

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SANAT TASARIM ANA SANAT DALI
SANAT TASARIM DOKTORA PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

İSTANBUL CEMEVLERİNDE YÜRÜTÜLEN
ZAKİRLİK HİZMETİNİN,
RİTÜEL, MÜZİK İCRASI VE ALEVİ KİMLİĞİ
BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

URUM ULAŞ ÖZDEMİR
09721204

TEZ DANIŞMANI
Prof. RUHİ AYANGİL

İSTANBUL
2015

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SANAT TASARIM ANA SANAT DALI
SANAT TASARIM DOKTORA PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

İSTANBUL CEMEVLERİNDE YÜRÜTÜLEN
ZAKİRLİK HİZMETİNİN,
RİTÜEL, MÜZİK İCRASI VE ALEVİ KİMLİĞİ
BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

URUM ULAŞ ÖZDEMİR
09721204

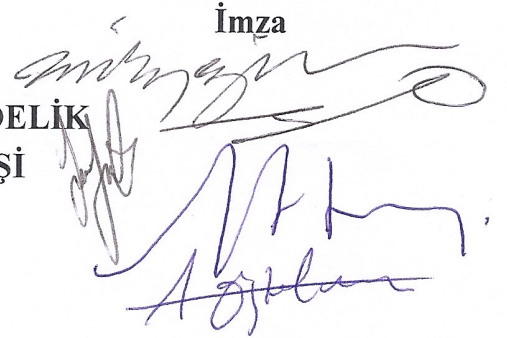
Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 28.04.2015

Tezin Savunulduğu Tarih: 10.06.2015

Tez Oy birliği / ~~Oy çokluğu~~ ile başarılı bulunmuştur.

Unvan Ad Soyad
Tez Danışmanı: Prof. Ruhi AYANGİL
Jüri Üyeleri : Yrd. Doç. Dr. Zerrin İren BOYNUDELİK
Yrd. Doç. Dr. Zeynep Gülçin ÖZKİŞİ
Doç. Dr. Bülent BİLMEZ
Prof. Dr. Arzu ÖZTÜRKMEN

İmza



İSTANBUL
NİSAN, 2015

ÖZ

İSTANBUL CEMEVLERİNDE YÜRÜTÜLEN ZAKİRLİK HİZMETİNİN, RİTÜEL, MÜZİK İCRASI VE ALEVİ KİMLİĞİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Urum Ulaş Özdemir
Nisan, 2015

Alevi cemlerinde görev yapan on iki hizmetliden birisi olarak, cem içinde müzik icrasını gerçekleştiren zakirler, 2000'li yıllarla birlikte hem cem içinde hem de cem dışında artan bir görünürlüğe sahip olmuştur. Bu görünürlüğün ortaya çıkışında, dünyanın dört bir yanına yayılan bir örgütlenmeyle açılan cemevlerinin etkisi olduğu kadar, zakirlikle ilgili çeşitli kurumsallaşma ve standardizasyon çabaları da etkilidir. 1990'lı yıllardan bu yana Alevi hareketinin bir parçası olarak, Alevilik bilgisinin kurumsallaşması ve standardizasyonu çalışmalarıyla sürdürülen bu faaliyetler, zakirliğe dair Alevi örgütlerinin kurumsal, devlet yetkililerinin resmi ve Alevi dedelerin kişisel çabalarıyla paralel olarak gelişmiştir. Ancak günümüz zakirlerinin bu çabaların ötesine geçen ritüel içi ve dışındaki etkinlikleri, müzik icraları ve Alevilikle ilgili kimlik inşası süreçleri, günümüz Alevi kimliğinin dinamiklerini anlamak açısından önemli özellikler barındırmaktadır. Zakirlerin özellikle ritüel içinden ritüel dışına çıkan görünürlükleri ve müzik icrası pratikleri, aynı zamanda Alevi kimliğinin dışa vurumunda müziğin rolünü de ortaya koymaktadır. İstanbul cemevlerinde yürütülen zakirlik hizmetinin, ritüel, müzik icrası ve Alevi kimliği bağlamında incelendiği bu çalışmada, zakirlik özelinde, Alevilik ve Alevi kimliğinin son on beş yıldaki değişim ve dönüşümünün ortaya konulması hedeflenmiştir. Müzikbilim perspektifiyle yapılan araştırmada, katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme gibi etnografik yöntemler kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Zakir, cemevi, Alevi, ritüel, müzik icrası, kimlik

ABSTRACT

ANALYSIS OF ZAKIR SERVICE BEING CONDUCTED IN ISTANBUL CEMEVIS IN THE CONTEXT OF RITUAL, MUSIC PERFORMANCE AND ALEVI IDENTITY

Urum Ulaş Özdemir
April, 2015

As one of the twelve services taking place in Alevi *cem* rituals, the *zakirs* who do musical performance, have become visible with the 2000s both in *cem* rituals and outside of the worship. The emergence of this visibility was effected by the *cemevi* construction process of the Alevi organization network in all over the world and also the institutionalization and standardization efforts for the *zakir* service. Since the 1990s, these institutionalization and standardization activities for Alevism continued as a part of the Alevi movement, and it was developed in parallel with the Alevi organization's institutional, Ministry of Culture's official and Alevi *dede*'s personal efforts. However, the activities and musical performances of the *zakirs* both in and out of the ritual and their identity construction process of Alevism includes important features for understanding dynamics of today's Alevi identity. Especially the visibility of the *zakirs* through the ritual to out of it and their musical performances also reveals the role of music in the expression of Alevi identity. This analysis which focuses on the *zakir* service being conducted in Istanbul *cemevis* in the context of ritual, music performance and Alevi identity, is aimed to bring out the last fifteen years of change and transformation of Alevism and Alevi identity. With the musicology perspective, ethnographic methods such as participant observation and in-depth interviews was used in this research.

Keywords: *Zakir*, *cemevi*, *Alevi*, ritual, music performance, identity

ÖN SÖZ

Yüksek lisanstan bu yana tez danışmanlığımı yapan, çalışmalarına her zaman önemli katkılar sunan değerli hocam Prof. Ruhi Ayangil'e; tez izleme jürisinde yer alan ve katkılarını esirgemeyen değerli Yard.Doç.Dr. Zerrin İren Boynudelik ve Doç.Dr. Bülent Bilmez'e; tez çalışmasını her zaman pozitif bir yaklaşımla destekleyen değerli Prof.Dr. Arzu Öztürkmen'e; lisans yıllarımdan bu yana her sıkıntıda kapısını çaldığım değerli Yard.Doç.Dr. Gülçin Zeynep Özkişi'ye; yüksek lisanstan bu yana birlikte yol aldığımız kıymetli arkadaşlarım Umut Tasa ve Âli Yurtsever'e; alan çalışmasında her türlü yardımına koşan zakir Kenan Şengül başta olmak üzere, araştırma boyunca sorularımı sabırla cevaplayarak katkılarını sunan zakirler Murat Ateş, Hasret Can, Cihan Cengiz, Bektaş Çolak, Yaprak Dengiz, Orhan Işık, Erdoğan Mutlu, Bayram Solmaz ve Kenan Zede'ye; araştırmada yer alan diğer tüm zakir, dede, cemevi hizmetlisi, dernek yöneticisi ve başta folklor araştırmacısı Piri Er olmak üzere tüm araştırmacılara; yıllardır yürüttüğü hizmetleri takip ederek emeklerinden feyz aldığım Dertli Divani'ye; çalışmam boyunca yanımda olan sevgili eşim Beyza Gümüş Özdemir, kardeşim Baran Özdemir ve dostum Sonar Akalın'a; ve tüm aileme çok teşekkür eder, herkese sonsuz saygı ve sevgilerimi sunarım.

İstanbul; Nisan, 2015

Urum Ulaş Özdemir

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar LİSTESİ	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ	x

1. GİRİŞ	11
1.1. Araştırmanın Konusu ve Problem	13
1.2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Hedefi	14
1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıklar	14
1.4. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri	16
1.5. Konuyla İlgili Geçmiş Çalışmalar	18
2. ALEVİ CEMİNİN TARİHSEL VE İNANÇSAL BAĞLAMı	23
2.1. Cem Ritüelinin Geçmişine Dair Çeşitli Görüşler	23
2.2. Yazılı ve Sözlü Alevi Kaynaklarında Cem Ritüeli	27
2.2.1. Menakıbnamelerde Cem Ritüeli	28
2.2.2. Erkânnamelerde Cem Ritüeli	31
2.2.3. Buyruklarda Cem Ritüeli	32
2.2.4. Alevi-Bektaşî Edebiyatında Cem Ritüeli	33
2.3. Kırklar Cemi Anlatısı	36
2.4. Cem Süreği ve Sürek Farkları	39
3. RİTÜEL VE MÜZİK İCRASI BAĞLAMINDA ALEVİ MÜZİĞİ	45
3.1. Alevi Müziği Kavramı	45
3.2. Ritüel İçi Alevi Müziği İcrası	51
3.2.1. Cem Ortamı ve Cemde Yapılan Hizmetler	51
3.2.2. Alevi Ceminde Müzikal Unsurlar	57
3.2.2.1. Çalgılar	57
3.2.2.1.1. Bağlama	58
3.2.2.1.2. Diğer Çalgılar	60
3.2.2.2. İracılar	61
3.2.2.2.1. Dede	61
3.2.2.2.2. Zakir	62
3.2.2.3. Müzikal Formlar	67
3.2.2.3.1. Deyiş, Nefes	68
3.2.2.3.2. Semah	70
3.2.2.3.3. Duvazdeh İmam	75
3.2.2.3.4. Mersiye	76
3.2.2.3.5. Miraçlama	77
3.2.2.3.6. Tevhid	79

3.2.2.4. Dualar (Gülbank)	80
3.2.3. Alevi Ceminde Müzikal Unsurların İcrası	81
3.3. Ritüel İçi ve Dışı Müzik İcrasının Kesişimi: Muhabbet	82
3.4. Ritüel Dışı Alevi Müziği İcrası	84
4. ALEVİ KİMLİĞİNİN GÜNÜMÜZDEKİ DİNAMİKLERİ	88
4.1. Kimlik Kavramı	88
4.1.1. Kültürel Kimlik ve Kolektif Bellek	89
4.2. Alevi Kimliği Üzerine Tartışmalar	91
4.3. Alevi Uyanışı Söylemi ve Alevi Hareketi	99
4.4. Alevi Kültürel Belleğinde Sözlü ve Yazılı Kültür	103
4.5. Alevi Müzik Uyanışı	106
4.6. Alevi Örgütlenmesi	111
4.7. Cemevlerinin Gelişimi ve Hukuksal Statüsü	117
5. İSTANBUL CEMEVLERİNDE YÜRÜTÜLEN HİZMETLER	122
5.1. İstanbul Cemevleri	122
5.2. İstanbul Cemevlerinde Yürütülen Faaliyetler	123
5.2.1. Sosyal ve Kültürel Faaliyetler	124
5.2.2. Kurslar ve Diğer Eğitim Faaliyetleri	125
5.3. İstanbul Cemevlerinde Yürütülen Hizmetler	126
5.3.1. Cemevlerinde Düzenli Yapılan Cemler	126
5.3.2. Görgü ve Birlik Cemleri	126
5.3.3. Özel Cem Etkinlikleri	127
5.3.4. Cenaze ve Lokma Hizmetleri	127
5.3.5. Muhabbet Meclisleri	128
6. İSTANBUL CEMEVLERİNDE ZAKİRLİK HİZMETİ	129
6.1. Zakir Kimliğinin İnşası: Kurumsallaşma ve Standardizasyon Arayışı..	129
6.1.1. Cem Vakfı ve Hizmetiçi Eğitim	134
6.1.2. Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Kartı	138
6.1.3. Dertli Divani ve Mekteb-i İrfan	141
6.2. Zakirliğe Giriş: Dede Anlatısı	144
6.3. Bağlama Kursundan Zakirliğe Geçiş	148
6.4. Ritüel İçinde Zakirlik: Zakirlerin Performans Pratikleri	154
6.4.1. Çalgılar	156
6.4.2. Repertuar	163
6.4.3. İcra	170
6.4.4. Etkileşim	178
6.5. Ritüel İçinden Ritüel Dışına Geçiş: Muhabbette Pişmek	184
6.6. Ritüel Dışında Zakirlik.....	186
6.6.1. Günlük Yaşamda Zakir Kimliği	187
6.6.2. Piyasada Müzisyen Olarak Zakir Kimliği	192
6.7. Zakirlik ve Âşıklık	197
6.8. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Zakirlik	200
6.9. Zakirlik ve Alevi Doğmak	204
6.10. Zakirlerin Alevi Kurumlarıyla İlişkileri	207
6.11. Hizmette Zaman, Mekan ve Uzamın Değişimi: Gezici Zakirlik	211
7. SONUÇ	222

KAVRAM DİZİNİ	234
KAYNAKÇA	237
EKLER	259
Ek 1. Zakirliği Konu Alan Etkinliklerden Afiş Örnekleri	259
Ek 2. Zakirlerin Katıldığı Cemevi Etkinliklerinden Afiş Örnekleri	260
Ek 3. Cem Vakfı Hizmetiçi Eğitim Sertifikası	261
Ek 4. Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Kartı	262
Ek 5. Unesco Belgeleri	263
Ek 6. Zakir Fotoğrafları	264
Ek 7. Merdivenköy Şahkulu Dergahı'nda Cem Fotoları	266
ÖZ GEÇMİŞ	271

TABLÖLAR LİSTESİ

	Sayfa No
Tablo 1. Alevi, Bektaşî, Kızılbaş Topluluklarında İnançsal Yapılanma	42
Tablo 2. Avrupa ve Türkiye’deki Alevi Kurumlarının Çatı Örgütlenmeleri	116
Tablo 3. Zakirlerin Kullandıkları Bağlamalar ve Karar Sesleri	163

ŞEKİLLER LİSTESİ

	Sayfa No
Şekil 1.	Çankırı Yöresinden Derlenmiş Bir Duvazdeh İmam Örneği75
Şekil2.	Tekirdağ Yöresinden Derlenmiş Bir Mersiye'nin Resitativ Olarak İcra Edilen Bölümü77
Şekil 3.	Urfa-Kısa Yöresinden Miraçlama Örneğinin Saz ve Şan Giriş Bölümleri78
Şekil 4.	Malatya Yöresinden Derlenmiş Bir Tevhid Örneğinin Şan Giriş Bölümü.....80
Şekil 5.	Ritüel ve Müzik İcrası Bağlamında Alevi Müziği İcrası85
Şekil 6.	Zakirlerin Dede Anlatısında Görülen Motifler148
Şekil 7.	Zakirlerin Etkileşimini Ortaya Çıkaran Faktörler182
Şekil 8.	Ritüel İçinden Ritüel Dışına Zakir Kimliğinin Dönüşümü192

1. GİRİŞ

Anadolu başta olmak üzere, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Alevi inancına mensup topluluklarının inançsal, sosyal ve kültürel dinamiklerine dair yapılan çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Yayınlanan çalışmalarda görüldüğü üzere, bu toplulukların birbirinden farklı özellikleri bulunmakta; bunlar içerisinde, farklı disiplinler tarafından incelenmeyi bekleyen pek çok detay barınmaktadır. Bu araştırma, konuya müzikbilim disiplini açısından yaklaşmayı hedefleyen bir doktora tezidir.

Çalışmada, “Alevi” kavramının tek başına kullanımı, Anadolu’da aynı inanca mensup olan, ancak Kızılbaş, Bektaşî gibi inançsal; Çepni, Tahtacı gibi sosyal ve kültürel; Çelebi, Babagan gibi süreksel açıdan farklılıklar gösteren grupların bu özelliklerinin göz önünde bulundurulmadığı anlamına gelmemektedir. Yeri geldikçe, bu farklara dair detaylar gösterilecektir. Araştırmanın konusu bu farklar üzerine olmadığından, konunun hassas noktaları göz önünde bulundurulacak, ancak bunlar üzerinde ayrıca durulmayacaktır. Bu açıdan tez boyunca “Alevi” kavramı, kapsayıcı inançsal ve kültürel kavram olarak kullanılacak, fakat örneğin edebiyat konusunda olduğu gibi, ihtiyaç duyuldukça “Alevi-Bektaşî” kavramı konunun içeriğine göre ele alınacaktır.¹ Konunun detayları, sürekliliklerinin anlatıldığı bölümde kapsamlı olarak incelenecektir.

Tezin genel akışı, tez başlığına uygun olarak, ritüel, müzik icrası ve kimlik konularının tartışılmasının ardından, İstanbul cemevleri ve bu cemevlerinde yapılan zakirlik hizmetinin bu kavramlar bağlamında incelenmesi şeklindedir. Tezin Giriş Bölümü’nde, araştırmanın konusu, amacı, önemi, hedefi, kapsamı ve yöntemine dair bilgiler aktarılacak; ardından konuyla ilgili yapılmış geçmiş çalışmalar, kavramsal çerçevede değerlendirilecektir.

¹ Alevi, Kızılbaş, Bektaşî vd. kavramlara dair bir çerçeve için bkz. (Kaplan, 2010, 27-38). Alevi kavramının kullanımına dair diğer yorumlar için bkz. Çamuroğlu (1999, 101-103); Ocak (2005, 19-21; 2007, 13-17); İrat (2013, 15-24). Bektaşî kavramının kullanımına dair bir başka tartışma için bkz. Yıldırım (2010). Ayrıca bu kavramların kullanıldığı topluluklar arasındaki tarihsel bağlantılar ve geçişler konusunda araştırmalar için bkz. Karakaya-Stump (2007; 2008).

İkinci Bölüm’de, cemin geçmişine dair bugüne kadar yapılmış çalışmalardaki çeşitli görüşler aktarıldıktan sonra, Alevi inancının temel yazılı ve sözlü kaynaklarında yer alan cem ritüeliyle ilgili bilgiler ve Kırklar Cemi söylemi incelenecektir. Daha sonra, günümüze kadar devam eden cem süreği, Alevi ve Bektaşî toplulukların süreklilikleri ile cem ortamı ve cemde yapılan hizmetler göz önünde bulundurularak aktarılacaktır.

Alevi inancına mensup olanların inançsal birliğini simgeleyen “yol” söylemi, aşağıda aktarılan sürekliliklerini içermesine rağmen, Alevi topluluğunun inançsal referanslarının birliğini de simgeler. Bu inançsal temelin başında gelen cem ibadeti, başından sonuna kadar, içerdiği müzikal yapılanma nedeniyle bütüncül bir “form” özelliği gösterir. Bu bütüncül formla şekillenen müzik icrası, hem cem içinde, hem de cem dışında, Alevi inancının önemli bir bellek taşıma aracıdır. Cem ibadeti dışında özellikle muhabbet ortamlarında âşıklar ya da âşıkların eserlerini icra eden yorumcular vasıtasıyla, Alevi düşüncesinin inançsal ve kültürel içeriğine dair tüm bilgiler aktarılır. Bu aktarımın en önemli iki parçası, söz ve saz (çalgı) birlikteliğidir. Üçüncü Bölüm’de, Alevi müziği kavramı, ritüel ve müzik icrası bağlamında tartışılacak; söz ve saz ilişkisi göz önünde bulundurularak Alevi müziğinin temel dinamikleri, ritüel içi ve ritüel dışı icralar kapsamında incelenecektir.

Günümüzde yaşanan “Alevilik”in dinamiklerini incelemek için anahtar kavramlardan birisi olan “kimlik” konusu, özellikle son dönemde Alevilikle ilgili hazırlanan çalışmalarda sıklıkla tartışılmış bir meseledir. Bu kavramla birlikte gelişen “uyanış” söylemi ise, yine Alevilerin kimlikleriyle birlikte gelişen sosyal ve kültürel hareketliliği açıklamak için tartışılan bir kavramdır. Dördüncü Bölüm’de, “kimlik” ve “uyanış” kavramlarından yola çıkarak, “Alevi kimliği” ve Alevi kimliğiyle birlikte gelişen “Alevi uyanışı” ile “Alevi hareketi” incelenecek; bu kavramlar, günümüz Aleviliği bağlamında tartışılacaktır. Bu süreçte ortaya çıkan ve “Alevi müzik uyanışı” olarak adlandırılan dönem de kimlik tartışmaları etrafında ele alınacaktır. Aynı zamanda, Alevi örgütlenmesinin dinamikleri yine bu kavramlar ışığında değerlendirilecektir.

Alan araştırmasında elde edilen verilerin, konuyla ilgili derlenmiş diğer basılı, internet kaynaklı vb. dokümanlarla birlikte incelendiği Beşinci Bölüm’de, İstanbul’da bulunan cemevlerine odaklanılacak, İstanbul cemevlerinde yürütülen

hizmetler ve diğer faaliyetler incelenecek, günümüz cemevlerinin sosyal, kültürel ve inançsal bağlamda Alevi kimliğine etkisi araştırılacaktır.

Altıncı Bölüm’de, alan araştırmasında elde edilen veriler, ritüel, kimlik ve müzik icrası bağlamlarında ele alınıp, müzikbilim metodolojisine uygun olarak yorumlanacaktır. Bu bölümde, tez boyunca ele alınan kavramsal çerçeve, sahada derlenen verilerle incelenecektir.

Son bölümde ise tez araştırmasında elde edilen tüm verilerden nasıl bir sonuca ulaşıldığı değerlendirilecektir.

1.1. Araştırmanın Konusu ve Problem

Araştırmanın konusu, İstanbul’daki (Alevi inancına mensup olanların başlıca ibadeti olan cemlerin yapıldığı) cemevlerinde zakirlik (müzik icrası) hizmetinde bulunanların, ritüel içi ve dışında yaptıkları müzik icrasının dinamiklerinin, bu kişilerin Alevi kimlikleri göz önünde bulundurularak incelenmesini; ritüel, kimlik ve müzik icrası arasındaki ilişkinin zakirlik özelinde araştırılmasını içermektedir.

Araştırmanın problemi, bir ibadet biçimi olarak Alevi cemlerinde hizmette bulunan zakirlerin özellikle 2000’li yıllardan itibaren görünürlüklerinin nasıl arttığı; ritüel içi ve dışında zakir icralarının bu dönemde nasıl bir değişime uğradığı ve bu değişimin dinamiklerinin neler olduğu; zakirliğin, ritüel içi ve dışında Alevi kimliğiyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu.

Yukarıdaki araştırma sorusuna bağlı olarak alt problemler şu şekilde sıralanabilir:

- Zakirlikle müzisyenlik arasındaki ilişki nasıldır?
- Cem zakirleri nasıl bir eğitim, öğrenim sürecinden geçmektedir?
- Cem zakirlerinin cem repertuarı nasıl belirlenmektedir? Cem sırasında yapılan icranın müzikal dinamikleri nelerdir?
- Cem zakirlerinin cemler dışındaki müzikal icraları nasıldır? Bu icralar cem sırasında nasıl, niçin değişime uğramaktadır?

- Günümüz cemevlerinde kamuya açık şekilde uygulanan Alevi cemlerinde zakirlerin icaralarıyla genel performans pratikleri arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?
- Cemlerde zakirlik hizmetinde bulunanların, cemevleri ve bu cemevelerinin bağlı bulunduğu dernek, vakıf vb. kurumlarla nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır?
- Zakir kimliğinin Alevi kimliğiyle ilişkisinin dinamikleri nelerdir? Bu kimliklerin cem ritüeli ve müzik icrasıyla nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır?
- Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın zakirlerin icra pratiklerinde farklılık bulunmakta mıdır?
- Alevi olmayan cem zakiri var mıdır, olabilir mi?

1.2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Hedefi

Araştırmanın amacı, zakirlerin yaptıkları icralar ile ritüeldeki müzikal unsurların zaman/mekana bağlı olarak nasıl bir değişim/dönüşüm geçirdiğini ve zakirlerin kimliklerinin müzik icrasıyla nasıl bir etkileşim içerisinde bulunduğunun araştırılmasıdır.

Araştırmanın önemi, zakirlik özelinde, ritüel ve kimlik ilişkisinin müzik icrasına etkisinin incelendiği bir çalışma olarak, hem müzikbilim, hem de ritüel ve kimlik konusunun araştırıldığı diğer sosyal bilimler alanlarına yeni bir örnek oluşturması ve Alevilikle ilgili çalışmalara ilişkin yeni bir yöntem önermesidir.

Araştırmanın hedefi, Alevi cemevlerinde, zakirlik hizmetinde bulunanları konu alan bu çalışmayla, Aleviliğin ve Alevi kimliğinin günümüzdeki değişim ve dönüşümünün temel dinamiklerinin ele alınıp yorumlanması ve alana ilişkin akademik katkı sağlanmasıdır.

1.3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıklar

Araştırmanın evreni, Alevi cemlerinde icra edilen müzikler ve bu müzikleri icra eden zakirlerin, Alevi kimliği bağlamındaki kişisel ve işlevsel profilleridir.

Araştırmanın örnekleme, İstanbul cemevlerinde müzik icrası yaparak hizmette bulunan zakirlerdir. Zakirlerin seçiminde, belli bir kurumla ilişkili olarak hizmette

bulunanların yanı sıra, farklı cemevlerinde gezici hizmet gören zakirler de araştırma kapsamına alınmıştır. Ancak cemevlerinde dedelik hizmetinde bulunup zaman zaman müzik icrası yapanlar kapsam dışında tutulmuştur.² Çalışma, İstanbul'da kurumsal olarak yapılanmış cemevlerinde, sadece zakir olarak hizmet gören ve bunu günümüzde sürdüren icracıları kapsamaktadır.³ Geçmişte cemevlerinde zakirlik yapmış olan, ancak günümüzde bu hizmeti sürdürmeyenler araştırmaya dahil edilmemiştir. Çalışmanın alanı İstanbul ili ile sınırlıdır.⁴

Örneklem seçiminde, başlangıçta kartopu yöntemi kullanılmış, ancak alan araştırması geliştikçe çeşitlilik yelpazesini genişletmek için maksimum çeşitlilik örnekleme tercih edilmiştir (Glesne, 2013, 59-62; Yıldırım, Şimşek, 2013, 135-144). Özellikle farklı bölgelerde şubeleri bulunan ancak aynı kurumlarda çalışan zakirler yerine, farklı kurumsal yapılarda yer alan ya da kurumlardan bağımsız zakirlik hizmetini sürdüren zakirler örnekleme dahil edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili olarak, zakirlik alanında çalışma yürüten kurum yöneticileri ve araştırmacıların yanı sıra, zakirlerle birlikte cem yürüten dedelerle görüşmeler de ihtiyaç duyuldukça araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Derinlemesine görüşme yapılan zakirlerle ilgili bilgiler kaynakçada ayrıca belirtilmiş; ancak konuyla ilgili diğer görüşmeler, alan çalışması sırasında çeşitli kaynak kişilerle anlık söyleşiler ve katılımcı gözlem notları, yeri geldiğinde metin içinde değerlendirilerek, bunlar dipnotlarda kaynak gösterilerek kullanılmıştır.

Araştırma, seçilen örneklem ve yapıldığı zaman ile sınırlıdır. Tez alan çalışması, 2012 Mart ayı ile 2015 Ocak ayı arasındaki dönemi kapsar. 2012 yılında, tez çalışmasıyla ilgili literatür taramasıyla birlikte, cemevlerinde ön inceleme ve gözlemlere başlanmış; bu dönemde İstanbul cemevlerinde yapılan faaliyetler ve

² İstanbul cemevlerinde yapılan alan çalışması boyunca, Celal Fırat Dede (Garipdede Dergahı), Binali Doğan Dede (Erikli Baba Dergahı), Ozan Uluçam Dede (Haramidere Cemevi), Hünkar Uğurlu Dede (Hz. Ali Cemevi), Zeynel Şahan Dede (Nurtepe Cemevi), Kasım Ülker Dede (Sarığazi Cemevi), Celal Çelik Dede ve Hüseyin Özgöz Dede (Karacaahmet Dergahı), Erzade Yıldız Dede (Mustafa Kemal Pir Sultan Abdal Cemevi), Kemal Uğurlu Dede (Ümraniye Cemevi), İmdat Çelebi Dede (Ayazağa Cemevi) gibi pek çok dedenin, hem dedelik yaptığı hem de müzik icrasında bulunarak cem yürüttüğü tesbit edilmiş ve gözlenmiştir. Ancak bu konu, dedelik hizmetini içeren farklı dinamiklere sahip olduğundan kapsam dışında tutulmuştur. Konuyla ilgili olarak, dedelerin yetişmesinde ve kimliğinde müziğin rolünün incelendiği bir başka tez çalışması için bkz. Clarke (1998).

³ Çeşitli evlerde (veya bazen cemevlerinde) özel olarak yapılan, ocaklara bağlı yıllık yöresel cemlerde icra yapan zakirler kapsam dışında tutulmuş, ancak konumuzla ilgili zaman zaman yeri geldiğinde, bu cemlerdeki icralarla ilgili detaylar belirtilmiştir.

⁴ Araştırma için İstanbul ilinin tercih edilmesinin başlıca sebebi, -her ne kadar cemevine sahip iller arasında en yüksek sayı bu ilde bulunmasa da- sahip olduğu cemevleriyle kurumsallaşma konusunda en farklı dinamiklere sahip ve faaliyetlerini aktif olarak sürdüren cemevleri arasında en fazla örneğin bu şehirde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

hizmetler katılımcı gözlemle incelenmiştir. Özellikle yaz aylarında cemevlerinde katılımın azaldığı gözlenmiş, çalışmalara sonbahar, kış ve bahar dönemlerinde ağırlık verilmiştir. Diğer yandan bu çalışmalarda, kimi zakirlerin belli kurumlara bağlı olmadığı, sıklıkla cemevi değiştirerek hareketli bir sosyallik içerisinde bulundukları gözlenmiştir. Bu durum, alan çalışmasını sadece belli cemevlerine odaklamak yerine, hem cemevlerine bağlı zakirlere, hem de farklı cemevlerinde hizmet yapan ve hareketlilik içerisinde bulunan zakirlere yöneltme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu zakirlerin takibi, araştırmanın zamana yayılmasına neden olmuş, bu sayede hareketliliğin dinamiklerinin incelenmesi konusunda yeni verilere de ulaşılmıştır.

2013 yılında, düzenli aylık periyotlarla Garip Dede ve Şahkulu dergahlarında, Unesco tarafından 2010 yılında zakirlik alanında Yaşayan İnsan Hazinesi ödülüne layık görülen Dertli Divani tarafından zakir ve on iki hizmetli yetiştirmek üzere yürütülen Mekteb-i İrfan muhabbetlerinde katılımcı olarak yer alınmış ve cemevlerinde yürütülen diğer hizmetler incelenmeye devam edilmiştir.⁵ 2014 yılında ise alanla ilgili bilgiler toplandıktan sonra tesbit edilen tüm zakirlerle derinlemesine görüşmeler tamamlanmıştır. İhtiyaca göre bazı zakirlerle birkaç kez görüşme yapılırken, bazılarıyla hem internet hem de telefon üzerinden sıklıkla irtibat kurulmuş, derlenen tüm veriler teyit edilerek araştırma kapsamında değerlendirilmiştir.

1.4. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Araştırmanın modeli betimseldir. Araştırmanın verileri sosyal bilimlerin nitel araştırma yöntemleri ile alan çalışmasında derlenmiştir.⁶ Alan çalışmasında, iki temel veri toplama tekniği olan katılarak gözlem ve derinlemesine görüşme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmacının kültürü içeriden görmesine ve tek başına mülakatların ortaya çıkartamayabileceği yönleri gözlemlenmesine olanak sağlayan katılarak gözlem yöntemi, kaynak kişilerle yapılan mülakatların cevaplarının gözlemle sınanması için de kullanılmıştır (Bates, 2009, 44). Bu yöntem uygulanırken sistemli notlar alınmış, aynı zamanda ses kaydı ve video çekimi yapılmıştır.

⁵ Unesco ödülü ve bunun konumuzla ilişkisi, altıncı bölümünde detaylı olarak incelenecektir.

⁶ Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri konusunda ayrıntılı çalışmalar için bkz. Berg (2000); Ely (2003); Silverman (2004); Bernard (2006); Mayring (2011); Glesne (2013); Yıldırım, Şimşek (2013).

Araştırmanın kuramsal çerçevesi, yorumlamacı paradigmaya uygun olarak, etnografik kültür analizi yönteminden yararlanılarak oluşturulmuştur (Glesne, 2013, 22-36; Yıldırım, Şimşek, 2013, 76-78). Bu açıdan katılımcı gözlemle gerçekleştirilen alan çalışması araştırmasının, derinlemesine görüşmelerle detaylı olarak incelenmesi ve kuramsal zeminde tartışılması amaçlanmıştır. Araştırmada, alan çalışmasının yanı sıra arşiv çalışmasından elde edilmiş bilgiler ve çalışılan alanla ilgili olarak toplanan afiş, sertifika, duyuru, vb. çeşitlilikte dökümanlar da kaynak olarak kullanılmıştır. Ayrıca zakirlerin, özellikle internet ortamında sosyal medya paylaşımları konuyla ilişkili olarak değerlendirmeye alınmıştır. Çalışma boyunca elde edilen tüm veriler, müzikbilim alanının metodolojisi ile yorumlanmıştır.⁷

Zakirlerle yapılan derinlemesine görüşmelerde kurgulu (yapılandırılmış) sorular kullanılmış, ancak zaman zaman söyleşiler, görüşmecinin ve ortamın durumuna göre yarı kurgulu sorular şeklinde sürdürülmüştür. Konuyla ilgili diğer kişilerle yapılan görüşmelerde ise yarı kurgulu sorular tercih edilmiştir. Bu seçimlerde, görüşmeler sırasındaki doğallık ve denetim arasındaki denge sağlanmaya çalışılmıştır.

Araştırmacının geçmişte cemlerde müzik icrasında bulunması ve konuyla ilgili çeşitli müzikal çalışmalar yapması dolayısıyla, araştırmacının alanla ilgili tecrübeleri konunun detaylarına ulaşmasına dair katkı sunmuşsa da, araştırmacı burada etik değerleri göz önünde bulundurarak çalışma alanıyla olan mesafesini çalışma boyunca özenle korumuştur.⁸

Çalışmanın yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu⁹ ve Büyük Türkçe Sözlük¹⁰ kaynak alınmıştır. Ancak yabancı dillerdeki sözcüklerin yazımında ve diğer gerekli yerlerde italik kullanımı yapılmış; ayrıca direkt alıntı yapılan orjinal

⁷ Müzikbiliminin alan çalışması ve metodolojisi üzerine incelemeler için bkz. Nettl (1983); Myers (1992); Post (2003); (Clarke, Cook (2004); Barz, Cooley (2008); Clayton, Herbert, Middleton (2013). Ayrıca Türkiye’de müzik etnografisi ve etnomüzikoloji alan çalışmasında yöntem ve teknik konularında araştırmalar için bkz. Özer (2002); Kaplan (2005); Erol (2005; 2009).

⁸ Glesne, geçmişte sıklıkla görülen, kendi kültüründen farklı bir kültürde araştırma yapma durumu yerine, son zamanlarda birçok araştırmacının kendi kurumlarını incelemek üzere “arkabahçe” araştırması yapmaya yönlendirildiğini; ancak bu araştırmaları yaparken dikkat edilmesi gereken etik ve politik çeşitli hususlar olduğunu, bu tür araştırmalara olası zorluklar hakkında yüksek bir bilinç düzeyi ile başladığında oldukça değerli bir çalışma ortaya çıkabileceğini belirtir (Glesne, 2013, 54-59).

⁹ “Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu” için bkz.:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_seslisozluk&view=seslisozluk [11.03.2015]

¹⁰ “Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük” için bkz.:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts [11.03.2015]

kaynaklardaki yazım kılavuzu dışındaki kullanımlar, orjinal kaynağa sadık kalınarak aynen korunmuştur.

1.5. Konuyla İlgili Geçmiş Çalışmalar

Bu araştırma, müzikbilim disiplini temel alınarak yazılmıştır. Ancak sosyal bilimlerin çeşitli alanlarıyla disiplinlerarası çalışmalara yönelen müzikbiliminin bakış açısı, bu çalışmanın da gereği olarak antropoloji, sosyoloji, tarih, dinbilim gibi alanlardan beslenmiştir. Özellikle ritüel, kimlik ve müzik icrası çalışmaları üzerine yapılmış teorik çalışmalar, müzikbilim bağlamında incelenip bu araştırma konusu ile bağlantılı olarak tartışılmıştır.

İlk kez antropolog Singer'in kullandığı “kültürel performans” kavramı, sınırlı bir zaman aralığı, bir başlangıç ve bir son, düzenlenmiş bir etkinlik programı, bir dizi icracı, bir seyirci, bir mekan ve bir performans durumunu içeren, tiyatro ve dansın da dahil olduğu, ama aynı zamanda düğünler ya da dini kutlamalar gibi toplumsal törenleri de kapsayan etkinlik ya da olay birimlerine odaklanır (Carlson, 2013, 36, 296). Singer sonrasında, folklorik performansın retorik işlevi üzerine düşünen Kenneth Burke; “sosyal drama”, *liminal* gibi kavramlarla ilkel toplumlardan günümüze ritüel, “oyun” kavramı ve tiyatro kuramı araştırmalarını analitik modellere dönüştürmeye çalışan antropolog Victor Turner ve “sosyal drama”yı “estetik dram”la ilişkili olarak inceleyerek performans teorisi üreten Richard Schechner'in çağdaş gösterim kuramı üzerine ürettikleri metinler, ritüel ve performans (icra) ilişkisinin gelişimi konusunda temel referanslar olmuştur (Turner, 1982; Schechner, 1976). Carlson'ın kapsamlı çalışmasında detaylı olarak incelenen performans teorisi, günümüzde sanat olarak anılan bir disiplinin gelişimini de gösterir (Carlson, 2013). Ritüel konusunda ise Bell'in çalışması, konunun tüm ayrıntılarının incelendiği temel bir kaynaktır (Bell, 1997). Ritüel dinamikleri ve bunlarının dönüşümü konusunda Michaels (2001), Handelman, Lindquist (2005), Hüsken (2007), Brosius, Hüsken'in (2010) çalışmaları, ritüelin günümüz sosyal, kültürel ve dini hayatındaki yerini de ortaya koyar.

Ritüelin, sosyal dinamiklerle ilişkili olarak çeşitli kültürlerde bir direniş ya da karşı hegemonya aracı haline dönüşmesi, kimlik mücadelesi ya da kimlik inşası süreçlerinde ritüelin nasıl ön plana çıktığını da gösterir (Jenks, 2005, 157-160;

Salman, 2006, 129). Diğer yandan ritüel ve performansın, “icat edilmiş gelenekler”in hayatta kalmayı sürdürmesinde oynadığı rol, ritüel, performans ve toplumsal yaşam ilişkisini ortaya koyar (Hobsbawm, Ranger, 2006). Dolayısıyla ritüel, insanların topluluğu yaşantıladıkları önemli bir vasıta haline gelir (Cohen, 1999, 54).

Ritüel, kimlik ve müzik icrası ilişkisi üzerine yapılmış çalışmalar ise bu üç kavramın temel dinamiklerinden yola çıkarak, ritüel süreci ve kimlik inşasının müzik icrasına etkileri üzerinde durur. Şahin’in belirttiği gibi, ritüel ve müziğin, tekrarlanabilirlik, kalıplaşmışlık, ardışıklık gibi ritmik yapısal özellikleri ile sembolik anlamsal içerikleri bir yandan inancın öğrenilmesini, diğer yandan inancın kolektif bir paylaşımın konusu haline gelmesini sağlar ve bu sayede bireysel bir tecrübenin konusu olan inanç, müziğin de eşlik ettiği ritüeller bağlamında toplumsal bir boyut kazanır; ritüeller vasıtasıyla birey ve toplum arasında güçlü bir köprü kurulur (Şahin, 2009, 283).

Bu noktada, müziğin sosyal yapı ve dolayısıyla kimlikle ilişkisi ortaya çıkar (Feld, 1984; Stokes, 1994; Turino, 2008). Müziğin her türlü sosyal etkileşim içinde kullanımını ya da bir eyleme dönüşmesini *musicking* kavramıyla açıklayan Small, bütün sanatların anası olarak tanımladığı ritüelin katılımcılarının sosyal kimliklerini oluşturan ilişkileri *musicking*’in nasıl biçimlendiğini inceler (Small, 1998, 94-109). Müzik ve kimlik ilişkisini iki ana argümanla betimleyen Frith, öncelikle kimliğin bir inşa süreci şeklinde durağan olmayan yapısı ve “olmak”tan çok “oluş” sürecini imlemesini, müzik yapmak ya da dinlemenin “kendi kendine”lik süreci deneyimine benzetir; ikinci olarak, müziğin bir performans ve hikaye anlatımı olarak sosyallik içinde bireyi, bireysellik içinde ise sosyalliği barındırmasını bu ilişkinin diğer bir boyutu olarak açıklar (Frith, 2011, 109). *Ethnomusicology* dergisinde yer alan makalelerde müzik ve kimlik ilişkisinin nasıl incelendiğini araştıran Rice, aynı zamanda müziğin kimlik inşası ve kimliğin sembolize edilmesine nasıl katkı sunduğunu aktarır (Rice, 2007).

Müzik ve performans ilişkisi üzerine Godlovitch (1998), Davies (2001), Cook (2003), Lawson, Stowell (2004) ve Rink’in (2005) çalışmaları, müzikal performansın sınırlarının genişliğini ve tarihsel müzikal performans uygulamalarından günümüze, bu ilişkinin psikolojik, felsefi, estetik ve teknolojik boyutlarının yanında güncel eğilimleri de gösterir.

Japon Şinto tapınağında, ritüel, müzik icrası ve kimlik ilişkisini inceleyen Hirabayashi, ritüel sırasında müziğin üretilip iletilmesinde, ritüele katılan topluluk üyelerinin katılımıyla aynı zamanda topluluk kimliğinin de oluştuğunu belirtir. Dolayısıyla burada ritüelin itici gücüyle oluşan aktarımın, topluluğun grup kimliğini ve toplum arasında aidiyet duygusunu yarattığını vurgular (Hirabayashi, 2009). Benzer bir şekilde Shelemay'ın çalışmasında da toplumun oluşumunda müziğin rolü incelenir (Shelemay, 2011).

Konumuz bağlamında Alevilikle ilgili ritüel, müzik icrası ve kimlik ilişkisi üzerine çalışmaların sayısı sınırlıdır. Alevi cemleri ve cemlerin içerdiği müzikal unsurlarla ilgili bugüne kadar çeşitli disiplinlerden araştırmacıların yaptığı çalışmaların genellikle semahlar ya da deyişlere odaklandığı görülür (Bozkurt, 1995; Erseven, 1996; Duygulu, 1997; Onatça, 2007; Coşkun, 2014).

Alevi kimliği ve müzik ilişkisi konusunda en kapsamlı çalışmalar arasında Markoff (1986, 1993, 2002, 2009) ve Erol'un (2009, 2010a, 2010b, 2012) yaptığı çalışmalar sayılabilir. Erol'un doktora tezi öğrencisi Dönmez'in, Alevi müziği tartışmalarını müzik uyanışı teorisi¹¹ bağlamında ele aldığı ve kitap olarak yayınlanan tez çalışması da, son dönemde konuyla ilgili güncel bir çalışma olarak değerlendirilebilir (Dönmez, 2014). Alevi kimliğinin önemli unsurlarından Alevi müziğini, bir yanıyla önemli bir mücadele alanı, diğer yanıyla metalaşp sektörleşen bir görünüme sahip olduğunu aktaran Poyraz'ın çalışmasında ise Alevi müziğinin Alevi kimliğiyle ilişkisi ve bir direnme alanı olarak var olması incelenir (Poyraz, 2007). Alevi müziğini kimlik bağlamında inceleyen bir başka araştırmacı Clarke, özellikle Alevi dedelerin kimliğinde müziğin yerini araştırdığı doktora tez çalışmasında derlediği verilerden yola çıkarak yaptığı çalışmalarda, kimlik ve müzik ilişkisine dair önemli tesbitler sunar (1998, 2001, 2002).

Zakirlikle ilgili az sayıda çalışma arasında, konuyla ilgili folklor araştırmaları yapan Piri Er'in çalışmaları (2013, 63-67; 2014) ile popüler Alevi müziği sanatçılarından Erdal Erzincan'ın sunumu (2013) zakirliğin dönüşümü ve değişimi konusuna odaklanır. Bu çalışmalarda, zakirliğin güncel sorunlarına dair aktarımlar ve çözüm

¹¹ Alevi müziği konusuyla ilgili güncel yayınlar, genellikle Livingston'un müzik uyanışı (*revival*) teorisinden yola çıkılarak (Livingston, 1999), Alevi müzik uyanışı bağlamında ele alınsa da, günümüzde bu teorinin konuyu incelemekte yeterli olmadığı, yeni dinamiklerin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu konu dördüncü ve altıncı bölümlerde ayrıca tartışılacaktır.

önerileri yer alır. İsmail Engin'in makalesi ise zakirliğin, Alevi kollektif bilinci ve belleğindeki yeri incelenir (2000). Zakirlik geçmişi bulunan Doğan'ın (1998) çalışmasında zakirlik hizmeti, Alevi cemleri bağlamında ele alınır ve bu hizmetin gerekleri aktarılır. Yerel zakirler üzerine yapılan araştırmalar arasında ise Ersal (2009), Duymaz, Aça, Şahin (2011) ve Şahin'in (2014) çalışmaları sayılabilir. Ayrıca yukarıda deyişler bahsinde değinilen Coşkun'un çalışmasında, Alevi cemlerinde icra edilen nefeslerin performans teorisi bağlamında incelenmesine odaklanılırken, zakirlerin bu konudaki pratikleri de detaylı olarak yorumlanır (Coşkun, 2014, 114-142).

Alan araştırma boyunca karşımıza çıkan, zakirlerin sosyal/bireysel hareketliliği ve gezici olma durumu, *mobility* ve *mobile* kavramlarını gözden geçirmeyi gerektirmektedir.¹² Gopinath ve Stanyek'in, sosyal hareketlilik içindeki gezici müziklerle ilgili iki ciltlik derlemesi, bu alanda yapılmış kapsayıcı çalışmalardan birisi olarak, müzik, performans, kimlik, teknoloji vb. konuların güncel yansımalarını da içerir (Gopinath, Stanyek, 2014a, 2014b). Aynı çalışmanın ikinci cildinde yer alan, Bates'in Türk politik müzisyenleri arasındaki gezici hareketliliği araştırdığı çalışması, Türkiye'de müzik, kimlik, müzik kayıt piyasası ve gezicilik ilişkisi üzerine güncel bir araştırmadır (Bates, 2014).

Winders'in geç 20. Yüzyıl Paris'inde, Afrika müziği ve müzisyenlerinin sosyal hareketlilik ve kimlik ilişkilerini incelediği çalışması, gezicilik ve müzik ilişkisinin tarihsel kökenine dair veriler sunar (Winders, 2006). Aynı şekilde Neff'in çalışmasında, Mississippi Delta'sındaki Afro-Amerikan topluluklar arasında *hip-hop* müzik yapan müzisyenlerin sosyal hareketliliğinin, bu müzisyenlerin kendilerini tanımlaması ve sanatlarıyla ilişki kurmasında nasıl etkili bir işlevi olduğu incelenir (Neff, 2009). Güney Asya klarinet icracıları arasında sosyo-müzikal geziciliği inceleyen Booth ise, zakirlik konusunda da tartışılacak olan, sosyal ve kültürel değişimler geçiren topluluklarda sosyo-müzikal hareketliliğin müzikal kariyerle ilişkisine odaklanır (Booth, 1997).

¹² İngilizce *mobility* ve *mobile* kavramları, bazı Türkçe kaynaklarda “mobilité” ve “mobil” şeklinde kullanılmış olsa da, bu çalışmada *mobility* kavramının “hareketlilik”, *mobile* kavramının ise “gezici” şeklinde kullanılması tercih edilmiştir. Ayrıca “sosyal mobilité” konusunda bir derleme için bkz. Girod (2011).

Son olarak, Alevilik bağlamında sosyal hareketlilik ve geziciliğin incelendiği çalışmalar arasında, Sökefeld'in dinsel kurumsallaşmanın dönüşümünü Almanya'daki Alevi dedeleri örneğinde incelediği araştırmasında, dedelerin Almanya'daki yeni hareketliliği ile "Alevilik"i ortaya çıkaran yeni kimlik siyasetinin kamusal bir mesele olarak ortaya konulmasına katkı sunduğunu vurgular (Sökefeld, 2002). Yine Sökefeld, Almanya'daki Alevi diasporasının sosyal hareketliliğine odaklanan incelemesinde, diasporanın oluşumunun göçün doğal bir sonucu olmadığını, ancak belli sosyal hareketlilik süreçlerinin ortaya çıkması için diasporada yer alması zorunda olduğunu belirtir (Sökefeld, 2006). Massicard'ın, 1960'lardaki Alevilik hareketini incelediği çalışmasında ise, Alevi hareketini ortaya çıkaran göç ve sosyal değişimin dinamikleri, dinsel pratiklerin kaybı, kitlesel seferberliğin kültürel ve politik özellikleri, sosyal değişim ve sosyal hareketlilik bağlamında tartışılır (Massicard, 2005). Ayrıca Langer, Alevi ritüellerinin kırsaldan kentlere ve oradan sınırlarötesine taşınma sürecine baktığı çalışmasında, modern "Alevilik"i'nin ortaya çıkışında, yine modern anlamda sosyal hareketlilik ve medyalaşmanın getirdiği etkinin, sanal bir uygulama topluluğu yarattığını aktarır (Langer, 2010).

2. ALEVİ CEMİNİN TARİHSEL VE İNANÇSAL BAĞLAMI

2.1. Cem Ritüelinin Geçmişine Dair Çeşitli Görüşler

Sözlük manası olarak, Arapça'da “toplanmak”, “bir araya gelmek” anlamına gelen “cem” sözcüğü, hem araştırmacılar hem de Alevi ve Bektaşiler tarafından *cem ayini*, *cem töreni*, *ayn-i cem*, *ayn'ül cem*, *ayin-cem*, *ayîn-i cem* gibi çeşitli şekillerde adlandırılmıştır. Bu kullanımın hangi kökenden geldiğine dair araştırmacılar birbirinden farklı çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Abdülbâki Gölpınarlı cem sözünün kökeni konusunda şunları belirtir (Gölpınarlı, 1977, 68): “Bektâşilerin ‘Ayn-ı Cem’, Alevilerin ‘Cem’ dedikleri bu deyim, toplanmak, topluluk anlamlarına ‘Cem’ ve ‘Cemm’ sözünden geldiği kabul edilirse ‘Âyîn-i Cem’, toplantı meclisi anlamına gelir.” Gölpınarlı, Alevilerde, görgü-sorgu başlamadan, Bektaşilerde ise tarikate giriş, yahut niyaz töreni bittikten sonraki muhabbet meclisinde dem (rakı) içildiğinden ve İran mitolojisinde şarap, kral Cem zamanında içilmeye başlandığından kelimenin kökeninin “Âyîn-i Cem”den bozma olabileceğini de vurgular. Benzer bir yorum, John Kingsley Birge tarafından da yapılır (Birge, 1991, 198):

“Bu sözcüğün anlamı ihtilaflıdır. İki sözcükten oluşur. Arapça dinsel tören anlamında Ayin sözcüğü ve anlamı üzerine farklılıkların doğduğu cem sözcüğü. [*Bir hat yazmasını örnek göstererek*] ... bunu cim, mim, ayin olarak yazıyor ki bu Arapça ‘bir araya gelme’, ‘bir grup’ ya da ‘toplantı’ sözcüğünü oluşturuyor. [*Başka iki hattı örnek göstererek*] ... ve Bektaşî metinleri bunu yalnızca cim, mim olarak yazıyor bu durumda sözcük iki anlama gelebilir. Bunlardan biri İran Piskadiyan hanedanının dördüncü kralı olan ve şarabın keşfi ile nevrüz kutlamaları kendisine atfedilen efsanevi Cemşid’in kısaltılmış biçimi olan cem sözcüğüdür”.

Bektaşî Dede Baba Bedri Noyan ise cemin, Cemşid’le ilişkilendirilmesine karşı çıkar, cemin sözcük olarak kökenini şu şekilde açıklar (Noyan, 2010, 21-26):

“Ayn-ül-Cem; vahdet zevk ve şevk içinde, eşit insanlar halinde [şah ve gedâ (yoksul) bir arada], birbirini kardeş bilen canların, derin ve sınırsız bir sevgi ile toplanmaları, aralarına yeni katılacak bir dostun [yol’a katılma] törenini yapmalarıdır. Söylene söylene Ayn-i cem veya Cem şeklini almıştır. Hatta daha da yanlış olarak Ayin-cem kılığına bile girmiştir. (...) Bu sözcüğün Cemşid ile bir ilişkisi yoktur. (...) Cem sözcüğü Arapçada ‘Cim-Mim-Ayn’ harfleri (...) ile yazılırsa doğru yazılmış olur. (...) Varlık Birliği’ne (Vahdet-i Vücûd’a) inanarlara göre, her şey Tanrı zuhûrudur [görünmesi, belirmesidir]. İşte bu hakikatı bilmek, bilerek bulmak ve bularak olmak cemdîr. Çünkü Hakka’l-yakîyn haline gelmek, topluluk, toplam olmak demektir.

Noyan'ın, cemi Cemşid'le özdeşleştiren fikre karşı çıkmasını Eröz de destekler; Cemşid döneminde böyle meclis törenleri olsa dahi bunların rastgele içki meclisleri olduğunu, ancak belli bir adı olmadığını düşündüğünü yazar. Eröz'e göre bu iki sözcüğün birleşimi “toplantı töresi” manasına gelmektedir. Eröz, Kemalpaşazade ve Katip Çelebi'nin “âyin” kelimesine karşılık verdikleri terimin “töre” olduğunu, yani kanun, adet manalarına geldiğini, bu tabirin Alevi-Bektaşî deyişlerinde de sıklıkla kullanıldığını örneklerle gösterir (Eröz, 1997, 96-104).

Konuyla ilgili geçmiş araştırmaları inceleyen Kehl-Bodrogi ise Birge ve diğer araştırmacıların düşüncelerinden yola çıkarak şunları aktarır (Kehl-Bodrogi, 2012, 150-151):

“Ayn-i cem kelimesi kendi içinde, inanlar tarafından yorumlandığı şekliyle topluca yapılan ritüeller anlamında ibadet ile topluluk arasındaki bağa işaret eder. Ancak akademik olarak cem kelimesinin kökeni tartışmalıdır. Farsça kökenli ayin kelimesinin seremoni veya ritüel anlamına geldiğiyle ilgili herhangi bir kuşkuya yer yokken, cem, farklı şekillerde yorumlanmaktadır. (...) Bir Bektaşî bilgininin yorumu ise şöyledir: ‘Kelime Türkçe’de ve Farsça’da insan topluluğu, kalabalığı anlamına gelen Arapça kökenli cemm kelimesinden türemiş olabilir; bu durumda kelime özünde içmekle değil, birçok insanın bir araya gelmesiyle ilişkilidir.’ Bu da Kızılbaşların/Alevilerin *ceme* yükledikleri anlamla örtüşmektedir. *Ayn-i cem*’in yanı sıra dini toplantılar için kullanılagelen *birlik* ve *görgü* gibi amaçlar, *ibadet* ahlakını ortaya koyar”.

Görüldüğü üzere, cemin sözcük anlamıyla ilgili toplanmak manasına geldiği konusunda hemfikir olan araştırmacılar, özellikle “ayn” (ya da “ayin”) sözcüğünün nasıl kullanılması gerektiği konusunda çeşitli fikirler öne sürmüştür. Günümüzde ise cemin güncel kullanımının, genellikle “cem töreni” şeklinde olduğu gözlenmektedir.

Cemin tarihsel geçmişi ile ilgili çalışmalarda rastlanan bir başka vurgu, cemin Şamanizmle olan ilişkisi meselesidir. Eröz (1977, 257-417), Mélikoff (1999, 29-55), Ocak (2007, 175-179) gibi pek çok araştırmacının üzerinde durduğu bu mesele, günümüzde Alevilikle ilgili en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu araştırmacıların genel kanısı, Alevi ve Bektaşî inançlarının kökeninin Orta Asya kökenli Şamanizm’den geldiği yönündedir. Aynı zamanda cemlerin de Şamanist ayinlerin devamı olduğu sıklıkla vurgulanır. Özellikle Eröz’ün çalışmasında “Şamanist” kavramının çok belirsiz ve yer yer keyfi kullanıldığı eleştirisini getiren Kehl-Bodrogi, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarındaki milli tarih yazımındaki alışıldık tutumun devamı olarak, Kızılbaş/Aleviliğin milli kültürün bitmez tükenmez kaynağı olarak görüldüğünü ve onları heretik yapan tüm unsurların Şamanist

mirastan geldiğini vurgulamak için bu kavramın kullanıldığını belirtir (Kehl-Bodrogi, 2012, 59, 79).¹³

Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam öncesi temelleri konusunda kapsamlı bir çalışma yapan Ocak, “ayin-i cem”in en temel özelliği olan kadın ve erkeklerin müşterek ayin yapmalarının kökeninin Şamanist Türkler’in ritüellerinden geldiğini, diğer yandan aynı ritüellere Maniheizm’de de rastlandığını ve bu geleneğin Türkler arasında Maniheizme geçtikten sonra da devam ettiğini belirtir. Ocak’a göre bu ritüel, Yesevilik ve Vefailik gibi Türkmen tarikatlarına girmiş, bu gelenklerle ilişkili Babai hareketinde de sürdürülmüş ve nihayet 15. yüzyılda teşekkül eden Bektaşîliğe geçmiştir. Ocak, Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde büyük bir titizlik ve sadakatle yüzyıllardır sürdürülen cemlerin aslının bu şekilde olduğunu düşünür (Ocak, 2007, 178). Ancak araştırmacıların Türkmenler tarafından taşındığını ve Şamanist olduğunu belirttiği pratiklere, Anadolu dışında ve Türkmen olmayan topluluklarda da rastlanır. Anadolu’daki Alevi topluluklarının cem ibadeti, Anadolu’nun batısında Arnavutluk’tan tüm Balkanlara, güneyinde Irak’ın orta ve kuzey bölgelerine, doğusunda ise İran içlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyada yine cem adıyla adlandırılan ritüellerle benzerlik gösterir. Bektaşî, Babai, Kızılbaş, Ehl-i Hak, Kakayi, Şebek, Ali İlahi, Kırklar vb. çeşitli isimlerle anılan ve Türkmenler dışında farklı etnik grupların da mensup olduğu bu toplulukların ortak özelliği, ibadetlerini tıpkı Anadolu’daki Aleviler gibi “cem” olarak adlandırmaları ve cem ibadetini Anadolu’dakine benzer bir ritüel yapısında uygulamalarıdır.¹⁴

Cemle ilgili bir başka önemli nokta olarak, tasavvuf kaynaklarında *fark ve cem* ya da *tefrika ve cem* olarak geçen iki kavramın, cemlerin dinsel bağlamının tartışılmasında önemli olduğu söylenebilir. Noyan, birbirlerine ters olduğunu söylediği bu iki kavramı şu şekilde açıklamaktadır (Noyan, 2010, 23):

“Cem: Evrenin, Tanrı bilgisindeki gerçeklerin meydâna vurmasından ibaret olduğunu bilmektedir. Bir başka anlatımla; halkın Hakk’ı zuhûhru, tecellisi olduğunu sezmek ve bilmektir. Fark: Tanrı ile evreni ayrı bilmek, Tanrı’nın evreni yoktan var ettiğine inanmaktır.

¹³ Alevi “ayin”lerine ilişkin, 1915 ve 1940 yılları arasındaki yayınlarda Alevi kimliğinin temsiliyle ilgili bir araştırma için bkz. Dinçer (2009). Ayrıca Dinçer’in tez çalışması da Cumhuriyet döneminde Alevi kimliğinin inşa süreçleri ile bağlantılı olarak farklı semah fömülasyonlarına odaklanır. Semahların, Alevi kimliğinin temsili olarak nasıl kavramsallaştırıldığının incelendiği bu çalışma için bkz. Dinçer (2004).

¹⁴ Ehl-i Hak cemleriyle ilgili detaylı inceleme için bkz. Hamzeh’ee. (2008, 233-266). Şebek cemleri konusunda bkz. Taşgın (2009). Kırklar ve yine Ehl-i Hak konusunda bkz. Melikoff (1999, 243-251). Bahsi geçen tüm bu toplulukları “Gulat”, yani aşırı Şii topluluklar adı altında toplayan ve bu konuda karşılaştırmalı bir çalışma yapan Matti Moosa’nın cem ve diğer ritüellerle ilgili karşılaştırılması için bkz. Moosa (1988).

Cem makamı ilhâd [dinden dönme], fark ise şirk'tir [ikilik koşma, Tanrı'ya ortak koşmadır]. Kemâle erenler Hakk'ı halkın iç yüzü; halkı, Hakk'ın meyd'na vuruşu olduğunu bilirler, fakat bunu erbâbına [kavrayacak durumda olanlara] sağlarlar”.

Cemin, bu kavramlarla ilişkisine dair Noyan'la benzer düşüncelere sahip Gölpınarlı ise şunları aktarır (Gölpınarlı, 1977, 68-69):

“Tasavvuf ehline, yaratılmışları, Tanrı'dan ayrı varlıklar görmek ve onları böyle bilmek, ayrılık-ayırma anlamına ‘Tefrika’dır; bütün varlıkları, var olanları, Tanrı'nın mazharları bilmek, onları Tanrı sıfatlarının zuhûru kabul edip varlıklarının izâfi olduğuna inanmaksa ‘Cem’dir; bu iki makamdan sonra bir de, Tanrı'dan başka bir var kabul etmemek, herşeyi böyle görmek makamı vardır ki bu makam, sâlikin, kendinden geçmesiyle gerçekleşir; bu makamaysa “Cem'ül-Cem” cenir. (...) Cem' ce Âyîn-i Cem', Ayn-ı Cem sözlerini ‘Ayn-ül-Cem’, yahut ‘Ayn-ı Cem’den bozma sayarsak o vakit, birlik, birliğin özü, ta kendisi anlamını vermemiz gerekir”.

İslam tarihinde, çeşitli tasavvuf akımlarında sıklıkla kullanılan *cemu'l-cem*, yani “cemin cemi” kavramının, insanın Hakk'ta baki olması haline geldiğinde geçerli olduğunu vurgulayan Schimmel, bu hâl içindeki mutasavvıfın tamamıyla Allah'la hareket ettiğini belirtir (Schimmel, 2004a, 159). Noyan'a göre bu kavramsal tartışma, cemin de temelini oluşturur (Noyan, 1999, 207-208):

“Cem'-ül-cem'; iki cihânı birleştirmektir. İki cihâdan birisi hüviyettir ve Hakk'ın bâtın tarafıdır. Diğer eniyet'tir. Hakk'ın zâhir tarafıdır. İşte sıfatların hüviyeti ile, sûretlerin zâhiri bir araya gelince Cem'-ül-cem' doğmaktadır. Yani sıfatları ile sûretlerin, Cem'-ül-cem'in bir başka adı da, bu iki cihânı içine almış olan Tanrı'dır. Vahdet-i Vücûda (varlık birliği) inananlara göre; Her şey Tanrı'nın zuhûrudur. Bunu bilmek, bilerek bulmak ve bularak olmak; yani Hakk-el-yakiyn hâline ermek cemdir. Cem' topluluk toplanmak anlamına gelir. Alevî-Bektâşî ikrar törenine ayn-ül-cem' denilmesinin nedeni de budur”.

Bu bağlamda, Schimmel ve Gölpınarlı'nın “birlik” vurgusuna benzer bir şekilde, yine Noyan'ın açıklamalarında cemin bir ayin ya da törenin ötesinde, tasavvufi olarak da derin anlamlar içerdiği vurgulanır (Noyan, 2010, 24):

“Ayn-ül-cem töreni, sıradan insanların uygulayıp yaşadıkları, her zaman rastlanan, dinsel ya da toplumsal bir tören değildir. Bu tören; haşr ve neşrden sonra insanın Tanrı'ya kavuşmasını, benliğini O'nda yok etmesini simgelemektedir. Ayn-ül-cem; yaratılışın, kıyametin, Sûr-ı İsrâfil'in, haşr-neşr ve Arafat Meydânı'nda toplanmanın, hesap (hisâb) gününün, hakikat erenlerinin dosdoğru yoldan (sırat-ı mustakîm'den) geçerek Cennet'e girmesinin, tüm bunların sonunda sonsuz yaşam gizine erişmenin, bu dünyada yenilenmesidir. (...) Ayn-ül-cem Tanrı'nın insanda tam tecellî ettiğini, insanın bu tecellîye mazhar tek varlık olduğunu temsil eder”.

Cemi tasavvufi bir kavram olarak ele alıp, bunun Bektaşiler'deki yorumunu inceleyen Bakır'a göre, Bektaşilerin yaptıkları ayin-i cemler, yukarıda bahsi geçen tasavvufi manadaki cem düşüncesinin sosyo-ritüel tezahüründen başka bir şey değildir (Bakır, 2003, 117). Bakır, Gölpınarlı ve Noyan'ın bu yorumlarına rağmen, bu konuyla ilgili eklenmesi gereken önemli bir detay olarak, tasavvufi manada bireyin ulaştığı cem hali, Alevilik (ve Bektaşilik) bağlamında ele alındığında, aşağıda

açıklanacak Bezm-i Elest ve Kırklar Cemi söylemlerinde olduğu gibi toplu olarak varılması gereken bir nokta olarak kabul edilir. Alevi cemlerinin en önemli özelliğinin bu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kehl-Bodrogi, cemin inananlar tarafından yorumlandığı şekliyle, topluca yapılan ritüeller anlamında ibadet ve topluluk arasında bağa işaret ettiğini vurgular (Kehl-Bodrogi, 2012, 150). Bakır da bu düşünceye benzer olarak cemlerin, tasavvuftaki cem düşüncesinin Bektaşilikte geniş katılımlı olarak yorumlanması olduğunu bildirir (Bakır, 2003, 120).

Yukarıdaki tartışmalardan görüldüğü üzere, cemin tarihsel ve dinsel yorumu, genel olarak kavramsal tartışmalar etrafında yapılmaktadır. Bu noktada, Aleviliğin kendi kaynaklarına ya da Aleviler tarafından kaynak olarak kabul edilmiş yazılı ve sözlü birikime bakmak gerekmektedir.

2.2. Yazılı ve Sözlü Alevi Kaynaklarında Cem Ritüeli

Alevi inancının temel ibadeti olan cemle ilgili tarihsel kaynaklar, Alevi inancının temel yazılı metinleri¹⁵ sayılan, Alevi ve Bektaşî pirlerinin yaşamlarının efsanevi bir şekilde anlatıldığı *menakıbname*¹⁶; Bektaşî erkânlarının dayandığı temel kaynak olan *erkânname*¹⁷ ve Alevi topluluklarının cem ibadetini dayandırdığı, İmam Cafer ve Şeyh Safî'ye atfedilen *buyruk*¹⁸ metinlerdir. Bu metinlerden erken tarihli menâkıbnâmelerde, cem meclisleri ve cem içinde önemli bir yeri olan semahlar veya diğer erkânlarla ilgili genel ifadeler bulunurken, daha sonraki tarihlerde ortaya çıkan erkânname ve buyruk metinlerinde ise cemin işleyişi açık olarak anlatılır.

Alevi ve Bektaşî inancının diğer başlıca kaynakları arasında, yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılmış ve tarihsel olarak bir kısmı yazıya geçirilmiş edebi kaynakları sayabiliriz. Bu edebi kaynakların en önemli bölümünü oluşturan şiirler, hem tarihsel, hem de inançsal olarak Alevi ve Bektaşiliğin şekillenmesi ve aktarılmasında başlıca kaynak olarak kabul edilmiştir. Bu sözlü gelenek, aynı zamanda cemin baştan sona işleyişinde en önemli yapısal dayanak noktasıdır.

¹⁵ Yazılı Alevi kaynaklarına genel bir bakış ve burada anılmayan diğer kaynakların karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Kaplan (2010, 91-99); Yıldız (2004, 323-359). Ayrıca tamamen bu konuya odaklı bir başka çalışma için bkz. Say (2006).

¹⁶ Menakıbnamelerle ilgili detaylı inceleme için bkz. Ocak (1997).

¹⁷ Erkânnamele ilgili detaylı inceleme için bkz. Noyan (2010; 2011).

¹⁸ Buyruklarla ilgili detaylı inceleme için bkz. Karakaya-Stump (2012); Kaplan (2010).

2.2.1. Menakıbnamelerde Cem Ritüeli

Alevi-Bektaşî inancı bağlamında konumuz açısından önemli kaynaklardan birisi olan menakıbnamelerin, genel olarak İslam dünyasında ortaya çıkışıyla ilgili Yıldız şunları aktarır (Yıldız, 2004, 331):

“İslâm dünyasında tasavvufî düşünce ve akımların gelişip tarikatların teşekkül etmesiyle (IX-XI. yüzyıllar) paralel olarak sûfiler hakkındaki menkıbeler de yavaş yavaş ortaya çıkmıştı. Bunlar, ilk önce tasavvufî tabakât kitapları ile evliya tezkirelerinde yer almıştı. Buna karşılık, tek bir velî hakkındaki menkıbeleri toplayan ve kendilerine Menâkıb, Menakıbname veya bazen de Vilâyet-nâme denilen müstakil eserler, muhtemelen XIII. yüzyıldan başlayarak Arapça, Farsça veya Türkçe gibi çeşitli dillerde yazılmaya başlanmış ve İslâm dünyasının değişik bölgelerinde okunur olmuşlardı. Bu menkıbeler halkası, suya atılan taşın hasıl ettiği gittikçe büyüyen daireler gibi, zamanla genişledikçe genişlemiş ve böylece konu edilen sûfilerin gerçek hayatları ve tarihsel kişilikleri unutulurak her birinin çevresinde bu menkıbe halkalarından oluşan kılıflar örülmüş oldu”.

Anadolu sahasında bilinen ilk menakıbname kabul edilen eser, 14. yüzyılda yaşamış olan, Baba İlyas'ın torunu, Âşık Ali Paşa'nın oğlu olan Elvan Çelebi'nin yazmış olduğu “Menâkıbu'l-Kudsiye fî Menâsıbu'l-Ünsiye” isimli menakıbnamedir. Hacı Bektaş'tan bir süre önce Anadolu'da faaileyet gösteren Vefai bir derviş olan Dede Garkın'ın müridi olan Baba İlyas ve çevresini anlatan menakıbnamenin, Dede Garkın'la ilgili bölümlerinde Dede Garkın ve müridlerinin semah döndükleri aktarılır (Çelebi, 1995, 10, 11, 19). Ancak erkânlarla dair bilgi verilmez.

Cem bahsinin geçtiği bir başka eser, Alevi dede ocaklarının büyük kısmının şecerelerinde yer alan önemli bir isim olan ve 1105'te vefat eden Tâcu'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî'nin menakıbnamesidir. Bu menâkıbnamede, Ebu'l-Vefâ'nın müritlerinin kadınlı erkekli toplanıp sema yaptıkları, bu toplantılarda şarap içtikleri ve bu durumdan ulemânın rahatsız olduğu anlatılır (Karakaya-Stump, 2008, 51; Ocak, 2007, 177). Menakıbnamede geçen, kadın ve erkeklerin bir arada ibadet yapması, bundan rahatsızlık duyan ulemanın onları test etmek için meclislerine şarap yollaması ve Ebu'l-Vefâ'nın bunu anlayıp şarabı bala dönüştürmesi kerameti benzer menakıbnamelerde de anlatılan önemli bir motiftir. Aynı hadise, farklı menakıbnamelerde, Tapduk (Emre) Baba ile Sarı Saltuk, Geyikli Baba ile Abdal Musa veya Geyikli Baba ile Orhan Gazi arasında geçer (Ocak, 2002, 78-79). Ebu'l-Vefâ daha sonra bir tasın bir tarafına ateş, diğer tarafına ise pamuk koyarak ağzını sıkıca bağlayıp ulemaya gönderir. Tas açıldığında ateş pamuğu yakmadan durur. Menakıbnamede, erkeklerin ateş, kadınların ise pamuk gibi olduğu, ancak şeyhin kudretiyle onların birbirini yakmadığı vurgulanır (Gümüšoğlu, 2006, 205-207).

Yukarıda anlatılan, kadın ve erkeklerin bir arada ibadet yapması konusunda ulemanın rahatsızlığı nedeniyle teftiş edilme durumuna, Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmeden evvel müridi olduğu anlatılan ve 1166 yılında vefat eden Ahmet Yesevî ile ilgili kaynaklarda da rastlanır. Ahmet Yesevî, aynı rahatsızlığı duyan ulemaya, içinde pamuk ve ateşin bir arada bulunduğu, ama ateşin pamuğu yakmadığı bir hokkayı göndererek keramette bulunur (Köprülü, 2003, 63; Ocak, 2007, 176).

Kadın ve erkeklerin bir arada bulunması, Menâkıbu'l-Kudsîye ve Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde de anlatılır. Her iki kaynakta özellikle kadın (Bacıyân-ı Rum) velilerle Rum erenlerinin birliktelikleri vurgulanır. Ocak'a göre bu iki kaynakta da, eski Türkler'de Şamanist devirde uygulanan kadınlı erkekli dini toplantıların hatırasına telmihte bulunulmakta, bu geleneğin 13. yüzyılda da bazı tarikat çevrelerinde devam ettiği anlatılmaktadır. Ocak ayrıca, Şamanist Türkler'in uyguladıkları bu kadınlı erkekli dini ayin ve merasimlerin, Müslümanlığın kabulünden sonra da, özellikle göçebeler arasında devam ettiğini vurgular (Ocak, 2007, 175-176).

Bacıyân-ı Rum'un özellikle 13. yüzyılda başlayan etkinliği, kadın ve erkeklerin birlikte bulunduğu meclislere katılmaları, bu meclislerde yapılan zikir ve sema, yine 13. yüzyılda yaşayan Evhâdü'd-din-i Kirmanî'nin yaşamının anlatıldığı Menâkıb-ı Evhâdü'd-din-i Kirmanî'de de açıkça dile getirilir. Bu tür hareketlerin, genel olarak İslam dünyasında tasvib görmediğini aktaran Bayram, buna rağmen özellikle Selçuklular zamanında bu Türkmen hatunların (Bacıyân-ı Rum) belli yerlerde kadınlı erkekli sohbet meclislerine girdiklerini ve kültürel faaliyetlerde bulunduklarını, dönemin kaynaklarıyla aktarır (Bayram, 2008, 93-99).

Menakıbnamelerde, bu bilgilerin yanı sıra erkânlara dair sınırlı bilgiler bulunur. Noyan, Hacı Bektaş Menakıbnamesi'ndeki erkânların, çok kısa, sade ve şekilden uzak olduğunu; Hacı Bektaş'ın halifelik verdiği kişilere çerağ, sofras, post gibi cemlerde sembolik özellikleri olan kutsal cisimleri verdiğini aktarır (Noyan, 2010, 36-37). Yine Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde, Hacı Bektaş'ın Hırka Dağı'nda Abdallar'la bir ateş yaktığı, burada coşa gelip semah döndüğü ve Abdallar'ın da ona uyarak kırk defa ateşi dolandıkları aktarılır (Gölpınarlı, 1995, 36). Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde aktarılan bu anlatının benzerine, İbn Battûta'nın seyahatnamesinde

de rastlanır. Battûta, Hindistan dolaylarında rastladığı Haydarî dervişlerle benzer bir olaya tanık olur (Karamusta, 2008, 75).

Ateş etrafında semah dönme anlatımına, 14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın başları arasında yaşamış Otman Baba'nın hayatının anlatıldığı Otman Baba Menakıbnamesi'nde de rastlanır. Eserde, “Tanrı'ya temâşâ göstermek” üzere semah ve raks edildiği aktarılır (Ocak, 1999, 169-170). Benzer semah ritüellerine, Seyid Battal Gazi Zaviyesi'ni kutsal kabul eden ve orada vecd halinde semah dönen Kalenderi dervişlerde (Ocak, 1999, 171); yine ateş etrafında semah dönme motifine Abdal Musa Menakıbnamesi ve Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi'nde rastlanır (Güzel, 1999a, 108; Güzel, 1999b, 9, 45).¹⁹ Güzel, bu motifin “gayri-Sünnî” menakıbnamelerde görülüşünü belirtir (Güzel, 1999a, 107).²⁰

Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde, Tapduk Emre ve dervişi Yunus Emre'nin ilişkisinin anlatıldığı bir başka bölümde ise Hacı Bektaş'ın ününün Rum ilinde yayıldıkça, mürid ve muhiplerinin ona gelmeye başladığı, burada yenilip içildiği ve semahların yapıldığı meclislerin kurulduğu aktarılır (Gölpınarlı, 1995, 47). Kaynaklarda Tapduk Emre'nin aynı zamanda altı telli şeşta sazını çaldığı, bu çalgının sesinin Tapduk'un yanına gelenleri cezbelediği ve onların sanatlarını bırakıp Tapduk'a derviş oldukları aktarılır (Gölpınarlı, 1961, 53).

Görüldüğü üzere, Alevilik ve Bektaşiliğin Anadolu'daki şekillendiği dönemde yazılan kaynaklarda yer alan cemle ilgili bilgiler, Noyan'ın yukarıda belirttiği gibi kısa ve sade anlatımlı erkânlar ile özellikle cemin temel hizmetlerinden semah dönme üzerinedir.²¹ Bu erken dönem metinlerinde, günümüz cemlerinde yürütülen hizmetlerin direkt anlatımına rastlanmasa da, cem hizmetlerinin açık bir şekilde yazıya geçtiği ve cemin nasıl yapılacağının anlatıldığı temel kaynakların, 16. yüzyıldan itibaren menakıbnamelerin yerini alacak olan erkânname ve buyruk metinleri olduğu söylenebilir.

¹⁹ Benzer raks ve semah tasvirlerine, 16. yüzyıl şairlerinden Vâhidî'nin “Menâkıb-ı Hoca-i Cihân ve Netîce-i Cân” adlı eserinde de rastlanır. Eserde sırasıyla, Kalenderiler, Rum Abdalları, Haydariler, Camiler, Bektaşiler, Şems-i Tebriziler, Edhemiler, Mevleviler ve Sufiler olarak adlandırılan derviş gruplarının ritüelleri anlatılır. Eserle ilgili detaylı inceleme için bkz. Karamustafa (1993). Ayrıca Karamustafa'ya göre, “Osmanlı dönemlerinin 'klasik' Bektâşî tarîkatı, özgün Bektâşîlerin yanı sıra eski Kalenderler, Haydariler ve Rum Abdallarının inanç ve uygulamalarının bir karışımı olarak ortaya çıkmıştır”. (Karamustafa, 2008, 102).

²⁰ Ocak'ın “Ateşe Hükmetmek” olarak tanımladığı, menâkıbnâme sıklıkla görülen bu motifin analizi için bkz. Ocak (2007, 166-170).

²¹ Alevilik ve Bektaşiliğin tarihsel gelişimi ve Anadolu'daki şekillenmesi üzerine bkz. Karakaya-Stump (2008); Ocak (2005).

2.2.2. Erkânnamelerde Cem Ritüeli

Hem Aleviler, hem de Bektaşiler açısından, günümüze kadar sürdürülen cem erkânının, onbeşinci yüzyılda, Bektaşiliğin ikinci kurucusu olarak anılan, 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın başlarında yaşayan Balım Sultan döneminde belli kurallara bağlanarak oluşturulduğu, hem Babagan hem de Çelebi kolu tarafından kabul edilir (Noyan, 2010, 35-42; Ulusoy, 1986, 74).²² Bu cem erkânına, Balım Sultan Erkânname'si adı verilir. Noyan, erkânnameler üzerine hazırladığı çalışmasının girişinde şu bilgileri aktarır (Noyan, 2006a, 53):

“XIII. yüzyıl sonrası, Hacı Bektaş Veli düşüncesi, yetkin ve karizmatik temsilcilerini kazanır. XVI. yüzyılda Balım Sultan, Hacı Bektaş Veli sonrası Bektaşi geleneğinin ikinci büyük ‘piri’ olur. Tarih boyunca Bektaşi çevrelerde ‘Pir-i Sani’ olarak anılan Balım Sultan, Bektaşilik kültürüne ait bir ‘Erkânname’ hazırlayarak öğretiye ritüelik ve düşünsel yenilik ve düzenlemeler getirir. ‘Balım Sultan Erkânname’si’ ile Bektaşiliğe ait tüm uygulamalar, genelgeçer, mutlak bir özellik kazanır.

Bektaşi kültürünün iç yapısını şekline de ifade edilebilecek Balım Sultan Erkânname'si'nin tanımlama ve anlamlandırma getirdiği unsurların başında, Bektaşi cem ayinleri gelir. Erkânname ile cem ayinlerinde gerçekleştirilecek ritüeller, seramoniler, dinsel pratikler, gülbenkler, tercümanlar ve mevdanevi'nin organize edilişi gibi konular bir metne bağlanmıştır. Bu uygulama ile Bektaşilik içerisinde oluşabilecek müstakil, öznel yönelişlerin önüne geçilmeye çalışılmıştır”.

Hacı Bektaş Veli sonrasında Bektâşî erkânname'sinin üzerinde düzenleme yapanlardan birisinin Kaygusuz Abdal olduğunu vurgulayan Temren, Balım Sultan'ın ise bunu ele alarak sistemi kurumsallaştırdığını belirtir (Temren, 1998, 92). Temren'e göre erkânnamelerin içeriği şu şekilde belirlenmiştir (Temren, 1998, 109):

“Erkânname'nin içeriğinde yer alan şekil ve uygulamaların hiç biri amaçsız değildir. Bu ritüeller sırasında yapılan her davranışın, kullanılan her sembolün simgelediği bir ‘mana’ vardır. Belirli bir duruş biçimiyle ya da birkaç şeklin birarada sergilendiği bir davranış kalıbıyla ortaya konulan anlatım gerçekte, sayfalarca bilgi içerdiği içerdiği halde, tek bir şekil ya da davranışa sığdırılmıştır”.

Balım Sultan'dan günümüze kadar sürdürülen ve yazıya geçirilen erkânname'ler konusunda iki ciltlik detaylı ve karşılaştırmalı inceleme yapan Noyan, erkânın başlangıçta Ahiliğin etkisi altında kaldığını, cemde okunan, kısmen manzum dualar diyebileceğimiz tercümanların bir bölümünün fütüvvetnamelerde²³ görülen Ahi²⁴ tercümanlarının aynısı olduğunu belirtir (Noyan, 2010, 39). Yıldırım da,

²² Hacı Bektaş Veli'nin evlenip evlenmediğine dair tartışmaların kaynağı olan Babagan ve Çelebi ayırımına göre, Hacı Bektaş Veli'nin evladı olduğuna inanılan Çelebiler ile Hacı Bektaş Veli'nin hiç evlenmeyip mücerred yaşadığına inanan Babaganlar arasında bu konu günümüze kadar tartışılmıştır. Her iki kol arasındaki bu ayrılıkla ilgili yorumlar için bkz. Ulusoy (1986, 74, 83-91); Noyan (1998, 101-140).

²³ Fütüvvetnamelerle ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Sarıkaya (2002)

²⁴ Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşı olan ve Ahiliğin kurucusu kabul edilen Ahi Evren ile Hacı Bektaş'ın Vilayetname'de de geçen ilişkisi konusunda bkz. Gölpinarlı (1995, 49-54).

fütüvvetname ve buyruk yazmalarını karşılaştırdığı makalesinde benzer ortak yönlere değinir ve fütüvvetnamelerin buyruk yazmalarının erken versiyonu olduğunu belirtir (Yıldırım, 2011, 164-182). Aynı vurguyu yapan Teber ise şunları aktarır (Teber, 2007, 211):

“Alevî-Bektâşî edebiyatının önemli bir parçası olarak merasimlerde çeşitli vesilelerle okunan Tercümanlar ve Gülbanklar'ı, dünya görüşü, inançları, dinî pratik ve tecrübeleri Alevî ve Bektâşîler için bir prototip oluşturan 13. yüzyılda Anadolu'da tezahürlerini gördüğümüz Âhilik ve onun el kitabı hüviyetindeki Fütüvvetnâmeler'de görebilmekteyiz. Öyle ki Bektâşîlik'teki tarikata giriş âyini, eşik öpme, kuşak şed bağlama, aynı tasta şerbet içme, kıyafetler, âyinlerde okunan Tercümânlar, hemen tamamıyla Ahilik'le aynıdır”.

Ahilik ve Bektâşîlik arasındaki erkân ve adap benzerliklerini, elinde bulunan bir İmam Cafer Buyruğu ve çeşitli fütüvvetname örneklerini karşılaştırarak araştıran Köksal, hem adap ve erkân hususiyetleri, hem de toplumsal düzen üzerindeki tesirleri bakımından ilginç benzerlikler gösterdiğini düşündüğü bu iki oluşumun benzerliklerinin tesadüfi olmadığını, 16. yüzyıldan önce tamamıyla kurumsallaşmamış bir inanç sistemi olan Bektâşîliğin, ritüellerini fütüvvetten aldığını, onları kısmen değiştirse de büyük oranda muhafaza ettiğini aktarmaktadır (Köksal, 2010, 69).

2.2.3. Buyruklarda Cem Ritüeli

Aleviler arasında kısaca *Buyruk* ya da *Buyruklar* olarak bilinen metinler, 669-765 yılları arasında yaşayan İmam Cafer-i Sadık ile 1252-1334 yılları arasında yaşayan ve Safevi Hanedanına ismini veren sufi Şeyh Safiüddin Erdebili'ye atfedilen yazmalardır. Osmanlı Türkçesi'yle yazılmış bu metinler, Alevi dedeleri tarafından yüzyıllar boyunca “sır” olarak saklanmış ve yine dedeler tarafından inancın sürdürülmesinin başlıca kaynağı olarak sözlü biçimde cemlerde icra edilmiştir. Buyruk metinleriyle ilgili detaylı bir inceleme yapan Kaplan, buyruklarda cem erkanının, kelime olarak *cem*, *aynı-ı cem*, *cem'iyyet*, *ayn-ı cem cem'iyyeti* ve *meydan* şeklinde ifadelerle anlatıldığını belirtir (Kaplan, 2010, 260). Kaplan, buyruklarda yer alan cem tasvirini şöyle aktarır (Kaplan, 2010, 261):

“Şeyh Safi *Buyrukları*'nda cem, taliplerin bir araya gelip evliya erkânını icra etmesi olarak tanımlanmıştır. Cemin icra edileceği yerin adı meydandır. Bazı *Buyruklarda*, cemin kaynağı olarak İslam'ın ortaya çıktığı ilk yıllar gösterilir. Müslümanların çoğalmasıyla yol, erkân ve irşat yürütülecek bir yere ihtiyaç duyulduğu ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in emriyle uygun bir evin bu iş için hazırlandığı anlatılır”.

Buyrukların orjinal telif eserler olmayıp tasavvufi bir eser ya da eserlerden esinlenerek yazılmış anonim metinler olduğunu belirten Kaplan (Kaplan, 2010, 125), derlediği yazma eserlerden çıkardığı sonuca göre bu eserlerin yazılışının 16. yüzyılı ve Safeviler dönemini işaret ettiğini vurgular (Kaplan, 2010, 103). Kaplan, bu metinlerin en erken 16. yüzyılda, Safevi padişahı I. Şah Tahmasp zamanında yazdırıldığını; metinlerde özellikle I. Şah Tahmasp (1524–1576), II. Şah Abbas (1642-1667) ve I. Süleyman (1642-1667) adlarının geçmesinin nedeninin, bu üç Safevi şahının İran'da Şah İsmail'le başlayan devleti Şiileştirme politikalarında etkin rol almaları olduğunu aktarır (Kaplan, 2010, 114).

Yazılış tarihleri itibarıyla İmam Cafer buyruklarına göre daha eskiye giden Şeyh Safi buyrukları, Karakaya-Stump'a göre, Çaldıran savaşı sonrasında Safeviler'le Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları arasındaki ilişkiyi gösteren metinlerdir. Safeviler'in ortadan kalkmasından itibaren Kızılbaş/Alevi topluluklarının Hacı Bektaş Tekkesi'ne yöneldiklerini ve bu dönemde İmam Cafer buyruklarının ortaya çıktığını aktaran Karakaya-Stump'a göre, Hacı Bektaş'la ilgili neredeyse hiçbir bilgi bulunmayan Şeyh Safi buyrukları ile Hacı Bektaş'ı öne çıkaran İmam Cafer buyrukları arasındaki temel ayrım budur (Karakaya-Stump, 2012, 379).

Karakaya-Stump'a benzer bir şekilde Kızılbaş ve Bektaşî ayrımından bahseden Mélikoff ise “âyin-i cem”in, Kızılbaş tören kurallarının Bektaşîler üzerindeki yönlendirici ağırlığının bir kanıtı olduğunu ve Bektaşîler'in âyin-i cemlerinde Kızılbaşların törenlerinin izi bulunduğunu belirtir (Mélikoff, 1999, 184, 186). Mélikoff'un bu düşüncesinin sebebi, Şah İsmail dönemine kadar süren erken Safeviler döneminde ve Kızılbaşlığın ilk görüldüğü dönemde ortaya çıkan Buyruk metinleri ve onların Anadolu coğrafyasındaki erkânların yürütülmesinde oynadığı roldür (Mélikoff, 1999, 182).

2.2.4. Alevi-Bektaşî Edebiyatında Cem Ritüeli

Yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılmış, ancak bir kısmı yazıya geçirilmiş Alevi-Bektaşî edebi kaynaklarının başında şiirler gelmektedir. Cemle ilgili anlatımlara, Alevi-Bektaşî şiirlerinde sıklıkla rastlanır. Bu şiirler, genellikle deyiş, nefes, ayet, kelam olarak adlandırılıp, “Âşığın sözü, Kur'ân'ın özü” söylemiyle²⁵, Alevi ve Bektaşîler tarafından aynı zamanda kutsal olarak kabul edilir. Yazılı olarak çeşitli cönk ve divân yazmalarıyla, sözlü olarak âşık, ozan, zakir gibi aktarıcılar vasıtasıyla

²⁵ “Âşığın sözü, Kur'ân'ın özü” söylemiyle ilgili bir çalışma için bkz. Özdemir (2009).

günümüze kadar ulaşan bu şiirlerle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.²⁶ Alevi-Bektaşî şiirlerine, özellikle buyruk yazmalarında da sıklıkla rastlanır (Kaplan, 2010, 137).

Alevi cemlerinde söylenen nefesler üzerine araştırma yapan Uluçay, nefeslerin cemdeki işlevini şöyle açıklar (Uluçay, 1996, 16): “Cem'deki bütün hizmetler ve nasihatlar, hak ve halk ile yapılan söyleşiler, ‘Nefesler’ ile anlatılmıştır. Tarihin farklı dönemlerinde ve ortamlarında yazılmış nefesler, bize Cem'in oluşunu seyrini göstermektedir.” Bu konuyla ilgili olarak, Alevi-Bektaşî şiirlerinde yer alan, cem ritüeli, Kırklar Cemi ve semahlarla ilgili bazı şiirleri şu şekilde örneklendirebiliriz:

15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Seher Abdal'ın bir nefesinde, cemde diğer canlarla bir olma hâli şöyle belirtilir (Özmen, 1998b, 499):

“Her ne buldumsa gönül cümlesi ademde imiş
Şeş cihet anlayamam ye's ile matemde imiş
Seher Abdal da Hüda hem demidir demde imiş
Derd ile mihnet ile yar ile bir cemde imiş”

16. yüzyılda yaşayan Kul Himmet, bir nefesinde Kırklar Cemi'nde Hz. Ali'nin yerini şöyle anlatır (Özmen, 1998b, 299):

“Ezel meclisinde Kırklar ceminde
Muhammed nuruna bezendi Ali
Kırklar ile bile âyin-i cemde
Bu aşkın sırrına özendi Ali
(...)
Hu deyip birliği kuruldu erkân
Hakikat sürüldü dem ile devran
Semaha kalktılar cümle aşıkân
Kırk kerre meydanı dolandı Ali”

16. yüzyıl ozanı Pir Sultan Abdal da bir nefesinde, her cemin Hz. Ali'nin bulunduğu Kırklar Cemi'nin tekrarlanması olduğunu vurgular: (Özmen, 1998b, 206):

“Mümin olan müslimini yetirse
Yetirse de ayn-ı ceme getirse
Dizini dizime verip otursa
Doyunca yüzüne baksam yâ Ali”

²⁶ Günümüzde bu şiirlerin yazıya geçirilmesi ve incelenmesi konusunda pek çok değerli çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan Ergün (1930), Gölpınarlı (1992), Koca (1990), Noyan (2000, 2001) ve Özmen'in (1998a-1998e) çalışmaları özellikle sayılabilir. Bunlar dışında tek tek âşıklar, ozanlar konusunda yapılmış sayısız çalışma bulunmaktadır.

Yine Pir Sultan Abdal bir başka nefesinde, zakirleri “cem bülbülü” olarak betimleyerek, Hakk’ın kelamının bu şekilde dile geldiğini aktarır ( zmen, 1998b, 207):

“Ben hakkın kemter kuluyum
Kem damarlardan beriyim
Ayn-ı cem’in b lb l y m
Meydana ötmeye geldim”

Bir başka 16. yüzyıl şairi  ah ( smail) Hatayi’nin bir nefesinde, Kırklar meydanı olarak vurgulanan cem meydanında kişinin pi mesi anlatılır ( zmen, 1998b, 141):

“Kırklar meydanına vardım
Gel beri ey can dediler
 zzet ile selam verdiler
Gel i te meydan dediler
(...)
Gir semaa bile oyna
Silinsin açılsın ayna
K rk yıl kazanda dur kayna
Dahi  i  bu ten dediler”

19. yüzyıl Bekta ilerinden Peri an Baba’nın bir nefesinde, cem ortamında manevi olarak “pi mek” şu şekilde aktarılır (aktaran Eröz, 1977, 98):

“Cem olup bir araya sohbet-i rind n idelim
C r’ad r getir Abdal yine hayr n olalım
Nice bir  yine-i c m ile hodb n olalım
Nice bir b de-i hamr  gibi rengin olalım”

19. yüzyılda yaşayan Hacı Bektaş  elebilerinden Feyzullah  elebi’nin “Miraçlama”sından semahla ilgili bir bölümde ise Kırklar Cemi’nde bir üzüm tanesini ezerek içen Kırklar’ın bunun sarho lu uyla semaha durmasını anlatılır ( zmen, 1998d, 385):

“Kırklar bir  erbet içtiler
Can ile baştan geçtiler
Cezbe-i a ka d  tiler
Ettiler Kırklar semahı”

20. yüzyıl ba larında ya amı , hakkında pek bilgi bulunmayan Bekta i ozan Hamdi’nin bir nefesinde, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin her cemde  a rıldığını belirtir ( zmen, 1998e, 129):

“Cem’olup erenler yerli yerine
Erler y  Muhammed Ali  a ırır
M r didinin  gah olur sırrına
Pirler y  Muhammed Ali çağırır”

20. yüzyılda yaşamış bir başka kadın ozan Sakine Bacı ise cemden geçerek gerçek manada “yol”un sürdürüleceğini, gizli sırlara orada varılacağını aktarır (Özmen, 1998e, 347):

“Cem cemiyet cümle şeyden uludur
Ayn-ı cem kardeşler Ali kuludur
Üstümüzde duran kudret elidir
Böyle mübarek el bulunur mu

Erenlerin yolu bir gizli sırdır
Her ne arar isen orada vardır
Cümle cem ehlinde gönüller birdir
Arasan birinde gam bulunur mu”

20. yüzyıl ozanlarından Âşık Sıtkı, müzik dünyasında da oldukça popüler olmuş nefesinde, cem meydanında aşk meyinden nasıl içtiğini şu şekilde betimler (Özmen, 1998d, 585):

“On dört bin yıl dolandım Pervane'likte
Sıdkı ismini duydum divanelikte
Sundular aşk meyın mestanelikte
Kırkların ceminde dara düş oldum”

2.3. Kırklar Cemi Anlatısı

Alevi inancının temel ibadeti olan cemin tarihsel kökeni, Hz. Muhammed zamanında varolduğu düşünülen, kadın ve erkeklerin bir arada olduğu Kırklar Cemi'ne kadar uzanır.²⁷ Alevi inancına göre, Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra dünyaya dönüşünde gerçekleşen cemin adı Kırklar Cemi'dir. Alevi cemleri, günümüzde de Kırklar Cemi'nin tekrarlanması olarak sürdürülür. Kaygusuz'a göre Kırklar Cemi, gerçekte var olan bir meclisin mitoslaştırılmasıdır (Kaygusuz, 2005, 243):

“Alevi inanç söylenceleri arasında çok önemli bir yeri olan bu göksel Kırklar Meclisi olgusu, Peygamberin İslamı yaymaya ve yaşatmaya çalıştığı Mekke dönemindeki kendisine bağlı ilk kırk inananla yaptığı gizli toplantı ve tapınmaların, toplum bilincinde kutsanıp mitoslaştırılmasıdır. Bunun ilk örneğini 8. yüzyılın ortalarında İmam Muhammed Bakır ve Cafer Sadık döneminde yazılmış Ummu'l Kitab'da görüyoruz; Adem yaratılmadan önce (yaratılış ötesinde) Tanrı'nın kendi nurundan yaptığı ve kendi tahtının en yakınındaki kubbeye yerleştirdiği Ehlibeyt beşlisi dışında, onlara bağlı ve 12 nakib, 28 necib tanımlamasıyla (Kırklar), 1000 renkli Beyazlık denizinde yaşayan, farklı renklerde nurdan ruhsal varlıklar olarak burada geçen Salman, Mikdad, Abu Zer, Ammar vb. verilen adlar göstermektedir ki bunlar, Peygambere ilk inanan gerçek Kırklardan başkası değildir”.²⁸

²⁷ Schimmel, tasavvufun önemli kaynaklarından İbn Arabi'nin, Kırklar arasında kadın ve erkeklerin bir arada olabileceğini vurgulamaktan çekinmediğini aktarır (Schimmel, 2004a, 452).

²⁸ Bazı Alevi topluluklarında sözlü olarak aktarılan, Kırklar ceminin tarihsel kökenine dair ilginç bir başka anlatım için bkz. Koçak (2003).

“Âyin-i cem”in, tanrısal bezmin, yerdeki yeniden güncelleştirilişinin sunulduğu olduğunu belirten Mélikoff ise bunun için aynı zamanda Kırklar Meclisi’ne “Kırklar Bezmi” ve cemin yapıldığı alana Kırklar Meydanı, “Kırkların toplandığı yer” adları verildiğini aktarır (Mélikoff, 1999b, 264).²⁹ Melikoff’a göre bu mecliste yapılan cem, yeryüzünde bir tekrarı gerçekleştirilen bir öte-dünya törenine göndermedir (Mélikoff, 1999b, 256).

Cemin, Şaman kökenli olma olasılığından bahseden Yörükân, bu aynının aynı zamanda Anadolu’da yaşamış eski dinlerin bir kalıntısı veya bu dinlerin kısmen tesirinde kalınarak oluşmuş bir ayin biçimi olabileceği ihtimalini belirtir; aynı zamanda bu ayinin Hint merasimleriyle benzerliğini de vurgular. Yörükân, cemin temelini oluşturan Miraç’ın, pek çok inanç sisteminden gelen eski bir gelenek olduğunu belirtir (Yörükân, 2002, 58):

“Cem âyininin Mirâç’ı sembolize etmesi ve Cem’de ölmeden önce ölme ve dirilme temalarının işlenmesi, Hristiyanlık dahil pek çok inanç sisteminin içine sızmış eski bir geleneğin devamıdır. Hellenizm ile birlikte doğu kaynaklı pek çok düşüncenin Yunan inanç ve düşünce sistemine sızarak eskisi ile hamur hâline gelmesi, mevcut olanı çok daha karmaşık bir hale getirmiştir. Türkler Anadolu’ya geldikleri zaman, bu karmaşık din ve mitolojileri hazır bulmuşlar ve bir dereceye kadar da onların etkisinde kalmışlardır. Daha önce dağarcıklarında bulunan ve Uygurlar aracılığı ile Manihâizm’in eskatolojisinden ve öbür dünya tasavvurlarından öğrendikleri ayrıntıları Mirâç anlayışlarına katmayı ve onu süsleyerek masallaştırmayı, sonra da en belirgin ifadesini Mirâç’ta bulan yeni bir Tanrı anlayışı geliştirmeyi bu yolla gerçekleştirmişlerdir”.

Yukarıda yer alan, Melikoff’un “öte-dünya töreni” benzetmesi ve Yörükân’ın “yeni bir Tanrı anlayışı” yorumuna benzer bir yorumu, Noyan’ın şu sözlerinde de görebiliriz (Noyan, 2010, 24):

“Ayn-ül-cem töreni, sıradan insanların uygulayıp yaşadıkları, her zaman rastlanan, dinsel ya da toplumsal bir tören değildir. Bu tören; haşır ve neşirden sonra insanın Tanrı’ya kavuşmasını, benliğini O’nda yok etmesini simgelemektedir. Ayn-ül-cem; yaratılışın, kıyametin, Sûr-ı İsrâfil’in, haşır-neşir ve Arafat Meydânı’nda toplanmanın, hesap (hisâb) gününün, hakikat erenlerinin dosdoğru yoldan (sırat-ı mustakim’den) geçerek Cennet’e girmesinin, tüm bunların sonunda sonsuz yaşam gizine erişmenin, bu dünyada yenilenmesidir. (...) Ayn-ül-cem Tanrı’nın insanda tam tecellî ettiğini, insanın bu tecellîye mazhar tek varlık olduğunu temsil eder”.

Alevi cemlerinin, Kırklar Cemi’nden daha geriye giden, cemin zamansız ve mekansız olarak kabul edildiği başlangıç noktası, yani araştırmacıların yukarıda belirttiği “tanrısal bezmin” kökeni, Alevi-Bektaşî kaynaklarında ise şu şekilde anlatılır:

²⁹ Günümüzde İran’ın kuzeyinde, İran Azerbaycanı bölgesinde, Kırklar (*Çeheltan*) adı verilen ve Kırklar Cemi süreğini, benzer bir anlatımla yaşayan bir topluluk daha bulunmaktadır. Daha evvel yukarıda bahsi geçen ve cem ritüelini sürdüren topluluklardan birisi olan bu grubun Kırklar ismini halen sürdürmesi ilginçtir. İnançsal olarak, Anadolu’daki Alevi ve Bektaşî toplulukları ile İran’daki Ehl-i Hak topluluğu arasında bir topluluk diyebileceğimiz bu toplulukla ilgili yorumlar için bkz. Melikoff (1999b, 245-251).

İnsanlar yeryüzünde yaratılmadan evvel Allah'la insan ruhları arasında meydana gelen ve *Bezm-i elest* adı verilen ilk meclis, muhabbet ya da cemin, Hakk'ın “Ben sizin Rabb'iniz değil miyim,” diye sorduğu, ruhların da “Evet öyledir” şeklinde cevap verdikleri meclis olduğu düşünülür (Araf Suresi, 172; Uludağ, 2005, 75)³⁰. Bu olay da, Kırklar Cemi'nde olduğu gibi Alevi inancındaki kutsal zaman ve mekan anlayışını göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Dolayısıyla Alevi cemlerinin, her cemde tekrarlanan Kırklar Cemi ya da Bezm-i Elest anlatısında olduğu gibi, Alevi inancının kutsal zaman ve mekan anlayışıyla şekillenmiş bir ibadet biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

Kırklar Cemi'nin temelini, İslam'ın bilinen Miraç yorumundan farklı bir yoruma sahip olan Miraç olayı oluşturur. Her cemde Miraçlama adı verilen şiir ve müzik formuyla tekrarlanan bu hadise, Alevi-Bektaşî âşıklarının şiirlerinde ve özellikle Buyruk metinlerinde geçer. Bu olayı şu şekilde özetleyebiliriz (Özmen, 1998c, 596, 597):

“Cebrail (A.S.) Hz. Muhammed'e Hakk'ın davetini bildirir ve O'na rehberlik eder. Semada önlerine bir aslan çıkar ve bir ses ‘aslan senden bir nişan ister, yüzüğünü ver’ der; Hz. Muhammed yüzüğünü aslanın ağzına atar, yoluna devam eder, bu arada içinden ‘Amcam oğlu Ali burda olsaydı bu aslanın hakkından gelirdi’ diye düşünür; sonunda Hz. Muhammed'e Hakk tecelli eder ve Hakk'ın yüzünü görür; sessiz ve sözsüz olarak doksan bin sır söyleşirler. Hz. Muhammed Miraç dönüşünde, Kırklar'ın sohbetinde cemde oldukları eve uğrar, içeri girmesine izin vermezler; bir kaç kez gaybten uyarılar sonucu ancak ‘Yoksulların hizmetçisiyim’ dediğinde buyur eder, içeri alırlar. Selmani Farisi dışarıda görevli olduğu için içeride 39 kişi vardır. Hz. Ali'nin yanında oturan Hz. Muhammed ‘sizler kimlersiniz’ diye sorar, onlar da ‘Biz kırklarız, hepimiz bir gönül, bir cihetiz, birimiz ne ise varımız odur’ derler. Hz. Muhammed kanıt (delil) isteyince Hz. Ali kolunu neşterle yaralar; hepsinin kolundan aynı anda kan akar, bir damla kan da çatıdan düşer, bu Selman'ın kanıdır. Daha sonra Selman elinde bir üzüm tanesiyle içeri girer. Hz. Muhammed'e ‘Ey yoksulların hizmetçisi bu üzüm tanesini bize pay et’ der. Hz. Muhammed, o sırada Cebrail (A.S.)'in getirdiği nur tabakta üzüm tanesini ezerek şerbet yapar, hepsi bu şerbetle sarhoş olur ve ayağa kalkıp ‘Ya Allah’ diyerek semah dönmeye başlarlar. Hz. Muhammed'in belindeki sargı-kuşak düşer, Hz. Ali onu kırka ölerək kırkların beline kemerbest olarak bağlar”.

Kırklar Cemi'yle ilgili bu anlatım, cem içerisinde söylenen Miraçlama formundaki eserlerde de görülür. Miraçlamada, Hz. Muhammed'in Miraç'a çıkıp Kırklar Cem'ine katılması ve cem süreci tüm ayrıntılarıyla şiirsel olarak aktarılır. Bu anlatım, her cemde müzikal olarak tekrarlanır, bu sayede her seferinde tekrar canlandırılır. Sonrasında ise semah dönülür (Melikoff, 1999b, 261-267).

³⁰ Noyan'ın bu konuyla ilgili aktardığı şu bilgiler, konunun müzikle ilgili kısmı için de önemlidir: “Tanrı'nın Elest Bezmi (Bezm-i Elest) bir sazın teline dokunuştur. Sazın teline dokunan bir kişi, ondan yeteneğine uygun (kabiliyeti üzre) bir ses alır. Elest Meclisi'nde de Tanrı ruhlarına: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim' diye sorunca; onlar da: 'Evet' diye yanıt vermişlerdir. Bu diyalogda, Tanrı'nın sorusu sazın teline vurulan mızaptır” (Noyan, 2010, 30). Bağlamanın bu işlevi, üçüncü bölümde incelenecektir.

2.4. Cem Süreği ve Sürek Farkları

Alevi inanca bağlı her topluluğun, cem ritüelini sürdürme biçimi ve bunun devamlılığına “cem süreği” adı verilir. Cem süreği, her topluluğun sosyal, kültürel, coğrafi özelliklerine göre bazı farklılıklar gösterse de, inançsal bağlamda bunların hepsi zenginlik olarak kabul edilir. Bu düşünce, Alevilik'te “yol bir, sürekin bin bir” söylemiyle dile getirilir. Alevi inancına mensupların günümüze kadar sürdürdüğü cemleri, tarihsel ve inançsal bağlama oturtabilmek için, “yol bir, sürekin bin bir” söylemini oluşturan sürekin farklılıklarını incelemek gerekmektedir. İlk kez kim tarafından ve nerede söylendiği bilinmeyen ve anonim olarak kabul edilen “yol bir, sürekin bin bir” deyimini Dedekargınoğlu şu şekilde açıklar (Dedekargınoğlu, 2011, 390):

“Anadolu’da ‘Yol bir, sürekin bin bir’ diye bir deyim vardır. Bu deyim ile anlatılmak istenen; Aleviliğin temel anlayışlarından olan Hak-Muhammed-Ali inancı, Ehlibeyt sevgisi, On iki İmam, Kerbela olayı, muharrem orucu, cem, musahiplik, İkrar verme ikrar alma, semahlar, deyişler, düvaz imam, mersiye vs... gibi Alevilerin hemen hemen hepsinin kabul ettiği bu kavramlar, Yol’un bir olduğunu gösterir. Sürekin ise cem ve erkân uygulamalarının sıralamalarında ve şeklinde ufak tefek farklılıkları ifade etmektedir. Alevi cem uygulamaları, bölgeden bölgeye, hatta köyden köye değiştiği gibi, dedelerin mensubu olduğu ocaklara göre de değişebilir. Ocak geleneği, cemin biçimi bakımından çok önemlidir”.

Dedekargınoğlu’nun da açıkladığı bağlamda, “yol bir, sürekin bin bir” söylemi, Aleviliğin temel söylemlerinden “yol, cümleden uludur” veya Hacı Bektaş Veli’ye atfedilen, “belimden gelen değil, yoluma giden” (ya da “yolumu süren”) ifadelerinde olduğu gibi aynı söylemi içerir. Bu sözler ile, inançsal açıdan “yol”un, yine inançsal açıdan herkesten yüce olduğu; Alevilik ve Bektaşilikte asıl amacın “yol”un, yani inancın sürdürülmesi olduğu vurgulanır. Bektaşilik ve Bektaşî dergahları üzerine çalışma yapan Koca, Anadolu’daki Alevi ve Bektaşî sürekları üzerine şu bilgileri aktarır (Koca, 2005, 29-37):

“Hz. İbrahim’le başlayan tevhit yolculuğu; giderek Horasan ekolü (Maveraünnehir kanalıyla) ve Erdebil ekolü gibi iki temel felsefeye ayrılır. Daha sonraları, tarihin sosyolojik performanslarından da beslenen bu iki ekol, Anadolu siyasetlerinin ve demografik basıncın etkisiyle karşımıza, örgütlü ve örgütsüz, inanç ve disiplin alanlarıyla çıkar.

Tarik-i Bektaşîyye müntesiblerinin, bu teşkilâtsız zümrelere, Sofyan Sürekları demesinden kârine, söz konusu sürekları bir kısmı kendilerini, doğrudan Ocakzâde kabul ederek İmâm-ı Ali ve soyuna bağladıklarını, bazılarının da Hacı Bektaş Veli’nin varsayılan üç yüz altmış halifesinin bir çoğunu Pir addederek, ocaklar karşısında güç sağlamaya yöneldiklerini görürüz. (...) Öte yanda, yine Bektaşîyye Tarikatı mensuplarının, bu zümrenin telef olmalarını arzu etmemelerinden kinaye, Sürekin olsun, Çörek olsun-Ehlibeyt-i Seven olsun diye, bir darb-ı meselleri vardır, oldukça ilginçtir”.

Günümüze kadar Anadolu ve çevresinde, çeşitli tarihsel, sosyal ve kültürel sebeplerden dolayı birbirinden dağınık halde yaşayan Alevi ve Bektaşî

topluluklarının, süreklilik bağlamında da farklılıklar göstermesi, inançsal açıdan bu konunun çalışılmasında problemler doğurabilmektedir. Bu problemlerin başında kavramsal tartışmalar ve tarihsel olaylar konusundaki farklı düşünceler gelmektedir.³¹ Burada, konumuzun çok dışında yer alan bu tartışmalara girmeden, genel olarak yukarıda temel kaynaklarına değinmeye çalıştığımız cem sürecinin merkezinde yer alan inançsal yapılanmanın bağlamını oluşturan temel öğeleri kısaca özetlemeye çalışacağız.

Günümüzde, Anadolu’da Alevi, Bektaşî, Kızılbaş vb. inanç yapılanmasını sürdüren toplulukları, genel bir sınıflandırmayla, üç ana kola ayırabiliriz:

1. Babagan Kolu: Hacı Bektaş'ın evlenmediğine ve mücerred olduğuna inanan, tamamen tarikat yapılanmasını sürdüren kol. Bu topluluğu “Bektaşî” olarak nitelendirebiliriz. Bu kolda görevli kişiler, Derviş, Baba, Halife Baba ve Dede Baba (Postnişin) olarak adlandırılır (Noyan, 1998, 317-366). Temel yazılı kaynakları Balım Sultan Erkânname'si'dir. “Bektaşî” olabilmek için soydan gelmek gerekmez; ancak bir mürşitten nasip almak gerekir.³²

2. Çelebi Kolu: Hacı Bektaş'ın evlendiğine inanan, günümüze kadar onun evlatları tarafından sürdürdüğüne inanılan kol. Bu topluluğu da “Alevi/Bektaşî” olarak nitelendirebiliriz. Bu kolda, ocaklara bağlı dedeler ya da belli bir ocağa bağlı olmayan, ama Çelebi tarafından atanan baba ya da vekiller görev yaparlar. Bu kolun başında Çelebi (Postnişin / Mürşid) yer alır (Ulusoy, 1986, 83-91). Temel yazılı kaynakları Hacı Bektaş Vilayetname'si'dir. “Alevi/Bektaşî” olmak için soydan gelmek gerekmez; ancak bir mürşitten ikrar almak gerekir.

3. Dedegan Kolu: Çeşitli tarihsel koşullar nedeniyle zaman zaman Erdebil Tekkesi, Irak'taki Bektaşî dergahları ve/veya Hacı Bektaş Dergahı Çelebileri ile ilişkide olan³³; soylarının Hz. Ali'den geldiğine inanılan “seyit” aileleri tarafından kurulan “ocak”ların oluşturduğu kol. Bu topluluğu da “Alevi/Kızılbaş” olarak nitelendirebiliriz. Bu kolda görevli kişiler Rehber, Pir ve Mürşid olarak adlandırılır (Yaman, 2004, 141). Temel yazılı kaynakları Buyruk metinleridir. Genellikle

³¹ Alevilik ve Bektaşilikle ilgili bu tartışmalarla ilgili bkz. Melikoff (1999a, 3-11); Melikoff (1999b, 253-255); Onat (2003); Azar (2005); Taşgın (2009); Yıldırım (2010); Kehl-Bodrogi (2012, 40-52). Ayrıca süreklilikleriyle ilgili olarak bkz. Ulusoy (1986, 255-259).

³² Günümüzde Balkanlar'daki Bektaşî süreklilikleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Engin (2010).

³³ Bu koşulları oluşturan, Alevi, Bektaşî ve Kızılbaş tarihinin erken dönemine ilişkin, dede ocaklarının ellerinde bulunan belgelerinden yola çıkarak hazırlanmış kapsamlı bir tez çalışması için bkz. Karakaya-Stump (2008).

“Alevi/Kızılbaş” olmak için soya ve ocağa bakılır; ancak bir mürşitten ikrar almak ve musahip³⁴ (yol kardeşi) olmak gerekir.³⁵

Yaman’a göre “Dedelik Kurumu”nu oluşturan Alevi Dedeleri şu üç kategoriye ayrılır (Yaman, 2004, 142):

1. “Bağımsız” Ocakzade Dedeler.
2. Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı Dedeler / Babalar / Vekiller.
3. Ocakzade dedelerce görevlendirilen dikme Dedeler / Babalar.

Yaman'ın verdiği listede yer alan “Bağımsız” Ocaklar kategorisi, Aleviler tarafından “seyit” olarak kabul edilen ailelerin bağlı olduğu koldan oluşur. Listedeki ikinci kategori, Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı dedeler (seyit olabilir), babalar (görevli baba olabilir) ya da vekiller (Çelebi vekili olabilir), yılda bir kez Hacı Bektaş Çelebilerinden onay alarak bu hizmeti yürüten koldur. Yaman'ın verdiği listedeki son kategori ise, birinci kategorideki Ocakzadeler tarafından görevlendirilmiş, ancak “Seyyid” ailesinden gelmeyenlerden oluşan koldur. Tüm bu kollarda yer alan görevliler, inançsal açıdan cem ve diğer hizmetleri yürütürler (Yaman, 2004,135-192).³⁶

Dolayısıyla, genel olarak Alevi, Bektaş ve Kızılbaş olarak adlandırılan (ancak farklı bölgelerde, farklı isimlerle de karşımıza çıkabilen) topluluklarda inançsal yapılanma, Hz. Ali ve Hacı Bektaş’ı merkeze alan bir gelişimle, bu iki isimden yola çıkarak ve inançsal soylarını (“bel” veya “yol” olarak) onlara bağlayarak gelişen kollar şeklinde varlığını sürdürmüştür. Yukarıda aktarılanlar ışığında, Anadolu’daki Alevi, Bektaşî, Kızılbaş inanç yapılanmasında, Dedelik ve Babalık kurumlarını da içererek farklı sürekliler arasındaki ilişkileri gösteren tabloyu şu şekilde özetleyebiliriz.³⁷

³⁴ Musahiplik konusunda bkz. Yaman (2004, 86-96).

³⁵ Dede ocaklarının süreklileri ile ilgili son yıllarda pek çok çalışma yayınlanmıştır. Bunlardan kapsamlı birkaç örnek için bkz. Yıldırım (2006); Ersal (2009); Dedekargınoğlu (2010). Ayrıca 60’lı yıllarda, Sivas’ya yapılan cemlerin anlatıldığı bir örnek için bkz. Karakaş (2003). Ayrıca tarihsel olarak Çelebi ve özellikle Babagan kolunun Dedegan koluyla ilişkileri konusunda sınırlı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan en önemlilerinden birisi olarak, özellikle kollar arasındaki ilişkiler ve geçişleri karşılaştırmak için bkz. Karakaya-Stump (2007).

³⁶ Yaman'ın çalışmasındaki ocaklarla ilgili bilgileri karşılaştırmak ve Alevi ocaklarının Anadolu dışındaki yapılanmalarla birlikte değerlendirilmesi konusunda bkz. Aksüt (2009).

³⁷ Ayrı bir inceleme konusu olduğu için tabloda daha alt gruplarla (Tahtacı, Çepni, Abdal vb.) ilgili detaylar gösterilmemiştir.

Tablo 1. Alevi, Bektaşî, Kızılbaş Topluluklarında İnançsal Yapılanma

Hz. Ali		Hacı Bektaş	
(ALEVİ/KIZILBAŞ)		(ALEVİ/BEKTAŞİ)	(BEKTAŞİ)
⇓		⇓	⇓
Ocakzade Dedeler	⇒	⇐	Çelebiler Babaganlar
⇓		⇓	
Dikme Dedeler / Babalar		Görevli Dedeler / Babalar / Vekiller	

Konumuzla ilişkili olarak, günümüzde açılan cemevlerinde, genellikle dede ocaklarına bağlı dedeler görev yapmaktadır. Bu dedeler, genel olarak “Alevi” adını kullanarak, çoğunlukla Çelebi ya da Dedegan süreğini, kendi bağlı bulundukları yörenin ya da ocağın gelenekleriyle ilişkili olarak sürdürürken, aynı zamanda bağlı bulundukları kurumun cem erkânı konusundaki yaklaşımına bağlı olarak da çeşitli değişiklikler yapabilmektedir. Ancak bu cemevlerinde yapılan cemlerin katılımcıları, birbirinden farklı yörelerden olabilmektedir. Bu açıdan, günümüz cemevlerinde yapılan cemlerin hangi kapsama girdiğiyle ilgili tartışmalar, Alevilikle ilgili güncel tartışmalardan birisi olarak halen sürdürülmektedir. Hacı Bektaş Dergahı Çelebi koluna bağlı bir vekil baba olan Dertli Divani, kendi sürelerinde yapılan cemleri üç ana kategoriye ayırır:³⁸

1. Görgü ve İkrar Cemleri: Yılda bir kez yapılan, reşit yaşa gelmişlerin inanca girmek için ikrar verdikleri ya da daha evvel ikrar verenlerin görgüden (inançsal anlamda mahkeme) geçtikleri, dışarıdan kimsenin girmediği cemler. Bu cemlere, Dedegan kolundaki musahiplik cemleri de dahildir.
2. Haftalık Cemler: İkrar verip ve yıllık görgüden geçenlerin, düzenli olarak haftalık periyotlarla yaptıkları, dışarıdan kimsenin gir(e)mediği cemler.

³⁸ Mekteb-i İrfan muhabbeti, Şahkulu Dergahı, 22.01.2013. Ayrıca bu cemlere ek olarak, bir kişinin öldükten sonra çevresinden rızalık almak için yapılan dardan indirme erkânı ya da dar cemi de sayılabilir.

3. Abdal Musa, Nevruz, Hızır vb. Adlarla Yapılan Cemler: Yılda bir kereye mahsus, herkesin katılabildiği cemler. Dertli Divani'ye göre, günümüz cemevlerinde yapılan “eğitim” formatındaki cemler de bu kapsama girmektedir.

Cemlerin “toplu ibadet” özelliğini belirten Uluçay, uygulama bağlamında cemlerin özelliklerini şu şekilde açıklar (Uluçay, 1993, 5):

“‘Cem töreni’, ‘Cem erkânı’ aynı anlamda olup, Alevilikte Toplu İbadet'i belirtmektedir. Toplu ibadetin bir kuralı ve bağlayıcı hükümlerinin olacağı açıktır. Kısaca Cem, Alevilikte inanç ve düzenin, nizamın özüdür. İbadet amaçlı, on iki hizmetli, görgü Cemleri; aynı zamanda Halk önünde, Halk içinde töresince bir ‘sorgulama’, ‘aklanma’ veya ‘sitem’i hak etmek toplantılarıdır.

Cem töreninin oluş yeri, şekli, seyri, hazırlık ve kararların uygulanması zaman içinde ve değişik mekânlarda farklı olmaktadır. İnancın öğeleri aynıdır. Fakar uygulamada sıra ve öncelik farkı ile biraz da çeşitlilik vardır”.

Dertli Divani de cemlerdeki uygulama farklılıklarının “yol bir, sürekin bin bir” düşüncesine uygun olduğunu belirtir; hizmetlerin sıra ya da icrasında, müziklerde, semahlarda, okunan deyiş ve duvazdeh imamlarda mutlaka yöreden yöreye farklılıklar olacağını, ancak öz itibarıyla bunların hepsi aynı ve doğru olduğunu vurgular.³⁹ Benzer bir yorum Noyan tarafından da yapılır (Noyan, 2006b, 156-157):

“Aslında Bektâşî ve Alevî inançları birbirinden farksızdır. Yani her Alevî aynı zamanda Bektâşîdir. Her Bektâşî ise Alevîdir. Her iki yol arasında görülen ufak farklar, inancın özüne ilişkin olmayıp yöneme ilişkindir. Erkândaki farklılıklar ise ufak ve önemsiz noktalardır. Bütün problem tek inanç çerçevesinde toplanmış olanların ikilikte değil birlikte olmalarıdır”.

Divani ve Noyan’ın yorumlarına benzer bir ifadede bulunan Gölpınarlı, “yol bir, sürekin bin bir” düşüncesinin aynı zamanda bir hoşgörü içerdiğini de vurgular (Gölpınarlı, 1992, 5):

“Alevîlikle Bektâşîlik arasında bir ayrılık bulunmamakla beraber müşterek noktalar da pek çoktur. (...) törenlerde, aynı esas unsurları kabul etmek, aynı duâları okumak, başlıca birleşme temelleridir. Hatta bu yüzden Bektâşîler, ‘Yol bir, sürekin bin bir’ diyerek onları hoş görmüşlerdir, Perîşân Baba, sonradan bir ata-sözü gibi söylenegelen ‘Sürekin olsun, çörek olsun, Ehli Beyti sever olsun’ sözünü söylemiştir. Zâten bu birliği, her iki zümrenin törenlerini de, Fütüvvet ehlinin törenlerinin mayalaması sağlamıştır”.

Dolayısıyla sürekin farklılıklarına dair detaylar, yukarıda farklı isimlerle anılan bu grupların incelenmeye değer kültürel zenginliği ve inançsal birliği olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, konumuz bağlamında Alevi cemlerinde icra edilen sözlü eserlerin yazarları olan âşıkların deyiş ve nefeslerinin, o âşığın sürekin olarak hangi koldan geldiğine bakılmaksızın, Alevi toplulukların yaşadığı geniş bir

³⁹ Mekteb-i İrfan muhabbeti, Şahkulu Dergahı, 22.01.2013.

coğrafyada istisnasız kabul görmesi ve cemlerde icra edilmesi, “yol” birliğinin en önemli kanıtı sayılabilir.

3. RİTÜEL VE MÜZİK İCRASI BAĞLAMINDA ALEVİ MÜZİĞİ

3.1. Alevi Müziği Kavramı

Cumhuriyet'in ilk döneminde milli musiki çalışmalarına paralel olarak, Vahit Lütü Salcı, Sadeddin Nüzhet Ergun, Rauf Yekta ve Halil Bedi Yönetken gibi araştırmacılar, Alevi ve Bektaşî müzikleri üzerine çeşitli araştırma ve derleme çalışmaları yayınladı.⁴⁰ Bu dönemde, Alevi, Bektaşî, Kızılbaş müzikleri üzerine en ayrıntılı incelemeleri yapan ve bu konuda çeşitli yayınları bulunan Vahit Lütü Salcı, Alevi müziğini “gizli halk musikisi”, Alevi semahlarını ise “gizli dini oyunlar” olarak nitelendirir.⁴¹ Salcı'ya göre, tekke müziğinden farklı olan bu müzik, halk müziğiyle aynı tarz ve şekle sahip, ancak “açık halk musikisi” olarak nitelendirilebilecek diğer halk müziklerinden, (Aleviliğin yasaklı durumuna uygun olarak) asırlarca gizli kalarak kendine has özelliklerle ayrılan müziklerdir (Salcı, 1940, 35-36). Şehirlerde yapılan gizli tekke musikisi ve köylerde yapılan gizli halk musikisi olarak ikiye ayrılan bu müzik türünün, Alevilerin gizli edebiyatlarından bestelenerek, bu gizli mezhebin asırlar boyunca taşındığı cem ve muhabbetlerde icra edildiğini aktaran Salcı, bu müziğin cem ve muhabbetler dışında çalınmasının yasak olduğunu ve günah kabul edildiğini belirtir (Salcı, 1940, 15-21).⁴²

Salcı'yla aynı dönemde Alevi-Bektaşî edebiyatı ve müziği üzerine araştırmalar yapan Sadeddin Nüzhet Ergun, Alevi müziğinin 17. yüzyıla gelene kadar gelişimini, özellikle Bektaşî müziğinden yola çıkarak, ancak Kızılbaş ve Alevi müziğini de dahil ederek şu şekilde yorumlar (Ergun, 1942, 8-9):

“‘Bektaşilik’de de ‘saz’a büyük bir kudsîyet verilmiştir. Uzun asırlardanberi bu tarikat müntesiblerinin âyinlerinde mutlaka saz da çalınmıştır.

⁴⁰ Önceki bölümünde, Cumhuriyet dönemi resmi tarih yazımı bağlamında değinilen Dinçer'in tez çalışmasına, özellikle yukarıda bahsi geçen ve benzeri diğer araştırmacıların yayınlarının, Alevi semahlarının ulus inşa süreci bağlamında değerlendirilmesi açısından bkz. Dinçer (2004). Ayrıca 1922-1952 yılları arasında Türkiye'deki müzik reformunu ve bu alandaki çalışmaları müzik politikaları bağlamında inceleyen bir başka araştırma için bkz. Balkılıç (2009).

⁴¹ Salcı'dan hareketle, özellikle Alevi semahlarının oyun kavramı etrafında incelenmesi konusunda bkz. And (2003; 176-186).

⁴² Salcı'nın derleme notlarını kaynak olarak alan ve Fransızca'da Alevi müziğiyle ilgili ilk kapsamlı yayınları yapan Eugène Borrel'in yazdıkları konusunda detaylı bilgi için bkz. Gökçen (2008, 68-72).

13. asır mutasavvıflarından Taptuk Emre'nın bizzat 'Şeştâ', yani altı telli saz çaldığı 'Vâkıât-ı Üftâde'de tasrih edilmektedir. Bununla beraber, bilâhare bâtinî bir mahiyet alan bu tarikat mensubları arasında maruf bir bestekâra ve eserlerine tesadûf edilmiyor.

Musikişinaslarımızdan hiç birinin Bektaşîler tarafından vücade getirilen nefeslere beste yaptığı da 19. asır sonlarına kadar görülmemiştir. Bu çok dikkate değer husus da gösteriyor ki, Bâtınîlik demek olan Bektaşîlik, müteşerri tarikatlar arasına sokulmamıştır. Tekkelerde okunan ilâhîler, o tarikatlerin akîdelerini bâriz bir şekilde gösteren en kuvvetli vesikalaridir.

(...) 'Bektaşî' âyinlerinde okunan nefesler, saz şâirlerinin veya onları taklid edenlerin besteledikleri mahsüllerdir. Elimizde güfte ve bestesi mevcut bir takım Bektaşî nefeslerinin şâirleri biliniyorsa da bestekârları mechuldür. Maamafih Bektaşî tarikatına mensub âşıkların yazdıkları nefesleri, aynı zamanda kendilerinin bestelemiş olmaları kuvvetle tahmin olunabilir. Fakat bütün bu bestelerde dinî bir vecid aramak beyhude bir emek olur. Bu şiirler, dinî olmak şöyle dursun, bilâkis dine karşı istihza eden bir edâyı taşırlar. Bu itibarladır ki, içkili ve sazlı âlemlerin musikisi olan bu tarzı, 'lâdinî musiki' meyanına almak, daha doğrusu 'Âşık musikisi' çevresinde mütalâa etmek zaruridir.

Anadolu ve Rumeli'nin bazı köylerinde toplu bir halde bulunan Kızılbaşlar ve Alevîler'in musikilerini de gene bu meyanda tedkik etmek kabil olabilecektir".

Saz şâirlerinin, kendilerine has musiki üsluplarıyla ortaya çıkardığı dini mahsulleri "Âşık musikisi" olarak yorumlayan ve bu musikinin "Âşık edebiyatı"yla ilişkili bulunarak tekke ya da divan tarzlarından farklı olduğunu belirten Ergun'a göre, "Âşık musikisi" bir taraftan "Halk musikisi"nin, diğer taraftan da tekke ve klasik musikilerinin tesiri altında teşekkül etmiş bir sanat koludur (Ergun, 1942, 121). Dolayısıyla Ergun, ritüel kapsamında icra edilen Bektaşî, Alevi ya da Kızılbaş müziğini, bir yanıyla "dinsel", diğer yanıyla "dünyevi" bir içeriğe sahip olarak yorumlar.

Anadolu'da yapılan derleme çalışmalarında aktif olarak görev yapan Yönetken ise genel olarak yukarıda bahsi geçen "lâdinî" özelliklere vurgu yaparak, Alevi (ve Bektaşî) müziğini dini müziklerden ayrı bir yere koyarak, bu müziğin tam olarak dini ya da ilahi bir karakter taşımadığını, ancak diğer yandan köy Alevi ezgileri ve semahlarının, tamamen dindışı ezgi ve oyunlardan ayrı bir özelliği olduğunu da belirtir. Yönetken'e göre bu müziği, "büyük Anadolu Türk halk müziği ve oyunları" olarak nitelendirmek mümkündür (Yönetken, 1966, 41-44). Yönetken'in Alevi müziği ve oyunlarına "dini" dememesini eleştiren Salcı, "herhangi bir usul ve kaidenin mutlak suretle camide oynanmasıyla dini olacağı şartı nereden çıkıyor" sorusunu sorarak, İslamiyet'ten hasıl olan bu edebiyat, musiki ve oyunların muhtevasının mutlak olarak dini olduğunu belirtir (Yaprak, 2003, 43-46). Ancak Salcı'nın bir başka çalışmasında, bu müziğin karakter olarak "lâdinî" olduğu üzerine yorumu, bu müziğin, diğer dini müziklerden kendi özellikleriyle ayrıldığı üzerinedir. Salcı'nın buradaki vurgusu, Alevi müziğini diğer tekke ve tarikat müziklerinden

ayırarak halk müziğine yakın bir yere oturtmak istemesi, ancak diğer yandan dini olduğu vurgusundan da vazgeçmemesidir (Salcı, 1940, 35-40).

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Alevi müziğine olan ilgi, giderek artan derleme çalışmalarıyla birlikte kayıt altına alınan pek çok Alevi müziği örneğinin, "folklor" araştırmaları çerçevesinde değerlendirildiği yeni bir evreye girer. İstanbul Konservatuvarı başta olmak üzere, Bela Bartok, Muzaffer Sarısözen, Ursula-Kurt Reinhard gibi Anadolu'da derleme faaliyetlerinde bulunan yerli ve yabancı pek çok araştırmacı Alevi müziği örnekleri derler ve notaya alır; bunların bir kısmı radyo (TRT) repertuarına da girer; ancak bu eserler, genel olarak Türk halk müziği çerçevesinde değerlendirilip, "Alevi müziği" kategorisi yerine "Türk müziği"nin bir parçası olarak ele alınır.

Alevi müziği üzerine çalışmaların, bir sonraki bölümde tartışılacak olan Alevi uyanışıyla birlikte, özellikle 80'li yılların sonlarından itibaren yeniden canlandığı gözlenir. Bu dönemde Alevi ve Bektaşî inancı üzerine çeşitli yayınlar yapan Bektaşî Dede Baba Noyan, yukarıda Alevi müziğinin "lâdinî" özelliğini vurgulayan Ergun ve Yönetken'e benzer bir yorum yaparak, özellikle muhabbet meclislerinde icra edilen müziklerin, söz açısından cemlerde icra edilen dinsel içerikli deyiş veya nefesler yerine, günlük hayatı anlatan içeriğe sahip olduğunu belirtir (Noyan, 2001, 683):

"Bektaşî müziği aynı zamanda Türk Halk müziğidir. Halk müziğinin gizli yürütülmüş yönüdür. Dergahlarda, muhabbet meclislerinde ve Bektaşî-Alevi topluluklarında söylenen bu müziğin, iki ayrı işlevi vardır. Bu müzik Türk halkının ladini (laik-dindışı) müziği olarak; yaşamın çeşitli yönlerini, onun yarattığı üzüntü ve sevinçleri işlediği gibi; Bektaşîliğin edeb, erkan ve inanç ilkelerini de açıklamıştır. Fakat, bu ikinci işlevini yerine getirirken, dinsel motiflere ağırlık vermez, daha insancıl ve doğal olmaya özen gösterir. Nefeslerin dinsel özelliği Yol'a inanmayanları rahatsız etmezdi".

1990'lı yıllarda, Alevi tarihinin yanı sıra müziğine dair çalışmalar da yayınlayan Birdoğan, Alevi ve Bektaşî müziklerini söz açısından içerik olarak aynı, ancak ezgileri nedeni ile farklı olduğunu belirterek, Aleviliğin kırsal kesim kaynaklı, Bektaşîliğin ise şehir kaynaklı (ve dolayısıyla aydın kesim arasında) geliştiğini vurgular (Birdoğan, 1990, 429). Cumhuriyet dönemi araştırmacılarında sıkça vurgulanan bu şehir-köy ayrımı, Alevi müziğinin halk müziği içinde değerlendirildiği çalışmaların da arka planında yer alır.

Cumhuriyet'in erken dönemindeki araştırmalardan farklı olarak, Alevi müziği üzerine daha sonraki dönemlerde yayınlar yapan araştırmacılar, Alevi müziğini çeşitli kategoriler içerisinde inceler. Duygulu ve Onatça, Alevi ve Bektaşî müziğini

saz-söz ilişkisi bağlamında değerlendirerek, bu müziği sözlerin konularına göre deyiş, semah, miraçlama, mersiye vb. türlere ayırır (Duygulu, 1997; Onatça, 2007). Bu çalışmalarda, Alevi ve Bektaşî toplulukların özellikle yöresel farklılıklarına vurgu yapılır. Her iki araştırmada, farklı yörelerden derlenen Alevi müziği örnekleri karşılaştırılarak içerik ve müzikal seyir bağlamında incelenir. Bu çalışmalara benzer bir çalışma yapan Yaltırık, bu müzikleri “tasavvufî halk müziği” başlığı altında değerlendirir. Yaltırık, özellikle Trakya bölgesine odaklanan derlemelerinden yola çıkarak, Onatça ve Duygulu’ya benzer bir şekilde konulara göre tasnifin (deyiş, semah, mersiye vb.) yanı sıra usul ve ezgi yapılarına göre tasnifleme de yapar (Yaltırık, 2003). Her üç araştırmacı tarafından yapılan çalışmalarda, Alevi müziğinin genel olarak “Türk halk müziği” kapsamında değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

1990’lı yıllardan itibaren Alevi müziğiyle ilgili yapılan çalışmalarda, kültür ve kimlik bağlamından yola çıkılarak, Alevi müziğinin Alevi kimliğiyle ilişkisi üzerinde durulur. Uzmanlık alanı, genel olarak İran ve Orta Asya müzikleri ile özel olarak Ehl-i Hak müziği olan ve bu konularda çeşitli çalışmaları bulunan During, Alevi müziği üzerine yazdığı makalede, Alevi topluluğunun başlıca kimlik işaretinin Alevi müziği olduğunu, ancak bu özelliğin simgesel işlevlerinden öte, erkânda oynadığı etkin rol açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, erkânda yüzyıllar boyunca sır olarak tutularak bugüne kadar sürdürülen icraların günümüzde kısmen dışa açılmasını, Aleviliğin çağın koşullarına göre yeniden canlandırılışı için en güçlü role sahip olan müzikten yararlanmasına bağlı olabileceğini aktarır (During, 1995, 85). Bu anlamda, Alevi kimliğinin en güçlü taşıyıcısı müzik olarak karşımıza çıkar.

Türkiye’de yapılan Alevi müziği araştırmalarında, bu müziğin belli bir türe ait olup olmadığı sorusunun cevaplanamadığını aktaran Clarke (Clarke, 2001, 129), Alevi müziğini kültürel kimlik bağlamında incelerken, özellikle Alevi dedelerin müzik icrasına odaklanmış, bu konuda kapsamlı bir çalışma yürütmüştür. Aşağıda icracılar bölümünde değinilecek bu çalışmadan elde edilen veriler, Alevi müziğinin icrasının yanı sıra, bu müziğin taşınması ve kültürel kimlik bağlamında değişim ve gelişmesinin incelenmesine de katkı sağlamıştır (Clarke, 1998).

Alevi müziğiyle ilgili çalışmalarında, Alevi müziği ve Alevi kimliği ilişkisini inceleyen Markoff ise müziğin Alevi-Bektaşî kolektif bilincindeki yerini yine bu bağlamda inceler. Markoff, Alevi müziğini belli bir kategori olarak sunmak yerine, bu müziğin temel dinamiklerini (örneğin bağlama, şiir, icra vb.) kültür içerisinde ele

olarak, kültürel değişimlerin toplumsal karşılıklarını müzik bağlamında değerlendirir (Markoff, 1986, 1993, 2002, 2009).⁴³ Markoff'un kimlik vurgusuna benzer bir başka yorum iletişim bilimci Poyraz'ın, Alevi müziğinin Alevi kimliğiyle bağını, piyasa müziğiyle olan ilişkisiyle değerlendirdiği çalışmasında görülür. Poyraz, Alevi müziğinin, yükselen Alevi kimliğinin müzikle dışa vurulduğu bir mücadele alanı ve aynı zamanda metalaşp sektörleşen bir alan olduğunu aktarır (Poyraz, 2007). Bu çalışmada müziğin, kimlik ifadesinde (ya da inşasında) oynadığı rol incelenir, ancak ritüel olarak cem bağlamı dışında toplumsal açıdan bir yaklaşım gözlenir.

Alevi müziğini, kimlik tartışmalarının dışında, müziksel kodlara uygun olarak yorumlayan Yöre, Brackett'in betimlemesinden yola çıkarak, anlam (*semantic*) ve sözdizimi (*syntactic*) sistemleri arasındaki ilişkiler bağlamında içerik ve ifade ilişkisi olarak incelemeye çalışarak, Alevi kültürünün müziksel kodlarını, form (deyiş, nefes, miraçlama, tevhid vb.), müziksel devinim, makam, usul, çalgı, yaratıcı/seslendirici, yaratım şekli ve mekan başlıkları altında tartışır (Yöre, 2011, 221). Ancak Erol, kod fikrinin, indirgemeciliği yüzünden, yani "gösteren" ve "gösterilen" arasında mümkün olan en geniş çaplı ilişkileri sınırladığı için eleştirildiğini belirtir; diğer yandan kod kavramının anlam ve iletişim çağrışımına katkısını da vurgular (Erol, 2009, 196).

Alevi müziğiyle ilgili kavramsal tartışmalara önemli katkılar sunan Erol, Alevilik ve Alevi müziğinin incelenmesi konusunda "birlik" ve "farklılık" kavramlarını kullanarak, Alevi topluluğunun "bir" olmasının kendine özgü niteliğinin, topluluğun kendisini tanımlarken başvurduğu referans noktalarından (örneğin Hz. Ali ya da "yol"dan) kaynaklandığını vurgular (Erol, 2009, 100). Ancak zaman ve mekana bağlı olarak çeşitli değişimler gösteren ve kendilerini Nalcı, Tahtacı, Sıraç, Çepni vb. olarak tanımlayarak farklılıklarına vurgu yapan çeşitli Alevi toplulukların "birliği"nin, onların anlayabileceği bir dille konuşan ve anlayabileceği perdeden seslenen "saz" ve "söz" erbabı ile sağlandığını belirtir (Erol, 2009, 105). Bu açıdan, Alevi müziğinin, Alevi topluluklarının farklılıklardan gelen yapısal özelliklerinin, Aleviliği inançsal bir birlik olarak değerlendirirken göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Erol bu durumu, tek bir Alevi müziği yerine Alevi müziklerinden bahsetmek gerektiğini ve Alevi müziği konusunda bir inceleme için, tıpkı Alevilik

⁴³ Markoff'un Alevi müziğinin geçmişine dair yaptığı yorumlarda, Alevi tarih yazımındaki temel paradigmalardan birisi olan ve önceki bölümde tartışılan şamanizm-Alevilik ilişkisi konusu da yer alır (Markoff, 2009, 417-420). Konumuzdan farklı bir alan olan bu meseleyle ilgili benzer yorumları karşılaştırmak için bkz. Yönetken (1966), Birdoğan (1990), Turan (2010) vb.

gibi onun “ne” olarak değil, Alevilerin bunu “nasıl” Alevi müziği haline getirdiklerini anlamaya çalışacak bir perspektife ihtiyaç olduğunu vurgulayarak açıklar (Erol, 2009, 102).⁴⁴

Tarihsel olarak Alevi müziğinin günümüze dek geçirdiği değişim ve dönüşüme dair elimizde yazılı kaynaklar da yok denecek kadar azdır. Diğer yandan Alevi edebiyatı ve müziği, çoğunlukla sözlü geleneğin aktarımına yaslanan bir birikime sahiptir. Bu noktada, Alevi müziğinin nasıl oluştuğunun belirlenmesinde, müzik ve metin arasındaki ayrıma vurgu yapan Erol, metinlerin Alevi müziğinin birliğini sağlayan yegane araçlar olduğuna dikkat çeker (Erol, 2009, 133).

Alevi müziği üzerine bugüne kadar yapılmış çalışmalarda ve bu müziği tanımlarken yapılan genel değerlendirmelerde “Alevi müziği” kavramının konuyla ilgili araştırmacıların hemen hepsi tarafından kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu kavramın içeriğinin, yapılan araştırmanın bağlamına göre değiştiği de söylenebilir. İlk dönem araştırmacıların Alevi müziğini dini müzikler içinde ele alıp almama yolundaki tartışması, daha sonraki dönemlerde bu müziğin halk müziği başlığı altında yorumlanmasına dönüşmüş, son dönemde ise bu müziğin Alevi kimliğiyle ilişkisi bağlamında incelenmesine ağırlık verilmiştir.

Österberg’in, müziğin sosyal hayattaki rolünün farklı perspektiflerden (dışavurumcu, yapısalcı ve bağlamsal) incelenebileceğini ve bu sayede nasıl bir “tür” olduğu sorununa da yanıt bulunabileceğine dair gözleminden yola çıkarsak (Österberg, 2001, 21), Alevi müziğini “tür” olarak ele almak için kendi iç dinamiğini temel alarak, ritüel ve müzik icrası bağlamında incelenebileceğini önerebiliriz. Bir kültürde müziğin ne şekilde oluştuğunun, onun sosyal bağlam ve araştırılan davranışın işlevine bağlı olduğuna belirten Hargreaves, müziğin ifade ettiği deneyim, fikir, duygulanım, tonal yapılanma ve sembollerin kültürel olarak göreceli olduğunu da ekler (Hargreaves, 1986, 7). Bu göreceliğin Alevi müziğindeki karşılığı, yukarıda bahsi geçen “birlik” ve “farklılık” kavramlarına uygun olarak, farklı Alevi topluluklar tarafından icra edilen müzikal yapıların çeşitliliğidir. Ancak ritüel içinde icra edilen “form”lar, bu çeşitliliğe rağmen birlik gösterir.

⁴⁴ Erol’un tez danışmanlığını yaptığı iki öğrencisinin, İzmir’in iki farklı bölgesinde yaptıkları alan çalışmasına dayanan doktora tez çalışmalarında da, Erol’a benzer bakış açısıyla Alevi müziği ve Alevi kimliği kavramları tartışılmış, Alevi müzik uyanışı bağlamında çalışmalar yürütülmüştür. Bu çalışmalar için bkz. Dönmez (2008); Akdeniz (2011). Ayrıca Dönmez’in çalışması kitap olarak da yayınlanmıştır (Dönmez, 2014).

Ritüel ve müzik icrası bağlamında kavramsal olarak Alevi müziğini tanımlamak, Aleviliğin inançsal birliğine vurgu yapmayı da gerektirmektedir. Bu açıdan inançsal birliğin temel göstergesi olan cem ibadeti, Alevi müziği açısından da bir dayanak noktasıdır. Bütüncül bir form olarak cemin içerisinde icra edilen tüm müzikal unsurlar, Alevi müziğinin temel referansları olarak geniş Alevi coğrafyasında icra edilir. Ancak inançsal bağlamda “yol”a dair birlik, sürekliliğin bağlamında sosyal, kültürel ya da etnik yapılanmaya bağlı olarak çeşitli farklılıklar gösterir. Bu farklılıklar, Alevi müziğinin dinamiklerini oluşturan çalgı, icra ya da repertuara dair çeşitliliği de ortaya çıkarır. Diğer yandan bu durum, inançsal birliğin sağlandığı cem ibadetinin temel referans olarak ele alınmasını engellemez.

Aşağıda detaylı olarak incelenecek bu yorumlardan yola çıkarsak, Alevi müziği icralarını, ritüel ve müzik icrası bağlamında ele alarak, Aleviliğin temel ibadeti olan cem ritüelinde icra edildiği, yani dinsel yanının vurgulandığı haliyle “Ritüel İçi” ile ibadet kapsamı dışında icra edildiği haliyle “Ritüel Dışı” olarak iki ana başlıkta toplayabiliriz. Her iki başlığın kesişimi ise “Muhabbet” başlığı altında ayrıca değerlendirilecektir.

3.2. Ritüel İçi Alevi Müziği İcrası

Alevi müziğinin ritüel içinde icrası, Alevi cemlerinde icra edilen tüm müzikleri kapsar. Aşağıda, bugüne kadar sürdürülen cemlerin genel ortamı ve cemlerde yapılan hizmetleriyle ana hatlarıyla aktarıldıktan sonra, cemde yer alan müzikal unsurlar detaylı olarak incelenecek ve bu unsurların icra dinamikleri üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Cem Ortamı ve Cemde Yapılan Hizmetler

Teorik olarak, birbirine gönülden bağlı ve Alevi inancına ikrar (söz) vermiş en az üç kişinin⁴⁵ bir araya geldiği herhangi bir ortamda gerçekleşebilen cem ritüeli, günümüzde mekansal olarak cemevlerinde gerçekleştirilir. İbadet olarak uygulandığında, sadece Alevi mensuplarının girdiği cem ritüelleri, günümüzde büyük cemevlerinde Alevi olmayanların da girebileceği bir şekilde, herhangi bir sorgulama olmadan açık olarak yapılır; aynı zamanda konser salonu, spor salonu, stadyum, festival vb. ortamlarda da cem uygulamaları yapıldığı görülür.

⁴⁵ Bu durum, Aleviler arasında sözlü olarak “üç can, bir cem” cümlesiyle ifade edilir.

Cemlerin ister tekke'de, ister hazırlanmış bir yerde olsun, her zaman yapılabileceğini aktaran Mélikoff, kırsal bölgelerde, özellikle tarla işlerinin sona erdiği, kış döneminde yapıldığını belirtir (Mélikoff, 1999a, 261). Örneğin, 60'lı yıllarda, Sivas Kangal yöresindeki cem uygulamalarını anlatan Karakaş, cemlerin Ekim-Kasım aylarında, tüm köy halkının katılımıyla, akşam saatlerinde yapıldığını aktarır (Karakaş, 2003, 227) Ancak görgü cemlerinde ikrar verilirken, bir yıl içindeki haftalık cemlere “kırk sekiz perşembe” katılacağı sözü verilir. Geriye kalan dört hafta ise Aleviler için Hz. Hüseyin'in mateminin tutulduğu Muharrem ayıdır. Bu açıdan, ibadet bağlamında bir yıla yayılması gereken cemler, çeşitli yörelerde, sosyal, kültürel ve coğrafi koşullara bağlı olarak uygun zamanlarda sürdürülür.

Yaman, cemin köylerde büyükçe bir evde, varsa cemevinde; günümüzde kentlerde ise müsait bir yerde, bir salonda ya da cemevinde yapılabileceğini belirtir (Yaman, 2012, 8). Cemevinde veya herhangi bir başka ortamda, cemin yapıldığı alana Kırklar Meydanı adı verilir. Cemde kadın-erkek⁴⁶, büyük-küçük gibi ayrımlar yapılmadan tüm katılımcılar bir arada oturur. Cem, katılımcıların genellikle art arda halka şeklinde oturduğu, önlerinde geniş bir alanın (meydan) boş bıkardığı ve karşılına dede, zakir, rehber gibi görevlilerin oturduğu (post makamı), tüm katılımcıların birbirilerine yüzyüze baktıkları bir ortamdır. Bundan dolayı cem ritüeline “cemal cemale ibadet” denir. Yüzyüze yapılan cemlerin başlıca özelliği, katılımcıların tamamının cemin başlangıcında birbirilerinden rızalık alması, yani katılımcılar arasında herhangi bir sorunun bulunmamasıdır. Eğer bir sorun bulunuyorsa, bu sorun giderilene kadar cem başlatılmaz. Bundan dolayı cemin, ibadet özelliğinin yanı sıra toplumsal olarak işlevi bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Geçmişte kullanılan takvim nedeniyle haftasonuna denk gelen perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılan cemler, günümüzde çoğu yörede aynı gün yapılırsa da özellikle büyük kentlerde kimi cemevlerinde perşembe gecesi, kimilerinde ise pazar günleri yapılır. Bu konuda genel düşünce, cemin mümkün olduğunca boş bir zamanda

⁴⁶ Cemin, kadın ve erkeğin bir arada olduğu bir ibadet biçimi olmasından dolayı Aleviler yüzyıllar boyunca çeşitli iftiralara maruz kalmıştır. Bu iftiraların en bilineni “mum söndü” hakkında bkz. Adorjan (2004, 123-136); Bahadır (2004, 185-209); Dankoff (1995, 69-73). Alevilere benzer bir inanç grubu olan ve cem ibadeti yapan Ehl-i Hak mensuplarının da benzer suçlamalara maruz kalmaları konusunda bkz. Hamzeh'ee (2008, 311). Benzer “mum söndü” iftirasına uğrayan Maniheist ve Bogomiller hakkında bkz. Ocak (2007, 178). Ayrıca Osmanlı döneminde Aleviler'in çeşitli iftiralar nedeniyle uğradığı yasaklanmalar ve fetvalar için bkz. Düzdağ (1998, 173-178); Refik (1932). Osmanlı belgelerinde geçen, “gece gündüz saz ve sözle meşgul olma” suçlamaları ve benzer şekilde ithamlar için bkz. Savaş (2013, 32, 33). Bu konu, günümüzde de çeşitli haberlere konu olmaktadır.

yapılmasıdır. Günümüzde cemevleri dışında yapılan cem etkinlikleri genellikle haftasonlarına denk getirilir.

Cemde yer alan *on iki hizmet* adı verilen görevler, Kırklar Cemi'nde uygulandığı düşünülen ve günümüzde de her cemde tekrarlanan hizmetler yani görevlerdir. Günümüzde belli bir standartlaşmaya sahip cemevlerinde sürdürülen cemlerde yapılan on iki hizmeti kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Dede: Sercem de denilir, cemi yönetir.
2. Rehber: Ceme katılanlara, görgüsü yapılanlara ve dedeye yardımcı olur.
3. Gözcü: Cemde düzeni ve sessizliği sağlar.
4. Çerağcı-Delilci: Çerağın (mumun, ışığın) yakılması, meydanın aydınlatılması ile görevlidir.
5. Zakir: Cemde yer alan tüm eserleri çalıp söyler.
6. Ferraş: Câr (süpürge) çalar, gerekirse rehbera yardım eder.
7. Sakka-İbriktar: Sakka suyu dağıtır.
8. Sofracı-Kurbancı-Lokmacı: Kurban ve yemek işlerine bakar.
9. Pervane-Semahçı: Semah döner.
10. Peyk-Haberci: Cem öncesi, köyde ya da yörede bulunanlara haber vermekle görevlidir.
11. İznikçi: Cemevinin temizliğine ve düzenine bakar.
12. Bekçi: Cemin ve ceme gelenlerin evlerinin güvenliğini sağlar.

On iki hizmetin yanı sıra, Bektaşî erkânında, cem meydanında on iki post sembolik olarak yer alır. Her biri inancın tarihinde özel bir yere sahip ululardan oluşan bu on iki postun sahipleri ve hizmetleri şunlardır:⁴⁷

1. Baba (Horasan) Postu: Hacı Bektaş Veli.
2. Aşçı Postu: Seyit Ali Sultan.
3. Ekmekçi Postu: Balım Sultan.
4. Nakib Postu: Kaygusuz Abdal.

⁴⁷ Bu listelerin karşılaştırması için bkz. Otyan (2007, 202); Noyan (2010, 68); Birge (1991, 201).

5. Atacı (ya da Atçı) Postu: Kamber Ali Sultan.
6. Meydancı Postu: Sarı İsmail Sultan.
7. Türbedar Postu: Karadonlu Can Baba.
8. Kilerci Postu: Hacım Sultan.
9. Kahveci Postu: Şah Şazeli Sultan.
10. Kurbançı Postu: Hz. İbrahim.
11. Ayakçı Postu: Abdal Musa Sultan.
12. Mihmandar Postu: Hızır Aleyhisselam.

Bedri Noyan, 1842-1907 yılları arasında yaşamış olan, Babagan kolu postnişini Mehmet Ali Hilmi Dedebaba'dan kendisine intikal eden bir yazmada, on iki hizmetle ilgili şu bilgilerin yer aldığını aktarır (Noyan, 2006b, 359):

“İmam Cafer Sadık salavat-ullah-ı aleyh buyururlar ki kitb olundu (yazıldı) erkan-ı Evliya'dır gaflet olunmaya. Her üstada ve talibe lazımdır ve gerektir ki zira bu erkan Muhammed Ali'den ve erenlerden kaldı. Her Talib yolun (yolunu) bilmek gerek ola. Tariykin on iki erkanı vardır. Ayn-ı cem' oldukta bunlar icra olunmayınca erkan tamam olmaz. Yiyüb içilen helal olmaz. Elbette bunları bilmek lazımdır. Evvela bu menzillerin sahibleri Evlad-ı Ali'dir (yani bu işlerin görevlileri Ali oğullarıdır) Hz. Şah-ı vilayet Ayn-ı cem' kurduğu vakıta bu hizmetlerin her birisini bir evladına gülbenk idüb andan sonra erkanını sürerdi. Tarikçi: İmam Hasan, Berber: Muhammed Hanefi, Saki: Tayyib'tir. Süpürgeci: Turab, Ferraş: İmam Hüseyin'dir. Zakir: Abd-üs-Samed'dir. Sofradar (Sofracı): Abd-ül-Vahid'dir. Hadim: Abd-ül-Mu'indir. Gözcü: Abd-ül-kerim'dir. Pervane: Abdullah ve Çerağcı: Hadi-i Ekber'dir. Kapucu: Abd-ül-celil'dir. Bu zat-ı şerifler ki zikrolundu cümlesi Evlad-ı Ali'dir. Himmetleri hazır ve ruh-u revanları şad ve handan ola, demine Hü!”.

Kaplan, buyruk metinlerinde on iki hizmet bahsinin, on iki erkân ya da on iki farz olarak geçtiğini; on iki hizmetin On İki İmam'a karşılık ortaya konduğunu belirtir. Ancak buyruklarda cem töreninin ayrıntılı betimlemesine rastlanmadığını vurgulayan Kaplan, on iki hizmetin buyrukara göre farklılık gösterdiğini aktarır (Kaplan, 200, 263-267). Noyan'ın yukarıda aktardığı bilgilerde yer alan, Kaplan'ın buyruk nüshalarından örneklerini verdiği ve Hz. Ali'nin çocukları ile çevresinin yaptığı on iki hizmetin yer aldığı görevliler şu şekildedir:⁴⁸

1. Tarikçi: Hz. İmam Hasan.
2. Ferraş: Hz. İmam Hüseyin.
3. Berber: Hz. Muhammed Hanefi.

⁴⁸ Benzer listelerin karşılaştırması için bkz. Noyan (2010, 68); Birge (1991, 201-202); Kaplan (2010, 264).

4. Zakir: Hz. Abdu's-samed.
5. Sofracı: Hz. Abdü'l-vahid.
6. İbriktar: Hz. Haydar (Hz. Selman-ı Farisi).
7. Saki: Hz. Tayyib.
8. Hadim-i Meydan: (Meydanın hizmetkârı) Hz. Abd-ül-mu'in.
9. Gözcü: Hz. Abdü'l-kerim.
10. Pervane: Hz. Abd-ullah.
11. Çerağcı: Hz. Hadi-i Ekber.
12. Bevvap (Kapıcı): Hz. Abdü'l-celil.

On iki hizmetin Kırklar Cemi'ndeki asıl sahipleri ise, her cemde hizmetler yapıldıktan sonra dede tarafından dualar verilirken anılır. Tüm cemlerde, bu kişilerin adları anılarak onların himmetlerinin, bu hizmetleri yapan kişiler üzerine olması dilenir. On iki hizmetin Kırklar Cemi'ndeki sahipleri şunlardır:⁴⁹

1. Dede: Muhammed Mustafa (Hz. Muhammed.)
2. Rehber: Aliyel Murtaza (Hz. Ali).
3. Gözcü: Er Mustafa.
4. Çerağcı-Delilci: Cabir Ensari.
5. Zakir: Bilal Habeşi.
6. Ferraş: Selmân-ı Farisi.
7. Sakka-İbriktar: Gulam Kamber, Selmân-ı Farisi.
8. Sofracı-Kurbancı-Lokmacı: Mahmut-el Ensarî, Gulam Kisani.
9. Pervane-Semahçı: Ebuzer Gaffari, Fatma Ana (Hz. Fatma), Amr-ı Eyyar (Ammar-ı Yaser).
10. Peyk-Haberci: Cebrail Musaffa.
11. İznikçi: Ebu Hüzeyme Ensari.
12. Bekçi: Gulem Kamber.

⁴⁹ Dertli Divani tarafından Mekteb-i İrfan Muhabbeti'nde (Şahkulu Dergahı, 11.02.2013) verilen bu listenin karşılaştırması için bkz. Noyan (2010, 306).

Günümüz cemevlerinde sürdürülen cemlerin büyük kısmına kaynaklık eden, Alevi dedesi Mehmet Yaman Dede'nin hazırladığı cem kitabında, cemde yapılan hizmetler özet olarak şu şekilde sıralanır (Yaman, 2012, 11-12):

- “1. On İki Hizmet sahipleri Cem’de gerekli araç ve gereçleri tamamlarlar.
2. Cemaat, Cemevi’nde toplanır.
3. Dede, usulünce Cemevi’ne girip postuna oturur.
4. Dede, canlara eğitici bir konuşma yapar.
5. Zâkirler, sazla deyiş çalıp söyler.
6. Süpürge (car) çalınır.
7. Post (seccade) serilir.
8. Dargınlar barıştırılır, sorunlar çözümlenir, canlardan rızalık alınır.
9. On İki Hizmet sahiplerinin duaları verilir.
10. Çerağ (delil) uyandırılır.
11. Tezekâr (ibrikdar) tarikat abdesti aldırır.
12. Kurban ve lokmaların duaları verilir.
13. Dede, yol-erkân konusunda canlara bilgi verir.
14. Gerekirse kısa bir dinlenme arası verilir. (Mola)
15. Cem mühürlenir (Secde yapılır).
16. Üç Dûvazımam okunur (Secde yapılır).
17. Üç Tevhîd çekilir (Secde yapılır).
18. Miraclama okunur, Kırklar Semahı yapılır.
19. İstek semahları yapılır.
20. Sakka suyu dağıtılır.
21. Mersiyeler okunur.
22. Lokma ve Kurban (Sofra) hizmeti sunulur.
23. Lokmalar yenilip sofra duası edildikten sonra Dede ‘*Duran oturan...*’ duası verir. Bundan sonra da şu hizmetler yerine getirilir: Süpürge çalınır, post kaldırılır, On İki hizmet sahiplerinin duası verilir, çerağ dinlendirilir ve cem ibadeti sona erer”.

Yukarıda verilen sıralama, bazı yörelerde farklı olarak icra edilir. Yaman'ın verdiği bu sıralama, özellikle günümüzde açılan cemevlerinde kabul görmüş genel bir hizmet sıralaması olsa da, Çelebi sürecine bağlı olarak dedelik hizmetini yürüten Dertli Divani ise, haftalık cemlerin düzenli yapıldığı yörelerdeki cem işleyişini şu sıralamayla aktarır (Elçi, 2011, 135):

- “1. On iki hizmet başlamadan ceme giremeyen olursa bu bölümden nasibini alması amacıyla gözcü ceme katılanları toplayıp dikkatlerini sağladıktan sonra zakirler tarafından üç deyiş bir duvazı imam okunur. Müşküller ortaya konarak sorunlar çözülür.
2. Gözcü sağ başta olmak üzere on iki hizmet sahibi ya da tek başına gözcü dededen on iki hizmet duasını alırlar.
3. Süpürge hizmeti yerine getirilir.
4. Gönül abdestini temsil eden ibrikdarlık hizmeti yerine getirilir.
5. İmam Hüseyin’in makamını temsil eden post hizmeti yerine getirilir.
6. Çerağ (Delil) hizmeti yerine getirilir. Zâkirler delille ilgili genellikle Hatayi’ye ait üç duvaz okurlar. Delil dûvazlarında bacılar ayakta durmaktadır.
7. Gülbenkten sonra gözcünün müdahalesi ile meydan açılır; muhabbet yapılır.
8. Zâkir üç deyiş bir duvaz okur; zaman elverirse üç deyiş bir duvaz daha okunur. Dede gülbenkini okur.
9. Miraclama ve bitiminde yedirme bölümünde semah okunur (Kırklar şerbeti içtiler); üç semah dönülür ki buna üçleme denir. Semahçılar dize geldiği esnada tevhid okunur.
10. Dedenin gülbenkiyle sakka suyu gelir.
11. Sofra hizmeti yapılır.
12. Gözcü ya tek başına ya da on iki hizmet sahibi topluca duasını alır. Oturan duran duasından sonra cem birleşir”.

Alevi cemleri, geçmişte bir köyün ya da bulunulan yörenin en büyük evinde, bunun dışında ise tekke ve dergahlarda yapılırken, günümüzde yeni inşa edilmeye başlanan cemevlerinde yapılmaktadır. Cem ritüeli, günümüzde bir yandan cemevlerinde ibadet olarak yapılırken, diğer yandan çeşitli performans mekanlarında Alevi etkinlikleri altında sürdürülür ve bu şekilde yapılan cemler, Alevi kimliğine en fazla vurgu yapılan etkinlikler olarak karşımıza çıkar (Markoff, 1993; Soileau, 2005). Bu etkinliklere Alevi olmayanlar da katıldığı gibi, cemin başlıca kuralı olan, tüm katılımcıların birbirlerinden rızalık alma durumu sadece sembolik olarak yapılır. Ancak halen Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde köy evlerinde ya da yeni inşa edilmiş cemevlerinde düzenli cemler ibadet kapsamında yapılmaktadır.⁵⁰

3.2.2. Alevi Ceminde Müzikal Unsurlar

Başından sonuna kadar müzikal unsurları içerisinde barındıran cem ibadeti, sadece cem içerisinde icra edilen müzikal formlarla değil, bizzat kendi yapılanmasıyla da bir müzikal formu andırır. Uluçay, cemin müzikal yapılanmasını şu şekilde tasvir eder (Uluçay, 1996, 15-16):

“Cem'deki konuşmalar, liriktir, manzumdur. Zaten bütün kutsal metinlerin dili böyledir. ‘Hak nefesleri’ olan ilahiler bestelenmiştir. Buna göre Alevilik'te bir ‘Ayin müziği’ oluşmuştur. Sohbet, muhabbet, musikisi ile kurban, düvazı on iki imam, semah, tevhid nefeslerinin terennümü farklıdır”.

Cemin içerisindeki müzikal formların yanı sıra, interaktif olarak katılımcıların nidaları, cemi yöneten dedenin konuşma ve duaları (gülbanklar), hizmetlilerin verdiği dualar genel olarak müzikal bir dile sahiptir. Bu bölümde, Alevi cemlerinde yer alan müzikal unsurlar, çalgılar, icracılar, repertuar ve dualar kapsamında detaylandırılarak aktarılacak, bu unsurların içerik ve icra özellikleri, ritüel ve müzik bağlamında yorumlanacaktır.

3.2.2.1. Çalgılar

Cemlerde icra edilen çalgılar, Aleviler tarafından kutsal olarak kabul edilen bağlama ailesi çalgıları ile diğer çalgılar olarak iki ana grupta incelenecektir.

⁵⁰ Günümüzde, cem uygulamalarının kent koşullarında dönüşümleriyle ilgili bir incelemeler için bkz. Erdemir (2006); Langer (2013).

3.2.2.1.1. Bağlama

Bağlama, çeşitli araştırmacılar tarafından Orta Asya’da doğmuş bir çalgı olarak gösterilse de (Gazimihal, 1975), eskiçağda Anadolu’da yaşamış pek çok uygarlıkta buna benzer çalgılara rastlanır (Tunçer, 2005, 31-33). Aynı zamanda, Anadolu’ya yakın olan İran, Irak gibi, pek çok eski uygarlığın merkezi olmuş coğrafyalarda da bağlama benzeri çalgıların izine rastlanır (Özdemir, 2009a).⁵¹

Anadolu’da pek çok yörede cemlerde çalınmadan önce öpülerek başa konulan bağlama, Alevi inancı mensupları tarafından kutsal olarak kabul edilir. Aleviler tarafından “Telli Kur'an” olarak da adlandırılan bağlamanın kutsiyeti, Aleviler'in “Âşığın sözü, Kur'an'ın özü” düşüncesi bağlamında değerlendirilir: Âşığın söylediği sözler, yani şiirler, Kur'an kadar kutsal kabul edilir. Âşıklar sözlerini, bağlama aracılığıyla kutsal bir aktarım olarak yaptıkları için, bu aktarımda başlıca rolü oynayan bağlama da aynı oranda kutsal olarak kabul edilir (Özdemir, 2009b). Bağlamanın kutsal kabul edilişi, onun maddi olarak temsil ettiğine inanılan yapısal özelliklerinin sembolik değeriyle de ilişkilidir: Teknesi Hz. Ali'nin gövdesi, sapı Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar, perdeleri On İki İmam, üç teli Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali olarak nitelendirilir (Markoff, 1993, 102). Noyan’a göre bağlamanın sembolik özellikleri, önceki bölümde detaylı olarak işlediğimiz, Alevi ceminin temeli kabul edilen Bezm-i Elest’e kadar uzanan bir geçmişe sahiptir (Noyan, 2010, 30):

“Tanrı'nın Elest Bezmi (Bezm-i Elest) bir sazın teline dokunuştur. Sazın teline dokunan bir kişi, ondan yeteneğine uygun (kabiliyeti üzre) bir ses alır. Elest Meclisi'nde de Tanrı rûhlara: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ diye sorunca; onlar da: ‘Evet’ diye yanıt vermişlerdir. Bu diyalogda, Tanrı'nın sorusu sazın teline vurulan mızaptır. Rûhların yanıtı ise bir ses veriştir. Rûhları vecde getirici sorunun ve ona verilen yanıtın, yeryüzündeki devamı musikidir. Bektâşî için Tanrısal nağmenin yaratıldığı enstrüman kopuz, yani Türk sazıdır. Bu nedenle Bektâşî ya da Alevînin her töreninin (erkânının) sonunda veya içinde müzik vardır”.

Bağlamanın kutsallığı ve Alevi inancındaki özel yeri çeşitli Alevi deyiş ve nefeslerinde de dile getirilir. Edip Harabi, bağlamanın Bezm-i Elest'ten bu yana ibadet amacıyla çalındığını şu deyişte dile getirir (Üçüncü, 2012, 232):

“Hak’dan bize her dem hidâyet olur
Muhammed ‘Alî’den ‘inâyet olur
Saz çalsak Allah’a ‘ibâdet olur
Dâvud peygamberden rebâbımız var”

⁵¹ Bağlama ve benzeri çalgıların geçmişine dair yapılan çalışmaları daha detaylı karşılaştırmak için bkz. Picken (1975), Parlak (2000), Aksoy (2003).

Alevi araştırmacısı ve aynı zamanda Cevri mahlasıyla Alevi şiirleri yazan bir âşık olan Birdoğan, bağlamanın yapısını ve Alevilik inancında kutsiyetini şu şekilde ifade eder (Birdoğan, 1995, 252-253):

“Bana Hakkı soran oğul
Haber al aşık sazından
Göğsü peygamber ağacı
Kılıfı Ali bezinden

Elif Hakk'a nişan sapı
O gerçeğe açar kapı
Eşikten başlayan yapı
Sarı turna avazından

şah perdeye basan parmak
Niyaz eyler Hakk'a varmak
Ezgi olup akan ırmak
Hak imamlar düvazından
(...)
Cevri budur dilli Kur'an
Hem erkanlı yollu Kur'an
Dost elinde telli Kur'an
Yürürüz dostun izinden”

Clarke'ın, “Aleviler için hem ruhsal hem de politik gücün sembolü” olduğunu belirttiği bağlama (Clarke, 2001, 131), aynı zamanda Alevi kimliği açısından “ikon” haline gelen bir çalgıdır (Erol, 2009, 117). Bağlamanın hem sembolik hem de biçimsel özellikleri, bu çalgının Alevi toplumsal belleğinin temel taşıyıcılarından birisi olarak âşık, zakir, dede, vb. icracıların elinde kutsiyet kazanmasına ve bu sayede bellek taşıyıcılık görevinin çalgı-kişi ilışkisine dönüşerek sürekli değişim halinde interaktif bir durumu göstermesine de neden olur.

Bağlama, Anadolu'nun dört bir yanında farklı tel sayıları ve farklı yapısal özelliklerle icra edilir. Alevilerin bulunduğu coğrafyalarda icra edilen bağlama türevi çalgıların en yaygın olanı, üç sıra telli *dede sazı*, *balta saz*, *balta bağlama*, vb. olarak adlandırılan çalgılar ile iki sıra telli *ruzba*, *ırızva*, *iki telli cura*, vb. olarak adlandırılan çalgılardır. Genel olarak bağlama ailesinden kabul edilerek aynı adla sınıflandırılan bu çalgılar, yöresel olarak farklı icra teknikleriyle (*pençe*, *şelpe*, vb.) kullanılır. Bağlama ailesi çalgıları, günümüzde kısa ve uzun saplı bağlamalar olarak yaygın bir kullanıma sahiptir. Diğer yandan, geçmişte kullanılan bağlamaların

günümüzde yeniden popülerlik kazandığı ve bunların farklı icra teknikleriyle yeniden keşfedildiği bir süreç de yaşanmaktadır.⁵²

3.2.2.1.2. Diğer Çalgılar

Anadolu'daki farklı Alevi toplulukları arasında, bağlama dışında çalgıların da cem ortamında icra edildiği görülür. Bu çalgıların başında, (yukarıda Harabi'nin, Hz. Davut'un rebap çaldığını anlattığı şiirinde olduğu gibi) keman ya da kabak kemane gibi yaylı çalgılar gelir. Ancak üflemeli ya da vurmali çalgıların cemlerde çalındığına dair kayıtlara rastlanmamıştır.⁵³ Yaltırık, vurmali çalgıların kullanılmamasının nedeninin, gizlenmek, duyulmamak kaygısından kaynaklanabileceğini belirtir (Yaltırık, 2003, 49). Erol da cemlerde vurmali çalgıların kullanılmamasının bir nedeni olması gerektiğini belirterek, Halil Bedii Yönetken'in köy Alevilerinin vurmali çalgıları dünyevi telakki ettikleri görüşü üzerine düşünmek ve bu tercihi benimseyen Alevi topluluklarına bilişsel olarak sokulmak gerektiğini aktarır (Erol, 2009, 118).

Duygulu, bazı yörelerde yaylı çalgılardan kabak kemane ve kemanın bağlama ailesinden birkaç sazla birlikte gruplar oluşturularak çalındığını aktarır (Duygulu, 1997, 29). Yaltırık, Antalya yöresindeki Abdal Musa Bektaşileri'nin kemani, kabak kemane biçiminde tutarak diz kemani şeklinde cemlerde çaldıklarını (Yaltırık, 2003, 49); Noyan, Aydın yöresinde kemanın Karadeniz kemençesi şeklinde kullanıldığını aktarır (Noyan, 2001, 703). Erol ise Amasya yöresi ve çevresindeki Alevi toplulukların bazılarında bağlama ile birlikte ya da tek başına keman kullanıldığını; İzmir, Bademler Köyü'nde ud ve bağlama birlikte icra edildiğini; Antalya Tahtacılarında çoğunlukla kabak kemane (gırbız kemanesi) kullanıldığını belirtir; ancak bu durumun geniş ölçekli Alevi kolektivitesi içinde bağlamanın simgesel önemini azaltmadığını da vurgular (Erol, 2009, 117).

Alevi cemlerinde zaman zaman herhangi bir çalgının kullanılmadığı ortamlar da gözlenmektedir. Örneğin kendi derleme çalışmalarımız sırasında Konya'nın Beyşehir

⁵² Anadolu'da icra edilen bağlama türevi çalgıların karşılaştırılması ve icra teknikleri konusunda bkz. Parlak (2000). Ayrıca bu çalgılarla ilgili çeşitli adlandırmaları ve detayları karşılaştırmak için bkz. Duygulu (2014).

⁵³ Erol, TRT arşivi gibi kimi kaynaklarda Tokat yöresinde açık havada yapılan semahlarda davul-zurna kullanıldığını belgelendiğini aktarır (Erol, 2009, 117). Ancak cemlerde davul-zurna vb. çalgının kullanıldığına dair herhangi bir belgeye rastlanamamıştır. Yine Tokat yöresinden yerel kaynaklardan cemlerde kaval çalındığına dair bilgiler derlenmişse de bunlarla ilgili yayınlara ulaşılamamıştır.

ilçesinin Şamlar köyünde, göçler ve çeşitli diğer sosyal sebeplerden uzun yıllar ara verildikten sonra yeniden yapılmaya başlanan görgü cemlerinde zakirlik görevinde bulunan kadın ve erkeklerin, (bölgede bağlama çalan olmadığı için) herhangi bir çalgı olmaksızın koro şeklinde bu hizmeti yerine getirdiği gözlenmiştir. Yaltırık da Eskişehir, Tekirdağ ve Kırklareli'nin bazı köylerinde, benzer şekilde herhangi bir eşlik çalgısı kullanmadan sadece insan sesiyle nefes ve deyişlerin söylenip, semahların dönüldüğünü aktarır (Yaltırık, 2003, 49).

3.2.2.2. İcracılar

Cemlerde yer alan icracılar, Aleviliğin inançsal olarak taşınmasında önemli işlevleri bulunan dede ve zakir olarak iki ana grupta incelenecektir.

3.2.2.2.1. Dede

Alevilerin inanç önderi olan dede, aynı zamanda kendi belleğinde Alevi inanç ve kültürünü taşıyan sözlü geleneğin de temsilcisidir. Yukarıda cemde görevli on iki hizmetin post sahipleri bahsinde belirtildiği üzere Kırklar ceminde dedelik, Hz. Muhammed'in post makamıdır. Çoğunlukla belli bir ocaktan (soydan) gelen, ancak Hacı Bektaş'taki Çelebi süreğine bağlı yörelerde olduğu gibi toplumun rızalığını alarak belli bir soydan gelmeyenlerin de kabul edildiği dedelik kurumu, yüzyıllar boyunca Aleviliğin sosyal, kültürel, hukuksal, dini (hatta siyasi) önderliğini de yapmıştır (Yaman, 2006, 64-79).⁵⁴

Bazı yörelerde bağlama çalıp aynı zamanda cemi yöneten dedeler, kimi yörelerde bağlama çalmazlar ya da bağlama çalmayı bilmezler. Bunun yerine zakir adı verilen icracılar cemin müzikal işleyişinden sorumludur. Eröz, Doğu Anadolu köylerinde bazı dedelerin saz çalarak cemi başlattıklarını ve zakirlik yaptıklarını, ancak bir süre sonra bu hizmeti zakire devrettiklerini aktarır (Eröz, 1977, 118-119). Kendileri bağlama çalmasa dahi cem boyunca yürütülen tüm hizmetlerden sorumlu olan dedeler, her hizmet sonunda söylenen ve gülbank adı verilen duaları resitatif biçimde okurlar. Dedeler cem boyunca postta oturup hizmetlerin aksamadan yürütülmesini sağlarlar.

⁵⁴ Dedelik kurumunun tarihsel seyrini incelemek için, dede belgelerinden (şecere, icazetname, ziyaretname, vb.) yola çıkarak hazırlanmış bir doktora çalışması için bkz. Karakaya-Stump (2008).

Alevi dedelerin kimliğinde müziğin yeri ve dedelerin yetişmesinde müziğin rolü konularında tez çalışması yapan Clarke, dedelerle yaptığı görüşmelerde, her ocak geleneği içinde müziğin mutlak bir rol oynamadığını gözlemler (Clarke, 1998). Müzik icrası yapan dedelerin bağlı bulunduğu ocakların, bu geleneği kuşaktan kuşağa aktarmasıyla ilgili “müziksel soy” kavramını kullanan Clarke, manevi olarak ocakların kaynağı olarak görüldüğü ve liderlik konusunda müziğin en önemli rollerden birini oynamayı sürdürüğü bu soyların müzik icrasını kuşaktan kuşağa aktardığını belirtir (Clarke, 2001, 133).⁵⁵

Son bir not olarak, toplumsal cinsiyet bağlamında dedelik her ne kadar erkekler tarafından sürdürülüyor görünse de, Anadolu’da dede postunda oturan “ana”ların bulunduğunu eklemek gerekir. Bu konuda çeşitli tartışmalar günümüz Alevilik çalışmaları arasında devam etmekle birlikte, kadınların postta oturması konusunda giderek çoğalan talepler olduğu gözlenmektedir.⁵⁶

3.2.2.2.2. Zakir

Sözlük manası olarak hatırlamak, zihinde tutmak, yâd etmek anlamlarına gelen zikir kelimesinden türeyen ve zikreden, zikredici anlamına gelen zakir sözcüğü (Uludağ, 2005, 393), Alevi cemlerinde müzik icrasını (çalıp söyleme) gerçekleştiren on iki hizmetliden birisidir.⁵⁷ Bazı yörelerde *sazende*, *sazdar*, *sazandar*, *sazcı*, *guyende*, *âşık baba*, *kamber* gibi çeşitli adlarla da anılır.⁵⁸ Kendileri âşık olmasa dahi, cem süresince bağlama çalıp söyleme görevini sürdüren zakirlerin bazıları bulundukları yörelerin yerel âşıklarıdır.⁵⁹ Bazı ocak ve yörelerde ise hem cemi yöneten, hem de

⁵⁵ Clarke’ın, ocakzade dedelerin geleneksel ve güncel durumlarını incelediği bir başka çalışması için bkz. Clarke (2002).

⁵⁶ Alevi-Bektaşî inancında kadının yeri konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Bahadır (2004).

⁵⁷ Alevi müziği dışında, İslam tarihinde çeşitli tasavvuf ekollerinde rastlanan müzik icraları, zakirlik görevi ve zikir konularını karşılaştırmak için bkz. Trimmingham (1971, 194-217); Birdoğan (1990, 397); Shiloah (1995, 31-44); Uludağ (2005, 389, 393-394); Schimmel (2004a, 182-193). Ayrıca Noyan’ın, Bektaşîlik’te toplu zikir ve esma, evrad okumanın olmadığını, ama başka yollar bulunduğunu açıkladığı zikir bahsi için bkz. Noyan (2006b, 545-548).

⁵⁸ Çeşitli yörelerde yapılan zakirlik hizmetiyle ilgili karşılaştırma yapmak için, Çubuk havzası zakirlerinden Battal Dalkılıç’la ilgili bir çalışma için bkz. Ersal (2009); Urfa/Kısaş yöresinden bir dede, zakir ve âşık olan Dertli Divani konusunda bkz. Erdem (2010); Balıkesir yöresinde kamberlik geleneği konusunda bkz. Duymaz, Aça, Şahin (2011); Tokat’ta sürdürülen cemlerdeki müzik icrası konusunda bkz. Pekşen (2013); Kazdağları’nda yaşayan Tahtacılar’da sazandarlık geleneği üzerine bkz. Şahin (2014). Cem içinde âşıklık geleneğinin konumu üzerine bir araştırma için bkz. Dönmez (2010). Ayrıca eski Türk topluluklarında müzisyenlik ve kamberlik geleneğiyle inanç ilişkisi konusunda bkz. Ergun (2011).

⁵⁹ Günümüzde bu âşıklara örnek olarak, Adıyaman/Gölbaşı’ndan Garip Kamil, Maraş/Nurhak’tan Ali Sakallı, Urfa/Kısaş’tan Âşık Güvercin gibi cem zakirliği yapan isimleri verebiliriz. Geçmiş

icrayı yapan kişi dedelerdir, yani ayrıca zakirlik hizmeti yürütülmez.⁶⁰ Diğer yandan dedelerin bir kısmının âşıklık vasfına sahip olduğu, kendi mahlaslarıyla şiirler yazdığı ve bunları çalıp söylediği görülür.⁶¹

İster âşıklık vasfına sahip olsun, ister sadece dedeler tarafından icra edilsin, zakirlik hizmeti Aleviler tarafından kutsal bir görev kabul edilmiş ve zakirlere kutsal âşık gözüyle bakılmıştır. Âşıklar, sözlü geleneğin başlıca aktarıcısı olarak, günlük ve dinsel yaşamın her halini şiirlerinde yaşatan ve taşıyan en önemli üreticilerdir. Kendisi de gençliğinde zakirlik yapan halk ozanı Âşık Mahzuni Şerif (Dönmez, 2010, 35), zakirliğin Alevi inancındaki yerini, âşıklık geleneğiyle farkına vurgu yaparak şu şekilde aktarır (Keçeli, Yalçın, 1996, 226):

“Zakirler, başka bir deyişle, Âşıklar Anadolu Alevîliğinin bu günlere ulaşmasında önemli işler yapmış insanlardır. Bu işleri yaparken de Halk Yazını’nı yaratmışlardır. Öyle ki âşıkları, özellikle Alevî inançlı âşıkları, yok saydığınızda, Türk Halk Yazını da yok olur.

Zakirlik cemde yürütülen On İki Hizmetten birisidir. Bu açıdan cemin olmazsa olmaz koşuludur bu hizmet. Zakir, cemde ibadet ve adaleti yürüten Post Sahibi Seyyit yani Dede’nin yanında yer alarak, görgüye sanatsal güzellikler katar ve erenlerin maddeden soyutlanıp Hakk’a ulaşmasına aracı olur. Ayrıca zakirler dua sonlarında, dedenin işlevine bağlı olarak, söz konusu eylemi tamamlamak açısından önemli görevleri yerine getirirler.

Cemde duaların okunmasından sonra, seyyidin ya da seyyidin bulunmadığı cemlerde Rehberin (Mürebbi) desturuyla insiyatif zakire geçer ve zakir sazı ve de sözüyle topluluğu aydınlatır ve onlara kurtulanların yolunun özelliklerini anlatır.

Âyini Cem’in Bülbülü olan saz, Alevî dünyasının yedi büyük ozanının deyişleri aktardığı gibi, sahibinin sözlerini de aktarır.

Alevî Halk Ozanlarının hepsi zakir değildir. Bir kişinin zakir olması, onun özel bir eğitimden geçmiş olmasıyla olanaklıdır. Bir zakir bir cem için gereken bütün erkanları (kuralları) bilmek ve uygulamak zorundadır. Tanrı ile Peygamber’in buluşmasını, Peygamber’in ‘Kırklar Cemi’ndeki serüvenini anlatan Miraçlamaları, Alevîlerin sığıncı olan On İki İmamların övgülerini yapan Duvaz İmamları kaldırdığınız zaman, cemin ibadet kısmı büyük bir sarsıntı geçirir. Bu nedenle Zakirlik, dinsel işlevi olan sanatçılıktan başka bir şey değildir”.

Alevi-Bektaşiler açısından, hem söz yazıp hem de bağlama çalan âşıklar, aynı zamanda yaşadıkları döneme damgasını vurmuş, “bilge insan” ve “gerçek eren” olarak kabul edilen kişilerdir. Erol, âşık ve zakirlerin Alevi toplumundaki rolünü şöyle açıklar (Erol, 2009, 107):

dönemlerde ise Âşık Daimi, Âşık Davut Sulari gibi sonradan popüler olmuş sayısız âşık cemlerde zakirlik yapmıştır.

⁶⁰ Bu konuda, özellikle bir gelenek olarak icrayı sürdüren Maraş/Elbistan/Kantarma Köyü’ndeki Sinemilli Ocağı dedeleri veya Malatya/Arguvan/Minayık Köyü’ndeki İmam Zeynel Abidin Ocağı dedelerine benzer bir şekilde icra yapan ocakzade dedelerin yanı sıra günümüz cemevlerinde dedelik yapan pek çok ocak dedesini örnek verebiliriz.

⁶¹ Günümüzde bu şekilde âşıklık vasfına sahip, aynı zamanda dedelik hizmeti yapan ve yetiştiği dönemde zakirlik görevinde bulunmuş örnek isimler olarak Dertli Divani, Hüseyin Gazi Metin veya İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten Binali Doğan gibi dedeler gösterilebilir. Dertli Divani, kendi yöresinde dedelik (babalık) hizmetinde bulunmuş olan babası Âşık Büryani ile Âşık Doksandaon’un da yetiştikleri dönemde cemlerde zakirlik yaptıklarını aktarır (Erdem, 2010, 214).

“Alevi ozan (âşık, zakir vb.), anımsadığı olaylar zincirini belli bir tarzda düzenleyen değil, topluluğun anımsadığı geleneksel bilgiyi, yine topluluğun bildiği belli anlatım kalıpları ile ifade eden bir kişidir. Kendi merakını değil, kendisi dahil topluluğun alıştığı, beklediği geleneksel kalıtı aktarır. Kendinden önceki Alevi ozanlardan ya da ‘birlik’ düşüncesinin beslendiği öncüllerden kendisine ulaşan kalıpları, Alevi topluluğu önünde anımsamaya çalışır. Bir nefes, deyiş, düvaz vb. söylenmiş dizelerin anısıdır”.

Connerton’un, geçmişin imgeleri ve geçmişin anımsanan bilgilerinin (törensel denebilecek) uygulamaları (performans olarak) taşınıp sürdürülmesi yorumuna benzer bir şekilde, ritüel içinde toplumsal belleğin tazelenmesinde başlıca rolü olan zakirler, Alevi toplumsal hafızasının en temel taşıyıcılarıdır denebilir (Connerton, 1999, 12). Benzer yorumda bulunan Taşgın, bu hizmetin nasıl şekillendiğini şöyle aktarır (Taşgın, 2013, 80):

“Pirler, hafızayı koruma ve sürekli kılmada cem ve cemin yapıldığı mekânda zikri de her bir etkenden farklı ve sürekli anlatmada kullandıkları araçlar arasında kelim, deyiş, nefes, devriyeler bulunur. Hatta bunun bilgidan öte varlık alanı olarak kendisini kurması cem görevlilerinden bir tanesini dahi işaret ederek ‘zakir’ diye isimlendirir ve pirin yanına yerleştirir. Bunun için de zakirle imlenen alan müziği de kapsam alanına dâhil eder ve hafızanın korunduğu alanlardan bir tanesi olan kelimaları da sazın aracılığıyla aktarır. Böylece hafıza ve zikir kelim ve saz üzerinden tazelenirken bu tekrar kelim ve saz tecellisiyle bir araya getirilmiş olur. Böylece pir ve talip, kendisine Hak Muhammet Ali nurundan üfürülmüş canlılar olarak, rahmet elinin bir nur olarak tecelli ettiği cemde hatta cemin bütün parçalarıyla veya bölümlerin uygulanması, kelim ve sazın birlikteliğiyle sürekli ve hay kılınır”.

Zakir ve ozanların, zamanaşımına uğramayan acı veya acılar ile haksızlıklar üzerine inşa edilen Alevi kolektif bilincinin ve belleğinin oluşturulmasında, geliştirilmesinde, sürekli yenilenmesinde yadsınamaz bir öneme sahip olduğu söyleyen Engin, bu durumu şu şekilde özetler (Engin, 2000b, 188-189):

“Ayinde deyiş, düvaz ve miraçlama okuyan zakir, dizelerde simgeleştirilmiş acıların hatırlanmasını sağlamakta; kolektif belleğin harekete geçirilmesine yol açarak taliplere hayallerinde olabildiğince geniş bir mekâna ve sınırları Ali’den başlayarak günümüze kadar uzanan zamana ait haksızlıkları, cemaatin acılarını konu edinen olaylar zinciri sunmaktadır. Dini liderin söylencelere dayanan sohbetiyle bütünleşen bu durum, dini ayinlerin kendi içinde akışına yön vermektedir.

Değişik zamanlarda yaşayan ve yaşadığı zamandaki olayları kolektif belleğe katan ozanların deyişlerini de okuyan zakir, olaydan olaya sıçramalar yapmakta; kolektif bilincin uyarılmasını üstlenmektedir. Yine hemen belirtilmelidir ki, Pir Sultan Abdal gibi aynı mahlası taşıyan birden fazla ozan vardır ve bu ozanlar, zamandan bağımsız aynı olayı yorumlamaktadır. Bu yorumlamalar, kolektif belleğin yeniden yorumlanmalarından veya yeni bir tarih yazıcılığından başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, zakirler ve ozanlar, Aleviler açısından, Alevi belleğinin "zamanaşımına uğramayan acılarını"n ya da "kendi resmi tarihlerinin" (ki bu resmi tarih de benzerleri gibi subjektiftir ve bunun böyle olması doğaldır) sürekli yazıcıları ve öğreticileridir.

Zakirlerin bir kısmı, diğer ozanların deyişlerinden başka kendi deyişlerini–şiiirlerini de söylemektedir. Tıpkı dini liderin söylenceleri kapsayan söyleşi gibi tarih sürekli yeniden yorumlanmaktadır veya oluşturulmaktadır; kolektif bellek de sürdürülmektedir, yenilenmektedir”.

“Alevi halk ozanları” olarak nitelendirdiği zakirlerin görevlerini, cemlerde ve cem dışında olmak üzere iki başlıkta ele alan Birdoğan ise cem içi görevlerin başında

dede ile cemin akışını sağlamak olduğunu belirtir (Birdoğan, 1990, 403). Cem içindeki icralardan sorumlu olan zakirlerin cem içinde bu icraları yaparken, deyişlerle “yol” kurallarını anlattıklarını belirten Birdoğan, cem dışında ise “yolak”larının tarihini, niteliğini yitip gitmekten kurtardıklarını vurgulayarak zakirlerin bu görevi, bir yandan kendi kaynaklarını araştırarak, diğer yandan ozanlık vasfıyla yolun kurallarını deyişlerinde dile getirirerek sürdürdüğünü aktarır (Birdoğan, 1990, 409-411). Zakirin cem içerisindeki konumunu Uluçay ise şu şekilde betimler (Uluçay, 1993, 106):

“Aşık (zakir, sazendar), yol'un asli hizmetlerinden birisini yürütür. Cem-erkan; zakir'in saygıyla okuduğu nefeslerle, oluşturduğu ortamda yürütülür, gerçekleşir. Aşık, cem'in bülbülüdür. İmam Cafer-i Sadık özünde, Ehl-i Beyt bahçesinde, Hak yakınında bir bülbüldür ozan. Er meydanında sözü olan kişidir. Yolun kurallarını ve inceliklerini dile getiren, özünü tanıtmaya davet eden, manzum nefesler söyleyen, hizmettedir ozan”.

Alevi ceminin tarihsel ve inançsal bağlamıyla ilgili aktardığımız bölümde bahsi geçen yazılı Alevi kaynaklarının başında gelen Buyruk yazmalarında cemin işleyişi ve hizmetlerin aktarıldığı bölümlerde zakirlik hizmetiyle ilgili bilgiler de bulunur. Buyruk yazmaları konusunda bugüne kadarki en kapsamlı derlemeyi hazırlayan Sefer Aytekin'in yayınında, zakirlikle ilgili şu bilgiler aktarılır (Aytekin, 1958, 77):

“Ve dahi zakir adı dört huruftur. Yirmi bir olur. Oniki tarh edince dokuz kalır. Dokuzda doksanbin nefesdir ki, hak taalâ nefesidir ki, Hazreti Muhammet aleyhisselâm ile kelimat etmiştir. Zakir gerektir ki, bu doksanbin kelâmı zikri içinde gezdire ki hak taalâ mevcuttur. Zakir olanın yerde ve gökte zakir ehlide tabip tahir olup zikre meşgul ola ki hak taalâ buyurur ki, hizmeti ahi Cebraildir. Yer ile göğün arasında yetmişbin nur kanatlı ferîşteher bile zikr edeler”.

Uluçay ise zakirlerin Buyruk metinlerine uygun olarak icra yapmasını şöyle açıklar (Uluçay, 1996, 13). “Zakir, dokunur sazın teline, çalar gönül perdesini. Bu perdede edep-erkan, dilinde Kur'an, zikrinde Caferi Sadık Buyruğuna göre söz vardır. Hak yolunun yolcularını meydan'a, göçü devran'a hazırlar.”

Buyruk yazmalarından görüldüğü üzere, bu metinlerde zakirlik hizmetinin başmelek Cebrail'den kaldığı sıklıkla vurgulanır.⁶² Yukarıda on iki hizmetin Kırklar Cemi'ndeki hizmet sahipleri bahsinde geçtiği üzere, zakirlik postunda Bilal

⁶² Müzik bağlamında, zakirliğin Alevi kaynaklarında Cebrail ile ilişkilendirilmesi, Alevi inancına yakın olan Ehl-i Hak inancındaki yaratılış mitosunu çağrıştırmaktadır: Yüksek lisans çalışmamız sırasında derlediğimiz, Ehl-i Hak'ın kutsal metinleri olarak kabul edilen kelimelerde, Tanrı'nın insanı topraktan yarattıktan sonra melek Mikail'i çağırdığı ve Mikail'den Ehl-i Hak'ın kutsal sazı tanburu çalarak insana ruh vermesini istediği anlatılır. Müzik ve tanrısal (kutsal) ses/nefes ilişkisi açısından önemli bir referans olan bu anlatıma benzer olarak, tasavvuf tarihinde çeşitli mutasavvıflar tarafından yorumlanan Bezm-i Elest Nazariyesi konusunda karşılaştırma yapmak için bkz. Uludağ (1992, 331-342).

Habeşi'nin oturduğu aktarılır. Ancak bazı kaynaklarda, zakirlik post makamında Hz. Ali'nin çocuklarından Hz. Abdu's-samed'in zakirlik görevini yaptığı (Birge, 1991, 202; Kaplan, 2010, 264); diğer kaynaklarda ise bu görevi yine Hz. Ali'nin çocuklarından Hz. Hasan'ın yaptığı (Ersal, 2009, 193); bir başka kaynakta ise aynı görevi İmam Cafer'in yaptığı kaydedilir (Doğan, 1998, 144). Kaynaklarda zakirlik post makamında kim kaydedilirse kaydedilsin, bu hizmetin kutsallığı, tanrısal gücün simgesi kutsal sözlerin aktarıcılığı ve taşıyıcılığından ileri gelir. Zakir, bu icrayı saz ile yaptığı için bağlama da aynı oranda kutsal olarak kabul edilir. Cebraîl'den bu yana sürdürüldüğü düşünülen her cem sırasında tekrarlanan ve yeniden canlandırılan bu hizmet, dönemine göre farklı kutsal şahsiyetlerle özdeşleştirilir.⁶³

Günümüz cemevlerinde yapılan cemlerde ve bazı yöresel cemlerde zakirler, Şah Hatayi'nin⁶⁴ on iki hizmet sahiplerini anlattığı deyişini seslendirerek bu hizmetlileri meydana çağırır. Bu deyişin zakirlerle ilgili kısmı şu şekildedir (Yıldırım, 2004, 345):

“Zakirin zikri saz ile
Nefes okur avaz ile
Hakka doğru niyaz ile
Zakirlere haber olsun”

Pir Sultan Abdal, zakirlikle ilgili bir başka deyişinde, zakirliğin Hz. Ali'yi zikretmekle ilişkisini şöyle anlatır (Aslanoğlu, 1984, 113):

“Erler himmet eylen niyaz eyleyim
Zakir oldum zikrederim Ali'yi
Fürkan'ın okurum medhin eylerim
Zakir oldum zikrederim Ali'yi”

Zakirlerin, sadece ritüel içinde değil, ritüel dışında da aynı kutsallığı koruyan görevi devam eder. Doğan, zakirlerin sadece saz çalıp deyiş söylemesinin yetmeyeceğini, hareketleriyle, tavırlarıyla yani tüm yaşamlarıyla örnek olması gerektiğini vurgular (Doğan, 1998, 145). Dolayısıyla zakirlik, tıpkı dedelik ve rehberlik gibi hem ritüel içinde, hem de ritüel dışında taşınan bir kimlik olarak Alevi inancı açısından temel hizmetlerden birisini temsil eder.

⁶³ Zakirlik ve bağlama icrası konusunda çeşitli menkıbelerde anlatılan ve deyişlerde bahsi geçen bir başka önemli isim Selman-ı Farisi'dir. Hz. Ali'nin kamberi olarak kabul edilen Selman-ı Farisi ile ilgili zakir ve âşıkların anlatılarında yer alan aktarımlar için bkz. Uluçay (2013, 132-140).

⁶⁴ 1487-1524 yılları arasında yaşayan, Safevi Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı Şah İsmail'in mahlası Şah Hatayi'dir. Alevi toplulukları arasında önemli bir yere sahip olan Şah Hatayi'nin yaşamı ve şiirleriyle ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Cavanşir, Necef (2006).

Yukarıda toplumsal cinsiyet bağlamında dedelerle ilgili notta olduğu üzere, zakirlikle ilgili olarak da bu konunun önemli detaylar barındırdığını aktarmak gerekir. Geleneksel olarak, Anadolu’da çeşitli yörelerde kadın âşık ve zakirlerin, cem içi ve dışında icralarda bulunduğu kaydedilmiştir. Ayrıca günümüzde yapılan cemevlerinde kadın zakirlerin -sayıca erkeklere göre oldukça az olsa da- hizmet yürüttüğü gözlenmektedir. Bu konuyla ilgili olarak kadının postta olup olamayacağı vb. tartışmalar, günümüz Alevilik tartışmalarına paralel olarak sürdürülmektedir.⁶⁵

3.2.2.3. Müzikal Formlar

Alevi müzik kültürünün temel yapısının, genel anlamda saz ve söz (çalgi/melodi – şiir) birlikteliğiyle şekillendiği söylenebilir. Şiirsel bağlamda belli birer edebi forma sahip olan pek çok kavram (örneğin deyiş, nefes, duvazdeh imam vb.) Alevi inancı söz konusu olduğunda müzikten ayrı düşünülmez (Onatça, 2007, 47). Yani cem bağlamında duvazdeh imam dedinildiğinde, hem sözü hem de müziğiyle birlikte anlaşılır. Sazla olmasa bile bir duvazdeh imam okunacaksa herhangi bir melodiye uydurularak söylenir. Dolayısıyla Alevi cemlerinde icra edilen tüm müzikal eserler, “söz” olarak edebi şiir formlarının, “saz” olarak müzikal formlara dönüşmüş halleriyle icra edilir. Bu müzikal formlar, aynı zamanda cem ritüelinin genel kabul görmüş formları haline dönüştüğünden ritüel formları olarak da kabul edilebilir. Bu açıdan Alevi cemleri, cem içinde icra edilen tüm formların birleşimi, yani bütüncül bir müzik formu olarak düşünülebilir.

Aşağıda detaylı olarak aktarılacak bu formların yanı sıra, değişik yörelerde *şathiye* (tasavvufi anlamda taşlamalar içeren şiirler), *devriye*⁶⁶ (doğum öncesi mekansızlıktan -lamekan- ölüm sonrasına uzanan bir ömrü ve tekrar hayata geliş devrini anlatan şiirler), *nevruziye* (yeni yıl ve Hz. Ali'nin doğumuyla ilgili şiirler), *methiye* (Hz. Ali başta olmak üzere inançla ilgili kutsal kişilere övgü şiirleri) gibi tematik içeriklere sahip şiir formlarına rastlanır. Ancak bunlar genel olarak deyiş – nefes türü içinde değerlendirilir (Onatça, 2007, 55; Yaltırık, 2003, 51-58). Cem içerisinde bu türlere özel yer ayrılmaz, bunlar genellikle cemlerin başlangıcında muhabbet bölümünde icra edilir. Bu açıdan bu türler ayrı olarak incelenmeyecek, yeri geldikçe değinilecektir.

⁶⁵ Kadınların, Alevi cemleri ile dini pratiklerdeki yerlerinin incelenmesi ve çeşitli yörelerde zakirlik yapan kadınlarla ilgili yorumlar için bkz. Bahadır (2004, 84-87).

⁶⁶ Devriye konusunda detaylı bir inceleme için bkz. Soyzer (2009).

Onatça, Alevi müziğindeki bu saz-söz geleneğinin (birlikteliğinin), genel kabullere göre eski Türk kültürünün bir uzantısı olduğunu belirtir (Onatça, 2007, 46). Ancak Anadolu'da ve çevresinde yaşıyan, Türk olmayan çeşitli topluluklarda da benzer geleneklere rastlandığından (rneğin Balkanlar'da yaşıyan Bektaşiler ya da İran'da yaşıyan Ehl-i Haklar, vb.), bu durum Türk kültüründen daha çok, Anadolu ve civarında şekillenen Alevi düşüncesiyle ilişkilendirilebilir.

Alevi müziğinin “birlik” kavramı bağlamında, Alevi-Bektaşi şiirleri sürek farkı gözetmeksizin topluluk üyelerinin bulunduğu her yörede icra edilir. Örneğin Babagan ya da elebi sreğinden gelen bir ozanın şiiri, yine bu süreklere ya da Dedegan sreğine bağlı herhangi bir yörede, toplulukta seslendirilebilir. Dolayısıyla repertuarın icrasında, eserlerin kökensel farklılığına ya da yazarının hangi srekten geldiğine bakılmaz; burada asıl farklılık icranın kendisindedir. Bu konuda bir başka nokta ise, bahsi geçen repertuarın büyük çoğunlukla Türkçe seslendirilmesidir. Ancak özellikle deyiş ve nefeslerin, *kelam*, *kılam*, *ayet* gibi isimlerle adlandırıldığı, Kürtçe, Zazaca gibi farklı dillerde seslendirildiği geniş bir repertuar da mevcuttur (Bayrak, 2004, 235-248).

Alevi müziği repertuarında yer alan tüm şiirlerin son dörtlüğünde, o şiiri üreten ozanın (aşığın) ismi ya da mahlası yer alır. Cem ya da muhabbet ortamında bu son dörtlükte ozanın ismi geçtiği anda tüm katılımcılar, işaret parmaklarını baş parmaklarıyla birleştirip öptükten sonra aynı ellerini göğüslerine götürürler. Bu, kutsal kabul edilen ozanlara yapılan niyazın bir göstergesidir. Bu açıdan Alevi müziğinin icra edildiği ortamlarda, sözlerin sahibi olan ozanlar her zaman anılır ve kutsal olarak en yüksek mertebede görülür.

Aşağıda bahsi geçen semah, duvazdeh imam, mersiye, miraçlama ve tevhid formları sözel olarak konu bakımından birbirinden ayrılan, ancak genel olarak deyiş ve nefes başlığı altında toplanabilecek türler olarak kabul edilebilir. Ritüel ve müzik icrası bağlamında, tematik olarak cemin işleyişiyle bağlantılı olarak cem içerisinde farklı zamanlarda icra edilen ve kendine has özellikleriyle birbirinden ayrılan türler olduğu için bu başlıkların her biri ayrı ayrı incelenecektir.

3.2.2.3.1. Deyiş, Nefes

“De” köküne “mek” mastarının eklenmesiyle ortaya çıkan “demek” sözünden gelen deyiş kelimesi, Anadolu’nun dört bir yanında pek çok farklı şekilde kullanılır.

Deyişleme, deyişat, deyişmek, deyiş düzmek, vb. şekilde günlük dilde de kullanılan deyiş sözcüğü, ister Alevi olsun, ister olmasın Anadolu'daki pek çok topluluk için genel bir şiir biçimidir. Alevi-Bektaşî toplumu için deyiş, dini içerikli olduğu kadar din dışı içeriğe de sahip genel söz ve müzik formunu ifade eder. Ancak din dışı içeriğe sahip deyişler cem içerisinde icra edilmez.

Deyişlerin öğretici, eğitici, öğüt verici konuların yanında daha çok Alevi-Bektaşî müziği ve edebiyatında, dini, tasavvufi inancı ve tarikatın ilkelerini anlatan şiirlerin genel adı olduğunu belirten Duygulu, bu terimin Anadolu Aleviliği ile köy Bektaşîleri arasında kullanıldığını, ancak nefes teriminin şehir Bektaşîliği ile Batı Anadolu ve Trakya Bektaşîliğinde bestelenmiş manzumelere isim olarak verildiğini aktarır ve şunları ekler (Duygulu, 1997, 8):

“Deyiş teriminin karşılığı olarak bazı Aleviler, *Deme, Beyit, Dime, Deylem, Âyet* gibi sözcükleri de kullanmaktadırlar. Örneğin, Erzincan'da *Beyit*, Sivas'ta *Âyet*, Malatya'da *Deme* sözcükleri hep deyiş teriminin yerine kullanılıyor. Bunların arasında *Ayet* son derece ilgi çekici bir adlandırma olarak karşımıza çıkıyor. Bazı Aleviler'in Kur'an ayetleriyle halk şairlerinin (Âşıkların) deyişlerinin aynı manaları içermesinden kaynaklandığını söyledikleri bu terimi, pek çok Alevi grubun bilmediğini de eklemekte yarar vardır”.

Bektaşîler tarafından daha yoğun kullanılan nefes kavramı, genelde dinsel konuların işlendiği, ancak günümüzde deyiş kavramıyla birlikte kullanılan bir şiir türüdür. Noyan, vücut birliğini (vahdet-i vücud), ayin ve erkânı, gelenekleri konu edip bunları rindane ve kalenderane bir eda ile anlatan şiirlere nefes adı verildiğini, nefeslerin genel olarak Batını zümrelerin malı olduğunu aktarır (Noyan, 2000, 44).

Sadece Bektaşîler arasında değil, Anadolu'daki diğer Alevi topluluklarında da nefes terimi deyiş ile aynı anlamda kullanılır. Günümüz müzik piyasasında yayınlanan Alevi müziği albümlerinde de deyiş yerine nefes teriminin daha çok tercih edildiği görülür. Bunun nedenlerinden birisi, deyiş sözünün Alevi ozanların günlük yaşamla ilgili sözlerini de kapsaması, ancak nefes teriminin Bektaşîliğin tarikat yapılanmasının da etkisiyle daha tasavvufi bir içeriğinin olduğunun düşünülmesi olarak görülebilir. Uluçay ise deyiş yerine “cem nefesi” terimini kullanır ve cemlerde icra edilen nefeslerin işlevini şu şekilde aktarır (Uluçay, 16): “Cem nefesleri; inanç ve ahlak ile yaşama biçiminde Alevilik'in temel unsurlarını dile getirir. Yani Alevilik'in tapı ve yapısı, Cem nefeslerinde açıklanmaktadır. Hür tasavvufi düşünce içinde, edep içinde, sözün-düşünceyi açıklamanın sınırı yoktur. Çünkü sevgi ortamı, fırın gibidir, hamı pişirir veya sözden düşürür.”

Değişleri ritmik olarak, serbest ritimliler ve usullüler olarak iki biçimde değerlendiren Duygulu, serbest ritimlilere, kimi zaman ezginin tamamında, kimi zaman ise ezginin giriş, orta ya da son kısmında rastlandığını; usullülerin ise en yoğun biçimde 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 zamanlı olarak kullanıldığını vurgular (Duygulu, 1997, 26).

Hem Alevi müziğinin genel yapısı, hem de genel olarak tüm değişler açısından önemli bir özelliği şu şekilde belirtebiliriz: Çeşitli Alevi yörelerinde aynı şiirler, kimi zaman farklı ezgilerle icra edilirken, kimi zaman ise aynı ezgiler farklı şiirler için kullanılır. Bu örnekler daha çok değiş, nefes ve semahlarda görülür (Onatça, 2007, 48; Duygulu, 1997, 13).⁶⁷ Erol bu durumu şu şekilde yorumlar (Erol, 2009, 113): “Türdeş olmayan Alevi müziği çok sayıda örnekte görüleceği üzere, aynı sözlerle (dûvaz, değiş, semah, nefes vb) birliğin, müzikal tercihlerin önemli ölçüde ayrışması ile de farklılıkların eşzamanlı inşa edilebilmesine olanak verebilmektedir.” Alevi müziğindeki bu çeşitliliğin günümüze kadar korunmasının en büyük nedeni olarak, yüzyıllar boyunca devam ettirilen cem ortamının sürekliliği ile bu cemlerde hizmet yapan gezgin dede, zakir ya da âşıkların kültür taşıyıcılığının oynadığı rol gösterilebilir. Bu taşıyıcılık, birbirinden uzak yörelerde kültür birikimlerinin, farklı coğrafyalara iletilmesini ve bu coğrafyalardaki topluluklarla etkileşime girmesine vesile olmuştur. Bu müzikler genelde anonim karakterdedir.⁶⁸

3.2.2.3.2. Semah

Sözlük manası olarak dinleme, işitme, kulak verme olan semâ sözcüğü, genel olarak sufilere göre Hakk’tan gelen ve insanları Hakk’a çağıran bir mesaj olarak, İslam tarihi içinde dini musikinin tesiriyle raksetme, devran etme, vecde gelme, dinleme manalarını almıştır (Gölpınarlı, 1977, 290; Uludağ, 2005, 312-313).⁶⁹ Semâ kelimesi, halk arasında zamanla semaha dönüşerek, Alevi ve Bektaşî inancına mensuplar

⁶⁷ Duygulu, Alevi-Bektaşî müziği bağlamında çok önemli gördüğü bir notunda, kimi yörelerde miraçlamaların son kısmındaki ezgi ile semah ezgilerinin benzer olduğunu ve aynı zamanda bazı düvazdeh imam ezgileri ile mersiyelerin söylendiğini aktarır (Duygulu, 1997, 13).

⁶⁸ Alevi cemleri ve muhabbetlerinde değişlerin bir arada okunmasına bazı yörelerde ‘deste bağlamak’ adı verilir. Kimi yörelerde üç değişin ardından bir düvazdeh imam okunmasına “deste” adı verilirken, kimi yörelerde birkaç değişin birbirine bağlı olarak icra edilmesi ‘deste bağlamak’ olarak adlandırılır (Duygulu, 2014, 145).

⁶⁹ İslam tarihinde semânın kökeni, gelişimi ve çeşitli topluluklardaki uygulamaları konusunda ayrıntılı incelemeler için bkz. Trimmingham (1971, 194-217); Uludağ (1992); Qureshi (1993, 111-127); Lewisohn (1997); Avery (2004); Schimmel (2004a, 193-201).

tarafından dini içerikli dans ve müzik formunun genel adı olarak kabul edilmiştir.⁷⁰ Bozkurt, bu sözcüklerin iki ana söyleyişe ayrıldığını, her söylenişin ayrı iki oyun biçiminin adı olduğunu, semâ kelimesinin Mevlevi ve diğer Sünni tarikatların, semah kelimesinin ise Alevilerin dinsel oyunlarının adı olduğunu belirtir (Bozkurt, 1995, 19).⁷¹

Semahların geçmişiyle ilgili tartışmalar, genellikle semahların kökeninin Şamanizm ya da İslam dininden gelip gelmediği üzerinde yoğunlaşır. Bazı araştırmacılar, semahların ortaya çıkışını, İslam tarihinin ötesinde, ilkel toplumlar ve özellikle Şaman topluluklarından bu yana gelen “oyun” kavramıyla birlikte değerlendirir (Salcı, 1941; Bozkurt, 1995, 9-18; Erseven, 1996, 56-58). Özellikle Cumhuriyet’in ilk dönemlerindeki Alevi araştırmaları ve milli kimlik inşa sürecine paralel olarak gelişen Şamanizm tartışmalarıyla birlikte ortaya çıkan “oyun” kavramı, Alevi semahlarının dini yanını vurgulamak yerine, yukarıda bahsi geçen “lâdinî” tartışmalarına uygun şekilde halk kültürünün bir parçası olarak ortaya atılır; bu kavram daha sonraki araştırmacılar için de temel bir referansa dönüşür.⁷²

İslam tarihi boyunca büyük tartışmalara konu olan, kaynağı ve dinen yasak olup olmadığı meseleleri mutasavvıflar tarafından her dönemde tartışılan semâ, Alevilik ve Bektaşiliğin gelişmeye başladığı dönemlerde İslam coğrafyasındaki derviş toplulukları arasında da yaygındır.⁷³ Semâ ve dansın, ilk orta dönem Müslüman toplumlarındaki dini çevrelerde hukuk bakımından kuşkulu görüldüğünü belirten Karamustafa, daha sonraki dönemlerde Alevi ve Bektaşilik içinde eriyen olan Kalenderi, Haydari ve özellikle Rum Abdalları gibi derviş gruplarının adlarının bu konuda kötüye çıktığını belirtir (Karamustafa, 2008, 30).

Semahlar, Alevi cemlerinde uygulanan, içerisinde kadın ve erkeklerin birlikte yaptıkları dansı da barındıran bir formdur. Semah sözleri genellikle dinsel içerikli deyiş ya da nefeslerden alınır, ancak şiirsel olarak semah adıyla özgün bir şiir türü yoktur. Semahlar, müzikal olarak ağırlama (*nenni, nennileme*), yürütme (*yürüyüş*) ve

⁷⁰ Semahın bir “aşk hali” olarak yorumlandığı bir çalışma için bkz. Tatar, Tatar (2014).

⁷¹ Semah ve Semâ kavramlarını, inanç ve müzik bağlamında karşılaştırmalı olarak elen alan bir doktora tez çalışması için bkz. Güray (2012).

⁷² Alevi semahlarının kökenine dair tartışmaları incelemek ve ulus inşa sürecine paralel olarak semahların yorumlanması konusunda bkz. Dinçer (2004). Ayrıca semahların kaynağına dair tartışmalarla ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. Onatça (2007, 59-67).

⁷³ Sufilerin zikir, semâ, raks etmeleri konusunda verilen çeşitli fetvaları karşılaştırmak için bkz. Düzdağ (1998, 131-139); Uludağ (1992, 383-388). Ayrıca saz ve sözle meşgul olmak konusunda Osmanlı belgelerinde geçen suçlamalarla ilgili bkz. Savaş (2013, 32, 33)

yeldirme (*çark, pervaz, hızlanma*) olarak yavaştan hızlıya üç bölümden oluşur. Bu bölümler bazı yörelerde aynı sırayla üçlü olarak, bazı yörelerde ise tekli ya da ikili olarak dönülür.

“Semah müziği”nin yapısal özellikleri üzerine odaklanan Öztürk, bu müziğin Anadolu’daki diğer yerel müziklerle ilişkisi ve kendine özgü karakter özellikleri üzerine genel değerlendirmelerini şu şekilde aktarır (Öztürk, 2005, 19-20):

- “1. Ezgi, vokal olarak tek sesli iken, bağlamalarda, ikili, dördü, beşli, yedili ve oktav aralıklarının, ezgiye paralel aralıklar halinde kullanıldığı görülmektedir.
2. Ezgiler, belirli bir ‘karar perdesi’nin etrafında, bu sese bağlı olarak örülmüştür; bu özelliği nedeniyle makamsal bir yapı sergilemektedir. Makamsal yapıda ezginin seyir karakteri çoğunlukla “inici” niteliktedir. (...)
3. Ezgisel aralıklarda, ‘ikili’ aralıkların (adım) kullanımı karakteristiktir. Bununla birlikte, ‘odak’ta yer alan ezgi sesinin, genelde bir üst yada alt üçlü ses alanı içinde, ikililer halinde ezgiyi oluşturması dikkat çekicidir. (...)
4. Usul bakımından, Sofyan, Düyek, Yürük Sofyan, Aksak, Raks Aksağı, Türk Aksağı, ‘Semah Aksağı’, Devr-i Hindi, Devr-i Turan, Aksak Semai, Curcuna, Yürük Semai gibi usullerin semah müziğinde çokca kullanıldığı görülmektedir. (...)
5. Semah müziklerinde söz unsurunun etkinliği ve dolayısıyla sözlü örneklerin yaygınlığı dikkat çekmektedir. (...)
6. Tipik eşlik çalgısı, bağlama ve ailesidir. Cura türü, çoğunlukla güney bölgelerde ve daha çok Tahtacılar arasında yaygındır. Ezgilerin seslendirilmesinde ‘bağlama düzeni’ denilen akort karakteristiktir. Dolayısıyla bu akordun bir özelliği olarak, makamın kalın seslerinde, paralel beşlilerle ezgiye eşlik edilebilmektedir. Ayrıca dem sesi de, ezgiye eşliğin temel unsurları arasındadır. (...)
7. Semah müziğinde etkin olarak kullanılan ses alanı bir sekizliyi geçmemektedir. (...)
8. Dağılım gösterdiği alanlar içinde, müzik yönüyle iki karakteristik yapı sergilemektedir: usul yada karar değişimi. Bu iki karakter dışında, etkileşimde bulunduğu yerel müzik yapılarıyla, ‘melez’ özellikler kazandığı görülmektedir.
9. Form bakımından çoğunlukla, tipik A B (türkü formu) yapısındadır. Kimi bölümler tek bir A cümlesinden oluşabilmektedir. Yinelemeler söze bağlı olarak çok sayıda yapılmaktadır. Ayrıca A B C B (şarkı formu) yapısına da rastlanır”.

Anadolu’nun farklı yörelerindeki Kırklar Semahı örneklerini karşılaştıran Onatça, yavaştan hızlıya (A), (B) ve (C) olarak tanımladığı semahın üç bölümlü form yapısının Anadolu’daki her yörede aynı şekilde kullanılmadığını, özellikle bir ve iki bölümlü yapının yaygın görüldüğünü; ağırbaşlı karaktere sahip (A) ve yürük olan (B) bölümlerinde, ezgisel ve ritmik yapıya paralel olarak söz unsurunun ön planda olduğunu; daha hızlı olan (C) bölümünde ise ağırlıklı olarak ritmik fikrin ön plana çıktığını belirtir ve çalışma yaptığı illerdeki form yapılarını şu şekilde gösterir (Onatça, 2007, 181):

- a- (B); Ankara, İçel, Manisa, Kırklareli.
- b- (A)+(B); Tokat, Muğla, Kırklareli.
- c- (B)+(C); Eskişehir, Antalya.
- d- (A)+(B)+(C); Urfa, Adıyaman, Erzincan, Samsun.
- e- (A)+(B)+(C)+(B)+(C)+(B)+(C); Tunceli”.

Semahların ritmik yapılanmasında, başta 9/8 ve sonra 4/4 olmak üzere, 2/4, 5/4, 6/8, 7/8, 10/8, 11/8 ve 12/8'lik ölçü anahtarlarının kullanıldığını gözlemleyen Onatça, bu ölçü anahtarları ve ritmik kalıplardaki değişimlerin, hem semahın ağırdan hızlıya geçen bölümlerinde, hem de bazı bölümlerin kendi içinde gerçekleştiğini vurgular (Onatça, 2007, 186).

Aleviler açısından semahın geçmişi, daha önceki bölümde aktardığımız cemin geçmişine paralel olarak, Bezm-i Elest ve Kırklar Cemi anlatısına dayandırılır. Aynı zamanda, yine önceki bölümde bahsi geçen yazılı ve sözlü Alevi kaynaklarında semahlarla ilgili pek çok menkıbe aktarılır. Alevi cemlerinde, Kırklar Cemi'nde yaşanan Miraç olayını baştan sona anlatan miraçlamanın semahla ilgili bölümünde (Hz. Muhammed'in semaha kalkması bölümü), aynı olayı canlandırmak için semah dönülür. Sözleri Fevzi mahlasıyla Feyzullah Çelebi (1811-1878) tarafından yazılan Miraçlama'nın semaha kalkılan son bölümünde aynı olay anlatılır (Ulusoy, tarihsiz, 85):

“Kırklar bir şerbet içtiler
Can ile baştan geçtiler
Cezbe-i aşka düştüler.
Ettiler Kırklar semahı”

Cem meydanında, dede, rehber ve zakirlerin oturduğu post makamının önündeki açık alanda dönülen semah sırasında semahçılar, post makamının önüne geldiğinde buraya sırtlarını çevirmez. Bununla, yaratıcı kaynağa ve onun vekillerine (dede, rehber ve zakirler) sırt dönülmediği anlatılır. Cemin semah bölümlerinde, katılımcıların “Cemimiz Kırklar Cemi ola, Semahımız Kırklar Semahı ola”, “Hakk için ola, seyir için olmaya” gibi nidaları duyulur. Semahların sonunda semahçılar meydana niyaz olurlar ve daha sonra dede gülbank (dua) verir.

Semah dönenler için belli bir sayı bulunmaz, bu durum katılımcılara göre değişebilir. Bazı yörelerde sadece kadınlar ya da erkeklerin döndüğü semahlar mevcutken, genellikle kadın ve erkekler birlikte semah dönerler. Günümüzde çeşitli cemevlerinde yöresel (folklorik) kıyafetlerle semahların dönüldüğü gözlenir, ancak geleneksel olarak günlük, temiz kıyafetlerle semah dönülmesi makbul karşılanır.

Semah sırasında bazı yörelerde baş açık, yalın ayak dönülmesi gerektiği vurgulanır.⁷⁴ Bazı yörelerde ise tersi uygulamalara rastlanır (Onatça, 2007, 80).

Semahların uygulama biçimleri açısından “içeri” ve “dışarı” olarak iki ana gruba ayrıldığını belirten Onatça, “içeri” semahlarının, cemde bulunan ikrar vermiş kişilerin döndüğü semahlar olduğunu, “dışarı” semahlarının ise on iki hizmet dışında yapılan, semahların genç kuşakları aktarılması amacını güden semahlar olduğunu aktarır (Onatça, 2007, 71-72). Semahların adlandırılmalarına göre ise yine iki ana grupta toplanabileceğini belirten Onatça, ilk grubun dönülme nedeni ya da temsil ettiği kişi ya da olayla ilgili semahlardan (Kırklar, Turna, Kırat, Ya Hızır vb.), ikinci grubun ise yörelere ve kültürel farklılıklara göre adlandırılan semahlardan (Erzincan, Kısas, Tahtacı, Hubyar, vb.) oluştuğunu söyler (Onatça, 2007, 72).

Duygulu, semahların kimi zaman yörelere, kimi zaman da Alevi ocaklarına göre değişen biçimlerde farklı figürlerle dönüldüğünü aktarır. Ayrıca aynı ocağa bağlı bulunsalar bile, fakat farklı yörelerde yaşayan Alevilerin semahlarında farklılıklar olabilmektedir. Bu farklılığın bir başka özelliği, benzer semahlara farklı yörelerde farklı isimler verilmesidir (Duygulu, 1997, 14).⁷⁵

Semahların dans figürleri, genellikle semah sözleriyle ilişkili bir biçimde, semahın dönüldüğü yörenin folklorik ve ritmik özelliklerini de barındıran çeşitli farklılıklar gösterir.⁷⁶ Semah şiirlerinin içerisinde adı sıklıkla geçen ve kanat vuruşu, uçuşu, duruşu dans figürlerinde sembolik olarak canlandırılan turna kuşu, Alevi ve Bektaşî inancında kutsal bir yere sahiptir. Erseven'e göre turna ile Hz. Ali arasında bir ilişki bulunur (Erseven, 1996, 158). Güray ve Şimşek ise semahlardaki dönüşü simgeleyen “pervane” motifinin, Tanrı'ya ulaşmayı hedefleyen sonsuz bir döngüye işaret ettiğini ve bu işaretin pervane görevi aracılığıyla semah için somut bir işlevi taşıırken, aynı zamanda somut bir Hz. Ali simgesini gösterdiğini belirtir (Güray, Şimşek, 2011, 173).

⁷⁴ Urfa'nın Kısas bölgesi semahının sözlerinde de bu konu geçer: “Başım açık yalın ayak yürüttün / Sen merhamet eyle lebbi balım yar” (Onatça, 2007, 89).

⁷⁵ Farklı yörelerdeki farklı süreklere ait semahların özelliklerinin karşılaştırılması için bkz.; Birdoğan (1990, 441-459); Bozkurt (1995, 53-122); Erseven (1996, 136-190); Noyan (2001, 701-709); Yaltırık (2003, 285-288); Onatça (2007, 81-187); Tamay (2009). Ayrıca semah figürlerinin işlevsel anlamları üzerine bir inceleme için bkz. Erseven (2002).

⁷⁶ Çeşitli yörelerdeki semahların dans figürlerine dair detaylar ve karşılaştırma için bkz. Erseven (1996); Bozkurt (1995).

Semahlarda uygulanan tüm sembolik motiflerin, genel olarak sözlü ve yazılı Alevi kaynaklarında geçen menkıbevi motifler olduğu ve Aleviliğin temel inançsal referanslarıyla doğrudan ilişkisi olduğu söylenebilir.

3.2.2.3.3. Duvazdeh İmam

İçinde On İki İmam'ın sırasıyla adlarının geçtiği şiir ve müzik formudur. Farsça “on iki” manasına gelen “duvazdeh” kelimesi, Anadolu'da zamanla “duvaz” olarak kullanılmaya başlanmış ve bu tür eserler bazı yörelerde *duvaz imam*, *duvaz-ı imam* ya da *düvaz* olarak adlandırılmıştır.⁷⁷ Cemlerin en temel müzik ve şiir türü olan duvazdeh imamlar, diğer türlerin sonlarına bağlanarak icra edilirler. Buradaki amaç, On İki İmam'a saygıyı her seferinde vurgulamak ve yeni bir hizmete geçildiğini belirtmektir.

Farklı yörelerden derlediği duvazdeh imamlar üzerine müzikal bir analiz çalışması yapan Elçi, duvazdeh imamların sade bir form ve ezgi yapısına sahip olarak, 2 ila 4 ölçülük bir motifsel yapının ses ve ritim üzerinde gerçekleştirilen ufak değişikliklerle çeşitlendirilmesinden ve bu çeşitlemelerin yinelenmesinden oluştuğunu; aliterasyonlara (ana dizi dışında ses kullanımı) pek sık yer verilmediğini; ancak çoğu zaman eser içindeki ölçü sayısı değişimi, kısa gelişme bölümleri ve eserin serbest ölçüde bitmesi şeklinde müzikal renkliliğe sahip olduklarını belirtir (Elçi, 2011, 149-150).



Şekil 1. Çankırı Yöresinden Derlenmiş Bir Duvazdeh İmam Örneği

Armağan Elçi, Duvazlar/Duvazimamlar Üzerine Müzikâl Çerçeve (Ankara: **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2011), 153.

⁷⁷ Türkmen, Alevi-Bektaşî edebiyatında ilk duvazdeh imam şairinin Şah Hatayı (1487-1524) olduğunu belirtir (Türkmen, 2004, 319).

Duvazdeh imamlar dışında, bazı miraçlama ya da tevhidlerin içerisinde de On İki İmam'ın isminin geçtiği görülür. Ayrıca dedelerin dualarında ya da hizmetlilerin verdiği dualarda da On İki İmam'ın isimleri geçer. Aleviler için On İki İmam'ın bir başka önemi, dedegan kolundan gelen dedelerin soylarının On İki İmam'a bağlanmasıdır. Sembolik olarak On İki İmam'ın bulunduğu makamın temsilcisi olan dedeler, bu açıdan da duvazdeh imamları zikrederek cemlerin On İki İmam'ın yolundan gidilerek sürdürüldüğünü her seferinde yinelemiş olurlar.

3.2.1.3.4. Mersiye

Hz. Hüseyin'in, 680 yılının Muharrem ayının onuncu gününde Kerbela'da öldürülmesi olayının anlatıldığı, kısmen epik karakterli müzik ve şiir türüdür. Ölen kişilerin ardından yazılan ağıt şeklindeki şiirlerin genel adı olan mersiye, Alevi ve Bektaşiler için Hz. Hüseyin'in ölümünü anlatan şiir ve müzik formu olarak kabul edilmiş ve cemlere dahil olmuştur.⁷⁸

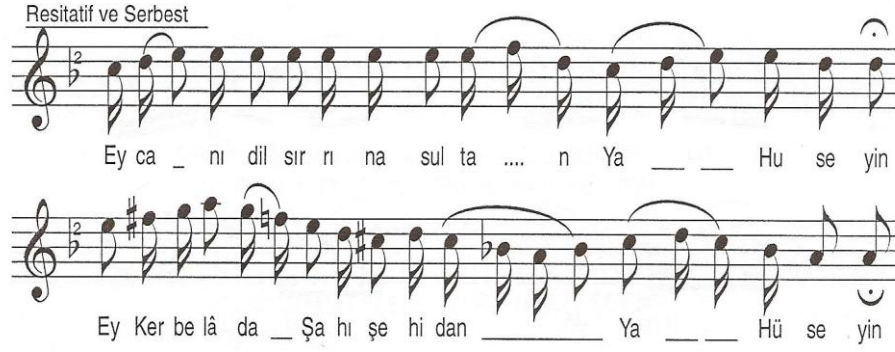
Kerbela olayında Hz. Hüseyin'in duruşu, daha sonraki dönemlerde mazlumluk ya da zalimliğe karşı başkaldırı simgesi olarak görülmüştür. Bu yüzden mersiyeler, Aleviler için hem ağıtsal bir içeriğe, hem de toplumsal bellekte her seferinde yinelenen bir özelliğe sahiptir. Noyan, Hz. Hüseyin'in Alevi ve Bektaşi inancındaki yerini şu şekilde açıklar (Noyan, 2006b, 66, 69,):

“Hz. Hüseyin inanç –şeref- insanlık şehîdidir. Muharrem ayında duyulan gönül acısı, iç sızısı, bu faciaya karşı insanın ve insanlığın en tabii görevidir. Hatta: İyi insanların kötü insanların yaptığına kefareti ödemesidir. (...)

Hz. Hüseyin bu soyun [Muhammed-Alî soyunun] en büyük zulme uğramış temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Bektaşilerce iyilik ve kötülük Ehl-i beyti sevmek ve sevmemek köküne dayanır. Hz. Hüseyin'e sevgi ve saygı yalnız Muharrem aylarında gösterilmemekte, her gün, her yudum su içişte tekrarlanmaktadır”.

Alevi cemlerinde bu hadise, cemin sonlarına doğru dağıtılan sakka suyu hizmetiyle anılır. Mersiyeler, duygusal bir ifadeyle ve çoğunlukla serbest formda ya da düşük bir tempoyla bu sırada okunur. Bazı yörelerde resitatif olarak mersiyeler okunduğu da gözlenir.

⁷⁸ Mersiyelerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Kaya (2005).



Şekil 2. Tekirdağ Yöresinden Derlenmiş Bir Mersiye'nin Resitativ Olarak İcra Edilen Bölümü

Hüseyin Yaltınk, **Tasavvufi Halk Müziği** (Ankara: TRT Kurumu Müzik Dairesi Başkanlığı, 2003), 173.

Zakirlerin okudukları mersiye'nin yanı sıra cemin diğer katılımcıları, Hz. Hüseyin'e rahmet, Yezit'e lanet eden çeşitli nidalar söylerler; aynı zamanda sakka hizmetini yapan kişi, “Ya ilahi kıl şefaati, katresinden düşene dü cihanda ver muradın ya Hüseyin çağırının” sözleriyle cem katılımcılarına elindeki tasta su serper. Bu suyun bir katresiyle Hz. Hüseyin'in şefaatiyle kanılacağına inanılır.

3.2.2.3.5. Miraçlama

Her Alevi ceminde tekrarlanan bir anlatı olarak, Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra Hz. Ali'nin de bulunduğu Kırklar Meclisi'ne gelişini ve daha sonra Kırklar Cemi'nde yaşananları anlatan, epik karakterli şiir ve müzik formudur. *Miraçname* olarak da adlandırılır.

Miraç olayının sadece Hz. Muhammed devrinde değil, ondan önce yaşayan peryamberlerin dönemlerinde de yaşanmış bir hadise olduğuna inanılır: Hz. Yakub'un rüyasında, Hz. İbrahim'in ateş içinde, Hz. Musa'nın Tur-ı Sina'da, Hz. Yunus'un balık karnında, Hz. Muhammed'in Miraç'ta Allah ile yaptığı konuşmalar miraç örnekleridir (Noyan, 2006b, 357-358; Duymaz, Aça, Şahin, 2011, 45). Miraçta yaşananların, külliye'deki birlik zihniyetini yansıttığını aktaran Noyan, bu durumun seven ve sevilenin karşılıklı aşkını yansıttığını, dolayısıyla miracın vahdet-i vücudun bir sembolü olarak bu gerçeğe erme, sevgiliye kavuşmayı sembolize ettiğini vurgular (Noyan, 2006b, 358).

Onatça, miraçlama formunun tıpkı duvazdeh imamlarda olduğu şiir ve müzik biçimi olarak kalıplaşmış bir tür olduğunu, ezgi yapısının ise epik karakterine uygun olarak mistik özellikte olduğunu belirtir (Onatça, 2007, 52). Yörelere ve ocaklara göre farklı ezgi yapısına sahip olan miraçlama, sözel içerik olarak genelde aynı yapıdadır ve çoğunlukla uzun dörtlüklerden oluşur. Cemlerde yer alan en uzun şiirler, Miraç olayını tüm detayları ile anlattığı için miraçlama türüne aittir.⁷⁹



Şekil 3. Urfa-Kısa Yöresinden Miraçlama Örneğinin Saz ve Şan Giriş Bölümleri

Halil Atılğan, Mehmet Acet, **Harran'da Bir Türkmen Köyü: Kısa** (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001) 230.

Cem boyunca, Kırklar Cemi'nde yapılanları temsil eden tüm hizmetlerin doruk noktasını miraçlama oluşturur. Sümer, Alevi ve Bektaşî inancında Miraç olayının, benlikten vazgeçip Hakk'ın birliğine ve bilgisine kavuşup, ölmeden evvel öler⁸⁰ hakikate ermeyi temsil ettiğini vurgular (Sümer, 2011, 70). Bu açıdan miraçlama,

⁷⁹ Türkmen, yukarıda bahsi geçen, Alevi-Bektaşî edebiyatında ilk duvazdeh imam şairi Şah Hatayi'nin (1487-1524) aynı zamanda ilk miraçname yazarı olduğunu belirtir (Türkmen, 2004, 319).

⁸⁰ "Ölmeden önce ölmek" düşüncesi, Alevi ve Bektaşî toplulukların ikrar verme ya da nasip alma adı verilen "yol"a girme cemlerinin de temelini oluşturur. Noyan, Alevi ve Bektaşî erkânı ve ahlakının bu düşünceye göre düzenlendiğini; cemin ise bir eski yaşayıştan ölüş, bir yenisine doğuş ve bu yeni yaşayıştaki davranışlar için söz veriş töreni olduğunu belirtir (Noyan, 1999, 244).

hem zahir hem de batın yönüyle, sözlü ve müzikal olarak cem olmanın tüm değerlerini taşır.

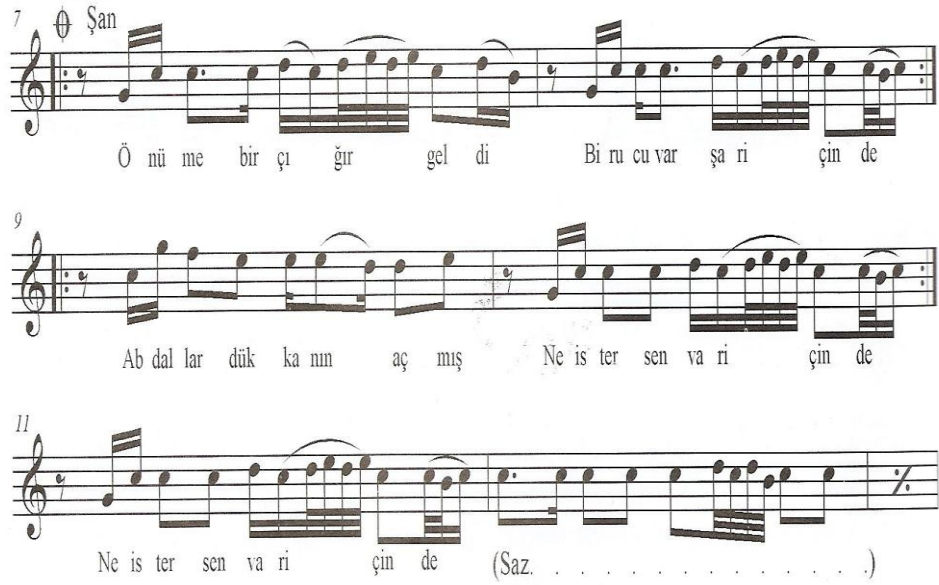
3.2.2.3.6. Tevhid

Birlik, birleme anlamındaki tevhid, Tanrı'yla bir olmayı anlatan şiirlerin ve müzik formunun genel adıdır. Alevi ve Bektaşî inancındaki tevhid anlayışı, Vahdet-i Vücut (varlık birliği) felsefesi etrafında şekillenmiş bir düşünceyi içerir (Noyan, 2006b, 351-351). Bu birlik düşüncesi, aynı zamanda Alevi ceminin temelini teşkil eden Kırklar anlatısındaki “birin kırk, kırkın bir” olması veya cem meydanında vurgulanan “gönüllerin birlenmesi” söylemlerinde de simgesel olarak görülür. Dedekarkınoğlu ise Alevi inancında tevhid düşüncesini şu şekilde açıklar (Dedekarkınoğlu, 2008, 388):

“Tevhid, cemin ana bölümlerinden birisidir. Bu bölümde Alevi inancının esası olan ‘Varlığın Birliği’ ilkesi, sembollerle, müzik, semah ve deyişlerle ortaya konur. Hakk’ı tanımaktır. O tektir. Evreni o yaratmıştır. Her şey ona muhtaçtır. Rahim ve Rahman olan odur. Esirgeyen bağışlayan da odur. Ondan öncesi ve sonrası yoktur. Tevhid, cemin merkezidir. Varlığın yaratan ve yaratılan olarak ayrı ayrı görülmesini reddeder. Bunu ikilik olarak görür. Kısacası tevhide göre, yaratan ve yaratılan tektir. Aynı bütünün parçalarıdır. Tıpkı Hz. Muhammed ve Hz. Ali için söylenen elmanın iki parçası olarak ‘Ete, kemiğe büründü yeryüzünde göründü. Yaratılan yaratandan gelmiştir ve ona dönecektir.’ ifadesinde olduğu gibi. Varlığın birliği, her ne kadar Hallacı Mansur tarafından ‘Ene-l Hak’ (Ben Hakk’ım) diye ifade edilse de, diğer taraftan da ‘La Mevcuda illallah’ (Allah’tan başka mevcut yoktur) diye de ifade edilir. Hak-Muhammed-Ali üçlemesindeki ifadede Tevhit, Nübüvvet ve İmamete vurgu yapılmaktadır. Tevhit Allah, Nübüvvet Muhammed, İmamet ise İmamların atası Hz. Ali’dir”.

Tevhitlerin müzikal anlamdaki en önemli özelliği ritmik olması, genellikle 2 veya 4 zamanlı kalıpların kullanılması, katılımcılar tarafından hep birlikte yüksek sesle ve coşkuyla okunmasıdır. Tevhit okunurken katılımcılar, ellerini dizlerine ya da göğüslerine hafifçe vurarak ezgiye eşlik ederler. Tevhitler genellikle “La İlahe İllallah” nakaratlarına sahiptir. Bu nakaratlara katılımcıların “Şah, Dost, Hakk” vb. çeşitli nidaları eklenir.⁸¹

⁸¹ Muharrem Naci Orhan Dede, yukarıda sayılan “içeri” semahlar arasında Tevhid Semahı adında bir semahtan bahseder ve sadece görgü cemlerinde dönüldüğünü belirtir (Orhan’dan aktaran Elçi, 1999, 171–184).



Şekil 4. Malatya Yöresinden Derlenmiş Bir Tevhid Örneğinin Şan Giriş Bölümü

Muharrem Temiz, **Arguvan Ezgileri 2** (İstanbul: Arguvan ve Köyleri Eğitim-Kültür Vakfı Yayınları, 2008), 131.

3.2.2.4. Dualar (Gülbank)

Alevi cemlerinde, hizmetler boyunca hizmetlilerin, her hizmetin bitiminde ise dedenin verdiği ve katılımcıların hep birlikte “Allah Allah, Hü” gibi nidalarla eşlik ettiği dualara gülbank adı verilir. Gülbank çekilirken Mevlevilerin dinlediğini, Alevi ve Bektaşilerin ise “Allah Allah” diye zikrettiğini belirten Gölpınarlı, bu sözcüğün gül sesi, yani bülbül şakıması anlamına gelen Farsça bir terkip olduğunu, terim olarak ise yüce ve bir ağızdan bağırış anlamına geldiğini aktarır (Gölpınarlı, 1977, 141).⁸² Bazı sürelerde gülbank yerine *terceman* ya da *tercüman* sözcüğü de kullanılır. Terceman sözcüğünün bilhassa Mevlevi ve Bektaşiler tarafından kullanıldığını belirten Gölpınarlı, tercemanın günlük işlerde okunduğunu ve okunması için topluluğun bulunmasının şart olmadığını, gülbankın ise tam bir dua mahiyetinde olduğunu ve toplulukta, şeyh, dede veya baba tarafından okunduğunu aktarır (Gölpınarlı, 1977, 333).

⁸² Alevi ve Bektaşi gülbanklarıyla ilgili geniş bir derleme çalışması için bkz. Tuncer (2009).

Alevi yazılı kaynaklarında (Buyruk, erkânname, vb.) bahsi geçen gülbank ya da tercümanlar, aynı zamanda sözlü kültürün de ürünüdür. Kuşaktan kuşağa cemler vasıtasıyla aktarılan bu dualar, dedelerin tavır, yöre ve sürekliliklerine göre çeşitlilik gösterir.⁸³ Alevi cemlerinde resitatif tarzda okunan duaların, kimi zaman doğaçlama bir şekilde farklı kombinasyonlarla zikredildiği görülür. Bu çeşitliliğin ortaya çıkmasında, belli dua kalıplarının anlık olarak farklı şekillerde zikredilmesinin yanı sıra, cem katılımcılarıyla dede arasındaki interaktif bir sürecin yansıması da rol oynar. Katılımcıların coşkulu eşliği, dedenin ritmik ve müzikal olarak ifadelerini de etkiler. Bu sırada zakirlerin bağlamayla dedeye eşlik ettiğine de rastlanır.

3.2.3. Alevi Ceminde Müzikal Unsurların İcrası

Alevi cemlerinde bahsi geçen müzikal unsurlar, dedenin cemin başladığını işaret ettiği konuşmasıyla başlar. Daha sonra cem ortamına girenlerin toparlanması, cem havasına girmesi ve giriş mahiyetinde, zakir (varsa yöresel ozanlar) ya da dede tarafından muhabbet bölümüne geçilir. Katılımcıların bağdaş kurarak, kısmen daha rahat oturdukları bu bölümde, çeşitli yüzyıllarda yaşamış ozanlardan deyiş ve nefesler art arda icra edilir. Muhabbet bölümünün sonunda, icracıların dizleri üzerinde oturmaya (edep-erkân) başlamasının işaretiyle tüm katılımcılar buna uyar ve bunun ardından duvazdeh imam söylenerek bu bölüm sonlandırılır.

Dedenin katılımcılardan rızalık alarak, süpürge, post, çerağ ve ibriktar gibi hizmetlerin yerine getirilmesinden sonra yine üç deyiş ve duvazdehimam, ardından miraçlama okunur; daha sonra ise tevhid bölümüne geçilir. Bazı yörelerde tevhid miraçlamadan önce okunur. Bazı yörelerde ise miraçlama bölümünün sonunda hızlı bir semah dönülür ve bundan sonra diğer semahlara geçilir. Semahlar sonunda semahçıların yerde diz üzerinde, edep-erkân şeklinde oturmasıyla birlikte tüm katılımcılar coşkulu bir biçimde tevhid okur. Semah bölümü, cem sürecine göre yörede dönülen semahlara ya da katılımcıların hangi semahları istediklerine bağlı olarak kısmen uzun olabilir. Cemin semah bölümünün sonu, yine bir duvazdeh imam söylenerek bitirilir. Ancak müzikal formların icrası ve sıralaması, hem yörelere hem de sürekliliklerine göre değişiklik gösterebilir.

⁸³ Gülbankların temel yapısı, ocak ve cemlere göre gösterdiği değişimlerle ilgili karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Ersal, Ersöz (2013).

Saka suyunun dağıtıldığı bölüm sırasında ise katılımcılar, zakir (veya varsa yöresel âşıklar) ya da dede tarafından mersiyeler okunur. Hz. Hüseyin'in adını çağıran çeşitli ağıt sesleri, nidalar duyulur. Bu bölümden sonra bağlamalar bir kenara konup lokma ve sofra hizmeti ile cemin son hizmetlerinin tamamlanması beklenir. Cem sonuna kadar başka müzik icrası yapılmaz.

Yukarıda da görüldüğü üzere, günümüze kadar sürdürülen Alevi cemleri, Kırklar Cemi'nin yeniden canlandırılması olarak her seferinde yinelenen bir ritüeldir. Ancak buradaki canlandırmanın temel özelliği, hem Kırklar Cemi'nde var olduğu düşünülen kişilerin yerine temsili olarak geçen yeni canların olması, hem de söylenen tüm sözlerde (şiiirler, dualar, telkinler) Kırklar Cemi'ndeki olayların ve kişilerin anılması, onlardan şefaata umulmasıdır. Dolayısıyla buradaki canlandırma, inançsal bağlamda Alevi ceminin ve düşüncesinin temelini oluşturur; aynı zamanda kutsal zaman ve mekan anlayışını da ortaya koyar.

Cemde aktarılan tüm şiiirler, dualar ve sözler, müzikal bir üslupla icra edilir. Özellikle bağlamayla çalınıp söylenen eserler, bir yandan köklü bir halk edebiyatı özelliği taşıırken diğere yandan Anadolu'nun farklı yörelerinde birbirinden farklı yapıda müzikal özellikler taşıyan zengin bir Alevi müziğinin varlığını da gösterir. Saz ve sözün birbirinden ayrılmadığı bu ortamda, sözsüz olarak icra edilen saz havalarına nadir olarak rastlanır. Bu açıdan Alevi inancında âşıklık ve bağlamanın kutsiyeti, Tanrı kelamı olarak kabul edilen şiiirlere verilen yüksek değere ile âşıklar (ve dolayısıyla bağlama) vasıtasıyla bunların taşınmasından ileri gelir.

Sonuç olarak, Alevi cemlerindeki müzikal unsurların tamamının Alevi inancı, kültürü ve düşüncesiyle ilişkili olduğu, bunun temel kaynağında ise kutsal kabul edilen şiiir ve bağlama gibi müzikal değereerle, yine kutsal olarak kabul edilen Bezm-i Elest ve Kırklar Cemi gibi anlatılarla ilişkili kutsal zaman ve mekan anlayışı olduğu söylenebilir.

3.3. Ritüel İçi ve Dışı Müzik İcrasının Kesişimi: Muhabbet

Alevi cemleri dışında icra edilen Alevi müziği icralarının başında muhabbet ortamları gelir. Alevi cemlerinin girişinde, deyiş ve nefeslerin icra edildiği bölüm için kullanılan “muhabbet” kavramı aynı zamanda cem dışındaki toplantı ve meclislerin genel adı olarak da kullanılır. Bazı yörelerde bu toplantılara “Balım

Sultan Muhabbeti” adı verilir. Cem ritüeli içinde ve dışında yapılan muhabbetlerle ilgili olarak Artun şunları aktarır (Artun, 2009):

“Alevi aşıkların yetişmelerinde Ayin-i Cemlere katılmalarının ve Alevi-Bektaşî şiir örneklerini dinleyerek ilk bilgileri almalarının rolü büyüktür. Ayin-i Cemlerin başlamasından önce "muhabbet" deyişlerinin söylendiği ya da aşıkların kendi deyişlerini okudukları bir bölüm vardır. Deyişlerin yanı sıra bu bölümde sohbetler de yapılmaktadır. (...) Ayrıca bazı yörelerde aşıklar Ayin-i Cemlerin dışında da bir araya gelmektedirler. Bunlar; düğünler, kına geceleri ve köye misafir geldiği zaman olmaktadır. Bunun yanı sıra ‘Balım Sultan Muhabbeti’ dedikleri bir toplantı da vardır. (...) Alevi aşıklar cem evlerinde düğünlerde, Hacı Bektaş-i Veli törenlerinde, Görgü Cemlerinde, Balım Sultan Muhabbetlerinde bir araya gelerek geleneği sürdürürler. Anadolu Aleviliği, yaşama biçimi olarak bir felsefe, duygu biçimi olarak bir inanç olma özelliği taşır”.

Muhabbet meclislerinin, sözlü kültürün hakim olduğu Alevi-Bektaşî geleneğinde bilginin üretilmesinin ve aktarılmasının sağlandığı ortam olduğunu aktaran Işık (2011, 149), bu ortamın öğretinin bilgi boyutunun oluşmasını sağlayan bir ortam olarak işlev gördüğünü ve cem ibadetinden farklı olduğunu belirtir. Işık, bu farklılığı şöyle açıklar (Işık, 2011, 154): “Muhabbetler Alevi-Bektaşî geleneğinde cem ibadetinden başka bir pozisyondadır. Eskiden cemlerde görev alan birçok kişi muhabbetlerle cem’in ayrımını yapıp, muhabbeti mananın anlama dönüştüğü ‘marifet’ kapısı olarak aktarmaktadırlar.”

Cem kapsamı dışındaki muhabbetler, genel olarak bilgi aktarımı özelliği barındırarak, kendi içinde bir edep de içerir. Örneğin, cem içerisinde görülen, herhangi bir eserin sonunda sözleri yazan ozanın mahlasının zikredildiği anda yapılan niyaz, muhabbetlerde de uygulanır. Alevi müziğini oluşturan sözlü ve sazlı müzikal formların icra edildiği bu muhabbetlerde, bir ibadet ortamı yerine karşılıklı bilgi aktarımının tercih edilmesi, bu icraların cem bağlamı dışında yapılması anlamını da taşımaktadır. Bu açıdan muhabbetler içerisinde icra edilen duvazdeh imam ya da deyişlerin, içeriğinden dolayı kısmen ritüel kapsamında olduğu, ancak cem dışında icra edildiği için belli bir kural çerçevesi yerine muhabbet ortamının dinamiklerine göre algılandığı ve katılımcıların buna göre davrandıkları gözlenir. Muhabbetlerde, bunların yanı sıra günlük yaşama dair hemen her konuda eserlerin seslendirilmesi ya da sözsüz icraların yapılması da, bu ortamların kendi dinamiğine bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Muhabbetlerde, Alevi ozanların yanı sıra, Karacaoğlan, Ruhsati, Sümmani, Niyazi Mısri gibi Alevi olmayan çeşitli ozanların eserleri de seslendirilir.

Shankland, alan çalışması yaptığı bölgedeki muhabbetlere en sık katılanların ve deyişlere eşlik edenlerin, Aleviliğin dinsel yönünün değeri konusunda en kuşkulu

kişiler olduğunu belirtir (Shankland, 2003, 144). Shankland aynı ortamlarda Aleviliğin kültür ya da inanç olduğu üzerine vurguların öneminden de bahseder. Bu noktada muhabbetlerin, Aleviliğin inançsal yönünün yanı sıra (ya da inanç olmanın ötesindeki) bir “kültür” olma özelliğiyle bağlantı kuran meclisler olduğu da söylenebilir.

3.4. Ritüel Dışı Alevi Müziği İcrası

Alevi müziğinin cem ritüeli ve kısmen ritüel havası olan, ancak daha çok bilgilendirme amaçlı yapılan muhabbetler dışında icra edildiği geniş bir ritüel dışı alan daha bulunur. Bu alanda, konser, albüm çalışması, televizyon ve radyo programı, vb. pek çok farklı mekanda icra edilen müzik icraları görülür. Bu icralar, mekansal olarak çeşitli yerlerde yapılan toplantı meclislerinde, düğün vb. ortamlarda, türkü bar vb. mekanlarda, çeşitli konser ve dinletilerde Alevi müziği örneklerinin icra edildiği ortamlarda gerçekleşir. Ritüel kapsamı dışındaki bu mekanlarda yapılan icralarda, genellikle deyiş ve nefes örnekleri seslendirilir. Günümüzde, çeşitli Alevi etkinliklerinde semah gösterilerinin yapıldığı, semahların sahneye taşındığı da gözlenir. Alevi kimliğinin dışa vurulduğu bu etkinlikler ve benzeri faaliyetler, 1980’li yılların sonunda başlayan Alevi uyanışının bir parçası olarak görülen Alevi müzik uyanışı kapsamında değerlendirilir.⁸⁴

Günümüzde Alevi ritüeli dışına aktarılan ya da tamamen dışında üretilen müzik pratiklerini endüstriyel olan ve olmayan boyut şeklinde ikiye ayıran Erol’a göre endüstriyel boyut, kentli Alevilerin dinleyici olarak ilişkilendiği, medya ve müzik endüstrisinin ürettiği albüm, video gibi ürünleri içerir; endüstriyel olmayan boyut ise konser veya türkü bar gibi müziğin üretilip tüketildiği mekanlarda yapılan müzik performansları ile özel dershaneler ve cemevlerindeki müzik kurslarında icra edilen müzikleri kapsar (Erol, 2009, 138). Ancak ritüel dışına aktarılan müzik pratiklerinin, muhabbetlerde olduğu gibi her zaman endüstriyel bir boyutu olması zorunluluğu yoktur.

Örneğin, Anadolu’da çeşitli yörelerde sürdürülen zakirlik hizmeti, bu hizmeti yürüten zakirlerin cem dışında, toplumsal hayatın sürdürüldüğü farklı ortamlarda

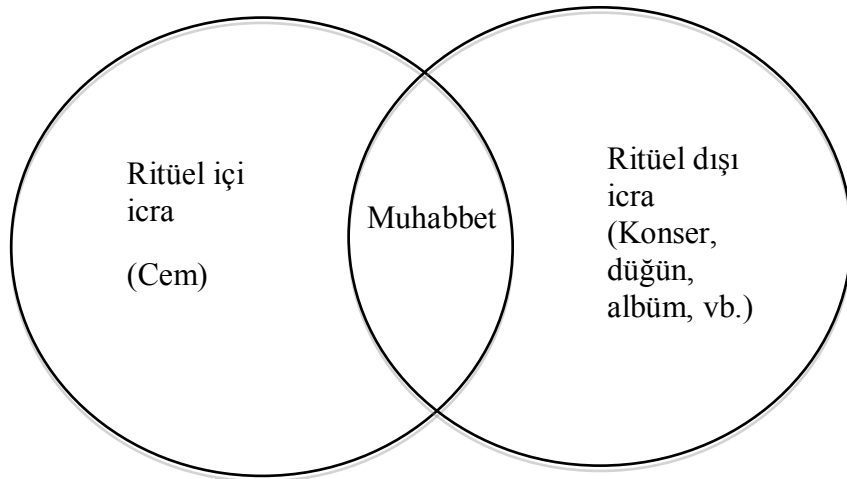
⁸⁴ Özellikle Alevi kurumlarının düzenlediği etkinliklerin genel dinamikleri, kimlikle ilişkisi ve bu etkinliklerde yapılan semah gösterileriyle ilgili bkz. Soileau (2005). Ayrıca semahların sahneye taşınması konusunda bkz. Öztürkmen (2005); Stokes (2006); Tambar (2010).

icralar yaptıkları bir şekilde karşımıza çıkar. Kazdağları'ndaki Tahtacı Türkmenler arasındaki sazandarlık (zakirlik) geleneği üzerine araştırma yapan Şahin, bu hizmeti yürütenlerin cem ritüeli dışındaki icralarını şu şekilde açıklar (Şahin, 2014, 157, 158):

“Dini işlevlerle öne çıkan sazandarlar, aslında sosyal hayatın da içindedirler. Düğün ve ölüm gibi geçiş törenlerinde nefesler söyleyen sazandarlar, toplumsal kurumların kurulmasında ve devam ettirilmesinde önemli bir role sahiptirler. Ölüm törenleri veya düğün törenleri sazandarlarla birlikte yapılabilir. Sosyal içerikli törenlerin gerçekleşmesine katkı sağlayan sazandarlar söyledikleri nefeslerle hem dini hem dünyevi bilgileri topluma aktarmaktadırlar. Bu yönüyle sazandarlık geleneği dini ve sosyal içerikli eğitimi de gerçekleştirmektedir. Kültürel birikimin aktarılması, sosyal kimliğin inşa edilmesi gibi daha başka hususlarda da sazandarlık geleneği Tahtacı Türkmenlerinin sosyal ve dini hayatını düzenleyici ve devam ettirici görevleri üstlenmiş bulunmaktadır (...) Toplumsal bir hadisenin kutlandığı ortamlarda sazandarlar sazları şiirleriyle toplumsal bütünlüğe ve devamlılığa önemli katkılar yapmaktadırlar. Kısacası sazandarlık, sadece dini ortamlarda değil, dindışı alanlarda da icra edilmektedir.”.

Sazandarların cem dışı icraları, günümüz zakirlerinin özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerdeki cem dışı icralarını da hatırlatır. Örneğin cemevleri ya da Alevi dernekleri tarafından düzenlenen çeşitli Alevi etkinliklerinde zakirlerin katıldıkları konser, dinleti gibi organizasyonlar, Alevi kimliğinin ön plana çıktığı, kültürel ve sosyal kimliğin inşasına etki eden bir rol oynar.

Yukarıda aktarılanlar ışığında, Alevi müziği icrasını, temel olarak ritüel içi ve ritüel dışı icralar ile muhabbet ortamlarında yapılan icraları göz önünde bulundurarak, aşağıdaki şemada şu şekilde gösterebiliriz:



Şekil 5. Ritüel ve Müzik İcrası Bağlamında Alevi Müziği İcrası

Şekilde görüldüğü üzere, muhabbetlerin bir yanıyla ritüel içinde icra edilen müzik formlarına sahip olduğu, ancak bağlam olarak cem dışında icra edildiğinden ritüel dışı pratiklere de sahip olduğu görülür. Ritüel içinde inançsal özellikler barındıran müzik icrası ise ritüel dışına çıktıkça kültürel özellikleriyle ön plana çıkar. Muhabbetler ise her iki icra özelliklerine de sahiptir. Ancak cem içindeki kurallar bütünü burada kısmen geçerlidir. Ritüel dışı müzik icraları ise, Erol'un yukarıda aktardığı bilgilerin ışığında, endüstriyel boyutun yanı sıra, çeşitli toplantı ortamlarında icra edilen müzikleri de kapsar.

Alevi muhabbetleri ve ritüel dışı müzik icralarında, kimi zaman semahların dönüldüğü de gözlenir. Yukarıda semah bölümünde de aktarıldığı üzere, semahlar bazı yörelerde “içeri” ve “dışarı” semahlar olarak ikiye ayrılır. “içeri” semahlar cem içerisinde icra edilen semahları kapsarken, “dışarı” semahlar cem ortamı dışında, genellikle gençlerin eğitilmesi amacıyla yapılan semahları ifade eder (Onatça, 2007, 71-72).

Bu noktada, şekildeki kesişim noktalarının oldukça geçirgen olduğunu, buradaki her bölgenin diğeriyle içiçe özellikler barındırdığını belirtmekte fayda bulunmaktadır. Örneğin ritüel içi müzik icrasında, ritüel dışı müzik icrasına dair performans pratikleri (mikrofon, ses sistemi, nota sehpa vb.) görülürken, ritüel dışı alanda yukarıda da aktarıldığı üzere, cem içindeki müzik formlarının (örneğin semahlar) icra edildiği görülür. Ayrıca şekildeki kesişim noktalarında, özellikle Anadolu’da halen sürdürülen geleneksel icralarda görüldüğü üzere, geçirgen alanların sıklaştığı söylenebilir.

Duymaz, Aça ve Şahin, Balıkesir yöresinde kamberlik (zakirlik) hizmetinde bulunan Çepnilerle yaptıkları görüşmelerde bu zakirlerin cem dışında sadece muhabbetlerde icra yaptıklarını; Edremit Tahtacıları arasındaki zakirlerin ise toplum hayatının hemen her aşamasında ve toplumsal her etkinlikte saz çalıp nefesler söylediklerini; özellikle cem dışındaki icra ortamlarının başında evlilik ve ölüm törenleri, lokma (kurban) hizmetleri, Muharrem ayı etkinlikleri ile Hıdırellez kutlamalarının geldiğini aktarır (Duymaz, Aça, Şahin, 2011, 48-50). Dolayısıyla zakirlerin ya da Alevi müziği repertuarını icra edenlerin cem ortamı dışına aktardıkları eserlerin temel referansının çoğunlukla cemlerde icra edilen Alevi müziği repertuarı olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak cem repertuarın ritüel dışına çıkartılması konusunda hem zikirler, hem de dedelerin zaman zaman temkinli davrandığı söylenebilir.⁸⁵

Sonuç olarak, yukarıdaki şekilde Alevi müziğine ritüel ve müzik icrası bağlamında yaklaşmış, ancak burada gösterilen alanların sınırlı değil geçirgen olduğu özellikle vurgulanmıştır.

⁸⁵ Bu konunun detayları altıncı bölümde tartışılacaktır.

4. ALEVİ KİMLİĞİNİN GÜNÜMÜZDEKİ DİNAMİKLERİ

4.1. Kimlik Kavramı

Latince “aynı” anlamına gelen *idem* kökünden türetilen ve genel anlamıyla bireyin ya da topluluğun kendi öz kabulünü ve başkaları tarafından kabulünü sağlama yeterliliğini belirten kimlik kavramı, simgesel ve toplumsal atıflar çokluğu içinde süreklilik (devamlılık) ve uyum (özdeşlik) anlamını da içerir (Sciolla, 2011, 412; Plummer, 2008, 418).⁸⁶

Teorik olarak, psikodinamik ve sosyolojik açıdan iki temel koldan ilerleyen kimlik çalışmaları ve tartışmaları, psikodinamik alanda Freud’un, çocuğun zamanla yabancı kişi ya da nesneleri özümsemesini (ya da içe yansıtmasını) ifade eden özdeşleşme kuramıyla ortaya çıkar. Ruhsal yapının kaynağında daimi (ama çoğunlukla çatışmalı) bir kimliğin varolduğunu vurgulayan psikodinamik teori, psiko-tarihçi Erikson’un kimliğin hem bireyin hem de ait olduğu toplumsal kültürün özünde yer alan bir süreç olduğu vurgusuyla gelişir. Bu çalışmalarda, kişisel bunalım ve yaşanan tarihi anın birbirine bağlılığı tartışılır; kimlik konusu, zamanla “kimlik bunalımı”, “kimlik krizi”, vb. tartışmalara evrilir (Plummer, 2008, 419; Marshall, 1999, 405).

Kimlik üzerine sosyolojik teori ise sembolik etkileşimcilikle bağıntılı olarak, kişinin içine dönerek, kendi tabiatı hakkında düşünmesi, iletişim ve dil yoluyla da sosyal hayat üzerine düşünmesini sağlayan insana has bir nitelik olan “benlik” tartışmalarıyla gelişerek, kendimizi ve başkalarını görmek suretiyle, kendimizi bir nesne olarak algılama şeklimiz olan “sosyal ben”le birlikte özdeşleşme, kendimizi adlandırma, sosyal olarak oluşturulmuş kategorilere yerleştirme süreci olarak kavramsallaştırılır; bu kavramla birlikte insanlar kişisel kimliklerini yaşadıkları kültür üzerinden inşa ederler (Plummer, 2008, 419; Marshall, 1999, 405). Sosyolojik teori tartışmalarının temelinde, toplumsal eylemin öznel yanı ile nesnel yanı (statü ve

⁸⁶ Kimlik tartışmalarıyla ilgili güncel konuları içeren kapsamlı bir derleme için bkz. Mollaer (2014).

rollerin yapısı) arasındaki karşılıklı bağımlılık ve birey-toplum ilişkisinin çatışık kavrayışını aşma çabası yer alır; dolayısıyla kimliğin toplumsal özelliği ve toplumsal kabulü ile öz kabul arasındaki ilişkinin varlığı konusunda sosyolojik bakış açısı hemfikir görünür (Sciolla, 2011, 413).

Kimlik kavramı, yüzyıllar boyunca felsefi incelemelerin merkezinde yer aldıktan sonra, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren, özellikle sosyoloji ve toplumsal psikoloji alanları başta olmak üzere toplumsal dilbilim ve antropolojiye uzanan, toplum bilimlerinin neredeyse tüm alanlarında kullanılan bir içeriğe sahiptir (Sciolla, 2011, 412; Plummer, 2008, 418).

Sosyolojik açıdan kimliklerin, tarih, coğrafya, biyoloji, üretken ve üretmeye yönelik kurumlar, kollektfi hafıza, kişisel fantazi, iktidar aygıtları ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanılarak inşa edildiğini belirten Castells, bireyler, toplumsal gruplar ve toplumların bu malzemeyi, içinde bulundukları toplumsal yapıya, koşullara ve kültürel projelere göre işlediğini, yeniden düzenleğini aktararak, kimlik inşasına iktidar ilişkilerinin her zaman damga vurduğunu belirtir ve bu inşayı şu üç gruba ayırır: Egemen kurumlar tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilen “meşrulaştırıcı kimlik”; egemen olanın mantığı tarafından değersiz görülen, damgalanan koşullardaki aktörler tarafından inşa edilen “direniş kimliği”; toplumsal aktörlerin, toplumsal yapıyı değiştirme amaçlı, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşası olan “proje kimliği” (Castells, 2006, 14).

Modern sosyolojide kimlik kavramının berrak olmadığını aktaran Marshall, bu kavramın geniş kapsamda ve esnek biçimde kullanıldığını belirtir (Marshall, 1999, 405). Bu açıdan, kimlik kavramının kullanımının, yapılan çalışmanın bağlamına göre farklılıklar içerdiği söylenebilir. Ancak hangi bağlamda kullanılırsa kullanılsın kimlik kavramının koşullara göre değişen bir yapısıyla, tıpkı kültür kavramında olduğu gibi dinamik bir süreci işaret ettiği söylenebilir. Konumuz açısından kimlik kavramı, Alevi kültürel kimliği bağlamında ele alınacaktır.

4.1.1. Kültürel Kimlik ve Kolektif Bellek

Kişisel kimlikle sıkı bir ilişkisi olan kültürel kimlik, bir kişinin ya da grubun ait olduğu kültüre dair kimlik sürecini ifade eder. Sosyal ve kültürel kimlik kavramlarını

birlikte kullanan Güleç, bu kavramları belirli bir sosyal alanda kişinin diğerleriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan, kişinin kendisini içinde algıladığı ya da varsaydığı bir takım statülerin gerektirdiği rollerin bileşkesi olarak tanımlar (Güleç, 1992, 15-16). Larrain ise kültürel kimlik ve kişisel kimlik arasındaki ilişkiyi şu şekilde yorumlar (Larrain, 1995, 197):

“Kültürel kimlik konusu iki anlamda kişisel kimlikle yakından ilişkilidir. Bir yandan kültürün kişisel kimliğin belirlenmesinde en önemli unsur olduğu varsayılır, fakat diğer yandan kültür genel olarak çok çeşitli yaşam tarzına yol açar ki, toplumsal ilişkilerin böylesi zengin çeşitliliğe sahip olduğu bir alanda, kişi ancak kişisel kimlikle analoji kurarak süreklilik, birlik ve kendini tanıma konularında söz sahibi olabilir. Bu analoji ciddi sorunlardan kurtulmuş değildir ve örneğin çeşitliliği, farklılığı gizleyen ve önemli kültürel temsil bileşenlerinden yoksun olan dışlayıcı kültürel kimlik türleri oluşturmak için kullanıldığında ideolojik olabilir”.

Kültürel kimliği algılamanın en az iki yolu olduğunu vurgulayan Larrain, bu yollardan ilkinin, özcü, dar ve kapalı biçimde kültürel kimliği tanımlanmış bir olgu, oluşmuş bir öz olarak değerlendirdiğini; diğerinin ise tarihsel, kapsayıcı ve açık biçimde kültürel kimliğin üretilen, sürekli bu üretim süreci içinde olan, hiçbir zaman tümüyle tamamlanamayacak bir şey olarak gördüğünü aktarır (Larrain, 1995, 217).

Larrain’in yukarıdaki tesbitinden yola çıkarak, ikinci yolun bizim çalışmamız için de temel referans olduğunu ve kültürel kimliği açık bir süreç olarak değerlendirdiğimizi söyleyebiliriz. Larrain’e benzer bir ayrım yapan Hall ise, ikinci yolu şu şekilde açıklar (Hall, 1998, 177):

“Bu ikinci anlamda, kültürel kimlik ‘var olma’ kadar bir ‘olma’ meselesidir. Geçmiş olduğu kadar geleceğe de aittir. Kültürel kimlik zaten var olan bir şey değildir; mekân, zaman, tarih ve kültürün ötesine geçer. Kültürel kimlikler bir yerden gelir, tarihleri vardır. Ama tarihsel olan her şey gibi, sürekli dönüşüme maruz kalırlar. Sonsuza kadar kökleşmiş bir geçmişe sabitlenmiş olmaktan çok uzaktırlar; bitmeyen tarih, kültür ve güç ‘oyun’larına bağımlıdırlar. Bulunmayı bekleyen, bulununca da benlik duygumuzu sonsuza kadar güvence altına alacak, yalnızca geçmişin ‘geri alınması’na dayanmaktan çok uzaktırlar; kimlikler bizi konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara verdiğimiz isimlerdir, geçmişin öyküleridir”.

Kültürel tanımlama ve yeniden tanımlama sürecini, tahakküm için verilen toplumsal, kültürel ve siyasal bir mücadele süreci olarak yorumlayan Fay, bu süreçte bir kültürün unsurlarının kişisel ve toplumsal kimlik tanımları temelinde birbirleriyle çatıştıklarını belirtir (Fay, 2001, 88); dolayısıyla kültür ve kimliğin dinamik yapısı burada ortaya çıkar (Fay, 2001, 90):

“Kültürler, tutarlı, homojen, tek sesli ya da kendi içlerinde barışık değildir. Bunlar içkin olarak çok-dilli, çatışık, değişebilir ve açıktırlar. Kültürler, ayrık ve çoğunca karşıtlık barındıran repertuarlarının yeniden-değerlendirildiği, dönüştürüldüğü, ihraç edildiği, sorgulandığı ve yeniden tanımlandığı daimi yeniden-yazım ve dönüşüm süreçleri ile birlikte var olurlar. Bu süreç, kültürel anlamların aktörler tarafından öğrenilmesinin ve uygulanmasının ve kültürün düşünsel doğasının kendisinin içkin unsurlarından biri olduğu için kaçınılmazdır”.

Belirli bir alanda, sınırları belli bir kültürel topluluk tarafından taşınan kimliği kolektif kimlik olarak adlandıran Bilgin ise etnik ve ulusal kimliklerin bunun versiyonları olduğunu belirtir. Bilgin, kolektif kimliğin özelliklerini şu şekilde sıralar: Grup üyeleri tarafından subjektif olarak algılanır ve yaşanır; diğerine karşıtlık içinde, bir kontrast ve diğerlerinden fark olarak tanımlanır; gruba aidiyet bilincinden kaynaklanır (Bilgin, 1995, 60-61). Levi-Strauss ve Derrida'nın benzer görüşlerini aktaran Bilgin, kolektif kimliğin kolektif bellekle olan sıkı ilişkisini de vurgulayarak, kolektif belleğin bir topluluk tarafından yaşanmış ve içselleştirilmiş deneylerin bilinçli olan veya olmayan anılarının bütünü olarak, topluluğun geçmişinden kalanı, süregelen ve bu topluluğun geçmişini ne yaptığını ifade ettiğini belirtir (Bilgin, 1995, 62).

Dolayısıyla kolektif bellek, bir topluluğun kimlik inşası ve tanımlama sürecinde topluluk geçmişinin içine dahil olduğu bir süreci işaret eder. Alevi kültürel ve kolektif kimliğinin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olan Alevi kültürel ve kolektif belleği, Alevi inancının dinsel, sosyal ve kültürel geçmişine dair izler taşır.

4.2. Alevi Kimliği Üzerine Tartışmalar

Türkiye'deki kimlik arayışlarının bir parçası olan, ancak tarihsel geçmişi itibarıyla kökeni yüzyıllar öncesine uzanan Alevi kimliği tartışmaları, özellikle 1990'lardan itibaren yoğun bir şekilde konuşulmaya başlanan bir konudur.⁸⁷ Bu dönemde Alevi cemaatinin kendini yeniden inşa ederek ve dönüştürerek yitirdiği dinsel, toplumsal yapıları yeniden biçimlendirmenin yolunu aradığını aktaran Kehl-Bodrogi, bu oluşumun genel özelliklerini, geleneksel dini kimlik kalıplarına yeniden dönüş, toplumsal-dinsel yapıların dönüşümü ile bir çeşit tarihsel gelenek formülleştirme arayışı olarak değerlendirir ve bu cemaat-içi sürece, dışa dönük olarak mezhep ve kimlik sorununun siyasallaştırılması ile bununla ilintili olarak kolektif kimliğin olumlanmasının eşlik ettiğini belirtir (Kehl-Bodrogi, 1996, 52).

Alevi kimliği tartışmalarında sıklıkla vurgulanan dinin kamusal alana çıkması konusu, modernleşmenin bir gereği olarak özel alana itilen dinin, 1980'li yılların başından itibaren dünyanın pek çok yerinde kimlik ve kültür politikaları olarak tanımlanan hareketler içinde yer alarak kamusal alana çıkması bağlamında

⁸⁷ Türkiye'deki kimlik tartışmaları ve kültürel kimlik arayışları üzerine kapsamlı bir derleme için bkz. Pultar (2009).

yorumlanır (Şahin, 2002, 123). Dinin, geleneksel sosyal ilişkilerin sembolik meşrulaştırılması olarak ele alındığında, Aleviliğin canlanışının merkezinde hızlı bir sekülerleşme süreci olduğunu belirtilir (Seufert, 2005, 227).⁸⁸

Aleviliğin toplumsal boyutları üzerine yaptığı çalışmada, 1980’li yılları, Aleviliğin kendini dinleme yılları olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirten Bozkurt, 1990’lı yıllarda ise, Alevi toplumunun sessiz bir bekleyişe girdiğini, Aleviliğin yeni aydınlar yetiştirdiğini ve özellikle Avrupa’da büyüyen gençlerin Aleviliği sahiplenme eğiliminde olup yeni bileşenlerle Aleviliği inanç boyutundan öte kültür olarak ele aldıklarını aktarır (Bozkurt, 1990, 79, 80).

Alevilikte toplumsal kurumlar ve iktidar ilişkisi üzerine çalışan Yalçinkaya, 1990’lı yılların ortasında hazırladığı araştırmasında, “Alevilik” yerine “Aleviler”in değişim dinamikleri olarak vurguladığı özelliklerle ilgili şu sonuçlara varır (Yalçinkaya, 1996, 200, 201):

- i. Yaygın kanı ve savların aksine, Alevi toplumsal kurumları bağlamında, ölmüştür.
- ii. Bugün kendini gösteren Alevilik, Alevilikten çok bir Alevecilik niteliği taşımaktadır ve genel yapısı itibarıyla, kurumlar içinden elde edilen bir söylemin egemenliğinden söz etmek olanaksızdır. Tersine, kurumsal kaynağını yitiren söylem üzerinden, yeni kurumsal arayışlar söz konusudur.
- iii. Alevi öğretisi, sıkça savunulduğu gibi, modern değil, tersine modern karşıtıdır.
- iv. Arkaik Alevi özneye, bugünkü modern Alevi’yi bir tutmak anlamlı değildir. Alevilik birine içrek, ötekine dışsaldır.
- v. Öğretinin kurumsal desteğinin kaybedilmesi, öznenin değişimiyle birlikte, toplumsallığın değişimi anlamına da gelmektedir.
- vi. Alevi toplumsallığının değişimi, beraberinde dünyaya ilişkin bir tutum değişikliğini de getirmiş ve bu tutum değişikliğinden, siyasal tutumlar da etkilenmiştir. Günümüz Aleviliği kendini öğretiyiyle temellendirmeye çalışsa bile, öğretinin söylemsel yapısı bile, şimdilik belli bir direniş odağı durumundadır.
- vii. Alevilerin siyasal tutumlarında gözlenen değişim, arkaik Alevi öğretisinin değişiminden çok, kaybından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bir saptama yapılırken, ‘Aleviliğe ne olduğu’ sorusundan değil, ‘Alevilere ne olduğu’ sorusundan yola çıkmak anlamlıdır”.
- viii. Aleviler büyük bir dönüşüm geçirmesine karşın, kendi modern dünyalarının sunduğu olanaklarla bile olsa, öğretiyi yeniden üretmenin ve kendilerine toplumsal bir alan açmanın peşindedirler. Öğretinin niteliği ve değerlendirme biçimi tartışma konusu yapılabilirse de, Alevilerin kendilerini ‘Aleviler’ olarak kabul ettirmeye çalıştıkları tartışılmaz bir gerçekliktir”.

Yalçinkaya, bahsi geçen modern karşıtlığının, Aleviliği bütünsel bir varoluş ahlakı olarak kavramayan modern Alevi’nin, modernizmin boş bıraktığı alanlarda, yanıtlayamadığı sorularla karşılaştığında ya da modernizmle çeşitli nedenlerle çatışmaya girdiğinde Aleviliğini anımsaması ve “Yetiş Ya Ali!” diye seslenmesi manasına geldiğini; Aleviliğin modern karşıtlığının, tarihsel koşullara bir reddiye olmasından değil, mutlak bir düzeyde, tarihselliği tek geçerli gerçek olarak kabul

⁸⁸ Kamusal alan tartışmaları için kapsamlı bir derleme için bkz. Özbek (2004).

etmemesinden dolayı olduğunu belirtir (Yalçinkaya, 1996, 199). Yalçinkaya'nın buradaki vurgusu, toplumsal kurumların çözülüşüyle Alevi öznenin, Aleviliği bir ahlak öğretisi olarak değil, bir dinsel varoluş biçimi olarak algılaması üzerinedir.

Modern kimliklerin dinsel sembolik malzemelerle kurgulanması, küresel ve postmodern dönemde yaşadığımızı gösteren belirgin bir işareti olarak yorumlayan Seufert'a göre, Alevi gençliği dini kültürlerini seküler (sosyalizm ve/veya milliyetçilik gibi) ideolojilerin terimleriyle ifade etmek zorunda kalır (Seufert, 2005, 227, 228). Buradaki gerilimin en büyük nedenlerinden birisi, Alevi kimliğinin dışa vurumunda, dinsel öğelerle sekülerlik vurgusunun birlikte ortaya çıkması olarak görülebilir. Aleviliğin modern doğası, kendisini seküler unsurlarla özdeşleştiren yanıyla birlikte tamamıyla yeni bir fenomeni Türkiye'nin dini haritaları içine yerleştirir (Subaşı, 2010, 190). Türkiye'deki modernizm tartışmalarının bir parçası olan "Alevi modernleşmesi" tartışması hakkında Subaşı şunları aktarır (Subaşı, 2010, 137, 138):

"Sonuçta, modernleşme sürecinde Aleviliğin geleneksel/manevi öğretisel zemini ciddi kaymalara maruz kalmış, kimlik arayışının yarattığı gerilimler, Alevi özneyi öğretiyile çelişen yeni kavramsal dünyalara taşımıştır. Merkezî rolleri sarsılan geleneksel otoritelerin yerini modern bilgi formasyonunun yarattığı yeni aktörler almıştır. Nihayet bu değişim, modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı yeni bir epistemolojik evrenden beslenmektedir. Bu bağlamda geleneksel Alevilikle, yeni paradigmatik yapılarla kendilerini tanımlayan modern Alevil(ikl)erin hangi zeminde buluşabileceklerine ilişkin sorulara bir cevap bulunabilmiş değildir".

Aleviler ve Aleviliğin modernizmle serüveni, Alevi kimliğinin yoğun bir biçimde ifade alanı bulduğu dönemde tartışmalara konu olur; modernizimin, Alevi inancının temel referanslarıyla ilişkilerinin erimesi noktasındaki etkisi özellikle vurgulanır. Modern dünyanın, kimliklenme sürecinde net tanımlar beklediği topluluklardan hiçbir soru işaretine yer vermeksizin saflaşmasını talep ettiğini belirten İrat, bu söylemin kabul görmesinin, Alevilik'e ilişkin renklerin ihmal edileceği anlamına geldiğini aktarır (İrat, 2009, 135). Ancak Alevi hareketinin modern doğasının yanı sıra, geleneksel toplumsal yapıdan ve değerlerden vazgeçemediği de görülür (Vorhoff, 2003, 107).

Alevilerin modernleşme serüveniyle ilgili yaklaşımları beş ana grupta toplayan Erdemir, "modernleşme"; "modernleşmeden uzaklaşma"; "geleneğe dönüş"; "geleneğin imhası"; "modernleşmenin sonu ve postmodernliğe geçiş" başlıklarıyla sıraladığı bu yaklaşımları, birbirini dışlayan gelişmeler olarak okumak yerine, zaman zaman birbirin içine giren yaklaşımlar olarak, Aleviliğin geleneksel ve modern ikiliği

içinde nasıl kavramsallaştırıldığını sorgular (Erdemir, 2005, 940). Aleviliğin günümüzdeki durumunu anlamak için “Geleneksel Alevilik” ve “Modern Alevilik” ayrımının yapılması gerektiğini bildiren Yıldırım ise bunları şu şekilde karşılaştırır (Yıldırım, 2012, 139-154):

- “1. Geleneksel Alevilik oluşum sürecini tamamlayıp nihai formuna ulaşmıştır; Modern Alevilik oluşum sürecinin henüz ortalarında olup teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından nihai formuna ulaşmamıştır. (...)
2. Geleneksel Alevilik kırsaldır; modern Alevilik kentseldir. (...)
3. Geleneksel Alevilik inanç merkezlidir; modern Alevilik kimlik merkezlidir. (...)
4. Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musahiplik ve cemdir; Modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir. (...)
5. Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu ‘dede - talip ilişkisi’ üzerine oturmaktadır; Modern Alevilik ‘cem-evi – cemaat eksenli’ etrafında şekillenmektedir. (...)
6. Geleneksel Alevilik toplum merkezlidir; Modern Alevilik birey merkezli olacaktır. (...)
7. Geleneksel Alevilik İslami geçmişe dayalı bir ortak bellek ve tarih algısına sahiptir; Modern Alevilik Kemalist geçmiş ve yakın tarihinin mağduriyetlerini ön plana çıkarır. (...)
8. Geleneksel Alevilik Buyruklar, Velayetnameler, belirli âşıkların (ozanların) deyişleri gibi kaynakları ana referans olarak kabul eder; Modern Alevilik ana referanslarını henüz netleştirmemiştir. (...)
9. Geleneksel Alevilik sözlü; modern Alevilik yazılı karakter taşır”.

Yıldırım ve benzeri araştırmacıların geleneksel – modern ikiliği üzerinden yürüttüğü yaklaşımlar, zaman zaman konunun dar alanlara kaymasına ve genel kabuller üzerinden tartışılmasına da neden olur. Buna bir itiraz olarak Taşğın, gelenek ve modern ayrımını kullanarak, Aleviliğin iki genel hat şeklinde gündelik hayatta cari olduğunu göstermenin mümkün görünmediğinin altını özellikle çizer (Taşğın, 2013, 17). Bu yaklaşımlardan görüldüğü üzere, Alevilik ve modernleşme tartışmaları halen ucu açık bir mesele olarak incelenmeyi beklemektedir.

“Geleneksel Alevilik” bağlamında yapılan tartışmalara ek olarak, Dressler’in dedelik kurumu üzerine yaptığı çalışma, bu kurumun Alevi uyanışına denk gelen bir dönemde değişimine odaklanır. Özellikle dedenin otoritesinin yitirdiği bir dönem olarak tartışılan Alevi uyanışı süreci, çeşitli parametrelere bağlı olarak zaman zaman otoritenin yerine geçen diğer faktörlerin (örneğin konumuz bağlamında zakirlik) varlığını da açığa çıkarır. Alevilik bağlamında otorite kavramının statik bir durum olmadığını, dinamik bir süreci içerdiğini aktaran Dressler, farklılaşan otoritenin, Aleviliğin dini bir gelenek olarak yeniden formülize edilme sürecinde modern dedeliği yarattığını belirtir (Dressler, 2006, 291, 292). Dressler’e benzer şekilde, Shankland da, Alevi uyanışıyla dini ritüellerin güçlendirilmesi konusunda belli reformların yapıldığına dikkat çeker ve bu süreçte Alevi kültürünün evrenselliği üzerine vurgunun, dini bir yönelim olarak “Alevilik” vurgusuna eşlik ettiğini aktarır (Shankland, 2003, 135).

“Geleneksel Alevilik” tartışmalarının bir başka boyutu, ulus-ötesi alanlara yayılan Alevi hareketliliğidir. Aleviliğin yerel, ulusal ve ulus ötesi seviyelerde etkileşerek ortaya çıkan değişimini açıklamak için, ilişki ağları (*networks*), sosyal ve politik yapıların elverişliliği ya da sosyal ve politik fırsat yapıları (*social and political opportunity structures*) ve iletişim praksi (*communicative praxis*) kavramlarını kullanan Şahin, Aleviliğin geçirdiği değişimin etkenlerini şu şekilde sıralar (Şahin, 2002, 124):

- “1. Alevi köylerden Türkiye’nin büyük kent merkezlerine ve Almanya başta olmak üzere yurtdışına yoğun şekilde göçleri;
2. Alevilerin geleneksel ilişki ağlarının form değiştirmesi, özellikle Avrupa merkezli Alevi derneklerinin ortaya çıkışı;
3. Kent(li)leşen Alevilerin Sünni çoğunlukla etkileşimi;
4. Kimliğin bir insan hakkı olduğu küresel söylem;
5. Türk devletinin Alevilere yönelik politikalarının değişmesi”.

Kentli Alevilerin günümüzdeki toplumsal yapılanmalarının değişim koşullarını inceleyen Yılmaz ise Alevi kimliğinin yeniden keşfi ve tanımlanması sürecinin temel dinamiklerini şu şekilde aktarır: Kentleşmeyle birlikte Alevi ve Sünniler’in birlikte benzer sosyal problemlerle karşı karşıya kalması; kentli nüfusta Alevi olmanın bir inanç biçiminden ziyade bir kültürü vurgulama biçimine dönmesi; sosyolojik olarak kentlere göç edilmesiyle birlikte eğitim görmüş Alevilerin sayısındaki büyük artış ve yeni bir toplumsal tabaka olarak Alevi burjuvazisinin ortaya çıkması; Alevi örgütlenmesiyle birlikte ortaya çıkan Alevi entellektüelleri ve Alevi önderlerinin Alevi kimliği, geleneği ve tarihini tanımlamaya koyulması; Kürt meselesine paralel olarak gelişen etnik kimlik tartışmaları ve bu süreçte Alevilik aracılığıyla Türkiye temelli bir ulusçuluk anlayışının geliştirilmesi; Türkiye’de siyasal İslam’ın yükselişiyle birlikte bir savunma iç güdüsüyle gelişen Alevi örgütlenmesiyle siyasi bir kimliğin de ön plana çıkması (Yılmaz, 2005, 152-155). Dolayısıyla kentli Alevilerin hem Sünnilerle hem de devletle ilişkilerindeki yeni yapılanma süreci, Alevi kimliğinin değişimininde ve her seferinde yeniden inşa edilmesinde etkilidir.

Alevi kimliğinin tarihsel geçmişine etki eden en önemli konuların başında, Osmanlı toplumundan günümüze uzanan “öteki” olma ya da dışlanma gelir. Alevi kimliğinin süreç içinde değişmemesinin, kendisini inşa ettiği ötekinin değişmemesine bağlı olduğunu belirten Erol, daha evvel müzik bahsinde tartıştığımız “birlik” düşüncesinin, Alevi kültürel kimliğindeki devamlılığıyla “güven verici, bağlamsal aktörler ve kategorileriyle de harekete geçirici” olduğunu vurgular (Erol, 2009, 101): “Dolayısıyla Aleviliği tamamlanmış bir olgu olarak düşünmek yerine, hareket

halinde ve onu betimlemenin dışında değil içinde oluşan bir ürün olarak düşünmeliyiz.”

Alevi-Bektaşılık üzerine tartışmaların kimlik üzerinden sürdürülmesi konusunda, Alevilik-Bektaşılığın tarihi, geçirdiği evreler, düşünce sisteminin temelinde yatan teolojik ilkeler göz ardı edilerek yazılacak her yazının, söylenecek her sözün yapay/sanal bir Alevilik-Bektaşılık inşa faaliyeti olmanın ötesine geçemeyeceğini düşünen Onat, Alevi-Bektaşî kimliğinin, tarihsel akışı içinde acılarla yoğrulmuş olmasına rağmen düşman/öteki inşa etmeden, “incinsen de incitme” diyebilen bir kimlik olduğunu, ancak geline nokta, tepkisel bir duruşla Sünnilik karşıtlığını merkeze alan, farklılıklar üzerinden kendini tanımlamaya çalışan bir kimlik süreci ile karşı karşıya olunduğuna dikkat çeker (Onat, 2009, 23).

Alevi kültürel kimliğinin oluşumu, Alevi bireylerin farklı siyasal, etnik, ulusal vb. kimlikleriyle de iç içe geçen bir sürece sahiptir. Bu açıdan Türk Alevi, Kürt Alevi, Alevi İslamı gibi kimliklerin yanı sıra Tahtacı, Çepni, Abdal vb. alt kimliklerin çeşitliliği de söz konusudur. Bu bağlamda, homojen bir Alevi cemaatinden söz etmenin mümkün olmadığını belirten yerel, ulusal, uluslararası platformlarda birbiri ile etkileşim halinde birçok aktörün var olması ve Aleviliğin gerek etnik, gerek dilsel, gerek yöresel, gerekse politik olarak farklılıklara sahip oluşundan kaynaklanan birden çok Alevilik söyleminin ortaya çıktığını aktaran Şahin (Şahin, 2002, 123), bu süreci şu şekilde değerlendirir (Şahin, 2002, 158):

“Aleviliğin çok eksenli bir alanda inşası, Aleviliğin din mi kültür mü, islam içi mi dışı mı sorularına farklı cevaplar sunan birçok aktörün iletişimi ve etkileşimi ile devam etmektedir. Bu etkileşim sadece yerel ve ulusal seviyelerle sınırlı kalmadı; yurt dışında yaşayan göçmenlerin dernekleşmeleri ve bunların Türkiye ile olan ilişki ağları aracılığı ile ulus ötesi alanlara da ulaşarak ulus ötesi bir kimlik kazandı. Alevilik yerel, ulusal ve ulus ötesinin karmaşık ilişki ağları ve aktörleri ile çok katmanlı bir yapıda kendini inşa ederken, Türkiye’nin de AB’ye üyelik süresince uğraşmak zorunda kaldığı ulus ötesi bir konuma yükselmiştir”.

Alevi kimliğinin inşasında etkili olmuş dinamiklerden birisi göçtür. Aleviliğin (ve Sünniliğin) canlanışının iç göç olgusu göz önüne alınmaksızın kavranamayacağı söylenebilir (Seufert, 2005, 231). Alevilerin özellikle 1950’lerden itibaren Türkiye’de köylerden şehirlere uzanan göç süreci, 1960’lardan itibaren önce Avrupa ve daha sonra dünyanın dört bir yanına uzanan bir seyir izler.⁸⁹ Göç olgusu, Alevilerin moderniteyle kurduğu ilişkinin yoğunlaşmasında rol oynarken, diğer

⁸⁹ Alevilerin, Almanya başta olmak üzere uluslararası göçünün dinamikleri konusunda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Sökefeld (2008).

yandan modern toplum değerlerinin geleneksel kültürü yorumlamak için bir çerçeve oluşturduğu şeklinde açıklanır (Seufert, 2005, 227).

Köyden kente göç hareketi ve kent koşullarının Alevi kimliğinin dönüşümünde önemli rolü olmasına rağmen, günümüzde köylerde dahi Alevi örgütlenmesinin (dernek, vakıf vb.) yanı sıra cemevlerinin kurulu olması, bu meseleyi sadece göç olgusuyla açıklamanın güçlüğüne gösterir. Göç olgusu günümüz koşullarında şehirli yaşamın içinde, köy-kent ikileminin ötesinde daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu noktada, küreselleşme, teknoloji ve sanal iletişim araçları gibi pek çok yeni dinamiğin günümüzdeki Alevi kimliğinin inşasında etkili olduğu söylenebilir.

Küreselleşmenin, kendi tarihsel özgünlükleri içinde incelenmesi gereken kültürel kimlikleri çeşitli yollarla etkilediğini Larrain de vurgular (Larrain, 1995, 213). Küresel düzlemde Aleviliğin benzersiz ve yalıtılmış olma halinin, özellikle genç nesil açısından, Aleviliğin inandırıcılığını olumsuz etkilediği; günümüz Alevi gençliğinin kendisi için “uluslararası” ve “geçerli” bir kimlik oluşturma arayışında bulunduğu ve Alevi gençliğinin, dini doktrinleri seküler dünyayı yorumlamada değil, tersine seküler ideolojileri kutsallaştırmada kullanmaya çalıştığı belirtilir (Seufert, 2005, 234). Günümüzde hem İstanbul’da hem de Avrupa’daki çeşitli dernek ve cemevlerinde aktif faaliyetleri bulunan gençler arasında yaptığımız gözlemlerde, Seufert’un bahsettiği durumun çok ötesinde, bir yandan dini itikat açısından “geçerli” inanca sahip olduğunu düşünen, diğer yandan seküler olarak bu “geçerli” durumu referans olarak alan bir gündelik yaşama sahip gençlere rastladık. Özellikle zakirlik hizmeti bahsinde daha detaylı incelenecek bu durum, Alevilikle ilgili özellikle kimlik çalışmalarında, araştırma yapılan dönemin dinamiklerinin zaman içinde sürekli değişime uğradığını da gösterir.

İnternet ortamındaki çeşitli Alevi forum siteleri ve kurumsal sitelerini alan çalışması olarak değerlendiren Şahin, burada ortaya çıkan *online* Alevi topluluklarının dinamiklerini tartışarak, modern Alevi topluluklarda, ritüellerin grup yapısı ve kolektif aidiyeti üretmekteki işlevlerini yerine getiremediğini, mitsel referansların sembolik anlamlandırılması suretiyle yaratılan ve rasyonel seçimlerle bireyselleştirilen bir kimlik tasavvuru üretildiğini belirtir (Şahin, 2013, 355-356). Dolayısıyla sanal ortamın, günümüz Alevi kimliğinin ifade edilmesinde önemli bir rolü bulunduğu söylenebilir. Şahin, gündelik hayatlarında fiziksel ve kolektif katılımlarla ritüellerini yerine getiremeyen veya getirseler bile işlev kayıplarıyla

yüzleşen Alevilerin, inanç merkezli bir homojenleşme etrafında sembolik olarak yapılanarak, sanal ortamın yazılı kültürel bağlamında, *offline* toplulukların mitsel referansların sembollerini paylaşan *online* tiplerini yarattıklarını ve bu mitleştirme süreci sonunda topluluğun sembolik sınırlarını inşa ettiklerini belirtir (Şahin, 2013, 358). Dolayısıyla bu süreçte, fiziksel bir pratikten çok sembolik inşa süreciyle gelişen sanal bir dinamik önemli işleve sahiptir.

Yukarıda aktarılanlar ışığında Alevi kimliğinin devamlı inşa içinde olan dinamik bir süreci ifade ettiğini söyleyebiliriz. Böylelikle, sürekli devinim halinde bir Alevilik ortaya çıkarken, diğer yandan inançsal sembol ve mitlerin her seferinde yeniden gündeme geldiği bir durum da gözlenir. Aleviliğin kolektif bir kimlik olarak hâlâ inşa edilmekte olan bir kimliğe, ilişkisel ve zaman içinde oluşturulan bir dengeye işaret ettiği vurgulanır (Ateş, 2011, 235). İrat ise sembol ve mitlerin bu inşa sürecindeki rolünü şu şekilde özetler (İrat, 2013, 276):

“Bugün Alevi olarak tanımlanan kitlenin kimliğinin tarih boyunca yeniden üretildiği ve yeniden kurgulandığı rahatlıkla öne sürülebilir. Ancak bu kurgulanma ve inşa sürecinde ‘primordial’ bağların önemli bir rol oynadığı ve kurgulamanın bu sembol ve mitler üzerinden ueniden gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu nedenle tarihsel olarak değerlendirildiğinde Alevi kimliğinin ‘*inşa edilmiş primordial (constructed primordial)*’ bir anlayışla oluştuğu / oluşturulduğu ileri sürülebilir. Tarih boyunca Aleviliği ya da onun öncüllerini oluşturan yapıların belirli kült ve sembolleri taşıdığı ve süreç ne olursa olsun bu sembol ve kültürden ayrılmadan, sürece göre kimliğin yeniden yapılandırıldığı görülmektedir. Buna ek olarak, Alevi etnik kimliğinin bir grup olarak *dışlanma* olgusundan hareketle şekillendiği ve grubun sınırlarının büyük grup tarafından belirlenen dışlamanın şiddeti ve şekline göre değiştiğini belirtmekte de yarar bulunmaktadır”.

İrat’ın bahsettiği bu dışlanma olgusunun, Alevi kimliğinin oluşumunda önemli rol oynadığını ayrıca vurgulamak gerekir. Ulus devlet içinde kurumsallaşan yurttaşlık anlayışında Alevilerin konumu üzerine çalışan Ateş, bu dışlanma durumunun, Alevilerin “öz Türk/otantik benlik” ve “şüpheli heretik” arasında bir ara-konumda, yani “çift-değerli yurttaşlar” kategorisinde kalmasına neden olduğunu; çift-değerli yurttaşların, ne mutlak olarak dışlanan ne de tam yurttaşlık haklarına içerilen, sevgi ve nefret arasında bir tür sınır-alanda tutulan tüm kategorileri kapsadığını aktarır (Ateş, 2011, 392-393).

Alevi kimliğinin günümüzde inşası konusunda en tartışmalı yaklaşımların başında, Alevi uyanışı olarak adlandırılan süreç ve onunla bağlantılı Alevi hareketi söylemi gelmektedir.

4.3. Alevi Uyanışı Söylemi ve Alevi Hareketi

1980’li yıllardan ortalarından itibaren, özellikle 1990’ların başında, çeşitli Alevi toplulukların önce Türkiye ve Batı Avrupa’da başlayan, daha sonra dünyanın dört bir yanına dağılan örgütlenme, cemevleri kurma, kamusal alana açılma, yayın yapma, vb. inançsal, sosyal ve kültürel faaliyetlerinin ortaya çıkış süreci Alevi uyanışı olarak adlandırılır. Bu adlandırma, konuyla ilgili çalışan pek çok sosyal bilimci tarafından kabul görmüş bir kimlik hareketi olarak, Alevilerin kendini ifade etme, uyanma, dışa açılma vb. şekilde yorumlanan dönemsel bir sürecini ifade eder.⁹⁰

Türkiye’deki Alevi uyanışının, 1980’lerin sonundan itibaren Aleviliğin göz kamaştırıcı bir yeniden keşfetme sürecinin nesnesi haline gelmesiyle başladığını belirten Çamuroğlu, bu dönemi şu şekilde özetler (Çamuroğlu, 1999, 96-97, 98-99):

“Alevi uyanışının görünen ilk işaretleri, Alevi dergileri ve gazeteleri ile Alevi yazarların Alevilik hakkında yazdıkları çok sayıda (daha çok Aleviliği savunan) yayının ortaya çıkması ve Türkiye’nin her yeri ile Avrupa’daki diasporada cemaat tabanlı derneklerin kurulması olmuştur. Bu gelişmeler, Aleviliğin özü hakkında yeni ve çoğunlukla çelişkili bir anlayışı ifade ediyordu. Bu etkinlikler sonucunda, Alevi cemaati, kamuoyunun bütün alanlarına hızlı bir şekilde nüfuz etti. (...)

1980’li yıllarda, bu kargaşanın ortasında, her tabakadan ve her çeşit ideolojik yönelime sahip Aleviler, kendilerini derin bir yalnızlık ve yabancılaşma duygusuna saplanmış bir halde bulduklarında, kamusal alana çıkmaya başladılar. Etkinlikleri, Aleviliğin farklı yönlerinin yeniden canlandırılmasına yönelikti ve Aleviliği yeniden keşfetme hareketi diyebileceğimiz bir hareketi başlattı. Hareket, bu ilk evresinde, farklı siyasi emeller ile toplumsal ve dinsel konumların bir çeşit zorunlu birliğini ifade etti. Bu sırada, Aleviler, toplumda farklı kesimlerle ve siyasi çevrelerle sıkı bağlantılar kurdu. Fakat, ilk baştaki birlik ve beraberlik görüntüsünü devam ettirmenin imkânsızlığı, kısa zaman sonra genel olarak kabul edilmeye başlandı. Artık, Alevi uyanışının yönünü tanımlamaya yönelik çabalar görölüyordu. Ne var ki, Alevi cemaatinin ayrışık yapısı nedeniyle bu çabalar, toplumsal, siyasal ve kültürel ölçütlere dayanan eksenlerin saptanmasına yol açtı. Ayrıca, geleneksel ve yeni cemaat liderleri ve bu liderlerin siyasi ve toplumsal tercihleri arasındaki çelişkiler, günümüzdeki karmakarışık Alevilik imajını yarattı”.

Bastırılmış, yok sayılmış, yasaklanmış grupların kendilerini koruma ihtiyacı ile ortaya koydukları kimlik arayışlarını, azınlık etnilerin uyanışı, cemaat tarihini, yurt anlayışını, zamanın derinliklerine götürme çabası olarak yorumlayan Somersan, bu süreçte tarihin araştırılıp oluşturulmasının ritüelleri diriltme gayretleri ile pekiştğini ve onları körüklediğini aktarır (Somersan, 2004, 146). Benzer bir durum Alevi kimlik arayışlarının gelişim dönemlerinde de görülür. Bu arayışların Alevi uyanışını tetiklediği söylenebilir. Somersan, arayışların öncesinde, genellikle kamusal alandaki ekonomik, sosyal, siyasal, her tür üretimden dışlanmış olmak, egemen gruptan

⁹⁰ Alevi uyanışı ve kimlik hareketinin farklı cephelerden ele alındığı çeşitli kaynakları karşılaştırmak için bkz. Olsson, Özdalga, Raudvere (1999); Şahin (2001); White, Jongerden (2003); Markussen (2005); Massicard (2007).

ayrımcılığa, yasaklara maruz bırakılma ve diğer kültürel boşlukların yanı sıra dünyadaki genel siyasal konjonktürün de bunu destekler yönde gelişmesinin bu süreci etkilediğini belirtir (Somersan, 2004, 146).

Alevi kimlik arayışı ve uyanışına paralel olarak yükselen Alevi hareketi, Çamuroğlu tarafından günümüz Aleviliğindeki “yeniden keşfetme hareketi” olarak tanımlanır (Çamuroğlu, 1999, 103). Massicard ise bu kavramı, Aleviliği ve Aleviciliği⁹¹ birbirinden ayırarak bir kimlik hareketi olarak kullanır (Massicard, 2007, 21):

“Alevicilik, Alevilik adına seferber olmayı, Aleviliği bir dava konumuna yükseltip akılcılaştıran hareketi ifade eder; 1960’larda ortaya çıkmış, ama özellikle 1980’lerin sonundan itibaren varlığı hissedilen ve modern türde örgütlenmeler, esas olarak da dernekler tarafından taşınan bir hareket söz konusudur”.

Alevi uyanışı olarak adlandırılan dönemde, farklı dünya görüşü ve çıkarlara sahip Alevi-Bektaşî örgütlenmelerinin, Alevi-Bektaşîliğin dinsel boyutunu da dikkate alarak kendi perspektifleri doğrultusunda bir Alevilik tanımı yapma çabasında olduklarını belirtilir (Salman, 2006, 154). Dolayısıyla Alevi uyanışıyla yükselen Alevi hareketi ve oradan büyüyen Alevi örgütlenmesi, Alevi kimlik mücadelesinin bir parçası olarak inşa sürecine katılarak her seferinde kendine uygun yeni bir Alevilik tanımıyla söylemini kurar. Şahin bu yapılanmanın dinamiklerini şöyle aktarır (Şahin, 2002, 144, 145):

“Alevi hareketinin içeriği, kişiler, gruplar ve organizasyonlar arası ilişki ağları içinde aktörlerin birbiriyle etkileşimi ile yaratılmıştır. Hem ulusal hem de ulus ötesi arenalarda aktörlerin eylemleri ve söylemleri Alevi hareketini adeta dokumuştur. Aleviliğin kamusal alanda bir din olarak inşası farklı gündem ve projelere sahip olan aktörlerin birbiri ile diyalogu, işbirliği ya da çatışması ile ortaya çıkmaktadır. Aleviliğin tanımı, özü, amaçları bu aktörlerin çarpışan ve uyuşan seslerinin son derece karmaşık ilişkiler ağı içinde karşılıklı etkileşimi ve iletişimi sonucu oluşmuştur”.

Dinsel kimlik kalıplarına rücu edilmesi ve mezhep ile kimlik sorunlarının siyasallaşması durumu, Alevilik içinde köklerinden kopma olarak algılanan bir kimlik ve anlam bunalımlarının ifadeleri olarak yorumlanır (Kehl-Bodrogi, 1996, 56). Oysa 1990’lı yıllarda doğru olarak görülebilecek bu durum, 2000’li yıllarda köklere dönmek bağlamında değerlendirilebilecek bir içeriğe sahip olarak karşımıza çıkar. Alevi uyanışı söylemi, 1990’lı yıllar boyunca Alevi kimliğinin ifade edilme

⁹¹ Massicard, Aleviliğin savunulmasıyla uyuşan amaçlar güden manasında kullandığı Alevicilik terimiyle ilgili, Alevi olmayan Aleviciler bulunduğu gibi, Alevici olmayan Alevilerin var olduğunu belirtir (Massicard, 2007, 127); Massicard’a göre Alevicilik, üzerinde hak iddia edilen kimliği hareketin oluşturduğunu, bunun tersinin geçerli olmadığını gösterir (Massicard, 2007, 357). Bu terim, Massicard’dan önce çeşitli araştırmacılarca da kullanılmıştır; örnek olarak, bkz. Yalçınkaya (1996, 200).

sürecine paralel olarak önemli bir kavram olarak akademik çalışmaların temel referansı olsa da, özellikle 2000’li yıllarla birlikte gelişen ve dünyanın dört bir yanına dağılan Alevi kurumlarının aktif rol aldığı sürecin, uyanışın ötesinde yepyeni dinamiklere sahip olduğu söylenebilir. Burada özellikle Alevi örgütleri ve Alevi hareketinin önde gelenlerinin, Aleviliği kurumsallaştırma ve biçimlendirme ya da resmileştirme çabaları öne çıkar. Bir yanıyla kimlik inşası, diğer yanıyla kurumsal inşa sürecini işaret eden bu çabalar, Aleviliğin her dönemde yeniden tanımlanması ve yapılanması ihtiyacı ve potansiyelini de gösterir.

1990’lı yıllarda Alevilikle ilgili çalışma ve söylemlerdeki vurgu, Aleviliğin bir “kimlik” olduğu iken, 2000’li yıllardan itibaren Aleviliğin bir “inanç” olduğu vurgusunun öne çıktığı gözlenir. Diğer yandan bu inanç vurgusu, Alevi hareketinin temel söylemlerinden birisi olarak, Aleviliğin siyasal ve hukuksal alanda temel haklar kapsamında tanınmasına yönelik bir ifade olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla inançsal kurumsallaşma, biçimlendirme ve resmileşme çabaları, hem Alevi kimliğinin günümüzdeki inşasına etki ederken, hem de siyasallaşmış sorunların çözümüne katkı sunmayı amaçlayan yeni bir çözüm olarak okunabilir. Bu noktada, Alevi örgütlenmesinin tüm dinamikleri ve cemevlerinin hukuksal statüsü konusundaki çalışmalar bu sürecin en önemli etkenleri olarak görülebilir.

Aşağıda daha detaylı incelenecek olan Alevi örgütlenmesi, 1960’lı yıllarla birlikte gelişerek, bir yandan kimlik inşasında önemli rol oynarken, diğer yandan Alevilik meselesini siyasal arenaya taşıyan bir özelliğe sahiptir. Alevilik konusunun siyasal alana taşınmasındaki en önemli dinamikler, Alevi tarihinin ve inançsal kimliğinin vazgeçilmez ögesi olan, Alevilere karşı yapılmış kırımların, günümüzde de devam ediyor oluşudur. Maraş, Çorum, Sivas, Gazi vb. olayların, Alevi kimliğinin siyasal alana taşınmasına etkisi büyüktür. Bu etkenlere bağlı hareketlenmeyi, Massicard şu şekilde özetler (Massicard, 2007, 88):

“1980’lerin sonunda gerek Türkiye’de gerekse Almanya’da Alevici hareketlenmelerin belirmesi demek ki birçok etkenin sonucudur: Bir yandan Alevilerin siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan kenara itilmişliklerinden kaynaklanan yapısal gerilimler; diğer yandan da kimliğe dayalı kitle seferberliği söyleminin gösterdiği atılım rol oynamıştır. Bu seferberliğin ilk aktörleri, halihazırda mevcut girişimcilerdir: Ulusal ölçekte eski sol militanlar ve yerel ölçekte onlardan nöbeti devralan birçok mevki sahibi girişimciler. Son olarak Sivas ve Gazi katliamları da Alevi kimlik yorumunun genelleşmesine ve seferberliğin kiteselleşmesine katkıda bulunmuştur”.

Alevi uyanışına etki eden faktörler arasında, siyasal İslam’ın yükselişi ve İslamcılığın kamusal alanda görünür hale gelişi de sıklıkla vurgulanır. Bir yanıyla

Osmanlı'dan günümüze uzanan tarihsel bir süreç, diğer yanıyla Cumhuriyet döneminde yaşanan olaylara yönelik bir refleksi de içeren bu faktör, Alevilerin bir araya gelme ve örgütlenme dönemini hızlandıran bir etkiye de sahiptir.⁹²

Siyasal alana taşınan Alevi kimliği konusu, aynı zamanda 1980'li yıllarla birlikte yükselişe geçen Kürt kimlik mücadelesiyle ilişkili olarak gündeme gelir. Alevilerin etnik kimliğinin sıklıkla tartışıldığı bu mesele, kimliklerin kimi zaman içiçe geçtiği, kimi zaman ise bir kimliğin diğer kimliği görmemezlikten geldiği bir süreci işaret eder.⁹³ Örneğin İrat, Alevilerin etnik kökenini tanımlamaya yönelik her tartışmanın aynı zamanda Aleviliği kendi etnik-dinsel bağlamında sıyırmaya yönelik bir girişim olarak görür (İrat, 2009, 191). Diğer yandan Türk-Alevi, Kürt-Alevi, Arap-Alevi vb. benzeri ayrımların 2000'li yıllarda, yine siyasal kimliklerin inşasına paralel olarak ortaya çıkan söylemlerin başlıca nesnesi olduğu söylenebilir.⁹⁴

2000'li yıllardan itibaren Alevi kimliğinin siyasal alanda daha sık dile getiriliyor oluşunda bir başka etken, Alevilerin hukuksal taleplerinin kamusal alana yayılması ve devleti bu konuda adım atmaya zorlayan bir "tanınma" sürecinin işleridir. Bu sürecin en önemli gelişmesi, Alevi Çalıştayları adı verilen toplantı serisi olur.⁹⁵ Tanınma talepleri konusunda Shankland, Aleviliğin tam olarak ne şekilde tanınması gerektiğinin bilinmediğini belirtse de (Shankland, 2003, 160), Alevilerin tanınma taleplerinin, devlet yetkilileri tarafından "tanımlanma" biçimine dönüştüğü bir süreci işaret ettiği de söylenebilir.⁹⁶ Halen yurtiçi ve yurtdışında, güncel siyasi gelişmelere paralel olarak sürekli gündemde kalan Alevi kimliğinin tanınması ve genel olarak

⁹² Siyasal İslam'ın yükselişi ve Alevi uyanışı ilişkisinin dinamikleriyle ilgili tartışmalar için bkz. (Raudvere, 1999; Şahin, 2002, 156-158; Massicard, 2007, 137-139).

⁹³ Alevi Kürtlerin ya da Kürt Alevilerin kimliği konusunda detaylı çalışmaları karşılaştırmak için bkz. Bumke (1995); Bayrak (1997); Bruinessen (1999); Çelik (2003); Leezenberg (2003); Gezik (2012).

⁹⁴ 1920-2007 tarihleri arasında, Türkiye siyasetindeki etnik hareketler ve Alevi siyaseti konusunda bir değerlendirme için bkz. Aktürk (2008).

⁹⁵ Kamuoyunda Alevi Açılımı olarak bilinen bu toplantılar, Devlet Bakanı Faruk Çelik öncülüğünde, Haziran 2009 ile Şubat 2010 tarihleri arasında yedi çalıştay ve üç toplantı sonrasında açıklanan Alevi Çalıştayları Nihai Raporu ile sonuçlanır. Birinci Alevi Çalıştayları'na katılan, ancak daha sonra çözüm için uygun bir zemin olmadığına kanaat getiren çok sayıda Alevi örgütünün, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesi, zorunlu din derslerinin kaldırılması, cemevlerine ibadethane statüsü tanınması, Madımak Oteli'nin müzeye dönüştürülmesi ve Hacı Bektaş Veli Dergahı'nın Alevilere iade edilmesi gibi temel taleplerinin hiçbirisinin karşılığını bulamadığı bu raporun açıklanması sonrasında, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nın isteği üzerine rapora cevap niteliğinde karşı bir rapor hazırlanır. Daha sonra kitaplaştırılan bu raporu da içeren kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ecevitoğlu, Yalçinkaya (2013).

⁹⁶ Alevi Çalıştayları'nda Aleviliğin siyasal olarak tanımlanması tartışmasının, Aleviliğin zaman ve kutsallık kavrayışı üzerinden ele alınarak yorumlandığı bir çalışma için bkz. Ecevitoğlu (2011).

Alevilik tartışması, 1990'lı yıllarla birlikte Türkiye'nin en temel meselelerinden birisi olarak pek çok dinamikle içiçe geçmiş bir biçimde devam etmektedir.⁹⁷

Alevi uyanışı bağlamında eklenecek son bir nokta olarak, bu deyimın kullanımını yerinde bulmayan Dumont ise Aleviler açısından hiç bir zaman gerçek bir uyuklama dönemi olmadığını, ancak 1960'lı yılların ortasından itibaren, Aleviler tarafından olduğu kadar Sünniler tarafından da “Alevi sorunu”nun varlığının bilinçli olarak savunulduğu bir sürecin başladığını belirtir (Dumont, 1997, 148).⁹⁸ Her ne kadar uyanış kelimesini kullanmasak da, 1990'lı yıllarla birlikte gelişen ya da yükselen bir “Alevi” olgusu, günümüz araştırmacıları tarafından kabul görmüş bir meseledir. Ancak bu olgunun yükselişi ve istikametinin dinamikleri konusundaki bakış açıları kaçınılmaz olarak farklılaşmaktadır.

4.4. Alevi Kültürel Belleğinde Sözlü ve Yazılı Kültür

Kültürel ve kolektif belleğin taşınmasında önemli bir etkisi olan sözlü ve yazılı kültürün, Alevi kimliğindeki yeri ya da Alevi kimliğinin inşa sürecine katkısı tartışmaları, Alevilikte sözlü ve yazılı geleneğin olup olmadığı konusunda bir gerilimi işaret eder.⁹⁹ Bu gerilimin kökeni, “Aleviliğin sözlü bir gelenek olduğu” tartışmalarına dayanır.

Alevi uyanışı olarak adlandırılan süreç, aynı zamanda Alevilik ve Alevilerle ilgili sayısız yayının yapıldığı bir dönemi de kapsar.¹⁰⁰ Akademik olduğu kadar yerel araştırmacıların çalışmaları, çeşitli kurumların raporları, süreli yayınlar ve Alevilerin olduğu kadar Alevi olmayanların da yazdıkları çalışmalarla oldukça zenginleşen bu literatür, aynı zamanda Aleviliğin sözlü bir gelenek olup olmadığı tartışmalarını yeniden gündeme getirir. Paradigma olarak Fuat Köprülü'nün tezlerinde ortaya çıkan önemli bir argüman olan bu söylemle, Alevilerin yazılı kültürü olmadığı ve sözlü bir gelenek olarak günümüze geldiği aktarılır.¹⁰¹

⁹⁷ Türkiye ve Avrupa'da Alevi hareketinin siyasallaşması sürecine odaklanan bir çalışma için bkz. Massicard (2007).

⁹⁸ Uyanış söyleminin sorgulandığı bir başka makale için bkz. Güneş (2006).

⁹⁹ Sözlü ve yazılı kültür tartışmaları üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ong (2007).

¹⁰⁰ Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Alevilikle ilgili yayınların incelenmesi ve bu yayınlarda kimlik olgusunu karşılaştırmak için bkz. Vorhoff (1999); Engin (2000a); Ocak (2005).

¹⁰¹ Köprülü paradigmasının kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Karakaya (2013). Ayrıca yazılı Alevi kaynaklarına eğilen diğer Karakaya çalışmaları için bkz. Karakaya (2008; 2012).

Çeşitli araştırmacılar tarafından sıklıkla dile getirilen sözlü gelenek söylemi, Alevi uyanışıyla birlikte “modernizm” tartışmalarına evrilen bir süreci de işaret eder. Nitekim Subaşı’na göre, Alevilerin modernleşme deneyimi, sözlü bir geleneğin günümüzdeki dönüşümünü gösteren tipik bir örnektir (Subaşı, 2010, 299). Benzer bir şekilde, Aleviliğin sözlü bir gelenekle günümüze geldiğini düşünen Çamuroğlu, kentlerdeki koşullar altında sözlü aktarımın, dini geleneklerin aktarılmasındaki eski rolünü artık oynayamadığı için, yeni siyasi ve birbirinden ayrılan dini tercihlerin ortaya çıktığını belirtir (Çamuroğlu, 1999, 99).

Aleviliğin sözlü bir gelenek olması konusunu farklı bir gözle ele alan Yalçınkaya, kendi “putunu yapar” diye nitelendirdiği yazılı gelenekle, hakikati özgürleştirdiğini düşündüğü sözlü geleneğin birbirinden taban tabana zıt iki bağlama işaret ettiğini belirterek, Aleviliğin dedeler, zakirler ve ozanların gücüyle, dünyayı sözle okuyan bir geleneğe sahip olduğunu ve bu gücün, kendi sözünün ancak taliplerin okumasıyla birlikte ilerleyebileceği bilgisinden geldiğini aktarır. Yalçınkaya, bu bakış açısıyla, Alevi uyanışı döneminde Aleviliğin yeniden inşa sürecine girdiği tartışmalarına, “Alevilik ne zaman hep bir inşa olmaktan çıktı ki?” sorusunu yöneltir (Yalçınkaya, 2005, 38-40).

Merkezi bir dinsel merciin ve bağlayıcı bir yazılı metnin yokluğunun Aleviliği, öğretinin yorumunda ve ritüel alanında yöresel ayrılıklara sürüklediğini belirten Kehl-Bodrogi, bu konunun Alevi canlanmasının 1990’lı yıllardaki mevcut evresinde özellikle sorunlu bir durum olduğunu düşünür (Kehl-Bodrogi, 1996, 53). Alevilik çalışmalarında sık rastladığımız bu yorumun, ilk bölümde açıklamaya çalıştığımız yazılı Alevi kaynakları ve süreklilikleri konusunda olduğu üzere eksik kaldığı, hatta tam tersi bir durumun mevcut olduğu söylenebilir: Kehl-Bodrogi’nin sorun olarak gördüğü durum, Aleviliğin günümüze kadar şekillenmesinde ve halen süren canlılığındaki temel söylemlerden birisi olan “yol bir, süreklilik bin bir” düşüncesine uygun olarak, tektipleşme karşıtı ya da zenginleştirici bir özellik şeklinde değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

Aleviliğin gizli sözlü gelenekten kamusal yazılı kültüre geçişinde Alevilerin ulus ötesi (*transnational*) ilişkiler ağı (*networks*) ve Türk devletinin Aleviliğin bu değişimini teşvik etmede, şekillendirmede önemli rol oynayan aktörler olduğunu belirten Şahin (Şahin, 2002, 124), Aleviliğin kamusal alanda bir din olarak formalize edilmesinin ilk adımını Aleviliğin sözlü geleneğinin yayın faaliyetleri ile yazılı hale

getirilmesi olarak değerlendirir (Şahin, 2002, 148). Şahin'in üzerinde durduğu kamusal bir din olarak biçimlendirme durumu, aynı zamanda Alevi kimliğinin yazılı olarak tarihselleştirilmesini, yani bir çeşit resmi tarihe dönüştürülmesini de kapsar.

Alevilik tartışmalarında, geleneksel – modern ayrımına karşı çıkmasına rağmen, Aleviliğin sözlü kültürle ilişkisini geleneksellik, yazıyla ilişkisini ise modernlikle ilişkilendiren Taşgın, modernleşme sürecinde Alevilik ve Alevilerin yazıyla serüvenini şöyle açıklar (Taşgın, 2013, 114):

“Sözden yazıya aktarım, Alevilik kurumları üzerinde etki ederken aynı zamanda sosyal yapıyı da etkilemiştir. Böylece Aleviler, Aleviliği yeniden ele almak zorunda kaldılar veya ele almak zorunda hissettiler. Bu durum ya modernizmin itici bir güç olarak zorlaması ya da Alevilerin Tanzimat sonrası oluşan ortama kendilerini uyarlama veya bu değişimi kendileri için bir imkan olarak algılamalarının bir sonucuydu”.

Burada da görüldüğü üzere, geleneksel – modern ikiliğine benzer bir şekilde ilerleyen sözlü – yazılı kültür tartışması, Alevilik bağlamında en temel meselelerden birisidir. Şüphesiz, Alevi uyanışı dönemiyle birlikte Alevi hareketinin örgütlenme pratikleriyle, yukarıda da belirtildiği gibi Aleviliği kurumsallaştırma, standartlaştırma, biçimlendirme ya da resmileştirme ve yazılı hale getirme çabalarının en önemli göstergelerinden birisi yazılı metinlere verilen önemdir. Ancak bu durum, Karakaya'nın eleştirisinde görüldüğü üzere sadece Aleviliğin sözlü gelenekten geldiği paradigmasıyla açıklanabilecek bir mesele değildir. Dressler, Aleviliği tanımlama çabalarının kaçınılmaz olarak yazıya geçirmeyle gerçekleştiğini ve bunun modern öncesi sözlü Aleviliğin ötesinde bir durum olduğunu belirtir (Dressler, 2006, 292). Ancak Alevi uyanışı dönemiyle yükselen yazılı kültür ürünlerinin artışıdaki temel dinamiğin, Aleviliğin sözlü kültürden gelmesinden kaynaklanmadığı, Alevi kimliğinin bu dönemle birlikte artan kendini ifade etme ve tanınma çabalarının önemli bir aracı olarak yazının öne çıktığı söylenebilir.

Hız. Ali kültüne bağlı inançlarda yazılı kültür üzerine inceleme yapan Olsson, sözlü ve yazılı kültür konusunu, karşıtlık üzerinden ele almak yerine, özellikle yazılı kültürün bu inançlarda gelişimi üzerine kavramsal değerlendirmelerde bulunur. Aleviliğin sözlü geleneklerinin yazıya geçirilme sürecini, azınlıklar arasında dünya çapında görülen olgunun bir örneği olarak değerlendiren Olsson, son dönemde ortaya çıkan yazılı metinlerin, Alevi inancının dönüşümünü ele alan değerli kanıtlar olduğunu ve günümüzdeki kentsel Alevi inancının nesneleri olan bu literatürün büyük bir kısmının, belli açılardan ritüel nesnesi olarak ele alınması gerektiğini

belirtir (Olsson, 1999, 267-273). Dolayısıyla Olsson'un vurguladığı bu eserler, bir karşıtlığın sonucunda değil, bir toplumsal dönüşüm sürecinde ortaya çıkan nesnelerdir.¹⁰²

Yazılı yayınların artışı, aynı zamanda Aleviliğin kamusal alana çıkışında, sadece Alevilerin değil, aynı zamanda toplumun diğer kesimlerinin karşılıklı olarak etkileşime girdiği bir alanı ifade eder. Vafhoff, Alevi uyanışı sırasında Sünniler ve Alevilerin birbiriyle ilişkili olarak, Alevilik ve Bektaşilik hakkında çarpıtılmış görüşler olarak algıladıkları bilgileri düzeltmeye çalıştıklarını aktarır (Vorhoff, 1999, 54). Bu açıdan, Alevi kimlik inşa sürecini ifade eden Alevi uyanışı, sadece Alevilerin inşasını değil, aynı zamanda Aleviler'le ilişkide olan diğer toplulukları da içeren bir süreci içerir. Dolayısıyla kamusal alana açılan Alevi kimliğinin inşasının, Alevilerin içinde yaşadıkları toplumda Alevi olmayan kesimlere de açıldıkları bir perspektife sahip olduğu söylenebilir.

4.5. Alevi Müzik Uyanışı

Alevi uyanışı döneminin öne çıkan yanlarından birisi olan ve bu sürecin gelişimine paralel olarak gelişim gösteren Alevi müzik uyanışı dönemi, Alevi kimliğinin ifadesinde önemli bir rolü bulunan müzik icrasının kamusal alanda yükselişe geçtiği bir dönemdir.¹⁰³ 1980'li yılların sonlarına doğru Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top, Sabahat Akkiraz gibi sayısız Alevi müzisyen, bir yandan Alevilerin müzik alanında Alevi kimliğiyle var olabildiğini gösterirken, diğer yandan kamusal alanda Alevi kimliğinin en çok vurgulandığı ortamlar olan ve sayısı giderek artan Alevi etkinliklerinin gerçekleşmesinde önemli bir işleve sahip olur.¹⁰⁴ 1990'lı yıllarda sayıları hızla artan Alevi festivalleri, Aleviliğin kamusal alanda inşasının bir parçası olarak değerlendirilir (Şahin, 2002, 150).

¹⁰² Benedict Anderson'ın, ulus ya da toplulukların, hayali bir geçmiş tasavvuruyla inşa edilme sürecini anlattığı "hayali cemaatler" kavramı (Anderson, 2009), Alevi uyanışı ve hareketi üzerine çalışan pek çok araştırmacı tarafından sıklıkla kullanılan ve tartışılan bir kavram olarak karşımıza çıkar (Vorhoff, 2003, 108; Massicard, 2007, 117). Olsson bu kavramı, günümüzün ihtiyaçları ve isteklerinin yansıtıldığı idealize edilmiş bir geçmişe ait, yazılı metinlerle "hayali cemaat" yaratmak şeklinde kullanır (Olsson, 1999, 261).

¹⁰³ Müzik uyanışı teorisi üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Livingston (1999). Ayrıca Alevi müzik uyanışı konusunda tartışmalar için bkz. Erol (2009); Dönmez (2014).

¹⁰⁴ 1980'den sonra, Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Muhlis Akarsu'nun yedi albümlük bir seri olarak yayınladıkları "Muhabbet" albümleri, Alevi müziğinin kamusal alana çıkışının miladı olarak kabul edilir (Poyraz, 2007, 142). Erol'a göre, Alevi müzik uyanışının önderleri olan bu isimler, aynı zamanda benzer bir uyanış dönemi içine giren Türk halk müziğinin de uyanış aktörleri arasındadır (Erol, 2009, 81).

2000’li yılların başından itibaren yurtiçi ve yurtdışında çoğalan Alevi müziği çalışmalarında, Alevi müzik kültürünün çeşitliliğine dair sayısız albümün yayınlandığı; festival, dinleti, konser vb. sayısız etkinliğin düzenlendiği görülür. Bu dönem, yurtiçi ve yurtdışında, Alevilerin radyo, televizyon, internet ortamı gibi mecralarda görünürlüğünün arttığı, bir kısmı Alevi örgütleriyle ilişkili pek çok Alevi radyo ve televizyonunun yayına geçtiği bir dönemdir. Diğer yandan Alevi müzisyenlerin ve cemevlerinin açtığı müzik kursu, dersane veya müzik okullarının yanı sıra sayısı giderek artan bağlama yapımevlerinin varlığı gözle görülür artış sağlar. Dönemin bir başka fenomeni ise “türkü bar” adı verilen mekanlardır. Her ne kadar bu mekanlarda sadece Aleviler yer almasa da, Alevi müzisyelerin sıklıkla icra yaptığı bu mekanlar, Alevi müzik kimliğinin 1990’lardaki inşa süreci ve dışa vurumunda önemli bir rol oynar.¹⁰⁵

Alevi müzik uyanışı döneminde Alevi olmayan sanatçıların da bu kültürle ilgili çeşitli çalışmalara yöneldiği gözlenir.¹⁰⁶ Bektaşî Dedebaba Noyan, Bektaşî nefeslerinin Bektaşî olmayanlarca icra edilmeye başlanması sayesinde, yıllarca iftiralara uğramış bu topluluğun, gerçek varlığını, inanç ve düşüncelerini, kişiliğini, edebiyat ve sanatını ortaya koyma fırsatı bulduğunu belirtir (Noyan, 2001, 683). Benzer bir yorumu Alevi müzik uyanışı dönemi için yapan Çevik, Aleviliğin kamusal alana taşınmasının, türkü kültüründe iki önemli sonuç doğurduğunu; bunlardan birisinin türküyle içiçe geçmiş Alevi müzik geleneğinin Sünnilerce keşfedilmesi, diğerinin ise bu sayede birbirlerini daha iyi tanıyan Alevi ve Sünnilerin birbirlerini kabul etme sürecine girmesi olarak belirtir (Çevik, 2013, 271).

1990’larda, Aleviliğin yeniden “keşfedilmesi”nin müzik kültürüyle yakından bağlantılı olduğunu düşünen Neyzi, dedelerin gücünün giderek azaldığı bir ortamda, müzisyenlerin Alevi kimliğini tanımlamada önemli bir rol oynayabileceğini belirtir (Neyzi, 2007, 153). Alevi müzik uyanışında ön plana çıkan aktörlerin, yeniden canlandırılan Alevi müziksel pratiklerinin özgül tarihi ve anlamını inşa edip sürdürme sürecinde “otantisite” söylemini formüle ettiklerini belirten Erol (Erol, 2009, 142) ise bu kavramdan yola çıkarak Alevi müziksel kimliğinin temel özelliklerini şu şekilde özetler (Erol, 2009, 144):

¹⁰⁵ Bağlama kursları ve “türkü bar”ların gelişimine dair yorumlar için bkz. Çevik (2013, 250-257). Ayrıca İzmir’de bulunan türkü barlarla ilgili bir inceleme için bkz. Erol (2009, 69-98); İstanbul’daki türkü barlarla ilgili bir inceleme için bkz. Kayhan (2014).

¹⁰⁶ Bu sanatçıların çalışmalarıyla ilgili bir analiz için bkz. Poyraz (2007, 153-157).

“1940’lardan 2000’lere kadar geçen süre içinde, yerelden ulusötesine doğru, kamusal görünürlüğü ve işitilebilirliği bulunan, ve her biri belirli bir müzik üslubuyla bağdaştırılabilir olan ve yine her üçü de hem korumacı hem de ilerlemeci başkantılara sahip olan Alevi müziksel kimliğinin üç değişik düzeyini saptamak mümkün. Bu tercihlerin tümü otantisite ile ilgilidir. (1) Geleneksel Otantisite: Şarkı söylemeye eşlik eden ‘arı’ bağlama icrasına dayalı olan Alevi türkülerinin otantisitesi peşinde olma. (2) Modern Otantisite: Otantik türkülerin evrenselci Aydınlanma ideolojisine dayalı olarak çok seslendirilmesi. (3) Postmodern Otantisite: Ana akım popüler müzik üsluplarını temellük eden yeniden canlandırılan Alevi müziğinin otantikleştirilmesi”.

2000’li yılların bir diğer özelliğinin, 1960’lı yıllardan itibaren hem müzik piyasasında, hem de Alevi topluluğu içinde giderek popülerleşen Alevi âşıkların yerini popüler Alevi müziği icracılarına bırakması ve bu âşıkların son temsilcilerinin de birer birer vefat etmesidir. Alevi müzisyen ve ozanlarının, Alevi müziğini ritüel bağlamı dışında icra ederken, Alevi uyanışında önemli bir rol oynadıklarını belirten Markoff ve Şahin, bu icracıların yaptığı müziğin, Alevi düşüncesini dışavuran ve iletişimi sağlayan yönüyle, Alevi toplumunun sosyal dayanışmasını güçlendirdiğini de vurgular (Markoff, 1986, 51; Şahin, 2001, 219).

Şahin’in yukarıda da geçen, yüzyıllarca gizlilik temeli üzerine inşa edilen bir öğreti olan Aleviliğin kamusal alana çıkışında kamusal bir dine dönüşme sürecinden geçtiği vurgusu (Şahin, 2002, 147), Alevi müzik uyanışı bağlamında, kamusal alana çıkan bir Alevi dini müziğini ya da bir önceki bölümde değerlendirildiğimiz “ritüel içi Alevi müziği”nin ortaya çıktığı bir süreci de içerir. Erol’un, yine ritüel içi ve dışında Alevi müziği üzerine tartıştığımız endüstriyel boyut yorumları (Erol, 2009, 138), günümüzdeki Alevi müziği icrasının, Alevi müzik uyanışı ve endüstriyle ilişkisine de işaret eder. Alevi müziğinin Alevi kimliğiyle ilişkisini, piyasa müziğiyle olan ilişkisiyle değerlendiren Poyraz, Alevi müziğinin, yükselen Alevi kimliğinin müzikle dışa vurulduğu bir mücadele alanı ve aynı zamanda metalaşp sektörleşen bir durumda olduğunu aktarır (Poyraz, 2007). Benzer bir şekilde Stokes da, Alevi kimliğine ilişkin çağdaş anlayışların yoğun biçimde müzik ve dans üzerine odaklandığını vurgular (Stokes, 2006, 162).

Alevi müzik uyanışı döneminde, Alevi müzik kültürüne ait öğelerin ritüel dışında icra edilmesine dair tartışmalar yoğunlukla sürdürülür. Bu tartışmaların başında, cemde icra edilen eserlerin cem dışında icra edilip edilmeyeceği, semahların cem dışına çıkarılıp çıkarılmayacağı ve bu konunun Alevi kimliğiyle ilişkisi meselesi gelir. Özellikle Alevi semahlarının sahneye taşınması tartışmaları, bunların folklorik hale gelip gelmediği üzerine çeşitli çalışmalara konu olur. Öztürkmen, Boğaziçi

Üniversitesi Folklor Kulübü öğrencileri tarafından sahneye konulan bir “semah gösterisi”nde yer alan ve Alevi olmayan dansçıların performansları ve semah hocası Durmuş Genç’in çalışmalarına odaklanan makalesinde, folklor ve ritüel bağlamında semahın nasıl sahnelendiğini araştırır ve sahneye konulan semahın değişen bağlamının, dansın unsurlarına da yansıdığını aktarır; ortaya çıkan yeni dansın, nasıl yeni bir “stil” yarattığını Genç’in yorumlarıyla inceler (Öztürkmen, 2005). Hacı Bektaş ya da Aşık Veysel gibi sembollerin, cumhuriyetin inşa sürecinde kültürel yönleri öne çıkarılarak meşrulaştırılmasına benzer şekilde Alevi cem ve semahlarının folklorikleştirilmesi konusunda, Alevi örgütlerinin de aynı söyleme yaklaşmasına değinen Massicard, bunun resmi milliyetçi ideolojiyle bir tür uzlaşma olarak okunabileceğini belirtir (Massicard, 2007, 230-233). Alevi uyanışıyla dönüşen ritüel estetiğine odaklanan Tambar ise halka açık etkinliklerde yapılan semahlardan yola çıkarak, Türkiye’de ideolojik olarak gelişen folklor gösterilerine benzer Alevi semah gösterileri ile cem kapsamındaki semahların “çoğulcu” söylemin paradoksu olarak ortaya çıkışını inceler ve burada ortaya çıkan “form”un, devletle sorun yaşamak istemeyen Aleviler tarafından, kendilerini dışarıya ifade etmek ya da Aleviliğin bir halk inancı olduğunu vurgulamak için bu tür halka açık gösterilerde sergilendiğini aktarır (Tambar, 2010).

Alevi müziğinin Alevi etkinlikleriyle kamusal alana çıkışı, Alevi kimliğinin müzik aracılığı ile nasıl ifade edildiğini ve müziğin buradaki gücünü de gösterir. Alevi müziği ve ritüellerini, Aleviliğin kutsal kabul ettiği şahsiyetlerle (veli) ilişkilendiren Markoff, Cumhuriyet sonrası Alevi kimliğinin ifade edilmesinde üç ana fonksiyonun (müzik, veli ve ritüel) işlevi olduğunu düşünür (Markoff, 1993). Benzer işlevi Alevi festivalleri bağlamında inceleyen Soileau, kamuya açık olarak çeşitli veliler adına yapılan bu festivallerde yer alan çeşitli müzik gösterileri ve cem ritüellerinin, Alevi kimliğinin yeniden biçimlenmesinde rol aldığını belirtir (Soileau, 2005). Hacı Bektaş Veli ilçesinde, Hacı Bektaş Veli adına düzenlenen etkinlikler üzerine çalışan Salman ise bu etkinlikler aracılığıyla Alevi-Bektaşî kimliğini kurma mücalesine katılan bütün aktörlerin Alevi-Bektaşîliği kapsamaya ve kendi ideolojik görüşleri doğrultusunda tanımlamaya çalıştığını aktarır (Salman, 2006, 187). Dolayısıyla Alevi

etkinliklerinin, hem yurtiçinde, hem de yurtdışında kimlik inşası sürecinde önemli rolü olduğu söylenebilir.¹⁰⁷

Günümüzde, Alevi müziğine dair icra yapan müzisyenlerin, Alevi etkinliklerinin yanı sıra şehirlerde veya kırsal yörelerde yürütülen cemlerde sıklıkla bulunmaya başlaması ve bu müzisyenlerin zaman zaman zakirlik postunda icralar yapması, Alevi müzik icrasında yeni bir değişimin de başlangıcı sayılabilir. Cemlerde müzik icrası yapan dede veya zakirlerin yerine, profesyonel olarak müzik icra eden Alevi müzisyenler ya da müzik eğitimi almış genç zakirlerin geçişi, Alevi cemlerinde müziğin giderek daha çok ön plana çıktığını gösteren bir süreci işaret eder.

Müzik alanındaki bu hareketlilikle beraber, sayısı giderek çoğalan cemevlerinde, cem hizmetlerinin yanı sıra eğitim çalışmaları ve bağlama, semah, vb. kursları içeren çeşitli faaliyetlerin sürdürüldüğü gözlenir. Son dönemde bu faaliyetlerin içerisinde, Alevilik’le ilgili eğitim çalışmalarıyla birlikte “muhabbet” kavramı çerçevesinde gelişen yeni bir dinamiğin ortaya çıktığı görülür: Cemevlerinde düzenlenen “muhabbet” etkinlikleri, bir önceki bölümde bahsi geçen Alevi cemlerinin muhabbetle olan ilişkisi bağlamında, bir yanıyla ritüel içi dinamikleri barındıran, diğer yanıyla ise eğitim ve bilgi amaçlı birlikteliği vurgulayan özelliktedir. Muhabbet toplantılarında, özellikle zakirlerin icralarıyla ön plana çıktığı ve yeni zakirlerin de yetişmek için bu ortamlara katıldığı gözlenir. Bu ortamlarda genç kadın icracıların da bulunduğunu eklemek gerekir.

Yukarıda da görüldüğü üzere, Alevi müzik uyanışı döneminin ardından, Alevi hareketi ve Alevi örgütlenmesinin değişen dinamikleriyle ilişkili olarak kültürel söylemin yerine inançsal vurgunun baskın olduğu yeni bir sürecin geliştiği gözlenir. Bu süreçte, Livingston’un müzik uyanışı teorisiyle ilgili temel özelliklerin¹⁰⁸ değişime uğradığı, bilhassa Alevi müziği icrasında zakirliğin ön plana çıktığı ve cemevlerinin çoğalmasıyla birlikte zakirlerin hem cemlerde hem de çeşitli Alevi etkinliklerde daha görünür hale geldiği yeni bir dönemin başladığı söylenebilir. Bu durumun dinamikleri, ileriki bölümlerde daha detaylı tartışılacaktır.

¹⁰⁷ Alevi müzik uyanışı, Almanya başta olmak üzere yurtdışında bulunan Aleviler arasında da karşılık bulur; yurtdışındaki Alevi hareketi için müzik, merkezi bir önemde sahiplenilir. Avrupa’da Alevi müziğinin dinamikleri konusunda yorumlar için bkz. Greve (2006, 296-304).

¹⁰⁸ Bu özelliklerin detayları için bkz. Livingston (1999, 69).

4.6. Alevi Örgütlenmesi

Türkiye’de başlayan, daha sonra diğer Avrupa ülkeleriyle bugün tüm dünyaya yayılan Alevi örgütlerinin ilk adımları 1960’lı yıllarda atılır.¹⁰⁹ Bu dönem, Alevilerin kamusal alanda görünürlüğünün ilk kez ortaya çıktığı yıllardır. 1963 yılında Ankara’da, Hacı Bektaş Turizm ve Tanıtma Derneği adıyla kurulan dernek, Alevi örgütlenmesinin ilk örneği olarak kabul edilir (Kaleli, 2000, 17). Daha sonra Alevi inancının kutsal şahsiyetlerinin adlarının verildiği çeşitli dernek ve vakıflar başta olmak üzere, günümüze kadar pek çok kurum açılır. 1960’lı yıllar, Alevi halk ozanlarının eserleri ve konserleriyle görünür olmaya başladığı, aynı zamanda kamusal alanda ilk cemlerin düzenlendiği yıllardır.

Alevi örgütlenmesiyle paralel bir gelişme olarak, 1966 yılında, Alevi kökenli bir grup siyasetçinin kurduğu Birlik Partisi -1973 yılında ismi Türkiye Birlik Partisi’ne dönüşür-, Alevilik meselesinin Türkiye siyasi partiler tarihinde bağımsız olarak ortaya çıktığı ilk deneyim olur.¹¹⁰ Bu dönemden itibaren hem siyasi partiler, hem de çeşitli sivil toplum kuruluşları tarafından siyasal alanda üretilen söylemlerin başlıca nesnesi haline gelen Aleviler ve Alevilik meselesi, 1980’li yıllardan itibaren yükselişe geçen Alevi örgütlülüğünün de siyasal alana dahil olduğu bir söylem geliştirmesine ve çeşitli talepleri dile getirmesine neden olur.¹¹¹

1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunu gereği kapatılan Hacı Bektaş Veli Dergahı, 1964 yılında ilk kez müze olarak açılır. Dergahın açılış tarihi her yıl Hacı Bektaş Etkinlikleri adı altında çeşitli törenlerle kutlanır.¹¹² Bu etkinliğe benzer şekilde, Anadolu’da pek çok kutsal şahsiyetin tekke ya da zaviyesinin bulunduğu

¹⁰⁹ Alevi örgütlenmesiyle ilgili karşılaştırmalı değerlendirmeler için bkz. Kaleli (2000); Gümüş (2004); Üzüm (2004); Gölbaşı (2007).

¹¹⁰ Alevilerin siyasal örgütlenmesi ve Birlik Partisi süreci konusunda detaylı çalışmalar için bkz. Ata (2007); Güler (2008). Ayrıca Türkiye’de sosyal demokrasi bağlamında partililik, hemşehrilik ve Alevilik ilişkilerinin incelendiği bir çalışma için bkz. Schüler (2002).

¹¹¹ 1989 yılında, içlerinde Alevi olmayanların da bulunduğu bir grup aydının kamuoyunda paylaştığı Alevilik Bildirgesi, günümüzde tartışılan Alevi taleplerinin ilk kez yüksek sesle dile getirildiği metin olarak kabul edilir. O tarihten bu yana dile getirilen çeşitli talepler giderek sadece Alevi örgütlerinin dile getirdiği konular olarak karşımıza çıkar. Alevilik Bildirgesi’nin, 1989’da yayınlanan ilk hali ve 2002 yılında yapılmış eklemelerini de içeren versiyonu için bkz. “Tarihi Bildirge” (Alevilik Bildirgesi):

<http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik%20Bildirgesi.pdf> [11.03.2015]

¹¹² Dergahın 16 Ağustos 1964 tarihinde müze olarak açılmasından bu yana her yıl 16-18 Ağustos tarihleri arasında, Hacıbektaş Belediyesi tarafından Hacı Bektaş Veli’yi Anma ve Kültür Sanat Etkinlikleri adıyla bir şenlik düzenlenir. Dünyanın dört bir yanından Alevi ve Bektaşilerin bir ritüel şeklinde kutladıkları bu şenlik, uzun yıllardır devlet erkânı, siyasetçiler ve Alevi kurumları arasında çeşitli tartışmalara konu olur. Bu etkinliklerin dinamikleriyle ilgili kapsamlı bir araştırma için bkz. Salman (2006).

yörede çeşitli Alevi anma törenleri düzenlendiği gibi, Alevilerin yaşadığı yerlerde çeşitli yerel ya da bölgesel etkinlikler de Alevi törenleri kapsamında düzenli olarak yapılır.¹¹³ Bu etkinliklerin çoğunluğu, Alevi dernek ya da vakıflarınca düzenlenir. Bunların arasında çeşitli köy dernekleri vb. kurumlar da bulunur.¹¹⁴

Günümüzdeki Alevi örgütlenmesinin dinamiklerini oluşturan ve Alevi uyanışıyla aynı döneme denk gelen Alevi kurumlarının ortaya çıkışı ise 1980’li yılları bulur. Kaleli, 1980’li yılların ikinci yarısından sonra örgütlenmede yoğunlaşan Alevi-Bektaşilerin, en çok Hacı Bektaş adını kullandıklarını belirtir (Kaleli, 2000, 31). Bugünkü anladığımız anlamda ilk örgütlenmenin, İstanbul’da kurulan Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği olduğu aktarılır (Gölbaşı, 2007, 55, 56).

Alevi hareketi olarak adlandırılan canlanmanın en önemli göstergelerinden birisi, Türkiye başta olmak üzere, Avrupa ülkeleri ve daha sonra dünyanın diğer coğrafyalarına büyük bir hızla yayılan Alevi örgütlenmesi olur. Örgütlenme, tek bir koldan ilerlemek yerine, Aleviliğin “yol bir, süre binbir” düşüncesine uygun olarak, pek çok farklı koldan (ve zaman zaman dağınık olarak) ilerleyen bir yapılanmaya sahiptir. Günümüzde, aşağıda daha detaylı olarak belirtilecek çeşitli çatı örgütlerinin bünyesinde toplanmış kısmen büyük örgütlenme kolları olsa da, halen dünyanın dört bir yanında bağımsız olarak faaliyetlerini sürdüren sayısız Alevi kurumu, sosyal, kültürel ve inançsal alanda çalışmalarını sürdürür. Şahin’in yukarıda vurguladığı birbiriyle çatışan Alevilik söylemleri, Alevi hareketinin içinden birbirinden farklı bakışaçılarının ve farklı örgütlenme modellerinin ortaya çıkmasına neden olur.

Dış ülkelere göç ve eğitim fırsatını, kendi koşulları içinde Alevilerin en iyi değerlendirdiği imkanlar olarak tanımlayan Kehl-Bodrogi, hem gerekli eğitimi alarak hem de ekonomik, siyasal kaynaklara erişme imkanı sağlayarak, 1960’lı yıllarda bu yoldan yeni bir Alevi orta sınıfı eliti (avukatlar, mühendisler, girişimciler, gazeteciler vs.) oluştuğunu ve bu kesimin bugün cemaatin yeniden örgütlenmesinde önderlik görevleri üstlendiğini belirtir (Kehl-Bodrogi, 1996, 55). Özellikle 1970’li yıllarda sol hareketler içerisinde yer almış Alevilerin, 1990’lı yıllardan sonra artışa geçen Alevi örgütlerinde, sol kimliklerinin yanı sıra kültürel ve inançsal olarak Alevi kimliğine sahip çıkarak, hatta bunu sol kimliklerinin çok önüne alarak bu örgütlerde yönetici

¹¹³ Anadolu’daki Alevi erenlerini anma törenleriyle ilgili bir inceleme için bkz. Kahraman (2003).

¹¹⁴ Massicard, özellikle Alevici örgütlerle, Alevici olmasalar bile sosyolojik bakımdan Alevi olan hemşehri dernekleri arasında güçlü bir eklemlenmenin göze çarptığını vurgular (Massicard, 2007, 81, 82).

konumuna gelmeleri, örgüt yöneticiliğinin Alevi kimliğinin ifade edilmesindeki etkisi ve bu görevin Alevi inancının günümüzdeki dinamiklerine dahil olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Geleneksel ve cemaate dayalı sosyal sistemlerin, modern ve topluma dayalı sosyal ilişkilere dönüşme sürecini kentli Alevilerin tamamının yaşadığını belirten Seufert, geleneksel cemaatin kendi içinde bir amaç iken, derneklerin bireyler için olduğunu ve dernek biçimindeki bu toplumsal örgütlenmelerin dış dünyaya bir köprü vazifesi gördüğünü söyler (Seufert, 2005, 229). Alevi kurumlarını, cemaat hayatının merkezleri olarak gören Kehl Bodrogi ise Alevi örgütlenmesinin dinamiklerini şu şekilde açıklar (Kehl-Bodrogi, 1996, 57):

“Grup içi tartışmanın ve Alevi geleneklerini nakletmenin örgütsel platformu olarak son yıllarda dernekler kuruldu. Bu örgüt biçimi, mezhepsel temelde faaliyet göstermek için anayasanın tanıdığı tek olanaktı. Buralarda, yayınlarıyla Alevilik üzerine tartışmaya katılan yazarlar söyleşilere davet edildi, geleneksel dinsel müzik ve ibadete dönük dansla ilgili kurslar düzenlendi, öğretici temsiller biçiminde dinsel toplantılar örgütlendi. Ama dernekler herşeyden önce bir arada olma imkanı sunuyorlar; değişik toplumsal tabaka ve mesleklerden, değişik ideolojik yönelimlerden insanları bir araya getiriyorlar. Bunlar artık cemaat hayatının merkezleridir; kırdan şehire göçün sosyopolitik sonucu olarak çözülen yerel ve irsi bağların yerini alıyorlar. İnsanları buralarda bir araya getiren, dayanışma bilincidir”.

1990’lı yılların sonunda Alevi örgütlenmesiyle ilgili araştırma yapan Üzüm, dönemin giderek gelişimini sürdüren Alevi örgütlenmelerini, dergahlar ve cemevleri, vakıflar, dernekler ve diğer örgütlenmeler (çeşitli oluşum ve girişimler) olmak üzere dört grupta inceler (Üzüm, 2004, 337); Üzüm’e göre, Alevi örgütlenmelerinin çoğu geleneksel Alevilikle paralellik arz etmemektedir (Üzüm, 2004, 375). Alevi-Bektaşî örgütlenmeleri üzerine sosyolojik bir araştırma yapan Gölbaşı ise, Alevi toplumunun kendini bir tür yeniden inşa ederek ve dönüşerek yitirmekte olduğu özellikle dinsel ve toplumsal ilişki ve dayanışma biçimlerini yeniden kurmanın çabası içinde olduğunu ve bu yeni gelişmenin en temek özelliğinin geleneksel kalıplarına yeniden dönüş biçiminde ortaya çıktığını vurgular (Gölbaşı, 2007, 133). Dolayısıyla Alevi örgütlenmesinin geleneksellik ile ilişkisi meselesi, tıpkı geleneksel – modern Alevilik tartışmasında olduğu gibi farklı yorumlara açık bir konudur.

Alevi kimlik arayışları ve örgütlenmesi açısından en hareketli dönem sayılabilecek 2000’li yıllardan itibaren gelişen süreci, İrat şu şekilde özetler (İrat, 2009, 125):

“2000’li yılların başlangıcından bu yana Alevi topluluğu ve Alevilik, tarihinin en önemli değişim süreçlerinden birisini yaşamaktadır. Bu süreçte, Aleviler ve Alevilik arasında varolan uçurum derinleşmiş ve Aleviler gittikçe ‘modern bir cemaate’ dönüştürülmeye çalışılmıştır. Cemaatleşmenin aracılığı ise öncelikle devletin bazı kurumları ve devlet üstü yapılar yaparken kimi Alevi örgütlerinin de buna imkân veren bir söylem geliştirdikleri görülmektedir.

Bu nedenle yaşanan son yıllar devletler-üstü kurum ve yapılarla olan ilişkileri yoğunlaşan ve sıradan bir Alevi bireyi söylemleriyle etkiler duruma gelmiş olan Alevi örgütlerinin öneminin daha fazla arttığı yıllardır”.

Alevi bireylerin sosyal, kültürel ve inançsal gereksinimlerini karşılamak üzere ortak paydalarda buluşarak bir araya gelmeleri ve bu amaca yönelik işlevsel sosyal örgütler oluşturmalarının, sosyal sermaye oluşumuna katkı sağladığını vurgulayan Balkanlıoğlu ve Irmak, Alevi sosyal örgütlerinin, sosyal sermayenin önemli bir göstergesi olduklarını belirtir. Balkanlıoğlu ve Irmak’ın çalışmasında, bu örgütlerde hem Alevilere hem de Alevi olmayanlara yönelik faaliyetler yürütüldüğü; bunlar arasında Alevilere yönelik cem, kurban, gezi, cenaze hizmetleri ve anma günü gibi faaliyetlerin yanı sıra Alevilik öğretisi dışında herkese yönelik olarak düzenlenen meslek edindirme kursları ve sosyal amaçlı birçok faaliyetin olduğu; bu faaliyetlerin, sosyal sermaye açısından bireylerin bütünleşmesine ve sosyal ağın güçlenmesine katkı sundukları aktarılır (Balkanlıoğlu, Irmak, 2014, 156).

Alevici örgütlenmenin üç ana ekseninde ilerlediğini belirten Massicard, bunların bazılarının geleneksel kültürü tanıtip yaşatmaya daha fazla önem verdiğini (eski Bektaşî tekkeleri, Hacı Bektaş Veli örgütleri), diğerlerinin siyasal veya toplumsal boyut üzerinde durduğunu (Pir Sultan Abdal Derneği ve daha sonra 2 Temmuz Vakfı) ve üçüncü bir kesim olarak daha dini bir yönelişi benimseyenlerin bulunduğunu (Ehl-i Beyt ve Cem Vakıfları), daha sonra başka örgütlenmeler olsa da 1990’ların seferberliğini bunların yapılandığını aktarır (Massicard, 2007, 93). Massicard’a göre siyasal ve muhalif söylemde Pir Sultan Abdal Derneği; dini ve bütünlükçü söylemde Cem Vakfı; kültürel söyleme yoğunlaşmada ise Hacı Bektaş Veli Vakfı öne çıkar (Massicard, 2007, 232).

Günümüzde kurumsal yapısı oturmuş, Alevi hareketi içinde belli bir söyleme sahip olan ve bulundukları ülkelerde çeşitli düzeylerde devlet yetkilileriyle görüşmeler sürdüren Alevi örgütlülüğünün temel bileşenlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1a. Merkezi Almanya’da bulunan Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu (AABK) çatısı altında bulunan, Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF), Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu (FUAF) vb. on bir ülke (Almanya, Fransa, Hollanda, Belçika, Avusturya, Danimarka, Norveç, İsveç, İsviçre, İtalya, Romanya) federasyonları ve

bu federasyonlara bağılı çeşitli kurumlar ile dünyanın dört bir yanına dağılmış bağımsız Alevi örgütleri.¹¹⁵

1b. AABK şemsiyesi altında yer alan, Türkiye'deki Alevi Bektaşî Federasyonu'na (ABF) bağılı dernekler: Pir Sultan Abdal Kùltür Derneğı, (PSAKD) Alevi Kùltür Derneğı (AKD) vb. çeşitli kurumlar.

2. Türkiye'deki Cem Vakfı'nın çatı örgütü Alevi Vakıfları Federasyonu'na (AVF) bağılı yurtiçi ve yurtdışındaki çeşitli kurumlar.

3. Garip Dede, Karacaahmet, Erikli Baba gibi eski dergah statüsündeki mekanlara bağılı, ancak diğér örgütlü yapılardan bağımsız olan derneklerin öncülüğünde kurulan Alevi Dernekleri Federasyonu (ADFE).¹¹⁶

4. Türkiye'deki Ehl-i Beyt Vakfı'yla birlikte hareket eden çeşitli kurumlar.¹¹⁷

5. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kùltür Vakfı (HBVAKV), Hünkar Hacı Bektaş Veli Vakfı (HHBVV), vb. Alevi hareketinde aktif bir yere sahip kurumlar ile Türkiye'de ve yurtdışında bulunan, Alevilerin ağırlıkta olduğı sayısız köy derneğı, işçi derneğı, ozanlar derneğı vb. yapılanmalar ve yine sayısı tam olarak bilinmeyen, Alevi ve/veya Bektaşî adı ya da bu inançların sembollerinin adlarıyla örgütlenmiş bağımsız kurumlar.¹¹⁸

Buradan yola çıkarak, Alevi örgütlerinin genel yapılanmasını şu şekilde tabloya aktarabiliriz:

¹¹⁵ Bu çatı altında bulunmayan, ancak bu çatı örgütleriyle birlikte faaliyetlerde bulunan ve bu çatı altındaki ÷lke federasyonlarının yanında en etkin federasyon olan Britanya Alevi Federasyonu (BAF) da buraya dahil edilebilir. Bu örgütler dışında, yine yurtdışında faaliyetleri bulunan, kimisi bağımsız, kimisi Türkiye'deki ABF dışındaki örgütlerle ilişkili irili ufaklı pek çok kurum bulunmaktadır. Ayrıca Avrupa ÷lkeleri ve İngiltere dışında, Amerika, Kanada ve Avusturalya'da çeşitli Alevi dernekleri faaliyetlerini sürdürmektedir.

¹¹⁶ Alevi hareketinin siyasallaşmasından önce kurulan bu dernek ve vakıflar, Massicard'a göre, konsensüse en çok dayalı olan ve en az siyasallaşmış örgütlerdir (Massicard, 2007, 90). Ayrıca, bu dergahların, kentleşmeyle birlikte çeşitli dernek ve vakıfların da desteğıyle, Alevi inanç ve kùltürünün korunup yaşatılması için daha etkin bir görev üstlendiğini belirtilir (Yılmaz, 2005, 162).

¹¹⁷ Massicard, Ehl-i Beyt Vakfı'nın diğér Alevici örgütlenmelerin hemen hepsi tarafından, Anadolu Aleviliğı'ne uzak bulunup İran Şiiliğıne yakın olduğı için dışlandığını aktarır (Massicard, 2007, 100).

¹¹⁸ Yılmaz'a göre, yöresel dernekler, ozan dernekleri, cemevi dernekleri, yurtdışı Alevi dernekleri ve üst birlikler ile dergi ve gazete çevresindeki örgütlenmeler de dini-kùltürel örgütlenmeler arasında önemli bir yere sahiptir (Yılmaz, 2005, 162). Ayrıca bu kurumların bir kısmı (örneğin HBVAKV) Türkiye'deki diğér kurumlarla (örneğin ABF) ortak hareket edebilmekte, kurumlar arasında çatı örgütlenmeleri başta olmak üzere, çeşitli düzeylerde ilişkiler ve ortak çalışmalar yürüt÷lmektedir.

Tablo 2. Avrupa ve Türkiye’deki Alevi Kurumlarının Çatı Örgütlenmeleri

YURTDIŞI			YURTIÇİ				
AABK			ABF	AVF	ADFE	Ehl-i Beyt V.	Bağımsız
AABF, FUAf, vb. diğer örgütler	BAF	diğer Tr kurumlarıyla ilişkili veya bağımsız örgütler	Alevi Kültür D.	Cem V.	Garip Dede D.		HBVAKV
			Pir Sultan Abdal Kültür D.	diğer örgütler	Karacaahmet D.		HHBVV
			diğer örgütler		Erikli Baba D.		diğer örgütler
					diğer örgütler		

Türkiye ve Avrupa’daki Alevi örgütlenmesi, Alevilerin sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının yanı sıra inançsal taleplerine de cevap verecek bir yapılanma içine girer. Kendisi de bir ocak dedesi olan İzzettin Doğan önderliğindeki Cem Vakfı, “Alevi-İslam Din Hizmetleri Başkanı”nı, AABF ve çatı örgütü AABK ise kendine bağlı “Dedeler Kurulu”nu kurarak, Alevi örgütlenmesinin inançsal konulardaki etkisini ortaya koyar. Bunlar dışında kalan bağımsız ocaklardan dedeler ise ayrı kurultaylar düzenleyerek kendi örgütlenmelerini oluşturur. Bu süreç, günümüz Aleviliği için, inançsal bazda tek bir liderin ya da merkezin ol(a)madığını açığa çıkarken, Alevi örgütlerinin siyasal, sosyal, kültürel ve inançsal açıdan Aleviliğin inşasına nasıl katkı sağladığını da gösterir. Diğer yandan, Aleviliğe bakış açısında temel farklılıkları olan bu kurumların, kimi zaman siyasi, kimi zaman ise inançsal konumlanışlarına göre farklı cephelerde yer aldığı gözlenir.¹¹⁹

Örneğin, Cem Vakfı çevresinde gelişen “Alevi-İslam” anlayışı konusunda, bu terimin oldukça iyi düşünülmüş bir terim olarak net bir tanım içerdiğini, ancak Aleviliği hem teolojik, hem sosyolojik, hem de psikolojik olarak daraltan bir yaptırım aracı olduğunu belirten İrat, bu tanımlamanın Aleviliği oluşturan İslam dışı öğelerin asimile edilmesi mantığı taşıdığını, ancak yapılacak Alevi tanımlamalarının Aleviliği oluşturan hiçbir bileşeni dışarıda bırakmaması gerektiğini özellikle vurgular (İrat, 2009, 132).

¹¹⁹ Diğer yandan, son dönemde çeşitli siyasi taleplerle ilgili ABF, AVF ve ADFE’nin ortak bildiri yayınladığı görülür. Özellikle Alevi Açılımı tartışmasına paralel olarak sürdürülen güncel temsiliyet tartışmalarıyla ilgili, Türkiye’de ABF, AVF ve ADFE’nin üç ana çatı örgütü ve asıl muhattap olması gerektiği son dönemde haberlere de konu olan bir meseledir.

Alevi kurumlarının siyaseten farklı cephelerde yer almasının bir başka nedeni, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumu konusundaki bakış açısı farklılıklarıdır. Bu konuda bir kısım örgütler tarafından Diyanet'ten pay alınması vb. görüşler bildirilirken, diğer kısım örgütler Diyanet'in lağvedilmesi taleplerini bildirir.¹²⁰

Alevi örgütlerinin, hukuksal alandaki çalışmalarından en önemlilerinden birisi de son yıllarda giderek artan Alevilere karşı yapılmış hak ihlallerini izleme raporlarıdır. Alevi örgütleri dışında zaman zaman yerli ve yabancı bazı sivil toplum kuruluşlarının da hazırladığı benzeri raporlarda, Alevilerin demokratik talepleri ile genel ayrımcılık, hak ihlalleri, nefret söylemi, ayrımcı dil vb. konularda yaşanan sıkıntılar kayıt altına alınır; bunlarla ilgili genel düşünceler ve çözüm önerileri bildirilir.

Alevi örgütlenmesiyle ilgili son yıllarda gözlenen bir başka olgu, akademi ya da enstitü adıyla açılan, kimi zaman Alevi kurumlarına bağlı olan, kimi zaman ise bir üniversite bünyesinde çalışan ya da tamamen bağımsız olan yapılanmalardır. Bunların arasında yurtiçi ve yurtdışında sürekli yayın yapan çeşitli kurumlar da bulunur.

4.7. Cemevlerinin Gelişimi ve Hukuksal Statüsü

Alevi ceminin tarihsel ve inançsal bağlamı üzerine yazdığımız bölümde tartıştığımız cem konusu, aynı zamanda cemlerin yapıldığı cemevi tartışmasıyla da ilişkilidir. Öğreti olarak üç canın bir araya geldiğinde her yerde yapılabilen cemler, günümüzde cemevi adı verilen mekanlarda yapılır.¹²¹ Ancak cemevlerinin tarihsel geçmişinin olup olmadığı ya da ibadethane kapsamında sayılıp sayılmayacağı meselesi, bir yandan siyasal tartışmalara paralel olarak devam ederken, diğer yandan konunun tarihsel geçmişine dair çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.¹²² Bu konu, halen güncelliğini koruyan önemli bir tartışmadır.

¹²⁰ Alevi kurumlarının Diyanet'le ilgili konumlanışlarının geçmişine dair çeşitli yorumlar için bkz. Massicard (2007, 182-192).

¹²¹ Cem uzamı ve cemevi konusunun “heterotopya” kavramıyla değerlendirildiği bir inceleme için bkz. Yalçinkaya (2005, 200-210). Ayrıca cemevlerinin gelişiminin “sosyolojik Sünnileşme” olarak yorumlandığı bir başka çalışma için bkz. İrat (2009, 127-129)

¹²² Konuyla ilgili bildiğimiz en kapsamlı çalışma, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Doktora Programı öğrencisi Mahir Polat'ın tarihsel cemevleriyle ilgili yaptığı alan araştırmasıdır. Polat'ın, 14.12.2011 tarihinde, Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen “Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaşî Toplulukları: Kaynaklar, Paradigmalar, Tarihyazıcılığı” konferansında, “Kayıp mı Hayal mi? Osmanlı Dönemi Mimari Tarihinde Cemevini Aramak” başlıklı sunumu,

Alevi uyanışı dönemiyle birlikte Alevi örgütlenmesinin gelişimine paralel olarak, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren, büyük kentler başta olmak üzere, önce Türkiye'de ve daha sonra tüm dünyaya yayılan yeni cemevlerinin inşası sürecine girilir.¹²³ Bu süreç, örgütlenme hızı, kamusal alana çıkış ve Alevi taleplerini siyasi arenada dile getirme gücüyle doğru orantılı olarak yükselişe geçer. Genel kanının aksine, yeni inşa edilen cemevleri sadece büyük şehirlerde değil, özellikle Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Tokat, Çorum, Sivas gibi şehirlerde, hemen her Alevi köyüne yayılan bir yapılanmayı da işaret eder. İstanbul'da yer alan cemevleri, son güncel sayıma göre dördüncü sırada yer almaktadır.¹²⁴

Cemevlerinin yapılış süreci, Alevi taleplerinin anayasal zeminde dile getirilişiyle birlikte, Alevi kimliğinin inşa sürecinin de 1990'lı yıllardan sonra yeni bir evreye girdiğini gösterir. Bu noktada, sosyal, kültürel, siyasal, hukuksal pek çok yeni dinamik devreye girer. Buradaki en önemli değişim, bu dinamiklerin hepsinin kamusal alanda tartışılmaya açılmasıdır. Cemevi meselesinin kamusal alanda tartışılmaya açılması konusunda Taşğın şunları belirtir: (Taşğın, 2013, 47):

“Cemevi konusunun tartışılması, özellikle kamuoyunun bilgilendirilmesinden, meşruiyet alanı kazandırılmasına varıncaya kadar birden fazla iş gördü. Buna göre ‘cemevi’ adıyla Alevi Bektaşilere ait bir alanın varlığı kendi içerisindeki iki yönlü görünürlüğe sahip oldu. Bunlardan ilki Alevi Bektaşilerin geleneksel pratiklerine paralel olarak uygulama alanı haline getirip grup içinde ve dışında mevcudiyet kazandı. İlk planda varlık ve meşrutiyyet mücadelesi veren Alevi Bektaşiler, siyasi bir sermaye olarak cemevini ‘Sünni’ dünyaya bir itiraz ve farklılık olarak sunma çabası verdi. İkinci olarak da insan hakları, din ve vicdan, düşünce ve fikir hürriyeti ile ifade özgürlüğü çerçevesinde cemevi meselesi merkezinde özgürlüklerin anayasal güvence altına alınmasını talep etti”.

Alevi ilişki ağlarının kentlerde iyice kök salmasının ve yığılarak yeni Alevi alanları oluşturmalarının en gözle görülür sonucunun ortaya çıkan yeni cemevleri olduğunu belirten Şahin, Certeau'nun pratiklerin her zaman mekansal-sembolik olduğu varsayımından yola çıkarak, cemevlerinin Alevi dini pratiklerinin kent ortamında mekansal-sembolik boyutunu oluşturduğunu aktarır (Şahin, 2002, 133). Cemevlerinin, Alevi öğretisini öğrenmek için yeni mekanlara dönüştünü söyleyen Kehl-Bodrogi ise bu işlevi şöyle açıklar (Kehl-Bodrogi, 1996, 57):

Anadolu'da derinlemesine alan araştırması yapmadan bu konuda yargıda bulunmanın güçlüğüne göstermiştir. Polat, halen tarihsel cemevlerinin varlığına dair envanter çalışmasını yürütmekte ve “Anadolu'da İslami Heteredoks Toplulukların İbadet Yapılarının Mimari Özellikleri” başlıklı doktora tez çalışmasına devam etmektedir.

¹²³ Cemevlerinin mimari yapılanması konusunda bir inceleme için bkz. Coşkun (2002).

¹²⁴ Türkiye'deki cemevleriyle ilgili güncel, sayısal bir değerlendirme için bkz. “Türkiye'de 82 bin 693 camiye karşılık 937 cemevi var”:

<http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770> [12.03.2015]

“Şehirlerde bugün yapılan cemler bir işlev değişimine uğradı. Orta yaş ve gençlik kuşağının, atalarının iman ve yaşam tarzı hakkında bir şeyler öğrenmesini sağlamaya yarayan, Alevi geleneğinin ‘gösterim yoluyla öğretimi’ uygulamasına dönüştüler. Bütün olarak vâkıf olunabilen kapalı bir köy cemaatinde toplumsal düzenleme ve denetim mercii olarak taşımış olduğu işlevi yitirse de, cem, simgesel bir yeni anlam kazanıyor”.

Alevilerin büyük bir çoğunluğunun cenaze hizmetleri ve cem gibi inanç hizmetlerinin yanı sıra çeşitli kültürel gereksinmelerini 1990’lardan itibaren kentlerde yapılmaya başlanan cemevlerinde karşıladıklarını bildiren Yaman, cemevlerinde yapılan hizmetleri şu şekilde sıralar (Yaman, 153-154):

“Yurtiçinde ve yurtdışında dernekler, vakıflar, cemevleri ve Alevi Kültür Merkezleri adları altında örgütlenmiş bulunan Alevi örgütleri içerisinde, bugün genel olarak ‘cemevleri’ olarak adlandırılan kurumlarda pek çok hizmet gerçekleştirilmektedir. Bu hizmetler şu şekilde özetlenebilir:

1. İnanç/Kültür hizmetleri: Cem ve diğer ibadetler, cenaze hizmetleri. Dede, Hoca gibi görevlilerin bulunması, kurban kesimi, adak, hayır ve cenaze lokmaları verilmesi. ‘Alevilik’, ‘On İki Hizmet’, ‘Cenaze Hizmetleri’ ve ‘Saz’ kursları, inanç merkezlerine düzenlenen gezilerin organizasyonu, kütüphane hizmetleri vb.
2. Eğitim hizmetleri: Yabancı dil kursları, bilgisayar kursları, el sanatları kursları, üniversiteye hazırlık kursları vb.
3. Sağlık hizmetleri: Ücretsiz sağlık kontrolleri, ücretsiz ilaç dağıtılması.
4. Karşılıksız yardımlar: Hayırseverlerin maddi ve ayni yardımlarının ihtiyaç sahiplerine dağıtılması.
5. Öğrenci bursları: Yoksul ve başarılı öğrencilere öğrenimleri sırasında burslar verilmesi”.

Günümüzün en temel tartışmalarından birisi olan cemevlerinin hukuksal statüsü meselesi, günümüzde Alevilikle ilgili kimlik tartışmalarının da merkezinde yer alan bir konudur. Cemevleri, 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması kapsamında günümüze kadar sürdürülen hukuki (ve bir yanıyla siyasi) bir uygulama olarak ibadethane statüsünde kabul edilmeyip, yasal olarak kültür merkezi tapusuyla faaliyetlerini sürdürmektedir. Alevi kimliğinin dışa vurulduğu en önemli mekanlar haline gelen cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi konusundaki talepler, heterojen yapıdaki Aleviler, Alevi örgütlenmesi bileşenleri ve Alevi hareketinin ileri gelenlerinin ortak bir kabulüyle, 2000’li yıllarda Alevilerin en önemli talebi olarak yurtiçi ve yurtdışında pek çok alanda tartışılır; bu konu ve benzer Alevi talepleri, aynı zamanda çeşitli Alevi mitinglerinde dile getirilir.¹²⁵

Konuyla ilgili güncel bir gelişme olarak, Cem Vakfı başkanı İzzettin Doğan ve Fethullah Gülen’in fikri işbirliğiyle hazırlanan, kamuoyunda “Cami-Cemevi Projesi” olarak bilinen bir cami-cemevi-aşevi projesi medyada oldukça yer kaplar ve

¹²⁵ Avrupa Birliği’ne entegrasyon süreci bağlamında önemli bir tartışma konusu olan cemevlerine yasal statü verilmesi, zorunlu din derslerinin kaldırılması vb. Alevi talepleri, AB ilerleme raporlarında da vurgulanır. Entegrasyon sürecinde Alevi kimliği ve AB İlerleme Raporları’nda Alevi tartışmaları için bkz. Uyanık (2013); Özdalga (2014, 147-175).

büyük tartışmalara konu olur. Projenin Ankara’da Tuzluçayır Mahallesi’nde temeli atılan ilk adımı, devlet yetkilileri ve siyasilerin de yer aldığı törene sahne olur. Töreni protesto edenlere yapılan sert müdahale, çeşitli Alevi örgütleri tarafından tepkiyle karşılanır ve bu örgütler, projeye karşı olduklarını açıkça belirtir. Bu projeden de görüldüğü üzere Alevi örgütlerinin özellikle cemevi başta olmak üzere genel kabul görmüş taleplerin çözümüyle ilgili bakışaçıları ve stratejileri büyük ayrılıklar içerebilmektedir.

Alevi örgütlenmesi konusunda, Alevilerin bir “modern cemaat”e dönüşmesi durumundan bahseden İrat, cemevlerinin gelişimi konusunda da benzer yorumda bulunur (İrat, 2009, 128):

“Alevilikte cemevlerinin değil bizzat cem’in kutsal olduğu hatırlanacak olursa, kutsal kavramındaki kayma daha rahat anlaşılacaktır. Kısacası cemevleri konusundaki her kazanım aynı zamanda Alevilerin modern bir cemaat olma yolundaki kazanımlarına (!) yardımcı olma *potansiyeli* taşımaktadır. Ancak elbette cemevlerinin fonksiyonel bazı özellikleri de bulunmaktadır. Özellikle son yıllarda yaşananlar Alevilerin cemevlerini yaşanan sıkıntıları aşmada bir “siper” olarak kullandıklarını da göstermektedir. Cemevi kavramı Aleviliğin teolojisinde yer almamasına karşın, cemevleri modern dönemde örgütlenme ve kültürel faaliyetlerin sürdürülmesi bağlamında önemli roller üstlenmiştir. Dolayısıyla cemevlerini modern dönemle birlikte mecburen (asimilasyonist baskılara karşı) ortaya çıkan ve yok edilmeye çalışılan bir kültürün inşa ettiği ‘kaleler’ olarak görmek de mümkündür. Ancak yine de ‘cemevi fetişizmine’ yol açmadan bu durumun kotarılması, Aleviliğin teolojik bozunmasına da dur demenin yollarından birisidir”.

Ocak ve geleneksel dedeliğin, kentleşmeyle birlikte dönüşüm yaşadığını belirten Beşe, böylece oluşan boşluğun dernek ya da vakıflar gibi yeni kurumlarla doldurulmaya çalışıldığını aktarır (Beşe, 2013, 19). Kısmen doğru olan bu yaklaşımın eksik yanının, günümüzde dernek ve vakıflara bağlı cemevlerinde, geleneksel ocaklara bağlı dedelerin hizmet görmesi ve bu durumun yeni bir süreci işaret ettiğidir. Ayrıca günümüzde, köklü ocakların kendi iç oluşumları bağlamında yeni derneklerin kurulduğu ve ocak sistemine dair yeni yapılanma faaliyetlerinin olduğu bilinmektedir.¹²⁶

Cemevlerinin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan yeni pratikleri, Eric Hobsbawm’ın “geleneğin icadı” kavramıyla açıklayan Massicard, bu değişimi şöyle özetler (Massicard, 2007, 180, 181):

“Demek ki apaçık bir gelenek icadı sürecine tanık olmaktadır. İcat edilen gelenekler, simgesel bir kimlik desteği işlevi olan ritüelleşmiş âdetlerdir: kurumsallaşmış yeni gelenekler, yarı

¹²⁶ Bu derneklere örnek olarak Ağuiçen Ocağı Derneği, Baba Mansur Derneği, Sarısaltık Derneği, Güvenç Abdal Derneği vb. kurumlar gösterilebilir. Ayrıca Hacı Bektaş Veli Dergahı Posnişini Veliyetin Ulusoy öncülüğünde başlatılan “Dergahta Birlik” çalışmaları ve bu çalışmalar sonrasında kurulan Hünkâr Hacı Bektaş Vakfı da yeni bir inançsal örgütlenme modeli içerir.

bilinçli yeniden yorumlamalar veya mevcut âdetlerin araçsallaştırılması. Bazı süreçler kademeli olarak ve şu veya bu ölçüde kendiliğinden gelişmektedir; dernek zemininde özel mekânlar açılması, Aleviliğin yeniden kurumsallaştırılması sorununa en pragmatik çözüm olarak gözükmektedir. Cemevi terimi çeşitli inisiyatiflerin birikmesi sonucunda kendini yavaş yavaş kabul ettirmiştir”.

Günümüz cemevlerindeki cem ibadetinin en önemli farklılığı, cem uygulamasında meydana gelen çeşitli değişimlerdir. Cemlerin zamanlamasından, içeriğine dair çeşitli şekil farklılığına, hizmetlilerin icrasından katılımcıların sürekliliğine kadar pek çok konuda, Alevi kimlik süreciyle de ilişkili olan pratiklere sahip bu dönüşüm, şüphesiz yeni araştırmalarla incelenmeye layıktır.¹²⁷ Konumuz bağlamında özellikle ritüel, kimlik ve müzik icrası bağlamında incelenecek bu konu, tezin sonraki bölümlerinde derinlemesine tartışılacaktır.

¹²⁷ Cemevleri konusunda son dönem tartışmaları üzerine yazılmış bir çalışma için bkz. Es (2013).

5. İSTANBUL CEMEVLERİNDE YÜRÜTÜLEN HİZMETLER

5.1. İstanbul'da Cemevleri

İstanbul'da, yüzyıllar boyunca pek çok Alevi-Bektaşî tekke, zaviye ve dergahı varlığını sürdürmüş, bunların bir kısmı zaman içinde çeşitli sebeplerle yok olmuş, bir kısmı ise günümüze kadar gelebilmiştir.¹²⁸ Günümüzde cemevi olarak, bir dernek ya da vakıf bünyesinde çalışmalarını sürdüren eski dergahların yanı sıra, 1980'li yılların sonunda artan bir örgütlenmeyle şehrin pek çok bölgesine yayılacak şekilde inşa edilmiş onlarca yeni cemevi yer alır. Sayısal olarak İstanbul'daki cemevleri üzerine yapılan son incelemelerde, altmışın üzerinde cemevinin varlığı tesbit edilmiştir.¹²⁹

Aleviliğin kamusal alanda kendini tanımlama alanı bulduğu en önemli mekanlar olan ve Alevi örgütlenmesine paralel olarak gelişen cemevleri, inanç alanındaki hizmetlerin yanı sıra sosyal ve kültürel alanda faaliyetler yapar. İstanbul'daki cemevlerinde de bu faaliyetlerin tamamı sürdürülür. Cemevleri, günümüzde Alevi olmayanların da girebildiği mekanlardır. Haftalık cem ibadeti ve cenaze hizmetlerinin yanı sıra günlük lokma dağıtımında, özellikle eski dergahların kapıları her inançtan kişilere açıktır. Bu dergahların en önemli işlevi, diğer dernek ya da vakıflara bağlı cemevlerinin kimi zaman yürüttüğü hizmetlerin yanında kapılarının her zaman açık olmasıdır.

Cemevlerinde yürütülen tüm hizmetler ve faaliyetler için gerekli ısıtma, aydınlatma, oturma, yeme-içme, ses düzeni vb. olanaklar hazır olarak bulunur. Tüm bu araç ve gereçler, bağış yoluyla toplanan gelirlerden elde edilir. Ayrıca büyük cemevlerinde, kitap, kaset, cd, takvim, Alevilikle ilgili çeşitli obje ve resimlerin satıldığı satış

¹²⁸ İstanbul'da yer alan eski dergahlara dair karşılaştırma için bkz. Faroqhi (2003); Hasluck (2012); Yılmaz (2015)..

¹²⁹ Son dönemde yapılmış bir cemevi sayım çalışması hakkında bkz. "Hangi ilde kaç Cemevi var?": <http://www.gazetevatan.com/hangi-ilde-kac-cemevi-var--531916-yasam/> [11.03.2015] Ayrıca öğrendiğimiz kadarıyla, İstanbul cemevleri üzerine Erhan Kurtarır'ın "İstanbul Cemevleri Rehberi" çalışması, Alevi Vakıfları Federasyonu tarafından yakında yayınlanacaktır.

reyonu bulunduğu gör÷lür. Aynı zamanda bazı cemevlerinde yayın faaliyeti yapılır. Bu yayınlar kimi zaman Alevilikle ilgili araştırma kitaplarını kapsarken, kimi zaman bilgilendirici broşürleri içerir. Bazı cemevlerinde çeşitli içerikte kütüphaneler yer alsa da bunların büyük kısmının kullanılmadığı ya da açık olmadığı gözlenir.

Diğer yandan cemevlerinin bağılı bulunduğu kurumsal yapıların, çeşitli eğitim faaliyetlerinde bulunduğu ve çeşitli yardım kampanyalarına destek verdiği gör÷lür. Örneğin 2014 yılında, Şahkulu Dergahı'nın da desteğıyle Van depremzedeleri için açılan kampanya ya da Garip Dede Dergahı'nın Ezidiler için önc÷lük yaptığı yardım kampanyası bunlardan ikisidir. Ayrıca bazı cemevlerinde, sosyal projeler de üretilir. Yine Şahkulu Dergahı'nın önc÷lüğünde yürüt÷len Kız Öğrenci Yurdu çalışması buna örnektir.

Bir önceki bölümde cemevlerinin hukuksal statüsü konusunda da belirtildiğı üzere, cemevleri yasal olarak bir dernek ya da vakfa bağılı olarak ve tapu kaydında ibadethane yerine genellikle kültür merkezi ibaresiyle faaliyetlerini sürdürür. İstanbul'daki cemevleri için de aynı durum söz konusudur. Ancak son dönemde çeşitli belediyelerin cemevlerine ibadethane tapusu verdiği haberleri yayılsa da, bu konunun hukuksal yanı halen resmi makamlarca onaylanmamış ve tartışmalara neden olmaya devam etmektedir.

5.2. İstanbul Cemevlerinde Yürüt÷len Faaliyetler

1990'lı yıllar ve özellikle Sivas katliamı sonrasında sayısı hızla artan cemevleri, sadece cem ibadeti ya da cenaze gibi inançsal ihtiyaçları karşılamakla kalmaz, aynı zamanda mekansal olarak sahip olduğu konferans salonu, dersane vb. birimlerle sosyal ve kültürel faaliyetlere de evsahipliğı yapar. Bu durumun, cemevlerinin salt ibadete ayrılmış olarak gör÷lmesi yerine kültür ya da cemaat merkezi olarak gör÷lmesine neden olduğunu belirten Massicard, çokişlevli cemevlerinin hem dini bir mekanın ayrılıp özelleşmesine, hem de daha geniş mantık çerçeveleri içinde yer bulmasına tanıklık ettiğini vurgular (Massicard, 2007, 173-174).

Günümüzde, eski dergahlar başta olmak üzere, yeni inşa edilen bazı cemevleri Massicard'ın da bahsettiğı geniş mantık çerçeveleri içinde geniş kompleksler olarak tasarlanırsa da, bazı cemlerinin küçük bir pasaj ya da ofiste faaliyetlerini sürdürdüğü gör÷lür. Bunun yanı sıra bir alışveriş kompleksinin parçası olarak tasarlanmış

cemevleri de mevcuttur. Ancak mekansal olarak büyüklük ya da küçüklük, cemevlerinde cem ibadeti dışında yapılan faaliyetlerin gerçekleştirilmesini engellemez. Bu faaliyetler, cemevleri bünyesinde sürdürülen çeşitli sosyal ve kültürel organizasyonları kapsar. Hukuksal olarak ibadethane kapsamına alınmayı bekleyen cemevlerinin bu organizasyonları, aynı zamanda Alevi örgütlenmesinin inançsal faaliyetler dışındaki birikimini de dışa vuran özelliktedir.

5.2.1. Sosyal ve Kültürel Faaliyetler

Cemevlerinde sürdürülen inançsal hizmetlerin yanı sıra yoğun olarak sosyal ve kültürel faaliyetler sürdürüldüğü gözlenir. Bu faaliyetlerin başında gelen konser, dinleti, panel, sempozyum, seminer, festival, anma programı vb. organizasyonlarla Alevilikle ilgili çeşitli konularda çalışmalar yapılır.

Cemevleri öncülüğünde, zaman zaman toplumsal olaylara karşı çeşitli eylemler yapıldığı, bu eylemlerde genel hukuk ve demokrasi taleplerinin yanı sıra özel olarak Alevilerin anayasal taleplerinin dile getirildiği gözlenir. Bu eylemler, genellikle çeşitli dernek ve vakıfların öncülüğünde yapılır. Ancak buralara destek sunan cemevlerinin adı özellikle vurgulanır. Dolayısıyla cemevleri, dernek ya da vakıf çatısı altında örgütlense de, bağımsız birer ibadethane görünümüyle Alevi taleplerinin başlıca öznesi olarak kamusal alanda görünür şekilde temsil edilir. Bu eylemler, genellikle bir önceki bölümde bahsi geçen Alevi çatı kurumları tarafından organize edilir.

Alevi örgütlülüğünde sıklıkla karşımıza çıkan kadın ve gençlik kolu çalışmaları, cemevlerinde de sürdürülür. Özellikle Şahkulu, Karacahmet, Erikli Baba, Garip Dede gibi eski dergahların içinde bulunan cemevlerinde, kadın ve gençlerin yoğun faaliyetlerde bulundukları görülür. Diğer kurumlarda da benzeri faaliyetler sürdürülür. İstanbul cemevlerinin büyük bir kısmında gençlik kollarının yoğun faaliyet içinde bulunduğu, çoğunlukla konser, dinleti, panel, sempozyum, seminer, festival vb. organizasyonları üstlendikleri görülür.

Ayrıca cemevleri tarafından, özellikle Alevi erenlerinin bulunduğu türbelere çeşitli geziler düzenlenir. Bu erenler adına yapılan çeşitli festivallere, cemevlerinden otobüsler kaldırılır. Özellikle Karacaahmet, Şahkulu, Garip Dede gibi eski dergahlar bu konuda da öncülük yapar. Garip Dede ve Karacaahmet dergahları, Nevşehir'in

Hacıbektaş ilçesinde birer cemevi de açmıştır. Bu cemevlerinde Hacı Bektaş törenleri döneminde çeşitli faaliyetler yapıldığı gibi, törenler dışında çeşitli organizasyonlar için cemevleri hizmete açılır.¹³⁰

Cemevlerinde görülen sosyal faaliyetler arasında sağlık taramaları da bulunur. Genellikle gelir düzeyi düşük kişiler için yürütülen bu taramaların yanı sıra kimi zaman muayeneler yapılır. Bazı cemevlerinde toplu sünnet törenleri organize edildiği, bu faaliyetlerin yanı sıra sağlıkla ilgili seminer ve panellerin düzenlendiği, sağlık konusunda rehberlik hizmetleri verildiği gözlenir.

5.2.2. Kurslar ve Diğer Eğitim Faaliyetleri

Türkiye'deki cemevlerinin statü bakımından sivil toplum kurumları olduğunu belirten Akdoğan, alan çalışması yaptığı İstanbul'daki cemevlerinde dinsel etkinliklerin dışında, günümüzde sivil toplum kurumlarında olduğu gibi pek çoğu yetişkinlere yönelik olan çeşitli eğitim faaliyetleri sürdürdüğünü ve bu programlar arasında bilgisayar kursları, halk oyunları, okuma yazma kursları, saz-gitar kursları, İngilizce kursları, el sanatları kursları eğitimi geldiğini belirtir (Akdoğan, 2007, 11, 12).

Cemevlerinde inançsal boyutuyla da önemli olan diğer kurslar, semah ve bağlama kurslarıdır.¹³¹ Bunların yanı sıra bazı cemevlerinde zakirlik ya da diğer hizmetler için çeşitli dersler verildiği gözlenir. Her ne kadar bağlama kursları sadece inanç kapsamında ele alınmasa da, zakirlikle ilişkisi ve Alevi kimliğindeki sembolik değeri ile bu kurslardaki varlığının özel bir yeri bulunur.

Cemevlerinde yürütülen kurslar ve eğitim çalışmaları sadece Alevilere değil, Alevi olmayanlara da açıktır. Bazı cemevlerinde bu faaliyetlerin Halk Eğitim Merkezleri ile işbirliği yapılarak yürütüldüğü görülür. Bu durum kimi zaman tartışmalara yol açsa da, bu tür faaliyetlerin cemevlerinin Aleviler dışındaki görünürlüğü konusunda etkili olduğu söylenebilir. Diğer yandan cemevlerinde, Alevi gençlerin eğitimleriyle ilgili çeşitli burs destekleri verilir.

¹³⁰ Ayrıca bu konuyla ek bir örnek olarak, Cem Vakfı bünyesinde ticari faaliyet gösteren bir tur şirketi kurulmuştur.

¹³¹ Cemevlerinde yoğunlukla sürdürülen bu kurslardan özellikle semah kurslarını ele alarak Alevi kurumlarının din eğitimi yoluyla bu dünyadan ayrı bir kutsallık inşa ettiğini düşünen Yalçinkaya, bunun adı Alevilik bile olsa aşılamayacak bir durum yarattığını vurgular (Yalçinkaya, 2005, 190).

5.3. İstanbul Cemevlerinde Yürütülen Hizmetler

İstanbul cemevlerinde yürütülen hizmetler, genel olarak Alevi inancıyla ilgili olarak yürütülen düzenli cem ibadeti ve ibadetle ilişkili diğer hizmetlerdir.

5.3.1. Cemevlerinde Düzenli Yapılan Cemler

Cemevlerinde düzenli olarak yapılan cemler perşembe geceleri yapılır. Geçmişte, eski takvimler sebebiyle haftasonuna denk gelen perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılan cemler, cem ibadetinin en uygun / boş zamanda yapılması gerektiği düşüncesinesine uygun olarak günümüzde bazı cemevlerinde pazar günleri öğlen saatlerinde yapılır; ancak geçmişteki uygulamayı sürdürmek isteyen cemevlerinde perşembe geceleri düzenli olarak cemlerin yapıldığı gözlenir.¹³²

Cemevlerinde perşembe ya da pazar günleri yapılan haftalık cemler, geleneksel olarak sadece ikrar vermiş ya da nasip almış kişilerin düzenli olarak girdiği cemlerden farklı olarak cemevine gelen herkese açık şekilde uygulanır. Dolayısıyla bu cemlerde yapılan rızalık alma durumu, sembolik olarak gerçekleştirilir. Ancak bu durum, cemlere ikrar vermiş ya da nasip almış kişilerin gelmediği anlamına gelmez. Buradaki durum, cemevlerine gelen herkesin birbirini tanımamasından kaynaklı olarak rızalığın sembolik olarak gerçekleştirilmesiyle ilgilidir.

5.3.2. Görgü ve Birlik Cemleri

Cemevlerinde yapılan düzenli cemlerin yanı sıra, Muharrem, Hızır, Bayram, Nevruz, Abdal Musa cemi gibi çeşitli adlarla cemler yapılır. Bunların yanı sıra, çeşitli yörelerden Alevi toplulukların kendi geleneksel cemlerini yapabilmesi için cemevlerini kullandıkları görülür. Kimi zaman cemevinin bağlı bulunduğu kurumun, kimi zaman ise çeşitli ocak ya da yörelere bağlı kişi ya da kurumların organize ettiği bu yöresel cemler, yıllık görgü ya da birlik cemleri şeklinde yapılır. Bu cemlere genellikle görgüden geçecekler dışında kimse alınmaz. Cemevlerinin haftalık, düzenli cemlerinin dışındaki zamanlarda uygulanan bu cemler, yöre ya da ocakların cem sürelerine bağlı olarak, cemevlerinin hizmetlilerinin dışındaki hizmetlilerle ve cem uygulamasında yöresel farklılıklarla sürdürülebilir.

¹³² Zakir Kenan Şengül, Avrupa yakasında cemlerin perşembe geceleri yapıldığını, ancak Anadolu yakasında bulunan Karacaahmet ve Şahkulu gibi büyük dergahlarda pazar gündüzleri yapılan cemleri sadece bu yakada gördüğünü aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).

5.3.3. Özel Cem Etkinlikleri

Cemevlerinin kimi zaman kendi mekanında, kimi zaman ise Hacı Bektaş, Abdal Musa gibi Alevi sembolleri adına düzenlenen festivallerde özel cem etkinlikleri düzenledikleri görülür. Çoğunlukla herkese açık olan bu etkinlikler, hem cemevlerinin kamusal alandaki görünürlüğüne katkı sağlar, hem de farklı bölgelerdeki Alevi toplulukları ve kurumları arasındaki ilişkinin gelişmesine yardımcı olur. Bu cemlerin bir kısmı Alevi televizyon kanalları tarafından canlı olarak yayınlanır.

5.3.4. Cenaze ve Lokma Hizmetleri

Cemevlerinde, cem ibadetinden sonra en yoğun sürdürülen hizmetler, cenaze ve lokma hizmetleridir. Cemevlerinde gasilhane ve morgun yanı sıra cenaze hizmet aracı da bulunur. Günümüzde Alevi cenaze erkânı konusunda halen belirli bir kabul bulunmamakla birlikte bu konuda çeşitli kurum ve kişilerin erkân yazma çalışmaları devam ediyor gözükse de, cemevlerinde kaldırılan cenazelerde, dedeler başta olmak üzere zaman zaman imamların da hizmet yürüttüğü izlenir. Ancak imamların cenaze erkânında Alevi inancına uygun olarak gülbank ya da duvazdeh imam okudukları görülür.

Cenaze hizmetinin (ya da Hakka yürüme erkânının)¹³³ yanı sıra vefat sonrasında veya vefatın kırkında dağıtılan kırk lokması ya da dâr kurbanı gibi lokma hizmetleri de cemevlerinde yapılır. Bazı yörelerin geleneğine uygun olarak vefat edenlerin ardından dâr cemi adı verilen özel bir cem yapılarak vefat eden kişiyle ilgili son rızalık alınır. Bu hizmetlere katılımın, cemevlerinin haftalık cemlerindeki katılımdan daha fazla olduğu görülür.

Cemevlerindeki bir başka hizmet, Aleviler için Kerbela olayının yaşandığı yas-ı matem ayı olarak kabul edilen Muharrem ayında verilen lokmalar ve Muharrem'in 12. Günü hazırlanan aşuradır. Hemen hemen tüm Alevi kurumlarında bir gelenek haline gelen bu lokma hizmeti, büyük dergahlar başta olmak tüm cemvelerinde Alevi olmayanlara da açık olacak şekilde yürütülür. Muharrem ayında, yine bir gelenek halini alan Muharrem Sohbetleri ise akşam saatlerinde cemevlerinde yapılır. Bu dönemde cem yürütülmez.

¹³³ Alevilik'te vefat etme, Hakka yürüme olarak kabul edilir.

5.2.5. Muhabbet Meclisleri

Cemlevlerinde yürütülen hizmetler ve faaliyetler arasında yeni bir olgu olarak ortaya çıkan muhabbet meclisleri, inanç alanıyla sosyal ve kültürel alanın kesiştiği bir noktada, tıpkı ritüel içi ve ritüel dışı müzik icrası bağlamındaki kesişme gibi, yeni bir dinamik olarak önemli bir fonksiyona sahiptir. Muharrem sohbetleri bu olgunun en önemli sembollerinden birisidir. nceki bölümde aktardığımız muhabbet kavramına uygun olarak belli bir edep ve erkân içeren bu meclisler, her ne kadar ibadet kapsamında olmasa da, katılımcıların birbiriyle kaynaştığı ve karşılıklı bilgi alışverişinde bulunduğu ortamlar olarak interaktif bir özelliktedir.

Garip Dede ve şahkulu dergahları başta olmak üzere, bazı yerel derneklerde gözlemlediğimiz, Dertli Divani öncülüğünde sürdürülen Mekteb-i İrfan muhabbet meclisleri bu faaliyetlere bir örnek teşkil eder. Kurumlara bağlı gençlik örgütlenmesinin insiyatif aldığı bu meclislerde, Alevilik ğretisi başta olmak üzere çeşitli konularda sazlı, sözlü muhabbetler gerçekleştirilir; özellikle gençlerin on iki hizmet ve zakirlik konusunda eğitilmesi amaçlanır. Bu meclislerin zakirlikle ilişkisine dair gözlemlerimizle ilgili detaylar, bir sonraki bölümde işlenecektir. Bu meclisin yanı sıra, pek çok cemevinde benzer muhabbet meclisleri sürdürülmeye çalışılır.

6. İSTANBUL CEMEVLERİNDE ZAKİRLİK HİZMETİ

6.1. Zakir Kimliğinin İnşası: Kurumsallaşma ve Standardizasyon Arayışı

1990’lı yıllarda artan bir örgütlenmeyle, dünyanın dört bir yanına dağılan Alevi cemevlerinin genel cem hizmetlisi ihtiyacının en önemli öğelerinin dede ve zakirler olarak belirişi süreci, 2000’li yıllarda hem dede hem de zakirlerin görünürlüğünün artışında önemli bir etkindir. Bu ihtiyaç, cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumların dede ve zakirler konusunda “atama” yapmasına neden olacak yeni bir durumu da ortaya çıkarırken, bilhassa cemevlerinin artışıyla, sosyal bir hareketlilik ve gezicilik içinde bulunan dede ve zakirlerin, kurumların statik yapılanmasının aksine yatay bir hareket ağını yarattıkları söylenebilir.

2000’li yıllarla birlikte karşımıza çıkan zakirlerin görünürlüğünün artışı, aynı zamanda inşa sürecinde bir zakir kimliğinin, hem zakirler, hem de kurumlar tarafından ortaya çıkarılması gayretini de içerir. Bu süreçte, Alevi müzik uyanışı olarak adlandırılan dönemin dinamiklerinin değişime uğradığı görülür ve bu dönemi “Alevi müzik uyanışı” kavramından farklı olarak ele almak ihtiyacı ortaya çıkar. Bu süreçle ilgili olarak, bir yanıyla “post-uyanış”, diğer yanıyla “zakir uyanışı” gibi pek çok adlandırma kolaylıkla yapılabilirse de, buradaki amaç, bu süreci adlandırıp etiketlemekten çok bunun dinamiklerini anlama çabasını içermektedir.¹³⁴

¹³⁴ Alevi kolektif belleğinin, hem ritüel içinde hem de ritüel dışında dedeler ve âşıklarla birlikte en önemli taşıyıcısı olan zakirlerin, özellikle 2000’li yıllarla birlikte artan görünürlüğü konusu günümüz çalışmalarında ele alınmamış bir meseledir. Alevi müzik uyanışı olarak adlandırılan ve Alevi uyanışı dönemine paralel olarak sürdüğü düşünülen dönemin, çoğunlukla Livingston’un “uyanış teorisi” bağlamında tartışılan özellikleri, 2000’li yıllarla birlikte öne çıkan zakir kimliğinin dinamiklerini açıklamaya yeterli görünmemektedir. Livingston’un otantisite tartışmalarını da kapsayan teorisi, geçmişte var olduğu düşünülen bir geleneğin yeniden eski haline döndürülmesi veya canlandırılmasıyla ilgili çeşitli modelleri içerir. Ancak zakirlik bağlamında ortaya çıkan gelişmelerin, bir yanıyla bu hizmeti yerine getirenlerin, “yeniden” görünür olmasının nedenleri arasında sayılabilecek özellikte olsa da, diğer yanıyla bu tartışmanın çok ötesinde, kendi kimliğini 2000’li yıllarla neredeyse baştan yaratan yeni bir zakir dinamizmi ya da kimlik inşa sürecinden bahsedebiliriz. Livingston’un müzik uyanışı yorumları için bkz. (1999). Ayrıca Alevi müzik uyanışı konusunda tartışmalar için bkz. Erol (2009); Dönmez (2014).

Özellikle cemevlerinde yetişen genç Alevilerin, bağlama öğrenmeye başladıkları dönemlerden itibaren cemevlerinde zakirlik yapma ya da hizmet yürütmese bile gelenekel Alevi müziği icrası yaparak “zakir” kimliğini edinme istekleri, müziğin günümüzde Alevi kimliğini yaşantılaşma ya da dışa vurmada önemli bir aracı olduğunu göstermektedir. Zakirliğin bu dönemde görünür hale gelmesinde, Aleviliğin kültürel bir olgudan çok inançsal bir olgu olduğu söyleminin gelişmesi etkili olmuş; özellikle Arif Sağ, Musa Eroğlu vb. Alevi müzik uyanış önderlerinin Alevi müziğine dair icralarının yerine, onların ardından gelen yeni kuşağın (Dertli Divani, Gani Pekşen, Muharrem Temiz vd.) cem repertuarıyla içiçe, Aleviliğin inançsal yanını vurgulayan icracılarının ortaya çıkışı, genç zakirler için de rehberlik görevi görmüştür. Ayrıca bu yeni Alevi müzisyen kuşağının, sıklıkla cemevlerinde düzenlenen cemlerde ya da yine cemevlerinin organize ettiği etkinliklerde Alevi kimlikleriye yer almaları, müzisyen Alevi kimliğinde “yol” a hizmet etme aşkını besleyen toplumsal ve inançsal dinamiklerin başında gelmektedir. Bu noktada genç Alevi müziği icracılarının, “zakirlik” le Alevi kimliklerini dışa vurarak hem inançsal olarak “yol” a hizmet etme, hem de toplumsal olarak kabul görme isteklerinin ortaya çıktığı gözlenir.

Diğer yandan günümüzde zakir kimliğinin ortaya çıkışı, aynı zamanda bir gelenek icadı ve kimlik inşası süreci olarak, zakirlerin yeni bir söylemle kendi geleneklerini yarattıkları dinamikleri de içinde barındırır. Aşağıda, İstanbul cemevlerindeki zakirlerin profillerinde detayları incelenecek olan bu konunun, sadece gelenek-modern ikiliği ya da “otantisite” tartışmasıyla açıklanamayacak detaylar içerdiği söylenebilir. Zakir kimliğinin ortaya çıkışı, günümüz zakirliğinin ritüel içinden ritüel dışına taşan görünürlüğü ve bu görünürlükle birlikte Alevi kimliğinin yanı sıra, zakir kimliğinin de bunun bir parçası olarak inançsal taraflarının ön plana çıkarılmasıyla ortaya konulmasını içerir.¹³⁵ Dolayısıyla zakirlerin ritüel içindeki hizmetlerinin, aynı zamanda ritüel dışına çıkarak bir göreve dönüştüğü ve özellikle zakirlerin günlük yaşamda bir “duruş” olarak adlandırdıkları dışavurumun ortaya çıktığı bir değişimi de gösterir.

¹³⁵ Zakirliğin, 2000’li yıllarla artan görünürlüğüyle ilgili olarak, zakirliği konu alan çeşitli etkinlik afişleri için bkz. **Ek 1**. Zakirlerin katıldığı çeşitli cemevi etkinliği afişleri için bkz. **Ek 2**. Konuya ek olarak, zakir Mahmut Çomak’ın eserlerinin çeşitli Alevi sanatçılar tarafından seslendirildiği derleme bir albüm “Zakir” adıyla piyasaya sunulmuştur (Arda Müzik, 2013). Bunun yanı sıra, Hacı Bektaş Veli Dergahı Postnişini Veliyettin Ulusoy’un yeğeni Okan Ulusoy ve Melih Cevdet Tekşen’in “Zakir” adında, Anadolu’da yaşayan zakirlik geleneğiyle ilgili bir belgesel çektiği öğrenilmiştir.

İstanbul cemevlerinde gözlem yapan Massicard, dedelerin yeni bir çerçevede kurumsallaşmasının tanıklığı olarak, “görevli dede” sıfatıyla, artık ocağıyla değil, düzenli ayin yönettiği kuruma bağlı olarak ve istihdam edildiği örgütle tanımlanarak görev yaptığını belirtir (Massicard, 2007, 174). Bu durum dedeyle birlikte cemlerin vazgeçilmez hizmetlisi olan zakirler için de geçerlidir. Diğer yandan Massicard, ibadetin zakir gibi diğer önemli kişilerinin, evvelden bilgi aktarımında ve törenlerin yönetiminde merkezi bir yer işgal etmelerine karşın devreden çıkartıldıklarını ve bu kurumsallaşmaya, dini ileri gelenlerin azaltılması ve yeni bir hiyerarşiye sokulmalarının eşlik ettiğini belirtse de (Massicard, 2007, 174), günümüzde cemevlerinde dede ve zakirin konumu, her ne kadar kurumların yöneticileri tarafından belirlense de giderek kurumlarla özdeşleşir hale gelmiş ve kurumların “görünür” yüzü olmaya dönüşmüştür. Massicard’ın bahsettiği gibi belli bir ocaktan ya da herhangi bir mürşitten bağımsız olarak “göreve atanan” dede ve zakirler, özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde, kurumlara bağlı olarak hizmet yürütseler bile, zakir ve dedelerin anlatımlarında, ocak ve “yol” bağlamında manevi rehberliğe ihtiyaç duyulduğu, inançsal olarak bunun önemli olduğu sıklıkla vurgulanır.

Alevi müzik uyanışı tartışması bağlamında değinilen, 1960’lı yıllardan itibaren müzik piyasası ve Alevi topluluğu içinde popülerleşen Alevi âşıkların, günümüzde yerlerini popüler Alevi müziği icracılarına bırakması ve bu âşıkların son temsilcilerinin birer birer vefat etmesi durumu, zakir kimliğinin ortaya çıktığı 2000’li yılların bir diğer özelliğidir. Âşıklık geleneği, Anadolu’da (ister Alevi olsun, ister olmasın) çeşitli topluluklar arasında halen sürdürülse de, konumuzla ilgili olarak zakirlerin devam ettirmeye çalıştığı âşıklık, -cem içinde icra yapan zakirlerin “cem âşığı” olarak adlandırılması ve günümüzde zakirlik yapan gençlerin âşık olmaya duydukları hevesle bağlantılı olarak- zakir kimliğinin gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla günümüz zakirliğinde, âşıklığa duyulan bir merak ya da istek gözlenirken, aynı zamanda âşıklık konum olarak zakirliğin üzerinden gören bir bakış açısı da görülür. Bu noktada Dertli Divani gibi bu alanda öne çıkmış isimlerin, hem dedelik ve zakirlik, hem de âşıklık vasfıyla ön plana çıkmasının bu kimliğin oluşumunda etkili olduğu söylenebilir.

2000’li yıllardan itibaren zakirliğin görünür hale gelmesinde, zakir, dede ve cemevlerinin rolü olduğu kadar, Alevilikle ilgili çalışmalar yapan çeşitli araştırmacı, dede ve kurum yöneticilerinin yanı sıra Alevi kurumlarının Aleviliği

kurumsallaştırma ve cem erkânını standart haline getirme çabaları da etkili olmuştur. Bu standardizasyon çabaları, bir yandan “geleneksel” Aleviliği koruma arzusu güderken, diğer yandan “yeni/modern” bir Alevilik yaratma söylemiyle, çoğunlukla kurumsal yapılanmalara paralel olarak gelişen bir dinamizme sahiptir. Zakirlerin, bu çabaların ne kadar parçası olduğu tartışması, kurumsal perspektiflerin, özellikle ritüel içine olan etkilerini değerlendirmek açısından önemlidir. Aşağıda zakirlerin kendi anlatımlarından görüleceği üzere, kurumsal yapılanmalar statikleştikçe, zakirlerin yatay hareketliliği artıyor gibi görünmektedir. Bu durum zakir görünürlüğüne etki eden bir başka faktördür.

Zakirlik konusunun gündeme gelmesi ve görünürlüğünün artmasında önemli rol oynayan, Kültür ve Turizm Bakanlığında Folklor Araştırmacısı olarak çalışan ve yaklaşık yirmi beş yıldır Alevilik konusunda araştırmalar gerçekleştiren Piri Er, zakirliğin geleneksel özelliklerinin değişime uğradığını ve zayıflamakta olduğunu düşünmekte, bunun Alevi hafızasının zayıflaması, hatta yok olması anlamına geldiğini belirtmektedir:¹³⁶

“Aleviliğin daha çok geleneksel uygulamaları üzerinde yaptığım çalışmalar sırasında dikkatimi çeken bir konu da zakirlik geleneğinde yaşanan değişim ve bu değişime paralel olarak ortaya çıkan sorunlardı. Zakirlik geleneği kentleşme ile birlikte ciddi anlamda bir değişim yaşamış, kente gelen Alevi cemini yapmakta zorlanmış, cem yapacak mekanlar bulamamış, dede talip ilişkisi kopmuş, ocaklar fonksiyonlarını yerine getirememiş, tüm bu gelişmelere bağlı olarak cemler yapılamamıştır. Kente gelen ve farklı iş alanlarında çalışması ve yaşamını sürdürmesi gereken zakir de bu gelişmelerden etkilenmiş bilgi birikimini kullanamamıştır.

Daha sonraki süreçte yapılan cem evlerinde 1-2 zakir hizmet yürüttüğünden sayısal olarak zakire duyulan ihtiyaç azalmış. Bu durum da zakirlik geleneğinin yıpranmasında rol oynamıştır.

Oysa Alevi geleneğinin ve inancının taşınmasında dedelerden sonra en büyük sorumluluk zakirlerin üstündedir. Zakirler bir anlamda Alevi toplumunun hafızasıdır, deyişleri, düvazları, nefesleri, tevhitleri, miraçlamayı, semahı icra eden onlardır. Zakirlik geleneğinin zayıflaması Alevi hafızasının zayıflaması ve hatta yok olması anlamına gelir.

Bu denli önemli fonksiyonları olan zakirlik kurumunda yaşanan sorunların giderilmesi konusunda ise Alevi örgütlerinin yeterince dikkat sarf etmedikleri görülmekte, Alevi sorununun geneline bakıldığından parçadaki çok önemli problem dikkatlerini verememektedir. Benim zakirlik konusuna yönelmemim başlıca nedeni de işte budur. Bu soruna dikkat çekmek, çözüm önerileri üretmek, uygulanabilmesi için Alevi kuruluşlarını harekete geçirmektir”.

Zakirliğin bir an önce kurumsallaşması gerektiğine inanan Piri Er, günümüzde zakirliğin giderek daha görünür hale gelmesini ve bu konuda yapılan çalışmaları ise şöyle değerlendirmektedir:¹³⁷

“Günümüzde zakirlik geleneğinin giderek daha görünür hale gelmesinin birkaç nedeni olduğunu düşünüyorum.

¹³⁶ Yazılı görüşme, 01.10.2014.

¹³⁷ Yazılı görüşme, 01.10.2014.

Bunlardan birisi Alevi örgütlülüğünün kentlerde yoğunlaşması buna bağlı olarak cem evlerinin açılması ve uzun süredir yürütülmeyen cemlerin yapılmaya başlanması, zakirlere duyulan ihtiyacı artırmış ve yeni kuşak zakirlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. İkinci bir neden ise; geleneksel icranın yerini profesyonel icranın alması ve profesyonel icranın sanatsal açıdan günümüz koşullarına daha uygun olması nedeni ile dinlenilirliğinin artması, medyada daha kolay yer bulabilmesidir. Günümüzde Alevi örgütlerinin bu alanda yaşanan sorunu algılamakta güçlük çektiği ve sorunun çözümüne yönelik herhangi bir fikir ve proje üretmediği gözlemlenmektedir. Bireysel olarak ise; Dertli Divanı'nın özverili bir çalışma olarak başlattığı, Mektebi İrfan Muhabbetleri aynı zamanda bir zakir eğitim programı olarak işlev görmektedir. Ancak bu türden iyi niyetli bireysel girişimlerin bir an önce kurumsallaştırılmasında yarar vardır”.

Yukarıda araştırmacı Er'in aktardığına benzer yorumların, zakirlik konusuna eğilen Alevi müzisyen Erdal Erzincan tarafından da yapıldığı görülür. Günümüzde geleneksel zakirliğin kentlerde yürütülmediğini düşünen Erzincan, konuyla ilgili olarak öncelikle “geleneğin bozulmadan yaşatıldığı” bölgelerde alan çalışmaları yapılması, daha sonra bunlardan elde edilen bilgilerle günümüz zakir adaylarının eğitilmesi ve bu sayede miladı yaratılışa kadar uzanan bu geleneğin büyük kentlerde yeniden nefes alması gerektiğine inandığını aktarır (Erzincan, 2013, 38, 39).

Görüldüğü üzere zakirliğin öneminin giderek arttığı bu dönemde, standardizasyon ve kurumsallaşmanın gerekliliği vurgusu, konuyla ilgili araştırmacılar tarafından sıklıkla dile getirilse de, bu çabaların günümüzde bu hizmeti yürüten (özellikle genç) zakirlerin kendi dinamiklerini anlamaktan öte, genel Alevilik tartışmalarının bir parçası olarak gelenek-modernlik bağlamında ortaya konulan “yeni Aleviliği yaratma”, “eski Aleviliği kurtarma” ya da “Aleviliği sürdürme” vb. çeşitli başlıklarda incelenebilecek çeşitli stratejilerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Oysa günümüzde zakirliğin, bitmiş ya da durmuş bir hizmet olarak değil, aksine giderek çoğalan ve görünür hale gelen bir şekilde karşımıza çıktığı gözlenmektedir. Bu açıdan bu hizmeti, gelenek-modernlik tartışmaları üzerinden anlamaya çalışmanın yeterli görünmediği söylenebilir.

Aktarılanlar ışığında, günümüzde Aleviliğin kurumsallaşması ve standardizasyonu arayışı içinde, çoğunlukla bu çabalara paralel olarak, ancak dinamikleri bakımından bunların aksi yönde gidebilen günümüz zakirlerinin, bir kimlik inşa sürecine girdikleri görülmektedir. Özellikle cemevlerinin merkezde olduğu bu süreçte, kurumsal yapılanmalar ile cem içinde aktif rolü bulunan dede ve zakirlerin cem içi ve dışındaki faaliyetleri, bu kimliğin ortaya çıkışında etkilidir. Konumuzla ilişkili olarak, özellikle zakirliğin kurumsallaşması ve standardizasyonu konusunda yapılan çalışmalarla ilgili en önemli adımlar olarak sayılabilecek, Cem Vakfı'nın Hizmetiçi

Eğitim kursları, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın verdiği zakir tanıtma kartları ve Unesco tarafından zakirlik alanında yaşayan kültür hazinesi seçilen Dertli Divani'nin bu alandaki çabaları, 2000'li yıllardan bu yana gelişen bu sürecin dinamiklerini anlamak açısından önemlidir. Cem Vakfı'nın kurumsal Alevilik yaratma perspektifi, Kültür Bakanlığı'nın resmi çalışmaları ve Dertli Divani'nin bireysel çabaları, bu konuya farklı açılardan yaklaşan eğilimler olduğunu göstermektedir. Bu eğilimlerin incelenmesi, günümüzdeki Alevilik tartışmasının aynı zamanda "Alevilikler" tartışması olduğunu göstermesi bakımından da gereklidir.

6.1.1. Cem Vakfı ve Hizmetiçi Eğitim

Konuyla ilgili yapılan alan araştırmasında görüldüğü üzere, İstanbul cemevlerinde çeşitli bağlama ve semah kursları bulunmakla beraber, bu cemevlerinden sadece Yenibosna Cem Vakfı'na bağlı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı'nın öncülüğünde zakirlik eğitimi uygulanmakta ve bu eğitim sonrasında sertifika verilmektedir¹³⁸. Diğer cemevlerinde, konuya ilgili bazı dedelerin yol göstericiliği ya da bağlama hocalarının zakirliğe merakıyla ilişkili olarak genç bağlama icracılarının zakirliğe teşvik gözlense de bu konuda özel bir çalışma yapılmamaktadır.

Cem Vakfı'nda, dedelik ve zakirlik başta olmak üzere on iki hizmetle ilgili diğer hizmetlerin (örneğin semah) eğitimimin de verildiği ve altı ay süren Hizmetiçi Eğitim kursları boyunca zakirlik alanındaki eğitimlerde, Alevilik ya da zakirlikle ilgili bilgi verilmemekte, ancak cem içinde icra edilecek zakirlik repertuarı gösterilmektedir. 2003 yılında başlanan bu eğitim çalışmasından mezun olan zakirlerin bir kısmı çeşitli cemevlerinde zakirlik yaparken, büyük bir kısmı piyasada müzisyenlik yapmakta ya da hizmet dışı işlerde çalışmaktadır. Vakfın bu kursları başlatma amacı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı tarafından şu şekilde açıklanmıştır:¹³⁹

"Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığının Amacı: Alevi İslam İnancı, ibadet şekli, felsefesi, tarihi gelişimi, kültürü, sosyal ve ahlaki esasları ve iletişimi kurmak ile ilgili, görevleri yürütmek, din, inanç ve ibadet konusunda eğitim vermek, toplumu bilgilendirmek ve aydınlatmak, amacına uygun olarak uygulamaların yapılmasını ve denetlenmesini sağlamaktır. Cem evlerinde görev yapmak üzere, dede, baba, zakir kursu açıp, yetiştirmek, sertifika vererek, Türkiye'deki cem evlerinde görev ve hizmet yaptırmak. Alevilikle ilgili, kitap, kitapçık ve yayınlar, ilgili ve bilgili kişilere yazdırarak, yayınlamak,

¹³⁸ Cem Vakfı tarafından Hizmetiçi Eğitim kapsamında zakirlik eğitiminden geçenlere verilen sertifikalara örnek olarak zakir Kenan Şengül'ün sertifikası için bkz. **Ek 3**.

¹³⁹ "Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı Faaliyetleri" için bkz.: <http://www.aleviislamdin Hizmetleri.com/faaliyetler.asp> [12.03.2015]

cem evlerinde sattırmak. Cemlerle ilgili, cem ve erkan name kitapları, kitapçıları yaparak Tüm cem evlerinde aynı ritüellerle cem ve erkan yaptırmak. Cem evlerindeki dede, hoca ve zakirlerle yönetim arasındaki sorunları çözmek. (...) Gençlik ve kadın kolları ile birlikte konferans salonunda paneller, konferanslar vermek. Gençlik koluna cem evlerinde hizmet yaptırmak için, on iki hizmet kursları, semah kursları açıp öğretmek, uygulamak (...)"

Kurumun, 2007-2008 eğitim dönemi kurslarıyla ilgili aşağıdaki açıklamalarından görüldüğü üzere, zakirlikle ilgili diğer kurumsallaşma ve standardizasyon çalışmalarındaki söyleme paralel olarak, köy-kent ayrılığından kaynaklı dede-talip ilişkisinin kesintiye uğraması ve cemevlerinde günümüz şartlarına uygun, Aleviliği "sağlıklı" öğrenmiş hizmetlilerin yetiştirilmesinin amaçlandığı aktarılmıştır.¹⁴⁰

"Alevi İslam inancını sağlıklı bir biçimde orijinaliyle gelecek kuşaklara taşımak ve bu yolun manevi önderleri olan Dede, Baba ve canlarımızın günümüz koşullarına uygun olarak yolun içsel eğitiminden geçmesi gerekmektedir. Bu eğitimler akademik alanda okullaşacaktır. Malumdur ki o günün şartlarında Dede ve Babalar bilgilerini birbirine aktararak irşat olmuşlardır. Aleviler baskılar ve zulümler altında Ehlibeytten aldığı inancı öğrenmek, yaşamak ve yaşatmak için çok ağır yaşam koşullardan geçmişlerdir. Alevilerin köyden kente, kentten Avrupa'ya ve 50 yıllık ortalama bir süreç içinde Aleviliğini yaşayamamış ve baskılardan dolayı inancını saklamak durumunda kalmıştır. Dede talibinden Talip Dedesinden ayrı kalmış öğreti sağlıklı bir şekilde birbirine aktarılamamıştır. Bugün şehirleşme ile artmış olan Alevi nüfusuna bağlı olarak kurulan Cem evlerinde günümüz şartlarına uygun yeter derecede Alevi İslam inancını öğretmek ve yaşatmak için dedelerimizin ve diğer branşlardaki hizmet görevlilerinin daha kaliteli ve etkin olma yönünde kişisel gelişim ve hizmet eğitimleri ile günümüz şartlarına uyumlu, olarak dede, babaların ve canlarımızın inancını sağlıklı bir şekilde öğrenmesi ve yaşaması için sistemli bir eğitimden geçmesi gerekmektedir. Alevi İslam inancının öğretmek ve yaşatmak adına hizmetlere talip olanları, görevlerinde daha verimli ve etkin şekilde yetiştirmek gerekmektedir. Kurumumuz, zamanın getirdiği değişikliklere her zaman, her koşulda daha iyi cevap vermeyi, yolun kurallarını ilkelerini bozmadan yenilikçi yapılanmayı ilke olarak kabul etmiştir".

Cem Vakfı'nda yürütülen bu çalışmaların, bir yandan Alevilikle ilgili iç eğitime yönelik olduğu, diğer yandan ise Aleviliğin resmi olarak kabulü konusunda yürütülen çalışmalarda, devlet yetkililerine iletilen talepler arasında bu konuların bulunduğu görülür. Nitekim konuyla ilgili Cem Vakfı'nın da içinde bulunduğu çatı örgütü Alevi Vakıflar Federasyonu'nun Cumhurbaşkanlığına ilettiği güncel talepler arasında, "dede, zakir ve cenaze hizmetlilerinin özlük haklarının karşılanması", "dede ve zakirlerin yetiştirilmesi için Alevi Enstitüsü'nün oluşturulup, tasavvuf

¹⁴⁰ "Cem Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı 2007-2008 Eğitim Dönemi" ile ilgili bu metnin de yer aldığı açıklamalar ve mezun listesi için bkz.: <http://kureysan-talibi.tr.gg/CEM-VAKFI-2008-s-2009-H%26%23304%3BZMET-%26%23304%3B%C7%26%23304%3B.htm> [12.03.2015]

eğitimin verilmesi” ve “bağlamanın okullarda ders olarak verilmesi” başlıkları bulunmaktadır.¹⁴¹

Cem Vakfı tarafından yürütülen bu eğitimlerden sertifika alan, halen Yenibosna Cemevi’nde zakirlik hizmetinde bulunan ve Kocaeli Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Müziği Bölümü öğrencisi olan zakir Hasret Can, zakirlik sertifikası almak için eğitimlere katılanların profilleriyle ilgili olarak şunları belirtmektedir:¹⁴²

“Zakirlik kursu her sene yazdan sonra okul açılma çağına başlıyor, Haziran’a doğru bitiyor. Bittikten sonra gene sertifikalar veriliyor. Burası bilindik bir yer olduğu için epey insan geliyor. En az yirmi öğrenci oluyor her sene. Yüzde onu diğer cemevlerinden geliyor. Zakir olarak gelip tekrar kendi cemevlerine gidiyorlar. Diğerleri de zaten illa burada (Yenibosna’da) zakirlik yapayım diyorlar. Kimisi sadece bilmek, öğrenmek istiyor, evde kendi kendine çalmak istiyor. Kimisi bağlamasını daha ileriye götürmek için gelmiştir”.

Zakir Can, eğitim sistemi konusunda, kısa ve öz anlatımın tercih edildiğini, zakirlik eğitiminden solfej bilgisi olan kişilerin tercih edildiğini ve onlara cem repertuarında yer alan eserlerin öğretildiğini aktarmaktadır. Bu repertuarın, Cem Vakfı’nın Cem Kitapçığı’ndan öğrenildiğini söyleyen zakir Hasret Can, temel eserlerin bu repertuarda bulunduğunu, ancak istenilirse daha sonra bunların geliştirilebileceğini belirtmektedir. Ancak Can, zakirlik konusunda nota bilgisinin şart olmadığını, çünkü eğitim sırasında kulakla eserlerin çalındığını ve notaya bakıp bir koro gibi çalışma yönteminin uygulanmadığını aktarmaktadır. Zakir Can, bu eğitimin şu şekilde olması gerektiğini düşünmektedir:¹⁴³

“Eğitimi tek başıma versem daha farklı yapardım. İlk önce bilgilendirirdim. İlk bir ay ellerine kağıt verirdim, ‘bu budur, şu şudur’ diye... Ya da internetten çıkarır zakirliğin açılımını yapardım. ‘Zakirliğin Alevilikteki yeri ve önemi’ derdim. Açardım, onu anlatırdım. Bir aydan sonra onlardan dinlerdim. Ondan sonra yavaş yavaş başlardım. Hani biz bağlama çalmaya başlamadan önce üç ay solfej eğitimi alıyoruz ya daha bağlamayı elimize almadan, aynı onun gibi düşünüyorum ben. En güzel, bence mantıklı olanı bu yani. Çünkü sen bilmeden zakirliğe geliyorsun, kim ki bu zakirler, ne yaparlar? Tamam saz çalıyorsun, o zaman herhangi bir sanatçıdan farkı kalmıyor. Ama bazıları da bilmek istiyor. Onlara da kimse eğitim vermiyor”.

Yine bu eğitimlerden ilk dönemlerinde sertifika alan, halen gezici zakirlik yapan ve meslek olarak arkeolog olan zakir Kenan Şengül, kendilerinin eğitim gören ilk zakir jenerasyonu olduğunu aktarmaktadır. O dönemde Yenibosna Cemevi’nde zakirlik yapan ve Şadıman mahlasıyla yazdığı eserlerden özellikle “Yaradan Aşkına Semahı”

¹⁴¹ Konuyla ilgili taleplerin tam listesini görmek için bkz. “Alevi Vakıfları Federasyonunun Cumhurbaşkanlığıyla Yapılan Görüşmesindeki Talepler”:

http://www.avf.org.tr/guncel_haber.asp?id=644 [12.03.2015]

¹⁴² Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

¹⁴³ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

halen tüm cemevlerinde icra edilen Mustafa Narin'in eğitmenlik yaptığını; bu eğitime oturdukları eve yakın olduğu için katıldığını ve eğitim sonrasında kendisine verilen sertifikayı annesinin halen duvarda asılı tuttuğunu belirtmektedir. Yukarıda zakir Hasret Can'ın aktarımına benzer bir şekilde, zakir Kenan Şengül de eğitim sırasında zakirlikle ilgili bilgi verilmediğini, bu konuda repertuar eksenli çalışıldığını aktarmaktadır. Şengül, eğitim sırasında yaşadığı tecrübeyi şöyle anlatmaktadır:¹⁴⁴

“Eğitime direkt cemde repertuardan girildi. Öyle tabir ediliyordu bize de. Hani duvazımamın ne olduğunu, on iki hizmet gülbenginin ne olduğunu, miraçlamasını veriyordu Mustafa abi. Bölüm bölüm, cem içerisindeki yerlerini anlatarak, en sonda mersiyeyle kapatılmasını gösteriyordu. Tek hocamız oydu. Daha sonra, bizden sonraki dönemde, Mustafa Uluçam Dede derslere girmeye başlamış. Onlar göstermişler. (...) Eğitim ortalama altı aydı. Sonunda bir sertifika verdiler. Bir sınav yaptılar. Hatta hiç unutmuyorum, ‘Türklerin Müslümanlıkla tanıştığı ilk savaş hangisi?’ diye sordular. Sınavda Cem Vakfı’ndan dedeler vardı. Eğitim kapsamında, zakirlik, semah kursu, hizmet eğitimi ve dedelik eğitimi vardı. Ocakzadelere de eğitim veriliyordu. Sınavda herkes birlikteydi. Yazılı yaptılar. Öyle temsili bir şey yaptılar. En sonda da bir Perşembe akşamı, eğitim alan herkes cemevinde meydana geldiler, koro halinde iki duvazımam, iki tevhid, bir miraçlama ve mersiye okuduk. Sonra sertifika verdiler”.

Zakirlik eğitimi sonrasında cemevlerinde zakirlik yapmaya başlayan zakir Kenan Şengül, günümüzde kurumlarla özdeşleşen ve cemevlerinde sabit olan zakirler yerine, o dönemde hizmetli ihtiyacından dolayı farklı cemevlerine gönderildiklerini şu şekilde aktarmaktadır:¹⁴⁵

“Ondan sonra bir-iki sene İstanbul’daki cemevlerini dolaştık. Sayımız az olduğu için, ben Maltepe’ye kadar kalkıp geldiğimi hatırlıyorum o dönemde. 15-16 yaşlarındaydım. Arıyorlardı, telefonumuz vardı Alevi Din Hizmetleri’nde, diyorlardı ki ‘Bugün müsait misin? Şuraya gidebilir misin?’. O şekilde gidiyorduk. Mesela arıyorlarmış orayı cemevlerinden, ‘zakir ihtiyacımız var’ diyorlarmış, biz de kalkıp oraya gidiyorduk. Mesela Gazi Mahallesi tarafında birkaç yer vardı, ben oraya çok gitmiştim. Cem Vakfı’na bağlı küçük cemevlerine gidiyorduk. Her Perşembe cem oluyordu. Sonradan beni Veysel Kara Dede’ye bağlamışlardı, onunla gitmeye başlamıştım. Normalde, cemevinin bünyesinde zakirlik yapıyorsun, kurumun eğittiği kişi olduğun için. Ama bir dedeyle gidiyorsun genelde... Mesela gönül bağı kurduğun dedeyle, dedenin artık nazı geçmeye başlayınca, ‘oğlum gel beraber şuraya gidelim’ diyor. Orada da şöyle bir algı oluşmuştu: Veysel Dede deyince zakir kim, diyelim Kenan veyahut Ali Dede deyince zakir kim, Tuncay. Öyle oluyordu. Yani şöyle bir şey değil: ‘Halkalı Cemevi’nin zakiri bu’ diye bir şey yoktu. O şimdi olumuş bir şey mesela. Yenibosna Cemevi diyor mesela, Mahmut orada sabit, dede değişebilir, ama zakir orada. Önceden, dedenin gittiği yere zakiri de gidiyordu beraberinde”.

Zakir Kenan Şengül’ün anlatımında görüldüğü üzere, zakirlik eğitiminin, bir yandan kurumsal olarak hizmetli ihtiyacını karşılamak üzere, diğer yandan cem repertuarını standart hale getirmek üzere, yine bir başka ihtiyacı karşılamak amaçlı sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak bu ihtiyaçların daha çok yeni açılan Alevi cemevlerinin gereksinimlerine göre şekillendiği görülmektedir.

¹⁴⁴ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

¹⁴⁵ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunan gençlerin bir kısmı Cem Vakfı'nın zakirlik eğitimini alırken, bir kısmı bunu çeşitli sebeplerle reddetmekte veya tercih etmemektedir. Çeşitli cemevlerinde düzenli zakirlik yaptıktan sonra gezici zakirlik yapmaya devam eden zakir Murat Ateş, bu eğitimi ilk duyduğunda sertifika almak istemediğini, o dönemde bir Alevi Açılımı yapıldığını ve buna paralel olarak bütün zakirlere “devlet dedeleri, zakirleri maaşa bağlayacak, onun için sertifikalarınızı alın” diye haber gittiğini, ancak kendisinin bunu tercih etmediğini aktarmıştır. Ateş, bunu genellikle beklentisi olanların tercih ettiğini, kurum başkanlarının da desteğiyle bu konuda bir yoğunlaşma yaşandığını belirtmiştir.¹⁴⁶

Esenler Erenler Cemevi'nde zakirlik yapan ve Avcılar Belediye Konservatuvarı, THM Çalgı Eğitimi Bölümü öğrencisi olan zakir Yaprak Cengiz, yukarıda zakir Murat Ateş'in aktardıklarına benzer bir şekilde, Cem Vakfı'nın zakirlik eğitimlerinden haberdar olduğunu ancak bu eğitimlere gitmek istemediğini aktarmıştır. Kendisinin de genç zakirlere eğitim vermeye çalıştığını belirten Dengiz, zakirliğin eğitimini vermek için bir belgeye gerek duymadığını, nihayetinde resmi bir kurumda bulunmadığını, zakirliğin memurluk gibi bir görev olmadığını aktarmıştır.¹⁴⁷

Cem Vakfı tarafından, bir yandan cemevlerinin ihtiyaçlarına göre hizmetiçi eğitimler sürdürülürken, diğer yandan devlet yetkilileriyle yapılan görüşmelerle şekillenen, Aleviliğin (ve Alevi kurumlarının, cemevlerinin) resmi olarak tanınması ve bütçeden pay alması isteğine paralel olarak zakirlerin de bundan yararlanmasına yönelik adımlar, siyasi ya da inançsal olarak Aleviliğe farklı yaklaşımları bulunanlar tarafından benimsenmemektedir. Ancak burada keskin bir ayrım söz konusu değildir. Ayrıca zakirler bağlamında, Cem Vakfı'yla aynı düşüncelere sahip olmasa dahi orada zakirlik eğitimi almış bazı genç zakirlerin, daha sonra başka kurumlarda çalışmak üzere vakıfla ilişkilerini kestiği gözlenmiştir. Ayrıca Alevilikle ilgili güncel siyasi hareketlenmeye paralel olarak, Vakıf bünyesinde çalışan bazı gençlik kollarının Vakıf yönetimiyle son dönemde daha sık gerilimler yaşadığı görülmüştür.

6.1.2. Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Kartı

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı (UNESCO) tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, 2006

¹⁴⁶ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

¹⁴⁷ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

yılında Türkiye’de tarafından onaylanmış ve bu tarihten itibaren Kültür ve Turizm Bakanlığı, Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü konuyla ilgili icracı birim olarak çalışmaya başlamıştır.¹⁴⁸ Sözleşme kapsamına giren pek çok alanda çalışmalar yürüten bakanlığın, Somut Olmayan Kültürel Miras Taşıyıcılarının Tespit ve Kayıt İşlemlerine İlişkin Yönerge çerçevesinde, “Âşık – Ozan, Halk / Kalem Şairi, Zakir Değerlendirme Kurulu” oluşturduğu, bu alanda yeterli görülenlerin yönerge gereği Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi’ne kayıtlarının yapıldığı ve bu kişilere “tanıtım kartı” verildiği görülmüştür.¹⁴⁹ Bugüne kadar, merkeze kayıtlı toplam sekiz yüz kırk dört kişi kayıt altına alınmıştır.¹⁵⁰

Folklor araştırmacısı Piri Er, Halk Kültür Bilgi ve Belge Merkezi’ne zakir olarak ilk kaydın 1986 yılında Adıyaman’da alındığını, bu alanda aktif olarak hizmet yürüten Dertli Divani’nin kaydının ise 1995 yılında yapıldığını ve tüm Türkiye’de zakir olarak kayıtlı toplam otuz yedi kişinin bulunduğunu belirtir.¹⁵¹ Bakanlığa kayıtlı olanlardan beş zakir İstanbul’da yaşamaktadır. Bu kişiler şu isimlerden oluşmaktadır: Cüneyt Mertoğlu (Mertoğlu), Kenan Zede (Teslimi), Mustafa Kılçık (Vefai), Şükrü Çelik (Yorguni), Can Kalaycıoğlu.¹⁵² Bu isimlerden dördünün, parantez içinde de belirtildiği üzere çeşitli mahlaslara sahip olup kendi deyişlerini yazdığı görülmektedir. Alan çalışması sırasında, bu isimlerden Cüneyt Mertoğlu’nun Nurtepe Cemevi’nde düzenli zakirlik yaptığı, Kenan Zede’nin ise Yenibosna Cemevi ile zaman zaman diğer cemevlerinde gezici zakir olarak hizmet gördüğü tesbit edilmiştir. Ancak diğer kart sahipleri aktif olarak zakirlik hizmetinde bulunmamaktadır. Diğer yandan, İstanbul cemevlerinde hizmet yapan ve alan çalışması süresince karşılaştığımız zakirlerin tanıtım kartları konusundan haberdar olmadığı gözlenmiştir.

¹⁴⁸ “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Hakkında” detaylı bilgi için bkz.: <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50837/somut-olmayan-kulturel-mirasin-korunmasi-sozlesmesi-hak-.html> [12.03.2015]

¹⁴⁹ İlgili başvurularda bakanlığın istediği, “Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Değerlendirme Kurulu Başvuru Belgeleri ve Değerlendirme Şartları” hakkında bkz.: <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,93486/asik-ozan-halkkalem-sairi-zakir-degerlendirme-kurulu-ba-.html> [12.03.2015]

¹⁵⁰ Bakanlığın kayıt altına aldığı, “Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Listesi”nin tamamı incelemek için bkz.: aregem.kultur.gov.tr/Eklenti/21746,2014halk-asiklari-ozanlari-sairleri-ve-cem-asiklari-zak-.xls [12.03.2015]

¹⁵¹ Yazılı görüşme, 01.10.2014.

¹⁵² Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından verilen tanıtım kartlarına örnek olarak bir zakir kimlik kartı için bkz. **Ek 4**.

Yaklaşık on yıldır çeşitli cemevlerinde zakirlik yapan Kenan Zede, bu kartlarla ilgili bilgiyi nasıl öğrendiğini ve kart almak için nasıl başvuru yaptığını şöyle aktarmaktadır:¹⁵³

“Kültür Bakanlığı’nın ‘Somut Olmayan Kültürel Miras’la alakalı bir çalışması vardı. Ben Hacı Bektaş’a gittiğimde bir evde toplanmıştık. Orada fotoğraf çeken birisi vardı. Benim de zakirlik yaptığımı görünce dedi ki ‘Kültür Bakanlığı’nın böyle bir çalışması var, katılmak ister misin? Zakir, ozan, âşık, bunlarla alakalı çalışmalar yapıyor’... Ben de sevindim. ‘Böyle bir çalışmada zakir kartviziti almak beni çok mutlu eder’ dedim ve bunun ileriye dönük de bir şey olacağını düşündüm, yani çok umutlandım. Hatta bunun peşinden kalkıp Ankara’ya gittim. Beni aldılar karşılarına. ‘Ne çalıyosun, ne söylüyorsun?’ diye sordular. Ben yazdığım eserleri de götürmüştüm. Bana zakir olarak bir kartvizit verdiler. Hiç bir işe yaramadı tabii, o da ayrı. Yani ileriye dönük, daha sonrası için herhangi bir şey olmadı. Niye yaptıklarını da anlamadım daha sonradan”.

Nurtepe Cemevi’nde Cüneyt Mertoğlu ile birlikte yaklaşık on üç yıldır hizmet yapan zakir Erdoğan Mutlu ise Ankara’da yapılan mülakata arkadaşıyla gittiğini, ancak mülakat sonrasında tanıtma kartı alamadığını aktarmıştır. Mutlu, tanıtma kartı almak için Mertoğlu ile birlikte Ankara’ya gidişlerini şöyle anlatmaktadır:¹⁵⁴

“Kültür Bakanlığı’nın verdiği kartı bize bir abi haber vermişti, Nurtepe Cemevi’nde yönetimdeydi. Ankara’ya gittik. Öbür arkadaş sınavı geçti, ben kaldım. Ben de onunla sınava girdim ama geçemedim. Sınavda birkaç tane soru sordular. Alevilikle ilgiliydi sorular. Bana iki tane sordular: ‘İlk cem nerede olmuştur?’. Bir de ‘On İki İmamları say’ dediler. Bir de Yedi Ulu Ozanları sordular. Okudum. Bunları sordular, arkadaşşıma da benzer biriki soru sormuşlar, temel bilgileri... Arkadaşım bile tepki gösterdi. ‘Ne yani iki tane soru sordular, sorunun doğru cevabını vermişsin zaten, sana da bir tane deyiş okutmuşlar, bu da doğru’. Ayrıca ne bekliyorlardı ki? İlginç şeyler... O kart, orada anlatılanlara göre senin devlet tarafından bir kimliğin oluyor. Sonra müzelere filan serbest giriyorsun. Sana devlet kart verse olacak? Sen devletten onay alsan ne olacak ki? Diyelim burada halk seni kabul etmiyor, sen onay alacaksın ne olacak?”.

Zakir Zede ile Mutlu’nun yukarıdaki aktarımlarından ve genel olarak cemevlerinde hizmet gören zakirlerin bakanlığın çalışmasından haberdar olmayışından, bu konuyla ilgili her ne kadar resmi bir çalışma yürütülse de, hem beklentiler, hem de duyuru konusunda bazı sorunlar yaşandığı görülmektedir. Nitekim yukarıda Cem Vakfı’nın verdiği sertifikayı almak istemediğini aktaran zakir Murat Ateş, Kültür Bakanlığı’nın tanıtma kartları konusunda da benzer yorumu yapmış ve bunları beklentisi olanların tercih ettiğini vurgulamıştır.¹⁵⁵

Her iki durumda da beklenti konusunun, “maddi bir karşılık” şeklinde ortaya çıktığı görünmektedir. Diğer yandan bu meselenin, Cem Vakfı’nın Diyanet konusundaki tartışmalarına paralel olarak, zakirlerin maddi olarak devlet tarafından güvenceye

¹⁵³ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

¹⁵⁴ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

¹⁵⁵ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

alınması gerektiği tartışmalarının bir parçası olduğu söylenebilir. Bu konuda henüz resmi bir netlik ortaya çıkmış görünmese de, bakanlığın kartının bir yandan “resmi tanınma” nesnesine dönüştüğü, diğer yandan ise bir “gösterge” olarak zakir görünürlüğünün bir başka dinamiği olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Buradan görüldüğü üzere, Alevilikle ilgili resmi çalışmalarda, devlet tarafından uygulanan yöntemlerden kaynaklı olarak zakirlerle direkt ilişki kurma konusunda sıkıntı olduğu, ayrıca zakirlerin beklentisi açısından bu ilginin bir gerilime yol açabildiği; ancak bunun -toplamda otuz yedi zakirin kart almasını da göz önünde bulundurarak- iyi niyetle başlamış ve devamı henüz gelmemiş bir çalışma olduğu söylenebilir.

6.1.3. Dertli Divani ve Mekteb-i İrfan

Urfa'nın Kısas beldesinde doğup büyüyen ve Dertli Divani mahlasıyla bilinen Veli Aykut, babası ve dedesi gibi Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na bağlı olarak bir yandan dedelik hizmetini yürüten, diğer yandan âşıklık ve zakirlik alanında hizmetleriyle tanınan bir halk ozanıdır. 1989 yılında, Arif Sağ tarafından yayına hazırlanan “Divane Gönül” adlı ilk albümüyle müzik piyasasında tanınmaya başlayan Dertli Divani, bugüne kadar pek çok solo ve derleme albüm yayınlamış, aynı zamanda eserleri sayısız sanatçı tarafından yorumlanmıştır.

Unesco adına Türkiye’de resmi olarak “Yaşayan İnsan Hazinesi” ve “Somut Olmayan Kültürel Miras” başlıklarında ulusal envanter tutan Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010 yılında “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili” listesine “Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah”ını almış,¹⁵⁶ hemen ardından Dertli Divani’ye zakirlik alanında “Yaşayan İnsan Hazinesi” ödülü vermiştir.¹⁵⁷ Bu ödül ile semahın kültürel miras listesine alınışı sürecini, bu süreçte aktif rol oynayan araştırmacı Piri Er şu şekilde aktarmaktadır:¹⁵⁸

“Alevilerin ibadet olarak gerçekleştirdikleri cemlerde icra edilen on iki hizmet içerisinde yer alan ve ibadetin asli unsurlarından sayılan semahlar, ‘zakir’lerin çaldığı saz ve eşliğinde söylenen sözlere bağlı olarak, semahçı adı verilen hizmet sahipleri tarafından, müziğin ritmine uyularak yapılan mistik ve estetik vücut hareketleri olarak tanımlanabilirler.

¹⁵⁶ “Alevi-Bektaşî Ritüeli Semahın İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi’ne kaydedilmesi” konusunda detaylar için bkz.:

<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12208/alevi-bektasi-ritueli-semah-insanligin-somut-olmayan--k-.html> [12.03.2015]

¹⁵⁷ Dertli Divani’ye verilen ödül belgesi ve semahın Alevi-Bektaşî ritüeli olarak kültürel miras listesine alınma belgesi için bkz. **Ek 5**.

¹⁵⁸ Yazılı görüşme, 01.10.2014.

Kültür ve Turizm Bakanlığınca hazırlanan ve Alevi Bektaşî örgütleri ve konu ile ilgili kurum, kuruluşların rızaları alınarak yukarıdaki tanımla, (UNESCO-SOKÜM) çalışmaları kapsamında sunulan ‘semah’ dosyası 15-19 Ekim 2010 tarihleri arasında Kenya / Nairobi’de yapılan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Hükümetlerarası Komitesi V. Olağan Toplantısında, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne kaydedilmiştir.

Veli Aykut (Dertli Divani) UNESCO-SOKÜM listesinde ‘Yaşayan İnsan Hazinesi’ olarak 26 Kasım 2010 tarihinde ilan edilmiştir. Hazırlanan dosyada; Dertli Divani’nin 12 hizmeti yürütmesi, deyiş, düvaz, nefes, tevhit, miraçlama, semah gibi Aleviliğe özgü icraları bilmesi ve uygulaması, yeni kuşak zakirler yetiştirmesi, zakirlik geleneği dışında toplumsal içerikli yeni eserler yaratması yanında; bilgi ve becerisini uygulamadaki üstünlüğü, konusunda ender bulunan bilgiye sahip olması ve yaptığı işe kendini adanmışlığı yönü ile Yaşayan İnsan Hazinesi olarak ilan edilmesi önerilmiş ve bu nitelikleri ile listeye alınmıştır”.

Dertli Divani’nin zakirlik alanında ödüle layık görülmesi, Alevi müziği adına önemli gelişmeyi temsil eder: Halk âşıklığıyla dedelik arasındaki önemli bir köprü vazifesi gören ve cemlerin müzikal olarak işleyişini sağlayan zakirlerin, resmi olarak kabul görmesi ve ön plana çıkması, Alevi müziğinin bundan sonraki seyri açısından kırılma noktalarından birisi olarak kabul edilebilir.

Dertli Divani’nin, Unesco ödülü öncesindeki dönemde konuyla ilgili önemli çalışmalarından birisi olarak, 2005 yılında yayınlanan “Hasbîhâl” albümü döneminde, bir grup genç Alevi müzisyenle bir araya gelerek kurduğu “Hasbîhâl Topluluğu” ile başlattığı çalışmalar, cem ritüeli ve Alevi konserleri arasında kalan alandaki “muhabbet” toplantılarının ve bu formatta düzenlenen etkinliklerin de başlangıcını oluşturur. Dertli Divani, bu dönemle birlikte dünyanın dört bir yanındaki kurumların düzenlediği konferans, sempozyum, uluslararası festivaller vb. pek çok etkinliğe katılmıştır.

Dertli Divani’nin, Unesco ödülü sonrasında, 2012 yılının başlarında Ankara’da yaklaşık yirmi beş genç ile “Gençlerle Muhabbet Toplantıları” adıyla başlattığı çalışmalar, “Hasbîhâl” muhabbetlerini yeni bir noktaya taşımış, bugün İstanbul, Fransa, Beçika ve Hollanda’ya taşınan ve “Mekteb-i İrfan” adı verilen eğitim çalışmalarının temelini oluşturmuştur. “Hasbîhâl”le başlayan ve “Mekteb-i İrfan”a dönüşen bu çalışmalar, genç zakirlerin muhabbet erkânı içinde on iki hizmeti, cem deyişlerinin içeriklerini ve zakirlik hizmetinin gereklerini öğrendikleri bir faaliyeti kapsar. Bu muhabbetlere, işlenen konulara göre zaman zaman konuk araştırmacıların davet edildiği görülür.

Dertli Divani’nin zakirlikle ilgili bu kurumsallaştırma çalışmalarında en önemli vurgunun Alevilik inancı olduğu söylenebilir. Buradaki amaç, Alevi müziği icrasının inançla ilişkisinin yeniden kurgulanması ve vurgulanmasıdır. Dolayısıyla inanç ve

müzik ilişkisinin, hem ritüel içinde hem de ritüel dışında yaşamın her alanına yayılan, özellikle muhabbet meclislerinde edep ve erkânı da içeren yapısıyla Alevi kimliğinin günümüzde ifade edilmesinde temel bir rol oynadığı söylenebilir. Diğer yandan Dertli Divani'nin, 2000'li yıllardan bu yana konser, cem ve muhabbet icralarında genç müzisyenlere yanında yer vermesi, kendi yetiştiği dönemdeki usta-çırak ilişkisinin günümüze taşınması açısından da önemlidir.

Ancak bu kurumsallaşma çabasına rağmen Dertli Divani ile “Mekteb-i İrfan” muhabbetlerinde yetişen yeni zakirlerin belli bir cemevinde hizmet yapmak yerine farklı cemevlerine gitmeyi tercih ettikleri; kurumların düzenledikleri cemler yerine özellikle muhabbetleri tercih ettikleri; müzik piyasasında ise “Alevi müziği”ni temsil ederek çeşitli konser, dinleti vb. çalışmalarda bulundukları; Alevi televizyon kanallarında programlar yaptıkları gözlenir. Nitekim Dertli Divani'nin İstanbul'da Şahkulu ve Garip Dede dergahlarında sürdürdüğü bu muhabbetlere katılan gençler arasında cemevlerinde aktif olarak zakirlik yapanların olmaması bu açıdan önemli bir noktadır. Bu toplantıların diğer cemevlerindeki gençlere açık yapılmaması ve duyurulmaması da bu katılımı azalttığı söylenebilir.

Diğer yandan, İstanbul cemevlerinde yaptığımız alan çalışması boyunca görüştüğümüz genç zakirlerin çoğunun Dertli Divani'yle tanışmamış ve kendisinin muhabbetlerine katılmamış olmalarına rağmen onu bir dede, zakir ve / veya âşık olarak “kaynak kişi” kabul ettikleri gözlenmiştir. Ancak burada Unesco ödülünden çok Dertli Divani'nin eserlerinin onlar için daha önde olduğu, bu ödülün zakirliğe genel anlamda “resmi” ya da “meşru” bir zemin oluşturmak adına yararlı olduğu fakat aktif olarak zakirlik sürdürenler için ikinci planda olduğu söylenebilir. Bu noktada Kültür Bakanlığı tarafından dağıtılan kartların da aynı işlevsel özellikte olduğu gözlenmektedir. İstanbul'da sadece beş kişinin bu kartlardan alması ve zakirlerin büyük bir çoğunluğunun böyle bir karttan haberdar olmaması, bu konuda resmi yaklaşım ile Alevi hareketinin kurumsallaşmasının iç dinamikleri arasındaki farklılığı ortaya çıkarmaktadır.

Bu noktada, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın çalışmaları ve Unesco'nun onaylamaları konusunda dönemsel olarak bir ilişki olup olmadığı konusunda araştırmacı Piri Er şunları aktarır:¹⁵⁹

¹⁵⁹ Yazılı görüşme, 01.10.2014.

“Kültür Bakanlığı’nın dosyaları hazırlamasının ve UNESCO’nun Alevi Bektaşî kültürüne ait bu unsurları onaylanmasının dönemsel bir nedeni olduğunu düşünmüyorum. Bu unsurların Dünya kültür miras listesine girmeleri tamamen kendi niteliklerinden kaynaklı yani bu listelerde yer almayı hak ediyor olmaları ile ilintilidir. Semahlar ve zakirlik kurumu, Aleviliğin en göz alıcı unsurlarıdır. İçlerinde barındırdıkları söz, müzik, estetik hareketler gibi unsurlar evrensel değerlerdir ve hemen her toplumda karşılık bulabilmektedir. Bünyelerinde müthiş bir görsellik ve müzikalite barındırıyor olmaları bu unsurların yok sayılması, göz ardı edilmesi olanağını ortadan kaldırmaktadır.

Bu sürecin gelişmesinde öncelikle konu ile ilgili çalışıyor olmamın etkili olduğunu düşünüyorum. Zira ‘semah’ dosyasını ben hazırladım. Dertli Divaninin yaşayan insan hazinesi olarak ilan edilmesinde ise fikir öncülüğü yaptığımı söyleyebilirim. Dosyanın hazırlığını başka arkadaşlar gerçekleştirdi.

Bu unsurların UNESCO tarafından kabul edilmesi, Aleviliğe ait değerlerin ulusal nitelikleri yanında uluslararası düzeyde de tanınırlığa katkı sağlamıştır”.

Görüldüğü üzere zakirlik özelinde artan görünürlüğün sebepleri, cemevlerinin ihtiyaçları, kamusal alana yayınlan Alevilik tartışmaları ve Alevilerin genel görünürlüğünün bir parçası olarak kimlik dışavurumu gibi pek çok dinamikten beslenmektedir. Bu dinamikler, inançsal ya da resmi olarak çeşitli kurum veya kişilerin, kurumsallaşma ve standardizasyon çabaları üzerinden yürümektedir. Ancak günümüz genç zakirlerin bu çabaların ötesinde, birbirinden farklı dinamiklerle cemevlerinde hizmet yapmayı sürdürdükleri görülmektedir. Bu dinamikler aşağıda daha detaylı incelenecektir.

6.2. Zakirliğe Giriş: Dede Anlatısı

İstanbul cemevlerinde yapılan araştırmada, kurumlara bağlı ya da gezgin olarak zakirlik yapanların genellikle otuz yaşının altında oldukları, bu kişilerin çoğunluğunun yirmi ile otuz yaşları arasındaki gençlerden oluştuğu görülmüştür. Bunun yanı sıra görüşme yapılan zakirlerin çok büyük oranda üniversite mezunu oldukları gözlenmiştir. Meslek olarak arkeolojiden bankacılığa geniş bir meslek grubunda çalışan bu zakirlerin arasında, konservatuar eğitimi alan ya da müzikoloji bölümünde okuyan zakirler de bulunmaktadır.¹⁶⁰

Konuyla ilgili görüşme yapılan zakirlerin bir kısmı İstanbul dışında (ve hatta yurtdışında) doğmuş olmasına rağmen, bu zakirlerin tamamı çok küçük yaşta İstanbul’a taşınan ailelerin çocuklarıdır. Dolayısıyla İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunanlar, -doğumu nerede gerçekleşirse gerçekleşsin- çocukluğu İstanbul’da geçmiş, hatta İstanbullu sayılabilecek gençlerden oluşmaktadır. İstanbul’da büyüyen zakirlerin müzikle ilgileri genellikle bağlama merakı ve

¹⁶⁰ Derinlemesine görüşme yapılan zakirlerin meslek ve okul bilgileri hakkında kaynakçaya bkz.

bağlama kurslarında eğitimle başlamaktadır. Bağlama eğitiminin çoğunlukla cemevlerinde verilen bağlama kurslarında alındığı gözlenmiştir. Ancak zakirlerin aktardığına göre, anne ve babalarının oldukça az kısmı cemevlerine ve bağlamaya ilgilidir. Dolayısıyla zakirlerin cemevlerinde aldıkları bağlama kursları sayesinde cemlere aşinalık kazandığı söylenebilir.

Zakirlerin ocakları sorulduğunda bununla ilgili bilgilerinin olduğu, ancak ailelerinin çoğunlukla bağlı bulunduğu ocaklarla direkt ilişkilerinin olmadığı ya da bu ilişkilerin İstanbul’da kesintiye uğradığı görülmüştür. Derinlemesine görüşme yapılan ve ailesinin ocak bilgisine sahip zakirlerden Kenan Şengül, Ağuçan Ocağı’na; Cihan Cengiz, Cemal Abdal Ocağı’na; Bektaş Çolak, Kızıldeli Ocağı’na; Murat Ateş, Hubyar Ocağı’na; Yaprak Dengiz, Kızıldeli ve Ağuçan Ocağı’na; Kenan Zede, Hıdır Abdal Ocağı’na; Erdoğan Mutlu, Baba Mansur Ocağı Kur Hüseyin Dergahı’na; Bayram Solmaz ise Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı olduklarını bildirmiştir. Zakirlerin ailelerinin ocak ilişkisi genellikle bağlı bulundukları köylerde terk edilmiş görünse de İstanbul’a yerleşen ailelerin zaman içinde bu ilişkileri ocaklarla tekrar ilişkiye girmeye çalışarak tesis etmeye çalıştığı, ancak bunun çok sınırlı sayıda ailede gerçekleştiği ve konumuz bağlamında zakirlerin gelişiminde bu durumun direkt bir rol oynamadığı görülmüştür.

Diğer yandan, geçmişte ailelerinden zakirliğe dair bir iz olup olmadığına dair soruya, ortak bir dede (büyükbaba) anlatısıyla cevap verilmiş ve zakirliğe başlamada bunun etkisi gözlenmiştir. Bu anlatılarda, kimi zaman doğmadan önce ölen ve hiç karşılaşılmayan bir dedeyle mistik bir ilişki kurulmuş, kimi zaman ise zakirin çocuklukta birlikte olduğu dedenin “yol”u sürdürme konusundaki teşviki önemli rol oynamıştır. Mistik ilişkiye dair en güçlü ifade, zakir Erdoğan Mutlu’nun dedesinden bir rüya ile el alması anlatımında gözlenmiştir. Bu el verme geleneğini gelecek kuşaklarda da yaşatma düşüncesinde olan Mutlu, dedesiyle kurduğu ilişkiyi şu şekilde anlatmaktadır:¹⁶¹

“Ailemde bir tek dedem vardı. Çalıp söylediğini biliyordum. Ama bizim yanımda çalmazdı. O dönemler bayağı yaşlanmıştı. Ama cemiyette, sohbetlerde filan çalıp söylediğini biliyoruz. 1999 yılında vefat etti. Ben onu çocukken görmüşüm. Ama evde saz söz, muhabbet görmedim. (...) Dedemin bana geçen el vermesi var. Annemin rüyasıyla oluyor bu iş. Annem rüyasında dedemin bana el verdiğini görüyor. Ama zakirlikte böyle bir şey yok. O kendi nefesini bana veriyor. Annemin gördüğü rüyadan sonra yıllar geçiyor tabii, ben kendi kendime başlıyorum çalmaya. Bağlama eğitimim yok, sıfır. Ses eğitimim de yok. Kendi kendime öğrenmeye

¹⁶¹ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

başladım. Ondan sonra bir şeyler oldu... Bir anda kendi kendime çalmaya başladım. (...) Dedemin etkisi var zakirlik yapmamda. Dedem saz çalarmış cemlerde. Hani nesil olayı var ya... Aslında benim amacım, hani bir bayraktan bir bayrağa verirsin ya, ben de onun bayrağını taşımak istiyorum. O bilmiyor, sonuçta bu dünyada yok. Ben onun mezarının başına gittiğimde, her seferinde derim ki ‘dedem ben senin bayrağını taşıyacağım’. Ben de kendi çocuğuma yapacağım bunu. Aynı şekilde, böyle böyle gidecek. Çocuğum da çocuğuna yapacak yani, öyle yetiştireceğim. Öyle benimseteceğim. Böyle gidecek. Bu bir gerçek. Benim kafadaki düşüncelerim bu. Allah nasip ederse, bir oğlum olursa, böyle bir şey düşünüyorum. Bakalım”.

Ailesinde zakirlik geleneğinin bulunmadığını ancak dedesinin köy cemlerinde süpürgecilik hizmeti yaptığını belirten zakir Kenan Zede, dedesini bu hizmeti yaparken görmese de bu bilgiyi ailesinden duyduğunu söylemektedir. Zede, dedesiyle ilgili anlatısında, yukarıda Mutlu’nun rüya motifine benzer bir şekilde, ancak bu kez dedesinin gördüğü bir rüya üzerinden cemlere katılma sürecini şu şekilde aktarmaktadır¹⁶²:

“Bizim ocak dedelerimiz Ağıl köyünden gelirdi. Ama cemler kesintiye uğramıştı. İstanbul’da, yaklaşık 20 yıl önce dedem, daha henüz Küçükçekmece’deki Garip Dede Türbesi yokken, bir gece rüya görüyor ve o rüyada Garip Dede’nin olduğu bölgeye bir şekilde gitmesi konusunda bir yorum yapıyor. İstanbul’u çok bilen bir insanda da değil. Ama trene biniyor ve o zaman sadece o zatın sadece türbesinin olduğu çevrili alana gidiyor. Bunu daha sonra babamlarla paylaşıyor. Sonra bizimkilerin de bir meyili başlıyor. O zamana kadar cemdi vs. tabii yok. O zamanlar fazla cemevi yok, biraz daha kapalıydı toplum. Bizimkiler de Yedikule’de yaşıyordu. Tabii o dönemler Garip Dede’de bir yapılanma da vardı. Biz yaklaşık üç-dört yıl bilfiil her perşembe orada cemlere katıldık. Ben hizmetler aldım, hizmetleri orada öğrendim”.

Gaziosmanpaşa Hoca Ahmet Yesevi Cemevi’nde zakirlik yapan Bektaş Çolak, dedesinin Alevi müziği ozanlarından Ali Ekber Çiçek’in talebesi olduğunu, belli bir yaşa kadar ondan ders aldığını, aynı zamanda cemlerde âşıklık yaptığını, daha sonra âşıklığı bıraktığını ve bu görevin dedesinin kardeşine geçtiğini, ondan sonra kendisine gelene kadar ailede bu hizmeti yürüten kimsenin olmadığını belirtir¹⁶³. Zakir Mutlu ve Çolak’ın dedelerinde olduğu gibi, dedesi geçmişte zakirlik hizmetinde bulunan Şahkulu Dergahı zakiri Bayram Solmaz ise dedesinin zamanında Amasya, Gümüşhacıköy çevresinde köy köy dolaştığını, cemlerde âşıklık yaptığını şöyle anlatır:¹⁶⁴

“Dedem zakirlik yapıyormuş Gümüşhacıköy’de. Köy köy dolaşmış. Cemlere çağırıyormuş, çalıp söylüyormuş, âşıklık yapıyormuş. Son dönemlerde kendinin yazıp söylediği deyişler de olmuş ama tabii o eskinin imkansızlıkları ve bizimkilerin de pek meraklı olmayışı (yani babamların ve kardeşlerinin) dedemin teyple yaptığı kaset kayıtlarının filan kaybolmasına neden olmuş. Küçükken dinlemiştim ama şimdi ortada yok. Dedemi ben göremedim, ben doğduğumda rahmetliydi”.

¹⁶² Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

¹⁶³ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

¹⁶⁴ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

Zakirlerin dede anlatısı, aynı zamanda bu hizmeti dedeye verilen bir ikrar (söz) olarak sürdürme geleneğini de yansıtır. Örneğin zakir Orhan Işık, dedesinin bir gün kendisine, yolu sürmek için söz vermesini istediğini, kendisinin de gözlerine bakarak söz verdiğini, o sırada çok duygulandığını aktarır. Dedesinin bu yolda çok farklı bir insan olduğunu düşünen Işık, onun bulunduğu ortamlarda muhabbetin çok farklı olduğunu belirtir.¹⁶⁵ Işık'a benzer bir şekilde, zakir Kenan Şengül de dedesinin kendisini cemevlerine gitme ve bağlama çalma konusunda teşvik ettiğini, dedesinin de zamanında bağlama çalıp söylediğini, hatta eski ses kayıtlarının bulunduğunu aktarır.¹⁶⁶ Benzer bir başka aktarımda, yine dedenin etkisiyle Aleviliğin kurallarının öğrenilmesi ve bunların sürdürülmesi süreci görülür. Zakir Yaprak Dengiz, dede ve nenesinin sayesinde Alevi-Bektaşî inancına ilgi duyduğunu vurgular:¹⁶⁷

“Aslında nenem ve dedemin sayesinde merak saldım diyebilirim. Sürekli bana Alevi-Bektaşî inancını anlattılar ve hep katı kurallarını benim aklıma koydular. En çok Muharrem ön plandaydı, Muharrem’de su içilmez, Muharrem’de yumurta yenmez, vs. şeklinde muhtemelen merak saldım. Çünkü ikokulda filandım sanırım. O şekilde ilerledi. Aslında cem erkânlarına çok fazla katılamıyorlardı ama Aleviliğin ciddi kurallarına, o katı kurallarına çok fazla uyuyorlardı. Onları da bana sürekli anlatıyorlardı. İşte gerek olsun, ‘Alevî kızı yabancı birine gidemez’, ‘İkrar vardır, ikrar tektir, onlara uyulması lazım’, ‘Eğer bu eşikten ikrarını bozup çıkarsan ölün de olsa gelemes’, vb. diye diye...”

Zakirliği, aile geleneği olarak sürdüren ender ailelerden birisine mensup olan zakir Murat Ateş ise babasının dedesinin bu hizmeti kutsal bir görev olarak başladığını belirterek ailesindeki bu geleneği açığıdaki şekilde açıklarken, kendisi günümüz İstanbul cemevlerinde zakirlik yapan Ateş, ailesinin bu konuya karışmadığını, bu cemevlerinde zakirlik yapmasına ne “yap” ne de “yapma” diyerek yorumda bulunduklarını belirtmektedir:¹⁶⁸

“Benim babamın dedesi, köyde on-on iki yaşlarındayken bir köye gidiyor ceme, öyle gezmek için birinin peşine takılıp gidiyor. O köyde de âşık ya da zakir yokmuş o gün. Hubyar’dan gelenlerden biri demiş ki, ‘şu çocuğa sazı verin, o çocuk bugün sizin âşıklığınızı yapacak’ demiş ve oradan bizde kalmış yani âşıklık. ‘Alacağını oradan almış’ diyorlar yani. Allah’tan verilen öyle bir şey var. Ondan sonra bizim köyde âşıklığı sadece bizim sülale yapıyor. Ben zakirliğe başladığımda bunu biliyordum. Babamın ve annemin babaları, yani dedelerim âşık. Dayım, amcalarım âşık. Cem âşığı hepsi, kendi köyümüzde zakirlik yapmışlar hepsi de. Ben yetiştiğimde onların hepsi önümdeydi. Annemin babasını hiç görmedim bile. Diğer dayım var benim önümde, babamın amcası var onun önünde. Onlar bizim yöresel görgü cemlerimizde zakirlik yapıyorlar”.

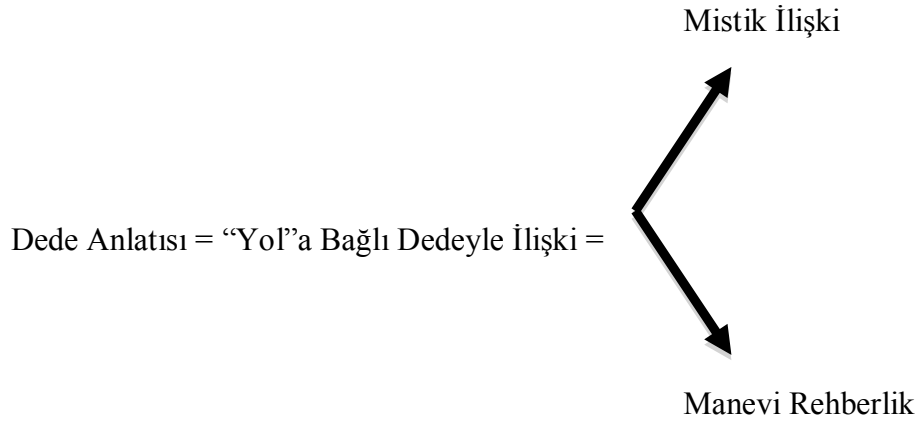
¹⁶⁵ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

¹⁶⁶ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

¹⁶⁷ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

¹⁶⁸ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

Anne-babalarının cemevlerine pek gitmediğini belirten zakirlerin dede anlatısındaki gelenek vurgusu, günümüz zakirlerinin kendilerini bağlamak istediği bir zakirlik geleneği çizgisi olarak görünmemektedir. Buradaki bağlantı, kutsal bir göreve talip olan zakirin, kendi dedesinin inançsal bağlarını devralarak geçmişle bir bağ kurduğu, gelenek yerine inanç vurgusunun ön plana çıktığı bir ilişkiyi göstermektedir. Bu durumda, günümüz zakir kimliğinin en önemli özelliklerinden birisi olan maneviyat duygusunun güçlü olması ihtiyacı, dede anlatısıyla temellenmiş görünmektedir. Zakirlerin burada dedeleriyle mistik ve manevi bir ilişki kurduğu, onların manevi rehberliğinde inançsal açıdan kendilerini geliştirdikleri söylenebilir. Kendi dedelerinin “yol”a bağlılığı, zakirlerin günümüz cemevlerinde hizmette bulunurken aynı zamanda kendi kimliklerinin oluşumunda en temel zemini oluşturmaktadır. Bu açıdan zakirlerin dede anlatılarındaki motifleri şu tabloyle özetleyebiliriz:



Şekil 6. Zakirlerin Dede Anlatısında Görülen Motifler

Bu durumda, geleneksel cem ortamında büyümeyen günümüz zakirlerinin, inançsal açıdan “yol”a dair ilk ilişkiyi, bağlı bulundukları ocak dedeleri ya da anne-babaları yerine kendi dedelerinden aldıkları, bu konudaki manevi boşluğu onlarla doldurarak zakirliğe adım attıkları görülmüştür.

6.3. Bağlama Kursundan Zakirliğe Geçiş

Zakirlerin ilk gittikleri cemevi genellikle doğup büyüdüğü mahallelere yakın cemevleri olarak görülmektedir. Bu cemevlerinde verilen bağlama kurslarında (veya

zaman zaman yakın mahalledeki özel bir bağlama kursunda) eğitim gören zakirler, aynı zamanda cemlere aşına olmaya başlamakta ve zakirliğe dair ilk ilgileri bu dönemde ortaya çıkmaktadır. Görüşülen zakirlerin, bağlama öğrenme ve zakirliğe geçiş sürecinin birbirine çok yakın dönemlerde geliştiği gözlenmektedir. Aynı dönemde, cemlerdeki diğer hizmetlerle de ilgilenen zakirler, genellikle önce bu hizmetlerde görev alarak, hem cemlere motive olduklarını, hem de “yol”a dair bilgilerini yavaş yavaş geliştirmeye çalıştıklarını söylemektedir. Örneğin Firüzköy Cemevi’nde bağlama kursu alan zakir Yaprak Dengiz, zakirlikten önce süpürge hizmetini yaparak cem erkânına katıldığını anlatmış; bu hizmetten sonra diğer hizmetleri öğrendiğini ve bu şekilde hizmet yaptıkça cemlerde daha çok yer almak istediğini, bunun kendisini motive ettiğini aktarmıştır.¹⁶⁹ Benzer bir şekilde Ümraniye İhlamurkuyu Cemevi’nde bağlama kursuna başlayan zakir Cihan Cengiz, cemlerde hizmet almaya ilk olarak rehberlik hizmetiyle başladığını, daha sonra saka ve gözcü hizmetini yaparak on iki hizmetin içine girmek istediğini belirtmiştir. Cengiz ayrıca, zakirlerin bir semahçı gibi semah dönmek zorunda olduğunu; bu sayede ayak adımlarını, ritimleri anlama ve takip etmenin daha kolay olacağını vurgulamıştır.¹⁷⁰ Zakir Erdoğan Mutlu da zakirliğin yanı sıra diğer hizmetleri öğrendiğini, gerektiğinde semah döndüğünü; asıl amacın bu hizmetleri yoğurmak olduğunu dile getirmiştir.¹⁷¹

Zakir Bayram Solmaz, bağlama çalmaya ilk başladığında zakir olma gibi bir hevesinin olmadığını, bağlama kursu aldığı dönemde semah ekibinin çalışmalarına çağrıldığını, orada semahları ve zakirliği öğrenerek kendini zakirliğin içinde bulduğunu, bu şekilde zamanla Alevilik yolunun içine girdikçe zakirliği daha çok istemeye başladığını ve bunu yapabileceğini düşündüğünü aktarmıştır.¹⁷² Zakir Bektaş Çolak ise bağlama çalmaya başladığı dönemde, abi olarak gördüğü yakın bir tanıdığıyla Yenibosna Cemevi’ne gitmeye başladığını, orada yavaş yavaş ilahi aşkın kendinde gelişmeye başladığını ve bunu neden geciktirdiğini kendine sorduğunu, daha sonra zakirliğe başladığını anlatmıştır.¹⁷³

¹⁶⁹ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

¹⁷⁰ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

¹⁷¹ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

¹⁷² Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

¹⁷³ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

Zakirlerin görünürlüklerinin arttığı dönem, aynı zamanda Alevi cemevlerinin kurumsallaşma olarak görünürlüğünün arttığı ve özellikle Alevi televizyonlarının bu cemevlerinde yapılan cemleri canlı olarak (özellikle Perşembe geceleri) veya banttan yayınladıkları dönemin de başlangıcına denk gelir. Zakir Kenan Şengül, televizyonlardaki cemlerde göründükten sonra Alevi televizyon kanallarında ayrıca program yapan bazı zakirlerin bu konudaki görünürlüğü arttırdığını vurgular.¹⁷⁴ Bağlama çalmaya özel bir kursta başlayan zakir Murat Ateş, o dönemde Cem Tv'nin yeni açıldığını ve bunun zakirliğin popülerleşmesine çok katkısı olduğunu söylemektedir. Her ne kadar zakirlik ailesinde bir gelenek olsa da, zakirliğe bağlama kursuna yakın bir cemevindeki zakir ihtiyacını gidermek amacıyla başladığını söyleyen Ateş, zakirliğe geçiş sürecinde, toplum önüne çıkma ve toplum tarafından kabul görmenin çok önemli olduğunu belirterek, bu süreci şöyle yorumlar:¹⁷⁵

“Açıktır söylemek gerekirse, inançlı ya da aileden gelen bir kültürü alıp da başlamadım. Tamamen bir ihtiyaç vardı, onu gidermek için başladım. Ondan sonra tabii ki bunlar, maneviyat yolu, inanç kendi içerimde pişmeye başladı. (...) Biraz Cem Tv aracılığıyla bu işler popülerliğe dönmeye ta o zamandan başlamıştı. İşte ne yapıyorsun, zakirsin ama... Popülerlik derken, o yaşına kadar bir yerde çalmamışsın, çalışıyorsun ve insanlar seni dinliyor. Ne yaptığını bilmiyorsun ama yaptığın şey hoşuna gidiyordu. Mesela ben yıllardır burada çalmışım çalmışım, beni hiç kimse dinlememiş. Babam dememiş ki ‘oğlum sen gidiyorsun kursa, ne çalışıyorsun?’. Ama işte cemevinde toplumun önünde olduğun için insanların sana bakışı veya o mahallede bir işin olduğu zaman oradan çıkan bir teyzenin ‘gel bir çayımı iç demesi’... Artık toplumun içinde hafiften kendini bulur gibi oluyorsun. İnsanlar seni tanıyor biraz. Popülerlik değil de tam, toplum önüne çıkma gibi. Toplumun önüne çıkıyorsun ya, artık kendini aşma gibi de oluyor. Yani kabul görme manasında...”.

Benzer bir şekilde zakir Hasret Can, özel bir kursta bağlama eğitimi aldığı dönemde cemevlerine annesiyle gidip gelmeye başladığını belirtir ve daha sonra zakirliğin ilgisini çekmesini şu şekilde aktarır:¹⁷⁶

“Zakir olmak istiyordum. O makam beni çok cezbediyordu. Onun çalışı, söyleyişi, Allah’ı çağırması başkaydı benim için. Normal türkü söyleyen bir insandan çok farklı bir şeydi benim için. İnsanları aşka götürüyorsun sonuçta. Türkü söyleyip alkış almıyordun. Çok farklı bir kavramdı.”

Cemevlerinde topluluk karışısında icra yapmanın, aynı zamanda insanlarla etkileşim anlamına geldiğini gören zakirler, bağlama kursu sonrasında yavaş yavaş zakirliğe alıştıklarını, daha sonra bu hizmeti sürdürme konusunda giderek kendilerini geliştirme isteğinin doğduğunu aktarmış; bu isteğin başlıca sebebini, insanlara aşk vermek ve o aşkı kendinden bulmak olarak belirtmiştir. Zakir Bektaş Çolak, ilk kez

¹⁷⁴ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

¹⁷⁵ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

¹⁷⁶ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

bir cemde zakirlik yaptıktan sonra kendinde bir aşk olmadığını ve insanlara da bir aşk veremediğini, ancak daha sonra kendinde farklı düşünceler oluştuğunu anlatır:¹⁷⁷

“Bir hafta boyunca bende bir şey oluştu, farklı bir mana oluştu. Rüya lar görmeye başladım. Yalvarıyordum, ‘Allahım madem beni böyle bir işe attın, bana bu işte bir aşk ver ki bunu tamamlayayım’. Yani karşımdaki kişiyi hayran edeyim. Kendime değil, o ortama hayran edeyim. Her gün gerçekten dualar ettim”.

Zakir Çolak, bu dualar sonucunda bir rüya gördüğünü, o rüyayı dedelerine anlattığında oradan bir aşk almış olabileceğini söylediklerini ve daha sonra ceme katıldığında muhabbet kısmında Genç Abdal’ın on kıtalık bir deyişini doğaçlama olarak aşkla çaldığını, bundan sonra kendini geliştirerek cem repertuarını ve icrasını öğrendiğini ekler. Zakir Çolak gibi zakir Cihan Cengiz de ilk kez cem zakirliği yaptığında insanlara “aşk verme” konusunda başlangıçta streslendiğini aktararak bu süreci şu dekilde dile getirir:¹⁷⁸

“(…) Sonra ceme girdim. Orada tabii onun stresi, onun bir buhranı... İlk defa oturuyorsun, stresleniyor insan. Karşıdaki insanlar adı üstünde âşık ve âşıklıktan bir şeyler bekliyor... Onlara da bir aşk vermek gerekiyor. İlk başta bir deyiş, duvaz, çerağ hizmeti derken yavaş yavaş, artık duvazları, tevhidleri çalmaya başladım. Dede ilk başta kendisi çalışıyordu, yarı ortak olduk, sonra bana devretti. Ortak olduğumuzda diyordu ki ‘Cihan, tevhid çal’ ya da ‘Cihan, miraçlamayı çal’. Sonra ben ona demeye başladım, ‘dede sen çal artık’ diye. Bana devretmişti herşeyi. ‘Artık senin çalmanı istiyorum’ dedi. Aynı anda çaldığımız da oldu. Mesela bana çoğu duvazımamı öğreten dededir. Onunla çalışıyorduk. Giderdim odasına, ‘dede çalışalım mı?’ diye sorardım. Cemden önce çalışırdık, daha sonra cemde de beraber icra ederdik. Beraber çalıştığımız çok”.

Cemevinde verilen bağlama kursunda, zakirlikten gelen bağlama hocasının özel dersıyla cem repertuarını öğrenen Cengiz, cemlere girdikçe tecrübe kazandığını belirterek “aşk verme” konusundaki gelişimini ise şu şekilde yorumlar:¹⁷⁹

“İlk üç yıl benim böyle bir aşkla filan işim yoktu. Nasıl yapıyordum? Sanki klasik bir hocadan dersini alıp, ‘hadi bu dersi uygula’ denmesi gibi bize de ‘hadi sen zakirsin, artık o insanlara bir şey ver’ deniyordu. Ta ki, o üç yılın ardından bazı insanlarla tanıştım, o insanlar biraz daha aşk ehliydi. Tokatlıların bir cemiydi. O ceme girdiğimde gelip ‘âşık’ diye öpmüşlerdi, sarılmışlardı. Ben buna o zamandan sonra, ‘nedir bu âşık, neye âşık, niye bu adama âşık diyorlar’ demeye başladım. Gördüm ki cemdeki yükü çok ağır. Zakirin şöyle bir yükü var: Aşk ehli olmak zorunda. Dede olmadan dede postunda oturan bir insan. Normalde halktan bir insan gelip dedenin yanına oturmak istese izin vermiyorlar, ‘sen dur’ diyorlar. Ama ben dede soyundan değilim, dede diyor ki ‘gel yanıma otur’. Bunun ağırlığı var. Bir şeylere âşık olmak gerekiyor”.

Zakirlerin hizmete başlamasıyla birlikte gelişimlerinde en önemli rolü dedelerin aldığı söylenebilir. Zakirlerin anlatımlarında öne çıktığı kadarıyla, dedeyle zakirin kurduğu ilişki oldukça önemlidir. Bu durum, bazı örneklerde bir çeşit usta-çırak

¹⁷⁷ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

¹⁷⁸ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

¹⁷⁹ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

ilişkisi gibi görülebilir. Zakir Kenan Zede, zakirliğe ilk başladığında tüm bilgileri Mustafa Uluçam Dede'den öğrendiğini, daha sonra Mustafa Dede'nin Erikli Baba Dergahı'nda yaktığı ışığı sürdüren Veli Kızıl Dede ve Binali Doğan Dede ile sekiz-dokuz yıl hizmet yapmayı sürdürdüğünü belirtir.¹⁸⁰ Zakir Hasret Can ise Bağcılar Cemevi'nde Veysel Kara Dede ile zakirlik hizmetine başladığını, kendisiyle hem zakirlik konusunda çalıştığını, hem de bu sayede diğer dedeleri tanıdığını, aynı zamanda Veysel Kara Dede ile Tunceli, Malatya gibi şehirleri gezerek farklı cemlere katıldığını aktarır.¹⁸¹ Ümraniye İhlamurkuyu Cemevi'nde zakirliğe başlayan Zakir Cihan Cengiz de, zakirlik konusunda gelişiminde Kemal Uğurlu Dede'nin emeğinin olduğunu; kendisi de müzik kökenli olarak Âşık Davut Sulari'nin yanında yetişen Kemal Dede'nin müthiş derecede gırtlığa sahip olması sayesinde hem ses eğitimi aldığını hem de eski cemlerdeki repertuarı kendisinden öğrendiğini belirtir.¹⁸²

Zakirlerin, hizmette bulunmaya başladıkları cemevlerinde en azından birkaç yıl süreyle düzenli olarak devam ettikleri, bazılarının on yıldan fazla süreyle aynı cemevinde zakirliğe devam ederken, bazılarının ilk birkaç yılın sonunda çeşitli sebeplerle (üniversite ya da askerlik) zakirliği bıraktıkları ancak daha sonra başka cemevlerinde bu hizmeti sürdürdükleri gözlenir.¹⁸³ Üniversitede okudukları dönemde başka şehirlere gitmek zorunda kalan bazı zakirler, bu dönemde düzenli cemlere katılamadıklarını ancak İstanbul'a döndüklerinde tekrar bu hizmeti sürdürmeye devam ettiklerini belirtmektedir. İstanbul'da okuyan zakirler için zakirliği sürdürmek konusunda bir sorun olmadığı gibi üniversite dışında iş hayatına devam eden zakirlerin de bu hizmeti sürdürmeleri sorun olmamakta; bu durum zakirlerin ekonomik olarak zakirlikle ilgili herhangi bir beklenti içinde bulunmamasına da etki etmektedir.

Geleneksel olarak “hakullah” ya da “çıralık” adı verilen, bir cemde hizmet gören dede ile zakirlere (ve onların bağlı bulundukları ocak ya da dergahlara), o ceme katılanların gönülden gelerek verdikleri maddi destek, günümüzde farklı şekillerde sürdürülmektedir. Genellikle cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumların yöneticileri tarafından dedelere düzenli ödeme şeklinde verilen bu destekler, zaman zaman

¹⁸⁰ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

¹⁸¹ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

¹⁸² Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

¹⁸³ Cemevlerinde düzenli zakirlik yapmayı bırakan zakirlerin bu süreci yaşama dinamikleri gezici zakirliğin tartışıldığı bölümünde ayrıca incelenecektir.

harçlık şeklinde zakirlere de verilmektedir. Ancak sembolik düzeydeki bu maddi destek, bir zakirin bu görevi maddi amaçlı yapmasını sağlayacak düzeyde değildir. Alan çalışması boyunca görüldüğü üzere zakirler, bu hizmeti maddi amaçlı yapmadıklarını özellikle belirtmiş ve bu ödemeleri genellikle cemevlerine bağış şeklinde geri verdiklerini ya da hiç almadıklarını aktarmıştır. Zakirlere verilen sembolik ödemelerle ilgili olarak zakir Hasret Can, 2011 yılında Bağcılar Cemevi’nde zakirlik hizmeti yaptığı dönemde verilen ödemeyi şöyle açıklar:¹⁸⁴

“Aldığımız zakirlik parası, bazen ‘tel parası’ dedikleri 20 lira filandı. Bağcılarda veriyorlardı. Hakullah gibi bir şey. Annem bana hiçbir zaman ‘alma’, ama dede bana zorla, ‘al oğlum, okulda filan harçlığın olur’ derdi. Kurum dedeye veriyordu, dede de bana veriyordu. Kurum bir bütçe ayırıyordu zakirlere. Harçlık gibi bir paraydı, haftada 20 liraydı. Hakullah da demiyorlardı, ‘tel parası’ diyorlardı”.

Zakir Cihan Cengiz, dedelerin kurumlardan maaş şeklinde ödeme aldıklarını ancak zakirlerin böyle bir durumunun ya da beklentilerinin olmadığını belirtir:¹⁸⁵

“Dedeler kurumlardan aylık maaş alıyor. Bir de canlardan gelen hakullahı alıyor. Zakir bir ödeme almıyor. Ben Ümraniye İhlamurkuyu Cemevi’nde beş yıl hizmet yaptım, herhangi bir maaş, ücret talep etmedim, onlar da böyle bir talepte bulunmadılar. Ama farklı bir cemevine gittiğimde herhangi bir can o anki aşkla, istiyorsa ‘al sana lokma, hakullahım’ diyordu, ama cemevlerinin herhangi bir zakire ödeme yaptığını görmedim. Ama şu an, ayrıldığım cemevinde zakirlere de verdiklerini duydum. Çünkü öğrenci oldukları için cep harçlığı niyetine sembolik bir ücret vermelerini rica ettim. Ama zakirlere bağlanan herhangi bir maaş ya da hakkullah yok”.

Zakir Erdoğan Mutlu da kendi ekmeğini dışarıda kazandığını, zakirlikle ilgili bir ödeme beklentisi olmadığını ve böyle bir ödeme verildiğinde almadığını, bu hizmeti maneviyat için yaptığını belirtmiştir.¹⁸⁶ Zakir Bektaş Çolak ise bu konunun günümüzde dedelerin en büyük şikayet konularından birisi olduğunu, Diyanet tartışmalarında bu konunun önemli yer tuttuğunu belirterek, bugüne kadar Alevi inancına hizmet eden erenler ve evliyalar gibi vebal ödeyip, darağacına kadar gidenlerin bu yolu, irfanı yürütürken herhangi bir hakullah ya da ödeme talep edip etmediklerini sorgular. Hakullaha karşı olduğunu söyleyen zakir Çolak, eğer böyle bir para alırsa bunu cemevine bağışlayacağını, eğer ibadet hakullahla yürüyecekse, böyle ibadetten hayır çıkmayacağını düşündüğünü vurgular.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

¹⁸⁵ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

¹⁸⁶ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

¹⁸⁷ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

Zakirliğin maddi getiri için yapılacak bir hizmet olmadığını belirten zakir Kenan Şengül, bu hizmetin biraz yürekten, rızalıkla yapılacağını aktarır.¹⁸⁸ Benzer bir şekilde zakir Kenan Zede, kurumlar tarafından zaman zaman sembolik ödemeler yapıldığını ama bunların geçinmek için olmadığını söyler.¹⁸⁹ Zakir Murat Ateş de kendisine verilen ödemeleri hiç kabul etmediğini, hiç para almadığını belirtir.¹⁹⁰ Zakir Orhan Işık ise gittiği yerlerde verilen hakullahı ihtiyacı olmadığı için almadığını, dedeye ve arkadaşlarına sorarak ihtiyacı olanlara verdiğini, kuruma bağış ya da yardım şeklinde dönecek şekilde bunu geri ilettiğini anlatır.¹⁹¹ Erenler Erenler Cemevi zakiri Yaprak Dengiz de diğer zakirlerin anlatımlarına benzer bir şekilde ödeme ya da hakullah konusunda hassas olduğunu ve bu hizmeti yaparken maddi bir karşılık beklemediğini şu şekilde özetler:¹⁹²

“Erenler Cemevi’nde bir ödeme ya da hakullah vermeyi çok talep ettiler ama ben her defasında reddettim. Aslında hakullah toplamıyorlar. Ama 12 Muharrem’de her gün gittiğinde, Muharrem’in son gününde bir ücret vermeye çalışıyorlar. Aslında bu benim çok fazla zoruma gidiyor. Nihayetinde ben oraya Hakk için gidiyorum. Geldiğimin ücretini bana nasıl verebilirsiniz? Ceme hizmete geliyor. Hizmetin karşılığı yok diyoruz, ama bu hizmetin karşılığını nasıl bana verebiliyorsunuz? Başka cemevlerinde de hakullah vermeye çalışıyorlar. Ama bunun maddi kısmıyla ilgilenmiyorum”.

Görüldüğü üzere zakirlerin bağlama kursu sonrasında zakirliğe geçiş süreci, cemevlerine aşinalıkla gelişmekte, daha sonra cemlerde “aşk verme” ya da “aşk alma” halinden etkilenilerek bu hizmet devam ettirilmektedir. Bu süreçte, özellikle cemevlerinde düzenli cemleri yürüten dedelerin, zakirlerin gelişiminde önemli etkisi görülmektedir. Zakirlerin inanç ve “aşk”la kurduğu ilişki, manevi olarak gelişimlerini sağlamakta ve zakirliği, maddi bir kaynak olarak görmeden, inançsal ve manevi bir hizmet olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

6.4. Ritüel İçinde Zakirlik: Zakirlerin Performans Pratikleri

Cem içinde hizmetlerin yürütülmesinde, müzik icrası yapan zakirlerin cemin başından sonuna önemli rolleri bulunmaktadır. Günümüz cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, cem ortamında ortaya çıkan performans pratikleri, zakirliğin nasıl bir “dönüşüm” geçirdiğini de göstermektedir. Bu dönüşümün, geleneksel cem ortamına göre bir dönüşüm olduğu ileri sürülebilirse de, günümüzde örneğin

¹⁸⁸ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

¹⁸⁹ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

¹⁹⁰ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

¹⁹¹ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

¹⁹² Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

İstanbul’da yürütülen belli bir yöreye ait geleneksel cemlerin, genellikle büyük cemevlerinde yapılması, “geleneksel” dediğimiz cemlerin de aslında zaman ve mekansal açıdan sürekli dönüşüm içinde olduğunu gösterir. Bu açıdan zakirlerin performanslarındaki “dönüşüm” koşulları, “otantik” olana karşı bir “gelenek” vurgusundan daha çok, kent koşullarında ve günümüz cemevlerinin ortamında, sürekli kendi biçimini yaratan, sürekli bir gelenek icadı olarak okunabilecek bir sürece sahiptir.

Günümüz cemevlerinin mekansal özellikleri, cemde yapılan müzik icrasının dinamiklerini etkilemesi bakımından önemlidir. Baştan sona müzik icrasıyla süregelen cemlerin yapıldığı günümüz cemevlerinin, bu icranın ihtiyaçları düşünülerek (örneğin akustik düzenleme) inşa edilmemesi, cemlerin yürütülmesinde farklı ihtiyaçların açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Mekansal düzenleme ihtiyacı, özellikle dede ve zakirlerin oturduğu bölümlerin düzenlenmesi gereğini de ortaya çıkarmaktadır. Örneğin cemevlerinde, dede ve zakirlerin oturduğu post makamı, cemevinin büyüklüğüne göre arka sırada oturanların da göreceği şekilde, zeminden biraz yüksekte yapılmaktadır. Kimi cemevlerinde bu yükseklik birkaç karış iken, çoğu cemevinden post yüksekliği sandalye boyundadır. Bu yükseklikten dolayı, postta oturanların edep-erkân pozisyonunda bulunmaları genellikle mümkün olmamaktadır.¹⁹³ Bu durum, günümüz cemevlerinde post makamının özel bir konumla yükselmesine neden olmaktadır. Konuyla ilgili bazı dedelerin eleştirileri de görülmektedir.¹⁹⁴ Post makamının yükselmesinde bir başka neden, ses düzeni sebebiyle mikrofon ve cem repertuar dosyasının üzerine konacağı sehpaaların postun önünde durmasıdır. Kimi zaman nota sehpaı şeklinde olan sehpaalar, kimi zaman rahle şeklindedir.¹⁹⁵

Cemevlerinin meydan kısmı da, mekanın büyüklüğü ve post makamının konumuna göre şekillenmektedir. Kimi cemevlerinde halı kaplı bu bölüm, bazı cemevlerinde parke kaplıdır. Meydanın konumlanması, katılımcıların oturma düzenine de etki eder. Bazı cemevlerinde giderek yükselen bir basamak şeklinde düzenlenen oturma bölümleri, genellikle katılımcıların eşit yükseklikte olmaları göz önünde tutularak

¹⁹³ Cem sırasında, dualar verilir hizmetler yerine getirilirken dizlerin üstünde oturma pozisyonu.

¹⁹⁴ Örneğin Dertli Divani, katıldığı cemlerde böyle yüksekte oturmayı tercih etmediğini, cem sırasında herkesin aynı hizada ve cemal cemale olması gerektiğini belirtmektedir (Mekteb-i İrfan Muhabbeti, Şahkulu Dergahı, 07.05.2013).

¹⁹⁵ Zakirlerin cemevinde oturma pozisyonları ve post makamlarına dair fotoğraflar için bkz. **Ek.6, Ek.7.**

yapılır. Ancak hemen tüm cemevlerinde duvarlara yakın bölümlerde, yaşlı ve engelliler için sandalyeler konulduğu gözlenir. Diğer katılımcılar ise halı veya minderlerde, yerde oturarak cem boyunca hizmetlere eşlik ederler.

Aşağıda müzik icrası bağlamında yorumlanacak zakirlerin cem içi performans pratikleri, çalgıların kullanımı, repertuar seçimi, katılımcılar ve dedeyle etkileşim ile icrayı etkileyen diğer faktörler göz önünde bulundurularak ayrı ayrı incelenecektir.

6.4.1. Çalgılar

Zakirliğe ilk adım atan gençlerin, genellikle kısa saplı bağlamayı bağlama düzeninde çalarak bağlama eğitime ve hizmete başladıkları görülür. Ancak günümüzde İstanbul cemevlerinde hizmette bulunan zakirlerin icralarında, 1980’li yıllarla birlikte gelişen ve genelde Si¹⁹⁶ ya da Do karar sesiyle çalınan kısa saplı bağlamaların yerine,¹⁹⁷ yine kısa saplı ancak telleri ters takılmış sazlar¹⁹⁸ ya da uzun saplı bağlamalar ile dede sazi¹⁹⁹ denilen sazlar bağlama düzeninde kullanılmaya başlanmış; bu bağlamaların Re, Mi, Fa hatta Sol karar sesiyle çalınması popülerlik kazanmıştır.

Uzun saplı bağlamalar ya da dede sazlarının, 1980’li yıllarda gelişen bağlamalara göre daha dik karar sesleriyle çalınması ve zakirlerin bu seslerden okumasında, özellikle 2000’li yıllarda albümleri yayınlanan pek çok Alevi müzisyenin, kısa saplı bağlamayı bir kenara koyarak geçmişte dede, âşık ve zakirlerin çaldığı tavır ve tonlarda icralar yapmayı tercih etmelerinin etkisi görünmektedir. Bu müzisyenler arasında Dertli Divani, Gani Pekşen, Muharrem Temiz, Cengiz Özkan gibi pek çok

¹⁹⁶ La (A) = 440 Hz. Batı notasyonu referans alınarak kullanılan ses/nota belirtmeleridir.

¹⁹⁷ Anadolu’da bağlamanın gelişim serüveni konusunda bkz. Parlak (2000, 48-106). Ayrıca “modern” bağlamanın gelişimi üzerine bkz. Zeeuw (2009, 68-72).

¹⁹⁸ Günümüzde “ters düzen” ya da “ters telleme” olarak adlandırılan bu yöntemde, kısa saplı bağlamalarda kullanılan orta teller alta, alt teller ise ortaya gelecek şekilde ve istenilen karar sesine göre zaman zaman farklı numaralarda ince ve kalın teller eklenerek sazın daha dik sesleri elde etmesi sağlanır. Bu teknik son yıllarda tüm bağlamalar için kullanılmaya başlanmış, bu sayede hem albüm kayıtları, hem de sahnede farklı sazlar taşımak yerine tek bir saz üzerinde tellerin numaralarının değişimiyle farklı karar seslerini yakalama imkanı elde edilmiştir.

¹⁹⁹ Günümüz bağlamalarının atası sayılabilecek, üç tel üzerine kurulu (zaman zaman dört veya beş telli de kullanılmasına rağmen, bağlama akortlu), bas telleri olmayan, balta ağzı tabir edilen yapıda oyularak yapılmış küçük gövdeli, genelde uzun saplı, elle çalınan, eski dede, âşık ve zakirlerin sıklıkla kullandığı sazların genel adı. Ayrıca popüler müzisyenlerden Erkan Oğur’un 1990’ların sonundan itibaren, eski dede sazlarını bağlama düzeni yerine farklı bir akort sistemiyle (alttan üste Re, La, Do akordunda) kullanmaya başlayıp bu sazlara “kopuz” adını vermesi, bazı müzisyenlerin bu sazları kopuz olarak adlandırmasına neden olmuştur. Bu konunun bir başka cephesi olan bağlama ve kopuz ilişkisini tartışmak için Cumhuriyet dönemi resmi halk müziği tarihi yazımı tartışmalarını yeniden ele almayı gerekmektedir. Bu konu, önemli olmakla birlikte çalışmamızın dışında bir tartışmadır.

isim bu tonlarda okurken, geçmişte kısa saplı bağlamalarla Si, Do karar seslerinde icra yapan Tolga Sağ, Erdal Erzincan gibi sanatçılar da günümüzdeki çalışmalarında daha dik perdelerde icra yapmaya başlamıştır.

Cemevlerinde bağlamaların kullanımında en önemli özellik, sazların ses düzenine bağlanabilmesi için gerekli olan, “eşikaltı” olarak tabir edilen manyetik alıcının tüm bağlamalarda bulunmasıdır. Sazların yapısına göre farklılıklar gösterebilen bu alıcıların, bağlamanın alt eşığının altına yerleştirilmesinden dolayı akustik tınıdan daha güçlü bir ses elde edilirken, diğer yandan akustik sestten kısmen uzak, zaman zaman metalik tınlayan bir ses ortaya çıkar. Sesleri ayarlayabilmek için genellikle manyetiğe bağlı eşitleme (ekolayzır) kutuları sazların gövdesinin üst kısmını oyularak bu bölgeye takılır. Bu sayede çalgıcı, bağlamanın tellerinden çıkan seslerin bas ve tiz ayarlarını kendisi de kontrol edebilir.

Bağlamaların icrasında genellikle tezene kullanımının ağırlıkta olduğu görülür. Bas teller takılı sazlarda elle (pençe ya da şelpe) çalmanın zorluğu ve dede sazlarının oyma oluşundan dolayı bunlara eşikaltı takmaktaki güçlükler, bağlamaların tezene ile çalımında etkili olmaktadır. Ancak bazı zakirlerin cura ya da bas telleri olmayan farklı sazlar kullandığı, bunların bir kısmını elle çaldığı görülmektedir. Bu tür kullanımlar, genellikle birden fazla zakirin birlikte çaldığı zamanlarda görülmektedir. Bu sayede farklı tonlarda sazlarla bir ahenk yakalanmaya çalışılmaktadır. Zakir Orhan Işık, cemlerde farklı sazlarla birlikte çalmayı özellikle tercih ettiklerini, böyle arkadaşlarla sürekli bilikte çaldıklarından herhangi bir düzenleme yapmadan bir deyişi direkt çaldıklarını veya birbirlerine eşlik ettiklerini aktarır.²⁰⁰ Cemlerde bağlama kullanımı konusunda, zamanla değişim yaşandığını aktaran zakir Kenan Zede, kullandıkları karar sesleri ve sazları şu şekilde ifade etmektedir:²⁰¹

“Başladığımız dönemde biraz daha Si, Do karar seslerinde çalışıyorduk. Şimdi Dertli Divani gibi pes akort çekp Fa Diyez’den söylüyoruz. Cihaz da kullanıyorduk ilk zamanlar. Biz o zamanlar Mustafa Uluçam Dede’ye uyuyorduk. O genelde Si tonundan söylerdi. Biz de öyle söylemeye çalışıyorduk. Çok fazla bilgimiz de yoktu. Sesimiz neye uygun onları da bilemiyorduk. Zamanla olmaya başladı. Ondan sonra yatkınlığımızın Mi gibi filan olduğunu gördük. Genelde ona döndü. Doğruyu mu yapıyoruz onu da tam bilemiyorum. Hep derler erkek tonu Fa Diyez’dir diye, ama oturup da bunun araştırmasını yapıp ‘benim sesim şuna mı gidiyor?’ diye bakmadım. Öbür türlü (akort düşük olunca) olunca karşı tarafa da geçmiyor. Şu anda ters akort kullanmıyorum, uzun saplı bağlamayla pes akortta, mızrapla Fa Diyez tonunda çalışıyorum. Aslında genelde tek saz kullanıyorum. Bazen bağlama düzeninde kullandığım bir kopuz var, elle onu çalışıyorum, ama onu çok yoğun kullanmıyorum. Tüm sazlarımda eşikaltı var”.

²⁰⁰ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

²⁰¹ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

Cemlerde kullandığı bağlamalar konusunda kısa saplı bağlamalara göre daha dik karar seslerinde icra yapan zakir Cihan Cengiz, cemlerde aslında eski dede sazlarını icra etmek istediğini, ancak eşikaltı problemi dolayısıyla ters tellenmiş bağlamaları icra ettiğini ve günümüz cemevlerinde eşikaltı kullanmanın zorunluluk olduğunu dile getirir.²⁰²

“İlk başta kısa saplı bağlamada kelepçe takarken, daha sonra aynı bağlamayla ters düzene geçtim. Yine bağlama düzeninde çalışıyorum. Uzun saplı bağlama çalma imkan olmadığı için çalamıyorum. Ben her zaman cemlere bağlamamla, eski üç telli dede sazlarıyla girmek istiyorum, ama ceme bir giriyorsun iki yüz kişi. Ben kendimi duymuyorum ki, onlara nasıl kendimi duyurayım? Dede sazlarının çoğu oyma olduğu için eşikaltı takamıyorum. Bu aralar öyle bir arayışım var. Olmadı bir ‘öpücük’ (manyetik) yardımıyla bir şeyler yapacağım. Ben her zaman pençeden yana olmuşumdur. Bizim yörede, ‘oradaki teller Hz. Ali’nin saçıdır, onları okşayın’, yani ‘araya bir şey sokmayın’ denir. Her zaman ‘oğlum, pençeni vur, biz pençeyi duyalım, Hz. Ali’nin de pençesini hissedelim’ denir. Vurdukça insan coşa geldiği için aslında ben tezeneden yana değilim âşıklık olayında. Ama yine de bu şekilde yürütmeye çalışıyorum. Gittiğimiz cemevlerinde mecburen eşikaltı kullanıyoruz. Çünkü ceme gidiyorum, küçücük bir mikseri var. Ona eşikaltını takmadan sazı hiçbir şekilde duyuramam insanlara. Yani cemevlerinde akustik yok ki. Mesela eski dergahlardan Şahkulu gibi bir akustik olsa, herkesi görebileceğin, sesinin yankılanacağı bir yer olsa, eyvallah. Oysa diğer cemevlerinde, ben on dört tane zakirle de otursam oraya, bu insanlara yine zor duyururum. O yüzden eşikaltı zorunluluk”.

Cemlerde dik karar seslerinde bağlamalar kullanıp bu tonlarda eserleri seslendirmenin, insanın içindeki duyguları çıkarmasına yardımcı olduğunu belirten zakir Orhan Işık, eşikaltı kullanma ihtiyacından kaynaklı olarak bağlamaları tezene ile çaldığını, ancak şelpe kullanamadığını açıklamaktadır.²⁰³

“İlk başladığımızda kısa saplı bağlamayla Do’dan söylüyorduk. Şimdi Fa Diyez’e kadar çıkıyoruz. İki sene önce kısa saplı bir bağlama aldım. Ama teknesi büyük olduğundan onu uzun sapa çevirttim. Şimdi uzun saplı bağlamayı, bağlama düzeninde mızrapla çalışıyorum. Normalde Sol, La çekiyor ama ben Fa Diyez’den söylüyorum. Çünkü kısa saplı bağlama yetmiyor bir şekilden sonra. İçindeki bazı şeyleri çıkartmak istiyorsun. O duyguları yaşatmak istiyorsun ve de gittikçe o ses yükseliyor. Yani yaşatabilmen için senin de yaşamam lazım. Çünkü yaşamadan olmaz. Kesinlikle olmaz. Ancak şelpe çalmıyorum cemde. Cemin düzenini bozmamak için aslında. Cemde biraz daha zor oluyor, elle pek yapamıyoruz o işi. Çünkü sesleri ayarlayamıyoruz. Ama diğer sazlar için eşikaltı kullanıyoruz. Mikrofon da var”.

Bağlamaya ilk başladığında diğer zakirler gibi kısa saplı bağlama çalarak Do, Do Diyez karar seslerinde icra yaptıklarını belirten zakir Murat Ateş, daha sonra dik karar sesine sahip eski dede sazlarını tercih ettiğini ve bağlama çalarken neden eşikaltı kullanmak istemediğini şöyle açıklar.²⁰⁴ “Cemlerde okuyarak okuyarak, Re, Mi, Fa, şimdi Sol’e kadar gittik. Aslında artık eşikaltı sisteminden de yana değilim,

²⁰² Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

²⁰³ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

²⁰⁴ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

cihazsız cemleri seviyorum. Cihaz oldu mu olmuyor. Daha eskiye dayanılan daha hoşuma gidiyor.”

Zakirlerin müzik icrasına başladıkları dönemde, yavaş yavaş teknik bilginin de işin içine girdiğini vurgulayan zakir Kenan Şengül, zamanla sazların fromlarını ve çeşitlerini, akort türlerini öğrendiklerini belirtir. Zakir Şengül kısa saplı bağlama kullanımında, eskiden kelepçe²⁰⁵ denilen aleti nasıl kullandıklarını şöyle anlatır:²⁰⁶

“Eğer okunulan ses Mi, Fa ise artık kelepçe de kullanılmıyor, kısa saplı bağlamalar ters düzene getirilip öyle çalınıyor. Biraz bu teknikler de gelişti. Önceden nasıldı? Ben biliyorum, ilk gittiğim zamanlar, geliyorduk biz, sazın normal tellerle sesi diyelim Do çekiyor, kelepçeyi takardık Mi sesini alırdık, ama o sesin Mi olduğunu bilmezdik mesela. Pozisyondan biliyorduk. Daha rahat okuyorduk o sestten. Diyelim saz en fazla Do Diyez’e çekiyor mesela. Zorluyor mesela, pes geliyor, gırtlak ağrıyor...”.

Zakir Şengül’ün belirttiği gibi sazların akortlarının değişiminin ihtiyaçtan da kaynaklandığı görülmektedir. Diğer zakirler gibi zakir Hasret Can da ilk başladığında kısa saplı bağlamayla icralar yapığını, daha sonradan sazına eşitleyici taktırdığını ve sazının sesinin çok farklı olduğunu belirterek, günümüzde kullandığı sazlar ve tonları şöyle belirtir:²⁰⁷

“O zamanlar Do okuyorduk, şimdi Fa’ya kadar çıktım. Sol’e, La’ya çıkmaya çalışıyorum. Kısa saplı bağlamadan uzun saplı bağlamaya geçtim. Normalde bazen elle çalışıyorum, bazen mızraplı saz kullanıyorum. Şimdi cemlerde “Nesimi Düzeni” bağlama kullanıyorum.²⁰⁸ Artık o hoşuma gitmeye başladı. Üç telli olarak çalışıyorum. Ortada bir tel dem olarak kalıyor. Balta saz çalışıyorum şelpeyle. Ama bağlamada pek uğraşmıyorum şelpeyle. Dede tavrını onunla çalmıyorum. Nesimi daha tatlı geliyor”.

Zakir Bektaş Çolak, cemlerde mikrofon kullanmayı tercih etmediğini, saz olarak ise uzun saplı bağlama kullanmayı ve bunu mızrapla çalmayı tercih ettiğini, ancak son zamanlarda üç telli cura çalmanın daha çok hoşuna gittiğini aktarmaktadır. Üç telli curanın yaygınlaşmasında Alevi müzisyenlerin rolünün olduğunu aktaran Çolak, gençlerin buna ilgi duymaya başlamasını şu şekilde yorumlar:²⁰⁹

“Cemlerde normal kısa bağlama kullanmıyorum. Uzun saplı bağlama kullanıyorum genellikle. Sol’e, La’ya kadar çıkıyorum. Çünkü cemevimizin imkanlarından dolayı mikrofon

²⁰⁵ Bağlamanın teli ya da sapını değiştirmeye gerek kalmadan, sapa takılarak istenilen akortun elde edilmesini sağlayan, gitar gibi farklı telli çalgılarda da kullanılan, kısaca *capo* olarak bilinen alet.

²⁰⁶ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

²⁰⁷ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014

²⁰⁸ Geleneksel olarak “ruzba” ya da “ırızva” olarak bilinen, alttan üste La, Mi olarak akortlanan iki telli cura, 1993 yılında Sivas katliamında yaşamını yitiren Âşık Nesimi Çimen’in bu sazla tanınmasından dolayı “Nesimi Düzeni” olarak adlandırılır. Ancak bazı yörelerde bu sazlar üç telli olarak, alttan üste La, La, Mi şeklinde akortlanarak kullanılır. Ortadaki ekstra tel, boşta kalacak şekilde, “dem sesi” olarak tabir edilen karar sesini vermesi amacıyla kullanılır.

²⁰⁹ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

kullanmadığımız için... Bende böyle bir şey de oluştu, mikrofonla karşımdaki kişiye gerçekten içindeki o aşkı veremiyorum. Mikrofon, ne bileyim arada ötüyor, bir şey oluyor, hışırta çıkıyor, gerçekten bendeki aşkı da bitiriyor. Diğer geçmiş yıllardaki, yaklaşık elli-altmış yıla geriye döndük mü, o dönemdeki zakirler de hep çıplak sesle okumuşlar. Yani hayatta mikrofonla okumamışlardır. Onları örnek alarak karar verdim. Tabii mikrofon olan bir yere gitsem mecbur okuyacağım. Düşündüm, hatta kendi cemevimize de ‘alalım’ dediler, ‘şimdilik belli bir dönemi aşana kadar mikrofon almayalım’ dedim. Ben kendim çıplak sesle okumak, daha çok bağırarak, feryad ederek okumak istiyorum. Derken Fa Diyez başladım ben cemlerde okumaya, yarım ton, yarım ton derken La’ya kadar çıkmış bulunmaktayım. (...) Bağlamayı mızraplı kullanıyorum. Şelpe çalacağım zaman üç telli dede sazlarından kullanıyorum. Cemede onu da kullanıyorum bölüm bölüm. Yani cem sırasında değiştiriyorum. Mesela muhabbetleri üç telli uzun sap cura ile devam ederim, normal erkâna geçtik mi kapaklı, yarı divan bağlamamla devam ederim ki daha gür bir şekilde devam edeyim diye. Tabii aralarda akort dikse, mecburi nedenlerden dolayı üç telliye geçiyorum. Bu şekilde devamlı üç telli kullanmıyordum cemlerde. Yaklaşık iki yıldan beri yarı divan bağlamayla ilerlettim. Derken bu aralar üç telli bir cura elime geçti. Baktım daha tatlı bir tonu var. Cemlerde de daha çok bal katar, anlam katar diye düşündüm. Üç telli cura ile devam ediyorum. (...) Üç telli sazların son dönemde Alevi sanatçıları tarafından yaygın kullanılması da bu durumu etkilemiştir. Ben üç telliyi daha düne kadar gerçekten görürdüm, fakat ilgimi çekmezdi. Derken Gani Pekşen, Tolga Sağ, Dertli Divani gibi üstadlardan hep göre göre üç telli curayı sevdim. Divan bağlamasının yanında üç telli gerçekten farklı bir ahenk yaratıyordu. İlgimizi çekmeye başlamıştı. Hoşuma gitmeye başlamıştı. Karar verdim, bundan böyle üç telliyi kendi bağlamamın yanında çalmaya... Derken gençlikte de görmeye başladım. Genç arkadaşlarıma bakıyorum, her bağlamamın yanında muhakkak üç telli çalıyorlar. Okula (konservatüreye) bakıyorum, orada bir muhabbet ortamı kuruluyor arkadaşlarla, bakıyorum yine normal bağlama değil de âşıklama tarzında üç telli cura ile herkes böyle âşıklama yapıyor. Onlardan böyle göre göre ben de yürütmeye başladım. Ancak böyle göre göre karar verdim. Gerçekten gençlerin tamamıyla ilgisini çektiğini düşünüyorum. Normalde önceden bağlamamın yanında diğer çalgılar da çalınırdı. O şekilde de yürütülürdü, bakıyorum şu anki gençlikte sadece divan ve cura var”.

Bağlamaya ilk başladığında kısa saplı bağlamayla Do ve Re tonlarında çaldığını belirten zakir Bayram Solmaz, halen cemlerde kısa saplı bağlamayı eşikaltı kullanarak cemlerde çaldığını belirtir.²¹⁰ Zakir Erdoğan Mutlu ise kısa saplı bağlamayla çalmaya başladıklarını, ilk zamanlar hangi karar sesinde çaldıklarını bilmediklerini, ancak şu anda Mi tonunda çalıp söylediklerini aktarır.²¹¹ Zakirlerin bağlama karar sesleri konusunda en pes akortlu kullanım, kadın zakir Yaprak Dengiz’in karar sesidir. Zakir Dengiz, cemlerde zakirlik hizmetine başladığından bu yana kullandığı sazları şöyle belirtmektedir:²¹²

“İlk başladığımda normal öğrenci bağlamasıyla başladım, eşikaltı olmayan, kısa saplı bağlamayla... Zaten cemi yürüttüğümüz yer küçük bir cemeviydi Abdal Musa’da. Anfiye vs. gerek kalmamıştı. Firüzköy Cemevi’nde eşikaltı kullanmaya başladım. Kısa saplı bağlamayla Si tonunda söylüyordum. Şimdi Esenler Erenler Cemevi’nde de aynı bağlamayla Si tonunda, eşikaltı kullanarak söylüyorum”.

İstanbul cemevlerinde genellikle bağlama çalgısı kullanılsa da zaman zaman farklı çalgıların cemde bulunup bulunmayacağı tartışması gündeme gelmektedir.

²¹⁰ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²¹¹ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

²¹² Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

Zakirlerin, cemlerde bağlama dışında farklı sazların kullanımı konusundaki görüşleri genelde olumlu olmasına rağmen cemevlerinde bağlama dışında çalgılar kullanıldığı görülmemektedir. Ancak özellikle cemlerin yapılmayıp sadece sohbetlerin yapıldığı Muharrem ayında, cemevlerinde mersiyeler okunurken bazı zakirlerin mey ile dede ya da diğer icracılara eşlik ettiği görülür.

Cemlerde, dizde keman çalındığını, bunun muhtemelen Sivas'ta olabileceğini aktaran zakir Kenan Şengül ancak öyle biriyle karşılaşmadığını belirtir.²¹³ Zakir Bektaş Çolak, Tokat yöresinde cemlerde üflemeli çalgılar kullanıldığını, Tunceli yöresinden ise dizüstünde kemane çalındığını, ama kendisinin bağlamayı üç telli haliyle kullanmayı tercih ettiğini dile getirir.²¹⁴ Zakir Cihan Cengiz ise cemlerde farklı çalgıların kullanımı konusuna olumlu baktığını, burada asıl önemsedığı şeyin kelamın aktarımı olduğunu, ancak kendisinin (zakir Çolak gibi) bağlamayı tercih ettiğini söylemektedir.²¹⁵

“Cemlerde bağlama dışında farklı çalgı çalana rastlamadım. Ama bence başka çalgı da çalınabilir. Mesela ben dün Trt’de izlediğim bir cemde kemani duyduğumda çok hoşuma gitti. Aslında bir gün bir dede bana dedi ki, ‘sen zakirlerin piri kim bilir misin?’. ‘Nasıl yani?’ dedim, ‘normal olarak bizim yoldaki pirlardan mı?’. ‘Hayır’ dedi, ‘peygamber olarak kimdir, bilir misin?’ diye sordu. ‘Bilmem’ dedim. ‘Hz. Davut’tur’ dedi. O udunu çalması filan... Ondan sonra diyorum ki bağlamadan farklı sazlar da olabilir. Harabi, ‘Davut peygamberden rebabımız var’ der mesela. Aslında aracı olan sadece bizim sazlarımız. Ben bir keman ustası da olabilirdim ve deyişlerimi kemanla da söyleyebilirdim. Kelamı önemsiyorum, kelam her türlü dile geliyor işte. Kimisi bağlama olup dile geliyor, kimisi tef olup... Gitar olarak çalanlar bile var yani, ki ben duydum mesela bir kere. Mükemmel derlemiş. Niye? Çünkü özünde o kelam var. Aracı bağlama da olur. Bir insan üzerinden de okuyabiliriz bunu. Bir insanı, sadece ses olarak da okuyabiliriz. Sadece çıplak sesle okuyanlar da var. Onlar da beni her zaman aşka getirmiştir. Ama müzikal anlamda ben her zaman bizim bağlamadan vazgeçmem”.

Cemlerde farklı çalgılar konusunda Garip Dede Dergahı’nda kemana rastladığını ancak fazla etkilenmediğini belirten zakir Kenan Zede, özellikle Cem Vakfı’nda uygulanan mey icrasından ise oldukça etkikendiğini belirtmektedir. Zakir Zede, farklı çalgılara alışık olmadıklarından bunu denemediklerini, hatta bağlama ailesinin farklı sazlarının birlikte kullanımının dahi çok sık yapılmadığını şöyle yorumlar:²¹⁶

“Kabak kemane çalındığını görmedim. Kemani Garip Dede’de cemde kullanıyorlardı. Hatta onlar dizde çalışıyordu. Kısa bir dönem gördüm, ben çok etkilenemedim. Belki de uzak olduğumuzdan dolayıdır. Ama Muharrem ayında mey çok büyük etkisini gördüm ben. Cem Vakfı bir dönem uygulamıştı. Hatta onu da çalan genç dedelerden birisiydi. Güzel de çalışıyordu, hakimdi meye. Orhan (Şahin) abiyle beraber çalışıyorlardı. Çok büyük etkisi vardı. Dede sohbeti yaparken, o dönemi, o anı anlatırken o meyın sesi hakikaten hepimizi de

²¹³ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²¹⁴ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

²¹⁵ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

²¹⁶ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

etkiliyordu. Meye karşı bir yatkınlığım oldu, ama diğer duyduğum o keman beni etkilemedi. Sordum, onlarda yöresel olarak olduğunu söylediler, onun dışında çok farklı bir enstrüman da görmedim ben. Biz de Muharrem’de, hep dedenin sohbetlerinde fon olarak diyeyim, sürekli bağlamayla eşlik ediyoruz ama meyin bende yarattığı duygu çok fazla. Aslında şu var: Biz farklı çalgılara alışık değiliz. Belki bağlamayı biraz daha amacına uygun kullansak, ben normal bağlama çalarken başka bir arkadaşım curayı hakim bir şekilde çalsa, birbirimizle etkileşimli bir şekilde çalsak veya Nesimi düzeni bir sazı çalsak onun daha büyük bir etkisi olacağını düşünüyorum ben. Ama tabii konunun o tarafı bizim görmediğimiz bir taraf. Belki başka bir enstrüman hakikaten çok daha güzel bir haz katacaktır ama biz bunu görmediğimiz için belki düşünemiyoruz bile”.

Bağlama dışında mey, piyano, gitar, vurmali çalgılar ile biraz da zurna çaldığını belirten ve Kocaeli Üniversitesi’nde konservatuar eğitimi alan zakir Hasret Can, daha evvel cemlerde mey çaldığını ancak bu konuda hassas olduğunu belirtir. Zakir Can, kendi yaşadığı süreci şöyle anlatmaktadır:²¹⁷

“Cemde çok nadir mey çalışıyorum. Tepki olur diye pek çalmıyorum. Çünkü kimine göre mey zurnayı anımsatıyormuş. Öyle diyorlar. Daha önce hep burada (Yenibosna Cemevi’nde) çalmışımdır. Ağıtlarda, mersiye, Nevruz cemlerinde filan... Dede hiç itiraz etmedi. Halktan sadece bir kişi geldi, ‘mey çalmak ne kadar doğru, biz kilise miyiz, o kadar enstrüman var, bağlama bizim neyimize yetmiyor?’ dedi. Ben de ‘sen sonuçta Allah’ı çağırıyorsun, sen meyle oyun oynamıyorsun, dertleniyorsun, o da bir aşk’ dedim. Mey, Hz. Ali’den kalma diye biliyorum ben çünkü. Sen Allah’ı nasıl çağırıyorsan çağır, ama Allah’ı çağır. İstersen gitarla çağır, istersen piyanoyla çağır ama yetir ki çağır. Cemevinde bağlama dışında başka enstrümanlar kullanılabilir tabii, ama abartılı bir şekilde değil. Mey olabilir benim bildiğim. Garip Dede’de bir ara keman vardı, görmüştüm. Kabak kemane çalan da vardı. Belki kabak kemane İran’dan, Acemlerden kaldı diye kabul ediyorlar. Mey ve ney de herkesin dilinde Hz. Ali’nin çaldığı enstrümanlar olarak bilinir. Kemanı bir türlü çözümü değilim açıkçası”.

Yaptığımız alan çalışması boyunca görüştüğümüz zakirler arasında mey çalan tek isim olan ve mey icrasını genellikle Muharrem ayında yaptığını ifade eden Zakir Can, bu çalgıyı kendi kendine öğrendiğini de belirtir:²¹⁸

“Muharrem’de erkânlar tamamen değişiyor. Hani muhabbet diyoruz ya, Muharrem’de hep muhabbet yapılır. Hz. Hüseyin, Kerbela, On İki İmamlar, neler yaşandığı konuşulur. Erkân yapılmaz, sadece çerağımızı yakarız, postumuzu sereriz. Sonra dede muhabbete başlar. Zakir ağıt okur ya da halktan birisi gelir ağıt okur. Değiş okursun ama hiçbir şekilde erkâna girmiyorsun. Orada mey de çalışıyorum. (...) Cura mey de çalışıyorum ana mey de... Deliklerini, notlarını internetten öğrendim. Bağlamadaki notalarla herhalde aynı şey dedim. Birleştirdim, sonra titretmeyi, sızlattımayı hep öğrendim. Kendi kendime kulakla oldu. İnsanda heves olursa herşeyi yapar. Herşey sana bağlı”.

Görüldüğü üzere, zakirlerin müzik icrasında kullandıkları sazlar öncelikle kısa saplı bağlama iken zamanla uzun saplı bağlama ya da dede sazı, cura gibi çalgılara dönüşmekte, bu dönüşümle birlikte Si, Do gibi karar sesleri, Mi, Fa, Sol, hatta La’ya kadar çıkmaktadır. Erkek zakirler için bu durum geçerli iken derinlemesine görüşme yapılan tek kadın zakir olan Yaprak Dengiz, yukarıda da aktardığı gibi başından

²¹⁷ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

²¹⁸ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

itibaren Si tonunda kısa saplı bağlama kullandığını belirtmiştir. Burada, özellikle erkek zakirlerin aktarımlarından görüldüğü üzere, çalgıların icrası ve karar seslerinin değişiminde ciddi değişiklikler olduğu gözlenir. Zakirlerin aktarımlarından yola çıkarak, bağlama kursuna başladıktan sonra zakirlik hizmetine geçiş döneminde, zakirlerin bağlama düzeninde kullandıkları bağlamaları ve karar seslerini aşağıdaki şu tabloyla gösterebiliriz:

Tablo 3. Zakirlerin Kullandıkları Bağlamalar ve Karar Sesleri

Dönem:	Bağlama Kursuna Başlama	Zakirlik Hizmetine Geçiş
Bağlama:	Kısa saplı bağlama	Uzun saplı bağlama, dede sazı veya ters telleme
Karar Sesi:	Si, Do, Do diyez	Re, Mi, Fa, Sol

Zakirlerin, çalgı kullanımında bir yandan ihtiyaçtan dolayı, diğer yandan müzik piyasasında çalışmalar yürüten Alevi müzisyenlerin etkisiyle kısa saplı bağlamaları terk ettikleri ya da o sazların tonlarını değiştirdikleri gözlenmektedir. Bu durum, günümüz Alevi müzisyenlerin Alevi kimliğini inançsal olarak vurgulayarak ortaya koydukları çalışmalardan etkilenen zakirlerin, Alevi müzik uyanışı dönemine kısa saplı bağlama ile öncülük eden Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top gibi uyanış önderlerinin icra teknikleri ve tavırlarını terk ederek, eski dede icraları ya da o icraları bugüne taşıyan günümüz müzisyenlerini takip ettikleri göstermektedir. Cemlerde farklı çalgıların kullanımı konusunda ise esnek olan zakirler, genellikle bağlama türevi çalgıları tercih etseler de, çalgıların gelişimi ve farklılaşması konusunda yeniliklere açıktır. Ancak bunu daha ileriye götürmek için zakirlerin, kendi isteklerinin yanı sıra dedelerin ve katılımcıların rızasını da önemsedikleri görülür.

6.4.2. Repertuar

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin cem repertuarının ortaya çıkmasında, yukarıda bahsi geçen Cem Vakfı'nın Cem Kitapçığı'nın önemli bir rolü

vardır.²¹⁹ Bu kitapçıktan yola çıkarak ilk cemlerine katılan zakirler, zamanla çeşitli kaynaklardan derledikleri eserlerle cem repertuarlarını geliştirirler. Bu gelişim sürecinde tüm zakirlerin ortak noktası, hepsinin sahip oldukları ve sürekli sayfalarını yeniledikleri cem dosyasıdır. Kırtasiyeden alınmış, A4 büyüklüğünde sayfaları alabilen ve yenilenen eserlerin de içine katılabileceği, genellikle oldukça kalın olan bu dosyada, her zakirin kendine göre düzenlediği, baştan sona cem repertuarı yer aldığı gibi, zakirlerin sevdiği farklı âşıkların Alevi inancına ait farklı konularda şiirleri de bulunur.

Zakirlerin cemlere dosya ile katılmasının en önemli nedeni olarak cem repertuarını sürekli yenileme ihtiyacı olduğu görülür. Zakirler, genel olarak dosya ile cemlere katılmak istemediklerini, hatta çoğu zaman buna sıcak bakmadıklarını, ama sürekli yenilenerek genişleyen bir repertuar için buna mecbur olduklarını bildirirler. Cem dosyalarında bulunan repertuar içinde, cemde icra edilen müzik formları olan deyiş/nefes, semah, duvazdehimam, miraçlama, tevhid ve mersiyelelere ait pek çok farklı âşık tarafından yazılmış eser bulunur. Bunlar genellikle sözlü olarak yer alırken, bazı zakirler eserlerin notalarını da dosyaya koyarlar.²²⁰

Cem Vakfı'nın öncülük ettiği ve daha sonra İstanbul cemevlerinde yürütülen cemlere referans olan cemin genel akışında, müzik icrasının aşamaları şu şekilde özetlenebilir: Cem başladıktan sonra dedenin sohbetinin ardından muhabbet deyişlerinin söylenmesi, hizmetler yapılmaya başlandığında on iki hizmetlilerin çağrıldığı deyişin seslendirilmesi, چراغ (mum, ışık) uyandırılırken (yakılırken) چراغ deyişinin seslendirilmesi; üç duvazdehimam; üç tevhid; miraçlama okunması ve sonunda kırklar semahının yapılması; diğer semahların (ve varsa istek semahlarının) icra edilmesi; mersiye okunması (Yaman, 2012, 11-12). Yaman'ın verdiği akış her cemevinde aynı sırayla ve içerikle uygulanmamakla beraber genel olarak buna yakın bir içerikle cemlerin yürütüldüğü söylenebilir. Bu akışın içinde yer alan eserler, yöresel olarak farklı ezgiler ve tavırlarla icra edilse de söz yapısı olarak hepsinin kaynağı Alevi âşıklarının yazdığı sözlü gelenekten beslenmektedir.

²¹⁹ Bugüne kadar pek çok baskısı yapılan bu kitapçık, Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı tarafından basılıp dağıtılmaktadır.

²²⁰ Repertuar konusuyla ilgili olarak, Mersin Cemevi örneğinde, Alevi cemlerinde icra edilen nefeslerin halkbilimi açısından performans teorisi bağlamında incelenmesi konuda güncel bir çalışma için bkz. Coşkun (2014). Ayrıca İstanbul cemevlerinde icra edilen müzikal repertuarın analitik açıdan incelendiği bir başka yüksek lisans tezi çalışması için bkz. Demir (2009).

Repertuar dosyasını dede muhabbetleriyle geliştirdiğini aktaran zakir Yaprak Dengiz, ilk başta Cem Vakfı'nın Cem Kitapçığı'ndan birkaç eser dizdiğini, daha sonra cemevlerindeki dedeler ve kendi akrabası olan dedelerle muhabbet ederek onlardan deyişler aldığını, daha sonra hem internetten araştırdığını hem de diğer zakir arkadaşlarının dosyalarından çıkartarak kendi repertuar dosyasını oluşturduğunu anlatır.²²¹ Şahkulu Dergahı'nda semah ekibinin çalışmalarına katıldığı dönemde semah repertuarını öğrendiğini belirten Zakir Bayram Solmaz ise daha sonra miraçlama, duvazdehimam ve tevhidleri internetten araştırarak, dinleyerek kendisine bir dosya yaptığını aktarır. Bu dosyayı yaparken yazıcı ile çıkış aldığını, ancak yazıcı bozulduğunda elle yazarak bu dosyayı tamamladığını, dosyasının çok geniş olmasa da kendisine yeterli gelecek repertuarının olduğunu belirtir. Bu konuda özel bir eğitim almadığını da ekleyen Solmaz, bu sürecin tamamen kendiliğinden geliştiğini dile getirir.²²²

Zakirlik dosyasını, Bağcılar Cemevi'nde zakirliğe başladığı dönemde Veysel Kara Dede ile hazırladığını belirten zakir Hasret Can, dedenin kendisine kocaman bir dosya yaptığını, dosyada eski dedelerin okuduğu eserlerin yanı sıra günümüz cemlerinde okunan eserlerin de olduğunu, dosyanın toplam iki yüz elli – üç yüz sayfa kadar tuttuğunu vurgular. Bazı eserlerin müziklerini, cemlerde okunan deyişlere yakın makamlar bularak kendisinin yaptığını belirten zakir Can, Veysel Dede'yle beraber çalışarak Miraçlama ve Tevhid'in bazı bölümlerinin müziklerini değiştirdiklerini, hatta bu konularda Veysel Dede gibi açık fikirli olduğunu düşündüğü Erikli Baba Dergahı dedesi Binali Doğan Dede'nin sözlerini yazdığı “On İki Hizmete Çağrı” nefesinin müziğini de değiştirerek cemlerde seslendirdiklerini aktarır.²²³

Cem repertuar dosyasını, Cem Vakfı'nda zakirlik eğitimi sırasında verilen repertuarın dışına çıkarak genişletmeye çalıştığını belirten zakir Kenan Şengül, orada gösterilen iki duvazdehimamla sınırlı kalmamaya çalıştığını, Malatya, Maraş, Sivas, Erzincan gibi farklı yörelerden eserleri farklı kaynaklardan dinleyerek öğrendiğini, insanların Cem Vakfı'nda verilen repertuar dışında âşıkların nefeslerinin olduğunu

²²¹ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²²² Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²²³ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

da görmesi gerektiğini düşündüğünü vurgular. Zakir Şengül, cem dosyasını yanlarına alma sebebini ve cemlerde repertuar seçimini şu şekilde açıklamaktadır.²²⁴

“Repertuar dosyasını önceden hazırlıyoruz. Ama ezberimizde olanlar da var. Ama toplu okuyacağımız oluyor mesela, bir arkadaş bilmeyebiliyor diyelim bazı eserleri ya da ben bilmeyebiliyorum. Bir dosya götürüyoruz. Bu biraz şehirleşmenin etkisiyle olan bir şey herhalde. Hani baktığım zaman özeleştiriyorum orada. (...) Ancak cemden önce ‘bu duvazımamı okuyalım’ demiyoruz. Cem oluyor mesela ben soruyorum sessiz bir şekilde, ortamı bozmadan, ‘bugün var mı içinden gelen?’, mesela ‘ben Fatma Ana özünü dara çekince’yi icra etmek istiyorum’ diyor. Dosya hazırda ya, çıkartıp birinciye onu koyuyoruz. Genelde üç duvazımam söylüyoruz. Deste gibi bağlıyoruz. Arada dede duayı veriyor. Ardından tevhitte devam ediyoruz. O anki duyguyla aslında... O gün kim kendini nasıl hissederse, biraz da ona bakarak. Hani demiyoruz, ‘bunu okuyacağız bu hafta, onun dışına çıkmayalım’ diye. Dede de ‘şunu okuyun, bunu icra edin’ demiyor. Bize karışmıyor”.

Zakir Şengül’e benzer şekilde cemlerdeki genel repertuarı, Cem Vakfı’nda aldıkları zakirlik eğitimi sırasında eğitmen Mustafa Narin’den öğrendiklerini aktaran zakir Erdoğan Mutlu, daha sonra Alevi ozanların deyişlerine farklı müzikler yaptıklarını, örneğin Hızır ayında Hızır’la ilgili, Muharrem ayında ise Muharrem’le ilgili deyiş sözleri bulup bunlara müzik yapmaya çalıştıklarını belirtir. Zakir Erdoğan Mutlu’ya göre cemlerde dosyanın kullanılması, cem sırasında aşkın bir haldeyken hatırlama amaçlı bakma ihtiyacından kaynaklanmaktadır.²²⁵

“Dosyayı tek bir amaçla koyuyoruz önümüze: Şimdi ibadetteyiz, adam gelmiş aşka düşmüş, tam tevhitte sen orada durdun, yanlış bir şey okudun, olmuyor. İşte dosya her ihtimale karşı önünde dursun, hani açarsın, insanlık hali unuttuğunda bakarsın. Mesela sen dün ne yediğini biliyor musun? Mesela ben geçen hafta cemde ne deyiş çaldığımı hatırlamıyorum. Kimse hatırlamaz bunu. Bu yüzden dosyayı tek bir amaçla, hatırlama amaçlı koyuyoruz önümüze. Başka bir amacı yok. Geneli zaten gözümüzü kapatarak çalıp söylüyoruz”.

Zakir Hasret Can, eskiden çoğunlukla dosyadan okuduğu için eserlerin bir çoğunu ezberlediğini, bazen gözü kapalı okuyabildiğini, ama karışıklık olmasın diye her ihtimale karşı dosyayı önüne koyduğunu aktarır.²²⁶ Benzer yorumları yapan zakir Yaprak Dengiz de dosyayı önüne koyduğu halde bazen gözlerini kapadığında önünde yazan eser yerine doğaçlama olarak farklı bir eser okuduğunu, bu durumun aşk haliyle geliştiğini dile getirir.²²⁷ Zakir Bektaş Çolak ise repertuar dosyasının cem boyunca önünde olmasından dolayı kendisine tam olarak zakir diyemediğini, bu repertuarı tam olarak ezberlediği gün gerçek manada zakir olacağını düşünür.²²⁸

“İşin açıkçası şu an kendime tam olarkten zakir demiyorum. Nedeni de, dedelerimin dediği gibi ‘evladım o önündeki defteri bir gün yok etmeden daha zakir olamamışsın demektir’. Yani

²²⁴ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²²⁵ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

²²⁶ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014

²²⁷ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014

²²⁸ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

ezbere anlamında. Önüne defteri alıp onu okur kişi. Ondan sonra onu katlar ve evine gider. Buna zakir olarak da bakmamak gerekiyor. Ne zaman ben o okuduklarımı beynime yapıştırdığım vakit, o defteri de önümden kaldırdığım vakit, kendi kendime o günkü konuya, gündeme dair herhangi bir deyişle girdiğim vakit ben o gün kendime zakirim demiş olacağım”.

Cem repertuarının ezberlenmesi gerektiğine inanan bir başka zakir Murat Ateş, bu konuda geleneksel zakirlik geleneğini sürdüren zakirlerde güçlü bir bellek olduğunu, günümüzde ise bunun değiştiği görüşündedir:²²⁹

“Zakirlik sanki İstanbul kültürü gibi geliyor bana. Âşıklık sanki eski köy ağızları... Aslında ikisi de aynı şey, ama eskiler daha farklı tabii. Şimdi dosyamız olmayınca böyle kalıyoruz. Önceden eski âşıklar diyelim öyle değildi. Mesela örnek verelim, zakir Kenan (Şengül) Esenyurt köyünde oturuyor diyelim, ben Avcılar köyündeyim. Kenan bir gün misafir olarak bizim ceme geliyor. Kenan duvazdehimam okuyor, ben Avcılar köyü zakiri olarak onun dediğinin hepsini aklımda tutuyorum. Önceki âşıklar böyle getirmişler. Yazı yok, bir şey yok, tamamen kafaya alıyor. Okuma yazma yok. Şimdi biz dosya olmayınca önümüzde “n’apcağız?” diyerek tedirgin oluyoruz. Burada da bir sıkıntı var. Ben genellikle ezberliyorum dosyaya bağımlı kalmak istemiyorum. Ama tabii sık sık yapmadığımız zaman unutuyoruz”.

Zakir Ateş’e benzer şekilde repertuar dosyasının gelenekte yer olmadığını söyleyen zakir Kenan Zede,²³⁰ kendi dosyasını Mustafa Narin ve Mustafa Uluçam Dede’den aldığı repertuarla oluşturduğunu, ancak daha sonra bunu genişletme ihtiyacı duyduğunu şu şekilde açıklar:²³¹

“Eskiden dosya kullanan var mı diye baktığımızda, aslında yok. Dede gözünü kapattığında herşeyi okuyordu. Âşık Ali Metin’e ben o konuda hayranımdır. Ne olursa olsun herşeyi ezbere okurdu. O konuda gençlerden de gördüğüm tek kişi var, Ozan Uluçam (Dede). Ceme girdiği zaman dosya kullanmayan tek zakir ya da dede, ne dersek diyelim. (...) Benim dosya kullanma sebebim, bir sefer hafızama güvenmiyorum. İkincisi güvenmediğimden dolayı bir özgüven eksikliği oluşuyor. Bu söyleyişime, tavırlarıma yansıyor. Dolayısıyla baksam da bakmasam da dosyamın önümde açık olması bana bir güven veriyor. O kısmını aklımdan silmiş oluyorum. Her dakika bakmıyorum, bazen göz temasına giremediğimde dosyayı kullanıyorum ama onun önümde açık olması bir rahatlık veriyor. Aklımdan onu silip kendimi ceme veriyorum. (...) Diğer zakir arkadaşlarda gördüğüm deyiş, duvazimam, mersiyelerden, dinlediklerimizden, bazen kendimiz oluşturmaya çalıştıklarımızdan hep bir güncellemeye çalışıyoruz dosyayı. Ama yine de o ilk öğrendiklerimizden kopamıyoruz. Sürekli farklı okuyunca da olmuyor. Çünkü ben şunu fark ettim: İnsanlar bilmediklerini dinlerken biraz daha konudan kopuk oluyorlar cemin içinde. Ama bildiği bir deyişe kendi de katıldığı zaman o cemin içine giriyor. Genelde bir tane bildiği, bir tane de daha az bildiği ya da bilmediği deyişi bir arada harmanlayıp söylüyoruz. Yeniye duymak da bazen insanların hoşuna gidiyor. (...) Aslında semahçıların döneceği semahı, baştan cem öncesinde konuşuyoruz. Halktan bildiğimiz kadarıyla bir talep olursa çalışıyoruz veya dede biliyor oluyor, o çalışıyor. Ben o konuda hep şanslıydım, birlikte görev yaptığım dedeler sazını çalabilen ve söyleyebilen dedelerdi. Paslaşıyorduk bu konuda”.

²²⁹ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

²³⁰ Her ne kadar günümüz cemevlerinde kullanılan repertuar dosyalarına Anadolu’da çeşitli bölgelerde yapılan yöresel cemlerde rastlanmasa da, alan çalışması yaptığımız pek çok bölgede, dede ve zakirlerin özel defterler tutarak cem akışını, okunan deyiş ve duları sıklıkla yazdıkları, bunları büyük bir özenle saklayıp zaman zaman yanlarında taşıdıkları gözlenmiştir. Diğer yandan kültür ve yazılı kültür gelenekleri arasındaki fark konusunda, ezber oranının azalması ve metnin hatırlama yükünü hafifletmesiyle ilgili yorumlar için bkz. Ong (2007, 58). Ayrıca belleğin taşınması ve bellek ile gelenek arasındaki ilişki için bkz. Assmann (2001, 57, 66-68).

²³¹ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

Cemin başlangıcında, özellikle dedelerin sohbet ettiği muhabbet kısmında, o haftaki sohbetin konusuna göre deyiş çalma geleneği, repertuarı her zaman geniş tutma ihtiyacını beslemektedir. Zaman zaman bu ihtiyaç da repertuar dosyasına bağımlılık yaratabilmektedir. Zakir Cihan Cengiz, cem günü repertuar konusunda yaptığı hazırlığı, öncelikle dedenin muhabbet konusuna göre belirlemektedir.²³²

“‘Bugün cem var’ dediklerinde, dedeye ‘dede bugünkü muhabbet konun nedir’ diye sorarım. Der ki ‘Hz. Muhammet’ten konuyu açarım’. Ben duvazlarımı, tevhitlerimi Hz. Muhammet’in üstüne kurarım. Çünkü dede o muhabbeti, o aşkı verdikten sonra ben de onu tamamlamak isterim. Yüzde elliye getirdiği zaman ben de yüzde yüz yapmak isterim. Ama ‘herhangi bir konum yok Cihan’ derse de, dosyayı alırım, çantama koyarım, giderim, cem esnasında dededen muhabbeti dinlerim, o esnada içimden ne geliyorsa açarım sayfayı çalarım. O zaman herhangi bir özel seçtiğim bir şey olmuyor. Bazen de o Perşembe sabahı kalkıyorum, bir cemevine gideceksem diyorum ki, ‘hangi tevhid okusam?’ diye açıyorum, bakıyorum bana o an ‘Cihan bugünkü lokman bu’ diyen tevhid seçiyorum, söylüyorum”.

Genellikle farklı zakir arkadaşlarıyla birlikte icra yapmayı tercih ettiğini belirten zakir Orhan Işık ise cem repertuarının seçimini şu şekilde ifade eder:²³³

“Önceden hazırlık demeyeyim de, sayfalara bakarız, ‘abi şunu okuyalım’ deriz. O anda ‘tamam’ der başlarız. Defterden seçeriz. Dede bir şey çalmamızı istediğinde de birimizin aklına bir şey gelir, hemen ona gireriz. Ben kendi adıma söyleyeyim, tevhid, semah gibi repertuarı çoğunlukla değiştiriyorum. Miraçlama genelde aynı. Ama tevhidler genelde farklı oluyor. Çünkü ben farklılığı seviyorum. Mesela bütün semahları seviyorum ama Tokat semahlarına karşı ayrı bir sevgim var. O müzik farklı bir şey. O canlar semaha başlayınca farklı bir şey. Onu çaldığımız zaman bilenler çıkıyor. Genelde Tokatlılar oluyor. Ceme gelenleri genelde biliyoruz”.

Dedelerin cem sohbetiyle ilgili muhabbet deyişi çalma geleneğiyle ilgili olarak her zaman dedenin anlattığı konuyla ilgili deyiş çalmadıklarını belirten zakir Erdoğan Mutlu, asıl amacın nefeslerdeki duyguyu insanlara yansıtmak olduğunu belirtir.²³⁴

“Ama artık öyle yapmıyoruz. Zakir başka bir cemevinde okuyor mesela, dede Hz. Fatma’yı anlatıyor, zakir Hz. Fatma ile ilgili bir deyiş okuyor; dede Hz. Ali’yi anlatıyor, zakir Hz. Ali’yle ilgili bir deyiş okuyor. Biz eskiden yapıyorduk böyle şeyleri. Dede mesela Hz. Ali’yi anlatıyor, ama Pir Sultan’dan başka bir deyiş okuyoruz. Farklı farklı okuyoruz. İlla o konu olması gerekmiyor. Benim içinden ne geliyorsa... Dede, ‘zakir baba ne der?’ dediğinde o an içimizden gelen deyişi okuruz. Dedeyle aramızda cem adabında bir sıkıntı yok. Önemli olan o nefesi güzel bir şekilde icra etmek. Onu, o duyguyu yansıtmak önemli olan. Onu insanlara verebilmek...”.

Cemlerde dosya kullanan zakirlerin yanı sıra bazı dedelerin de cemlere dosya ile katıldıkları görülür. Bu dosyalarda, genellikle cemin akışına ait bilgiler, cemde verilen gülbanklar (dua) ve sohbet konularına ait notlar bulunur. Bu durum, bazı zakirlere, cem sırasında dedenin yapacağı sohbeti takip etme imkanı verir. Şahkulu

²³² Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

²³³ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

²³⁴ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

Dergahı zakiri Bayram Solmaz, dedenin dosyasından muhabbeti takip edebildiğini şu şekilde açıklar:²³⁵

“Bazen Veli (Akkol) Dede’nin yanına uğradığım zaman o hafta cemde konuşacağı konuyu söylüyor, ama bazen söylemiyor. Bir de dosya sistemi olduğu için, kendisi konuşmaları önceden yazıyor. Ona göre konuştuğu için, ben de yanında oturduğumdan ister istemez oradan görüyorum. Takip ediyorum, dinliyorum”.

Zakirlerin repertuarlarını geliştirirken, bir yandan birlikte hizmet yürüttükleri dedelerin kaynaklarını kullanırken, diğer yandan günümüz Alevi müzisyenlerin repertuar ve icra tavırlarını kaynak olarak performanslarını sürdürdüğü gözlenir. Bu süreçte, özellikle günümüz Alevi müzisyenlerin repertuarlarındaki inançsal vurgusu baskın olan eserlerin (cem repertuarı ve Alevi motiflerinin önde olduğu deyişler) tercih edildiği görülür. Zakir Kenan Şengül, Gani Pekşen’in uzun yıllar çeşitli Alevi kaynaklardan derleyip, son dönemde albümlerinde okuduğu eserlerden yararlandığını belirtir.²³⁶ Zakir Cihan Cengiz de Dertli Divani’nin eserlerini cemlerde, muhabbetlerde seslendirdiğini vurgulayarak, Dertli Divani’nin yanı sıra Erdal Erzincan, Tolga Sağ ve Gani Pekşen gibi müzisyenlerin gençlere feyiz verdiğini, onların Aleviliğe sarılmalarının verdiği ışığa gençlerin hasret olduğunu aktarır. Cengiz, son dönemde bu sanatçılarda Aleviliğe dair müthiş bir değişiklik olduğunu, bu sanatçıların bir yerlerden aşk alarak önlerindeki perdeyi kaldırdıklarını, belki onlar farkında olmasalar da onların çalışmalarının insanlara büyük aşk verdiğini ve insanların yürek tellerini titrettiğini düşünür.²³⁷

Zakirlerin repertuar açısından olduğu kadar, aynı zamanda duruş ya da tavır olarak örnek aldığı kişiler de yine Alevi müzisyenler olarak görülmektedir. Zakir Bektaş Çolak, Dertli Divani, Gani Pekşen, Muharrem Temiz gibi sanatçıların yanı sıra eski âşıklardan Âşık Daimi ve Ali Ekber Çiçek’i örnek aldığını belirtir.²³⁸ Burada, Alevi müzisyenlerin seçiminde, özellikle Alevi kimliğini dışa vuran isimlerin seçildiği görülmektedir. Zakirler, bu sanatçıların yanı sıra eski dede ve âşık kayıtlarını bulmaya çalıştıklarını belirterek, bunları da kaynak olarak kullanmaya çalışırlar. Zakir Yaprak Dengiz, eski kayıtların yanı sıra eskiden zakirlik yapmış kaynak

²³⁵ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²³⁶ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²³⁷ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

²³⁸ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

kişilere ulaşmaya çalıştığını, onların tavırlarını eserlerine yansıtmaya çalıştığını aktarıırken, eski zakirlerle günümüz zakirleri arasındaki farkı da sorgular.²³⁹

“Beslendiğim kaynaklar, daha çok dinlediğim eserler ya da dedelerin söylediği oluyor. Yani beni yetiştiren sürekli dedelerdi ve sürekli dedelerin kaynaklarını göz önünde bulunduruyorum. Onların arşivlerine bakıyorum. Eski zakirlerin, mesela seksen yaşında zakirlerimiz oluyor, onların kaynaklarını alıyorum. Onların okuduğu gibi okumaya çalışıyorum. Okuyamasam bile onlara yakın bir makam uydurmaya çalışıyorum. Tabii ki eski zakirler bugünkü cemevlerinde kendilerine yer bulamıyorlar, ama evlerine gidip bulabiliyorsunuz o zakirleri. Cemlerde şimdi bizim kuşak zakirlik yapıyor, ama o da ne kadar doğal oluyor bilinmez. Yani ne kadar orijinal oluyor? Aslında bu da bugünün doğalı sayılabilir diğer yandan...”.

Repertuar bağlamında İstanbul cemevleri zakirlerinin temel kaynağı, inançsal boyutuyla öne çıkan eserler olarak görülmektedir. Bu eserler, piyasada popüler olan Alevi müzisyenlerin kayıtlarından ya da cemevlerinde hizmet yürüten dedelerin arşivlerinden yararlanılarak seçilirken, zakirlerin aynı zamanda internet, basılı kitap, dede, âşık veya zakirlerin eski ses kayıtları benzeri kaynaklardan yararlandığı görülür.

6.4.3. İcra

Zakirlerin cem icrasının dinamikleri, cemden önce yapılan hazırlıklarla başlar. Zakirlerin cem günü öncelikle temizlik konusuna önem verdikleri, ancak özel bir kıyafet giymek yerine, özellikle erkeklerin genellikle temiz bir pantolon ve gömleği tercih ettikleri görülmüştür. Zakir Cihan Cengiz, kıyafetlerinde temizliğe önem vermesindeki asıl amacın temiz görünmek değil, cem içerisinde erenlerin olduğuna inandığından, onlara karşı bir saygı duruşuna geçmek adına üzerine çeki düzen verdiğini belirtir.²⁴⁰ Zakir Hasret Can, cem günü temiz giyinip duşunu aldığını ve traş olduğunu, aynı zamanda temiz çoraplarını, gömleğini ve pantolonunu giydiğini, ama başka bir hazırlık yapmadığını, bunları yapma sebebinin de peygamberin “temzilik ibadetten gelir” sözleri olduğunu aktarır.²⁴¹ Kıyafet konusunda zakirliğe ilk başladığı dönemde bir katılımcı tarafından kendisine, Kerbela’da öldürülen Hz. Ali’nin oğullarından Celal Abbas’ın kolları kesildiği için uzun kollu gömlek giymek gerektiğinin bildirilmesi üzerine, bunun uzun süre bilinçaltına girdiğini belirten zakir Kenan Şengül, cemlerde zaman zaman uzun kollu, hakim yakalı gömlek giydiğini, ancak artık günümüze dönük temiz ve rahat kıyafetleri tercih ettiğini vurgular.²⁴²

²³⁹ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁴⁰ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

²⁴¹ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

²⁴² Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

Kadın zakirlerden Yaprak Dengiz ise giyim konusunda dedenin kendisine söylediği bir şey olmadığını, genelde dışarıda nasılsa cemde de o şekilde olmalı dendiğini, ama işe giderken giydiği kıyafeti cem erkânında giyemeyeceğini bu yüzden daha doğal olmaya çalıştığını, daha fazla edepli, adabına uygun giyinilmesi gerektiğini düşündüğünü belirtir.²⁴³

Cem içerisinde zakirlerin icra dinamiğini etkileyen en önemli unsur ses düzenidir. İstanbul cemevlerinde oldukça küçük birkaç cemevi dışında neredeyse tüm cemevlerinde ses sistemi kullanılmaktadır. Bu ses sistemleri, mekanların yapısına ve cemevinin bağlı bulunduğu kurumun maddi gücüne göre değişen özelliktedir. Ancak cemevlerinin mimarisinde akustik çalışma yapılmaması, ses sistemi bulunmayan cemevlerinde seslerin duyulmamasına, ses sistemi bulunan cemevlerinde ise zaman zaman ses kirliliği yaratacak frekansların duyulmasına sebep olmaktadır. Ses sistemiyle ilgili bir başka problem, anfilerin mikrofon giriş sayısına göre sazların ve mikrofonların tesisata bağlanabilme imkanı vermesi, bundan dolayı bazı cemevlerinde birden fazla zakirin icra yapamaması ya da tek bir mikrofonu dede ve zakirin paylaşması sıkıntısını doğurmaktadır.

Cemde müzik icrasına zaman zaman bağlama çalıp söyleyen dedeler de katılmaktadır. Kimi zaman kendi mikrofonlarından zakirlerin söyledikleri eserlere eşlik eden dedeler, kimi zaman ise cem repertuarından bir veya birkaç eseri kendileri de çalıp söyleyebilmektedir. Zakir Erdoğan Mutlu, Kağıthane Nurtepe Cemevi'nde, Zeynel Şahan Dede ve diğer zakir arkadaşı Cüneyt Mertoğlu ile şu şekilde icra yaptıklarını aktarmaktadır:²⁴⁴

“Tek saz kullanıyoruz cemde. İkimiz de Mi'den çalışıyoruz. Seslerimiz de uyuyor. Ben okuyorum ona veriyorum, o okuyor bana veriyor. Büyük cemlerde çift saz yapıyoruz. Mesela bir bayram ceminde tamamen dolu oluyor. İki bin kişi geliyor. Tabii orada farklı bir şey yapmak lazım. Ayrıca dedemiz de çalışıyor. Kabloyu dede için bayağı uzun aldık. Kabloyu uzatıyorum zaten, saz gidiyor. Mikrofonu ayarlıyorum. On iki İmamlarda genellikle mersiye okuyor dede. Üç-dört tane mersiye okuyor. Sazı veriyoruz ona, özellikle 10 Muharrem'de, bir tane değil, dört-beş tane okuyor. (...) Tesisatı sesimize göre kendimiz ayarlıyoruz. Buluyoruz. Kalabalık olduğunda bir kademe yükseltiyoruz. Sazlarda ekolayzırımız var. Mikrofonlarımız var”.

Ses sistemi konusunda zakirlerin genel düşüncesi, akustik çalıp söylemeyi tercih ettikleri, ancak büyük cemevlerinde bunun mümkün olmadığı yönündedir. Zakir Yaprak Dengiz, yıllar evvel Antalya Abdal Musa'da küçük bir cemevinde katıldığı

²⁴³ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁴⁴ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

bir cemde akustik olarak icra ettiklerini ve anfiye gerek kalmadığını ancak daha sonra zakirlik hizmetinde bulunduğu Firüzköy Cemevi ve Esenler Erenler Cemevi’nde ses sistemi kullandıklarını belirtir. Zakir Dengiz, yeni yapılan cemevlerinin han gibi inşa edildiğini, buralardaki ışıklandırma ve mekansal diğer özelliklerle çok elit olmaya çalışıldığını, bunun da doğallığı bozduğunu düşünür.²⁴⁵

Zakirlerin cem günü en önemli görevinin cemevlerine erken gelerek ses sistemini ayarlamak olduğu görülür. Hem kendi saz ve seslerinin ayarlarını, hem de dedenin mikrofonunu ayarlayan zakirler, aynı zamanda semah ekipleriyle ön görüşme yaparak o gün dönecek semahlar konusunda bilgi alışverişinde bulunurlar. Zakir Bayram Solmaz bu süreci şöyle anlatır:²⁴⁶

“Cem günü özellikle hazırladığım bir şey yok. Cihazı zaten ben hazırlıyorum. Önceden geliyorum. Cem başlamadan yarım saat-kırk dakika önce gelip cihazı ayarlıyorum. Sazın akortunu ayarlıyorum. O şekilde en azından ses sistemi hazır bir şekilde duruyor. Dedenin mikrofonunu da ben hazırlıyorum. Hazır bir şekilde duruyor. Repertuarı hazırlayarak nota sehmasına koyuyorum”.

Zakir Kenan Şengül de cem erkânı kurulmadan önce cemevine gelip ses sistemini ayarladıklarını, ancak asıl tercihlerinin ses sistemi olmayan cemevlerinde icra yapmak olduğunu aktarır:²⁴⁷

“Erkân kurulmadan önce geliyoruz oraya, hatta ses sisteminin olduğu yerde onun tonlamasıyla bile uğraşıyoruz. Genellikle ses sisteminin olmadığı cemevlerine gitmeye çalışıyorum. Mikrofondan yeri daha çok tercih ediyorum. Biraz mistik olarak düşünüyorum olayı. Otantik de yaklaşmak istiyorum biraz. Ses sistemi bizim cemimize sonradan girmiş bir şey. Ama şöyle bir şey var: Çok büyük bir yerse, çıplak sesi yetiremeyeceğimiz için, mecburiyet olduğu zaman kullanmak zorunda kalıyoruz. Ama diyelim hani 50-60 kişinin olduğu küçük bir yer olduğunda, gerek duymuyorum. Çünkü ben konuştuğum zaman en arkadaki kişi de duyabiliyor. Sazımın da sesini duyabiliyor”.

Zakir Şengül ayrıca cemden önce semahçılarla ön görüşme yaptığını, özellikle farklı bir cemevine gittiğinde semah başı olan kişiyi sorduğunu ve onunla hangi semahları döndükleri üzerine önceden konuştuğunu belirterek, bu görüşmede ortak semahlarda anlaştıklarını aktarır.²⁴⁸ Semahçılarla cemden önce görüşme yaptığını belirten bir başka zakir Kenan Zede, ayrıca halktan gelen bir talep olursa onları da bildikleri kadar çaldığını; eğer sazını çalabilen dedelerin yanında ise, onların bu talepleri

²⁴⁵ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁴⁶ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²⁴⁷ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²⁴⁸ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

bildiği durumlarda dedeyle paslaştığını belirterek, bu dedelerle birlikte cem yürütme konusunda şanslı olduğunu düşünür.²⁴⁹

Zakirler arasında birlikte çalma pratikleri oldukça gelişkin görünmektedir. Örneğin Nurtepe ve Okmeydanı cemevlerinin düzenli zakirleri iki kişidir. Zakir Hasret Can da Yenibosna Cemevi'nde zaman zaman üç kişi olarak çaldıklarını belirtir. Ancak Yenibosna'da zakirler fazla olduğu zaman dönüşümlü olarak zakirlik yapıldığını dile getiren zakir Can, zakirlik yapmasa dahi her hafta ceme geldiğini, sonuçta insanların kendisini tanıdığını, ceme gelmediği takdirde “sadece zakirliğe oturmaya geliyor” denebileceğini düşünür.²⁵⁰ Zakir Orhan Işık ise farklı zakirlerin birlikte çalmasıyla ortaya çıkan ahengin farklı olduğunu vurgular.²⁵¹ Gezici zakirlik yapan ve kimi zaman yöresel cemlere katılan zakir Kenan Şengül, bu cemlerde yöresel zakirler varsa toplu icrayı nasıl yaptıklarını şu şekilde anlatır:²⁵²

“Diyelim yöresel bir yere gidiyoruz, diyelim Tokatlıların cemi... Ben belirli bir şeyde sığ kalıyorum, mesela Hubyar Semahı'nı çal dese bilmiyorum, orada öyle kalıyorum. Evvelden haber geldiyse, onların kültürüne, ritüeline yönelik bir hazırlık yapıyoruz. Araştırıyoruz. Mesela hangi miraçlamayı okuyorlar, makamı nasıl, hani biraz da onlara yakın olmasında fayda olduğunu düşünüyorum. Sonuçta bir orta yol buluyoruz. Duvazimalarda, tevhidlerde çok sıkıntı olmuyor, kendi seçtiğim repertuarlardan okuyabiliyorum. Ama semahlar biraz daha yöresel motifleri içeren ritüeller olduğu için orada tıkanabiliyor insan. Genelde yöresel bir ceme katılıyorsam, muhakkak oradaki kişilere söylerim. Oradaki zakiri kaldır, öteki otursun diye bir şey yok. Bazı yerlerde o var mesela, misafir zakir gelince kendininkini geriye çekiyor. Ben hiçbir zaman böyle yapmam. O zakirin de yanımda olması lazım. Birlikte tevhid oluyoruz, beraber çalıp söylediğimiz eserleri seçiyoruz. Duvazimamları, tevhidi beraber okuyalım diyoruz, o birliği de sağlamak için. (...) Ceme kendi tonuma uygun saz götürüyorum. Ama zakir olan kişiye soruyorum. O konuda da ortak bir ton bulmaya çalışıyoruz”.

Günümüzde farklı yörelerden insanların katıldığı cemlerle ilgili zaman zaman tartışma konusu olan katılımcıların “istek semah”ta bulunması meselesine zakirler farklı düşüncelerle yaklaşır. Zakir Erdoğan Mutlu ise cem meydanının sahne olmadığını, haftalık cemlerde istek semah yapıldığında bunu icra etmediğini, bu istekte bulunan kişiye daha sonra birlikte çalışıp bir sonraki hafta o semahı yapmalarını istediğini şöyle açıklamaktadır.²⁵³

“Bizde ‘istek semah’ diye bir şey yok. Ben cemden önce gençleri uyarıyorum. ‘Arkadaşlar burası sahne değil. Bu hafta ben bu isteği yapıyorum’ filan olmaz diyorum. On iki hizmetteki gençlerle her cemden önce oturur konuşurum. ‘Hangi semahı istiyorsunuz, gönlünüzden ne geçiyor?’ diyorum. Ortak karar alıyorlar toplanıp, sonra bize bililiyorlar. Biz de ona göre önceden biliyoruz. (...) Mesela kurslarımız oluyor, orada zaten konuşuyoruz, çalışıyoruz,

²⁴⁹ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

²⁵⁰ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

²⁵¹ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014

²⁵² Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²⁵³ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

çalışıyoruz. Herkes dönüyor. Yapabilenler zaten orada hizmetini alıyor. Yapamayanları yetiştirmeye devam ediyoruz. (...) Bazen Tokatlılar geliyor, çıkıyorlar ‘ben Tokat Semahı istiyorum’ diyorlar. Ben o semahı biliyorum, ‘ama seninle çalışmam lazım’ diyorum. Herkes ayrı dönüyor, o yöre ayrı dönüyor, öbürü ayrı dönüyor. Ben mesela bilsem de çalışarak yapmak daha iyi diye düşünüyorum. Mantıklı olan bu. Mesela gel arkadaşım, bizim kursumuz var. Dönmek mi istiyorsun, gel çalışalım bir hafta. Yarın dön”.

Zakir Bayram Solmaz ise istek semah konusunda hazırlıklı olduğunu, bazen cemlerde istek semah geldiğini, zakirliğe başlamadan önce semah ekibine eşlik ettiği için semahlar konusunda repertuarının geniş olduğunu ve istek semahları çalabildiğini, semah ekibine çalmış olmasının çok faydasını gördüğünü aktarır²⁵⁴. Cem sırasında sabit bir repertuarı olmadığını belirten zakir Yaprak Dengiz ise özellikle semahlar konusunda kendisini nasıl geliştirdiğini ve cem esnasında repertuarını nasıl değiştirdiğini şu şekilde dile getirmektedir.²⁵⁵

“Sabit repertuarım yok. Ama örneğin bu hafta cemde Ardahan yöresinin yaşlı kadınları çıktı ‘bizim yörenin semahını çal’ dediler. Çalamadığım zaman araştırıyorum, Ardahan’ın yöresel semahını ya da Erzincan’ın yöresel semahını, Malatya’nın vs. araştırdıkça çalışıyorum. Zaten katılımcılar yöresel katılıyor, Sivas, Malatya, Erzincan, Tunceli vb. Repertuarı değiştirmeye çalışıyorum. Duvazımamı, tevhidi her hafta farklı okurum. Bunları post dedelerinden öğreniyorum, kaynağım onlar, onların repertuarlarından çok yararlanıyorum. Mesela kendi gülbeng-i Muhammetleri oluyor, işte yazılı olan kaynakları... Onların arasından seçiyorum. Yine eski ozanların yazdıkları duvazımam, tevhid, miraçlama vb. oluyor, onları alıyorum. Daha sonra onlara herhangi bir makam uydurmaya çalışıyorum. Melodiyi kendim uydurmaya çalışıyorum. Giydirme yapıyorum. Başka sanatçılardan öğrendiğimiz deyişleri, muhabbet esnasında, cem başlamadan önce, halkın toparlanmasında sırasında seslendiriyoruz. Doğaçlama da yapıyorum. Bazen dosya var oluyor önünde. Ama gözleri kapattığın zaman neyi okuyacağını fark edemiyorsun, o sırada dosyada ne yazıyorsa sen farklı bir şey okuyorsun. O sırada birbirine çarpışıyor. O aşk haliyle diyelim...”.

Cem içerisindeki akışın dedeye ve ortama göre değiştiğini belirten zakir Cihan Cengiz, cemlere her ne kadar hazır bir dosya ile gidilse de, ortama göre ve anlık olarak dedenin yönlendirmesiyle icra edilen eserlerin sayısının artabileceğini şöyle aktarır:²⁵⁶

“Cemlerde icra edilen eserlerin sayısı da değişebilir. Mesela Sarı Saltuk Cemevi dedesi der ki, ‘oğlum iki tevhid çal’. Sarıgazi Cemevi dedesi farklı bir şey der. Aslında o ana bağlı. Mesela seninle ben zakirlik yapmaya girdik. Dede diyor ki ‘zakir coş!’ Toplumdan onu aldığı an, ‘devam et, durma’ diyor. Kulağıma eğilip ‘iki tevhitte sonra bırakma, üçüncüye git’ diyor. Ben hemen o anda üçüncüye geçiyorum. Bize eski dedelerin anlattığı, ‘üç secde haktır’ denir. Duvazımam okunmadan önce, tövbeden önce secde, duvazdan sonra secde; iki tevhitte sonra secde ve üçüncü tevhitte -tevhitte anladığım, içinde ‘La İlahe İllallah’ geçen nefesler- secde. Ama bazı dedeler farklı yapıyor. O ritüel de kırıldı. Bazı yörelerde bir tevhid okunuyor. Ama bir dede beş tevhid okutuyor. Semahlar da üç oluyor, miraçlamanın sonundaki semah ve ondan ayrı iki semah daha”.

²⁵⁴ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²⁵⁵ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁵⁶ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

Zakir Dengiz’in aktardığı gibi, cemevlerinde icra yapan zakirler, cem esnasında bazı sözlere doğaçlama olarak müzikler yaptığını belirtir. Zakirler arasında “giydirme” olarak tabir edilen bu yöntem, cemin akışı ya da zakirin “aşka gelişi”ne göre anlık olarak gerçekleşir.²⁵⁷ Zakir burada, önünde açık olan dosyadan ya da aklında bulunan bir deyişin sözünü, o anki ruh haliyle içinden gelen bir melodiyle yorumlar (ya da var olan melodinin ritmini sözlere göre anlık değiştirir). Zakir Kenan Şengül giydirmeyi, Alevi müziğiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan müzisyen Erkan Çanakçı’dan öğrendiğini aktarır.²⁵⁸

“Erkan Çanakçı’yla görüştüğümüzde giydirme hakkında konuşmuştuk. Mesela dedi ki, ‘bir söz olabilir, içinden geldiği gibi, ona uygun, geleneksel kalıplar içerisinde bir müzik uydurarak söyleyebilirsin o an’. Ona giydirme deniyormuş, ben biniyordum, Erkan abiden öğrendim. Mesela ben öyle çok yapıyorum. Bir söz var diyelim Kul Himmet’ten, o an müzik doğaçlama geliyor. Hece ölçüsüne uygun oluyor tabii. O an cemde o şekilde içimden geldiği gibi icra etmiş oluyorum”.

Ancak bazı zakirler “giydirme” konusunda temkinlidir: Zakir Murat Ateş halihazırda müziği var olan bir deyişin sözlerine giydirme yapmadığını, çünkü bir sözün müziği varsa onun değiştirmenin manası olmadığına inandığını, ancak müziği olmayan bir söze kolaylıkla melodi uydurabildiğini dile getirir. Ateş, müzikleri kendisinin yapmasını önemseydiğini, bu konuda en azından topluma bir şey bırakmak istediğini de ekler.²⁵⁹ Zakir Ateş’e benzer olarak zakir Erdoğan Mutlu, müziği var olan bir söze giydirme yapmayı tercih etmediğini, ancak çeşitli konularla ilgili yazılmış deyişlere müzik yapmak için cemevindeki diğer zakir arkadaşıyla çalıştıklarını söyler.²⁶⁰ Diğer yandan zakir Bektaş Çolak ise “giydirme” kelimesini kullanmadığını, ancak kullandığı yöntemin “doğaçlama bir ritimle aşk atmak” olduğunu belirterek, bunun cemlere ilk alıştığı dönemde, Allah’ın verdiği aşkla birlikte geliştiğini, daha sonra gençleri de buna katmak için doğaçlamalar üretmeye devam ettiğini anlatır.²⁶¹

“Yine cemlerde mesela üç, dört tane zakir varken, aniden hiç çalışmamışım, o an dedem derdi, ‘Bektaş hemen bir tane oku!’. Şaşırdım, ‘ne yapacağım?’ diyerekten. O an konuyu da takip edeyim derken... Bakarım oradan, dosyadan hemen bir tane kağıt çekerim, melodi de aklımda yok, bir şey yok aklımda, Allah’ın verdiği aşkla o an o ritimlerle başlarım. Giydirme deniliyor buna. Normalde giydirme demiyorum ben buna. Doğaçlama ritimlerle ‘aşk atmak’... Bu şekilde iyice doğaçlamam daha da gelişti. Bakıyorum, beni gören hep peşimden geliyor diğer

²⁵⁷ Günümüz zakirleri arasında “giydirme” olarak bilinen, Anadolu’da ise çeşitli yörelerde “ezgilendirme”, “havalandırma” olarak da adlandırılan bu yöntemin ne kadar bestelemek anlamına geldiği ayrı bir tartışma olsa da, Duygulu bunun bir ezgi doğurmadan çok, mevcudu kendi anlayışıyla işleme esası barındırdığını aktarır (Duygulu, 2014, 188, 230).

²⁵⁸ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²⁵⁹ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

²⁶⁰ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

²⁶¹ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

yaşıtlarım. ‘Ya gerçekten zakirliği şimdi anlamaya başladım, gerçekten farklı bir boyutta’ diyorlardı. Onlara da yardım ediyordum. (...) Ben de dedim ki, ‘bu muntıkayı aşmak gerek’. Daha farklı, gençlerin de buna adapte olacağı bir şeyler üretmek gerek. Gençlerin de dinleyeceği şekilde hep doğaçlamalar ürettim”.

“Giydirme” yaptığını belirten bir başka zakir Orhan Işık, bu konuda zaman zaman birlikte çaldıkları zakir Kenan Zede’nin daha çok müzik bulabildiğini, kendisinin de yavaş yavaş yapmaya başladığını aktarmaktadır.²⁶² Yine cem sırasında “giydirme” yaptığını aktaran zakir Hasret Can, bu konuda dedenin tepkisi olmadığını da belirtir.²⁶³

“Melodi yapıyorum. Giydirme de yapıyorum cem sırasında. Yapmıyorum desem yalan olur. Bir an aklıma geliyor, ilham geliyor. Mesela çerağı, miraçlamayı farklı okuyabiliyorum. Semah’ın mesela en son çark kısmını, normalde Tokat Semahı gibi filan çalarlar, ben farklı çalışıyorum. Bazen başka bir şeyle bileştiriyorum ya da ellerim başka bir yere kayıyor. Öyle çalışıyorum”.

Zakirlerin icralarında görülen bir başka özellik, bağlama çalımında ortaya çıkan süslemelerdir. Genel olarak cemlerde bağlama çalarken süsleme kullanımına sıcak bakmayan zakirler, kimi zaman bunu yaptıklarını da bildirmektedir. Zakir Hasret Can, cem sırasında çok süsleme yaptığına dedenin bazen “çok abartıyorsun Hasret” dediğini aktarır. Zakir Can, bazen istemeyerek de olsa elinin süslemeye kaydığını, bunun sebebinin okuduğu konservatuardan dolayı olduğunu, o açıdan bunun bir mesleki deformasyon sayılabileceğini düşünmektedir.²⁶⁴

Zakir Murat Ateş, Erdal Erzincan’ın 1990’lı yıllarda, Arif Sağ gibi ustalardan devralarak geliştirdiği kısa saplı bağlama çalma tekniği ve süslemelerini, günümüzde biraz daha farklı kullandıklarını, bu kez Gani Pekşen gibi Alevi müzisyenlerin icralarında tercih ettiklerini,²⁶⁵ eski sazların çalımına benzer tavırla icrayla ve kendisinin o sazların tonunda çalmaktan yana olduğunu dile getirir.²⁶⁶

“Şimdi zakirlikle ilgili olarak şöyle bir durum var: Biraz tabii Erdal hocanın etkisiyle artık o eski öz yoktu, o zamanlarda. Şimdi biraz -ben de dahil olayım- çoğu gençler artık biraz özellikle Gani Pekşen hocadan sonra daha çok eski bağlama düzenine, ara perdeleri ortadan kaldırmaya dikkat ediyorlar veya çok süsleme yapmadan, daha sade çalmaya gayret ediyorlar. Erdal (Erzincan) hoca zamanında daha çekmeli, takmalı, vurmali çalışıyordu, o zamanlar oydu. Mesela daha çok ses sisteminde basa önem verirdi. Ama şimdi tamamen eski bağlama düzeni, yani Gani (Pekşen) hocanın da etkisiyle şelpe tekniğiyle çalınıyor. Çoğunlukla öyle yapmaya çalışıyoruz”.

²⁶² Derinlemesine görüşme, 19.09.2014

²⁶³ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014

²⁶⁴ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

²⁶⁵ Gani Pekşen konserlerinde eski sazlara benzer dede sazlarını pençe yöntemiyle çalsa da albümlerinde bu sazları aynı tavırla Erdal Erzincan çalmaktadır.

²⁶⁶ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

Aynı konuda Erdal Erzincan'ın katkılarını önemseyen Kenan Zede ise Erzincan'ın, Arif Sağ'ın yakaladığı başarıdan daha fazlasını gerçekleştirerek kendilerine de örnek olduğunu aktarır:²⁶⁷

“Erdal Erzincan zaten bu işin hakkını vererek yapıyor. Onu dinlediğinde insan zaten etkileniyor. Yani müziği yaparken altını beslemesi, söyleyiş tarzı veya gruplarda da bağlamanın bize gelen sedası o kadar güzel ki... Bu bizi etkiliyor. Zaten Erdal Erzincan'ın bir kimliği de var. Onlar bu işi yaptıkları için daha fazla araştırabiliyorlar, bize daha kolay ulaşıyor. Sevdireyorlar yani, onların çok büyük etkisi oldu. Hani bir Muhlis Akarsu'nun -doğru bir örnek olur mu bilmiyorum ama- on-on beş türküsünü peşpeşe dinledikten sonra insan biraz monotona düştüğünü düşünebilir, saz çalım teknikleriyle alakalı. Tabii bu yirmi sene öncesinin tekniği... Ama Erdal Erzincan bunu yaparken müzik olarak da geliştirmiş veya diğerleri... Bu bize daha bir coşku veriyor açıkçası. Sadece söylemesi değil, o çalış stili bile kaynak oluşturuyor bize. Belki eskiye dönmek daha zor, onlar bize biraz daha kolaylık da sağlıyorlar. Buluyoruz evet, kopyala yapıştır gibi hemen oradan kopyayı da çekiyoruz. Bu bizim de işimizi biraz daha kolaylaştırıyor. Dinlemesi de güzel olunca, insan isteyerek dinleyince daha kolay kendini adapte ediyor. Tabii Erdal Erzincan artık her yerde, kendini de kanıtladığı için deyişlere de son dönemde daha fazla girdi. İnsanlar hem teknik olarak üst düzey, hem de bu işlerin içinde bu kadar fazla olan bir insanı herhalde tercih ediyorlar. Belki biz de Anadolu yakasında oturuyor olsak ilk gideceğimiz yer adreslerden biriydi Erdal Erzincan'ın müzik okulu. Artık Arif Sağ'ın belki 90'lı yıllarda yakaladığı başarının belki çok daha fazlasını hem teknik olarak, hem de insanlara bir şeyler kazandırma anlamında Erdal Erzincan fazlasıyla yaptı ya da yapıyor hâlâ. Ya da biz öyle görüyoruz en azından”.

Ancak bu konuda bazı zakirler farklı düşünelere sahiptir. Müzik piyasasında icra yapan Alevi müzisyenlerin tavırlarının cem içerisindeki icralarda kullanılmasına karşı çıkan zakir Erdoğan Mutlu ise, cem içi icra ile cem dışı (örneğin sahne) icrası arasında farklılık olması gerektiğini düşünmektedir:²⁶⁸

“Mesela ben bir sanatçıyı burada (cemde) çaldırmam. Dese ki ‘bugün zakirliği ben yapacağım’, çaldırmam, ‘çalamazsın’ derim. Farklı sanatçılar gelsin, ‘çalamazsın’ derim. Ama zakir gelsin, ‘ben zakirim’ desin, ‘buyur çal’ derim. Benim biraz da amacım sanatçılık moduna girmemek. Zakirlikte sanatçı tarzı çalanlar, söyleyenler var mesela, onları uyarıyoruz. Ben uyarıyorum, ‘bak sen zakirsin, sen nasıl öğrendiysen öyle söyleyeceksin, sen bu aşkı yaşayarak söyleyeceksin, sanatçı modu söylemeyeceksin’. Bazı arkadaşlarımız var uyarıyoruz. Sanatçı tarzı dediğim, sen orada piyasaya göre deyiş okuyorsun. Olmaz yani. Sen onun çaldığı gibi çalma, sen farklı çal. Bir şeyler kat, yaratıcılık yap. Sen zaten zakirsin. Senin içinden gelerek söylemen lazım. Sen kendine göre yorumlayacaksın. Zakirliğin amacı zaten bu”.

Zakirlerin cem ve sahne arasında ayırım yaparak bu konuda ortaya çıkan hassasiyetleri, aşağıda ritüel dışında icra konusunda daha detaylı tartışılacağı üzere oldukça önemsedikleri bir noktadır. Bu noktadan bakıldığında, cem sırasında yapılan bağlama icrasında, albüm ya da sahne tavırları (ya da süslemeleri) yerine cem repertuarını en doğal haliyle icra etme yöneliminin geliştiği söylenebilir. Burada zakirler tarafından “aşka geliş” vurgusu yapıldığı, önemli olan noktanın bu olduğu aktarılır.

²⁶⁷ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

²⁶⁸ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, bağlama tavırlarının yazı sıra şan tavırlarında belli bir yörenin ağzını kullanmadıkları, genellikle İstanbul Türkçesi olarak tabir edilen tavıra yakın bir edayla eserleri seslendirdikleri gözlenir. Zakirlerin tamamının İstanbul'da büyümüş olmasının bu konuda etkisi olduğu söylenebilir. Ancak burada zakirlerin zaman zaman geleneksel söyleme biçimleri üzerine çalıştıklarını, bu konuda kendilerini geliştirme isteklerinin olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle dik karar seslerinde icra yapmaya çalışan zakirlerin, eski cem kayıtlarında genellikle bu tavırla icralar yapıldığını belirterek, kendi yöreleri ya da kendilerine yakın bulduğu yörelere ait icraları o bölgenin havasıyla icra etme eğilimleri olduğu gözlenir. Ayrıca cemlerde icra edilen repertuarın neredeyse tamamı Türkçe yazılmış Alevi-Bektaşî edebiyatı eserleri olsa da, zaman zaman cemevlerinde Kürtçe veya Zazaca nefeslerin icra edildiği cemlere rastlanmakla beraber bunlar oldukça sınırlı sayıdadır. Zakirler, bu konuda esnek olduklarını, özellikle yöresel cemlerde bunlarla karşılaştıklarını aktarmaktadır. Örneğin zakir Kenan Şengül, Kürtçe ve Zazaca “kılam” öğrenme isteğini ifade etmiştir.²⁶⁹

Yukarıda da görüldüğü üzere, cem boyunca müzik icrasının aşamaları, öncelikle dede ve zakirin karşılıklı anlaşmasıyla sürdürülür.²⁷⁰ Dedenin yönetiminde ve zakirin genel dinamikleri belirlemesiyle cemin aksamadan yürümesi sağlanır. Bu durum, aynı anda birden fazla zakirin icrası ve zaman zaman dedenin eşlik ettiği durumlarda da geçerlidir. Karşılıklı saygı ve anlayışla sürdürülen tüm icralarda, mümkün olduğunca “aşk” ile çalıp söylemenin önemsendiği görülür. Hem dede hem de zakirler tarafından cemin bir sahne olmadığı çoğunlukla vurgulanır.

6.4.4. Etkileşim

Cem zakirliği konusunda günümüzde çalışan, icra yapan veya kaynaklık edenlerin ortak ifadesi, bu hizmetin “aşk”la sürdürülmesi gerektiği üzerinedir. Özellikle günümüz zakirlerinin, zakirlik hizmetine ilk başladıklarında çok önemsedikleri insanlara “aşk verme” halinin, kendileri zakirlik konusunda geliştikçe daha da önemli hale geldiği, bir zakirin “aşk”ının gelişmişliğiyle tanındığı, bunun ortaya çıkışında maneviyatın çok önemli olduğu görünmektedir. Yukarıda zakir Hasret Can'ın cem repertuarını birlikte hazırladığını aktardığı Bağcılar Cemevi Dedesi

²⁶⁹ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

²⁷⁰ Performans pratikleri bağlamında, cem boyunca sürdürülen müzik icrasının çeşitli aşamalarının fotoğrafları için bkz. **Ek.7**.

Veysel Kara Dede'nin yayınladığı zakirlik dosyasında, zakirin nasıl icra yapması gerektiği şöyle aktarılmaktadır:²⁷¹

“Zakir'in zikri öyle aşkla olmalıdır ki insanın içine işlemeli yürekleri yakıp pişirmelidir gözlerden yaş akıtmalıdır. Nasıl ki saz akort edilip bir ahenk içinde çalınıp söyleniyorsa bizler de kendi bedenimizi, nefsimizi akort edip güzel duygu, düşünce ve davranışlarla donanıp güzellikleri daima zikir eden can haline gelmeliyiz”.

Zakirlerin genel aktarımında, cem sırasındaki icrada kendilerini asıl etkileyen ve “aşk”ı alıp vermelerindeki en önemli nokta olarak gördükleri durumun, dede ve katılımcılarla etkileşim²⁷² olduğu görülmüştür. Zakirliğin bir çeşit “pazar etmek” olduğunu belirten zakir Yaprak Dengiz, bu konuda önceliğin zakirin tatması gereken “aşk” olduğunu şu şekilde aktarır:²⁷³ “Zakirlik için öncelik, o aşkı tattıktan sonra o aşkı insanlara iletmek. Gerçekten o aşk halini veremezsem, ben ne kadar güzel bağlama çalarsam çalayım, zakir olabilir miyim bilmiyorum. Kesinlikle aşkı almak ve vermekle ilgili. Bir çeşit pazar etmek.” Ancak zakirlerin etkileşimlerinin dinamikleri, zakir, dede ve ortama göre farklılık gösterebilmektedir. Örneğin zakir Cihan Cengiz, zakirin aşkı öncelikle toplumdan, daha sonra dededen alarak, aldığı bu aşkı, insanları tekrar hâl ehli yapmak üzere onlara geri verdiğini, dolayısıyla bu süreçte karşılıklı bir etkileşim olduğunu belirtir:²⁷⁴

“Mesela ceme gelen bir insan... Tanımıyorum, görmemişim hiç. Ama sanki önceden tanışmışım. Orada her zaman aklıma şu gelir: Elesti bezminde acaba bu insanla tanıştık mı biz? Ama ruhani anlamda ben bu adamla tanışmışım. O da bana aynı davranıyor. Cemdeki o insanın aşkı sana da yansıyor. Bana göre, zakirin her zaman içinde aşk olacak tabii, ama asıl aşkı cemde bulunan insanlardan alır. Birisinden nötr bir elektrik aldığı zaman zakir de o gün nötrdür. En azından ben kendim için söylüyorum. Karşılıklı bir şey bu. O bana verecek, ben ona vereceğim. Dede de çok büyük etken. (...) Çünkü bazı dedelerin yanında bağlamayı çalarken ondan sana gelen bir şey olduğunu hissediyorsun. O, onunla birleşiyor. Bir de toplumdan gelen bir şeyle birleştiği zaman, o zaman âşık oluyorsun. Senin bu aşk halin topluma da yansıyor bu sefer. Toplum da coşkuya geliyor. Bir süre sonra zaten ilerlemeye, ilerlemeye başlıyor ve patlama noktasına geliyor. Bu patlama noktasında da yine zakirin o yükü var. O insanları o hale getirebiliyor musun? Hâl ehli yapabiliyor musun? Onu sorması gerekiyor. Bu açıdan zakir çok ağır bir yükün altında. Hem dededen aşk almak zorunda, hem de toplumdan. Hem de kendi içindeki aşkı yargılamak zorunda. Bunların üçünü harmanlayabilirse işte o zaman gerçek zakirlik oluyor”.

²⁷¹ Veysel Kara Dede'nin hazırladığı “Zakirlik Dosyası” için bkz.:

<http://www.hacibektasiveli.com/index.php?sid=110> [22.09.2014]

²⁷² Çeşitli araştırmalarda “interaktivite” olarak da kullanılan kavramın, bu çalışmada “etkileşim” olarak kullanılması tercih edilmiştir.

²⁷³ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁷⁴ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

Dede ve zakir arasındaki etkileşimin önemine vurgu yapan zakir Bayram Solmaz ise dedelerin “çoşa gelmesi”nin yanı sıra halkın tepkisini de önemsedğini dile getirir:²⁷⁵

“Dede bazen çoşa geliyor. Benim söylediğim tevhitlerin arasında, saz kısmındayken filan kendisi deyiş söyleyebiliyor müziğine göre. Dede bu arada biraz çoşa geliyor. O anda ben sazla eşlik etmeye devam ediyorum. Daha sonra tevhitin kalan kısmından devam ediyorum onun söz kısmı bitince. Arada nakarat gibi kendisi eşlik ediyor. Genelde hepsine eşlik ediyor. O beni de coşturuyor illa ki. Dedenin de eşlik etmesi daha bir hoş, daha bir güzel oluyor. (...) Orada karşılıklı bir “çoş” var. Elbette dede önemli bu cemdeki ortamda ve halkın da tepkileri önemli. Yani ilk başladığım zamandan itibaren genelde olumsuz bir tepki almadım, genelde hep olumlu tepkiler aldım. Mesela cem sonrasında, ‘sesin çok güzel, çok güzel söyledin, coşturdun yine bizi bugün’ gibi söylemler, ister istemez insanı daha da isteğe getiriyor. Ama çalarken insanların gözüne bakmam. Orada çünkü içten geldiği için, bazen gözlerimi kapatarak söylediğim bile oluyor. Şu ana kadar insanlardan bir negatiflik hissetmedim”.

Etkileşim konusunda dedenin rolünü önemseyen bir başka zakir Kenan Zede, icra sırasında kendisine katılan, zaman zaman dua veren, yani zakir Solmaz’ın ifade ettiği gibi “çoşa gelen” dededen aldığı elektriği katılımcılara nasıl verdiğini şöyle aktarır:²⁷⁶

“Ben başta dedenin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Benim çok haz aldığım bir şey var: Ben deyişi, duvazı okurken saz arasında dedenin dua tarzı söylemleri, hem o halkı biraz daha cemin içine sokuyor, hem de beni çok etkiliyor. Bunu son zamanda yapmaya başladı dedeler, ama Mustafa Uluçam Dede de çok yapardı. Binali Doğan Dede son dönemde başladı ve -ben kendimden örnek vereceğim, kimsenin içini bilemem tabii- beni çok etkiliyordu. Biz deyişi okuyoruz iki-üç kıta, bir nefes arası veriyoruz, çalışıyoruz, o sırada dede araya giriyor. Dedenin sözünün bittiğini anladığımda tekrar deyişe girmeyi çok önemserdim. Tekrar saz arasını uzatmazdım. O beni çok etkiliyordu. Ben etkilendikçe inanıyorum ki o elektriğim karşı tarafa geçiyordu, halk bundan daha çok etkileniyodu”.

Haftalık cemlerin yanı sıra, bazı yöre cemlerinde de zakirlik hizmetinde bulunan zakir Kenan Zede, bu tür cemlerde etkileşim konusunda daha zorlandıklarını, dolayısıyla etkileşimin içinde dede, zakir ve halkın yerinin birbirinden farklı olabileceğini vurgular:²⁷⁷

“Özellikle köy cemlerinde yaşadığımız bir şey var: İnsanlar her zaman ceme gelmediği için cemi de bilmiyorlar. Tabii yaşamadıkları için o havaya da giremiyorlar. O bizi de etkiliyor. Yani köy cemi dendiğinde evet gidiyoruz, görev için yapıyoruz ama her zaman o aşkı yakalayamıyoruz. Bu tabii ki halktan da geçmesi lazım. Zakirin çok büyük etkisi var. Herşeyden önce bunu bizim düşünmemiz lazım. Biz bunu ne kadar istekli yaparsak halka geçiyor. Halktan da bize geçiyor. Dededen bekliyoruz ama biz aslında aynı çarkın içindeyiz. Hepsi birbirini etkiliyor. Dededen başlıyor, sonra zakir, sonra halk gibi düşünülebilir ama bu çarktaki yerlerimiz bazen farklı olabiliyor. İlla diyemem ki halk vermiyorsa sende olsun, onu düşünen yanlış düşünüyor diyemem, bu psikoloji bazen değişebiliyor. Şu da var: Bir kişi köyde yedi-sekiz yaşında cemi görmüş, on beş-yirmisinde evlenmiş, İstanbul’a gelmiş ve ilişkisini kesmiş. Bu köy cemleri yaklaşık on-on beş senelik bir süreç. O döneme kadar yine cem görmemiş, sonrasında köy derneğinin bir şekilde talebiyle oluşan bir

²⁷⁵ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²⁷⁶ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

²⁷⁷ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

şeyle gelmiş cemin içine. Eskiler biliyor, ama benim anladığım kadarıyla, o zamanlar köyde yapılanlarla şimdikiler arasında çok fark var. Onlar ama yine de bir yerlerden yakalıyorlar cemi. Ama genç kuşak, bizler veya bizim babamız yaşındaki insanlar çok görmediyse bundan biraz daha uzaklar. İstanbul’da da yaşamadıysa uzaklar. Onun bir kopukluğu oluyor. Yoksa köyde yedi-sekiz yaşında olup burada görmemiş olsa bile bir şekilde onu içinde var. Ama eksiklik olarak şunu gördüm: İstanbul’a çalışmak için gelen bu insanlar, tabii o dönemim şartlarıyla da cem, cemaat görmediği için ister istemez uzaklaşmış. Bu, çocuklara da geçmiş. Bir yerden o ışığı yakalayıp tekrar ceme katılmaya başlıyorsa, işler yoluna giriyor, ama baba gelmemiş, çocuk zaten bir şey görmüyor ve kimisi aykırı görüyor, uzaklaşıyor, onları da çok gördük”.

Etkileşim, cem içinde olduğu kadar cem sonrasına da etki eden bir süreci kapsar. Bu sayede katılımcıların bir sonraki ceme katılması beklenir. Yukarıda icra konusunda aktardığı üzere, cemevinin sahne olmadığını belirten zakir Erdoğan Mutlu, etkileşim konusunda bunun önemine vurgu yaparak cemdeki icranın, etkileşim odaklı olduğunda sahneden daha farklı bir duygu yaratacağını, ancak bunun için zakirin kendi icra tarzını ortaya çıkarması gerektiğini vurgular. Kağıthane Nurtepe Cemevi’nde zakirlik yapan Mutlu, asıl amacın cemde insanları aşka getirmek olduğunu belirterek, etkileşim sayesinde farklı bölgelerden katılımcıların cemlere gelmeye devam etmesinin sağlandığını da ekler:²⁷⁸

“Burası sahne değil, burası İmam Hüseyin’in postu. Sen sahneye çıktığın gibi burada söyleyemezsin, sen burada farklı söyleyeceksin. Zakirliğin amacı orada farklı bir şey ortaya koymak. Yani sanatçı mesela söylüyor, uzunhava okuyor. O da aynısını okuyor. Sen farklı okuyacaksın. Mesela mersiye, ben bu tarzda okuyorum, sen daha farklı oku. Amaç zaten bu. Temel amaç, o duyguyu karşıdaki insana vermek. Aslında önce kendinde bulacaksın. Ben kendimi bilmiyorum, ben kendimi görmüyorum, ben körüm. Peki karşıdaki insan beni nasıl görsün? Ya da ben onu nasıl göreceğim? Önemli olan önce kendini bulmak, her konuda, sadece zakirlikte değil. İnsan-ı kamil sıfatı bile kendini bulmak. Her ne arar isen kendinde ara. Aynaya baktın mı kendini bulacaksın. Söylerken bile kendini bulacaksın içinde. Onu hissedeceksin, o duyguyu. Sen onu hissetmezsen, ben buna eminim ki, o duygu oraya yayılmaz. O zaman şöyle olur: Ben okudum, boş okudum, adam beni dinledi, ‘eyvallah’ dedi, gitti. Öbür türlü, bu hafta burada güzel geçerse, o adam da buraya tekrar gelir. Buraya sadece bu bölgede oturanlar gelmiyor ki. Okmeydanı, Yeşilpınar, Gazi Mahallesi, hatta Sarıyer’den gelenler var. Sonuçta ibadette biz çalıp söylediğimizde adam geliyor mesela, görüyor, bakıyor güzel, ‘ha, burada güzel ibadetimiz var’ diyor. Amaç zaten ben iyi çalmışım, kötü çalmışım değil, amaç adam o olayı burada yaşad mı? Tamam, o adam buraya geliyor. İstiyorsa Ankara’da otursun. Her hafta gelir buraya. Uçağa atlar gelir, gelmek isteyen gelir yani. Adam burayı yaşıyor demek ki. O aşkı bulmuşsa gelir buraya”.

Aşkı insanlara verebilmek için insanlardan aşk almak gerektiğini belirten Zakir Hasret Can, dedenin önemini kabul etmekle beraber, buradaki asıl faktörün katılımcıların zakire verdiği aşk olduğunu aktararak, cem katılımcılarının cem dışı olumsuz davranışlarının icrasını etkilediğini, bundan dolayı ahenkli bir icranın mümkün olmadığını şöyle anlatır:²⁷⁹

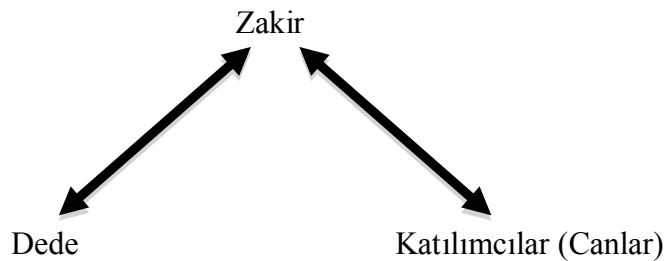
²⁷⁸ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

²⁷⁹ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

“Zakirlik için mesela ceme geliyor, Allah’ı çağırıyorsun, o aşk bambaşka, anlatılmaz, yaşanır yani. Ama sen o aşkı verebiliyorsun, o da sana o aşkı verebiliyorsa, işte o zaman... Aşkı verebilmen için insanlardan aşk alman lazım. İnsanların gözyaşları, o mersiye de ağlamaları, beni aşka getiriyor. Düşünsene görmediğin biri için ağlıyorsun. Sen Hz. Hüseyin’in şehit olduğunu görmedin, ama içinde bir sevgi var, bir acı var, o acıyı hissederek ağlıyorsun. Sen görmediğin biri için ağlar mısın? Ben şahsen ağlamam. Ama onlarda onu gördüğüm çok farklı. Onlar beni hep bu hale getirdi. Mesela yaşlı dede vardı, adam her duvazda, her tevhitte kendinden geçerd. Sen görmediğin biri için niye kendinden geçiyorsun ki, niye ağlayasın ki? Çok farklı bir şey yani. Demek ki onlar hissediyorlar burada, herşey buraya bağlı, gönlüne bağlı. Senin gönlün temizse, sen onu görmediğin birini, sadece kulaktan dolma onu hayal edip burada yaşayabiliyorsan, ona sonsuz bir şekilde inanıyorsan, peygamberin ilahi aşkı burada yapıyorsa, Ehl-i Beyt dediğin Ali’nin evi burdaysa, yani bilmiyorum. Dedenin fonksiyonu, o duasını verir. O da aşkı verir, hizmetler olur duasını verir. Tamam dede anlatır, insanları bilinçlendirir. Ama insanların orada karşında ağlaması farklıdır. Buradaki insan sana o aşkı vermezse, senin karşında o gözyaşını dökmezse, duyarsız kalırsa, bunu nasıl yaparsın ki? İmkansız bir şey. Mesela ben kendi adıma konuşuyorum, ben halktan almazsam halka bir şey veremem. (...) Çoğu zaman bir duygu almadığım zamanlar olmuştur. Artık şu andaki cemlere bakıyorum, son zamandaki cemlerde gençler arasında konuşmak, secdeye yatınca mesajlaşmak... Kimi secdeye yatmaz, kimi cemin ortasında lavaboya gider, kimi sigara içmeye gider... İster istemez yapasın gelmiyor. Yapsan bile, düz okur geçersin. Hiçbir ara nağme katmazsın, ahenkli okumazsın. Bir makamla çalamazsın. Kendi kendine bir türkü okur gibi okur çıkarsın”.

Etkileşimde, katılımcılarla alışverişin önemine vurgu yapan bir başka zakir Orhan Işık ise bu alışverişte zakirin katılımcılara verdiği hissin önemini belirtir. İnsanların cemevine gelirken dertlerini, kederlerini getirdiklerini, orada bir nebze de olsa kafalarını rahatlatmak istediklerini, bunun için zakirin coşkusu onlara göstermesi gerektiğini düşünür.²⁸⁰

Yukarıda anlatılanlar ışığında, cem sırasında zakirlerin etkileşimini ortaya çıkaran ya da etkileyen faktörler, dede ve katılımcılar (canlar ya da halk) ile zakirler arasındaki sürekli alışverişten geçer. Buradaki dinamikler, ortama göre değişebilme özelliği gösterse de, cem boyunca hem dede, hem de katılımcıların zakire olan etkisi, zakirin de aynı tepkiyle onları etkilemesine yol açabilmektedir. Bu açıdan etkileşim ilişkisini şu şekilde gösterebiliriz:



Şekil 7. Zakirlerin Etkileşimini Ortaya Çıkaran Faktörler

²⁸⁰ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

Burada dede ile katılımcılar arasında bir etkileşim olmadığı gibi görünse de, dedelerin icrası ya da katılımcıların etkileşimi konuları farklı dinamikler içerdiğinden, burada gösterilen şekilde sadece cemin işleyişi ve cemde yapılan müzik icrası ilişkisi açısından zakirlerin performansını etkileyen faktörler ifade edilmiştir. Etkileşimin ortaya çıkmasıyla ilgili bir başka nokta, zakirlerin aktarımlarında sıklıkla vurguladıkları, cemin işleyişinde kendi etkilerine dair anlatılarıdır. Örneğin zakir Hasret Can ve zakir Erdoğan Mutlu benzer ifadelerle zakirlerin cemdeki etkisini, katılımcıları aşka getirmenin yanı sıra cemin işleyişinde yüzde yetmiş hatta seksenlere varan oranda zakirlerin ağırlığına bağlar. Zakir Erdoğan Mutlu, zakirin cemin içinde yaklaşık bir buçuk saat icra yaparak katılımcıları canlı tuttuğunu, cemin genel adabını zakirin yürüttüğünü ve insanları aşka getirdiğini belirtirken²⁸¹, zakir Hasret Can da zakirin dedeyi tamamladığını aktararak zakirin etkisi konusunda şunları söyler:²⁸²

“Zakir dedeyi tamamlar. Ben dedenin gölgesi gibiydim. Çünkü her zaman öyle derlerdi, zakir dedenin gölgesi gibidir, zakir neredeyse dede oradadır derlerdi. Dede cemin yirmisini yapıyorsa, zakir seksenini yapıyor herhalde. Benim için önemli olan kurum değil, dededir. Sen dededen razı olmazsan, dede senden razı olmazsa ceme giremezsin ki. Beğenmez, bir laf söyler... Mesela Veysel Kara Dede bazen bana cemin ortasında ‘bu böyle söylenmez’ diye kızardı. Yargıladı beni. Ben kafamı öne eğip, susardım. Hiç kızmazdım. Güvendiğim için bir şey demezdim. Bir de beni oğlu olarak görürdü, benim gelişmemi isterdi, bunları bilirdim. (...) Cemde dede sohbetini yapar. Hizmetlerin duasını verir. Ama halkı aşka getiren sensin. Sen duvazını okursun, ama nasıl bir ahenkle okursun, nasıl bir şekilde okursun. Tevhidini okursun, miraçlamayı okursun, milleti semaha kaldırırsın, semahı yürütürsün. Yani her biri bittiğinde dede senin duanı verir. Dedenin de fonksiyonu var, ama onun dua okuyuşuna bağlı. Ama genellikle herşey zakirin elinde. Bunu tüm dedeler böyle söylüyor. Hiçbir zaman kendisini ön planda gören bir dede görmedim cem konusunda. Çünkü her zaman derler, zakir dededen daha fazla milleti aşka getiriyor, biz sadece duamızı veririz, muhabbetimizi ederiz, sorularına cevap veririz, otururuz. Ama zakir hem onu aşka getirir, hem onun içindeki duygusal bağları açığa çıkarır, hem de Hüseyin’i, Allah’ın adını zikreder –ama sazla, müzikle, güzel tonla zikreder- o yüzden zakirin fonksiyonu daha fazladır”.

Dedenin hâli ve muhabbetinin çok önemli olduğunu aktaran zakir Orhan Işık, dedenin hâlini kendisi hissetmeden aynı hâli insanlara hissettiremeyeceğini düşündüğünü, o kıvılcımı alamayınca pek konsantre olamadığını, dolayısıyla gideceği cemlerde dedeyi seçmek zorunda kalabildiğini ve bu yüzden biraz seçiciliğin ortaya çıktığını aktarır.²⁸³ Benzer bir şekilde zakir Yaprak Dengiz de dedenin duaları, muhabbeti ve kelimelerinin çok manalı olduğunu, kendisinin dolması için dedenin dolu olması gerektiğini, o noktada dedeyle uyumun ortaya çıktığını belirtir. Etkileşim konusunda dedenin daha önemli olduğunu aktaran Dengiz,

²⁸¹ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

²⁸² Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

²⁸³ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

katılımcılarla etkileşim durumunun daha çok sahne işlerinde olduğunu, cemin çok farklı bir durum içerdiğini, o yüzden halkın gözlerine bakıp, enerjisini alıp, ona göre söylemenin sahnede mümkün olabileceğini düşünür.²⁸⁴

Görüldüğü üzere, zakirlerin icrası ve gelişimi açısından oldukça önemli olarak gördükleri etkileşim konusunda, dede ve katılımcıların etkisi, ortama göre değişebilmekte; ancak zakirler, burada da sahnede olmadıkları vurgusunu yaparak, kendi düşüncelerine göre hangi faktörden daha çok etkilendiklerini farklı şekillerde aktarmaktadır. Buradaki temel söylem olan cemin sahneden farklı olduğu konusu, cemdeki etkileşimin “aşk” ya da “coş” üzerinden ifade edilerek, yine dinsel boyutun ön olana çıkarılması olarak görülebilir.

6.5. Ritüel İçinden Ritüel Dışına Geçiş: Muhabbette Pişmek

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, cem ritüeli dışında oldukça önemsedikleri muhabbet ortamları, bir yanıyla cemevi dışında olsa bile ortam olarak edep ve erkânın sürdürüldüğü, diğer yanıyla zakirlerin kendilerini ifade etme şansı bularak bilgilenme ihtiyaçlarını giderdikleri ve “piştikleri” ortamlar olarak görülür. Bilgilenme konusuna sıklıkla vurgu yapan zakirler, müzik icrasının gelişimi ve Alevilikle ilgili çeşitli konuları öğrenmek için bu ortamları sıklıkla takip ederler.

Zakirliğinin gelişmesinde, cemevi dışında farklı dedelerin muhabbetlerine katılmasının katkısı olduğunu aktaran zakir Murat Ateş, bu muhabbetlerin yanı sıra çeşitli derneklerde yapılan sohbet ve muhabbetlere katıldığını, bu sayede kendisini Alevilik ya da yol adına bilinçlendirmeye başladığını belirtir.²⁸⁵ Aynı şekilde zakir Hasret Can da Alevilikle ilgili bilgileri cemlerden daha çok muhabbetlerde aldığını vurgulayarak bu ortamların öğrenime katkısını şöyle anlatır:²⁸⁶

“Alevilikle ilgili özel bir eğitim almadım. Ama muhabbetlere dahil oldum. Muhabbetlere gire gire öğrendim. Cemlerden bazen aldım. Tabii muhabbetlerde ölçüyorsun, biçiyorsun. Muhabbete ne kadar girersen o kadar öğreniyorsun. Ben mesela şu an zakirlik yapıyorum ama hiçbir şey bilmiyorum desem yeridir. Ben daha ana sınıftayım, daha öğreniyorum. Daha ilkokula, ortaokula, liseye, üniversiteye gideceğim... Hem zakirlikle hem de Alevilikle ilgili önümde kat etmem gereken bir sürü yol var”.

²⁸⁴ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁸⁵ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

²⁸⁶ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

Muhabbet ortamını çok önemseydiğini aktaran zakir Yaprak Dengiz ise buradaki bilgi alışverişinin çok önemli olduğunu, aynı zamanda cem erkânında standart hale gelmiş yapılanmanın burada söz konusu olmadığından, muhabbetin zaman ve katılım açısından bir esneklik sağladığını vurgulamaktadır.²⁸⁷

“Aslında muhabbetler benim nazarımda insanı daha çok bilgiyle dolduruyor. Cemler artık kalıplaşmış. Kapıyı mühürle, gözcü duasını ver vs. Çok fazla standart olmuş. İnsanlar o iki saatlik süre içinde ne kadar yaşayabiliyorlar emin değilim. Ama muhabbetler o şekilde değil. Muhabbetin ortamı çok farklı. Çok fazla şey katıyor muhabbette okunan eserler. Gerek muhabbeti yürüten dede olsun, gerek herhangi bir konuğumuz gelmişse, o olsun, çok fazla bilgi doldurduğunu düşünüyorum. Tasavvuf ehli için çok önemli. Oysa cemde bir şey söyleyemiyorsun. Bir de sürekli saate bakma muhabbeti oluyor. ‘Saatimiz gelmiş, hadi bitirelim’ denebiliyor. Muhabbette böyle değil. Mesela şu anda cem yürüten dedelerimiz benim kendi evime geliyorlar, orada muhabbet erkânı kuruyoruz, bazen sabaha kadar sürdüğü oluyor ve gayet iyi geçiyor. Muhabbeti kamil olmak için de önemsiyorum”.

Cemlerde zakirlerin muhabbet etme şansı olmadığını belirten zakir Bektaş Çolak, cem dışındaki günlerde çeşitli yerlerde muhabbet cemleri -buradaki cem toplanma anlamından kullanılmaktadır- kurulduğunda, o ortamlardaki canlarla muhabbet etmek ve dertleşmek için oralara giderek bunu çok önemseydiğini belirtir. Zakir Çolak, bu ihtiyacın “benci”likten kurtulup “birlikçi” olmak için gerekli olduğunu, bu sayede fikirlerin alınıp verildiğini ve bunun, yolun yürütülmesine katkı sunduğunu şöyle aktarır:²⁸⁸ “Muhabbet cemlerinde ben fikrimi ortaya koyarsam ‘benci’ olur. ‘Birlikçi’ olmak gerekiyor. Yani Ahmet’in, Mehmet’in de fikrini almak gerekiyor. Yol ancak bu şekilde yürür. Yol yürüdü mü fikirler de meydana çıkar. Onun için muhabbet cemleri yapılıyor.” Muhabbet ortamlarını önemseyin bir başka zakir Hasret Can, her ne kadar bu ortamlarda değişler söylene de, bu ortamların cemin havasıyla aynı olmadığını, o açıdan muhabbet ve cemlerin birbirinden farklı olduğunu vurgulayarak, muhabbette bilgilenmenin, cemde ise erkânın önde olduğunu düşünür:²⁸⁹

“Bizim burada (Yenibosna Cemevi) bazen cumartesiileri gençler arasında muhabbet ediyoruz. Bazen kendi evimizde, kendi aramızda muhabbet yapıyoruz. Muhabbetlerde değiş söylüyoruz, ama duvazımız, tevhid değil. Hani Daimi Baba, Davut Sulari, Ali Ekber Çiçek olsun, onların değişlerini okuyoruz. Tamam muhabbet de bir ibadettir, sonuçta Allah’ın kelamını konuşuyorsun, ama cemde secdeye yatıyorsun, muhabbette konuşuyorsun. Eyvallah, çok güzel bir şey, ama benim için ikisi de farklıdır. Cemde duanı verirsin, duanı alırsın, muhabbette kim dua verecek, kim dua alacak? Muhabbette değiş okursun, cemde duvaz okursun, tevhid okursun, semah okursun. Muhabbette semah dönemezsin, cemde semah dönersin. Muhabbette mersiye okuyup da ağlayamazsın, o duyguyu yaşayamazsın, cemde o duyguyu yaşarsın. Çok örnek var bunun için”.

²⁸⁷ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

²⁸⁸ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

²⁸⁹ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

Yukarıda zakirliğin kurumsallaşması ve standardizasyon bahsinde aktarılan, Dertli Divani'nin Ankara ve İstanbul başta olmak üzere, yurtdışında çeşitli cemevlerinde başlattığı Mekteb-i İrfan muhabbetlerinin, benzer amaçlarla, zakirlerin eğitilmesi ve muhabbet erkânında pişmesi amacıyla sürdürülse de, İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten oldukça az sayıda zakirin bu muhabbetlere katıldığı gözlenmiştir. Zakirler, her ne kadar Dertli Divani'yi hem repertuar kaynağı, hem de inançsal önder olarak gördüklerini ifade etseler de, zakirlerin bir kısmı bu muhabbetlerden haberdar olmadıklarını, diğer kısmı ise Dertli Divani'ye ulaşmak konusunda bir yol bulamadıklarını aktarmıştır. Diğer yandan bu muhabbetlere katılan zakirlerden Bayram Solmaz, Alevi toplumunda muhabbetin çok önemli bir kavram olduğunu, çünkü karşılıklı bilgi alışverişini sağladığını, Şahkulu'nda yapılan Mekteb-i İrfan muhabbetlerinin faydasını gördüğünü, bu muhabbetlerde yeni deyişler, duvazdeh imamlar öğrenerek bunları birlikte icra etmenin kendisini geliştirdiğini aktarır.²⁹⁰

Muhabbet konusunda birbirine yakın aktarımda bulunan zakirlerin tamamının bu ortamları önemsedikleri görülür. Buradaki temel vurgunun bilgi alışverişi olarak görülmesi, günümüz zakirlerin en önemsedikleri konulardan birisi olan, bir zakirin özellikle Alevilikle konusunda bilgili olması gerektiğiyle ilgili olarak en çok beslendikleri ortamların muhabbetler olduğunu göstermektedir. Bu ortamların kendine has bir edep ve erkânının olması, cemler kadar katı kuralları olmasa da, muhabbetlerin de inançsal bir yanının bulunduğunu ortaya koyar. Ancak diğer yandan cem ritüelinin dışına çıkan müzik icrası ve yine ritüel dışına taşınan zakir kimliğinin bir geçiş noktası olması açısından muhabbetlerin, hem ritüel içi, hem de ritüel dışı özellikler göstererek, Alevilik bilgisinin öne çıkmasıyla zakirlerin beslendiği (ya da “piştiği”) başlıca ortamlar olduğu söylenebilir.

6.6. Ritüel Dışında Zakirlik

2000'li yıllardan itibaren görünürlüğü giderek artan zakirlerin, bu süreçte inşa sürecine giren kimliklerinin en önemli parçalarından birisi de cem dışına taşan görünürlükleridir. Ritüel içinde bir hizmet olarak süregelen zakirliğin, ritüel dışında var olması, kabul görmesi, hatta hem zakirler, hem de zakir olmayanlar tarafından

²⁹⁰ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

önemsenmesi ve bir kimlik olarak taşınması, günümüzde Alevi kimliğinin yeni boyutlarla tartışılmasına imkan veren bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

Zakirlerin, bir yandan günlük yaşamda ön plana çıkan, kendilerinin bir “duruş”la var olduğunu belirttikleri zakir kimliği, diğer yandan cem ve muhabbetler dışında müzik icrası yapılırken karşımıza çıkmaktadır. Her iki durumda referansını cem hizmetinden ve inançsal düzlemde alan bu kimliğin oluşmasıyla ilgili olarak ortaya çıkan anlatıda, zakir kimliğinin günümüz Alevi kimliğiyle içiçe yapısı ile bu kimliklerin sürekli değişen dinamikleri de görülecektir.

6.6.1. Günlük Yaşamda Zakir Kimliği

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin büyük çoğunluğu üniversite mezunu ya da halen üniversitede okuyan gençlerden oluşmaktadır. Üniversiteden mezun olan gençler genellikle kendi alanlarında çeşitli işlerde çalışırken, eğitimini yarıda bırakmış gençler ise yine ilgilendikleri alanlarda çeşitli meslek kollarında çalışmaktadır. Yukarıda zakirlikle ilgili maddi beklenti konusunda da değinildiği üzere, zakirlerin cemevlerinde hizmet yürütmesindeki temel istek, inançsal bir hizmet görme amacı taşıyor görünmektedir. Ancak alan çalışması boyunca görüşülen zakirlerin büyük çoğunluğunun yüksek gelirli ailelerden gelmediği, genellikle çalıştıkları işlerde de yüksek gelirli maaşlar almadıkları görülmüştür. Bu açıdan zakirlerin haftalık cemleri düzenli bir şekilde sürdürmeye çalışmalarının yanı sıra çeşitli yerlerde muhabbet meclislerine katılma ve haftasonları cemevlerinde düzenlenen çeşitli faaliyetlerde yer alma isteklerinin, aynı zamanda maddi ve manevi bir özveriye de gerektirdiği söylenebilir.

Günlük yaşamda zakir kimliğinin ortaya çıkışında en önemli referansın yine cem ortamından gelen zakirlik hizmeti taşıyıcılığı görevi olduğu görülmektedir. Cemler ve cemevi dışında “zakir kişi” olarak tanınmaya başlayan zakirler, zamanla bu hizmeti dışarıda da taşınması gereken bir görev olarak, yani kimliklerinin bir parçası olarak gördüklerini belirtmektedir. Zakirlik yolunda ilerleyen bu kişilerin zakir kimliği, Alevi kimliğiyle içiçe geçmiş bir şekilde -ancak inançsal yanı daha baskın olarak- zakirlerin günlük yaşamının her anında hatırladıkları, hatırlattıkları veya onlara hatırlatılan bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zakir kimliğinin cem dışında da taşındığını ifade eden zakir Kenan Zede, bağlamaya ilk başladıkları yıllardan itibaren gördüğü üzere, bağlamayla içiçe olup cemlere katılan insanların genelde çok aykırı tipler olmadığını, kendi çevresinde genelde böyle Aleviler olduğunu, artık o sazın ya da ortamın ağırlığından kaynaklanıp kaynaklanmadığını bilemese de, bu kişilerin hepsine o kimlik ve karakterin geçtiğini aktarır²⁹¹. Zakirliğin özü itibarıyla inançla ilgili bir kavram olduğunu, belki âşıklığın cem dışında ifade edilebileceğini, ama zakirliğin on iki hizmetten birisi olarak cem içinde ifade edilmesi gereken bir kavram olduğunu vurgulayan zakir Bayram Solmaz, ancak cem dışında insanların kendisini “Zakir Bayram” olarak tanıdığını, insanların aklında böyle kaldıklarını ifade ederek ritüel dışına taşınan zakir kimliğinin boyutlarını şu şekilde aktarmaktadır:²⁹²

“Zakirlik zor bir iş. Yapmak zor ve kişilik olarak da zakirliği yapacak kişinin kişiliği önemli. Yani edepli, efendi, sakın biri olması lazım. Nerede nasıl konuşacağını bilmesi. (...) Zakir, hem cemdeki icrayı güzel yapmalı, çünkü ses önemli, o halkı, cemaati coşturması gerekiyor. Tabii dışarıda da davranışları önemli. Sonuçta bu dergahtan, cemevinin kapısından çıktıktan sonra da onu tanıyacakları için nasıl biri olduğu önemli. Zakirlik sadece cem içinde değil, cem dışında da az-çok insanın üzerinde taşıdığı bir kimlik oluyor. Yani burada beni burada gören kişiler, dışarıda da o şekilde tanımlıyorlar. Normal sivil hayatta beni bilmedileri için... Mesela ‘Zakir Bayram’ diyorlar. Bu da bir sorumluluk getiriyor”.

Zakirlerin görevlerinden birisinin cem içinde aldığı bilgiyi ve irfanı cem dışına taşımak olduğunu belirten zakir Bektaş Çolak ise, buradan hareketle ortaya çıkan zakir kimliğinin, hem toplum tarafından kabul görmede, hem de Aleviliğe dair kimliğin dışarıda ifade edilmesinde oynadığı rolü de belirtmektedir:²⁹³

“Sadece içe kapanık değil de, içeriden almış olduğu bilgiyi, ilmi, irfanı dışarıya da taşımaktır. İçeride neysen dışarıda da o olman gerekir. Yani karakterimi içeride efendi mi görüyorum, karşımdaki kişiye hoşgörülü mü duruyorum, onu dışarıda da yapmam gerektiğini düşünüyorum. (...) Yaklaşık üç yıldan beri, dördüncü yılıma gireceğim, bu hakikatın, bu ilmin, bu zakirliğin içindeyim. Tabii ilk günkü gibi düşünmüyorum şu an. Bunu bende bir can, bir mana olarak düşünüyorum. Bir topluma girdiğim zaman bunun ağırlığını yaşamaya çalışıyorum. Yaşadıkça da karşılaştığım kişiler “gerçekten yapmış olduğun işin hakkını veriyorsun” diyorlar. Canlar böyle dedikçe ben de kendi yaptığım işe, yürümüş olduğum yola iyice bağlanıyorum. Bunu iyice benimsiyorum”.

Teknik lisede okuduğu dönemde, bir aylık staj için beş işyeri değiştirdiğini, çünkü tamamında Alevi olduğu için çeşitli şekillerde ayrımcılığa uğradığını söyleyen zakir Çolak, yaşadığı benzer olayların kendisinde bir birikim yaptığını, ancak bunların manevi olarak her seferinde yeniden ölerек yeniden doğuma yol açtığını, bu açıdan

²⁹¹ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

²⁹² Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

²⁹³ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

zakirliğin, kendisini bu dünyada ve inançsal olarak bu “yol”da ilerletecek yegane araç olduğuna inandığını şu şekilde aktarmaktadır:²⁹⁴

“Daha çok kere öleceğim, çok kere dirileceğim. Hayattır bu, çok şey olacaktır. Onu için beni bu yolda ilerletecek tek bir aracılığın zakirlik olacağını düşünüyorum. Zakirlik gerçekten bambaşka bir hayattır. Yani bu dünya değildir. O başka bir dünyadır. Zakir olduğu zaman bu dünyada yaşamayacak zakir olan kişi. Kendini tamamıyla binbir sevap yaparak gök cennete gidecek diye düşünmeyecek. Ben öyle düşünüyorum. Yani işlerimi cennete gideceğim diye yapmıyorum. Yarın Hakk divanında pirlerim, erenler, evliyanlar, bu yolu yürütmüşler, can baş feda vermişler, yakılıp yaktıranların karşısına çıktığımda onlara tek şu cümleyi diyebileyim: Bu yol için canımı verdim, bu yol için hizmet ettim. Tek bunu diyeyim yani. Başka herhangi bir çıkarım yoktur, ki zaten zakirlikten de bir çıkarı olan kişi utanılacak bir kişidir”.

Zakir Çolak’ın anlatımında da görüldüğü üzere zakirlerin cem dışındaki “duruş”u, aynı zamanda inançsal olarak cem dışında inancın gereklerini yerine getirmeyi içerirken, diğer yandan zakirlerin bu konuda çok daha hassas bir noktada olduğunu da gösterir. Pek çok zakirde karşımıza çıkan bu “duruş” söylemi, her seferinde inançsal boyuta referans verirken, kimi zaman günlük hayatta bir duruşu sembolize ederek, kimi zaman siyasi bir duruş olarak da ifade edilmektedir. Örneğin zakir Erdoğan Mutlu, bu “duruş”tan dolayı belli bir ahlakı korumak zorunda olduğunu, hatta bu ahlakı çevresindeki insanlara da aşıladığını dile getirir:²⁹⁵

“O duruş var ya! Mesela bir heykel yaptım, senin heykelin orada duruyor. Nasıl duruyor, sabit duruyor. Hani robot modunda değil, hani o duruşu göstereceksin. Onu göstermek zorundasın. Sen kalkıp başka türlü davranamazsın. Zaten Allah sana böyle güzel bir şeyi nasip etmiş. Sen bunun hakkını vereceksin, vermeye çalışacaksın açıkçası. Sadece cemevinde değil, ben dışarıda da dolaşıyorum. Gidiyorum İstanbul dışına, adalara gidiyorum, adam diyor, ‘Zakir n’aber? Tanıdım seni, sen Nurtepe’de zakir değil misin?’ diyor. Orada bile arkadaşlarımla oturup konuştuğumda, ‘ya arkadaşlar hareketlerimize dikkat edelim yürürken yolda, lütfen rica ediyorum’ diyorum. Ben mesela bu sistemi onlara oturturdum, şu an herkes çok sakin. Önceden böyle çok hızlılardı, böyle heyecanlılardı, gençlik, giderdik gezerdik, böyle biraz değişik değişik hareketleri olurdu. Şimdi onlara bile, zakir olmadıkları halde o ahlakı benimsettim. Zakir olmak çok zor. Mesela ben o gençler gibi rahat takılamıyorum. Gezmiyorum öyle. Hani bir ortama girip de alkol, farklı şeyler yapamıyorum. Yapamam yani. Bizim bir görevimiz var. Sen bu hizmetin içindesin. Buna dikkat etmen lazım. Yıllar evvel sana bir uyarı gelmiş zaten. Sen bu şekilde yetişeceksin, bu şekilde yetiştireceksin diyor. Bu sistem böyle gidecek diyor. Ama kırarak değil. Bu duvarı yıkarak değil, yaparak. Amaç zaten bu”.

“Duruş” konusuyla ilgili olarak zakir Cihan Cengiz, toplum içindeki duruşunda, örnek aldığı âşıkların önemini belirterek, zakir ve dedelerin bu âşıkların söylediklerinden hareket ettiğini, âşıkların kutsal kabul edilen sözlerinin cem dışındaki “duruş”u da belirlediğini, ona temel oluşturduğunu aktarır:²⁹⁶

²⁹⁴ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

²⁹⁵ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

²⁹⁶ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

“Pir Sultan’ın ‘Zakir oldum zikrederim Ali’yi’ deyişini okuduktan sonra hâlâ zakirim diyemiyorum. Hâlâ o yük var. Ama âşığın, zakirin söylediği deyişlerin her birisinin içinde bir hayat felsefesi var. On kitabın yazdığını bir dörtlüğe sığdırabilen insanlar var. Onları okuyup anladıkça biraz daha elini, ayağını bir şeylerden çekmeye çalışıyorsun. Çünkü diyorsun ki, ‘dur, söylediğinle, zikirle fikrin bir mi?’ diye soruyorsun. E onu diyorsun, erenlerin yazdığı bir deyiş aklına gelince bir duruyorsun. Toplumda ona göre davranmaya çalışıyorsun. Çünkü diyorum ya, dedenin yanında bir konumda oturuyorsun, böyle bir aşk ehlini insanlara sunmaya çalışıyorsun, yani sen kendindeki lokmayı insana sunmaya çalışıyorsun. Ayrıca toplumdaki hareketlerine dikkat etmen şu açıdan gerekli, şunu dedirtmemelisin, ‘bu âşık, cemde gördüğüm âşık değil’, ki çoğu zaman olmuştur bu bana. Cemdeki âşıklığımla muhabbet esnasındaki âşıklığım biraz farklıdır. Muhabbetin demini oluşturunuyorsun, bir şekilde aşkı yükseltiyorsun, cem esnasında o tevhidi oluşturunuyorsun, cem dışına çıktığın zaman yine ona hasretin olduğu için biraz daha cemdeki tevhide ayak uydurmaya çalışıyorsun ama her zaman oluşmuyor bu, dünya işleri sebebiyle. Ama yine de o muhabbet esnasındaki gibi olmaya çalışıyoruz. Topluma biraz daha erenlerin sözleriyle hitap etmeye çalışıyoruz Dedelerin de kelamı vardır, illa ki onlar da topluma bir şeyler anlatır, ama bu kadar âşık bir şey yazmışsa âşıkların da vermesi gereken bir şey vardır illa ki. Dede de cemlerde âşıkların yazdıklarını okur zaten”.

Zakir Cengiz’in zakirin duruşu konusunda örnek olarak verdiği Pir Sulan Abdal’ı, zakir Bektaş Çolak ise siyasi duruş konusunda örnek göstererek, bu konuda belli şeyler yaşamak gerektiğini ve bunu diğer kuşaklara aktarmanın önemli olduğunu vurgular.²⁹⁷

“Zakirliğin siyasi duruşu hem de öyle bir vardır ki... Bir âşık söyle demişti: ‘Âşık olan seçilir / İnce elekten geçilir / Büyük bir yol verilir / Yaz dediler deftere’. Yani zorlu bir yol verilir, kolay bir yol verilmez âşıklara. Çünkü belli bir şeyi yaşamalı ki o, kişilere, diğer kuşaklara ulaştırmalıdır. Mesela kısaca Pir Sultan Abdal, geçmişte duruşuyla, ona karşı, inancına yapılan ayrımcılıkla ön plana çıkmıştır. Bu konuda yüzlerce deyişler yazmıştır, okumuştur da. Hep kimliğini, duruşunu belirtmiştir. Zakirliğin temel anlamını, o siyasal anlamda o duruşu belirtmiştir. Birçok âşık da öyledir. Ne bileyim Daimi gibi çokça ozan bunu dile getirmiştir. Bu yol için yakılanlar da vardır. Bunları da düşünmeli. Madımak’ta yananlar da inançları için, bu nedenler uğruna yakılmıştır. Ben de bu dönemde şöyle düşünüyorum: Madem belli bir şeyler yaşamak gerekiyor...”.

Zakirlerin yaşayışı ve duruşuyla Alevilik yolunun bir önderi olması gerektiğini dile getiren zakir Murat Ateş, aynı zamanda örnek bir insan olarak bilgili olması gerektiğini belirtir.²⁹⁸ Zakirin, zakirliğin her kelamında o kelamın içeriğini yaşaması gerektiğini düşünen zakir Yaprak Dengiz ise zakirin söylediği sözlerin politik olmasa bile gündeme dair herşeyi içinde barındırdığını, bu açıdan zakirlerin söylediği sözlerdeki manayı taşımasının önemli olduğunu aktarır.²⁹⁹ Benzer bir ifadeyle zakir Orhan Işık da zakirin görevinin önemli olduğunu, eğer bunu bir hâl olarak yaşarsa, insanlara duruşuyla bunu yaşatıp gösterebileceğini düşünerek, Pir Sultan Abdal gibi ozanların yazdıklarını hissettikçe zakirin da o duruşa yavaş yavaş geldiğini, bu sayede o duruşu yaşattığını belirtir. Zakir Işık’a göre bu duruşta siyasi bir görüş de

²⁹⁷ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

²⁹⁸ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

²⁹⁹ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

bulunmaktadır.³⁰⁰ Dolayısıyla zakirin siyasi ve günlük yaşamdaki tüm hâllerine dair duruşunun temel referansı, cemlerde icra ettiği, âşıkların kutsal kabul edilen sözlerindeki yaşama biçimidir. Zakir Kenan Şengül, bu durumu şöyle açıklar:³⁰¹

“Âşıklar hakkın yeryüzündeki yansıması. Bakıldı mı onların kelimelerindeki o ince sözler, mesela 16. yüzyılda söylenmiş bir deyiş hâlâ günümüzde güncelliğini koruyorsa o çok kutsal bir şeydir. Baktığınız zaman dört yüz-beş yüz yıl geçmesine rağmen -az bir süre değil yani- hâlâ söyleniyor, hâlâ dinlendiği zaman bir etki yapılabiliyorsa kutsiyeti çok yüksek bir şey. Müziği benim için çok önemli değil onun. Müziğini farklı çalarsın sen, ben farklı çalarım, ama o söz, o içerik, o anlatılmak istenen duygu... İçine baktığınızda her şey var. Bir toplumun sosyolojik boyutu var, psikolojik boyutu var, etnik kimliği var, geleneksel yanı var. Bütün bir yaşamı dört mısraya sığdırabiliyor. Bunu tartışmak günler, aylar bile alabiliyor. (...) Bizim en büyük ayırımımız bu: Bu bir hizmettir. Zakirin kelime anlamına baktığınızda zikreden, Hakkı zikreden işte. Bir aracısın sen aslında. Sanatçı kimliği gibi bir şey değil bu. Âşıklarca yüzyıllarca biriktirilmiş mirasın köprüsün. Orada köprü gibi tutmaya çalışıyorsun. Diyelim hani köprünün kemeri biraz hasar görmüş, onun yerine bir taş koymaya çalışıyoruz biz”.

Zakirin cem dışındaki duruşunun, aynı zamanda o kimliği taşıyanların asli görevleri arasında olduğunu da vurgulayan zakir Kenan Şengül, cem dışında görmüş oldukları yanlışlıklar ve Alevilikle ilgili çeşitli olumsuzluklara karşı nasıl hareket ettiklerini şöyle anlatmaktadır:³⁰²

“Bence bizim asli görevlerimizden biri şu: Zakir dediğinde Hakkı zikreden ve onun da yanında bu yol asimilasyona uğruyorsa bir şey söylemesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü sen bu yolun âşıklığını yapıyorsun. Âşık adam insanları bilinçlendirmek zorunda. Onun görevi zaten. Onları söylemesi gerekiyor. Yozlaşma kadar kötü bir şey olamaz zaten. Ona dur demesi gerekiyor. Baktığımız zaman zaten, tamam zakirlik geleneğinden gelmeyen, mesela âşıklara bakıldığında toplumsal sorunları, asimilasyon, yozlaşmayı şiirlerinde, nefeslerinde hep vurgulamışlar. Yani bizim de onları örnek alarak onların yolundan giderek, görmüş olduğumuz yanlışları aktarmamız lazım diye düşünüyorum. (...) Cem dışında bizi çağırdıkları yerler oluyor, katılımcı olarak, icracı olarak, oralarda biz Alevilerin sorunlarına değinmeye çalışıyoruz dilimiz döndüğünce. Biz söylüyoruz zaten, ‘sazı her zaman çalarız, söylenir, ama bir daha dilayog kurup konuşma şansımız olmayabilir’. Orada söylüyoruz. Asimilasyondan bahsediyoruz, asimilasyon tehditi. Hızlı gelişen bir asimilasyon var. Ona karşı ne yapılması gerektiğine dair, çalışmaların yapılması gerekliliğine dair, bir toplantı düzenlensin, biz de destek için katılabiliriz diyoruz. Herkes fikrini söylesin... Mesela gençlerin cemevlerine yönlendirilmesini istiyoruz”.

Zakirlerin anlatımlarında görüldüğü üzere cem dışında taşınan zakir kimliğinin Alevi kimliğiyle içiçe geçmesi, bir yandan aynı damardan beslenen güncel sorunlara karşı duyarlılığın gelişmesi şeklinde ortaya çıkarken, diğer yandan cem kaynaklı inançsal zeminin, her ortamda yeniden hatırlatılması üzerinden ilerlemektedir. Her iki durumda zakirin bir duruşu olduğu üzerine yapılan vurgular, geçmişten gelen zakirlik hizmetinin günümüzdeki görünürlüğünde, bu hizmete yeni anlamlar yükleyen bir kimlik inşasının, hizmet, görev ve duruş şeklinde gelişen bir süreci

³⁰⁰ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

³⁰¹ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

³⁰² Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

içerdiği de söylenebilir. Bu ifadeler arasında, ritüel içinden ritüel dışına geçişi şöyle gösterebiliriz:



Şekil 8. Ritüel İçinden Ritüel Dışına Zakir Kimliğinin Dönüşümü

Buradaki aktarımda ortaya çıkan her üç kavramın da aslında birbirine dair özellikler barındırdığı, hatta bunların keskin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca hizmet ve görev kavramlarının zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı, aynı şekilde görev ve duruş kavramlarının da kimi durumlarda birbirlerinin yerine kullanıldığı söylenebilir. Özellikle aşağıda incelenecek, zakirlerin piyasada müzisyen olarak yer almaları konusundaki örnekler, bu kavramlar arasındaki geçişleri ve ritüel içi ile dışı arasındaki bölgelerin dinamik, geçirgen ve sürekli inşa halindeki bölgeler olduğunu göstermektedir.

6.6.2. Piyasada Müzisyen Olarak Zakir Kimliği

Günümüz zakirlerinin müzik piyasasında nasıl bir müzik icra etmesi gerektiği konusu, zakirler arasında sıklıkla konuşulan bir mesele olarak günümüz zakir kimliğinin en temel özelliklerini içinde barındırır. Zakirlerin anlatımlarında, cemevleri ya da çeşitli bağlama kurslarında eğitim aldıktan sonra zakirlik konusunda ilerlemeye çalıştıkları ancak “müzisyen” olmak gibi bir isteklerinin olduğuna dair bir ifadede bulundukları görülmemiş; konservatuarlarda müzik eğitimi alan zakirlerde dahi “müzisyen”lik yerine “zakirlik” yolunda ilerlemenin amaçlandığı ısrarla vurgulanmıştır. Ancak bu durum, bazı zakirlerin piyasada müzik icrasında bulunmadıkları anlamına gelmez. Müzik piyasasında, türkü bardan düğünlere, albüm kayıtlarından konserlere hemen her tür ortamda icra yapabilecek kapasitede olan zakirlerin, bu konudaki tercihleri, günümüz zakir kimliğinin oluşumuna etki eden faktörlerin açığa çıkması açısından da önemlidir.

Zakirlerin, piyasada müzik icra ederek geçinmeye çalıştıkları en önemli mekanlar olan türkü barlarda çalma konusunda temkinli davrandıkları görülür. Konservatuarda müzik eğitimi alan zakir Hasret Can, geçinmek amacıyla çeşitli mekanlarda (bar, kafe) müzik icrası yaptığını, ancak zaman içinde bunları bırakarak başka yollardan para kazanmayı tercih ettiğini belirtir. Bu mekanlarda çalışmaya başladığında aklına cem repertuarından başka eserler gelmediğini, ancak bunları böyle içkili ortamlarda çalmak istemediğini belirten Can, daha sonra sadece orada icra yapan arkadaşlarına enstrümanlarıyla eşlik ettiğini ve sonunda bu işi bıraktığını, geçinmek için başka işler yapmaya devam ettiğini aktarır.³⁰³ Zakir Can'ın aktarımına benzer olarak, kendisi de konservatuarda müzikoloji eğitimi alan ve geçinmek amaçlı türkü barlarda icra yaptığını aktaran zakir Bektaş Çolak, zakirlik ve müzisyenlik konusunda bir ayırım yapması gerektiğini, özellikle her ikisinin repertuarını ayırması gerektiğini düşünür.³⁰⁴

“İnanın para kazanmam, evime ekmek götürmem gerekiyor. Yarın bir gün farklı bir yerlere de çıkmış olsam, -ne bileyim türkü bar anlamından diyorum- içki içilmiş bir ortama da çıksam o ortamdaki çıktıktan sonra ben yine kendime ‘zakirim’ diyebiliyorum. Ya da o ortamda da diyebiliyorum. Yani çokça böyle bir ortama çağrıldım. Maddiyat açısından öğrenci olduğumdan dolayı gittim. Bakıyorum orada da bana ‘deyiş çal’ dediklerinde bunun yanlış olduğunu, bunun sadece erkânlarda gerçekleşmesi gerektiğini, böyle içki içilen ortamlarda bu pirlarin, evliyaların adlarının ağıza alınmaması gerektiğini kendi kimliğimle, zakirliğimle belirtmişimdir. Yani bir Bektaş olaraktan değil, ‘zakir Bektaş’ olaraktan bunu belirtmişimdir. (...) Böyle bir şey de düşünüyorum: İki işi birbirinden ayırt etmem gerekiyor. Bakıyorum günümüzün şartlarına, o geçmiş dönemdeki kaset, albüm satışları gibi satışlar, patlamalar bu dönemde yok. Herkes birbirinin arkasından vurmaya çalışıyor. Ben bu işe girmişim, ekmeğimi nereden alacağım? Benim muhakkak evime, eşime ekmek götürmem gerekiyor. Belli bir kazanç elde etmem gerekiyor. Madem düşünüyorum gerçekten zakirlik de yapıyorum. Bir yandan arada bir türkü bara da çıktığım da oluyor. Düzenli değil tabii, arada bir. Çıkarken de içimde bir burukluk oluşuyor, ‘ya dün cemdeydim, bugün de türkü bardayım’, af buyrun sarhoş olan kişilere burada konser veriyorum, bu da beni kırıyor. Dün ‘Allah, Muhammed, ya Ali’ derken bugün ‘vurdum, kırdım’ türküleri okuyorum. Bu gerçekten ben de bir etki yaratıyor. Ama geriye döndüğüm vakit -babam da gerçekten bu konuda dile getirmiştir- ‘oğlum yapacak bir şeyin yok, iki işini, iki makamını birbirinden ayırman gerek’ diye. Dedelerim de böyle demiştir. Dönemin şartları böyle. Yani ben sadece zakirlik yaptım mı, sadece buna odaklandım mı gerçekten araştırdığım konu olarak maddi açıdan biraz zarara uğrayacağımı düşünüyorum. (...) Türkü barda deyiş okumuyorum. İki ayrı repertuar vardır. Birinde genellikle Alevi makamı deyişler vardır. Diğerinde ise eğer -af buyrun- türkü bar ise ‘saçlarını yolmuşsun’ tarzı eserler oluyor. Duvazımam gibi Alevi tasavvuf deyişlerinin türkü barlarda okunmasına karşıyım. Ama âşıklardan filan muhakkak okuyorum. Mesela Pir Sultan Abdal’ın bir deyişini halay diye okuyorlar. ‘Caney caney, işte meydaney’ diye... O normalde Pir Sultan Abdal’ındır, orada farklı bir anlam ifade ediyor. Ama gel ki günümüzde türkü barlarda, düğünlerde onu halaya çevirmişler. Mesela onu hayatta okumam. Kaç kere teklif geldi, ‘oku bunu’ diye. Karşı çıkmışımdır. Normal deyiş olaraktan da okumam. Artık klişe olmuş”.

³⁰³ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

³⁰⁴ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

Zakir Kenan Şengül de müzisyenlik ve zakirlik arasında bir ayrım yapılması gerektiğini belirterek, bu hizmeti sürdürenlerin sanatçılıktan farklı bir kimliği olduğunu vurgular:³⁰⁵

“Bizim en büyük ayrımımız bu. Bu bir hizmettir. Zakirin kelime anlamına baktığınızda zikreden, Hakkı zikreden işte. Bir aracısın sen aslında. Sanatçı kimliği gibi bir şey değil bu. Âşıklerce yüzyıllarca biriktirilmiş mirasın köprüsün. Orada köprü gibi tutmaya çalışıyorsun. Diyelim hani köprünün kemeri biraz hasar görmüş, onun yerine bir taş koymaya çalışıyoruz biz. (...) Hani piyasada çalmakla zakirliği ayırt etmeye çalışıyorum”.

Türkü barlarda deyişlerin okunmaması gerektiğini düşünen zakir Orhan Işık, bu repertuarın özel olduğunu, bunların ancak bir dinleti ya da konserde okunabileceğini, bunları icra ederken mekanın ve mekandaki kişilerin çok önemli olduğunu bildirir.³⁰⁶ Aynı şekilde zakir Murat Ateş de kafede çalmayı reddettiğini, herhangi bir konser Alevilik adına bir etkinlikse katıldığını, ama kurumlar konusunda seçici davrandığını belirterek, sahnede daha çok muhabbet deyişleri okuduğunu, miraçlama, çerağ gibi repertuarı sadece cemde okuyabileceğini, ortam sessizse ve boşa gitmeyecekse duvazdeh imam da okuyabileceğini ekler.³⁰⁷ Genellikle cemevlerinin düzenlediği, Alevilikle ilgili etkinliklere katıldığını belirten zakir Yaprak Dengiz ise sahneye çıktığında zakir tabirini kullanmadığını, zakir olarak sadece cem erkânı veya muhabbet erkânında yer aldığını belirtir. Zakir Dengiz, zakirlik ve sahne sanatçılığı arasında net bir ayrım olduğunu vurgulayarak, bunları birbirinden ayırmak için cemevlerinde çok uğraştıklarını belirterek, cem dışında zakir olarak icra yapılmasına şu şekilde karşı çıkar:³⁰⁸

“Zakirlikle sahne sanatçılığı birbirinden ayırmak için çok fazla uğraşıyoruz şu anda bu tür kurumlarda... Mesela yanımda zakir olan bir erkek arkadaşım cemden çıktıktan sonra bir türkü bara gittiği zaman ertesi hafta onu posta aldirtmıyorum. Hani bunlar için çalışıyoruz daha çok. Türkü barda o eserleri söylememesi önemli benim için. İkinin birlikte olabileceğini düşünmüyorum. (...) Mesela bir türkü barda, karşısında ne olduğu belirsiz insanlar kadeh kaldırıyorlar. Kimin oturduğu belli değil. O, sahneden bağlamasını alıyor. Yanında kadeh oluyor, kadehinden bir yudum alıyor, sonra bağlamaya tekrar devam ediyor. Ertesi gün o sahneden kalkıp posta oturuyor. Benim dedem, ‘Tarikatta insanları eğlendiren, şeriatla yol yürütemez’ derdi. O bende çok kalıplaşmış. Benim aklımda bu söz çok yer almıştır. Bana göre çok doğru bir söz. Yani sahneden, o şekilde belirsiz bir yerden kalkıp da o posta oturup yol yürütmek ne kadar doğru? (...) Hiçbir zaman piyasada müzisyen olmak isteğim olmadı. İşte beste yap diyorlar, türküevinde çık vs. O şekilde hiçbir hevesim olmadı, inşallah olmaz. Yani özellikle türküevlerini çok doğru bulmuyorum. En azından ben yapamam. Nihayetinde cem yürütüyorum. Orada icra edilen repertuarla cemde icra edilen eserlerin birbirinden ayrı olması gerektiğini düşünüyorum”.

³⁰⁵ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

³⁰⁶ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

³⁰⁷ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

³⁰⁸ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

Zakir Dengiz'in de aktardığı gibi, zakirlerin cem dışında icra yaparken özellikle cem repertuarını, türkü bar veya türküevi olarak adlandırılan içkili mekanlarda çalmak istemedikleri, ancak bu repertuarın herhangi bir Alevi kurumunun etkinliğinde çalınabileceğini belirttikleri görülür. Benzer ifadelerde bulunan zakir Bayram Solmaz, türkü barda çalmak isteyenlerin olabileceğini, ancak kendisinin yapmayı düşünmediğini, orada bir tevhidin, bir duvazdeh imamın okunmasını doğru bulmadığını, diğer yandan kendisinin de zaman zaman katıldığı gibi bir Alevi etkinliğinde bunların çalınabileceğini vurgular.³⁰⁹ Aynı şekilde zakir Bektaş Çolak da Alevi etkinliklerinde cem repertuarının çalınabileceğini belirtir.³¹⁰

Zakirlerin cem dışındaki görünürlüklerinde en önemli işleve sahip ortamlar olan Alevi etkinlikleri, zakirlerin zaman zaman farklı müzisyenler ya da kendi aralarında yeni oluşumlar kurarak icra yaptıkları ortamlardır. Zakir arkadaşlarıyla, sadece Alevilikle ilgili etkinliklerde icra yapan Katre-i Umman adında bir müzik topluluğu kurduklarını aktaran zakir Kenan Şengül, Alevi müziğini cem dışında icra ederek gençlere sevdirmek amacıyla taşıyan grubun oluşumu ve amaçlarını şu şekilde özetlemektedir:³¹¹

“Oluşumun ismine Katre-i Umman dedik. Hani deryada bir damla olabilmek amacıyla. Projenin çıkışı da zakirlik üzerinden zaten. Ama herkesin zakirlikle ilişkisi farklı. Çok çeşitli bir yapımız var. Geleneğin içinden gelen bir tek ben varım. (...) Gençlerin bir kısmı cemevlerine gelmiyor. Ama deyişti, semahtı, bunları dinliyorlar dışarıda, aslında baktığınızda. Ama cemevine gelmiyorlar. Çıkış noktası bu oldu aslında, buna yönelik... Yine geleneksel Alevi müziğinin kalıplarını bozmadan o müziğin âşıklarının, ozanlarının eserlerinden icralarda bulunalım, ama bunu dışarıya taşıyalım. Belirli konseptlerde olsun, ama amacından sapmasın. Yani tam böyle bir cem havasında değil. Yine konuşarak... Klasik on tane eser seçtik, okuyalım, bitti, ‘teşekkür ederiz’ değil yani. Geliyoruz, kendimizi tanıtıyoruz, neden yapmak istediğimizi anlatıyoruz, eseri tanıtıyoruz, hangi yörede, hangi şekilde okunduğunu, varsa hangi albümde yer aldığını, kaçınıcı yüzyıldan hangi âşığın yazdığını, hani dilimiz döndüğü kadar içeriğine dair bazı anlamlarını da söylemeye çalışıyoruz. Ondan sonra icra yapıyoruz. Hani ‘sormak istediğiniz bir şey var mı?’ diye soruyoruz. İnteraktif bir durum yaratmaya çalışıyoruz. Şunun çok etkili olduğunu gördük biz: Bunun açıklamasını, açılımını yapınca, eşlik eden insan sayısı daha da artıyor. Çünkü bilinçlendirmeye yönelik yapmaya çalışıyoruz. Cemde o şansımız olmadığı için, biz bunu dışarıda yansıtalım dedik. (...) Daha çok deyişler, nefesler ağırlıklı gidiyoruz. Semah arada bir oluyor. Herşeyin yeri ve konseptine uygun olduğu sürece sıkıntı yok. Zaten biz onu yaptığımız zaman semah dönecek semahçılar, yani hizmetliler de olmuyor. Yani onu göstermiyoruz. Sadece müzikal boyutuyla onu yansıtıyoruz. Ama bar gibi ortamda bu çalınmaz. İçki olayından dolayı değil de, onu anlayabilecek, kaldırabilecek insana çalmak için...”

Zakir Şengül’ün belirttiği amaçlara yakın amaçlarla çeşitli Alevi etkinliklerine katılan zakirlerin, bir yandan kendilerini cem dışında ifade etme fırsatı buldukları,

³⁰⁹ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

³¹⁰ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

³¹¹ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

diğer yandan kendilerinden genç kuşaklarla bu etkinliklerde daha direkt bir ilişki kurma şansı yakaladıkları görülür. Bu etkinlikler, aynı zamanda zakir kimliğinin ötesinde, geniş bir yaş kuşağı için Alevi kimliğinin topluluk olarak dışa vurulduğu ortamlar olduğundan, zakirler de burada önemli bir kültürel aktarıcılık görevi üstlenirler.

Zakirlerin müzik piyasasıyla ilişkilene yollarından birisi albüm yapmak olarak görülebilir. Görüştüğümüz zakirler arasında aktif olarak bir albüm çalışması içerisinde bulunan tek zakir olan Cihan Cengiz, bu çalışmayı yapma amacının özellikle zakirlik alanında yetişmek isteyenlere yol göstermek olduğunu vurgulayarak, albüm repertuarını oluştururken bir cem boyunca icra edilen tüm müzikal formları örneklemeye çalıştığını, burada mümkün olduğunca farklı özellikteki eserleri seçtiğini dile getirmektedir. Zakir Cengiz, albümün içeriğini ve albüm yapma sürecini şu şekilde açıklamaktadır.³¹²

“Genel olarak amaç bunu dinleyen insan cem olabilsin. Başında Kasım Ülker Dede’nin verdiği dua var, daha sonra on iki hizmet gelecek, çerağın başından önce çerağ duası okunacak, iki tane duvazı imam, üç tane tevhid, miraçlama, iki semah ve mersiye den oluşacak. Değiş olmayacak. Sadece cemin içinde ritüel olarak algılanan, cemin yürütme içerisinde çalınan eserleri albüme koydum. (...) Benim bu yaptığım kalıp şöyle bir kalıp: Mesela bir can bunu dinlediği zaman, o anda gözlerini kapatıp cem olmasını istiyorum ben. Ona o aşkı vermek istiyorum. Bir zakir adayı, âşık adayı alıp bunu dinlemeli. Ama asıl sebebim, Anadolu’da, ‘zakirim yok’ diyen insanlara, bunu ulaştırmaktır, kesinlikle ücretsiz bir şekilde. Hani eğer âşığınız varsa, siz ona demini verin, ben de ona müzikal açıdan bir yardım edeyim diye yaptım bu işi, daha doğrusu yapıyorum. Zakirsiz olanlara bir başlangıç noktası. Ama bunu her zaman söyleyeceğim, bunu albümün içindeki ön yazıda da yazacağım. Bu sadece bir kayıt. Kaydın üzerine onların koymasına gerekiyor. İsmi ‘Hakka Niyaz’ diye düşünüyorum. İçimden her zaman bu geçti. Çünkü bazı dedeler dahi elini öptürmez. ‘Niyazımız hakka olsun’ der. Öyle bir düşünce vardı, şimdi onu yürütüyorum. Şunu demek istiyorum artık: Ben yapabileceğimi normal anlamda yaptım. Artık kendime dönmeliyim. Ben şu an için insanlara bir şey vermek istiyorum. Bazen kap dolarsa kabı boşaltman gerekiyor, biraz da olsa. Bir kaba dolduk, birazını damlatmak istiyorum artık. Çünkü ağır geliyor. Kendimi her zaman bu şekilde görevli gibi hissettim”.

Ancak genel olarak albüm yapma konusunda temkinli görünen zakirler, bu tür projeleri biraz daha ileri dönemlerde, tecrübe kazandıkça yapmak istediklerini belirtmektedir. Örneğin ileride Alevi-Bektaşî müziği albümü yapmak gibi bir hedefinin olduğunu belirten zakir Yaprak Dengiz, ayrıca bu tür çalışmalar sürdüren arkadaşlarının çalışmalarına destek verdiğini, ancak bu tür çalışmalarda kendisi bir duvazdeh imam okumuşsa, hemen arkasından “Saçını sarıya boyamışsın / Gözünü karaya boyamışsın” gibi türkülerin seslendirmesini doğru bulmadığını, bunların

³¹² Derinlemesine görüşme, 21.09.2014. Ayrıca araştırmanın yazıldığı dönemde zakir Hasret Can, gitarist bir arkadaşıyla “Aşk-ı Derun” adını verdikleri bir albüm çalışmasına başladıklarını belirtmişse de bu çalışma henüz ön hazırlık safhasındadır.

birbirleriyle bağlantılı olmadığını düşünür.³¹³ Zakir Bektaş Çolak ise ileride yapacağı albümde, farklı enstrümanlar ve farklı makamlar kullanarak Alevi müziğini ve âşıklama tavrını gençlerin dinleyebileceği bir şekilde tasarlamak istediğini belirtir³¹⁴. Zakir Kenan Zede ise ileride bir anı olarak kalacak, cemlerde icra ettikleri eserlerin yanı sıra kendi yazdıkları eserleri, Ozan Uluçam (Dede) ile birlikte demo olarak kaydetmek istediklerini aktarır.³¹⁵

Yukarıda görüldüğü üzere, zakirlerin piyasada müzisyen olarak yer alırken, taşıdıkları zakir kimliği konusunda hassas oldukları söylenebilir. Zakirlerin bu konuda, Alevi kimliğinin başlıca ifade alanları olan, çeşitli Alevi kurumlarının düzenledikleri etkinliklerinde yer alırken bir sıkıntı çekmedikleri, hatta burada cem repertuarını da icra ettikleri, ancak türkü bar, düğün ya da daha farklı ortamlarda cem repertuarının icrasına karşı çıktıkları ya da buralarda icra yapsalar dahi repertuarlarını değiştirdikleri görülmektedir. Ancak zakirler, nerede icra yaparlarsa yapsınlar, cem zakirliğinin sırtlarına yüklediği ağırlığı hissettikleri, bu açıdan cem dışındaki günlük pratiklerinin tamamında zakir olarak bir duruş sergiledikleri ve bunu sıklıkla ifade ettikleri söylenebilir.

6.7. Zakirlik ve Âşıklık

Geleneksel olarak zakirlik, çoğu zaman âşıklık ya da cem âşıklığı olarak adlandırılrsa da, bu tabirin İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirler arasında, inançsal olarak özel bir konumu veya durumu gösteren bir kavram olarak kullanıldığı, bir zakirin gerçek manada âşık olabilmesi için “yol” bağlamında olgunlaşması (kamilleşmesi) gerektiği vurgulanır. Ancak burada bahsi geçen âşıklık, sadece cemde icra yapan zakirliği kapsamamakta, aynı zamanda kendi sözlerini yazıp söyleyen, belli bir mahlası³¹⁶ olan ve toplum tarafından kabul gören (ya da Alevilik bağlamında toplumun rızalığını alan) âşıklığı içermektedir. Alevi toplulukları için yüzyıllar boyunca “âşığın sözü Kur’an’ın özü”³¹⁷ şeklinde ifade edilerek, yazdıkları sözler

³¹³ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

³¹⁴ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

³¹⁵ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

³¹⁶ Alevilikte âşıkların mahlas alması konusunda çeşitli görüşler bulunsa da, âşıklık geleneğinde çok önemli bir yeri olan usta-çırak ilişkisi, Alevilik bağlamında bir mürşitten mahlas almak şeklinde tezahür ettiği gibi bade içme ya da rüya motifine de ratslanır. Genel olarak âşıklık geleneği ve âşıkların mahlas almaları konusunda detaylı bir inceleme için bkz. Artun (2001).

³¹⁷ Alevi âşıkların sözlerinin kutsiyeti ve bunun müzikle ilişkisi hakkında bir makale için bkz. Özdemir (2009b).

kutsal olarak kabul edilen âşıkların, günümüz Aleviliğinde bir yandan görünürlüğünün azaldığı gözlenirse de; günümüz zakirleri açısından âşıklığın, bir gelenek çizgisinden daha çok inançsal mertebe olarak yukarıda konumlanan ve ulaşılması güç bir makam olarak görüldüğü söylenebilir. Bu noktada İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmeti yapan gençlerin, âşıklığı çok önemseydiği, hemen hepsinin bu alanda ilerlemek istediği, ancak bunun için olgunlaşmaya ve toplum tarafından kabul görmeye önem verdikleri gözlenir.

Zakirlerin bir yandan kendi mahlaslarını bulma / alma amaçlı sözler (deyiş veya nefes) yazmaya çalıştıkları, diğer yandan bunları giydirme ya da besteleme yoluyla cemlerde veya muhabbetlerde icra etmeye çalıştıkları görülmüştür. Ancak bu konuda hevesli oldukları kadar temkinli davranan zakirlerin, âşıklıkla ilgili tıpkı ritüel dışı icralarda olduğu gibi hassas davrandıkları, çoğu zaman âşıklığın zakirliğe oranla daha ağır bir misyona sahip olduğunu düşündükleri söylenebilir. Örneğin, zakirliğe devam ederken âşıklık konusunda ilerlemek ve dedelerinden mahlas almak için çabaladığını, ancak bunun sadece cem içinde değil, cem dışında da ayrı bir sorumluluk gerektirdiğine inanan zakir Bektaş Çolak, bunun gerekleri konusunda şunları aktarmaktadır:³¹⁸

“Tabii ki mahlas da önemlidir benim için. Bunun için de çok uğraşıyorum. Uğraşıyorum derken dedelerimin gözü önünde uğraşıyorum yani, hizmet ediyorum, bir şeyler yapmaya çalışıyorum. Belki düşerim, kalkarım da bir mahlas verirler. Ama onun için de biraz erken olduğunu düşünüyorum. Belli bir aşkı, belli bir ayrılığı, belli bir acıyı yaşamak gerektiğini düşünüyorum. (...) Tabii ki çalan her kişi âşık olmuyor. Bunu kendine öncelikle benimsemek gerekiyor. İlk önce ‘ben âşığım, Hakk’tan didar almaya çıktım’ demek gerekiyor. Görüyorum, çoğu arkadaşım önüne defteri koyuyor, içeride edep erkân halinde duruyor, bakıyorum dışarıya adımını attıktan sonra laylaylom bir hayat! Ben diyorum ki bu arkadaş, ‘içeride ne aldın ki dışarıda bunu veriyorsun? İçeride bunu mu öğrettiler? Böyle layakıt bir davranışı, hareketi mi öğrettiler ki bu şekilde atmış olduğun adımı devam ettiriyorsun?’ Benden büyüklere dahi bu şekilde ‘yapma’ demişimdir”.

Yaklaşık on yıl önce kendi deyişlerini yazmaya başladığını aktaran zakir Kenan Zede, mahlas olarak “Teslimi”yi kullandığını, ancak bunu birisinden almadığını, kendisinin seçtiğini belirtir. Deyişlerin yanı sıra halk müziğine yatkın olmayan aşk şarkısı diyebileceği bestelerinin de olduğunu aktaran zakir Zede, mersiye ve tevhid formunda yazdığı eserlerden mersiyeleri cemlerde icra ettiğini ama kendi mahlasıyla lanse etmek yerine “Hatayi” mahlasıyla söylemeyi tercih ettiğini aktarır³¹⁹. Mahlas olarak “Akı Noksan”ı kullandığını belirten zakir Cihan Cengiz de pek çok deyiş

³¹⁸ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

³¹⁹ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

yazdığını, ancak bunları cemlerde muhabbet kısmında söylemek için biraz erken olduğunu, bu konuda biraz daha pişmesi gerektiğini ve bunun tıpkı zakir Çolak'ın belirttiği gibi bir ağırlığının olduğunu anlatır³²⁰:

“Akli Noksan diye bir mahlasım var. İlk başlarda mahlasımı Zakir Cihan olarak kullanıyordum. Bir gün Pir Sultan'la ilgili araştırma yapıyordum. Pir Sultan içine bayağı bir girmek istedim. Ondan sonra Pir Sultan'ın ‘Zakir oldum zikrederim Ali'yi’ diye bir deyişine rast geldim. Ondan sonra oturup, ‘böyle bir insan bunu diyorsa, bizim zakir diye bir mahlas almamıza şu an için gerek yok’. O gün onu okudum, Pir Sultan'ın desturuyla mı artık, ‘Akli Noksan’ diye yazmaya başladım. Şu an için bu mahlasla yazıyorum. Yaklaşık elli ya da altmışa yakın deyiş yazdım. Cemlerde muhabbet kısmında söyledim deyişlerimi. Ama söylemesi çok ağır geldiği için, yani söylemesi çok hoş oluyor ama dile getirmesi ağır geliyor. Daha henüz bünyem alışkın değil, bünyem bunu kaldırmıyor. Sözlerin ağırlığından değil. ‘Dur bakalım, senin daha zamanın değil’ gibisinden bir şey, içten bir ses. Böyle bir hedefim var tabii”.

Kendi sözlerini yazmaya gayret ettiğini belirten zakir Kenan Şengül ise zaman zaman cemlerde ve muhabbetlerde bunları icra ettiğini, ancak mahlas almadığını, anlık olarak icra sırasında “Sefil Kenan” benzeri mahlasları kullandığını aktarır. Ancak kendi eserlerini çok nadir icra ettiğini, bunları daha sık çalmak konusunda cesaret edemediğini, böyle zamanlarda kendi kendisine, “Pir Sultan da yazmış, Kul Himmet de yazmış, sen kimsin ki yazıyorsun, çalışıyorsun, söylüyorsun?” diye sorduğunu belirterek bunun ağırlığını taşıdığını dile getirir. Şengül ayrıca, kendi yöresi olan Malatya'nın Arguvan havalarına benzer formda sözler yazıp besteler yaptığını da ekler.³²¹

Âşıklık konusunda henüz o makama erişemediğini, bunun için çok pişmek gerektiğini, ancak kendisinin böyle bir hedefinin olduğunu belirten zakir Hasret Can, önce pişip kamillîğe erişince, daha sonra kendi sözlerini yazabileceğini, fakat şimdi yazmasının doğru olmayacağını düşünmektedir.³²² Zakir Orhan Işık ise bir şeyler yazmaya çalıştığını, özel bir mahlasının olmadığını, şimdilik “Âşık”ı kullandığını, sözleri sadece zakir arkadaşlarıyla paylaştığını, cem veya muhabbetlerde henüz okumadığını, çünkü bu konuda biraz çekingenlik olduğunu belirtir.³²³

Deyiş yazmak konusunda kendisine geceleri ilham gelse bile evde sıkıntı çektiğini, ailesini rahatsız etmemek için gece saz çalıp söyleyemediğini, bunun için geceleri Nurtepe Cemevi'ne gelip sabahlayarak yazmayı düşündüğünü belirten zakir Erdoğan Mutlu, henüz bir mahlasının olmadığını, bunun o anda çıkan sözlere göre

³²⁰ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³²¹ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

³²² Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

³²³ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

belirleneceğini aktarır.³²⁴ Zakir Murat Ateş de gençler arasında âşıklık yapanların pek olmadığını, söz yazarlar olsa da saz çalıp yazarların pek olmadığını, kendisinin de henüz yazmadığını vurgularken;³²⁵ zakir Yaprak Dengiz ise söz yazmadığını, hatta beste de yapmadığını, çünkü gün yüzüne çıkmamış birçok beste bulunduğunu, daha çok onların gün yüzüne çıkması gerektiğine inandığını dile getirir.³²⁶

Ayrıca âşıklık yapmaya çalışan, kendi sözlerini yazıp söyleme hevesinde olan bazı zakirlerin, sosyal medya hesaplarından (özellikle Facebook'tan) yazdıkları deyişlerin bazı kitaları paylaştıkları gözlenir. Bu paylaşımların yanı sıra zakirlerin çeşitli ortamlarda yaptıkları ses ve video kayıtları ile performanslarına dair fotoğraflar da sosyal medya hesaplarında yer alır. Zakirlerin buradaki dışavurumunda, genellikle Alevilikle ilişkili ifade biçimlerini (deyişler, menkıbeler, özlü sözler, vb.) kullanarak zakir kimliğinin öne çıkardıkları gözlenir ve bu hizmetin gereklerinin cem dışında da sürdürüldüğüne dair vurgu yapıldığı görülür.

Âşıklık konusunda temkinli ama istekli olan zakirlerin bu yolda ilerlemek konusunda istekleri farklı zamanlarda ortaya çıksa da, âşıklığı inançsal mertebe olarak zakirliğin biraz daha üstünde gördükleri, âşıklıkla toplum içinde kazanılacak kabulün, genel olarak Alevilikle ilgili inançsal bir kabul olduğuna inandıkları, bu açıdan kendilerine yol gösterici olarak gördükleri 16. yüzyıl ozanı Pir Sultan Abdal'dan günümüz ozanlarından Dertli Divani'ye kadar pek çok “yol” önderini âşık – zakir olarak kabul ederek, onların yolunda ilerlemeyi düşündüklerini aktarırlar.

6.8. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Zakirlik

Zakirlik konusunda yapılan çalışmalarda pek değinilmeyen konulardan birisi olan kadın zakirlerin durumu, İstanbul cemevlerine odaklandığımız bu çalışmada araştırdığımız konulardan birisi olmuştur.³²⁷ Zakirliğin toplumsal cinsiyet bağlamında nasıl bir konumda olduğunu incelediğimizde, oldukça az sayıda kadın

³²⁴ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

³²⁵ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

³²⁶ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

³²⁷ Alevilikte kadının yeri meselesi başta olmak üzere, genel olarak toplumsal cinsiyet bağlamında Alevilikle ilgili çalışmalar konusunda ciddi bir nicelik sorunu bulunmakla beraber, müzik bağlamında bu konuda yapılmış çalışma sayısı da yok denecek kadar azdır. Müzik bağlamında konuya geniş perspektifte bir giriş için, Türkiye'yi de kapsayan Akdeniz coğrafyasında müzik ve cinsiyet ilişkisinin incelendiği bir derleme için bkz. Magrini (2003). Alevi-Bektaşî inancında kadının yeri konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Bahadır (2004). Ayrıca Alevi kadınlarla ilgili güncel bir çalışma için bkz. Akkaya (2014).

zakirin cemevlerinde hizmet yürüttüğü görülmüştür. Özellikle alan çalışması yaptığımız dönem boyunca, Halkalı, İkitelli, Kırac, Taşdelen, Gaziosmanpaşa, Seyyid Muharrem Dede Cemevi gibi İstanbul'da bulunan cemevlerinde kadın zakirlerin çeşitli dönemlerde hizmetlerde bulunduğunu tesbit etsek de bu zakirlerin tamamının farklı sebeplerle hizmetleri süredürmediği gözlenmiştir. Bu sebeplerin başında, kadınların evlenmesi ve eşlerinin zakirlik konusunda devam etmelerini istememesi gelmektedir.

İstanbul cemevlerinde yaptığımız alan çalışması boyunca, cemevlerinde katılımcı olarak orta yaş ve üzeri kadınların sayıca çoğunluğu gözle görülür bir durum olsa da bunun tersi olarak dedelik postunda oturan anaların ve kadın zakirlerin neredeyse hiç bulunmadığı gözlenmiştir. Aynı zamanda kurumlarda yöneticilik yapanların büyük çoğunluğunun da erkeklerden oluştuğu bir başka durumdur. Kurumların genellikle kadın kolları gibi birimleri bulunsa da, bunların cem içindeki işleyişte ve kurum içi hiyerarşide etkisinin oldukça az olduğu söylenebilir.

Diğer yandan anaların postta oturması veya kadınların zakirlik yapması konularında, Alevilikle ilgili farklı görüşlere sahip olanların çeşitli itirazları olduğu da bu süreçte gözlenmiştir. Örneğin Facebook'ta, bir İstanbul cemevi dedesinin kendi sayfasında paylaştığı ve kadınların postta oturduğu bir fotoğrafla ilgili olarak dedeye yöneltilen, “kadınların neden posta oturtulduğu” sorusuna dedenin cevabı, “Hakk ceminde kadın erkek ayrımının olmadığı” yönünde olmuştur. Bu tür yorumların, günümüz cemevlerinde kadınların postta oturması konusunda halen sıkıntı olarak görüldüğü üzerine bir örnek olarak, görüştüğümüz zakirler arasında aktif olarak zakirlik yapan tek kadın zakir olan Yaprak Dengiz, bu hizmeti yapmaya başladığı ilk dönemde bu durumun nasıl bir soruna yol açtığını şu şekilde anlatmaktadır:³²⁸

“Aslında ben zakirliğe ilk başladığım zaman ‘ben bayanım nasıl zakir olacağım’ gibisinden bir tereddütüm yoktu. Ama birileri ‘bayan zakir posta oturamaz’ dediler. Hani bayansın, alttasın diye düşünüyorlar. Günümüzdeki kadın-erkek eşitliğinin aslında eşit olmayan yanları, ataerkil durumlar... Cemde herkes eşit diyorlar fakat ne kadar uyuyorlar bilmiyorum. Toplum tamamında demeyelim ama bazı at gözlüğüyle bakanlarımız var. Diğer cemevlerinde mesela “bayan” deyince gerçekten farklı bir şey görmüş gibi oluyorlar. Hoşlarına gidiyor”.

Başka cemevlerinde kadın olarak zakirlik yapana rastlamadığını belirten zakir Dengiz, bu konuda kadınların da çekingen davrandığını, özellikle kendisinin zakirlik

³²⁸ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

ve semah eğitimi vermesinin, cemevine gelen diğer kadınlar arasında da özgüvene yol açtığını aktarır:³²⁹

“Zakirliğe başladığımda bayan zakir olur mu tereddütünde değildim, ama zakirliğe baktığım zaman, gerçekten bir baktım bayan zakir yok. Çok fazla rastlamadım. Kadın âşıklar var, ama zakir pek yok. Bence onlara alan açılmasından ya da dışlanmadan ziyade kendilerinde olan bir şey bu. Mesela şu anki oturduğum postta bir bayan sırtında bağlamasıyla geldiği zaman dedeye söylüyorum, “muhtemelen âşıktır, ozandır dede, destur verirsen posta alalım” diyorum. Gerçi hiç bayan gelenimiz olmadı, ama erkekleri alıyoruz. Sırtında bağlaması olanları yanımıza çağırıyoruz. Ama o kapıdan hiç mi bayan zakir girmez? Zakirlik ve semah eğitimine gelen bayanlar, benim bayan olduğumu, zakir olduğunu gördükten sonra onlara artı bir özgüven geldiğini düşünüyorum. Ben de yapabilirim gibisinden”.

Dengiz’in ilk yıllarında karşılaştığı itirazlara, Erikli Baba Dergahı’nda zakirlik yaptığı dönemde kendisiyle birlikte hizmet yürüten kadın zakir arkadaşının da maruz kaldığını belirten zakir Kenan Zede, bu konuda dergah dedesinin tepkisinin itirazları durdurduğunu, bu konuda bir ayrım olmaması gerektiğini düşünür:³³⁰

“Bir bayan arkadaşlarımız vardı. Benim askerde olduğum dönemde Binali (Doğan) Dede, ona bu görevi verdi. O da sağ olsun, onun da sesi çok güzel, yaptı da... Sonra bir dönem İtü’de okuyan yine bayan bir arkadaşımız geldi. Hem konservatuar öğrencisiydi, hem de yatkınlığı vardı, sesi de güzeldi. Her hafta mutlaka birkaç arkadaşımız oluyordu. Biz de buna çok açtık. Ben de çok seviniyordum. Oradaki halk her zaman beni beğeniyor, dinliyordu. Birilerinin de bunu bir şekilde öğrenmesi lazımdı. İmkân olduğu sürece elimizden geleni yaptık. İki tane bayan zakir yetişti. Hakikaten yetiştiler. İkisi de evlendiler. Şu an devam etmiyorlar. (...) Aslında gelenekte olmayan bir şey bu. O bayan arkadaşlarımız varken de aslında dede -biraz kaba olacak belki ama- halktan tepki aldı bu konuda. Halkta böyle bir şey var ‘bayandan zakir olmaz’ diye. Halbuki biz ceme girdiğimizde hepimiz canız. Mustafa (Uluçam) Dede zamanında böyle bir şey zaten yoktu. Binali Dede böyle bir şeye ön ayak olunca itirazlar geldi. Halbuki biz ceme girdiğimizde ne kadın kadın, ne erkek erkek diyoruz, ama maalesef böyle bir şey vardı. Tabii dede bunlara asla onay vermedi. Arkadaşımız gerçekten çok iyi yaptı bu görevi. Diğer arkadaşımız da bu işi iyi yapıyordu, beraber de çaldık. Hem sesi çok güzeldi, hem de farklılık anlamında bir şey katıyordu. (...) Ne yazık ki bugün çok az kadın zakir var. Erkek olarak sayı çok fazla”.

Kadın zakirlerin sayısının az olması konusunda, İstanbul cemevlerinde aktif olarak zakirlik yapan erkek zakirler de sıkıntılı görünmektedir. Örneğin zakir Bektaş Çolak, bu konuda ciddi bir sorun olduğunu, kadınların zakirlik alanında daha fazla teşvik edilmesi gerektiğini dile getirmektedir:³³¹

“Kadın âşıklar var ama çok değil. Cemevlerinde tanıdığım kadın zakir hiç yok. Bu konuda da şikayetçiyim. Neden yok? Çünkü kadına hak verilmiyor. Atatürk gibi biri çıkıyor, başörtüyü kaldırıyor ve kadına seçme, seçilme gibi haklar veriliyor. Alevi dedelerimizin de Atatürk’ü örnek aldıklarını düşünüyorum ama çoğu konuda değil. Çünkü -dedelerimizin eşlerine analar denilir- neden cemlerde çıkıp analar muhabbet etmiyorlar? Neden sadece erkekler muhabbet ediyor? Ben bunu anlamış değilim. Çokça cemevinde hep şikayetçiyimdir, ya erkekler yapar diye bir kural mı, kanun mu vardır? Böyle bir ideoloji mi vardır? Köy gibi ücra yerlerde belki yapanlar vardır ama çoğu yerde kesinlikle görmedim. Yeteri kadar teşvik edilmiyor”.

³²⁹ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

³³⁰ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

³³¹ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

Kadınların zakirlik yapması konusunda, onları doğuştan engelleyen rahmani bir duygunun, bir bağışlayıcılığın olduğunu, o yüzden zakirlik yapacak kadının Fatma Ana gibi olması gerektiğini, daha evvel rastladığı kadın zakirlerde bu bağışlayıcılığı gördüğünü aktaran zakir Cihan Cengiz, bu konuda Fatma Ana gibi birisini aradığını belirtir.³³²

“Çeşitli tarikat ehli tanıdıkları Ali’yi konuştuğumuz bir muhabbet esnasında dedim ki, ‘Erenleri zikrediyoruz. Hep konuşurken kadın-erkek eşitliğinden bahsediyoruz ama niye hiç kadın âşık yok ya? Fatma Ana gibi bir kadın varken, Fatma Ana’dan o demi alacak kimse yok mu ya?’. Onlar dedi ki, kadınlar haktır. Yani rahmani bir duyguya sahiptir. Rahimdir yani, adı üstünde. Onlar zaten cennettir, lakin onların ayağını bağlayan bir şey vardır: Onlara her zaman bağışlayıcı bir duygu verilmiştir, ana her zaman bağışlayıcıdır. Ana hiçbir oğlunu alıp atamaz. Adam da öldürse, hırsız da olsa atamaz. En kötü şeyi de yapsa ana için oğul oğuldur, ama baba için öyle değil. Baba silip atabilir. Nice erenlerin, babaların da işte bu silme duygusundan dolayı gittiğini, ama anaların bir bağışlayıcı duygusu olduğu için bu yola giremediklerinden bahsederler. Zira, haşa yola girerler, ama âşıklığı da bir yere kadar, çünkü zahir onu çeker her zaman aşağıya doğru. O yüzden erenler hep böyle bir erkek kisvesinde gider. Yani o rahmani duygunun verdiği şeyden ötürü zaten onlar rahim, ama hep bağışlayıcı oldukları için hep onları çeken bir şey var. Ben buna inanıyorum. Mesela tanıdığım bir zakir bayana baktığımda da bunu gördüm. ‘Bu bağışlayıcı ya’ dedim. Hani ‘serden geç’ diyor ya, nasıl geçecek bu serinden? Ha, kim vardır, işte Fatma Ana gibi olur. Ben onu arıyorum. Öyle bir bayanla henüz tanışmadım. (...) Aslında normalde ritüel olarak da kadınların zakirlik yapması lazım ama onu yapan da yok. Ya o yol kapatılmış, ya bir kisve konulmuş ya da bir perde konulmuş. Muhtemelen bir perde var önlerinde. Ailesel bir sorun olabilir. Mesela benim kız arkadaşım dönüp de, ‘sen zakirlik yapamazsın’ diyemez. Ama ya erkek ona derse durdurabilir. Çünkü yine bağışlayıcı. Yapamaz, düşünür her zaman onu. O yüzden kadınların içinden ne zaman Fatma Ana çıkar bilmiyorum”.

Zakir Hasret Can, kendi çevresinde yavaş yavaş küçük kızların da zakirlik eğitimine geldiklerini, kadınların zakirlik yapması konusunda teşvik edilmesini, buna karşı gelenlerin Hacı Bektaş’ın “kadınları okutunuz” sözlerini unutmaması gerektiğini, bu konudaki tüm kısıtlamalara karşı olduğunu belirtir.³³³ Benzer bir şekilde zakir Erdoğan Mutlu da zakirlik eğitimi aldıkları dönemde kadın zakirlerin bulunduğunu, zakirler ister kadın isterse erkek olsun evlenince bu hizmetin bırakılmaması gerektiğini, çünkü zakirliğin bir ikrar (söz) verilerek yapıldığını, diğer yandan kadınların zakirliği konusunda karşı gelenlerin cemlerde can olduklarını unuttuklarını ve o sıfatta kadın-erkek diye bir ayrımın olmadığını vurgular.³³⁴

Cemlerde kadın zakirlerinin olmamasının yanı sıra, cem sırasında kadın ve erkeklerin ayrı oturtulması konusunda da tepki duyan zakir Kenan Şengül ise cem meydanında kadın-erkek ayrımının yapılmaması gerektiğini, bu tür ayrım yapıldığında ya da kadınlara başlarının örtülmesi konusunda zorlama yapıldığında

³³² Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³³³ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

³³⁴ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

dedeyle görüştüğünü, cem ortamının ruhani bir ortam olduğunu ve herkesin oraya bir can yani tevhid olmaya geldiğini aktararak, özellikle bacılar ve erlerin farklı taraflardan ceme girmesinin hem görüntü olarak, hem de erkâna uymadığı için hoş olmadığını düşündüğünü aktarır.³³⁵

Toplumsal cinsiyet bağlamında zakirlik konusu, genel olarak Aleviliğin günümüzdeki örgütlenmesiyle ilgili toplumsal cinsiyet bağlamında daha derinlemesine araştırma yapılması ihtiyacını da ortaya koymaktadır. Diğer yandan kadınların katılımcı olarak cemlerde görünür olmasının aksine cem erkânında post makamında ve cem dışında kurumsal yapılanmada erkeklerin çoğunlukta olması, bu konuda ciddi tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Araştırmamızda rastladığımız tek kadın zakir olan Dengiz'in aktardıkları ve erkek zakirlerin bu konuda duyarlılıkları, toplumsal cinsiyet bağlamında zakirliğin yeniden ele alınması gerektiğini düşündürmektedir. Ancak konuyla ilgili gözlemimiz, kadınların post makamında neredeyse hiç yer almadıkları şeklindedir.

6.9. Zakirlik ve Alevi Doğmak

Günümüz Alevilik tartışmalarında başlıca konulardan birisi olan, bir Alevinin doğumla ya da Alevi doğmasa bile ikrar (söz) vererek “yol”a girip giremeyeceği meselesi halen çözülmüş değilse de, bu konudaki genel kanı, Alevilik inancına gönül vermiş kişilerin Alevi olabileceği esnekliğini içinde barındırmaktadır. Özellikle Alevi hareketinin içinde aktif olarak yer alan, doğum olarak Alevi olmayan, ancak Aleviliğe gönül verdiğini söyleyen ve toplum tarafından bu şekilde kabul edilen kişilerin, Alevi doğup doğmadığına dair tartışmaların giderek daha az yapıldığı görülmektedir.

Aynı konu, İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunan zakirlerle ilgili alan çalışmamızda da bazı zakirler tarafından dile getirilmiştir. Konuyla ilgili zakirlerin genel kabulü, Aleviliğin doğumla değil, bu inanca gönül ve ikrar vererek sürdürüldüğü yönündedir. Ancak Alevilikle ilgili her tartışmada olduğu üzere bu konuya da temkinli yaklaşan zakirlerin olduğu, bu meselenin tıpkı sürekliliğinde olduğu üzere “yol”la ilgili bir uygulama farklılığı içerdiği söylenebilir.

³³⁵ Derinlemesine görüşme, 30.06.2014.

Alan çalışması boyunca, ailesi Sünni kökenden gelen, ancak dedesinin zamanında Alevilik yolunu benimsemesiyle anne, babası ve kendisinin de bu yolu benimseyerek Alevi olduğunu aktaran tek zakir olan Orhan Işık, dedesinin bu konudaki aşkını ve bu sürecin gelişimini şu şekilde aktarır:³³⁶

“Yaklaşık otuz-kırk yıldır bunu sürdüren dedem vardı benim. Normalde biz Sünni kökenliyiz, ama dedem çok araştırmacı birisiydi. Sürekli olarak araştıran bir insandı. Babamın babasıydı. Bu yola kesinlikle gönülden bağlı bir insandı. Onun sayesinde biz bu yolu tanıdık ve gördük. Onun sayesinde bu yola devam ediyoruz diyebiliriz. Kendisi yaklaşık iki sene önce hakka yürüdü. Dedem boş zamanlarında hep türbeleri dolaşırdı, hep gezerdi. Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli ve onlar haricinde belki benim bilmediğim bir sürü türbeye gitti. Hatta fotoğrafları filan vardır oralarda. Bir de benim ismimi bir Bektaşî babası koymuş. Ondan mıdır diyorum, bir bağlantımız var. Ailem de bu aşkı sürdürüyor. Halen devam ediyoruz. Bir şekilde bir bağlantı var. Ona kesinlikle inanıyoruz ve bu şekilde devam ediyoruz. (...) Alevi olmayan arkadaşlarla filan bazen tartışırız, ben kesinlikle her zaman Alevi’yi savunurum. Çünkü ben bunu gönülden yaşadığım için savunurum. Onlar bir şey söyledikleri zaman, ben kesinlikle o insanlara onun cevabını vermemeliyim. Yani doğru olanı söylemeliyim. Çünkü biz bu yolu yaşıyorsak, eğer doğrularını biliyorsak ve görmüşsek bunları hiçbir şekilde pas geçemeyiz. Bunları söylemeliyiz ki insanlara, onlar da bilgilensin diye. (...) Bu konuda hiçbir ayrımcılığa uğramadım, herkes beni Alevi olarak görüyor”.

Zakir Işık’la birlikte cemlerde zakirlik yapan ve cemler dışında sık sık muhabbet eden arkadaşları da bu konuda hiçbir sıkıntı yaşamadıklarını, bu yola gönül vermiş kişilerin Alevi olabileceğine inandıklarını aktarırlar. Örneğin zakir Kenan Zede, Aleviliğin sadece doğumla, yani belden gelen bir şey olmadığını, kişinin kendi iradesiyle bir seçim olabileceğini düşünür.³³⁷

“Ben bu konuya hep şöyle bakıyorum: Bu, eğer belden gelen bir şeyse eğer –benim çevremde örneği de olduğu için- ‘gönül vermek’ bence bu işin ellisini halletmek. Çünkü sadece saz çalıp Alevi olan mutlaka önemli ama vatandaşın biri bunu eğer Alevi olmadığı halde üstlenmişse bu benim için çok değerli. Bir dede olarak hüküm vermek istemiyorum, inançsal boyutta bunun altını dolduramam belki, ama benim bakışım, eğer bir insan buna gönüllü olarak, yani zakirliğe girdiyse artık orada o başka bir taraftadır. Yani Alevi olmak sadece belden gelmekse, bu bence biraz tehlikeli. O zaten Alevi olmuş. Hani zakirliğe bu kadar gönül veriyorsa, yapıyorsa, kimse bunu herhalde rol için veya şu durumda maddi bir beklenti için bunu yapabileceğini tahmin etmiyorum. Çünkü bırakın zakiri, dedeler bile bu konuda çok sıkıntılıyken, kurumlar bile sıkıntılıyken başka birinin ‘ya ben Alevi değilim ama buradan yürüyeyim’ diyeceğini de tahmin etmiyorum. Bence çok değerli yani. (...) Kişi o belden gelmiş, ama duygu olarak buradaysa bence bu konu çözülmüş demektir”.

Benzer bir görüşe sahip olan zakir Cihan Cengiz de “yol”a bağlı olduktan sonra Alevi olunabileceğini ve zakirlik yapılabileceğini, bunun tarihte pek çok örneği olduğunu aktararak, özellikle Sünni asıllı birisinin zakirlik yapmasının kendilerinden

³³⁶ Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

³³⁷ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

farklı bakış getirebileceğini, bu açıdan kendilerinin göremediklerini görebileceğini düşünür.³³⁸

“Alevi olmayan birisi bence zakirlik yapar. Şu açıdan söylüyorum bunu: Eski zamanlardaki bir çok âşık Sünni kökenli. Bir erene, evliyaya bağlanıyor ve Alevi oluyor. Kaygusuz Abdal’ın Abdal Musa’ya bağlanması gibi. Abdal Musa’ya bağlandıktan sonra, belki bir Alevi’den daha çok iyi yazmaya veya söylemeye başlamış. Hatta belki de öyle bir Sünni çıkar ki bizden daha ehil olur ve daha iyi çalabilir. Buradaki mesele yola bağlanmak. Hiçbir ana, baba, vb. faktöre bağlı olmadan yola girmek istiyorsa, herşeyini bırakabilir. Yani Hünkar’ın de dediği gibi, ‘dili, dini, rengi, ırkı ne olursa olsun iyiler iyidir’. Bu sözden de yola çıkarak olabilir diyorum. Mesela Kaygusuz Abdal’ı, Harabi’yi ne yapacağız? Sünni kökenli Harabi’yi bu işin neresine koyacağız? Hani ‘Alevi olunmaz, Alevi doğulur’ diye bir tez var ya, o zaman bu insanları yolda biz nereye koyacağız? Yetim gibi bırakıyoruz onları ortada. Tabii ki onların, bir ocağı, bir dedesi, bir mürşidi olacak. Yani yoldan doğacak. Ama Harabi gibi dervişleri nereye koyacağız? Bence çok rahat olur Alevi kökenli olmayan birisi zakir. Onlara bir ışık, bir er gerek. Zamanındaki Abdal Musa gibi”.

Zakir Bektaş Çolak, bir kişinin Sünni asıllı olsa bile “ben bu yola gideceğim, ben bu yolu göreceğim, ben Hakk, Muhammed, Ali aşkına bu yola irfan olacağım” dedikten sonra zakir olabileceğini düşündüğünü belirtir³³⁹. Aynı şekilde zakir Erdoğan Mutlu da doğum olarak Alevi olmayan birisinin zakirlik yapıp yapamayacağı sorusuna, ikrar verildikten sonra Alevi ve zakir olunabileceğini, ancak bu konuda dedelerin ve pirlerin kabulünün önemli olduğunu aktarır³⁴⁰:

“Güzel bir soru. Ne diyeyim ben buna? Alevilik için sen önce bir yola, erkâna gireceksin. İkrar vermen lazım bu kapiya. Alevilikle alakası yok bu işin. Temeli, Aleviliği var eyvallah. Cevabı, ikrar vermen lazım. Başka türlü kurtuluşun yok. Nereden doğarsan doğ, ikrar verdikten sonra bu hizmeti yaparsın, niye yapmayasın? O kadar padişahlar, o kadar sadrazamlar, o kadar Osmanlılar döneminde Aleviliğe dönen insanlar var mesela. O pirlerin kerametlerini görüp o eteğe secde edenler var. O yola, erkâna girenler var. Zakirlik yapabilmesi için de tabii ki Alevi olması gerekiyor. Bir de o yolun dedesi ne der? Ben bilemem onu. Pir kabul eder mi, etmez mi? Ben sadece bir zakirim, zakirlik sıfatım var. Benim söz hakkım yok aslında. Dede bilir onu. O konuya yorum yapmak istemiyorum. Şimdi burada dede ne der? Diyelim Hristiyan bir çocuk geldi. Dede ne derse o yani... Pir karar verebilir”.

Eğer bir kişi Aleviliği benimsediyse zakirlik yapabileceğini, benimsemediyse zaten gelip zakirlik yapmayacağını düşünen zakir Murat Ateş, Aleviliğe gönül vermiş kişilerin bu hizmeti yürütebileceğini, kişinin doğumunda seçim şansı olmadığını, ama daha sonra bunu kendi hür iradesiyle seçme şansı olduğunu belirtir³⁴¹. Zakirlik konusunda benzer düşüncelere sahip olan zakir Hasret Can da Aleviliğin yolunu bilip kabul ettikten sonra bu hizmetin yürütülebileceğini dile getirir:³⁴²

³³⁸ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³³⁹ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

³⁴⁰ Derinlemesine görüşme, 25.12.2014.

³⁴¹ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

³⁴² Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

“Biz Alevilikte eğer 72 milleti bir görüyorsak, kimseyi ayırmıyorsak, bana göre Alevi olmayan birisi de zakirlik yapabilir. En önemlisi insan olması. Eğer senin insanlığın, karakterin oturmuşsa neden olmasın? Alevinin iyisi de var kötüsü de var, Sünninin de kötüsü de var iyisi de var. (...) Zakirliği bence şöyle yapabilir: Bir kere Alevinin yolunu bilecek. O cemi, erkânı bilecek. O cemde nasıl davranılacağını, o erkâna nasıl uyulacağını bilecek. Bir nevi yola girecek, girmesi gerekiyor. Hayatında Alevilerin örgülerine, görgülerine göre davranması gerekecek. Alevi olması gerekiyor. Bence yapabilir. Sonuçta insan o da neden yapmasın? Canı gönülden yapmak istiyorsa neden yapmasın? Sonuçta hepimiz bir canız yani”.

Görüşülen zakirler arasında, Alevi doğmayan birisinin zakir olması konusuna en temkinli yaklaşan zakir olan Yaprak Dengiz, bu konuda sonradan Aleviliği benimseyip ikrar verilse bile cemlerde bu kişilerin erkânda yer alamayacağını düşünür:³⁴³

“Bence Alevi olmayan birisi zakirlik yapamaz. Alevilik özden gelen bir şeydir. Hani ikrar bendesi olmak gerekiyor o hizmeti yapabilmek, o eşikten girebilmek için. Tabii daha sonradan gönül vermiş olabilir, ama cem erkânına katılabilir, can olabilir, yani cemevinde farklı şeyler yapabilir, ama o hizmette bence bulunamaz. İkrar vermek ne kadar doğal olur, doğru olur, ben buna çok sıcak bakmıyorum açıkçası. Alevi doğması gerekir. Tabii ki Alevi olmayıp da daha sonra ikrar verip aramıza girmeye çalışanlara eyvallah deriz, yine gönül birliğimizi kurarız ama o erkânda bence yer alamazlar, ben bunu doğru bulmuyorum”.

Zakirlerin Alevi doğmak konusunda birbirlerine yakın ifadelerde bulundukları, zakir Dengiz dışında tamamının Alevi doğmayan birisinin zakirlik yapması konusuna olumlu yaklaştıkları görülmektedir. Ancak Aleviliğe gönül ve ikrar verenlerin Alevi olabileceği konusunda tüm zakirler aynı görüşe sahip görünmektedir. Bu açıdan günümüz Alevi kimliğinin ifade edilmesinde, Alevi doğumlu olup olmamaktan ziyade bu kimliğe dair bir duruşa sahip olup olmamak daha ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu konu, yukarıda bahsi geçen hizmet, görev ve duruş geçişini de içermekte olup, Aleviliğin zakirlerin kimliğindeki yeri, doğumla olmasa bile zakirlik sonrasında daha da gelişen ve taşınması gereken özel bir konumdur.

6.10. Zakirlerin Alevi Kurumlarıyla İlişkileri

Zakirlerin hizmet yürüttüğü cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumlarla kurdukları ilişkiler, günümüz zakirlerinin hem cem içinde, hem de cem dışında zakir kimliklerini etkileyen faktörlerden birisi olarak karşımıza çıkar. Ayrıca zakirlerin hizmet yürüttükleri tüm cemevlerinin kurumlara bağlı olması ve cemevlerinde dedelik hizmetini yürüten post dedelerinin kurumlar tarafından seçilmesi, zakirlerin direkt temas halinde olduğu dedelerle ilişkilerinde ve hizmet yürütmesinde de etkilidir.

³⁴³ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

Zakirlerin Alevi kurumlarına dair genel yaklaşımı, bu kurumların siyasi duruşlarından daha çok, cemevlerinde yürütülen hizmetlere dair kurumların bakış açısıyla ilgilidir. Bu açıdan zakirlerin, hangi siyasi çizgide olursa olsun hemen her kuruma aynı mesafede durmaya çalıştıkları, ancak hizmetlerin yürütülmesi konusunda siyasi yaklaşımların etkili olduğu kurumları da eleştirdikleri görülmüştür. Diğer yandan kurumlarla mesafeli ilişki, zakirlerin sabit bir kurumun hizmetlisi olsa bile, zaman zaman diğer kurumlara gidebilmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu hareketlilikte en önemli rolü oynayan dedelerin kurumlarla bağlantısının kopması, onların zakirlerle ilişkisini engellememektedir. Dedeler, daha sonra başka kurumlara girseler bile zakirlere yine kendileriyle irtibat kurabilme imkanını da vermektedir. Bu açıdan zakirlerin, İstanbul'da geniş bir alana yayılan farklı bölgeler arasında, hareketli bir geziciliği dedelerle irtibat kurarak sağladığı söylenebilir.

Zakirlerin genellikle ilişkide olduğu kurumsal birim, hemen her Alevi örgütünde bulunan gençlik kollarıdır. Özellikle yoğun bir katılımcı kitleye sahip cemevlerinde, gençlik faaliyetleri içinde aktif olarak yer alan zakirler, bir yandan cem çerisindeki hizmetlerini sürdürürken, diğer yandan cem dışında, hem Alevi hem de zakir kimliğini pekiştiren çeşitli etkinliklerde yer alırlar. Panel, dinleti, muhabbet gibi etkinliklerin yanı sıra, gezi, ziyaret gibi faaliyetler de gençlerin birbirleriyle kaynaşması ve farklı cemevlerinin gençleriyle irtibat kurmalarını sağlar. Bu noktada bir başka gözlemi aktarmak gerekirse, genel olarak Karacaahmet ve Şahkulu gibi büyük dergahlarda veya Yenibosna gibi bazı cemevlerinde, zaman zaman gençlik kollarıyla yönetimler arasında görüş farklılığından kaynaklı gerilimler yaşandığı ve gençlik kollarında düzenli faaliyetlerde bulunan gençlerin haftalık cemlere katılmadığı görülür. Son yıllarda sık yaşanan bu tür durumlarda zakirlerin, yönetim, dede ve gençlik kolları arasında kalan bir noktada durduğu ve genellikle bu konularda tavrı almak gerektiğinde yönetimlerle sıkıntı yaşadığı gözlenmiştir.

Zakirlerin, kurumların yönetim kurullarıyla karşı karşıya gelmesinin başlıca nedeni, dedelerin bu kurullar tarafından seçilmesi (veya atanması) ve bu durumun çoğunlukla zakiri de etkilemesidir. Ayrıca bazı kurumlarda dedeler zakirleri belirlerken, bazı kurumlarda yönetim kurulları zakirleri direkt belirlemektedir. Örneğin, İçerenköy Pir Sultan Abdal Cemevi'nde zakirlik yaptığı dönemde askerliğe giden, daha sonra döndüğünde Şahkulu Dergahı'nın bazı etkinliklerine katılan Bayram Solmaz, oradaki yönetim kurulu tarafından zakirlik yapması konusunda

teklif sunulduğunu, kendisinin de kabul ettiğini, yaklaşık on altı yıldır kesintilerle de olsa Şahkulu'na gidip geldiği (orada bağlama kursu alıp semah ekibiyle de çaldığı) için bu hizmete hemen adapte olduğunu belirtmektedir.³⁴⁴

Ümraniye İhlamurkuyu Cemevi'nde beş yıl zakirlik yapan Cihan Cengiz, kurum, dede ve zakir ilişkisini anlatırken, zakirin hizmet yürütmesi konusunda en önemli söz sahibinin dede olması gerektiğini, ancak dedelerin kurumlara bağımlı olmasından dolayı bu konuda sıkıntı çekildiğini aktarır:³⁴⁵

“Kurumu hiçbir zaman baz almadım, ben dedeyle muhattaptım. (...) Ama artık zakirler kurumla ilişkili. Çünkü dedeler artık fazla kalmıyor ki. Bir-iki sene kalıyor ama üçüncü sene gidiyor. Bir süre sonra bir şeyler oluşmaya başlıyor, yeni oluşumlar oluşmaya başlıyor, o yüzden artık kendimi cemevlerinden soyutlamaya başladım. (...) Dede kurumla anlaşıyor ve başka bir kuruma transfer oluyor ya da halkla anlaşıyor, belki dili çok sivri geliyor. Çünkü eski dede-talip ilişkisi yok maalesef, bu bitmiş durumda. (...) Dede-talip ilişkisinin cemevlerinde bozulduğuna kesinlikle inanıyorum. Artık talipler dedelerine karşı hak sahibi, dedelerini yargılayabilir, dedelerini gönderebilir. Bu da yeni oluşum sebebiyle. (...) Cemevlerinin açılmasından sonra dedeler maalesef kurum dedeleri olmaya başladı ve kurumun maaşlı dedeleri olduğu için kurum dededen üstte kalmaya başladı. Dede onlardan bir şey aldığı için onlara karşı borçlu hissetti. Kurum da dedeyi istediği zaman gönderebilir gibi hissetti. Yani bir kurumun dedeyi arayıp, ‘dede yarın gelmiyorsun, istemiyoruz’ diyebilir. Kurum zakire de gelme diyebilir elbette. Ama dede şunu derse ‘sen cemevime ne karışıyorsun?’, o zaman karışamaz. Kurum sana şunu der, ‘faali olarak cemevinin gençliğinde hizmet almanı istemiyoruz’. Ama cemevinin içine karışamaz kurum. ‘Cihan ceme girme’ diyemez, ‘hizmet alma’ da diyemez. Ama zaten seni cemevi içerisinde faal olarak görmek istemiyorsa, bir gençlik içerisinde ya da bir oluşum içerisinde, diğerini de kast ediyordur. Çünkü ‘biz senden nem alıyoruz, gerek yok’ diyorsa, kendini hali hazırda ondan da çekiyorsun”.

Zakir Cengiz'in bahsettiği kurumsal ilişkilerin, aynı zamanda dede, zakir ve halkı da etkilediği söylenebilir. Örneğin zakir Kenan Zede, bu ilişkilerin birbirinden ayrı olmadığını, kurumların etkisinin, ceme katılan ve cemde hizmet yürütenleri de etkilediğini belirtir:³⁴⁶

“Kurumsal olarak yönetimin değişmesi ya da dedenin değişmesinden zaman zaman zakir de etkileniyor, halk da çok etkileniyor. Çok kolay etkileniyoruz. Ben bu kolay etkilenmeleri şuna bağlıyorum: Herkes bir şeyleri gönülle yapıyor. Bunun karşılığında maddi bir şey yok. Dedelerin maddi olarak o kuruma bağlı olması, yani orada olan derneğe bağlı olması, dedelerin biraz elini kolunu bağlıyor. Dedelerin maddi olarak kurumdaki yöneticilere bağlı olması ve o kurum yöneticilerinin maalesef bir çoğunun inanç yönlerinin zayıf olması kendilerini dededen daha yukarıda gösterdi ve dedeleri bir şekilde etki altına aldılar. Dolayısıyla dede kurumla anlaşılmayınca -bu bir işyerinde de böyle- ayrılma gereğini hissediyor. Şimdi zakirin dedeyle bir geçmişi var. İyi veya kötü bir çok şey paylaşmış. Çok ciddi etkileniyor. Biz Mustafa (Uluçam) Dede'nin ayrıldığı dönemde de çok ciddi etkilenmiştik ve halk da etkileniyor. Ne olursa olsun halk, dede veya zakir değiştiği zaman bir dönem sıkıntı yaşıyor. Bir şekilde, bu zakir bu işi iyi yapıyorsa da, kötü yapıyorsa da, onun sedasına alışınca başkasına alışmak biraz daha zor oluyor. Bu bizde biraz daha çok, ama bu kurumsallaşamamaktan oluyor işte. O yönetime bağlı dede, anlaşıyor, ayrılıyor. Halkta da ister istemez kopuşlar başlıyor”.

³⁴⁴ Derinlemesine görüşme, 31.10.2014.

³⁴⁵ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³⁴⁶ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

Cemevlerinin bağılı bulunduğu kurumların genel sıkıntısının bu kurumlardaki yöneticilerin inançla kurdukları ilişkiden kaynaklandığını düşünen zakir Murat Ateş, İstanbul genelinde cemevleri başkanlarının haftalık cemlere pek katılmadığını, daha çok siyasete yakın olduklarını, özellikle gençlere sahip çıkmadıklarını ve onlara bilgiye dayalı şeyler sunmadıklarını aktarır. Bu açıdan cemevlerinde “yol” a dair çok az şey gördüğünü belirten zakir Ateş, cemevlerinde Aleviliğe dair çok şey anlatıldığını, ama bunu uygulamanın kendisi için çok daha önemli olduğunu, bu yüzden sabit kurumlara bağılı olmak yerine, bunu uyguladığına inandığı dedelerin yürüttüğü cemlere katılmayı başladığını vurgular.³⁴⁷

Cemevlerinde dedelerin kurumlarla ilişkisi, zaman zaman zakirlerin ilişkisini de etkilemektedir. Örneğin, Alevi kurumlarının yapısal olarak farklı tüzüklere sahip olduğunu, bu açıdan işleyişin de zaman zaman farklı olduğunu aktaran zakir Hasret Can, daha önce hizmet yürüttüğü Bağcılar Cemevi ile sonradan hizmet yürüttüğü Yenibosna Cemevi’nin işleyişinin farklı olduğunu; örneğin bir kurumdan dede gittiği zaman zakirin de gittiğini kolay kolay görmediğini, ama kendi döneminde Bağcılar’da bunun yaşandığını aktarır.³⁴⁸

Zakirlerin sabit bir cemevinde zakirlik hizmetinde bulunsalar bile farklı kurumlara karşı eşit mesafeyi korudukları, buralardaki dede ve zakirlerle ilişkilerini sürdürdükleri de gözlenmektedir. Örneğin farklı cemevlerinde hizmet yürütmek konusunda, hiçbir kurumu ayırt etmeden hepsine gidebileceğini belirten zakir Bektaş Çolak, bu konuda dedenin önemli bir rol oynadığını, özellikle gençlere yönelik çalışmalar yapan, onların üzerine eğilen dedeleri takip etmeye çalıştığını anlatır³⁴⁹. Farklı kurumlarda yetişen ve hizmet yürüten zakir Yapak Dengiz de kurumlardaki değişimlerin zakirlerden daha çok Alevi-Bektaşî toplumunu etkilediğini belirterek, kurumlara eşit mesafede yaklaşımaya çalıştığını, ancak özellikle eski dergahların sahip olduğu cemevlerini daha çok önemseydiğini aktarmaktadır.³⁵⁰

“Şu anda Esenler Erenler Cemevi’nde zakirlik yapıyorum. Garip Dede Dergahı’nda ise semah eğitimi veriyorum. Semahlarla ilgili Erenler ve Firüzköy Cemevi’nde yetiştirdim. (...) Kurumlardaki değişiklikler beni kişisel olarak etkilemiyor, ama bence Alevi-Bektaşî halkını çok fazla etkiliyor. Sürekli o dernek kuruluyor, o vakıf, bu federasyon, oydu, buydu derken gerçekten kendi aramızda çelişiyoruz. Bunun inancımızı çok fazla etkilediğini düşünüyorum.

³⁴⁷ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

³⁴⁸ Derinlemesine görüşme, 30.09.2014.

³⁴⁹ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

³⁵⁰ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

Hepsine aynı mesafede bakmaya çalışıyorum, ama benim için dergahlar her zaman ön planda. Garip Dede'yi de bu açıdan çok önemsiyorum ve buraya hizmet etmeye çalışıyorum”.

Zakirlerin Alevi kurumlarıyla ilişkileri, kurumların bünyesinde bulunan cemevlerinde yürüttükleri hizmetleri dolaylı olarak etkilediği görülür. Bu ilişkide, zaman zaman zakirin direkt yönetimlerle teması görüldüğü gibi, özellikle yönetimlerin dedelerle olan sıkıntıları zakirleri de etkileyebilmektedir. Ayrıca zakirlerin aktif olarak gençlik kollarındaki faaliyetleri, zakirlerin sadece cem içinde değil, cem dışında da kurumsal çalışmaların bir parçası olarak görev yaptıklarını göstermektedir. Bu durumda zakirlerin kurumlarda daha görünür hale geldikleri de söylenebilir. Zakirlerin kurumlarla ilişkileri, günümüz İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, yeni bir dinamikle farklı cemevleri arasında gezici zakirlik yapmaya başladıklarını, bu süreçte kurumsallaşma ve standardizasyon çalışmaları yapmaya çalışan kurumların aksine, bu çabaların tersine bir hareketlilikle bu hizmeti sürdürmeye çalıştıkları görülür. Dolayısıyla günümüz zakirlerinin kurum ilişkileri, Alevi kurumlarıyla mesafeli olarak sürmekte, zakirler genellikle belli bir kurumla anılmayı tercih etmemektedir.

6.11. Hizmette Zaman, Mekan ve Uzamın Değişimi: Gezici Zakirlik

İstanbul cemevlerinde yaptığımız alan çalışması sırasında, bazı zakirlerin kurumsal olarak belli bir cemevine bağlı olmayı bırakıp, haftalık olarak farklı cemevlerine gittikleri ve buralarda zakirlik hizmetini yerine getirdikleri gözlenmiştir. Zakirlik açısından yeni bir süreci gösteren bu hareketlilik, belli cemevlerinde uzun yıllar zakirlik hizmetinde bulunmuş gençlerin, yeni bir ihtiyacı veya arayışı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zakirlerin farklı cemevleri arasındaki dolaşımı, sabit zakirliği bırakıp gezici zakirliğe başladıktan sonra, kendilerini manevi olarak geliştirme isteklerinin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu süreçte, kurumsal ilişkiler, dedeyle irtibat, farklı zakirlerle çalma, repertuarı geliştirme gibi pek çok faktörün görüldüğü söylenebilir. Dolayısıyla zakirlerin bu hareketliliği, zakirlik hizmetini yürütenlerin cem bağlamında zaman, mekan ve uzam anlayışlarında önemli değişikliklere neden olduğu görülür.³⁵¹ Örneğin zaman konusunda, bir yandan haftalık cemleri takip

³⁵¹ Alevilikte zaman ve mekan konusu başlı başına bir araştırmayı gerektirmektedir. Konuya giriş ve çeşitli yaklaşımları değerlendirmek açısından bkz. Çamuroğlu (1993); Erdemir, Harmanşah (2006);

ederken, diğer yandan farklı zamanlarda devam eden muhabbetleri sürdüren genç zakirler, haftalık cemlere katılamasalar bile o hafta perşembe geceleri evlerinde bir çerağ yaktıklarını ve bu hizmeti sürdürmeye çalıştıklarını aktarır. Bu konuda zakir Cihan Cengiz şunları belirtir:³⁵²

“Dört yıl hiçbir perşembeyi kaçırmadım. ‘Kırk sekiz Perşembe haktır’ olayından dolayı. Bir süre sonra dedim ki, ‘ya sadece perşembe yok ki, haftanın diğer günleri de var’. Bir perşembeden sonra da arayalım bakalım, bunlar neymiş bu günlerin içerisinde diye. Ondan sonra kesin bir kural olmayarak koydum. Ama şuna kesin inancım var: ‘Kırk sekiz Perşembe haktır’. Muhakkak o gün bir çerağ yakmak istemişimdir. (...) Aslında cemin bir saati, günü yok, ki zaman yok. O yüzden herhangi bir zaman dilimine sokmaya gerek yok. Kendimi bir zamana sokmuyorum son iki-üç aydır. Perşembe diye bir gün yok aslında, günü sen belirlersin. O yüzden öyle bir kıstas getirmiyorum kendime. Perşembe günü bir cemevine gitmeliyim yerine Perşembe günü bir çerağ uyandırmalıyım diyorum. Gıdamı muhabbetten aldığım için Perşembe dışında da sürdürüyorum”.

Zakir Cengiz’in ifadesinde görüldüğü üzere, zakirlerin Alevilik bağlamında zamanı yorumlanması, haftalık cemlerle sınırlı kalmayan, inançsal olarak cemi her zamana yaymaya çalışan bir ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, kurumların Aleviliğe dair yaklaşımlarından farklı bir perspektife sahip olarak, zamanın Aleviliğin kutsal zaman anlayışıyla ilişkili olarak yorumlandığı yeni bir düzlemi de gösterir. Benzer bir yaklaşım zakirlerin mekansal olarak kurumsal bakış açısından uzaklaşmalarında da görülür. Örneğin zakir Bektaş Çolak, zakirlerin (ve genel olarak Alevilerin) kurumlar arasında bir ayırım yapmaması gerektiğini, özellikle âşıkların hiçbir zaman sabit bir mekanı olmadığını, hem dağlar hem de bağların onların mekanı olduğunu düşünür.³⁵³ Benzer yorumlar, diğer zakirlerin anlatımlarında da görülür. Dolayısıyla Aleviliği belli kurumların perspektifiyle açıklayan ve bu kurumları, cemevlerini merkeze koyarak mekansal olarak da öne çıkaran yaklaşımların ötesinde, genel olarak tüm kurumlara eşit yaklaşan ve Aleviliğin inançsal olarak kurumlarla

İrat (2009, 95-107) Ayrıca daha geniş bir perspektifle tasavvufta kutsal zaman ve mekan anlayışı konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Schimmel (2004b, 73-112); dinler tarihinde karşılaştırmalı olarak kutsal zaman ve mekan anlayışları için bkz. Eliade (2003, 351-395). Alevi edebiyatını da kapsayan, âşık tarzı şiir geleneğinde mitik zaman ve mekan konusu için bkz. Köse (2013). Konumuzla ilişkili olarak cemevlerinin, Foucault’un “heterotopya” kavramından yola çıkılarak “cem uzamı” açısından değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Yalçinkaya (2005, 200-210). Certeau’nun mekan ve uzam ayrımından yola çıkarak Hacı Bektaş etkinliklerine gelen Çingenelerle ilgili Salman’ın yorumları için bkz. Salman (2006, 170-171). Benzeri çalışmaların ışığında, Alevilikle ilgili güncel araştırmalarda, zaman, mekan ve uzam konularını farklı açılardan ele alan çalışmalara daha çok ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

³⁵² Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³⁵³ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

özdeşleştirildiği mekanlardan ayrı olarak yorumlandığı bir başka düzlem de ortaya çıkar.³⁵⁴

Zakirlerin, cem uzamı konusundaki bakış açıları ise, yukarıda aktarılan zaman ve mekan perspektiflerine bağlı olarak, Yalçinkaya'nın "heterotopya" kavramını cemevleri bağlamında tartıştığı ve cemin mekansal olarak sabit değil, "gezgin" olduğu yorumuna benzer bir yaklaşım içerir (Yalçinkaya, 2005, 208). Bu noktada zakirlerin arayışının, belli bir cemevi mekanında ya da belli bir zamanda uygulanan cem ritüeli yerine, mekan ve zamanı farklı olabilen, ancak "aşk"ın paylaşılabildiğini düşündükleri herhangi bir cem veya muhabbet uzamı olduğu söylenebilir. Certeau'nun, uzamın devingen öğelerin kesişiminden meydana geldiğini belirten yaklaşımını, Hacıbektaş etkinliklerine katılan Çingeneler üzerinden yorumlayan Salman'ın mekan ve uzamın yorumlanışındaki farklılığı vurgulaması, aynı inançsal öğelerin nasıl farklı algılanabileceği (veya sunulabileceği) üzerine düşünmemizi de sağlar (Salman, 2006, 170-171). Bu açıdan günümüz zakirlerinin ceme bakışları, cemlerin mekansal ve zamansal olarak cemevlerinin üzerinden yorumlandığı kurumsal perspektiften farklı bir cem uzamı olarak ortaya çıkar.

"Gezici zakir" olarak değerlendirdiğimiz, İstanbul cemevlerinde bir süre zakirlik yaptıktan sonra, bağlı bulundukları kurumları bıraktığı halde zakirliği sürdüren ve aktif olarak cemlerde hizmet etmeye devam eden, ancak kentin farklı noktalarındaki cemevlerine giderek geziciliği yoğun bir hareketlilikle yaşayan zakirler, günümüz Alevi kimliğinin ifade edilmesinde yeni bir dışavurumu gösterir. Gezici zakirlik yapan zakirlerin tamamı, bir yıldan fazla bir süre cemevlerine bağlı olarak zakirlik hizmetinde bulunduktan sonra gezici olmayı tercih eden zakirlerdir. Bu zakirlerin arasında beş yıldan daha fazla süre aynı cemevinde zakirlik yapan zakirler de bulunmaktadır. Zakirlerin farklı cemevlerine gitme ihtiyacı her zakirde aynı sebepten kaynaklanmasa da, genellikle kurumlarda sabit hale gelme durumunun kurumla özdeşleşmeye dönüşmesiyle, hem cem içindeki icranın hem de inançla kurulan ilişkinin farklı kaynaklardan beslenmesi ihtiyacının ortaya çıktığı gözlenir. Erikli

³⁵⁴ Konuyla ilgili önemli bir not olarak, Kongurca ve Türkali köyü Tahtacıları arasında erkân uygulamaları ve günlük yaşama taşınan semah pratikleriyle ilgili araştırma yapan Kaplan'ın ifade ettiği gibi, ibadetin mekân ve zamana değil, insanın kendisi ve iç dünyasında inanç makamına ulaşabilmesine bağlı olduğu gözlenir (Kaplan, 2000, 200). Günümüz zakirlerinin arayışlarına paralel olan benzer örneklerden yola çıkarak, Aleviliğin "geleneksel" uygulamalarındaki yaklaşımla günümüz yaklaşımları arasındaki ayrımın, Alevilik araştırmalarında sıklıkla görüldüğünün aksine geleneksel-modern ya da köy-kent ikilikleri üzerinden açıklamanın yetersiz kaldığını söyleyebiliriz.

Baba dergahında sekiz-dokuz yıl zakirlik hizmetini sürdüren zakir Kenan Zede, bu sürecin sonunda farklı cemevlerini gezmeye başlamasını şöyle anlatır:³⁵⁵

“(…) Daha sonra ben dededen şunu talep ettim: ‘Dedem, ben sürekli gidip geliyorum, ama ben burada artık kendimi memur gibi hissediyorum. Her Perşembe gelip görevimi yapıp gidiyorum. Ben cemevlerini dolaşmak istiyorum’ dedim. ‘Bir dedenin nefesinden, bir zakirin sedasından etkilenmek istiyorum, bir şeyler öğrenmek istiyorum’ dedim. Bu konuda pek sıcak bakmadılar. Yönetim de o da ‘olmaz öyle şey’ dediler. Ama bu benim isteğim sabitti, ben o zaman ‘ayrılıyorum’ dedim. Dolaşmaya başladım. Garip Dede, Yenibosna vs. Aslında bunu belli bir dönem yapmak istedim. Çünkü kim nerede, ne yapıyor, hangi nefesler okunuyor, biz belki hep aynı yerde dönüp duruyoruz. Bazen bununla alakalı haklı talepler de geliyordu. Biraz bunu araştırmaya çalıştım”.

İlk kez farklı bir cemevine gitmeye başladıktan sonra, oradaki aşk ehl-i insanların peşine düştüğünü aktaran zakir Cihan Cengiz, kendisinin bu tercihiyle ilgili kurumdan karşı çıkanlara, dedeyle muhattap olduğunu bildirdiğini aktarır. Zakir Cengiz, kurumdan giderek uzaklaşma sürecini şu şekilde dile getirir:³⁵⁶

“Dört-beş yıl sadece Ümraniye Cemevi’ne gittim. Sonra başka cemevlerine gitmeye başladım. Bizim cemevine cemlere gelen dedeler olurdu. Mesela Sarıgazi’den Kasım Ülker Dede gelirdi. O da aşkına inandığım bir insan. Kendisi de çalıp söyler. Cemevine geldikten sonra, ben bu adamın cemine girmek zorundayım. Bir perşembe de kalktım Sarıgazi Cemevi’ne gittim, ceme katılmak için. İki-üç kere gittikten sonra dede, ‘niye gelip zakirlik yapmıyorsun, herkesi çağırman’ dedi. Ümraniye’de yetiştirdiğim insanlar vardı. Sarıgazi’ye gittiğimde zakirliği arkadaşlarıma bırakıyordum. En basiti Kemal Uğurlu Dede kendisi yapıyordu. Dedeye, ‘izin varsa bu hafta Sarıgazi’ye gidiyorum’ diyordum. ‘Eyvallah git’ diyordu, ama çok gitmeme izin vermiyorlardı. Kurumu hiçbir zaman baz almadım, ben dedeyle muhattaptım. Kurum başkanı ‘bana niye söylemediniz’ diyordu, ben ‘dedeyle bağıyım, dedeye söylerim’ diyordum. (...) Sarıgazi Cemevi’ne gitmeye başladıktan sonra, dedeyle biraz hasbıhal ettikten sonra -hem aşk anlamında hem de normal anlamda- dedim ki ‘benim artık farklı insanları görmem gerekiyor’. Farklı aşk ehli insanları... (...) Sarıgazi Cemevi’ne gittikten sonra artık Ümraniye Cemevi’nden aldığımı aldım, farklı cemevlerinden, farklı insanlardan da bir şey almam gerektiği için bıraktım. Ama zakirliği bırakmadım, kurumu bıraktım. Yani bunlar, cemevindekiler hep aynı simalar, hep aynı şeyleri konuşuyoruz, bakalım başka insanlar ne konuşuyor deyip farklı yerlerde zakirlik yapmak istedim, oradaki insanların da aşkını almak için.

Zakirlerin farklı cemevlerindeki tecrübeleri, hem dede ve katılımcılarla yaşadıkları etkileşime, hem de bu kurumların düzenli zakirleriyle birlikte çalma pratiklerine yansımaktadır. Zakir Kenan Zede, her hafta değişik bir cemevine gitme sürecini anlatırken, bu süreçte birlikte çalma tecrübesine daha çok ihtiyaç duymalarına rağmen bunu gerçekleştiremediklerini şu şekilde yorumlar:³⁵⁷

“Ben aslında sazımı alıp cemevine gitmiyorum. Bunu yapmama sebebim de şu: Davet edilmek değil ama neticede orada bir düzen var. Zakir arkadaşlar hazırlanarak gidiyorlar. Dedeler de sağ olsunlar bizi gördüler mi mutlaka posta oturtmak istiyorlar. Oradaki arkadaşın düzenini bozmamak için genelde arayarak gidiyoruz. ‘Dedem bu hafta geliyor’ veya ‘gelmek istiyorum’ gibi arıyoruz. Kurum ayırmadan gidiyoruz. Kimi zaman sazımı alsam bile arabada

³⁵⁵ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

³⁵⁶ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³⁵⁷ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

birakıyordum. Öyle hazırlıkla gelmiş iması olmasın diye. Cemaatte de oturduğum oluyordu. Biraz da dolaştık tabii. (...) Aslında biz şunu çok yapamadık: Cem içinde iki ya da üç zakirin bir arada çalıp söylemesi, bu çok coşku katıyor. Ama ben de dahil olmak üzere diğer arkadaşlarımla bunu çok sağlam oluşturamadık. Çok programlı çalışmamaktan oldu bu. Biz Orhan’la (Işık) ve Ozan’la (Uluçam) bunu çok iyi yakalıyoruz, ama diğer arkadaşların hepsinin ayrı bir çalma stili var, öğrenme şekli var, söyleme şekli var, bu kopukluk olunca da onu halka yansıtmak, cemin havasına geçirmek kolay olmuyor. Tabii cem dışında da görüşmemekten kaynaklanıyor. Özellikle farklı cemevlerine gidip gelince, birisi Avcılar’da oturuyor, birisi başka yerde oturuyor, buluşmak da zor oluyor. Ama biz Orhan ve Ozan’la sürekli bir aradayız. Artık birbirimizi anlayabiliyoruz. Nerede duracağımızı, nerede söyleyeceğimizi artık tahmin edebiliyoruz. Dolayısıyla bunu çok fazla yapamasak da, cemlere girdiğimizde böyle bir sıkıntımız yok. Biz de bundan haz alıyoruz, bu haz karşı tarafa da geçiyor diye düşünüyorum”.

Zakir Zede, farklı cemevlerine giderken, kimi zaman mekan, kimi zaman dede, kimi zaman ise halkın etkili olduğunu belirterek, bu konuda tek bir faktörün etkili olmadığını aktarır:³⁵⁸

“Ben Yenibosna’ya gidiyorsam eğer, dede diye bakmıyorum. Ama Garip Dede’ye gittiğim zaman mümkün olduğu kadar Hüseyin Dede’nin orada olmasını gönlüm talep ediyor. Erikli Baba’da benim zaten yıllarım orada geçmiş. Bir gönül bağım var. Dedenin o gün orada olup olmaması da önemli değil. Orada da beni halk etkiler açıkçası. Yani tek bir şeye bağlı değil. Hani vakıfa (Yenibosna Cemevi) gidiyorsam vakıfa gidiyorum diye bakıyorum ben, hangi dede varmış çok düşünmüyorum; Erikli Baba’ya gidiyorsam, halk oradaysa benim için yeterli yani. Halk dediğim de, ben de Yedikule’de oturduğum için o insanların bir çoğuyla ailecek tanışıyorum. O manada söylüyorum, yoksa halk beni seviyor anlamında değil”.

Düzenli cemlerde yer almayı bıraktığını aktaran bir başka zakir Murat Ateş, ancak muhabbetine inandığı dedelerin cemlerine gidip zakirlik yaptığını, oraya kendisini götüren şeyin, içindeki inançla dedenin muhabbetinin tetiklenmesi olduğunu ve o cemlere yola hizmet amaçlı katıldığını belirterek, bu süreci şöyle açıklar:³⁵⁹

“Böyle muhabbetine, samimiyetine güvendiğim dedelerin, yani anlattıklarını bizzat kendi hayatına sokabilen dedelerin yanına gitmeyi, onlarla aynı ceme girmeyi istiyorum. Onların yanına gidiyorum. Herhangi bir cemevine gitmiyorum. Muhabbeti iyi olan, söylediğinde pek şüphe aramadan inanacağım, bilgisine güveneceğim dedelerin yanına gidiyorum. Hırsızlık kötü bir şey diyorsa, ama gidip de kendisi hırsızlık yapıyorsa öyle bir dedenin yanına gitmiyorum. Daha çok hırsızlık kötü bir şey, tamam kendisi de yapmıyor, onun yanına gidiyorum. Öyle dedeler, en azında bilgi birikimini hayatına yansıtmaya çalışan dedeler var. Onların yanına gitmek istiyorum. En azından hem muhabbetini alayım hem de onun edebiyatı, onun oturup kalkmasını gördükçe kendim de örnek alayım diye. (...) Dedelerle aramızda belli samimiyet var. Belli kurumlara bağlı, sabit dedeler var. Mesela Hz. Ali Cemevi var, orada Hünkar Uğurlu Dede’nin yanına gidiyorum bazen. Halkalı Cemevi’nde Ethem Uğurlu Dede var. Sarıgazi’de Kasım Ülker Dede var. Bunlar yaş olarak genç dedeler. Diyalogumuz yaşlı bir dedeye göre daha iyi. Rahat diyalog kurabiliyorsun”.

³⁵⁸ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

³⁵⁹ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

Gittikleri cemevlerinde, düzenli zakirlik yapanların da bulunduğunu belirten zakir Murat Ateş, eğer dedenin ağırlığı varsa bu konuda zakirlerin olumlu davrandığını, bu açıdan cem boyunca onlarla anlaşarak zakirlik hizmeti yürüttüklerini anlatır:³⁶⁰

“O cemevlerinde sabit zakirler de oluyor. Genç arkadaşlar bunlar. Bizi de tanıyorlar, gidince saygı da gösteriyorlar. Bizden büyük de olsa sıkıntı olmuyor. Üç eserin bir tanesini ben okuyorum, diğerini o okuyor. Beraber götürüyoruz yani. Dedeyle aramızda diyalog olduğu için karşılıklı sevgi-saygı var. Dedeyi ben arıyorum, ‘geleceğim dede’ diyorum, “tamam gel canım” diyor. Gidiyoruz. Cem yapıyoruz, cemden sonra muhabbet ediyoruz, çıkıp geliyoruz. Diğer zakirlerle önceden konuşmuyoruz. Zaten dedeleri iyi olan bir yerde, dedenin ağırlığı olduğu için, mesela dede benim geldiğimi görünce zakirine bir göz işareti yapıyor, ‘o misafir, sen bu hafta yapma’ diyebiliyor. (...) Sürekli gittiğimiz için zakirler genellikle tanıdık oluyorlar. Gidince zaten bir sıkıntı yok. Ama her yerde değil. Mesela bazı cemevleri var, böyle gittiğin zaman zakir senin gözünün içine bakıyor, ‘bu niye geldi?’ diye. Böyleleri de var tabii. O da dediğim gibi dedelerden kaynaklanıyor. Dedenin cemde bir ağırlığı olursa zaten yanındaki zakirini de ona göre yetiştiriyor. Edebi, erkânı öğretiyor. ‘Misafir gelince şöyle yap’ diyor. Artık biliyor yani birisi geldiği zaman, dede bir şey söylemeden o bize yer gösteriyor zaten”.

Zakir Cihan Cengiz ise farklı cemevlerinde düzenli hizmet yürüten zakirlerle birlikte icra yapmak konusunda zaman zaman sorun çıksa da genellikle bunların aşıldığını, bu cemlerde kendisinin her zaman postta oturmayıp, bazı cemlerde katılımcıların arasında, halkada oturmayı tercih ettiğini belirtir:³⁶¹

“Beraber bir arkadaşım da gidiyorum cemlere. Ona zakirliği öğretmek için beraber gidiyorum. Başka zakirlerle de bir araya geliyoruz. Mesela Kenanlarla (Şengül), biz Pir Sultan Cemevi’ndeyken bir araya geliyorduk. Dördümüz çalışmadan otururduk, ‘ne söyleyelim’ derdik, oturur söylerdik. Şimdi mesela yeni zakirlerde öyle bir huy var, mihmanı unutuyorlar. Her zaman derler ya ‘bizde mihman Ali’dir’ diye. Mesela bazı cemevlerine gittiğimde her zaman sazımı göstermem, bakarım eğer içeride zakir varsa sazımı kenara koyarım. Dedeye bakarım, dede ‘buyur’ derse otururum, ama dede ‘buyur’ demezse oturmam. Zakirle bir bağlantım yok orada, ben dededen destur alırım. Tabii çoğu cemevinde zakir önceden arar beni, ‘abi bugün zakirlik yapabilir miyiz beraber?’ der, ‘başım üstüne, madem içinden öyle geldiyse yaparız tabii’ diyorum. Ama dedenin haberi oluyor tabii. Gittiğim cemevlerindeki dedeler benim ismimi duyduktan sonra herhangi bir sıkıntı yapmıyorlar. Çünkü onlarla bir hasbıhâl halindeyiz. Ama çoğu zakir benim zakirlik yaptığımı duyunca posta oturmaz. Ceme girmek istiyor. O sırada halkada olmak istiyor. ‘Abi alınır mısın?’ diyor, çocuk daha on beş-on altı yaşında. ‘Niye alınayım, gel beraber zakirlik yapalım, birlikte söyleyelim’ diyorum. ‘Ben cem halkasında olmak istiyorum bugün’ diyor, cem halkasına giriyor. Dediğim gibi, gittiğimde eğer o hissiyatı alıyorsa otururum posta, almıyorsa cem halkasının içinde, insanların arasında otururum. Genelde ben cemevine girdiğimde en köşeye giderim. O gün cem olmak istiyorum. Hizmet değil, sadece o gün cemde oturmak istiyorum. Orada da öyle bir durum var”.

Farklı cemevlerinde zakirlik yaptıktan sonra sabit bir cemevinde zakirlik yapmayan ancak düzenli olarak haftalık cemlere farklı cemevlerinde katılmaya çalışan ve yukarıda zakirlerin zaman algısındaki değişim konusunda değinildiği üzere perşembe

³⁶⁰ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

³⁶¹ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

cemleri dışında da cemlere katılan zakir Orhan Işık cemlere ailesiyle beraber gittiğini ve bu sürecin şu şekilde geliştiğini aktarır:³⁶²

“Şu anda sabit bir yerde zakir değilim. (...) Açıkçası ev cemleri oluyordu. Sadece perşembe günleri değil de, ‘Cumartesi şurada şu cem var’ denirdi. ‘Tamam’ derdim. ‘Perşembe şuraya gidiyoruz’ derlerdi, ben sürekli olarak ‘tamam’ der giderdim. Onlara hizmet ederdim. Cemi yürütenler bana telefon açar çağırırlardı. Farklı evlere giderdim. (...) Ben sürekli olarak gezen, dolaşan bir insanım aslında. Ayrıca cemevlerine sürekli gidiyorum. Gittiğim yerde eğer tanıdıkça oradaki dede, cem başlamadan önce söylerim, ‘dede ben de zakir olarak katılabilir miyim?’ derim. O anki duruma bağlı olarak ‘ya yerimiz kısıtlı’ derler, ya da ‘tabii ki, buyrun’ derler. Ben de ‘eyvallah’ der başlarım. Ya tevhitte olurum ya da zakir olarak bir şekilde sürdürürüm. Gittiğim yerler Erikli Baba Dergahı oluyor, Yenibosna Cemevi oluyor, Derbent Cemevi oluyor, yine aynı bilindik yerlere gidiyorum. Açıkçası her perşembe gitmeye çalışıyorum. Ama sabit bir cemevine gitmiyorum. Gönlümüzden hangisi geliyorsa oraya gidiyoruz. O şekilde sürdürüyoruz. Ailemle birlikte karar veriyoruz. ‘Hadi, bu hafta Garip Dede’ye gidelim’ diyoruz. Sazımı alıyorum. Eğer yer bulabilirsem, dediğim gibi zakirlik hizmetinde bulunuyorum’

Zakirlerin bir kısmı, düzenli olarak zakirlik yaptıkları cemevleri bulunurken de diğer cemevlerine gidebilmektedir. Ancak bu konuda zaman zaman dedelerin izin vermediği görülür. Örneğin Esenler Erenler Cemevi’nde zakirlik yapan Yaprak Dengiz, başka cemevlerine hizmet yürütmeye gittiğini, ancak bu konuda dededen izin alırken bazen sorun çıkabildiğini aktarırken, diğer cemevlerine gitme sebeplerini şu şekilde açıklar:³⁶³

“Başka cemevlerine de cemlere gidiyorum. Mesela pazar günleri birlik cemleri oluyor, onlara katılıyorum. Ayrıca ‘bu perşembe bize mihman ol’ teklifinde bulunan oluyor. Dede ya da zakir arkadaşımız çağırıyor ya da hem dede hem de zakir olan arkadaşımız oluyor. Kendi zakirliğini yaptığım dededen destur aldıktan sonra o cemevlerine gidiyorum. Bazen dedelerin izin vermedikleri de oluyor. Kurumu beğenmiyorlar ya da ‘sen bizimsin’ gibi bakıyorlar. Benim için kurum farkı yok. Ama günümüzde Aleviliği saptırma çok fazla var. Şu günlerde çok yoğun. (...) Çok ciddi anlamda asimilasyon var. Orada daha fazla kenetlenmemin asıl nedeni de bu. Gençlerimiz, şu zamanın gençleri, nasıl söyleyeyim, yeni doğmuş dana gibi, nereye bocalayacaklarını şaşıyorlar, kim çağırırsa gidiyorlar. Araştırmıyorlar, okumuyorlar veya kendi mürşidlerine, rehberlerine danışmadan çok fazla hareket ediyorlar. Dolayısıyla mümkün olduğunca herşeye gitmeye çalışıyorum. Bu asimilasyona karşı bu hizmeti yürütmeyi önemsiyorum”.

Zakir Dengiz’e benzer şekilde Hoca Ahmet Yesevi Cemevi’nde düzenli zakirlik yapan zakir Bektaş Çolak da farklı cemevlerine gitmeye çalıştığını, ancak bu konuda dedelerden izin alırken sıkıntı doğabildiğini ancak zakirin (âşığın) mekanının olmadığını düşünür.³⁶⁴

“Farklı cemevlerine gitmişliğim var. Normalde çağrıldığımda gidiyorum. Bakıyorum, bütün cemevlerinde bir algı oluşmuş, ‘kendi zakirimi başka hiçbir yere göndermem, sadece benim cemevimde o kişi çalışacak, ibadetini yapacak’ diye... Hep böyle aşırı költürcü dedeler olur ya, yani költürünü tam anlamıyla ifade eden, geçmişten gelen dedeler vardır, onlardan bu konuda

³⁶² Derinlemesine görüşme, 19.09.2014.

³⁶³ Derinlemesine görüşme, 28.09.2014.

³⁶⁴ Derinlemesine görüşme, 18.09.2014.

şikayet almıştım. ‘Ne gerek var, oraya gideceksin, oranın adını duyuracaksın’ gibi sözler söyleniyor. Ben oraya gidecekmişim, o kurumun benden dolayı adı çıkacakmış, olumlu manada. Ben kurumlar arasında ayırım yapmanın yanlış olduğunu düşünüyorum. Âşığın hiçbir zaman mekanı yoktur. Âşığa dağ da mekandır, bağ da mekandır. Hep böyle düşünmüşümdür. Her nereye çağırırsam kimseyi ayırt etmeden giderim”.

Zakir Dengiz ve zakir Çolak’ın bahsettiği dedelerin izni konusunda, zakir Cihan Cengiz de aynı düşüncelere sahip olduğunu aktarmaktadır. Farklı cemevlerine gitmeye başladıktan sonra, o cemevlerinde düzenli zakirlik yapmasının istendiğini söyleyen zakir Cihan Cengiz, bu isteği reddettiğini, çünkü kurumlara bağlı olmak ve kurumlar gibi davranmak istemediğini vurgular:³⁶⁵

“Sarıgazi’den sonra Sarı Saltuk Cemevi’ne, Taşdelen Cemevi’ne gittim. Farklı cemevlerinde bulundum. Dedelerle tanışmaya başladık. Mesela bir gün zakirlik yaptığım bir cemevinde, dede geliyor mesela cem olmuyor onların cemevinde, görüyor, cem çıkışı ‘Cihan, haftaya benim cemevinde cem olacak, zakirlik yapmaya gelir misin?’ diyor, ben de ‘Tamam dede, başım üstüne’ deyip haftaya oraya gidiyorum. Böyle farklı cemevlerine cemele gittikten sonra dedeler ‘Düzenli gel’ diyorlar. Ama ben kabul etmiyorum. Çünkü artık kendimi bir yere sürekli vermenin miyadını doldurduğunu düşünüyorum. Bir yere kendimi sürekli veremem. Hani bir dede ya da kurum, ‘Cihan, bu hafta Sarıgazi Cemevi’ne gitme’ demesin istiyorum artık. Ben de diyorum, ‘Dede, bu hafta Sarı Saltuk’tayım değil mi, haftaya bir bakmışsın yine Sarı Saltuk’tayım ama öbür hafta Sarıgazi’ye gittiğimde bana laf etmeyin, beni bana bırakın’. O yüzden artık bağlanmak istemiyorum. Çünkü bağlanırsam onların haftalık ritüellerine gitmek zorundayım. (...) Eğer bir kuruma ya da cemevine beni çağırıyorsa, çağırın dedeye ve canlara bakarım. Eğer şuradan çağırıyorsa hiç fark etmez. Eğer ‘gel cem olalım’ derse tamamdır. Benim şifrem odur. Hani bir bankaya gidersin şifre girersin ya, benim şifrem de ‘gel cem olalım’dır. Eğer gerçek anlamda gözlerinde bunu gördüğüm birisi varsa, bana da ‘zakirim ol’ diyorsa, ister Cem Vakfı olmuş, ister Şahkulu olmuş benim için fark etmez. (...) Bir yere bağlanan insan, kurumum içinde kurumlaşan insan, kurum gibi davranmaya başlıyor”.

Bir yandan geziciliği sürdürürken, diğer yandan düzenli cemevlerine gitmeye devam eden zakirlerden birisi olan zakir Kenan Zede, farklı cemevlerine gitme arayışının zakirlikle ilgili bilgileri ve repertuarı yenilemeye dönük bir isteği barındırdığını aktarırken, bu ihtiyacın sonunda bir yandan geziciliğe devam ederken, diğer yandan Yenibosna Cemevi’nde zakirliğe devam etme kararını almasını şöyle anlatmaktadır:³⁶⁶

“Aslında bir şeyler öğrenmek için araştırmak gerekiyordu. Ben bu araştırmayı kitap üzerinde yapmaktansa -yazılı kaynağın çok fazla olmadığını düşünerek- dedelerden, zakirlerden dinleyerek bir şeyler öğrenmek istedim. Aslında konu buydu. Yoksa biz tabii ki zaman zaman yeni deyişler buluyorduk ama ben yetersiz olduğunu düşünüyordum. Belki de başka cemevlerinde çok daha farklı okunan deyişler, hem melodisi anlamında, hem de sözleri anlamında olabileceğini düşündüm. Biraz daha renklilik katabilmek adına... Şimdi gün geliyor, dede bir konu anlatıyor, o konuyla alakalı bir deyiş bulmakta zorlanıyoruz, konu bütünlüğü bozulmasın diye... Dede ceme girdiğinde bir sohbet yapar, sohbet arasında bir deyiş okunmasını ister. Ben ona çok dikkat ederdim. Konuya uygun bir deyiş okumaya çalışırdım. Zaman zaman önceden konuyu söyler dede. Zaman zaman onun da o an aklına geliyordu. Spontane geliyordu. Ben okusam da o hafta, okumasam da, dede sohbete başladığında

³⁶⁵ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³⁶⁶ Derinlemesine görüşme, 24.12.2014.

konuyla alakalı bir şeyler ayarlamaya çalıştım. Tabii çok uzun zaman görev yapınca tekrarların daha fazlalaşıyor. Bu beni rahatsız etmeye başladı. Yoksa orayla (Erikli Baba Dergahı) alakalı hiçbir sıkıntı yoktu. Kurumsal bir sorun da hiç yoktu. Daha sonra dolaşmaya başladım. Aslında çok farklı şeyler de göremedim ben. Genelde biz aynı kalıplardaydık. Tabii bazen yöresel farklılıklar oluyor, bazen aynı sözlere farklı makamlar oluyordu veya değişen sazın tınısı oluyordu. Onun dışında çok farklı bir şey yoktu ama biraz da ben, daha sonrasında Yenibosna'da Cem Vakfı'nda görev yapmak da istedim. 2012 yılı gibi, Erikli Baba'dan ayrıldığım dönemde onların bu talebi oldu. Hatta ailem benim tekrar Erikli Baba'da görev yapmamı istediler, ama ben artık biraz daha bu konuda iyi olacağımı düşündüğüm, artık oradaki insanlarla da çevre olarak da biraz daha farklı olsun istedim. Yenibosna'da görev yapmaya başladım. Sağ olsunlar onlar da benimsediler beni. Haftalık cemler de olmak üzere, başka bölgelerdeki cemlere de gidiyorum”.

Zakirlerin farklı cemevlerine gidişinde bir arayışın olduğunu belirten zakir Murat Ateş ise bunun gelişmesinde zakirlerin kendilerini sorgulamasının önemine vurgu yaparak, kendilerini sorgulamayan zakirlerin bir süre sonra bu hizmeti yapmayı bıraktıklarını, ama bir şekilde kendisine soru soruyorsa bu hizmetin bir yerlerde sürdürmeye devam ettiğini aktararak, böyle dolaşan gezici zakirler olduğu kadar her hafta farklı cemevlerine giden gezici katılımcıların da olduğunu belirtir.³⁶⁷

Alan çalışması sırasında tesbit ettiğimiz bir başka gezicilik örneği, Bahçelievler'de bulunan Serçeşme Kültür Dayanışma Derneği örneğinde tesbit ettiğimiz, belli bir cemevi bulunmayan, ancak diğer cemevleriyle irtibatta bulunarak onlara sürekli hizmet desteğinde bulunan kurumların varlığıdır. Konumuz bağlamında zakirlerin dinamiklerinden farklı olarak, Alevi kurumlarının dinamikleriyle incelenmeyi bekleyen bu kurumun başkanı Ali Arslan, kendi cemevlerinin bulunmadığını, daha çok gezici halde organize olarak, bazen bürolarında muhabbet ettiklerini, bazen farklı bölgelerdeki cemevlerine gidip eksik hizmetleri yerine getirdiklerini aktarır. Cemler dışında, muhabbet toplantıları, pazar kahvaltıları vb. toplantılar organize ettiklerini aktaran Arslan, tüm görüşlere ve örgütlere eşit mesafede olduklarını, amaçlarının hizmet olduğunu ifade eder.³⁶⁸ Özellikle zakirlerin sürekli iletişim halinde olduğu benzeri örgütler, hizmetlerin hareketlilik içinde sürdürülmesi ve özellikle zakirlerin farklı kurumlarla ilişkiye geçmesinde aracı rol oynayarak Alevi örgütlenmesi açısından da yeni bir boyutu ortaya çıkarır.

Yukarıda zakir Bektaş Çolak'ın vurguladığı, “âşığın mekanın olmadığı” ifadesi, günümüz gezici zakirlerin, özellikle geçmişte gezici âşıkların ve dedelerin

³⁶⁷ Derinlemesine görüşme, 15.09.2014.

³⁶⁸ Kişisel görüşme, 11.03.2014. Diğer yandan bu kurumla ilişkisi olan zakir Kenan Şengül, farklı cemevlerine özellikle dedeleri seçerek gitmeleri konusunda, dernek başkanı Arslan tarafından (espiriyle de olsa) dede, cemevi ya da ses tesisatını beğenmeyen “sosyetik zakirler” olarak değerlendirildiklerini aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).

sürdüğü farklı bölgeler arasındaki dolaşım, etkileşim ve paylaşımına benzer bir geziciliği günümüze taşıyan bir özellik barındırdığı da söylenebilir. Bu durum, İstanbul içinde farklı bölgelerden zakirlerin bir araya geldiği bir devinimi göstererek, günümüz zakirleri arasındaki ilişkilene biçiminde de karşımıza çıkar. Örneğin İstanbul'un iki ayrı yakasında yaşayan zakirler, bu hizmeti sürdürme amacıyla çeşitli muhabbet veya cemlerde bir araya gelebilmekte, bu sayede hareketli bir ilişki ağı içinde çeşitli etkileşim ve paylaşımlarda bulunabilmektedirler. Bu ağların kurulmasında, zakirliğin müzik icrasından kaynaklı özellikleri ön plana çıkmaktadır. Örneğin repertuar paylaşımı, birlikte çalma isteği, etkileşim için “aşk” arayışı vb. dinamikler, müzik icrasının gelişiminde de etkili olur.

Gezici zakirliğin bir başka dinamiği, zakirlerin bilgi edinme ve yeniliğe yaptıkları vurguyla ortaya çıkan, Alevi kurumlarının kısmen “statik” ve “dikey” yapılanmasına bir tür karşı çıkış olarak da okunabilir. Bu durum, zakirlerin kurum yöneticileri yerine çeşitli kurumların gençlik örgütlenmeleriyle ilişkilenemeleri ve onların cemler dışında yaptıkları dergah gezileri, ziyaretler, futbol turnuvası, miting vb. pek çok faaliyetine katılmalarına olanak veren “yatay” hareketliliği ve ilişkilene biçimidir. Örneğin zakir Cihan Cengiz, sabit zakirlik yaptığı dönemde bağlı bulunduğu kurumun, -kendi Alevilik anlayışına karşı olduğu için- gençlerin katılmak istedikleri bir Alevi mitingiyle ilgili kurum adına katılma izni vermediklerini aktarır.³⁶⁹ Kurumların siyasi duruşları ve yapılanmalarından kaynaklı bu tür gerilimler, çalışma yaptığımız pek çok kurumda, öncelikle gençlik kollarıyla yönetimler arasında, daha sonra dede ve zakirlerle kurumlar arasındaki gerilimlere sebep olabilmektedir. Bu tür durumların, Alevi kurumları ve cemevlerinin mevcut gelişimleri düşünüldüğünde, ileride daha sık karşılaşılabilecek gerilimler yaratma potansiyeline sahip olduğu da söylenebilir. Bu açıdan zakirlerin kurdukları ağlar, sosyo-müzikal bir hareketliliği içinde barındırır.³⁷⁰ Bu ağlar, mevcut Alevi örgütlenmesinin sınırlarını aşan bir geçirgenlikle, kurumlarüstü bir ilişkilene biçimini de ortaya koyar.

Zakirlerin geziciliği tercih etmelerinde bir diğer faktör olarak karşımıza çıkan dede arayışları, Alevilikle ilgili özellikle 1990'lı yıllardan sonra yapılan pek çok yayında sıklıkla vurgulanan dedenin otoritesinin bu dönemde yittiği yorumlarının tersine,

³⁶⁹ Derinlemesine görüşme, 21.09.2014.

³⁷⁰ Kavramsal olarak sosyo-müzikal hareketliliğin Güney Asya'daki klarinet icracıları arasındaki etkisi konusundaki bir araştırma için Booth (1997).

zakirler özelinde dedelerin daha ön plana çıktığı ve bu sürece zakirlerin de destek sunduğu bir dinamiği ortaya koyar: Bu dinamik, kurumlar yerine dedelerin ön plana çıktığı, zakirlerin bu noktada dedeleri desteklediği bir hareketliliği barındırır. Ancak cemevlerinin yapımı ve örgütlenmesinde Alevi kurumlarının etkisi ile bu kurumların dede ve zakirleri belirlemedeki yetkisi, bu dinamiğin zaman zaman bastırılmasına sebep olsa da, konumuz bağlamında zakirlerin geziciliği bile buna karşı çıkış olarak okunabilir.³⁷¹

Diğer yandan zakirlerin farklı cemevlerine gidişi, cemler dışında muhabbet arayışları ve “aşk”ı kuvvetli dedelerle birlikte olma isteği, genel olarak bir maneviyat arayışını ortaya koymaktadır. Bu arayışın onları, Aleviliği kurumlarüstü ve hatta çoğu zaman kurumlardan ayrı olarak ele almaya yönelttiği, böylece kurumlardan uzaklaştırdığı görülür. Ancak zakirlikle, yani müzik icrası yoluyla Alevilikle kurulan sıkı bağ, günümüz genç zakirlerinin Aleviliği yaşama konusunda sürekli yeni bir yol bulmaya, yeni ağlar ve ilişkiler kurarak, maneviyatı sürekli canlı tutmaya yöneldiklerini açığa çıkarmaktadır. Bu durum, Alevilikle ilgili standartlaşma, kurumsallaşma, vb. güncel tartışmaların tam tersinde duran yepyeni bir dinamiğin, müzik icrası yoluyla zakirler tarafından ortaya konulduğunu göstermektedir. Cem ritüelinde yapılan müzik icrasının verdiği manevi taşıyıcılık görevini, ritüel içi ve dışında sürdürmeyi kimliklerinin bir parçası olarak gören günümüz zakirleri, uzam olarak cemevlerinden kopmasalar da cemevleri dışında muhabbet etme ve “aşk” arama ihtiyacını sürekli hissettiklerini belirtmektedir. Bu noktada Alevi kurumlarının kendi iç tartışmalarının dışında kalmayı tercih eden zakirler, siyasi olarak gördükleri “duruş”u, bir Alevi kurumunun Aleviliğe bakışından kaynaklanan siyaset olarak görmek yerine, Alevilikle direkt bir temasın parçası olarak (örneğin “Pir Sultan Abdal gibi durmak” vb.) bu duruşu sergilediklerini de aktarmaktadır. Bu noktada gezici zakirlik, bütün bu arayış ve uygulamaların karşılık bulduğu bir yönelim olarak karşımıza çıkar.

³⁷¹ Örneğin Alevi hareketinin siyasallaşmasıyla ilgili önemli bir çalışma yapan Massicard, günümüzde kurumlar tarafından atanan “görevli dede”lerle birlikte hem ocak dedelerinin, hem de ibadetin zakir gibi diğer önemli kişilerinin devreden çıkarıldığını belirterek, günümüzdeki kurumsallaşmayla dini liderlerin azaltılması ve yeni bir hiyerarşiye sokulmaları istendiğini aktarsa da, çalışmamızdaki bulgular buna karşı bir dinamiğin ortaya çıktığını da göstermektedir (Massicard, 2007, 174).

7. SONUÇ

Alevi inancının başlıca ibadet biçimi olan cemler, başından sonuna kadar müzik icrasıyla uygulanan ritüeller olarak, müzikal manada bütüncül bir form özelliği de gösterir. Bu müzikal formun ortaya çıkmasında başlıca fonksiyonu olan zakirler, cemlerde yer alan on iki hizmetliden birisi olarak, cemin uygulanmasında dedeyle birlikte başından sonuna en önemli yürütücülük görevini üstlenir. Çoğunlukla bağlamayla (ancak bazı yörelerde yaylı çalgılar ve zaman zaman farklı çalgılarla da) müzik icrası yapan zakirler, günümüzde neredeyse tüm cemlerde belli bir form kazanmış müzikal repertuarı, kendi birikimlerine (veya geldikleri gelenek ya da yöresel tavra) göre icra ederler.

Alevi toplulukların, inançsal olarak “yol”u sürdürme farklılıklarını içeren süreklilik yorumları ve yöresel ayrılıkları, müzik icrasında farklı yönelimleri ve tavırları ortaya çıkarsa da, geniş bir coğrafyada cem merkezli ibadet yapan ve çeşitli isimlerle anılan Alevi topluluklarının müziğe, söze ve onları icra eden zakirlere (ya da âşıklara) verdiği kutsiyet ortaktır. “Âşığın sözü, Kur’an’ın özü” şeklinde ifade edilen bu kutsallık, Hakk’ın kelamının ifade edilmesinde aracı olan zakir (veya âşıkların) bu hizmeti kutsal bir görev olarak yapmalarından kaynaklı olarak değer kazanır. Aynı şekilde bağlama da bu aracılık görevi nedeniyle kutsal olarak kabul edilir.

Tarihsel olarak, hem sözlü hem de yazılı Alevi kaynaklarında sıklıkla rastlanan bir kavram olarak vurgulanan cem ibadeti, geniş bir coğrafyada yaşayan ve cem odaklı ibadetini sürdüren çeşitli Alevi topluluklar için toplumsal hayatın düzenlenmesine de katkı sağlar. Bu durum, cemin günlük yaşam pratiklerinden müzik icrasına kadar pek çok alanda temel referans olarak ele alınmasına neden olur. Dolayısıyla Alevi cemlerinin, ibadet kapsamını aşarak, Alevi toplulukları için cem dışını da etkileyen, yani sosyal ve kültürel boyutları ihtiva eden bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Konumuzla ilgili olarak, müzik icrası ve ritüel ilişkisi açısından da temel referans olan cemler, “Alevi müziği” icrasının temel formlarının şekillendiği başlıca ortamlardır. Bu açıdan “Alevi müziği”ni cem odaklı ritüel icrası ve ritüel dışı icralar olarak iki ana başlıkta değerlendirmek mümkündür. Her iki ortamın kesişme

kümesinde kalan muhabbetler ise, bir yanıyla cem erkânının edebini içeren, ancak diğer yanıyla bilgilenme ve karşılıklı paylaşma ortamı olarak, hem ritüel içi hem de ritüel dışı özellikler barındırır. Muhabbetlerin, günümüze kadar sürdürülen “Alevi müziği” icrasının yanı sıra, Alevilik bilgisinin aktarılması açısından cemlerle birlikte en önemli işlevi gören ortamlar olduğu söylenebilir.

Günümüz Alevi kimliği tartışmalarının merkezinde yer alan cemevlerinin statüsü konusu, aynı zamanda cem merkezli gelişen bir Alevi kimliği inşasını da işaret eder. Referansını cemden alan bu kimliğin dışı vurumunda, cenazelerden siyaset alanına, kültürel faaliyetlerden medya kanallarının kullanımına kadar pek çok ortamda cem merkezli bir söylemin kamusal alanda ifade edildiği görülür. Örneğin bir cenazenin cemevinden kaldırılması tercihindan, cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesinin vurgulandığı mitinglere, televizyonlarda gösterilen canlı cem yayınlarından, cemevi yöneticilerinin siyasi açıklamaları ve faaliyetlerine kadar pek çok konuda karşımıza çıkan bu dışavurum, aynı zamanda cemevlerinin yapıma sürecine paralel olarak gelişir. Alevi hareketinin hukuksal alanda yürüttüğü hak talebi ve ayrımcılık karşıtı mücadelenin bir parçası olan bu dışavurum, cem ve cemevi merkezli bir Alevilik hareketinin, 2000’li yıllarla birlikte başta Türkiye olmak üzere, Avrupa ve daha sonra dünyanın pek çok bölgesine yayılan bir dağılıma sahip olduğunu ortaya koyar.

1980’lerin sonunda başlayan, ancak 2000’li yıllarla birlikte dünyanın dört bir yanına dağılan Alevi örgütlenmesine paralel olarak açılan cemevleriyle birlikte cemlerin sürdürölme dinamiklerinin çeşitli değişim ve/veya dönüşüm geçirmesine neden olduğu gözlenir. Özellikle cemlerin yürütölmesini sağlayan dede ve zakirler başta olmak üzere, diğer hizmet sahiplerinin çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan ritüelleri sürdürme biçimleri, günümüz cemevlerinde uygulanan cemlerin “geleneksel” ya da “otantik” olup olmadığı tartışmalarını aşarak, sürekli dönüşen bir dinamizme sahip şekilde günümüz Aleviliğinin temel ifade aracı olarak pek çok biçimde karşımıza çıkar. Bu açıdan, Ayhan Yalçinkaya’nın “Aleviliğinin ne zaman hep bir inşa olmaktan çıktığı” sorusunda olduğu gibi (Yalçinkaya, 2005, 40), günümüz Alevilik tartışmalarında “geleneksel” ve “modern” ayrımı üzerinden tartışmalara girişmek yerine, dinamikleri hemen her gün değişen Alevi toplulukları, Alevilik ve Alevi hareketini kendi iç hareketliliğiyle anlamaya çalışmak gerekmektedir.

Örneğin bu tartışmalarda sıklıkla vurgulanan, günümüz cemevlerinde “otantik” cemlerin yapılmadığı, ancak yöresel, yıllık görgü veya birlik cemlerinin “geleneksel” olduğu konusu, günümüz Aleviliğini anlamak açısından yeterli görünmemektedir. Çünkü özellikle şehirlerde uygulanan “geleneksel” yöresel cemlerin, neredeyse ceme hiç katılmamış katılımcılarla gerçekleşt(ebil)mesi; bu cemlerin günümüzde açılan cemevlerine taşınması; günümüz cemlerinde sürdürülen bazı erkânların bu cemlere dahil olması; bu cemlerde yer alan zakirlerin repertuarlarını günümüz cemevlerinde icra yapan zakirlere benzer şekilde sürdürmeleri, vb. noktalar, bu konuda “otantik”lik üzerinden bir referansla günümüzü anlamamanın zorluğunu ortaya çıkarır. Bu noktada, Alevilik bağlamında “gelenek icadı”nın sadece günümüzde sürdürülmediği, bunun çeşitli sosyal, kültürel ve inançsal faktörlere bağlı olarak sürekli bir devinimle karşımıza çıktığı söylenebilir. Bu durum, 1990’lı yıllarda Aleviliği ve Aleviler’in görünürlüğünü açıklamak için kavramsallaştırılan “Alevi Uyanışı” söyleminin, 2000’li yıllarda dünyanın dört bir yanına dağılan örgütlenmeye sahip Alevi topluluklarını anlamak ve açıklamak için yeterli olmadığını gösterir. 2000’li yılların, bir uyanıştan daha çok, Aleviliği çeşitli perspektiflerden “sürdürme stratejileri” dönemi olduğu ve bunun, pek çok farklı görüşe sahip Alevi hareketlerinin bir tür uzlaşması veya gerilimiyle devam eden bir süreci de kapsadığı söylenebilir.

1990’lı yıllarda Alevi hareketinin temel söylemi olan “kültür” vurgusunun, 2000’li yıllarla birlikte giderek “din” söylemine dönüşmesi, cem ve cemevi merkezli görünürlüğün ve mücadele alanının anlaşılması bakımından da önemlidir. Alevi kurum yöneticileri ve kısmen dedelerin ön planda olduğu bu geçişte, Alevilikle ilgili kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarının yoğun bir şekilde sürdürüldüğü görülür. Bu çabaların önemli bir parçası olan dedelik kurumu ve zakirlik hizmeti, 2000’li yıllarda cemevleri ve cemlerin ön plana çıkmasıyla birlikte görünürlüklerinin arttığı bir sürece girer. Bu süreçte, şehirlerde yetişmiş genç bir kuşağın, cemlerde “Alevi müziği” icrasını sürdürürken, zakirliği sadece cem içi bir hizmet olarak değil, aynı zamanda bir kimlik olarak cem dışına da taşıdığı görülür. Dolayısıyla bu dönem, dede ve âşıklardan farklı olarak, yeni bir zakir kuşağının yetiştiği dönem olarak da nitelendirilebilir. Bu kuşağın ortaya koyduğu zakir kimliği, cem referansı ve “hizmet” söylemiyle Aleviliğe dair inançsal (ya da dini) özelliklerin günlük yaşama taşındığı bir inşa olarak karşımıza çıkar.

Günümüzde, eski dergahlardan kompleks binalara, küçük ofislerden büyük yapılara kadar çeşitli şekillerde karşımıza çıkan ve büyük kısmı aktif olarak faaliyetlerini sürdüren cemevlerine sahip en önemli illerden birisi olan İstanbul'un, zakirliğin görülürlüğüünün arttığı ve bu konuda çeşitli faaliyetlerin yapıldığı başlıca şehir olduğu söylenebilir. Cem Vakfı'nın hizmetiçi eğitimleri başta olmak üzere, zakirlerin gelişimiyle ilgili kimi zaman bireysel, kimi zaman ise kurumsal çalışmalar, dedelerle birlikte zakirliğin de Aleviliğin günümüzde yaşatılmasında ne kadar önemsendiği konusunda bir fikir verebilir. Bu çalışmalar, bir yandan cemevlerinin yapım süreciyle, diğer yandan cemlerin (ya da cem erkânlarının) standart hale getirme çabalarıyla birlikte gelişerek, Aleviliğin kurumsallaşma ve standardizasyonu konusunda yürütülen, birbirinden farklı perspektiflere sahip ancak hemen hepsinde aynı hedefi güden faaliyetlerin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Yine 2000'li yıllarda başlayan bu çalışmalar, günümüzde cemevlerinde aktif olarak zakirlik yapan genç kuşağın bir kısmında etkili olmuşsa da, özellikle yirmi ve otuz yaşları arasında bulunan günümüz zakirlerinin, bu çalışmalardan farklı olarak yeni arayışlara girdiği gözlenir.

Günümüz İstanbul zakirlerinin en önemli özelliklerinden birisi, birçoğu farklı bir şehirde doğsa dahi tamamının çocukluklarından itibaren İstanbul'da büyümeleri ve halen burada yaşamalarıdır. Bu durum, zakirlerin köyleri ve ailelerinin bağlı bulunduğu ocaklarla kurdukları ilişkinin kopmasına neden olmaktadır. Genellikle anne ve babaları cemlere katılmayan ya da cemevlerine gitmeyen zakirlerin anlatılarında gözlenen, bir kısmını küçükken gördükleri, bir kısmıyla ise hiçbir zaman karşılaşmadıkları kendi büyükbabalarıyla kurmaya çalıştıkları ilişki, günümüz zakirlerinin bu hizmeti sürdürmek için mistik bir bağlantı ya da manevi rehberlik ihtiyacı duyduklarını gösterir. Bu durum, herhangi bir ocak bağı ya da anne-babanın Alevilikle ilgisi bulunmasa bile, zakirlik yapmak isteyen bir gencin, inançla (ya da "yol"la) ilişki kurabileceği bir bağlantı bulabildiğini ortaya çıkarmaktadır.

Zakirlerin kendi dedeleriyle kurdukları (ya da kurmaya çalıştıkları) ilişki, bağlama öğrenmeye başladıkları yıllardan itibaren zakirliğe geçişte daha da ön plana çıkmaktadır. Bu dönem, zakirlerin genellikle cemevlerinde verilen bağlama kurslarına gidip gelerek cemlere aşına olmaya başladıkları bir dönem olduğundan, zakirlerin kendi manevi ihtiyaçlarını, hem cem içindeki ritüelleri öğrenerek, hem de zakirlikle kendi yaşamlarında bir ilişki kurmak için giderdikleri söylenebilir. Bu

açından cemevlerinde verilen bağlama kursları, müzik öğrenmek konusunda olduğu kadar anne-babası cemevine gitmeyen zakirlerin inançla ilişki kurması açısından da etkilidir. Cemlere katılarak, zaman zaman farklı hizmetlerde görev alan zakirler, cemde katılımcılar ve dedeyle etkileşim içinde olmanın, nasıl bir “alışveriş” olduğunu gözlemekte ve zamanla bu konuda (“aşk alıp-verme”) ilerleme arzusuyla zakirliğe adım atmaktadır. Bu sayede, inanç (“yol”) ve bunu sürdürmek için gerekli motivasyon (“aşk”), dede anlatısının devamında zakirlik hizmetine geçişte önemli faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan zakirlerin bu hizmeti herhangi bir şekilde maddi kaynak olarak görmemeleri, inançsal ve manevi yaklaşımın daha da değer kazanmasında etkili gözükmektedir.

Günümüz cemevlerinin mekansal yapılanmasına bağlı olarak icra pratikleri değişen ve gelişen zakirler, çoğunlukla bağlama kurslarında öğrendikleri kısa saplı bağlama ile müzik icrasına başlamaktadır. Genellikle, 1980’li yıllarda kısa saplı bağlamanın popülerleşmesinde emeği olan Arif Sağ ve benzeri diğer icracıların karar sesleri olan Si ve Do tonlarında çalıp söylemeye başlayan zakirler, zamanla zakirlik hizmetinde ilerledikçe, 2000’li yıllarda giderek popülerleşen günümüz genç kuşak Alevi müzisyenlerinin (Gani Pekşen, Dertli Divani, Muharrem Temiz, vb.) kullandıkları uzun saplı bağlama, dede sazı veya ters tellenmiş bağlamalarla icralar yapmayı ve daha dik karar seslerini (Re, Mi, Fa ve hatta Sol) tercih etmektedir. Bu durum, Alevilikle ilgili kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarına benzer şekilde, kısa saplı bağlama konusunda yürütülen standardizasyon çalışmalarının, günümüz genç zakirleri arasında hiçbir kabul görmediğini göstermektedir. Bu süreçte, zakirlerin kendilerine örnek olarak aldıkları ve inançsal açıdan Alevi kimliğiyle müzik icrası yapmalarından gurur duyduklarını ifade ettikleri günümüz Alevi müzisyenlerinin önemli etkisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla “Alevi müziği” icrasının değişimi ve tıpkı “Alevi Uyanışı” kavramında olduğu gibi, benzer bir dönemi işaret eden “Alevi Müzik Uyanışı” kavramının günümüz zakirlerinin dinamiklerini anlamak açısından yeterli olmadığı açığa çıkar.

Alevi kimliğinin “inançsal” yanını vurgulayan günümüz Alevi müzisyenlerinin icralarının, zakirler tarafından cem içi repertuarı geliştirirken kaynak olarak alındığı görülür. Bu eserlerin yanı sıra cemevlerinde hizmet yürüten dedelerin arşivleri ile dede, âşık ve zakirlerin eski ses kayıtları da zakirler için önemli kaynaklardır. Zakirlerin repertuarlarını sürekli geliştirme ihtiyacı, bir yandan birbirinden farklı

yörelere gelen katılımcılara açık olan cemevlerinde hizmet yapmalarından, diğer yandan ise “Alevi müziği” icrası konusunda kendilerini sürekli geliştirme ihtiyacından kaynaklanıyor görünmektedir. Bu açıdan tüm zakirlerin, cemlerde önlerine koydukları ve cem repertuarını sürekli yenileyerek içinde tuttıkları kalınca dosyanın, sanılanın aksine sadece zakirlerin ezberleme sorunundan kaynaklı olarak taşınmadığı, aynı zamanda günümüz cemlerinin bir ihtiyacı olarak, zakir repertuarının geniş Alevi coğrafyası ve topluluklarına hitap edecek bir çeşitliliği içermesi anlamında da cemlerde kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca zakirlerin, günümüzde kaynak olarak gördükleri dede, âşık, ozanların eskiden yapılmış arşiv ses, video kayıtlarına ulaşabilme, yine çeşitli yörelerden eski cemlerin ses, video kayıtlarına erişebilme ve günümüz Alevi müzisyenlerinin çalışmalarını takip edebilme olanağını sağladığı için interneti önemli bir araç olarak kullandıkları gözlenir. Repertuar bulma, kendini geliştirme, diğer kişilerle ilişki kurma ve kendini ifade etme amacıyla internetin, günümüz zakirleri arasında önemli bir işlevi olduğu söylenebilir.

Zakirlerin müzik icrası, cem boyunca dedeyle uyumlu olarak sürdürülür. Bazı cemevlerinde kendileri de icra yapan dedeler, cem içinde bazı eserleri (örneğin mersiye) kendileri okurlar; bazı durumlarda ise dedeler sadece sesleriyle zakirlere eşlik ederler. Kimi zaman birden fazla zakirin icra yaptığı durumlarda ise, yine belli bir uyum içinde dede ve zakirlerin birbirleriyle anlaşarak müzik icrasını sürdürdüğü görülür. Burada en önemli durumun, manevi “aşk” ile çalıp söylemek olduğu zakirler tarafından sıklıkla dile getirilir. Bu söylem, hem dede hem de zakirlerin önemli hassasiyetlerinden biri olan, cemin bir “sahne” olmadığı konusunun vurgulanmasında da görülür.

Zakirlerin “aşk” ile çalıp söylemesi konusunda en önemli etken ise etkileşim olarak karşımıza çıkar. Başta dedeler olmak üzere, daha sonra katılımcılarla etkileşim şeklinde ortaya çıkan icranın, hem zakirlerin topluluk açısından kabul görmesinde, hem de müzik icrası konusunda yetkinliğinin onaylanmasında önemli katkısı olduğu söylenebilir. Zakirler, burada da cemin bir sahne olmadığı vurgusunu yaparak, etkileşimi “aşk” ya da “coş” olarak dile getirir. Dolayısıyla zakirlerin müzik icrasındaki temel dinamiğin, dinsel vurgu olduğu; repertuar, icra ve etkileşimin bu boyutun ön plana çıkarılmasıyla ortaya konulduğu görülür.

Cemevlerinde zakirlik hizmetine başlayan ya da bunu sürdüren zakirlerin, zamanla kendilerini Alevilik bilgisi konusunda geliştirmek üzere çeşitli arayışlara girdikleri gözlenir. Bu arayışların başında, müzik icrasını geliştirmek ve Alevilik konusunda bilgilenmek için takip ettikleri çeşitli muhabbet meclisleri gelir. Genç zakirlerin bu hizmeti sürdürmekle ilgili en önemsedikleri konulardan birisi olarak karşımıza çıkan “bilgi” meselesi, bir zakirin bilgili, birikimli olması gerektiği vurgusuyla hemen hemen tüm zakirler tarafından dile getirilir. Kitap ya da eğitimle bilgilenmekten daha çok manevi olarak pişmenin önemini belirten zakirlerin, bu açıdan muhabbet ortamlarını takip etmeye çalıştıkları ve muhabbeti önemli bir yere koydukları gözlenir.

Yukarıda ritüel içi ve dışı özelliklere sahip olduğu belirtilen muhabbetlerin bu özelliği, zakir kimliğinin oluşumu ve ritüel dışına çıkması açısından da önemli bir geçiş noktasıdır. Zakirlerin anlatımlarında, muhabbetten beslendikleri (ya da muhabbetle “piştikleri”) vurgusu, cem içinde her ne kadar icra ve etkileşimle gelişmeler de, özellikle bilgilenme konusunda cem dışında arayışlara girdiklerini gösterir. Bu arayış, zakirlerin kurumsal yapılanmaların dışına çıkarak, çeşitli dede, âşık, zakir ya da kamil olarak gördükleri kişilerle muhabbetler gerçekleştirdikleri ve bu muhabbetlerde manevi bilgiyle donanmak konusunda sürekli bir açlık içinde bulundukları ifadesiyle karşımıza çıkar. Bu noktada, hem cemlerde, hem de muhabbetlerde, zakirlerin dedelerle sıkı diyaloga girdiklerini eklemek gerekir. Bu durum, 1990’lı yıllarda dede otoritesinin yittiği, Aleviliğin böyle bir boşlukta geliştiği konusundaki söylemlerin aksine, günümüz zakir kuşağı için dedelerin inançsal açıdan oldukça önemli hale geldiği, aynı şekilde zakirlerin de dedeler için giderek öneminin arttığı, hatta bir dedenin yanındaki iyi bir zakirle anılmaya başlandığı (ya da dedenin otoritesinin iyi bir zakirle pekiştiği), dolayısıyla bu ilişkinin (dede-zakir ilişkisinin) yeniden biçimlendiği bir dönemin ortaya çıktığını göstermektedir.

Zakirliğin belli bir gelenek olarak yaşatıldığı yörelerde de karşımıza çıkan, cem dışında, günlük yaşamda zakirliğin bir kabul olarak var olması durumu, günümüz zakirliği açısından bu hizmetin bir “zakir kimliği”yle ifade edilmesi ve bu kimlikle taşınmasına dönüşmüş gözükmektedir. Zakirlerin anlatımlarında, ritüel dışına çıktıkça “hizmet”ten bir “görev”e dönüşen zakir kimliği, ritüel dışında ise bir “duruş”a dönüşür. Bu geçiş, zakir kimliğinin yine inançsal referansını cemden alan

boyutunun, ritüel sahası dışına çıktıkça Alevi kimliğinin ifade edilmesi ve taşınmasında belli bir duruş gerektirdiği söylemiyle birleşerek, günümüz zakirleri için önemli bir yaşam felsefesi haline gelir.

Zakir görünürlüğünün ritüel içinden ritüel dışına çıkmasında, kimlik ifadesi olduğu kadar, müzik icrası da etkili bir faktördür. Bir kısmı üniversitelerin müzik bölümlerinde eğitim gören zakirler, genel olarak bu görevi bir “hizmet” olarak yaptıklarını vurgulayarak, “zakirlik” ve “müzisyenlik” arasında net bir ayrım ortaya koyar ve bunların birbirinden ayrı olduğunu belirtir. Bu durum, “Alevi müziği” icrasının dönüşümü açısından da önemlidir. Zakirlerin, cem dışında yaptıkları icralarda, özellikle türkü bar ya da düğün gibi ortamlarda cem repertuarını icra etmeme istekleri ve cem repertuarını içeren “Alevi müziği” icrası için Alevi etkinlikleri ya da dinleti, konser gibi ortamları tercih etmeleri, 2000’li yıllar için bir başka değişimdir. Burada yine inançsal söyleme paralel olarak, kutsal kabul edilen cem repertuarının, ritüel dışına çıkarılırken yine inançsal bağlama uygun davranılmak istendiği, bu açıdan zakir kimliğinin ritüel dışında ifade edilmesinde olduğu üzere, müzik icrasında da cem referansına dayalı bir tercihin yapıldığı gözlenmektedir. Bu açıdan zakirlik hizmetini yürütenler, “müzisyen” olmak istemediklerini, ancak “zakir” olarak bu hizmet ve görevi taşıyabildikleri kadar taşımak istediklerini aktarmaktadır.

Zakirlerin, bu hizmeti yürütürken önlerine koyduğu hedeflerden en önemlisinin âşıklık mertebesine ulaşma olduğu görülmektedir. Alevilik bilgisi konusunda gelişime açık olan zakirler, hem bu konuda edindikleri birikimle, hem de cem içinde yaptıkları icrada “aşk” konusunda geliştikçe, kendi söz-müziğini yazan ve bunu topluma kabul ettiren “kutsal âşık”lığa adım atma isteğindedir. Bu açıdan âşıklığın, inançsal açıdan zakirlikten bir nebze daha yukarıda bir mertebe olarak kabul gördüğü söylenebilir. Zakirlerin âşıklıkla kurduğu bu ilişki, 16. yüzyıl ozanı Pir Sultan Abdal’dan günümüz ozanı Dertli Divani’ye kadar kendilerini bağladıkları zakir-âşık geleneğinin parçası olan pek çok ismi yine kendilerine örnek olarak alarak gelişmektedir. Örneğin “Pir Sultan Abdal gibi durmak” vurgusunda olduğu üzere, zakirin iyi icra yapmasının yanı sıra, âşık olarak sözüyle ve tavrıyla günlük yaşamın her anında belli bir duruşa sahip olması gerektiği aktarılır. Dolayısıyla bu konudaki anlatıda, hizmet, görev ve duruş arasındaki geçiş daha açık görülmektedir.

Alan çalışması boyunca, konumuzla ilişkili olarak zakirlik ve genel olarak Alevilik tartışmalarında görülen en ciddi sorunlardan birisinin, toplumsal cinsiyet bağlamında bu meseleye yaklaşım olduğu gözlenmiştir. Özellikle kadınların zakirlik yapması ve/veya post makamında oturması konusunda çeşitli sıkıntılar yaşandığı görülmektedir. Bu durum, bu meselenin, cemevlerinde kadınların başlarının zorla örtülmesi, bazı cemevlerine kadınların ayrı kapılardan girmesi, Alevi kurumlarında oldukça az sayıda kadın yöneticinin olması, postta oturacak kadın anaların yetiştirilmemesi, vb. pek çok sorunla içiçe geçerek gelişen bir süreci yansıtmaktadır. Bu açıdan, Alevi örgütlenmesinin ve Alevilikle ilgili araştırmacıların sıklıkla vurguladığı “Alevilikte kadın-erkek ayrımı olmadığı” söyleminin, pratikte karşılığının bulunmasının zor olduğu söylenebilir. Zakirlikle ilgili olarak, sayıca oldukça az olan bazı kadın zakirlerin, özellikle evlilikleri sonrasında bu hizmeti sürdürmediği ve bunu eşlerinin istemediği aktarılmıştır. Ayrıca günümüzde bu hizmeti sürdüren neredeyse hiç kadın olmamasının, aynı zamanda genel Alevi söyleminin tersi durumu göstermesi açısından önemli bir örnek olduğu eklenebilir. Diğer yandan sayıca fazla olan erkek zakirler bu durumdan rahatsız olduklarını ve kadın zakirlerle birlikte çalmak istediklerini sıklıkla vurgulamaktadır. Ancak, kurumsallaşma ve standardizasyon çalışmalarının bir parçası olarak Alevi örgütlenmesinde görülen “kadın kolu” veya “gençlik kolu” gibi sembolik birimlerin ve cemevlerine katılımcı olarak gelen sayıca fazla orta yaşlı kadınların aksine, hem cem içinde post makamında, hem de kurumlarda yöneticilik pozisyonlarında kadınların bulundurulmadığını görülmektedir. Bu konunun, ileride Alevilik tartışmalarında giderek daha çok konuşulacak bir içeriğe sahip olduğu da söylenebilir.

Günümüz Alevilik tartışmalarının bir başka parçası olan “Alevi doğmak” konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bulunsu da, zakirlerin bu konudaki yaklaşımı oldukça esnektir. Alevi olarak doğulmasa bile, eğer bu inancın gerekleri yerine getiriliyor ve bu “yol”a inanılıyorsa, Alevi ve zakir olunabileceğini belirten zakirler, bu konuda da önemli faktörün “Alevi gibi durmak” olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca günümüz cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunan, aslen Alevi doğmasa bile zakirlik hizmetinde bulunan ve topluluk tarafından kabul gören zakirlerin bulunması, bu konuda zakirlerin esnekliği kadar katılımcılar tarafından da esnek bir yaklaşımın bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu konunun bir başka yanı olan, cemlere

başlanmadan önce alınan rızalık durumu veya ikrar vermiş kişilerin cemlere girmesi konusunda, geçmişte bulunduğu gibi günümüzde bir zorlama olmadığı için, bu konudaki denetimin de sembolik olarak yapıldığını söylenebilir. Dolayısıyla burada “Alevi gibi durduğu” görülen bir zakirin, aslen Alevi doğup doğmadığına bakılmaksızın Alevi olarak kabul edildiği görülmektedir. Günümüz için, “Alevi doğmak”tan çok “Alevi gibi durmak” söyleminin daha ön plana çıktığı söylenebilir.

Kurumsallaşma ve standardizasyon konusun bir başka ayağı, zakirlerin Alevi kurumlarıyla kurdukları ilişkilerdir. Bu ilişki, aynı zamanda zakirlerin hizmet yürüttükleri cemevleriyle ilişkilerini de etkileyen bir dengeye sahiptir. Zakirlerin çoğunlukla dedelerle bağlantılı olarak gelişen cemevlerinde zakirlik yapma süreçleri, kimi zaman dedenin kurumla ilişkilerinin kopmasından, kimi zaman ise zakirlerin direkt kurumla yaşadığı çeşitli ayrılıklardan kaynaklı olarak başka bir cemevine gitme ihtiyacı doğurmaktadır. Özellikle kurumların cemevlerinin işleyişine ve yürütülen hizmetlere dair müdahaleleri; yine kurumların yönetim kurulu değişiklikleri sonrası dede ve zakirleri değiştirme istekleri gibi cem içine, cem dışından, yani cemevinin bağlı olduğu kurumdan yapılan müdahaleler, bu ilişkiyi etkileyen faktörler olarak görünmektedir. Burada, zakirlerin genellikle kendi yaş kuşaklarının faaliyetlerini sürdürdüğü gençlik kollarıyla ilişkilerini sürdürdüğü; ancak çoğunlukla cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumlarda, gençlik kollarıyla yönetimler arasında gerilimler yaşandığı, bu durumun zakirleri de etkilediği söylenebilir. Bu açıdan zakirlerin cemevlerini bırakma sebeplerinin başında kurumlarla yaşadıkları çeşitli ayrılıklar gelmektedir. Ancak bu durum, zakirlerin bu hizmeti bırakmasına engel değildir. Zakirler bu sebepten belli bir kurumla anılmamak istemektedir.

Zakirlerin, kurum ve dedelerle ilişkilerinin günümüzde geldiği noktayı anlayabilmek için alan araştırmasında karşımıza çıkan bir başka önemli dinamik, “gezici zakirlik” olgusudur. Son on-on beş yıllık süreçte ortaya çıkan bu olgu, Alevilikle ilgili kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarının aksine, zakirlerin “yatay” bir hareketlilikle cem ve cemevi konusundaki zaman, mekan ve uzam anlayışını yeniden ele aldıkları bir süreci işaret eder. Özellikle dedelerin merkezi bir rol oynadığı bu süreçte, zakirlerin çeşitli sebeplerle kurumlardan ayrılarak, başta “aşk”ı olan dedeler olmak üzere, bu dedelerin bulunduğu farklı cemevlerini düzenli olarak ziyaret ederek buralarda zakirlik hizmetini sürdürdükleri görülür. Cemevlerinde sürdürülen haftalık

cemlerin yanı sıra farklı zamanlarda ve mekanlarda yapılan cemleri ve muhabbetleri de takip eden zakirler, Aleviliği ve bu hizmeti belli bir kurumla özdeşleştirmeden, her zamana yayılabilen bir düzeyde kabul eder. Zakirlerin yanı sıra, bazı dede ve katılımcıların da gezici olarak benzer hareketliliği sürdürmeleri, günümüzde Aleviliği yaşantılamada konusunda yeni bir dinamiğin ortaya çıktığını da gösterir. Diğer yandan bu hareketlilik, zakir görünürlüğünün bir başka sebebi olarak da anlaşılabilir. Bu hareketlilik bir yandan zakirler ile dedeler ve katılımcılar arasında yeni ağlar ve ilişkilendirme biçimlerini ortaya çıkarırken, diğer yandan Alevilik bilgisinin çeşitliliğinin dolaşıma girmesi bakımından da kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarını tersine çevirdiği söylenebilir.

Zakirliğin “gezici” bir hareketliliğe geçiş süreci, bir yanıyla geçmişte dede ve âşıkların Anadolu’daki gezici hareketliliğini hatırlatsa da, günümüzdeki hareketlilik geçmişin yeniden canlandırılmaya çalışıldığı bir “gelenek icadı” sürecinden daha çok, “dikey” kurumsallaşma karşısı “yatay” bir hareketlilik olarak, kendiliğinden gelişen bir arayışın sonucu gözükmektedir. Ancak bu süreç sonunda ortaya çıkabilecek pratiklerin ileride bir “gelenek icadı”na dönüşme ihtimali kabul edilebilirse de, günümüzde bunun daha çok bir geçiş süreci olarak, Aleviliği yaşama ve yaşatma konusunda yeni bir arayış ya da “sürek” şeklinde sürdürüldüğü görülür.

Son on beş yıllık Alevi örgütlenmesi ve hareketliliği içinde, dedelerden sonra en görünür hizmetli sayılabilecek zakirlerin ritüel, müzik icrası ve Alevi kimliği bağlamındaki dinamizmi, 1990’lı yıllarda gelişen Alevilerin kamusal alanda görünürlüğü süreci ve özellikle semahlarla sürdürülen dışavurumun, 2000’li yıllarda farklı bir boyuta geldiğini göstermesi bakımından da önemlidir. Zakirlerin bu süreçte Aleviliği bir kültürden çok inanç olarak ele almalarının yanı sıra, bu söylemi kendi günlük yaşamlarına da uyarlamaya çalışmaları, günümüz Alevi kimliği inşa sürecinin bir parçasıdır. Bu bakımdan zakirliği konu alan bu çalışmayla, müzik merkezli bir kimlik ifadesinin, ritüelden aldığı referansla müzik icrasının kimlik inşa sürecinde nasıl dönüştürüldüğünü göstermesi açısından da bir örnek olarak kabul edilebilir.

Zakirlik odaklı bu çalışma, aynı zamanda bir öngörü olarak bu hizmeti yürütenlerin, hem ritüel içinde hem de ritüel dışında müzik icralarıyla ileride daha da ön plana çıkacağı yeni bir sürecin başlangıcını anlatmaktadır. Bu açıdan Alevi kimlik mücadelesini bir parçası olarak inşa sürecinde olan zakir kimliğinin, (bu mücadelenin başlangıcından bu yana müziğin oynadığı etkiyi düşünerek) zamanla

daha merkezi bir rol oynayacağı ve burada ritüel dışına çıkan icraların giderek Aleviler dışında daha görünür hale geleceği yeni bir sürecin başlayabileceği söylenebilir. Geçmişte, ritüeller dışında toplumsal hayatta da görünür olan zakir ve âşıkların, günümüzde zakir kimliğiyle tekrar ortaya çıkışı, Alevi kimlik mücadelesinin yeni bir sürecini gösterebilir: Örneğin günümüzde bazı zakirlerin Alevi cenazelerinde saz çalmaya başlaması, zakirlerin cem dışına taşan görünürlükleri açısından önemli bir gelişmedir.³⁷² Bu örnekte olduğu gibi, zakirlerin bu tür günlük yaşama dair etkilerinin ve görünürlüğünün artışı, zakirliğin Alevi toplumundaki saygınlığı ve Alevi kimliğinin ifade edilmesinde önemli sembollerden birisi olarak her seferinde yeniden inşa edilen bir kimlikle, giderek yaygınlaşarak sürdürülebileceğini de göstermektedir.

Dolayısıyla zakirler bağlamında incelenen bu konunun, Aleviliğin günümüzde yaşanmasıyla ilgili yeni bir yorum olarak görülebileceği, bu açıdan Alevilikle ilgili belli bir kurumsallaşma ya da standardizasyon çabasına giren kurum ya da kişilerin tüm faaliyetlerinin aksine, sadece zakirlik örneğinde bile bunun dinamiklerinin ne kadar farklı yöne gidebildiği ve bunun da bir başka “sürek” olarak okunabileceği söylenebilir. Bu açıdan Alevilik adına yürütülen faaliyetler ve Alevi hareketinin çabaları, görünürlük bağlamında günümüz Aleviliğine katkı sağlasa da, Aleviliğe dair (her tür) “dikey” yapılanma ve söylem, günümüz Aleviliğinin (yine her tür) “yatay” hareketlenmesiyle karşılık bulabilmektedir. Aleviliğin tarih boyunca tek bir yorumunun bulunmayarak çoğul bir şekilde günümüze kadar gelmesi ve tarih boyunca “yol bir sürek bin bir” söylemini temel almasına rağmen, günümüzdeki kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarının bu söylemden uzaklaşması, zakirlik özelinde bu söyleme tekrar dönüş yapıldığı bir sürecin işareti olarak da kabul edilebilir.

³⁷² Görüştiğimiz zakirlerden Bektaş Çolak, yeni bir uygulama olarak cenazelerde saz çalıp deyişler söylediğini şöyle aktarmaktadır: “Geçmiş dönemlerde büyüklerimiz, cenazelerde saz çalarlar, duvazlar okurlarmış. Bu kültürü yaklaşık bir ay evvel vefat eden bir akrabamda uyguladık. Tabii kimse bilmiyor, ilk defa uyguladık. Ben telli Kur’anımı aldım tabii, normal mevlüt halinde. Kimse bilmiyor ben bağlamamı alacağım çıkacağım. O gün ilk defa ben de Kur’an’ın dışında telli Kur’anımla duvazdehimam okudum. Başımı kaldırdığımda insanlar cin görmüş gibi bana bakıyorlar, ‘Allah Allah bu çocuk niye bunu yaptı, cemlerde böyle bir şey yapıyor mu?’ diye. O gün bugün bunu yapıyoruz. Hatta bugün Allah kısmet ederse telli Kur’anla bugünkü cemde yine aşık edeceğiz vefat eden kişiyi. Duvazimamlarla anacağız. Amacımız bu kültürü yaymaktır.” (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014).

KAVRAM DİZİNİ

Alevi: Hz. Ali'ye bağlı olanların kurduğuna inanılan, insanı inancının merkezine koyan, cem ibadeti başta olmak üzere kendine has ritüellere sahip, Balkanlar'dan Ortadoğu'ya farklı isimlerle anılan inanç topluluklarının genel adı.

Âşık: Alevi inancına mensuplar için, yazdığı şiirler kutsal kabul edilen, kendi söz ve müziğini yazıp söyleyen ozan.

Bektaşî: Hacı Bektaş Veli'den sonra kurulan, onun yolundan gidenlerin bağlı bulunduğu tarikat.

Bezm-i Elest: Araf Suresi'ne dayanan, Tanrı'nın insanlarla yaptığı ilk toplantı ya da cem.

Buyruk: İmam Cafer ve Şeyh Safi'ye dayandırılan, Aleviliğin inançsal kurallarının anlatıldığı yazma kitaplar.

Cem: Balkanlar'dan Ortadoğu'ya farklı isimlerle anılan Alevi toplulukların, kadın ve erkeğin birlikte olduğu ortak ibadet biçimi.

Cemevi: Cem ibadetinin yapıldığı, tek bir formu olmayan mekanlar bütünü.

Çerağ: Cemlerde Tanrısal özün sembolize edilerek yakıldığı ışık ya da mum.

Dede: Alevilikte, soyu Hz. Ali'ye bağlı ocaklardan geldiğine inanılan manevi önder.

Dede sazı: Alevi dedeleri ve âşıkların çaldığı, bağlama düzeninde icra edilen eski tip, gövdesi balta formu, sapı uzun sazların genel adı.

Deyiş: Alevi ve Bektaşilikte, âşıkların yazdığı, kutsal olduğuna inanılan, inanca dair şiirler. *Bkz.* Nefes.

Duvazdeh İmam: İçinde On İki İmamların isimlerinin geçtiği söz ve saz formu.

Erkân: Alevi ve Bektaşilikte, inanca dair ritüellerin kurallar bütünü.

Erkânname: Alevi ve Bektaşilikte, inanca dair ritüellerin kurallarının yazıldığı metinler.

Eşikaltı: Bağlamaları bir anfiye ya da ses tesisatına bağlamak için, bağlamanın alt eşığının içiyle tekneye bağlı olarak yerleştirilen manyetik alıcı.

Fütüvvetname: Ahi teşkilatına bağlı olanların inançsal kurallarının yazılı olduğu metinler.

Giydirme: Halk müziğinde, var olan bir melodiyi, bu melodiye mevcut sözlerinden farklı bir söz ekleyerek doğaçlama icra etme yöntemi.

Gülbank: Alevi cemlerinde dede tarafından söylenen ve katılımcılar tarafından karşılık verilen dua.

Hakk: Alevilikte mutlak Tanrısal varlık, öz.

Hakullah: İnançsal olarak kişilerin kendi rızalarıyla bir dede, ocak ya da dergaha verdikleri maddi destek ya da katkı.

Hizmet: Alevi cemlerinde yer alan görevler. *Bkz.* On İki Hizmet.

Kırklar Cemi: Her Alevi ceminde tekrar canlandırılan, Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra katıldığına inanılan, Hz. Ali'nin içinde bulunduğu, Kırklar Meydanı ya da Kırklar Meclisi olarak da bilinen, zaman ve mekanı olmayan ilk cem.

Kızılbaş: Hz. Ali ve Şah İsmail'e mensuplara atfedilen, günümüze kadar kötü bir söz olarak kullanılan, ancak Aleviler tarafından onurlu bir kimlik olarak taşınan kavram.

Lokma: Alevi cemlerinde kutsal kabul edilerek topluca yenilen ve dedenin duasını verdiği yemekler.

Mahlas: Bir kişinin kendi sözlerini yazmaya başlayıp âşık olduğunda aldığı takma isim.

Menakıb: Ermiş kişilerin hayatlarının anlatıldığı, öğüt veren destansı öyküler.

Menakıbnâme: Menakıpların yazılı olduğu metinlerin toplandığı kitap.

Mersiye: 680 yılında, İmam Hüseyin ile birlikte Kerbela'da katledilenler için yazılan epik şiir ve müzik formu.

Meydan: Cem hizmetlerinin yürütüldüğü mekansal alan.

Miraçlama: Hz. Muhammed'in Miraç'a çıkışı ve sonrasında Kırklar Cemi'ne gelerek orada yaşananların anlatıldığı, epik şiir ve müzik formu.

Nefes: Alevi ve Bektaşilikte, âşıkların yazdığı, kutsal olduğuna inanılan, inanca dair şiirler. *Bkz.* Deyiş.

Niyaz: İnançsal olaral manevi öndere gösterilen saygı ve bu saygının göstergesi olarak sunulan adak ya da dilek.

Ocak: Soylarının On İki İmamlara (ve dolayısıyla Hz. Ali'ye) dayandığına inanılan ailelerin bağlı bulunduğu inançsal yapılanma.

On İki Hizmet: Alevi ceminin temelinde yer alarak her cemde gerçekleştirilen ve on iki görevliden oluşan ritüel uygulaması.

Post: Alevilikte Hz. Muhammed'in, Bektaşilikte ise Hacı Bektaş Veli'nin oturduğuna inanılan, inancın ulularının temsil edildiği makam.

Rızalık: Kişinin inançsal olarak hem kendisinden, hem de toplumdan hoşnutluğunu simgeleyen, Alevi inancının ve cemlerin sürdürülmesindeki temel kavram.

Semah: Cemlerde icra edilen, dans figürlerini de içeren müzik formu.

Sürekle: Alevi inancına mensup farklı Alevi toplulukların, inanca dair ritüelleri farklı uygulama ya da sürdürme biçimlerinin genel adı.

Tevhid: Tanrısal birliğin ifade edildiği şiir ve müzik formu.

Vahdet-i vücud: Varlık birliğini, yaratana yaratılana mutlak varlık olarak bir görmek.

Velayetname: Hacı Bektaş Veli'nin hayatının destansı olarak anlatıldığı öykülerin toplamı.

Yol: Alevi inancına mensupların, bu inanca dair kurallar bütününe özetlemek için kullandıkları genel kavram.

Zakir: Cemlerde kutsal bir görev olarak müzik icrası yapan, On İki Hizmet'ten birisi.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar:

- Adorjan, Imre. 2004. “Mum Söndürme” İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme. **Alevilik**. haz: İsmail Engin, Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi: 123-136.
- Aksüt, Hamza. 2009. **Aleviler**. Ankara: Yurt Yayıncılık.
- Akdeniz, Serap. 2011. **Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri**. Dokuz Eylül Üniversitesi. Güzel Sanatlar Enstitüsü. Müzik Bilimleri Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Akdoğan, Fatih. 2007. **Yetişkin Eğitim Programları Düzenleyen Bir Sivil Toplum Örgütü Örneği: “Cem Evleri”**. Marmara Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı. Halk Eğitim Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Akkaya, Gülfer. 2014. **Sır İçinde Sır Olanlar: Alevi Kadınlar**. İstanbul: Kumbara Sanat Yayınları.
- Aksoy, Bülent. 2003. **Avrupalı Gezinlerin Gözüyle Osmanlılar'da Müzik**. 2. bs. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Aktürk, Şener. 2008. Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007. **Doğu Batı**. s. 44: 43-74.
- And, Metin. 2003. **Oyun ve Bugün: Türk Kültüründe Oyun Kavramı**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Anderson, Benedict. 2009. **Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**. çev: İskender Savaşır. 5. bs. İstanbul: Metis Yayınları.
- Artun, Erman. 1999. Alevi Bektaşî Edebiyatına Genel Bakış. **2000’e Girerken Medyadaki Dilimiz ve Halk Ozanları Sempozyumu**. Ankara.
- _____. 2001. **Âşıklık Gelenği ve Âşık Edebiyatı**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslanoğlu, İbrahim. 1984. **Pir Sultan Abdallar**. İstanbul: Erman Yayınevi.
- Assmann, Jan. 2001. **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ata, Kelime. 2007. **Alevilerin İlk Siyasal Denemesi (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)**. Ankara: Kelime Yayınevi.

- Ateş, Kazım. 2011. **Yurttaşlığın Kıyısında Alevîler / “Öz Türkler” ve “Heretik Ötekiler”**. Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Atılğan, Halil, Mehmet Acet. 2001. **Harran’da Bir Türkmen Köyü: Kısas**. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Avery, Kenneth S. 2004. **A Psychology of Early Sufi Samâ**. London: Routledge/Curzon.
- Aytekin, Sefer (der.). 1958. **Buyruk**. Ankara: Emek Basım-Yayınevi.
- Azar, Birol. 2005. Benzerlik ve Farklılıklar Ekseninde Alevî-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme. **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 10/2: 81-87.
- Bahadır, İbrahim. 2004. **Alevi-Bektaşî Kadın Dervişler**. Köln: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali, Fatih Irmak. 2014. Bir Sosyal Sermaye Türü Olarak Türkiye’deki Alevi Sosyal Örgütleri ve Faaliyetlerinin İncelenmesi. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 70: 139-159.
- Balkılıç, Özgür. 2009. **Cumhuriyet, Halk ve Müzik: Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Halk Müziği Reformu, 1922-1952**. Ankara: Tan Yayınları.
- Bakır, Mahmut Riyat. 2003. **Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektaşîlik’teki Yorumu**. Ankara: Alternatif Yayınları.
- Barz, Gregory F., Timothy J. Cooley (ed.). 2008. **Shadows in the Field: New Perspectives in Fieldwork in Ethnomusicology**. 2. bs. New York: Oxford University Press.
- Bates, Daniel G. 2009. **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji. İnsanın Doğadaki Yeri**. çev: Suavi Aydın, vd. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bates, Eliot. 2014. Music, Mobility, and Distributed Recording Production in Turkish Political Music. **The Oxford Handbook of Mobile Music Studies, Volume 2**. ed. Sumanth Gopinath, Jason Stanyek. Oxford, New York: Oxford University Press: 339-360.
- Bayrak, Mehmet. 1997. **Alevilik ve Kürtler**. Ankara: Özge Yayınları.
- _____. 2004. **Ortaçağ’dan Modern Çağ’a Alevilik**. Ankara: Özge Yayınları.
- Bayram, Mikail. 2008. **Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm (Anadolu Bacıları Teşkilatı)**. 3. bs. İstanbul: NKM Yayınları.
- Bell, Catherine. 1997. **Ritual. Perspectives and Dimensions**. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Berg, Bruce L. 2000. **Qualitative Research Methods for the Social Sciences**. 4. bs. Boston: Allyn and Bacon Publication.

- Bernard, H. Russell. 2006. **Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches**. 4. bs. Oxford: Alta Mira Press.
- Beşe, Ahmet. 2013. Alevi Toplumsal Kimliği Tartışmaları Üzerine Yaklaşımlar. **Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi**. s. 8: 17-36.
- Bilgin, Nuri. 1995. **Kollektif Kimlik**. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Birdoğan, Nejat. 1990. **Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik**. Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları.
- _____. 1995. **Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı (İçerik – Köken)**. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Birge, John Kingsley. 1991. **Bektaşılık Tarihi**. çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. 1990. **Alevîliğin Toplumsal Boyutları**. 2. bs. Ankara: Tekin Yayınevi.
- _____. 1995. **Semahlar**. 2. bs. İstanbul: Cem Yayınları.
- Brosius, Christiane, Ute Hüsken (ed.). 2010. **Ritual Matters. Dynamic Dimensions in Practice**. New Delhi: Routledge.
- Bruinessen, Martin van. 1999. **Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumke, Peter. 1995. The Kurdish Alevis Boundaries and Perceptions. **Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et le groupes relevant de Hadji Bektach**. ed. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. İstanbul: Les Editions Isis: 111-117.
- Carlson, Marvin. 2013. **Performans: Eleştirel Bir Giriş**. çev: Beliz Güçbilmez. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Castells, Manuel. 2006. **Enformasyon Çağı Ekonomi Kültür ve Toplum: Kimliğin Gücü**. çev: Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cavanşir, Babek, Ekber N. Necef (yay. haz.). 2006. **Şah İsmail Hatâ'î Külliyyatı**. İstanbul: Kaknün Yayınları.
- Clarke, Eric., Nicholas Cook. 2004. **Empirical Musicology: Aims, Methods, Prospects**. New York: Oxford University Press.
- Clarke, Gloria L. 1998. **“Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır?” Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü**. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

- _____. 2001. Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğin Rolü. **Toplumbilim. Müzik ve Kültürel Kimlik Özel sayısı**. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 12: 127-136.
- _____. 2002. Ocakzâde Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu. **Folklor/Edebiyat**. s. 30: 127-144.
- Clayton, Martin, Trevor Herbert, Richard Middleton (ed.). 2003. **The Cultural Study on Music. A Critical Introduction**. New York: Routledge.
- Cohen, Anthony P. 1999. **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**. çev: Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Connerton, Paul. 1999. **Toplumlar Nasıl Anımsar?** çev: Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cook, Nicholas. 2003. Music as Performance. **The Cultural Study of Music. A Critical Introduction**. ed: Martin Clayton, Trevor Herbert, Richard Middleton. New York: Routledge: 204-214.
- Coşkun, Bircan. 2002. Cem Kültürevi. **Folklor/Edebiyat**. s. 30: 315-320.
- Coşkun, Nilgün Çıblak. 2014. **Alevi Cemlerinde Nefesler**. İstanbul: Otorite Yayınları.
- Çamuroğlu, Reha. 1993. **Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı**. İstanbul: Metis Yayınları.
- _____. 1999. Türkiye’de Alevi Uyanışı. **Alevi Kimliği**. ed. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 96-103.
- Çelebi, Elvan. 1995. **Menâkıbu’l-Kudsiye fi Menâsıbi’l-Ünsiye Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi**. haz: İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çelik, Ayşe Betül. 2003. Alevis, Kurds, Hemsehris: Alevi Kurdish Revival in the Nineties. **Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview**. ed. Paul J. White, Joost Jongerden. Leiden: Brill: 141-157.
- Çevik, Mehmet. 2013. **Türkü ve Algı: Türkü Kültüründe Değişim Süreci**. Ankara: Ürün Yayınları.
- Dankoff, Robert. 1995. An Unpublished Account of *Mum Söndürmek* In The Seyâhatnâme of *Evliya Çelebi*. **Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et le groupes relevant de Hadji Bektach**. ed. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. İstanbul: Les Editions Isis: 69-74.
- Davies, Stephan. 2001. **Musical Works and Performances. A Philosophical Exploration**. Oxford: Oxford University Press.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. 2010. **Dede Garkın Süreğinde Cem**. Ankara: Yurt Yayıncılık.

- _____. 2011. Alevilikteki Tanim ve Terimler. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 60: 379-394.
- Demir, Sevgi. 2009. **İstanbul Cem Evlerinde Cem Erkânı, Ritüeller ve Müzikal Formasyonlar Üzerine Analitik Karşılaştırma**. İstanbul Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Türk Müziği Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.
- Dinçer, Fahriye. 2004. **Formulation of Semahs In Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey**. Boğaziçi Üniversitesi. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- _____. 2009. Alevi Âyinlerine İlişkin 1915-1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevî Kimliğinin Temsili. **Kimlikler Lütfen. Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili**. der: Gönül Pultar. Ankara: Odtü Yayıncılık: 134-147.
- Doğan, Gürani. 1998. **Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem – Zakirlik**. İstanbul: Can Yayınları.
- Dönmez, Banu Mustan. 2008. **Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Limontepe Alevi Göçmenlerinin “Müzik Pratikleri”**. Dokuz Eylül Üniversitesi. Güzel Sanatlar Enstitüsü. Müzik Bilimleri Anabilim Dalı. Doktora Tezi. İzmir.
- _____. 2010. Törenselleşen (Cem) ve Dünyasal Türk Halk Müziği Performansı İçinde Âşıklık Geleneğinin Konumu. **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**. c. 34. s. 1: 33-37.
- _____. 2014. **Alevi Müziği Uyanışı**. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Dressler, Markus. 2006. The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism. **Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies**. ed. Gudrun Krämer, Sabine Schmidtke. Leiden: Brill: 269-294.
- Dumont, Paul. 1997. Günümüz Türkiye'sinde Aleviliğe Bakış. **Tuttum Aynayı Yüzüme, Ali Göründü Gözüme / Yabancı Araştırmacıların Gözüyle Alevilik**. çev: İlham Cem Erseven. İstanbul: Ant Yayınları.
- During, Jean. 1995. Notes sur la musique des Alevi-Bektachis et des groupes apparentés. **Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach**. ed.: Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. İstanbul: The Isis Press: 85-89.
- Duygulu, Melih. 1997. **Alevi-Bektaşî Müziğinde Değişler**. İstanbul.
- _____. 2014. **Türk Halk Müziği Sözlüğü**. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Duymaz, Ali, Mehmet Aça, Halil İbrahim Şahin. 2011. Balıkesir Yöresi Çepni ve Tahtacılarında Kamberlik Geleneği. **Alevilik Araştırmaları Dergisi**. s. 2: 41-58.
- Düzdağ, Mustafa. 1998. **Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı**. İstanbul: Şule Yayınları.

- Ecevitoğlu, Pınar. 2011. Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi. **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**. c. 66. s. 3: 137-156.
- Ecevitoğlu, Pınar, Ayhan Yalçınkaya. 2013. **Aleviler “Artık Burada” Oturmuyor! Alevi Çalıştayları ve Sonrası**. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Elçi, Armağan Coşkun. 1999. Semah Geleneğinin Uygulanması. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 12: 171-184.
- _____. 2011. Duvazlar/Duvazımamlar Üzerine Müzikâl Çerçeve. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 57: 131-174.
- Eliade. Mircea. 2003. **Dinler Tarihine Giriş**. çev: Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ely, Margot (vd.). 2003. **Doing Qualitative Research: Circles within Circles**. London: Falmer Press.
- Engin, İsmail. 2000a. 1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Aleviliği-Bektaşîliği Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 14: 51-58.
- _____. 2000b. Alevi Kolektif Bilincinin Oluşturulması ve Sürdürülmesinde Zakirlerin ve Ozanların Yeri. **Folklor/Edebiyat**. s. 24: 187-190.
- Engin, Refik. 2010. Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 55: 371-404.
- Er, Piri. 2013. **Yaşayan Alevilik**. Ankara: Barış Yayınları.
- _____. 2014. **Zakir**. İstanbul: Serçeşme Yayınları.
- Erdem, Cem. Alevilik Geleneğinde Bir Aşık: Dertli Divani. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 56: 211-226.
- Erdemir, Aykan. 2002. Mütekevvîn Aleviler: Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları. **Kırkbudak**. S. 2: 60-68.
- _____. 2005. Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects. **Middle Eastern Studies**. vol. 41/6: 937-951.
- Erdemir, Aykan, Rabia Harmanşah. 2006. Turnanın Semahı ve Ezoterizmin Zamanı: Bektaşî ve Alevi Zaman Kavrayışları. **Cogito**. s. 46: 260-279.
- Ergun, Pervin. 2011. **Atlarla Suların Hami Ruhu, Yılkıcılarla Bağışların Piri: Kambar Ata / Baba Gammar**. Konya: Kömen Yayınları.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. 1930. **Bektaşî Şairleri**. İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.

- _____. 1942. **Türk Musikisi Antolojisi**. c. 1. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- _____. 1943. **Türk Musikisi Antolojisi**. c. 2. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
- Erol, Ayhan. 2005. **Popüler Müziği Anlamak. Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam**. 2. bs. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- _____. 2009. **Müzik Üzerine Düşünmek**. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- _____. 2010a. Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 56: 39-60.
- _____. 2010b. Re-imagining Identity: The Transformation of the Alevi Semah. **Middle Eastern Studies**. vol. 46/03: 375-387.
- _____. 2012. Identity, Migration, and Transnationalism: Expressive Cultural Practices of the Toronto Alevi Community. **Journal of Ethnic and Migration Studies**. vol. 38/5: 833-849.
- Eröz, Mehmet. 1977. **Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik**. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Ersal, Mehmet. 2009. Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği. **Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi**. s. 1: 188-208.
- Ersal, Mehmet, Serpil Ersöz. 2013. Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 65: 53-80.
- Erseven, İlhan Cem. 1996. **Alevilerde Semah**. 3. bs. Ant Yayınları.
- _____. 2002. Semahta Figürlerin İçsel Anlamları. **Folklor/Edebiyat**. s. 2: 149-156.
- Erzincan, Erdal. 2013. Alevi-Bektaşî Geleneğindeki Zâkirlik Kurumunun Sorunları ve Yeni Zâkirlerin Yetiştirilmesi. **Serçeşme Dergisi**. s. 1: 38-39.
- Es, Murat. 2013. Alevis in Cemevis: Religion and Secularism in Turkey. **Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces**. ed. Marian Burchardt, Jose Casanova, Irene Becci. Leiden and Boston: Brill: 25-45.
- Faroghi, Suraiya. 2003. **Anadolu'da Bektaşîlik**. çev: Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- Fay, Brian. 2001. **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi. Çokkültürlü Bir Yaklaşım**. çev: İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feld, Steven. 1984. Sound Structure as Social Structure. **Ethnomusicology**. vol. 28/3: 383-409.

- Frith, Simon. 1996. Music and Identity. **Questions of Cultural Identity**. ed: Stuart Hall, Paul du Gay. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publication: 108-127.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp. 1975. **Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız**. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Gezik, Erdal. 2012. **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Glesne, Corrine. 2013. **Nitel Araştırmaya Giriş**. çev: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoglu. 3. bs. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Girod, Roger. 2011. "Sosyal Mobilite". **Sosyolojik Düşünce Sözlüğü**. haz: Massimo Borlandi, Mohamed Cherkau, Bernard Valade, Raymond Boudon. çev: Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları: 711-715.
- Godlovitch, Stan. 1998. **Musical Performance: A Philosophical Study**. London, New York: Routledge.
- Gopinath, Sumanth, Jason Stanyek. (ed.) 2014a. **The Oxford Handbook of Mobile Music Studies, Volume 1**. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gopinath, Sumanth, Jason Stanyek. (ed.) 2014b. **The Oxford Handbook of Mobile Music Studies, Volume 2**. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gökçen, İlhami. 2008. **Türk Musikisine Katkılar**. Ankara: Ürün Yayınları.
- Gölbaşı, Haydar. 2007. **Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme)**. İstanbul: Alev Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. 1961. **Yunus Emre ve Tasavvuf**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- _____. 1977. **Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- _____. 1992. **Alevî Bektaşî Nefesleri**. 2. bs. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- _____. 1995. **Vilâyet-Nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli**. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Greve, Martin. 2006. **Almanya'da "Hayali Türkiye"nin Müziği**. çev: Selin Dingiloğlu. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güler, Sabır. 2008. **Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi**. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Gümüş, Burak. 2004. Alevi Hareketleri ve Değişen Alevilik Üzerine. **Alevilik**. haz: İsmail Engin, Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi: 507-529.
- Gümüsoğlu, Dursun. 2006. **Tâcü'l Arifin Es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâme. Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri**. İstanbul: Can Yayınları.

- Güleç, Cengiz. 1992. **Türkiye’de Kültürel Kimlik Krizi**. Ankara: Verso Yayıncılık.
- Güneş, Önder. 2006. Uyan(ama)mak: Aleviler ve “Uyanış”ın Sorgusu. **Kırkbudak**. s. 5: 29-43.
- Güray, Cenk, Erdem Şimşek. 2011. Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından “Pervane” Kavramının İrdelenmesi. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 60: 159 - 180.
- Güray, Cenk. 2012. **Anadolu’daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ -Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi**. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İslam Tarihi Ve Sanatları (Türk Din Mûsikîsi) Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Güzel, Abdurrahman. 1999a. **Abdal Mûsâ Menâkıbnâmesi** Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. 1999b. **Kaygusuz Abdan (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hall, Stuart. 1998. “Kültürel Kimlik ve Diaspora”. **Kimlik: Topluluk / Kültür / Farklılık**. çev: İrem Sağlamer. İstanbul: Sarmal Yayınevi: 173-191.
- Hamzeh'ee, M. Reza. 2008. **Yaresan (Ehl-i Hak)**. çev: Ergin Öpengin. İstanbul: Avesta Yayıncılık.
- Handelman, Don, Galina Lindquist (ed.). 2005. **Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation**. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Hargreaves, David J. 1986. **The Developmental Psychology of Music**. Cambridge University Press.
- Hasluck, F.W. 2012. **Bektaşilik İncelemeleri**. çev: Ragıp Hulusi Özden. İstanbul: Say Yayınları.
- Hirabayashi, Eri. 2009. Identity, Roles and Practice in Ritual Music. **International Journal of Community Music**. vol. 2/1: 39-55.
- Hobsbawm, Eric, Terence Ranger (der.). 2006. **Geleneğin İcadı**. çev: Mehmet Murat Şagin. İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları.
- Hüsken, Ute (ed.). 2007. **When Rituals go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual**. Leiden, Boston: Brill.
- Işık, Caner. 2011. Alevi-Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı. **Milli Folklor**. s. 89: 147-158.
- İrat, Ali Murat. 2009. **Modernizmin Erittikleri / “Sünniler, Şiiler ve Aleviler”**. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- _____. 2013. **Aleviliğin ABC’si / Tarih – Sosyoloji – Siyaset**. İstanbul: Profil Yayınları. 2. bs.

- Jenks, Chris. 2005. **Altkültür. Toplumsalın Parçalanışı**. çev: Nihal Demirkol. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kahraman, Arzu. 2003. **Anadolu Erenleri ve Anma Törenleri**. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaleli, Lütfi. 2000. **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri**. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaplan, Ayten. 2000. Kongurca ve Türkali Köyü Tahtacı Cem Törenlerinde Erkân. **Folklor/Edebiyat**. c. 6. s. 24: 191-200.
- Kaplan, Doğan. 2010. **Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik**. 2. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karakaya-Stump, Ayfer. 2007. Irak'taki Bektaşî Tekkeleri. **Belleten**. c. 71. s. 261: 689-720.
- _____. 2008. **Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia**. Cambridge: Harvard University. PhD.
- _____. 2012. Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları. **Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı**. ed. Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım. İstanbul: Turkuaz Yayınları: 361-379.
- _____. 2013. The Wafâ-iyya, the Bektashiyye and Genealogies of “Heterodox” Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm. **Turcica**. s. 44: 279-300.
- Karamustafa, Ahmet T. 1993. **Vâhidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân Ve Netîce-i Cân**. ed: Şinasi Tekin, G. Alpay Tekin. Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları.
- _____. 2008. **Tanrının Kuraltanılmaz Kulları**. çev: Ruşen Sezer. 2. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karakaş, Musa. 2003. Alevilikte Cem. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 27: 227-266.
- Kaya, Bilge. 2005. Muharrem Ayı ve Kerbelâ Mersiyeleri. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 33: 501-519.
- Kayhan, Aslı. 2014. Musical Changes of Rural to Urban in Popular Culture. A Case Study: Türkü Bars in Istanbul. **International Review of the Aesthetics and Sociology of Music**. vol. 45/: 149-166.
- Kaygusuz, İsmail. 2005. Cem'in Tarihsel Gerçekliği, Sosyo-Ekonomik ve Psikolojik İşlevleri Üzerinde Kısa Değerlendirme. **Alevi Tören ve Ritüelleri Cem Cenaze Kurban**. Ankara: Hacı Bektaş Kültür Vakfı Yayınları: 239-256.

- Keçeli, Şakir, Aziz Yalçın. 1996. **Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi**. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. 1996. Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik. **Birikim**. s. 88: 52-63.
- _____. 2012. **Kızılbaşlar/Aleviler**. çev: Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, Yahya Mustafa. 2008. Günümüz Kent Koşullarında Alevî Geleneğinin Aktarımında Birlik Cemlerinin Yeri ve Fonksiyonları. **EKEV Akademik Dergisi**. s. 37: 87-96.
- Koca, Şevki. 2005. **Bektaşîlik ve Bektaşî Dergahları**, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Koca, Turgut. 1990. **Bektaşî-Alevî Şairleri ve Nefesleri**. İstanbul: Maarif Kitaphanesi Yayınları.
- Koçak. Yunus. 2003. Kırklar Meclisi. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 27: 205-225.
- Köksal, M. Fatih. 2010. Ayin, Erkân Ve Adap Benzerlikleri Açısından Ahilik-Bektaşîlik Münasebeti. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 55: 59-70.
- Köprülü, M. Fuad. 2003. **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**. 9. bs. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köse, Serkan. 2013. Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde “Mitik Mekân” ve “Mitik Zaman” Algısı. **Turkish Studies**. vol. 3/1: 1995-2012.
- Langer, Robert. 2010. 'Marginalised. Islam'. The Transfer of Rural Rituals into Urban and Pluralist Contexts and the Emergence of Transnational 'Communities of Practice'. **Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice**. ed: Christiane Brosius, Ute Hüsken. New Delhi: Routledge: 88-123.
- _____. 2013. The Transfer of the Alevi *Cem* Ritual From Anatolia to Istanbul and Beyond. **Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878–1920**. ed: David Shankland. c. 3. İstanbul: The Isis Press: 205-213.
- Larrain, Jorge. 1995. **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**. çev: Ayşe Nur Donamıç. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Lawson, Colin, Robin Stowell. 2004. **The Historical Performance of Music: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leezenberg, Michel. 2003. The Alevi Kurds and the Kurdish Nationalist Movement in the 1990s. **Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview**. ed. Paul J. White, Joost Jongerden. Leiden: Brill: 197-212.

- Lewisohn, Leonard. 1997. The Sacred Music of Islam: Samā' in the Persian Sufi Tradition. **British Journal of Ethnomusicology**. vol. 6: 1-33.
- Livingston, Tamara. 1999. Music Revivals: Towards a General Theory. **Ethnomusicology**. vol. 43/1: 66-85.
- Magrini, Tullia. (ed.) 2003. **Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean**. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Massicard, Élise. 2005. Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation. **Alevis and Alevism: Transformed Identities**. ed. Hege Irene Markussen. İstanbul: Isis Press: 108-135.
- _____. 2007. **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**. çev: Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Markoff, Irene. 1986. The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey. **The World of Music**. vol. 28/3: 42-56.
- _____. 1993. Music, Saints and Ritual: Sama' and the Alevis of Turkey. **Manifestations of Sainthood in Islam**. ed. Grace Martin Smith and Carl W. Ernst. İstanbul: The Isis Press: 95- 110.
- _____. 2002. Alevi Identity and Expressive Culture. **The Garland Encyclopedia of World Music, Volume 6: The Middle East**. ed. Virginia Danielson, Scott Marcus, Dwight Reynolds. New York: Routledge: 793-800.
- _____. 2009. Gelin Canlar Bir Olalım: Türkiye'de Alevî-Bektaşî Ortak Bilincinde Bağlayıcı Güç Olarak Müzik ve Şiir. **Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü**. ed. Ahmet Yaşar Ocak. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara: 416-429.
- Marshall, Gordon. 1999. **Sosyoloji Sözlüğü**. çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları: 405-408.
- Mayring, Philipp. 2011. **Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş**. çev: Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Mélikoff, Irène. 1999a. Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları. **Alevi Kimliği**. ed. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 3-11.
- _____. 1999b. **Hacı Bektaş / Efsaneden Gerçeğe**. Çev: Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları. 2. bs.
- Michael, Axel (gen. ed.). 2010. **Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Transfer and Spaces**. vol: 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Mollaer, Fırat (ed.). 2014. **Kimlik Politikaları. Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık**. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Moosa, Matti. 1988. **Extremist Shiites: The Ghulat Sects**. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Myers, Helen (ed.). 1992. **Ethnomusicology: An Introduction**. London: W.W. Norton & Company.
- Neff, Ali Colleen. 2008. **Let the World Listen Right. The Mississippi Delta Hip-Hop Story**. Jackson: University Press of Mississippi.
- Nettl, Bruno. 1983. **The Study of Ethnomusicology: Twenty-Nine Issues and Concepts**. Urbana: University of Illinois Press.
- Neyzi, Leyla. 2007. **“Ben Kimim?” Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik**. İstanbul: İletişim Yayınları. 2. bs.
- Noyan, Bedri. 1998. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**. c. 1. Ankara: Ardıç Yayınları.
- _____. 1999. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**. c. 2. Ankara: Ardıç Yayınları.
- _____. 2000. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**. c. 3. Ankara: Ardıç Yayınları.
- _____. 2001. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**. c. 4. Ankara: Ardıç Yayınları.
- _____. 2006a. Balım Sultan Erkânname’si Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 40: 53-104.
- _____. 2006b. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**. c. 7. Ankara: Ardıç Yayınları.
- _____. 2010. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Erkân (I. Kitap)**. c. 8. Ankara: Ardıç Yayınları.
- _____. 2011. **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Erkân (II. Kitap)**. c. 9. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. 1997. **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. 1999. **Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. 2002. **Sarı Saltık Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü**. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____. 2005. **Türk Sûfiliğine Bakışlar**. 8. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.

- _____. 2007. **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri**. İstanbul: İletişim Yayınları. 6. bs.
- Olsson, Tord, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere (ed.). 1999. **Alevi Kimliği**. çev: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Olsson, Tord. 1999. Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme. **Alevi Kimliği**. ed. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 260-275.
- Onat, Hasan. 2003. Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine. **İslamiyat**. Ankara. c. 6. s. 3: 111-126.
- _____. 2009. Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine. **Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi**. s. 1: 18-31.
- Onatça, Neşe Ayışit. 2007. **Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması**. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Ong, Walter J. 2007. **Sözlü ve Yazılı Kültür. Sözü'nün Teknolojileşmesi**. çev: Sema Postacıoğlu Banon. 4. bs. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Otyan, Tevfik. 2007. **Bektaşîliğin İç Yüzü**. İstanbul: Demos Yayıncılık.
- Österberg, Dag. 1999. General Socio-musicological Concepts: Expression, Structure, and Context. **Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East**. ed. Anders Hammarlund, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga. Richmond: Publisher: Curzon Press: 21-26.
- Özbek, Meral (ed.). 2004. **Kamusal Alan**. İstanbul: Hil Yayınları.
- Özdalga, Elizabeth. 2014. **Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemir, Ulaş. 2009a. **Bir Halk Çalgısının Sosyal ve Kültürel Kimlik Bağlamında İncelenmesi: Ehl-i Hak'ın Kutsal Sazı Tanbur**. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- _____. 2009b. Le verbe de l'âşık est l'essence du Coran. **Les chants d'Orphée: Musique & poésie**. La pensée de midi. Actes Sud. s. 28: 66-70.
- Özer, Yetkin. 2002. **Müzik Etnografisi Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik**. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Özmen, İsmail. 1998a. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**. c. 1. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail. 1998b. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**. c. 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Özmen, İsmail. 1998c. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**. c. 3. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail. 1998d. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**. c. 4. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özmen, İsmail. 1998e. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi**. c. 5. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öztürk, Okan Murat. 2005. Anadolu Semah Müziklerinin Başlıca Özellikleri Üzerine Gözlemler. **Alevi Bektaşî Müzik Kültürü Sempozyumu, 14-14 Mayıs 2005**. Ankara: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi: 8-30.
- Öztürkmen, Arzu. 2005. Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artist in Transforming the Alevi Semah. **Asian Folk Studies**. vol. 64: 247-260.
- Parlak, Erol. 2000. **Türkiye'de El ile (Şelpe) Bağlama Çalma Geleneği ve Çalış Teknikleri**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pekşen, Gani. 2013. Tokat'ta Yaşayan Alevilerin Cem Ritüellerinde İcra Edilen Müzik Örnekleri. **Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi**. s. 7: 42-59.
- Picken, Laurence. 1975. **Folk Music Instruments of Turkey**. Oxford University Press.
- Plummer, Ken. 2008. "Kimlik". **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**. ed: William Outhwaite. çev: Melih Pekdemir. İstanbul: İletişim Yayınları: 418-420.
- Post, Jennifer C. 2003. **Ethnomusicology: A Research and Information Guide**. New York: Routledge.
- Poyraz, Bedriye. 2007. **Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği**. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Pultar, Gönül (der.). 2009. **Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili**. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Qureshi, Regula Burckhardt. 1993. Sama' in the Royal Court of Saints: The Chishtiyya of South Asia. **Manifestations of Sainthood in Islam**. ed. Grace Martin Smith and Carl W. Ernst, İstanbul: The Isis Press: 95- 110.
- Raudvere, Catharina. 1999. Kentin Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler: Erişim ve Görünürlük. **Alevi Kimliği**. ed. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 241-259.
- Refik, Ahmed. 1932. **On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşîlik**. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.
- Rice, Timothy. 2007. Reflections on Music and Identity in *Ethnomusicology*. **Musicology**. vol. 7: 17-38.

- Rink, John (ed.). 2005. **The Practice of Performance: Studies in Musical Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press
- Salcı, Vahit Lütü. 1940. **Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisinde (Armoni) Meseleleri**. İstanbul: Numune Matbaası.
- _____. 1941. **Gizli Türk Dînî Oyunları**. İstanbul: Numune Matbaası.
- Salman, Meral. 2006. **Müze Duvarlarına Sığmayan Dergâh: Alevi-Bektaşî Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri**. Ankara: Kalan Yayınları.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. 2002. **XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri**. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Savaş, Saim. 2013. **XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Say, Yağmur. 2006. Aleviliğin Osmanlı Dönemi Yazılı Kaynakları. **Alevi Akademisi Bilim Kurulu Sempozyumu, 10-11 Haziran 2006**. Bremen.
- Schechner, Richard. 1976. **Essays on Performance Theory, 1970-1976**. New York: Drama Book Specialists.
- Schimmel, Annemarie. 2004a. **İslamın Mistik Boyutları**. çev: Ergun Kocabıyık. 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- _____. 2004b. **Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri**. Çev: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schüler, Harald. 2002. **Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrilik Alevilik**. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sciolla, Loredana. 2011. "Kimlik". **Sosyolojik Düşünce Sözlüğü**. haz: Massimo Borlandi, Mohamed Cherkau, Bernard Valade, Raymond Boudon. çev: Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları: 412-415.
- Seufert, Günter. 2005. Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevi Aşireti". **Kültür, Mekân, İktidar, Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler**. der: Ayşe Öncü, Petra Weyland. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 215-238.
- Shankland, David. 2003. **The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition**. London: Routledge.
- Shelemay, Kay Kaufman. 2011. Musical Communities: Rethinking the Collective in Music. **Journal of the American Musicological Society**. vol. 64/2: 349-390.
- Shiloah, Ammon. 1995. **Music in the World of Islam. A Socio-Cultural Study**. Scholar Press.

- Silverman, David (ed.). 2004. **Qualitative Research: Theory, Method and Practice**. 2. bs. London: Sage Publications.
- Small, Christopher. 1998. **Musicking: The Meanings of Performing and Listening**. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Soileau, Mark. 2005. Festivals and the Formation of Alevi Identity. **Alevis and Alevism: Transformed Identities**. ed. Hege Irene Markussen. İstanbul: Isis Press: 91-99.
- Soyyer, A Yılmaz. 2009. Bektaşilikte Devir (Dönüşüm) Anlayışı. **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**. s. 1: 117-132.
- Sökefeld, Martin. 2002. Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution. **Zeitschrift für Ethnologie**. s. 127: 163-186.
- _____. 2006. Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. **Global Networks**. vol. 6/3: 265–284.
- _____. 2008. **Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space**. New York: Berghahn Books.
- Stokes, Martin (ed.). 1994. **Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place**. Oxford/, New York: Berg Publishers.
- _____. 2006. Dini Tören, Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni. **Ortadoğu'da Azınlıklar**. ed: Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Clom Campbell. çev: Kenan Kalyon. İstanbul: Totem Yayınları: 259-278.
- Subaşı, Necdet. 2010. **Alevi Modernleşmesi: Sırrı Fâş Eylemek**. 3. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sümer, Derya. 2011. Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 57: 57-84.
- Şahin, Halil İbrahim. 2014. Kazdağlarında Ayin ve Şiir: Tahtacı Türkmenlerinin Sazandarlık / Zâkirlik Geleneği Üzerine. **Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi**. s. 10: 141-165.
- Şahin, İlkay. 2009. Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. s. 49/2: 269-285.
- _____. 2013. **Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna**. Konya: Çizgi Yayınları.
- Şahin, Şehriban. 2001. **The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written in National and Transnational Social Spaces**. Graduate Faculty of Political and Social Science of New School for Social Research. PhD.

- _____. 2002. Bir Kamusal Din Olarak Türkiye’de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik. **Folklor/Edebiyat**. s. 29: 123–162.
- Tamay, Sedat. 2009. Bir İbadet Ritüeli Olarak “Semah” ve Tahtacı Turnalar Semahı’nın Halk Bilimi ve Müzik Bilimi Açısından İncelenmesi. **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**. s. 1: 166-190.
- Tambar, Kabir. 2010. **The Aesthetics of Public Visibility: Alevi Semah and the Paradoxes of Pluralism in Turkey**. Comparative Studies in Society and History. vol. 52/3: 652–679.
- Taşgın, Ahmet. 2004. Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma. **I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu, 9-11 Ekim 2003**. haz: Gülağ Öz. Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Araştırma Yayınları: 297-306.
- _____. 2009. Irak’ta Bektaşî Topluluğu Şebekler. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 52: 127-143.
- _____. 2013. **Dile Gelen Alevilik**. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Tatar, Hüsnîye Canbay, Taner Tatar. 2014. Aşka Semah Dönmek. **Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi**. Çorum. s. 1: 47-65.
- Teber, Ömer Faruk. 2007. Bektâşî Tercümanları. **EKEV Akademi Dergisi**. c. 11. s. 31: 209-216.
- Temiz, Muharrem (haz.). 2008. **Arguvan Ezgileri 2**. İstanbul: Arguvan ve Köyleri Eğitim-Kültür Vakfı Yayınları.
- Temren, Belkıs. 1998. **Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu**. 3. bs. Ankara: Bektaşî Kültür Derneği Yayınları.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. **The Sufi Orders in Islam**. Oxford: The Clarendon Press.
- Tuncer, Mustafa. 2009. **Gülbanglar**. İstanbul: Cevahir Yayınları.
- Tunçer, Berna. 2005. **Eskiçağ Kilikia Çalgıları**. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Turan, Fatma Ahsen. 2010. Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**. s. 56: 153-162.
- Turino, Thomas. 2008. **Music as Social Life. The Politics of Participation**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor. 1982. **From Ritual to Theatre**. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Türkmen, Fikret. 2004. Şah İsmail Hatayî’nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri. **Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai**

Sempozyum Bildirileri. Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları: 320 - 325.

Uluçay, Ömer. 1993. **Alevilikte Toplu İbadet Cem Erkânı.** Adana.

_____. 1996. **Alevilikte Cem Nefesleri.** Adana: Gözde Yayınevi.

_____. 2013. **Alevi Nusayrilik. İtikat-Folklor. Selman-ı Farisi.** İstanbul: Gözde Yayını.

Uludağ, Süleyman. 1992. **İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ’.** 2. bs. Bursa: Uludağ Yayınları.

_____. 2005. **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.** 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ulusoy, A. Celâlettin. Tarihsiz. **Pir Dergahından Nefesler.** Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık.

_____. 1986. **Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu.** Hacibektaş. 2. bs.

Uyanık, Zeki. 2013. Avrupa Komisyonu İlerleme Raporları’nda (1998-2012) Aleviler: Tanımlar, Sorunlar ve Tartışmalar. **Akademik Araştırmalar Dergisi.** s. 56: 113-136.

Üçüncü, Kemal. 2012. **Ahmed Edîp Hârâbî Baba Dîvânı.** c. 2. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.

Üzüm, İlyas. 2004. Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi. **Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler.** 2. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat: 335-376.

Vorhoff Karin. 1999. Türkiye Alevi ve Bektaşîleri ile İlgili Akademik ve Süreli Yayınlar. **Alevi Kimliği.** ed. T. Olsson, E. Özdalga , C. Raudvere. çev: Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 32-66.

_____. 2003. The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey. **Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview.** ed. Paul J. White, Joost Jongerden. Leiden: Brill: 93-109.

White, Paul J., Joost Jongerden (ed.). 2003. **Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview.** Leiden: Brill.

Winders, James A. 2006. Mobility and Cultural Identity: African Music and Musicians in Late-Twentieth-Century Paris. **French Historical Studies.** vol. 29/3: 483-508.

Yalçınkaya, Ayhan. 1996. **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar.** Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.

_____. 2005. **Pas. Foucault’dan Agamben’e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek.** Ankara: Phoneix Yayınları.

- Yaman, Ali. 2004. **Alevilikte Dedelik ve Ocaklar**. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- _____. 2006. **Kızılbaş Alevi Ocakları**. Ankara: Elips Kitap.
- _____. 2007. **Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi**. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yaman, Mehmet. 2012. **Alevilik'te Cem: İnanç-İbadet-Erkan**. 3. bs. İstanbul: Can Yayınları.
- Yaprak, Mevlüt. 2003. **Vahit Lütfi Salcı'nın İzinde**. Edirne: Ulusal Bellek Yayınları.
- Yaltrık, Hüseyin. 2003. **Tasavvufî Halk Müziği**. Ankara: TRT Kurumu Müzik Dairesi Başkanlığı.
- Yıldırım, Ali. 2004. Anadolu Alevi Cemlerinde Ozan Şah Hatayi'nin Yeri. **Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri**. Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları: 341 - 353.
- Yıldırım, Ali, Hasan Şimşek. 2013. **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yıldırım, Rıza. 2010. Bektaşî Kime Derler?: "Bektaşî" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel bir Analiz Denemesi. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 55: 23-58.
- _____. 2011. **Sufism and Society. Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800**. ed. John Curry, Erik Ohlander. Routledge: 164-182.
- _____. 2012. Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 62: 135-162.
- Yıldız, Harun. 2004. Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 30: 323-359.
- Yılmaz, Gülay. 2015. Bektaşîlik ve İstanbul'daki Bektaşî Tekkeleri. **Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies**. İstanbul. s. 45: 97-136.
- Yılmaz, Nail. 2005. **Kentin Alevileri**. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yönetken, Halil Bedi. 1966. **Derleme Notları 1**. İstanbul: Orkestra Yayınları.
- Yöre, Seyit. 2011. Alevi Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**. Ankara. s. 60: 219-244.
- Yörükân, Yusuf Ziya. 2002. **Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar**. haz: Turhan Yörükân. 2. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Zeeuw, Hans de. 2009. **De Turkse Langhalsluit of Bağlama**. Amsterdam.

İnternet Kaynakları:

“Zakirlik Dosyası”: <http://www.hacibektasiveli.com/index.php?sid=110> [22.09.2014]

“Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu”:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_seslisozluk&view=seslisozluk
[11.03.2015]

“Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük”:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts [11.03.2015]

“Tarihi Bildirge” (Alevilik Bildirgesi):

<http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik%20Bildirgesi.pdf> [11.03.2015]

“Türkiye’de 82 bin 693 camiye karşılık 937 cemevi var”:

<http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770> [12.03.2015]

“Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı Faaliyetleri”:

<http://www.aleviislamdin Hizmetleri.com/faaliyetler.asp> [12.03.2015]

“Cem Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı 2007-2008 Eğitim Dönemi”:

<http://kureysan-talibi.tr.gg/CEM-VAKFI-2008-s-2009-H%26%23304%3BZMET-%26%23304%3B%C7%26%23304%3B.htm>
[12.03.2015]

“Alevi Vakıfları Federasyonunun Cumhurbaşkanlığıyla Yapılan Görüşmesindeki Talepler”: http://www.avf.org.tr/guncel_haber.asp?id=644 [12.03.2015]

“Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Hakkında”:

<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50837/somut-olmayan-kulturel-mirasin-korunmasi-sozlesmesi-hak-.html> [12.03.2015]

“Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Değerlendirme Kurulu Başvuru Belgeleri ve Değerlendirme Şartları”: <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,93486/asik-ozan-halkkalem-sairi-zakir-degerlendirme-kurulu-ba-.html> [12.03.2015]

“Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Listesi”:

aegm.kultur.gov.tr/Eklenti/21746,2014halk-asiklari-ozanlari-sairleri-ve-cem-asiklari-zak-.xls [12.03.2015]

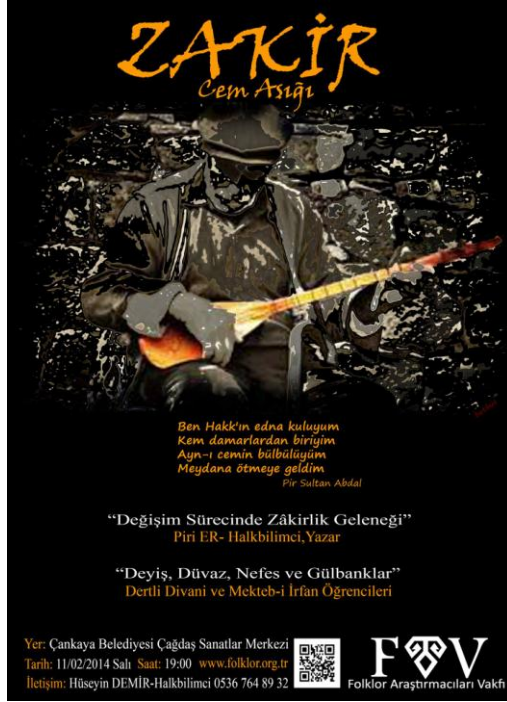
“Alevi-Bektaşî Ritüeli Semah İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi’ne kaydedilmesi”: <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12208/alevi-bektasi-ritueli-semah-insanligin-somut-olmayan--k-.html> [12.03.2015]

Derinlemesine Görüşme Yapılan Zakirler:

- Kenan Şengül (28 yaşında, Malatya doğumlu, arkeolog, gezici zakir)
- Murat Ateş (23 yaşında, İstanbul doğumlu, müzik aletleri mağazası satış sorumlusu ve bağlama eğitmeni, gezici zakir)
- Bektaş Çolak (24 yaşında, Frankfurt doğumlu, İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümü öğrencisi, Gaziosmanpaşa Hoca Ahmet Yesevi Cemevi'nde zakir)
- Orhan Işık (30 yaşında, İstanbul doğumlu, makina teknikeri, gezici zakir)
- Cihan Cengiz (25 yaşında, Erzincan doğumlu, özel bir şirkette satış ve muhasebe sorumlusu, gezici zakir)
- Yaprak Dengiz (22 yaşında, İstanbul doğumlu, Avcılar Belediye Konservatuvarı, THM Çalgı Eğitimi Bölümü öğrencisi, muhasebeci, Esenler Erenler Cemevi'nde zakir)
- Hasret Can (21 yaşında, Ankara doğumlu, Kocaeli Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Müziği Bölümü öğrencisi, Yenibosna Cem Vakfı Cemevi'nde zakir)
- Bayram Solmaz (26 yaşında, Amasya doğumlu, bankacı, Merdivenköy Şahkulu Dergahı'nda zakir)
- Kenan Zede (31 yaşında, İstanbul doğumlu, Avcılar Belediye Konservatuvarı, THM Çalgı Eğitimi Bölümü öğrencisi, ticari şirket sahibi, Yenibosna Cem Vakfı Cemevi'nde zakirliğin yanı sıra gezici zakir)
- Erdoğan Mutlu (26 yaşında, İstanbul doğumlu, ticari işyeri sahibi, Kağıthane Nurtepe Cemevi'nde zakir)

EKLER

Ek 1. Zakirliğı Konu Alan Etkinliklerden Afış Örnekleri



Ek 2. Zakirlerin Katıldığı Cemevi Etkinliklerinden Afiş Örnekleri

**ANADOLU YAKASI CEMEVLERİ SANCATEPE
SAMANDIRA YUNUS EMRE CEMEVİN DE DEYİŞ
BECESİ VE PANEL DE BULUŞUYOR**

GELİN CANLAR BİR OLALIM İRİ OLALIM DİRİ OLALIM.

**GELİN TANİŞ OLALIM, İŞİ KOLAY KILALIM SEVELİM SEVİLELİM BU DÜNYA
KİMSEYE KALMAZ.**

CEM EVİ ZAKİRLERİ:
-HAKKI ŞİMŞEK
-NURETTİN ŞAHİN
-FIRAT SEVER
-EREN YÜKSEK
-TANER AYDIN

CEM EVİ ZAKİRLERİ:
-DURSUN GÜDÜK
-ULUŞ AYDIN
-SEYİT KAYA
-ERBİL UÇAR
-YUSUF DEMİR

ANADOLU YAKASINDA Kİ CEM EVİ DEDELERİMİZ PANEL VE DEYİŞ GECEMİZE
KATILACAKTIR. BU GECEMİZE BÜTÜN CANLAR DAVETLİDİR.

BECEMİZ SANCATEPE SAMANDIRA YUNUS EMRE CEM EVİN DE YAPILACAKTIR.
TARİH: 18.10.2014 CUMARTESİ AKŞAM 18:00 23:00 ARASI OLACAKTIR.
Adres: Osman Gazi Mah. Polat Cad. Şehit Sok. No: 105 SAMANDIRA/İst.

**HACI BEKTAŞ VELİ ANADOLU KÜLTÜR VAKFI
OKMEYDANI CEMEVİ**

HACI BEKTAŞ VELİ ANMASI

PROGRAM
SİNEVİZYON
SEMAH EKİBİ

ZAKİRLER
CEM ve ZEYNEL ALİ
TURAN ve İLKAN

DEYİŞLERİYLE
MEHMET ve ALİ ÇINAR KARDEŞLER
MÜGE TOSUN

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Okmeydanı Cemevi Gençlik
Komisyonumuzun düzenlemiş olduğu etkinliğe tüm canları bekliyoruz.

9 AĞUSTOS CUMARTESİ
SAAT: 19:00 – 22:00
YER: OKMEYDANI CEMEVİ KONFERANS SALONU
İRTİBAT: 0212 238 01 02 – 238 02 62
ETKİNLİĞİMİZ ÜCRETSİZDİR.

24 Kasım 2013
Saat: 11.00 - 16.00 Arası

İSTANBUL CEM EVİ VE KÜLTÜR MERKEZİ

*Bir Tokum Atıyoruz Bu Toprağa
Unut Olun Diye Tüm İnsanlığa*

İstasyon Mh. Yunusemre Cd. No: 66/A Halkalı/K. Çekirge/İST.
Tel: 0212 696 94 75 Fax: 0212 548 13 07 Gsm: 0532 170 02 70
www.halkaliceremvekulturnevri.org info@halkaliceremvekulturnevri.org

PROGRAM
Açılış
Duaz-ı İmamlar
Zakir Orhan ŞAHİN
Zakir Tuncay SALAN
Konuşmalar
TEMEL ATMA TÖRENİ
Sanatçılarımız
Ali KIZILTUĞ
Sercan Direk ERKEKER
Kapanış
Yemek

İSTANBUL CEM EVİ VE KÜLTÜR MERKEZİ

*Bizim Kültür ve İmarı ve Moraleğimizdir.
Temel atma töreninde
sizi de aramızda görmek
işleri onurlandırarak bir.*

*Yürütme Kurulu Adına
Gazi ARSLAN*

Turhan ÇAKIR ve Sercan Direk ERKEKER'in
Sunumu ile

Ek 3. Cem Vakfı Hizmetiçi Eğitim Sertifikası

Cem Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı tarafından, Hizmetiçi Eğitim kapsamında zakirlik eğitiminden geçenlere verilen sertifikalara örnek olarak, zakir Kenan Şengül'ün sertifikası:



Ek 4. Kùltür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Kartı

Kùltür ve Turizm Bakanlığı tarafından verilen tanıtma kartlarına örnek olarak K.Maraş - Nurhak'tan Ali Sakallı'nın (Âşık Üzgini) kimlik kartı:



Ek 5. Unesco Belgeleri

Dertli Divanı'ye (Veli Aykut), Unesco tarafından zakirlik alanında verilen Yaşayan İnsan Hazinesi ödülü belgesi (üstte) ve yine Unesco tarafından, semahın Somut Olmayan Kültürel Mirası listesine alınma belgesi (altta):



Ek 6. Zakir Fotoğrafları

Kağıthane Nurtepe Cemevi zakirlerinden Erdoğan Mutlu (üstte) ve Yenibosna Cem Vakfı Cemevi zakirlerinden Hasret Can (altta):



Ümraniye İhlamurkuyu Cemevi eski zakiri Cihan Cengiz (üstte) ve Gaziosmanpaşa Hoca Ahmet Yesevi Cemevi zakiri Bektaş Solmaz (altta):



Ek 7. Merdivenköy Şahkulu Dergahı'nda Cem Fotoları

Merdivenköy Şahkulu Dergahı'nda 25.01.2015 tarihinde, Veli Akkol Dede, zakir Bayram Solmaz ve zakirlik konusunda yetişen Seçkin Biçer'in (solda) hizmet aldığı haftalık cemde, müzik icrasının çeşitli aşamaları:

Cemevinin boş hali



Zakirlerin ses düzeni hazırlığı



Sazların akortlanması



Canların cemevine girişi, meydana ve posta niyaz oluşu



Muhabbet deyişlerinin icrası



Dedenin gelişi ve sohbetin başlayışı



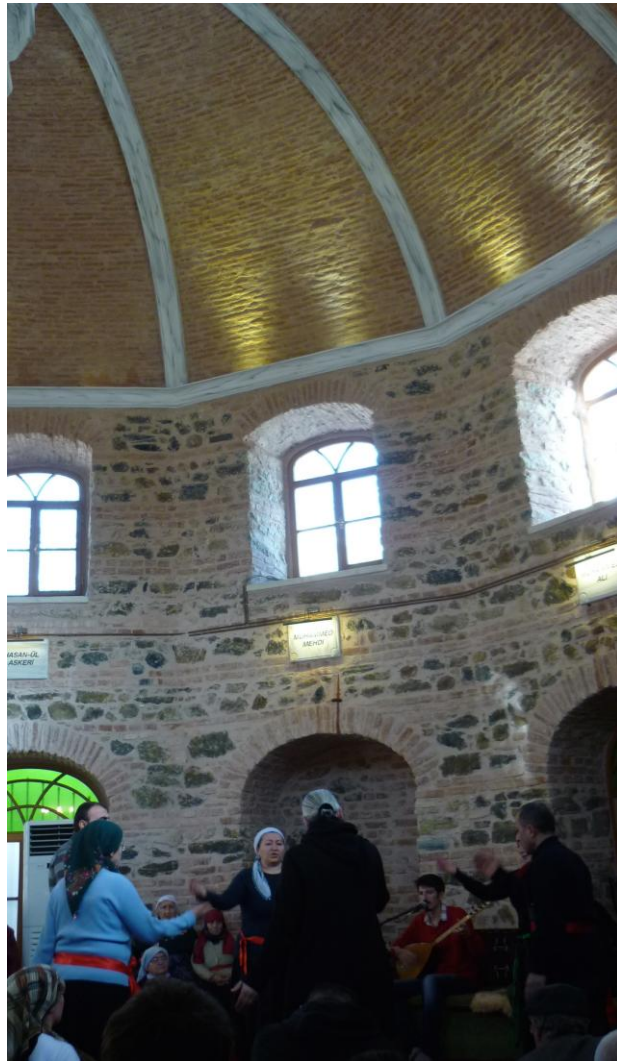
Hizmetlilerin meydana çağrılışı



Duvazeh İmam, Tevhid ve Miraçlama okunması



Semahların dönülmesi



ÖZ GEÇMİŞ

1976 yılında Maraş'ta doğdu. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü, Duysal (Ses) Tasarımı bölümünden mezun oldu. Aynı okulda, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat ve Tasarım Yüksek Lisans Programı'nı tamamladı.

Türkiye ve yurtdışında pek çok konserde dede sazı, bağlama ve vokaliyle yer aldı. Ali Akbar Moradi, Kayhan Kalhor, Sussan Deyhim, Azam Ali, Niyaz gibi sanatçıların yanı sıra, Sam Karpienia ve Bijan Chemirani ile kurduğu Forabandit grubu ile pek çok ülkede konserler verdi, albümler kaydetti. Solo ve derleme albümlerin yanı sıra film, dizi, belgesel müziği çalışmaları hazırladı.

1997-2010 yılları arasında Kalan Müzik'te yapım sorumlusu ve yapımcı olarak çalıştı.

Detaylı bilgi için: www.ulasozdemir.com

İletişim için: ulasozde@gmail.com