

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE’DE CEMEVLERİ KURUMSALLAŞMASININ
ALEVİ KİMLİĞİNE ETKİLERİ VE KARACAAHMET
SULTAN DERGÂHI ÜZERİNDEN BİR ALAN ANALİZİ

SEVAL YILMAZ
8716005

TEZ DANIŞMANI:
Yrd. Doç. Dr. FAHRİYE DİNÇER KOÇAK

İSTANBUL
2011

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE'DE CEMEVLERİ KURUMSALLAŞMASININ
ALEVİ KİMLİĞİNE ETKİLERİ VE KARACAAHMET
SULTAN DERGÂHI ÜZERİNDEN BİR ALAN ANALİZİ

SEVAL YILMAZ
8716005

TEZ DANIŞMANI:
Yrd. Doç. Dr. FAHRİYE DİNÇER KOÇAK

İSTANBUL
2011

TC
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE'DE CEMEVLERİ
KURUMSALLAŞMASININ ALEVİ KİMLİĞİNE
ETKİLERİ VE KARACAAHMET SULTAN DERGÂHI
ÜZERİNDEN BİR ALAN ANALİZİ

SEVAL YILMAZ
8716005

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 04.10.2011
Tezin Savunulduğu Tarih: 19.10.2011
Tez Oy birliği ile başarılı bulunmuştur.

Unvan Ad Soyad
Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Fahriye Dinçer Koçak
Jüri Üyeleri: Doç. Dr. Ergun Aydınoglu
Yrd. Doç. Dr. İsmet Akça

İmza


İSTANBUL
EKİM 2011

ÖZ

Türkiye’de Cemevleri Kurumsallaşmasının Alevi Kimliğine Etkileri ve Karacaahmet Sultan Dergâhı Üzerinden Bir Alan Analizi

Seval Yılmaz
Ekim, 2011

Bu tez, 1980 sonrası dönemde cemevlerinin kamusal alanda ortaya çıkışının ardındaki farklı ilişkileri incelemeyi hedeflemektedir. Bu anlamda hem geniş perspektiften modernleşme, kentleşme ve küreselleşme gibi teorilerin ışığında Alevi kimliğinin Türkiye’nin siyasi hayatında geçirdiği dönüşüm incelenmekte, hem de bunun cemevlerinin varoluşunda nasıl bir etkisi olduğu tartışılmaktadır. Alevilerin şehirleşmeye başladıkları dönemlerden itibaren ortaya çıkmaya başlayan yeni Alevilik anlayışı çerçevesinde genel Alevilik inancının pratiklere nasıl yansıdığı incelenmesi üzerinden cemevlerinin kurumsallaşması bağlamında Alevi kurumlarının ve ritüellerden bazılarının nasıl dönüştüğü, bazılarının ise hangi kanallarla yeniden üretildiğine dikkat çekilerek, cemevlerinin bu yeni kimliğin kurulumundaki yeri tartışılmaktadır. Bu araştırma, katılımcı gözlem ile derinlemesine ve kısa yapılan mülakatlarda edinilen veriler ile farklı yazılı kaynakların bir arada değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Saha çalışmasının odağında Karacaahmet Sultan Dergâhı bulunmaktadır. Bu tezde, cemevlerinin kamusal alandaki çıkışıyla ilgili farklı kaynaklarda ileri sürülen tezlerin Karacaahmet Dergâhı’nda yaşanan süreçle ne kadar örtüştüğü incelenmektedir. Bununla beraber Alevi inanç ritüellerinin Karacaahmet Sultan Dergâhı’ndaki pratiklerde nasıl bir yer edindiği, mekansal kullanım alanı çerçevesinde cemevi algısının nasıl kurulduğu, bu bağlamda oluşan ibadethane ya da sosyal mekânların neyi içerdiği, bu mekânlardan yararlanan bireylerin kimliklerini nasıl yeniden dönüştürdükleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda cemevi algısının homojen bir Alevi algısına işaret edip etmediği tartışılarak, bu kamusal alandaki Alevi olmayanlar dışındakilerin katılımları gözlemlenerek, alandaki etkileşimle aynı zamanda diğer kimliklerdeki değişim de gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmanın bulguları Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın yeni bir Alevi kimliğinin pekişmesine ve gelen bireylerin sosyalleşmelerinin gelişmesine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevi kimliği, Cemevleri, Kentleşme, Modernleşme, Karacaahmet Sultan Dergâhı, Küreselleşme, Dini Pratikler.

ABSTRACT

The Influences of The Institutionalization of The Cemevis on The Transformation of Alevi Identity in Turkey and a Case Study of Karacaahmet Sultan Dergâhi

Seval Yılmaz
Octobre, 2011

This thesis aims at exploring the social, political, cultural and economic relationships that emerged after the appearance of *Cemevi* in the public sphere. From a larger perspective and in relation to the impact of modernity, urbanization and globalisation on the transformation of Alevi identity, it is analyzed how these processes influenced the emergence of *Cemevi*. It discusses the ways in which the new Alevi understanding changed the Alevi religious practices in the framework of institutionalization of *Cemevi*, continuities and discontinuities in the production of Alevi rituals and institutions along with the function of *Cemevi* in the construction of this new Alevi identity.

This research involves in extensive review of the current literature on religion and Alevism, and analysis of the short and in-depth interviews conducted by using participant observation method in Karacaahmet Sultan Dergâhi. This thesis analyzes the arguments of the current literature about the appearance of *Cemevi* in the public sphere by questioning to what extent these arguments overlap with the practices in the Karacaahmet Sultan Dergâhi. Also, it explores the ways in which how Karacaahmet Sultan Dergâhi has influenced the production of Alevi religious practices in terms of the construction of *Cemevi* perception within its spatial characteristics. The impact of the space is further discussed in the framework of its content and context of the religious practice places as well as its impact on the transformation of the individuals' identities. It is argued whether *Cemevi* perception corresponds to an homogenous Alevi identity construction by observing participation of non-Alevi individuals to these practices and examining their interaction with the space. This aspect of the research demonstrated that the interaction in and within the space lead to transformation in the articulation of the individual and collective identities. Also, it extensively exhibited that Karacaahmet Sultan Dergâhi plays a significant role in the reinforcement of the new Alevi identity and contributes to socialization of the individuals.

Key Words: Alevi identity, Modernity, Urbanization, Globalisation, Karacaahmet Sultan Dergâhi, Religious Practices.

ÖNSÖZ

Aleviler'in 1950'lerde şehre göç etme süreciyle başlayan Alevi kimliğindeki değişim, özellikle son yıllarda Alevilerin kamusal alan tartışmalarında yer eden bir olgu olmaktadır. Bu bağlamda özellikle de 1980'lerden sonra değişen modernleşme ve kimlik algısının da etkisiyle etnik kimlik tartışmalarının ayyuka çıkması günümüzde "Alevi uyanışı" tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Alevilerin kamusal alanda daha çok görünmeye başlaması ve bunu çeşitli örgütlenmeler üzerinden yapması, aynı zamanda Alevilerin ibadethanesi olarak algılanan cemevlerinin durumunu farklılaştırmakta, modernleşmeye uygun olarak kurumsallaşan cemevleri birçok farklı etkinliğin yapıldığı bir mekana dönüşmektedir. Bu çerçevede birçok farklı mekanizmalar üzerinden cemevlerinin nasıl ortaya çıktıkları, nasıl bir çeşitlilik gösterdikleri, kendi örgütleri içinde ve devletle olan ilişkilerinde nasıl bir tutum takındıkları, nasıl varlıklarını sürdürdüklerini ve şehirdeki Alevi kimliğinin dönüşümünü anlamak önemli olmaktadır. "Türkiye'de cemevleri kurumsallaşmasının Alevi kimliğine etkileri ve Karacaahmet Sultan Dergâhı üzerinden bir alan analizi başlıklı" tez çalışması bu kurumun kamusal alanda nasıl ortaya çıktığı, hangi denklemler ve politikalar üzerinden varlığını sürdürdüğü, kurumsal olarak nasıl ayrıştıkları, içerdiği mekanların hangi amaçlarla kullanıldığı, uygulanan sosyal ve dini pratiklerin ne derece klasik Alevi inancıyla örtüştüğü ve gelen ziyaretçi kitlesini kimlerin oluşturduğu ve gelenlerin hangi yollarla bu kurumdan yararlandıkları hakkında geniş bir araştırma yapılmıştır.

Bu araştırmayla ortaya çıkan cemevlerinin kamusal alanda sıklıkla kurgulanan "Alevi ibadethanesi" algısı ötesinde nasıl bir kurum olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Cemevinin ibadethane ötesinde farklı fonksiyonlarının bulunması ve özellikle Alevilerin ibadet pratikleriyle aralarında kurulan ilişkinin yanısıra sosyal ve kültürel amaçlarla buradaki mekanları nasıl sosyalleşme mekanizmalarına dönüştürdükleri gösterilmeye çalışılmış ve bu anlamda günümüzde yasallaşma tartışmaları devam eden cemevlerinin söylem bazından çok dini ve sosyal pratikler üzerinden Alevilere ve toplumun diğer kesimlerindeki bireylere ne ifade ettiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Tezi hazırlama aşamasında birçok kişinin yardımını ve desteğini aldım. Öncelikle, Fransa'da Erasmus yaptığım süreçte Aleviliğin Türkiye dışında gündelik pratiklerde nasıl yaşandığını gözlemleme fırsatı yakalamam Alevilik üzerinde merakımın artmasında çok etkili olmuştur. Bundan dolayı, konuyu seçmemde büyük etkisi olan tüm Nancy Alevi Dernek üyelerine (bilhassa gençlik kollarına) gösterdikleri misafirperverlik ve yakınlık için yürekten teşekkür ederim. Bunun yanısıra tüm içtenliğiyle bana Karacaahmet Sultan Dergâhında saha çalışması yapma imkânı sunan sayın genel başkan Muharrem Ercan ve diğer yönetici kadrosuna destekleri için teşekkürü borç bilirim.

Dersini alamamış olmama rağmen tez danışmanım olmayı kabul eden, çalışmalarım sırasında beni oldukça yüreklendiren, bana araştırmanın titizlikle nasıl yapıldığını öğreten ve tezimle ilgili her fikri tartışabildiğim sayın danışmanım Yrd. Doç. Farhiye Dinçer Koçak’a binlerce teşekkür ederim. Ayrıca, bu çalışmaya başlayabilmem için bana zemin hazırlayan ve derslerini almaktan çok mutluluk duyduğum başta sayın Yrd. Doç. İsmet Akça ve Doç. Dr. Ergun Aydınoglu olmak üzere tüm hocalarıma çok teşekkür ederim.

Tezi yazarken benimle aynı süreci paylaşarak kütüphane yollarında beni hiç yalnız bırakmayan dostum Nur Tüysüz başta olmak üzere tüm “Çırağan” ekibi dostlarıma; Günce Sabah Eryılmaz, Şafak Aykaç ve Egemen Aşkun’a her türlü desteklerini sakınmayarak bu süreci benim için kolaylaştırdıkları için çok teşekkür ederim. (Birbirine destek olan güzel insanlardan oluşan bu muhteşem grupta yer almak her zaman ayrı bir zevk olacaktır.) Bununla birlikte her zaman yanımda olan ve hayallerimi gerçeğe dönüştürmemde önemli katkı sağlayan canım dostlarım Burcu Ünal ve Sevcin Hallaç’a binlerce teşekkür ederim. Alptuğ Alçın ve Emre Ünaylı çalışmam sırasında bana gösterdiğiniz üstün sabır ve dostluğunuzu hiç unutmayacağım. Ayrıca yüksek lisans eğitim sürecimde beni maddi ve manevi desteğiyle hiçbir zaman yalnız bırakmayan eden çok sevgili dostum Kadir Hıdımoğlu’na yürekten teşekkür ederim.

Son olarak hiçbir özveriden kaçınmayarak her türlü desteği bana sağlayan canım annem ve babam, bu satırlarda yazan hiçbir cümle size olan gönül borcumu anlatmaya yetmeyecek. Canım ablam, doktordaki sorumlulukların dolayısıyla çok meşgul olmana rağmen tempon her zaman sabırla beni dinleyip, bana destek çıktığın için teşekkürler, inan senin değerli fikirlerin ve katkıların olmasaydı bu çalışma bu kadar başarılı olmazdı. Ayrıca çalışmalar sırasında karşılaştığım birçok zorluğa rağmen araştırmayı yarıyolda bırakmadan tamamlayabildiğim için de “kendime” binlerce teşekkürü borç bilirim.

İstanbul; Ekim, 2011

Seval YILMAZ

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. Kavramsal Çerçeve	8
1.2. Araştırma Yöntemleri	24
1.3. Araştırma Konusunun Önemi	28
2. TÜRKİYE TARİHİ SÜRECİNDE ALEVİLERDEKİ DEĞİŞİM ...	34
2.1. Erken Cumhuriyet Dönemi : 1923-1945	34
2.2. Kentleşme Dönemi: 1945- 1980	43
2.3. Küreselleşme Üzerinden 1980'den Günümüze	53
3. ALEVİLİĞİN YAŞANMA BİÇİMİ ÜZERİNDEN CEMEVLERİNE	
BAKIŞ	64
3.1. Cemevi Nedir?	64
3.2. Geleneksel Alevi İnancının Temelini Oluşturan Kurumlar ve Dini Pratikler	68
3.2.1. Alevilik Kurumları	68
3.2.1.1. Dedelik Kurumu	69
3.2.1.2. Musahiplik.....	71

3.2.1.3. Dar ve Düşkünlük.....	72
3.2.2. Cem İbadeti.....	73
3.2.3. Kurban, Lokma ve İbadet Pratikleri	76
3.3. Cemevlerinde Uygulanan Alevilik Pratikleri	78
3.3.1. Kurumsallaşmanın Örgütlenme Üzerindeki Etkileri	78
3.3.2. Cemevlerinde Dini Pratiklerin Uygulanışı	81
3.3.2.1. Alevilik Kurumlarının Dönüşümü	81
3.3.2.2. İbadet Pratiklerinin Dönüşümü.....	84
3.3.3. Cemevlerinde Kurumsallaşmanın Sosyalleşme Üzerinde Etkisi ...	89
3.4. Cemevlerinin Mekânsal Analizi	91
3.5. Cemevlerinin Devlet Kurumlarıyla İlişkileri	93
4. CEMEVLİ KURUMSALLAŞMASININ ALEVİ KİMLİĞİNE	
ETKİLERİNİN KARACAAHMET SULTAN DERGÂHI ÜZERİNDEN	
ANALİZİ	104
4.1. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın Tarihçesi.....	104
4.2. Kurumsallaşmanın Örgütlenme Üzerindeki Etkisi	106
4.2.1. Dernek Yönetimi	106
4.2.2. Sivil Toplum Mekanizması.....	112
4.3. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda Alevilik Kurumlarının İşlenişi ...	114
4.4. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda Dini Pratiklerin Uygulanması ...	121
4.4.1. Cem İbadeti	121
4.4.2. Kurban, Lokma ve Cenaze Pratikleri	126
4.4.3. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda Bayram Pratikleri	129
4.5. Kurumsallaşmanın Sosyalleşme Üzerindeki Etkisi	132
4.6. Mekânın İçinde ve Dışında Süregelen Faaliyetler	137
4.7. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın Devletle İlişkisi	140
5. SONUÇ	150
KAYNAKÇA	156
ÖZGEÇMİŞ	168

1. GİRİŞ

Türkiye’deki tarihsel sürece bakıldığında Alevi kimliğinin dinamiklerinin dönemlere göre farklılık gösterdiği gözlemlenmektedir. Özellikle 1980’li yılların başında etnik kimlik tartışmaları çerçevesinde Kürt hareketi ve siyasal İslam’ın Türkiye’deki güncel siyasetin kimlik üzerinden önemli unsurları haline gelmesi, kamusal alanda yer almak üzere mobilize olan Alevilerin de, “Alevi uyanışı” çerçevesinde etnik ve dini kimliklerini yeniden tanımlama girişimlerinde etkili olmuştur.¹ Bu çerçevede yüzyıllardır süregelen geleneksel Alevi tanımlamasından farklı olarak kamusal alanda yeni bir “kentli Alevi” modeli şekillenmeye başlamıştır. Bu tartışmalar ve dönüşen kimlik algısı çerçevesinde Alevilerin kamusal alandaki varlığı daha görünür olmuş, inancın kamusal alanda temsili açısından birçok Alevinin “ibadethane” olarak ifade ettiği cemevlerinde “yasallaşma” sorunsalının gündeme gelmesi ise bu dönemin en önemli tartışmalarına zemin hazırlamıştır.

Bu tez, 12 Eylül askeri darbesinden sonra ortaya çıkan yeni siyasal ve sosyal dinamikler çerçevesinde Alevi kimliğinin, cemevlerinin kurulması ve kurumsallaşması ekseninde nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşümlerin siyasal ve sosyal dinamiklerinin neler olduğunu analiz etmektedir. Bu analiz, tarihsel ve güncel tartışmaların birlikte ele alınması gerektiğini esas almaktadır. Bu anlamda öncelikli olarak Alevilerin devletle ilişkilerinin Cumhuriyet’in erken döneminde ulus devlet, vatandaşlık ve laiklik çerçevesinde nasıl şekillendiği ve bu şekillenmenin uzun dönemde Alevlerin Türkiye siyaseti ve toplumsal yapısı içindeki pozisyonlarını nasıl etkilediği anlaşılmaya çalışılacaktır. Alevi kimliği ve dönüşümü Türkiye siyasal ve sosyal tarihinin çok katmanlı yapısının en özel

¹ Reha Çamuroğlu, “Alevi Uyanışı”, **Alevi Kimliği**, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999): 96-103. Martin Van Bruinessen, Necdet Subaşı ve Cemal Şener de bu söylemi kullanan bazı yazarlar arasındadır. Ancak, bu söylemin tersini savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin, Önder Güneş’e göre “uyanış”tan çok bir “uyutuluş” söz konusudur ve henüz uyanışla ilgili gerçek bir farkındalık oluşmamıştır. Önder Güneş, “Uyan(ama)mak: Aleviler ve ‘Uyanış’ın Sorgusu”, **Kırkbudak**, s. 5 (2006): 29-43.

örneklerinden birini teşkil etmektedir. Bu, özellikle 27 Mayıs askeri darbesinden sonra Türkiye’de sermayenin ve toplumsal hiyerarşinin yeniden örgütlenmesi sonucunda yaşanan hızlı kentsel ve sınıfsal dönüşüm ekseninde Alevilerin siyasal ve toplumsal duruşlarını analizde kendini belli etmektedir. Sınıfsal mücadelenin yoğunlaştığı, radikal sol ve sağ arasındaki mücadelenin siyasetin temel dinamiği haline geldiği 1960’lar ve 1970’lerde Aleviler gerek kent temelli sol siyasal mücadelede, gerekse yeni yapılandırılmaya başlanan Kürt hareketi çerçevesinde mobilize olmuştur.² Bu süreçler erken Cumhuriyet döneminde şekillenen laiklik ve vatandaşlık eksenini doğrultusunda Aleviliğin önce sınıf, sonra da inanç kimliği temelinde dönüşmesine zemin oluşturmuştur. 12 Eylül askeri darbesi sonucunda sol örgütlenme ve hareketlerin tasfiye edilmesi sonucunda Aleviler de siyasal örgütlü zeminlerini kaybetmişlerdir.

Tez, 1980 sonrasında dünyada ve Türkiye’de ortaya çıkan küresel siyasal ve sosyal eğilimlere paralel olarak yeniden düzenlenen siyasal ve toplumsal yapının içerisinde Alevilerin cemevleri çerçevesinde hangi söylemler ve pratikler üzerinden yeniden örgütlendiklerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda çalışmanın temel araştırma eksenini tarihsel ve siyasal bir arka plan, Alevilerin küreselleşmenin temel dinamikleri üzerinden Alevi kimliğinin nasıl yeniden şekillenmekte olduğuna ilişkindir. Bu bağlamda siyasal İslam ve Kürt Hareketi’nin söylemsel ve siyasal gündemleri ile pratiklerinin Alevi örgütlenmelerinin aktifleşmesine katkıda bulunduğu gözlemlenmektedir.

Siyasal İslami hareketler gerek siyasal parti gerekse sivil toplum çerçevesinde örgütlenmiş ve devletin laiklik “ilkesinin” Türkiye’de dinin tarihsel olarak devletin kontrolünde olduğu ve dolayısıyla din özgürlüğünün var olmadığı argümanını aktif siyasetlerinin temel söylemi haline getirmişlerdir. Bu söylem özellikle “türban sorunu” tartışmalarına paralel olarak Türkiye’de kamusal alanda din özgürlüğünü tartışmaya açmıştır. Türkiye’de özellikle 1980’lerin sonunda siyasal parti ve sivil toplum örgütleri çerçevesinde mobilize olan İslami hareketler bu laiklik tanımlamasına insan haklarını ve din özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle karşı çıkmakta ve devletin dini kontrol eden değil dini özgürlükleri koruyan bir pozisyon alması gerektiğini savunmaktadır. Din ve

² Mehmet Ertan, “The Circuitous Politicization of Alevism: The Affiliation between The Alevis and The Left Politics (1960-1980)”, (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri Enstitüsü, 2008).

devlet ilişkilerinin ayrımını temsil eden “laiklik” görüşüne karşı, dinin devlet tarafından denetim altında tutulmasını savunan “sekülerizm” düşüncesi arasındaki gerilim Türkiye’de 1990’lardan itibaren siyasal mücadelenin temel alanlarından biri oluşturmuştur.³

Siyasal İslam’ın ve dinin kamusal alandaki özgürlüğü tartışmalarının yanı sıra “Kürt Sorunu” Türkiye siyasetinin temel gündemini oluşturan diğer bir unsur olmuştur. Tarihsel olarak Kürt sorunu, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminden itibaren Türkiye’de modern devletin oluşumu bağlamında ortaya çıkmış olsa da özellikle 1990 sonrası yerel ve küresel düzlemdeki siyasal dönüşümler ve kimliğin siyasetin etkin bir unsuru haline gelmesi Kürt hareketinin siyasal olarak örgütlenme sürecini etkilemiştir.⁴ Kürt hareketi, siyasal İslami hareketlere paralel olarak sadece PKK değil siyasal parti ve sivil toplum mekanizmaları çerçevesinde de örgütlenerek yaygın bir siyasal zeminde aktif olmuştur.

Türkiye’de bu süreçte oluşan siyasal zeminde Alevi kimliğinin dönüşümü pek çok biçimde bu iki siyasal hareketten etkilenmiştir. Küreselleşme dinamikleriyle ilintili olarak siyasal ve kültürel açıdan yaşanan bu etkilenme üzerinden cemevlerinin kurumsallaşmasının Alevi kimliğinin dönüşümündeki etkilerini geniş bir perspektiften ele almak tezin temel konusudur. Bu bağlamda özellikle erken Cumhuriyet sürecinden beri Alevi kimliğindeki değişimlerin hangi dinamikler üzerinden şekillendiğinin yanı sıra cemevlerinin küreselleşme faktörleriyle olan ilişkisi ve ortaya çıkış süreçleriyle birlikte dönüşen Alevi kimliğine dair farklı noktaları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Teze ilişkin cemevleri tartışmalarını anlayabilmek için öncelikle Alevilik kavramının tarihsel süreçte nasıl dönüştüğü ve günümüzde nasıl kullanıldığı en genel hatlarıyla şu

³ Talal Asad, “Rereading a Modern Classic: W.C.Smith’s The Meaning and End of Religion” **History of Religions**, c.40, s. 3 (2001). José Casanova, “The Secularand Secularisms,” **Social Research**, c.76, s. 4 (2009).Craig Calhoun, “Rethinking Secularism,” **The Hedgehog Review**, c.12, s.3 (2010). Ahmet T. Kuru, Passiveand Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion, **World Politics**, c. 59, s. 4 (2007). Ahmet T. Kuru, Political Science: Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases, **Political Science Quarterly**, c.120, s. 2 (2005).

⁴ Mesut Yeğen, **Müstakbel Türk’ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006). Şükrü Aslan, **Herkesin Bildiği Sır: Dersim: Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür**, (İstanbul: İletişim; 2010).

şekilde anlatılmaya çalışılacaktır.⁵ “Alevi”, gerçekte inanışları ve ritüelleri birbirinden hayli farklı heteredoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavramdır.”⁶ Bu çerçevede, Alevilik tanımlamasına ilişkin en çok dile getirilen “Hz. Ali’nin soyundan gelen ve geleneksel İslam’dan yapı ve pratikler bazında oldukça farklılaşan” bir inanış olduğudur.⁷ Daha detayı bir ifadeyle Alevilik “çoğunlukla ağızdan aktarılan inanç ve doğmalarını, Ali’ye ve Hüseyin’den gelen On İki İmam’a bağlılığı bakımından On İki İmam Şiiliğiyle ortak yönleri olmakla birlikte, kendine özgü bir din olarak” ifade edilmektedir.⁸ Ancak inanışın tanımlanmasına ilişkin birçok farklılıklar bulunmaktadır. Çınar, Aleviliği tüm hayatı düzenleyen “bir erkân, bir yol” olarak ifade etmekteyken,⁹ Balkız farklı dinlerden etkilenecek kendisini biçimlendirmiş “kültür ve inanç olgusu” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Şener, Alevi kimliğini Türklük üzerinde temellendiren bir görüş benimserken,¹¹ Üzümlü de, Aleviliğin heteredoks yapısını geri planda tutarak, Aleviliği Sünni İslam anlayışına yakın bir perspektif üzerinden değerlendirmektedir.¹²

Genel olarak değerlendirildiğinde, Aleviliğe dair tanımların farklılaşmakla beraber Alevilerin “Hz. Ali’nin yandaşları” olduğuna ilişkin ifadelerin çoğunlukta olduğu dikkat çekmektedir. Ancak, bununla beraber Aleviliğin farklı temellere dayandırılarak açıklandığına rastlanılmaktadır. Örneğin, Mélikoff Türkiye’de “soyca Ali’ye bağlı” olma anlamında kullanılan “Alevi” kavramının farklı bir kökenden geldiğini ve zaman içinde değişime uğradığını ileri sürmektedir.¹³ Buna göre, Osmanlı döneminde Kızılbaş

⁵ Alevilik tanımlamasının kişiden kişiye değişmesinden dolayı tek bir Alevi tanımlaması yapmak mümkün değildir. Bu tezin konusu kapsamında yalnızca ifadeler arasındaki birtakım farklılıklar vurgulanmaya çalışılmaktadır.

⁶ Martin Van Bruissien, **Kürtlük, Türklük Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, çev. Hakan Yurdakul, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 117.

⁷ Fuat Bozkurt, **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000), 1.

⁸ Harald Schüller, **Türkiye’de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrilik Alevilik**, Çev. Yılmaz Tonbul, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 159.

⁹ Nuray Bayındır, **Alevilik**, (İstanbul: Chiviyazıları Yayınları, 2009), 93.

¹⁰ *age*, 61-63.

¹¹ Cemal Şener, **Alevilizm**, (İstanbul: BDS Yayınları, 1996).

¹² İlyas Üzümlü, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 7.

¹³ Irene Mélikoff, **Uyur İdik Uyardılar : Alevilik, Bektaşilik Araştırmaları**, çev. Turan Alptekin, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 26. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kaygusuz, **Alevilik: İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları**, (İstanbul: Alev Yayınevi, 1995).

kelimesi daha yaygın olarak kullanılırken, günümüzde kullanılan ve daha yeni bir kelime olan Alevi sözcüğünün 19. yüzyılda ortaya çıktığını belirtir.¹⁴ Bu sözcüğün anlamına yönelik olarak farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin Korkmaz, Aleviliği “Antik Aydınlanma Çağı ve XVIII. yy. Aydınlanmacılığı’nın temelini oluşturan metafizik bir aydınlanma zemini” çerçevesinde ele almaktadır.¹⁵ Çınar’a göre ise, “Alevi sözü kadimden beri, ışığa, aleve ait ve/veya alevden, ışıktan gelen anlamında kullanılmıştır.”¹⁶

Alevilik tartışmalarıyla beraber gündeme gelen diğer bir olgu ise Bektaşilik olmaktadır.¹⁷ Mélikoff’a göre Alevilik ve Bektaşilik birbirinden ayrılmayan ve İslam üzerinden açıklanan bir bütündür.¹⁸ Bu açıdan inanç temel alındığında Alevi ve Bektaşiler birbirine yakın görülse de Bektaşilerin tarihsel olarak daha kurumsallaşmış olması üzerinden Alevi ve Bektaşilerin sosyal hayattaki konumları üzerinden bir farklılık sergiledikleri ileri sürülmektedir.¹⁹ Şehirde yerleşik bir hayat sürdüren Bektaşilerin göçebe ya da yarı göçebe biçiminde yaşayan Kızılbaşlardan (bugün Alevi olarak adlandırılmaktadır) daha örgütlü olduğu ve Kızılbaşları etkilediği gözlemlenmiştir.²⁰ Günümüzde ise özellikle Bektaşî tekkelerinin kapatılması, Alevilerin sosyal hayatta farklılaşan konumları gibi birtakım etmenler dolayısıyla kavramlar arasındaki farklılıklar önemsizleşerek “Alevi-Bektaşî” kavramlarının kimlik olarak birlikte alındığı gözlemlenmektedir.

Günümüzde daha çok küreselleşmeyle ilişkili olarak en büyük tartışmalardan birinin kimlik tanımlamaları ve bunun içinde de etnik ve dini gruplara ilişkin tanımlamalar

¹⁴ Mélikoff, *age*, 27.

¹⁵ Esat Korkmaz, *Alevilik ve Aydınlanma*, (İstanbul: Pencere Yayınları, 1997), 11.

¹⁶ Erdoğan Çınar, *Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*, (İstanbul: Chiviyazıları, 2005), 30. Benzer bir tanımlama için bkz. Bayındır, *age*, 117.

¹⁷ Bektaşilik bütünüyle tezin konusu içine girmediği halde Alevilik kavramıyla ilişkisinin anlaşılması amacıyla genel bir tanımlama yapılmaktadır.

¹⁸ Mélikoff, *age*, 29.

¹⁹ *age*, 25- 27.

²⁰ Surayia Faroqhi, *Anadolu’da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, (İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2003), 18. Benzer bir tanımlama için bkz. Irene Mélikoff, “Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları”, *Alevi Kimliği*, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999): 3-11.

olduğunu söyleyebiliriz. Modernleşme öncesi dönemdeki topluma ait etnik kimlik gibi birtakım özelliklerin modernleşme sürecinde ileri sürülen teorilere rağmen, özellikle küreselleşmenin etkisi bağlamında farklı biçimlerde evrilerek yaygınlaştığı gözlemlenmiştir. Etnik kimlik kavramına da modernite süreci içindeki tartışmalar içerisinde bakıldığında net bir tanım geliştirmek mümkün değildir.²¹ Etnisite teorileri üzerinden yapılan kimlik tanımlamaları farklı perspektiflerden kimliğin ortaya çıkışını ele almaktadır. Bu teoriler arasında net bir kategorik bölümlendirmeden söz edilememekle beraber, temelde primordializm, araçsalcılık ve inşacılık olarak üç yaklaşımdan söz edilebilir.

Primordializm, “etnik toplulukların oluşturucu unsuru olan ‘başlangıçta/doğum anında mevcut olan bağlar’ anlamındaki ‘primordial bağlar’ın kişiler tarafından doğumla birlikte edinildiğini, bu nedenle de etnisitenin verili ve sabit/değişmez, temel (fundamental) bir sosyal kategori” olarak ele alınmaktadır.²² Bu bağlamda etnik kimlik tanımlaması edinimler üzerine örneğin doğumla kazanılır; biz ve onlar ikiliği üzerinden tanımlanan farklılık sabit kılınarak kimliğin varoluşunu sağlar.²³ Böylece seçim yoluyla kazanılmayan, bireysel ve ilkçi edinimler insan ilişkilerin kurulmasında sosyal varoluşa çok önemli bir yer tutarlar.²⁴

Araçsalci yaklaşım ise etnik kimlik üzerinden kendilerini etnik grup içinde tanımlandıran bireylerin çıkarlarını gözetmeyi savunmaktadır. Bu bağlamda diğer etnik kimliklere karşı kendisini var edebilmeye çalışan bireye avantaj sağladığı sürece etnik

²¹ Etnik grupların kendi ve karşılarındakine göre aidiyetlik ve grup bilinci oluşturmaları kentsel düzene geçiş sonrası kurulan yeni ilişki türleri ile farklı bir boyuta geçmiştir. Buna göre etnik grup kavramına yönelilen farklı tanımlamalar dikkati çekmektedir. Hasting aynı kültürü paylaşıp aynı dili konuşan insanların etnisiteyi oluşturduğunu söylemektedir. Hasting aktaran Ali Murat İrat, “The Alevi Community In Turkey After 1980: An Evaluation Of Political Group Boundaries In The Context Of Ethnicity Theories”, (Yüksek Lisans, ODTÜ, 2006, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü), Ali Murat İrat, **age**, 25. Smith’e göre ise etnik bir grup, soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anılarını vurgulayan din gelenek dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırdedilen bir kültürel kolektif tipidir. Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 41. Wallerstein ise kültürel dinamikler üzerinden kendisini farklı kılacak birtakım ayırt edici özelliklere sahip olan ve belli bir amacı olan insanların oluşumu olarak tanımlamaktadır. Immanuel Wallerstein, **Tarihsel Kapitalizm**, çev. Necmiye Alpay, (İstanbul: Metis Yayınları, 1992), 64.

²² İnan Keser, **Nusayriler: Arap Aleviliği**, (İstanbul: Chiviyazıları, 2002), 42.

²³ Szayna, **age**, 18.

²⁴ Geertz, aktaran Ali Murat İrat, **The Alevi Community**, 36.

kimliğin işlerliğinin geçerli olduğunu ileri sürmektedir.²⁵ Yani araçsalcılar etnik kimlikleri farklı çıkar grupları için sosyal, siyasi ve kültürel bir kaynak olarak görürler.²⁶

İnşacı yaklaşım ise primordialist ve araçsalcılara daha karşıt bir pozisyonda yer alarak etnisitenin varoluşuna farklı bir teori üretmektedir. Buna göre etnisite, sabit ve önceden edinilmiş bir veri olmaktan çok farklı düzlemlerde kabul edilen ve hatta icat edilen kimlik algısı üzerinden tanımlanır. Bu bağlamda inşacı yaklaşım etnik kimliklerin sosyal toplumdaki önemini göz ardı etmese de kimliklerin değişken olduğu fikrini benimser.²⁷ Yani, etnisite akışkandır ve en azından bir dereceye kadar kişisel tercihlere bağlıdır doğuştan kazanılan değişmez bir kimlik değildir ve bir kimsenin yalnızca tek bir etik gruba mensup olması şart değildir.²⁸ Etnik kimliğin geçişken olma özelliği dolayısıyla, “kimlik [...] bir ‘nesne’ olarak değil, ‘bir simgeler ve ilişkiler sistemi’ olarak düşünülmelidir.”²⁹ Kimliğin kurulmasında değişken dinamiklerin rol aldığını vurgulayan Barth etnik grupların nasıl devam sağladığı konusuna sınır kavramı üzerinden yaklaşmıştır. Bu bağlamda toplulukların farklı kültürel yapıları zamanla değişime uğrasa da sınır kavramı üzerinden dışarıda kalanı tanımlayarak grup kendi içinde varlığını sürdürebilmektedir.³⁰

Etnik kimlik tartışmalarından hareketle küreselleşme üzerinden günümüzde, “kolektif kimlik”, “kimlik grupları”, “kimlik politikaları” gibi görece yeni kavramların karşımıza çıktığı görülmektedir. Modern ulus devlet yapılanması içerisinde kimlik, aidiyet, vatandaşlık gibi kavramlarla beraber etnik ve etno-dinsel gibi terimlerin de günlük hayata girmesi, pek çok alanda olduğu gibi Alevilik konusunda da farklı açılımların ve tanımların inşa edilmesinde etkili olmuştur. Geleneksel Alevi inancının modernleşme bağlamında topluma ve siyasete uyum sağlamayı hedefleyerek geçirdiği bu dönüşüm,

²⁵ Keser, age, 45.

²⁶ John Hutchison, Anthony Smith, “Introduction”, *Ethnicity*, ed. John Hutchison, Anthony Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996): 8.

²⁷ Keser, age, 51.

²⁸ Martin Van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 26.

²⁹ Schlesinger’den aktaran Morley ve Robins, aktaran, Abdurrahim Özmen, “Tur Abdin Suryanileri Örneğinde Etno- Kültürel Sınırlar”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

³⁰ Keser, age, 48.

günümüzde etnik kimlik tartışmaları üzerinden Aleviliğin kültür mü, din mi, inanç mı yoksa mezhep mi olduğuna yönelik birtakım soruların vurgu almasını sağlamaktadır.

Bu inşa süreci içerisinde günümüzde birçok Alevinin “ibadethane” olarak kabul ettiği cemevleri³¹ ise bu dönüşümün dini kimlik üzerinden bir ürünü olarak kentlerde karşımıza çıkmaktadır.³² Cemevlerinin farklı ideolojileri benimsemesi ve dağınık yapılanması ise Alevilik’e yönelik süregelen güncel tartışmaların ışığında biçimlenmektedir. 1990’lardan itibaren cemevlerinin giderek Alevilik inancının bir merkezi haline dönüşmesi ve gündelik pratiklerde yerini almasına bağlı olarak, Alevi kimliği hem içeriden hem de dışardan yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Bu süreçte farklı biçimlerde yeniden üretilen Alevilik algısına bağlı olarak, bu araştırmada cemevlerinin konumu üç temel soru üzerinden ele alınmaktadır. İlk olarak, modernleşmeye ilişkin olarak cemevlerinde kurumsallaşmaya gidilmesi ve daimi bir mekân temsili üzerinden Alevi inanç pratiklerinin günümüzde nasıl dönüştüğü irdelenmektedir. İkinci olarak, gündelik hayatta sıkça karşılaşılan etnik ve dini kimlik tartışmaları içinden cemevlerine bakıldığında, oluşan bu yapının kamusal alanda kendisini nasıl meşru kıldığı sorusu tartışılmaktadır. Son olarak da kurumsallaşmanın doğurduğu yeni ilişkilerin cemevlerinde nasıl biçimlendiği, bu ilişkiler üzerinden yönetici ve ziyaretçilerin Alevi kimliğini nasıl dönüştürdükleri sorusuna cevap aranmaktadır.

1.1. Kavramsal Çerçeve

İlk olarak modernitenin temel dinamikleri üzerinde durulacaktır. Süreç içerisinde modernitenin temel paradigmalarının kavramsal ve içeriksel olarak değişimi toplumdaki yapılar üzerinde de kendisini göstermektedir. Bu anlamda modernitenin farklılaşan kavramlarıyla ilişkili olarak Türkiye’deki toplumsal süreçlerinin dönüşümü ve bunun Alevi kimliği oluşumundaki etkileri irdelenmektedir. Böylece erken Cumhuriyet döneminde ulus devlet ve vatandaşlık üzerinden tartışmaların yanı sıra sekülerizm

³¹ Bazı kaynaklarda “cemevi” olarak geçerken bazılarında ise “cem evi” biçimde yer almaktadır. Tez süresince “cemevi” kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.

³² Ancak günümüzde cemevi kavramını sadece kentlere ilişkin bir kavram olarak ortaya çıkmamaktadır. Kentlerden kıra doğru yaygınlaşan bir kavram olduğunu ve bu bağlamda kırdaki yapılanmanın da dönüştüğünü vurgulamak gerekir.

tartışmalarına yer verilecektir. Kentleşme döneminde farklılaşan dinamikler üzerinden ise hemşehrilik, köy dernekleri, gecekondulaşma, politik kimlik gibi kavramlar göze çarpmaktadır. 1980 sonrasında küreselleşmenin yayılmasıyla beraber bir yandan kimlik politikalarının baskın hale gelmesi diğer yandan da kültürün semboller üzerinden anlatımını güçlenip, grup aidiyetliklerinin ve kimliklerin farklı biçimlerde kurulması gözlemlenmektedir. Bu bağlamda cemevlerinin ortaya çıkış süreci, farklı dinamiklerin birbirine eklenmesi ve bu dinamiklerin içerdiği anlamlar üzerinden yeniden analiz edilmektedir.

Modernitenin ne olduğu, tarihsel süreç içindeki dönüşümü ve gündelik pratikleri belirleyen dinamikleri açısından birçok tartışma süregelse de, modernite genel olarak “onbeş ve yirminci yüzyıllar arasında kalan entelektüel, kültürel, toplumsal ve estetik dönüşümün bir sonucu” biçiminde ifade edilmektedir.³³ Modernite ile beraber başta devlet yapısı olmak üzere pek çok kurum rasyonalite, bilinç ve birey temelinde tekrar şekillendirilmiş, böylece yeni yapılar, kavramlar ve öznellikler ortaya çıkmıştır.³⁴ Bu bağlamda, “rasyonelliğin ön plana çıktığı, bilgi ve teknolojinin hakimiyetinde farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşıklığın, sözleşmeye dayalı ilişkilerin, şekillendiği bir hayat tarzı” hakim olmaya başlamıştır.³⁵

Modernite kavramının nasıl tanımlandığı veya hangi kanallardan toplumu dönüştürdüğüne ilişkin birçok farklı düşünce ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Weber rasyonalite ve bununla ilişkili olarak gelişen bürokratikleşme üzerinden devlet ve toplumun yapısal olarak dönüşümünü vurgularken, Marx üretim araçlarına sahip olma ve toplumdaki değişen sınıfsal yapı üzerinden dönüşümü kurgulayarak, moderniteye ekonomi temelli bir bakış açısı geliştirmiştir.³⁶ Sosyal inşacı bir perspektiften bakıldığında ise zaman içinde modernitenin dönüştürdüğü kurumlar ve toplumsal

³³ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 72.

³⁴ Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007), 116.

³⁵ Seyfettin Aslan, Abdullah Yılmaz, “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”, <http://iibfdergi.cumhuriyet.edu.tr/archive/modernizme%20bir%20ba%C5%9Fkald%C4%B1r%C4%B1%20projesi%20olarak%20postmodernizm.pdf> [20.11.2010].

³⁶ Çiğdem, *age*, 100.

ilişkiler kadar, pratiklerin ve kavramların da yeniden üretildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Talal Asad bu dönemdeki modernite algısını şöyle açıklamaktadır:

“Modernite, iktidardaki belirli insanların başarmaya çalıştığı bir projedir- daha doğrusu bir dizi birbiriyle bağlantılı projedir. Bu proje (kimi zaman birbiriyle çatışan ve çoğu gelişme halinde olan) bir dizi ilkeyi kurumsallaştırmayı amaçlar, meşruiyetçilik, ahlaki özerklik, demokrasi, insan hakları, yurttaş eşitliği, sanayi, tüketimcilik, piyasa serbestisi – ve sekülerizm. Bu amaçla, mekân ve zaman, zalimlik ve sağlıklılık, tüketim ve bilgi hakkında yeni deneyimler yaratan üretken teknolojilerden (üretim, savaş, teknoloji, eğlence, ilaç teknolojileri) yararlanır.”³⁷

Modernitenin kişileri, kurumları ve zihniyetleri dönüştürmesi, yeni algılamalar ve pratikler yaratması ile birlikte 18. yüzyılda modern politik ideolojilerden biri olan milliyetçilik ortaya çıkmıştır. Milliyetçilik ideolojisi millet, devlet gibi kavramlardan ayrı olarak düşünülememektedir. Bu kavramların birbirleri ile kurdukları ilişkiye dair farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. İki eksenle ele alınabilecek bu yaklaşımlardan ilki milleti önceleyen, başka bir ifadeyle milletin varlığını ulus devletin ortaya çıkışından ve milliyetçilik ideolojisinden bağımsız olarak ezeli bir varlık olarak gören ilkçi (primordialist) yaklaşımdır.³⁸

İkinci yaklaşım ise milletin oluşumunu moderniteyle ve milliyetçilik ideolojisi ile ilişkilendirir; bunların öncesinde millet olarak adlandırılabilen bir sosyolojik kategorinin bulunmadığını iddia eder ve inşa süreçlerine dikkat çeker. Örneğin, milleti teorik çerçevede “hayal edilmiş siyasal bir topluluk” olarak kurgulayan Anderson milliyetçiliğin akrabalık ve din gibi geleneklere daha yakın bir çizgiden açıklanabilen kültürel yanının ağırlıklı olduğuna dikkat çekmektedir.³⁹ Smith ise milleti “tarihi bir toprağı/ülkeyi ortak mitleri ve tarihi belleği kitlevi bir kamu kültürünü ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğu” olarak tanımlamaktadır.⁴⁰ Bu bağlamda milliyetçilik de “temelde ulus olma bilincine sahip olma ve buna dayanan program ya da bir ülkü olarak ele alınabilir.”⁴¹ Gellner ise milliyetçiliğin esas olarak, çeşitli yönleriyle birbirine benzeyen insanların oluşturduğu

³⁷ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 26.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar Eleştirel Bir Müdahale*, çev. Yetkin Başkavak, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010).

³⁹ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 20.

⁴⁰ Smith, *Milli Kimlik*, 75.

⁴¹ *age*, 80.

etnik grupların kan bağı ilişkisinden yola çıkarak sergilendiği toplu politik bir duruş üzerinden tanımlamaktadır.⁴² Hobsbawm da, etnisite, dil, tarih gibi söylemlerin milleti oluşturmak için tek başına yeterli olmayacağını, millet bilincinin de gerekliliği vurgular.⁴³

Bu çerçevede milliyetçilik, kalın sınırlar çizmeye çalışan ulus devletlerin dış güçlere karşı birlik olmalarını sağlayan bir bilincin gelişmesinde etkili olmuştur. Böylece içerde mücadele veren herhangi bir çıkar grubunun hegemonyasının egemen olması ihtimalini de yok edecek bir homojen kimlik kurulması hedeflenmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla, “yeni, ya da özlem olarak yeni milletlerin yaratılması” fikri temel alınarak milletlerin bağımsızlaşma ve ayrı devletler kurmaya yönelik ihtiyacı perçinlenmiştir.⁴⁵ Ulus devletlere geçiş sırasında oluşan en önemli dönüşümlerden biri, tekil vatandaşlık algısının kurgulanmasına yönelik olarak yaşanmıştır. Hobsbawm, homojen milletler oluşurken sınırın dışında kalan halklara azınlık dendiğini ve bütünlüğün bozulmaması açısından bu azınlıkların “kitle halinde kovulması ya da imha edilmesi”ni vurgulayarak kimlik politikalarını yönelik dönüşümü işaret etmektedir.⁴⁶

Modernitenin bir ürünü olan milliyetçiliği kurgulayan dinamikler, tarihsel sürece ve içinde bulunulan çevresel faktörlere bağlı olarak değişken bir yapı göstermektedir. Bu açıdan Türkiye’de ulus devletin inşa sürecinde Batı’daki dönüşümlere paralellik gözlemse de, Batı’dan farklılaşan noktalar da göze çarpmaktadır. Türkiye’de Batı tarzı rasyonelleşme, bürokratikleşme doğrultusunda bilim, teknoloji, ordu, siyaset, toplum ve hukuk gibi birçok alandaki dönüşümlerin temelleri 19. yüzyıldaki Tanzimat Reformu’na kadar geriye götürülebilir.⁴⁷ Yine bu dönemde, Avrupa’da süregelen siyasi ideolojilerden esinlenerek başlayan milliyetçilik, kimlik ve Türklük tartışmaları

⁴² Gellner, age, 59.

⁴³ Eric J. Hobsbawm, **Milletler ve Milliyetçilik: 1780'den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik**, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 23.

⁴⁴ Çağhan Kızıl, “Ulus Devlet ve Milliyetçilik”, Birikim, [http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=314&makale=Ulus-Devlet%20ve%20Milliyet%E7ilik\[05.12.2010\]](http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=314&makale=Ulus-Devlet%20ve%20Milliyet%E7ilik[05.12.2010]).

⁴⁵ Smith, **Milli Kimlik**, 117.

⁴⁶ Hobsbawm, age, 134.

⁴⁷ Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 125-126.

cumhuriyet ilkelerini filizlendiren ilk temelleri sağlamıştır.⁴⁸ Bu dönemde modernleşme fikrini pozitivist bir bakış açısından değerlendirerek gelenekselliğin karşısında konumlandırılan Jön Türkler, “eski değerlerin alaşağı edilip yenilerin icat edildiği inkılap devri” fikri ile Cumhuriyet dönemindeki yönetim kadrosunun öncüleri olarak kabul edilmiştir.⁴⁹

Bu dönemde homojen bir milli kimlik kurgulanması gündeme gelmiş; dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye’de de ulus devlet ve milliyetçilik tanımlamaları üzerinden toplumsal değişimin kriterleri farklılaşmış, böylece hukuk, anayasa, eğitim, kılık kıyafet, din, ulaşım, iletişim vs. gibi farklı konularda reformlar gündeme gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti ulus devletinin kuruluşunda milleti tanımlamakta kullanılan, başka bir ifadeyle homojen bir milleti inşa etmek için kullanılan unsurlardan biri Sünni Müslümanlıktır. Sünni Müslümanlık temelinde milleti oluşturmak için devlet çeşitli uygulamalar gerçekleştirmiştir. Ermeni Tehciri’nin yaşanması, Yunanistan’la yapılan karşılıklı nüfus mübadelesi veya Balkanlardan gelen kitlesel Müslüman göçü üzerinden bu uygulamalara örnekler verilebilir. Bunun yanı sıra modern ulus inşasında kimliğe yönelik algının din motifinden milliyetçiliğe aktarılması dil ve hatta tarihin de yeniden kurulumunu gerektiren bir süreci de başlatmıştır.⁵⁰ Diğer taraftan Türkiye’de yaşamakla beraber, birtakım dinamiklerin etkisiyle homojen kimliğin dışında kalan toplulukların ise Türk milliyetçi kimliğini içselleştirmeleri açısından çeşitli “kitlesel imha ya da asimilasyon politikaları”na yönelik çalışmalar yürütülmüştür.⁵¹

Moderniteyle ortaya çıkan bir diğer tartışma sekülerizm kavramı üzerine olmuştur. 19. yüzyılın ortalarında Batı’da kilise ve devletin ayrılmasını ifade eden sekülerizm sadece yapısal bir ayrılığı değil aynı zamanda devlet kademelerindeki ruhani birim ve bireyleri dışlamayı da hedeflemiştir.⁵² Bu bağlamda sekülerizm, dünyevi ve ruhani işlerin

⁴⁸ Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 143.

⁴⁹ Köker, *age*, 132.

⁵⁰ Elise Massicard, *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 35. Sabır Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi : Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), 47.

⁵¹ Rıfat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999). Ş. Aslan, *age*.

⁵² Niyasi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (London: Hurst&Co., 1998.), 5.

ayrılmasına değil, dinde önemli bir yer sağlayan gelenek güçleri ve değişim güçlerinin arasındaki çelişkiye dayandırılmaktadır.⁵³

Sekülerizmin toplumlarda uygulanışı açısından ise farklı tartışmalar gündeme gelmektedir. Örneğin, Charles Taylor, sekülerizmin ortaya çıktığı koşullar dolayısıyla Hristiyan Batı ülkelerinde yaygınlaşsa da modernleşmeyi gerçekleştiren tüm toplumlarda da uygulanabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁴ Talal Asad ise, modernliği “Batı” kavramıyla ilişkilendirerek, sekülerizmin Batı ve Batı olmayanlar biçimindeki ikilik üzerinden bu kavramın açıklanamayacağını ve dinin siyaseti yeniden üreten önemli dinamiklerden biri olduğundan dolayı selükerliğin gündelik pratiklerde bu kadar kesin yaşanmadığını savunur.⁵⁵ Bu noktada Davison da Asad’ın din ve siyaset ilişkisinin daha karmaşık bir örüntüye sahip olduğu fikrini destekleyerek, dinin özel ya da kamusal alana sınırlandırılması tartışması yerine içinde bulunan koşullar dahilinde yorum bilgisine dayanarak toplumlara göre analiz yapılması gerektiğini vurgular.⁵⁶

Batılı anlayış üzerinden Kemalist ideolojinin desteklediği diğer bir uygulama da din ve devlet ilişkisinin farklılaşmasına ilişkindir. Türkiye’de erken Cumhuriyet döneminden itibaren dinin kamusal hayattaki yeri, laiklik ve sekülerizm kavramları üzerinden pek çok tartışmanın gündeme gelmesine neden olmuştur.⁵⁷ Türkiye’de din ve devlet üzerinden dönen tartışmalar, Batı’da gözlemlenenlerden daha farklı sonuçların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Türkiye’de “Kemalist laiklik anlayışı, ilk ifade edilmeye başlandığı tarihten itibaren hep din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı tutulması, dinin siyasete alet edilmemesi üzerinde durmuştur.”⁵⁸ Bu bağlamda Lewis, laikliğin dinsizlik olmadığını vurgulayarak, Batı’da olduğu gibi, Kemalist politikanın da dini yok etmekten

⁵³ Berkes, *age*, 6.

⁵⁴ Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, 12.

⁵⁵ *age*, 25-26

⁵⁶ Davison, *age*, 7.

⁵⁷ Berkes’e göre bu kavram karmaşası, “Katolik Hristiyanlığın yayıldığı ülkelerde, özellikle Fransızca’da Yunanca kökenli ‘laïcité’ kullanılırken, Protestanlığın etkisi altındaki Anglo-Sakson dünyada Latince kökenli ‘secularism’ kelimesinin kullanılmasından dolayı ortaya çıkmıştır.” Berkes, aktaran, Bedri Gencer, “Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri”, <http://www.scribd.com/doc/60372872/6/Turkiye%E2%80%99de-laikli%C4%9Fin-tarihi-dinamikleri>, [07.10.2011].

⁵⁸ Köker, *age*, 161.

çok, dinin gündelik hayatta kamusal pratiklerden çekilmeyi hedeflediğini açıklar.⁵⁹ Berkes ise, farklı toplumsal süreçlere tâbi olan toplumlarda din ve devlet ikiliğinin aynı düzlemde tartışamayacağını, ancak nihayetinde “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma sorunu”nun temel alındığını ileri sürer.⁶⁰ Sorun bu açıdan militan sekülerizm anlayışı üzerinden değerlendirildiğinde Türkiye’de, “Din ile Devlet’in kurumsal olarak birbirinden ayrılmasından ya da kişisel inancın gerileyişinden çok, dini hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü”nü güçlendirmekte olan bir yapı gözlemlenir.⁶¹ Diğer bir ifadeyle siyasi iktidarın bu baskıcı tutumu, Kemalizm’in bir nevi “didaktik sekülerizm” şeklinde algılanmaktadır.⁶² Dolayısıyla Türkiye’de oluşan bu formun, Batı’daki sekülerizm kavramından tamamen farklılaşarak, modern ve geleneksel yapıların ötesinde bir takım özelliklere sahip olduğu gözlemlenmektedir.⁶³

Bu bağlamda özellikle erken Cumhuriyet döneminden itibaren yapılan reformlara bakıldığında sekülerizmin pratiklerde nasıl yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda, 1924 yılında Halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tevrisat kanunuyla din eğitimi veren okulların kapatılması, 1925 yılında tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ile farklı inançlara dair birtakım unvanların yasaklanması, yine aynı yıl devlet nezdinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması devletin dinle ilişkisini kesmekten çok, dinin bizzat kendi belirlediği biçimde süregelmesini destekleyen örnekler olarak verilebilir.⁶⁴ Bununla beraber, Sünni İslam devletin desteklediği ve kurguladığı “makbul vatandaş” tanımlaması içerisinde eritilerek toplum tarafından benimsenmesini ve uygulanmasını istediği dini öğretiye dönüşmüştür.⁶⁵

Toplumsal olarak yaşanan bu değişimlerden etkilenen Aleviler de, bu süreçte kendi

⁵⁹ Lewis, *age*, 556.

⁶⁰ Emre Kongar, “Niyazi Berkes’de Çağdaşlaşma Kavramı”, http://www.kongar.org/makaleler/mak_ni.php, [15.05.2011].

⁶¹ Bromley aktaran Davison, *age*, 214.

⁶² Nilüfer Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 23.

⁶³ *age*, 23.

⁶⁴ Necdet Saraç, *Alevilerin Siyasal Tarihi: 1300-1971*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2011), 206-220.

⁶⁵ Füsun Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Türkiye’de Vatandaş Eğitimi*, (İstanbul: İletişim, 2004).

kimlik dönüşümlerini gerçekleştirirken Cumhuriyet'in laiklik anlayışını bazı noktalarda benimsemiştir. Bu sebeple toplumsal dönüşümün getirdiği “duygusal boşluğa” ilişkin olarak birçok Alevinin özcü hissiyatla kendisini Türk olarak ifade etmesi ve kendilerini öz Türk olarak benimsemelerinde devletin laiklik politikaları göz ardı edilmemelidir.⁶⁶ Diğer bir ifadeyle, erken Cumhuriyet döneminde, ulus devlet ve milliyetçilik ideolojileri üzerinden şekillenen Alevilik, bu dönemde Kemalist öğeler üzerinden kendini tanımlarken laiklik vurgusunu içselleştirmektedir.

Modernleşme bağlamında sanayileşmenin zaman içerisinde hız kazanması, toplumların dönüşümündeki temel dinamiklerden birini oluşturmaktadır. Sanayileşmeye paralel olarak hem kavramsal hem de pratikler bağlamında dönüşen ve ağırlığı artan bir diğer kavram da kent olmuştur. Modern teknikler ve teknolojiye dönüşümler, toplumsal yapıların değişimini hızlandıranmış ve bu bağlamda köylülük büyük ölçüde önem kaybederken, mevcut yaşam alanlarında farklılaşmalar yaşanmıştır. Diğer bir ifadeyle, gerek sanayileşmenin artması, gerekse toprak yapısındaki değişimler “her ulusun sanayileşme yolunda yaşaması gereken yapısal bir sancılı dönüşüm olan” kentleşmenin hızlanmasına yol açmıştır.⁶⁷

Modern kent ya da sanayi kenti olarak ifade edilen bu yeni formda kent kavramı daha önceki dönemlerdeki kent kavramlarından ve kırsaldaki yapılanmadan belirgin bir biçimde ayrılmaktadır.⁶⁸ Kent, “toplumsal bakımdan benzerlik göstermeyen bireylerin oluşturduğu, göreceli olarak geniş; yoğun nüfuslu ve mekânda süreklilik niteliği olan” bir yerleşim birimi olarak ifade edilir.⁶⁹ Bunun yanı sıra öne çıkan bir başka vurgu da, kentin sadece bir mekân olmanın ötesinde kapitalistleşmenin getirdiği ekonomik ve toplumsal dönüşümle oluşan sınıf ve mülkiyet sistemlerinin getirdiği sorunların da eklemlenmesiyle çok parçalı bir yapı olarak işlev kazanmasıdır. Bu bağlamda Castells'in de vurguladığı gibi toplumsal hareketlerin merkezinde yer alan politik sınıf mücadelesi,

⁶⁶ Taha Akyol, “Hangi Tehlike”, <http://www.milliyet.com.tr/Default.aspx?aType=YazarDetay&ArticleID=512993>, [08.09.2011].

⁶⁷ Ruşen Keleş, **Kentleşme Politikası**, (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 76.

⁶⁸ Daha geniş bilgi için bkz. “Kapitalistleşme Sürecinde Bir Osmanlı Anadolu Kenti: Bursa, 1840-1914”, <http://www.praksis.org/files/Doktora.pdf>, [8.10.2011]. Mübeccel Kıray, **Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme**, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999). Ruşen Keleş, *age*.

⁶⁹ Aktaran Louis Wirth, Keleş, *age*, 75.

kentte deneyimlenen farklı eşitsizlik örnekleri ile ilintili biçimde kendisini kurmaktadır.⁷⁰ Neticede bu durum, kent yapısına da önemli bir dinamik sağlayacak şekilde “toplumsal grupların arasındaki çelişki ve çatışma”nın süreklilik kazandığını ifade etmektedir.⁷¹

Modernleşme bağlamında Türkiye’deki kentleşme⁷² sürecine bakıldığında ise özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında farklı toplumsal hareketlerin oluşmasında etkili birçok dinamikten bahsetmek mümkündür.⁷³ Türkiye’nin erken Cumhuriyet dönemine bakıldığında nüfusun yüzde sekseninden fazlasının köylerde yaşayan, yerelliğin hakim olduğu, cemaat, akrabalık ve aşiret bağlarıyla şekillenen bir yapı gözlemlenmektedir.⁷⁴ Her ne kadar göç kavramı modernleşmeden bağımsız bir tarihe sahip olsa da, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomik ve sosyal hayattaki değişimlerin yaşanan kitlesel göçle yakın bir ilişkisi olduğu gözlemlenmiştir. Göç üzerine yapılan birçok araştırma çerçevesinde genel olarak, Marshall Planı ve hızlı makineleşmenin yanı sıra toprak reformu süreci, toprak mülkiyet sisteminde kapitalizme geçiş sürecinin yaşanması ve piyasa mekanizması sisteminde çiftçilerin toprağını kaybetmeleri, kırdan kente göçü hızlandıran nedenler arasında sayılmaktadır.⁷⁵ Bu gelişmelere ek olarak, Tek Parti Devleti yönetiminin doğurduğu memnuniyetsizlik sonrasında Demokrat Parti’nin iktidara gelişiyle çok partili sistemin başlaması ve 1950’lerin ikinci yarısına kadar yaşanan ekonomik değişimler de, yapılan kitlesel göçlerin artmasına ve kentlerin büyümesine yol açmıştır.⁷⁶

⁷⁰ Rana Aslanoğlu, **Kent, Kimlik ve Küreselleşme**, (Bursa: Asa Kitabevi, 1998), 21.

⁷¹ Aslanoğlu, *age*, 30.

⁷² Mekânsal yapı olarak irdelendiğinde Türkiye’de kentler daha erken dönemlerde, bugüne göre daha homojen bir yapıya karşılık gelmektedir. Örneğin, Erder’e göre, “1950’lere kadar İstanbul’da yaşayanların kozmopolitan özellikleri ‘kentlilik’ platformunda birleşmekteydi ve kentteki çeşitlilik, tarihsel mirasın kente taşıdığı ‘dinsel’ mozağin farklılıklarıyla algılanmaktaydı.” Sema Erder, **Ümraniye: İstanbul’a Bir Kent Kondu**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 11.

⁷³ Kemal Karpat, **The Gecekondus: Rural Migration and Urbanization**, (Cambridge University Press, 2009), 59.

⁷⁴ Şükrü Aslan, **1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 65.

⁷⁵ İlhan Tekeli, **Göç ve Ötesi**, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 52.

⁷⁶ Murat Okan, **Türkiye’de Alevilik: Antropolojik Bir Yaklaşım**, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 109-110.

Kentleşmenin bu çapta hızla ilerlemesi toplumda birtakım farklılaşmalara neden olmuştur. Bu durumun en önemli dinamiklerinden birinin “kente gelenlerin kentte yaşadıkları ve kentte yarattıkları dönüşüm” olduğu düşünülürse, geleneksel toplumsal yapının çözülmesiyle birlikte, bireylerin grup ve kimlik bilinci üzerine farklı davranışlar geliştirdiği gözlemlenebilir.⁷⁷ Toplumsal ilişkilerin dönüşümüne bakıldığında, kente göç eden ve hızlı bir değişim içine giren farklı gruplar, genelde bu çoklu bilinmedik yapıya uyum sağlamak için iki türlü eğilim göstermiş, ya farklılıklarını göz ardı etmeyi ya da kimliklerini saklamayı tercih etmişlerdir. Kente geldiklerinde karşılaştıkları eğitim, iş, ekonomik, yerleşim alanları ve gündelik hayatta karşılaşılan sorunlara karşı destek alabilme eksikliği göç edenlerin bütün gündelik yaşam tarzını bir çırpıda kenara koymalarının zorluğunu ortaya çıkarmıştır.⁷⁸ Bu durum, “aynı yerden kente göç eden insanları tanımlamakta kullanılan bir kimlik” olarak hemşehrilik kavramının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁷⁹

Ortak kültür üzerinden kurulan hemşehrilik bağları bireylerin ortak yaşam alanlarını yaratmalarında etkili olmuş, böylece kentte yerel kimlik üzerinden mahalleler oluşturulmuştur.⁸⁰ Daha önceden doğrudan bağlantı kurma ihtiyacı hissetmeyen birçok Alevi, belli bölgelerde inşa edilen gecekonduarda ikamet etmek suretiyle merkeze daha da yaklaşarak ve hemşehrilik bağları üzerinden örgütlenerek enformel sektör ile işçi sınıfının en önemli unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu süreçte geleneksel ve modern arasındaki geçiş dinamikleri net bir biçimde gözlemlenmektedir. Bir yandan kente göçenler aralarında geleneklerin ortak bir paylaşımı ile hemşehrilik üzerinden aidiyetlik duygusunu yaratırken, bir yandan da kentleşmenin getirdiği eğitim, sağlık, adalet gibi birtakım hizmetlerle kente ayak uydurmaya çalışılmıştır. Sonuçta, özellikle eğitim gören kuşağın, farklı bir politik bilinç içerisinden toplumu ve kendilerini analiz etmeye başlaması geleneksel olgulara karşı daha eleştirel bir söylem geliştirmesine yol açmıştır.

⁷⁷ Tekeli, age, 54.

⁷⁸ Ali Aktaş, “Kentleşen Alevilik ve Sorunları”, http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/29-65-74.pdf, [05.02.2011].

⁷⁹ Yonca Altındal, “Kentleşme Sürecinde Hemşehrilik Olgusu Ve Mekânsal Kümelenmede Yeniden Üretilen Kimlik”, Akademi Tarih, <http://www.akademiktarih.com/yeni-eklenenler-makaleler-128/10090-kentlee-secde-hemhr-olgusu.html> [05.02.2011].

⁸⁰ Jean-François Pérouse, **İstanbul’la Yüzleşme Denemeleri Çeperler, Hareketlilik ve Kentsel Bellek**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 71-95.

Bu bağlamda geleneksel bazı dayanışma dinamikleri yerine kentte karşılaşılan yeni elementler, örneğin politik hareketlenme içinden kendilerini tanımlamaya başladıkları gözlemlenmiştir. Dönemin siyasi konjonktürüne uygun bir biçimde Alevilerin de 1960'lardan itibaren politikleşme süreçlerinde bu özelliklerden en çok etkilenen gruplardan biri olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönemde Alevi kimliğinin oluşumunda önemli ölçüde politik öğelerin eklemelendiği ve bu kimliğin 1980'lere kadar da oldukça yaygın kullanıldığı gözlemlenmektedir.⁸¹

Modernite süreç içinde farklı dinamikler üzerinden kendisini kurgulamaya devam etse de, ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmeler çerçevesinde modernite paradigmalarının dönüşümünden söz edilebilir.⁸² Bu dönüşüm aynı zamanda “ulusal toplum ve ulus devlet üzerinde dönerek ulusal devletin aşıldığı, küreselleşmenin hakim olduğu bir düzeni” ortaya koymuştur.⁸³ Küreselleşmenin pratiklerdeki yansımasını görmek için ilk olarak toplumsal hareket ve kimlik algısı değişimi üzerinden ulus devlet ve küreselleşme dönemlerindeki farklılaşmaya ilişkin genel bir söylem geliştirilebilir. Bu bağlamda ulus devlet ideolojisine bağlı olarak yükselen milliyetçilik algısının yanı sıra, kentleşme sürecinde hız kazanan politik bilinç, daha erken dönemde toplumsal ulus ve sınıf

⁸¹ Massicard bu durumu “Alevicilik” hareketi olarak ifade etmektedir. Ortaya çıkan bu hareket Alevi kimliğinin politikleştiğini ifade etmektedir. Ancak, Asad'ın sekülerizm üzerinden değerlendirildiği göz önüne alındığında çalışma süresince bu tanımdan kaçılmış ve din ve politikanın her daim birbirini üreten dinamikler olduğu dikkate alınmıştır. Massicard, *age*. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar*.

⁸² Moderniteye dair genel tartışmalarda, Giddens'in modernitenin dönüşüm geçirerek günümüzün artık geç modernite olarak adlandırıldığını ileri sürmektedir. Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 29. Bununla beraber modernitenin artık miyadını doldurduğu ve dönemin sonunun geldiğine dair teoriler üretilirken, diğer yandan modernitenin tamamlanmamış bir proje olarak hâlâ kendini yeniden üretmekte olduğuna dair tezler de ileri sürülmektedir. Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 346. Bununla beraber varılan ortak nokta, özellikle 1990'lardan itibaren kendisini daha net bir şekilde hissettiren ve klasik moderniteden farklılaşan bir toplumsal oluşumun hakim olduğuna ilişkindir. Bu oluşumun nedenselliği kimilerince postmoderniteyle açıklanmaktadır. Postmodernite ve modernite tartışmalarına ilişkin olarak dönemle ilişkilendirilen kavramlardan biri küreselleşme olarak ortaya çıkar. Küreselleşmenin “postmodern ideallerin bir özelliği ya da postmodern ideallere bir tehdit” olarak tanımlanması, küreselleşmenin teorik olarak ulus devletin iktidarını güçsüzleştirerek çoğulculuğu hedefleyen bir bütünselliği çağrıştırmasını sağlamaktadır. Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, (Ankara: Babil Yayıncılık, 2006), 319.

⁸³ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 12-14.

kimliklerini temellendirmeyi sağlayan önemli unsurların başında gelmektedir.⁸⁴ İdeoloji gereği ulus devlet, homojen bir milliyet ve kültür anlayışını savunurken, küreselleşme, ulus devletten farklı olarak, çok kültürcülüğü daha ön plana çıkarmaktadır.

Bu noktada küreselleşme üzerinden kimlik dönüşümü incelendiğinde toplumsal dinamiklerin belirlenmesinde kültürel öğelerin çok önemli bir yer tutmaktadır. Günümüzün *kültürel hegemonya* çağı biçiminde ifade edilmesinde “her şeyin kültürel hale gelmesi ve dolayısıyla herkesin kendi kültür dünyasında yaşamasının veya kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesinin” önemi büyüktür.⁸⁵ Böylece, yerel ve etnik kültür tartışmaları daha da yaygınlaşarak kimlik algısında yeni bir dönüşüm yaşatmaktadır. Gülalp, küreselleşme bağlamında toplumsal yapılarının şekillenmesini “kimlikler siyaseti” üzerinden tanımlayarak, kimlikleri farklılaştıran en temel unsuru “kültürel sermaye” olarak açıklamaktadır.⁸⁶ Bireyleri ve grupları ortak paydada buluşturan kültürel sermaye, bu bağlamda farklı olanları dışarıda tutar ve farklı kültürlerin bu karşıtlık üzerinden kimliklerini kurmasında etkili olur.⁸⁷ Bu tarzda oluşan etnik gruplar, kültürel sembolleri paylaşma üzerinden oluşturdukları grup bilinci, bireylerin gruba dahil edilmesi veya dışlanması önemli bir kriter olmaktadır.⁸⁸ Bu anlamda kimliklerin yeniden inşası sürecinde topluluklar arası sınır geçişkenlikleri her ne kadar mümkün olsa da, gündelik hayatta “biz” ve “diğerleri” üzerinden kurulan ve korunan kimlik algısı kültürel değerler arasına çizgi çekerek kamusal alanda iktidar mücadelelerini meşru kıldığı biçiminde yorumlanabilir.⁸⁹

Küreselleşme bağlamında toplumsal yapılarda yaşanan önemli değişimler, kimlik ve grup aidiyetliklerinin “kaygan zemini” süreç içinde birçok farklı kimlik algısının ortaya

⁸⁴ Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 122.

⁸⁵ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 9.

⁸⁶ Gülalp, *age*, 126. Bu bağlamda kimlik siyasetinin döneme damga vurduğunu belirten Gülalp postmodernitenin şekillendirdiği bu süreçte kimlik siyasetinin “sınıfları aşan, sınıflar arasında dayanışma ağı içeren (ya da onu vaat eden) toplumsal hareketler” düzleminde oluşumu dikkat çeker.

⁸⁷ *age*, 126-127.

⁸⁸ Paul B. Brass, “Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation”, *Ethnicity*, John Hutchinson, Anthony D. Smith, (Oxford: Oxford University, 1996): 85-89.

⁸⁹ Manuel Castells, *Kent, Sınıf, İktidar*, çev. Asuman Erendil, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 27.

çıkarak, beraberinde kimlik krizlerini getirmesine neden olmaktadır. Bu doğrultuda, benzer olanların diğerleri karşısında ayakta kalmasıyla ortaya çıkan gruplaşma dürtüsü, geçirdiği kültürel evrimle grup, cemaat, yeni akrabalık ağları gibi ilişkilerin yeniden kazanımını ve bireylerin farklı kimlik tanımlamalarını oluşturur.⁹⁰ Böylece, toplulukların ortak semboller üzerinden kimliklerine atıfta bulunarak aidiyetlik tanımlaması yaptıkları gözlemlenmektedir. Bu anlamda, toplulukların kendilerini farklılaştıran semboller üzerinden kendilerini tanımlamaları ve kendi kültürlerini bu semboller üzerinden anlamlandırarak devam ettirme çabaları; hem geçmişe gönderme yapmak, hem de dün ile bugün arasında bir bağ kurarak kültürel bir ortaklık yaratmak açısından önemlidir.⁹¹

Küreselleşmenin de etkisiyle ortaya çıkan bu kimlik tartışmalarında her ne kadar ulus devletin milli kimlik anlayışının yok olmasına dair ihtimaller konuşulurken, milli kimliklerin toplumun farklı kültürleriyle etkileşime girerek kendilerini üretmeleri bir bakıma modernitenin “geleneksel karşıtı” algısına da bir cevap olmaktadır.⁹² Bunun da ötesinde, kimlik üzerinden bütün bu yerel ve kendine özgü olanı koruma politikaları, grupların kendilerini ifade ederken geleneksel aidiyetliklerine referans vermelerine, başka bir ifadeyle de “gelenğin yeniden icat edilmesine” yol açtığı söylenebilir.⁹³

Küreselleşmenin başka bir ayağı da değişen toplum ve kültür hareketleri üzerinden kimliklerin farklı biçimlerde ortaya çıkmasından hareketle özellikle 1980’lerden sonra daha farklı bir anlayış ve işlevsellik bütünü içerisinde karşımıza çıkan sivil toplum hareketleri olmuştur. Sivil toplum kavramının ne olduğuna ilişkin temellendirme antik Yunan’a kadar dayandırılmakla beraber, 18. ve 19. yüzyılda bu konuda süregelen tartışmalar devlet, toplum ve bireylerin farklı farklı ele alınmasında etkili olmuştur. Sosyal bilimlere ilişkin tartışmalarda Habermas’ın kamusal alan tartışmalarının yükselmesiyle ilerleyen demokrasi tartışmaları sivil toplum kavramının farklı

⁹⁰ Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 94.

⁹¹ Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 112-113.

⁹² Ayşe Öncü, Petra Weyland, *Mekân Kültür İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*, çev. Leyla Şimşek, Nilgün Uygun, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 25.

⁹³ Eric J. Hobsbawm, *Gelenğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006). Stuart Hall de benzer biçimde kültürlerin yeniden gündeme gelmesini vurgular. Öncü, Weyland, *age*, 25.

perspektiften değerlendirilmesini sağlamıştır.⁹⁴ Günümüzde “sivil toplumun genişlemesi, demokrasiyi getirecek yolu açan birçok süreci tetiklediği düşünüldüğü için, giderek artan ölçüde önem verilir ve arzulanır olduğu hale geldi; hatta ekseriyetle despotik veya otoriter rejimler için kurtarıcı bir ilaç olarak önerilmeye başlandı.” Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere sivil toplum kuruluşları hem bir denge unsuru olarak ön plana çıkarken, aynı zamanda yoksulluk, şiddet, insan hakları, çevre kirliliği gibi birçok farklı soruna karşı faaliyetler üreten mekanizmalar olarak önemli rol üstlenmeye başladılar.⁹⁵

Türkiye’de küreselleşme ve demokratikleşme tartışmaları bağlamında “sivil toplum”un⁹⁶ siyasi alandan ayrısmaktan çok askeri alan karşısı biçiminde algılanmasına ilişkin olarak sivil toplum, birçok farklı topluluğun devlete karşı kendilerini meşrulaştırdıkları alan olarak ortaya çıkmaktadır.⁹⁷ Bu çerçevede Türkiye’de oluşan sivil toplum sürecini anlamak için kentte dayanışma yapılarının rolü incelendiğinde, beklenenin aksine hemşehrlik bağlarının farklı biçimlerde etkileşerek gündelik pratiklerde önemli bir rol aldığı dikkat çekmektedir. Sarıbay’a göre oluşan bu cemaatler “büyük şehirlerdeki rekabetçi hâkimiyet alanı içinde var olmayan bireylerin kaçıp sığındıkları doğal alan”a dönüşmüştür.⁹⁸ Bu bağlamda geleneğin yerel aidiyetlikleri yeniden canlandırması ve gündelik pratiklerin içine eklemlenmesi sürecinin Türkiye’de de çok net okunduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda demokratikleşme sürecinin yanı sıra sınıfsal farklılıkları aşan, gelenekselliğin ötesinde farklı bir kimlik kazanma arayışının da

⁹⁴ Wiktorowicz aktaran Yasemin İpek Can, “Türkiye’de Sivil Toplumunu Yeniden Düşünmek” , **Toplum ve Bilim**, s.108 (2007): 93.

⁹⁵ *age*, 92.

⁹⁶ Benzer biçimde, TÜSEV’in 2011 yılında yayınladığı raporda belirttiği gibi Türkiye’de, “devlet iktidarının baskısı ve denetimi olmayan gönüllü örgütlerin yer aldığı alan” olarak yaygın biçimde ifade edilen görüşe karşılık, “bir toplumun kendisi ve eylemlerini bir bütün olarak devlet iktidarının baskısı ve denetimi altında olmayan gönüllü örgütler yoluyla düzenlenmesi” yönündeki bir görüş gün geçtikçe önem kazanmaya başlamıştır. Siyasi ve ahlaki değerlerin ne kadar bu tanım kapsamının içine katılacağı ya da dışında durması gerektiği konusunda hemfikir olunamaması, nihayetinde üçüncü bir tanımlamayı da beraberinde getirmektedir. Buna göre, “toplumsal sorunlara etkili ve uzun dönemli çözüm bulma sürecine aktif olarak katılan ve bu temelde de siyasi aktörleri bu çözümleri yaşama geçirecek politikalar üretmeye yönlendirmek için çalışan farklı gönüllü örgütlerin devlet dışında kurduğu ortak alan”ı anlatan bir tanımlama ortaya çıkmıştır. **Türkiye’de Sivil Toplum: Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu**, ed. Filiz Bükmen, Zeynep Meydanoğlu, (İstanbul: TÜSEV, 2011).

⁹⁷ Sarıbay, *age*, 120-126.

⁹⁸ Sarıbay, *age*, 129.

hızlandığı görülmektedir. Cinsiyet, din, eğitim, politik düşünce, kültür vs. gibi birçok farklı unsur üzerinden tanımlamalara gidilmesi topluluklarının kendilerini kimlik bazında ayrıştırmalarına ve bu kimlikler üzerinden devletle kurulan ilişki çerçevesinde vatandaşlık kavramını yeniden üretmesinde etkili olmaktadır.⁹⁹

Türkiye’deki küreselleşme sürecinde yaygınlaşan “kimlikler siyaseti”, toplum içinde grup ve kimlik algısının hızla dönüşmesinde etkili olmuştur. Özellikle 1980’lerden itibaren birbirini etkileyen farklı dinamikler üzerinden yükselişe geçen kimlik siyaseti söylemine Türkiye’de yukarıda da belirtilen üç farklı siyasi hareket üzerinden örnek verilebilir. İlk olarak, birçok doğu ülkesinde hızla yayılan siyasal İslam’ın, Türkiye toplumunu da etkilemesi neticesinde İslam’ın ekonomi, politika, kültür gibi farklı dinamiklerle kurduğu ilişki, siyasal İslam’ın kimlik siyasetinin bir öznesi olarak ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İkinci olarak, etnik kimlik tartışması bağlamında Kürt sorununun canlanması ve siyasallaşmasına yönelik olarak ortaya çıkmış ve kimlik siyaseti söylemi üzerinden Kürt hareketinin farklı bir düzlemde ilerlemesine yol açmıştır. Son olarak yaygınlaşan kimlik tartışmalarından etkilenen Alevilerin de bu gelişmeler ışığında farklı bir perspektif ve bilinç üzerinden Alevi kimliğinin inşasına giriştikleri gözlemlenmektedir.

Bu bağlamda Türkiye’de yaşanan kimlik siyaseti yerel bağları vurgulayarak farklı kültürlerin öne çıkması ve gündelik pratikler içinde hayat bulmasında etkili olmuştur. Farklı kültürlerin hakim olduğu toplumlarda yaşanan kültür çatışmalarının sosyal hareketliliği tetiklemesi ve bu durumun kimliklerin inşasında önemli bir faktör haline gelmesi durumu Türkiye’de siyasal İslam örneği üzerinden yorumlanabilir.¹⁰⁰ Siyasal İslam, mevcut koşullar içinde yaşanan toplumsal dönüşüm üzerinden kimliğini kurgulaması ve kendine özgü bir alanı yaratması yoluyla diğer kimliklerin de - özellikle Alevi kimliğinin- kurulumunda önemli bir rol oynamaktadır. Buna göre, İslami hareketlerin daha öncesine dayanan bu yükselişi gerek bireysel ilişkilerin yapısı, gerekse paylaştıkları temel kültürel değerler ve yaşam tarzları, cemaatleşen ve kendilerini sınırlayan ve ötekine karşı konumlandıran bir “habitus” alanına örnek

⁹⁹Fuat Keyman, “Sivil Toplum, Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye”, http://stk.bilgi.edu.tr/docs/keyman_std_4.pdf, [13.07.2011].

¹⁰⁰ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 31.

oluşturmaktadır.¹⁰¹ Göle, “bizim dil ve irademizin ötesinde yer alan yaşama, yeme içme, vücut dili ve zevke ilişkin bir alanın toplumsal ilişkilerinden bağımsız olmadığı”nı vurgulayarak *habitus* kavramını tanımlamaktadır. Farklı kültürlerin hakim olduğu toplumlarda yaşanan kültür çatışmalarının sosyal hareketliliği tetiklemesi ve kimliklerin inşasında önemli bir faktör olarak yerini alması Siyasal İslam’a karşı “Atatürkçülük” kavramı üzerinden de benzer bir “habitus” alanının ortaya çıkışını anlamlı kılmaktadır.¹⁰² Atatürkçülüğün 1970’lerdeki Kemalist algısından ayrıştığını ve erken Cumhuriyet dönemindekine benzer biçimde bir “Atatürk severliğin” günümüzde birtakım topluluklar üzerinde hâkim olmaya başladığı gözlemlenmektedir. Küreselleşmenin bir dinamiği olarak sembollerin grup üzerinden aidiyetlik tanımlamasında etkili olması, Atatürk’e yazılan yazılar, şiirlerin yanı sıra rozet ve resimler gibi birtakım araçlar üzerinden kendisini yeniden üreterek “Atatürkçülük” temelli toplumsal bir gruplaşmanın kurgulandığı ileri sürülebilir. Bu bağlamda, toplum içinde farklı kimlik kurguları ve bu kimliklerin aidiyetliklerini temsil eden farklı sembollerinden bahsetmek mümkündür.¹⁰³

Bu bağlamda Alevilere bakıldığında küreselleşmenin birçok alanda Alevi kimliğinin yeniden kurgulanmasında etkin olduğu gözlemlenmektedir. Ortaya çıkan kamusal alan tartışmaları ve örgütlenme biçimleri üzerinden bir sivil toplum kuruluşuna benzer bir mekânsal anlayış üzerine kendisini kurgulaması bu değişimin en önemli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkar. Örgütlenmede ortaya çıkan demokratik söyleme rağmen kimlik kurulumunda hemşehrilik gibi birtakım kavramların yeniden formüle edilmesi, grup bilincinin biz ve diğerleri üzerinden yeniden üretilmesinde etkili olmuştur. Bu grup aidiyeti kendisini diğer kimlikler üzerinden tanımlarken diğer gruplarla arasına bir “sınır” da koyması açısından anlamlıdır. Bu sınır, küreselleşmenin getirdiği birtakım mekanizmalar üzerinden daha rahat gözlemlenmektedir. Örneğin dil, semboller, mekânın ortak değerler üzerinden paylaşımı ve “icad edilen” birtakım gelenekler vs. üzerinden Alevilerdeki dönüşüm gözlemlenmektedir. Bu bağlamda küreselleşmeyle beraber “her kültür[ün] özel bir ‘yer bilinci’nin varlığına işaret eden standart mekânsal

¹⁰¹ Göle, *age*, 31. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nilüfer Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*.

¹⁰² *age*, 31.

¹⁰³ *age*, 15-16.

göstergelere sahip” olması da cemevlerine farklı bir yaklaşım getirmektedir.¹⁰⁴ Bu anlamda cemevlerinin hem ortak paylaşım ve yaşam alanı, hem de sembol, aidiyetlik ve kültür üzerinden nasıl anlamlandırıldığı ve bireyler arasındaki ilişkilerin dönüşümünde nasıl bir rol oynadığını gözlemlemek Alevi kimliğinin dönüşümünü anlamak için gerekli olmaktadır.

1.2. Araştırma Yöntemleri

Bu araştırmada cemevleri ve Alevi kimliğinin ilişkisi inşacı bir perspektif üzerinden incelenmektedir. Özellikle 1990’lardan itibaren Alevilikle ilgili birçok eser yayınlanmakla beraber, yapılan tartışmaların birçoğunda yaygın olarak özcü perspektifin kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu yazılar çoklukla Alevi tarihini yeniden şekillendirilirken sıklıkla homojen bir Alevilik söylemine atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁵ Diğer bir ifadeyle özcü perspektif içinden geçmişte ve günümüzde yaşanan Aleviliğe ilişkin tanımlamalarda Türkçü öğelere sıkça rastlanılmaktadır. Halbuki özcü yaklaşım özellikle kentlerde yaşayan ve kendisini birçok kimlik üzerinden tanımlayan Aleviler için yeterli bir araştırma imkânı sunmamaktadır. Örneğin bu perspektiften Aleviliği değerlendirmek Kürtlük olgusunu Alevilik kavramı dışında tartışmaya neden olmaktadır. Bunun yanı sıra, özcü perspektifin Aleviliğin heterodoks özelliğini göz ardı ederek homojen bir söylem üzerinden kendisini kurmaktadır. Özetle, özcü yaklaşım günümüzdeki çok parçalı dinamikleri inceleme konusunda yetersiz kalmaktadır.

Aleviliğe özcü yaklaşımın yarattığı engeller küreselleşmeyle yaygınlaşan grup, sınır ve birey kavramlarının yeniden kurulumuna ilişkin tanımlarda ortaya çıkar. Barth’ın, kimliğin içinde bulunan durumlara göre değiştiği ve etnik grup sınırlarının geçirgen olduğuna dair söylemini temel alarak Aleviliğe yaklaşıldığında ise bu kavramla ilintili olarak mikro çalışmalarda birçok farklı dinamikle karşılaşmak mümkündür.¹⁰⁶ Bu nedenle üstten bir okuma yaparak genel bir Alevi tanımı çerçevesinde cemevlerine yaklaşmak ve cemevlerini homojen yapılar olarak ele almak, mevcut kurumların kendine özgü, karmaşık ve çok yönlü ilişkileri yorumlamakta eksik kalmaktadır. Bireylerin hem

¹⁰⁴ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 31.

¹⁰⁵ Bir sonraki bölümde detaylı referans verilecektir.

¹⁰⁶ Sabır Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), 49.

bu yapıları dönüştüren hem de bu yapılar içinde dönüşen kimliklerinin ne kadar din temelli ne kadar sosyal ya da politik olduğunun incelenmesi için ise geniş zaman içinde tek tek ele alınarak çözümleme yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece tek bir yapının içinde kimliklerin cemevleri üzerinden nasıl yeniden kurgulandığı ve hangi dinamikler üzerinden farklılaşmaların yaşandığını inşacı perspektif üzerinden daha ayrıntılı olarak analiz etmek mümkün olacaktır. Bununla beraber yapılan mikro çalışmalar üzerinden cemevlerinin bugün üstlendiği misyonun dönüşümüne dair de önemli veriler elde etmek mümkündür.

Dolayısıyla, bu çalışmada cemevlerindeki iç dinamikleri daha yakından gözlemlemek amacıyla inşacı bir perspektif kullanılmış böylece birbiriyle iç içe geçen birçok paradigmaya yer verilmiştir. Bunu yaparken tarihsel süreç gündelik pratikleri anlamlandırmakta etkili olmuştur. Hem geleneksel hem modern olarak adlandırılabilen bu pratiklerin farklılaşması birden fazla boyutta incelenmiş böylece kimlik dönüşü ve cemevlerine ilişkin daha sağlıklı bir veri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada alan araştırması olarak seçilen Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın iç dinamiklerini mekân ve ilişki ağları üzerinden çok yönlü analiz edebilmek amacıyla da mikro çalışma yöntemine sıkça başvurulmuş böylece kimliğe yönelik ortak bir tavrın ortaya çıkıp çıkmadığı araştırılmıştır.

Araştırma sürecinde alan olarak Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın seçilmesinin ise üç temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Dergâh'ın uzun yıllardır aynı yerde Dergâh olarak işlevini sürdürmesi ve bu bağlamda bireylerin süreç içerisinde mekâna yaklaşımında herhangi bir farklılığın olup olmadığının araştırılmasına yönelik Dergâh'ın önemli potansiyele sahip olmasıdır. İkincisi, Türkiye'deki en büyük ve eski Dergâhlarından biri olan Karacaahmet Dergâhı'nın 1960'lardan sonra İstanbul'da açılan ilk cemevi olarak gündelik pratiklerde yer almaya başlamasıdır. Son olarak da İstanbul Büyükşehir Belediyesinin 1994'te Karacaahmet Sultan Dergâhı'nı yıkmaya girişimlerinden sonrasında mekânın Aleviler arasında güçlü bir sembol haline gelmesi nedeniyle Dergâh, Alevi kimliğinin dönüşümünü incelemeye yönelik uygun bir alan olmaktadır.

Tezin saha araştırması yapılırken etnografik yöntemlerden yararlanılmıştır. Bu

bağlamda, doğal ve katılımcı gözlem teknikleri dikkate alınmış, çoğunlukla açık uçlu sorular üzerinden yapılandırılmamış görüşmeler ve yarı yapılandırılmış, derinlemesine görüşmelere yer verilmiştir. Tez konusunun güncelliği ve hassasiyeti noktasında birtakım cevaplara ulaşabilmek için bu görüşme tekniklerine ağırlık verilmiştir.

Tez boyunca alan çalışması üç ayı sürekli olmak üzere toplam beş ay sürmüştür. Bu süreçte hemen her gün alanda gözlem yapılarak, mekân, standartlaşmış ibadet saatleri dışında da ziyaret edilerek cemevindeki yapılan pratiklerin “hayat deneyimlerinin bütünü” olarak ne anlam ifade ettiği incelenmiştir.¹⁰⁷ Öte yandan, çalışma sadece mekânla sınırlı kalmamış aynı zamanda Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın organizasyonunu gerçekleştirdiği bazı toplantılar, türbe ziyaretleri ve gezilere katılarak cemevi olgusunun kimlik üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Yine Dergâh’taki yönetici ve katılımcılarla beraber Hacı Bektaş-ı Veli Türbesine ziyaret gerçekleştirilmiştir. Böylece aynı zamanda kentli Alevilerin kırsaldaki geleneksel Alevi inanç pratiklerini nasıl gözlemledikleri, ona nasıl eklemledikleri kısa süreli de olsa gözlemlenmiş, modern ve geleneksel ibadetlerdeki yönelik birtakım farklılıklara dikkati çekmiştir. Bu anlamda kentli Alevilerin geleneksel hayat pratikleri içerisinde, dini pratikleri nasıl yaşadıkları ve grup bilinci üzerinden kimliklerini nasıl kurdukları, cemevi yönetimi ve kendi aralarında kurdukları ilişkilere farklı yaklaşmıştır.

Alanda, yönetimde ya da kadrolu olarak Dergâh’ta çalışan toplam yirmi üç kişiyle mülâkatlar gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerin on beşinde ses kaydı alınmışken sekizi ise kayıt dışı yapılmıştır. Bu görüşmecilerden dokuzu kadın, on dördü de erkektir. Teorik olarak resmi sayılara bakıldığında sadece yönetim kadrosunun otuz kişiden oluştuğu belirtilse de, pratiklerde çoğunlukla aynı kişilerin yer alması dolayısıyla Dergâh’a bağlı mevcut görüşme yirmi üç kişi ile sınırlanmıştır. Ancak bununla beraber, gerek diğer Alevi kurumlarından yönetimi ziyarete gelen yöneticiler gerekse Dergâh’a gelen ziyaretçiler de alan araştırması içinde gözlenmiştir. Diğer Alevi kurumlarında çalışanların çoğunluğu erkek iken, Dergâhı ziyarete gelenlerin çoğunluğu ise kadınlardan oluşmaktadır. Yönetimi ve Dergâhı ziyarete gelenler arasında ekonomik ve

¹⁰⁷ Geleneksel Alevilik inancında ibadet sadece şekilsel olarak değil tüm unsurlarıyla hayat pratiklerine karşılık gelecek şekilde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Alevilerin ibadethanesi olarak tanımlanan cemevinde bu hayat pratiklerinin nasıl karşılık bulduğu ne kadarının bu mekân dahilinde yapıldığı incelenmiştir.

sosyal temelli önemli farklılıkların gözlemlenmesi her iki gruba da kimlik algısı ve Dergâh'la ilişkiler bağlamında farklı sorular yöneltilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Ellinin üzerinde ziyaretçiyle yapılan kayıt dışı ön görüşmeler ise daha çok bireylerin Dergâh'la kurdukları ilişkileri tespit etmek ve Alevi kimliğinin dönüşümünde katılımcıların nasıl bir etki sağladıklarını anlamak adına tercih edilmiştir. Bu nedenle, bu alanda elde edilen bilgilerin tezin merkezine oturmadığı daha çok durum analizi amaçlı elde edildiği vurgulanmalıdır.

Dergâh'ta yaptığım alan araştırması “cemevlerinin durumunu yaz, Aleviliği araştır kızım” söylemleri üzerinden sık sık desteklenmesine rağmen, “bilmedikleri bir soru sorabilmem” ihtimali karşısında birçok görüşmecinin bireysel olarak daha isteksiz ve gergin tavır takındıkları hissedilmiştir. Bu sebeple, Dergâh yönetimindeki bireylerin çoğunluğu çok genel konular üzerine fikir beyan etseler de, örneğin dine ya da siyasi iktidara ilişkin konulardaki soruların Dernek yönetim başkanı ve dini başkana sorulması tavsiye edilmiştir. Bunun yanı sıra ses kaydı alınan kişilerin isimlerini gizleme gibi bir talepleri olmasa da hemen hemen tüm görüşmecilerin kayıt dışı daha rahat konuştukları ve görece daha farklı cevaplar verdikleri de gözlemlenmiştir. Bu durum, cemevlerinin kurumsallaşması bağlamında özellikle sekülerizm ve siyasi iktidarla yönelik cevapların sadece belirli isimler üzerinden yazılmasına ve görüşmelerin hepsinin aynı nitelikte kullanılamamasına yol açmıştır.

Son olarak yeniden vurgulamak gerekir ki, ocak farklılıkları, tarihsel farklılıklar, çoklu etnik yapısı gibi nedenlerle ilişkili olarak düşünüldüğünde heterodoks Alevi inancını homojenlik taşıyan bir bütün olarak ele almak sorunlu bir yaklaşım olacaktır. Bu açıdan tezin alan araştırması Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda gerçekleştirilmiş ve burada karşılaşılan en önemli sorulardan biri Aleviliği hangi kıstaslar çerçevesinde ele almak gerektiğine yönelik olmuştur.¹⁰⁸ Alevilik, farklı gelenekleri ve Kürt, Türk, Arap olmak üzere farklı etnik aidiyetleri içinde barındırmaktadır.¹⁰⁹ Bu çalışmada alan

¹⁰⁸ Alan araştırması dışında Şahkulu Cemevi, Yenibosna CEM Evi, Erikli Baba Cemevi'nde de ziyaretlerde bulunulmuş, 29 Ekim 2010'da yapılan Hacibektaş Şenliklerine de katılarak daha geniş perspektiften bir araştırma imkanı da bulunmuştur.

¹⁰⁹ Daha geniş bir bilgi için bkz, İnan Keser Nusayriler: **Arap Alevileri**, Engin Sertel, **Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler**, Cemşid Bender “Kürt Uygarlığında Alevilik”, **Herkesin Bildiği Bir Sır: Dersim**, ed. Şükrü Aslan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

araştırmasında elde edilen kaynak, bilgi ve belgeler doğrultusunda çoğunlukla Türk Aleviler'in araştırmanın konusu olduğu ve bu çerçevede etnik çeşitlilik konusunda sınırlı kalınacağını belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle cemevlerinin kimlik üzerindeki etkisi tartışılırken etnik farklılıklar göz ardı edilmemiş, ancak incelenen kurumun nitelikleri açısından tartışmanın ana merkezine de oturtulmamış olduğunu açıklamak önemlidir.

1.3. Araştırma Konusunun Önemi

Bu çalışma, cemevlerinin kurumsallaşmasının geleneksel Alevi kimliğinin dönüşümüne etkilerini incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, cemevlerinin ortaya çıkmasını etkileyen dinamiklerin yanı sıra modern öncesine dayanan geleneksel ve kıra özgü pratiklerin kentli ve modern gündelik pratiklere nasıl eklemlendiği ve bu dönüşümde toplum ve devletin etkileri farklı perspektifler üzerinden tartışılmaktadır.

Türkiye'de Alevilik ile ilgili çalışmaların gözden geçirilmesi bu konunun öneminin anlaşılması için gereklidir. 1990'larla beraber "Alevi uyanışı" tartışmaları kapsamında Alevilerin kamusal alandaki kimlik temelindeki hak talepleri, bu bağlamda Alevi ibadethanesi olarak cemevlerinin yasal durumu ve Alevi geleneksel pratiklerin günümüzde nasıl sürdürüldüğüne ilişkin birçok tartışma yazılı literatürün yanı sıra medyanın da önemli konularından biri haline gelmiştir.¹¹⁰

Literatür açısından bakıldığında, özellikle 1990'lardan sonra birçok farklı söylem üzerinden Alevi kimliğinin yeniden tanımlamaya girişildiği gözlemlenmektedir. Aleviliğe dair yayımlanan yazılar sadece Aleviler arasından değil birçok farklı etnik ve dini kökene sahip yazarlar tarafından da kaleme alınmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan tartışmalar Aleviliğin yok olmaya başladığı söylemleriyle hızlanmıştır. Bu bağlamda Aleviliğin "erimediği",¹¹¹ aksine "uyandığına"¹¹² ilişkin tartışmalar üzerinden Aleviliğin ne olduğu, milliyetçilik, sosyal ve dinsel bağlamda devletle ve toplumla ilişkileri ve iç örgütlenme biçimleri gibi birtakım konularda farklı yorumlar gündeme gelmiştir.

Bu dönemde özcü perspektiften ortaya çıkan çok sayıdaki yazı Aleviliğin geçmişini ve

¹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevi Kimliği*, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999): 32-66.

¹¹¹ Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005).

¹¹² Reha Çamuroğlu, *age*, 96.

bugününü Türk İslam sentezi içinde incelemektedir.¹¹³ Bunun yanı sıra hem özcü hem inşacı birtakım sosyolojik çalışmalar Aleviliği ele almış böylece geleneksel Alevi dinamikleri kentsel formun içinde yorumlanmaya çalışılmıştır.¹¹⁴ Daha yakın dönemde ise Alevilik incelenen tek kavram olmaktan çıkarak mikro çalışmalar üzerinden hem bireyler hem de yapılar farklı tartışmaların temel dinamikleri olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda yeni dönemde yapılan birçok çalışma geleneksellik ve modernlik üzerinden daha farklı okumalar yaparken, Alevilerin politik kimliğine vurgu yapan tartışmaların ortaya koyulduğu gözlemlenmektedir.¹¹⁵ Alevilik üzerine yükselen tartışmaların akademide de ilgi çektiği yapılan tezlerin artmasıyla açıklanabilmektedir. Daha önceki süreçlerde Aleviliğe ilişkin yazıların önemli bir çoğunluğu İlahiyat Fakültesinden çıkarken,¹¹⁶ yakın dönemde tartışmaların sosyal bilimlere başta olmak üzere diğer alanlarda da başlamış olması farklı perspektifler üzerinden Aleviliğin tartışılması ve Aleviliğe ilişkin farklı yorumların geliştirilmesinde etkili olmuştur. Özellikle son dönemlerde sosyal bilimlerden yazılan tezlerin Aleviliğe daha özcü perspektifle yaklaşan İlahiyat Fakültelerine oranla farklı bir yaklaşım benimsemeleri ve mikro çalışmalara önem vererek birçok dinamiği bir arada kullanmaları Aleviliğe tarihsel perspektif içinden yaklaşımları önem taşımaktadır.¹¹⁷

¹¹³ Cemal Şener, *Alevilizm*, (İstanbul: BDS Yayınları:1996). Lütfi Kaleli, *Alevilik : Binbir Çiçek Mozaiki*, (İstanbul: Can Yayınları, 1996). Reha Çamuroğlu, *Günümüzde Aleviliğin Sorunları*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1994). Rıza Zelyurt, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, (İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtım Derneği Yayınları, 2002). Mehmet Yaman, *Alevilik: İnanç Edep Erkan* (İstanbul: Demos, 2011). Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005). İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, (İstanbul: İslam Araştırmalar Merkezi, 1997). Yasin Aktay, *Türk Dinin Sosyolojik İmkânı*, (İstanbul: İletişim, 1999).

¹¹⁴ Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açısından Alevi- Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1999). Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004). Nail Yılmaz, *Kentin Alevileri: Reşadiye, İkitelli Örneği*, (İstanbul: Kitabevi, 2005). İnan Keser, *Kent, Cemaat, Etnisite*, (İstanbul: Ütopya Yayınevi, 2008).

¹¹⁵ Murat Okan, *Türkiye’de Alevilik*, (Ankara: İmge Kitabevi), 2004. Aykan Erdemir, “Incorporating Alevism: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey”, (Doktora Tezi, Harvard University, 2004). Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, 1996). Ali Murat İrat, *Modernizmin Erittikleri “Sünniler, Şiiler ve Aleviler”*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009).

¹¹⁶ Ali Uysal, “Alevi Örgütlenme Bünyesinde CEM Vakfı ve Faaliyetleri”. (Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, 2002).

¹¹⁷ Mehmet Ertan, “The Circuitous Politicization of Alevism: The Affiliation Between the Alevi and the Left Politics (1960-1980)”, (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi ATA Enstitüsü, 2008. Murat Es, “Alevist Politics of Place and the Construction of *Cemevis* in Turkey”, (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2007). Seçil Aslan, *The Ambivalence of Alevi Politic(S): A Comparative*

Bu dönemde Aleviliğe ilişkin tartışmalara yurtdışından da katılan akademisyenler olmuştur. Örneğin, Irène Mélikoff'un eserleri uzun bir süredir Alevilik ve Bektaşilik üzerine getirmiş olduğu yeni tartışmalar dolayısıyla önemli kaynaklar olarak gösterilirken,¹¹⁸ daha yakın dönemde David Shankland da Aleviliğin kırsaldan kente geçişte pratiklerin nasıl dönüştüğünü inceleyen önemli isimlerden biri olmuştur.¹¹⁹ Elise Massicard ise Alevi kimliğinin "Alevicilik" kavramı üzerinden politizasyonunu ele alarak Türkiye'deki ve Almanya'daki toplumsal hareketleri incelemiştir.¹²⁰

Literatürdeki kaynaklar yakından incelendiğinde bu tezin araştırma konusu ve önemi daha net bir biçimde kendisini ortaya koymaktadır. 1990'ların başında Aleviliğin bir kavram olarak tartışılması ve dini pratikler içerisinde algısına yönelik bir tanımlama geliştirmesi, cemevlerinin sadece dini pratiklerle sınırlı bir mekân olarak tanıtılmasına yol açmıştır. Benzer biçimde Alevi kimliğinin siyasi iktidarla ilişkisi üzerinden sosyal ve dini pratiklerin anlamlandırılarak geleneksel modern dönüşümünün anlatılması, cemevlerinin modernitenin bir sonucu olarak ele alınmasına neden olmuştur. Bu bağlamda cemevlerinin nasıl bir fonksiyona sahip olduğu, bir ara mekanizma olarak siyasi iktidarla ve bireylerle nasıl ilişkiler kurduğu ve sosyal hayat pratikleri üzerinden Alevi kimliğin dönüşümündeki etkileri minimize edilerek bu dönüşümün önemli unsurlarından biri göz ardı edilmiştir.

Bu bağlamda çalışma, cemevleri merkeze alınarak yapılan ibadethane tartışmalarının ötesinde kamusal alanda ortaya çıkış süreci incelenmektedir. Günümüzde Aleviliğe sadece geleneksel, kültürel ve dini pratikler üzerinden açıklanmaya getirilmesi gibi genel bir söylem üzerinden cemevlerine de kentleşme sonucu ortaya çıkan bir ibadethane söylemiyle yaklaşılması yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda cemevlerinin bir mekân

Analysis of Cem Vakfı and Pir Sultan Abdal Kültür Derneği", (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası ilişkiler Bölümü, 2007). Fatih Akdoğan, "Yetişkin Eğitim Programı Düzenleyen Bir Sivil Toplum Örgütü Örneği 'Cem Evleri'", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007). Ömer Kara, "İstanbul'da Alevi Vakıf ve Dernekleri", (Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler, 2003).

¹¹⁸ Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1994).

¹¹⁹ David Shankland, *Alevis in Turkey: Emergence of a Secular Islamic Tradition*, (London: Routledge, 2003).

¹²⁰ Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

olarak “ne” olduğunun ötesinde cemevlerinde ilişkilerin “nasıl” yürütüldüğünü irdelemek önemlidir. İnşacı bir perspektif üzerinden Alevi kimliğinin cemevleri üzerinden yeniden nasıl kurgulandığı, kimlerin özne olarak doğrudan kimliğe etki ettiği, kültür ve semboller üzerinden dini pratiklerin nasıl gerçekleştiği ve cemevinin nasıl algılandığına dair sorular ise literatürdeki eksikliği doldurmaya yönelik olarak araştırılmakta, daha detaylı verilere ulaşılmak için de mikro çalışmaya ağırlık verilmektedir. Belirtmek gerekir ki, Aleviliğe dair birçok kaynak olmasına rağmen literatürde özellikle cemevlerindeki iç dinamiklerini tartışan kaynakların yetersiz olması ve araştırılan konunun güncelliği, belli aşamalarda araştırmayı zorlaştırmıştır. Bu nedenle, araştırma daha önce de vurgulanan sınırları üzerinden kendisini konumlamakta ve bu konuda daha sonra yapılacak araştırmalar için bir adım niteliği taşımayı hedeflemektedir.

Çalışma, daha açık bir ifadeyle, temelde modern öncesine dayanan bir inancın modern kurumlar çerçevesinde neden yapılanma ihtiyacı duyduğu, bu bağlamda birtakım geleneklerin bu yapıya nasıl oturtulduğu, bu yapıların kendilerini hangi kanallar üzerinden nasıl tanımladıkları ve neye hizmet ettiklerini anlamaya yönelik olmaktadır. Gündelik hayatta önemli tartışmalara sahne olan sekülerizm, sosyal dayanışma, sivil toplum, vatandaşlık gibi kavramların yeniden biçimlenmesi, cemevlerinin pozisyonu üzerinden gözlemlenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda, bu modern kurumların Alevi kimliğinin dönüşümünde etkisi olup olmadığı, varsa nasıl bir etki yarattığını mekânsallaşma, kurumsallaşma, sosyalleşme ve dini pratikler üzerinden irdeleyerek analiz etmeye çalışılmaktadır.

Bu sorular üzerinden çalışma üç ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde üzerinde durulacak temel mesele Türkiye’de ulus devlet inşa sürecinden itibaren günümüze kadar süren tarihsel süreç içerisinde yaşanan siyasal ve sosyal değişimler çerçevesinde Aleviliğin nasıl bir süreçten geçtiğine ilişkindir. Bu bağlamda, Türkiye’de yaşanan toplumsal ve siyasi değişimlerin Aleviliği etkileyip etkilemediği, ulus devlet inşası çerçevesinde oluşturulan Türk vatandaşlığı algısının Aleviliği kapsayıp kapsamadığı ve homojen bir Alevilik algısının mümkün olup olmadığı, sorulan ilk sorular arasında yer almaktadır. Bununla beraber, modernite ve şehirleşmenin Alevi kimliği üzerindeki etkileri, şehirlere göçün artmasıyla toplumsal hayata eklemlenen hemşehrilik, yeni

ortaya çıkan ve akrabalık gibi yeni bir form kazanan birtakım olguların Alevilerin hayatlarını nasıl etkiledikleri, mevcut koşullarda kimliklerini hangi yollarla yeniden kurarak sürdürmeye devam ettikleri ve bu kurulumda devletin ve öteki kurumların payının ne olduğu sorgulanmaktadır. Bu sorular ışığında Türkiye’de modernleşme ve göçün yükseldiği 1950’lerden itibaren süreç farklı noktalarla ele alınarak, Alevilerin kente hangi dinamikler üzerinden eklemlendikleri incelenecektir. Böylece, 1980 sonrasında yükselen kimlik tartışmaları içinde cemevlerinin kamusal alanda ortaya çıkışını sağlayan faktörleri inceleyebilmek için zemin hazırlanacaktır.

İkinci bölümde ise cemevlerinin günümüzdeki tartışmalar bağlamında nasıl bir oluşuma işaret ettiği incelenecektir. Genel olarak cemevlerinin ne oldukları, nasıl ortaya çıktıkları, nasıl örgütlendikleri ve nasıl kendilerini finanse ettiklerine dair bir analiz yapılacaktır. Ayrıca, cemevlerini oluşturan mekânlar ve cemevlerinin nasıl yönetildiğine dair birtakım veriler de bu analize dahil edilecektir. Bu çerçevede iktidarla ilişkileri ve yapılarındaki farklılıkların yanı sıra, toplumla kurdukları ilişkiyi de gözetmek suretiyle, cemevlerinin homojen mi yoksa heterojen bir yapıya mı işaret ettikleri irdelenecektir. Bunun yanı sıra geleneksel Alevi pratiklerine dair temel bir tanımlama yapılarak, günümüzde cemevlerinde uygulanan pratikler açıklanmaya çalışılacaktır. Alevi kimliğinin kentte dönüşüm içerisinde bu pratikleri hangi düzlemde gündelik hayata eklemlendirdiği tartışılacaktır. Cemevleri amaçladığı faaliyetler üzerinden değerlendirilerek, mekânlar çeşitli alanlara ayrıştırılacak ve bu bağlamda mekânın nasıl kullanıldığı ve bunun kimlik dönüşümü ile ilişkisi irdelenmeye çalışılacaktır. Bu oluşan yeni mekânların nasıl anlamlandırıldıkları, neye hizmet ettikleri ve mekânda verilen bu hizmetlerin sivil toplum örgütlerindeki hizmetlerle nasıl bir benzerlik gösterdiği irdelenmeye çalışılacaktır. Son olarak da Alevilik üzerinden cemevlerinin devletle ilişkileri irdelenecek ve bu biçimde alan araştırmasına ön hazırlık yapılacaktır.

Üçüncü bölümde ise bu tartışmaları daha net gözlemleyebilmek üzere alan araştırmasına yer verilecektir. Karacaahmet Sultan Dergâhı’nda yöneticiler ve ziyaretçilerle yapılan görüşmeler sonrasında cemevinin gündelik hayatta tartışılan söylemler içerisine ne kadar oturduğu, hem fiziksel hem de ideolojik açılardan nasıl farklılaştığı ortaya konmaya

çalışılacaktır.¹²¹ Yasal açıdan Dernek yapısı incelenerek yönetim ve kurumsallaşmaya ilişkin nasıl farklılıkların ortaya çıktığı gözlemlenecektir. “Değişim” tartışmaları üzerinden, Alevi inanç pratiklerinin Dergâh’ın bütününde kendine özgü olarak nasıl uygulandığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra, Dernek’in nasıl bir söylem üzerinden kendisini meşrulaştırdığı incelenerek, kamusal alandaki duruşu, toplumla ve devletle ilişkisi incelenerek bu bağlamda Alevi kimliğini nasıl etkilediği ve birbirlerini nasıl dönüştürdükleri analiz edilecektir. Ziyaret eden bireylerin mekânları hangi amaçlarla kullanıldığı, nasıl dini pratikler yaşadıkları, nasıl bir sosyalleşme düzlemi yarattıkları, devlet ve toplumla dönüşen ilişkiler üzerinden yeniden üretilen Alevi kimliğinde hem kurumun hem de bireylerin nasıl bir işleve sahip olduğu tartışılacaktır.

¹²¹ Dergâh ve Dernek kelimeleri tezde farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Dernek, yasal açıdan yönetimi anlatmak için kullanılmaktadır çünkü yönetimin iktidar alanında bir de Vakıf yönetiminden bahsedilebilir. Ancak, Dernek ve Vakfın sınırları tam net değil, vakıf çalışmaları aktif olarak nerdeyse hiç görülmemektedir ancak bu varlığını tamamen yok sayılmasını sağlamaz. Dergâh ise yönetim, kültürel, dini, sosyal her alanı kapsamaktadır.

2. TÜRKİYE TARİHİ SÜRECİNDE ALEVİLERDEKİ DEĞİŞİM

Türkiye'nin modernleşme sürecinde yaşadığı ekonomik, sosyal ve kültürel değişimler toplumsal yapı ve ilişkilerin dönüşümünde etkili olmuştur. Bu süreçte, Alevilerin değişime tepkisiz kalmayarak farklı biçimlerde davranış geliştirmeleri, yeni kimlik politikalarının oluşumunu desteklemiştir. Süreç içinde dönüşümün etkilerine bağlı olarak, Aleviler kendi içlerinde, diğer etnik ve kültürel gruplarla ve devletle kurdukları karşılıklı ilişkilerde dönemsel farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu bölümde Türkiye modernleşme sürecinde önemli olan üç ana kırılma tarihi üzerinden Aleviler incelenecek, modernleşme sürecinin Alevileri nasıl etkilediği, kendi içlerinde, diğer topluluklarla ve devletle hangi biçimlerde ilişki kurdukları girdikleri tartışılacaktır.

2.1. Erken Cumhuriyet Dönemi: 1923-1945

Türkiye'de ilk yıllardan itibaren toplumsal yapının yeniden inşasını hedefleyen modernleşme projesi, Cumhuriyet dönemi öncesinde “devleti iyileştirme” amacıyla Jön Türkler tarafından temelleri atılan, Kurtuluş Savaşı sonrasında kurulan yeni devletin ise Batı'yı örnek alarak düzenlediği reformları esas almıştır.¹²² Modernleşmeye bağlı olarak birçok farklı dinamik gündelik pratikleri etkilese de, çok uluslu ve dolayısıyla çok dinli bir imparatorluktan ulus devlet sürecine geçişte en çok öne çarpan kavramlar milliyetçilik ve sekülerizm olmuştur.

Milliyetçilik algısı üzerinden kimliğin dönüştürülmesi ve ulus devletle ilintili bir şekilde vatandaş kavramının oluşturulmasında Jön Türk döneminden miras alınan bazı düşüncelerin etkisinden görülmektedir. Bu bağlamda, Cumhuriyetin ilk yıllarında ulus devlet inşası projesiyle de örtüşecek şekilde geliştirilen vatandaşlık tanımında, milliyetçi duyguları ön plana çıkarmak suretiyle dini kimliğin geri planda tutulması söylemi,

¹²² Köker, age, 125-132.

vatandaşlık kavramının temel özelliğini oluşturmuştur.¹²³ Sekülerizm kavramı üzerinden temelde din ve devlet işlerinin ayrışmasını hedef alan devlet, yapı ve pratikler içerisinde dinin siyasal ve toplumsal hayattaki işlevini kısıtlandırarak modern bir ulus devlet pratiğini yürürlüğe koymayı hedeflemiştir.

Din ve devlet işlerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu imparatorluk yapısından sekülerizm kavramını benimseyen bir ulus devlete geçişi analiz edebilmek için öncelikle sekülerizmin gündelik pratiklere nasıl yansdığına bakmak ve erken Cumhuriyet döneminde bu kavramın nasıl ele alındığını anlamak yararlı olacaktır. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte "İslama karşı modernleşmenin en iyi örneği" olarak ifade edilen sekülerizm, Kemalizm'in en önemli "ilkelerden" birini oluşturmaktaydı.¹²⁴ Cumhuriyet döneminde devlet tarafından "laiklik" ilkesi temel alınması, Osmanlı devletini dinle ilgili kurduğu ilişkiyi kırarak şekil bir düzenlemeyi hedeflenmiştir. Ancak, bu konudaki en önemli sorun ortaya çıkan sekülerist yaklaşımın Batı'dan farklı olarak tamamen Türkiye'ye özgü olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁵ Teoride din ve devlet kavramlarının tamamen birbirinden ayrılması hedeflenirken, uygulamalar çerçevesinde daha farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Örneğin, 1924 yılında siyasal iktidarın Hilafet'in kaldırıldı ancak hemen ertesinde devlete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurması, pratikte dinin devletle olan ilişkisinin yok olmadığı, tersine siyasal iktidarın merkezileşme ve kontrol fikri üzerinden dine karşı daha sistematik bir denetimi hedeflediği görülmektedir.¹²⁶ Bu düzenleme, Kemalizmin "laiklik" ilkesinin bir anlamda "didaktik sekülerizm"e dönüşmesine, böylece ne modern ne de geleneksel yapıya uyan bu formun Batı'daki sekülerizm kavramından tamamen biçimde uygulanmasına yol açmıştır.¹²⁷

Bu düzenlemenin ortaya koyduğu bir başka durum ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet yapılanması içerisinde kurulmasıyla birlikte İslam'ın kamusal alandaki varlığının devlet tarafından resmi olarak tanınmasıdır. Böylece bu kurumun varlığı hem siyasal iktidarın din üzerinden uygun gördüğü resmi ideolojiyi yaymasında hem de homojen bir

¹²³ Okan, *age*, 86-87.

¹²⁴ Davison, *age*, 214.

¹²⁵ Gellner, *age*, 113-126.

¹²⁶ Davison, *age*, 214.

¹²⁷ Ernest Gellner, aktaran, Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal*, 23.

anlayış üzerinden diğer dini oluşumların önünün kapatılmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda ulus devlet ideolojisi üzerinden kurgulanan vatandaşlık algısında Sünni İslam'ın kurumsallaştırılması, devletin fiilen İslam'ın tek bir yorumunun kabul ederek diğer olasılıkları yok saydığı şeklinde yorumlanabilir.¹²⁸

Bu dönemdeki Türk-Sünni Müslümanlık algısı üzerinden kurgulanan vatandaşlık algısına bakıldığında pratiklerde bu oluşumu destekleyen birçok örnekle karşılaşılmalıdır. Örneğin, gayrimüslimlere yönelik politikalar da incelendiğinde hukuken “azınlık” olarak kabul edilmiş toplumların baskı ve asimilasyon politikalarına maruz kaldığını açıkça gözlemlenmektedir.¹²⁹ Benzer bir biçimde, etnik kimlik tartışmasına girmeksizin Alevilerin de devletin baştan itibaren kurguladığı vatandaşlık sınırların dışında kaldıkları belirtilmektedir. Ancak bu durumun resmi açıdan kabul edilmesi, “Türk” olarak tanımlanan Alevilerin uluslararası platformda azınlık olarak görülmesi ve bunun “Türk” vatandaşlık algısını zedeleyeceği ihtimalinden dolayı devlet, Aleviliğin kamusal alanda yok sayılacak bir tür asimilasyon politikası geliştirdiği belirtilmektedir.¹³⁰

Çok uzun zamandan beri Anadolu topraklarında süregelen Alevilik, geçmiş referans alındığında daha çok kırsal alanda varlığını sürdüren bir olgu şeklinde ortaya çıkmaktadır. Osmanlı döneminde daha çok “Kızılbaş” olarak bilinen Alevilerin, Osmanlı yönetimi ile çok da barışık bir ilişkiye sahip olmadığı sıkça vurgulanan bir durumdur. Osmanlı döneminde hiçbir zaman resmi din olarak kabul edilmeyen Aleviliğin özellikle Sünnilerin baskıcı Şeriat uygulamaları çerçevesinde kendini devam ettirmeye çalıştığına dair belgeler mevcuttur.¹³¹ Bununla beraber, genelde Osmanlı yönetiminin Alevilere beslediği düşmanlık ve kuşku dolayısıyla da Alevilerin zaman içinde bazı ayaklanmalara başvurdukları bilinmektedir.¹³² Her ne kadar Alevilik din olarak sayılmasa da bu baskıyı anlamlandırmak için Aleviliğin Osmanlı Devletinde nasıl algılandığını anlamak önemlidir. Hans Lucas-Kieser'e göre “Aleviler, Osmanlı dönemi Anadolu'sunda en

¹²⁸ Okan, *age*, 88-89. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*.

¹²⁹ Bali, *age*. Ş. Aslan, *age*.

¹³⁰ Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 54.

¹³¹ Baki Öz, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1992), 16.

¹³² Öz, *age*, 117-136.

önemli Sünni olmayan Müslüman grubu teşkil etmişlerdir. Bunlar Müslüman olarak kabul edilmişler, Hristiyanlar ve Museviler gibi Gayrimüslim gruplar arasında sayılmamışlardır.”¹³³ Bu bağlamda farklı pratikler üzerinden Alevileri “Sünnileştirme çabası”nın çok eskiye dayandığını ileri sürmek mümkün olabilir.¹³⁴

Alevi gruplardan bahsederken değinilmesi gereken bir başka olgu da Bektaşilerdir. Birçokları tarafından Alevi ve Bektaşilerin birbirine yakın olduğu ve hatta bu iki kavramı birbirinden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir.¹³⁵ Bu fikre karşı çıkanlara göre ise Alevilik inancından farklı bir yapılanmayı içeren Bektaşilik, “Sünni inançlara sahip kişilerin belli ritüellerden geçerek katılabileceği bir tarikat görünümündedir.”¹³⁶ Buna göre, geleneksel inanca göre soya dayanan bir önemi vurgulayan Alevilik inancının Bektaşiliği tamamen kabullenmesi durumu gerçekçi kabul edilmemektedir.¹³⁷ Yine bununla beraber, daha çok baskı ve korku dönemleri olarak ifade edilen Osmanlı tarihi boyunca Alevilerin kamusal alanda, Bektaşiler kadar ciddi bir varlık oluşturmadığı da ileri sürülmektedir.¹³⁸ Bu savı desteklemek amacıyla Bektaşilerin daha merkezi bölgelerde örgütlendiğini ve farklı politik güçleri elinde bulundurduğunu da vurgulamak gerekir.¹³⁹ Osmanlı Devletinde Alevilerin daha fazla kabul görmesi ise, 19. yüzyıldan itibaren belirgin hale gelmiştir.¹⁴⁰ Bu değişim süreci, aynı zamanda Alevilerin Cumhuriyet döneminde devletle ilişkisi değiştiren bir adım olması açısından önemlidir.

Alevilerin Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet dönemindeki yönetimle ilişkileri de çok sorunsuz değildir. Bu sorunlara yönelik yapılan ilk yorumlardan biri yönetim bazında Aleviliğin ayrı bir din olduğu söyleminin reddi ile ilişkilidir. Duruma daha geleneksel Alevilik yapılanması perspektifinden bakıldığında, geleneksel Aleviliğin

¹³³ Hans Lukas Kieser, “The Alevis’ Ambivalent Encounter With Modernity. İslam Reform and Ethnopolitics in Turkey”, www.hist.net/kieser/pu/6.4.02.pdf [05. 11.2010].

¹³⁴ Ayrıntılı bilgi için, bkz. İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 128.

¹³⁵ Mélikoff, *age*, 30.

¹³⁶ Yalçinkaya, *age*, 14.

¹³⁷ *age*, 14.

¹³⁸ *age*, 11-17. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mélikoff, *age*.

¹³⁹ Saraç, *age*, 105-108.

¹⁴⁰ *age*, 30-36.

doğasından kaynaklandığı ileri sürülen kendine özgü bir kurumsallaşma yapısının varlığı Alevilerin devletle ilişki kurmalarını zorlaştırmaktadır. Yalçinkaya'nın da belirttiği gibi,

“Alevilik, bürokratik merkezi zor kullanma gücünü tekelinde tutan zora dayalı bir aygıt olarak devleti benimsemez. Kurumsal olarak Aleviliğin bütün canlılığıyla yaşadığı tarihsel koşullarda Alevi topluluklar kendi iç yaşantılarında ve ilişkilerinde devlete ve devletin üstlendiği işlevlere hiçbir zaman ihtiyaç duymamışlar, cem adeta devletin üstlendiği bütün işlevleri üstlenmiş mikro bir devlet örgütlenmesi gibi rol oynamıştır.”¹⁴¹

Bu durumda, özellikle dedelik kurumunun gündelik hayattaki ağırlığı ve sistemin uzun dönemler süresince kendi belirlediği kurallar doğrultusunda işlemesi, Alevileri aynı zamanda devlet kavramıyla karşı karşıya bırakacak bir paradoksu da yaratmaktadır. Bunun ötesinde, devlet tarafından uzunca bir süre hep marjinalleştirilen, devletin asimilasyon, baskı ve şiddet politikalarına maruz kalan Alevilerin, dini zorunluluklar haricinde de siyasal iktidarı hemen benimsemeyip, ona kuşkuyla yaklaşmaları, bu durumda öngörülebilmektedir.¹⁴²

Bu tartışmalara rağmen erken Cumhuriyet dönemine Alevilerin devletle olan ilişkisine bakıldığında, öngörülen durumun tersine iktidarla uzlaşma fikrinin yaygın olarak kabul edildiği, farklı dinamikler üzerinden gözlemlenmektedir.¹⁴³ Genel olarak Alevilerin devletle ilişkisine baktığımızda, Alevi -ve de Bektaşî- grupların çoğunluğunun Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal'e destek olmayı seçtikleri söylenebilir. Bu desteğe ilişkin birkaç neden ileri sürülmektedir. İlk olarak, 1919 yılında Mustafa Kemal'in Hacı Bektaş'a gidip, Bektaşî postnişi Cemalettin Ulusoy'la görüşerek Kurtuluş Savaşı öncesi cumhuriyet fikrini ilk orada açıkladığının ileri sürülmesi, birçok Alevinin devlete bakışını farklılaştıran bir önemli kırılmalardan birine yol açmıştır. Mustafa Kemal'in savaşta destek istemesi üzerine Alevi ve Bektaşî tekkelerinin ona destek oldukları iddiası, Alevilerin çoğunun bugün hâlâ neden kendilerini Cumhuriyet'in kurucu öğeleri olarak gördüklerini anlamaya yardımcı olmaktadır.¹⁴⁴ Bununla ilişkili olarak Alevilerin 29 Ekim kutlamalarını Hacıbektaş'ta gerçekleşmesi de “Türklüğün asli unsuru” fikrinin

¹⁴¹ Yalçinkaya, *age*, 154-155.

¹⁴² *age*, 154-155.

¹⁴³ Bu arada vurgulamak gerekir ki, kendi içinde heterojen bir yapı barındıran Aleviliğin bölgeden bölgeye ve etnik kimliğe göre farklılaşması dolayısıyla Alevilerin devletle ilişkisi değişiklik göstermektedir. Arap ve özellikle Kürt Alevilerin hem devletle hem de diğer Alevilerle ilişkileri farklı biçimlerde kurulmuştur. Ş. Aslan, *age*.

¹⁴⁴ Oral Çalışlar, *Aleviler: Vali de Olmak İstiyoruz General de*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2009), 30.

hala üretildiğini göstermek açısından önemlidir. Bununla beraber, Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal'in din alanında gerçekleştirdiği reformlarda modern ve laik bir din tanımına ilişkin olarak Aleviliği öven bir söylem dili geliştirmesi Alevilerin Mustafa Kemal'i desteklemesinde önemli bir hareket noktası olmuştur.¹⁴⁵ Yine kimi Alevilerin Mustafa Kemal'in Bektaşî olduğuna inanması, kimilerinin Mustafa Kemal'i bir mehdi gibi görmesi veya Mustafa Kemal'in Hz. Ali'nin beden bulmuş hali olarak kutsallaştırılması da Alevilerin devlete yakınlaşmalarına yol açan sebepler arasında sayılabilir.¹⁴⁶

Bu açıdan bakıldığında Alevilerin devletle uzlaşmayı kabul etmesinde Kemalizm'in politik bir ideoloji olarak kabulünden öte, Mustafa Kemal'in bireysel kişiliğinin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Mustafa Kemal'e karşı koşulsuz bir sevgi söylemi üzerinden devlet mekanizmasına eklenme süreci, nihayetinde Mustafa Kemal'in kurduğu CHP'nin desteklenmesi gerekliliğine dönüşmüştür. Bu noktada ortaya çıkan "makbul vatandaş" söyleminin desteklenmesi Atatürk'e kurulan yakınlık üzerinden değerlendirilebilir. Massicard ise duruma başka bir açıdan yaklaşarak Alevi ve Bektaşîlerin "kimlik sorunundan çok var olma, meşru kılınma" sorununa yönelik kaygılarını ifade etmektedir.¹⁴⁷ Bu bağlamda, Atatürk'le kurulan yakın ilişkiden öte meşru olabilme arzusu içinde, devlet tarafından marjinalleştirilme ve baskı süreçleriyle büyüyen kuşkulara rağmen, "daha önceleri Enver Paşa'yı destekleyen Bektaşî Tekkelerinin kaybettikleri gücü yeniden elde edebilmek umuduyla, bu kez de Mustafa Kemal'i desteklemesi çok şaşırtıcı bir durum değildir."¹⁴⁸ Alevi çoğunluğun bu kadar gönüllü bir biçimde devleti desteklemelerine yönelik bir başka görüş ise diğer gruplara karşı karşıtlığı ele almaktadır. Buna göre, "cumhuriyet ideolojisinin 'yandaşları' olmalarının nedeni, yeni devletin laik reformlarının Alevilerin tarihsel 'ötekileri' olan Sünni cemaatleri hedeflemiş olmasından" ileri gelmektedir.¹⁴⁹ Bu bağlamda ulus devlet sürecinde Alevi kimliğinin öne çıkarılmasından öte Sünni kimliğine sınırlamalar

¹⁴⁵ Yalçinkaya, *age*.

¹⁴⁶ *age*, 109.

¹⁴⁷ Massicard, *age*, 45.

¹⁴⁸ Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar*, 154-155.

¹⁴⁹ Okan, *age*, 92.

konması o kadar önem taşımıştır ki, laiklik ilkesi çerçevesinde Alevi Bektaşî tekkelerinin ve dedelik kurumunun da gayrimeşrulaştırılmasına rağmen, bu karar günümüzde de, ana hedefin Sünniler olduğunu düşünen birçok Alevi için hala doğru edilebilmektedir.¹⁵⁰

Modern ulus inşasında resmi kimlik algısının dinden önce milliyetçilik tabanına aktarılması bu bağlamda dil ve hatta tarihin de yeniden kurulması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu durum, aynı zamanda ulus devlet ideolojisini yaymak için eğitim, ulaşım ve iletişim kanallarının yeniden yapılandırılmasında ve kimliğin kendisini farklı biçimlerde yeniden kurgulamasında etkili olmuştur.¹⁵¹ Bunun yanı sıra farklı projeler üzerinden ulus devlet ideolojisi desteklenmiştir. Örneğin Ermeni Tehciri olayının yanı sıra, Yunanistan'la karşılıklı yapılan nüfus mübadelesi ve aynı zamanda Balkanlardan kitlesel Müslüman göçleri nihayetinde toplumda köklü değişimleri getirmiştir. Bununla beraber Dersim Olayları ile farklı boyutlarıyla bir bütün olarak incelendiğinde ulus devlet fikri üzerinden toplumsal ve sosyal değişime dair politikaların, Alevilerin yanı sıra diğer topluluklar üzerinde de uygulandığını görülür.¹⁵²

Devletin Alevilerle yönelik politikasında büyük bir ikilem dikkati çekmektedir. Aleviler, cumhuriyet yönetimine ve Mustafa Kemal'e genel olarak destek verseler de siyasi iktidar açısında Aleviliğin heterojen ve adem-i merkezîyetçi yapısı, devlet kurulma sürecinde yeniden kurgulanan, homojen "Türk vatandaşlığı" olgusuna ters düşmektedir. Ancak, Kurtuluş Savaşı sonrasında yaratılmaya çalışan ulus devlet projesinin başarılı olabilmesi için görmezden gelinemeyecek kadar yüksek bir nüfusa sahip olan diğer gruplar gibi, Alevilerin de farklı biçimlerde sisteme entegre olması için, seküler ve milliyetçiliğe bağlı entegrasyon ve asimilasyon politikaları önem kazanmıştır.¹⁵³

Öncelikle, sekülerizm açısından bakıldığında devletin birtakım pratikler üzerinden bir yandan Aleviliği kontrol altında tutarken, diğer yandan Alevilerde aitlik duygusu yaratarak merkezle bütünleşmelerini sağlamaya çalıştığı, yani, Sünni İslam'a karşı

¹⁵⁰ Muharrem Ercan, görüşme, [27.10.2010].

¹⁵¹ Massicard, age, 35, Güler, age, 47.

¹⁵² Aslan, age.

¹⁵³ İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 146-150.

dengeleyeci bir unsur olarak çağdaş Aleviliğe ılımlı yaklaştığı söylenebilir.¹⁵⁴ İlk olarak modernleşme söylemleri üzerinden dini kontrol eden siyasi iktidar, Sünnilerin yanı sıra Alevilerin de mekânsal olarak kamusal alandan dışlamış ve bununla beraber örneğin Alevilikte dedelik gibi bazı ünvanlar, resmen yasaklanmıştır.¹⁵⁵ İkinci olarak ulus devlet fikrine bağlı olarak ortaya çıkan yeni vatandaşlık tanımını, ulusal kültürü benimseyecek şekilde, belli bir milliyetçilik ideolojisiyle perçinlenerek kurgulanmıştır. Bu bağlamda, Anadolu halk kültürünün incelenmesi ve kaydedilmesi sürecinde Aleviler özellikle Türklük'le özdeşleştirilerek, milli kültüre içkin bir konuma yerleştirilmiş ve Alevilerin bu duruma uygun bir rol benimsemeleri desteklenmiştir. Kimliğin yeniden inşasına yönelik çalışmalarda, özellikle halk ozanlarının Türklük ideolojisini yayma konusundaki gönüllü tavırları, Sünni söylemi sınırlandırmaya çalışan iktidar için de önemli bir model teşkil etmiştir. Özetle, iktidarın Alevilik öğeleri içinde Türk kimliğinin kültürel inşasında gerekli sayılabilecek noktaları çağdaş olduğu gerekçesiyle kabul ederek, dini boyutların törpülenmesini hedeflemiş ve Aleviliği kendi tanımlaması içinde bir çerçeveye yerleştirmiştir.¹⁵⁶

Erken Cumhuriyet döneminde Aleviliğin bu denli Türkçü bir söylem içermesi özellikle Aleviler arasında yapılan etnik bir ayırım tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Kürt Aleviler üzerinden bakıldığında her ne kadar Bruinessen, erken Cumhuriyet dönemindeki isyanların çoğunlukla Sünni Kürtler üzerinden gerçekleştiğini, Kürt ve Türk Alevilerin isyana katılımının az olduğunu “Türk Alevileri kadar Kürt Aleviler de Kemalizmin seküler ve halkçı fikirlerini büyük ölçüde desteklediklerini” belirtse de özellikle devlet bazında önemli ayrışmaların yaşandığı gözlemlenmektedir.¹⁵⁷ Devlet yöneticilerinin iktidarı sağlamak için iç ve dış tehlikeleri işaret ederek zorunlu göç ve iskân politikalarını uygulamaları verilebilecek örneklerden biri ise “Dersim Olayları”dır.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Massicard, *age*, 43-45.

¹⁵⁵ Köy kanunuyla Alevi köylerine cami yapılmasının resmileştirilmesi, gerekse Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Kapatılmasına ve Türbedarlar ile Bazı Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun gibi yasal değişiklikler gündeme gelmiştir. Saraç, *age*, 221-230.

¹⁵⁶ Massicard, *age*, 43-45.

¹⁵⁷ Bruinessen, *age*, 119-120.

¹⁵⁸ Murat Yüksel, “Ulus-Devletin Dersimle Teması”, ed. Şükrü Aslan, **Herkesin Bildiği Sır : Dersim Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil Ve Kültür** (İstanbul: İletişim Yayınları: 2010): 357-372. Aynı zamanda Bruinessen Dersim'in Alevi Kürtlerin merkezi olduğunu vurgulamaktadır. Bruinessen, *age*, 88. Daha

Erken Cumhuriyet döneminde birçok aşiretin devleti desteklemesine rağmen 1927 ve 1935 yıllarındaki raporlar incelendiğinde Dersim'in "yönetim için bir çıban" olarak ifade edilmesi devletin Dersim Olayları öncesinde de Alevi Kürtlere dair tutumunu göstermektedir.¹⁵⁹

Bu noktadan hareketle özetlenirse, mevcut siyasi iktidarın yeni ürettiği vatandaşlık ideolojisi bağlamında kültürel açıdan Aleviliği de içerecek birtakım girişimlerde bulunmasına rağmen, dinsel açıdan belli bir eşitlik politikasını hedeflemediği söylenebilir. Hatta oluşturmaya çalıştığı bu vatandaşlık ideolojisini tehlikeye sokacak her türlü öğeyi tehdit olarak algıladığını ve dışladığını da gözlemlemek mümkündür. Bu noktada siyasal ve toplumsal bir tehlike olarak görülen Dersim ve Dersim'deki isyanlarla ilintili olarak Alevilerin katliam ve sürgünlerle kontrol edilebilmesi zamanla devletin genel politikasına dönüşmüştür. Devletin bu politikası Türk kimliği özünün Alevilik'te olduğunu savunan ve kendisini "Cumhuriyet'in asli kurucuları" olarak gören bir Alevi profili yaratmakta başarılı olmuştur. Bu bağlamda Aleviler içinde azımsanmayacak bir çoğunluğun hâlâ Alevi tanımı yaparken kendilerini Türk olarak ifade etmeleri ve "Kürt Alevi olmaz" diyerek Aleviliğin çoğulcu yapısına içerden karşı çıktıkları gözlemlenmektedir.¹⁶⁰ Özetle, bu döneme hâkim olan homojenleşme ve asimilasyon projeleri üzerinden yaratılan kimlik politikalarında Türklük vurgusunun açıkça ortaya çıktığı söylenebilir.

Bununla beraber, Alevi ve Bektaşiler her ne kadar Kurtuluş Savaşı'nda belli bir ittifakın parçası olarak görülseler ve Aleviler "Cumhuriyetin özünün Aleviler olduğu" savını sıkça dile getirseler de, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Alevilerin temsil oranı üzerinden düşünüldüğünde, bu konu siyasi iktidar açısından çok da önemli görülmemektedir.¹⁶¹ Kurtuluş Savaşı öncesinde Erzurum ve Sivas kongreleriyle yerel gücü ve dini zümrelerden gerekli desteği alabilmek için Mustafa Kemal'in din adamları,

ayrıntılı bilgi için bkz: Gülsün Fırat, "Dersim'de Etnik Kimlik", ed. Şükrü Aslan, **Herkesin Bildiği Sır : Dersim Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür** (İstanbul: İletişim Yayınları: 2010): 139-154.

¹⁵⁹ Baki Öz, **Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler**, (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 47.

¹⁶⁰ Bu duruma karşıt olarak Dersim'de yapılan görüşmelerde özellikle yaşlı nüfusun da 1938 Dersim Olaylarına dayanarak "Türklerden Alevi çıkmaz" ifadesini kullandığını belirtmek gerekir. Gülsün Fırat, **age**, 149. Mehmet Boy, görüşme, 2007.

¹⁶¹ Massicard, **age**, 47.

bölge ağaları, tarikat şeyhleriyle bir araya gelmesi, Alevilerin ittifak arayışını desteklemekten çok ittifak arayışlarının sadece belirli bir kesimle sınırlandırılmadığı, uzlaşma çalışmalarının tüm topluma yönelik olduğunu vurgulamak önemlidir.

Özetle, Erken Cumhuriyet dönemine genel olarak bakıldığında Koçgiri İsyanı döneminden itibaren Alevilerin gelişen olaylar karşısında tutumları incelendiğinde Massicard'ın da vurguladığı gibi, “dilsel ve aşiretsel nitelikli unsurlar örgütlenmede etkili olmasına rağmen topyekün ve tutarlı bir Alevi tavrından bahsetmek çok da mümkün değildir.”¹⁶² Osmanlı yönetiminde uzun süre boyunca dışlanarak, merkezden uzak tutulan Alevilerin bu kez sahip oldukları iddia edilen “laik” yapı dolayısıyla ve Sünni İslama karşı daha modern olduğu ifadesiyle, devlet tarafından ulus devlet projesi içinde bir denge politikası aracına dönüştürülerek merkeze çekilmeleri, bir anlamda bu rolü içten içe kabul etmekte olduğunu göstermektedir.¹⁶³

2.2. Kentleşme Dönemi: 1945-1980

Cumhuriyetin erken dönemlerinde bakıldığında, Türkiye'deki nüfusun yüzde sekseninden fazlasının köylerde yaşadığı görülmektedir. Bu açıdan nüfusun çoğunluğunun yerelliğin hakim olduğu, cemaat, akrabalık ve aşiret bağlarıyla şekillenen bir yapıya iştirak ettiğinden söz edilebilir. Göç, Cumhuriyet dönemi öncesinde rastlanılan bir kavram olmakla beraber sanayileşme ve teknolojinin de gelişmesiyle birlikte kırsal kesimden kentlere yapılan kitlesel göç, toplumun dinamik yapısını değiştirmesi açısından önemlidir.¹⁶⁴

Türkiye'deki nüfus hareketliliği incelendiğinde özellikle 1950'lerde kitlesel artışlar gözlemlenmektedir.¹⁶⁵ Bu hızlı değişim birtakım sosyal, ekonomik ve politik dinamikler üzerinden de okunabilir. Buna göre, Marshall Planı'nın kabul edilmesi ve hızlı makineleşmenin getirdiği toprak reformu süreci, toprak mülkiyet sisteminde kapitalizme geçiş sürecinin yaşanması, piyasa mekanizması sisteminde çiftçilerin toprağını kaybetmeleri dolayısıyla yer değiştirme zorunlulukları kitlesel göçü hızlandıran etkenler

¹⁶² Massicard, *age*, 52.

¹⁶³ Okan *age*, 92.

¹⁶⁴ Aslan, *age*, 65.

¹⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal H. Karpat, *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*, çev. Abdülkerim Sönmez, (Ankara: İmge Kitabevi, 2001).

sayılmaktadır.¹⁶⁶

Kitlesel göçlerle hızlanan kentleşmenin en önemli sonuçlarından biri gündelik pratiklerde sıkça vurgulanan ve sosyal ilişkileri düzenleyen hemşehrilik ilişkilerinin doğmasıdır. Kurtoğlu'nun da vurguladığı gibi, “modern toplumda modernle geleneksel arasında, geleneksele yakın veya kentsel toplumsal kırla kent arasında, kıra yakın görülmeleri nedeniyle çoğunlukla geçici veya er ya da geç kaybolacak olan toplumsal ilişki türünün bir şekli” olarak değerlendirilmektedir.¹⁶⁷ Bu bağlamda 1960'lı yıllarda kentleşme süreci üzerinden ekonomik ve sosyal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi ihtiyacı, “hemşehriliğin” bir sosyal dayanışma unsuru olarak bireyler arasında ön plana çıkmasına neden olmuştur. Hatta, bu durumun da ötesinde “mekânsal kümelenme” kavramı bireylerin özel yaşamlarını şekillendiren başlıca unsurlardan biri olarak rol almıştır.¹⁶⁸ Ancak, hemşehrilik tanımının tek başına mekânsal kümelenmenin oluşumunda yetersiz kalması, iki kavram arasındaki önemli farkı ortaya koymaktadır. Buna göre yapılan bazı araştırmaların gösterdiği gibi genelde göçmenlerin birbirlerine fiziksel olarak yakınlığını tanımlarken aynı şehirden çok, aynı “köylü” olunmasının çok hayati bir kriter olarak vurgulandığı dikkat çekmektedir.¹⁶⁹

Kentleşme süreci içerisinde gündelik hayatta sıkça karşılaşılan hemşehrilik ve mekânsal kümelenme olguları bir yandan kentsel dönüşümde zorluk yaşayan bireylerin kolektifleşmesine, bir yandan da belli kalıplardaki geleneksel cemaat bağlarının korunmasına ve yeniden üretilmesine olanak sağlamıştır. 1950 sonrasında dönüşen sosyal toplumda hemşehriliğin patronaj ilişkilerine eklemlenmesiyle dinsel ve etnik tabanlı “kentsel menfaat lobi”lerinin güçlenmesi bu anlamda önemlidir.¹⁷⁰ Böylece bireylerin birbirlerinden farklı biçimde örgütlenerek politize olmalarında etkili olan bu kavramlar kentleşme sürecine geçişte kurulan sosyal düzenin temel dinamiklerini

¹⁶⁶ İlhan Tekeli, *Göç ve Ötesi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 52.

¹⁶⁷ Ayça Kurtoğlu, *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset: Keçiören Örneği*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 17.

¹⁶⁸ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme: Kuramlar, İlkeler*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 59.

¹⁶⁹ *age*, 59.

¹⁷⁰ Mübeccel B. Kırar, *Kentleşme Yazıları*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), 179-180.

oluşturmaktadırlar.¹⁷¹

Modernleşme bağlamında yaşanan hızlı kentsel dönüşüm, kente göç eden Alevilerin toplumsallaşmasında büyük değişimlere yol açmıştır. Coğrafik açıdan bakıldığında Alevi köylerinin Sünni köylerine göre daha dağlık bölgelerde bulunması ve Alevilerin kamu yardımlarından yeterince pay alamamaları gibi nedenlerin de etkisiyle, Alevilerin Sünnilere göre, nispeten daha erken süreçte kentleşme sürecine eklemlendikleri gözlemlenmektedir.¹⁷² Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde başlayan eğitim, ulaşım, ekonomi ve sanayi alanlarındaki dönüşümün sonucu olarak kitlesel göçlerin tetiklenmesi, Alevilerin fiziksel olarak “marjinal”lik durumundan sıyrılarak merkeze eklemlenmelerinde etkili olmuştur.¹⁷³

Hemşehrilik kavramı üzerinden kentlerde farklı bir gruplaşma bilincinin de gündelik hayatta yerini aldığı gözlemlenmektedir. Subaşı’na göre, “kültür ayrışmalarının bir tehazürü olarak ‘öteki’ tanımlanmış ve olumlanmış bir dairenin dışında kalmışlığı, hatta meşruiyet alanının farklılaşmasını göstermektedir. Böylece bir grup önyargısı olarak ‘öteki’ yaratılmıştır.”¹⁷⁴ Bu bağlamda ötekileştirme kentleşmenin başka bir unsuru olarak doğrudan sosyal pratiklerde kendisini göstermektedir. Aleviler hemen herkesin aynı olduğu köy ve alışık oldukları hayat düzeni dışında başka bir dünyanın olup olmadığı sorusunu bile çoğunlukla akla getirmeden ötekilerin de var olduğu bir dünyayla karşılaşmalarının onlarda yarattığı şaşkınlık çoğunlukla dile getirilmektedir.¹⁷⁵ Bu nedenle kente göç eden Alevi grupların “Sünni Türk” gruplara göre azınlıkta kalmaları dolayısıyla geliştirdikleri grup bilinci doğrultusunda daha kendi içlerinde sosyalleşirken, Sünnileri “yabancı” olarak grup sınırları dışında bırakmaları, kendilerini tanımlamaları açısından önem teşkil etmektedir.¹⁷⁶ Çoğunlukla kırsal bölgede yaşamlarını sürdürmüş olan Aleviler’in, kırsal alanda geliştirdikleri belli bir düzene

¹⁷¹ Yonca Altındal, “Kentleşme Sürecinde Hemşehrilik Olgusu Ve Mekânsal Kümelenmede Yeniden Üretilen Kimlik”, Akademi Tarih, <http://www.akademiktarih.com/yeni-eklenenler-makaleler-128/10090-kentlee-secde-hemhr-olgusu.html> [05.02.2011].

¹⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. Karpat, age.

¹⁷³ Sabır, age, 57.

¹⁷⁴ Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2003), 16.

¹⁷⁵ Sabır, age, 59. Dergâh çalışanı Selma, görüşme, [20.03.2011].

¹⁷⁶ Okan, age, 28-33.

rağmen, kentlerdeki karmaşık ekonomik ve sosyal ilişkilere adaptasyon sağlamalarında, hemşehriliğin önemli bir sınır ayrımı olarak ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu noktada, hemşehrilik bağları üzerinden kurulan dayanışmaların nihayetinde kentsel koşullarda bireyselleşmeyi tetiklemesi beklenirken aksine, Alevilerin hemşehriliği öne çıkartarak hem kolektif hem de izole bir düzen içinde kentte yaşamayı tercih etmeleri, ötekileştirme ve grup algısıyla da ilişkilendirilebilir.¹⁷⁷

Alevilerin bu kolektif yaşama verdikleri önem azalmamakla beraber farklı zaman dilimlerinde farklı ilişki biçimlerinden yararlanarak kentleşmeye başladıkları söylenebilir. Örneğin, ilk gelenler öncelikle yakın akrabalık bağı üzerinden kente uyum sağlamaya çalışırken, 1961 yılında yapılan anayasal düzenlemelerde dernekleşmenin önünün açılması neticesinde göç eden Alevilerin sosyal dayanışma amacıyla hemşehrilik dernekleri kurdukları ve bunlardan yararlandıkları görülmektedir. 1950'lerden sonra çok partili yaşama geçişle beraber hemşehrilik dernekleri, sosyal dayanışma desteğinden öte, politik alanda bireylerin kimlik bilincine varmalarına yönelik de önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁷⁸ Bu sebeple Alevilerin dernekler üzerinden yerel yönetimlerle ilişki kurmaya başlamaları da toplulukların cemaat algısından cemiyete evrilmesinde etkili olmuş, özellikle de 1980 sonrasında ortaya çıkan cemevlerinde gözlemlenen ilişki biçiminin temelleri atılmıştır.

Bu durumda, kentleşme süreci içinde yeni bir Alevi tipinin ortaya çıktığı ve bu tipin Alevi kimliğini kendine uygun bir biçimde yeniden şekillendirdiği gözlemlenmektedir.¹⁷⁹ Yeni Alevi kimliğinin inşa edilmesinde yaşanan en önemli dönüşümlerden biri dini pratikler üzerinden gündeme gelmiştir. Devlet organlarının yanı sıra Sünni çoğunluktan çekinilerek cemlerin kent koşullarında gizli yapılması, bazı geleneklerin kendine özgü yapısının günümüzde devletin hukuki yapısıyla çelişmesi ve kente yeni gelenlerin çoğunun öncelikle ekonomik kaygılar içinde olması zamanla geleneksel "Aleviliğin erimesine" yol açmıştır.¹⁸⁰ Bunun yanı sıra geleneksel Alevilik'te dedelerin alışkın oldukları kutsal pozisyonlarının aksine, kente geldiklerinde önemli bir

¹⁷⁷ Okan, *age*, 105- 112.

¹⁷⁸ Kıray, *age*, 185-186. Altındal, *age*.

¹⁷⁹ Yalçinkaya, *age*, 180.

¹⁸⁰ Fuat Bozkurt, "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi", 104-114.

geçim sorunuyla karşılaşmaları, dedelik misyonlarını arka plana itmelerine neden olmuştur. Dışarıdan gelen baskılarla beraber, Cumhuriyet dönemi tarafından eğitilen Alevi kuşaklarının içeriden dedelik yapısı ve dedelerin otoriter gücünü eleştiriye tutması da yaşanan dönüşümü hızlandırmıştır. Özetle, dedelerin taliplerle olan ilişkilerinin bozulması, cem ibadetlerinin yapısının değişmesi ve düşkünlük kurumunun önemini yitirmesi, yeni kuşaklara bilgi aktarımındaki eksiklikler geleneksel Alevilik inancının kentte geçirdiği dönüşümü gösteren önemli örnekleri oluşturmaktadır.¹⁸¹

Yine dini pratikler üzerinden bakıldığında, kente göçenlerin farklı bölgelerde ikamet etmelerinden dolayı geleneksel Alevilik inancının temel özelliklerinden biri olan yol kardeşliği, yani musahiplik kurumu da günden güne önemini kaybetmiştir. Musahiplik kurumu gereğince birbirlerini sosyal hayatta kardeş olarak ilan eden ailelerin birbirlerine karşı getirmek zorunda oldukları yükümlülükler ve edep kurallarının geleneksel Alevi toplumunda sosyal dayanışmanın temelini oluşturduğu kabul edilmekteydi. Musahiplerin dini görgü cemlerinin zorunluluğu gereği ibadetleri beraber yapma zorunlulukları, kentteki koşullar dolayısıyla çözülme göstermiş ve dedelik kurumu toplumu disipline edebilmek için gerekli yaptırımları sağlayacak gücü bulamamasından dolayı geleneksel sistem bütünüyle değişime uğramaya başlamıştır.¹⁸² İçsel etkenlerin yanı sıra kentte farklı gruplar arasında yaşanan hızlı karışma süreci sonunda “yabancıyla evliliklerin” ve melezleşmenin artması da geleneksel Alevilik yapısını önemli ölçüde etkilemiştir. Böylece melezleşme, kentsel koşullarda Aleviliğin sınırlarının ne olduğu sorusunun tartışılmasına da zemin hazırlamıştır. Bu nedenle, bazı bireylerin gündelik pratikler içinde Sünni İslamı benimsemesi dolayısıyla kültürel asimilasyonun Alevi kimliği üzerindeki etkisi yaygın olarak gözlemlenmeye başlanmıştır.¹⁸³

Kentleşen Alevi kimliğine yönelik farklılıklardan biri, ekonomik yapının değişmesine ilişkin ortaya çıkmıştır. Örneğin, bazı Alevilerin zamanla enformel sektörden formel sektöre geçerek, hem serbest sektör hem de kamu sektöründe çalışmaları, yani hayat standartlarının değişimi Alevi kimliğini farklılaştıran önemli bir unsur olmuştur. Bazı

¹⁸¹ Shankland, *age*.

¹⁸² Yılmaz, *age*, 144-150.

¹⁸³ Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, 154-166.

Alevilerin orta sınıfa, önemli ölçüde bir kesimin ise sendikalı işçi olarak sisteme eklemlenmeleri, kentte politik bir bilinci de beraberinde getirmektedir.¹⁸⁴ Bu grup bilinci ve politik bilincin gelişmesinde toplumdaki diğer grupların varlığı ve onlarla kurulan ilişkiler de politik bilincin gelişmesinde etkili olmuştur. Diğer bir ifadeyle, “kimliği siyasi ve ekonomik alanda bir güç ve kültürler-arası karşılaştırma olarak ‘öteki’ne göre tanımlama, kendi gücünü ortaya koyma süreciyle eşdeğer bir özellik göstermektedir.”¹⁸⁵ Erken Cumhuriyet dönemlerinde kırsalda yaşayan birçok Alevi, Aleviliğin meşruiyetine dair direk bir kaygı beslemezken, kentleşmenin hızlandığı 1950 sonrası dönemde, “öteki” üzerinden Aleviliğin sorgulanması gündeme gelmiştir. Böylece kırsal kesimde Aleviliğin din ve geleneğe dayalı olarak tanımlanmasının, çoğunlukla kentte yerini daha kültürel ve politik bir tanıma bıraktığı gözlemlenmektedir. Bu anlamda, “1960’larla birlikte gelişen Marksist hareketlerin içinden gelenler için Alevilik, sınıf savaşını gölgeleme amacıyla egemenler/burjuvazi tarafından kullanılan, bu nedenle ait olduğu safa, yani sol cenaha yaklaşması gereken ‘kültürel’ bir oluşumdur.”¹⁸⁶ 1980’lere kadar çoğunlukla kabul görmüş olan “Aleviler solcudur” tezi ise temelde her iki tarafın da laiklik konusundaki ortak görüşleri sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle, solculuğun “çağdaş”, “modern olma” ve “şeriata karşı durma” gibi birçok değeri sahiplenmesi, solun Alevilikle ortak bir paydada buluşmasını sağlamıştır. Bu sebeple, Alevilerin dinsel uzuvlardan arınarak kültürel ve politik düzlemde kendilerini tanımlamaları yeni kimlik anlayışının bir başka boyutunu işaret etmektedir.¹⁸⁷

Kentte Aleviliğin sosyalizmle tanışması hem Alevi hem de sol kimliğinin karşılıklı dönüşümü için etkili olmuştur. Belge’nin de ifade ettiği gibi, “[...] ‘devrimci’lerin gündelik hayatlarında çoğu feodal kökenli çeşitli davranışları kendi devrimciliklerinin bir parçası [...]” olarak görmeleri solcuların birtakım Alevilere özgü sembollere ortak çıkmalarına neden olmuştur.¹⁸⁸ Solcu erkekler arasında yaygın hale gelen “belli tipte bırakılan bıyık”, tesbih kullanımı, saz çalınması ve deyişlerin benimsenmesi gibi

¹⁸⁴ Massicard, *age*, 53.

¹⁸⁵ Subaşı, *Öteki Türkiye’de*, 23.

¹⁸⁶ İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 139.

¹⁸⁷ Okan, *age*, 93.

¹⁸⁸ Belge’den aktaran Okan, *age*, 100.

birtakım özellikler Alevilerden ödünç alınan sembollere örnek gösterilebilir.¹⁸⁹

Alevilik açısından ise solla ittifak içine girilmesinin temelde iki farklı sonucu olmuştur. İlki, sol ideolojilerin de etkisiyle Aleviliğin merkezindeki dedelik kurumu ve buna bağlı olarak ruhani tüm inançların sorgulanması, inançta büyük kırılmaların yaşanmasında etkili olmuştur. Özellikle kentlerde eğitim fırsatı bulan bazı Aleviler örgütlenerek Aleviliği temelde Marksist bir söylem üzerinden tanımlamaya girişmiştir. Bu çerçevede “sömüren-sömürülen” ilişkisi üzerinden dedelik kurumu ele alınarak dedelere sömüren sınıfı üzerinden tanımlama geliştirilmiştir.¹⁹⁰ Bu süreçte “[...] gençler sosyalist harekete katıldığı ölçüde, Aleviliği kendince materyalist bir felsefenin ışığında yeniden değerlendirmeye ve sonuç olarak da tümünden reddetmeye başlamıştır.”¹⁹¹ Neticede ise, bazı Alevilerin Aleviliğe inançsal boyutta kuşkuyla bakması ve yeni kuşakların dini pratiklerin uygulanması konusuna rağbet göstermemeleri sonucu kentli Alevi kimliğinin inşasında dinsel öğelerin baskınlığı sekteye uğramıştır.

Dinsel öğelerin geri çekilmesine de bağlı olarak ikinci sonuştan bahsetmek mümkündür. Geleneksel Aleviliğin kentleşme sürecinde bu kadar sert kırılmalara maruz kalması birçok Alevi için yeni bir marjinalleşme tehlikesi doğurmuş, kimliğe dair milli ya da politik söylemler de inanç kadar tartışma yaratmıştır. Buradan hareketle, sosyal alandaki durumu eşitlemek adına daha eğitilmiş genç kuşak, orta kuşağın aksine, “kırsal az gelişmişliği sınıf mücadelesi temeline oturtturarak, Türkiye’nin tarihsel politikalarına ve doğudaki baskıcı politikalara karşı eleştirel bir yaklaşım” benimsemiştir.¹⁹²

Alevilerin gösterdikleri çoklu politik tutumlar üzerinden çok partili dönemdeki seçimlerde sonuçları incelendiğinde, sınıfsal veya bireysel görüşlerin mi, yoksa Alevi kimliğinin dayanışma gücünün mü oy dağılımını öncelikle etkilediğine yönelik oldukça az veriye rastlanılmaktadır.¹⁹³ Her ne kadar akrabalık dayanışması üzerinden kitlesel bir parti destekleme görülse bile temelde Alevilerin siyasal sisteme eklenmesi çok parçalı bir biçimde gerçekleşmiştir. Örneğin, Alevilerin CHP’ye koşulsuz bir kitlesel

¹⁸⁹ age, 100.

¹⁹⁰ Yılmaz, age, 143- 152.

¹⁹¹ Yalçinkaya, *Toplumsal Kurumlar*, 192.

¹⁹² Hans, age, 10.

¹⁹³ Schöler, age, 161.

destek sunduğu düşünülse de 1950'ler döneminde gözle görülür bir Demokrat Parti (DP) taraftarlığından bahsetmek de mümkündür. Ancak DP'nin bunu uzun süre koruyamadığı ve 1957 seçimleriyle Alevilerin tekrar CHP'ye yöneldiğini ve bunda da DP'nin dinsel mekanizmaları öne çıkartmasının etkili olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin DP'nin iktidarda olduğu 1950'lerde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamusal alanda gücünü arttırması ve ezanın yeniden Arapçalaştırılması gibi birtakım konularda düzenlemelere gidilmesi sonucu Sünniliğin gündelik hayattaki ağırlığı birçok Alevi için kaygı uyandıran bir unsur olmuştur. Bu gelişmelerin yanı sıra CHP'nin de kendi içinde yeniden yapılanmaya gitmesinde Alevilerin CHP'ye yeniden sıcak bakmasında etkili olmuştur. Ancak, çok partili geçişin Aleviler için en önemli sonuçlarından biri, 1966 yılında ilk örgütlü siyasi yapı olarak Türkiye Birlik Partisi'ni (TBP) kurmuş olmalarıdır. Alevi tabanında birleşmeyi hedefleyen partinin, Alevi nüfusuna oranla oldukça düşük oranda oy seçmenin olması, bu dönemde Aleviler'i dini kimlik adına tek çatı altında toplamanın zor olduğunu ortaya koymaktadır. TBP her ne kadar güçlü bir yapı olamasa da 8 yıl kadar mecliste yer alabildiğini de belirtmek gerekir.¹⁹⁴ Yine aynı dönemlerde yapılan seçimlerde Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) yoğun olarak Alevi bölgelerinden de oy almış olmasıyla beraber, Adalet Partisi'ne de (AP) Alevi kesimden destek gelmesi politik düzlemde belli bir parti anlayışının hakim olmadığını göstermektedir.¹⁹⁵

1960'lar döneminde her ne kadar genç kuşaktan birçok Alevi politik bakış üzerinden kimliğe atıfta bulunsa bile hâlâ demokratikleşme çabaları gösteren ve kimliklerini gelenek ve dini boyutlarda bir dayanağa oturtmaya çalışan önemli bir orta kuşağın varlığından da söz etmek mümkündür. Dernek kurma özgürlükleri çerçevesinde yasal yollardan örgütlenmeye giden birçok Alevi hemşehrilik bağlarına dayanmak suretiyle bazı ideolojilerin yayılması ve Aleviliğin kamusal alanda güç kazanması yolunda

¹⁹⁴ Massicard, *age*, 54- 57.

¹⁹⁵ Güler, *age*, 89-92. Bununla beraber farklı partilere yönelimde birbirini etkileyen farklı dinamiklerin varlığından söz etmek mümkündür. Örneğin CHP akabinde DP'ye bir dönem yoğunlaşan Alevi oyları değişen politik iklim dolayısıyla çoğunlukla da 1960'larla beraber farklı "sol" örgütlenmeler içerisinde kendisi tanımlamaya çalışmıştır. Bu noktada oyların siyasi partilerin programlarına göre değişiklik gösterdiği gözlemlenmektedir. Seçim oy oranlarına bakıldığında TİP'in belli başlı Alevi bölgelerinden birtakım oylar aldığı gözlemlenirken, TBP de kuruluşunun daha ileri yıllarında din paydasını kırarak kendisini "antifaşist, anti emperyalist bir işçi sınıfı partisi" olarak tanımlamış, bir anlamda kendisini TİP'in dengi olarak görmüş ve bu bağlamda oy toplamayı sürdürmüştür. Schüller, *age*, 163. Yine bu dönemde Alevilerin CHP'ye yeniden yönelişleri farklı nedensellikler üzerinden tartışılarak seçim programları ötesinde bir temellendirme üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Ertan, *age*.

çalışmalarda bulunmuşlardır.¹⁹⁶ Bununla beraber, 1963 yılında Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel'in bazı Alevilerle tüm mezheplere hitap edecek bir "mezhepler bürosu" konusunda fikir alışverişinde bulunma talebi ve böylece devlet nezdinde ilk kez Alevi teriminin açıkça kullanılması tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.¹⁹⁷ Toplumdan karşıt sesler yükselmesi ve "mum söndürme eylemlerinin camilere taşınacağı"¹⁹⁸ tartışması sonrasında Alevi öğrencilerden oluşan bir grubun 1963 yılında birbirini izleyen "Alevilik bildirisi" yayınlamaları Aleviliğin kamusal alandaki ilk ciddi hareketleri olarak önemli bir yer tutmaktadır.¹⁹⁹

Bu tartışmaların da etkisiyle bu dönemde Alevilerin kamusal alanda ortaya çıkmaları açısından birçok ilkler yaşandığı gözlemlenmektedir. Örneğin, Aleviler 1955 yılında başta Ankara olmak üzere ülkenin pek çok yerinde örgütlenerek köy dernekleri kurmaya başladılar. 1961'de göçmen işçi alımına dair ilgili Almanya ile yapılan anlaşmada sayıca fazla olan Aleviler işçi göçmen statüsüyle kırsal kesimden kitlece göçerek, Avrupa'daki Alevilerin ilk kuşağını oluşturdular.²⁰⁰ Gazetelerde daha çok geleneksel Aleviliğin ibadet ve kültürün anlatılması yoluyla Alevilik kimliğini topluma tanıtmak üzere oldukça kapsamlı yazı dizileri yapıldı. Özellikle, 1963 sonrası Alevilik bildirgesini takip eden dönemde Alevi ve Sünni ilişkisini tartışmak amacıyla birtakım paneller düzenlendi. Sivas'ın Banaz köyünde ilk Pir Sultan Abdal Derneği kuruldu, İstanbul'daki tarihi iki Dergâh'tan biri olan Karacaahmet Sultan'da dernek kuruldu ve burada gizli biçimde

¹⁹⁶ Yılmaz, *age*, 181-182.

¹⁹⁷ Saraç, *age*, 343.

¹⁹⁸ *age*, 344. Mum Söndürme: "Alevi Bektaşilikte [...] törenlere evli olmayan erkek giremez, evli erkek eşiyile birlikte gelir, töreni yöneten yetkilinin gerekli görmesi durumunda kadın kurallara uygun olarak içki de dağıtabilir. Eskiden törenin yapıldığı yerler mum ya da yağ lambalarıyla aydınlatılırdı, görevli tören başlamadan önce bu mum ya da lambaları yakar, tören bitiminde ise söndürürdü. Kadın-erkek birlikte içkili tören yapmayı büyük bir günah algılayan Sünni anlayış, sembolik anlamda içilen ve kökeni inançta Kırklar Meclisine dayanan içkiyi de abartarak "Alevi- Bektaşiler kadın-erkek bir araya toplanır, içip içip sarhoş olduktan sonra, mumları söndürerek cinsel ilişki dahil her türlü ahlaksızlığı yaparlar" yalanını üretir." Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2005), 480.

¹⁹⁹ Cemal Şener, İlknur Miyase, *Şeriat ve Aleviler: Kırklar Meclisinden Günümüze Alevi Örgütlenmesi*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1995), 82. Üniversite öğrencileri Mezhepler Bürosu altında Aleviliğin İslam içinden resmi temsiline karşı çıkan radikal Sünnilere karşı bildirge hazırlamaya girişmişlerdir. Ancak Türk ulusuna mı Türkiye'deki bütün halkları dair mi bir sesleniş yapmaları gerektiğine karar veremeyince grupta ayrılıklar olmuş, bildirge Türk ulusu muhatap alınarak yazılmıştır. Saraç, *age*, 346-349.

²⁰⁰ Hans, *age*, 10.

ibadetler yapılmaya başlandı. Yine, 1963'te İstanbul'da ilk Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği kuruldu. 1964'te ilk Alevi dergisi *Karahöyük*, 1966'da da Alevi yayın hayatında önemli olan *Cem* dergisi, Abidin Özaydın başkanlığında yayına başladı. Yine aynı yıl ilk Alevi gazetesi *Ehlibeyt Yolu* yayımlanmaya başladı. 1964 yılında ise Kültür Bakanlığı'nın da desteğiyle Hacı Bektaş-ı Veli Dergâh'ı müze yapılarak Ağustos ayında geleneksel Hacı Bektaş Veli Şenlikleri başlatıldı.²⁰¹

1960'ların nispeten iyimser havasının sonrasında 1970'li yılların sonlarında radikal milliyetçi hareketlerin artması ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) siyasi güç kazanmasıyla yükselen sağ-sol gerilimi toplumda hemen her gruba sirayet etmiştir. Bu bağlamda, 1970'ler “yalnızca ‘Türkiye solu’ için değil ‘Türkiye sağ’ için de Aleviliğin tanınmaya başlandığı bir dönem” olarak ifade edilmektedir. Milliyetçi kanadın “komünizm tehdidi”ne karşın solu bir tehlike olarak görmesi, solla entegrasyon içinde olan Alevilere karşı bakışının da tekrar değerlendirmesine neden olmuştur. 1970'lerde hükümet “kardeşlik” vurgusu üzerinden Alevilere seslenirken, milliyetçiler de Alevileri gözden çıkarmamış ve “doğru yolu bulmaları” yönünde Alevilere sıkça “uyarılar”da bulunmuşlardır.²⁰² Sokakta gittikçe artan gerilimin politik olmaktan çok kişisel bir kavgaya dönüşmesi nihayetinde Alevi-Sünni ve sağ-sol eksenlerinde çatışmaların yaşanmasına neden olmuş, bu durum 1970'lerin sonunda tüm Türkiye çapında büyük kanlı çatışmalara yol açmıştır. Sivas, Malatya, Elbistan ve Maraş başta olmak üzere pek çok bölgede solcu/Alevi yerleşim alanlarına ciddi saldırılarda bulunulmuş ve şiddeti meşrulaştırmak için İslami söylemler sıkça başvurulan yöntemlerin başında gelmiştir.²⁰³ 12 Eylül'le beraber ise sokaklarda sağ sol çatışması dinmiş ancak, askeri darbe ile beraber toplumdaki diğer gruplar gibi Alevilerin de kamusal alandaki dernekleşme, sendikalaşma, yayın yapma gibi birtakım faaliyetleri uzun bir süre dondurulması örgütlenmelerin çözülmesinde etkili olmuştur.²⁰⁴ Kendisini “ortanın solu” olarak nitelendiren CHP'nin hükümetin iktidar ortağı olduğu bir dönemde şiddetin bu yoğunlukta yaşanması ise Alevi/sol kesim için düşündürücü bir durum olarak ifade

²⁰¹ Saraç, age, 350-371.

²⁰² İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 140.

²⁰³ Çalışlar, age, 165-170.

²⁰⁴ Cafer Solgun, *Alevilerin Kemalizm'le İmtihanı*, (İstanbul: Hayy Kitap, 2008), 57.

edilmiştir.²⁰⁵

2.3. Küreselleşme Üzerinden 1980'den Günümüze

1980'ler hem dünya hem de Türkiye tarihi açısından önemli kırılmaların yaşandığı bir dönem olarak tanımlanmaktadır. Sosyalizmin 1990'ların başında çökmesiyle eş zamanlı olarak küreselleşmenin hızını arttırması ve buna bağlı olarak etnik kimlik tartışmalarının alevlenmesinin ulus devlet ideolojisi üzerindeki etkileri, dönemi şekillendiren başlıca olaylar arasında sayılmaktadır.

Türkiye'de, 1970'lerin sonunda toplumda tırmanan gerilim 1980'lerin başında ordunun sistemli bir şekilde yönetime el koyma süreciyle sona ermiştir. Buna göre tüm siyasi partiler dağıtılmış, parti arşivleri yok edilmiş, siyasetçilerin dokunulmazlıkları kaldırılmış; tüm güç askerlerden oluşan Milli Güvenlik Kurulu'na (MGK) devredilerek olağanüstü hal durumu geçerli olmuştur. Yine bununla beraber, sağcı solcu her kesimden önemli sayılarda tutuklamalar gündeme gelmiş; 1960 anayasasının yerine, özgürlüklerin ciddi ölçüde kısıtlandığı bir anayasa 1982'deki halk oylamasıyla kabul edilmiştir.²⁰⁶

Türkiye'de sivil siyasete yeniden geçiş ise 1983'teki seçimle hız kazanmaya başlamıştır. 1980 sonrası yeni bir oluşum olan Anavatan Partisi'nin (ANAP) %45.14'lük bir oy oranıyla tek başına iktidara gelmesi ve Özal'ın başbakan olması Türkiye'de yeni bir dönemi de beraberinde getirmiştir. Ekonomik alanda dünya çapında ilgi gören neo-liberal politikalara geçiş ekonomik ve sosyal hayatın birçok dinamiklerini dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bunun yanı sıra 1983 anayasasıyla da açıkça vurgulanan "Türk- İslam Sentezi" de Özal dönemi ve sonrasında açıkça benimsenerek yeniden üretilen bir başka devlet politikası olmuştur.²⁰⁷ Bu döneme damgasını vuran bir diğer unsur ise, özellikle 1980'lerin sonuyla beraber etnik kimlik tartışmaları içinde yerel değerlerin dikkat çekici biçimde yükselişe geçmesi olarak ifade edilebilir.²⁰⁸ Bu bağlamda en çok öne çıkan

²⁰⁵ Massicard, age, 58-65.

²⁰⁶ Eric J. Zürcher, age, 406-409.

²⁰⁷ "Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak", Radikal, http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5895 [14.03.2011].

²⁰⁸ Yerel değerler üzerinden alevlenen kimlik tartışmaları siyasi iktidardan bağımsız olmamış aksine yer yer hükümetin desteklediği bir süreç olmuştur. Örneğin, Turgut Özal iktidardayken güçlenen cemaat ve akrabalık bağlarından yararlanarak geleneksel ile modern arasında bir köprü oluşturmayı başardığını ileri

İslami kimlik gibi Kürt kimliği de süreç içinde revize olarak kamusal alanda ciddi varlık göstermeye başlamıştır. Yine bu dönemde ortaya çıkan kimlik tartışmalarından etkilenecek kendisini tanımlamaya çalışan diğer bir grup ise Aleviler olmuştur.

1980'den önceki dönemlerde bireylerin Aleviliği yaşama biçimleri daha çok kimliğin kamusal alanda geri planda tutulması veya önemli bir kesimin Aleviliği bir ölçüde solun içinde tanımlaması üzerinden şekillenmekteydi. Alevilerin 1980'den önceki dönemde kendi içlerinde geleneksel pratiklerini yeterince koruyamamasının yanı sıra kentleşmenin birtakım dinamiklerine bağlı olarak daha çok politize edilerek kabul gören kimlik, 1980 darbesi sonrasında solun yaşadığı yenilgiyle büyük bir sıkıntıya girmiştir. Sıkıyönetim döneminde solla yakın ilişki içinde olan Alevilere yönelik şiddet ve tutuklamaların uzun bir süre daha devam etmesi, her türlü dernek, örgüt ve yayın faaliyetlerinin uzun süre kesintiye uğraması sonucu sosyal alanda varlığını görünür kılmak için önemli unsurları kaybetmelerine neden olmuştur. Diğer bir taraftan 1982 yılındaki anayasayla Türk-Sünni İslam sentezinin resmi ideolojinin temeli halini oluşturması dolayısıyla, örneğin din derslerinin zorunu hale getirilmesi gibi birtakım pratikler üzerinden de devletin asimilasyon politikasının devam ettiği gözlemlenmektedir. Böylece Alevilik kültürünü aktaracak bütün mekanizmaların engellenmesi ve Alevi çocuklarının Sünni İslam'a göre eğitilmesi neticesinde kuşaklar arası önemli kültür farklılıklarının yaşanması, Aleviliğin tamamen yok olmaya başladığına ilişkin birtakım tartışmaların hızlanmasında etkili olmuştur.²⁰⁹

1980'lerdeki uzun dönemli kopuşun ardından Aleviliğin yok olmaya başladığına dair söylemlerin aksine, özellikle 1990'larda yükselen kimlik tartışmalarıyla beraber "Alevi kimliğinin uyanışı"ndan bahsetmek mümkündür. Alevi kimliğinin yeniden yapılandırılması sürecinde kamusal alanda yaşanan etnik kimlik tartışmalarıyla beraber, Alevi kimliğine yönelik şiddet gösterileri de birçok bireyin birleşmesinde etkili olmuş ve daha önceki dönemlere göre farklılaşan bir bilinç üzerinden örgütlenme süreci başlamıştır.²¹⁰ Kamusal alanda Alevilerin bu kadar dikkat çekmesi neticesinde

sürmek bu ilişkilerin ve kimliklerin politik alanda kullanıldığını desteklemektedir. M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, çev. Ahmet Yıldız. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 109.

²⁰⁹ Massicard, *age*, 70.

²¹⁰ Okan, *age*, 115-120.

geleneksel Aleviliğin ne olduğu, günümüze bu geleneklerin ne kadarının aktarıldığı, Alevi örgütlenmelerinin ne kadar başarı sağladıkları, kentlerde ortaya çıkan Aleviliğin yeni bir Alevilik türü olup olmadığı, Aleviliğin modern kurumlar tarafından ne derece etkilendiği, demokratik ve eşit koşullarda dini pratiklerin yerine getirilip getirilemeyeceği gibi birçok soru hem Alevi hem de Sünni kesimi meşgul ederek, kimlik üzerine birçok farklı analizin yapılmasında etkili olmuştur.²¹¹

Geleneksel Aleviliğin en önemli özelliklerinden biri pratiklerin her bölgede farklı bir biçimde yaşanarak heterojenliğe açık olması dolayısıyla tek bir Alevi tanımlaması olmayacağını göstermektedir. Yani, “her bireyin kendi cemaat deneyimi, cemaat algılayışını ‘ön belirlemekte’dir.”²¹² Bu durumun günümüz koşullarına eklenmesi, kentlerde birbirinden farklı birçok örgütlenmenin ortaya çıkmasına da olanak sağlamıştır. Böylece farklı gelenek, pratik ve inançlara sahip bireyler, yakın gördükleri örgüt üzerinden kendi kimliklerini tanımlamaktadırlar. Örgütlenmeler birbirinden farklı olmasına rağmen, “bu çok parçalı yapı içerisinde yer alan grupların asla birbirini değerlendirmeye açtığımız ‘yabancı’ kavramına atıfla nitelendirmemeleri” ise dikkat çekicidir.²¹³ Bu sayede, içyapı bağlamında farklılıkları kabul eden Alevilerin diğerleriyle aralarına koyduğu sınır ve grup bilincinin örgütler üzerinden de yeniden üretilmekte olduğu gözlemlenmektedir.

Özellikle son yirmi yıldan bu yana Türkiye’deki Alevi örgütlerinde büyük bir değişim yaşandığını söylemek mümkündür. Birbirinden farklı kimlik tanımlamaları yapan yüzlerce farklı dernek, vakıf, cem ve kültür evleri, Alevilerin devlet ve toplumla kurdukları ilişkilerde önemli bir mekanizma olarak sayılmaktadırlar. Tarihsel geçmişleri dolayısıyla Aleviler için büyük önem teşkil eden Karacaahmet Sultan, Erikli Baba ve Şahkulu gibi Dergâhların yanı sıra, Alevi Bektaşî Federasyonları çatısında toplanan dernekler, Hacı Bektaş Veli Dernekleri, Pir Sultan Abdal Dernekleri, CEM Vakfı, Dünya Ehlibeyt Vakfı gibi birçok farklı örgütlenmeyle karşılaşmak mümkündür.²¹⁴

²¹¹ Necdet Subaşı, “Gündelik Hayat Modernlik ve Aleviler”, *Alevilik*, ed. İsmail Engin, Havva Engin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004): 69-76.

²¹² Okan, *age*, 116.

²¹³ *age*, 118.

²¹⁴ *age*, 115-165.

Örgütlenmedeki bu çeşitlilik, yeni Alevilik tanımlaması altında çok farklı taleplerin dile getirilmesini beraberinde getirmektedir. Bu yapılarını korumakta ısrarlı olan birçok örgütlenmenin, Bülent Ecevit'ten bu yana kalıplaşan “önce siz kendi aranızda birleşin öyle gelin” söylemi üzerinden tek bir Alevi tanımına zorlanması, heterojen biçimde meşru kabul edilme taleplerini boşa çıkarmaktadır.²¹⁵ Alevi örgütleri, Alevi Çalıştay ve Alevi Kurultay gibi toplantılarla bu soruna çözüm bulmayı hedeflese de, merkezi bir yapılanma konusunda hala fikir birliği sağlanamamıştır.

Alevilerin örgütlenmelerinin bu dönemdeki hızlı artışını aynı dönemde gelişen birkaç farklı etmene bağlı olarak yorumlamak mümkündür. İlk olarak, Avrupa Alevilerinde başlayan hareketlenme, Türkiye'deki Alevilerin örgütlenmelerinin oluşumunda itici güç kabul edilmektedir.²¹⁶ Bugün, Türkiye dışında pek çok ülkede faaliyetlerini sürdüren Alevilerin örgütlenme hareketleri ilk olarak Almanya'da başlamıştır. 1960'lardan itibaren yapılan göçmen işçi anlaşmaları gereği hem Alevi hem de Sünni kesimden önemli ölçüde işçinin Almanya'ya göç etmesi ve Türkiye'yle kurdukları ilişki biçimi toplumsal yapıyı uzun vadede değiştiren önemli bir unsur haline gelmiştir. Sünni göçmenler ilk dönemlerden itibaren dini pratikleri uygulayabilme amacıyla Avrupa'da kurumsallaşma sürecine girmişlerdir. Örneğin, Sünnilerin ibadet ihtiyaçlarının karşılanması için cami benzeri yapılar artarken, göç eden Alevilerin dağınık yerleşimi dolayısıyla birbirlerinden habersiz olmaları ve dinsel inanca yönelik sorunlar karşısında gösterdikleri ilgisiz tavır nedeniyle örgütlenmenin oldukça geri planda kaldığı söylenebilir. Bu nedenle, ilk olarak ancak 1970'lerde Hamburg'da başlayan toplantılar süreç içerisinde hız kazanmış, neticede Aleviler ilk olarak “Yurtsever Birliği”nin kurulmasıyla örgütlenmeye başlamışlardır.²¹⁷

1988'de ise Almanya'da ilk kez “Alevi” adıyla bir örgüt kurulması için adımlar atılmış, ardından 1989'da Hamburg Alevi Bildirgesi yayınlanmıştır.²¹⁸ Bruinessen'e göre Alevilerin uzun zaman dinsel aidiyetlerini ve kimliklerini gizlemelerinin ardından, örgütlenmeye başlamalarında hem Almanya hem de Türkiye'de Aleviliğin çeşitli

²¹⁵ Çalışlar, *age*, 38.

²¹⁶ Çamuroğlu, “Alevi Uyanışı”, *age*.

²¹⁷ Massicard, *age*, 316.

²¹⁸ “Alevi Bildirisi”, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevilik.htm [07.11.2010].

kanallar üzerinden bastırılmakta olduğu ve buna karşın Sünni İslam'ın gittikçe güçlendiği düşüncesi yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, resmi kurumlar tarafından Sünni İslam'ın Almanya'da artan sosyal etkinliklerine karşın Aleviliğin tanınmaması sonucunda, örgütlenme bir tepki ve kısmen de kıyaslama sonucu ortaya çıkmıştır.²¹⁹ 1989 yılında Almanya'da düzenlenmiş olan Alevi Kültür Haftası'nda görüldüğü gibi başlangıçta sol gelenek içinden bir örgütlenme hakimken daha sonra farklı bakış açıları üzerinden değişik tabanlı örgütlenmelerin ortaya çıkması, kimlik algısındaki değişimi göstermektedir.²²⁰

İkinci olarak, Türkiye'deki etnik kimlik tartışmaları sonucunda Kürt hareketlerinin kamusal alanda yükselmesi Alevilerin örgütlenmeleri açısından önemli bir örnek teşkil etmiştir. 1970'lerin başından itibaren siyasal hak mücadelelerini farklı örgütlenmelerin içinde sürdürmeye başlayan Kürtler zamanla kendi içlerinde bölünmelere rağmen kendi ideolojileri çerçevesinde oldukça kayda değer bir güç elde etmeyi başarmışlardır. Özellikle PKK'nın 1978'de kurulması ve 1984'te ilk silahlı eylemleriyle gerilla hareketine başlaması, çeşitli politik manevralarla Kürtlerin varlığının resmi söylemler içinde ima edilmeye ve tanınmaya başlanmasında etkili olmuştur.²²¹ Gerek dönemin ileri gelen siyasetçilerinin nispeten çeşitli ılımlı mesajlar içeren açıklamaları, gerekse devlet organlarının Kürt aşiretleriyle kurdukları ilişkilerin basında yer almasıyla farklı adımlar atılmaya başlanmıştır. Kürt sorunu karşısında çözüm arayışı söylemlerinin içinde "kültürel özgürlükler ve Kürtçe yayın hakkı"nın desteklenmesi ve bu çerçevede 1991'deki anayasal değişimle Kürtçe'nin kamusal alanda kullanımına fırsat sağlaması Kürt etnik kimlik tartışmaları açısından önemli kabul edilebilir.²²² Her ne kadar birçok

²¹⁹ Martin Van Bruissien "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!" , Birikim, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=82&dyid=2000&dergiyazi=%22Asl%FDn%FD%20%DDnk%E2r%20Eden%20Haramzadedir!%22> , [07.11.2010].

²²⁰ Örgütlenmenin temel ekseni Türkiye gündeminde yoğunlaşsa da özellikle 1998 yılında Almanya'da İslam'ın din olarak resmi kabulünden itibaren örgütlerde eşit hak talebi üzerinden bir kimlik tanımlama politikasına girişmiş, 2002 yılında Almanya'da eyaletlerce kabul edilmiş ve böylece resmileşme yolunda ciddi bir adım atılmıştır. "Alevilerin Almanya'daki Tanınma Politikası ve Din Dersi Konusu", <http://www.aleviakademisi.de/site/content/view/181/85/>, [05.01.2010].

²²¹ Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kırâç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 343-373.

²²² Kemal Kirişçi, Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 313-319.

talebin söylem bazında kalması ve devletin bu konuda tutunduğu ikili tavrın vurgulanması gerekse de neticede, Kürt hareketi ve kimlik tartışmalarının “Alevi uyanışı”nı etkilediği gözlemlenmektedir.

Üçüncü olarak özellikle Sünni İslamiyet’in ve tarikatların siyasallaşması ve köktencilleşmesi Alevi örgütlenmesini tetikleyen bir süreç olmuştur.²²³ 1970’lerle beraber Ortadoğu’da yükselmeye başlayan siyasal İslami hareketler 1980’lerle beraber bölgede örgütlü biçimde giderek yaygınlaşmıştır. “Bu dönemde Fas’tan Endonezya’ya, Türkiye’den Nijerya’ya 1960’lı yılların sonunda İslam dünyasını oluşturan ülkeler çeşitli bütünlerin parçalarıdır ve İslamdaki ortaklıkları büyük bir siyasi hedef teşkil etmemektedir.”²²⁴ Bu söylemden yola çıkarak 1960’lardan sonra Türkiye’de daha çok dini öğelere vurgu yapılan İslam’ın izlerine rastlamak mümkündür. Bununla beraber Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren “laiklik” tartışması içinde kendisini şekillendirmeye çalışan İslamın, 1960’larda Milli Nizam Partisi ve 1970’li yıllarda Milli Selamet Partisi üzerinden siyasal alanda kitleselleşmeye başladığı görülmektedir. 1980’lerde sağ ve sol arasında yaşanan çatışmalar sonrasında yapılan askeri darbeye bir süre kesintiye uğrayan İslamcı hareketin, 1980’lerin sonlarına doğru dünya çapında yükselen siyasal İslam’la beraber tekrar etkili hale gelmesi mümkün olmuştur. Ancak İslamcılık anlayışı 1990’lardan itibaren kısmen form değiştirmiş, öncelikle alt sınıfların mobilize olduğu bir hareket iken orta sınıfların da eklemlendiği bir hareket haline gelmiştir. Böylece İslam’ın kamusal alandaki varlığı sınıfsal olarak da farklı bir hal almıştır. Bunun sonucunda siyasal İslam, 1989’da güncel bir sosyal ve siyasal zeminde “türban sorunu” üzerinden tartışılmaya başlamış, okuyan sakallı ve başörtülü modern Müslümanlar aracılığıyla daha görünür olmuştur.²²⁵

1980’lerin sonunda Sovyet Rusya’nın çözülmesinin ardından 1990’larda sağ ve muhafazakâr politikaların yükselişe geçişi dünya çapında gözlemlenen bir durum olmuştur. Benzer biçimde Türkiye’de de Milli Selamet Partisi’nin (MSP) devam

²²³ Aktaş, age, 3.

²²⁴ Gilles Kepel, **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, çev. Haldun Bayrı. (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2001), 30-47.

²²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nilüfer Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, (İstanbul: Metis Yayınları, 1992).

niteliğini taşıyan Refah Partisi'nin (RP) 1990'ların başından itibaren yükselişe geçmesi ve 1996 yılındaki seçimlerde Necmettin Erbakan'ın koalisyonla iktidara gelmesi döneme damgasını vurmuştur.²²⁶ Batılılaşma ve teknoloji kavramlarını birbirinden farklı tutarak Avrupa Ekonomi Topluluğu'na (AET) soğuk bakan ve milli görüş ilkesiyle bütünleşmiş olan Refah Partisi'nin, dindar burjuvazi, yoksul kent gençliği ve militan entelijansiyaya hitap ederek "İslamcı hareket" şemsiyesi altında seçmenini toplaması hiç de zor olmamıştır.²²⁷ 28 Şubat sürecinin ardından Refah Partisinin kapatılmasının ardından kurulan, popülist ve dini söylemlere ılımlı yaklaşmasıyla bilinen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) merkez sağı temsilen neredeyse son on yıldır iktidarda olması, siyasal İslamın hala güçlü olduğunu göstermektedir.²²⁸

Son olarak, 1980'e kadar olan dönemde kendisini öncelikle politik ve "sol" bir kimlik üzerinden ifade eden Aleviler için 1980 sonrası süreçte hızlı bir değişim gözlemlenmektedir. Önce 1980 darbesiyle "sol" kimliğin sekteye uğraması, daha sonra 1989'da sosyalizmin Doğu Avrupa'da çözülmeye başlaması, birçok Alevi'yi yeni bir kimlik arayışına yönlendirmiştir. Küreselleşmenin de etkileriyle bu dönemde yükselen "geleneğin yeniden icadı" üzerinden yerel kimlik tartışmalarından etkilenen Alevi çoğunluk, bu bağlamda yeni bir Alevi tanımı üzerinden kimlik yaratma sürecine girmiştir.²²⁹ Böylece, "'sınıfsal mücadele pratiğinin' yerine, yükselen bir değer olarak Alevi kimliği ikame edilmeye çalışılmış ve reel politik alana taşınmaya başlamıştır."²³⁰ 1990'larda artan Alevi hareketliliği sonucu ortaya çıkan Alevi kurumları kimliğin politik alana taşınmasında ayrı bir önem teşkil etmektedir.

Türk-İslam Sentezi siyasetinin etkin şekilde uygulanmasına rağmen, özellikle 1980'lerin sonundan itibaren devletin Alevilere yönelik tutumunda önemli değişimlere rastlanmıştır. 1987 yılında Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi'nin

²²⁶ Okan, *age*, 112.

²²⁷ Kepel, *age*, 383- 403.

²²⁸ "Merkez-Sağ Siyasetin iflasi ve AK Parti", Siyaset, Toplum ve Ekonomi Araştırmaları Vakfı, <http://www.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=6565&q=merkez-sag-siyasetin-iflasi-ve-ak-parti> [07.01.2011].

²²⁹ Okan, *age*, 93-104.

²³⁰ İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 123.

açılması,²³¹ “örtülü ödenekten” Alevi kurumlarına destek için belli bir bütçe ayrılması, her sene yapılan Hacı Bektaş Şenlikleri’ne ve Muharrem Oruçları’na devlet görevlilerinin katılması, hatta “Alevi açılımı” üzerinden Alevilerin sık sık gündeme getirdikleri talepler konusunda siyasal iktidardan ılımlı mesajlar verilmesi, cemevlerinin yasal bir dayanağa kavuşmasa da bazı belediyelerin cemevlerini kısmen de olsa ibadethane olarak tanınması ve zorunlu din derslerine Alevilik hakkında birtakım bilgiler konulmasına kadar birçok konudaki çalışmalar, devlet yetkililerinin Alevi gruplarla temas kurduklarına işaret etmektedir.²³²

Ancak bu gelişmelere bağlı olarak devletin Alevilere yaklaşımını tamamen olumlu görmek güçtür. Devlete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Aleviliği dinen resmen tanımaması bu duruma uygun örneklerden biridir. Yine 2004’te yayınlanan Avrupa Birliği raporlarına göre resmen “azınlık” olarak kabul edilen Aleviliğin devlet kurumları tarafından tanınmaması ve Alevilik anlayışını kendi tanımlaması üzerinden geliştirmeye çalışması asimilasyon tartışmalarını şiddetlendirmiştir.²³³ Bunların, 1993’te 33 kişinin yanarak ölmesiyle sonuçlanan Sivas Olayları ve 1995 yılında Gazi Mahallesi Olayları sonrasında devletin tutumu, yine bunu takiben 1994 yılında İstanbul Belediyesi tarafından Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın yıkım çalışmaları, 2002 yılına kadar “Alevi” kelimesinin resmen gayrimeşru sayılması ve bu isimle açılan kültür derneklerinin kapatılması gibi birçok örnek üzerinden devletin Alevilere yönelik tutarsız tavrı gözlemlenmektedir.²³⁴ Tüm süreç birlikte ele alındığında devletin Alevilere karşı ikili tutumunun Aleviliğin tanımlanmasından ziyade keskinleşen radikal İslam karşısında bir denge politikası olduğu düşünülebilir.²³⁵

Süregelen toplumsal olaylar çerçevesinde 1990’ların başında artan örgütlenmelerin tepkisel ve refleksel yollarla kurulduğunu ve bu örgütlenmede Sünniler’in de

²³¹ “Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi”, http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/index.php?lang=tr&menu_id=6 [07.01.2011].

²³² Çalışlar, *age*, 66-74.

²³³ “Türkiye’nin Avrupa Birliğine Katılım Sürecine İlişkin 2004 Yılı İlerleme Raporu ve Tavsiye Metni” http://digm.meb.gov.tr/uaorgutler/AB/AB%20BELGELER/ilerleme_raporu_2004_TUR.pdf, [07.4.2011].

²³⁴ Çalışlar, *age*, 13.

²³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*.

küçümsenmeyecek bir destek payının olduğunu yeniden vurgulamak gerekir.²³⁶ Bu bağlamda hem devletin Aleviliğe yaklaşımı, hem de örgütlenmenin arkasındaki temel dinamikler toplumdaki baskı mekanizmaları ile birlikte incelendiğinde son dönemde Alevi kimliğinin farklı yönleriyle rezive edebilmesi için öncelikle Alevi tarihinin hem Sünni hem de Alevi kesimlerce çok farklı şekillerde tekrar yazmaya girişildiği görülmektedir.²³⁷ Bununla beraber modern kimliğin yeniden inşasında toplumu bilinçlendirme, geleneksel değerlerin tekrar kazanılması için belli bir aidiyet duygusu geliştirme ve yeniden üretilen kültürün her bireye sistematik bir biçimde ulaşabilmesinde iletişim kanalları da etkili olmuştur.²³⁸ Böylece Alevi kimliğini tanıtmaya taşıyan panel, yazı ve gösterilerin yanı sıra, televizyon ve radyo kanallarının açılması da Alevilerin bireysel ideolojilerini yaymalarında oldukça katkı sağladıkları gözlemlenmektedir.²³⁹

Toplumdaki değişimler birlikte ele alındığında farklı ideolojileri kabul etmekle beraber, bu örgütlenmelerin temelde siyasal bir kimlik arayışından çok dini ve geleneksel özelliklere gönderme yapacak bir kimlik inşasına yöneldikleri gözlemlenmektedir. Bu çerçevede örgütlenmenin en önemli yanı cemevlerinin kurulması ve geleneklerin yeniden üretilmesini desteklemek olmuştur. Ancak, anayasa çerçevesinde sonuca bağlanamamış olan bazı sorunlar nedeniyle yasal düzlemde cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmemesi cemevlerinin başka bir biçimde topluma eklenmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, hukuki olarak kendilerini daha çok dernek ve kültür evi çatısı altında tanımlamayı seçen pek çok örgüt dini yükümlülükleri yerine getirmek ve dinen kendi tabanını eğitmek için bir düzen kurarken aynı zamanda sivil toplum kurumu gibi tüm halka yönelik çeşitli hizmetleri de bünyesinde barındırmasının bu döneme özgü olduğunu vurgulamak önemlidir.²⁴⁰

Özetle, Cumhuriyet dönemini düşünecek olursak, Cumhuriyetin ilk yıllarında ulus devlet

²³⁶ İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 126.

²³⁷ Okan, *age*, 116. Massicard, *age*, 29.

²³⁸ Burak Gümü, "Alevilik Hareketleri ve Değişen Alevilik Üzerine", *Alevilik*, ed. İsmail Engin, Havva Engin, (İstanbul: Kitapyayinevi, 2004): 507-530.

²³⁹ Vorhoff, *age*, 32-66.

²⁴⁰ Gümü, *age*, 510.

ideolojisi altında milliyetçilik ve sekülerizm olgularına ağırlık verilerek din devleti anlayışının silinmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Modernleşmenin önemli sonuçlarından biri olan kentleşme sürecinde ise cemaat yapılarının kırılarak, vatandaşlık algısının önem kazanmaya başladığı bir süreci beraberinde getirmiştir. Böylece Aleviler, toplumun bu hızlı değişim sürecinde kendi yapılarının da değişime uğramasına engel olamamışlar, bu değişimden farklı akrabalık, hemşehrilik yollarıyla korunmaya çalışmışlardır. Bu noktada diğer gruplarla karşılaşma hem kendilerini değiştiren hem de kendilerini korkutan bir unsur olarak algılanmış, Alevi mahalleleri kurarak kendilerini izole etmeye çalışmışlar aynı zamanda kimliklerini saklayarak ya da görmezden gelerek kente ayak uydurmaya çalışmışlardır. Bu dönemde özellikle 1960'lerden itibaren yeni kimlik arayışına giren Alevilerin genç kuşaklarının kendilerini politik kimlikleriyle tanıtmaları ve sola yakın bir görüş benimsemeleri 1970'lerin sonuna kadar Alevilerin dinsel tabanlı kimliklerinin geride kalmasına neden olmuştur. Bununla beraber, geleneklerin şehrin etkileri karşısında tutunamaması ve dedelik gibi bazı kurumların dağılması da bu politik kimliğin öne çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aynı dönemde yükselmeye başlayan siyasal İslam ve milliyetçi hareketlerle beraber sağ sol kutuplaşması içinde Aleviler de etkilenmiş ve 1970'ler boyunca ve 1980'lerin başına kadar şiddete maruz kalan gruplardan biri olmuştur. 1980'lerin ortasında dünya konjonktüründeki makro dönüşümle beraber ulus-devlet ve milliyetçilik tartışmalarının geri plana itilerek küreselleşme, metropolleşme ve tektipleşme gibi kavramların ortaya çıkmasına bağlı olarak yerel kültürlerin bu duruma doğal tepkisi olarak özgünlüğünü koruma mücadelesi bu dönemde Türkiye'de de yankı bulmuştur.

1990'ların başında gelişmeye başlayan ve özellikle Sivas Olayları ile hızlanan Alevilerin "uyanışının" getirdiği örgütlenme, yaklaşık yirmi yıldan beri giderek artmaktadır. Aleviler kendi kimliklerinin dini ve sosyal alanda kabulü, cemevlerinin yasal ibadethaneler olarak tanınması ve Aleviliğin din olarak kabul edilmesi gibi birtakım temel talepler üzerinden siyasal ve hukuksal bir mücadele yürütmektedirler. Bu bağlamda yerel koşulların ve geleneklerin güncel şartlarına göre yeniden düzenlenmesinin temel mesele olduğu ileri sürülebilir. Bu durumun devlet nezdinde bir dereceye kadar kabul edilmesiyle beraber hukuksal olarak yeniden yapılandırmamaya isteksiz tavırlar alınması, devletin aslında bir denge politikası içinde Aleviliği diğer yerel

güçlere karşı konumlandırmaya çalıştığına dair tezler oldukça güçlü bir şekilde öne çıkmaktadır. Tüm bu tartışmalara bağlı olarak bir sonraki bölümde, modernite ve kentleşme çerçevesinde gelişen kurumsallaşmanın günümüzde Alevi kimliğinin dönüşümü açısından nasıl bir etkisi olduğu araştırılacaktır. Bu bağlamda, modernleşmeyle ortaya çıkan cemevi yapılanmasının üzerinde durularak geleneksel Alevi inancı ve modernleşme arasında nasıl bir yol izlendiği, bunların pratiklere nasıl yansıdığı ve toplumsal düzen içinde bu kurumların nasıl var oldukları tartışılarak cemevlerinin Alevi kimliği üzerindeki etkileri irdelenecektir.

3. ALEVİLİĞİN YAŞANMA BİÇİMİ ÜZERİNDEN CEMEVLERİNE BAKIŞ

3.1. Cemevi Nedir?

Alevi inancına ilişkin en temel pratiklerden biri olarak kabul edilen cem, Alevilerde hep beraber yapılan ibadete verilen genel bir isimdir.²⁴¹ Geleneksel anlamdaki cemevi bu bağlamda, Alevilerin cem ibadetini gerçekleştirdikleri yer olarak adlandırılmaktadır. Aleviliğin tarihsel bir süreç içinde geçirdiği değişim göz önüne alındığında cemevi kavramına yüklenen anlamların farklılaştığı ve bunun da küreselleşme dinamiklerinin yoğun olarak gözlemlendiği 1980 sonrasına denk geldiğini gözlemlemek mümkündür. Cemevlerine ilişkin tartışmaların toplumda artmasına paralel olarak, günümüzde bu yapıların işlevlerine ilişkin birçok sorun da gündeme gelmeye başlamıştır. Bu çerçevede, cemevlerinin ne olduğu, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı en çok üzerinde durulan konular olmaktadır. Süregelen tartışmalara ilişkin ortaya çıkan bazı görüşleri daha net anlayabilmek için şehirdeki ve kırsaldaki yapılanmaya karşılık gelen “cemevi” kelimesinin birbirinden farklı olguları temsil ettiğinin altını çizmek gerekir.

Kırsal alandaki cemevi, cem ibadeti yapabilmek için bir araya gelen topluluğun, yerleşim yerindeki en büyük evi ya da odayı, dini amaçlarla kullandığı yapıyı adlandırmak için kullanılmaktadır.²⁴² Kırsal alandaki bu yapının mekânsal anlamda sürekliliğinin olmayışı, Osmanlı döneminden beri Alevilere yapılan baskılar nedeniyle gizli ibadet yapıldığı gerekçesiyle ilişkilendirilebilir.²⁴³ Bunun yanı sıra, Alevilikte ibadet yapılan mekânın kutsal olması değil, kutsanabilen herhangi bir yerde ibadet yapılabilmesinin önemli olması sabit bir mekân arayışına ihtiyaç duymaz.²⁴⁴ Bireylerin

²⁴¹ “Cem”, <http://www.alevi.org/alevi-ogretisi/cem.html>, [11.04.2011].

²⁴² Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin*, 70.

²⁴³ Şener, *Alevilizm*, 42.

²⁴⁴ Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin*, 70.

toplandığı herhangi bir yerin cemevi olarak algılanmasına bağlı olarak cemevi olgusu çok eskiye dayansa da kırsal bölgede Anadolu'nun farklı yerlerinde, Alevi geleneklerinin farklı yaşandığı ve dolayısıyla ibadet biçiminin değişikliğe uğradığı düşünülecek olursa, cemevlerinin teorik olarak birbirine benzemesi çok da mümkün değildir.

1990'larla beraber kentlerde ortaya çıkmaya başlayan cemevleri ise kırsal alanındaki düzenden belirgin bir biçimde ayrılarak, kendisini sabit bir mekân içinden anlamlandırmaya çalışan karmaşık bir yapıya karşılık gelmektedir. Günümüzde cemevi üzerinden yapılan kavramsal tartışmalar ötesinde işlevsel olarak da cemevlerinin kamusal alanda nasıl bir ihtiyaç dahilinde belirdiğine ilişkin yapılmaktadır. Cemevlerinin henüz yasal bir statüye kavuşmamış olması, bu yapıların hangi isim altında kurulması gerektiği konusunda da bir muğlâklığı doğurmuştur. Bu nedenle aslında aynı amaçlara hizmet eden cemevleri halen “kültür evi, cem ve kültür evi, hatta dayanışma dernekleri” başlıkları altında faaliyetlerini devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Hukuki anlamda ibadethane sayılmamasına rağmen, siyasal ve yasal hak mücadelesi sürdüren Alevilerin birçoğu, ibadethane olarak tanımladıkları cemevlerinin dinsel özgürlük çerçevesinde yasal olmasını doğal bir hak olarak görmektedirler. Ancak İslam inancını ve buna yönelik ibadetleri de homojenleştirerek camiye Müslümanların ibadethanesi olarak kabul eden siyasal iktidarın çoğunluğu ve Diyanet İşleri Başkanlığı ise cemevlerini “ibadethane değil, kültür evleri” olarak tanımlamaktadır.²⁴⁵ Yapılan bu tanımlamalar dışındaki bir başka görüş ise, cemevlerini 1980 sonrası dönemde siyasal anlamda zayıflayan sol hareketlerin tekrar güçlenebilmesi için “siyasal faaliyetlere mekân teşkil eden yer” olarak ifade edilmektedir.²⁴⁶

Devlet nezdinde resmi olarak müslümanların ibadethane algısının camiyle sınırlandırılması cemevine ilişkin başka bir soruyu da beraberinde getirmekte ve buna göre cemevinin caminin alternatifi olup olmadığı sorusu üzerinde tartışılmaktadır. Bu noktada Yalçinkaya, cemevlerini ibadethane olarak benimseyen Alevilerin aslında

²⁴⁵ “Alevilik”, Diyanet İşleri Başkanlığı, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-128.aspx> [07.01.2011].

²⁴⁶ Üzümler, age, 39. (Bununla beraber örneğin Ayhan Yalçinkaya cemevlerinin oluşumunun “kültür” üzerinden şekillendiğini vurgularken, Massicard ise ibadet temelinde ele almaktadır.) Yalçinkaya, Pas: Foucault’tan Agamben’e, 202. Massicard age, 173.

iktidarın düşüncesine direkt karşı çıkmadıklarını, yani bu anlamda siyasi iktidarın düşüncesiyle de örtüşecek biçimde cemevlerin kültürel fonksiyonlarını kabul ettiklerini vurgular. Bununla beraber, gündelik hayatın bir parçası olan karşıtlıklar ve farklılıklar üzerinden kendini tanımlama fikrinin camilerin aksine cemevlerini açıklamaya yetmeyeceğini ileri sürer. Sonuç olarak, Aleviler cemevlerini din ve kültür karşıtlığı üzerinden değil, onların birlikteliği üzerinden tanımlamaktadır.²⁴⁷

Cemevinin yapısına ilişkin diğer bir tartışma ise küreselleşmenin hangi dinamikleri üzerinden dönüşümün yaşandığı ve inancın neden kamusal alanda kendisini gösterme ihtiyacı duyduğudur. Tarihsel bir süreç içinde bakıldığında günlük hayat pratiklerinde cemevi tartışmalarının 1980'lerin sonuna kadar yer almadığını söylemek mümkündür.²⁴⁸ Kentlere yoğun göçlerin yaşandığı 1960'lardan sonra geçen neredeyse otuz yıllık bir süreçte, gizlice sürdürülen cem ibadetlerinin evlerde devam etmesi ve bu bağlamda kentlerdeki ilk cemevine karşılık gelen yapıların, geleneksel Alevilikte olduğu gibi sabit bir mekân algısından uzak bir şekilde üretildiği görülmektedir. Bu bağlamda ileri sürülebilecek tezlerden biri olarak kentleşme her ne kadar önemli bir yere sahip olsa da, cemevlerinin kurumsallaşmasını tetikleyen tek etmen olarak kabul edilemez. Modernitenin önemli bir unsuru olan kentleşmenin yanı sıra küreselleşme çerçevesinde sosyal ve siyasi hareketliliğin yaşanması, kimlik politikalarının değişimi ve kimlik siyasetinin yükselişe geçmesi gibi dinamiklerin yanı sıra, Alevilerin örgütlenme ve grup bilinci üzerinden Alevi kimliğini tanımlamaya çalışmaları da kurumsallaşma sürecinde etkili olmuştur.²⁴⁹

Bulunduğu koşullara uygunluk sağlamak suretiyle söylem üzerinden kendisini yeniden üretilen Aleviliğe paralel olarak, Alevi kurum ve pratiklerinde de benzer bir değişim görmek mümkündür. Bu değişimin en temel dayanaklarından biri kimlik algısının dönüşümü üzerindendir. Bu bağlamda, çoklukla erken Cumhuriyet döneminde kendisini Türk vatandaşlığı tipolojisiyle özdeşleştirip, bunun karşısında kalan her ögeyi vatandaşlık çerçevesinde törpüleyecek biçimde kimliğini tanımlayan birçok Alevi,

²⁴⁷ Yalçinkaya, **Pas: Foucault'tan Agamben'e**, 203-205.

²⁴⁸ Şener, **Alevilizm**, 45.

²⁴⁹ Çamuroğlu, "Alevi Uyanışı".

modernite ve kentleşme sürecinin başında değişen konjonktür içerisinde aktörleri değiştirerek kendisini sola yakın ilişki üzerinden tanımlamaya başlamıştır. Bu bağlamda Alevilik de dahil olmak üzere birçok konuya sınıf ve ekonomi temelinde eleştirel yaklaşması bu öğelerin yeniden tanımlanmasında etkili olmuştur. Ancak 1980'lerin sonunda sol çatının birleştirici figür olarak rolünün etkisizleşmesinin yanı sıra Alevilerin geleneksel özelliklerinden kopmaya başlamaları Aleviliğin sistem içinde yok olduğu tartışmalarını başlatmıştır. Bu yolla, bu kez de yükselen kimlik tartışmalarının içinde kendilerine de yer bulmaya çalışmaları yeni bir tanımlama ihtiyacını doğurmuş ve kentte ilk kez dini bir çatı altında toplanarak kendilerini tanımlama çabalarını beraberinde getirmiştir. Bu örgütlenme sürecinin her ne kadar “refleksif/tepkisel bir tanımlama kaygısı ve var olan hareketlilik içinde grup sınırlarının erozyonunun önlenmesine yönelik” hızlandığı ileri sürülse de bu ifade, örneğin siyasal İslamın yükselişte olduğu 1970'ler döneminde Alevi örgütlenmelerindeki eksikliği açıklamak için yetersiz kalmaktadır.²⁵⁰

Aleviliğin kamusal alanda varoluşunu tartışan birçok yazarın vurguladığı gibi modernleşme bağlamında Aleviliğin ve ona ait pratiklerin kaybolduğunun düşünülmesi, Aleviliğin pratikler bazında içi boşaltılırken bir yandan sadece kamusal alanda görünürlük sağlayabilme kaygısıyla bu mekânların işlevsellik kazandığı gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Halbuki Aleviliğin pozisyonunu bu kadar tek boyutlu ele almak, cemevlerinin günümüzdeki karmaşık yapılarını anlamlandırma, ilişki ağlarının hangi düzlemlerde değiştiğini inceleme ve kurumların işlevselliği sorgulamayı çok sınırlamaktadır. Cemevlerinin kavramsal olarak ne olup ne olmadığına dair yürütülen tartışma o kadar merkezde oturmaktadır ki, temelde bu kurumların işlevleri ve gündelik hayattaki aktörler tarafından nasıl biçimlendirildiklerine dair sorular gözden kaçmaktadır. Bu bölümde her ne kadar her cemevi için kesin bilgiler olmasa da, Alevilerin kendilerini tanımladıkları dini ve kültürel öğeler üzerinden cemevleri incelenerek bu yapıların nasıl bir ilişki ağı içerisinde kurulduğu, sembolik önemi ve bunun gerçekliği ele alınmaya çalışılacaktır. Yine bu anlamda Aleviliğin temelini oluşturan birtakım kurumların cemevlerinde nasıl bir işleve sahip olduğu, geleneksel

²⁵⁰ İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 126.

Alevi inancında hangi uygulamaların ve kurumların olduğu ve bu uygulamalara cemevlerinde nasıl yer verildiğine bakarak Alevi kimliğinin dönüşümü üzerine genel bulgular araştırılacaktır.

3.2. Geleneksel Alevi İnancının Temelini Oluşturan Kurumlar ve Dini Pratikler

Cemevlerini işlevsel açıdan anlamlandırabilmek için bu kurumdaki ilişkilerin ve uygulanan dini pratiklerin birden fazla eksen üzerinden analiz edilmesi önem taşımaktadır. Ancak cemevlerindeki pratikleri ele almadan önce, daha çok dinsel öğelere referans üzerinden anlamlandırılan geleneksel Alevi pratiklerinden kısaca bahsetmek, cemevlerinde yer alan uygulamalara dair değişimleri ortaya koyabilmek için anlamlı olmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel Alevilik inancının temelleri olarak nitelendirilen Alevilik kurumları ile dini pratiklere bu kısımda genel hatlarıyla yer verilecektir.

3.2.1. Alevilik Kurumları

Geleneksel Alevilik inancında temel üç kurum bulunmaktadır. Geleneksel Aleviliğin kendi içindeki dinamiklerini kavrayabilmek amacıyla, bu üç kurum; yani dedelik, musahiplik ve düşkünlüğün fonksiyonlarından söz etmek gerekir.²⁵¹ Bu kurumların Alevilik inancı içinde nereye oturduğunun kavranması, günümüzde cemevlerinde nasıl bir uygulamanın sürdürüldüğünü daha iyi değerlendirmek açısından yararlı olmaktadır.

Bu bağlamda, Alevi kurumları daha iyi anlayabilmek için geleneksel Alevilik inancında adı geçen bazı kavramlardan açıklanması da yararlı olacaktır. Örneğin, Ehlibeyt; Hz. Muhammed'in; damadı Hz. Ali, kızı Hz. Fatma ve torunları Hz. Hasan'la Hz. Hüseyin'den oluşan ailesi anlamına gelirken²⁵² On İki İmam, Hz. Muhammet'ten sonra halife olarak tanınan Hz. Ali'yle O'nun soyundan gelen on iki imam için kullanılan bir tanımdır.²⁵³ Geleneksel cemden farklılaşan görgü cemi ise, ikrar tazelemek, bu yolla tövbe etmek ve ruhsal açıdan temizlenmek için yapılan cem olarak tanımlanmaktadır.²⁵⁴ Yezid, Muaviye'nin oğlu ve Emevilerin ikinci halifesinin adıdır. Ancak, Hz. Hüseyin ve

²⁵¹ Bu kurumların değişik kaynaklar üzerinden farklı biçimlerde ele alındıklarını vurgulamak gerekmektedir.

²⁵² Korkmaz, *Alevi Bektaşî Terimler*, 217.

²⁵³ *age*, 524.

²⁵⁴ *age*, 247.

Hız. Hasan'ın öldürölmesinden sorumlu olduğunu ileri süren birçok Alevi için Yezid kelimesini Muaviye soyunu lanetmek anlamında kullanılır.²⁵⁵

3.2.1.1. Dedelik Kurumu

Dedelik, Alevilik inancındaki en önemli kurumlarından biri olarak kabul edilmektedir. Soy üzerinden ilerleyen dedelik kurumu, dedenin taliplerine aktardığı öğretilerin şekillendirdiği “dünyevi- uhrevi” ilişki üzerinden Alevi toplumunun yapılanmasını hedef almaktadır.²⁵⁶ Dedelik kurumu soy ile ilişkilendirildiğinden genellikle “ocak” kültürüne de yakınlık göstermektedir; bu nedenle ocaklara talip olan dedelere aynı zamanda “Ocakzade” de denilmektedir. Farklı bölümlendirmelere rastlanmakla beraber dedelik genelde üç kol üzerinden incelenebilir. Buna göre, ilk kolu Bağımsız Ocakzadeler oluşturmaktadır. Özellikle Doğu Anadolu Bölgesi'nde, ocaklarda görevde bulunan dedelerin, Hacı Bektaş-ı Veli'yi pir olarak kabul etseler dahi, dedelerin direkt Dergâha bir bağılılıkları söz konusu değildir. İkinci olarak Çelebiler ise, Hacı Bektaş Dergâhına bağılı kalarak, Dergâh'taki Çelebilerden icazet almak ve yılda belli bir miktar Dergâha “hakullah” adı verilen ödemeyi yapmak suretiyle dede olarak hizmet etmektedirler. Son olarak bir ocaktan gelmemelerine rağmen Ocakzadeler tarafından gerektiği durumlarda hizmet etmeleri için bazı Aleviler dede olarak atanmaktadır. Bu dedeler “dikme” ya da “mürebbi” olarak da adlandırılmaktadır.²⁵⁷

Dedelik kurumunun kökenleri için, her ne kadar tarihsel olarak Şamanizm kadar eskiye referans veren kaynaklar varolsa da, dedelerin genel olarak “Seyyid” oldukları, yani Hız. Muhammed ve Hız. Ali'nin soyundan geldiklerine inanılır. Dedelerin kendi içerisindeki ilişki ağının “döngüsel” bir özelliği olduğunu söylemek mümkündür.²⁵⁸ Buna göre, belli ocaklara mensup olan Ocakzadelerin belli bir talip kitlesi bulunmaktadır. Ancak Ocakzadeler de başka ocaklara talip olurlar, yani başka bir ifadeyle her dedenin de talip

²⁵⁵ Hız.Muaviye'nin (ra) oğlu Yezid hakkında nasıl düşünmeliyiz?, Sorularla İslamiyet, <http://www.sorularlaislamiyet.com/qna/7452/hız-muaviye-nin-ra-oglu-yezid-hakkinda-nasil-dusunmeliyiz.html>, [09.10.2011]. Bununla beraber Okan'a göre Yezit “İslam tarihindeki ‘kişisel’ anlamıyla değil de, sahip olunmasından utanılacak olan birtakım nitelikleri yüklenmiş toplumsal bir anlamı simgeler.” Okan, *age*, 33.

²⁵⁶ Subaşı, “Gündelik Hayat, Modernlik ve Aleviler”, 72.

²⁵⁷ Ali Yaman, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değışim Sürecinde Alevilik*, (İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004), 141-146.

²⁵⁸ Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal*, 93-97.

olduğu başka bir dede vardır. Bulundukları konumlara göre pir, mürşid gibi farklı isimler alsalar da, kendi taliplerine karşı kurdukları ilişkide benzer iktidar biçiminden söz edilebilir.

Ehl-i Beyt ve On İki İmamların soyundan geldiğine inanılarak kutsallaştırılan dedelik görevi babadan oğla geçen bir sistem olarak işlemektedir. Bu nedenden dolayı, aslında dedenin tüm erkek evlatları da dedelik ünvanı almakta ve taliplerden aynı saygıyı görmektedirler. Dedelerin, içlerinde bulundukları statünün korunması amacıyla sosyal anlamda kendisine denk biriyle -yani dede kızıyla- evlenmesi gerektiği, aksi taktirde dedelik görevinden muaf olacağı inancı da oldukça yüksektir.²⁵⁹

Geleneksek Alevilik inancındaki işlevi açısından bakıldığında, dedeliğin sadece ruhani değil aynı zamanda sosyal ve hukuki alanlarda merkezi konumda olduğu görülmektedir. Dedelik kurumu “(rehber olarak) yol açar, (mürşit olarak) talipleri irşat eder, bilmediğini öğretir, (pir olarak) aydınlatır.”²⁶⁰ Dolayısıyla, cem ibadetlerinin yönetilmesi, kurban kesimi ve taliplerin dinsel alanlarda eğitilmesinin yanı sıra talipler arasındaki anlaşmazlıkların çözülmesi, taliplerin “edep-erkâna uygun” bir hayat sürdürüp sürdürmediğinin incelenmesi veya taliplerin gereken durumlarda “yargılanması” gibi dedelerin direkt olarak ilgilendikleri konular olmaktadır.²⁶¹ Bunun yanı sıra dedelere atfedilen “doğaüstü güçler” de talipler arasında dedelerin kutsallığını pekiştiren başka bir unsur olarak dikkati çeker. Taliplerin, ruhani ve dünyevi önderler olarak kabul ettikleri dedelerin saygı gereği olarak ellerini öpmeleri, ya da onlara sırtlarını dönmeden yanlarından ayrılmaları örnek gösterilebilir. Ayrıca, taliplerin dedelerden hasta iyileştirmeleri ya da yağmur yağdırmaları gibi konulardaki beklentileri de bu gücün varlığına olan inancı kanıtlamaktadır.²⁶²

²⁵⁹ Anadolu İnanç Önderleri İkinci Toplantısı: Alevi İslam İnancının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlar Ne Düşünüyor? [Anadolu İnanç Önderleri (II: 2000: İstanbul)], (Ankara: Cem Vakfı, 2003), 278-279.

²⁶⁰ Yalçınkaya, *Toplumsal Kurumlar*, 93.

²⁶¹ Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, 44.

²⁶² Okan, *age*, 82.

3.2.1.2. Musahiplik

“*Musahip*; Alevi inancında terim olarak, ikrar vermiş,²⁶³ evli erkek ve kadının (karı-koca) seçtiği kefil anlamında *yol kardeşi* demektir.”²⁶⁴ Tarihsel olarak musahipliğin kökenleri neredeyse Hz. Adem’e kadar dayandırılrsa da işlevi açısından geleneksel Alevilik inancındaki önemli başka bir kurumu temsil etmektedir.²⁶⁵ Sosyal ve toplumsal bir akrabalık yoluyla toplumdaki bağları güçlendirmeyi esas alan musahiplik, evli olan, yaşam alanları birbirine yakın, aynı dili konuşan, sosyal statüleri birbirine denk ve birbiriyle musahip olmayı kabul eden iki erkeğin musahiplik cemiyle dedenin ve toplumun da onayını alarak “kardeş aileler” olmaları pratiğine dayanmaktadır.²⁶⁶ Böylece “önceden aralarında akrabalık bağı bulunmayan iki kişi, artık toplumun da onayını alarak birbirlerine karşı bir dizi sorumluluk bağlarıyla bağlanmışlardır.”²⁶⁷ Korkmaz’a göre “Alevilikte ilk toplumsal dayanışma biçimi” olan musahiplik, kendi içinde kapalı bir toplum olan Alevilerde toplumsal bağların ve dayanışmanın daha sıkı olabilmesinde çok önemli bir görev üstlenmiştir.²⁶⁸ Yani, musahiplik aslında toplumsallaşma için bir nevi zorunluluktur. Örneğin yılın belli dönemlerinde yapılan görgü cemlerine katılabilmek için ya da kurban yemeğine katılmak için kişinin musahibinin olması şartı aranması da bu durumu kanıtlamaktadır.²⁶⁹

Geleneksel Alevilik inancında musahipliğin kendine özgü katı kuralları bulunmaktadır. Bundan dolayı öncelikle bir yıl deneme süreci yaşayan musahipler, bu süreç sonunda tekrar cem ibadetiyle “ölene kadar birleşmeyi” kabul ederler. Dargınlık, tartışma ya da vefat gibi kalıcı ya da geçici ayrılıklar musahiplik yeminini etkilemez, bu yemin hayat

²⁶³ “İkrar”: Benimseme, onama, kabul. TDK Sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, [13.09.2011].

²⁶⁴ Esat Korkmaz, **Anadolu Aleviliği: (Felsefesi-İnancı-Öğretisi-Erkânı)**, (İstanbul: Berfin Yayınları, 2000), 322.

²⁶⁵ İsmail Kaygusuz, **Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musahiplik**, (İstanbul: Alev Yayınları, 1991). (Kökenlerini açıklayabilmek için tarihsel süreçte yer yer Asya’daki *kandaş* topluluklara, Zerdüştlük ve Ahilik’e ve hatta Hz. Adem’e kadar götürülen musahiplik, İslamiyet çerçevesinde, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’yi kendisine musahip seçmesi inancıyla da perçinlenmiş, bu bağlamda musahipliğe simgesel bir önem de atfedilmiştir.)

²⁶⁶ Kaygusuz, **Aleviliğin Toplumsallaştırılmış**, 17-19.

²⁶⁷ Okan, **age**, 75.

²⁶⁸ Korkmaz, **Anadolu Aleviliği**, 326.

²⁶⁹ Şener, **Alevilizm**, 41.

boyunca bir kez yapılır.²⁷⁰ Musahip eşleri birbirinin kardeşi, çocukları kendi çocukları olarak sayılır, bu durumda birbirlerinin musahibi olan ailelerin karşılıklı maddi manevi destekleri beklenen bir durumdur. Ayrıca bu bağ kardeşlikten öte görülmektedir, öyle ki musahiplerin çocuklarının birbiriyle evlenmesi yasaktır. Musahiplerden bir şekilde bir suç işleyen cem ibadetine alınmaz ve “düşkün” kabul edilirse, diğer aile de “düşkün” sayılır, yani, dini ve toplumsal her türlü faaliyette, “iki taraf birbirinin hatasından ve sevabından sorumludur.”²⁷¹

3.2.1.3. Dar ve Düşkünlük

Geleneksel Alevilik inancı çerçevesinde “dar” ve “düşkünlük”, dinsel kıstasları önemli ölçüde belirler. Yapılan görgü cemleri bu bağlamda, taliplerin “ikrar verdikleri” yoldaki tutumlarını kontrol etme esasına dayalı, bir anlamda bireysel sorgulanmanın yapıldığı bir halk mahkemesi biçiminde işlev görür. Görgü ceminin esası, cem sırasında görülecek kişilerin topluluk önünde yıl boyunca yaptıklarının, varsa şikayetlerin hesabını vermelerine, yani “özlerini dara çekme”lerine dayanmaktadır.²⁷² Ancak, görgü ceminde nihai karar veren tek unsur dede değildir; talip, tüm toplum önünde yargılanır bu nedenle tüm topluluğun kendisine rıza göstermesi gerekmektedir. Görülen kişi “dara çekildiğinde” eğer suçlu bulunursa, suçuna göre ceza alır. Suçu affedilmeyen ise “yol düşkünlü” olarak cezalandırılmaktadır. Bu durumda, Pir Dergâhı veya Düşkünler Ocak’ına gönderilir. Eğer yola dönmesine izin verilirse düşkünlük cemi ile tekrar topluma katılabilir.²⁷³

İşlevsel açıdan, kendisine özgü bir hukuki düzene bağlı olmak kaydıyla toplumda düzeni sağlamayı hedefleyen düşkünlük kurumunda iki unsur dikkat çekicidir. İlk olarak, birçok ortodoks inancın aksine Alevilikte sorgulanma, öldükten sonra Allah nezdinde yapılan ve cennetle ödüllendirilen ya da cehennemle cezalandırılan bir duruma işaret etmemektedir. Diğer bir ifadeyle, bireyin yaşarken yaptıklarının hesabını vermesi beklenir. Bu duruma bağlı olarak ikinci bir unsur önem kazanır. Bireyin hesap vermesi,

²⁷⁰ Korkmaz, *Anadolu Aleviliği*, 335.

²⁷¹ Şener, *Alevilizm*, 41.

²⁷² Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal*, 86.

²⁷³ Lütfi Kaleli, *Alevilik : Binbir Çiçek Mozaïği*, (İstanbul : Can Yayınları, 1996), 253-255.

yani “görülmesi” sırasında diğer taliplerin ona rıza göstermesi gerektirmektedir. Bu anlamda görülecek kişi “ölmeden önce ölmek” ritüelini yerine getirecek, daha sonra rızaya dayalı olarak toplumda tekrar canlanacaktır. Eğer düşkün sayılırsa, kişi değişen cezai yaptırıma göre toplumdan izole edilir ve cemlere katılması yasaklanır.²⁷⁴ Bu durumda düşkünlüğün sosyal toplumu belli ahlak kriterlerine göre yönlendirmek ve işlerliğini arttırmak amacıyla önemli bir yeri bulunduğunu vurgulamak gerekmektedir.

3.2.2. Cem İbadeti

“Toplanmak, bir araya gelmek, topluca davranmak” anlamlarına gelen cem, geleneksel Alevi inancındaki en önemli dini pratiklerden birine karşılık gelmektedir.²⁷⁵ Bu ibadet “kırklar cemi”, “ayini cem” olarak adlandırıldığı gibi, toplu yapılması özelliğinden dolayı “halka namazı” olarak da tanımlanmaktadır. Zaman ve bölgeye göre farklılaşma görülse bile, ibadette temel olarak kırklar ceminin esas alındığı görülmektedir. Bu haliyle Kırklar Cemi “Alevi ve Bektaşî ibadetinin esası olarak kabul edilen cem ve semah dönmenin mitolojik kaynağı olarak kabul edilmektedir.”²⁷⁶

Cem ibadeti, Hz. Muhammed’in Miraç’tan dönüşünü ve dönüş yolunda Kırklar Meclisi ile karşılaşmasını esas alan Kırklar Cem’ini sembolikleştirerek Alevi öğretilerini aktarmayı hedef almaktadır. Korkmaz’ın anlatımına göre, Hz. Muhammed bir gün Hakk’ın daveti üzerine Cebrail’in rehberliğinde Miraç yolculuğuna çıkar. Yolculuk sırasında bir arslan önlerine çıkar ve kükrer, o sırada bir ses ona yüzüğü arslanın ağzına vermesi gerektiğini söyler bunun üzerine Hz. Muhammed yüzüğü ona verir ve Hakk’ın yanına ulaşmak için yola devam eder. Miraç’tan geri döndüğünde ise yolda bir kubbeye karşılaşır merak eder ve kapıyı çalar. Peygamber olduğunu söyleyince içeri alınmaz, herkesin içinden biri olduğunu söyleyince içeri yani Kırklar Meclisine buyur edilir. İçlerinde Hz. Ali de vardır ancak peygamber O’nu tanımaz. Peygamber içerdekilere kim olduklarını sorar ve “Biz Kırklarız ve Kırkımız Bir’iz” cevabını alır. Hz. Muhammed içerideki otuz dokuz kişi sayınca, Kırklar Selman’ın dışarda olduğunu, onunla beraber kırk kişi olduklarını söyler. Bunu kanıtlamak için Hz. Ali kolunu keser ve her birinden

²⁷⁴ Yalçinkaya, *Alevilikte Toplumsal*, 84-88.

²⁷⁵ Şener, *Alevilizm*, 42.

²⁷⁶ *age*, 37.

kan damlar, son damla da Selman'dan gelir. Selman geri döndüğünde bir üzüm tanesi taşımaktadır ve Hz. Muhammed'den bunu herkese pay etmesini ister. Hz. Muhammed üzümü ezer, suyunu herkese dağıtır. Şerbeti içen herkes aşka gelir, semah dönmeye başlar. Bu sırada Hz. Muhammed'in de başındaki kuşak açılıp kırk parçaya bölünmesiyle herkes bir parçayı beline dolar. Semahtan sonra muhabbet edilir ve peygamber pirlerinin kim olduğunu sorar ve "Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir, rehberimiz Cebrail Aleyhisselam'dır" cevabını alır böylece Hz. Ali'nin de Meclis'te olduğunu anlar. Hz. Muhammed bunun üzerine Hz. Ali'ye doğru yürür ve yaklaştığında peygamberin arslana verdiği yüzüğü Hz. Ali'nin parmağında görür.²⁷⁷

Kırklar Cem'ini temel öğreti kabul eden cem ibadeti sırasında genel olarak birtakım bölümler vardır. Örneğin, Düvazdeh'de On iki İmamlar adına övgüler sunulurken, Tevhid kısmında Hz. Ali ve Allah üzerine gülbenkler söylenir. Daha sonra Kerbela olayı hatırlanarak susuzluktan ölenler adına saka suyu dağıtılır ve Yezid lanetlenir. Sonunda yine gülbenk okunan ibadet, katılımcıların lokmaları, yani yanında getirdikleri yiyecekleri dağıtmalarıyla son bulur.²⁷⁸

Cem ibadeti sırasında yapılan görevler "on iki hizmet" olarak adlandırılır ve bu hizmetler farklı gönüllü talipler tarafından yerine getirilir. On iki hizmetin içeriği ve taliplerin nasıl görevlendirildikleri birçok kaynakta farklı isimlerle ve biçimlerde anlatılmakta olsa da, alan araştırmasına en yakın tanımlandırma için Yaman'ın çalışmasına başvurulmaktadır: Buna göre, "mürşit" yani dede, cemi yönetirken, "rehber" ceme katılanlara yardımcı olur. "Gözcü", cem sırasında asayiş sağlar, "çerağcı" ortamın aydınlanması ve ibadet sırasında çerağın yakılmasından sorumludur. "Zakir", dedenin yanında yer alarak saza ve gülbenklerin okunmasına eşlik eder, semahları yönlendirir. "Süpürgeci", ibadet sırasında meydanının temizliğinden sorumludur. Sakka, ibadette mersiyeler okunurken sakka suyunu dağıtır. Kimi yerlerde su, kimi yerlerde üzüm suyu veya şarap sakka suyuna karşılık gelmektedir. "Sofracı", gelen lokmalardan, kurbandan sorumlu olur. "Pervane", cemevinin iç ve dışarıdaki kontrol ve güvenliğinden sorumludur. "Peyik", cem ibadetinin yapılacağını tüm taliplere bildirmekle görevlidir.

²⁷⁷ Korkmaz, *Alevi Bektaşî Terimler*, 408-411.

²⁷⁸ Mélikoff, *age*, 45-47.

“İznikçi” ise mekânın genel temizliğinden sorumludur. “Bekçi” de cem ibadeti yapılan mekânda giriş çıkışları kontrol eder, güvenliği sağlamaktadır.²⁷⁹

Cem ibadetini kendisine özgü kılan ve pek çok ortodoks dinden ayıran birtakım özellikler vardır. İbadetin toplu yapılması dışındaki diğer bir önemli özelliği mekân zorunluluğu olmamasından gelir. İbadet yapacak taliplerin tercih ettikleri herhangi bir mekânı niyaz (dua) yoluyla kutsallaştırıldıkları görülmektedir. Diğer bir özellik ise, ibadete katılan bireylerin ortak bir uyum sağlanması için birbirlerine “rıza” göstermesi gerekliliğidir. İbadetin başlayabilmesi için taliplerin bir yandan posta oturarak lider olduklarını sembolize eden dedelere ibadeti yönetmeleri için izin vermeleri gerekirken diğer yandan da tüm taliplerin birbirinden razı olması beklenmektedir. Rızalık alan dede belirtildiği üzere, cemi yönetmeden önce katılanların da birbirlerinden razı olmalarını ister, aralarında sorun varsa halkın huzurunda çözmeleri gerekmektedir. Bu nedenle, dede aynı zamanda bir hakim rolü üstlenir ve “Burç” olarak adlandırılan on iki maddelik yasalara dayanarak gerektiği durumlar dahilinde cezalandırmalara başvurur. Örneğin, ceme katılmanın yasaklanmasıyla bir anlamda toplumdaki dışlanmayı ifade eden düşkünlük cezası, bu cezaların en büyüğü olarak yer almaktadır.²⁸⁰

Genel olarak ibadet, on iki hizmeti üstlenenlerin görevlerini sırasıyla yapmaya başlar. Miraçlama ve Kırklar Cemi’nin sembolik anlatılışı sırasında dede ve zakirin eşliğinde gülbenkler okunur, saz eşliğinde dua edilir, secdeye kapanılır. Ancak bu, ibadetin her yerde tek tip uygulandığı anlamına gelmez. Genel tipolojinin yanı sıra farklı kaynaklarda farklı yörelere ve durumlara özgü değişik cem türleri olduğu belirtilmektedir. Abdal Musa Cemi, Musahiplik Töreni, Koldan Kopan Erkânı, Dardan İndirme Erkânı, Görgü Cemi, Muhabbet Cemi, Nevruz Cemi vb. gibi birçok farklı işlevi barındıran ve içeriği farklılaşan cem ibadetleri mevcuttur. Örneğin, Koldan Kopan Cemi, gençleri eğitmek, Musahip Cemi Aleviliğin önemli unsurlarından biri olan musahiplik yani yol kardeşini seçmek, Nevruz Cemi ise Hz. Ali’nin doğumunu kutlamak amacıyla 21 Martta yılda bir kez, Görgü Cemi ise dede tarafından görülmek esasıyla, yıl içerisindeki olan olayların

²⁷⁹ M. Yaman, *age*, 191-193.

²⁸⁰ İsmail Kaygusuz, *Alevilikte Dar: Darın Pirleri*, (İstanbul: Alev Yayınevi, 1993), 64-71.

sorgulanması amacıyla yapılmaktadır.²⁸¹

Cem ibadetinin felsefî yönünü anlamak için, Aleviliğin Allah inancına da kısaca değinmek gerekmektedir. Yalçinkaya'nın ifade ettiği gibi, "[...] cemin genel olarak Alevilerin tapınma biçimi olduğuna ilişkin yaygın bir kanı vardır ve yaygın olduğu ölçüde de yanlıştır. 'Tanrı'nın buyruklarını yerine getirme, tapınma, tapma' anlamında bir ibadete Alevilikte rastlanmaz."²⁸² Bu nedenle de birçok ortodoks dininde hakim olan "yaratan-yaratılan" ikiliği bu biçimiyle Alevilikte görülmemektedir. İbadette kadın ve erkeklerin cinsiyet üzerinden bir ayrışma olmaksızın birlikte oturmasından da anlaşılacağı üzere, Alevilik anlayışında "Allah her yerde olduğu kadar insanın da içindedir." Dolayısıyla, insana yüklenen anlam da değişir ve bu haliyle insan, "yaratılan" figüründen çok "evrenin bir özeti olarak, Allah'a en yakın varlık ve onun yeryüzündeki halifesi" olarak tanımlanır. İnsan için esas olan ise, "yol"da geçilen her aşamayla birlikte Allah'a daha da yakınlaşmak ve dolayısıyla "İnsan-ı Kâmil" mertebesine ulaşmaktır.²⁸³

Bu görüşe referansla, geleneksel Alevilik çerçevesinde, ibadetin zaman ve mekânla kurduğu ilişkinin farklı olduğu söylenebilir. Alevi felsefesinde "İnsan-ı Kâmil" olabilmek için izlenilen yol, ibadeti yaşamın tümü olarak kabul etmek anlamına gelir ki, bu da zaman-mekân algısını boyutsuzlaştırır. Bu haliyle cem de gerçekte ibadetin sadece görünen bir kısmını temsil etmektedir. Nihai olarak, cemde kutsallaştıran unsurun mekân ya da ibadettin kendisinden çok, katılımcılara atfedilmesi önemlidir. Günümüze kadar cem ibadeti için özel mekânların var olmaması da bu savı desteklemektedir.²⁸⁴

3.2.3. Kurban, Lokma ve Cenaze Pratikleri

Geleneksel Alevilik inancına ilişkin diğer bir önemli ibadet pratiği ise kurban kesimidir. Kurban geleneği Hz. İbrahim'in oğlunu kurban adak etme hikayesine dayanır. Kan dökülmeden, belli bir ritüel çerçevesinde gerçekleştirilen kesim, bölgelere göre kurban, adak, cem kurbanı olarak farklı şekillerde adlandırılır.²⁸⁵ Kurbanlar, kesildikleri durum

²⁸¹ Okan, age, 71.

²⁸² Yalçinkaya, Toplumsal, 74-75.

²⁸³ Yılmaz, age, 94-95.

²⁸⁴ Yalçinkaya, Toplumsal Kurumlar, 74-75.

²⁸⁵ "Alevilerde Kurban Geleneği ve Kurban Bayramı", <http://www.aleviweb.com/forum/showthread.php?t=6204>, [09.05.2011].

ve amaca göre “içeri” ve “dışarı” kurban olarak ikiye ayrılrsa da önemli olan kurbanın gelenlere ortaklaşa pay edilmesidir.²⁸⁶ Kurban kesimi sadece Kurban Bayramı’yla sınırlı kalmadığı gibi dilenen her gün -Muharrem Ayında oruç tutulan on iki gün dışında- adak kurbanları kesilebilir.

“Lokma”, ilk bakışta kurban etini akla getirse de aslında Alevilikte dağıtılan her türlü yiyeceğe verilen genel bir isim olmaktadır.²⁸⁷ Örneğin, meyve bile lokma olarak adlandırılır. Buradaki temel amaç da kurban kesimiyle aynı olarak, getirilen yiyeceklerin katılımcılar arasında ortak paylaşımına dayalıdır.

Geleneksel Alevi inancına yönelik bir özellik de cenaze kaldırımına ilişkindir. Gerek dua, gerekse dini pratikler açısından kendisine özgü bir biçimi olan cenaze kaldırımının en önemli kısmını “dardan inme cemi” oluşturmaktadır. Genelde yapılan görgü cemleri içinde ölen kişinin yakınları tarafından düzenlenen dardan inme ceminde diğer kişilerden razılık istenmektedir.²⁸⁸

Aleviler tarafından özel kabul edilen günler de ibadetin bir parçasını oluşturmaktadır. Hicri takvime göre yılın ilk ayı olan Muharrem’in onuncu gününde Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin’in şehit olmasından dolayı, Muharrem Ayı, Aleviler için özellikle kutsal sayılır. Bu ayda, On İki İmam’dan sırasıyla her gün biri adına tutulan Muharrem Oruçları, Alevilerin pratiklerinde önemli bir yer tutar. Muharrem Oruçlarında su mümkün olduğunca içilmez, et yenmez, kurban kesilmez, eğlenceden uzak durulur, cem ibadeti yapılmaz, sadece bu olayı konu alan mersiyeler okunur ve Muharrem Sohbetleri yapılır. On ikinci gün aşure yapılmasıyla bu yas dönemi sona erer.²⁸⁹ Yol gösterici, ermiş veya kimilerince peygamber olarak kabul edilen Hızır’ın bolluk ve bereket getirmesi için dilek tutulan “Hızır Orucu” ise çoğunlukla üç gün sürer. Hıdırellez, yine Alevilerce kutlanan bir bahar bayramı olarak kabul edilmektedir. İlkbaharın, canlılık ve bereketin başlangıcı ve aynı zamanda Hz. Ali’nin doğum günü olarak kabul edilen Nevruz da

²⁸⁶ Nejat Birdoğan, “Alevilikte Lokma ve Kurban Geleneği”, http://www.guvencabdal.com/alevilikte_lokma_kurban_lokma_gelenegi-t391.0.html- [07.01.2011].

²⁸⁷ Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, (İstanbul: Otağ Yayınevi, 1977), 303.

²⁸⁸ İsmail Kaygusuz, *Alevilikte Dar*, 81.

²⁸⁹ Ali Duran Gülçiçek, *Her Yönüyle Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*, (Köln: Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004), 732- 738.

dinen bu kutsal günler arasında sayılmaktadır.²⁹⁰

Bu pratikler geleneksel Aleviliğin oluşumunda büyük role sahipeler de kentlerde cemevlerinin oluşumuyla gerek kurumlarda gerekse dini pratiklerde birtakım değişimlerin gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle bir sonraki bölümde son otuz yılda kurulan cemevlerinde geleneksel Alevi ritüellerinden farklı olarak nelerin değiştiği anlaşılmaya çalışılacaktır.

3.3. Cemevlerinde Uygulanan Alevilik Pratikleri

Cemevlerinin 1990'larla beraber kurumsal olarak ortaya çıkışı, birçok pratiğin temelde değişiminde etkili olmuştur. Öncelikle geleneksel Alevi inancı çerçevesinde mekânın sorunsallaştırılmaması hatta önemsizliğinin vurgulanması, küreselleşme dinamikleri üzerinden tersi bir zorunluluk içerisinde yeniden ele alınmıştır. Bu anlamda sembolize edilerek mekânın sabit hale getirilmesi ve birçok farklılığı içinde barındıracak şekilde yeni bir iç düzenlemeye gidilmesi gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Uygulanan Alevi pratiklerinin anlaşılması ve toplumla kurduğu ilişkiyi analiz etmek açısından cemevlerinin kurumsal, dini, sosyal ve mekânsal olarak dönüşümlerinin yeniden ele alınarak karşılaştırılması gerekmektedir.

3.3.1. Kurumsallaşmanın Örgütlenme Üzerindeki Etkileri

Cemevlerinin ortaya çıkması ve kurumsallaşma girişimleri yaklaşık son yirmi yılda kamusal alanda aşamalı olarak görünür hale gelmişse de, farklı yapılar içinde Alevilerin örgütlenme süreci çok daha önce başlamıştır. Homojen bir yapılanmadan ısrarla kaçınmakla beraber Alevilerin büyük bir kısmının 1960'lar döneminde hemşehrilik vurgusuyla kurulan köy dernekleri çerçevesinde, daha sonrasında benimsedikleri sol ideolojiler üzerinden siyasi parti çatıları altında örgütlendikleri söylemek mümkündür.²⁹¹ Bununla beraber vurgulanması gereken ve 1990'larla başlayan dönemi farklılaştıran en önemli olay, kimlik siyaseti üzerinden Alevilerin ilk defa Alevi kimliğini vurgulamak suretiyle dini örgütlenme çatısı altında birleşme konusunda uzlaşmaları olmuştur.

Cemevlerinin kurumsallaşması, geleneksel Alevi pratiklerin kentsel ve modern yapıya

²⁹⁰ Gülçiçek, age, 797-820.

²⁹¹ Massicard, age, 78.

dönüşümüne ilişkin önemli bir kırılma noktası olarak dikkat çekmektedir. İlk olarak, bu noktada cemevi kavramı her ne kadar tekil ve homojen bir yapıyı akla getirirse de, farklı bölgelerde değişik biçimde uygulanan Alevi öğretileri sonucu farklı Alevi kimlik tanımlamalarının yapıldığı göz ardı edilmemelidir. Bu süreç, yapısal ve ideolojik açıdan birtakım ortak noktaları bulunsa dahi, bütünsel olarak farklılaşan ve farklı ideolojileri savunan cemevlerinin oluşmasında etkili olmuştur.

İkinci olarak, örgütlenme biçimindeki bu çeşitliliğe rağmen, temel olarak tüm cemevlerinin bir tüzüğe sahip olması başka bir dönüşüme işaret etmektedir. Kurumsallaşma süreci öncesinde tüm yönetim organizasyonları dedenin insiyatifi çerçevesinde belirlenmişken, günümüzde kurumsal faaliyetler, devletin hukuki düzenlemeleri çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Bu biçimde oluşturulan tüzüklerde cemevleri yapılandırılmasındaki en genel talep, Aleviliğin erimesi kaygısını da yansıtarak, Alevi kültürü ve öğretilerini yaygınlaştırılmasına ilişkindir.²⁹² Cemevlerinde yapılan tüm hizmet ve görevler, kurumun üyeleri tarafından seçilen yönetim kadrosu tarafından düzenlenmektedir. Ancak, tüzük açısından Avrupa'daki uygulamaların aksine, Türkiye'de Alevi olmayanların da üye, hatta yer yer yönetimde söz sahibi olabilmesi, bu kurumların öğretiyi kendi topluluğuna mı yoksa toplumun diğer kesimlerine mi kabullendirmeyi hedeflediği konusunda tartışmalara yol açmaktadır.

Üçüncü olarak, kurumsallaşmayla beraber bürokrasinin de etkin hale gelmesi, cemevlerinde bir devlet kurumunu andırır biçiminde işbölümü yapılanmasına gidilmesinde etkili olmuştur. Uzmanlaşmanın temel alınarak, kurumdaki görevlerin farklı bir düzen üzerinden yeniden şekillenmesinin etkileri, en çok geleneksel Alevilik kurumlarının üzerinde görülmektedir. Örneğin, ruhani ve dünyevi işlerin yürütülmesi için farklı dedelere ihtiyaç duyulması, kurumsallaşma çerçevesinde kentleşme sürecinde yayılan dedeliğin "aşkın" gücünü azaltma görüşünü savunmakla birlikte aynı zamanda dedeliğin yeni bir forma dönüşmesini sağlamıştır.²⁹³ Buna göre birçok cemevi, dini ve devlet işlerini ayıran daha seküler bir yapı üzerinden kendisini tanımlandırmayı seçmiştir. Benzer biçimde, geleneksel inanca göre dedenin rehberlik ettiği kurallardan

²⁹² Okan, *age*, 120.

²⁹³ Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, 169- 170.

öte, cemevinde devletin hukuk kurallarına uyulması dar ve düşkünlük kurumlarının bu modern yapılarda karşılık bulamayarak çoğunlukla işlevini yitirmesine ve sembolik bir hal almasına neden olmuştur.²⁹⁴

Son olarak da kurumsallaşmanın Alevilerin devletle kurduğu ilişki üzerindeki etkisini belirtmek gerekmektedir. Kırsal alanda yaşanan dönem içerisinde çoğunlukla devletle ilişki kurmaktan kaçınan ve kente göç ettiklerinde köy dernekleri üzerinden sosyalleşen Alevilerin özellikle 1980 döneminde dayanışma açısından önemli bir kopuş yaşamaları, 1990 sonrasında cemevi çatısında örgütlenerek kolektif bir eyleme geçişe olanak sağlamıştır. Bu anlamda kurumsallaşma, bireyin, her türlü devlet mekanizmasıyla karşılaşabildiği, direkt bir alan yaratılmasında etkili olmuştur. Örneğin, bireylerin gerek bizzat kendi bağışları üzerinden ödenen vergiler ya da bu vergilendirmeye karşı yapılan eylemler, parti örgütlerinin cemevleri üzerinden bireylerle geliştirdikleri yeni tür ilişkiler ya da devlet tarafından sağlanan birtakım yardımların bireylere paylaştırılması gibi gündelik hayat üzerinden siyasi mekanizmaların varlığını anlamlandırmak mümkündür.

Türkiye'deki cemevlerinin hâlâ bir ibadethane olarak yasal sayılmamasından dolayı kendilerini farklı örgütlenme biçimleri üzerinden var ettikleri söylenebilir. 1990'larda daha çok köy, belde dernekleri biçiminde örgütlenmeye gidilirken günümüzde genel anlamda Dergâhlar, federasyonlar, dernekler ve vakıflar olmak üzere genelde dört tip örgütlenme türünden söz edilebilir.²⁹⁵ Bu dört örgütlenme tipi içerisinde de farklı kurumların aynı isimleri aldığına rastlanılsa da, çoğunlukla bu kurumların ideolojik olarak birbirinden farklı düşünceler benimsediklerini vurgulamak önemlidir.

Örgütlenme tiplerinde ilk olarak, tarihsel olarak çoğunlukla Osmanlı döneminde kurulan ve günümüzde tekrar aktif hale gelen Abdal Musa Dergâhı, Şahkulu Sultan Dergâhı ve Karacaahmet Sultan Dergâhı, Dergâh tipi yapılanmanın en önemli örneklerinin başında gelmektedir.²⁹⁶ Federasyon tipi örgütlenmelere bakıldığında ise, Alevi-Bektaşî Temsilciler Meclisi, Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu ve Alevi Bektaşî Kuruluşları Birliği en önde gelen kurumlar arasında sayılmaktadır. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği,

²⁹⁴ age, 194.

²⁹⁵ Kara, age. Benzer bir ayrışma için bkz, Üzümlü, age, 29-66.

²⁹⁶ Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı da Dergâhların en önemlilerinden olmakla beraber günümüzde müze olarak işlevini sürdürmektedir.

Pir Sultan Abdal Canlar Derneği, Hacı Bektaş-ı Veli Dernekleri, Huybar Sultan Alevi Kültür Derneği ise dernek biçiminde örgütlenmenin en önemli örneklerini oluştururlar. Son olarak vakıf tarzında ise başta CEM Vakfı olmak üzere, Anadolu Kültürünü Koruma ve Araştırma Vakfı, Ehli Beyt İnanç ve Eğitim Vakfı, Semah Kültür Vakfı, Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu Kültür Vakfı, Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı Vakfı, Hacı Bektaş-ı Veli Eğitim ve Kültür Vakfı, Pir Sultan Abdal Vakfı'ndan söz etmek mümkündür.²⁹⁷ Kendilerine ait birçok alt şubelerin de bulunduğu bu örgütlenmelerde, tüzel birtakım dayanaklar çerçevesindeki küçük farklılıklara rağmen, kurumlarda genelde benzer bir işleyiş gözlemlenmektedir.²⁹⁸

Cemevlerinin bu kadar farklı biçimlerde yapılanmasının yanı sıra tüzük gereği öne sürdükleri amaçlar doğrultusunda cemevlerinin hem toplumdaki algı, hem de işlevselliği açısından sivil toplum örgütleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir.²⁹⁹ Cemevlerinin içinde bulunduğu durumun kendi içindeki muğlaklığını göz önünde bulundurmakla beraber; birçok cemevinin, kâr gütmeyen faaliyet sürdürmesi ve çoğunlukla bilinçli bir söylem üzerinden kendilerini bir dini kurum olarak vurguladığı ve siyasi alanla kendilerinin arasında bir çizgi çektikleri düşünülecek olursa, cemevleriyle sivil toplum arasında bir bağlantı kurmak mümkündür.

3.3.2. Cemevlerinde Dini Pratiklerin Uygulanışı

3.3.2.1. Alevi Kurumlarının Dönüşümü

Cemevlerinin kurumsallaşmasına ilişkin olarak geleneksel Alevi inancına yönelik en kritik dönüşümlerden biri Alevi kurumları üzerinde gözlemlenmiştir. Geleneksel inancın modern bir yapılanma içinde yeniden düzenlenmesi, dinsel öğeleriyle ön çıkmaya başlayan Alevi kimliğini farklı biçimlerde etkilemektedir.

İlk olarak dedelik kurumu ele alındığında, cemevleri bazı dini pratiklerin uygulanışında gelenekleri sürdürmeyi esas alan bir gönüllülük sergilerken, dede kurumunun yeniden düzenlenmesi karşısında modern ve “laik” bir tavır takınmayı tercih etmiştir. Özellikle

²⁹⁷ Uysal, *age*, 24.

²⁹⁸ Bununla beraber, saha araştırması yapılan Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda hem vakıf hem de derneğin var olduğunu belirtmek bu noktada yararlı olacaktır.

²⁹⁹ Akdoğan, *age*, 27.

yasal birtakım düzenlemeler sonucu tekke ve Dergâhların yasaklanmasıyla eş zamanlı ilerleyen süreçte birtakım dinamiklerin etkisiyle beraber dede-talip bağlarının zedelenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Alevilik inancını yeniden yaşatmaya çalışan cemevleri için dedelik kurumlarını yeniden formüle ederek değişik formlar üzerinden tanımlaması büyük bir gereklilik doğurmuştur. Devletten maaş almayan, ancak çoğunlukla cemevlerindeki gelirlerle belli bir maaşa bağlanan dedeler, sosyal, dinsel, dini eğitim gibi alanlardaki ihtiyaçları karşılamak üzere farklı uzmanlıklar üzerinden sisteme eklemlenmeyi seçmektedirler. Bu durum, cemevlerinde “görevli dede”lik yapan yeni bir figürün ortaya çıkmasında etkili olmuştur.³⁰⁰ Hangi alanda hizmet verilirse versin, bu yeni biçimiyle dedelik yapmak, eski dönemin aksine sadece soya bağlı bir özellik olarak düşünülmemektedir. Aynı zamanda “vizyon” sahibi, eğitilmiş ve halka hitap edebilecek birikime sahip, yani “modern” olmak dedelik için birçok cemevinin ortak tercihi olmaktadır.³⁰¹ Her cemevinin kendisine ait dedesi olmasının yanında, bazı kurumlarda birden çok dedeye, hatta dede kurullarına bile rastlanmaktadır.³⁰² Ayrıca, dedelerin ihtiyaç halinde başka cemevlerinde hizmet yapması da söz konusudur. Ancak, her cemevindeki hizmetlerin nasıl uygulandığı konusunda dedeler arasında da çok kesin bir fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir.³⁰³

Diğer bir Alevi Kurumu olan musahiplik de, dedelik kurumu gibi içinde farklı kırılmaları kentleşmeyle eş zamanlı olarak yaşamaya başlamıştır. Kırsal kesimlerde ve kentleşmenin ilk dönemlerinde daha kapalı bir yapı sergileyen Alevilerin zamanla çeşitli bölgelere dağılması sonucu musahipler birbirinden kopmaya başlamışlardır. Musahiplerin birbirinden sorumlu olması ve birbirlerini desteklemesiyle kırsal alanda güçlenen sosyal dayanışmanın, kent koşullarında yerini bireyselleşmeye bırakmasından dolayı bu kurumun da doğal bir çözülme sürecine gireceği beklenebilirdi. Ancak, dedelik kurumunun aksine musahipliğin cemevlerindeki gelenekleri canlandırma projesine ilişkin meydana gelen değişimlerden pek etkilenmediği açıktır. Dedelik

³⁰⁰ Massicard, *age*, 174.

³⁰¹ CEM Vakfı, Şahkulu Dergâhı, Karacaahmet Sultan Dergâhı gibi birçok yerdeki yönetimde bu fikirle karşılaşmak mümkündür.

³⁰² CEM Vakfının Yenibosna Şubesi’nde böyle bir yapılanma mevcuttur.

³⁰³ İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 211.

kurumu, birtakım değişimler içinde kendisini tekrar var etme çabası içindeyken, musahipliğin aynı şekilde canlandırılmasında güçlük çekilmektedir. Diğer bir ifadeyle, “Aleviler için musahiplik kurumunu ‘düne’ uygun bir biçimde yaşatma olanakları çok sınırlı” olması fikri bugün hala cemevlerince desteklenen bir pratiği yansıtmaktadır.³⁰⁴ O halde “kentlin yaşamına giren Alevilik için iki seçenek vardır: bu kurumu tümünden bırakmak ya da kurumu sembolik olarak sürdürmek.”³⁰⁵ Öyle ki, günümüzde pek çok dedenin bile musahibi olmaması, musahibi olanların da çoğunlukla işlevlerini yerine getirmeden musahipliği yürütmeye çalışması, pratikte Bozkurt’un düşüncesiyle örtüşen bir durumu ortaya koysa da, bunu genel geçer bir bilgi olarak sunmak çok yerinde olmayacaktır, zira geçmişle karşılaştırıldığında sayıca az da olsa hâlâ görgü cemlerinin devam etmesi, bu durumun tersini kanıtlamaktadır.

Son olarak da, dar ve düşkünlük kurumunun cemevleri üzerinden dönüşümleri incelendiğinde burada da işlevlerin büyük ölçüde farklılaştığı yeni bir yapıdan söz edebiliriz. Öncelikle, herkesin birbirini tanıdığı kapalı bir ortamdan çıkarak neredeyse kimsenin birbirini tanımadığı bir “hayali cemaat” üzerinden bu pratiklerin işlevini açıkça sürdüremediği gözlemlenmektedir. Musahiplik kurumundaki değişmeler buna bağlı olarak görgü cemlerindeki azalmanın yanı sıra sosyal hayata ilişkin karar alma yetkilerinin devletin yargı kurumuna aktarılması, düşkünlük kurumunun da cemevi politikalarında pek yer almadıkları düşünülse de, görgü cemlerinin giderek önem kazandığını da vurgulamak gerekir.³⁰⁶

Düşkünlük kurumuyla ilgili diğer önemli bir nokta, özellikle kent ortamında değişen Alevi ve Sünni ilişkisinin cemevlerince de desteklenerek, heterojenliğin savunulması olmuştur. Örneğin, geleneksel Alevilik’e göre “yoldan” olmayanlarla, yani Sünnilerle evlenmek düşkünlüğe yol açtığı fikri özellikle son yıllarda büyük ölçüde etkisini yitirmiş, yani kısaca düşkünlük, “kent yaşamında toplumsal dışlanma işlevini

³⁰⁴ Korkmaz, *age*, 351.

³⁰⁵ Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, 150.

³⁰⁶ Ancak, günümüzde herhangi bir Alevi köyüne mensup, dede ve taliplerinin görgü cemi yapmak amacıyla herhangi bir cemeviyle irtibata geçmelerinin de karşılaşılan bir durum olduğunu belirtmek gerekir.

yitirmiştir.”³⁰⁷ Ancak, içinde yaşanan döneme göre kavramlarda anlam farklılaşmalarının olduğu göz önünde bulundurulursa, düşkünlük kavramını açıklamak için de aynı şey söylemek mümkün olabilir. “Alevi açılımı” bağlamında Reha Çamuroğlu’nun Muharrem İftarı düzenleyerek dönemin başbakanı ve eşini iftara çağırması sonrasında bazı dedeler tarafından iftarı düzenleyenlerin düşkün ilan edilmesini örnek göstermektedir. Bu bağlamda “iktidarla ilişkileri konusunda farklı Alevilerin farklı konumları nedeniyle ‘düşkünlük’ tam da teolojik açıdan değil siyasi açıdan araçsallaştırılmıştır” diyerek günümüzdeki düşkünlük algısındaki değişimi gözlemlemek mümkündür.³⁰⁸ Dolayısıyla düşkünlüğün topluluktan dışlama anlamına gelecek şekilde hâlâ sürdüğü, ancak bunu yaparken dinden çok politikayı temel aldığı söylenebilir. Bu bağlamda düşkünlük kurumunun günümüzde nasıl algılandığı anlamak, Alevi kimliğine ilişkin gündelik pratiklerin analizinde yardımcı olmaktadır.

3.3.2.2. İbadet Pratiklerinin Dönüşümü

1980’lerde Alevi pratikleri üzerine toplumsal çözülme dahilinde en çok ibadet pratiklerinin yok olduğuna ilişkin söylemler öne çıkarken, 1990’larda birçok kişi tarafından Aleviliğin yeniden canlanması bağlamında geleneksel pratiklerin günün içinden okunmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Geleneklerin günlük pratiklerde nasıl yer aldığına dair iki farklı söylemin, geleneklerin yok olması ve geleneklerin Alevi uyanışı doğrultusunda yeni bir anlam kazanması tartışmasının yirmi yılı aşkın bir süredir artan örgütlenmelerin de etkisiyle ikinci olasılığa daha yakın olduğu gözlemlenmektedir. Ancak, Erdemir’in de üzerinde durduğu gibi geleneksel pratiklerin yok olması veya geleneksel Alevilik inancının canlanmasından çok, pratiklerin kentleşme koşulları bağlamındaki dönüşümü dikkati çekmektedir. Bu bağlamda inancın yapılanmasında, birtakım uygulamaların eski işlevini yitirdiği, bununla beraber sosyal ve sınıfsal yaklaşımlara dair farklı değerlendirmelerin ise etkisini arttırdığı kabul edilmektedir.³⁰⁹

İbadet pratikleri üzerine kentlerde en önemli dönüşümlerinden biri cem ibadetine

³⁰⁷ Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, 152.

³⁰⁸ Seçil Aslan, “Alevilik Üzerine Hegemonik Tasavvurlar...”, Birikim, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=376> [04. 11.2010].

³⁰⁹ Aykan Erdemir, “Mütekevvîn Alevilikler: Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları”, *Kırkbudak*, s. 6 (2006): 60-68.

ilişkindir. Kentte uygulanan cem ibadetini geleneksel inançtan farklılaştıran en önemli nokta belli bir standartlaşma kaygısının varlığına ilişkin olmasıdır. Örneğin, geleneksel inanca göre, çoğunlukla cem ibadetinin kırsal kesimde iş yoğunluğunun daha az olduğu kış aylarında yapılmasına karşın, kentlerde daha belirgin bir düzenin var olduğu görülmektedir. Bazı cemevlerinde hafta sonu, bazılarında ise perşembe geceleri düzenlenmek suretiyle her hafta cem ibadeti yapılmaktadır. Cem ibadetinin süresi de bu standartlaşmadan etkilenir, böylece kırsalda bütün gece devam eden cemlere kentlerde zaman sınırlaması getirilerek süresi ortalama iki ya da üç saate indirgenmektedir.³¹⁰ Bununla beraber, her yörenin kendisine özgü gelenekleri daha geri planda tutularak, katılımın herkese açık olabildiği “ortak kısır cemleri” düzenlenmektedir. Ancak, cemevlerinde görev yapan dedelerinin çoğunlukla bu konuda uzlaşma sağlayamaması ve her birinin başka yörelere ait pratikleri esas alması, hem yöneticiler hem de gelenler için bir sorun teşkil etmektedir. Görgü cemleri ise çoğunlukla başkalarına kapalı tutularak kendi iç yapılanmasını korumayı sürdürmektedir. Görgü ceminde taliplerin kendi dedeleri tarafından görülmesi gerektiğinden dolayı, o cemler bizzat taliplerin kendi dedeleri tarafından yönetilmektedir.³¹¹ Görgü cemleri, normal cemlere göre her ne kadar daha seyrek yapılsa da, cemevlerinin kurumsallaşmasına paralel olarak bir canlanmadan bahsetmek söz konusudur.

Görgü cemlerine atıfta bulunarak, süreklilik gösteren cem ibadetine ilişkin önemli bir değişim ise “sırrın farş eylemesi”, yani gizliliğin açığa çıkmasıdır.³¹² Kırsal alanda köylülerin birbirini tanımasıyla tamamen dış dünyadan izole bir şekilde ibadet yapabilme söz konusuysa, kentlerde dede ve talip bağının kopmasından dolayı insanların -daha çok yakınlık dolayısıyla tercih ettiği- farklı cemevlerine gittikleri gözlemlenmektedir. Bu durum, iki unsuru karşılıklı tetikleyen bir süreci doğurmaktadır. İlk olarak, farklı geleneklerden gelen Aleviler arasındaki çeşitlenme artmıştır, böylece örneğin Malatya, Sivas, Adana, Tunceli gibi bölgelerdeki birçok Alevi kendi ibadet ve gelenek pratikleri bir başkasıyla paylaşmaya başlamıştır. Ancak, daha önemli bir

³¹⁰ Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, 148-149.

³¹¹ Görgü cemlerine kabul edilmek düzenli yapılan cem ibadetlerine göre daha zor olduğundan görgü cemlerindeki değişimler üzerine bir araştırma yapılmadığı vurgulanmalıdır.

³¹² Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, 10.

kırılma ise, diğer pratiklerde de olduğu gibi, cem ibadetine katılanların sadece Alevilerle sınırlı kalmamasıdır. Özellikle Sünni kesimden de birçok kişinin ibadete katılması şehirlerde çokça karşılaşılan ve hatta normalleştirilmeye çalışılan bir durum olarak göze çarpar. Bu açıdan cem ibadetinin dışarıya kapalılık özelliğini yitirmesi kaçınılmazdır. Bu özelliğin yitirilmesi sonucunda ibadetin herkesi kapsayarak gerçek uygulamadan uzaklaşılması, cemlerin “hayali cemaatlere hitap eden” bir yapıya dönüşmesine neden olmaktadır.³¹³

İbadetin uygulanış tekniklerine gelince, kentlerde farklı yerlerde incelenen cem ibadetlerine bakıldığında, kadın ve erkeklerin oturma yerleri, kıyafetler, saka suyunun dağıtımı, ibadet sırasında mikrofon, elektrikli lamba gibi teknolojik aletler kullanımı, ibadete dışardan gelen önemli konukların ibadette dedenin yanında oturması gibi kırsaldan farklılaşan birçok örneği de genel anlamda vermek mümkündür.³¹⁴

Cemevindeki uygulanan bir başka dini pratik ise kurban kesimidir. Kurban kesimi kutsal olmakla beraber aynı zamanda Alevilerin en çok katılım gösterdikleri pratiklerin başında gelmektedir. Cem ibadeti haftanın belli günlerinde gerçekleşse de çoğunlukla kurban kesimi ve lokma dağıtımı, hafta sonu daha çok talep edilmekle beraber, Muharrem Ayı dışında adak sahibinin isteği doğrultusunda her zaman gerçekleştirilebilir. Lokma dağıtımının ise sadece kurbanla sınırlı kalmadığı ve cemevlerinde oldukça yoğun bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Kurban kesiminden sonra lokmanın dağıtılması ve katılımcıların şahsi lokma dağıtma ihtiyacı modern bir tesis ihtiyacını ortaya çıkmış, bu bağlamda yemekhaneler yapılarak aşçılar çalıştırılmaya başlanmıştır. Yani, cemevinde yapılan hizmet ve organizasyonlar gittikçe profesyonelleşerek dedenin gözetiminden çıkmış, kadrolu ve gönüllü çalışanlar tarafından üstlenilmiştir.

Cemevlerinin kurumsallaşması bağlamında dini pratiklerde göze en çok çarpan değişimlerden bir başkası da cenaze uygulamalarına ait olmaktadır. Kentte cemevi tarzında bir yapılanmanın eksikliği dolayısıyla, uzun bir süre boyunca birçok Alevinin cenaze uygulamalarını Sünni geleneklere göre yaptığı bilinmektedir. Gündelik pratikler içinde camiyle belirgin bir ilişkisi olmayan Alevi toplumunun cenazelerinin camilerden

³¹³ Massicard, *age*, 313.

³¹⁴ Erdemir, “Mütekevvin Alevilikler”, 65-66.

kaldırılması ise çoğu kez Alevi toplumu kadar imamlar için de önemli bir sorun haline gelmiştir.³¹⁵ Bu nedenle kendilerini asimilasyon politikalarının hedefi olarak gören Aleviler için cemevlerinin yapılarında bu ihtiyacı karşılayacak mekânların bulunması gerekli görülmüştür. Bunun yanı sıra cemevlerinde cenaze törenleri sırasında Türkçe dualar ve gülbenkler okunması, lokma verilmesi, cemevinde mevlid okutulması gibi uygulamalarla da yapılan eski geleneklerin kısmen canlandırıldığı gözlemlenebilir.³¹⁶ Cemevlerinde çok önemli olmamakla birlikte, cenazeye ilişkin kırsal kesimdeki geleneksel Alevi uygulamalarında görülen belirgin uygulamalardan birisi de “dardan inme cemidir.” Genelde yapılan görgü cemleri içinde ölen kişinin yakınları tarafından düzenlenen ve diğer kişilerden razılık istenen dardan indirme cemi kent uygulamalarında ise neredeyse hiç uygulanmamaktadır. Cenaze pratiklerine ilişkin dikkati çeken son bir ayrıntı da, Sünni olmasına rağmen, sol eğilimli olan ve camilerden gömülmeleri istenmeyen kişiler için cemevlerinin alternatif bir mekân olarak düşünülmesidir. Bu durum bir bakıma, 1980 öncesi dönemdeki Alevi-sol ilişkisinin günümüzde farklı düzeyde de olsa hâlâ yaşadığını göstermektedir.

Geleneksel Alevi inancında kutsal günlere verilen önem çoğunlukla cemevleri tarafından da desteklenmektedir. Özellikle Muharrem Ayı içerisinde yapılan çalışmalar, Alevilerin bu pratikleri tekrar gündelik hayata eklemlendirebilmesini sağlamaya yöneliktir. Muharrem Ayı süresince “yas” tutulduğundan dolayı cem ibadetleri yapılmasa da her gün Muharrem Sohbetleri yapılması, oruç sonrası iftar verilmesi ve özellikle yasin sona erdiği Aşure Gününün büyük bir coşkuyla karşılanması ve ziyaretçilere aşure dağıtımı geleneklerin günün koşullarına uyum sağlayarak devam etmesini hedeflemektedir. Bunun yanı sıra Hızır Orucu, Nevruz ve Hıdırellez’de cem ibadetinin yapılması uygulanması, yemek verilmesi veya halka çoğunlukla süt dağıtılması gibi geleneklerin devamı kutsal günlere hala büyük bir önem atfedildiğini göstermektedir.

Cemevlerinin kurumsallaşmayla beraber günün koşullarına adaptasyon sağlamak adına ortodoks Müslümanlığın bazı pratiklerini çok açık bir biçimde içselleştirdiği söylenebilir. Örneğin, Kurban Bayramı geleneksel Alevi pratiklerine göre de kutsal

³¹⁵ Kaleli, *Alevilik: Binbir Çiçek*, 335.

³¹⁶ Bozkurt, “Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi”, 106-110.

kabul edilirken, Ramazan Bayramına böyle bir önem atfedilmemiştir. Ramazan Ayı'nda oruç tutan bazı Alevilere karşın, bunu Sünni inanç pratikleri içinde algılayan çoğunluk, geleneksel inançları temel alarak dinen Ramazan Ayı'nda oruç tutmak gibi bir zorunluluk bulunmadığını ileri sürmektedirler.³¹⁷ Yine de, genel toplum algısında Müslüman olma ve Ramazan Ayı'nda oruç tutma arasında kurulan yakın ilişki, özellikle kent koşullarında bir baskı mekanizması olarak Alevilerin karşısında çıkmaktadır. Bu bağlamda Sünniliğin kamusal alanda güç kazanmasına paralel olarak birçok Alevi'nin farklı biçimlerde asimilasyona tabi tutulması ve oruç tutmaya zorlanması çokça karşılaşılan bir durum olmuştur.³¹⁸ Günümüzde Ramazan Bayramı'nın Alevilerce dini bir bayram olup olmadığına ilişkin olarak farklı düşünceler ileri sürülmesine rağmen, çoğunlukla cemevlerinde Ramazan Bayramını kutlama amaçlı cem yapıldığının gözlemlenmesi, aslında bu baskının normalize edilerek, içselleştirildiğinin bir göstergesi olmuştur.³¹⁹

Cemevlerinin kurumsallaşmasıyla beraber, diğer özel günlerin kutlanmasına ilişkin politikalar da dikkati çekmektedir. Geleneksel inançta, çoğunlukla Muharrem ve Hızır Oruçları, Hıdırellez ve Nevruz gibi dinsel teması içererek, geleneklere dayalı bir şekilde anılan özel günlerin yanı sıra, Alevilik inancı adına özellikle son yıllarda artarak devam eden, geleneksel şenlik ve etkinlikler göze çarpmaktadır. Bu pratiklerin bir tarihselliğe dayanmasından çok, günümüzdeki gelenekleri sürdürme, kültürü diğer nesillere öğretebilme ve toplumun diğer kesimlerine kendisini tanıtmaya kaygısı taşıyarak "icat edilmiş" bir kutlama olması dikkat çekicidir.³²⁰ Antalya'da Abdal Musa Şenlikleri, Sivas Banaz Köyü'nde Pir Sultan Abdal Kültür Şenlikleri, Isparta'da Veli Baba Sultan Törenleri, İzmir'de Hamza Baba Törenleri, Munzur'da Munzur Kültür ve Doğa Festivali, Erzincan'da Hızır Abdal Anma Etkinlikleri başta olmak üzere, ülkenin pek çok yerindeki bu etkinliklere katılımcıların büyük ilgi gösterdikleri söylenebilir. Birçok

³¹⁷ "İşte Bir Dedenin Ağzından Şeker Bayramı Gerçeği" <http://www.zohreanaforum.com/arastirmalar/6578-iste-bir-dedenin-agzindan-seker-bayrami-gercegi.html>, [05. 08.2011]. "Kentleşen Alevilik – 4", http://www.psakd.org/kentlesen_alevilik4.html, [09. 08. 2011].

³¹⁸ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı, 2000), 4.

³¹⁹ Cemal Şener, "Alevilerde Ramazan Orucu Yoktur", <http://www.alevicilar.net/alevi-inanci-ve-ibadetleri/6278-ramazan-orucu-Alevilerin-orucu-degidir.html> [04. 11.2010].

³²⁰ Massicard, age, 172.

açından birbirinden ayrı tutumlar sergileyen örgütlerin bu şenlikler kapsamında ortak bir zeminde buluşması, “farklı, kesişen ve birbirine karşıt söylemler, pratikler ve durumlar tarafından çoğul bir biçimde kurulan” Alevi kimliği için önem teşkil etmektedir.³²¹ Her kesimden yüz binlerce kişinin toplandığı bu şenlikler Aleviliğe dair birçok aktivitenin yapılmasından dolayı dinsel, kültürel ve sosyal; devlet tarafından tanınması ve yetkililerin gösterdiği ilgiden dolayı da yer yer siyasal bir anlam taşıdığından, bu şenlikleri tek bir amaç üzerinden yorumlamaya çalışmak olanaksızdır.

3.3.3. Cemevlerinde Kurumsallaşmanın Sosyalleşme Üzerinde Etkisi

Yaygınlaşmaya başlayan cemevlerinin birçoğunda dini ve ruhani hayatın ihtiyaçları kapsayacak olan mekânların yanı sıra, kültür, sanat ve sosyal alanlardaki aktivitelere yönelik düzenlemeler yapılması cemevlerini karmaşık bir yapıya dönüştürmektedir. Dinsel ve kültürel pratiklerin birbirine referansı üzerinden açıklanması, bu olguların birbirinden bağımsız olarak ele almayı zorlaştırdığından sosyalleşme pratiklerine sadece din değil, kültür ve eğitim gibi birçok dinamik üzerinden bakmak açıklayıcı olacaktır.

Göle, 1980’lerle beraber özellikle muhafazakar Müslümanların gerek kıyafet, kullandıkları dil, gerekse birtakım günlük pratiklerin değişimi üzerinden kendi “habituslarını” yarattıklarını ifade etmektedir.³²² Buna benzer bir alan yaratımını, genel olarak cemevleri üzerinden Aleviler için de geçerli olduğu söylenebilir. Aleviliğin devlet tarafından meşru olarak kabul edilmemesine ek olarak, kamusal alanda birçok Alevinin farklı biçimlerde ortaya çıkan baskı mekanizmalarına maruz kalması, kimliklerini rahat bir biçimde ifade edemediklerine ilişkin söylemlerinin artmasına neden olmuştur. Bu söylem üzerinden temellendirerek, Alevilerin de kendilerine özgü “habituslarını” oluşturmaları, yaşam tarzlarını belli kültürel kodlar çerçevesinde kurma ve bunları yeniden üretebilmelerinde cemevlerinin önemli bir sosyalleşme aracı olarak ortaya çıkar.³²³ Gerek benzer ekonomik statülerde olmaları, gerekse paylaşılan ortak dil ve kültür çoğunlukla bu gruplar üzerinden bir aidiyet temelini oluşturmaktadır. Her ne kadar grup yapısını tehlikeye atmasa da, bu alanın tamamen homojen bir varlık

³²¹ Hall aktaran Meral Salman, “Alevi Bektaşî Kimliğinin Oluşması”, *Kırkbudak*, s. 7 (2006): 5-28, 5.

³²² Tefik Erdem, “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye”, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, http://dergi.iibf.gazi.edu.tr/dergi_v1/3/2/12.pdf [02.04.2011].

³²³ Göle, *İslamın Yeni*, 31.

göstermediği, hem Alevilerin içindeki farklı grupların, hem de görece az da olsa Sünnilerin alandaki varlıklarının bu etkileşime yaptığı katkılar da gözlemlenmektedir.

Özgün bir alan arayışının yanı sıra, cemevlerinin tüzük çerçevesinde yasalaştırdığı çeşitli hizmetler de aynı zamanda sosyalleşmeyi sağlayan, dönüştüren bir göreve sahip olmaktadır. İçinde barındırdığı hizmetler dolayısıyla bir sivil toplum kuruluşuyla benzerlik gösteren bu kurumların belli bir çevreden çok tüm topluma hizmet etme hedefi önemli bir ayrım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hizmetler içinde en önemlilerinden biri eğitimidir. Cemevlerindeki eğitim programlarına katılımlar incelendiğinde, bu programların özellikle de kadınların kente uyum sağlayacak biçimde sosyalizasyonu sağlamayı hedeflediği görülmektedir.³²⁴

Cemevlerindeki en çok talep gören eğitim programların başında gelenek ve göreneklere ilişkin, saz ve semah kursları gelmektedir. Ancak, örneğin saz kurslarına Alevi olmayanların da katılmaları, bu kursların dinden çok kültürel bazda sosyalleşme aracı olarak düşünülmesinde etkili olmaktadır. Devletin, din eğitimi kapsamında Aleviliğe yeterli önemi vermemesi dolayısıyla, bazı cemevlerinde genç kuşakları bilgilendirmek amacıyla, Alevilik inancı üzerine dersler verilmektedir. Bunun yanı sıra okula destek için çoğunlukla ücretsiz ya da az miktardaki ücret karşılığında, İngilizce, üniversiteye hazırlık, bilgisayar ya da dikiş nakış gibi farklı kurslarla da sadece Alevilere değil, ihtiyacı olan herkese yönelik bir hizmet amaçlanmaktadır.³²⁵

Birçok cemevinde eğitimin yanı sıra, dini pratikler de önemli birleştirici bir rol oynamaktadır. Haftanın belli günlerinde yapılan cem ibadetleri, kurban kesme ve lokma dağıtımı da sosyalleşmeye büyük katkı sağlamaktadır. Bunların yanı sıra özel ve dini günlerdeki kutlamalara yönelik yapılan organizasyonlar ve geziler özellikle kadınların özgürleşmesinde önemli bir alan sağlamaktadır.³²⁶ Yine, cemevlerine genel destek projesi çerçevesinde yapılan konser, yemek, piknik gibi aktivitelerin yanında kermeslerin düzenlenmesi, daha büyük çapta yapılan yürüyüşlerin organize edilmesi, benzer bir kültür ve gelenek içerisinde gelen bireyleri kaynaştırma deneyimleri,

³²⁴ Akdoğan, age.

³²⁵ Kara, age, 45.

³²⁶ Özgür Bal Uzun, age.

kentlerde baskın hale gelen bireyselleşmenin dışına çıkılarak daha samimi bir dayanışma ortamının kurulmasının hedeflendiğini göstermektedir.³²⁷

Cemevlerinin sosyalleştirme işlevi fiziksel mekân dışında da başka biçimler üzerinden sürmektedir. Örneğin, burada daha önce anlatılan icat edilmiş kutlamalar, yapılan kermesler, sempozyumlar, dayanışma geceleri, konserler ya da örgütlü eylem organizasyonları gibi etkinlikler Aleviler arasındaki sosyal bağları tekrar kurmak için farklı iletişim araçları olarak kullanılmaktadırlar. Alevi kültürüne içkin olmakla beraber, türbe ziyaretleri bağlamında yılın çeşitli zamanlarında hem şehir içi, hem de şehir dışı birçok yere gezi düzenlenmesi sosyalleşmenin yanı sıra bir “özgürleşme aracı olarak” da bireyler açısından önem kazanır.³²⁸ Bununla beraber bazı cemevlerinin sahip oldukları basın yayın organları üzerinden toplumun daha geniş bir kesmine hitap ederek bu sosyalleşme ağını kuvvetlendirmesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır.

Cemevlerine katılanlar hakkında kesin veriler bulunmamasıyla beraber, hemen hemen birçok yerde cemevine katılımın heterojen olduğu gözlemlenmektedir. Yani, cemevinin yakınlığı ya da sembolik olarak bir önem atfedip atfetmediği gibi durumlar katılanların tercihini etkilese de genelde yöresel olarak ayrılmış cemevlerinden pek söz edilmez. Cemevlerine düzenli olarak katılan ya da burayı sosyalleşme mekânı olarak kullananlar arasında yaşlıların gençlere, kadınların da erkeklere göre daha yoğun katılımı dikkati çekmektedir. Bununla beraber, Alevi inancını benimseyenler haricinde, verdiği hizmetlerden dolayı cemevlerini sosyalleşme alanı olarak kullanan küçümsenmeyecek bir kitlenin varlığı gözlemlenmektedir. Hatta, Sünni bireylerin birtakım cemevlerine üye olması, cemevlerine ait yayın organlarında veya yönetim kurulunda yer alması, toplum nezdinde süregelen ibadethane tartışmalarının ötesinde, cemevlerinin daha farklı bir yapıya karşılık geldiğini göstermektedir.³²⁹

3.4. Cemevlerinin Mekânsal Analizi

Cemevlerindeki mekânsallaşma açıklanırken mekânı iki farklı biçimde ele almak gerekir. Bu nedenle, ilk olarak kamusal alanda temsil ettiği uzamsal bir boyut anlamında

³²⁷ Kara, *age*.

³²⁸ Yalçinkaya, *Toplumsal Kurumlar*, 82-84.

³²⁹ Mehmet Yaman, *Karacaahmet Sultan*, (İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Derneği, 2008).

mekânı betimlerken, ikinci olarak cemevi içerisindeki işleyişi analiz edebilmek için genel özellikleriyle “iç yapı” olarak mekâna değinilecektir.

Kentlerin ürettiği biçimde taleplere göre yeniden düzenlenen ve sabit hale getirilen bir mekân anlayışı modern kurumlarda olduğu gibi cemevinde de dikkati çekmektedir.³³⁰ Massicard kamusal alanda din olarak meşruiyet kazanması için Aleviliğin birtakım unsurları barındıracak şekilde dönüşmesi gerektiğini vurgular. Böylece “kutsal metinlere, bir ibadet yerine sahip olmak ve haftanın belli bir gününü ibadete ayırmak” gibi unsurlar önem kazanır.³³¹ Bu bağlamda mekânı tekrar düşünmek ve kurgulamak Aleviliğin kendisini tanımlaması için temel adım oluşturmuştur. Kendisini özellikle Sünni İslam kimliği üzerinden açıklamak durumunda olan Aleviliğin bu karşılaştırma sonucunda cami benzeri bir mekân ve o mekânın ürettiği aitlik duygusu arayışına girmesi heterodoks anlayışa ters düşse de, Aleviliğin her dönem koşullarına uyabildiğini ileri süren bir anlayış bu paradoksu görmezden gelmektedir.

Cemevlerinde iç mekân düzeninde ise geleneksel cemevi anlayışından farklı bir yapılanma mevcuttur. “Mekân, öğelerin birarada olma ilişkisi içinde gruplandırılabilceği bir düzendir. Mekânda her öge kendine ait ve ayrı bir yere yerleşir ve mekân sürekliliği beraberinde getirir.”³³² Bu söylemden hareketle mekânlara anlam kazandıran sembolik ve geleneksel formlar üzerinden cemevi yapısına bakıldığında, dinsel, sosyal ve kültürel öğelerin birbirlerini tamamlayacak şekilde mekânda yer aldığı görülebilir.

Kurumsal idari yönetim biçimi ve yürütülen faaliyetler göz önüne alındığında birden çok farklılıklar ortaya çıksa da, artık şehirdeki cemevi kavramına karşılık gelen mekânların az çok birbiriyle benzerlik gösterdiği, yani bir standartlaşmaya gidildiğini söylemek mümkündür. Örneğin, mekânsal yapı olarak ele alındığında cemevlerindeki idari, dinsel ve sosyal ayrışma dikkati çeker. Öncelikle idari kısım incelendiğinde, sekreterlik, yönetim odası, başkanlık gibi farklı başlıklar altında bir yönetici kadrosuyla

³³⁰ Ancak son zamanlarda bu mekânsallaşmanın şehirden kırsala doğru değiştiğini ve bu tarz kompleks yapıların artık kırsalda da görüldüğünü söylemek mümkündür. (Bir dedeyle konuşma, 07.01.2011)

³³¹ Massicard, *age*, 173.

³³² İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 78.

karşılaşılmaktadır.³³³ Bu noktada kurumsallaşmanın mekân üzerindeki etkisine tekrar vurgu yapmak gerekmektedir. Geleneksel Alevilik'te, en basit anlamıyla, rızaya da dayalı olsa ruhani ve dünyevi alanlarda iktidarın sahibi dede iken, yeni cemevi mekânlarında modernleşmeye uyarlanmış bir iktidar paylaşımı mekân üzerinde de görülmektedir. Mekân üzerindeki bu ayrışma toplumun dedelere bakışını ve onlarla kurduğu ilişki biçiminde de etkili olmaktadır. Dedeliğin görevleri paylaştırılarak farklı mekânlar üzerinden pratikler kendisini ürettiği halde mekânsal anlamda neden musahiplik ve düşkünlük gibi diğer kurumların pratiklere yansıtılmadıkları ise ise ayrıca düşünülmesi gereken bir tartışma noktasını oluşturur.

İdari kısım dışında cemevleri mekânsal olarak tahlil edildiğinde, dini hizmetlere yönelik olarak, cem ibadeti yapmaya yönelik bir büyük bir oda, Alevilerin kurban kesimleri için kesimhane, lokma dağıtımı için de yemekhanenin bulunması çoğunlukla esastır. Bunun yanı sıra cenaze hizmetlerine yönelik morg, sağlık personeli, ambulans gibi hizmetler de görülebilir. Kültürel ve sosyalleşme alanı olarak ise, kullanılan ortak salonun yanı sıra eğitime yönelik birçok konuda açılan semah odaları, derslikler, kütüphane, arşiv ve kitaplık gibi farklı mekânların da genel olarak cemevlerinde yer almaktadır. Bununla birlikte yer yer çocuk kreşleri ve doktor muayenahanelerinin de cemevi bünyesine eklemlendiğini görmek mümkündür.³³⁴

Mekânın neye işaret ettiği, nasıl tanımlandığı önemlidir. Bu açıdan cemevlerini tanımlarken mekânın konumlandırılışı hem yönetimin kanallarının farklılaşmasını sağlarken hem de sosyal ve dinsel açıdan farklı etkinlikleri kapsayan bir bütüne hizmet etmekte, bu da mekânsal olarak cemevlerini genel "ibadethane" algısından öte bir yere taşımaktadır.

3.5. Cemevlerinin Devlet Kurumlarıyla İlişkileri

Alevilerin devletle ilişkisine çift yönlü bakıldığında, tarihsel süreç içerisinde her iki tarafın da net ve homojen bir tutum sergilediğinden söz edilemez. Geleneksel Alevilik, kendi içinde farklı bir yargı ve iktidar sistemini içeren, heterodoks bir yapıya karşılık gelmektedir. Bu nedenle Alevilerin devletle kurulan ilişkiye genel olarak sorunlu

³³³ Kara, age, 45.

³³⁴ Kara, age.

baktıkları en çok ileri sürülen tezlerden biridir. 1920'lerden beri ilerleyen tarihsel sürece bakıldığında, Alevilerin siyasi aktörlerle kurdukları ilişki çeşitlenip artmasına rağmen, daha önce de vurgulanan çeşitli faktörlerin etkisiyle birçok Alevi kendisini uzun dönem merkezin uzağında hissetmiştir. 1950'lerden itibaren iktidarla kurulan ilişkiler, çoğunluğun politik kimlik üzerinden Aleviliği tanıma sürecine girmesi ve bu bağlamda siyasi aktörlerle ilişkilerin yoğunlaşması, 1966'da kendi siyasi partilerini kurma çabaları gibi deneyimlerle büyük bir değişim sürecine girmiştir. Dolayısıyla, Alevilerin kamusal alanda yapılan etnik ve kimlik tartışmalar ışığında, kendi kimliklerini yeniden kurgulama, bu kimlik çerçevesinde hak talep etme ve devletle ilişki kurma çabaları ise genellikle son otuz yılın ürünü olarak okunabilir.³³⁵ Cemevlerinin ortaya çıkışı ise Alevilerin hem örgütlü bir şekilde devletle ilişki kurması hem de devletlerin bir merci olarak bu mekânları- zaman zaman da olsa- muhatap alması açısından önemlidir.

Küreselleşmeye ilişkin olarak yeniden kimlik inşası çerçevesinde yükselen Alevilik tartışmaları, bizzat Alevilerin, diğer grupların ve devletin ayrı ayrı Aleviliğe yaklaşım stratejisi ve Aleviliği tanımlama çalışmaları sonuçta *Alevi problemini* gündeme getirmiştir.³³⁶ Uzun dönem boyunca önemli temas grubu olarak tanınmayarak “iç ve dış mihrakların Türkiye’yi bölmek için kışkırttıkları sun’i bir ayırım” olarak görülen Aleviliğin son dönemdeki “uyanışı”, devlet tarafından da daha ılımlı bir söylem içeren politikalar üretilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.³³⁷ Bu anlamda, üretilen politikalar, devletin bazı organları üzerinden örneklendirilerek süreç analiz edilecektir.

İlk olarak devlet kurumları dahilinde örneğin, Kültür Bakanlığı’nın, 1980’lerin sonlarından itibaren çeşitli araştırma, panel, proje ve kültürel etkinlikler kapsamında Alevilik konusuna yer verdiği görülmektedir. Bu süreçte, Hacı Bektaş Şenliklerinin Kültür Bakanlığı tarafından organize edilmeye başlanması, devlet yetkililerinin etkinliklere katılması ve bu etkinliklerin devlet kanalı olan TRT’de gösterilmesi de Alevilerin kamusal alandaki varlığını destekler bir politikayı işaret eder. Diğer bir taraftan, Milli Eğitim Bakanlığı kapsamında 1987’de Hacı Bektaş Veli Araştırma

³³⁵ Güler, age, 23.

³³⁶ Ocak, age, 238.

³³⁷ Ocak, age, 237-245.

Merkezi kurulması ve bu merkeze bağılı etkinliklerin düzenlenmesi de kültürel alanda açılımların en az yirmi beş yıllık bir tarihsel sürece dayandığını söylenebilir. Bu dönemi takip eden süreçte, Maliye Bakanlığı gibi resmi ve birtakım gayri resmi kanallar üzerinden devlet, Alevi derneklerine para yardımıyla bulunduğuna dair belgeler de mevcuttur.³³⁸

Hukuksal süreç perspektifinden bakıldığında özellikle 1993'teki "Sivas Olayları" sonrasında Alevilerin örgütlenerek kamusal alanda başlattıkları meşruiyet tartışmasıyla beraber hak ve talepler konusunda daha sert mücadeleler vermelerinde etkili olmuştur. Örneğin, 2000 yılında Alevilerin cem ibadeti yapabilmek için ilk resmi izni alması, hukuksal alanda önemli bir adım sayılmaktadır. Yine yakın süreçte, anayasaya göre "azınlık yaratarak, herhangi bir bölgenin veya ırkın veya sınıfın veya bir dil ve mezhepten olanların diğerlerine hakim veya diğerlerinden imtiyazlı olmasını sağlayacağı" biçimde örgütlenmenin yasak olması "Alevi" adı taşıyan Alevi Bektaşî Federasyonu'nun 2002'de feshine yol açmıştır.³³⁹ Ancak yine aynı yıl tüzüğünde yer alan maddeler dahilinde imtiyaz yaratmaya çalışmayan, Alevi Bektaşî kültürünü geliştirip cem ve kültür evleri açma faaliyetlerinde bulunmayı hedefleyen Federasyon'un feshinin iptali Yargıtay Mahkemesi tarafından karara bağlanmıştır. Böylece belirli bir azınlık statüsünü vurgulayacak şekilde örgütlenme sorunsalı yüzünden "Alevi" adıyla kurulan ve faaliyetlerinde cemevlerine destek veren Alevi Bektaşî Kurumları Birliği'nin 2002'de alınan kapatılma kararının yine aynı yıl Yargıtay tarafından bozulması örgütlenmenin hızlanmasında önemli bir etken olmuştur.³⁴⁰ Verilen bu karar dahilinde cemevlerinin açılmasının hukuken desteklendiği düşünülebilse bile ancak, bu durum yine de cemevlerinin dinsel statüde tam anlamıyla geçerlilik kazanmasında yeterli olmamıştır. Anayasanın Aleviliğin din sayılması ve ibadet özgürlüğüne ilişkin konuların önünde engel teşkil etmesi ve bu konularda aşama kaydedilmemesi hukukun da kendi içinde tutarlı bir yol izlemediği izlenimini vermektedir. Yine hukuka ilişkin olarak Alevilerin Avrupa'daki Alevilerin edindikleri kazanımlardan yola çıkarak Avrupa İnsan

³³⁸ Massicard, *age*, 236-240.

³³⁹ "Yargıdan ABKB'YE Onay", http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=247:yargidan-abkbye-onay&catid=35:abf-tarihi&Itemid=261, [22.07.2011].

³⁴⁰ "Yargıdan ABKB'YE Onay", *age*.

Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) başvurmaları hukuksal süreçte bazı yeni düzenlemeler olmasının ilk adımlarını sağlamaktadır. Örneğin 2007'de açılan bir dava sonucu zorunlu din derslerinin kaldırılması lehinde karar alınması Alevilerin hukuksal kazanımlarına örnek olarak gösterilebilir.³⁴¹

Devletin din işlerinden sorumlu olan kurumu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konudaki tutumunu ise diğer kurumlara oranla çok daha katı bir biçimde ortaya koymaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı "kültürel kimliğimizin önemli bir parçası olan ve ülkemizin sosyal, kültürel ve tarihi yapısının oluşumunda önemli bir yere sahip bulunan ve Bektaşiler, Erdebil Sufiyan Süreği Talibleri, Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. gruplardan oluşan topluluklar için bir üst adlandırma olarak" tanımladığı Aleviliğin açık bir şekilde din olarak görülmesi reddetmektedir.³⁴² Kültürel ve tasavvufi yönlerin varlığıyla beraber, gösterdiği benzerlikten ötürü İslam içinde sayılan Aleviliğin inanç ya da mezhep olarak kabul edilemeyeceğini savunan Diyanet İşleri Başkanlığınca, Alevilerin mekânsal anlamda bir karşılık araması da gereksiz bir çabadır.³⁴³ Yine bir alternatif olarak ileri sürülen Diyanet İşleri Başkanlığı kapsamında bir Alevi kurumunun bulunması, "İslam içi oluşum ve grupların her birinin kendine has bir yapılanma için teşebbüs edeceği" vatandaşlara eşit mesafede yaklaşım konusunda potansiyel bir tehlike yaratacağı için reddedilmektedir.³⁴⁴ Zorunlu din dersleri kapsamında eğitimde Alevi kültürüne de yer verilmesi gerektiğini belirten kurum, aynı zamanda Alevilerin de her anlamda kendilerini ifade etme sürecinin sıkıntılı olduğunu dile getirerek belli bir kalıba girmesi gerekliliğini üstü kapalı vurgulamaktadır.³⁴⁵

Mevcut siyasal iktidarın ise değişen şartlar çerçevesinde, Alevilere yönelik belli yaklaşımlarını değiştirdiğini ya da böyle bir izlenim vermeye çalıştığına ilişkin bir izlenime rağmen, açık bir şekilde Sünni İslamı destekliyor olması, birçok Alevinin

³⁴¹ Massicard, *age*, 248-250.

³⁴² "AÇIKLAMA – Alevilik ", <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-128.aspx> [18.04.2011].

³⁴³ Diyanet, *age*.

³⁴⁴ Diyanet, *age*.

³⁴⁵ Diyanet, *age*.

iktidara ilişkin şüphelerin devam etmesine neden olmaktadır. Ancak bu durum, özellikle 2000'lerle beraber hukuksal mücadelenin de desteğiyle Alevilerin kamusal alanda daha çok görünür olmasının, siyasal partilerin Alevilerle daha ılımlı ilişki kurmasında etkili olduğu söylenebilir. Cemevlerinin ibadethane sayılması yönündeki tartışmayı yargıya bırakarak anayasaların elverdiği ölçüde bu değişimi destekleyeceklerini açıklaması ya da kendi tanımları doğrultusunda "Alevi açılım"ına başvurması kamusal alandan Alevileri tamamen dışlama politikasının değiştiğine işaret etmektedir. Özellikle Alevi açılımı birtakım "iyi niyetli" girişimler dahilinde önemli tartışmaları yeniden başlatılmasına dair bir süreç olmuştur. Bu bağlamda, kendisi de Alevi olan AKP milletvekili Reha Çamuroğlu'nun katkısıyla 2007 yılının Muharrem Ayı'nda düzenlenen iftar yemeği, iktidarın Alevilerle hukuki bir düzlemde öte Alevi gelenekleri ve pratikleri düzleminde bir ilişki kurmasını hedef almıştır.³⁴⁶ Ancak iktidarın cemevlerinin ibadethane olarak resmen kabul edilmesi, zorunlu din derslerinin kaldırılması ve Sivas Olayları'nın yaşandığı Madımak Otel'i'nin müzeye dönüştürülmesi konularındaki Alevi taleplerini göz ardı ederek, kendi tanımladığı Alevilik sınırları içinde ve yine bu tanıma uyacak olan Alevilerle ilişki kurmaya yöneldiği görülmüştür. Bununla beraber iktidar, dedelik kurumu açarak devlete bağlı din adamları biçiminde çalışmaları, devletin açtığı Alevi okullarında dedelerin eğitim almasına yönelik tartışmaları da gündeme taşımıştır. Buna göre devlet ve Aleviler arasındaki ilişkileri yürütecek bir komisyonun kurulması ve dedelerin devlet mekanizmasının içinde kontrol edilmesi "Alevilik Açılımı"nın en önemli iki maddesi haline gelmektedir.³⁴⁷ Ancak, "açılımın" Aleviler'i özgürleştirmekten çok devlet alanında kontrol edilmelerinin sağlanması "açılımın" siyasal söylemden öteye gidememesine sebep olmuştur. Daha net bir ifadeyle devletin kendi eliyle kurmaya çalıştığı Alevilik, bu şekilde Aleviler tarafından daha çok kendilerini Sünnileştirmeye yönelik adım olarak yorumlanmış, bu bağlamda "Alevi açılımı" protesto edilmiş ve hatta bu süreçte destek veren pek çok Alevi, çeşitli Alevi kurumlarınca "düşkün" ilan edilmiştir.³⁴⁸

³⁴⁶ Çalışlar, age, 65-75.

³⁴⁷ "AKP'nin, Alevi açılımı tartışılıyor", Milliyet, <http://www.milliyet.com.tr/2007/11/23/son/sonsiy16.asp>, [12.07.2011].

³⁴⁸ "Alevi Açılımı Dedikleri", http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=7864, Radikal, [04.05.2011].

Cemlevlerinin yasal statüsüne ilişkin, geleneksel Alevi inancı bağlamında “cemevi” olarak adlandırılan sabit bir ibadethane olmaması ve bu bağlamda modernleşmeyle icat edildiği ileri sürülen cemlevlerinin meşruiyet kazanmasının ibadethane algılayışı olarak “cami” bütünlüğünü bozma ihtimalinin yanı sıra özellikle sol eğilimli kişiler tarafından cemlevlerinin örgüt evi olarak kullanıldığına ilişkin söylemler üzerinden hükümetin bu duruma çok sıcak bakmadığını göstermektedir.³⁴⁹ Ancak, bu konuya dair birtakım istisnaların olduğunu söylemek mümkündür. İktidarın cemlevleri konusundaki hukuku temel alarak aldığı tavra rağmen örneğin Belediye Meclisi kararıyla önce Kuşadası, sonra Didim, Tunceli ve Dikili’de cemlevinin resmen ibadethane kabul edilerek belediyelerin bu mekânlara açıktan mali destek vermesi, bunun yanı sıra dini ibadethane statüsünde sayarak birtakım vergilerden muaf tutması da önemlidir.³⁵⁰ Buna rağmen, 1994’teki Karacaahmet Sultan Dergâhı yapısının kaçak olduğu söylemiyle devlet tarafından yıktırılma çabasıyla beraber, günümüze kadar birçok davanın devam etmesi ve 2011 yılında hâlâ Diyanet ve İçişleri Bakanlıklarının Ankara’daki cemlevini kapatmak üzere dava açması, devletin bakışını ortaya koymaktadır.³⁵¹

Alevilere karşı geliştirilen tutumlarda sadece devlet kurumlarının değil aynı zamanda yargı, siyasal iktidar, Diyanet İşleri Başkanlığı ve çeşitli yerel yönetimler aralarındaki farklılıklar 1990’lardan sonra Türkiye’deki siyasetin yapısındaki dönüşümlerine de işaret etmektedir. Bununla beraber, Aleviliğe ilişkin genel devlet ideolojisinin Aleviliği İslam’dan ayrı görmeyerek, Aleviliği daha kültürel alanlarla sınırlama konusunda tutarlı bir yol izlediğini ortaya koymaktadır. Buna göre, devletin izin verdiği ölçüde gerçekleşen sınırlı değişimlerin hemen hemen tamamında, aslında devletin kendi Alevilik kavramını kurgulayarak Alevilerin heterodoks yapısını büyük ölçüde pasif hale getirdiği, Türklük ve İslami değerleri öne çıkaran homojen bir tanım amaçladığı gözlemlenmektedir. Bakanlıkların Hacı Bektaş Şenliklerine maddi destek vermek suretiyle festival içeriğine müdahale etmesi, din kitaplarına Aleviliği de dahil ederek Aleviliği tanımlama çalışmaları, Muharrem ayında düzenlenen iftarlara Alevilerin davet

³⁴⁹ Üzüm, age, 37.

³⁵⁰ Çalışlar, age, 16.

³⁵¹ “‘Cemlevleri İbadethanedir’ Diyen Derneğe Kapatma Davası”, http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=11296&Itemid=30 [21.04.2011].

edilmesi, Alevi dedelerinin Dedelik Kurumu bağlamında devlet memuru olarak çalışmaları tartışmaları da bu şekilde yorumlanabilir. Bununla beraber, 2009 yılından itibaren aralıklarla yapılan Alevi Çalıştaylarının neticesinde hazırlanan Alevi Çalıştay Nihai Rapor'unca, Aşure Gününün resmi tatil kabul edilmesi, Hacıbektaş'ta üniversite açılması, cemevlerinin yasal statü kazanmasında hukuk komisyonu kurulması, zorunlu din derslerine ilişkin düzenlemelerle yeniden yapılandırılan Alevi kimliğinin devlet kontrolünde tutulması hedeflenmektedir.³⁵² Bu bağlamda cemevlerine ilişkin ise, her ne kadar hukuki açıdan birtakım yeni düzenlemeler yapılsa da, devlet ideolojik olarak bu kurumların yasal ibadethane olmasına dair tüm mekanizmaların önünü kapatmaya çalışırken, aynı zamanda Alevileri kontrol altına alabilmek adına işbirliği yapılabilecek yerler olarak görmektedir.

Alevi örgütleri açısından bakıldığında ise, Alevi kültürünün araştırılması, tanıtılması diğer nesillere aktarılması bağlamında akademik araştırmalar yapılması, paneller düzenlenmesi, cem ve kültür evleri kurulması örgütlerin hedefledikleri en önemli amaçların başında gelmektedir.³⁵³ Alevi örgütlerinin bu bağlamda devletten en çok talep ettikleri cemevlerinin yasal statü verilmesi ve ibadethane olarak kamuya açılması ve zorunlu din derslerinde birtakım değişiklikler yapılmasına ilişkindir. Ancak, örgütlerin devlete karşı talepleri ve devletle kurdukları ilişki oldukça farklılaşmaktadır. Örneğin, devlete yakın bir tutum benimsediği bilinen Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı³⁵⁴ (CEM Vakfı), Diyanet İşleri Başkanlığının kurumlarının yeniden düzenlenmesi suretiyle, Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında temsil edilmesi ve Alevilere devlet bütçesinden pay aktarılması gerektiğini dile getirirken, Aleviliğin kendine özgü bir inanç olduğunu savunan Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Pir Sultan Abdal Vakfı, Alevi Bektaşî Federasyonu ve Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu gibi örgütler ise Diyanet İşleri Başkanlığının tamamen kaldırılarak din işlerinin sivil alana devredilmesini

³⁵² "Aşure Günü Tatili, Hacıbektaş Üniversitesi...", <http://www.haberturk.com/gundem/haber/615914-asure-gunu-tatili-hacibektas-universitesi> [04.04.2011].

³⁵³ "CUMHURİYETÇİ EĞİTİM VE KÜLTÜR MERKEZİ VAKFI RESMÎ SENEDİ", http://www.cemvakfi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=126&Itemid=105 [11.08.2011].

³⁵⁴ "Vakfımızı Tanıyalım", http://www.cemvakfi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=474&Itemid=136 [04.09.2011].

talep etmektedirler. Şah Kulu Dergâhı ve Karacaahmet Sultan Dergâhı gibi önemli cemevleri ise devletle olan ilişkilerinde daha “tarafsız” bir tutum sergilerken, zorunlu din dersleri ve Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılmasına karşı CEM Vakfının karşısında yer alırlar. Yine 1993’teki Sivas Olaylarının meydana geldiği Madımak Otelı’nin müze haline getirilmesi ve din hanesinin nüfus cüzdanlarından kaldırılması konularında örneğin Pir Sultan Abdal Vakfı daha radikal bir tavır sergilemekte iken, CEM Vakfı gibi bazı kurumların kendilerini bu tartışmanın dışında tutmaları farklı yaklaşımları göstermektedir.³⁵⁵

Örgütler arasındaki farklılaşma siyaset ve din ilişkisi bağlamında da yaşanmaktadır. Her cemevinde farklı biçimde ilişki kurulmasına rağmen yine de siyaset ve siyasal iktidarla işbirliğinin çeşitli alanlarda devamlılık gösterdiği öne sürülebilir. Koşullara göre yer yer iktidar ya da muhalefet partileriyle yapılan toplantılar, ait oldukları belediyelerle kurulan ilişkiler, seçim dönemlerinde parti temsilcilerinin cemevlerine yaptıkları ziyaretler, karşılığında cemevlerinin düzenlediği etkinliklerde siyasetçilere yer vermeleri gözlemlenen bir durumdur. Şahkulu ve Karacaahmet Sultan Dergâhı gibi bazı cemevleri siyasi arenada “tarafsız” olmayı seçerek, siyasetçilerle yaptıkları işbirliğini bürokratik düzeyde tuttuklarını ileri sürseler de, örneğin Pir Sultan Abdal Vakfı Kültür Derneği (PSAKD) ve Hacı Bektaş-ı Veli Vakıfları gibi pek çok örgütlenmenin daha açık bir politika yürüttüğü söylenebilir. Balkız’ın “Biz her zaman solun birlik olmasını istedik. Geçmişten dersler çıkarılması gerektiğini söyledik. Bugün en acil sorun, en yakın hedef AKP’yi süpürüp Ankara Çayı’na atma fikridir” biçimindeki söylemi ile örneğin 12 Eylül 2010’de yapılan referandum öncesinde, bazı Alevi örgütlerinin topluca referandumu red kararı alarak basın açıklaması yapmaları da bu siyasal tavrı gösterir niteliktedir.³⁵⁶

CEM Vakfının hem ekonomik yönden oldukça güçlü bir durumda olması hem de sergilediği devlet yanlısı politika birçok Alevi örgütü tarafından tepki görmesine neden olmaktadır. Tarihsel sürece bakıldığında ise CEM Vakfı’nın kurum başkanı İzzettin Doğan’ın devlet yanlısı bir politika izlemesi şaşırtıcı bir tutum sayılamaz. Örneğin

³⁵⁵ PSAKD: Nüfus Cüzdanlarından Din hanesi çıkartılmalıdır http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=9352&Itemid=9 [10. 05.2011]. “Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı Yıllara Göre Faaliyet Raporu”, http://www.aleviislamdin Hizmetleri.com/faaliyet_raporlari_2008.asp, [10. 05.2011].

³⁵⁶ Çalışlar, age, 40.

1950'ler döneminde babası Hüseyin Doğan önce CHP'den milletvekili olmuş, daha sonra da sırayla DP ve AP'ye geçmiştir.³⁵⁷ Ancak, bunun ötesinde CEM Vakfı'nın kurulmasıyla birlikte devletle bu dönemde kurduğu ilişkiler üzerine ortaya atılan iddialar oldukça çarpıcıdır. Örneğin Mustafa Özcivan'ın Süleyman Demirel'le yapmış olduğu röportaj CEM Vakfının kurulma hedefini farklı biçimde ortaya koyar. Buna göre:

“Eski başbakan ve cumhurbaşkanlardan Süleyman Demirel, 2 Temmuz 1993 Sivas Madımak Katliamı'ndan sonra, İzzettin Doğan'a Alevileri devletin güdümünden ayrılmamaları için toparlama görevi verildiğini söyledi. Demirel, Doğan'a görevin, Madımak Katliamı'ndan sonra yükselen Alevi muhalefетinin Kürtlerle buluşmaması için verildiğini ve Cem Vakfı'nın bu amaçla kurdurulduğunu açıkladı.”³⁵⁸

Bu söylemin yanı sıra DYP ve SHP'nin iktidarda olduğu dönemlerde Vakıf'a örtülü ödenekten yardım edildiği iddiaları CEM Vakfı'nın iktidarla olan ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır.³⁵⁹ Bunun son örneği AKP iktidarıyla kurduğu ilişkiler üzerinden dikkati çekmektedir. Bu bağlamda AKP'nin tasarlamış olduğu “Alevi Açılımı” çerçevesinde CEM Vakfının bir ittifak aracı olarak hareket etmesi ve CEM Vakfı'nın Muharrem Ayı'nda verilen iftar yemeklerine iktidar partisini davet etmesi, nihayetinde birçok Alevi örgütünün “nereye gidersen git, CEM Vakfına gitme” diyerek, CEM Vakfını “düşkün” ilan etmesine neden olmuştur.³⁶⁰

Her ne kadar taleplere yönelik olarak devletle kurdukları ilişki farklılaşsa bile, özellikle Alevi açılımıyla birlikte, çoğunlukla devlet tarafından yürütülen ve “köprüleri kurmayı” hedefleyen bu süreç, çoğunlukla Alevilerin Sünnileştirme politikasının bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada Alevilerin tepkisi genellikle birbirini tamamlayan iki unsur üzerinden okunabilmektedir. İlki, örgütlerin Alevilerin taleplerini dile getirerek hükümetin Alevilere yönelik din ve kültür politikaları eleştirilmesi yönündedir; örneğin, cemevlerinin ibadethane olması ve dedelik kurumunun işlevi gibi konular hakkında Alevilerden çok üniversitelerin İlahiyat fakültelerindeki profesörlerinin görüşlerinin alınması ve hükümetin Alevi kurumlarını çoğunlukla dışlayarak tek bir karar mercii gibi

³⁵⁷ “Süleyman Demirel CEM Vakfı'nı İzzettin Doğan'a Kourdurttu”, <http://www.cafrande.org/?p=27076>, [08. 07.2011].

³⁵⁸ “Süleyman Demirel: Cem Vakfını biz kourdurduk” <http://www.aleviten.or.at/cms/menuleft/newsdetail/article/sueleyman-demirel-cem-vakfini-biz-kourdurduk.html>, [08. 09.2011].

³⁵⁹ “Süleyman Demirel CEM Vakfı'nı İzzettin Doğan'a Kourdurttu”, *age*.

³⁶⁰ Çalışlar, *age*, 89.

hareket etmesi, hükümete yönelik eleştirileri arttırmıştır.³⁶¹ Ancak bu eleştiriler, her ne kadar aksi iddia edilse de, Alevi örgütlerinin, din ve kültür ekseninden çıkarak daha politik bir tutum benimsemelerine neden olmaktadır. Örneğin, hükümetin Sünnileştirme politikası üzerinden Aleviler'i asimile ettiği iddiası, toplumda Alevi- Sünni gerilimini farklı boyuta taşımaktadır. Böylece Cumhuriyet'in erken dönemlerinden itibaren toplumda Aleviliğin üstlenmiş olduğu "laiklik, çağdaş" vurgusuyla beraber "örnek Türk" vatandaşı imgesi tekrar üretilmektedir. Bu bağlamda çağdaşlığın karşı tarafına, "gericilik" çerçevesinde Sünniliğin konumlandırıldığı dikkati çeker. Alevilerin bu süreçte "çağdaşlık" üzerinden Atatürkçü söylemlerini tekrar revize ederek, özellikle CHP ile olan ittifakını kısmen canlandırmaya başlaması, din ve özgürlük bağlamında yapılan protestoların siyasal bir boyut kazanmasında da etkili olmaktadır. Örneğin, hükümetin Alevi politikaları eleştirilerek Alevi taleplerinin gündeme geldiği, (Atatürkçü Düşünce Derneği) ADD öncülüğündeki 2008 yılında Ankara'da ve 2011 yılında İzmir'deki mitinglerin, "Cumhuriyet mitingleriyle" benzerlik gösterecek şekilde "laikliğe" vurgunun yapılması, Alevi Sünni kutuplaşmasının boyutlarını göstermektedir.³⁶² Yine yakın zamanda İzmir'de ülkenin birçok yerinden katılımcıların gelmesiyle gerçekleştirilen Alevi mitinginde, Alevi taleplerinin dile getirilmesinden çok, demokratik bir anayasa ve eşit yurttaşlığa dair söylemlerinin ön plana çıkması, AKP karşıtı sloganlar atılması, bu eylemin DİSK ve TOBB gibi sivil toplumlarla desteklenmesinin yanı sıra, EMEP, TKP ve ÖDP gibi parti temsilcilerinin de eyleme katılması siyasetin aktif olarak kullanılan bir alan olduğuna dikkat çekmektedir.³⁶³

Özetle, Alevi örgütlerinin ve cemevlerinin kurumsallaşması sürecine bakıldığında 1990'lardan farklı dinamiklerin eklenmesiyle ortaya çıkan birçok yapıdan söz edilebilir. Kurumlaşmanın ortaya çıkış süreci incelendiğinde kentleşme bu durumu açıklamak için yetersiz kalmaktadır. Aynı zamanda dönemin getirdiği etnik ve dini

³⁶¹ "Alevi Çalıştayı Yapıyorlar, Aleviler Konuşmuyor", <http://www.cumhuriyet.com.tr/?hn=234716>, [07.06.2011].

³⁶² "Alevi Mitinglerinin Perde Arkası", http://www.aktifhaber.com/news_detail.php?id=192432 [22.04.2011].

³⁶³ "İstanbul'dan 6 Mart Mitingine Çağrı", http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=11394&Itemid=51 [12.05.2011].

kimlik tartışmalarının sonucunda toplumda Alevilere yönelen şiddet de kurumsallaşmada tetikleyici rol üstlenmiştir. Bu dönemde oluşan yapılar, daha öncesinde hemşehrilik bağıyla kurulan yerel örgütlenmeden daha farklı bir anlam kazanmışlardır. Bu noktada küreselleşmenin de etkisiyle sivil toplum kurumlarının gündelik pratiklerde çok daha gözlenebilir olması ve cemevleri hukuken bir ibadethane olarak sayılmaması, cemevlerinin sivil toplum örgütü benzeri bir yapılanması içine girmesine neden olmuştur. Kurumunların bu biçimde yapılanmaları ayırt etmeksizin toplumun her kesiminin ihtiyaçlarını gidermeye yönelik hizmet sunmalarında etkili olmaktadır.

Günümüzde özellikle nüfusun yoğunlaştığı kentlerde ortaya çıkan bu yapılar geleneksel inançtan etkilenmekte beraber günü koşullarına göre farklılıklar da göstermektedir. Bu bağlamda cemevi yapısına bakıldığında, hem cemevinin yerleşik bir düzene geçmesi hem de kurumsallaşma bağlamında farklı bürokratik mekanizmaların yapıya eklenmesi oldukça yenidir. Bunun yanı sıra geleneksel inanç pratiklerine bakıldığında bunların cemevlerinde farklılaştığını görmek mümkündür. Hatta çok parçalı bir özellik gösteren cemevlerinde bazı pratiklerin uygulanmasında farklılık olduğu da dikkati çekmektedir. Aynı biçimde devletin de cemevleriyle kurduğu ilişkinin farklılaşmaktadır. Devletin Aleviler adına konuşmak için cemevlerini muhatap alması, bir dereceye kadar bu yapıları tanıdığını göstermektedir. Ancak hukuksal süreçte yasal bir zemin hazırlanmaması, devletin ve cemevlerinin kurdukları karşılıklı ilişkilerde farklı politikalar sergilenmesi, bu yapıların kurumsallaşan ibadet merkezleri ötesinde ekonomik, siyasi ve toplumsal yükümlülükleri olan mekanizmalara dönüştüğünü göstermektedir.

4. CEMEVİ KURUMSALLAŞMASININ ALEVİ KİMLİĞİNE ETKİLERİNİN KARACAAHMET SULTAN DERGÂHI ÜZERİNDEN ANALİZİ

1990'larla beraber cemevleri tartışmasının gündeme gelmesi, toplumun her kesiminden Aleviliğin dönüşümü ve Alevi kimliğini tanımlamaya çalışmaya dair önemli bir çaba ortaya çıkmıştır. Cemevleri, birtakım temel benzerliklere rağmen ne ideolojik ne de yapısal anlamda homojen bir yapıya karşılık gelmediklerinden, yapılan alan çalışması üzerinden ilişkileri daha yakından incelemek ve bunların üzerinden daha özgün söylemler yaratmak mümkündür. Saha örneği olarak seçilen Karacaahmet Sultan Dergâhı, geçmişten gelen kutsallığının yanı sıra, gelenekle bugün arasında farklı dinamikler üzerinden ilişki kurması nedeniyle Alevi kimliğinin dönüşümünün analizi açısından önemli bir merkez olmaktadır.

Bu bölümde günümüzde Alevi toplumu için önemli bir değer taşıyan bu Dergâh'ın modern koşullar içerisinde nasıl dönüşüm gösterdiği ve nasıl kurumsallaştığı analiz edilecektir. Bu kurumsallık çerçevesinde, bir önceki bölümde anlatılan geleneksel inançların nasıl dönüşüm gösterdiği ve gündelik hayata eklemlendiği tartışılırken aynı zamanda Alevi toplulukları, diğer örgütlenmeler ve devletle nasıl ilişki kurduğu incelenecektir. Bu bağlamda Alevi kimliğinin hangi dinamikler üzerinden dönüşüm geçirdiği ve kurumsallaşmanın nasıl bir rolü olduğu saptanmaya çalışılacaktır.

4.1. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın Tarihçesi

Karacaahmet Sultan Dergâhı, Osmanlı Devleti döneminden kalan ve günümüzde hâlâ aktif olmayı sürdüren İstanbul'daki iki Dergâh'tan biridir. Dergâh'ın kurucusu olan Karacaahmet Sultan, 13. Yüzyılda yaşayan Horosan Erenlerinden biri olarak anılmaktadır. Karacaahmet'in Alevi Bektâşi öğretisinin yayılması için Batı Anadolu

başta olmak üzere birçok yerde çalışmalar yaptığı da bilinmektedir.³⁶⁴

Hacı Bektaş-ı Veli'ye bağlı olan Karaccaahmet Sultan, onun tarafından Horosan Erenleri örgütlemek için, “gözcü” sıfatıyla İstanbul'a gönderilmiştir.³⁶⁵ Karacaahmet Sultan'ın yaşadığı dönemde Üsküdar'da kurulan bu Dergâh, Hacı Bektaş-ı Veli felsefesini yaymanın yanı sıra, ruh hastalıklarını tedavi için de önemli bir merkez kabul edilmektedir. Uzun bir süre boyunca türbe olarak hizmet veren bu yapı, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı Vakay-ı Hayriye (1826) döneminde kapatılmıştır. Daha sonra II. Meşrutiyet Dönemi'nde yeniden açılmış, Cumhuriyet dönemine kadar hizmet vermeye devam etmiş ve nihayetinde “Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Kanunu” ile 1925 yılında yeniden kapatılmıştır.³⁶⁶

Dergâhların işleyişine dair getirilen engeller nedeniyle uygun mekân bulunamamasının yanı sıra, kent koşullarına uyum sağlamaya çalışan çoğu Alevinin kimliklerini gizli tutma çabaları, uzun süre ibadetlerini evlerde, gizlilik içinde sürdürmelerine neden olmuştur. 1960'ların başında ise Güllü Ana'nın liderliğinde birtakım faaliyetlere başlanması sonucunda dernek kurma gereksimini ortaya çıkarmıştır.³⁶⁷ Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın süren yasaklar dolayısıyla isim değiştirip 1969 yılında İstanbul'da kurulan ilk dernek olmuştur. Derneğin kurulması, sınırlı sayıdaki katılımcının cemin yanı sıra kurban ve lokma gibi toplu ibadetleri de yerine getirebilmesinde bir adım olsa da, cemevi bağlamında değişen süreç 1990'ların başına dayanmaktadır. Bu dönemde yükselmeye başlayan kimlik tartışmalarının da etkisiyle Dernek ibadet pratiklerini gerçekleştirebilmek için İstanbul Büyükşehir Belediyesi ile görüşmeler yapar ve türbe bitişiğindeki bir alanın Dernek'e devredilmesiyle cemevi inşasına başlanmıştır. 1994 yılında ise yeni seçimlerde belediyenin değişmesiyle beraber, aynı yıl inşaat halindeki cemevinin yıkılması gündeme gelmiştir.³⁶⁸ Bunu izleyen süreçte belediyenin derneği

³⁶⁴ Burhan Kocadağ, *Şahkulu Sultan Dergâhı ve İstanbul Bektaş Tekkeleri*, (İstanbul: Can Yayınları, 1998), 246.

³⁶⁵ Alevilerin cem ibadetindeki On İki Hizmetten biri olan gözcülük görevini üstlenmesi dolayısıyla birçok Alevinin Karacaahmet Sultan'ı çok kutsal bir türbe olarak kabul ettikleri günümüzde de gözlemlenmektedir.

³⁶⁶ Yaman, *Karacaahmet Sultan*, 103-105.

³⁶⁷ Şener, *Şariat ve Alevilik*, 88.

³⁶⁸ 1994 İstanbul Belediye Seçimlerinde (Sosyal Halkçı Partisi) SHP yerine Refah Partisi (RP) yönetime geçmiştir.

mahkemeye vermesi “Karacaahmet Sultan Eğitim ve Kültür Vakfının” kurulmasında etkili olmuştur. Dernek ve vakıf kurucuları arasında zamanla yaşanan gerginlikler ilerki bölümde de değinileceği üzere, yönetim kadrosunun 1999 yılına kadar sürekli değişmesine ve vakıf kadrolarının gittikçe etkinliğini yitirmesine neden olmuştur. 1999’dan günümüze kadar ise Karaccaahmet Sultan Dergâhı adına yapılan faaliyetler Muharrem Ercan’ın başkanlığını yapmakta olduğu dernek adı altında sürmektedir.³⁶⁹

Karacaahmet Sultan Dergâhı, geçmişten gelen bir kutsallığı barındırmasının yanı sıra, 1990’ların başında geçirdiği yıkılma tehlikesiyle Alevilerin tepkisel gücünün önemli ölçüde ortaya çıkarmasını sağlamış ve bu nedenle Dergâh, Aleviler arasında önemli bir sembol haline gelmiştir. Bu bağlamda, günün koşullarında kurumsallaşmanın cemevlerini nasıl ortaya çıkardığı ve yeniden üretilen Aleviliğin hangi pratikleri üzerinden kendisini biçimlendirdiğini açıklayabilmek amacıyla geçmişle gelecek arasında bir köprüyü andıran Karacaahmet Sultan Dergâhı, alan araştırması için iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu bölümde Karacaahmet Sultan Dergâhının kurumsallaşması bağlamında örgütlenme, dini pratikler, sosyalleşme, mekân ve devletle ilişkileri üzerinden Aleviliğin yeni formu incelenerek bu değişimlerin temelde neyi gösterdiği açıklanmaya çalışılacaktır.

4.2. Kurumsallaşmanın Örgütlenme Üzerindeki Etkisi

4.2.1. Dernek Yönetimi

Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın dernekleşmesi kurum içerisindeki faaliyetlerin yasal bir tüzük çerçevesinde düzenlenerek, kuruluş amaçlarının gerçekleştirilmesini hedeflemektedir. Bu faaliyetlerin başında, Karacaahmet Sultan Türbesi’nin bakım ve restorasyonunun yanı sıra Alevilerin ibadetlerini gerçekleştirmeleri için tesisler yapmak, kültürel ve geleneksel değerlerin diğer nesillere öğretilmesini sağlamak, aşevi ve sosyal hizmet kurumları oluşturarak halka hizmet vermek vb. gelmektedir. Bunlarla beraber üye olma, üyelikten atılma, şube açma, kamu yararına yapılacak olan faaliyetlerin de yasalar çerçevesinde belirlenmiş olduğu görülmektedir. Bu kurumsallaşma, Alevi örgütlenmesinin yeni bir form alarak kayıtlı resmi bir düzen içinde kendisini

<http://secim.iha.com.tr/Bolgeler.aspx?il=34&ilce=0&belde=0&parti=0&skod=1059&stip=7&s=26%20Mart%201989%20Belediye%20Se%C3%A7imi> [12.07.2011].

³⁶⁹ Lütfi Kaleli, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*, (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 35-36.

tanımlaması açısından oldukça yenidir. Ancak, Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın tüzüğünde "Alevi" kelimesine hiç değinilmemiş olması sonucu yasal olarak bir Alevi örgütlenmesinden çok tamamen kamu yararına bir kurum görünümü vermesi dikkati çekmektedir.³⁷⁰

Dernek yönetiminin de yasal hükümler doğrultusunda seçilmesi Dernek'in amaca uygun hizmetini sağlamaktadır. Dergâh yapısının içinde türbe olmasının yönetim kadrosunu şekillendiren önemli bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Herhangi bir cemeviyle karşılaştırıldığında aynı biçimde algılanılmayan türbe için tüm yönetimin ortak fikri genel başkanın bir dede olması gerektiği yönündedir. Örneğin, her ne kadar kurumsallaşmanın getirdiği farklı alanlarda uzmanlaşma fikri kabul edilmiş olsa da, kurumun manevi özelliği bakımından "iş bilen bir kişinin" dedelik yapmasa da ruhani lider sıfatıyla genel başkan olması aslında iki iktidar alanını üst üste çakıştırarak güce vurgu yapan bir durum olmaktadır.³⁷¹

Dernek yönetim kurulu onbeş asil ve onbeş yedek üyeden oluşur. Bunun yanı sıra Dergâh'ta yaklaşık yirmi kadrolu personel bulunmaktadır. Bu personellerin hem haftalık izinleri hem de sosyal güvenceleri karşılanmaktadır. Dergâh bünyesinde hizmet veren dedeler de kadrolu personel olarak kabul edilirken, dedelere Dergâh'a doğrudan gelen bağışlar üzerinden maaş da sağlanmaktadır. Ayrıca Dergâh'ta çalışan personel doğal olarak Derneğin yönetim üyesi kabul edilmekte böylece yönetim için oy ve söz hakkı bulunmaktadır. Bu bağlamda her ne kadar kurumsallaşma, yönetim kadrolarının seçimle yapılandırmasını gerektirse de, Dernek yönetimi genel başkan Muharrem Ercan Dede özellikle 1990'ların sonlarına kadar bunun pek mümkün olmadığını açıklamaktadır:

"1994'ün Mart'ına kadar meclis üyesiydik, seçimlerde kaybettik. Ben aday olmamıştım zaten. Refah aldı, Tayyip (Erdoğan) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanı oldu. 7 Eylül'de gece 03.00'te Karacaahmet'i yıkmaya geldiler. Sözen döneminde temel atmıştık, duvar örülmüştü. Mehmet Başaran başkandı 15 senelik. Tayyip dayanınca kapıya üye olduk. Sen yönetime girdin, diye bir telefon geldi. Çoğu zorla giriyordu hatta. Karacaahmet Sultan'da normal üyeydim, sürekli gidip gelemem ben diye 1998'e kadar böyle devam etti. 1995'te vakıf kuruldu, beni oraya aldılar."³⁷²

Bu çerçevede yönetim kadrosuna bakıldığında ise bazıları on beş yılı aşkındır Dergâh'ta

³⁷⁰ "Tüzük", <http://www.karacaahmet.com/dernek-hakkinda/tuzuk-.htm> , [14.07.2011].

³⁷¹ Yönetici, 61, [12.11.2010].

³⁷² Yönetici, 60, [20.12.2010].

görev alan üyelerin çoğunlukla orta yaş ve üstü erkeklerin oluşması ve görevlere “atanarak” gelmeleri dikkati çekmektedir.³⁷³ Birçok üyenin emekliye ayrıldıktan sonra derneğe katılmayı tercih etmesinde, derneğin yönetim kuruluna maddi destek imkânından yoksun olması ve bireylerin çalışırken derneğe fazla vakit ayıramamasının rolü büyüktür. Kadınların sayısı görece az olmakla beraber, üye Gülay ise bunun yönetsel bir karar olmadığını vurgular: “Bizim kadınlarımızda suç. Girmek istemiyorlar. Kadın kollarına girmek istiyorlar ama yönetime girdiklerinde işleri aksayacak, bütün zamanlarını burda geçireceklerini sandıkları için gelmiyorlar.”³⁷⁴

Gençlerin ise yönetimde direkt söz sahibi oldukları söylenemez, ancak gençlik kolları bünyesinde yapılan toplantılar üzerinden yönetimle ilişki kurmaktadır. Kütüphanede görevli Selma’ya göre bundan sekiz, on sene öncesine kadar daha yoğun bir gençlik katılımı gözlenirken yönetimle ters düşülmesi sonucunda bugün yoğun faaliyet gösteren bir gençlik kollarından bahsetmek mümkün değildir.³⁷⁵ Bazı yöneticiler gençlik kollarının işlevini yerine getirdiğini vurgularken bir kısmı ise gençleri görememekten yakınmaktadır. Ancak bunun da tamamıyla yönetimle ilgili bir karar olduğunu söylemek zor, çünkü “görselliğin” ön plana çıktığı günümüzde “vizyon”, yönetim için de büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda gençlerin ve özellikle kadınların yönetimde görünür kılınmaları, pratikler üzerindeki eril eğilimin kırılarak, laiklik ve eşitlik söylemlerinin temellendirilmesinde etkili oldukları gözlemlenir.

Muharrem Dede’nin ifadesine göre tüzük çerçevesinde belirtildiği üzere, koşullar yerine getirildiği takdirde şube kurmak serbesttir. Bu bağlamda Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın Hacıbektaş da dahil olmak üzere toplam altı şubesi bulunmaktadır. Yönetime göre zor olan yasal olarak şube açmak değil, Dergâhın politikasını devam ettirebilmek olarak açıklanmaktadır. Muharrem Dede, “istesem 1000 şube kurarım kızım. İzmir tarafında, Amasya tarafında isteyen çok ama zor işler bu işler. O felsefenin, o inancın yaşaması önemli yoksa dernek falan [...] Afyon’a gittiğimde başka, İzmir,

³⁷³ Asil listede 13 erkek 2 kadın, yedek listede ise 11 erkek 4 kadın bulunmaktadır. Ancak 2011 Haziran seçimlerinde Cemal Şener’in vefatından dolayı 2. Başkanlık koltuğunun boşalması ve yerine Feride Laçiner’in getirilmesi önemlidir.

³⁷⁴ Yönetici, 45, [16.01.2011].

³⁷⁵ Çalışan, 28, [20.03.2011].

Bayraktar, Anlatya Finike’de şube başka yere bağlı, bize bağlı değil ama taban istiyor, gidiyoruz.” diyerek yayılma politikasına çok sıcak bakılmadığını vurgular.³⁷⁶

Günlük tüm çalışmalar dernek üzerinden yürütülüyor olsa da resmi kayıtlarda bir de aynı isimde vakıf bulunmaktadır. Muharrem Dede, kurumun bünyesinde hem vakıf hem de dernek bulundurmasını kendisini devletten korumak amacıyla kurulduğunu vurgular: “Vakıf olunca polis müdahale edemiyor fazla, Dernekler Yasası gereği. Derneklerin mal varlığına el konabiliyor ama vakıfların konamıyordu. Tayyip (Erdoğan) iktidarda olduğu için millete korku salmıştı, mal varlığı devlete kalmasın diye [...] Formalite gereği aslında vakıf kuruldu.”³⁷⁷

Söylem bazında formalite olarak vakfın kurulduğu doğrulansa da, pratiklerde başka bulgulara da rastlanılmaktadır. Başlangıçta ortak amaç doğrultusunda dernek ve vakıf yöneticileri arasında birbirine yakın isimlere rastlanırken, daha sonra gruplar arası çıkan uzlaşmazlıklar gerginliğe neden olmuştur. Örneğin, Vakfın başında “Arif Sağ’ın ekibi” olarak nitelendirilen yönetimin 1999 yılında dernekten istifa etmesiyle başkanlığa Muharrem Ercan geçmiştir.³⁷⁸ Ancak, dernek ve vakıf yöneticileri (ve hatta üyeler) arasındaki ayrışma bugün hala çok net gözlemlenebilmektedir. Bu duruma yakın zamanda gerçekleştirilmiş olan dernek yönetim seçimleri örnek gösterilebilir. Arif Sağ ve ekibinin başka bir yöneticiyi aday göstererek seçimlere girmesi o andaki dernek yönetimi tarafından tamamen politik olarak yorumlanmıştır. Dernek yöneticilerinden Arif ise, “burası milletvekilliği için genel seçimler öncesinde sıçrama tahtası olarak kullanılıyor. Zengin iş adamlarının kulis yapıp milletvekili olmaya çalışma istemleri yönetimdekileri rahatsız ediyor ve bu da din politika arasındaki ilişkiyi bir kez daha su yüzüne çıkarıyor” diyerek bu fikrin yönetimdekiler açısından çok yaygın bir kanı olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁹

Yönetime gelmeye çalışanların temel “hedefi” ise “çağdaş topluma ayak uyduracak”

³⁷⁶ Yönetici, 60, [20.12.2010].

³⁷⁷ Yönetici, 60, [20.12.2010].

³⁷⁸ Kaleli, *Alevi Kimliği*, 36.

³⁷⁹ Yönetici, 48, [18.01.2011].

vizyon sahibi bir yönetim kadrosu oluşturmaya ilişkindir.³⁸⁰ Modern topluma ve modern kurumlara uyacak bir düzenin getirilmesi gerektiğini savunan muhalefet örneğin genel başkan Muharrem Dede'nin ilkokul mezunu olması ve kitlelere hitap edecek geniş vizyona sahip olamamasından dolayı yönetimin çekilmesini talep etmektedir. Muharrem Dede ise “madem dertleri vizyon o halde neden bir önceki seçimlerde aday çıkarmadılar” diyerek bunun yaklaşan 2011 genel seçimleri dolayısıyla “politik bir oyun olduğunu” ileri sürerken yönetimdeki diğer üyeler de onunla ortak görüşü savunmaktadır.³⁸¹ Ancak Muharrem Dede söz konusu Dergâh'ın politikası olduğundan, var olan ayrışmayı bu kadar net ortaya koymakta çekingen davranmaktadır. Bu bağlamda her ne kadar “Vakıfçı'lardan hala gelen var” şeklinde açıklama yapsa da, yapılan alan araştırmasında gündelik pratikler içinde “Vakıfçılar'ın” özel günler dışında pek katılım göstermedikleri ve Dernek yöneticileriyle kurulan ilişkilerin biçimi de bu söylemin aksini göstermektedir. Aynı zamanda Selma da, Dergâh'ta var olan bu kutuplaşmayı ve kadrolaşmayı başka bir örnekle vurgulamaktadır: “Buradaki yönetim gitti diyelim başka biri geldi. Yönetim değişirse beni işten çıkaradabilirler. Gönderirlerse de giderim. Bu geçmiş yönetimin elemanı, yeri gelir ajanlık da yapabilir bu onun adamı (denebilir)[...] adamcılık var yani.”³⁸²

Öte yandan, Dernek yönetimi incelendiğinde, genel başkan Muharrem Dede'nin kararlarının çoğunlukla desteklendiği ve kararlar sırasında karşı bir sesin oluşmadığına dikkat çekmek gerekir. Yönetimdeki üyelerden Hasan, tüzükte var olan bir uygulamaya göre, yönetim kurulu üyelerinin yarısından fazlası başkanı istemediği takdirde bir kurul toplantısıyla başkanlığın değiştirilme ihtimalinden söz etmektedir. Bu bağlamda genel başkanın yönetim üyelerine güvenmesi önem teşkil etmektedir. Geçmiş dönemde tüzükteki bu boşluğun yönetim üyeleri tarafınca kullanılmaya kalkışması ve adı geçen üyenin daha sonra Dernek'i dolandırdığı iddiaları ve bu konuda genel başkana yapılan önemli suçlamalar sonucu üyeler arası artan gerginlik, bugün Dernek'te yönetimden

³⁸⁰ Dergâhta sürekli dile getirilen söylem modern, çağdaş olabilme üzerinden kurgulanmaktadır.

³⁸¹ Yönetici, 60, [20.12.2010].

³⁸² Çalışan, 28, [20.03.2011].

neden tek ses çıktığını açıklamaktadır.³⁸³

Kısaca alanda görüldüğü üzere, Dernek yönetimine bakıldığında, yasal çerçevede belli “hizmetleri” yapmayı hedefleyen bir kadrodan söz etmek mümkündür. Massicard cemevlerinin kurumsallaşmasında sol partiler içerisinde yetişen örgütlülerin kazandığı tecrübelerin önemini vurgulamaktadır.³⁸⁴ Benzer biçimde, Dergâh’taki kadrolara bakıldığında çeşitli örgütlenmelerde, özellikle de CHP bünyesinde çalışan üyelere rastlamak mümkündür. Söylem bazında tamamen reddedilmekle birlikte pratiklerle de alan olarak Dergâh’ın politik çekişmelere sahne olması, politikanın dinden ayrışması fikrinin tersine, dinin politikayı üreten bir mekanizma olması sekülerizm fikrinin ne derece kısıtlı bir tanım olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸⁵ Bu bağlamda Dergâh hem politikanın bir parçası olarak hem de belli bir ideolojinin yayılmasını sağlayarak Alevi kimliğinin üretilmesinde etkili olur. Bu süreçte alanda gözlemlendiği üzere, kadınların ve gençlerin varlığı patriyarkal hegemonyayı kırmamakla birlikte, buna yönelik bir düzenlemeden söz etmek de mümkün değildir. Bu durum, aslında çok da şaşırtıcı değildir çünkü maskülenite üzerinden sürdürülen politik tartışmalarda kadının alandan dışlanması tam da Alevilik’ten çok ataerkil ve Türk geleneklerine vurgu yapan bir biçimde gelişmektedir. Bu bağlamda, yönetimin kadın ve gençlere de ağırlık verme çalışması politik olarak sürece eklenmelerini değil, kendilerine ve “öteki”ne çağdaş olduklarını ispatlama amacıyla, var olan algıyı değiştirmeyi hedeflemektedir.³⁸⁶

³⁸³ Bu konuda adı geçen şahıs genel başkan dedeyle aynı köylü olduğundan dolayı, yani bir hemşehrlik ilişkisi üzerinden genel başkanın güvenini kazanmıştır. İlerleyen süreçte kurumsal yapıyı sekteye uğratabilecek biçimde iktidar mekanizmalarını ele alması örneğin, genel başkan ya da ikinci başkan olmadığı halde hangi örgütlerle ilişki kurulacağına, hangi gazetecilerle röportaj yapılacağına vb. onun karar vermesi yönetim tarafından “genel başkan parmağında oynattığı” biçiminde yorumlanmaktadır. Daha sonra Dergâhı dolandırdığı ve bu kadar güven duyduğu için genel başkanına duyulan güvenin sarsıldığı ve genel başkan zor durumda bıraktığı sıkça anlatılmaktadır. Yönetici, 58, [12.03.2011].

³⁸⁴ Massicard, *age*, 78-81.

³⁸⁵ Asad, *age*, 26.

³⁸⁶ Erkek egemen bir ortamda kadın olarak bulunmak bir yandan, bir yandan da “okumuş”, “başarılı” Alevi kadınlarını vizyon haline getirme çabası göze çarpmaktadır. Bu bağlamda alan çalışması sırasında gezici bir dedenin doğrudan Aleviliği inceleyecek ve “kendi toplumu” için çalışacak “okumuş kızlara” ihtiyaç olduğunu belirtmesi önemlidir. Gezici dede, görüşme, [28. 10. 2010]. Bu söylem ilk etapta Dergâh’ta varlıklarını belirsiz bir şekilde ortaya koyan kadının yerinin sosyal ve politik şartlarda farklılaşabileceğine dair sinyaller vermektedir. Ancak, aynı zamanda farklı bir tartışma çerçevesinde genel başkan olan dedenin kendisiyle aynı fikirde olmadığı bir noktada eleştiriye açık olmayarak, beni “cahil” olarak nitelendirmesi de iktidarın bir parçası olarak kadınlara daha çok alan açılıp açılmayacağı konusunda bazı kuşku ortaya koymaktadır.

4.2.2. Sivil Toplum Mekanizması

Sivil toplum, özellikle 1980'lerden sonra tüm dünyada öne çıkan önemli aktörlerden biri haline gelmiştir. Bu artışta küreselleşmenin farklı dinamiklerinin de etkisi görülmektedir. Buna paralel olarak Raudvere de 1983'ten sonra Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının hızla etkinliklerini arttırdıklarını vurgularken, çoğunlukla vakıf biçiminde örgütlenen birçok dini toplulukların da bu kuruluşlar kapsamında hizmet ettiklerini, bu bağlamda Alevi örgütlenmelerin de sivil toplum mekanizması içinde yer aldığını ifade etmektedir.³⁸⁷

Sivil toplum kuruluşların içinde yer alan derneklerin yasalar çerçevesinde resmiyet kazanması için birtakım amaçları hedeflemesi gerekmektedir. Karacaahmet Sultan Derneği'nin tüzüğüne bakıldığında kamu yararına yapılacak olan çalışmaların öne çıkması, aşevi ve sosyal yardımların, yemek dağıtımları, fakir öğrencilere burs dağıtımları ve farklı sosyalleşme mekanizmaları üzerinden toplumun her kesmine hitap etmeleri dolayısıyla birçok cemevinde olduğu gibi burada da dernek pratikte bir Alevi örgütlenmesinden çok sivil toplum örgütünü andırmaktadır.³⁸⁸ Bu söylemin dernek yasaları çerçevesinde bu kadar baskın olmamasında cemevleri statüsünün hala ibadethane olarak kabul edilmemesinin etkisi büyüktür. Her ne kadar toplumdaki tüm bireylere açık bir alan olsa da çoğunlukla Dergâh'ın mekânsal ve iç dinamiğinde taşıdığı tüm özellikler, türbe ve cemevi yapı Dergâh'ın Alevi örgütü olarak tanımlanmasında etkili olmaktadır.

Karacaahmet Sultan Dergâh yönetiminin de Türkiye'deki birçok gönüllü kuruluşta olduğu gibi yoksulluk ve eğitim olguları üzerinden bireylerin sorunlarına yardım etmeyi hedeflediği gözlemlenmektedir.³⁸⁹ Ali'ye göre sivil toplum örgütü biçiminde faaliyet göstermek günün koşullarına göre oluşan yeniliklere ayak uydurmak zorunluluğundan doğmuştur.

“Devlet hepimizin devleti, eğer bu söylediğimiz eksikler devlet tarafından karşılanırsa zaten benim böyle bir düşüncem olmaz. Sosyal devlet her şeyi yerli yerinde yapıyor, ne gereği var derim.

³⁸⁷ Catharina Raudvere, “Kentın Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler: Erişim ve Görünürlük”, *Alevi Kimliği*, T. Olsson ve diğ. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999): 241- 259.

³⁸⁸ Akdoğan, *age*.

³⁸⁹ Can, *age*, 98.

Bugün sosyal devleti [...] yöneticiler de söylüyor ağızlarından düşürmüyorlar. Doğru, sosyal devletiz ama hükümet icraatlarının hiçbirini yerine getirmiyor. Eğitim, adalet, sağlık parasız sağlanmalı ama hepsi [bugün] aşırı paralarla sağlanmaktadır.”³⁹⁰

Bu bağlamda Dernek’in en temel hedeflerinden biri sosyal devletin sağlayamadığı ileri sürülen birtakım “hizmetleri” kendi bünyesinde karşılamayı amaçlamaktadır. Özellikle saz ve semah kursu başta olmak üzere, yemek, sağlık, eğitim, yoksul ailelere maddi yardım ve öğrencilere burs gibi birçok farklı çalışma bu “hizmet” kapsamına girmektedir.

Dernek, toplumun her kesimine hizmet ettiğini ileri sürse de, devletten yasal olarak hiç destek görmemesi en çok dile getirilen şikayetlerin başında gelmektedir. Halkla İlişkiler biriminden Çiçek, “ [...] yemek yiyip gidiyorlar. En azından, elektrik, su, doğalgaz ücretsiz olmalı. En az beş milyarlık³⁹¹ borç var ayda [...] Akşama kadar kaynıyor çay ocağı, bedava. Hangisi bir kuruma böyle geliyor ki? Bir aşevi yani burası bir yerde, bir aşevi.” diyerek devletin bu tutumunu durumu eleştirmekte ve ibadethane olması bir tarafa, sosyal hizmet açısından destek almaları gerektiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda Çiçek, bu taleplerin bu kadarla sınırlı kalmadığını vurguluyor: “Dahiliye bile isteyen oluyor. Türk Kalp Vakfı ve Dünya Göz [Hastanesi]’nden geldiler, göz taraması yaptılar. Psikolojik danışmalık bir ara vardı. Gönüllü yapacak olduktan sonra her şeyi yaptırıyoruz.” diyerek finans edilebildiği takdirde kurumun farklı hizmetlere açık olduğunu da belirtmektedir. Bunun yanı sıra gelen talepler doğrultusunda, yurt, misafirhane ve hatta yaşlılara lojman yaptırmak da dernek yönetiminin yeni hedefleri olarak sıralanmaktadır.³⁹²

Her ne kadar bir cemevi olarak Alevilerin yoğun katılımı gözlemlense de, farklı faaliyetlerden yararlanmak için Dergâh’a gelen Sünniler de bulunmaktadır. Örneğin Alevi ibadet pratikleri içinde lokma dağıtımında Sünnilere sıkça rastlanılmakta ve bu grupların kaynaşması için önemli görülmektedir. Çiçek’e göre “burada birlikte olmak kesinlikle etkili oluyor; Alevilerin kestiği yenmez derken, çevrede ne kadar Sünni vatandaş varsa geliyor, yemek yiyor. Çevrede ne kadar insan varsa çayını içiyor. Elli

³⁹⁰ Yönetici, 61, [12.11.2010].

³⁹¹ Eski para sisteminde kullanılan birim. Tezde adı geçen “milyar” kelimelerinin hepsi eski anlamıyla kullanılmaktadır.

³⁹² Çalışan, 36, [22.02.2011].

tane de içse kimse karışmaz.” diyerek mekânın geleneksel ibadethane anlayışından farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında hem yönetim hem de gelen ziyaretçilerin Dergâh’tan bir sivil toplum örgütü olarak çeşitli hizmetler beklemesi Türkiye genelindeki sivil toplum kuruluşlarına bakışla benzer bir özellik göstermektedir.³⁹³ Bu bağlamda her ne kadar yasal çerçevede dernek vakıf gibi halka eşit hizmet eden ayrımcılık gözetmeyen bir temele ihtiyaç duyulsa da hizmetlerin ve gelen katılımcıların çeşitliliği düşünüldüğünde birtakım sonuçlara varmak mümkündür. Öncelikle bu mekânın sivil toplum örgütü biçiminde işlemesi iki noktaya özellikle vurgu yapmaktadır. İlki, Dergâh politikası yönünde buraya gelenlerin ekonomik durumlarını dolayısıyla onlara destekte bulunmak ve bir çeşit sınıf siyaseti üzerinden hem kendi tabanı hem de toplumu kalkındırmaya çalışmak olarak yorumlanabilir. Böylece devlet bekasına destek verecek şekilde hem “modern Türk vatandaşının” yaratılmasında katkıda bulunmak hem de bireylerin belli ideolojiler çerçevesinde bilinçlendirilmesi hedeflenmektedir.³⁹⁴ İkinci olarak ise, yönetimin Sünni vatandaşlarla aynı mekânı paylaşmaya açık olmaları, dinden çok, kamusal alana hizmet etmekte olan bir sivil toplum izlenimini vermektedir. Bu yolla Alevilerin modern olduklarına dair bir kez daha vurgu yapılır. Bunun yanı sıra cemevi kavramının yaygın hale gelmesi de gündelik pratiklerde Alevilere bakışın değişmesinde etkili olmuştur. Bu durum, hem Sünnilerin gözünde “Alevilerin kestiği yenmez” gibi bir algının yumuşamasına ve Alevilerin kamusal alanda meşrulaştırılması fikrine hizmet ederken aynı zamanda da Alevilerin Sünnileri “normalize” etmeleri açısından yönetim için önemli olmaktadır.

4.3. Karacaahmet Sultan Dergâhı’nda Alevilik Kurumlarının İşlenişi

Geleneksel Alevilik kurumlarının değişiminde büyük ölçüde kurumsallaşmanın izlerini gözlemlemek mümkündür. Cemevinin ortaya çıkmasından daha önce, özellikle

³⁹³ “Ayşe Buğra Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı’nın 2006 yılındaki bir araştırması bağlamında devlet ve vatandaş ilişkisinin hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı’nın bir araştırmasında sorulan ‘yoksullukla mücadele kimin görevidir?’ sorusuna deneklerin yüzde 31’nin ‘hali vakti yerinde vatandaşların’, yüzde 21’nin ‘tüm vatandaşların’, yüzde 5’inin de ‘STK’ların’ şeklinde cevap verdiklerini öğreniyoruz. Gene de bu soruya ‘devletin görevidir’ diye cevap veren yüzde 38’lik bir kesim olduğunu görüyoruz.” Bu araştırma neticesinde vatandaşın devletten beklentisi ve diğer bireylerden beklentisi arasındaki ilişkinin değişimini gözlemlemek mümkün olabilir. Ayşe Buğra, **Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 243.

³⁹⁴ Daha ayrıntılı bir biçimde ilerki bölümlerde anlatılacaktır.

kentleşme sürecine dayanan bu değişim, daha çok yönetimin belirlediği koşullarda evrimde ve devam etmektedir. Geleneksel Aleviliğin temellerinden biri olan dedelik kurumu özellikle Dergâh içinde önemli bir yer tutmaktadır. Zaman içinde dedeliğin kurum olarak toplumla iktidar ilişkilerini nasıl düzenleyeceği sorunsalı ön plana çıkarken, kurumsallaşmayla beraber bu kez de kimin, hangi alanda, ne kadar iktidara sahip olduğuna ilişkin sorunlar baş göstermektedir. Karacaahmet Sultan Dergâhı kadrosunda, farklı pozisyonlarda çalışan birçok dede bulunmaktadır. Örneğin saz hocalarından, kütüphane görevlilerine ve oradan yönetim kadrosuna kadar pek çok alanda dedelerin varlığından bahsetmek mümkündür. Dergâh'a seyrek gelen birçok ziyaretçi için çok az tanıdığı bu ortamda kimin dede olduğunu kestirmek genellikle zordur, çünkü dedeler alenen kimliğin ortaya konmasına gerek duymazlar, onlara göre herkes "taliptir."³⁹⁵ Ancak, Dergâh'taki daimi ziyaretçilerin gerek her geldiklerinde dedelerin ellerini öpmeleri, gerekse "dede payı" olan lokmaları paylaşırma pratikleri üzerinden kimlerin dede olduğunu bildikleri ve ayırım yapılmaksızın her dedeye gereken saygı gösterdikleri gözlemlenmektedir.³⁹⁶

Sekülerizm fikrini destekleyen yönetim için bu konudaki en önemli adım uzmanlaşma ve bürokratik ayrışmayı yapılar içinde uygulamaya çalışması olmuştur. Bunu en açık biçimde dedelik kurumundaki değişiklik üzerinden okumak mümkündür. Bu bağlamda Dergâh'ın içindeki iktidar alanının paylaşımı olunca iki dedenin varlığı ön plana çıkmaktadır: İlki, Dergâh'ın genel başkan Muharrem Dede, diğeri ise "din başkanı" Celal Dede'dir. Yönetime ilişkin birtakım açıklamalar söz konusu olduğunda tüm yönetim ve çalışanların tek iktidar olarak Muharrem Dede'yi gösterdikleri ve çoğunlukla onun açıklamalarını doğrultusunda hareket ettikleri görülmektedir. Aynı şekilde, söz konusu dini işler olunca, Muharrem Dede de dahil olmak üzere tüm yönetim kadrosu Dergâh'ın resmi görevli dedesi olarak Celal Dede'nin dini konudaki üstünlüğünü kabul etmiş durumdadır. Bu durumda kurum tarafından "dinen" yanıtlanması gereken soruların muhatabı Celal Dede olmaktadır. Bu bağlamda kurumsallaşmanın getirdiği ayrışmanın aktif bir şekilde uygulandığı açıkça gözlemlenmektedir. Bununla birlikte

³⁹⁵ Celal Dede'nin yanı sıra Dergâh'ta görev yapan diğer dedeler de aynı ifadeyi kullanmışlardır.

³⁹⁶ Dergâh'a oldukça sık gelen ziyaretçilerden bir kadın her gelişinde dedelere de gerekli Hakullah'ın verilmesi gerektiğini söyleyerek, "biz vermezsek kim bakacak?" diye ifade eder.

diğer önemli bir değişim, kurumda bulunan diğer dedelerin durumuna ilişkin ortaya çıkmaktadır. Dedeliğın soydan gelmesi Dergâh'ta hala büyük bir önem taşıırken, geleneksel Aleviliğın inancının aksine birçok dedenin bu görevi sürdürüp sürdürmemesi bireysel kararlar doğrultusunda şekillenmektedir. Örneğın kendisi de dede olan saz hocası Hakan'a göre kendisini günün koşullarına göre yeterince donanımlı hissetmeyen birçok dede için Dergâh aynı zamanda bir araya gelebilmek ve farklı işlere yardımcı olabilmek açısından önemli bir anlam taşımaktadır.³⁹⁷

Sahip oldukları rollere paralel olarak her iki dedenin de kurumla ilişkisinin farklı olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Muharrem Dede, Elazığ'ın Keban Bayındır Köyünden gelmektedir. Dedelik soyu, On İki İmamlardan, beşincisi olan İmam Muhammed Bakır'a dayanır. Karacaahmet Sultan Dergâhı'na katılmadan önce yöneticiliğe okul derneklerinde çalışarak başlamış daha sonra 1984 yılında CHP'nin İstanbul İl Meclis'ine üye olarak katılarak 1999 yılına kadar da aktif siyaset yapmıştır. 1995 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Dergâh'ı yıkma girişimleri sonucunda Dergâh'a destek olabilmek için derneğe üye olmuş ve o dönemden itibaren Dernek'te yönetici kadrosunda bulunmuştur.³⁹⁸ Celal Dede ise Sivaslı. Dedelik soyu On İki İmamlardan yedincisi olan Musa-i Kazım'a dayanmaktadır. Celal Dede, Sivas Olayları'ndan sonra Garip Baba Türbesi Onarma ve Yaşatma Derneği çatısı altında faaliyetlerde bulunmuştur. Ancak soyunun dedeliği gizlemesi ve bu nedenle babasının da dedelik yapmamasıyla birlikte, kendisinin de 1960'lar döneminde dedelere "kızgın" olması dolayısıyla, 1990'ların sonuna kadar aktif olarak dedelik yapmadığını belirtmektedir.³⁹⁹

İş tanımları dolayısıyla iş kapsamlarının farklılaşması da kurumsallaşmanın önemli bir özelliği olmaktadır. Muharrem Dede çoğunlukla ziyaretçilerin yoğun olarak geldiği ve cem ibadetinin yapıldığı perşembe, cumartesi ve pazar günleri Dergâh'ta bulunurken, Celal Dede ise pazartesi ve salı dışında her gün Dergâh'ta olmaktadır. Muharrem Dede görevi gereği mekân dışında da birtakım organizasyonlara katılır, günlük programına

³⁹⁷ Saz Hocası, 38, [16.04.2011].

³⁹⁸ Yönetici, 60, [20.12.2010].

³⁹⁹ Dini başkan, 58, [03.02.2010].

kendi ve diğer yönetim kurulu üyeleriyle karar verir. Celal Dede, mekân dışında ancak “kurumun izin verdiği ölçüde” etkinliklere katılmaktadır. Mekân içi yapılanmada aldıkları yerler de birbirinden tamamen farklıdır. Buna göre Celal Dede ilk kattaki dede odasında görevini sürdürürken, Muharrem Dede üst kattaki sekreterlik veya yönetici odasında ziyaretçileri kabul etmektedir.

Dedeler arasındaki bir başka önemli ayrım da ziyaretçilerle kurdukları ilişkiler üzerinden kendisini şekillendirmektedir. Celal Dede’nin ziyarete gelenlerle daha yoğun temaslar kurduğu gözlemlenirken, Muharrem Dede’nin gelenlerle ilişkisi gündelik katılımcılardan çok diğer cemevi yöneticileri, basın ya da yerel yönetimden bireylerle temasları üzerinden süregelmektedir. Muharrem Dede yokken yönetim yetkisi yönetici kurulundaki diğer üyelere geçer. Ancak Celal Dede veya Hüseyin Dede yokken zorunlu durumlarda Muharrem Dede’nin dinen dedelik görevini üstlendiği görülmektedir.⁴⁰⁰ Diğer bir başka nokta ise iki dedenin de eşlerinin aktif olarak Dergâh’a katılmaktan ve “analık” yapmaktan uzak durmalarıdır.⁴⁰¹ Bu durum, erkek ve kadın eşitliğini savunan geleneksel Alevi inancının kentleşmeyle beraber değiştiğini ve kadınların kamusal alandaki iktidar paylaşımından vazgeçerek özel alanlarına çekildikleri yönünde düşünülebilir.

Her iki dede de kurumsallaşmanın getirdiği koşulların ayrışmasını işleri kolaylaştıran bir durum olarak ifade etmektedir. Celal Dede’ye göre,

“[...] dedelik makamı farklı kurum başkanlığı farklıdır, hem dedelik hem başkanlık yapamaz. Dedelik soyundan gelebilir ama ikisi farklıdır. Dedelik her şeyden soyutlamayı gerektirir. Başkan da olsan, eğer dedeysen dürüst olman gerekir yoksa hem kendinize hem kuruma zarar verirsiniz. Dedelikte politika yapamazsın yalan, riya dedelikte olmaz, gerçek neyse dedelik o olmalı. İnançsal bazda, mümkün bazda politikayı sokmamak gerekir.”⁴⁰²

Muharrem Dede de bu fikre katılarak “ [...] posta oturmak için dedenin de görülmesi gerekir. Mesela ben postta dedelik yapamam ben kendim görülmemişim

⁴⁰⁰ Hüseyin Dede, daha çok Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın Tuzla Şubesinde görev almakla beraber hafta sonu yoğunluğundan dolayı Zakir olarak Dergâh’a gelip Celal Dede’ye yardımcı olmaktadır.

⁴⁰¹ Ana, Dede eşlerine verilen isimdir. “Alevi inancında Fatma Ana’nın Alevilerdeki sevgisine uygun olarak da analar ve ana sultanlar da tarihte Aleviliğe hizmet etmişlerdir.” Bu bağlamda anaların da geleneksel Alevi inancına göre sosyal yapılanmada önemli yeri ve bir saygınlıkları bulunmaktadır. “AABF Dedeler/Analar Çalışma Programı”, <http://www.aabf-inanc-kurumu.com/calismalar/>, [12.08.2011].

⁴⁰² Dini başkan, 58, [03.02.2010].

sorulmamışım.”⁴⁰³ diyerek dini dedelik görevini sembolik olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki, Muharrem Dede dinen başkanlık etmenin de ötesinde kurumu yönetmesi gerektiğinden ötürü cem ibadetlerine sadece özel günlerde girdiğini vurgulamaktadır.

Shankland, dönüşen geleneksel Alevilik inancı içerisinde dede ve talip bağlarının kentte olduğu gibi kırsal alanlarda da kırıldığını ve dedeliğin bu inanca dayalı iktidar gücünün azaldığını işaret etmektedir.⁴⁰⁴ Bu çerçevede alan araştırmasına bakıldığında, genel başkan ve dini başkan arasındaki ayrım, özellikle gelen yeni ziyaretçiler açısından daha net bir şekilde okunabilmektedir. Muharrem Dede’nin Dergâh’tak iş tanımına bakıldığında, tüm iç ve dış ilişkilerle ilgilenerek yerel yönetimle irtibata geçilmesi, diğer derneklerle ilişkiler kurulması, Dernek adına yapılacak her türlü organizasyon ve faaliyetin yürütülmesi geniş bir yelpazeden söz edilebilir. Muharrem Dede her ne kadar “[...] yüzde doksan dokuz buraya gelen dede olduğumu bilir” dese de bu ziyaretçiler için bu durumun o kadar açık olmadığını belirtmek gerekir.⁴⁰⁵ Özellikle de, her gün birçok yeni ziyaretçinin gelmesi ve bu kişilerin çoğunlukla gördükleri yapıyı kurumsal biçimde algılamayarak genel başkan ile dini dedeyi aynı şekilde değerlendirmemeleri, dedelik algısının, dolayısıyla Alevi kimliğinin dönüşümünün en etkin noktalarından biri olmaktadır. Muharrem Dede’nin, Dergâh’ı ziyaret eden Alevi cemaatinin çoğunluğu tarafından tanınması, bağlama özgü bir durum olsa da bu statüde olan herkes için aynı durumun söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Aynı şekilde, Celal Dede’nin resmi din görevlisi olma sıfatıyla daha çok “taban”la iç içe olduğu gözlemlense de düzenli gelenler dışındaki bireylerle herhangi bir bağ kurulduğunu söylemek mümkün olmaz.

Bir kurumun farklı sözcüleri olan Muharrem Dede ile Celal Dede’nin Alevi inanç pratiklerine dair her konuda hemfikir olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Celal Dede ibadetlerin “daha eskisi gibi” olması taraftarıyken Muharrem Dede bugünün koşullarında inancın değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Örneğin, Celal Dede, semahın ibadetin bir parçası olduğunu düşünerek bunun kamusal alanda gösterilmesinden rahatsızken, Muharrem Dede ise çok yetenekli bir semah ekibine sahip

⁴⁰³ Yönetici, 60, [20.12.2010].

⁴⁰⁴ Shankland, “Günümüz Türkiye’si Alevilerinde ‘Dede’ ve ‘Talip’ Arasında Değişen Bağ”, 321.

⁴⁰⁵ Yönetici, 60, [20.12.2010].

olan Dergâh'ın her türlü etkinlikte yer alarak Alevilik pratiklerini yayması gerektiğine inanmakta ve semah gösterimlerini Alevilik kültürünün yayılması ve öğrenilmesi açısından çok yararlı bulmaktadır.⁴⁰⁶

Bu bağlamda dedelik kurumunun kurumsallaşma bağlamında değişiminde etkisi olduğunu gözlemlemek mümkündür. Yönetimin, Weberci bir bürokratik anlayış ve uzmanlaşma fikrini benimseyerek din ve devlet işlerini ayırmaya çalışması “modern olmak”la ilintili olarak sıkça dillendirilen bir vurgudur. Ancak bu durum, Türkiye’de Sünni İslam’da görülene benzer bir şekilde “didaktik seküler” anlayışın bir yansıması olarak yönetimin dini kısımları ayırtırmaktan çok o alanı kısıtlayarak kontrol altına almayı hedeflemesi makro düzeyde devletin laiklik ilkesinin nasıl algılandığına ilişkin okunabilir.⁴⁰⁷ Tüm uzlaşmazlıklara rağmen Celal Dede’nin “Bugün dedeler ön planda değil, bugün kurumlar ön planda. Kurumun başkanı ne derse dede ancak onu uyguluyor [...] Bu budur.” diyerek yönetim kararlarına uymak zorunda kaldığını ifade etmesi de bu durumu kanıtlamaktadır.

Geleneksel Alevilik tanımında önemli bir kurum olan musahiplik ise, günümüzde Alevilerin yeni kuşağı içinde pek bilinmemektedir. Musahiplik kurumunun zayıflaması, çoğunlukla Aleviler arasındaki dağınık yapılanma ve bağların güçsüzlüğüne de neden olarak gösterilmektedir.⁴⁰⁸ Alanda yapılan araştırma doğrultusunda orta yaş üstü gelen ziyaretçilerin bir kısmının musahipleri olsa da, çoğunluk musahipleriyle ilişkiyi kesmiş ya da musahipliğin gereken sorumluluklarından kendilerini soyutlamış durumda olduklarını ifade etmektedir.⁴⁰⁹ Bununla beraber Dergâh’ta birçok görevli ve yönetici de günümüzde geleneksel inancın yükümlülükleri bağlamında musahipleriyle teması kesmiş olduklarını belirtmektedir. Dergâh yöneticilerinin büyük bir kısmı yaygın bir görüş olarak musahipliğin öldüğünü kabul ederken, Celal Dede de “Musahiplik olsa bugün böyle olmaz, musahipler birbirinin eksiklerini tamamlardılar” diyerek bu fikre katılmaktadır. Ancak, “musahiplik ölürse Alevilik de ölür” diyerek, musahiplik

⁴⁰⁶ Yönetici, 60, [20.12.2010].

⁴⁰⁷ Gellner, aktaran, Nilüfer Göle, *İslam’ın Yeni*, 23.

⁴⁰⁸ Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, 149-151.

⁴⁰⁹ Bu değişimi kentleşmeyle açıklamak mümkün olduğu gibi, Aleviliğin “geleneksel” yapısı nedeniyle de birçok yerde geleneklerin farklılaşması ve musahipliğin her yerde olmadığı ya da aynı şekilde uygulanmamasıyla da ilişkilendirilebilir. Adını vermek istemeyen yönetici, 56, [21. 01.2011].

kurumunun tümünden kaldırılması fikrine ise karşı çıkmaktadır.⁴¹⁰ Musahiplik kurumunun üstlendiği “sosyalleşme” misyonun bugün sivil örgütlenmeye devretmesi sonucunda Dergâh da merkez bir rol üstlenerek, bir yandan “yeni cemaat bağlarının” kurulması sağlarken, bir yandan da, sosyalleşmeyi dini alanın dışına itilen bir öğeye dönüştürmektedir. İronik olan, her ne kadar güçlerini tasfiye etse de, musahiplik kurumunun ciddi bir yok olma tehlikesine karşın, kurumu yeniden güncelleştirme ya da farklı bir düzenlemeyle gündelik pratiklere sokabilmeye dair herhangi bir gündemin bulunmamasıdır. Bu nedenle, tüm bu farklılaşmanın temeline kente göç söyleminin yerleştirilmesi ve bu sürecin olduğu gibi kabul edilmesi, bir bakıma kurum Aleviliği formunun, kurumun tarafından da söylemsel olarak ve pratikler boyutundan da yeniden eliyle üretilmekte olduğunu göstermektedir.

Son olarak düşkünlük kurumu ise kurum dahilinde farklı bir biçimde işlemektedir. Cem ibadeti üzerinden düşkünlük pratiklerinin gözlemlenmesi neredeyse imkansız, çünkü cem ibadetinde çoğunlukla birbirini tanımayanlardan oluşan, yani “hayali cemaat”lerin hakim olduğu bir ortam bulunmaktadır. Bu nedenle pratikte gelenlerin birbirlerinden şikayetçi olmaları pek gözlemlenen bir durum değildir. Öyle ki ibadet sırasında çoğunlukla düşkünlüğün adı bile geçmeden, genellikle sadece “rıзалık” alınmaktadır. Aynı şekilde, birçok talibin kendi dedesiyle ilişkisinin kopması sonucu, görgü cemlerine girmeleri veya “özünü dara çekme” gibi uygulamaların yapılması neredeyse tamamen kalkmış durumdadır. Yine, cenaze törenleri sonrasında da ölen kişinin yakınları tarafından ölen kişi adına cem düzenlenmesi ve herkesten “helallik alma” uygulaması da benzer nedenlerden dolayı sadece geleneksel Alevilik tanımlaması altında adı geçen bir uygulamaya dönüşmüştür. Dergâh’ta hem yönetim hem de görevli dedeler tarafından da yok olmaya başladığı dile gelen bu uygulama, Seçil Arslan’ın da belirttiği üzere sosyal alanda düşkünlük politikasıyla kişilerin toplumdan dışlanmasını hedeflemektedir.⁴¹¹ Celal Dede her ne kadar “ancak kişinin bağlı olduğu ocak onu düşkün ilan edebilir” dese de Muharrem Dede’nin Muharrem İftarlarında iktidarla direk ilişki içerisinde olan Alevi örgütlerini düşkün ilan etmesi, genel başkan olarak bu

⁴¹⁰ Dini başkan, 58, [03.02.2011].

⁴¹¹ Seçil Arslan, *age*.

kavramı fiilen kullandığını göstermektedir.⁴¹²

4.4. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda Dini Pratiklerin Uygulanması

4.4.1. Cem İbadeti

Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda yapılan dini ibadetler, içerik açısından çoğunlukla şehirdeki diğer cemevleriyle benzerlik göstermektedir. Birçok cemevinde haftada bir veya iki kez cem ibadeti yapıldığı gözlemlenirken, Dergâh'ta perşembe, cumartesi ve pazar olmak üzere haftada üç gün cem ibadeti yapılmaktadır. Cem ibadeti için günlerin belirlenmesinde perşembenin Alevi inancı açısından “kutsal” olmasının yanı sıra, diğer günlerde cem ibadetinin yapılmasının temel sebebi hafta boyunca çalışan pek çok kişinin ibadete daha rahat zaman ayırabilmelerini sağlamaktır. Bu bağlamda pratikte de özellikle hafta sonu Dergâh'ta yoğun bir katılımı gözlemlemek mümkündür. İbadetlerin neden her gün yapılmadığına dair ise Celal Dede “her gün kolay değil cem icra etmek. Alevilik'te haftanın bir günü ibadete ayrılır, diğer günler ise yaşama ayrılır. Sen her gün ibadet edersen aç kalırsın, çocuğun çoluğun rızkını kazanamazsın.” demektedir.⁴¹³

Dergâh'ta gerçekleştirilen cem ibadet pratikleri yakından incelendiğinde, geleneksel Alevilik pratikleri ile kentte yeniden biçimlenen Alevilik pratiklerinin birçok noktada birbirinden ayrıştığını gözlemlemek mümkündür. Bu noktada öncelikle ibadetin yapıldığı yere ilişkin farklılaşmadan bahsedilebilir. Dergâh'ta “cemevi” adıyla belirlenmiş ve sınırlandırılmış bir mekân her hafta yapılan cem ibadetine ev sahipliği yapmaktadır. Cemevi mimari açıdan gösterişli bir yapıya sahip olmamakla beraber duvarda asılı bulunan On İki İmamların, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin tasvirleri, bu mekânın dinsel bir anlam taşıdığı konusunda ipucu vermektedir. Ayrıca, Hz. Ali'nin tasvirinin hemen yanında Atatürk'e ait resmin yer alması da Atatürk'ün maneviyatta Hz. Ali kadar önemli kabul edilebildiği fikrini akıllara getirmektedir.⁴¹⁴

Her ne kadar cemevi gündelik kullanımda cem ibadetinin yapıldığı bir alan olsa da, ciddi bir mekân kaygısı güdülmeden Dergâh'ta uygun herhangi bir yerin bu amaçla kullanılabileceği de görülmektedir. Bu bağlamda, cemevinin özel günlerde artan katılım

⁴¹² Dini başkan, 58, [07.04.2011].

⁴¹³ Dini başkan, 58, [03.02.2011].

⁴¹⁴ Yalçinkaya, Alevilikte Toplumsal Kurumlar, 112.

için yetersiz kalması durumunda yemekhanenin cem ibadeti için dönüştürülmesi çok olağan bir durumdur. Bu durumun tersi olarak cemevinin de ibadet anlayışıyla sınırlandırılmayarak farklı hizmetleri karşılayan bir özellik taşıdığı gözlemlenebilir. Coğunlukla Muharrem Ayı'nda başka şehirlerden gelen bazı taliplerin görgü cemlerini yapmak için cemevini kullanmaları ve burada konaklamaları ya da şehir dışında gidilen türbe gezileri sonrasında isteyen katılımcıların yine konaklamak amacıyla cemevini kullanmaları, neticede mekânın sadece ibadet anlayışıyla ilişkilendirilmediğini göstermektedir. Yine, örneğin doğum ya da cenaze gibi özel durumlarda dedenin istek üzerine Kuran okuması ya da semah dönülmesi de cemevi mekân içerisinde gerçekleşmektedir.

Biçimsel olarak bakıldığında, bazı geleneklerin sürdürülmesine özen gösterildiği söylenebilir. Örneğin, cemevine ayakkabıyla girilmemektedir. Yerin boylu boyunca halılarla kaplı olması ve katılımcıların yeri ya da duvarı öpmek (niyaz etmek) suretiyle mekânı kutsayarak yerdeki minderlere oturması gerekmektedir. Bununla beraber kentte özgü “modern” pratikler dikkati çeker.⁴¹⁵ Örneğin, yaşlı veya rahatsız olanların ibadete katılımı için ayrıca sedirler yapılmış, dede görece kalabalık bir topluluğa hitap edeceğinden mikrofon, hoperlör, elektrosaz kullanımı gibi teknik ayrıntılara önem verilmiştir. Bunların yansısı On İki Hizmet içerisinde gerçekleştirilen çerağ yakma kısmında ise mum yerine ampul kullanımıyla beraber kente daha çok hitap eden bir yapı kurulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte cem ibadetinde biçimsellik açısından dikkati çeken bir başka uygulama ise kadınların ibadet sırasında tülbent takması geleneğine ilişkindir. Genelde daha çok isteğe bağlı olarak yapılan bu uygulama daha çok kırsaldaki gelenek biçimine atıfta bulunularak sembolik biçimde sürdürülürken, burada daha belirgin bir uygulama olarak göze çarpmaktadır. Kadınlara başını kapamak için doğrudan bir zorlama olmasa da örneğin yanında tülbent getirmeyi unutanlar için cemevinde yedek örtüler bulunması ve hemen hemen her kadının girer girmez tülbent takması sosyal ortamın getirdiği bir davranışın varlığıyla ilişkilendirilebilir. Ancak, bunun sadece Dergâh'a özgü bir uygulama olduğu konusunda bir kesinlik olmamakla beraber bu uygulamanın Avrupa'daki Alevi pratiklerinden kesin biçimde ayrıldığı

⁴¹⁵ Modern kavramının burada Dergâh yönetimi tarafından çağdaşlaşma ve şehirleşme anlamlarıyla eş bir biçimde kullandığını vurgulamak gerekir.

söylenebilir.⁴¹⁶

Geleneksel inanç pratikleri gereği cem ibadetlerinde kadın ve erkeğin beraber oturduğu ileri sürülse de, Dergâh'ta kadın ve erkeklerin farklı kapıları kullanarak mekâna girmesi, karşı saflarda oturması ve bu şekilde ibadeti gerçekleştirmeleri kentsel dönüşümün bir başka sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu özelliğin daha çok Dergâh'a özgü bir durum olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Kadın ve erkeklerin yan yana değil de karşılıklı oturması ve iki kapının kullanılması yönetim tarafından Dergâh'ın mekânsal yapısı üzerinden açıklanır. Bu durum Ali'ye göre "zamanla ibadete gelenler tarafından benimsenen ve talep edilen bir uygulama haline gelmiştir."⁴¹⁷ Toplum tarafından bu kadar benimsenmesi ise Celal Dede'ye göre kentleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır:

"Anadolu'da bacı kardeş, can bacıyan herkes birbirini iyi tanıdıkları için rahat oturabiliyorlar. Ama şu an İstanbul gibi bir yerde ceme girdiğimizde kimin ne olduğunu bilemezsin. O zaman bacı rahatsız olacak istediği gibi ibadetini edemeyecek. Sanma ki herkes cemevine ibadet için geliyor, sanma ki türbeye herkes ibadet için geliyor. Kimi hırsızlık, kimi ibadet için, kimi gösteriş için geliyor. Bakalım ne yapıyorlarmış deyip de gelen de var. O nedenle ben bacıların ayrı oturmasını istiyorum. Metropolde bunları aşamazsın, ancak kendine bir grup seçersin, onları yetiştirerek kademe kademe olur. Alevilikte öz önemlidir; ama burda kimi ayırt edebilirsin ki?"

Cem ibadetine çok geniş bir yelpazeden katılım olmasının sıkıntısını hizmetli Dürdane ise şöyle açıklamaktadır:

"Misal bizim insanlarımız Aleviler yanında Sünniler'i de getiriyor. Getirdiği arkadaşları cemevinde oturuyor hingir hingir gülüyor, yani dalga geçiyorlar. Bizim insanlarımız da aynısını yapıyor, ceme giriyorlar... Saygı yok mesela. Cemde çok gerekliyse Dede'den izin alınarak dışarı çıkılır. Destur almadan cemden çıkılmıyor aslında ama gene de yapıyorlar. Misal burda ceme giriyorlar, giren belirsiz çıkan belirsiz. Yani kapıcı onun için konulmuş, burada herkes giriyor çıkıyor. İnsanlar dalga geçmeye seni gözetlemeye geliyorlar. Ben görüyorum vallahi yukarı ceme çıkıyorlar ben burda çay ocağındayım ya görüyorum, yukarı ceme çıkıyorlar aşağıya iniyorlar başlıyorlar falan şöyle semah dönüyor g... sallıyor, filan kafasını salladı, filan şöyle yaptı. Evet bu lafları duymuyor değiliz. İbadetten biraz uzaklaştırıyorlar. Ceme girdiğinde edebinle girip edebinle çıkman gerek. Gözün görmeyecek, kulağın duymayacak, ağzın konuşmayacak."⁴¹⁸

Cemlere içeriksel olarak bakıldığında, kırsalda farklı amaçlar doğrultusunda farklı türlerde cem ibadetine rastlanırken Dergâh bünyesinde sadece kısır (kısa) cemi uygulanmaktadır. Bu cem, eğitim amaçlı olarak uygulanır ve pratik olarak taliplerin

⁴¹⁶ Erdemir, "Mütekevvîn Alevilikler", 66-67.

⁴¹⁷ Yönetici, 61, [12.11.2011].

⁴¹⁸ Çalışan, 42, [22.12.2010].

görgü cemine hazırlanmaları için gerekli bilgiyi aktarmayı hedeflemektedir.⁴¹⁹ Bu doğrultuda her yeni gelen katılımcının Kırklar Cemi'ni, Kerbela Olayı'nı ve gülbenkler eşliğinde ibadetin esası olan On İki Hizmeti öğrenmesi yeterli görülmektedir. Dede ve zakir posta oturarak ibadet yapar. Birçok kişinin birbirine yabancı olduğu ortamda ibadete başlamadan önce dedenin katılımcılardan rızalık alması, sonra da katılımcıların birbirinden razı olması gibi ritüellerin uygulaması geleneksel inanç pratiklerine sadık kalınarak yapılır. Ancak bazı ritüellerin değiştiğini de vurgulamak gerekir. Örneğin gözcünün görevi kırsaldan farklılaşarak cem ibadetine katılmak isteyen herkesi içeri almak olmuştur. Belirli bir kural olmasa da hizmetleri yerine getiren katılımcılar, ibadette söylenen gülbenkler ve dönülen semahlar genellikle benzerlik göstermektedir.⁴²⁰

İçeriğe dair bir başka nokta ise cem ibadetine katılan bireylere ilişkindir. Cemevlerinin kurumsallaşmasıyla beraber yerelliğin özgünlüğünün kırılması farklı kökenli Alevi ve Alevi olmayanların ibadete katılmasında etkili olmuştur. Bu noktada, Aleviler için bile kentsel uygulamalar dahilinde bireylerin talip olmasından çok katılımcıya dönüştüğünü vurgulamak gereklidir. Sünni kesimin ritüelleri merak ederek ibadete girmesi fikri ise yönetim tarafından çok olağan karşılamaktadır. Cem, bütünsel olarak hemen hep aynı ritüelleri tekrar etse de katılımcıların farklı profilleri çoğunlukla ibadetle kurduğu ilişkilerin de heterojenleşmesinde rol oynar. Özellikle Dergâh'a düzenli olarak gelen ve mekânla farklı bir ilişki kuran kesim dışında gelenlerin birçoğunun ceme katılmaktan çok cemi izlemeyi talep ettiği gözlemlenmektedir. İbadetle kurulan ilişki onu öğrenmekten çok izlemek üzerine kurulu olunca, cem ibadetinin hele de semahın gösteri olarak algılanması çok karşılaşılan bir hal almaktadır.⁴²¹ Muharrem Dede semahın folklorik olarak tanınmasına daha olumlu yaklaşırken Celal Dede ise toplumda semahın gösteri olarak algılanmasına ciddi eleştiriler yöneltmektedir:

⁴¹⁹ Herkese talip demek şehir koşullarında mümkün olmadığından geleneksel inanç pratiklerinin herkes için bağlayıcı olmaması dolayısıyla daha çok tanıtıcı bir ibadet uygulanmaktadır.

⁴²⁰ Benzer bir tanımlama için bkz, Es "Alevist Politics of Place and the Construction of *Cemevis* in Turkey". Fahriye Dinçer, "Formulation of Semahs In Relation To The Question of Alevi Identity in Turkey" (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2004).

⁴²¹ Üstelik bu sadece Alevi olmayanlara değil, bizzat Alevi olanlara da özgü bu tespit Dergâh'ta dikkati çekmektedir.

“Semah ilahi bir aşktır, Hak’la birleşmek demektir. Cemin son aşaması miraca çıkmak demektir. Semah evrenin dönüşüdür[...] (Onlar) Alevilerde sanıyorlar bir tek semah var. Bazen geliyorlar, dedem biz semah bölümünü izleyelim diyorlar, ben de kızıyorum. Semah bizim en son aşamamızdır. O semah dönmemiz için şu aşamaları geçmemiz, rızalık almanız yargılanmanız lazım ki, huşu içinde oraya gelelim.”⁴²²

Cem ibadeti Aleviliğin çok önemli bir ögesi olarak kabul edilse de, Celal Dede cemi, dini ibadet pratiklerinin sadece görünen bir adımı kabul eder. Celal Dede,

“ [...] ilkokul olarak kabul ediyorum burada yapılan cemleri. Bir ortaokulu, lisesi de olmalı ama. Burada da olur, ama herkes aynı, topluluk birbirini çok iyi tanımalı. Aleviliğin aslında desturu budur, temelden tavana kadar yaşayarak İnsan-ı Kamil’e ermek. Yaşamla, iç içe, ibadeti, sohbeti, oturması kalkmasıyla [...]”⁴²³

diyerek Alevi ibadetinin yaşamın bütünüyle ilişkilendirilmesi gerekliliğinin altını çizer. Ceme gelen katılımcı profiline bakıldığında ise daha çok kadınların katılımı görülmektedir. Düzenli olarak gelen kadınlar ve erkekler gerek yaş, gerekse ekonomik statü bakımından birbirilerine yakın bir profil çizerken (çoğunlukla ortay yaş üstü emekli ya da ev kadınlarından oluşan bir grup söz konusuysen ekonomik olarak da orta sınıfa yakın bir profil çizmektedirler), hafta sonları ve özel günlerde bu katılımın büyük oranda farklılık gösterdiği dikkati çekmektedir. Muharrem Dede’ye göre normalde haftada 5000 civarında kişi ziyarete gelirken, cem ibadetine katılanların sayısı çoğunlukla 150-200 kişi arasında değişmektedir. Bu noktada ibadete yönelik en çok tartışılan unsur, yani zaman sorunsalı ön plana çıkar. Kent koşulları göz önüne alınarak her gün 13.00’te başlatılan cem ortalama iki saat sürmektedir. Ancak, ibadet süresini uzun bulan ve uzak yerlerden geldikleri için katılamadıklarını ileri süren çoğunluğun yanı sıra cem ibadetinin kendi yörelerine göre yapılmadığını düşünerek ibadete girmeyenlere de sıkça rastlanılmaktadır.⁴²⁴ Muharrem Dede cemlerin bu koşullar altında ancak bu kadar gerçekleştirilebildiğini vurgulasa da, Ali, yönetimdeki çoğunlukla aynı fikri paylaşarak, “şimdi 2-3 saat sürüyor. Halbuki cem buna sığdırılmaz, dolayısıyla yüzeysel bir ibadet oluyor. Bana göre gerçek cem 4- 4,5 saat sürer” diyerek, gelenlerin ibadetin süresine tahammülsüzlüğünden şikayet etmektedir.⁴²⁵

Genel olarak Karacaahmet Sultan Dergâhı’ndaki cem ibadet uygulamalarında biçimsel

⁴²² Dini başkan, 58, [07.04.2011].

⁴²³ Dini başkan, 58, [07.04.2011].

⁴²⁴ Yönetici, 60, [20.12.2010].

⁴²⁵ Yönetici, 61, [12.11.2010].

ve içerik yönünden bakıldığında en genel haliyle geleneksel inançtan daha farklı bir yol izlendiği ve bu değişimde kentleşme, modernitenin yanı sıra küreselleşme ve standartlaşma bağlamında Alevilik tanımının yeniden yorumlanması gibi birtakım farklı dinamiklerin izlerine rastlamak mümkündür. Hatta tabandan gelen taleplerin de bu süreçte oldukça önemli olduğu, böylece iki taraflı bir uzlaşma sonunda pratiklerin yeniden üretildiği gözlemlenebilir. Ancak modernite olgusunu bu kadar içselleştirerek cem ibadetinin yok olmaya başladığı veya “moderniteye teslim olmakta” olduğuyla açıklanmak mümkün değildir.⁴²⁶ Erdemir’in de vurguladığı gibi değişimler yok olmayı değil, geleneklerin başka biçimlerde evrilerek gündelik hayata eklemlendirilmesi çok daha baskın biçimde görülmektedir.⁴²⁷ Dergâh’ta cemlerin belli bir formata oturtularak bu kadar yaygın biçimde yapılması, her kadar dini mi folklorik mi olduğu tartışmasını beraberinde getirir de, ibadetin her türlü katılımcıya açılmasıyla, asgari bilginin herkes tarafından ulaşımı hedeflenmektedir. Bu, “mum söndü” gibi birtakım söylemlerin sonlandırılması ve cemin ne demek olduğunu görünür kılarak dedikodulara son vermek açısından da önem kazanmaktadır.⁴²⁸

4.4.2. Kurban, Lokma ve Cenaze Pratikleri

Karacaahmet Sultan Dergâh’ı ziyaretçilerin kurban kesimi için en çok geldiği mekânlardan biridir. Karacaahmet Sultan’ın kutsal kabul edilmesi, türbenin varlığı ve mekânın tarihsel önemi yapının herhangi cemevinden farklı algılanmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda sevap olduğu düşüncesiyle şehir içinden ve dışından, kurban kesmeye ya da lokma yemeye gelen birçok ziyaretçiyle karşılaşmak mümkündür. Uzaklık bu durumda çok önemli bir engel olarak görülmemekte, görüşülen birçok kişi yılda bir kere de olsa bu ibadetin gerçekleştirilmesine önem verdiğini belirtmektedir. Türbe ziyaretinde de kurban kesiminde de Alevilerin yanı sıra birçok Sünni’yle karşılaşmak mümkündür. Genelde kurban kesimi, Muharrem Ayı’ndaki oruç tutulan dönem dışında, her zaman yapılmaktadır. Dergâh’ta kurban kesimi niyete göre farklılık gösterir ancak çoğunlukla adak kurbanları kesimhanede kesilmektedir. Ancak

⁴²⁶ Hakan Yavuz, aktaran, Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, 110.

⁴²⁷ Erdemir, “Mütekevvîn Alevilikler”, 64-66.

⁴²⁸ Mehmet Yaman, *Alevilik*, (İstanbul: Ufuk yayıncılık, 1995), 68-72.

standartlaşma sorunsalı burada da devam eder. Örneğin kurumsallaşmayla beraber kurban kesimi öncesi duanın kasap tarafından okunması ve kasabın bu dualarla ilgili yanlış bilgiye sahip olduğunun öne sürülmesi Dergâh yöneticileri arasında farklı tartışmalara neden olmaktadır.⁴²⁹

Lokma dağıtımı genelde iki biçimde yapılmaktadır. İlki, “ortak salonunda” dağıtılan lokmalardan oluşmaktadır. Kurban kesiminden başka, cem ibadeti öncesi ve sonrasında meyve, tatlı, hamur işleri gibi her türlü yiyeceğin tepsilerle dağıtıldığı lokma paylaşımı ibadet pratiklerinin önemli bir parçası olarak yoğun bir biçimde süregelmektedir. Özellikle de Aşure Günü ve diğer bayram kutlamalarında bu katılımın yoğun bir şekilde arttığını gözlemlemek mümkündür.

Kurban kesimi sonrasında aşevinde verilen lokma yemeği lokma sahibi tarafından karşılanmaktadır. Gerek kendi misafirleri, gerekse o gün Dergâh’a gelen herkese açık olan yemekhanede haftada üç gün, günde bazen üç ya da dört kere olmak üzere yemek verilmektedir. Haftanın diğer günleri talep doğrultusunda yemek verilse de bu çok nadir gerçekleşmektedir. Eğer haftanın üç günü yemek verecek bağışçı bulunmazsa o zaman Dergâh kendisi karşılayarak gelenlere yemek vermektedir. Cem ibadetine gelenlerle karşılaştırıldığında yemeğe katılımın oldukça fazla olduğunu gözlemek mümkündür. Ancak dini ibadetlerin içinde önemli bir yeri olan lokma yemeye gelen nüfusun ne kadarının Alevi, ne kadarının Sünni olduğunu tahmin etmek çok da kolay olmaz. Bu bağlamda lokmaya katılımın sosyal bir yardım mı yoksa dini ibadet pratikleri çerçevesinde mi gerçekleştiği tespit edilememektedir.

Kurban kesiminin ve dağıtımının da kendi içinde temel dinamikleri bulunmaktadır. Özellikle pazar günleri 1500 kişi civarında katılımın gerçekleştiği belirtilen lokmalarda belirgin bir dağıtım yönteminden bahsetmek mümkündür. Lokma duası, dede tarafından ortak salonda verilir ve yemekhaneye gidilmek üzere kuyruklar oluşturulur. Çiçek, ibadet amaçlı lokma bağışlayan veya dağıtan insanların hemen her gün farklılaşsa da her gün düzenli gelen bir kitlenin varlığından bahseder ve bunları “günlükçü” olarak tanıdığını belirtir:

⁴²⁹ Bu konu hakkında bir tartışma eski Dergâh yöneticileri ve o dönemde iktidarda olan yönetim arasında büyük bir tartışmaya neden olmuştur.

“[...] daha yeni gelen [ziyaretçi] varsa, [yemek sırasının] sonundandır bunlar. Günlükçüler kuralları biliyorlar, müdavimler kuyruğun başına geçmek için hemen sıraya giriyorlar...burada kabını getiren herkese fazladan yemek veriliyor. Hastanelerden falan gelenlerin [günlükçü] çoğu Sünni zaten... Zeynep Kamil'den, Numune'den yemek yemeye gelenler bile var.”⁴³⁰

Dergâh'ta lokma paylaşımı dini pratikler içerisinde algılandığından önemli bir yer tutmakta olduğuna dair güçlü bir inanç bulunmaktadır. Örneğin, Selma “[...] bazı kadınlar geliyor, fakir belki üstü başı yırtık ama öyle inançlılar ki, bazıları diyor ki çay içmek bile lokmadır yemek yemesek bile olur[...]" ifadesiyle inancın sadece materyal olmadığını, pratiğin uygulanmasındaki niyete dayanmadığını vurgulamaktadır.⁴³¹ Ancak, lokma dağıtımının bir başka özelliği ise, hem gelenler hem de yöneticiler tarafından bu uygulamanın dini ibadet vurgusundan çok sosyal hizmet algısının ön plana çıkardığını göstermektedir. Örneğin, alanda karşılaşılan ziyaretçilerden lokma hizmetine ilişkin en büyük şikayet organizasyon eksikliği, düzenin sağlanamaması, mekânın yetersiz olması ya da gelenlerin kış aylarında dış avludan yemekhaneye alınmasında yaşanan teknik sorunlarken, Dürdane'ye göre gelen en önemli şikayetlerden bir tanesi lokmanın içindeki etin miktarının az olmasından kaynaklanmaktadır.⁴³² Bu örneklem üzerinden bakıldığında, yapılan şikayetlerle orantılı olarak birçok katılımcıda Dergâh kurumsallaşmasının pratiklerde dinden çok sosyal işlere hizmet ettiğine ilişkin bir algısının lokma üzerinden yeniden vurgulandığını söylemek mümkündür.

Cenaze pratiklerine bakıldığında ise Dergâh'ta bu işin çok fazla yapılmadığı dikkati çekmektedir. Dergâh bünyesinde bir morgun bulunmaması buna bir etken olabilirken aynı zamanda Dergâh'ın tarihsel açıdan önemli bir yer olmasından dolayı bazı önemli kişilerin cenazelerinin kaldırıldığı araştırma sırasında dikkati çekmiştir. Bunlardan biri Cemal Şener'in cenazesi iken bir diğeri de Deniz Gezmiş'in arkadaşı Kor Koçalak'ın cenazesi olması dikkat çekici bir unsurdur. Bu bağlamda cemevlerinin “aydın sol”⁴³³ kesimle ilişkisinin tamamen kesilmediğini gözlemlemek mümkündür.

⁴³⁰ “Günlükçü” diye adlandırılan kesim gerek çevre hastanelerde kalan, gerekse yakın civarda oturup yemek yiyen, giderken de yemek alan, oturma salonunda ücretsiz çay içip belli bir mekân çerçevesinde sosyalleşen insanlar vardır. Yönetime göre günlükçülerin 100-150 kişi civarında oldukları tahminen söylenebilir. Çalışna, 38, [27.01.2011].

⁴³¹ Çalışan, 28, [20.03.2011].

⁴³² Çalışan, 42, [22.12.2010].

⁴³³ Leyla, Sünni de olsalar cenazesi kaldırılan bireyleri “aydın sol” olarak tanımlayıp diğerler Sünnilerle araya bir sınır çekmektedir. Çalışan, 37, [29.01.2011].

Halkla İlişkiler Birimi'nden Leyla'ya göre cemevlerinin çoğalmaya başlamasıyla Dergâh'ta da ölen kişinin yedisi, kırkı için Kuran okutulması ve lokma dağıtılması gibi uygulamalara sıkça rastlandığını ifade etmektedir. Bu durum, uzun dönem boyunca kimliklerini saklayan Alevilerin özel alandan çıkarak kamusal alana geçtiklerini gösteren önemli uygulamalardan biri olmuştur. Sünni pratiklerle de büyük ölçüde benzeşen bazı pratiklerin canlandırılmasıyla birlikte, örneğin geleneksel Alevi inancında görüldüğü gibi ölen kişinin ardından “dar cemi” uygulamasına ise Dergâh'ta neredeyse hiç rastlanılmamıştır. Celal Dede ise,

“[...] ölen biri için cem yapmadım. Öldükten sonra kırkıncı gün cem yapılır, ama burada yapmıyoruz. Ama ben muhakkak çağırıyorum yanıma. Sen bunun varisisin diye soruyorum. Aramızda bu canımızla alacaklı verecekli varsa çıksın, yoksa Allah eyvallah deyin, diyorum. Şu ana kadar kimse çıkmadı. Kul kuldan razı olursa Cenab-ı Hak da razı olur herhalde.”⁴³⁴

diyerek bu uygulamayı yürütmeye çalıştığını anlatmaktadır.

4.4.3. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda Bayram Pratikleri

Geleneksel Alevilik inancında kutsal olarak kabul edilen Kurban Bayramı kutlamaları sabahın erken saatlerinde başlamaktadır. Genelde cem ibadetinin erken saatte yapılması gibi bir alışkanlık olmasa da, Dergâh'ta bayram cem saatleri Sünni inancı pratikleriyle benzerlik göstermekte ve cem, sabah yaklaşık saat 6.30 ile 7.00 civarında başlamaktadır. Genellikle sadece cem ibadetine ayrılan mekânın yeterli gelmemesinden dolayı ziyaretçiler tarafından niyaz edilerek kutsallaştırılan üç kat da cemevi işlevi görmekte ve binlerce kişi ibadet ve bayramlaşma amacıyla mekânı kullanmaktadır. Ziyaretlerin oldukça yoğun olması, geleneksel Alevi ritüellerinin bütünüyle kaybolmadığı, hatta şartlara uygun bir biçimde gündelik hayata eklemlendirilmeye çalışıldığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu noktada, benzer bir biçimde yemekhane olarak belirlenen mekânın cemevine dönüştürülmesi, diğer katlarda barkovizyon ve ses sistemi kullanılarak düzenlemeler yapılması da bu pratiklerin göstergeleridir.

Cemevlerinin ortaya çıkmasıyla beraber değişen geleneklerin en önemlilerinden biri olan Ramazan Bayramı kutlaması Dergâh'ta da yerini almaktadır. Birçok yönetici var olan bu uygulamayı “garipsediklerini”⁴³⁵ ifade etse de, bunu meşrulaştırmak için çeşitli nedenler

⁴³⁴ Dini başkan, 58, [07.07.2011].

⁴³⁵ Arif Şahin sorulan soru üzerine “ben de garpisiyorum, niye yapıyoruz, bilmiyorum” diyerek açıklama yapmıştır. Yönetici, 48, [20.11.2010].

ileri sürmektedirler. Ali Altunay, “Ramazan Bayramı’nda cem olur, niye olmasın? Ben insanları çağırılmazsam o zaman camiye giderler, böyle bir talep var yani.” diyerek uygulamanın içeriğinden çok nedenselliği ön plana çıkarmaktadır. Ramazan’ın bayram olarak kabul edilmesi konusunda Celal Dede uygulamanın yanlış temellendirildiğini ileri sürmektedir:

“Ramazan Bayramı diye bir bayram kişisel olarak tanımıyorum. Niçin tanımıyorum, çünkü Ramazan matemi vardır. Bizde matem vardır, bayram olmaz. Bu Muaviyelerin bayramıdır. İlk Ramazan Cemi’nde, Ramazan Bayramı demiyorum dikkat ederim, burası üç kat dolu madem Ramazan Bayramı yapmıyorsak bu ne? Ben dedim, ey canlar, sizi bir daha toplu olarak bulamam. Bizim bayramla bir ilgimiz yok. Bizim matemimiz bugün. İster bunu kabul edin, ister Muaviye’nin bayramı kabul edin, dedim...Eğer biz açmasak bunları öğrenemez, camiye gidip Emevi saltanatının o riyakarlığını öğrenirdiniz, dedim. Bugün Hz. Ali’nin yedisi adına On İki cem yapacağız bugün dedim.”⁴³⁶

Halkla İlişkiler’den Leyla ise “[Kırsalda] Ramazan Bayramı’nın geldiğini bile bilmiyorduk haberimiz olmuyordu. Burada yaptığımız bayram cemi artık anane olmuş gibi, Türkiye’de farklı gruplar yaşıyoruz, saygı olabilir mi, bilmiyorum [...] ” diyerek Ramazan ayında yapılan cem ibadetinin nasıl kabul gördüğün, gündelik pratikler üzerinden ilişkilendirmeye çalışmaktadır.

Bunun yanı sıra Alevilik inancında önemli kabul edilen Hızır Orucu, Hıdırellez ve Nevruz kutlamalarının da Dergâh için ayrıca bir önemi bulunmaktadır. Leyla, Karacaahmet Sultan Dergâhı’nda yapılan diğer bayram uygulamalarını şöyle aktarmaktadır:

“6 Mayıs Hıdırellez Şenlikleri var Karacaahmet’te. Ama Hıdırellez Orucu olarak tutulmuyor. Hızır Orucu üç gün, 13-14-15 Şubat. Hızır Orucu bitimi 15’i akşamı Hızır Cemi yapılıyor. Herkes evinde lokma yapıyor Hızır lokmasını. Bunlar karma yapılıyor, herkesin evine götürülecek şekilde yeniden paketleniyor.”

Celal Dede ise bayramlarda yapılan uygulamaları şu şekilde açıklamaktadır:

“Tüm bu bayramlarda cem ibadeti yapılmaktadır. Uygulamalar aynıdır ama niyetler farklıdır. Misal, Nevruz’la ilgili bilgi verilir, Nevruz’la ilgili dualar okunur ama Muharrem ayı çok başkadır, Muharrem matemdir. Bitince de On İki Hizmeti ruhen yaşamak gerekir.”

Bu bağlamda genel anlamda bütün bayram pratiklerinin birbirine benzediğini vurgulanabilir. Muharrem Ayı ve sonrasında Aşure günü kutlamaları Dergâh’ta katılımın en yoğun olduğu günlerdir. Muharrem Ayı boyunca yapılan Muharrem sohbetleri, türbe gezileri, yemekhanede verilen iftar, sonrasında kurban kesimleri ve

⁴³⁶ Dini başkan, 58, [03.02.2011].

yapılan aşureyle yasın sona ermesi çerçevesinde, hem katılımcılar hem de yöneticiler açısından Aleviliğe ilişkin birtakım geleneklerin sürdürülmeye çalışıldığını göstermektedir.

Hall'a göre kimlikler "farklı, kesişen ve birbirine karşıt söylemler, pratikler ve durumlar tarafından çoğul bir biçimde kurulur."⁴³⁷ Bu kimliklerin kurulumunda; kimliklerin kendilerini bulundukları koşullar içinde aidiyetlikler ve semboller üzerinden yeniden tanımlamaların da önem kazanmaktadır.⁴³⁸ Alan araştırmasına bakıldığında aidiyetlik ve kimlik kurulumu sırasında etkin öğelerden biri ise "öteki" olarak tanımlanan Sünnilik ve onun ritüelleri olarak karşımıza çıkar. O halde, örneğin Ramazan Bayramı'nın kutlanması gibi birtakım pratiklerin icad edilmesi, ortodoks İslam kimliğinden etkilendiği gibi, Alevilerin kamusal alanda meşruluk sağlama ihtiyaçlarına ilişkin olarak ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilir.⁴³⁹

Bayram ibadetlerine genel hatlarıyla bakıldığında uygulamalar açısından önemli bir farklılaşma dikkati çekmektedir. "İbadetin seyir için değil, Hak için olması" fikrinin değişerek ibadetlerin etkinlik havasında gerçekleştiği ve özellikle semahın bir gösteriye dönüşerek folklorik bir öğe olarak algılandığını gözlemlemek mümkündür. Bu anlamda gelenlerin katılımcıdan çok izleyici pozisyonunu kabullenmesi ve -Celal Dede'ye rağmen- yönetimin de bu algıyı yeniden üretmeye gönüllü olduğu görülmektedir. Yine benzer şekilde, Ramazan Bayramında katılımcılar açısından bu geleneğin çoğunlukla çoktan bir bayram algısına dönüşmüş, bayramlaşma alanı olarak cemevi üzerinden Alevilik ritüelleri yeniden şehirde kurgulanmaya başlamıştır. Her ne kadar günün koşullarına adaptasyon değişiklikleri beraberinde getirse de bu durum aynı zamanda oluşan aidiyet duygusunun gelenler açısından önemsendiğini göstermektedir. Bu bağlamda gelenek ve modernin birbirine karşıt gelmediği, aksine birbirini tamamladığı ve dönüştürdüğü söylemi üzerinden geleneklerin yeniden ortaya çıkarak popüler kültürün bir öznesi haline geldiği söylenebilir.

⁴³⁷ Hall, aktaran, Meral Salman, "Alevi Bektaşî Kimliğinin Oluşumunda Hacı Bektaş Şenlikleri".

⁴³⁸ Sarıbay, *age*, 9.

⁴³⁹ Massicard, *age*, 172.

4.5. Kurumsallaşmanın Sosyalleşme Üzerindeki Etkisi

Geleneksel Aleviliğin en önemli kurumlarından biri olan musahipliğin Alevi toplumunda sosyalleşmenin bel kemiği olduğu kabul edilmektedir. Musahiplik kurumunun kentleşmeyle beraber zamanla dağılmasına rağmen günümüzde cemevlerinin sivil toplum hizmetlerini içeren daimi bir mekân olarak ortaya çıkışı Alevilerin yeni oluşan kimliklerinde sosyalleşmenin dinamiklerini incelemek için önemli olmaktadır. bu bağlamda Dergâh da farklı birçok bölgeden ziyaretçinin katılımı yoluyla “sosyalleşmenin” en kapsamlı yaşandığı alanların başında gelmektedir. Ayda ortalama on binin üzerinde ziyaretçinin geldiği ileri sürülen Dergâh’a bu kadar ilginin kaynağının mekân içindeki türbe olduğu belirtilmektedir. Ancak, yaklaşık beş yüz yıldan uzun süredir aynı yerde bulunan Dergâh’ın özellikle son yirmi beş yılda bu kadar ilgi çekmesinin nedenini sadece türbenin varlığıyla açıklamak yetersiz kalacaktır. Son dönemde mekânın farklı bir bakış açısı üzerinden yeniden keşfedilmesi, Alevilik inancıyla ilintili olarak cemevine yeni anlamlar yüklenilmesi de, Dergâh yönetimi tarafından bu yoğunluğun önemli sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir. Yönetim kurulu üyesi Hasan’a göre “cemevi dediğimiz zaman semah, ibadet ve İslam’ın özünü yaşamak olarak görüyorum ben. Sadece ibadet olmuyor burada. Semah, saz, bıçkı dikiş...her türlü etkinlik var.”⁴⁴⁰ Bu bağlamda, Dergâh’ın bu karmaşık bir tanım üzerinden ifade edilmesi birçok farklı öğeyi içeren bir kurum olarak sadece inanç ve ritüel düzleminde değil sosyal faaliyet ve sosyal yardım çerçevesinde ziyaretçi ile kurduğu ilişkiden dolayı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu sosyal yardım ve “hizmetler” çerçevesinde, tüzükte de belirtildiği üzere, sivil toplum örgütü olarak hareket etmek, farklı kesimden insanların farklı amaçlar doğrultusunda Dergâh’ı kullanmasında etkili olmaktadır. Gelen ziyaretçilerin büyük bir kısmı, hâlâ dini ibadet pratikleri mekânlarını kullanarak bu alanlarda yoğun olarak sosyalleşmekte olsa da, sosyal yardım ve hizmetlerin yoğunlaştığı eğitim ve kültür alanları da bireylerin mekânı sık kullanır hale gelmelerinde etkili olmaktadır.

İlk olarak din pratikleri üzerinden incelendiğinde, özellikle cem ve lokma ibadetlerinin sosyalleşme açısından önemli bir yere sahip olduğu görülür. Ancak, cem ibadeti gelen

⁴⁴⁰ Yönetici, 58, [24.03.2011].

ziyaretçilerin büyük bir kısmı tarafından daha sembolik bir anlam taşıırken, lokma ve kurban ibadetine ilginin daha yoğun olduğu söylenebilir. Oldukça büyük bir ziyaretçi kitlesine rağmen sayısal olarak bakıldığında cem ibadetine katılanların sayısı haftada ortalama altı yüz ile sekiz yüz kişi arasında değişirken, lokma için gelenlerin bazen günde bin kişiyi bulduğu gözlemlenmektedir.

Aynı şekilde cemevi yapılanmasının da kimliği etkilemesi ve nihayetinde bireylerin alışkanlıklarını değiştirmesi, sosyalleşme alanı olarak bireylerin aidiyet duygusunu perçinleyen cemevlerini tercih ettikler gözlemlenir. Örneğin Dergâh'ın avukatlarından Hüseyin Alkan, "cemevlerine birkaç kere gitmişliğim vardı bundan öncesinde ama ne zaman gitsem bana aitmiş gibi hissediyorum" derken⁴⁴¹ Çiçek ise cemevlerinin artışıyla, "gelen insanların sayısında artış oldu, insanlar bu kadar açıkça kimliğini ortaya koyamıyorlardı. Bu da insanların daha çok gelmelerine neden oluyor. Nevruz, Hıdır, Hızır'da evlerinde kullanacağına burada yapıyor." diyerek ortak aidiyetlik duygusuna ve ortak paylaşım üzerinden geleneklere referans yapmaktadır.⁴⁴²

İbadet amaçlı ziyaretlerin yanı sıra eğitim ve kültüre yönelik alanların kullanımı da son dönemde gittikçe gelişmektedir. Örneğin, saz ve semah kursları bu alanda en çok ilgi gören kursların başında gelmektedir. Bireyler bu yolla hem bazı geleneksel değerleri öğrenme fırsatı bulurken, aynı zamanda farklı konserler ve dinletilerle ya da çeşitli illerde yapılan cem ibadetlerine ekip olarak katılmakta ve hatta kariyerlerini seçme fırsatı bulmaktadırlar. Saz ve semah her ne kadar uzun dönem Alevi geleneklerinin bir parçası olarak algılansa da günümüzde bu kurslara katılan pek çok Sünni ziyaretçi de bulunmaktadır. Alevilerin bu kadar yoğun oldukları bir alanda Sünniler'in aktivitelere katılması ise "herkese kapılarının açık olduğunu" her fırsatta vurgulayan yönetim için memnun edici bir örnek teşkil etmektedir.⁴⁴³

Sosyal faaliyetlere dair en ilginç yeniliklerden biri ise Dergâh'ta yoga kursu bulunmasıdır. 2011 yılının Mart ayında başlatılan kurs haftada bir gün yapılmaktadır. "Yoga hocası", bireysel ve gönüllü olarak yapmış olduğu başvuru neticesinde açılan bu

⁴⁴¹ Avukat, 35, [22.11.2010].

⁴⁴² Çalışan, 38, [27.01.2011].

⁴⁴³ Ama, bu aynı zamanda yönetim ve çalışanların bir kısmı tarafından Dergâh'a gelenleri ajan olup olmayacağına dair şüphelerin üretildiğine de dikkat çekmek gerekir.

kursa katılımın zaman zaman on beş ile yirmi kişiyi bulduğunu ifade etmektedir. “Yoga hocası”na göre, ilk olarak Karacaahmet Sultan Dergâhı’nda açılan bu kurs, bir yanda da ziyaretçilerin tepkisini ölçmek için önemli bir deney sahası olmaktadır. Her ne kadar cem ibadetinin atmosferi ile yoga pratiğinin arasında derin bir bağ kurularak benzer tarafları gözetilse de, “yoga hocası”na göre Alevi örgütlenmeleri içinde böyle bir yenilik hâlâ büyük bir adım sayılmaktadır. Ancak diğer yandan, “yoga hocası” Dergâh’ı ibadethane ölçütünde değerlendiren, geleneksel, kemikleşmiş bir kitlenin varlığı, kursun çok açık bir biçimde tanıtımının yapılmasını engelleyen en büyük nedenlerinden biri olduğunu ileri sürse de, hem Alevi, hem Sünni öğrencilerinin katılımının gittikçe arttığını belirterek zamanla bu fikrin kırılacağını dile getirmektedir.⁴⁴⁴

Eğitim amacıyla ücretsiz olarak verilen üniversiteye hazırlık ve yabancı dil kursları ise gençlerin mekâna katılımının en belirgin nedenlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, özel günler dışında, genelde gündelik aktiviteler içerisinde daimi yer aldıkları pek görülmeyen gençlerin Dergâh’la kurdukları ilişkinin çoğunlukla farklı ihtiyaçlar doğrultusunda kurulduğu gözlemlenmektedir.⁴⁴⁵

Ghrahnam, Sünniler üzerine yaptığı araştırmada caminin bir mekân olarak kadınların sosyalleşmesinde ve cemaatle sıkı ilişkiler kurulmasında önemli bir faktör olduğunu bunun yanı sıra kadın için ahlaklı yaşam sınırlarını çizip sorumluluklarını öğrettiğini vurgulamaktadır.⁴⁴⁶ Benzer bir şekilde Dergâh’a da bakıldığında kadınların din üzerinden sosyalleşmesi, gerek cem ibadet, gerek lokma paylaşımları gerekse türbe ziyaretleri gibi faaliyetler üzerinden oldukça açık bir biçimde okunmaktadır. Bununla beraber özellikle de kadınların, sosyalleşme dinamikleri üzerinden bakıldığında özel alandan kamusal alana doğru çıktıkları böylece “doğrudan iktidarda olmasalar da, yerel toplumu etkilemeye çalıştıklarını” söylemek mümkündür.⁴⁴⁷ Bu bağlamda kadınlar ise dini ibadet pratikler dışında, farklı dikiş nakış kursları ve kermesler, sosyalleşmeyi arttıran faaliyetler düzenli olarak mekâna katılımlarını sağlamaktadır. Aynı zamanda bu faaliyetlerin hazırlanması, diğer örgütlerle temasa geçmeyi kolaylaştırdığından mekân

⁴⁴⁴ Yoga Hocası, 38, [07.04.2011].

⁴⁴⁵ Semah ekibini ayrı tutmak gerekir

⁴⁴⁶ Öncü, Weyland, age, 35.

⁴⁴⁷ Raudvere, age, 248.

dışı sosyalleşme olgusu dikkati çeker. Kentteki yaşam koşulları çerçevesinde belli bir çevrenin dışına çıkmamış genellikle ev hanımı olan kadınların buradaki sosyal alanları ve faaliyetleri kullanabilmeleri kadınlar için düzenlenen kurslar ve etkinlikler çerçevesinde hem kadınların çalışmaları hem de sosyalleşmeleri için bir alan üretilmiştir.

Erkeklerle ise din dışında tanımlanan özel belli bir aktivitenin olmamasından dolayı Dergâh'la Dergâhla kurdukları ilişkinin çoğunlukla ibadet pratikleri üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Ancak, ibadet yapılan günler dışında da ortak salonun sürekli açık olması dolayısıyla Dergâh'ın, çay ocağı veya kütüphane gibi alanlarının özellikle günlükçüler ve orta yaş üstü erkekler için çok uygun bir sosyalleşme alanı olduğu belirtilmelidir.

Can, devletin sunması gereken hizmetlerin bir kısmını kendisi üstlenerek “devlete muhalefet etmekten” çok “devlete destek sağlayan” sivil toplum kuruluşlarının arttığını gözlemlemektedir.⁴⁴⁸ Bu bağlamda Dergâh yönetimi düşüncesi üzerinden devleti Kemalist öğeler üzerinden açıkladığımızda mekândaki yapılan sosyalleşme etkinliklerin dini inançlara göre bir birey yetiştirmesi kaygısından çok bireyi “güçlendirme” kavramına vurgu yapmayı hedeflemektedir.⁴⁴⁹ Bu bağlamda özellikle eğitim üzerinden bireyleri kendi sorumluluklarını üstlenebilen, geleceklerini planlayan ve kendini yönetebilen bireyler yaratabilmek en büyük amaçlardan biri haline gelmektedir.⁴⁵⁰ Özellikle Dergâh'taki faaliyetlerden etkilenen gruplar incelendiğinde en açık kadınların kimlik dönüşümünün gözlemlendiğini söylemek mümkün olsa da, bu yeniden üretimin Dergâhın yeniden üretmeyi hedeflediği misyondan farklı gelişmemesi önemlidir.

Alan araştırması boyunca Dergâh'a gelen katılımcı profili çerçevesinde incelendiğinde, özellikle orta yaş ve üstü kadınların mekâna yoğun katılımı göze çarpmaktadır. Çiçek, Üsküdar'dan gelen çok fazla potansiyel olmadığını belirtirken Anadolu Yakası'nda özellikle Ümraniye, Çakmak, Kartal, Sarıgazi ve Mustafa Kemal Mahalleri'nden çok katılım olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Dergâh içerisinde kendisini çok net

⁴⁴⁸ Can age, 98.

⁴⁴⁹ age, 96.

⁴⁵⁰ age, 101-102.

ortaya koyan bir “habitus” kavramından bahsetmek mümkün olabilir.⁴⁵¹ Yönetim tarafından her ne kadar herkesin katılabildiği bir alan tanımlaması yapılırsa da, bireyler arasında kıyafet ve özellikle de dilin temelde ayrıştırıcı bir rol çizdiği söylenebilir. Yabancı turistlerin katılımı sıkça görülse de kurumsallaşmanın sosyalleşme üzerindeki etkisini incelerken Alevi ve Sünni katılımcılar üzerinden bir tespite gidilmektedir. Alevi ve Sünni bireyleri mekânda ayırt etmek çoğunlukla mümkün değildir. Örneğin, ibadet pratiklerinde birçok Sünni, Alevi arkadaşlarıyla birlikte katıldığından Sünniler’in kendi aralarında sosyalleşmesi çok rastlanan bir durum değildir. Sünniler’in en çok yemekhane, ortak salon ve halk kurslarını kullandıkları, bunun yanı sıra cem ibadetlerine de katıldıkları gözlemlenmektedir.

Dergâh’a gelenler hakkında genelleme yapmak zor olsa da, sosyo-ekonomik bağlam açısından çoğunlukla alt orta ve biraz da orta sınıfın varlığından bahsetmek mümkündür. Çiçek, “ [...] bize gelen insanımız fakir, üç kuruş yol parasını cebine koyup ibadet için o kadar uzak yoldan gelen var ki [...] ” derken Muharrem Dede de, “zenginler başka cemevlerine gider” diyerek Alevi örgütlenmeleriyle katılımcıların sosyo-ekonomik durumları arasında bir ilişki olduğuna dikkat çekmektedir. Alan araştırması süresince gözlemlendiği üzere özel günler dışında özellikle hafta sonu gelen katılımcıların kılık kıyafetleri, kullandıkları dil ve sosyalleşme biçimleri itibarıyla çoğunlukla alt ve alt orta düzeyden gelmekte oldukları ileri sürülebilirken, daha çok özel günlerde cemevine gelenlerin daha orta ve üst orta sınıfların çoğunlukla bu gruba katılmadıkları ve daha çok yönetimdekilerle muhatap oldukları görülmektedir.

Bu habitusu yaratan değerler sadece sınıfsal değildir. Habitus aynı zamanda grup sınırları dışında tanımlandırılan “öteki” ve “ötekileşmeye” dair söylemsel kodları da içermektedir. Örneğin, bir görevlinin yemek sonrasında “helal olsun” yerine “afiyet olsun” denmesini, “ne o, Sünni mi oldun yoksa?” diyerek eleştirmesi bir bakıma mekânda bireylerin birbirini tanımlayabildiği görünmez sınırların olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda sosyal ortamın kendi içinde çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bahsedilen bu farklılaşma sadece Alevi ve Sünni çoğunluk arasında olmaz, özellikle daha yoğun zamanlarda gözlemlenebildiği kadarıyla, kuşaklar

⁴⁵¹ Göle, *İslam ve Modernlik*, 31.

arasında da buna benzer bir ayrışmadan bahsetmek mümkündür. Bununla beraber, bu alan içinde yaratılan bir sosyal baskının varlığından bahsetmek de mümkündür. Örneğin Muharrem Ayı'nda oruç tutma gibi pratikler üzerinden öteki'yi tanımlama ve ondan ayrışma alanı yaratılmaktadır.

Mekânda sosyalleşme, bir yandan “sanal cemaatler” üzerinden yeni bir akrabalık ilişkisini kurgularken, bir yandan da toplumu eğitme misyonu üstlenerek bireylerin gündelik hayata eklemelenmesini hedeflemektedir. Bu bağlamda yapılan “hizmetler” bir yandan dini birtakım pratiklere cevap verirken bir yandan da sosyal ve dünyevi olanı karşılamayı hedeflemektedir. Dergâh çerçevesinde sadece Alevilik bazında bir yetiştirmeye gidilmemesi, modernleşmeyi bir söylemin desteklendiğini, bu anlamda sisteme direnen değil sistemle bütünleşmeyi hedefleyen bir kimlik yaratımını benimsediklerini göstermektedir.

4.6. Mekânın İçinde ve Dışında Süregelen Faaliyetler

Mekâna ilişkin bir tanımlama yapılmadan önce mekânın kamusal alanda neden önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Aleviliğin kamusal alanda meşru sayılması ve kimliklerini günün koşulları çerçevesinde yeniden üretebilmek için “kutsal bir mekân” arayışı ortaya çıkmıştır.⁴⁵² “Fiziki mekânın sembolik anlamlardan arındırılmış ‘boş’ bir mekân olmadığını, ancak kültürel gözlüklerle okunabildiği” fikrinden yola çıkarak Dergâh incelendiğinde ise birçok farklı çıkarım elde etmek mümkün olmaktadır.⁴⁵³

Öncelikle, mekânın tahliline konumundan başlamak uygun olacaktır. Etrafı Karacaahmet mezarlığıyla çevrili olan Üsküdar'daki Karacaahmet Sultan Dergâhı, Kadıköy'e giden çok işlek bir yolun üzerinde köşe başında yer almaktadır. Ancak, mekân “cemevi” olarak sorulduğunda örneğin birçok toplu taşıma şoförü için bir şey ifade etmediği gözlemlenmektedir. Böyle durumlarda, “mezarlık mı demek istediniz” sorusu yöneltilirken birçok kişinin aslında her gün gördükleri yapının ne olduğuna dair bir bilgiye sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.

Bu durumda yönetimin de bir anlamda etkisinden söz etmek mümkündür. Trafikğin işlek

⁴⁵² Massicard, *age*, 173.

⁴⁵³ Öncü, Weyland, *age*, 3.

olduğu ana cadde üzerindeki kapının daima kapalı olması ve Dergâh’a asıl girişin trafiğin daha seyrek olduğu ara yoldan verilmesi her ne kadar yönetimden “gelenler önce türbe ziyaretini yapabilsinler” şeklinde açıklansa da, binada asılı birkaç tabelaya rağmen, mekânın çok dikkat çekmediği gözlemlenmektedir.⁴⁵⁴ Bu tutum, bir bakıma yönetimin kamusal alanda varlığını göstermekte çekimser bir tavır izlediğine ilişkin olarak okunabilir. Her ne kadar mekânın bu dış özelliklerini ve görünümünü değiştirmek için belediyeden dış yapı onarımına ilişkin izin alma girişimleri olduklarını belirtseler de mekânı kullanma alanlarını kendi tercihleri doğrultusunda kısıtlamaları, bu durum hala kamusal meşruiyeti sağlama konusundaki endişelerini akıllara getirmektedir. Mekânsallık üzerinden okunabilecek bu tarz karşıt tavırların yanı sıra, mekânın adlandırılması konusunda da net bir görüşün olmadığını söylemek mümkündür. Cemevlerinin, türbe ve Dergâh gibi adlarla adlandırılmaları hukuken yasakken örgütlenme her ne kadar dernek ve vakıf şeklinde olsa da, katılımcılar ve yöneticiler mekânı daha ziyade türbe ve cemevi olarak ifade ederken, kültür evi kelimesini neredeyse hiç kullanmamaları yerel kültür üzerinden aidiyetlik duygusuna yapılan vurgu olarak yorumlanabilir.

Mekân iç yapısından bahsedilecek olursa, üç kattan oluşan bu yapıya ara yoldaki kapıdan girildiğinde kapının yanında güvenlik, karşısında türbeler ve halkla ilişkiler bürosu ile karşılaşılır. Hemen sol tarafta saz kurslarının yapıldığı kurs odalarına geçiş bulunmaktayken, sağ taraftan ilerlendiğinde büyük bir ortak salona açılmaktadır. Aynı katta kesimhane, mutfak, kütüphane, çay ocağı ve dede odası varken mezarlıkların olduğu avluya açılan bir kapı da bulunmaktadır. Aynı zamanda avludan kurbanlık hayvanlar kısmına gidilerek kesim için hayvan da seçilebilmektedir. Bir üst katta cem ibadetinin yapıldığı cemevi, sekreterlik, tuvaletler, gençlik odası, kurs odası, başkan odası ve arşiv bulunmaktadır. En üst katta ise yaklaşık iki bin kişiye hizmet edebilecek bir aşevinin ve buraya dışarıdan da çıkabilecek bir merdivenin yanı sıra dede odası da bulunmaktadır. Etrafı mezarlıklarla çevrili olduğundan çok sınırlı bir alanda bulunan Dergâh’ın hem yönetim hem de ziyaretçiler tarafından tanımlanan en büyük sorunu mekânsal yetersizlik olarak dile getirilir. Dergâh’taki bazı mekânların dönüşümlü olarak

⁴⁵⁴ Yönetici, 65, [10.03.2011].

kullanılması, bazı alanların da ihtiyaç halinde birden çok görevi birden yerine getiren bir yapıya dönüşmesini birçok ziyaretçinin normal karşılaması, zaman- mekâna dair üretilen geleneksel bir bakış üzerinden mekânı algılamaya yönelik okunabilir.

Bu çalışma çerçevesinde ele alınan mekân kavramı hem sosyalleşme, ibadet, eğitim, kültür, cinsiyet ayrımı, iktidar ve benzeri alanları kapsar hem de onlardan daha bağımsız bir role sahiptir. Bu bağlamda mekân fiziki anlamının dışında, kamusal alan içinde de Karacaahmet Sultan Dergâhının söylemsel ve pratik düzlemde gerçekleştirmeyi hedeflediği “misyonlardan” biri Aleviliğin yayılmasını kendi mekânları dışında da gerçekleştirmektedir. Bu amaçla Muharrem Dede’nin dile getirdiği biçimiyle “çoğunlukla Türkiye’nin başka yörelerinden gelen talepler üzerine” Dergâh’ın yetiştirdiği semah ekibiyle beraber Aleviliği öğretmek amacıyla çeşitli yörelere gidip cem ibadeti düzenlemesi, Alevilik hakkında halkı bilgilendirmesi Dergâh misyonunun mekânla sınırlandırılmadığını göstermektedir.

Gerek Muharrem Ayında başka cemevlerinin düzenlediği türbe ziyaretleriyle binlerce kişinin Karacaahmet Sultan Dergâhı’na gelerek ibadet etmesi, gerekse Dergâh olarak diğer bölgelere düzenlenen ziyaretler özellikle Aleviler için bir etkileşim ve karşılaşma alanı doğurmaktadır. Bunun yanı sıra mekân dışında verilen konserlerin, etkinlikler, yemekler, başka derneklerin düzenlediği organizasyonlara katılım gibi etkinlikler üzerinden cemaat ilişkilerini mekân sınırlarının ötesinde tanımlamaya çalışmaktadır. Dergâh’a bağlı olarak gerek mekân içi gerekse mekân dışında yapılan etkinlikler özellikle kadınların özgürleşmesinde önemli bir katkıda bulunması önemlidir.⁴⁵⁵

Cemevlerinin ortaya çıkışı ve mekânın süreklilik hali Alevilik inancı ve buna bağlı olarak kimliğin farklılaşmasında önemli bir rol oynamıştır. “Her kültür özel bir ‘yer bilinci’nin varlığına işaret eden standart mekânsal göstergelere sahiptir.”⁴⁵⁶ Bu anlamda mekânın bir sembol olarak özellikle Alevi halkında önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Bu, kendisini öteki üzerinden kurgulayan halk için gerekli olmaktadır. Mekânın Aleviliğin yeniden kurgulanmasındaki görevi sadece sembolik değildir aynı zamanda nerenin ne kadar kutsal olduğu nasıl kullanıldığıyla ilgili bilgi verir. Mekânın belirttiği

⁴⁵⁵ Özgür Bal Uzun, *age*.

⁴⁵⁶ Giddens, *age*, 30.

alanlarda belirttiği biçimde ve belirttiği gibi yaşanır. Ayrışma teorik olarak kurgulanır ve pratikte bireyler buna katılım gösterir.

4.7. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın Devletle İlişkisi

Karacaahmet Sultan Dergâhı'nın günümüzde kurulan birçok cemevinden çok daha eski bir geçmişi olması, kurumun kamusal alanda Alevileri temsili açısından başka bir misyon üstlenmesini sağlamaktadır. Dürdane, "Karacaahmet çok eski bir Dergâh, aslında Aleviler hakkında konuşulacaksa bunu Karacaahmet de üstlenmeli" diyerek çalışma sırasında sıkça karşılaşılan bir algıyı dile getirmektedir.⁴⁵⁷ Bu fikir yönetim açısından devletle kurulan siyasi ilişkilerde belirleyici bir rol oynadığı kabul edilmekte beraber devletin mekanizmasının farklılaştığını gözlemlemek mümkündür.

Dergâh'ın siyaset ve devletle olan ilişkisinin iki farklı etken üzerinden ele alınabilir. İlki, devlet ve güncel siyasetin aktörleriyle olan ilişki temelde karşı tarafın söylemi çerçevesinde kurulmaktadır. Kamusal alandaki meşruiyeti sağlamak için Dergâh yönetiminin resmi ve gayriresmi söylemler üzerinden devlete karşı ürettiği politikayı incelenmektedir. Bu süreci şekillendiren bir diğer etken ise diğer Alevi örgütlenmelerine dair politikaların incelenmesini esas almaktadır.

Dergâhın devletle ilişkisi irdelendiğinde ilk olarak, devlete karşı Dergâhın tutumuna bakılmaktadır. "Devlet hepimizin devleti" söylemi üzerinden Dergâhın devletle uzlaşmaya hazır olduğu gözlemlenmektedir. Dergâh'ın genel olarak devletten talep ettiği en önemli talep cemevlerinin yasallaştırılması olmaktadır. Yasallaşmanın Dergâh açısından en görünür ve en önemli noktalarından biri kamusal alanda Aleviliğin inanç bazında resmen kabul edilmesidir. Ancak, Dergâh'ta neden yasallaşmanın bu kadar hayati olduğu irdelendiğinde diğer önemli nokta vergi sorunu olarak gündeme gelmektedir. "Devlete elektrik, su [...] yani yer dışında her şeyi ödüyoruz." diyen Muharrem Dede, kamusal alanda tanınmadıklarından dolayı, aylık yirmi beş ile otuz bin lirayı bulan vergi masraflarının bağışçıların destekleriyle ödendiğini belirtmekte ve bu konuda devletten "elle tutulur bir destek" görmediklerini vurgulamaktadır.⁴⁵⁸ Bu bağlamda cemevlerinin ibadethane olarak yasallaşmasının vergi sorununu da çözeceğine

⁴⁵⁷ Çalışan, 42, [22.12.2010].

⁴⁵⁸ Yönetim, 60, [21.12.2010].

dair bir beklenti oluşmaktadır.

Bununla beraber, devlet ve hükümet ayırımına ilişkin çok önemli bir ayrışma dikkati çekmektedir. Dergâh yönetimi resmi söylem üzerinden “bizim hükümetle bir derdimiz yok” diyerek politik olarak tarafsızlıklarını korumaya çalışsalar da, hükümetin yani AKP’nin Aleviler konusundaki tutumlarına sıcak bakmadıkları açıkça gözlemlenmektedir. Örneğin, Ali, “devlet için bir şey yaparız ama hükümet adına bir şey yapılacaksa onu reddederiz. Yardım ederiz, ama bize destek olacaksınız, diye talep gelebilir. Bir kurum olarak biz bunu yapmayız.” derken⁴⁵⁹, Çiçek’in “devlet bakanı çıkıp cümbüş evi derse daha ne yapılabilir ki? Senin ibadetine saygıları yok.” şeklinde bir ifade kullanması kurulan resmi söylemlerin ötesinde hükümeti onaylamadıklarını kanıtlamaktadır.⁴⁶⁰

Dergâh yönetimi, devlete karşı daha ılımlı ve talepkâr davranırken, hükümete karşı mesafeli tavrını korumak için ise sıkça karşılaşılan laiklik söylemini vurgulamayı tercih etmektedir. Yönetime göre laiklik tanımı, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade etmektedir.⁴⁶¹ Bu bağlamda kurum olarak kendilerinin de devlet organlarıyla sınırlı ilişki kurduklarının altını çizmektedirler. Laiklik fikrinin bu kadar kesin bir dille vurgulanmasına rağmen Asad’ın vurguladığı gibi din ve devlet mekanizmasının ayırmadığı aksine Dergâh’ta siyasilerin önemli bir aktör olduğu net bir biçimde gözlemlenmekle beraber, CHP ve AKP dışında diğer partilerin Dergâh’ta neredeyse hiç varlık göstermediklerini dikkati çekmektedir.⁴⁶² Siyasi parti temsilcileriyle kurulan ilişkiler, karşılıklı yapılan toplantılar, Dergâh bünyesinde birtakım etkinliklere parti temsilcilerinin davet edilmesi, özel günlerde parti temsilcilerin Dergâh’a ziyareti gibi farklı şekillerde gözlemlenmektedir. Çoğunlukla ziyaretçilerin talepleri doğrultusunda düzenlenen bu etkinlikler aynı zamanda Dergâh’ın Alevi toplumu temsilcilerinden biri olduğu ve bu bağlamda siyasi parti temsilcilerinin muhatap aldığı bir kurum olduğu

⁴⁵⁹ Yönetici, 61 [12.11.2010].

⁴⁶⁰ Çalışan, 38, [27.01.2011].

⁴⁶¹ Laiklik tanımını tam da Atatürk İlkeleri bağlamında kullanıyorlar, Sekülerizm kavramı Batı söylemine işaret edecek biçimde kullanılmıyor, bunu türbenin duvarlarında asılı olan Atatürk’ün özlü sözleriyle de ifade edilmektedir. “Din devlet işlerine alet edilmemelidir.”

⁴⁶² Burada diğer siyasi partilerin varlık gösterememekten kasıt, herhangi bir etkinliğe davet edilmemeleri, toplantı ya da özel günler amacıyla Dergâh’ı ziyaret etmemeleri olarak açıklanabilir.

gözlemlenmektedir.⁴⁶³

Dergâh yönetiminin, CHP ve AKP ile kurdukları ilişkilerin çok farklılaştığı dikkat çekmektedir. Özellikle de yerel ilişkiler bağlamında bakıldığında, bu analizi yapmak mümkündür. Dergâh'ın Sünni muhafazakarlığı destekleyen ve AKP'ye bağlı bir belediyeye olması (Üsküdar Belediyesi) ve çevrede Sünni nüfus yoğunluğunun bulunması birçok yönetici için sorun teşkil etmezken, bir yandan da belediyenin Dergâh açısından birtakım engeller ortaya çıktığı görülmektedir. Gülay bu durumu şöyle örneklemektedir: “Belediyeler çok ziyaret ediyor burayı. Ama yardımda, sadece bir iki belediye yardım ediyor. Üsküdar Belediyesi'ne bağlı olmamıza rağmen [Belediye] çöplerimizi almıyor. Kadıköy [Belediyesi- CHP] alıyor, Üsküdar [Belediyesi] temizlik için de yardım etmiyor.” Belediyeye gündelik ilişkilere yönelik en çok sorun yaşadığı diğer konu ise, Dergâhın dış cephe güzelleştirilmesine dair ortaya çıkmaktadır. Yönetime göre, devletten para yardımı talep edilmeksizin yapmak istediği dış cephe restorasyonu, “ [...] Dergâh'ın daha çok görünür hale gelmesinin belli kesimleri rahatsız edeceği [...]” düşüncesi nedeniyle ertelendiği ileri sürmektedir.⁴⁶⁴

Bununla beraber yönetimin hükümete karşı açıkça bir tavır aldığından bahsetmek çok da mümkün değildir. Hatta, yönetimin dikkati çekmemek üzere, diğer Alevi örgütlerin etkinliklere katılımı, organizasyonu hangi örgütlenmenin düzenlediğine dair değişiklik göstermektedir.⁴⁶⁵ Dini kurum olarak görüldüğü halde siyaseti ön plana çıkardığından şüphe duyulan bazı örgütlenmeler tarafından yönetim “maşa olarak kullanılmamak için tetikte durduğunu” ifade etmektedir. Temelde bakıldığında “hükümete ters düşmemek” adına birtakım “bölücü” faaliyetlere iştirak edilmemesinin altında yatanın, birtakım kazanılmış hakların kaybedilme kaygısına ilişkin olduğu gözlemlenmektedir.⁴⁶⁶ Örneğin, derneğin önemli kuruluş nedenlerinden biri türbe onarım görevi olarak tüzükte belirlenmektedir ancak Muharrem Dede'ye göre “türbeye iyi bakamadıkları” gerekçesiyle Türbeler Müze Müdürlüğü'nün türbeyi ellerinden alması ya da yer için kira

⁴⁶³ Alan çalışması yapılan dönem boyunca siyasi partilerin özellikle genel seçimlerde oy kazanmak amacıyla Dergâh'la ilişki kurduğunun gözlemlenmiştir.

⁴⁶⁴ Adını açıklamak istemeyen bir yönetici, 65, [29.03.2011].

⁴⁶⁵ Adını açıklamak istemeyen bir yönetici, 57, [29.03.2011].

⁴⁶⁶ Adını açıklamak istemeyen bir yönetici, 60, [28.01.2011].

ödemeye başlamaları çok olası bir durumdur. Hatta sadece yapılan dış etkinliklere katılım değil, Dergâh sınırları içinde yapılan kermes gibi bazı faaliyetlerin dışarı açılabilmesi ve siyasal iktidara atfen “zaten gözleri üstümüzde” şeklindeki açıklamaları çerçevesinde, her ne kadar özgür olduğu iddia edilse bile mekânda pek çok ve karmaşık otosansür ve baskı mekanizmalarının birlikte işlediği ifade edilebilir. Bu bağlamda, Dergâh yönetiminin karşılaşılan çeşitli kurumsal engelleri aşabilmek için ne kadar kaygı duysa da “tarafsız” bir söylem üzerinden kendisini konumlandırması AKP ile ilişkilerde daha çok denge politikasını anımsatmaktadır.

Bunun yanında, siyasi partilerle ilişkiler açısından açıkça bir farklılık gözlemlemek de mümkündür. Ali, “belediyeler gelir gider, konuşmalar vardır. Ama direkt bir partiyi destekliyoruz gibi bir çalışma yapmayız. Ama kim gelirse kabul ederiz, A ya da B partisi yapmayız. Gelen herkesle fikrimizi paylaşıyoruz.” şeklinde açıklama yapsa da CHP’ye yönelik bir siyasetin sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.⁴⁶⁷

Diğer bir ifadeyle, Alevilerin solla ilişkisinin 1980’lerle kırıldığı söylemine karşın Dergâh’ta bunun tam tersi bir durum mevcuttur. 1990’larla ortaya çıkan neo-Kemalizmin “Atatürk milliyetçiliği”, “laiklik” ve “çağdaşlık” söylemleri üzerinden kendisini yeniden ürettiği ve pratiklerde yer aldığını gözlemlemek mümkündür.⁴⁶⁸ Diğer bir ifadeyle, Kemalist söylemde farklı bir anlayışın yerleştiği, bu bağlamda Atatürkçülüğün resim, rozet ve semboller üzerinden kendisini yeniden üretmektedir.⁴⁶⁹ Bu semboller üzerinden, Atatürk ve CHP ile kurulan yakın ilişkinin varlığının ise alan araştırması süresince sıkça gözlemlenen bir veri olduğunu vurgulamak önemlidir.

Bu ilişkinin yakınlığını üzerine pratikte birçok örnekleme karşılaşılabılır. Özellikle “cemevi” başta olmak üzere, birçok mekân dahilinde söylem ve pratiklerin tutarsızlaştığını söylemek mümkündür. Örneğin, Dergâh’ta birçok yerde asılı olan Atatürk portrelerinin cemevinde genellikle Hz. Ali portreleriyle yan yana asılmakta, cem ibadeti sırasında “Atatürk’e, silah arkadaşlarına ve günümüzde savaşan Mehmetçik’e”

⁴⁶⁷ Yönetici, 61 [12.11.2010].

⁴⁶⁸ Necmi Erdoğan, “Neo Kemalizm Organik Bunalım ve Hegemonya”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce : **Kemalizm**, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002) :584-591.

⁴⁶⁹ Göle, **İslam ve Modernlik**, 15.

de dua edilmektedir.⁴⁷⁰ Bunun yanı sıra, Dergâh'ta panolarda asılı olan gazete haberleri dikkatle incelendiğinde (daha çok Cumhuriyet, Hürriyet, Sabah, Posta veya Sözcü gazeteleri Dergâh'ta okunmaktadır) dini temelli tartışmalar üzerinden yine satır aralarında siyasal iktidara karşı bir tavır alındığını okumak mümkündür. Ayrıca, 2011 seçimleri öncesinde Dergâh'ta sadece CHP broşürlerinin dağıtılması ve CHP örgütleri tarafından Dergâh'ın sıkça ziyaret edilmesi Dergâh ile CHP arasındaki ilişkinin somut örneklerini oluşturmaktadır. Bu süreçte sık sık yöneticilerle toplantıların devam etmesiyle beraber örneğin CHP'nin İstanbul Kazlıçeşme'de düzenleyeceği miting dolayısıyla Dergâh'ın kapalı olması, “mitinge gitmek de bir nevi ibadettir” söylemiyle cem ibadetinin o gün için ertelenmesi ve mitinge gidecekler için birçok otobüs kaldırılması, Dergâh yönetimin güncel siyasetle olan ilişkisini belirgin kanallar ve pozisyonlar içinden kurguladığına ve temelde “taraf” olabildiğine işaret etmektedir.⁴⁷¹

Yönetimin Alevilerin Atatürk ilkelerini benimsediğini vurgulaması ve Aleviler'i bu bağlamda çağdaş ve laik olarak tanımlaması Dergâh çerçevesinde yeniden üretilen Alevi inancında “Atatürkçülük” söyleminin güçlü olduğuna işaret eder.⁴⁷² Ancak, bu Alevilik algısının en azından ziyaretçiler için bu kadar homojen bir anlam taşımadığını bireyler arasında farklılaşan politik tutumun üzerinden gözlemlemek mümkündür. Gelen ziyaretçilerin önemli bir kısmı için CHP'nin varlığı önem teşkil etse de, diğer siyasi partilere, özellikle AKP'ye artan ilgiyi de gözlemlemek mümkündür. Dergâh yönetimi, her ne kadar CHP sempatisinin bireysel bir tercih olduğunu ve bu konuda kimseye baskı yapılamayacağını ileri sürse de açıkça ifade etmemekle birlikte, bireyleri politik duruşuna göre yol düşkünü olarak ifade edilebilmesi önemli derecede “sosyal

⁴⁷⁰ Her hafta düzenlenen cem ibadetleri sırasında tekrarlanan bir söylemdir.

⁴⁷¹ Yönetimdekiler ve çalışanlarla yapılan görüşmeler sırasında herkesin bu tutumu takındığı gözlemlenmiş, hatta 2011 genel seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) oy verip vermediğine dair birtakım sorular yöneltilmiştir.

⁴⁷² Bu Atatürkçülük söyleminin başka bir biçimi de ulus devlet söylemindeki milliyetçilik ilkesi üzerinden kendisini şekillendirir. Dergâh'a birçok farklı yerden ziyaretçi gelmesine ve hatta çalışanların bir kısmının Kürt olmasına rağmen Dergâh'ta bu konuda bir etnik kimlik tartışmasının alan çalışması boyunca neredeyse hiç geçmediğini vurgulamak gereklidir. Bu bağlamda tezde geçen örnekler üzerinden sıkça Türklüğe vurgu yapılmakta ve Alevi kimliği etnik kimliklerden daha güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Bununla birlikte yönetim bazında bakıldığında Alevi kimliğinin tek kimlik olduğu ve Kürtlüğü ön plana çıkararak bölünmeye gidenlere karşı hoşnutsuz bir tavırla karşılaşılmıştır.

düşkünlük” olgusuna işaret etmektedir.⁴⁷³

Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın politikası diğer cemevleri ve kamusal alandaki ilişkisine bakıldığında tarafsız bir duruş sergileme iddiasının hala geçerli olduğu gözlemlenir. Farklı kurumlardan özellikle Hacı Bektaş Derneklerinden bazı temsilcilerin zaman zaman ziyarete geldikleri gözlemlenmektedir. Pir Sultan Abdal Dernekleri, CEM Vakfı ve Ehlibeyt Vakfı gibi siyasi çizgileri daha net olan kurumlarla ise ilişkiler çoğunlukla sadece ortak platformda bulunmak suretiyle sürdürülmektedir. Dergâhın diğer Dergâh yapılanmalarıyla daha yakın ilişkide durmakla beraber, Şahkulu Dergâhı’yla olan ilişkileri daha farklı olduğu oldukça net ileri sürülebilir. Birbirlerini “kardeş” olarak nitelendiren iki kurum her türlü maddi manevi süreçte birbirlerin destek olmanın yanı sıra birbirlerine yakın bir politik anlayışa sahiptir. Hatta, “bir birlik olabildikleri takdirde bütün Alevi toplumunun birleşmek isteyecekleri bir merkez” yaratma söylemleri bu dayanışmanın ciddiyetini ortaya koymaktadır. Tam da bunu kanıtlar biçimde Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın diğer örgütlenmeleri toparlamak amacıyla 2005 yılında 1. Dedeler Kurultayı’nı organize etmiş olması önemlidir.⁴⁷⁴ Ancak günümüzde, diğer cemevi yönetimlerine ilişkin kesin bir önyargıya sahip olunmamasıyla beraber ilişkilerin temelde çok da iyi olmadığını gözlemek mümkündür. Ancak bu tutumun, tamamen kurumsal olduğu, örneğin diğer örgütlenmelerin etkinliklerine yönetim olarak katılmasalar da halkı katılmaya teşvik ettikleri gözlemlenmektedir.

Dergâh yönetimi, cemevlerinin farklılaşması ve 1990’lardan sonra Alevi örgütlenmelerinin hızla artması önemli bir gelişme olarak nitelendirmektedir.⁴⁷⁵ Yönetimin diğer örgütlenmelere karşı tutumu açısından tarafsızlık söylemini kurmaya devam etse de, gayriresmi olarak “birleşmek zor” diyerek ifade edilen bu durum, temelde ekonomik, politik ve dini alandaki farklı tutumlardan kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Muharrem Dede, “1997 yılında Mesut Yılmaz 475 milyar para verdi

⁴⁷³ Seçil Aslan, *age*.

⁴⁷⁴ “Dedeler Kurultayında Tarihe Not Düşüldü”, <http://www.mustafaaksoy.com/default.asp?inc=makale&id=67>, [11.08.2011].

⁴⁷⁵ “Sorularla Alevilik”, Karacaahmet Sultan Derneği, <http://www.karacaahmet.com/sorularla-alevilik/soru-87-Aleviler'ikim-temsil-ediyor-.htm>, [10.08.2011].

Alevi Kuruluşları adına. Fakat bu bir kurula teslim edildi. Maalesef ve maalesef 10'ar milyar dağıttılar yirmi kuruluşa. Ben almadım.” diyerek devletin Alevi örgütlerine hibe ettiği paranın dağılımındaki eşitsizliğin yarattığı sorun, örgütlere mesafeli duruşun ilk nedeni olarak açıklamaktadır.⁴⁷⁶

İkinci olarak, günümüz koşulları çerçevesinde Alevi örgütlerinin farklı siyasi yaklaşımları desteklemesi Dergâh yönetimi için başka bir ayırt edici noktadır. Bu bağlamda yönetimin, birtakım başka Alevi örgütlerinin politikadan ayrışmamış olduğunu söylerken vurgulanan nokta ortak bir politik duruşun sergilenmiyor olmasıdır. Birtakım Alevi örgütlerinin politik tercihleri sonucunda, daha hükümet yanlısı bir politika izlemeleri ya da “isyankar”⁴⁷⁷ bir tutum içinde devletle kurdukları ilişki söylemini sürdürmeleri ve bu bağlamda “oyların bölünmesi” yönetimin bütünüyle eleştirel yaklaştığı bir durumdur. Örneğin, 2011 Türkiye genel seçimlerinde Turgut Öker’in bağımsız aday olarak seçimlere katılması ve Veliyeddin Ulusoy’un Turgut Öker’e verdiği açıktan desteğe yönetim tepki göstermiştir. Benzer biçimde, CEM Vakfı’nın kuruluşundan itibaren “devletin bekası” üzerinden siyasi iktidara karşı ılımlı bir politika geliştirdiği gözlemlenmektedir.⁴⁷⁸ Bu bağlamda 1994 yılında Refah Partisi ile yakınlaşması, yine aynı dönemde Tansu Çiller’in DİB’den Alevilere ödenek tahsis etmeyi düşünerek, bu parayı CEM Vakfı’na aktarmayı planlaması, örgütler arasında tartışmalara yol açmıştır.⁴⁷⁹ Yine, “Alevi açılımı” doğrultusunda CEM Vakfı’nın AKP politikalarını desteklemesi ve hükümetin düzenlediği Muharrem İftarı’na katılması sonucu birçok örgüt gibi Karacaahmet Sultan Dergâhı’nın da İzzettin Doğan’ı “düşkün” ilan etmesi, Dergâh’ın CEM Vakfı’nın politikalarını onaylamadığını açıkça göstermektedir.⁴⁸⁰

Son olarak da yönetimin dinen Aleviliği farklı bir bakış üzerinden kurgulaması, kendisinden farklı düşünen diğer örgütlere karşı mesafeli durmasında etkili olmaktadır.

⁴⁷⁶ Yönetici, 60, [20.12.2010]. Ayrıntılı bilgi için bkz: “Alevi Dernekleri: Bize Paradan Pay Verilmedi”, <http://www.tumgazeteler.com/?a=1182352&cache=1>, [10.08.2011].

⁴⁷⁷ Massicard, *age*, 90. (İsyankar olarak PSAKD gösterilmektedir.)

⁴⁷⁸ Okan, *age*, 152.

⁴⁷⁹ Massicard, *age*, 144 -145.

⁴⁸⁰ Adını açıklamak istemeyen bir yönetici, 65, [29.03.2011].

Dergâh yönetimi Aleviliği “İslam’ın özü” olarak değerlendirilirken, bu fikri benimsemeyenleri “provokatör” olarak ifade etmektedir. Muharrem Dede bu söylemin tabanı göz ardı edilerek oluşturulduğunu ve gerçeklikle ilgili olmadığını belirterek şöyle açıklama yapmaktadır: “Gel, Karacaahmet’e, Şahkulu, Eskişehir’e... al defter, kamuoyu yoklaması yap, kaç kişi İslam’ın içi, kaç kişi İslam’ın dışındayız diyecek. Bağırması o kadar kolay değil. Hacı Bektaş’a bir buçuk milyon insan geliyor, sor bakalım kaç kişi İslam içi dışı diyecek?”⁴⁸¹

Bununla beraber, bazı kurumların ekonomik ve siyasi alandaki güçleri dolayısıyla Alevi toplumuna lider olma çabaları, yönetim açısından örgütlerin birleşmesi yönünde en önemli engellerden biri kabul edilmektedir. Massicard’ın da vurguladığı üzere, her ne kadar Alevi örgütlenmelerin her biri farklı biçimlerde varlıklarını sürdürerek gücünü aldıkları topluma liderlik etmektedirler. Dürdane bunu şu şekilde örnekler: “Bizim insanlarımızda da ayrı gayrı var. Yenibosnadakiler buraya cem için de gelmiyor, dede için gelmiyor. Bir Karacaahmet’e (türbe) geliyorlar.” Ancak, özellikle İzzettin Doğan’ın geçmişten gelen gücü ve belli bir “vizyon”a sahip olması doğrultusunda “en karizmatik Alevi lider” olarak tanımlanması yönetim tarafından eleştirilmektedir. Örneğin Dürdane “Yenibosna Cemevi’nin türbelerle bir işi yoktur başka bir dünya kurmuşlar [...] sadece İzzettin Doğan karar veremez, ortak gelip konuşsunlar. Onlarla bunların bunlarla onların alakası yok. İzzettin Doğan kime gelmiş karar sormuş da [...]” diyerek Alevi örgütlenmelerindeki ayrımların ne kadar keskin olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸²

Özetle, alan analizinde görüldüğü üzere cemevi yapılanması içerisinde birçok farklı dinamik kimliği değiştiren, dönüştüren bir güce sahiptir. Öncelikle cemevlerinin kurumsallaşması geleneksel Alevilik anlayışının koptuğu işaret eden en önemli dinamiklerdendir. İnanç yapılanması üzerinden bakıldığında dedeler arasında önemli bir iktidar farklılaşmasının yaşandığı Dergâh’ta çok dikkati çeker. Bu anlamda dini pratiklerin düzenlenmesinde sadece dini başkan değil yönetim kurulunun da söz hakkı bulunmaktadır. Yönetim, hem bu ayrışmadan yola çıkarak hem de siyasi iktidarla olan ilişkilerini referans vererek siyasi değil dini bir örgütlenme olduğunun ısrarla altını çizer.

⁴⁸¹ Yönetici, 60, [20.12.2010].

⁴⁸² Çalışan, 42, [22.12.2010].

Dini pratiklerdeki bakıldığında ise birçok açıdan gelenekselden farklılaşan unsurlar gözlemlenmektedir. Bu yeni pratikler, gelenekselin tamamen terkedilmediği, aksine kendi hayatlarına eklemlendirmeyi hedefleyen bir ortodoks ve kentli görüş üzerinden kendisini kurmaktadır. Buna göre cem ibadetlerinden bayramlara, Alevi kurumlarından cenazelere kadar uzanan geniş bir uygulama alanında bu değişimler örneklendirilebilir.

Bunun yanı sıra dini pratikler dışında sosyal ve kültürel alanlarda da Dergâhın herkese açık olması klasik “Alevilerin toplanma yeri” anlayışından da çoktan çıkıldığını göstermektedir. Yani, yapılan hizmetlerin yasalar gereği toplumun tamamına açık olması, mekânın diğer etnik gruplarının da iştirak ettikleri bir yer haline gelmesinde etkili olmaktadır. Böylece bir sivil toplum kuruluşu adı altında açılan Dergâh gerek yemek vermesi gerek farklı kurslar açması gerekse düzenlediği etkinlikler ve faaliyetler bazında bireylerin sosyalleşmesine de etki etmektedir. Diğer bir ifadeyle ibadet yapmak isteyen, iş bulmak veya okumak isteyen, sosyalleşme ve toplumsal dayanışmaya ihtiyaç duyan ya da siyasi iktidarın bir parçası olmayı hayal eden birçok kişi için Dergâh önemli bir yer olmaktadır. Bu kadar farklı ihtiyaçlar üzerinden cemeviyle kurulan ilişkide ise yoğun bir biçimde dini kimlik üzerinden aidiyet olgusu gözlemlenmektedir ve cemevini geleneksel bir söylem üzerinden ibadethane kategorisinde değerlendirmektedirler. Halbuki, Aleviliği bir hayat felsefesi olarak tanımlayan birçok kişinin cemevlerinin ortaya çıkışını bu felsefe üzerinden yorumlamaktan çok “modern koşullarının getirisi” biçiminde ifade etmeleri, zihinde bu algının dünyevi kıstaslar üzerinden biçimlendirildiğinin desteklemektedir.

Dergâhta diğer grupların gözlemlenmesine ilişkin iki farklı tavır Alevi kimliğinin yeniden kurulmasında önemli yer almaktadır. Öncelikle yasal olarak gayriresmi kabul edilen bu yapıların kamusal alanda meşru bir nitelik kazanması açısından mekânın herkese açık olmasını birçok Alevi desteklemektedir. Aynı zamanda “ötekilerinin” varlığı Alevi kimliğinin kurulmasında baskın olan kimliğin birtakım öğelerinden etkilenilerek onların normalleştirilmesinde etkili olmaktadır. Bu durum aynı zamanda kimliğin yeniden kurulumunda yönetimin birtakım katkıları olduğu gibi, bireylerin zaamn zaman aktör olmasına ve kimlik dönüşümünde etki sağladıkları da söylenebilmektedir. İkinci olarak ise farklı kimliklerin aynı ortamda bulunması Alevilerin kendi grup sınırlarını daha net ortaya koymalarında etkili olmaktadır. Bu

bağlamda dil, kıyafet, gelenek ve farklı semboller üzerinden farklı bir aidiyet bilinci oluşturmalarında ötekileriyle aynı alanda karşılaşması önemlidir.

Dergâhın devlet organları ve diğer Alevi örgütlenmeleriyle ilişkisine bakıldığında ise “tarafsızlık” söylemi üzerinden orta bir yol izlemeyi tercih ettiği gözlemlenmektedir. Bu söylem, sekülerleşme üzerinden devletle kurulan ilişkilerin de belli bir biçimde kurulmasında etkilidir. Ancak bunun sadece söylemde kaldığı özellikle iktidar ve muhalefet partileriyle farklı kurdukları ilişkiler üzerinden desteklenebilir. Atatürkçü değerlerin yeniden sembolize olması ve eski ilişkiler üzerinden CHP ile kurulan yakınlık bu tarafsızlık söyleminin tam tersini işaret etmektedir. Diğer örgütlerle de kurulan ilişkilere bakıldığında Alevi kimliğinin çok parçalanmış yapısının örgütler içinde de kendisini gösterdiği açıklanmaktadır. Bu yapının ve sosyal dayanışmanın kurulmasında ekonomik dini ve siyasi alanlardaki farklılaşmanın bu yelpazenin gelişmesinde etkili olurken tüm örgütlerin sadece din tabanında birleşmesi ihtimalini de zayıflattığı pratiklerle kendisini göstermektedir.

5. SONUÇ

Türkiye’de özellikle 1980’lerin sonlarında değişen ideolojilerin de desteklenmesiyle birçok farklı alanda değişimler yaşanmaya başlamıştır. Hem küreselleşmenin hızla yayılması hem de dünya çapında kimlik üzerine artan tartışmalar Türkiye’yi de etkileyerek kamusal alana ilişkin tartışmaların boyut değiştirmesine neden olmuştur. Bu bağlamda farklı dinamiklerin etkisiyle Aleviler de, bu alanda önemli değişime uğrayan kesimlerden biri olmuştur. Kamusal alanda varlıklarını gösterebilmek adına yapılan örgütlenmeler ve mekânsal anlamda cemevlerinin yasallaştırılmaya çalışılması Alevilerin meşru olarak kabul edilme sürecine paralel bir biçimde ilerlemektedir.

Türkiye modernleşme sürecinde Alevilerin farklı biçimlerde toplumda varlıklarını sürdürdükleri gözlemlenmektedir. Erken Cumhuriyet döneminde çoğunlukla kırsal kesimde varlık gösteren Aleviler, bu dönemlerde sıklıkla vurgulanan ulus devlet ideoloji altında kimliklerini çoğunlukla Kemalist politikalar çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Bu bağlamda “Türklük” ve “laiklik” hem Aleviler, hem de devlet organları tarafından vurgulanan öğeler olmuştur. 1950’lerde değişen konjonktür çerçevesinde hızla artan kitlesel göçler beraberinde kentleşme olgusunu da getirmiştir. Böylece, kentler nüfus açısından yoğunlaşırken, sosyal ve ekonomik değişimler de farklı yapılanma gereksimini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte kırsaldan göç eden bireyler hemşehrilik algısı üzerinden farklı mahalleler kurmaya başlamışlar, köy dernekleşmeleri üzerinden yeni bir tür sosyal dayanışma süreci baş göstermiştir. Aleviler de bu süreçte benzer bir evreden geçmiş ve kendi aralarında mahalleler kurmuş, kendi aralarında sosyalleşmeyi yeğleyip kendilerinden olmayanlarını “yabancı” kavramı üzerinden tanımlayarak bu süreçte topluma eklenmişlerdir. Bunlarla beraber Alevilerin kentle karşılaşmaları farklı gruplarla karşılıklı etkileşimleri, farklı eğitim süreçlerini ve politik olarak farklı davranışlar sergilenmesini tetiklediğinden Aleviler arasında kimlik tartışmaları başlamış, yetişen kuşakların çoğu Aleviliği din olarak eleştirirken aynı zamanda sol ideolojilere

yaklaşmaları Alevi kimliğinin çoğunlukla sol üzerinden tanımlanmasında etkili olmuştur.

1970 dönemlerinde ise toplumda farklı gruplar arasında yükselen gerginlik ve 1980 darbesiyle sağ siyasetin hakim olması yine dünya konjonktürüne benzer bir biçimde ortaya çıkmıştır. 1980'lerin başının olağanüstü hal çerçevesinde gelen birçok yasaklanma 1990'lar sürecinde kırılmaya başlamış, küreselleşmenin yoğun etkisiyle kimlik tartışmaları topluma hakim olmaya başlamıştır. Aleviler de bu dönemde yaygınlaşan küreselleşme etkisi altında, “geleneği yeniden canlandırmak suretiyle” yerele dönmüş, söylemde çoğunlukla kendilerini sol ideoloji tanımlamalarından uzak tutarak, dini unsurlar üzerinden temelinde kimliği tanımlamaya başlamışlardır. Bu süreçte yükselen etnik ve dini kimlik tartışmaları Alevilerin kendilerini öteki kimlikler üzerinden kurmalarında etkili olmuştur. Ancak bu dönemde örgütlenmeyi en kritik biçimde tetikleyen Alevilere yönelik şiddet eğilimleri olmuş, bu çerçevede paylaşılan ortak duygular içinden aidiyetlik hissiyatı kurulmuştur.

Bu süreçte kamusal alan tartışmaları da gündeme gelmiş, gruplar kendi kimliklerini belli semboller üzerinden yeniden üretme ihtiyacı duymuşlardır. Bu bağlamda cemevleri de Alevilerin dini kimliğinin bir sembolü olarak ortaya çıkmış ve cem ibadeti, semah gibi pratikler de kamusal alanda Alevileri tanıtan ve ayırt eden önemli semboller haline gelmiştir. Cemevlerinin ortaya çıkış dinamikleri incelendiğinde en çok dile getirilen unsurlardan biri kentleşme dile getirilse de örgütlenme bilincinin dini aidiyetlikler üzerinden yeniden kurulmasında küreselleşmenin etkileri büyüktür. Cemevleri her ne kadar homojen bir algı yaratsa da, geleneksel Alevi pratiklerinin çok parçalı yapısı ve cemevlerinin de sosyal, ekonomik ve politik düzlemler üzerinden parçalanarak kurumsallaşmaya gitmesine neden olmuştur. Kurumsallaşma ve Alevilik inancını standartlaşan pratikler üzerinden yaşama deneyimi geleneksel Alevilikten tamamen farklı bir yapıyı ortaya çıkarmıştır. Bu yapı geleneksel olanı tümünden reddetmemekle beraber modern koşullar içinde yedirerek pratiklerin sürdürülmesinde etkili olmuştur.

Cemevinin kurumsallaşan yapısı resmi ibadethane söylemi üzerinden kurulması hukuken yasak olduğundan dernek ve vakıf gibi örgütlenmelerin altına kendisini yerleştirmiştir. Bu durum, modern koşullarında sivil toplumdan beklenen hizmetlere

benzer hizmetlerin cemevi bünyesinde gerçekleştirilmesini beklenti haline getirmiştir. Bu bağlamda dini pratiklerin yanı sıra, sağlık hizmetleri, kültür sanat ve eğitim gibi birçok farklı alanda bireylere eşit hizmet sağladıkları görülmüştür.

Bu bağlamda cemevlerinin kamusal alandaki duruşları, kurumun kendi içerisinde nasıl işlediği, Aleviler açısından nasıl bir öneme sahip olduğunu ve dini pratiklerin gündelik hayata nasıl eklemlendiğini anlayabilmek için Karacaahmet Sultan Dergâh'ında yapılan saha çalışması üzerinden birbirini etkileyen birçok farklı dinamiğin beraber gözlemlenmesi sağlanmıştır. Karacaahmet Sultan Dergâh'ı hem yaklaşık 600 yıllık tarihi hem de İstanbul'daki en önemli iki Dergâh'tan biri olması dolayısıyla çoğu Alevi olmak üzere toplumdaki bireyler arasında oldukça saygı duyulan bir mekândır. Bununla beraber 1994'te İstanbul Belediyesi'nin Dergâh'ı yıkım kararına yoğunlukla Alevilerin tepki göstermiş olmaları, bu Dergâh'ın Alevilerin modern tarihi içinde de önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Karacaahmet Sultan Dergâh'ında resmi olarak vakıf ve dernek olmak üzere iki kurumdan söz edilebilir. Ancak, Vakıf sadece bir söylemden ibaret olmakla beraber, tüm işleri yürüten kısım Dernek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dernek yönetimi, Dergâh'ın bütününe kapsayacak temel bir ideolojiyi izleyerek bütün pratikleri bu ideoloji üzerinden şekillendirmektedir. Bu ideolojiye göre resmi olarak dile getirmese de, homojen bir Alevi kimliğini desteklemektedir. Bu yaratılan Alevi kimliğini, erken Cumhuriyet dönemindeki kabul edilen “makbul vatandaş” algısının revize edilerek günümüze uyarlanması olarak okuyabiliriz. Başka bir ifadeyle Kemalist bakışı destekleyen hatta ona sıkı sıkı bağlı olan ortodoks bir ideolojiden söz edilebilir.

Alevilik inancı içinde ana akıma yakın bir duruş sergileyen ideoloji, çalışma boyunca sıklıkla vurgulanan milliyetçilik ve sekülerizm dinamikleri üzerinden irdelendiğinde bunun örnekleri çok net gözlemlenmektedir. Dernek yönetimi açısından çok ciddi bir Türkçülük fikrinin hakim olduğunu görmek mümkündür. Gerek ibadet sırasında “Mehmetçiklere” edilen dualar, gerekse 29 Ekim'de Hacıbektaş'ta Şenlik kutlamaları gerekse kendi internet siteleri ve dergilerinde yayınladıkları yazılar üstünden, bu fikrin yeniden üretildiği gözlemlenebilir. Sekülerizm üzerinden bakıldığında ise birbirine bağlı iki süreç ilişkiyi belirler. İlkinde, yönetim siyasi iktidarla var olan ilişkisini Kemalizmin

“laiklik” ilkesi üzerinden yorumlayarak din ve devlet işlerinin kesinlikle ayrı olduğunu ve Dergâh’ta siyaset yapılmadığını ısrarla vurgulasa dahi Alevilerin Kemalizm’le “sarsılmayan bağları” çok net bir biçimde Dergâh’ta okunmaktadır. Sık sık CHP yönetimiyle toplantılara katılmak, CHP mitinglerine gitmek, ya da CHP seçim broşürlerini dağıtmak gibi birçok biçimde CHP ile gayri resmi bir ittifak görünür olmaktadır. Bunun yanı sıra Dernek yönetimi resmi söylemlerinde ısrarla siyasi iktidarla ilişki kurmadıklarını belirterek, kendilerine “yabancı” olan ve onaylamadıkları bir hükümeti desteklemeyecekleri ancak devletin bekasının her şeyin üstünde olduğunu üstü kapalı dile getirmektedirler. Bu süreçte dini siyasetten ayırmak mümkün olmaz çünkü politikayı sınırlandırabilecek bir çizgi tasavvur etmek mümkün değildir. Birçok farklı dinamik politikayla iç içe geçmiş durumdadır, neticede bu bağlamda kurum da ayakta kalabilmek için bazı politik manevralara ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle resmi söylemde geliştirilen tarafsızlık iddiası hem kendisini Aleviler içindeki marjinal örgütlerden uzak tutarak ana akıma yaklaştırmak, hem de devlete karşı sosyal ve ekonomik çıkarlarını koruyabilmek için önemli olmaktadır. Bu bağlamda cemevlerinin de meşru kabul edilip edilmemesi siyasi bir oyunun parçasıdır; kamusal alanda meşruiyet için toplumdaki gerekli desteği rahatça bulmak sorun olmasa da işin ekonomik boyutu cemevlerinin resmi kabul edilmesi için verilen mücadelenin devamı için önemli olmaktadır.

İkinci olarak Dergâh’taki ilişkiler üzerinden bir sekülerizm okuması yapmak mümkündür ki bu da dedelik kurumunun nasıl dönüştüğünü göstermektedir. Kurumda bir genel başkan biri dini lider olmak üzere resmi olarak görev alan iki dede bulunmaktadır. Vizyon bir dede olması tercih edilen genel başkan tüm dış ilişkiler, organizasyon ve politik ilgili kararları diğer yöneticilerle beraber alırken, dini lider ise tüm dini hayat pratiklerinin nasıl şekillenmesi gerektiği konusunda inisiyatif ele alır. Dergâh’a gelen diğer dedeler ise gündelik pratiklerde dini olarak belli bir ağırlığa sahip olsalar da yönetsel açıdan bir güçlerinin olmaması önem teşkil etmektedir. Dernek yönetim başkanı olan dedenin onayladığı maddelere bağlı olarak Alevi pratiklerinin yeniden üretilmesi, kimlik politikalarına da doğrudan etki yapmaktadır. Dini alanda her ne kadar sözü geçerse geçsin yasal süreçte yaptırım gücü olmayan dini başkan içi kısmen boşalan bir iktidar pratiğini temsil eder. Yani, yönetimde Kemalist laiklik

anlayışının yerleşik olması Dergâh'ta siyasi iktidarın kontrol ettiği bir dini mekanizmanın varlığıyla da desteklenmektedir. Bu bağlamda mikro yapı içerisinde de bambaşka bir siyasetin ve çıkar çatışmalarının süregeldiğini söylemek olasıdır.

Dernek politikası üzerinden Dergâh'ta din politikasına dair ana akımın izlerini bulmak mümkündür. Ramazan Bayramında kutlama yapılması, gelenekselden daha farklı bir biçimde sürdürülen cem ibadetlerinde belli bir zaman ve mekân kısıtlaması yaşanması, Alevilik kurumlarındaki güç ilişkilerinin değişimi, kadın ve erkeğin pozisyonları vs. gündelik pratikler üzerinden bu savı destekler pozisyonadadır. Bunun yanı sıra göze çarpan değişiklikler içinde sık sık teknolojinin kullanılması gündelik hayatla din pratikleri arasında bir bağlantı sağlarken aynı zamanda dini kimliği ve aidiyetlik duygusunu geliştirebilmek için yine gündelik hayatta karşılaşılan deneyimler üzerinden "icad edilen" kutlamaları düzenlenmesi de önemlidir. Dernek yönetimi dini pratikleri uygulama açısından gelenek ve modern arasından bir yol izleyip gündelik hayatın gerçeklerinden uzaklaşmadan bir grup bilinci aşılmasında ön ayak olur. Dergâh'ın dini pratikler dışında sosyal, kültürel ve sağlık gibi alanlarda da toplumun her yaştan her kesimine çeşitli hizmetler sağlaması günümüzün sivil toplum örgütü anlayışıyla yakından ilgilidir. Dergâh'a gelen bireyler göz önüne alındığında orta yaş ve üzerinde kadın ve erkek yoğunlukta olmak üzere farklı yaş ve eğitim aralığında birçok kişinin ziyarete geldiği gözlemlenmektedir. Dergâh'a gelen bireylerin birçoğu din üzerinden mekânla bir bağ kursalar da dini pratikleri gerçekleştirme yoğunluğu bu kadar net gözlemlenmemektedir. Örneğin cem ibadetine katılan bireylerin sayıca yoğunluğuna bakıldığında Dergâh'a gelen nüfusun çok küçük bir kısmı olduğu dikkati çekmektedir. Bununla beraber lokma adetlerine katılımın daha yoğun olması gelen katılımcıların da din bağı üzerinden temelde sosyal ve ekonomik tercihlerini vurgulaması açısından önemlidir. Dini pratikleri üzerinden bireylerin mekânla ilişki kurmasının yanı sıra bu bağları güçlendirmek adına güncel hayata ilişkin olarak düzenlenen pratikler hem katılımcılar hem de yönetim için farklı bir boyut olmaktadır. Bu bağlamda, Dernek yönetimi bir yandan devletin sağlayamadığı olanakları kısmen de olsa sağlamaya çalışarak Dergâh'ın modern kurum biçiminde işlevini sürdürmesini sağlasa da, temelde geliştirdiği ideolojiler üzerinden bir kimlik ve vatandaşlık algılayışı geliştirdiği ve bunu yeniden üreterek özellikle Alevi kimliğinin dönüşümünü etkilediği görülmektedir.

Böylece, Dergâh'ın Kemalist ideoloji üzerinden korunan vatandaş algısı modern, eğitilmiş, milliyetçilik kavramlarına sadık kalacak kadın ve erkekler yaratmayı hedeflemektedir. Yaptığı sınıf siyaseti üzerinden gelen görece yoksullara verdiği hizmetle daha geniş olan orta ve orta alt sınıfa hitap etmekte böylece özellikle lokma pratikleri üzerinden bireylerin hem dini hem sosyal dayanışma kurmak için Dergâh'ı tercih etmesini sağlamaktadır. Ortak kültür, dil, paylaşım ve grup bilinci üzerinden desteklenen kimliğin Atatürkçü ve dini sembollerle iç içe geçerek yeniden kurulması ise temelde habitus olarak kullanılan bu mekâna gelen Alevilerin “hayali cemaat” içinde yabancılaşma hissiyatına kapılmadan sosyalleşmelerini hedeflemektedir. Bu noktada Alevi olmayanların da Dergâh'ta belli bir varlık gösterdiklerini de vurgulamak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Alevi ve özellikle Sünni grupların birbirine bakışının kırılması ve grup geçişliliğinin bir dereceye kadar başarıldığını vurgulamakla Aleviler kamusal alandaki meşruiyet kaygısına çözüm ararken aynı zamanda yaratılan bu habitus üzerinden belli sınırların korunması ve kimlik aidiyetliklerinin sürdürülmesinde de duruşlarını sürdürmeye devam etmektedirler.

KAYNAKÇA

- ‘Kamusal Alan ve Başörtüsü’ Yeniden Tanımlandı”. Stratejik Düşünce Enstitüsü.
<http://www.sde.org.tr/tr/haberler/1363/kamusal-alan-ve-basortusu-yeniden-tanimlandi.aspx> [07.05.2011].
- “ ‘Cemevleri İbadethanedir’ Diyen Derneğe Kapatma Davası”. Alevi Haber Ajansı.http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=11296&Itemid=30 [21.04.2011].
- “1994 İstanbul Belediye Seçimleri”
<http://secim.ihh.com.tr/Bolgeler.aspx?il=34&ilce=0&belde=0&parti=0&skod=1059&stip=7&s=26%20Mart%201989%20Belediye%20Se%C3%A7imi> [12.07.2011].
- “AABF Dedeler/Analar Çalışma Programı”. AABF İnanç Kurulu. <http://www.aabf-inanc-kurumu.com/calismalar/>. [12.08.2011].
- “AÇIKLAMA – Alevilik ”. Diyanet İşleri Başkanlığı.
<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-128.aspx> [18.04.2011].
- “AKP'nin, Alevi açılımı tartışılıyor”. Milliyet Gazetesi.
<http://www.milliyet.com.tr/2007/11/23/son/sonsiy16.asp>. [12.07.2011].
- “Alevi Açılımı Dedikleri”. Radikal Gazetesi.
http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=7864 [04.05.2011].
- “Alevi Bildirisi”, İsveç Alevi Federasyonu,
http://www.isvecakm.com/avrupada_alevilik.htm [07.11.2010].
- “Alevi Çalışmayı Yapıyorlar. Aleviler Konuşmuyor”. Cumhuriyet Gazetesi.
<http://www.cumhuriyet.com.tr/?hn=234716> [07. 06.2011].
- “Alevi Çalışmasının Raporu Açıklandı”. TRT Haber.
<http://www.trt.net.tr/haber/HaberDetay.aspx?HaberKodu=0da3cebc-b478-4eb9-8ab6-5747282f9dab> [07. 12. 2010].
- “Alevi Dernekleri: Bize Paradan Pay Verilmedi”. Tüm Gazeteler.
<http://www.tumgazeteler.com/?a=1182352&cache=1> [10.08.2011].

- “Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı Yıllara Göre Faaliyet Raporu”. Alevi İslam Din Hizmetleri. http://www.aleviislamdin hizmetleri.com/faaliyet_raporlari_2008.asp [10. 05. 2011].
- “Alevi Mitinglerinin Perde Arkası”. Aktif Haber. http://www.aktifhaber.com/news_detail.php?id=192432 [22.04.2011].
- “Aleviler Devletten 'Örtülü Ödenek' Parası Almış”. Haber Vitriini. <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=321001> [13. 05. 2011].
- “Aleviler Kılıçdaroğlu’nu nereye taşıyacak?”. Aksiyon Haber. <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-27574-33-aleviler-kilicdaroglunu-nereye-tasiyacak.html> [06.05.2010].
- “Alevilerde Kurban Geleneği ve Kurban Bayramı”. <http://www.aleviweb.com/forum/showthread.php?t=6204>. [09.05.2011].
- “Alevilerin Almanya'daki Tanınma Politikası ve Din Dersi Konusu”. Alevi Akademisi. <http://www.aleviakademisi.de/site/content/view/181/85/>. [05.01.2010].
- “Alevilik”. Diyanet İşleri Başkanlığı. <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-128.aspx> [07.01.2011].
- “Aşure Günü Tatili, Hacıbektaş Üniversitesi...”. Habertürk Gazetesi. <http://www.haberturk.com/gundem/haber/615914-asure-gunu-tatili-hacibektas-universitesi> [04.04.2011].
- “Cem”. Berlin Anadolu Alevi Kültür Merkezi. <http://www.alevi.org/alevi-ogretisi/cem.html> [11.04.2011].
- “Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı Resmi Senedi”. CEM Vakfı. http://www.cemvakfi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=126&Itemid=105 [11.08.2011].
- “Dedeler Kurultayında Tarihe Not Düşüldü”. <http://www.mustafaaksoy.com/default.asp?inc=makale&id=67> [11.08.2011].
- “Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/index.php?lang=tr&menu_id=6 [07.01.2011].
- “İkrar: Benimseme, Onama, Kabul”. TDK Sözlüğü. <http://tdkterim.gov.tr/bts/> [13.09. 2011].
- “İstanbul'dan 6 Mart Mitingine Çağrı”. Alevi Haber Ajansı. http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1394&Itemid=51 [12. 05. 2011].

- “İşte Bir Dedenin Ağzından Şeker Bayramı Gerçeği”.
<http://www.zohreanaforum.com/arastirmalar/6578-iste-bir-dedenin-agzindan-seker-bayrami-gercegi.html> [05. 08. 2011].
- “Kapitalistleşme Sürecinde Bir Osmanlı Anadolu Kenti: Bursa, 1840-1914”, Praksis Dergisi. <http://www.praksis.org/files/Doktora.pdf>, [8.10.2011].
- “Kentleşen Alevilik – 4”. Pir Sultan Abdal Kültür Merkezi.
http://www.psakd.org/kentlesen_alevilik4.html. [09. 08. 2011].
- “Merkez-Sağ Siyasetin iflası ve AK Parti”. Siyaset, Toplum ve Ekonomi Araştırmaları Vakfı. <http://www.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=6565&q=merkez-sag-siyasetin-iflasi-ve-ak-parti> [07.01.2011].
- “Refah Partisi” http://tr.wikipedia.org/wiki/Refah_Partisi [17.04.2011].
- “Savcı Alevilik ve Cemevi'nden ne Anlar?”. Bianet. Bianet,
<http://bianet.org/bianet/ifade-ozgurlugu/128872-savci-alevilik-ve-cemevinden-ne-anlar> [07.4.2011].
- “Sorularla Alevilik”. <http://www.karacaahmet.com/sorularla-alevilik/soru-87-Aleviler'ikim-temsil-ediyor-.htm> [10.08.2011].
- “Süleyman Demirel: Cem Vakfını Biz Kurdurduk”
<http://www.aleviten.or.at/cms/menuleft/newsdetail/article/sueleyman-demirel-cem-vakfini-biz-kurdurduk.html>. [08. 09.2011].
- “Süleyman Demirel: İzzettin Doğan’a CEM Vakfını Devlet Kourdurttu”. Cafrande.
<http://www.cafrande.org/?p=27076> [12. 05.2011].
- “Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak”. Radikal.
http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5895 [14.03.2011].
- “Tüzük”. <http://www.karacaahmet.com/dernek-hakkinda/tuzuk-.htm> [14.07.2011].
- “Vakfımızı Tanıyalım”.
http://www.cemvakfi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=474&Itemid=136 [04.09.2011].
- “Yargıdan ABKB’Ye Onay”.
http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=247:yargidan-abkbye-onay&catid=35:abf-tarihi&Itemid=261 [22.07.2011].
- Akdoğan, Fatih. “Yetişkin Eğitim Programı Düzenleyen Bir Sivil Toplum Örgütü Örneği ‘Cem Evleri’”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007) Fatih Akdoğan.
- Aktaş, Ali. “Kentleşen Alevilik ve Sorunları ”.

http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/29-65-74.pdf [05.02.2011].

Aktay, Yasin. **Türk Dinin Sosyolojik İmkânı**. İstanbul: İletişim, 1999.

Altındal, Yonca. “Kentleşme Sürecinde Hemşehrilik Olgusu Ve Mekânsal Kümelenmede Yeniden Üretilen Kimlik”. *Akademi Tarih*.
<http://www.akademiktarih.com/yeni-eklenenler-makaleler-128/10090-kentlee-secede-hemhr-olgusu.html> [05.02.2011].

Anadolu İnanç Önderleri İkinci Toplantısı: Alevi İslam İnancının Öncüleri Dedeler. Babalar. Ozanlar Ne Düşünüyor? Anadolu İnanç Önderleri II (İstanbul 2000). Ankara: Cem Vakfı, 2003.

Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Asad, Talal. “Rereading a Modern Classic: W.C.Smith’s The Meaning and End of Religion” *History of Religions*, c.40, s. 3, 2001.

Asad, Talal. **Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık İslamiyet ve Modernlik**. çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Aslan, Seçil The Ambivalence Of Alevi Politic(S): A Comparative Analysis of Cem Vakfı and Pir Sultan Abdal Kültür Derneği”, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası ilişkiler Bölümü, 2007

Aslan, Seçil. “Alevilik Üzerine Hegemonik Tasavvurlar...”. *Birikim*.
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=376> [04. 11. 2010].

Aslan, Seyfettin, Abdullah Yılmaz. “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”.
<http://iibfdergi.cumhuriyet.edu.tr/archive/modernizme%20bir%20ba%C5%9Fkald%C4%B1r%C4%B1%20projesi%20olarak%20postmodernizm.pdf> [20.11.2010].

Aslan, Şükrü. **1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Aslan, Şükrü. **Herkesin Bildiği Sır: Dersim: Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür**. İstanbul: İletişim; 2010.

Aslanoğlu, Rana. **Kent, Kimlik ve Küreselleşme**. Bursa: Asa Kitabevi, 1998.

Aydın, Şakir. “Erdoğan: Alevi talebi ulaşmadı”. *Milliyet*.
<http://www.milliyet.com.tr/2008/01/14/siyaset/asiy.html> [16. 05.2011].

Bal, Hüseyin. **Sosyolojik Açından Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi**. İstanbul: Ant Yayınları, 1999.

Bali, Rıfat. **Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri Bir Türkleştirme Serüveni**

- (1923-1945). İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Bauman, Zygmunt. **Modernlik ve Müphemlik**. çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Bayındır, Nuray. **Alevilik**. İstanbul: Chiviyazıları Yayınları, 2009.
- Bender, Cemşid. "Kürt Uygarlığında Alevilik", **Herkesin Bildiği Bir Sır: Dersim**. ed. Şükrü Aslan İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Berkes, Niyasi. **The Development of Secularism in Turkey**. London : Hurst&Co., 1998.
- Birdoğan, Nejat. **Alevi Kaynakları 1**. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.
- Birdoğan, Nejat. "Alevilikte Lokma ve Kurban Geleneği". Güvenc Abdal. http://www.guencabdal.com/alevilikte_lokma_kurban_lokma_gelenegi-t391.0.html- [07.01.2011].
- Birkan, Tuncay. "Modernlik Olarak Sosyalizm ve Postmodernizm". Birikim. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=34&dyid=1256&dergiyazi=Modernlik%20Olarak%20Sosyalizm%20ve%20Postmodernizm> [20.11.2010].
- Bozkurt, Fuat. **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000.
- Brass, Paul B. "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation", **Ethnicity**. John Hutchinson, Anthony D. Smith, (Oxford: Oxford University, 1996): 85-89.
- Bruinessen, Martin Van. "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!" . Birikim. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=82&dyid=2000&dergiyazi=%22Asl%FDn%FD%20%DDnk%E2r%20Eden%20Haramzadedir!%2> [07.11.2010].
- _____. **Kürdistan Üzerine Yazılar**. çev. Nevzat Kırâç. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- _____. **Kürtlük, Türklük Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**. çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Buğra, Ayşe. **Kapitalizm. Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Bükmen, Filiz, Zeynep Meydanoğlu. **Türkiye’de Sivil Toplum: Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu**. İstanbul: TÜSEV, 2011.
- Calhoun, Craig. "Rethinking Secularism," **The Hedgehog Review**, c.12, s.3 (2010).
- Casanova, José "The Secular and Secularisms," **Social Research**, c.76, s. 4 (2009).

Castells, Manuel. **Enformasyon Çağı Ekonomi Toplum ve Kültür: Kimliğin Gücü.** çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

_____. **Kent, Sınıf, İktidar.** çev. Asuman Erendil. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Cohen, Anthony P. **Topluluğun Simgesel Kuruluşu.** çev. Mehmet Küçük, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 112-113.

Çalışlar, Oral. **Aleviler: Vali de Olmak İstiyoruz General de.** İstanbul: Doğan Kitap, 2009.

Çamuroğlu, Reha. “Alevi Uyanışı”, **Alevi Kimliği.** T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999): 96-103.

_____. **Günümüz Aleviliğinin Sorunları.** İstanbul: Ant Yayınları, 1994.

Çarkoğlu, Ali. Binnaz Toprak. **Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset.** İstanbul : Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı, 2000.

Çınar, Erdoğan. **Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi.** İstanbul: Chiviyazıları, 2005.

Çiğdem, Ahmet. **Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas.** İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Davison, Andrew. **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme.** çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Dinçer, Fahriye. “Formulation of Semahs In Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey” Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2004.

Elise Massicard, **Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması.** İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Erdem, Tefik. “Nilüfer Göle. Sosyoloji ve Türkiye”. Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. http://dergi.iibf.gazi.edu.tr/dergi_v1/3/2/12.pdf [02.04.2011].

Erdemir, Aykan. “IncorporatingAlevi: TheTransformation of GovernanceandFaith-BasedCollective Action in Turkey”, (Doktora Tezi, Harvard University, 2004).

_____. “Mütevekkil Alevilikler: Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları”. **Kırkbudak.** s. 6 (2006): 60-68.

Erder, Sema. **Ümraniye: İstanbul'a Bir Kent Kondu.** İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

- Erdoğan, Necmi. "Neo Kemalizm Organik Bunalım ve Hegemonya". **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002:584-591.
- Ernest, Gellner. **Milliyetçiliğe Bakmak**. çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarak. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Eröz, Mehmet. **Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik**. İstanbul: Otağ Yayınevi, 1977.
- Ertan, Mehmet. "The Circuitous Politicization of Alevism: The Affiliation Between the Alevi and the Left Politics (1960-1980)". Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi ATA Enstitüsü, 2008.
- Es, Murat. "Alevist Politics of Place and the Construction of Cemevis in Turkey", Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2007.
- Faroqhi, Surayia. **Anadolu’da Bektaşilik**. çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2003.
- Fırlı, Ethem Ruhi. **Türkiye’de Alevilik Bektaşilik**. Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.
- Gencer, Bedri. "Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri", <http://www.scribd.com/doc/60372872/6/Turkiye%E2%80%99de-laikli%C4%9Fin-tarihi-dinamikleri>, [07.10.2011].
- Giddens, Anthony, Christopher Pierson. **Anthony Giddens’la Söyleşiler Modernliği Anlamlandırmak**. çev. Serhat Uyrkulak, Murat Sağlam, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- _____. **Modernite ve Bireysel Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Göle, Nilüfer. **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması**. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Gülalp, Haldun. **Kimlikler Siyaseti : Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri**. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Gülççek, Ali Duran. **Her Yönüyle Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar**. Köln: Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
- Güler, Sabır. **Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi**. Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.
- Güneş, Önder. "Uyan(ama)mak: Aleviler ve ‘Uyanış’ın Sorgusu", **Kırkbudak**. s. 5 2006: 42.
- Hobsbawn, Eric J. **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit,**

- Gerçeklik.** çev. Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı, 1995.
- _____. **Geleneğin İcadı.** çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Hutchison, John. Anthony Smith, "İntroduction". **Ethnicity.** ed. John Hutchison, Anthony Smith. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- İrat, Ali Murat. **Modernizmin Erittikleri "Sünniler, Şiiler ve Aleviler"**. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009.
- _____. "The Alevi Community In Turkey After 1980: An Evaluation Of Political Group Boundaries In The Context Of Ethnicity Theories". Yüksek Lisans, ODTÜ, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, 2006.
- İşte CHP'nin Seçim Vaatleri". Cumhuriyet. <http://www.milliyet.com.tr/iste-chp-nin-secim-vaatleri/siyaset/sondakika/22.04.2011/1381047/default.htm> [14. 05.2011].
- Kaleli, Lütfi. **Alevilik: Binbir Çiçek Mozaigi.** İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Kara, Ömer. "İstanbul'da Alevi Vakıf ve Dernekleri." Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Karpat, Kemal H. **Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme.** çev. Abdulkerim Sönmez, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Kaygusuz, İsmail. **Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musahiblik.** İstanbul: Alev Yayınları, 1991.
- _____. **Alevilikte Dar: Darın Pirleri.** İstanbul: Alev Yayınevi, 1993.
- _____. **Alevilik: İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları,** (İstanbul: Alev Yayınevi, 1995).
- Keleş, Ruşen. **Kentleşme Politikası.** Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Kepel, Gilles. **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi,** çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2001.
- Keser, İnan. **Kent, Cemaat, Etnisite.** İstanbul: Ütopya Yayınevi, 2008.
- _____. **Nusayriler: Arap Aleviliği.** İstanbul: Chiviyazıları, 2002.
- Keyman, Fuat. "Sivil Toplum, Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye", Bilgi Üniversitesi. http://stk.bilgi.edu.tr/docs/keyman_std_4.pdf, [13.07.2011].
- Kıray, Mübeccel B. **Kentleşme Yazıları.** İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- _____. **Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme.** İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.

- Kızıl, Çağhan. "Ulus Devlet ve Milliyetçilik". Birikim.
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=314&makale=Ulus-Devlet%20ve%20Milliyet%E7ilik> [05.12.2010].
- Kieser, Hans Lukas. "The Alevis' Ambivalent Encounter With Modernity. İslam Reform and Ethnopolitics in Turkey". www.hist.net/kieser/pu/6.4.02.pdf [05. 11.2010].
- Kirişçi, Kemal. Gareth M. Winrow. **Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi**. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Kocadağ, Burhan. **Şahkulu Sultan Dergâhı ve İstanbul Bektâşi Tekkeleri**. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Kongar, Emre. "Niyazi Berkes'de Çağdaşlaşma Kavramı", **Emre Kongar**.
http://www.kongar.org/makaleler/mak_ni.php, [15.05.2011].
- _____. **Toplumsal Değişme: Kuramlar, İlkeler**. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Korkmaz, Esat. **Alevilik ve Aydınlanma**. İstanbul: Pencere Yayınları, 1997.
- _____. **Anadolu Aleviliği: (Felsefesi-İnancı-Öğretisi-Erkanı)**. İstanbul: Berfin Yayınları, 2000.
- Köker, Levent. **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Kurtoğlu, Ayça. **Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset : Keçiören Örneği**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Kuru, Ahmet T. **Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion, World Politics**, c. 59, s. 4 (2007).
- _____. **Political Science: Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases**, *Political Science Quarterly*, c.120, s. 2 (2005).
- Massicard, Elise. **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Mélikoff, Irene. "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", **Alevi Kimliği**. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999.
- _____. **Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları**. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.
- Taha Akyol, "Hangi Tehlike", **Milliyet Gazetesi**.
<http://www.milliyet.com.tr/Default.aspx?aType=YazarDetay&ArticleID=512993>, [08.09.2011].

- Ocak, Ahmet Yaşar. **Türk Sufiliğine Bakışlar: Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Okan, Murat. **Türkiye'de Alevilik**. Ankara: İmge Kitapevi, 2004.
- Oran, Baskın. **Türkiye'de Azınlıklar**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Öncü, Ayşe, Petra Weyland. **Mekân Kültür İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler**. çev. Leyla Şimşek, Nilgün Uygun. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Öz, Baki. **Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler**. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- _____. **Osmanlıda Alevi Ayaklanmaları**. İstanbul: Ant Yayınları, 1992.
- Özkırımlı, Umut. **Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar Eleştirel Bir Müdahale**. çev. Yetkin Başkavak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Pehlivan, Battal. **Aleviler ve Diyanet: Araştırma, Derleme, Röportaj**. İstanbul: Pencere Yayınları, 1993.
- Poggi, Gianfranco. **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**. çev. Şule Kut, Binnaz Toprak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- PSAKD: Nüfus Cüzdanlarından Din hanesi çıkartılmalıdır. **Alevi Haber Ajansı**. http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=9352&Itemid=9 [10. 05.2011].
- Raudvere, Catharina. "Kentın Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler: Erişim ve Görünürlük", **Alevi Kimliği**. T. Olsson ve diğ. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999): 241- 259.
- Salman, Meral. "Alevi Bektaşî Kimliğinin Oluşumunda Hacı Bektaş Şenlikleri". **Kırkbudak**. s.7 (2006): 5-29.
- Saraç, Necdet. **Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971**. İstanbul: Cem Yayınları, 2011.
- Sarıbay, Ali Yaşar. **Postmodernite, Sivil Toplum Ve İslam**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Schüler, Harald. **Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrilik Alevilik**. çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Shankland, David. **Alevis in Turkey: Emergence of a Secular Islamic Tradition**. London: Roudledge, 2003.
- Sim, Stuart. **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü**. çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Ankara: Babil Yayıncılık, 2006.

- Simmel, Georg. **Modern Kültürde Çatışma**. çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Smith, Anthony D. **Milli Kimlik**. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Solgun, Cafer. **Alevilerin Kemalizm'le İmtihanı**. İstanbul: Hayy Kitap, 2008.
- Subaşı, Necdet. **Alevi Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek**. Ankara : Kitabiyat, 2005.
- _____. “Gündelik Hayat Modernlik ve Aleviler”. **Alevilik**. ed. İsmail Engin, Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004: 69-76.
- _____. **Öteki Türkiye’de Din Ve Modernleşme**. İstanbul: Vadi Yayınları, 2003.
- Şaylan, Gencay. **Postmodernizm**. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Şener, Cemal. **Alevilizm**. İstanbul: BDS Yayınları, 1996.
- _____. **Benim Kabem İnsandır**. İstanbul: AD Yayıncılık, 1996.
- _____. “Alevilerde Ramazan Orucu Yoktur”. **Alevi Canlar**.
<http://www.alevicanlar.net/alevi-inanci-ve-ibadetleri/6278-ramazan-orucu-alevilerin-orucu-degildir.html> [04. 11.2010].
- Şener, Cemal. İlknur Miyase. **Şeriat ve Aleviler: Kırklar Meclisinden Günümüze Alevi Örgütlenmesi**. İstanbul: Ant Yayınları, 1995.
- Tekeli, İlhan. **Göç ve Ötesi**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Türkdoğan, Orhan. **Alevi-Bektaşî Kimliği**. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Türk-İslam Sentezi Ideolojisinin Failini Tanımak”. **Radikal Gazetesi**.
http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5895 [14.03.2011].
- Türkiye'nin Avrupa Birliğine Katılım Sürecine İlişkin 2004 Yılı İlerleme Raporu ve Tavsiye Metni”. **Avrupa Birliği ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü**.
http://digm.meb.gov.tr/uaorgutler/AB/AB%20BELGELER/ilerleme_raporu_2004_TUR.pdf [07.4.2011].
- Uysal, Ali. “Alevi Örgütlenme Bünyesinde CEM Vakfı ve Faaliyetleri”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, 2002.
- Üstel, Füsun. **Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Türkiye’de Vatandaş Eğitimi**. İstanbul: İletişim, 2004.
- Üzüm, İlyas. **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik**. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.

Vorhoff, Karin. "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", **Alevi Kimliği**, T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999: 32-66.

Wagner, Peter. **Modernliğin Sosyolojisi**. çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.

Wallerstein, Immanuel. **Tarihsel Kapitalizm**. çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Yasemin İpek Can. "Türkiye'de Sivil Toplumu Yeniden Düşünmek" . **Toplum ve Bilim**. s.108 (2007): 88-128.

Yalçınkaya, Ayhan. **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, 1996.

_____. **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.

Yaman, Ali. **Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik**. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.

Yaman, Mehmet. **Alevilik: İnanç-Edeb-Erkan**. İstanbul: Ufuk Yayıncılık, 1995.

_____. **Karacaahmet Sultan**. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Derneği, 2008.

Yavuz, M. Hakan. **Modernleşen Müslümanlar**. çev. Ahmet Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Yeğen, Mesut. **Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

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

Yüksel, Murat. "Ulus-Devletin Dersimle Teması". ed. Şükrü Aslan. **Herkesin Bildiği Sır : Dersim Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010: 357-372.

Zelyurt, Rıza. **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtım Derneği Yayınları, 2002.

Zürcher, Eric J. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

ÖZGEÇMİŞ

Seval Yılmaz 1985 İstanbul doğumludur. Lise öğrenimini 2002 yılında Şişli Yunus Emre Süper Lisesi'nde tamamlamış, 2002-2007 yılları arasında Marmara Üniversitesi Sosyoloji (İngilizce) bölümünde lisans eğitimi almıştır. 2008 yılından bu yana Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde yüksek lisans öğrencisidir.