur. Yani kişi artık “Atatürkçü-solcuyum” ya da “haktan yanayım” derken kendince Aleviliğin sınırını çizmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse *yol bir sürek binbir düsturu, yol bir söylem binbir halini* almıştır. Artık Alevi kimlik inşa sürecini belirleyen, içeriden ve dışarıdan tanımlanması ve sınırları çizilmesi kolay bir Alevilik tanımı ya da *doğrusu* yerine kimliklerin çoğullaştığı bir *Alevilikler prizması* olduğunu söyleyebilirim.

...

Bu tez çalışması, Alevilerin artık yarım yüzyılı geride bırakan göç ve kentleşme deneyimlerinin ardından hem topluluğun hem inancın geçirdiği dönüşümü ele alma niyeti taşıyordu. Bunu, hem zaman aralığı hem sosyo-mekânsal ölçek bakımından geniş planda kurguladım. Haliyle gerek ele aldığım başlıklar gerek tezin sorunsalına dâhil ettiğim tartışmalar bakımından sınırları oldukça geniş tutulmuş bir alanda hareket etmek gerekti. Bu, aslında metodolojik bakımdan zor ve eleştiriye açık bir yaklaşım. Özellikle tez çalışmalarının sınırları daha dar tutulmuş bir konu etrafında daha derinlemesine verilere dayanması gerektiği düşünülebilir. Benim açımdan hem çalıştığım alan hem ele aldığım konudan kaynaklı iki yönlü bir sınırlılık, çalışmamın temel diyalektiği olsa gerek, daha geniş ölçekli bir düzlemde hareket etmeyi kaçınılmaz kıldı: İlk olarak, bu bir kentleşme tezi idi ve göç ve kentleşme literatürü kapsamında Alevileri ele alan çok az sayıdaki çalışma, sadece belirli kavramlar etrafında dönerek, bu tezin birinci ve ikinci bölümlerinde uzun uzadıya girmek durumunda kaldığım mekân ve göç kuramları, Alevi göçünün dönemleştirmesi, sosyo-mekânsal değişimin inanç ve kültür alanı dışında kalan alanlarda yarattığı değişimler gibi önemli bulduğum pek çok konuya yer vermemişti. İkincisi, Alevilikle ilgili bilimsel çalışmaların – son yıllarda nicel olarak artsa da- hala çok sınırlı sayıda olması, herhangi bir bağlamda Alevileri konu edinen bir çalışmaya adım atan araştırmacının –eksik kalmış ya da hiç çalışılmamış alanların çokluğundan olsa gerek- hep daha fazla söz söyleme ihtiyacı duymasını

gerektiriyordu. Bu tezin sınırlarının geniş tutulması, bu iki alanda birden mevcut sınırlılığı bir nebze olsun aşma gayreti olarak okunursa daha anlaşılır olacaktır.

Kapsamı ne kadar geniş tutulursa tutulsun, tarihsel, mekânsal, sosyo-kültürel ve dini bakımdan sınırları hiçbir zaman tam olarak çizilemeyecek bir alana yayılmış bu tür toplulukların geçirdiği dönüşümü tek bir çalışma içinde, bütün boyutlarıyla ve hiç boşluk bırakmaksızın ele alabilmek elbette mümkün değil. Benim çalışmamın da hem kapsamına alamadığım hem içerik, yaklaşım ve yöntem bakımından barındırdığı muhtemel eksiklikler başka çalışmalarla giderilecektir. Bu çalışmanın ilk taslağında yer almasına rağmen yazım sürecindeki sınırlılıklar nedeniyle ele alamadığım toplumsal hafızanın dönüşümü konusu, bunlardan biri. Bu tema, eğitim düzeninin değişmesinden kimi inanç öğelerinin folklorik sembole dönüşmesine, kültürün biçimlenişinden yeniden inşasına kadar çok önemli alt başlıkları altında barındırıyor. Toplumsal cinsiyet, rol ve ilişkilerin göç ve kentleşme sürecinde geçirdiği dönüşüm, bir başka önemli çalışma konusu. Burada kadının konumundan Aleviliğin farklı cinsiyet kimliklerine yaklaşımına, endogami ve musahiplik gibi Alevi kırsal düzeninin belirleyici toplumsal kuralları ve kurumlarının değişimine kadar pek çok konu hala dikkatle araştırılmayı bekliyor. Son olarak 20. yüzyılda cumhuriyet dönemi politikalarının eseri olarak belirli bölgelerden yaşanan “zorunlu” Alevi göçü ya da Alevilerin göçe zorlanması da henüz alan verileriyle desteklenmiş kapsamlı bilimsel çalışmalara konu edilmedi. Ben bu çalışmada alan araştırması için ele aldığım bölgenin ve asıl çalışma konumun sınırları gereği ayrıntılı olarak giremedim; gerek Cumhuriyetin ilk yıllarında Dersim’den gerek 1970’lerden sonra Maraş ve Sivas başta olmak üzere Alevi yerleşim bölgelerinden yaşanan kitlesel göçlere *göçe zorlanma* bağlamında bakacak çalışmalara olan ihtiyaç ortadadır. Bu tür çalışmalar, her iki alanda (kentleşme ve Alevilik literatürü) yürütülecek diğer araştırmalara kapı aralayacak, araştırmacılara yeni sorular sordurup devr-i daime katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

Matbu/Elektronik Kaynaklar

- AABF “Genel Tanıtım”, (Çevrimiçi) <http://alevi.com/TR/hakkimizda/genel-tanitim/> 15 Nisan 2014.
- Abadan-Unat, Nermin: **Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Abadan-Unat, Nermin: “Dış Göç Akımının Kadının Özgürleşme ve Sözde Özgürleşme Sürecine Etkisi”, **Âmme İdaresi Dergisi** 10, No. 1, 1977.
- Abadan-Unat, Nermin: “Türkiye Göç Araştırmalarında Alternatif Yaklaşımlar”, **Kökler ve Yollar** içinde, s. XXI-XXX.
- Abu-Lughod, Janet: “Migrant Adjustment to City Life: The Egyptian Case”, **American Journal of Sociology**, Volume 67, No. 1, The University of Chicago Press, 1961, pp 22-32 (Çevrimiçi) <http://www.jstor.org/stable/2772954>, 20 Haziran 2014.
- Adıgüzel, Yusuf: “Diyasporadaki Kimlik Algılamalarına Göç Tipinin Etkisi: Almanya ve İngiltere Türk Toplamlarının Karşılaştırılması”, **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, 20. Sayı, 2010, s. 97-119.
- Akdağ, Mustafa: **Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi**, 2. Cilt, Ankara, Tekin Yayınevi, 1979.
- Akgün, Erbil: “Integration of Anatolian Alevis in German Political Life”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Yeditepe üniversitesi, 2014.
- Akkaya, Gülfer: **Sır içinde sır olanlar: Alevi kadınlar**, İstanbul, Kalkedon, 2015.
- Akpınar, Aylin: “İsveç’te Yaşayan Türk Kadınlarının Sosyal İlişki Ağları, Evlilik ve Boşanma Durumları”, **Kökler ve Yollar: Türkiye’de Göç Süreçleri**, Der. Ayhan Kaya, Bahar Şahin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

- Akpınar, Neslihan: “Conversion of Alevism to Sunnism: Reconsidering Identity Transformation in the Context of Turkish Politics”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2015.
- Aksaz, Elif: “Bir Paris Banliyö Mahallesiindeki Türk Göçmen Kadınlarının Gündelik Yaşamı, **Kökler ve Yollar: Türkiye’de Göç Süreçleri**, Der. Ayhan Kaya, Bahar Şahin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 359-400.
- Aksüt, Hamza: **Aleviler: Dede Ocaklarının, Toplulukların ve Yerleşimlerin Tarihi**, Ankara, Yurt Kitap Yayın, 2012.
- Akşin, Sina: “Siyasal Tarih (1908-1923)”, **Yakınçağ Türkiye Tarihi 1**, Haz. Sina Akşin, İstanbul, Milliyet Kitaplığı, t.y., s. 27-123.
- Aktaş, Ali: “Kentleşen Alevîlik ve Sorunları”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 29, 2004.
- Aktay, Yasin: “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”, **Milel ve Nihal**, 4 (1), 2007, s. 57-76.
- Aktay, Yasin: “Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik”, (Çevrimiçi) http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yasin_aktay_alevilik.pdf, 12 Temmuz 2015.
- Aktürk, Hamit: “Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri: Adıyaman Örneği”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2013.
- Alataş, İrem: “Fragmented Yet United: Alevis’ Peregrination to ‘Urban’”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, ODTÜ, 2011.
- Alba, Richard; Victor Nee: “Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration”, **International Migration Review**, Vol 31, No 4, 1997, pp. 826-874, (Çevrimiçi) http://users.clas.ufl.edu/marilynm/Theorizing_Black_America_Syllabus_files/Rethinking_Assimilation_Theory_for_a_New_Era.pdf, 11 Kasım 2014.
- Albayrak, Ahmet: “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 9, Cilt: 9, Bursa, 2000 (Çevrimiçi) [http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9\(9\)/htmpdf/M-33.pdf](http://ucmaz.home.uludag.edu.tr/PDF/ilh/2000-9(9)/htmpdf/M-33.pdf), 22 Mayıs 2014.

- Alevi Bektaşî Federasyonu: “Almanya’da Orta Dereceli Okullarda Alevilik Dersi”, (Çevrimiçi) http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1008:almanyada-orta-dereceli-okullarda-alevilik-dersi&catid=1:son-haberler, 27 Ağustos 2015.
- Aleviyol-PSAKD: 2 Temmuz 1993 Katliamı”, (Çevrimiçi) <http://www.pirsultan.net/2-temmuz-1993-madimak>, 29 Temmuz 2015
- Altınok, Baki Yaşa: **Buyruk: İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık**, Ankara, Ahi Kitap, 2012.
- Altınok, Baki Yaşa: “Çelebi Cemaleddin ile Veliyyedîn Efendi’nin Kurtuluş Savaşı ve Mustafa Kemal Hakkında Alevîlere Gönderdiği Beyannâmeler ve Orijinal Metinleri”, **2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı**, 2. Cilt, Ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara, Türk HAMER, 2007, s. 1001-1032.
- Altun, Ali: “Almanya Alevilerinin Sorun ve Talepleri ile Almanya’nın Alevi Politikası”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Ankara Büyükşehir Belediyesi: **2023 Başkent Ankara Nazım İmar Planı**, Ankara Büyükşehir Belediyesi İmar ve Şehircilik Dairesi Başkanlığı Yayını (ABB), 2006, s. 183 (Çevrimiçi)<http://www.ankara.bel.tr/files/3113/4726/7225/5-sosyodemografi.pdf>, 10 Mayıs 2015.
- Apaydın, Halil: “Aşık Veysel Şatıroğlu’nda Dini Tecrübe”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl 5, Sayı 3, 2005, s. 182 s. 179-192.
- Arabi, Muhyiddin: **Fütuhatı Mekkiye**, Cilt 1, İstanbul, Litera, 2007.
- Arslan, Berna Zengin: “Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet”, **Mülkiye Dergisi**, Sayı 39 (1), 2015, s. 135-158.
- Aslan, Özlem: “Yıldızeli ve Çevresindeki Alevilerin Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, 2001.
- Aslan, Şükrü: **1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent**, 4. Bs., İstanbul, İletişim, 2013.

- Aslan, Şükrü: “Millet ve İskân: Çokluktan Tekliğe ve Hariciden Dahiliye Erken Cumhuriyet Dönemi Deneyimleri”, **Tarih, Sınıflar ve Kent**, Der. Besime Şen, Ali Ekber Doğan, Ankara, Dipnot, 2010, s. 373-397.
- Aslanoğlu, Rana: **Kent, Kimlik, Küreselleşme**, Bursa, Asa Yayınları, 1998.
- Âşık Veysel: **Dostlar Beni Hatırlasın: Hayatı ve Bütün Şiirleri**, İstanbul, İnkılâp, 2001.
- Aşut, Attila: **Sivas: Bir Topluöldürümün Öyküsü (Anılar, Belgeler, İncelemeler)**, Ankara, Edebiyatçılar Derneği, 1994.
- Ata, Kelime; Necdet Saraç: **Alevi Rapor 2011-2012**, Ankara, Alevi Bektaşî Federasyonu (ABF)-İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (İAKM)-Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu (FUAF) Ortak Yayını, t.y.
- Atalay, Besim: **Bektaşîlik ve Edebiyatı**, 2. bs., İstanbul, Ant, 1991.
- Atay, Tayfun: “Alevilik, Diyanet ve Laiklik”, **t24 Bağımsız İnternet Gazetesi**, 16 Kasım 2009, (Çevrimiçi) <http://t24.com.tr/yazarlar/bilinmeyen/aleviklik-diyamet-ve-laiklik,1186>, 26 Temmuz 2015.
- Atıcı, Hasan: “Alevi İsmi Hz. Ali’den Gelir”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor**, Birgün, 19 Aralık 2005.
- Avcı, Ali Haydar: “Kırsal Alandan Kentlere Göç ve Alevilerin Kimlik Sorunu 1”, **Avrupa Sürgünleri**, (Çevrimiçi) <http://avrupasurgunleri.com/kirsal-alandan-kentlere-goc-ve-alevilerin-kimlik-sorunu1/>, 17 Eylül 2014.
- Avcı, Ali Haydar: **Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişleri**, İstanbul, Nokta Kitap, 2006.
- Ayata, Ayşe Güneş: “The Turkish Alevis”, **Innovation: The European Journal of Social Science Research**, Volume 5, Issue 3, 1992, pp. 109-114.
- Ayata, Ayşe Güneş: “Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 21/52, Güz 1990-Kış 1991, s. 89-101.
- Aytekin, Eraydın ; Halife Yalçinkaya: “Takkeli Âşık Veysel Heykeli, **Hürriyet**, 29 Temmuz 2009, (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/12161849.asp>, 01 Ağustos 2015.

- Aytekin, Sefer (Der.): **Buyruk**, Ankara, Emek Basımevi, 1958.
- Ayverdi, İlhan: **Asırlar Boyu ve Târihî Seyri İçinde: Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, 2. bs., İstanbul, Kubbealtı, 2011.
- Bahadır, İbrahim: “Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri”, **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Haz. İbrahim Bahadır, Almanya-Bielefeld, Bielefeld AKM Yayınları, 2003, s. 193-235.
- Bakanlığı, Devlet: **1. Alevi Çalıştayı**, Ankara, 2009, (Çevrimiçi) [http://www.farukcelik.com.tr /images/editor/1.pdf](http://www.farukcelik.com.tr/images/editor/1.pdf), 02 Ağustos 2015.
- Bal, Hüseyin: “Dinî Grupların anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar”, **ZWFT (Zeitschrift für die Welt der Türken)**, No. 3, 2011, s. 25-47.
- Bal, Hüseyin: **Alevi-Bektaşî Kültürü: Sosyolojik Araştırmalar**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002.
- Bal, Hüseyin: **Bilimsel Araştırma Yöntemleri: Nitel Araştırma Yöntemi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2013.
- Barkan, Ömer L.: **Türkiye’de Toprak Meselesi: Toplu Eserler 1**, İstanbul, Gözlem, 1980.
- Basch, Linda: Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc (Eds.), **Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States**, Amsterdam, Gordon and Breach, 1994.
- Başbakanlık: 30/11/1925 tarih ve 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” , (Çevrimiçi) <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>, 26 Temmuz 2015.
- Bayrak, Mehmet: **Alevilik ve Kürtler**, Ankara, Öz-Ge Yayınları, 1997.
- Becker, Howard S.: “The Chicago School, So-Called”, **Qualitative Sociology**, Vol. 22, No. 1, Human Sciences Press, y.y., 1999, s. 3-4 (Çevrimiçi) [https://bscw.uni-wuppertal.de /pub/nj_bscw.cgi/d8022004/beckerchicagoschool.pdf](https://bscw.uni-wuppertal.de/pub/nj_bscw.cgi/d8022004/beckerchicagoschool.pdf), 02 Haziran 2014.

- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 7. bs., Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Bernstein, Henry: “Modernization Theory and the Sociological Study of Development”, **The Journal Of Development Studies**, Volume 7, Issue 2, Routledge, 1971, p. 146-149, (Çevrimiçi)<http://www.artsrn.ualberta.ca/courses/PoliticalScience/670A1/documents/HenryBernsteinModernizationSociologyofDev.pdf>, 13 Haziran 2014.
- Bey, Baha Said: **Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri**, Yay. Haz. İsmail Görkem, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Bilecen, Başak: “Transnational Family Networks of Migrants from Turkey in Europe”, **Turkish Journal of Sociology**, 2013/2, 3/27, 2013, pp. 219-234.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan: **Köy Sosyolojisi**, 2. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1988.
- Birdoğan, Nejat: **Alevi Kaynakları 1-2**, 2. bs., İstanbul, Kaynak Yayınları, 2008.
- Birdoğan, Nejat: **Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları**, İstanbul, Alev, 1992.
- Bora, Tanıl: “Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yay. Haz. Nuri Bilgin, Ankara, Bağlam, 1997, s. s. 53-70.
- Boratav, Korkut: “İktisat Tarihi (1908-1980)”, **Yakınçağ Türkiye Tarihi 1**, Haz. Sina Akşin, İstanbul, Milliyet Kitaplığı, t.y., s. 297-380.
- Boratav, Pertev Naili: “Halk Geleneğinde Atatürk ve Atatürk Devrimleri”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 36, Sayı 1, 1981, s. 121-140.
- Borges, Jorge Luis: **Alef**, Çev. Tomris Uyar vd., İstanbul, İletişim, 2013.
- Bozkurt, Fuat: **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, İstanbul, Yön, 1990.
- Bozkurt, Fuat: “Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi”, **Alevi Kimliği**, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, 2. bs., Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı, 2003.

- Bozkuş, Metin: **Sivas Aleviliği**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006.
- Bozkuş, Metin: **Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları**, Doktora Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999, s. 116 (Tez, “Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik” adıyla yayımlanmıştır: Sivas, Vizyon Matbaacılık, 2000)
- Bross, Ulrike; Günter H. Walter: **Socio-economic Analysis of North Rhine-Westphalia**, Karlsruhe-Germany, Fraunhofer Institute for Systems and Innovation Research (ISI), 2000.
- Cangızbay, Kadir: **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, 4. bs., Ankara, Ütopya, 2011.
- Cangızbay, Kadir: “Beşeri Bilimlerde Özne-Nesne Kesikliliğinin Kurulması Üzerine”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 1, 1991, s. 38-44.
- Castells, Manuel: **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür /İkinci Cilt: Kimliğin Gücü**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Castells, Manuel: **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür /Birinci Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi**, 2. bs., Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Castles, Stephen: “Migration and Social Transformation”, **Inaugural Lecture for the Migration Studies Unit (MSU) LSE**, 2007, pp. 1-19, (Çevrimiçi) http://www.lse.ac.uk/government/research/resgroups/MSU/documents/eventsRelated/castles151107_presentation.pdf, 22 Temmuz 2015.
- Castles, Stephen: “Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective”/a, **Conference on Theories of Migration and Social Change**, St Anne’s College, Oxford, 2008, pp. 1-23, (Çevrimiçi) <http://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf>, 22 Temmuz 2015.
- Castles, Stephen: “Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective”/b, **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Vol. 36:10, 2010, pp. 1565-1586, (Çevrimiçi) <http://mist901.wikispaces.com/file/view/Castles+Understanding+Global+Migration.pdf>, 22 Temmuz 2015.

- Castles, Stephen;
Mark J. Miller: **Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göçler**, Çev. Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Cengizkan, Ali: “Türkiye için Modern ve Planlı bir Başkent Kurmak: Ankara 1920-1950”, **Goethe-Institut**, Ankara 2010 (Çevrimiçi) <http://www.goethe.de/ins/tr/ank/prj/urs/geb/sta/trindex.htm>, 10 Mayıs 2015.
- Cevanşir, Babek;
Ekber N. Necef: **Şah İsmail Hatâ’î Külliyyatı**, İstanbul, Kaknüs, 2006.
- Chambers, Iain: **Göç, Kültür, Kimlik**, Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2014.
- Ciğerci Ulukan,
Nihan: “Göçmenler İçin Kaçış Yok: Göç Politikaları ve Göçmen Emeği”, **Eğitim Bilim Toplum**, Cilt 11, Sayı 44, 2013, s. 32-47.
- Clarke, Gloria L.: **The World of the Alevis: Issues of Culture and Identity**, New York&İstanbul, AVC Publications, 1999.
- Clifford, James: “Diasporas”, **Cultural Anthropology**, Vol. 9, No. 3, **Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future**, 1994, pp. 302-338, (Çevrimiçi) http://wayneandwax.com/pdfs/clifford_diasporas.pdf, 21 Temmuz 2015.
- Cole, Stephen: **Sosyolojik Düşünme Yöntemi: Sosyoloji Bilimine Giriş**, Çev. Bekir Demirkol, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- Corbett, John: **Ernest George Ravenstein: The Laws of Migration**, Centre for Spatially Integrated Social Science –CSISS, (Çevrimiçi) <http://www.csiss.org/classics/content/90>, 19 Temmuz 2015.
- Çamuroğlu, Reha: **Değişen Koşullarda Alevilik**, 5. bs., İstanbul, Kapı, 2008.
- Çetin, İhsan: **Gecekondunun Mekân Sosyolojisi: İzmir Araştırması**, İstanbul, Yaba Yayınları, 2012.
- Çınar, Erdoğan: **Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi**, 8. bs., İstanbul, Kalkedon, 2007.
- Çınar, Erdoğan: “Alevi İnancı Türkler’in İslam Yorumu Değildir”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor**, Birgün, 13 Aralık 2005.

- Danacıoğlu, Esra: **Geçmişin İzleri: Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Bir Kılavuz**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Danış, Didem: **Demografi: Nüfus Meselelerine Sosyolojik Bir Bakış**, açık ders notu, s. 5, (Çevrimiçi) http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/4161/mod_resource/content/1/TUBA13.pdf, 16 Temmuz 2015.
- Danış, Didem: “Devlet Şiddeti ve ‘Mimli’ Mahalleler (Deniz Yonucu ile söyleşi)”, **Express**, Sayı 138, 2013, s. 31-33.
- Dede, Münir: “Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar”, **Ank. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)**, cilt 40, Sayı 1, 1999, s. 243-254.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin: “Alevilikte Cem ve Cemdeki Kavramlar”, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, Vol. 8, 2013, s. 207-222.
- Demiray, Mehmet: “Understanding the Alevi Revival: A Transnational Perspective”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, Bilkent, 2004.
- Deniz, Şefaattin; Hasan Azadi(Çev. ve Yay. Haz.): **Kızılbaşlığın Tarihi: Târîh-i Kızılbaşîyye**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat, 2015; Martin van Bruneissen, **Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, 9. Bs., İstanbul, İletişim, 2011, s. 95; Erdoğan Aydın, **Kimlik Mücadelesinde Alevilik**, 4. Bs. İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2011.
- DESTATİS (Statistisches Bundesamt – Almanya Federal İstatistik Ofisi): “Turks in Germany”, “Turks in Germany”, (Çevrimiçi) http://en.wikipedia.org/wiki/Turks_in_Germany, 16 Mart 2015.
- Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) - Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) : “Şehir ve Köy Nüfusu: 1927-2000”, **Genel Nüfus Sayımları**, (Çevrimiçi), http://www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=202, 28 Temmuz 2015.
- DİE-TÜİK: “Genel Nüfus Sayımı (GNS) Sonuçları”, **GNS 1965-2000**, (Çevrimiçi) <http://tuikapp.tuik.gov.tr/nufusmenuapp/menu.zul>, 13 Aralık 2014.
- Diyanet İşleri Başkanlığı: Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması, 2014, (Çevrimiçi) <http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisalanlari/dinihayat.pdf>, 13 Nisan 2015.

- Durbilmez, Bayram: “Âşık Veysel’in Şiirlerinde Millî Birlik Fikri ve Türk Dünyası”, **Türk Yurdu**, Yıl 102, Cilt 33, Sayı 307, 2013, s. 47-52.
- Duru, Bülent; Ayten Alkan: “Giriş”, **20. Yüzyıl Kenti**, Der. ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, Ankara, İmge, 2002, s. 7-25.
- Dündar, Can: “Âşık Veysel Atatürk’le Neden Tanışamadı?”, **Milliyet**, 21.03.2009, (Çevrimiçi) <http://www.milliyet.com.tr/-/can-dundar/guncel/gundemyazardetay/21.03.2009/1073748/default.htm>, 01 Ağustos 2015.
- Ecevitoglu, Pınar; Ayhan Yalçınkaya, **Aleviler Artık Burada Oturmuyor**, Ankara, Dipnot, 2013.
- Edles, Laure Desfor; Scott Appelrouth: **Sociological Theory in the Classical Era: Text and Readings**, Second ed., USA, Sage Publications, 2009, p. 103-105. , (Çevrimiçi) http://www.uk.sagepub.com/upm-data/30608_3.pdf, 27 Mayıs 2014.
- Edward W. Soja: **Post modern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory**, London, VersoPress, 1989.
- Eisenstadt, Shmuel N.: **Modernization: Protest and Change**, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966.
- Eliade, Mircea: **Kutsal ve Dindışı**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece, 1991.
- Emecen, Feridun; Tufan Gündüz; Mehmet Çelik (Dosya Haz.): “Yavuz Alevi Katliamı Yapmadı”, **Derin Tarih**, Sayı 13, 2013.
- Engels, Friedrich: **Konut Sorunu**, Çev. Güneş Özdural, Ankara, Sol, 1992.
- Eraydın, Ayda: “Mekânsal Süreçlere Toplu Bakış”, **Değişen Mekân: Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış/ 1923 – 2003**, Der. Ayda Eraydın, Ankara, Dost Kitabevi, 2006, s. 25-63.
- Erder, Sema: **İstanbul’a Bir Kent Kondu: Ümraniye**, 5. bs., İstanbul, İletişim, 2013.
- Erder, Sema: **Refah Toplumunda Getto**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

- Erder, Sema: **Kentsel Gerilim: Enformel İlişki Ağları Alan Araştırması**, Ankara, um:ag (Uğur Mumcu Araştırmacı Gazetecilik Vakfı) Yayınları, 1997.
- Erman, Tahire; Sibel Kalaycıoğlu; Helga Rittersberger-Tılıç: “Money-Earning Activities And Empowerment Experiences of Rural Migrant Women in The City: The Case of Turkey”, **Women’s Studies International Forum**, Vol. 25, No. 4, 2002.
- Erol, Ayhan: “Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek, Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 56, 2010, s. 39-60.
- Eröz, Mehmet: **Türkiye’de Alevilik Bektâşilik**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ersal, Mehmet: **Veli Baba Sultan Ocağı: Alevi İnanç-Dede Ocakları Üzerine Bir Örneklem**, Ed. Coşkun Kökel, Hausen-Almanya, Alevi-Bektaş Kültür Enstitüsü, 2009.
- Ertan, Mehmet: “Örtük Politikleşmeden Kimlik Siyasetine: Aleviliğin Politikleşmesi ve Sosyalist Sol”, **Birikim**, Sayı 309/310, 2015, s. 43-56.
- Es, Murat: “Alevi Politics of Place and the Construction of Cemevis in Turkey”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2006.
- Esen, Melike: “Kam-Şaman Tipi ile Alevilikteki Dede Tipi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme : (Sivas-Yıldızeli Örneği)”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2010.
- Eser, Turan: “Hamburg Alevi Anlaşması ile Ankara Alevi Açılımı”, (Çevrimiçi) <http://www.muhalefet.org/yazi-hamburg-alevi-anlasmasi-ile-ankara-alevi-acilimi-turan-eser-28-4151.aspx>, 24 Ağustos 2015.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki: **Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi**, 2. Bs., İstanbul, Der Yayınları, 1989.
- Faist, Thomas: “Transstate Social Spaces and Development: Exploring the Changing between Communities, States and Markets”, **International Institute for Labour Studies, Discussion Paper 169**, Published by International Institute for Labour

Studies, Geneva-Switzerland, 2007, pp. 1-34, (Çevrimiçi) <http://pub.uni-bielefeld.de/luur/download?func=downloadFile&recordId=2318473&fileId=2319951>, 21 Temmuz 2015.

- Faist, Thomas: “The Crucial Meso Level”, **Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation**, Ed. by Marco Martiniello-Jan Rath, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- Fırlalı, Ethem Ruhi: **Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik**, Ankara, Selçuk, 1990.
- Fırat, Kamil: “Urban Alevilik: Self Perceptions of theTwoNeighborhoods in Ankara”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, ODTÜ, 2004.
- Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, 4. bs., Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge, 2013.
- Foucault, Michel: **Özne ve İktidar – Seçme Yazılar 2**, 2. bs., Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı, 2005.
- Fussel, Elizabeth: “Space, Time, and Volition: Dimensions of Migration Theory”, **The Oxford Handbook of International Migration**, Ed. by Marc R. Rosenblum, Daniel J. Tichenor, New York-USA, Oxford University Press, 2012, pp. 25-52 (Çevrimiçi) <https://books.google.com.tr/books>, 20 Temmuz 2015.
- Gans, Herbert: **The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italien-Americans**, New York, Free Press, 1962.
- Geray, Cevat: **Dünden Bugüne Kırsal Gelişme Politikaları**, Ankara, Phoenix, 2011.
- Getir, Songül Doğru: “Transnational Advocacy Networks Established by Alevis of Turkish Origin in Germany and TheirImpact on Turkish Politics”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Gezgin, Mehmet Fikret: **Sosyal Yapı Açısından Genel Sosyoloji-Köy Sosyolojisi İlişkileri**, İstanbul, İ.Ü. Basımevi ve Film Merkezi, 1997.
- Gezik, Erdal: **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**, İstanbul, İletişim, 2012.

- Glick Schiller, Nina; Linda Basch, Cristina Szanton Blanc: “Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered”, **Annals of the New York Academy of Sciences**, Vol. 645, New York, 1992, pp. vii–xv.
- Gottdiener, Mark; Leslie Budd: **Key Concepts in Urban Studies**, 3rd ed., London-UK, Sage Publications, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbâki: **Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, İstanbul, İnkılâp Yayınevi, t.y.
- Gölpınarlı, Abdülbâki: **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik**, 3. bs., İstanbul, Derin, 2004.
- Göze, Ayferi: **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, 9. bs., İstanbul, Beta, 2000.
- Güler, Sabır: **Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi**, Ankara, Dipnot, 2008.
- Güllüpinar, Fuat: “Eşitsizlik ve Toplumsal Tabakalaşma Açısından Vatandaşlık Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Sayı 67(1), 2012, s. 82-109.
- Günay, Ünver; Harun Güngör; Şaban Kuzgun: **Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2001.
- Haldun, İbn: **Mukaddime 1-2**, Haz. Süleyman Uludağ, 6. bs., İstanbul, Dergâh, 2009.
- Hall, Stuart: “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, Çev. S. Hakan Tuncel, **Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi: Kimlik Temsilinin Çağdaş Koşulları**, Der. Anthony D. King, Çev. Ümit H. Yolsal, Gülcan Seçkin, Ankara, Bilim ve Sanat, 1998, s. 39-61.
- Hall, Stuart: “Yeni Zamanların Anlamı”, **Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi**, Der. Stuart Hall, Martin Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 1995, s. 109-110.
- Hamburg Alevi Kültür Merkezi: “Hamburg’ta Alevilerle Hak Eşitliği Anlaşması (Staatsvertrag) Yapıldı”, (Çevrimiçi) <http://www.alevi-hamburg.com/index.php/de/alevitentum/35-normal/85-hamburgta-alevilerle-hak-eitlii-antlamas-staatsvertrag-yapld>, 24 Ağustos 2015.

- Haug, Sonja;
Stephanie Müssig;
Anja Sticks: **Muslimisches Leben in Deutschland: im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz**, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge-BAMF, 2009.
- Heater, Derek: **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, Çev. Meral Delikara Üst, Ankara, İmge, 2007.
- Hertzler, Joyce O.: **Society in Action**, New York, The Dreyden Press, 1954.
- Hocaoğlu, Durmuş: "‘Millî Mutabakat’ Çerçevesinde Sünnîlik ve Alevîlik”, **Köprü**, Sayı 62, 1998. Yazarın “Laisizm'den Millî Sekülerizm'e” eserinin IV. Bölümünün geniş bir özeti olarak yayımlanan yazı (Çevrimiçi) <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=364>, 28 Şubat 2014.
- Holton, Robert J.: **Kentler Kapitalizm ve Uygarlık**, Çev. Ruşen Keleş, Ankara, İmge, 1999.
- Hüseyin Gazi Derneği-Vakfı: “Türkiye Alevi Coğrafyası-Sivas”, (Çevrimiçi) <http://huseyingazi.org.tr/haber.asp?id=52>, 10 Aralık 2014.
- Ivan Light vd.: “Migration Networks and Immigrant Entrepreneurship”, **California Immigrants in World Perspective: The Conference Papers**, Volume V, 1990, s. 1-11 (Çevrimiçi) <http://escholarship.org/uc/item/50g990sk>, 20 Temmuz 2015.
- İçduygu, Ahmet;
İbrahim Sirkeci;
İsmail Aydınğün: “Türkiye’de İçgöç ve İçgöçün İşçi Hareketine Etkisi”, Ahmet İçduygu (Der.), **Türkiye’de İçgöç**, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 1998, s. 207-244.
- İçduygu, Ahmet;
İbrahim Sirkeci: “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Göç Hareketleri”, **75 Yılda Köylerden Şehirlere**, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 249-268.
- İçduygu, Ahmet;
Kristen Biehl: “Türkiye’ye Yönelik Göçün Değişen Yörüngesi”, Ahmet İçduygu (Der.), **Kentler ve Göç: Türkiye, İtalya, İspanya**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 9-72.
- İlkkaracan, Pınar;
İpek İlkkaracan: “1990’lar Türkiye’inde Kadın ve Göç”, **75 Yılda Köylerden Şehirlere**, ed. Oya Baydar, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- İrat, Ali Murat: **Modernizmin Erittikleri: Sünniler, Şiiler ve Aleviler**, İstanbul, Kırmızı, 2009.

- J. Bogue, Donald: **Principles of Demography**, New York –USA, Wiley&Sons, 1969.
- Jan Zürcher, Erik: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 7. bs., Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul, İletişim, 2000.
- Kaleli, Lütfi: **Alevi Kimliği ve Örgütlenmeleri**, İstanbul, Can Yayınları, 2000.
- Kaplan, Doğan: **Fuat Köprülü'ye Göre Anadolu Aleviliği**, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Konya, 2002.
- Kaplan, Doğan: “Fuat Köprülü'ye Göre Anadolu Aleviliği”, **Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi**, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2002.
- Karpat, Kemal: **Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme**, Çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge, 2003.
- Katoğlu, Murat: “Cumhuriyet Türkiye’sinde Eğitim, Kültür, Sanat”, **Yakınçağ Türkiye Tarihi 1**, Haz. Sina Akşin, İstanbul, Milliyet Kitaplığı, t.y., s. 417-520.
- Kaya, Ayhan: “Türkiye’de Göç ve Uyum Tartışmaları: Geçmişe Dönük Bir Bakış”, **İdeal Kent: Kent Araştırmaları Dergisi**, Sayı 14, 2014, s. s. 11-28.
- Kaya, Doğan: “Aşık Veysel”, (Çevrimiçi) http://dogankaya.com/fotograf/veysel_-genel_bilgi.pdf, 01 Ağustos 2015.
- Kaygalak, Sevilay: **Kentin Mültecileri: Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme**, Ankara, Dipnot, 2009.
- Kaygalak, Sevilay: “Yeni Kentsel Yoksulluk, Göç ve Yoksulluğun Mekânsal Yoğunlaşması: Mersin Demirtaş Mahallesi Örneği”, **Praksis**, Sayı 2, 2001, s. 124-172.
- Kazgan, Gülten: **Kuştepe Araştırması**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000; Neşe Özgen, “İllegalleşen Kent: İstanbul”, **Bilim ve Ütopya**, Sayı 65, 1999, s. 9-19.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: “Introduction”, **Syncretistic Religious Communities in the Near East**, Ed. by. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Netherlands, Brill, 1997, pp.XI-XVII.

- Kehl-Bodrogi, Krisztina: **Kızılbaşlar/Aleviler**, Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, İstanbul, Ayrıntı, 2012.
- Keleş, Ruşen: **Kentleşme Politikası**, 11. bs., Ankara, İmge, 2010.
- Keskin, Zeliha: “Kentsel İlişki Ağları İçerisinde Kimlik İnşası: Aleviler Örneği”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Keyder, Çağlar; Şevket Pamuk: “1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Üzerine Tezler”, **Yapıt**, No 8, 1984-1985, s. 52-63.
- Kıray, Mübeccel B.: **Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası**, 3. bs., Ankara, Bağlam, 2000.
- Kıray, Mübeccel B.: “Az Gelişmiş Ülkelerde Metropolitenleşme Süreçleri”, **Mübeccel B. Kıray/Toplu Eserleri 2: Kentleşme Yazıları**, İstanbul, Bağlam, 1998, s. 152-167.
- Kıray, Mübeccel B.: “Gecekondu: Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Topraktan Kopma ve Kentle Bütünleşememe”, **Kentleşme Yazıları** içinde, İstanbul, Bağlam, 1998, s. 90-104.
- Kieser, Hans-Lukas: ”Modern Çağda Aleviler (19.-21. Yüzyıl)”, **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Haz. İbrahim Bahadır, Almanya-Bielefeld, Bielefeld AKM Yayınları, 2003, s. 13-18.
- Kili, Suna: **Türk Devrim Tarihi**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001.
- King, Russel: “Geography and Migration Studies: Retrospect and Prospect”, **Population, Space and Place**, Vol. 18, 2012, pp. 134-153.
- King, Russel: **Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer**, Ed. by Erica Righard, Willie Brand Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations, Malmö-Sweden, Malmö University-Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM), 2012.
- Kocadağ, Burhan: **Alevi-Bektaşî Tarihi**, İstanbul, Can Yayınları, 1996.
- Kolektif: **Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması-TGYONA**, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü Yay., Ankara, İsmat Mat., 2006.

- Kolektif: “Ahmet Kutsi Tecer, Aşık Veysel, Muzaffer Sarısözen”, **Musiki Dergisi**, (Çevrimiçi) <http://www.musikidergisi.net/?p=1120>, 01 Ağustos 2015.
- Kolektif: **Alevilik Bildirgesi**, 1989 (Çevrimiçi) <http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik%20Bildirgesi.pdf>, 17 Haziran 2015
- Komsuoğlu, Ayşegül: “Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için mi? Dağınık bir siyasetin topluma sunduğu elde kalan tutkal: Klientalist ağlar”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 116, 2009.
- Kökel, Coşkun: **Güvenç Abdal Ocaklıları (9 Cilt)**, Ed. Medine Sivri, İstanbul, Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği, 2013.
- Köln AKM: “Alevilik Dersleri”, (Çevrimiçi) <http://www.alevi-koeln.de/alevitentum/alevilik-bilgileri/62-alevilik-dersleri.html>, 27 Ağustos 2015.
- Kölner Statistische Nachrichten: **Statistisches Jahrbuch**, 4/2013, (Çevrimiçi) <http://www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/bevoelkerung-2012.pdf>, 15 Nisan 2015.
- Köprülü, Mehmet Fuad: “Bektaşiliğin Menşeleri”, **Türk Yurdu**, Sayı 7-8, 1925, s. 121-140.
- Kurban, Dilek: **“Zorunlu Göç” ile Yüzleşmek: Türkiye’de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası**, Yay. Haz. Elif Kalaycıoğlu, Elif Ege, İstanbul, TESEV Yayınları, 2008.
- Kurtoğlu, Ayça: “Siyasal Örgütler ve Sivil Toplum Örgütleri Bağlamında Hemşehrilik ve Kollamacılık”, **Ankara Üni. SBF Dergisi**, Cilt 67, No 1, 2012, 141-169.
- Kurtuluş, Hatice: “Mekânda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul’da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekânsal Ayrışmanın Bazı Boyutları”, **Doğu Batı**, Sayı 22, 2003, s. 75-96.
- Kurtuluş, Hatice: “Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye’nin Kentleşme Deneyimi”, **Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları**, Haz. Nurer Uğurlu, Ed. Ö. Andaç Uğurlu, 2. Bs., İstanbul, 2013, s. 177-225.
- Küçük, Hülya: **Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşiler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.

- Lee, Everett S.: “A Theory of Migration”, **Demography**, Vol 3, No 1, 1966.
- Lefebvre, Henri: **Kentsel Devrim**, 2. bs., Çev. Selim Sezer, İstanbul, Sel, 2013.
- Lefebvre, Henri: **Mekânın Üretimi**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel, 2014.
- Lewis, Bernard: **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, 5. bs., Çev. Metin Kıratlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.
- Lewis, Oscar: **Urbanization without Breakdown: A Case Study**, The Scientific Monthly, Volume 75, Issue 1, 1952, pp. 31-41.
- Maden, Fahri: “Kızıldeli Sultan Tekkesi’nin Kapatılması (1826) ve Faaliyetlerine Yeniden Başlaması”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 53, 2010, s. 115-126.
- Malmberg, Gunnar: “Time and Space in International Migration”, **International Migration, Immobility and Development**, Ed. by Tomas Hammar, Grete Brochmann, Kristif Tamas, Oxford-New York, Berg Press, 1977 s. 21-48.
- Martindale, Don; Gertrud Neuwirth (Ed.): **Max Weber-Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, Çev. Musa Ceylan, İstanbul, Bakış Yayınları, 2000.
- Marx, Karl; Friedrich Engels: **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, 6. bs., Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol, 2008.
- Marx, Karl; Friedrich Engels: **Komünist Parti Manifestosu**, Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Ankara, Sol, 1998.
- Massey vd., Douglas S.: “Uluslararası Göç Kuramlarının Bir Değerlendirmesi”, Çev. Saniye Dedeoğlu vd., **Göç Dergisi**, Cilt 1, Sayı 1, 2014.
- Massicard, Élise: **Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, İletişim, 2007.
- Massicard, Élise: “Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation”, **Alevis and Alevism: Transforme Identities**, Ed. by Hege Irene Markussen, İstanbul, The Isis Press, 2005, s. 109-135.

- Mcloughlin, Sheena;
Rainer Münz: **Temporary and Circular Migration: Opportunities and Challenges**, European Policy Centre Working Paper, 2011, p. 23 (Çevrimiçi) http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_1237_temporary_and_circular_migration_wp35.pdf, 19 Temmuz 2015.
- Melikoff, Irène: “Alevî-Bektaşîliğin Tarihî Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş(Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri”, **Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, Yay. Haz. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz, İstanbul, İslamî İlimler Araştırma Vakfı –Ensar Neşriyat, 1999.
- Mélikoff, Irène: **Kırklar’ın Cemi’nde**, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Demos, 2007.
- Mélikoff, Irène: **Uyur İdik Uyardılar**, Çev. Turan Alptekin, 3. Bs., İstanbul, Demos, 2011.
- Merrifield, Andy: **Henri Lefebvre: A Critical Introduction**, London, Routledge: Taylor & Francis Group, 2006.
- Miner, Horace: “The Folk-Urban Continuum”, **American Sociological Review**, Vol. 17, Number 5, October, 1952, p. 529-537. (Çevrimiçi) <http://hiebertglobalcenter.org/blog/wp-content/uploads/2013/04/Reading-1-Miner-The-Folk-Urban-Continuum.pdf>, 15 Haziran 2014.
- Mirzanlı, Cem: “Dünyada Bir İlk! Alevilik Kursüsü Hamburg Üniversitesinde Açıldı”, **Elbe Express**, 01 Şubat 2015, (Çevrimiçi) <http://elbe-express.info/hamburg/dunyada-bir-ilk-alevilik-kursusu-hamburg-universitesinde-acildi/>, 25 Ağustos 2015.
- Neuman, W.
Lawrence: **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1-2**, 7. Bs., Çev. Sedef Özge, Ankara, Yayınodası Yayınları, 2014.
- Neyzi, Leyla: “Giriş”, **Nasıl Hatırlıyoruz? : Türkiye’de Bellek Çalışmaları**, Yay. Haz. Leyla Neyzi, 2. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 1-11.
- Neyzi, Leyla: **İstanbul’da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek, Aidiyet**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Nora, Pierre: **Hafıza Mekânları**, Çev., Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost, 2006.

- NRW Eğitim Bakanlığı ve AABF Karma Komisyonu: “İlkokullar İçin Alevilik Dersleri Öğretim Programı ve Ders Üniteleri Taslağı”, Çev. İsmail Kaplan, 2007, (Çevrimiçi) http://www.alevi.org/cms25/images/ARU1/Lehrplan_Grundschole_auf_Tu%C3%A4rkisch.pdf, 27 Ağustos 2015.
- Obershall, Antony: **Social Conflicts and Social Movements**, Englewood Cliffs, Perntic Hall, 1973.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, **Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, Hz. İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz, İstanbul, Ensar, 1999, s. 385-398.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Aleviliğin Çözüm Bekleyen İki Temel Problematiği: Tarih ve Teoloji”, **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld/Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003s. 160-173.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri**, 10. bs., İstanbul, İletişim, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, 5. Bs. ,İstanbul, Dergâh, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Türk Sûfiliğine Bakışlar**, 2. bs., İstanbul, İletişim, 1996, s. 224-236’dan aktaran, Subaşı, **Alevî Modernleşmesi**, s. 159.
- Okan, Murat: **Türkiye’de Alevilik: Antropolojik Bir Yaklaşım**, Ankara, İmge, 2004.
- Okan, Nimet: **Alevilik ve Kadın**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Okan, Nimet: “Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Ankara Üniversitesi DTCTF Antropoloji Dergisi**, Sayı 28, 2014, s. 27-41.
- Ortaylı, İlber: “Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, **OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı: 6, 1995, s. 281-287.
- Oymak, İskender: **Malatya Ziyaret Kültürü ve Ziyaret Yerleri**, Malatya, Malatya Kitaplığı, 2013.

- Öktem, Niyazi: **Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları**, 2. bs., İstanbul, Der Yayınları, 1995.
- Öz, Gülağ: **Âşık Veysel ve Gelişmesine Katkı Sağlayan Kaynaklar**”, 2. **Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı**, 2. Cilt, Ed. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara, Türk HAMER, 2007, s. 349-356.
- Özdamar , Kazım vd.: **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, Ed. Ali Atıf Bir, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Özdemir, Eylem: “Kültürel Farklılıkların Kentsel Siyasete Yansıması: Mersin Örneği”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, 2009.
- Özen, Gökçen Çatlı: “İstanbul’da Üç Cemevine Devam Eden Alevi Topluluklarda Kentleşme Bağlamında Kültürel Aktarım”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Yeditepe Üniversitesi, 2013.
- Özkan, Türkan; Deniz Coşan-Eke: “Diasporada Alevi Hareketinin Dönüşümü: Münih Örneği”, **Alevilerin Sesi**, Nr. 169, 2013.
- Öztürk, Sibel İmren: **The Effects of the Abolition on the Bektashi Order**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, ODTÜ, 2012.
- Öztürk, Sezai: “Tunceli’de Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme”, **Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1972.
- Pessar, Patricia R.: “Women, Gender, and International Migration Across and Beyond the Americas: Inequalities And Limited Empowerment”, **Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and the Caribbean**, Mexico City, 2005, pp. 1-26 (Çevrimiçi) http://www.un.org/esa/population/meetings/IttMigLAC/P08_PPessar.pdf, 18 Temmuz 2015.
- Pessar, Patricia R.: “The Role of Gender, Household, and the Social Networks in the Migration Process: A Review and Appraisal”, **The Handbook of International Migration: The American Experience**, Ed. by Charles Hirschman, Philip Kasinitz, Josh DeWind, USA, Sage Publications, 1999.

- Petersen, William: “A General Typology of Migration”, **American Sociological Review**, Vol 23 (3), 1958, pp. 256-266.
- Pınarcıoğlu, Nihal Şirin; Ayşegül Kanbak, Makbule Şiriner: “Kent Kuramları”, **Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları**, Haz. Nurer Uğurlu, Ed. Ö. Andaç Uğurlu, 2. Bs., İstanbul, 2013, s. 71-101.
- Pirenne, Henri: **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, Çev. Şadan Karadeniz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1982.
- Portes, Alejandro ; Luiz E. Guarnizo; Patricia Landolt: “The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”, **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 22(2), 1999.
- R. Harris, John; Michale Todaro: “Migration, Unemployment and Development: A Two Sector Analysis”, **American Economic Review**, Vol. 60, 1970, pp. 126-142,(Çevrimiçi) <https://www.aeaweb.org/aer/top20/60.1.126-142.pdf>, 21 Temmuz 2015.
- Rainwater, Lee: “Crucible of Identity: TheNegroLower-Class Family”, **Deadalus**, Winter, 1966, s. 172-216.
- Ravenstein, Ernest George: "The Laws of Migration"/a, **Journal of the Statistical Society of London**, Vol. 48, No. 2.- June, London, 1885, pp. 167–235.
- Ravenstein, Ernest George: "The Laws of Migration"/b, **Journal of the Royal Statistical Society**, Vol. 52, No. 2.-June, London, 1889, pp. 241–305, (Çevrimiçi) http://www.jstor.org/stable/2979181?seq=1#page_scan_tab_contents, 15 Temmuz 2015.
- Redfield, Robert: “The Folk Society”, **The American Journal of Sociology**, Vol. 52, No. 4, The University of Chicago Press, 1947, pp. 293-308, (Çevrimiçi) <http://web.mnstate.edu/robertsb/380/the%20Folk%20Society.pdf>, 06 Temmuz 2014.
- REMİD: **Mitgliederzahlen: Islam**, 2010 (Çevrimiçi, http://remid.de/info_zahlen/islam/), 14 Nisan 2015.
- Roberts, John W.: **City of Sokrates: An Introduction to Classical Athens**, London, Routledge, 1984.

- Sabates-Wheeler, Rachel: “Social security for migrants: Trends, best practice and ways forward”, **International Security Association**, Working Paper No. 12, Geneva, 2009, pp. 1-25.
- Sabates-Wheeler, Rachel; Myrtha Waite: “Migration and Social Protection: A Concept Paper”, **Development Research Centre on Migration, Globalisation and Poverty**, Sussex, University of Sussex, 2003, pp. 25-43, (Çevrimiçi) http://www.researchgate.net/publication/242553905_Migration_and_Social_Protection_A_Concept_Paper, 20 Temmuz 2015.
- Salman, Cemal: “Spatial Appearance of Assimilation: Political Interfere on Places of Worship and Memory”, Eastern Mediterranean Academic Research Center-DAKAM (Doğu Akdeniz Akademik Araştırmalar Merkezi)/**Politsci '14-Political Science Conference**'da sunulan bildiri, İstanbul, DAKAM Publishing, 2014, s. 47-57.
- Saraç, Necdet: “Alevileri Kim Temsil Ediyor”, (Çevrimiçi) <http://blog.milliyet.com.tr/alevileri-kim-temsil-ediyor-/Blog/?BlogNo=448334>, 02 Haziran 2015.
- Sarıhan, Şenal: **Madımak Yangını: Sivas Katliamı Davası (2 Cilt)**, 2. bs., Ankara, Ankara Barosu Yayınları, 2009.
- Saunders, Peter: **Sosyal Teori: Kentsel Sosyoloji**, Çev. Songül Doğru Getir, Ed. Nihal Ekin Erkan, İstanbul, İdeal Kültür-Yayıncılık, 2013.
- Say, Yağmur: “Alevi-Bektaşî Tarih Yazıcılığında Yöntem Sorunu”, **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld/Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, s. 237-263.
- Schüler, Harald: **Türkiye’de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik**, Alevilik, Çev. Yılmaz Tonbul, Yay. Haz. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 1999.
- Sennett, Richard: **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, 4. bs., Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2011.
- Seufert, Günter: “Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul’da Bir Kürt-Alevî Aşireti”, **Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler**, 4. bs., Der. Ayşe Öncü, Petra Weyland, Çev. Leyla Şimşek, Nilgün Uygun, İstanbul, İletişim, 2013, s. 215-238.

- Shankland, David: “Günümüz Türkiye’si Alevîlerinde ‘Dede’ ve ‘Talip’ Arasındaki Değişen Bağ”, **Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler**, 2. bs., Yay. Haz. İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 319-334.
- Simmel, Georg: “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, **Şehir ve Cemiyet**, Çev. Ahmet Aydoğan, Haz. Ahmet Aydoğan, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 167-184.
- Sivas Milli Eğitim Müdürlüğü: “Okul Bilgi Sistemi” (Çevrimiçi) <http://sivas.meb.gov.tr/sivasmem2/obs/index.php>, 22 Aralık 2014.
- Smith, Neil: **Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space**, New York, Basil Blackwell, 1984.
- Soja, Edward W.: **Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places**, Massachusetts-USA and Oxford-UK, Wiley-Blackwell Publishers, 1996.
- Solms-Baruth, Carolina: “The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: the Alevis in Germany”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Budapest-Hungary, Central European University, 2011.
- Somel, Selçuk Akşin: “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yay. Haz. Nuri Bilgin, Ankara, Bağlam, 1997, s. 71-83.
- Sophokles: **Antigone**, Çev. Sabahattin Ali, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sorokin, Pitirim: **Culture and Personality**, New York, Harper and Brothers, 1947.
- Sorokin, Pitirim; Carle C. Zimmerman: **Principles of Rural-Urban Sociology**, New York, Henry Holt and Company, 1930.
- Soyyer, Yılmaz: “Türk Tarihinde Bir Sosyo-Kültürel Facia: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı”, **Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi**, sayı 7, 2013, s. 21-41.
- Soyyer, Yılmaz: **Sosyolojik Açıdan Alevî Bektaşî Geleneği**, İstanbul, Seyran Kitap, 1996.
- Sökefeld, Martin: “Alevi Dedes in the German Diaspora”, **Zeitschrift für Ethnologie**, Vol. 127, 2002, pp. 163-186.

- Sökefeld, Martin: “Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space”, **Diaspora - A Journal of Transnational Studies**, Vol. 11, 2002, pp. 85-123.
- Sökefeld, Martin: “Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora”, **Global Networks** 6, Nr. 3, 2006, pp. 265-284.
- Sökefeld, Martin: **Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space**, USA, Berghahn Books, 2008.
- Sökefeld, Martin;
Susanne Schwalgin: “Institutions and their Agents in Diaspora: A Comparison of Armenians in Athens and Alevis in Germany”, Presented at the **6th European Association of Social Anthropologists Conference**, Krakau, 2000, pp. 1-32, (Çevrimiçi) <http://www.transcomm.ox.ac.uk/~wwwroot/frames1.htm>, 22 Temmuz 2015.
- Spengler, Oswald: **Batının Çöküşü**, 2. bs., Çev. Giovanni Scognamiglio-Nuray Sengelli, İstanbul, Dergâh, 1997.
- Statistische Ämter
Des Bundes und der
Länder (Federal ve
Ulusal İstatistik
Ofisi): “Area and Population”, (Çevrimiçi) http://www.statistik-portal.de/Statistik-Portal/en/en_jb01_jahrtab1.asp, 18 Nisan 2014.
- Steinhaus, Kurt: **Atatürk Devrimi Sosyolojisi II**, Çev. Necdet Sander, yy., Cumhuriyet Kitapları, 1999.
- Subaşı, Necdet: “Modernleşme Sürecinde Aleviler”, (Çevrimiçi) <http://www.necdetsubasi.com/index.php/calisma/makale/130-modernlesme-surecinde-aleviler>, 22 Temmuz 2015.
- Subaşı, Necdet: **Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi**, İstanbul, Ufuk Çizgisi, 2008.
- Subaşı, Necdet: **Alevi Çalıştayları Nihai Rapor**, Ankara, 2010, (Çevrimiçi) <https://serdargunes.files.wordpress.com/2013/08/alevi-c3a7alc4b1c59ftaylarc4b1-nihai-rapor-2010.pdf>, 02 Ağustos 2015.
- Suttles, Gerald D.: **The Social Order of the Slum**, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

- Şahin Kaya, Şehriban: “Yeni Alevi Kadın Kimliğinin İnşasında Kolektif Hafızanın Rolü”, **VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı**, Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi, 2009.
- Şapolyo, Enver B.: **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1964.
- Şaylan, Gencay: **Postmodernizm**, 4. Bs., Ankara, İmge, 2009.
- Şen, Seher: “Kentlilik Üzerine Düşünmek”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 124, Temmuz 2012, s. 103-125.
- Şener, Cemal: **Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi**, 2. Bs., İstanbul, Yön, 1989.
- Şengül, H. Tarık: **Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi**, 2. bs., Ankara, İmge, 2009.
- Şenkul Sağlam, Hülya: “Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2007.
- T. Gurak, Douglas; Fe Caces: “Migration Networks and the Shaping of Migration Systems”, **International Migration Systems: A Global Approach**, Ed. by Mary M. Kritz, Lin Lean Lim, Hania Zlotnik, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 150-176.
- Tankut, Gönül: “Ankara’nın Planlı İmarı ve Şehir Mimarisi”, **Mimarlık**, Sayı: 294, 1998, s. 20-21.
- Tekeli, İlhan: **Göç ve Ötesi: Toplu Eserler 3**, 2. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Tekeli, İlhan: “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 50, 1990, s. 49-71.
- Tekeli, İlhan: “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 50, 1990, s. 49-71.
- Tekeli, İlhan: **Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm Yazıları: Toplu Eserler-20**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

- Telek, Gönül: “Soytürkçülerden Milliyetçi Muhafazakârlığa Türkiye’de Milliyetçi Siyasetlerin Aleviliğe Bakışı”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- The Cologne Mayor: **City Of Cologne: Cologne Facts&Figures**, 2013, (Çevrimiçi) http://www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/cologne_facts_and_figures_2013.pdf, 15 Nisan 2015.
- Thompson, Paul: "21. Yüzyılda Sözlü Tarih İçin Potansiyeller ve Meydan Okumalar", **Kuşaklar, Deneyimler, Tanıklar**, Türkiye’de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 23-38.
- Thompson, Samuel: “Geography and Migration Analysis”, **21st Century Geography: A Reference Handbook Vol 1-2**, Ed. by Joseph P. Stoltman, California-USA, Sage Publications, 2012, p. 231-240.
- Tiryaki, Ayça: “Erken Hıristiyanlık Döneminde Manastır Sisteminin Doğuşu”, **Sanat Tarihi Dergisi**, Sayı XVI/2, Ekim 2007, s. 49-65.
- Todaro, Michael P.: “A Model of Labor Migration and Urban Unemployment in Less Development Countries, **American Economic Review**, Vol. 59, 1969, pp. 138-148, (Çevrimiçi) <http://down.cenet.org.cn/upfile/43/200612415240185.pdf>, 21 Temmuz 2015.
- Todaro, Michael P. : “An Analysis of Industrialization Employment in Less Developed Countries”, **Yale Economic Essays**, Vol. 8, No. 2, 1968 pp. 331-402.
- Topakkaya, Arslan: “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 13, 2012, s. 219-231.
- Tönnies, Ferdinand: **Community and Civil Society**, Ed. by Jose Harris, Translated by Jose Harris and Margaret Hollis, UK-Cambridge, Cambridge University Press, 2001; (Çevrimiçi) http://assets.cambridge.org/9780521561198/frontmatter/9780521561198_frontmatter.pdf, 14 Mayıs 2014.
- Tören, Tolga: **Yeniden Yapılanan Dünya Ekonomisinde Marshall Planı ve Türkiye Uygulaması**, İstanbul, Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları, 2007.

- TÜİK: “İllerin 1975-2000 Dönemi Net Göç Hızına Göre Sıralanışı”, **TÜİK Nüfus Verileri**, (Çevrimiçi) <http://www.tuik.gov.tr/PreTabloArama.do?metod=search&araType=vt>, 16 Ocak 2014.
- TÜİK: “Şehir, Belde ve Köy Nüfusları-2013”, **ADNKS Veri Tabanı**, (Çevrimiçi) <http://rapory.tuik.gov.tr/01-09-2015-13:40:53-14454182612064935582054747329.html>, 17 Şubat 2014.
- TÜİK: “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları”, **ADNKS 2007-2013**, (Çevrimiçi) <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>, 13 Aralık 2014.
- TÜİK: “Nüfusa Kayıtlı Olunan İle Göre İkamet Edilen İl”, **ADNKS Veri Tabanı**, 2014, (Çevrimiçi) <http://rapory.tuik.gov.tr/01-09-2015-10:01:14-1652288083986379820379569183.html>, 30 Temmuz 2015.
- TÜİK: “İkamet Edilen İlçeye Göre Nüfusa Kayıtlı Olunan İl-2013”, **ADNKS Veri Tabanı**, <http://rapory.tuik.gov.tr/01-09-2015-10:01:141652288083986379820379569183.html>, 30 Temmuz 2015.
- TÜİK: **Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011**, TÜİK Yayını, Ankara, 2012.
- Uçar, Bülent: “Almanya’da Alevilik ve Çeşitli Eyaletlerde Alevilik Din Dersleri Projesi”, **Dem Dergi**, Yıl 2, Sayı 6, 2009, s. 72-75.
- Unat, Abadan: **Türkiye Göç Araştırmalarında Alternatif Yaklaşımlar**, s. XXI-XXII. Örnek çalışmalar için: Alejandro Portes, **The Economic Sociology of Immigration**, New York, Russel Sage Foundation, 1995.
- Urry, John: **Mekânları Tüketmek**, Çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Ülker, Kadim: “Cumhuriyetçi Ozan Aşık Veysel”, (Çevrimiçi) <http://www.aktuelavrupa.at/index.php/arsiv/760-cumhuriyetci-ozan-asik-veysel.html>, 01 Ağustos 2015.
- Ünalan, Turgay: “Türkiye’de İçgöçe İlişkin Veri Kaynaklarının Değerlendirilmesi”, A. İçduygu (Der.), **Türkiye’de İçgöç** içinde, s. 91-103.

- Üner, Sunday: **Nüfusbilim Sözlüğü**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1972.
- Üstel, Fusun: **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde**, 6. bs., İstanbul, İletişim, 2014.
- Üzüm, İlyas: “Kültürel Kaynaklarına Göre Alevî İnançları ve İbadet Anlayışları”, **Köprü**, Sayı 62, 1998, (Çevrimiçi) <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=363>, 3 Ağustos 2015.
- Vaktidolu, Adil A. (Haz.): **Seyyid Nesimi Divanı**, 2. bs., Çev. Shahram Bahadori Gharache-Seyyie Hüsamettin Aydın, İstanbul, Can, 2013.
- Vertovec, Steven: “Religion and Diaspora”, Presented paper at the conference on **New Landscapes of Religion in the West**, School of Geography and the Environment, University of Oxford, 2000, (Çevrimiçi) <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>, 21 Temmuz 2015.
- Veysel, Âşık: Bütün Şiirleri, (Çevrimiçi) <http://www.izafet.net/threads/asik-veysel-butun-siirleri.7496/>, 01 Ağustos 2015.
- Virani Baba: **Vîrânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)**, Der. Adil Ali Atalay Vaktidolu, İstanbul, Can 1998. Filiz Kılıç (Der.), **Alevîlik ve Bektaşîlikte Yedi Ulu Ozan**, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi (HAMER), 2008.
- VonGrunebaum, Gustave E.: “The Sources of Islamic Civilisation” in P. M. Holt et. al., **Cambridge History of Islam**, Vol. 2, Cambridge CUP, 1970, p. 469-510.
- Vorhoff, Karin: “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, **Alevi Kimliği**, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, 2. bs., Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 32-66.
- Wallraff, Günter: **En Alttakiler**, Çev. Osman Okkan, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1986.
- Ward, David: **Cities and Immigrants**, New York, Oxford University Press, 1971.
- Whyte, William Foote: **Street Corner Society**, Chicago-USA, University of Chicago Press, 1943.

- Wikipedia: “Dispersion”, http://en.wikipedia.org/wiki/Dispersion_%28optics%29, (Çevrimiçi) 12 Şubat 2014.
- Wikipedia: “Demographics of Cologne”, (Çevrimiçi) http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Cologne, 15 Nisan 2015.
- Williams, Raymond: **Keywords: A Vocabulary of Culture and Society**, Revised Ed., New York, Oxford University Press, 1983.
- Wirth, Louis: “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme”, **20. Yüzyıl Kenti**, Der. ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, Ankara, İmge, 2002, s. 77-106.
- Wolf, Eric. R.: **Köylüler**, Çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge, 2000.
- Xemgin, Ethem: **Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi**, 3. Bs., İstanbul, Berfin, 2011.
- Yalçın, Cemal: **Göç Sosyolojisi**, Ankara, Anı, 2004.
- Yalçın, Soner: **Menekşe’den Önce**, Belgesel, 2013.
- Yalçınkaya, Ayhan: **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı, 1996.
- Yalçınkaya, Ayhan: **Pas: Foucault’dan Agamben’e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, Ankara, Phoenix, 2005.
- Yalçınkaya, Ayhan: “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 66, No. 3, 2011, s. 333-394.
- Yaman, Ali: “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 60, 2011, s. 43-64.
- Yaman, Ali: “Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”, **Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi’nde sunulan bildiri metni**, 23-28 Ekim 2000, Ürgüp (Çevrimiçi) <http://www.alevibektasi.org/>, 10 Mart 2015.
- Yaman, Ali: **Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Nokta Kitap, 2012.
- Yaman, Mehmet: **Alevilik: İnanç, Edeb, Erkân**, İstanbul, Demos, 2011.

- Yavuz, Fehmi: “Başkent Ankara ve Jansen”, **O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi**, Cilt 7, Sayı 1, 1981, s. 25-33.
- Yemînî, Dervîş Muhammed: **Fazîlet-nâme I (Giriş-İnceleme-Metin)**, Haz. Yusuf Tepeli, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2002.
- Yıldırım, Ali; Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, 9. Bs., Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yıldırım, Ali: **Alevi Hukuku: Bir İncanın Varoluş Temelleri**, Ankara, İtalik, 2013.
- Yıldırım, Rıza: “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, Sayı 62, 2012, s. 135-162.
- Yıldırım, Sinan: “Kente Yönelen Köylüler: Kırsal Yapının Dönüşümü, Göç ve Gecekondu”, **Tarih, Sınıflar ve Kent**, Der. Besime Şen, Ali Ekber Doğan, Ankara, Dipnot, 2010, s. 398-464.
- Yıldız, Mustafa: “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2010 Güz, sayı: 10, s. 25-55 (Çevrimiçi) [http://www.flsfdergisi.com/sayi 10/25-55.pdf](http://www.flsfdergisi.com/sayi%2010/25-55.pdf), 22 Mayıs 2014.
- Yıldızeli Kaymakamlığı: “İlçemiz Tarihçesi”, (Çevrimiçi) http://www.yildizeli.gov.tr/default_B1.aspx?content=1043, 20 Aralık 2014.
- Yılmaz, Hulusi: “Kentleşme Sürecinde Alevilik-Bektaşılık”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1998.
- Yılmaz, Hulusi: “Sosyal Değişme Sürecinde Alevilik (Ankara Örneği)”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Malatya, İnönü Üniversitesi, 2008.
- Yılmaz, Nail: **Kentin Alevileri: Reşadiye-İkitelli Örneği**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2005.
- Yoğunlu, Abdulvahap: “Kentleşme Sürecinde Alevilik: Elazığ Yıldızbağları Mahallesi Örneği”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Malatya, İnönü Üniversitesi, 2014.
- Yonucu, Deniz: “Kapitalizm, Suçlulaştırma ve Siyaset”, **Birikim**, Sayı 297, 2014, s. 29-36.

- Yonucu, Deniz: “Bir Yönetim Biçimi Olarak Mekânsal Ayırıştırma: Tehlikeli Mahalleler, Olağanüstü Hal ve Militarist Sınır Çizimi”, **Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar**, Haz. Ayfer Bartu Candan, Cenk Özbay, İstanbul, Metis, 2014, s. 91-208
- Young, Michael; Peter Willmott: **Family and Kinship in East London**, London, Routledge&Kegan Paul, 1989.
- Yörükân, Ayda: **Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri**, Der. ve Yayına Haz. Turhan Yörükân, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya (Der.): **Alevî Bektaşî Tahtacı Nefesleri**, İstanbul, Ötüken, 2011.
- Zelyut, Rıza: **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, İstanbul, 8. bs., Yön, 1994.
- Zengin, Erkan: “Aleviler ve Sünniler Hakkında Almanya’da Yapılan Araştırmalar”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 70, 2014, s. 55-72.
- Zırh, Besim Can: “Euro-Alevis: From Gastarbeiter to Transnational Community”, **The Making of World Society: Perspectives from Transnational Research**, Ed. by R. Gabriel Anghel, Eva Gerharz, Gilberto Rescher, Monika Salzbrunn, Beielefeld, Verlag, 2008, pp. 103-131.
- Zırh, Besim Can: “Alevi Diasporası: Yeniden Haricileşen Dâhili bir mahrem olarak Alevilik”, **Birikim**, 309-310, 2015, s. 80-92.

Sözlü Kaynaklar

- Abidin Aslan, **Seyranbağları-Ankara**, 27.04.2015
Abidin Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014
Abidin Yiğit, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013
Adıgüzel Ekici, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013
Adıgüzel Erbaş, **Seyranbağları-Ankara**, 31.11.2013
Ali Haydar Avcı, **Aachen-Almanya**, 01.08.2014
Alişan Kızılgöz, **Davulalan-Yıldızeli**, 25.08.2013
Âşık Divane, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014
Ayşe Ana, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013
Ayten Gürsoy, **Kızılay-Ankara**, 30.04.2015

Basri Duacı, Hürrem Er ve Satılmış Aykut dedeler, **113K115 nolu TUBİTAK/AORB Projesi**, Amasya-Merzifon ve Samsun-Lâdik kayıtları
Bektaş Güler, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013
Celal Güler, **Dikmen-Ankara**, 22.01.2015
Celal Güler, **Kırkkonaklar-Ankara**, 27.03.2015
Cem Yıldız, Emre Ayyıldız, **Werther-Almanya**, 5-6.07.2014
Cemal Elmas, **M. Sarıkaya-Yıldızeli**, 26.08.2013
Cemal Kaya, **Kızılay-Ankara**, 28.04.2015
Cemalettin Özer, **Bielefeld-Almanya**, 05.07.2014
Dilaver Doğan, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013
Dursun Koçtaş, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013
Elife Temel (Zöhre Ana), **Yuvalıçayır-Yıldızeli**, 23.08.2013
Erol Şengün, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013
Fatma Yaşar, **Duisburg-Almanya**, 18.07.2014,
Faysal İlhan, **Burscheid-Almanya**, 17.08.2014
Firdevs Kaplan, **Kızılay-Ankara**, 26.09.2013
Garip Eken ve Sadık Kaya dedeler, **113K115 nolu TUBİTAK/AORB Projesi**, Amasya-Suluova kayıtları
Güleser Güzel, Murat Güzel, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013
Gülsüm Bozdoğan, **Köln-Almanya**, 21.07.2014
Hacı Kalkan, **Dikmen-Ankara**, 30.04.2015
Hasan Hüseyin Kavak, **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013
Hasan Özüdoğru, **Kaleköy-Yıldızeli**, 21.08.2013
Hasan Salman, **M. Sarıkaya-Yıldızeli**, 26.06.2013
Hasan Sever, **Köln-Almanya**, 30.07.2014
Hayrullah Aytemir, **Zelwiller-Fransa**, 10.06.2014
Hıdır Çelebi, **Ortaklar-Yıldızeli**, 24.08.2013
Hıdır Temel, **113K115 numaralı TUBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 18.01.2014
Himmet Koç, Kaman-Yıldızeli, 24.08.2013
Himmet Sever, **Seyranbağları-Ankara**, 25.03.2015.
Hüseyin Aytemir, **Dikmen-Ankara**, 29.04.2015
Hüseyin Dedekargınoğlu, **113K115 numaralı TUBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 06.09.2014
Hüseyin Fındık, **Köln-Almanya**, 29.05.2014
Hüseyin Mat, **Hückelhoven-Almanya**, 01.08.2014
Hüseyin Solmaz, **113K115 nolu TUBİTAK/AORB Projesi**, Çorum-Gökçepınar
İlyas Akpınar, **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013
İsmail Ateş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013
İsmail Çelikleş, **Topulyurdu-Yıldızeli**, 22.08.2013
İsmail Şimşek, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013
Kaya Otlı, **Seyranbağları-Ankara**, 02.05.2015
Kazım Kızılgöz, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014
Kelime Ata, **Kızılay-Ankara**, 01.05.2015
Mehmet Dedekargınoğlu, **113K115 nolu TUBİTAK/AORB Projesi**, Çorum-Alaca

Mehmet Erdoğan, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013
Mehmet Uzun, Rıza Güzelgün, **Tuzluca-Ankara**, 13.09.2013
Mustafa Timisi, **113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 01.03.2014
Muzaffer Güler, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013
Mükerrem Baydar, **Kızılay-Ankara**, 17.01.2014
Nazik Salman, **M. Sarıkaya-Yıldızeli**, 18.08.2013
Nehir Başaran, **Duisburg-Almanya**, 26.07.2014
Nurettin Kaçan, **Strazburg-Fransa**, 11.06.2014
Önder Aydın, **Kızılay-Ankara**, 08.12.2013
Rahmi Ülker, **Kaleköy- Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013
Reha Çamuroğlu, **113K115 numaralı TÜBİTAK/Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi Projesi (AORB) Projesi** ekibine seminer, Söğütözü-Ankara, 17.01.2015
Satı K. Demirbilek, **Seyranbağları-Ankara**, 03.05.2015
Sefa Yerlikaya, **Köln-Almanya**, 11.08.2014
Sezgin Temel, **Yuvalıçayır-Yıldızeli**, 23.08.2013
Ümmü Gülsüm Bektaş, **Kıvşak-Yıldızeli**, 21.08.2013
Veli Yılmaz, **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013
Yusuf Aktaş, **Yükselen-Şarkışla**, 26.06.2013
Yusuf Doğan, **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013;
Yusuf Yılmaz, **Nallı-Yıldızeli**, 23.08.2013

Aile Ziyareti 1 (Güleser Güzel, Mehmet Güzel, Deniz Güzel, Gizem Güzel) **Yağlıdere-Yıldızeli**, 22.08.2013
Aile Ziyareti 2 (Salime Yıldız, Reyhan Ayyıldız, Süreyya Yıldız), **Werther-Almanya**, 05.07.2015
Aile Ziyareti 3 (Zöhre Sever, Hasan Sever, Murat Sever, Cennet Sever) **Köln-Almanya**, 30.07.2014)

Grup Görüşmesi 1 (İsmail Doğan, Dilaver Doğan, Sercan Doğan, Zöhre Ana), **Banaz-Yıldızeli**, 19.08.2013
Grup Görüşmesi 2 (Cafer Bilgin, Kiraz Bilgin, Güllü Zengin, Ahmet Zengin, Mehmet Tanış), **Avcıpınarı-Yıldızeli**, 20.08.2013
Grup Görüşmesi 3 (Muharrem Koç, Nebi Şimşek, Erol Şengün, Veli Yılmaz, Muzaffer Güler), **Üyük-Yıldızeli**, 25.08.2013
Grup Görüşmesi 4 (Abidin Aslan, Ali Aslan, Hüseyin Elmas, Hüseyin Salman, Hüseyin Özyiğit, Sadık Tatlıpınar, Muharrem Kalem, Satılmış Doğan), **Seyranbağları-Ankara**, 13.09.2013
Grup Görüşmesi 5 (Rıza Adıgüzel, Fatma Yaşar, Ali Rıza Erkan, Mehmet Çelik), **Duisburg-Almanya**, 18.07.2014
Grup Görüşmesi 6 (Elif Yıldız, İmran Sever, Cihangül Elmas, Ayla Delibaş, Turan Yıldız, Adıgüzel Elmas, Cafer Sever, İrfan Delibaş), **Dürscheid-Almanya**, 25.07.2014
Grup Görüşmesi 7 (Seda Kargın, Halil Ünlütepe, Gülistan Doğan) **Köln-Almanya**, 31.07.2014.

EKLER

Ek 1. Yıldızeli Alevi Köyleri Genel Tablo*

Köy Adı Ocak/ Dergâh Aidiyeti	İnanç Önderi	Tekke/ Türbe/ Cemevi/ Ziyaret	Köy Hane (yakla- -şık)	Kent Hane (yakla- -şık)	Yurtdışı Hane (yakla- -şık)	Ağırlıklı Göç Merkezi / Dernek - Vakıf Merkezi
Akçakale Garip Musa, 1- 2 hane Hacı Bektaş Ocağı Talibi (Hacı Bektaş)	Yok- dışarıdan geliyor (Önceleri Yuvalıçayır 'dan Kamber dede gelirmiş)	Cemevi yok. Ziyaret var.	7-8 (yaz)	80-85	34	Ankara
Akpınar Kesin Bilgi verilmedi; muhtemelen Hubyar.	Tokat- Yağmur köyünden geliyor	Yok	12-13	200+	20-30	Ankara
Aslandoğmuş Eraslan (Hacı Bektaş)	Yok, dışarıdan geliyor (Önceleri Tokat'tan gelirmiş; son yıllarda Üyüklü Celal dede geliyor).	Cemevi var. Ziyaret: Küçükde- ede, Buğlede de.	45-50	700	3-5	İstanbul

* Bu tablo bir kısmını ziyaret ettiğim bir kısmını da telefonla arayarak bilgi aldığım köy muhtarları ile köylerdeki inanç önderlerinin verdiği bilgilere dayanıyor. Köylere ya da köy muhtarlarına ulaşma imkânlarım ve görüştüğüm kişilerin bilgi düzeyleri çerçevesinde bu tablonun eksikleri ya da muhtemel hataları olabileceğini belirtmeliyim. İkinci bir çalışma ile bu eksikler büyük oranda giderilebilir. İlçedeki bütün Alevi köylerinin muhtarları ile iletişim kurmamı sağlayan dönemin M. Sarıkaya köyü muhtarı **Cemal Elmas**'a teşekkür borçluyum. Kendisinin ön görüşmeleri ve doğrudan referans olması, muhtarlarla kurduğum iletişimde güven oluşturma aşamasını bir çırpıda geçmemi sağladı.

Avcıpınarı Hacı Bektaş	Yok. Üyük Celal Güler dede geliyor.	Cemevi var. Ziyaret: Karazily et, Alibaba	45	150+	30	İzmir / İzmir- Ankara
Banaz Pir Sultan	İsmail Şimşek, Zöhre Ana, Hüseyin Dede,	Cemevi var. Tekke- Türbe: Pir Sultan, Pir Mehmet , Seyit Ali, Hasan Dede.	60-70	300+		Ankara- İstanbul/ Ankara- İstanbul-Sivas
Danişment Sarı Saltık	Vekil dedeler var. Son yıllarda Üyük Celal Güler dede geliyor.	Cemevi yok. Ziyaret: Göz, Ağca Ağaç.	8-10	100+	Veri yok	İstanbul
Davulalan Gözükızıl	Alişan Kızılgöz, Zeynel Kızılgöz, Kazım Kızılgöz (Fransa)	Cemevi var.	60	450+	150	Ankara
Delikkaya Hacı Bektaş	Yok; uzun zamandır cem yapılmıyor (Önceden Üyük'ten geliyormuş).	Cemevi var.	2-3	200	1-2	Ankara
Doğanlı Şah İbrahim, İmam Kazım	Tüc sülalesi	Cemevi var.	35-40	700	40-50	İstanbul
Esençay Hacı Bektaş	Soy var (Hamdi İyidoğan, ölmüş; çocukları kentte)	Cemevi yok. Ziyaret: Sivritep e, Tek Çam	11	100	4-5	İstanbul-İzmir / İstanbul- İzmir

İslim Seyit Ali- Kızıldeli, Kul Himmet	İzmir ve Almanya'da dedeler var; köyde birkaç yıldır cem yapılmıyor)	Cemevi var. Ziyaret: Yanık Tekke, Y usuf Efendi	20	250 İzmir 50 İst. 50 Ank.	250 Almanya	İzmir
Kaleköy Ağuiçen- Kocabudak- Hubyar	Kıvşak'tan geliyor (Pir Sultan ocağına bağlı Hüseyin Bektaş Dede)	Cemevi var. Ziyaret: Daybala n, Nazlıma ğa	40-50	300+	15	Ankara
Kaman Hacı Bektaş	Yok- dışarıdan geliyor (Üyükü Bektaş Güler ⁸¹⁹ Dede)	Cemevi var (Halkevi - kooperat if)	40	300+	15-20	İzmir-İstanbul / İzmir- İstanbul- Ankara-Sivas
Karakaya Hacı Bektaş	Yok- dışarıdan geliyor (Üyükü Bektaş Güler Dede)	Cemevi var.	20	100	25-30	İzmir- İstanbul- Ankara / Yurtdışı (Almanya)
Karaleylek Gözükızıl	Yok- dışarıdan geliyor (Ali Kızılgöz)	Cemevi yok.	16	70	10	Ankara
Kıvşak Arzuman Ocağı	İsmail Ateş, Hüseyin Bektaş	Cemevi var. Ziyaret: Aktepe	20	150	10	Ankara

⁸¹⁹ Alan çalışması yürüttüğüm dönemde hayatını kaybetti (Hakk'a yürüdü). Yerini yeğeni Celal Güler dede almıştır.

Kızılköy Hacı Bektaş	Yok- dışarıdan geliyor (Üyük Celal Güler Dede)	Cemevi yok. Ziyaret: Çamlık, Tekke	30	250+	-	İstanbul
Nallı Gözükızıl-Hacı Bektaş	Farklı ocakların talibi var. Taliplerin bir bölümü için Abidin Yiğit dede; diğerleri için uzun zaman sonra yapılan ceme Sivas'tan bir dede gelmiş (Ali Dede)	Cemevi var. Ziyaret: Kürebab a	17-18	300+	20-25	Ankara
Ortaklar (Çavuşlu) Hacı Bektaş	Yok (birkaç yıldır cem yapılmıyor; önceden Üyük'ten geliyormuş)	Cemevi var. Ziyaret: Alibaba, İbrahim Dede	8-10	100	10	Ankara- İstanbul / Ankara
Üyük Hacı Bektaş	Bektaş- Celal Güler	Cemevi var. Ziyaret: Aşılıkde de,	35-40	?	10-15	Ankara- İstanbul/ Ankara
Sarıçal Hacı Bektaş	Yok- dışarıdan geliyor (Üyük Bektaş Güler dede)	Cemevi var.	25	350+	60	İstanbul
Sarıkaya (Merkez) Hacı Bektaş	Yok- dışarıdan geliyor(Üyük Bektaş Güler dede)	Cemevi var. Ziyaret: Kuşevli ği, Colü Baba, Pabucu Büyük, Tek Çam	30	300	30	Ankara

Tayalan Hacı Bektaş	Yok-cem yapılmıyor	Cemevi yok.	6	50-60	20	Ankara
Topulyurdu Hubyar-Veli Baba	Ayşe Ana- Sofu Ahmet Özbudak	Cemevi var. Ziyaret: Böcüklü Tekke, Yeşilça m	172	800	5-6	İstanbul
Yağhdere Hubyar- Zile- Kurdoğlu Ocağı-Baba Talibi(Rüstem Kurt)	İlyas Akpınar - Sofu	Cemevi var. Ziyaret: Ağtepe	80-90	300+	30-35	İstanbul
Yakupköy Pir Sultan, Kul Himmet	Dışarıdan geliyor (Banaz'dan Hüseyin Dede)	Cemevi var. Ziyaret: Kamber dede, Kayapın ar	40-50	300	80-100	İstanbul
Yassıkara Hacı Bektaş	Yok- dışarıdan geliyor (Üyüklü Bektaş Güler Dede)	Cemevi var. Ziyaret: Seyitler	17-18	30	70-80	Yurtdışı
Yaylagöze Hubyar	Cem yapılmıyor- (nadiren Abdal Musa cemi yapılıyor; dede Davulalan' dan geliyor)	Cemevi var. Ziyaret: Hasante pe	11	150	5-6	İstanbul - Ankara
Yeşilalan Hacı Bektaş - Babamansur	Uzun zamandır cem yapılmıyor.	Cemevi- Hurimel ek, Hüseyin gazi	15	300+	70	Ankara

Yusufoğlan Pir Sultan, Hatemi, Kul Himmet	Dışarıdan geliyor (Kazım Dede- Çorum; Hüseyin Dede- Banaz)	Cemevi var. Ziyaret: Yusuf Dede	130	400+	10-20	İzmir-İstanbul
Yuvalıçayır Hacı Bektaş	Zöhre Ana (Elife Temel). Uzun zamandır cem yapılmıyor, yapıldığı zaman da dede dışarıdan geliyor)	Cemevi var. Ziyaret: Yel Ocağı	20	300	40-50	Ankara / Ankara-İzmir
Yücebaca Hacı Bektaş	Yok (uzun zamandır cem yapılmıyor; önceden Üyük'ten geliyormuş)	Ziyaret var.	12-13	150+	5-10	Ankara

Ek 2. Derinlemesine Görüşme Soru Formu/Çerçevesi

“GÖÇ VE KENTLEŞME SÜRECİNDE ALEVİLİĞİN KÜLTÜREL ve SİYASAL DÖNÜŞÜMÜ” ARAŞTIRMASI

Cemal Salman
İstanbul Üniversitesi Sivasal Bilgiler Fakültesi

- Görüşme yeri/zamanı :
1. Adı-Soyadı :
 2. Konumu:
 3. Cinsiyeti: () Kadın () Erkek () Diğer:
 4. Doğum Yılı:/ Yaş Aralığı :
 5. Doğum Yeri:
 6. Nüfusa Kayıtlı Olduğu Yer:
 7. Öğrenim Durumu:
 8. (Ortaöğretim ve üstü eğitilmişler için) Okuduğu/bitirdiği okulun türü, okul ve bölüm adı:
Ortaöğretim/Lise- okul türü:
Önlisans ve üstü – okul ve bölüm:
 9. (Bir işte çalışıyor ise) İş/Mesleği:
 10. Gelir Kaynağı:
 11. Ortalama aylık geliri (TL):

12. Sizce Alevilik temelde nedir? Kafanızdaki Aleviliği birkaç cümle ile anlatır mısınız? (Mesela, Hz. Ali sizin gözünüzde kimdir?)
13. Alevilik inancının temel ibadetleri nelerdir? Kısaca anlatır mısınız?
14. Aleviliğe ilişkin bilgilerinizi hangi yoldan/yollardan edindiniz? Aleviliğe ilişkin bilgi edinme sürecinizi çocukluktan itibaren –varsa kırılma, değişim ve dönüşümleri de belirtecek şekilde- kısaca anlatır mısınız?
15. Cem’e dair;
 - a. Yaşadığınız kentte/semte/yakınıınızda cemevi var mı? Varsa, cemevini ne sıklıkla ziyaret edersiniz?
 - b. Bu cemevinde hangi aralıklarla ve hangi cemlerin yapıldığını biliyor musunuz? Yaşadığınız yerdeki cemlere ne sıklıkla katılıyorsunuz?
 - c. Yaşadığınız yerde halen “görgü cemi” yapılıyor mu? Görgü’nün içeriği ve anlamı, sizce kentsel alanlarda yaşayan Aleviler için hala önemini koruyor mu?
 - d. Cemevi Aleviler için ne ifade eder? Sizce Alevi inancı/kültürü için cemevi dışında temel/önemli mekânlar var mı? Varsa bazılarını sayar mısınız?
 - e. Tekke ve ziyaretler Aleviler için ne ifade eder? Buralar hangi vesilelerle ziyaret edilir ya da hangi durumlarda buralara kurban adanır? Biraz anlatır mısınız? Sizce Cumhuriyet’in ilk yıllarında tekke ve zaviyelerin kapatılmasının, Alevi inancı ve kültürüne bir etkisi oldu mu? Olduysa, neleri etkilemiştir, kısaca anlatır mısınız?

16. Dede/ana/baba/mürşid'e dair;

- a. Dedeler ya da diğer inanç önderleri Aleviler için ne ifade eder? Alevi toplumu için dedelerin/babaların hiyerarşik konumu nedir?
- b. Dedeler ya da diğer inanç önderleri Alevi toplumu içinde sizce eski saygınlığını/otoritesini koruyor mu?
- c. Dedelere/pirlere "hakkullah/çıralık" verilmesine bakışınız nedir?
- d. Alevi çalıştaylarında gündeme gelen, dedelere devlet tarafından maaş bağlanması konusuna bakışınız nedir?

17. Göç'e dair;

- a. Sizce Alevi köylerinden yoğun göçün nedeni ya da nedenleri nelerdir?
- b. Göçün nedenleri arasında toplumsal/kültürel/siyasal baskının etkisi var mı? Varsa, bu ne düzeydedir? Göç öncesi dönemden tanık olduğunuz ya da dinlediğiniz hikayeler varsa paylaşır mısınız?
- c. –Kentsel/Yurtdışı alanda yaşayanlar için- Siz de göç yoluyla kente gelenlerden iseniz, göç etme nedenlerinizi(ekonomik/toplumsal/siyasal/özel...), ilk göç yerinizi, göç etmek için neden burayı tercih ettiğinizi, kaç yıldır burada ikamet ettiğinizi... Kısaca, "göç hikayenizi" bizimle paylaşır mısınız?

18. Alevi çocuklarının inanç eğitimiyle ilgili düşünceleriniz nelerdir (kim-nerede vermeli, nasıl olmalı, devletin buradaki konumu ne olmalı... vs.)? Yaşadığınız ülkede durum nasıl? Türkiye'deki zorunlu/seçmeli "din kültürü" derslerinin Alevi çocukları açısından değerlendirir misiniz? Eğer varsa, bu konuda yaşadığınız-bildiğiniz-duyduğunuz deneyimleri paylaşır mısınız?

19. Aleviler kendi inançlarından olmayan biriyle evlenme konusunda genel olarak ne düşünürler? Siz bu konuya nasıl bakıyorsunuz?

20. Sizce Aleviler yaşadıkları ortamlarda hala Alevi olduklarını saklama ihtiyacı duyuyorlar mı yoksa artık rahatlıkla "Alevi" kimliğini ortaya koyuyorlar mı?

21. Sizce devlet/hükümet insanlara inancından dolayı ayırım uyguluyor mu? Mesela Aleviler, inançlarından dolayı devlet ya da toplum tarafından dışlanıyor, ayrımcılık, başkalık, dışlanmışlık hissediyor mu?

22. Gündelik yaşamda, Alevi olmanın bireylere yüklediği sorumluluklar var mıdır? Alevi birey, günlük yaşamını inanç/ibadet ya da diğer yönlerden nasıl geçirir? (Kentsel-yurtdışı alanlar için) Alevilerin komşuluk, iş vb. yaşamına inançları ne derece etki eder?

23. Alevilikte "kadın"ın yeri nedir? "Alevi kadını" olmak yaşadığımız toplumda ne ifade eder? Diğer toplumsal gruplara göre Alevi kadını olmanın olumlu ya da olumsuz yanları nelerdir? Alevilikte ayrı kadın kamusalılıkları var mıdır?

24. Çok genel olarak bir "Alevi ahlakı"ndan bahsedebilir miyiz? Eğer böyle bir şey varsa, Alevi ahlakı neleri çok iyi ya da çok kötü olarak ifade eder? Alevi toplumu ya da toplumun/dünyanın geneli için, bu ahlakın temel direkleri nelerdir?

25. Alevilerin medya ile bağına değinebilir misiniz biraz? Ulusal medya kuruluşları (TV kanalları, gazeteler, internet siteleri vs.) ve devlet televizyonu sizce Alevilere yeterince yer veriyor mu?
26. İnanç boyutu bir yana, Alevi kültürü/kimliği açısından (mesela deyişleri ve semahlar gibi) çok önemli bulduğunuz şeyler var mı? Bunların devamı/korunması için neler yapılmalı, biraz anlatır mısınız?
27. Siyasal tutumlara dair;
- Alevilerin siyasetle bağı ne düzeydedir? Yaşadığınız ülkede Alevi toplumunun ortalamasını siyaseten hangi çizgide görüyorsunuz? Varsa, temel bölünmeler hangi konularda yaşanıyor?
 - Alevi kurum ve kuruluşlarının yaşadığınız ülkedeki durumu nedir? Bildiğiniz kadarıyla paylaşır mısınız?
 - Bugün için (Türkiye’de) Meclis’te olan partilere Aleviler genel olarak nasıl bakıyor? Yine bugün için Meclis dışında olup Alevilerin kendilerine yakın bulduğu bir hareket ya da parti var mı? Geçmişte de denenmişti biliyorsunuz, sizce bugün de Alevilerin kendi partisi olmalı mı?
 - Yer yer medyada, kimi siyasi tartışmalarda ya da çalışmalarda, Alevilerin bir siyasi parti ya da çizgiye sorgusuz eklemlendiği, o çizginin “arka bahçesi” olduğu vs. ifade edilir. Böyle “tek tip” bir Alevi siyasetinden bahsedebilir miyiz?
 - Öncesiyle karşılaştırsak, Cumhuriyet döneminde Alevilerin siyasi çizgisinde bir değişim görüyor musunuz? Görüyorsanız, bu değişimi kısaca anlatır mısınız?
28. Bugün için ülkedeki en önemli sorun alanı/alanları nedir/nelerdir sizce?
29. Kamusal hizmetler, iş ve patronaja dair;
- Yaşadığınız ülkede Alevilerin iş imkânları ile –takip edebiliyorsanız– Türkiye’deki durumu karşılaştırır mısınız?
 - Yaşadığınız ülkede devletin/devlet kurumlarının –temel hizmetler yönünden– Alevi göçmenlere yaklaşımı nasıl?
30. Alevi çalıştaylarını takip ettiniz mi? Eğer ettiyseniz, Alevi çalıştayları ya da “Alevi Açılımı”nın sonuçlarından bir beklentiniz var mı? Lütfen anlatınız.
31. Bir Alevi birey ya da toplum/kanaat önderi olarak;
- Devletten/hükümetten temel beklentilerinizi sıralar mısınız?
 - Toplumun diğer kesimlerinden temel beklentilerinizi sıralar mısınız?
 - Alevi/Bektaşî kuruluşlarından temel beklentilerinizi sıralar mısınız?
 - Alevi inancının yaşaması için, “olmazsa olmaz” dediğiniz şeyler var mı?
32. Ülkenin geleceğinin hazırlanmasında;
- Bir toplumsal grup olarak Alevileri nerede görüyorsunuz?
 - Daha etkin gördüğünüz bir toplumsal aktör/hareket var mı ya da varsa hangi toplumsal aktörleri daha önemli görüyorsunuz?
33. Gelecekte umutlu musunuz? On yıl sonrasının Türkiye’si/dünyası için öngörüleriniz/beklentileriniz neler? Bugünün mevcut bütün şartlarını bir yana bırakarak, nasıl bir ülke ve nasıl bir dünya tahayyül ettiğinizi kısaca anlatır mısınız?

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Sivas'ta doğdum, 1988 yılında ailemle birlikte Ankara'ya göç ettim. Yüksek lisans eğitimimin sonuna kadar eğitim hayatım Ankara'da geçti. Gazi Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi bölümünü bitirdim ve ardından Siyaset ve Sosyal Bilimler alanında yüksek lisans yaptım. Tezimi Attila İlhan'da Doğu-Batı Sorunu ve Ulusal Kültür Bileşimi konusunda hazırladım. 2005-2011 yılları arasında İŞKUR'da Strateji Geliştirme biriminde memurluk yaptım; bu süreçte 3 yıl çeşitli kamu ve özel sektör işletmelerinde seminerler verdim, 2006 yılında iki ay süreyle Yeni Delhi-Hindistan'da İşgücü Verimliliği, 2009-2010 yıllarında 8 ay süreyle Londra-İngiltere'de Kamu İstihdam Kurumları üstüne çalışmalar yaptım. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladım. Halen aynı fakültede Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kentleşme ve Çevre Sorunları Anabilim Dalı'nda çalışıyorum. Aynı zamanda 2014 yılı başından bu yana 113K115 numaralı "Aleviliğin Ortak Referanslarının Belirlenmesi" konulu TÜBİTAK projesinde çalışma yürütüyorum.

Mekân kuramı ve sosyolojisi, kentsel siyaset, kültür-kimlik çalışmaları ve Alevi kimliği, siyasi edebiyat/sanat konularıyla akademik olarak; şiir ve sinemayla özel olarak ilgileniyorum. Bu konuları kesen dört makalem iki bildirim yayımlandı. Ayrıca (biri hocam Ayten Alkan ile birlikte) iki yazım kitap bölümü olarak basım aşamasında. 2005-2008 ve 2011-2014 yılları arasında "gönüllü editör" sıfatıyla kalem edebiyat ve sanat dergisi'ni çıkaran ekip içinde yer aldım. Gerek kalem'de gerek başka edebiyat ve sanat dergilerinde de şiir ve yazılarım yayımlandı.