

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

**ORTAK KİMLİK VE MÜZİK
1980 SONRASI ALEVİ-BEKTAŞI UYANIŞI**

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan:
20056122 Ali KELEŞ

Danışman:
Doç. Dr. Meral ÖZBEK

İSTANBUL - 2008


Ali KELEŞ tarafından hazırlanan **Ortak Kimlik ve Müzik : 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı** adlı bu çalışma jürimizce Yüksek Lisans Tezi Olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 06 / 10 / 2008

(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Doç.Dr.Meral ÖZBEK
(Danışman)



Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Yıldırım ŞENTÜRK



Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Aslı KAYHAN
(Kocaeli Ü.Öğr.Üy.)



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	VI
SUMMARY.....	VII
RESİMLER LİSTESİ.....	VIII
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	IX
1. GİRİŞ.....	1
2. TARİHSEL OLARAK ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK.....	12
2.1. Aleviliğin-Bektaşiliğin Kaynakları.....	12
2.1.1. Anadolu Öncesi Kaynaklar.....	13
2.1.2. Anadolu Kaynakları.....	16
2.2. Yesevilik'ten Bektaşiliğe Türk Halk Sufiliği Geleneği.....	19
2.2.1. Hoca Ahmet Yesevi ve Yesevilik.....	19
2.2.2. Haydarilik.....	22
2.2.3. Vefailik.....	23
2.2.4. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik.....	23
2.3. Alevi-Bektaşî İnanışında Kurumlar.....	25
2.3.1. Alevilikte Ocaklık Sistemi ve Dedelik Kurumu.....	25
2.3.1.1.Ocak Sistemi.....	26
2.3.1.2.Ocak Tanımları ve Tarihsel Gelişim Tezleri.....	26
2.3.1.3.Ocakların Hiyerarşik Yapısı.....	33
2.3.1.4.Ocakların İşlevleri.....	35
2.3.1.5.Dedelik Kurumu.....	36
2.3.1.6.Dedelerin Sahip Olması Geren Nitelikler.....	37
2.3.1.7.Dedeleri İşlevleri.....	38
2.3.2. Musahiplik Kurumu.....	40
2.3.2.1.Musahip Kurumunun Kaynağı.....	43
2.3.2.2.Musahiplik Ritüeli.....	47
2.4. Ayn-i Cem.....	48
2.4.1. Ayn-i Cem'in Kaynakları.....	49
2.4.2. Kırklar Cemi Söylencesi.....	51

2.4.3. Ayn-i Cem'in Yapıldığı Mekan	54
2.4.4. Ayn-i Cem'in İşleyişi	56
2.5. Alevi-Bektaşî İnanışında Ali Kültü.....	62
2.5.1. Ali'nin Tarihsel (Ortodoks) Kişiliği.....	63
2.5.2. Ali'nin Efsanevi (Batını) Kişiliği.....	65
2.6. Tarih Boyunca Osmanlı Bektaşîlik İlişkileri.....	68
2.6.1. Vaka-i Hayriye	71
2.6.2. Yeniçeri Ocağının Kaldırılmasının Ardından Bektaşî Tarikatının Durumu	72
3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK.....	79
3.1. Kurtuluş Savaşı ve Tek Partili Dönemde Alevilik-Bektaşîlik	79
3.2. 1950 – 1980 Döneminde Alevilik-Bektaşîlik	83
3.3. 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı	87
3.3.1. Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri	96
3.3.1.1. Dini-Kültürel Örgütlenmeler	97
3.3.1.1.1. Dergahlar	98
3.3.1.1.2. Dernekler	100
3.3.1.1.3. Vakıflar	101
3.3.1.1.4. Cemevleri	103
3.3.1.2. Bir Siyasal Parti Deneyimi	105
3.3.2. Alevilik-Bektaşîlik Tanımları.....	105
3.3.2.1. Esat Korkmaz'ın Tanım Öbekleri	106
3.3.2.2. Ahmet Yaşar Ocak'ın Tanım Öbekleri.....	108
3.3.2.3. Rıza Yürükoğlu'nun Tanım Öbekleri.....	109
3.3.3. Alevi-Bektaşî Uyanışının Ardından Gelişen Yeni Kimlik Tahayyülleri.....	112
3.3.3.1. Materyalist Alevi Teolojisi.....	113
3.3.3.2. Heterodoks Bir Mezhep Olarak Alevilik.....	114
3.3.3.3. Heterodoks Mistik Alevilik	114
3.3.3.4. Şii Renkli Yeni Alevilik.....	115
4. ALEVİ-BEKTAŞİ MÜZİĞİ	116
4.1. Türk Halk Müziği mi, Alevi-Bektaşî Müziği mi?.....	117

4.2. Alevi-Bektaşî Kültüründe Müziğin Yeri.....	121
4.3. Alevi-Bektaşî Müziğinde Türler	123
4.3.1. Değişler	125
4.3.2. Kent Bektaşîlerinin Tekke Müziği	127
4.4. Zakirlik ve Aşıklık Geleneği.....	128
5. MÜZİK UYANIŞI	132
5.1. 1980 Öncesi Genel Durum.....	132
5.2. 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Müziği	138
5.2.1. Muhabbet Serisi.....	139
5.2.2. Cem Ayinini Kasetçalarla Taşıyan Albümler	144
5.2.2.1. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi	145
5.2.2.1.1. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi -1.....	146
5.2.2.1.2. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi -2.....	150
5.2.2.1.3. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi -3.....	154
5.2.3. Müzikal Buluşmalar	161
5.2.3.1. Külliyyat	162
5.2.3.2. The Wind ve The Companion	165
5.2.4. Mevlevî Müziği ile Yakınlaşmalar	167
5.2.4.1. Bektaşî Nefesleri	167
5.2.4.2. Anadolu Nefesi.....	170
5.2.5. Hip-Hop Cephesinden de Ses Var.....	173
5.2.5.1. Islamic Force	176
5.2.5.2. Jöntürk ve Şaman	179
5.2.5.3. Sultan Tunç.....	181
6. SONUÇ	187
7. KAYNAKLAR.....	189
8. ÖZGEÇMİŞ.....	194

ÖNSÖZ

Müziğin kimlik ile olan ilişkisi, XX. yüzyılın ortalarından beri, müziğe antropolojik ve etnolojik bakış açıları ile yaklaşan bilim insanlarının zihnini meşgul etmektedir. Aslında bu dönemin kimliklere dair bir kuşku ve bunalım evresi olduğu söylenebilir. Çünkü kimliklere ilişkin kavramlar ve toplumsal kimliklerin kendileri sorunlu hale geldikçe onların diğer kültürel unsurlarla olan ilişkisi de daha çok sorgulanır. Alevi-Bektaşî kimliğinin kamusal tartışmalar içinde yer bulduğu 1980’lerden günümüze dek süren uyanış süreci de bu tür bir kimlik bunalımı olarak değerlendirilebilir. Öyleyse Alevi-Bektaşî kimliğinin ne olduğunun sorgulandığı ve farklı yanıtların bulunduğu bu süreç, söz konusu kimlik ile onun vazgeçilmez bir parçası olan Alevi-Bektaşî müziği arasındaki ilişkinin de sorgulanmasını beraberinde getirecektir.

Alevi-Bektaşî müziğinin bireylerin kültürel ve toplumsal donanımları üzerindeki güçlü etkisi beni de bu sorgulama sürecine akademik bir katkı yapmaya sevk etti. Aslında tez konusunun zihnimde ilk belirdiği an, bir dostumun Alevi-Bektaşî kimliği ile bu kimliğin hayal edilebilmesini sağlayan en önemli araç olan müzik arasındaki ilişkiyi dile getirdiği an oldu. Ertan Bakır isimli bu dostum ile Alevi ocaklarına dair bir sohbet gerçekleştiriyorduk. Soy isminin on iki imamlardan beşincisi olan İmam Muhammed Bakır’dan geldiğini söyledi. Bu ilginç bilgidен birkaç dakika sonra konu müziğe geldiğinde şöyle bir cümle kurdu: “Sazımı yıllardır elime almadım ve uzun zamandır sadece rock dinliyorum. Hatta bu sıralar bir rock grubunda gitar çaldığım halde birisi müzik dediğinde aklıma ilk gelen şey bağlama ile çalınan deyişler.” İşte bu anda Alevi-Bektaşî kimliğinin belki de en özel ögesi olan müziğin kültürel kodların edinilmesinde ne kadar etkili olduğunu anladım ve çalışmamı bu yönde derinleştirmeye karar verdim. Doğal olarak böyle bir çalışmayı tek başına gerçekleştirmek mümkün değildi. Pek çok kişiden yardım aldım.

Lisans derslerinden itibaren “kültür” meselelerini toplum, kimlik ve müzik gibi kavramlardan oluşan bir zemine oturtmamı sağlayan, lisans bitirme tezimde

müzik çalışmam yönünde beni cesaretlendirip kaynak ve kurgu önerileriyle bu tezin de önünü açan danışman hocam Doç. Dr. Meral Özbek'e sonsuz teşekkürler.

Bazı makalelere ulaşmamı sağlayan, zihin açıcı sohbetleri ve ortaya koyduğu kaliteli işler sayesinde çalışmamın gidişatına yön veren etnomüzikolog, müzisyen Ulaş Özdemir'e, tanımadığım araştırmacılardan haberdar olmamı sağlayan araştırmacı yazar Esat Korkmaz'a, gözlem yapabilmem için Antalya Tekke Köy'deki Abdal Musa Şenlikleri'ne gitmemi sağlayan Ahmet Koçak'a ve şenlik boyunca beni evinde ağırlayan Muzaffer ağabeyime ve ailesine çok teşekkürler.

Ayrıca araştırma boyunca maddi desteğini esirgemeyen ve bir cem ritüeline katılmamı sağlayan babam Arslan Keleş'e, manevi desteği dolayısıyla annem Gülteren Keleş'e, metnin bilgisayar ortamına aktarılmasında yardımcı olan kardeşim Arzu Keleş'e, metni destekleyici unsurlar olan şekil, resim ve haritaların oluşturulmasında yardımcı olan kuzenim Emrah Keleş'e, metnin biçimsel anlamda tez formatına kavuşmasında destek olan dostum Özgür Yücel'e ve tez konusundaki tecrübelerini benimle paylaşan kuzenim Müzeyyen Yücel'e çok teşekkürler. Onlar bu çalışmaya aile sıcaklığını kattılar.

Son olarak araştırma fikrinin zihnimdeki ilk kıvılcımını çakan dostum Ertan Bakır'a ve metropolde Alevi olmanın anlamı üzerine benimle uzun sohbetler yapan dostum Mesut Mermer'e, Çevre Hazaru – Binler Kapısı adlı CD'yi bana hediye eden dostum Erdal Yıldırım'a ve çevirilerdeki desteği için Taylan Yılmaz'a teşekkürler.

Onlar olmasa bu çalışma da olmazdı.

Mayıs 2008

ALİ KELEŞ

ÖZET

Ayırt edici özelliği senkretik yapısı olan Alevi-Bektaşî inanç sistemi, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Şii mistisizmi gibi pek çok farklı kaynaktan beslenmiştir. Sonuçta ortaya bir inançlar karışımını da barındıran güçlü bir sözlü kültür çıkmıştır. Müzik bu sözlü kültürün vazgeçilmez öğelerinden biridir. Çünkü toplumsal hafızanın diri tutulmasını ve değerlerin kuşaklar arasındaki aktarımını sağlayan müzik aynı zamanda Alevi-Bektaşî kimliğinin hayal edilebilmesindeki en etkili araçtır.

Alevi-Bektaşî topluluklar 1980 öncesi heterodoks inanç sistemleri ve bu sistemi taşıyan kurum ve ritüelleri dolayısıyla kimliklerini gizlemek durumunda kalmışlardır. Bu gizliliğe 1960'lardan sonra Alevi-Bektaşî gençler arasında giderek yaygınlaşan materyalist görüşler de eklenince söz konusu kültürün dinsel yanı geri plana itilmiştir. Ancak 1980 sonrası toplumsal dönüşümler dolayısıyla Alevi-Bektaşî kültürünün dinsel yanı yeniden hatırlanmaya ve Alevi-Bektaşî kimliği kamusal alana taşınmaya başlamıştır. Bu süreçte Alevi-Bektaşî kimliği yoğun olarak tartışılmış, konuya ilişkin bir yayın patlaması yaşanmış, Alevi-Bektaşî topluluklar hızla örgütlenmiş ve Alevi-Bektaşî müziği de yükselen bir ivme kazanmıştır. Ayrıca Alevi-Bektaşî müziğinde oluşan yeni görünümeler bu sürece paralel gelişmiştir. Örneğin uyanış sonrası ortaya konan müzik, 1980 öncesinde meydanlarda kitlelerce söylenen marş niteliği kazanmış toplumsal içerikli Alevi-Bektaşî türkülerinden farklıdır. Piyasaya sürülen kaset ve CD'lerde daha çok Alevi-Bektaşî inanç esaslarının ve erkanının işlendiği göze çarpmaktadır. Dolayısıyla müzikle kimliğin birlikte dönüştüğü söylenebilir. Öyleyse içeriğinde Alevi-Bektaşî müziğini barındıran kasetler/CD'ler bu dönüşüm sürecini incelemeye kullanılacak uygun birer kültürel üründür. Çünkü kentlerde yaşayan Aleviler-Bektaşîler kendi kültürel değerlerinin bir ifadesi olarak gördükleri bir müzik kasetini/CD'sini alarak ve onu dinleyerek kendi kimliklerine dair önemli bir kültürel edim gerçekleştirmiş olurlar.

ANAHTAR KELİMELELER: Alevilik, Bektaşîlik, müzik, kimlik, senkretizm.

SUMMARY

With the Syncretism as its signature feature, Alevi-Bektaşî belief system, fed upon Shamanism, Manicheism, Christian and Shia mysticism, eventually resulted in a powerful verbal cultural tradition which also comprised a blend of diverse systems of beliefs. Music is one of the indispensable elements of this culture as it retains the collective memory alive and acts as a transmitter of assets between generations. It is also the most efficient medium that renders Alevi/Bektaşî identity comprehensible.

Prior to 1980, Alevi/Bektaşî communities had to conceal their identity because of their heterodox belief system and pertaining institutions and rituals. In addition to this secrecy, Materialism, which started to spread among the Alevi-Bektaşî youth from 1960 onwards, helped the religious aspects of this culture to become of secondary importance. Yet as a result of post-1980 social reformations, religious side of the Alevi/Bektaşî culture resurrected and Alevi-Bektaşî identity was widely publicized. In the process, the Alevi-Bektaşî identity was intensely disputed, a booming of publications on the subject occurred, Alevi-Bektaşî communities rapidly organized and the development of the Alevi-Bektaşî music started to accelerate at an increasing rate. Also new musical formations developed in similar fashion with this process, e.g. the music produced after awakening differed from the pre-80s social-content music that had been sung by masses with a marching character. Media themed in Alevi-Bektaşî assets and propriety became more prevalent. Therefore it is not wrong to say “the identity and the music reformed together” and this media with Alevi-Bektaşî culture related content are cultural products that could be properly used to examine this reformation process. Urban Alevi-Bektaşî communities enjoy a significant cultural acquisition by listening to this media, which they consider as an artistic expression of their own culture.

KEYWORDS: Alevilik, Bektaşîlik, music, identity, syncretism.

RESİMLER LİSTESİ

	<u>Sayfa No</u>
Resim-2.1	18
Resim-2.2	30
Resim-5.1	139
Resim-5.2	143
Resim-5.3	146
Resim-5.4	166
Resim-5.5	169
Resim-5.6	172
Resim-5.7	180
Resim-5.8	184

ŞEKİLLER LİSTESİ

	<u>Sayfa No</u>
Şekil-4.1	126

1. GİRİŞ

Cumhuriyet tarihi boyunca resmi ideoloji, genç bir kurgu olan ulusal kimliğin hakim kılınabilmesi için toplumdaki dinsel ve etnik farklılığın görünür kılınmasını engelleyen politikalar izlemiştir. Bunun için tüm vatandaşları kapsayan bir Türk ulusal kimliği ve lakiklik vazgeçilmez iki unsur olarak popüler söylem bazında işlenmiştir. Ancak bir taraftan da Diyanet İşleri ve bu örgüte ayrılan bütçe ile “Hanefi Müslüman Türkler” in gerçek vatandaşlar olarak görüldüğü kanıtlanmıştır. Doğal olarak Alevi-Bektaşî kesimler bu politikadan payına düşeni fazlasıyla almıştır. Çünkü dinsel anlamda heterodoks bir yapıya sahip olan Alevi-Bektaşî nüfus aynı zamanda etnik anlamda da çeşitlilik göstermektedir. Bir başka deyişle dinsel anlamda Hanefi Müslümanlığı, etnik anlamda da Türklüğü öne çıkaran bir anlayış karşısında Alevi-Bektaşî nüfus iki kere “öteki” konumuna düşmüştür.

Bu durum Alevi-Bektaşî kesimler için asimile olmak anlamına gelmemiştir. Onlar kimliklerini dışa vurmadan toplumsal yaşamda varolabilmeye çalışmışlardır. Bunun yolu, Alevi-Bektaşî kültürü için meşru bir savunma biçimi olan “takiyye” yani kimliğin gizlenmesi, açığa vurulmaması olmuştur. 1960’lar ve 1970’ler boyunca yükselen sol ideoloji ve hareket dolayısıyla takiyyenin de ötesinde Alevi-Bektaşî inanç ve kültürü genç kuşaklar tarafından sert eleştirilere maruz kalmış, geri plana itilmiştir. Ancak 1980 darbesi sonrasındaki toplumsal gelişmeler “Alevi-Bektaşî Uyanışı” olarak adlandırılan bir süreci doğurmuştur. Söz konusu uyanışın en temel nedenleri siyasal İslam’ın giderek güçlenmesi, sosyalist bloğun çökmesi sonucu sol ideolojinin yerini yeni bir Alevilik kavrayışının almaya başlaması, siyasal İslama ve Kürt sorununa karşı devletin Alevi-Bektaşî kimliğini bir tür alternatif olarak kullanmaya yönelmesidir. Bu uyanış Aleviliğe-Bektaşîliğe dair bir yayın patlamasına¹, Alevi-Bektaşî kesimlerin hızla örgütlenmesine ve bu kimliğin çeşitli

¹ Bir yayın ve söz patlaması olarak adlandırılacak bu süreçte yayınlanan eserlerden bazıları şöyledir:

AYYILDIZ, Bektaş (Ed.) (1984), **İmam-ı Cafer Buyruğu**, Ayyıldız Yayınları, Ankara.

biçimlerde ama özellikle de müzik aracılığıyla kamusal alana taşınmasına sebep olmuştur.

Alevi-Bektaşî uyanışı sadece kendi ifade etmek amacıyla veya bilimsel kaygıyla hazırlanmış kitap ve makalelerin sayısında bir patlamaya yol açarken bir taraftan da bu kitap ve makalelerin ele alındığı araştırmalar yayınlanmıştır (ve yayınlanmaya devam etmektedir). Aynı süreçte Alevi-Bektaşî kesimler hızla örgütlenmiş ve ortaya farklı Alevilik-Bektaşîlik teolojileri (ve dolayısıyla farklı kimlik tahayyülleri) çıkmıştır. Alevi-Bektaşîlerin farklı yapılanmalar yoluyla örgütlenerek siyasi birlikler oluşturmaya çalışmaları ve bu örgütler etrafında şekillenen farklı kimlik kavrayışları yine araştırmalara konu olmuştur.

-
- BAŞBUĞ, Hayri (1984), **İki Türk Boyu Zaza ve Kurmanclar**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- BAYRAK, Mehmet (1986), **Pir Sultan Abdal. Dönemi, Ortamı, Yaşamı, Öğretisi, Sanatı ve Şiirleri**, Yorum Yayınları, Ankara.
- BEZİRCİ, Asım (1986), **Pir Sultan. Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Etkisi, Sözlük, Kaynakça ve Bütün Şiirleri**, Say Yayınları, İstanbul.
- BUMKE, Peter (1989), "The Kurdish Alevis. Boundaries and Perception", Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Peter Alford Andrews (Ed.) Rudiger Benninghaus (coop.), Wiesbaden.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki (1980), **Bütün Yönleriyle Bektaşîlik (Alevilik)**, Yelken Matbaası, İstanbul.
- (1987), **Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi**, Geçit Kitapevi, İstanbul.
- GÖKALP, Altan (1989), "Alevisme Nomade. Des Communautés de Statut a L'ientité Communautaire", Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Peter Alford Andrews (Ed.) Rudiger Benninghaus (coop.), Wiesbaden.
- GÜLVAHABOĞLU, Adil (1987), **Hacı Bektaş Veli: Laik-Ulusal Kültür**, Yorum Yayınları, Ankara.
- İLHAN, Abo (1989), **Ehl-i Beyt Sevgisi**, Bayrak Yayınları, İstanbul.
- KALELİ, Lütfü (Ed.) (1990), **Kimliğini Haykıran Alevilik**, Araştırma – Derleme, Habora Yayınları, İstanbul.
- KAYA, Haydar (1989), **Musahiblik**, Engin Yayınları, İstanbul.
- MARKOFF, Irene (1986), "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam", "The Case of the Alevis of Turkey", The World of Music 28/3, 42 – 56.
- OCAK, Ahmet Y. (1983), **Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**, Enderun Kitapevi, İstanbul.
- ODYAKMAZ, A. Nevzad (1987), **Bektaşîlik, Mevlevilik, Masonluk**, İnkılap Kitapevi, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Yaşar N. (1990), **Tarihi Boyunca Bektaşîlik**, K. Mehmet Kılıç (Ed.), Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.
- ŞENER, Cemal (1989), **Alevilik Olayı. Toplumsal Bir Başkaldırımın Kısa Tarihçesi**, Yön Yayıncılık, İstanbul.
- YETİŞEN, Rıza (1986), **Tahtacı Aşiretleri. Adet, Gelenek ve Görenekleri**, Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık, İzmir.
- ZELYUT, Rıza (1990), **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, Anadolu Kültür Yayınları, İstanbul.

Alevi-Bektaşî uyanışının bir diğere boyutu ise müzik piyasasında yaşanmıştır. Ancak bu müzik uyanışının araştırmacıların dikkatini yayınlar, örgütler veya teolojiler kadar çekmediğı bir gerçektir. Oysa Alevi-Bektaşî kimliğinin kurgulanmasında, bireyler ve topluluklar aracılığıyla yeniden üretiminde ve kamusal alanda temsil edilmesinde en etkili araç Alevi-Bektaşî müziğı ve semahlardır. Bu nedenle Aleviliğere-Bektaşîliğere hangi açıdan yaklaşırsa yaklaşsın tüm çalışmalarda müziğın bu kimliğın vazgeçilmez bir unsuru olduğuna değinilir. Buna rağmen konu derinlemesine irdelenmeden öylece bırakılır. Alevi-Bektaşî kimliğinin bu kimliğere özgü müzikal gelenek ile olan karşılıklı ilişkisinin yeterince irdelenememesinin sebebi Türkiye'deki etnomüzikoloji geleneğinin zayıflığıdır. Ancak yine de müzik formasyonuna sahip bazı araştırmacılar tarafından Alevi-Bektaşî müziğine dair gerçekleştirilmiş az sayıdaki çalışmadan söz edilebilir.²

Alevi-Bektaşî müziğine dair ortaya konmuş çalışmalarda konu sadece teknik anlamda müzik olarak ele alındığından bir sözlü kültür taşıyıcısı olarak Alevi-Bektaşî müziğı konusu tam anlamıyla aydınlatılamamıştır. Böyle olunca Alevi-Bektaşî uyanışının müziğere getirdiğı yeni görünömler ve müzik dışı öğelerin bu olgudaki payı anlaşılamamıştır. İşte bu çalışma daha önce yayınlar anlamında Karin Vorhoff tarafından, teolojik anlamda Reha Çamuroğlu ve A. Yaşar Ocak tarafından, örgütlenme bazında ise Nail Yılmaz ve Haydar Gölbaşı tarafından gerçekleştirilen incelemelere müzik boyutunu da eklemek amacındadır. Bir başka deyişle Alevi-Bektaşî uyanışı ve uyanışın ardından gerçekleşen toplumsal dönüşömler (takiyyenin yerini resmi olarak tanınma talep eden bir Alevi-Bektaşî kimliğı kavrayışının alması ve modern kentsel yaşam içinde yetişen yeni nesil Alevi-Bektaşîlerin metropol kültürü ile Alevi-Bektaşî art yöreleri arasında kurdukları etkileşimden doğan yeni anlam dünyaları vb.) Alevi-Bektaşî müziğinin kazandığı yeni görünömler üzerinden incelenecektir. Çünkü müzikteki bu yeni görünömler toplumsal değışimlerden etkilenmekte ve kimi zaman da toplumu etkilemektedir.

² Bu konuda az sayıdaki başarılı çalışmalardan birkaçı şunlardır: Melih Duygulu "Alevi-Bektaşî Müziğinde Deyişler", Ayhan Erol "Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevilik ve Alevi Müziğı", "Değışen Koşullarda Alevi Müziğı 'Kültürel Kimlik Olarak Alevilik' ", Gloria L. Clarke "Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğın Rolü", Bedriye Poyraz "Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziğı"

Alevi-Bektaşî müziğinin toplumsal değişimlere koşut biçimde kazandığı yeni görünüşleri incelemenin kuşkusuz birkaç yolu vardır. Ancak bu araştırmada seyredilecek yol dönüşümü, piyasaya sürülen albümler (Kaset, CD vb.) üzerinden izlemek olacaktır. Diğer bir ifadeyle çalışma, müzik albümlerini toplumsal bağlamına oturtmak veya onları toplumsal bağlamları içinde değerlendirmek üzere tasarlanmıştır. Çünkü bu albümler kapitalist piyasada var olan birer meta olmasının yanında pek çok kültürel kodun da taşıyıcısı konumundadırlar. Bu kodlar dolayısıyla bir kasedin veya CD'nin satın alınması kültürel bir davranıştır. Yani bu davranış ortak kimlik anlamında “birlik” ve “farklılık”a ilişkin duyguların yeniden üretimidir.

Alevi-Bektaşî müziği geleneksel yaşam alanlarında birliğin ve farklılığın yeniden üretiminde önemli işlevlere sahipti. Çünkü büyük kentlere göç öncesi yüzyıllar boyunca (henüz Alevi veya Bektaşî adlarıyla anılmayan) Anadolu'daki heterodoks topluluklar kişisel belleğe dayalı kültürel bir yapıya sahipti. Bu topluluklarda henüz iletişim Jan Assmann'ın deyişiyle “dıştan bir ara bellek”³ ihtiyacı doğuracak ölçüde yayılmamış/dağılmamıştı. Aşıklar, dedeler ve yaşlılar toplulukların hafızası konumundaydılar. Oysa kentli Sünni halk yazı ile girdiği ilişki sayesinde bu ara bellek ihtiyacını karşılar hale gelmişti. Dolayısıyla kimliğe dair aidiyet hissi heterodoks Türkmenlerin aksine yazı üzerinden kurulmaya başlanmıştı. Anderson kişisel bellek yerine kutsal bir yazının ara bellek olarak kullanılmasından doğan aidiyetin farklı yanına dikkat çeker:

Büyük klasik cemaatlerin hepsi, kutsal bir dil aracılığıyla dünya ötesi bir iktidar düzlemiyle kurdukları ilişkiden ötürü, kendilerinin kozmosun merkezinde durdukları tasarımına sahiptiler... Kritik fark, eski cemaatlerin kendi dillerinin emsalsiz kutsallığına duydukları güven ve buna bağlı olarak cemaate üye olma konusundaki görüşlerinden kaynaklanıyor.⁴

Gerçi Anderson'un yukarıda kritik fark olarak koyduğu ayırım modern ulusların hayali cemaatleriyle klasik cemaatler arasındadır ancak heterodoks toplulukların İslam ümmeti içindeki eğreti görüntüsünü kavrayabilmek içinde gayet

³ Jan ASSMANN, **Kültürel Bellek**, Çev. Ayşe Tekin, 27.

⁴ Benedict ANDERSON, **Hayali Cemaatler**, Çev: İskender Savaşır, 27.

aydınlaticıdır. Çünkü heterodoks Türkmen cemaatlerden günümüz Alevi-Bektaşî nüfusuna evrilen toplulukların “geçmişin büyük küresel cemaatlerinin hayal edilebilmesini mümkün kılan kutsal ve sesiz diller(den)”⁵ biri olan Arapça ile kurdukları ilişki, İslam ümmetinin aslını oluşturan Sünnî halkın bu yazı ile olan bağından tamamen farklıdır. Bu farkın en belirgin örneği Alevi-Bektaşîlerin geçmişte ve günümüzde ibadetlerinin büyük bölümünü Türkçe (yaygın olmamakla birlikte kimi zaman da Zazaca ve Kurmançî dilinde) gerçekleştirmeleri ve günümüz Alevi-Bektaşîlerin Türkçe ezan konusundaki ısrarlarıdır. Diğer bir ifadeyle Anadolu’daki heterodoks Türkmen topluluklar Arapçayı asla kutsallığı emsalsiz bir dil ve yazı olarak algılamamışlardır. Bu nedenle kendilerini bu kutsal dil aracılığıyla hayal edilmiş bir kolektif Müslüman kimliği içinde görmemişlerdir. Onların aidiyet hissiyatı kendi küçük cemaatlerine dairdi ve bu kimlik özdeşleşmesini oluşturan boy liderleri, evliyalar olarak adlandırılan din uluları, aşıklar, dedeler, sözlü kültürün taşıyıcı araçları olan söylence ve müzikti.

Müziğin üstlendiği bu işlevin şehirlerde de sürebilmesi ancak kentin (yani kapitalizmin) müzik endüstrisi ve piyasa araçlarının kullanımı ile mümkündür. Çünkü Alevi-Bektaşî müziğinin icra edildiği alanlar olan dinsel ve yarı dinsel ritüeller, cemaat yaşamı kent koşullarında uzun süre sekteye uğramıştır. Ancak bu durum toplumsal hafızanın taşıyıcısı olarak Alevi-Bektaşî kimliğinin kurucu öğelerinden biri olan müziği günümüzde de ortak yaşamın dışına itmemiştir. Müzik alanındaki teknolojik gelişmeler ve endüstri sayesinde müziğe yeni icra alanları doğmuştur ki bu alanların en yaygını kaset/CD piyasasıdır. Dolayısıyla müziğin ve pek çok müzik dışı öğenin bir araya geldiği kasetler/CD’ler kimliğin temsil edilmesi anlamında değerli verilerle yüklüdür. Ayhan Erol bu konuyu şöyle ifade eder:

Uzmanlaşma ve işbölümünün arttığı modern kent ortamında, her etnisite gibi, Aleviler de ait olduğu topluluğa ilişkin hafızasını sürekli tazelemek ister. İşte yaşamlarını artık kentlerde biçimlendirmeye çalışan Alevilerin, kendi kültürel kimliğini teyit ettiği, pekiştirdiği ve temsil ettiğini düşündüğü sanatçıların kasetlerini satın alıp bireysel ya da kolektif olarak dinlemesi, bir tür hafıza tazelemesidir ve kimliğe ilişkin çok önemli bir kültürel davranıştır. Çünkü Endüstriyel ürün olarak

⁵ A.g.k., 28.

kaydedilmiş bir müzikteki öğelerin seçilme ve birleştirme tarzı, kitle toplumunda yaşayan ve kendi müziksel ürünlerini üretemeyen Alevilere anlam yaratma potansiyeli kazandırmaktadır. Özetle hızlı değişim koşullarında insanların kimlik duygusunu dayandıracığı sağlam bir şeye duydukları arzu büyüktür. İşte müzik, pek çok kültürel kimlik gibi aleviler için de, bu unsurların en önemlilerinden biridir.⁶

Aynı zamanda bu kaset ve CDler dıştan bir ara bellek olarak da değerlendirilebilir. Çünkü artık modern kent yaşamının bir gerçeği olan yayılmış iletişim biçimleri dolayısıyla yazıyı kullanan Alevi-Bektaşiler, kişisel belleklerinin kullanım kapasitesini kırsal alanda yaşayan aşıklar veya dedeler kadar yetkin bir biçimde kullanamamaktadır. Dolayısıyla Assmann'ın iletişimin yayılması sonucu oluşturulan yazı için söyledikleri doğrultusunda Alevi-Bektaşî müziğinin kaydedilip pazarlandığı kaset/CDler kültürel anlamın kayıt altına alınarak gerektiğinde devreye sokulmasını mümkün kılan modern birer harici bellek olarak görülebilir. “İletişimin iyice yayılmış, dağılmış hali, dıştan bir ara bellek gerekliliğini doğurur. İletişim sistemi ileti ve bilgilerini –kültürel anlamı- koruyabileceği dıştan gerçekleşen bir alan, aynı zamanda bunları depolayacak (kodlama), kaydedecek ve yeniden devreye sokacak (retrieval) bir sistem geliştirmek zorundadır.”⁷

Kavramların metindeki kullanımına gelecek olursak; Alevilik ve Bektaşilik kavramlarının tezdeki kullanımı önemlidir. Çünkü öz olarak aynı şeyi işaret eden bu kavramlar tarihsel süreç içindeki ve yazılı kaynaklardaki kullanımları dolayısıyla kendi içlerinde bir farklılaşmayı/ayrışmayı da ifade edecek nitelikler kazanmışlardır. Bu manada Alevilik, daha çok Anadolu'da yaşayan heterodoks toplulukların yaşam biçimini ve örgütlenme tarzlarını işaret eder. Bu toplulukların daha çok göçebe nitelikler taşıması dolayısıyla Alevilik zaman içinde pek çok farklılığı barındıran dağınık bir inanç sisteminin adı olmuştur. Bektaşilik ise oluşum süreci Alevilik ile aynı olmakla birlikte bir tarikat görünümü kazanmış ve kentli Bektaşilerin yazıyı kullanmaları dolayısıyla daha sistemli bir oluşumun adı olmuştur. Ancak 1950'lerden itibaren her iki kesimin de kentlerde toplanmaya başlamasıyla birlikte yeniden bir benzeşme gündeme gelmiş ve toplumsal yaşamdaki ortak noktaların sayısı artmıştır.

⁶ Ayhan EROL, “Değişen Koşullarda Alevi Müziği ‘Kültürel Kimlik Olarak Alevilik’ ”.

⁷ Bkz. (2), ASSMANN, 27.

Bu nedenle tez boyunca sadece tarikat kastedildiğinde Bektaşilik kavramı, Bektaşî erkanında bulunmayıp sadece heterodoks yapılara has olan özelliklerden söz ederken Alevilik kavramı kullanıldı. Ancak her iki oluşumu, erkanı ve toplumsal grubu ilgilendiren konular işlenirken Alevi-Bektaşî ikili kavramı kullanıldı. Böylece bu iki yapının ayrıştırılamazlığı veya ayrımın sadece kavramsal olduğu vurgulanmış oldu. Alıntılarda ise değişiklik yapılmadı, yazarın kullanımına sadık kalındı.

Kimlik kavramı ise Stuart Hall'un kavrayışı doğrultusunda kullanıldı. Buna göre kimlik kavramı tez boyunca "asla tamamlanmamış, her zaman hareket halinde ve her zaman betimlemenin dışında değil de içinde oluşan bir ürün"ü ifade etmektedir.⁸ Ayrıca kimlikler de tarihsel olan her şey gibi sürekli dönüşüme uğradıkları için herhangi bir siyasal güvenceyi garanti edemezler. Öyleyse bireylerin (ve dolayısıyla cemaatlerin) algıladığının aksine kimlikler ontolojik birer gerçekliği değil her an yeniden inşa edilmekte olan ürünleri ifade ederler. "Etnik ve cinsel kimlikler gibi, doğal olduğu düşünülenler de dahil olmak üzere hiçbir kimliğin ontolojik özsel bir gerçekliği yoktur, tüm kimlikler bir inşa ürünüdür. Kişiler veya gruplar arası ilişkilerde inşa ve hatta icat edilir."⁹ Bu metinde de günümüzde Alevi-Bektaşî kimliğinin veya farklı Alevilik-Bektaşîlik kimlik tahayyüllerinin nasıl inşa ve icat edildiği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Bunun için önce geçmişe bakılacak ancak "geçmiş" kimliğin özünün bulunduğu bir zaman aralığı gibi değil, bugün kimliği inşa etmek için başvuru ve bugün içinde kurgulanan bir gerçeklik gibi ele alınacaktır. Bu anlamda geçmiş önemlidir çünkü "kimlik çağında sıklıkla gözlemlendiği üzere, çoğu insan hayatın anlamını geçmişte aramakta ve kimliği inşa edilecek bir şey gibi değil, aranarak bulunacak bir şey gibi görmektedirler."¹⁰ Oysa "geçmiş, kimliklerimizi geri kazanmamız için geri dönmemizi beklemiyor. O her zaman yeniden anlatılır, yeniden keşfedilir ve yeniden yaratılır."¹¹ Sonuç olarak Alevi-Bektaşî kimliğinin bugünkü hayal edilme biçimleri dünyadaki kimlik stratejilerinin bir parçası olarak değerlendirilmekte ve sürekli bir dönüşüm içinde olduğu akılda

⁸ Stuart HALL, "Kültürel Kimlik ve Diaspora", Çev. İrem Sağlamer, 174.

⁹ Nuri BİLGİN, **Kimlik İnşası**, 35.

¹⁰ A.g.k., 51.

¹¹ Stuart HALL, "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", Çev: G. Seçkin – Ü. Yolsal, 83.

tutulmaktadır. Çünkü bunun toplumsal yaşamda geçerliliği olduğu ve Alevi-Bektaşî olgusu bazında durağan bir anlayıştan daha açıklayıcı olabileceği düşünülmektedir.

Heterodoksi metinde kimi zaman Alevi-Bektaşî toplulukların yaşadıkları bölgelerde ana akım İslami çizgi olan Hanefî mezhebine uymayan inanç sistemlerine vurgu yapmak için kimi zaman da kendi içlerindeki inanç farklılıklarına işaret etmek için kullanıldı (Tahtacılar, Çepniler, Sıraçlar vb.) . Çünkü bu topluluklar 16. yüzyıla dek tek bir isim altında toplanamayacak bir görünüm arz etmekteydiler. Ancak süreç içinde Alevilik-Bektaşîlik tüm bu toplulukları tanımlayabilen bir ortak isme dönüştü. Çünkü bu benzer inançlara sahip farklı toplulukların ortak bir noktası vardı: ortodoks dini inançlara sahip Hanefî Müslüman resmi Osmanlı ideolojisi ile uyuşmamak.

Senkretizm (bağdaştırmacılık) kavramı da Aleviliğin-Bektaşîliğin anlaşılabilmesinde önemlidir. Tez boyunca Alevi-Bektaşî kültürünün farklı kaynaklardan beslenerek kendine özgü bir yapıya dönüştüğünü anlatabilmek için kullanıldı. Çünkü metnin ilerleyen bölümlerinde de görülebileceği gibi Alevi-Bektaşî kültürü içinde bulunduğu mekanda yaşayan farklı inanç ve düşünce sistemlerinden etkilenmekte bir mahsur görmemiş aksine bu etkileşimi bir zenginleşme kapasitesi olarak gören esnek yapısını korumuştur. Böylece ortaya Orta Asya'dan getirilen en eski Türk inançlarının ve Şamanizm'in, eski Hint inanışları, çok tanrılı Anadolu dinleri, Maniheizm, Zerdüştlük, Yahudi, Hıristiyan ve Şii mistisizmi gibi öğelerle iç içe geçerek kaynaştığı kendine özgü bir bilinç ve inançlar birikimi çıkmıştır.

Alevi-Bektaşî Uyanışı ise 1980 sonrasında söz konusu kimliğin kamusal alana taşınması sürecini ifade etmek için kullanıldı. Alevilik-Bektaşîlik gibi "takiyye" (kimliğini saklamayı) meşru bir savunma biçimi olarak gören bir kimliğin kamusallaşmasından kasıt ise artık takiyyenin geçerliliğini yitirmesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü geçmişte cemaat içi konuşmalarda Alevi-Bektaşîlerin ağzından sıkça duyulan "sakla kulum beni, saklayayım seni" deyişinin yerini cemaat bazında resmi olarak tanınma talebinde bulunan bildirimler, halka açık alanlarda yapılan semah gösterileri, resmi ibadethane olarak tanınma hakkı talep eden cemevi dernekleri vs. almıştır. Tüm bu gelişmeler söz konusu kimliğin niteliğine dair

tartışmaları Alevi-Bektaşî olan yada olmayan herkesin gündemine getirmiş ve bu tartışmalar kamusal bir biçimde sürmeye başlamıştır. Burada bir “Uyanış” olarak adlandırılan bu süreç ayrıntılı olarak ele alındı ve böylece neden böyle bir isimle anılmaya değer olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Alevi-Bektaşî müziği ise tıpkı kimlik olgusu gibi her an bir oluşum halinde olduğu gözden kaçırılmadan bu kültürün kendine özgü bir biçim verdiği müzikal yapıyı işaret etmek için kullanıldı. Geleneksel yaşamda ve günümüzde de Alevi-Bektaşî kimliğinin vazgeçilmez kurucu unsurlarından biri olarak ele alındı. Çünkü sözel yanı sayesinde toplumsal hafızayı diri tutmanın ötesinde bir enstrümanla özdeşleşmesi ve kendine has üslubu sayesinde (bilimsel olarak nasıl olduğu tam açıklanamamış olsa da) bireylerdeki birlik unsurunu çabucak harekete geçirebilen bir yapı kazanmıştır. Bu aynı zamanda bir müziği duyduğumuzda onun Alevi-Bektaşî müziği olduğunu anlamamızı sağlayan şeydir ve müziğin barındırdığı bazı unsurlar dolayısıyla mümkün olmaktadır. Bu tanıma ve anlamlandırma sürecinde etkili olan unsurlara söz, müzikal tını, bir enstrüman veya akort düzeni örnek verilebilir. Dinleyicinin toplumsal ve kültürel birikimi üzerinden işleyen bu süreci Ayhan Erol şöyle değerlendirir:

İster Alevi olsun ister olmasın, bir müzik parçası ile karşı karşıya kalan dinleyici, tarihsel, toplumsal ve kültürel bir konum içinde edindiği müzikal bilgisinin süzgecinden geçirerek bir yargıda bulunur. Alevi müziği olarak düşünülmeyle kolaylaştırılan müziksel tını, bu türden değerlendirmeyi yapanların zihinsel yapılarında bir birikime yol açmışsa, hangi seslerin bu çerçeveye girip girmeyeceği ile ilgili bir alışkanlık gelişmişse, karar verebilir... Bu kimi zaman bir ezgide yinelenen ve o topluluğun öteki topluluklarla hem sınırlarını belirleyen hem de benzerliklerine vurgu yapan ve yalnızca iki ölçüden oluşan karakteristik bir motif olabilir. Kimi zaman da Alevi topluluklarında ağırlıklı kullanılan bir bağlama düzeneği (tuning), seslendirme tavrı (manner), genellikle semah kesimleri arasındaki geçki (modulation) ya da bir ezginin birbirine koşut olarak birden fazla sesle seslendirilmesi, bu anlamlandırmaya referans oluşturur.¹²

Çalışmanın bölümlerine gelecek olursak “Tarihsel Olarak Alevilik-Bektaşîlik” adlı birinci bölümde önce Alevi-Bektaşî senkretizmini oluşturan farklı

¹² Ayhan EROL, “Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevi Müziği”.

kaynaklar ele alındı. Burada tarihsel ve coğrafi değişimleri gözden kaçırmamak için Anadolu öncesi ve sonrası etkiler ayrı ayrı değerlendirildi. Bu kaynaklardan en önemlisi olan ve Alevi-Bektaşî inancına/düşüncesine tasavvufî niteliğini kazandıran “Türk Halk Sufiliği” geleneği ayrıca incelendi. Daha sonra Alevi-Bektaşî yaşantısını düzenleyen kurumlar ve ayinler ele alındı. Burada Ocak Sistemi, Dedelik Kurumu, Musahiplik Kurumu ve Cem ayini tarihsel gelişimleri, nitelikleri, işlevleri ve işleyişleri bazında ayrıntılı biçimde ortaya kondu. Alevi-Bektaşî inancının en belirleyici niteliklerinden biri olan Ali kültürünün doğru bir değerlendirmesini yapabilmek için Ali’nin tarihsel kişiliği ile efsanevi kişiliği ve bu kültürün Alevi-Bektaşî inancındaki yeri tartışıldı. Osmanlı devlet teşkilatı ile Bektaşî tarikatı arasındaki ilişkinin Yeniçeri ocağının kurulması, kaldırılması ve tarikatın yasaklanması gibi çeşitli dönüm noktaları üzerinden değerlendirilmesiyle bu bölüm noktalandı.

“Cumhuriyet Döneminde Alevilik-Bektaşilik” isimli ana başlık altında önce Kurtuluş Savaşı sırasında Alevi-Bektaşî nüfusun bu mücadelede nasıl roller üstlendiği ve bunun sebepleri ortaya konmaya çalışıldı. Ayrıca yeni Cumhuriyet’in bir ulus kurgulama sürecinde yine bu topluluklar ile devlet arasındaki ilişki değerlendirildi. Tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi gelişmelere rağmen Alevi-Bektaşîlerin tek partili dönem boyunca genel anlamda sürdürülen politika olan pozitif yaklaşımı incelendi. Daha sonra Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle başlayan ve 1980 askeri darbesine kadar süren otuz yıllık süreçte Alevi-Bektaşî bireylerin ve toplulukların sol politik hareketle olan ilişkisi ele alındı. 1980 sonrası meydana gelen uyanışın sebepleri ve doğurduğu dönüşümler (örgütlenme biçimleri, kimliğin tanımlanması, temsil edilme mücadelesi, kurulan yeni teolojik yaklaşımlar ve bunlar sonucu ortaya çıkan bölünmeler üzerinden) ayrıntıları ile gösterilmeye çalışıldı.

“Alevi-Bektaşî Müziği” adlı bir sonraki bölümde öncelikle bir müziği Alevi-Bektaşî müziği olarak adlandırabilmemizi sağlayacak kriterler tartışıldı. Bunun ardından ulusal kimlik kurgusunun bir parçası olan “Türk Halk Müziği” kavramı ile Alevi-Bektaşî müziği arasındaki ilişkiye değinildi. Müziğin Alevi-Bektaşî kimliğinin

hayal edilebilmesi, kimliğin yeniden üretilmesi ve değerlerin korunup aktarılabilmesindeki payı ile toplumsal hafıza açısından Alevi-Bektaşî müziğinin değerlendirilmesinin ardından Alevi-Bektaşî müziğinde türler başlığı açıldı. Bu alt başlıkta deyişler ve kent Bektaşîlerinin tekkelerde icra ettikleri müziğin ayırt edici ve ortak unsurları ele alındı. Zakirlik ve aşıklık geleneğinin Alevi-Bektaşî müziğinin var edilebilmesindeki payının ortaya konması ile bölüm sona erdi.

“Müzik Uyanışı” adlı son bölümde ise baştan beri sözü edilen Alevi-Bektaşî uyanışının müzik boyutunu ortaya koyabilmek için önce uyanış öncesinin genel bir portresi çizildi. Daha sonra müzik uyanışını başlattığı pek çok otorite tarafından kabul edilen *Muhabbet* adlı proje ayrıntılı biçimde ele alındı. Bu projenin nasıl ürünler ortaya koyduğu, bu ürünlerin piyasada ve dinleyici kitle üzerinde nasıl bir etki yarattığı ve bu etkinin giderek nasıl bir ekole/geleneğe dönüştüğü ispatlanmaya çalışıldı. Ardından aynı zamanda bir hatırlama süreci olan uyanışın Alevi-Bektaşî inancına, dinsel törenlerine dair neleri, nasıl anımsadığını ve bunu modern müzik endüstrisinin araçları ile nasıl ifade etmeye çalıştığı örneklendi. Bu bölüm müziksel uyanış sonrası Alevi-Bektaşî müziği içinde gelişen belli başlı her bir eğilime dair alt başlıkların açılması ve örnek kasetlerin/CD’lerin değerlendirilmesi şeklinde sürdürüldü.

Tüm bu bölümlerin oluşturulması sırasında kullanılan bilimsel teknikler literatür taraması ve içerik analizidir. Dolayısıyla tez boyunca niteliksel yöntem ağırlıklı olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma Alevi-Bektaşî literatürüne, müzik penceresinden bakarak elde edilebilecek veriler anlamında bir katkı sağlamak amacıyla hazırlandı. Bu nedenle özellikle modern kent yaşamında ortaya çıkan ve sürekli bir değişim içinde olan Alevi-Bektaşî kimlik tahayyüllerine ve bu kimliğin temsil edilme biçimlerine, müzik piyasasına sürülen ürünler üzerinden yaklaşıldı. Bu tez çalışması müziğin kimlik içindeki payına ve işlevine dair az sayıdaki çalışmaya, kaset/CD değerlendirmeleri dolayısıyla özgün bir katkı sağlayabileceği umudunu taşımaktadır.

2. TARİHSEL OLARAK ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK

2.1. Aleviliğin-Bektaşiliğin Kaynakları

Irenne Melikoff ve diğer pek çok bilim insanına göre Alevi-Bektaşiliğin Sünni nüfus karşısındaki ayırt edici niteliği, içinde barındırdığı Şii inançlarından çok bağdaştırmacı (senkretik) bir yapı olmasıdır. Melikoff Aleviliğin Şiilik ile olan ortak yanlarını "... kökeni göçebe bir ulusun, ata inançlarına, yüzyıllar içinde katılmış kalıntı bir öge" olarak değerlendirmektedir.¹³ Öyleyse Şiilik, Alevilik-Bektaşilik için bir alt kol yada içinde yer alınan bir üst yapı değil sadece beslenen kaynaklardan biridir. Bir kaynaktır çünkü İslamiyet'e dair bazı değerler Şiilik yolu ile Aleviliğe-Bektaşiliğe taşınmıştır. Bu durumda Alevi-Bektaşi senkretizmini oluşturan diğer öğeleri de ele almak gerekmektedir.

Rıza Yürükoğlu bu konuda öne sürülen görüşleri bazı ana başlıklar altında ele almıştır. Buna göre Anadolu Aleviliğinin kaynakları konusundaki görüşler dört madde şeklinde özetlenebilir:

- i. Alevilik-Bektaşilik, Orta Asya'da Türklerin dini olan Şamanizm'e dayanır. (Cahit Tanyol, Adil Gülvahaboğlu)
- ii. Alevilik-Bektaşilik, Anadolu'nun ilk çağ çok tanrılı dinlerine ve Yunan felsefesine dayanır. (İsmet Zeki Eyuboğlu; Bütün Yönleriyle Bektaşilik)
- iii. Aleviliğin üç kaynağı vardır: a) Pitagoras felsefesi, b) Yeni Eflatunculuk, c) Zerdüş dini (İsmet Zeki Eyuboğlu; Günün Işığında Tasavvuf)
- iv. Aleviliğin üç kaynağı vardır: a) Ali ve Ehlibeyt sevgisi, b) Orta Asya'da Şamanizm, Orta Asya dinleri ve sufizm, c) çok tanrılı Anadolu dinleri (Cemal Şener; Alevilik Olayı)

¹³ Irene MELIKOFF, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, 19.

Yürükoğlu'na göre bu görüşlerde dile getirilenler doğrudur ancak tek başlarına yeterli değildir. Bu nedenle yukarıda söylenenlerin tümü bir araya getirilmeli hatta Şiilik ve Hıristiyan mistisizmi de bu kaynaklar arasına eklenmelidir. Şiilik ve Hıristiyan mistisizmini de işin içine katarak Melikoff'un görüşlerine iyice yaklaşan Yürükoğlu'na göre bu kaynakların doğru analiz edilebilmesi için Anadolu öncesi kaynaklar ve Anadolu kaynakları şeklinde ikiye ayrılması gereklidir. Böylece Türklerin zaman ve mekan içindeki hareketleri kronolojik bir biçimde ele alınabilir.

2.1.1. Anadolu Öncesi Kaynaklar

Türkler Anadolu'ya gelmeden önce Orta Asya Türkmen gelenekleri ve Şii mistisizmi olmak üzere başlıca iki büyük inanç sistemi ile karşılaşmışlardır. Orta Asya Türk inançlarının da senkretik bir oluşum olduğu göze çarpacaktır. Çünkü burada söz konusu olan bilinen en eski Türk inançlarından Türklerin tek tanrılı dinlerle olan karşılaşmalarına kadar ki birikimleridir. Bu birikim içinde en göze çarpanlar eski Göktürk inançları, Şamanizm, Maniheizm, Budizm ve daha eski Hint inanışlarıdır. Ayrıca Türklerin bir kısmı Anadolu'ya gelmeden önce Hıristiyanlığın sapkın mezheplerini benimsemişlerdi. Ancak Hıristiyanlığın Türk heterodoksisi içindeki etkisi Anadolu'da daha belirgin hale gelmiştir. Aleviliğin Anadolu öncesi kaynaklarını anlayabilmek için Orta Asya Türk inançlarını oluşturan öğelere kısaca değinmekte fayda var.

Türklerin bilinebilen en eski inanç sistemleri Göktengri kültü, Atalar kültü ve Tabiat kültürleridir. Bu inanç sisteminde kutsal beş öge mevcuttur. Bunlar toprak, ağaç, metal, ateş ve sudur. Yürükoğlu'na göre bu beş ögeli inanç daha sonra yerini yeryüzü ve öteki dünya ikilisi üzerine kurulu olan inanca bırakmıştır. Irenne Melikoff'a göre

bu inançların Anadolu Aleviliğindeki kalıntıları olan ağaç ve taş inanışlarına, su kaynaklarının kutsallığına vb. ilk dikkat çeken isim Fuad Köprülü'dür.¹⁴

Ancak Şamanizm'den Anadolu Aleviliği'ne miras kalan özellikleri Anadolu Aleviliğinin senkretik yapısını besleyen birer öge olarak gören Melikoff'un aksine Fuad Köprülü'nün tezi Aleviliğin kökeninin Şamanizm olduğudur. Yukarıdaki satırlarda Rıza Yürükoğlu'nun sözünü ettiği, Cahit Tanyol ve Adil Gülvahaboğlu tarafından savunulan ilk tezin sahibi görüldüğü gibi Fuad Köprülü'dür. 1920'li yıllarda Köprülü ve "Türk Yurdu" dergisinde yazan araştırmacılar tarafından savunulan bu tez Ahmet Yaşar Ocak'a göre bir yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. "Bu tez Şamanizm'in Türklerin orijinal ve en eski dinleri olduğu varsayımına dayanmaktaydı. Oysa bugün yapılan araştırmalar, aslında bir büyü sisteminden başka bir şey olmayan ve Orta Asya'ya ancak 6. yüzyıldan sonra giren Şamanizm'in, Türklerin asli ve en eski dinleri olmadığını ortaya çıkarmıştır."¹⁵ Bu yanılığın sebebi söz konusu araştırmacıların Şamanizm hakkındaki bilgilerinin W. Radloff'un araştırma sonuçlarına dayanmasıydı. Oysa Radloff'un verileri Şamanizm'in eski Türk inançları ile bütünleşmiş 19. yüzyıldaki şekline dair idi.

Fuad Köprülü'nün tezine göre ağaçların ve su kaynaklarının kutsallığına ek olarak daha pek çok öge Şamanizm'in Anadolu Aleviliği'nin temeli olduğunun göstergeleridir. Bunlardan bazıları, Bektaşî velilerinin kuş biçimine bürünmeleri, törensel şarkı ve oyunlar, alkol ve uyuşturucu kullanımı, kurban kesme, kadınların törenlere katılmaları ve Alevî dedelerinin tıpkı şamanlar gibi sözlü gelenek ürünlerinin taşıyıcıları olmalarıdır. Ayrıca Melikoff'a göre "Al" adı verilen ve yeni doğanları kızıl bir ateşle yakan insan yiyici cin inancı ve ölüm törenlerinin doğanın yeniden canlandığı bahar zamanı yapılması da Şamanizm'in kalıntılarıdır.¹⁶

Ancak Yürükoğlu'na göre Şamanizm, Anadolu Aleviliğini çok az etkilemiş bir kaynaktır. Yürükoğlu, bunca kaynak arasından Şamanizm'i seçen bu yazarların

¹⁴ A.g.k., 119.

¹⁵ Ahmet Yaşar OCAK, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, 209.

¹⁶ Bkz. (12), MELIKOFF, 119.

bazı zorlama fikirler öne sürdüğünü veya Şamanizm'e bazı özellikler yamadıklarını söylemektedir. Örneğin; Gülvahaboğlu'nun "Bektaşilikteki ayn-i cem Şamanlıktan gelmez." tezine bu çeşit törenlerin Sümerler, Akadlar, Babilliler gibi pek çok eski uygarlıklarda da olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Yürükoğlu'na göre Alevi-Bektaşilerin düzenlediği ayn-i cem törenleri Şamanların düzenlediklerinden çok, antik Yunan'daki Dionysos şölenlerine ve bunun İran'daki biçimi olan "cem" adlı törenlere benzemektedir.

Cahit Tanyol'a göre çeşitli Türkmen dervişlerine dair anlatılan efsaneler Şamanizm kökenlidir ve Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre gibi kişiler Şamanizm ağırlıklı bir Müslümanlığın temsilcileridirler. Oysa Yürükoğlu'na göre bu tür efsaneler İslam dışı tüm dinlerin ortak folklorudur ve İslam'a da sufizm yolu ile girmiştir. Yürükoğlu kadının konumundaki benzerliğin de Şiilik ve sufizmde de kadınların Sünni İslam'dan daha farklı konumlandıkları gerekçesi ile sadece Şamanizm'e bağlanamayacağını söyler. Ayrıca Gülvahaboğlu'nun Şamanizm'i düalist, panteist, kaynağı insan iradesi ve güveni olan toplumsal faydacı, akılcı ve deneyci bir din olarak değerlendirmesine de karşı çıkar. Çünkü Yürükoğlu'na göre Şamanizm'in kaynağı, bilgi yetersizliği, güçsüzlük ve korkudur. Hindistan'ın eski dini "Vedalar Çağı"na dayanır. Şamanizm, düalist ve panteist değil çok tanrılı bir dindir ve dolayısıyla tek tanrılı dinler ve soyut tanrı kavrayışı karşısında çok daha ilkel ve geri bir gelişme aşamasını anlatır.¹⁷

Yürükoğlu Şamanizm ve Bektaşilik arasındaki benzerlikleri benzer ekonomik-toplumsal yaşantı düzeylerine sahip olunması ile açıklar. Tıpkı Türkler ile Kuzey Amerika Kızılderilileri arasındaki benzerlikler gibi. Aslında böylece fikirlerini Marksist bir temele de oturtmuş olur.

Türklerin Hıristiyanlıkla tanışması 718 yılında Karakum hanedanının bu dini kabul etmesi ile başladı. Daha sonra yaklaşık olarak 1000 yılı civarında Kerait Türkleri sapkın Nestoryan Hıristiyan inancını kabul etti. İran İslamlaşmış Arap

¹⁷ Rıza YÜRÜKOĞLU, **Okunacak En Büyük Kitap İnsandır. Tarihte ve Günümüzde Alevilik**, 150.

orduları Ceyhun ırmağına dayanınca Araplar ile Türkler (Göktürk devletinin yerini alan Türkişler) ilk kez karşılaştı. Emeviler döneminde Türkler ile İslam orduları arasında savaşlar yaşandı. Araplar Ceyhun'u geçip Türkistan'a girdi. Baykent, Semerkant, Buhara, Harezm, Fergana ve Kaşgar'ı alan Araplar Maverâünnehir'e egemen oldu. Türkişler dağılınca Araplar ile Çinliler karşı karşıya geldiler. 751 yılındaki Talas Savaşında Çin ordusunda yer alan Karluk ve Yağma Türkleri, Arapların tarafına geçince Çinliler savaşı kaybetti. Bu tarihten sonra Türklerin İslamiyet'i kabul süreci hız kazandı. Türklerin yaşadığı bölgelerdeki örgütsüzlüğe İslam'ın gösterdiği esneklik¹⁸ de eklenince önce Karluklar sonra diğer boylar ve en sonunda Oğuzlar da İslam'ı seçtiler.

Türklerin İslamiyet ile olan ilişkisinde sufilerin etkisi çok önemlidir. Çünkü Ahmet Yesevi gibi sufi dervişleri ehl-i sünnet bir İslamiyet kavrayışı yerine eski şamanist geleneklere daha yakın olan mistik bir İslam fikrine sahiplerdi. Bu sufi dervişlerinin Türklerin inanç hayatlarındaki etkin payı sayesinde Anadolu Aleviliği-Bektaşiliği adını verdiğimiz bağdaştırmacı bütüne Şii mistisizmi de dahil olmuştur. Bu nedenle bilinen ilk Türk sufi olan Ahmet Yesevi'den, on üçüncü yüzyılda Anadolu'da yaşamış olan Hacı Bektaş Veli'ye dek süre gelen Türk halk sufiliği geleneğinin izinin sürülmesi gereklidir. Böylece Alevi-Bektaşî inanç sisteminin en önemli kaynaklarından biri, tarihsel ve coğrafi değişimler ile birlikte, ortaya konulabilir. Ancak bu geleneğin izini sürmeden önce konunun bütünlüğü açısından Anadolu'nun Alevi-Bektaşî senkretizmine nasıl bir etki yaptığı ele alınmalıdır.

2.1.2. Anadolu Kaynakları

Aslında İslam heterodoksisini oluşturan Türkmenler Anadolu'da yeni bir inanç ya da düşünce sistemi ile karşılaşmamışlardır. Çünkü bazı yazarların Aleviliğin

¹⁸ Bu esnekliğe bir örnek: Araplar 712 yılında Buhara'da inşa edilen ilk camide duaların bölgenin dilinden okunması gibi daha önce eşi görülmemiş bir ödün verdiler.

Anadolu kaynakları olarak ele aldıkları Yeni Eflatunculuk (Neoplatonizm) ve Hıristiyan mistisizmi, gerek Hıristiyanlığın bazı “sapkın” mezheplerini kabul eden boylar yolu ile gerekse de Şii mistisizmi yoluyla Türkmen inançlarına katılmaya başlamıştı. Ancak Anadolu’daki yaşam bu iki kaynağın etkinliğinin artmasına sebep oldu.

Yeni Eflatunculuk, 205 yılında Mısır’da doğan Plotinos tarafından geliştirilmiştir. Plotinos düşünsel sistemini Roma’da kurmuştur. O’na göre bir tek vücut-u mutlak vardır ve bu tek varlık çokluğun kaynağıdır. Vücut-u mutlakten ilk yaratılan *akıl(ruh)*dir. Ahlakta aranması gereken zevk değil iyiliktir. Ayrıca iyilik bir araç değil mutlak amaç olmalıdır. Sonuçta dinsel bir mistisizme varan bu düşünceler, Ali’nin öldürülmesi ve Kerbela olayından sonra ortaya çıkan Şii tarikatların beslendiği en önemli kaynaklardan biri olur. Bu mistik tarikatlarda “...İslam’daki *tanrı korkusunun yerini dinin özü sevgidir* fikri aldı.”¹⁹ Neoplatonizm’in geliştirdiği bu insan ve evren görüşü nesilden nesile aktarılarak Alevi-Bektaşî inancındaki yerini aldı.

Anadolu’da etkinliği artan diğer bir düşünce/inanç sistemi ise merkezi özellikle Kapadokya ve Kuzey Suriye olan Hıristiyan mistisizmidir. Kapadokya bölgesi, Hıristiyanlık tarihinde çok özel bir konuma sahip olmuştur. Çünkü bu bölge, Roma-Bizans ayrışmasında Ortodoks olan Bizans kilisesine bağlı kalmış ve Bizans’taki Ortodoks kilisesinden sonra ikinci önemli merkez haline gelmiştir. Ancak bölge insanı Bizans kilisesine ve devlet düzenine aykırı özelliklere sahipti. Kapadokya’da birlikte üretip yine birlikte tüketmek ilkesi üzerine kurulu sade bir kilise yaşamı hakimdi. Bu nedenle yoksullar için bir sığınma noktasıydı. Burada ortaya çıkan Ökhayt ve Poliçyan mistik tarikatları Avrupa’daki Bogomilleri hazırlamış ve sonuçta İngiltere ve Almanya’da Protestanlığın doğmasına sebep olmuştur. Bir başka deyişle “...orta sınıfçı reformist Martin Luther’le, ezilen sınıfçı

¹⁹ Bkz. (16), YÜRÜKOĞLU, 152.

devrimci Münzer'in Protestanlığının kökleri Kapadokya'ya (Kırşehir-Nevşehir ve yöresi) uzanır.²⁰

Aynı mistik etkinin Türkmenler arasında da rahatça yaygınlaştığı söylenebilir. Çünkü Kapadokya Hıristiyanları Türkmen kavimlerinin bu bölgede yerleşmesine karşı düşmanlık göstermemiştir. Heterodoks Türkmen boylarının yerleştiği bölgeler, Hacı Bektaş Veli türbesinin Kırşehir'de olması, bu bölgede Hıristiyan keşişler ve Türkmen Babaları arasında geçen olayları işleyen söylenceler ve Alevi-Bektaşî nüfusun Anadolu'da yaygın olarak yaşadığı alanlar (Toroslar, Kapadokya, Antalya-Aydın-Efes çizgisi, Rumeli) göz önüne alındığında bu olgunun gerçekliği kanıtlanmış olur. (Resim-2.1)



(Resim-2.1) Türkiye'de Alevi dağılımı. Mavi renkli şehirlerdeki Alevi oranı %10'dan fazladır. Renk koyulaştıkça oran artmaktadır. (Kaynak: <http://en.wikipedia.org/wiki/Alevi>)

²⁰ A.g.k., 154.

2.2. Yesevilik'ten Bektaşiliğe Türk Halk Sufiliği Geleneği

Anadolu Aleviliğinin senkretik bir yapı olduğunu daha önce söylemiştik. Bu nedenle bugün Alevilik olarak değerlendirdiğimiz olgunun tarihin hangi aşamasında bu adla adlandırılacak görünümü kazandığı sorusunun bilimsel cevabı ancak, Bektaşiliğin belirli bir kurumsal yapı olarak ortaya çıktığı 16. yüzyıl olabilir. Dolayısıyla Bektaşiliğin bir tarikat olarak tarih sahnesine çıkışı bir dönüm noktası olarak belirlenecek, bu tarihten önceki toplumsal yapı Türk kaynaklı bir İslam heterodoksisi olarak anılacaktır. Dönüm noktasının sonrası ise Alevilik-Bektaşilik adı altında değerlendirilecektir. Ancak bunun Orta Asya'dan günümüze kesintisiz bir tarihsel süreç olduğu unutulmamalı ve yapılacak ayrımların ancak kağıt üzerinde bir geçerliliğe sahip olabileceği göz önünde tutulmalıdır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz İslam heterodoksisinin Aleviliğe evrilmesi sürecini anlayabilmek için Türklerin İslamiyet'i kabulünde çok önemli bir yeri olan Ahmet Yesevi'nin ve O'nun kurduğu tarikat olan Yesevilik'in mistik İslam öğretisinin 16. yüzyıl Anadolu'suna dek izinin sürülmesi gerekmektedir. Böylece söz konusu süreç içinde Anadolu Aleviliğinin en yüksek konumdaki evliyası olan Hacı Bektaş Veli de bir nebze anlaşılmalı olacaktır.

2.2.1. Hoca Ahmet Yesevi ve Yesevilik

Bilinen ilk Türk sufi olan Ahmet Yesevi eski Sayram (bugünkü Ispicab) kentinde doğmuş ve Yesi (bugünkü Türkistan) şehrinde 1166-67'de ölmüştür. Ahmet Yesevi'nin önemi Türk halk Müslümanlığının temelini atmış olmasındadır. Bunu "İslam'ı İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının

anlayabileceği ve hazmedebileceği bir hale”²¹ getirerek yapmıştır. Böylece Türkler İslamiyet’i, mistik bir yorumuyla kendi eski inanışlarının üstüne kaplamışlardır.

Yesevilik’in ve onun Alevilik içindeki önemli payını anlayabilmek için Ahmet Yesevi’nin beslendiği kaynaklara ve üç evliya zümresine bakmak gerekir. Bu zümreler Alevilik ile ilgili metinlerde ve Alevi ozanların deyişlerinde sık sık dile getirilen bir tarihsel-sosyolojik olgudur.

1. Horasan Erenleri: “Kendilerini Kalender lakabıyla niteleyen Melameti akımı içinde yetişmiş”²² sufilerin meydana getirdiği İran sufiliğidir. “Yalnızca Allah’ın azabından ve gazabından korkmaya dayalı zühdi tasavvufa değil, ilahi aşka ve cezbeye dayalı bu sebeple de geniş bir insan sevgisi ve hoşgörüsüne ağırlık veren, her tür benlik duygusunu kınayan”²³ bir sufilik anlayışıdır. Yesevilik’in ana kaynaklarından biridir ve dolayısıyla Anadolu Aleviliğinin şekillenmesinde de etkili olmuştur. Ahmet Yesevi’nin hocası olan ve eserlerinde kendisini sık sık andığı Arslan Baba bir Melameti-Kalenderi şeyhidir.
2. Türkistan Erenleri: Ahmet Yesevi’nin başlattığı ve Orta Asya’da İslamiyet’in yayılmasını sağlayan Türk sufilik geleneğinin temsilcilerinden oluşur.
3. Rum (Anadolu) Erenleri: Horasan ve Türkistan Erenlerinin attığı sufi temel üzerine kurulan bir tasavvuf geleneğidir. Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Mevlana gibi isimler tarafından temsil edilir.

Bu üç evliya grubu içinde Türkistan erenlerine dahil olan Ahmet Yesevi’ye dönecek olursak, bugün birkaç Ahmet Yesevi’nin var olduğunu görürüz. Öncelikle tarihsel kişiliği ile iç içe geçmiş bir efsanevi kişiliği vardır. Ayrıca farklı tasavvuf çevreleri O’nu farklı kimliklerle tanımaktadır. Bunun nedeni Ahmet Yesevi’nin çok sağlam bir tasavvuf temeli atmış olması ve sonrasındaki tüm sufi akımların (Sünni olan veya olmayan) kendilerini O’na dayandırmak durumunda kalmalarıdır.

²¹ Bkz. (14), OCAK, 32.

²² A.g.k., 37.

²³ A.g.k., 33.

Örneğin Sünni tarikatlardan ikisi olan Nakşibendilik ve Kübrevilik, kendi bakış açılarına uygun birer Ahmet Yesevi portresi kurgulamışlardır. Bu durumun bir başka sebebi de 13. yüzyılda başlayan Moğol istilasıdır. Bu istila ile birlikte Şamanizm yeniden etkinlik kazanmaya başlamış ve Nakşibendilik gibi tarikatlar İslam'ı savunmak durumunda kalmışlardır. Sonuçta Ahmet Yesevi'nin Divan-ı Hikmet adlı eserinde bulunan hikmetlerin içeriği değişmiş veya başka Nakşibendi şeyhlerinin hikmetleri ile karışmıştır. Divan-ı Hikmet'in bu nüshaları Ahmet Yesevi'ye dair az sayıdaki yazılı belgeler arasında olduğundan araştırmacılar bu metinlere riayet etmek durumunda kalmışlardır. Mesela Fuad Köprülü, "İlk Mutasavvıflar" adlı eserinde Ahmet Yesevi'yi klasik bir Sünni şeyhi olarak değerlendirmiş ve Yesevilik'in Maveraünnehir'de Nakşibendiliği doğurduğunu iddia etmiştir. Ancak Fuad Köprülü daha sonra nakşi geleneği dışındaki metinlere de ulaşmış ve "İslam Ansiklopedisi"ne yazdığı bir makalede Ahmet Yesevi ve tarikatı hakkındaki görüşünü şu yönde değiştirmiştir: "Ahmet Yesevi klasik (ve tabii ki geleneksel) anlamda Sünni değil heterodoks bir sufi idi. Bu sebeple O'nu ve Yesevilik tarikatını yeniden değerlendirmek gerekir."²⁴

Ahmet Yaşar Ocak, Köprülü'nün dile getirdiği bu bilgiler ışığında Ahmet Yesevi'nin öğretilerinin Nakşibendilik veya Kübrevilik gibi tarikatlar tarafından değil ama bugün halen heterodoks yapısını koruyan Bektaşilik tarafından temsil edildiğini söylemektedir.²⁵ Ocak bu heterodoks yapıyı tarikatı şöyle tanımlamaktadır: "Yesevilik, Melameti-Kalenderi sufiliğin boyasına bürünmüş bir İslam yorumunun temel özellikleriyle, İslam öncesi Budist, Şamanist, Maniheizt, kültürün ilginç bir karışımını yansıtıyordu."²⁶

Ancak Yeseviliğin bu heterodoks yapısının korunması yerleşik kültürlerle olan temasla ters orantılı olarak sürmüştür. Yeseviler yerleşik çevrelerle yakınlaştıkları oranda Sünnileşmişlerdir.

²⁴ A.g.k., 34.

²⁵ A.g.k., 47,55.

²⁶ A.g.k., 35-36.

Yeseviliğin Yesi kentinden başlayarak tarihsel süreçte ve mekânsal anlamda devamlılığını, yayılmasını sağlayanlar Yesevi halifeleri (misyonerler) olmuştur. Yesevilik Hakim Ata, Mansur Ata ve Said Ata gibi önemli kişiler sayesinde tüm Türkistan'a ve oradan da İran'a kadar yayılmıştır. İran'ın Zave kentinde Ahmet Yesevi'nin müridlerinden biri olan Kutbuddin Haydar tarafından Kalenderilik ile birleştirilerek Haydarilik tarikatını doğurmuştur. 12. yüzyıl sonlarında kurulan Haydarilik'de de Ahmet Yesevi “büyük pir” adıyla anılmıştır.

2.2.2. Haydarilik

Kutbuddin Haydar tarafından kurulan Haydarilik, Anadolu Aleviliği için çok önemlidir. Çünkü Ahmet Yesevi geleneklerini canlı tutan Haydariler, 13. yüzyılda meydana gelen Moğol istilaları sırasında Anadolu'ya göç etmişlerdir. 14. yüzyıla gelindiğinde Anadolu'da Yesevilik diye bir olgu artık yoktur. Ancak Yesevilik, Haydarilik içinde eridiğinden Ahmet Yesevi'nin hatırası yaşamaktadır. Ayrıca tarihsel olarak mümkün olamayan bir şekilde Ahmet Yesevi, Kutbuddin Haydar ve Hacı Bektaş arasında geçen olayları işleyen efsaneler Haydarilik bağı sayesinde anlam kazanmaktadır. Çünkü Hacı Bektaş'ın dış görüntüsünden bahseden yazılı kaynaklar dikkate alındığında O'nun bir Haydari şeyhi olduğu anlaşılmaktadır: “Saçı, sakalı, kaşları kazınmış, aşağı sarkan gür bıyıklı çıırçiplak bir abdal”.²⁷

²⁷ A.g.k., 62.

2.2.3. Vefailik

Yesevilik'i Bektaşiliğe bağlayan çizgide dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da Vefailik'tir. Vefailik, Yesevilik ile aynı çağlarda doğmuş ve yine göçebe Türkmenler arasında yayılmıştır. Tacü'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadi (öl. 1105) tarafından Irak'ta kurulan Vefailik, Türkmen şeyhi Dede Garkın ile Anadolu'ya girmiştir. Daha sonra Anadolu'da Baba İlyas-ı Horasani tarafından temsil edilmiştir. Vefailik, "bir yandan 1240'da başlayan Babai hareketinin itici gücü olmuş öbür yandan Şeyh Edebalı ve Geyikli Baba vasıtasıyla Osmanlı devleti'nin teşekkülünde rol oynamıştır."²⁸

2.2.4. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik

Hacı Bektaş Anadolu'ya geldiğinde kardeşi Mentеш ile birlikte Baba İlyas'ın yanında yer almış ve O'nun halifesi olmuştur. Ancak kardeşi Mentеш'in aksine ayaklanmaya katılmamış ve böylece hayatta kalmıştır. Babai ayaklanmalarının kanlı bir şekilde bastırılması sonucunda Vefailik, ağır bir darbe almıştır. Bu nedenle hayatta kalan Vefai dervişleri ve diğer pek çok Batını görüşe sahip kişi, bir Haydari şeyhi olarak faaliyet göstermeye başlayan Hacı Bektaş'ın çevresinde toplanmışlardır. Böylece 13. yüzyılda Anadolu'da Yesevilik'i kendi içinde eriten Haydarilik, 14. yüzyılda bu kez de Vefailiği ve diğer Batını karakterli olguları kendi içinde eritmeye başlamıştır. Daha sonra ise Hacı Bektaş kültü aracılığıyla Haydarilik içinden Bektaşilik doğmuştur.

13. ve 14. yüzyılda Anadolu'da gerçekleşen bu sosyal olaylar dikkate alındığında Hacı Bektaş'ın önemi görülecektir. Çünkü O Yesevilik, Haydarilik ve

²⁸ A.g.k., 61.

Vefailik arasındaki bağlantıyı sağlayan kilit taşı konumundadır. Ancak Hacı Bektaş pek çok Alevi-Bektaşî'nin sandığının aksine Bektaşilik tarikatının kurucusu değildir. Hacı Bektaş, Sulucakarahöyük'de kurduğu zaviyede bir münzevi-sufî yaşantısı sürmüştür. Yaşadığı döneme ait yazılı kaynaklarda Hacı Bektaş'a dair çok az bilgiye rastlanır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre bu durum O'nun yaşadığı çağda pek tanınmayan biri olduğunun göstergesidir. Yine Ocak'a göre Hacı Bektaş 14. yüzyılda Abdal Musa sayesinde (ölümünden altmış yıl sonra) yeniden doğdu ve bizim bildiğimiz Hacı Bektaş Veli olmaya başladı.²⁹ Bunun haricindeki diğer bilgiler yazılı kaynaklara değil sözel kültüre ait söylencelere dayanmaktadır. Bu söylenceler ise Hacı Bektaş'ın tarihsel kişiliği ile efsanevi kişiliğinin iç içe geçmesine sebep olmuştur.

Rıza Yürükoğlu, Ocak'ın bu konudaki fikirlerine katılmaz. Yürükoğlu'na göre Hacı Bektaş yaşadığı dönemde de oldukça önemli bir konuma sahip olmuştur. Hatta Hacı Bektaş, Babai ayaklanmasının bastırılmasının ardından bir anlamda Baba İlyas'ın yerini almıştır. Bunun kanıtı ayaklanmadan sağ kurtulan Babai dervişlerinin Hacı Bektaş'ın etrafında toplanmalarıdır. Ayrıca Hacı Bektaş henüz hayatta iken çevresindeki dervişler ve halk tarafından "kalenderler piri, abdallar serveri, kuddise sırrehu (sırrı kutlu olsun)" şeklinde anılmıştır. Böylece Babai ayaklanmasının ardından Anadolu Aleviliği'nin artık Hacı Bektaş'ın müridleri tarafından temsil edileceği de görülebilir.³⁰

²⁹ A.g.k., 221.

³⁰ Bkz. (16), YÜRÜKOĞLU, 176, 177.

2.3. Alevi-Bektaşi İnanışında Kurumlar

2.3.1. Alevilikte Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu

Her inanç sisteminde olduğu gibi Alevilikte de dinsel inancın gereklerinin yerine getirilmesi, inanç esaslarının yeni kuşaklara aktarılması gibi konularda uzmanlaşmış bir sosyal tabaka mevcuttur. Bir ruhban sınıfı olarak da değerlendirilebilecek olan bu uzmanlaşmış kişilere Alevi inancında “dede” adı verilmektedir. Dolayısıyla bu kişilerin yerine getirdiği işlev ve bu dinsel kurum “dedelik” kavramıyla adlandırılmıştır.

Anadolu Alevi-Bektaşi inanç sistemi içindeki bu kurum Aleviliğin anlaşılabilmesinde kilit bir öneme sahiptir. Çünkü dedelik her ne kadar kurumsallaşmış bir yapı özelliği sergilese de başlangıcından günümüze dek heterodoks niteliğini koruyan ve bu nedenle yerleşik sistemlerden (Anadolu Selçuklu Devleti, Osmanlı Devleti) baskı gören Alevilik, dedeler sayesinde, söz konusu baskılara rağmen bugüne dek varlığını sürdürebilmiştir. Ancak dedelik olgusunu ve dedelerin yerine getirdiği işlevleri doğru değerlendirebilmek için “ocak” adı verilen sistem de bununla birlikte ele alınmalıdır. Çünkü ocaklar, dedelerin hiyerarşik bir biçimde yerlerini aldıkları köklü bir dinsel/toplumsal sistemi meydana getirmektedir. “Ocaklar şeklindeki bu örgütlenme Anadolu’nun birbirinden çok uzak bölgelerinde yaşayan Aleviler arasında iletişimi sağlayan yegâne araçtır ve bu işlevini ocakzade dedeler aracılığıyla yerine getirmiştir.”³¹ Görüldüğü gibi ocak sistemi ve dedelik kurumu birbirini tamamlayan bir görünüm arz etmektedir. Biri olmadan diğerinin işlevini yerine getirebilmesi veya devamlılığını sağlayabilmesi mümkün değildir.

³¹ Ali YAMAN, “Anadolu Aleviliği’nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”.

2.3.1.1. Ocak Sistemi

Ocak kavramı gündelik kullanımda, evin içinde veya dışındaki ateş yakma yerini ifade eder. Aleviliğin bağdaştırmacı (senkretik) yapısı sayesinde ise bu gündelik anlamını kaybetmeden dinsel, toplumsal, efsanevi bazı öğelerin katılmasıyla birlikte bir tür anlam genişlemesine uğramıştır. Aslında ocak bilinebilen en eski Orta Asya inançlarından beri özel bir konuma sahiptir. Cemal Şener'e göre toprak, ateş, su ve demir gibi öğelerin kutsal sayıldığı çok tanrılı dönemlerden sonra animizmin etkisiyle "ocaklar kültürü" oluşmuştur. Bu inanca göre "tüten ocaklar kutsaldır. Bu ocakları koruyan ruhlar inanış gereği hiç söndürülmeden yanmalıdır. İşte bu nedenle yakılan ocaklar hiç söndürülmez. Ocak yakmak sevap, söndürmek günahtır."³² Ayrıca bu inançlar atalar kültürü ile de bağlantılıdır. Bu bağlantıyı Şamanların, kamların ataların ruhları ile bağlantıya geçebilmek için ayinlerinde ateşi kullanmalarından çıkarabiliriz.

Yine Şener'e göre bu ocak kültürü, Dede Garkın, Abdal Musa, Geyikli Baba gibi Horasan erenleri vasıtasıyla Anadolu'ya taşınmıştır. Daha sonrasında Alevi ocakları bu ocaklar kültürü üzerine inşa edilmiştir.³³ Bir başka deyişle ocaklar kültürü soy ocaklarına dönüşmüştür. Bu süreç ocak kavramına Esat Korkmaz'ın dikkat çektiği ev, aile, tekke, kan bağı gibi öğelerin eklendiği süreçtir aynı zamanda.

2.3.1.2. Ocak Tanımları ve Tarihsel Gelişim Tezleri

Ocak kavramı farklı öğeleri içermesi dolayısıyla net olarak tanımlanamamaktadır. Tıpkı Alevilik kavramının kendisi gibi bu konuda da farklı öğeleri işaret eden değişik tanımlar mevcuttur. Bu nedenle Gloria L. Clarke, farklı

³² Cemal ŞENER, *Alevilik Nedir*, 64.

³³ A.g.k., 64.

tanımları bir araya getirmiş ve bunlara kendi elde ettiği verileri de ekleyerek kapsayıcı bir ocak tanımı yapmıştır. Clarke önce Korkmaz, Yaman, Yürür ve Onarlı'nın ocak tanımlarını ele alır: Esat Korkmaz'ın tanımı yukarıda da belirttiğimiz gibi evi, aileyi, ateş yakma yerini, derviş mekanını (tekke) ve kan bağının değişik öğelerini içerirken Ali Yaman ocak kavramı ile Alevilerde dinsel hizmetleri yerine getiren dede ailelerini kastettiğini belirtir. Ahmet Yürür için ocak, evi aynı zamanda dergah olarak kullanılan ve toplumun ibadet yeri olan bir ev halkı olarak görürken İsmail Onarlı ocağı Ali soylulardan bir hane, inanç merkezi ve ekol olarak tanımlar. Bu son tanımdaki ekol kavrayışı önemlidir. Çünkü ocaklar arasında Aleviliğin algılanışı ve ibadetlerin uygulanışı konularında farklılıklar söz konusu olabilmektedir.³⁴ Ancak ilerleyen satırlarda da görebileceğimiz gibi “El ele, el hakka” şeklindeki genel bir kavrayış sayesinde bu durum çatışmalara yol açmamaktadır.

Clarke bu tanımların işaret ettiği farklı öğeleri bir araya getirir. Ancak kendi çalışması sırasında Elbistan'a bağlı bir köyde ilginç bir biçimde Korkmaz'ın tanımındaki tekke öğesinin doğruluğunu deneyimler. “Örneğin Elbistan'a bağlı bir köyde ‘Ocak ne demek?’ diye sorduğumda dedenin kızı bana eski bir evi gösterdi. Eskiden ocakzade aileleri orada oturup cem yürüttüğü için bu eve ocak denilir.”³⁵ Clarke'ın yaptığı ocak tanımına gelecek olursak üç aşamalı bir yapıya sahip olduğunu görürüz:

1. Ali'ye (yani Muhammed'e) dek uzanan karizmatik bir soy;
2. Alevileri temsil etmek ve çeşitli manevi görevleri yerine getirmek sorumluluğunu (yol göstermek, inancı yaymak, inanışları ve gelenekleri öğretmek gibi) taşıyan bir aile;
3. Üstün anlama yeteneğine, maneviyata, bilgi ve yumuşak bir tarzda hizmet edebilme yeteneğine sahip olan bir grup.³⁶

³⁴ Gloria L. CLARKE, “Alevilikte Ocak, Liderlik / Otorite ve Dede Kavramları”.

³⁵ A.g.m.

³⁶ A.g.m.

Alevi-Bektaşî topluluklarının büyük çoğunluğu bu ocak yapılanmasına bağlıdır. Ocak sistemi toplumsal yaşama bir disiplin getirir ve bu disiplin kutsal temellere dayandığından geçerliliği yüksektir. Ocakların dayandığı kutsal temeller neredeyse her ocağa ve bu ocağın kurucusu olan ulu kişiye dair anlatılan keramet söylencelerinden kaynaklanır. Ayrıca bu keramet sahibi kişiler ve onların soylarının temsilcileri olan ocakzadeler, İslam peygamberinin ve Ehl-i Beyt'in soyundan geldiklerine inanıldığı için Alevi-Bektaşî toplumu içerisinde büyük saygı görürler.

Alevi ocakları, Dede Garkın, Sarı Saltuk ve Hıdır Abdal gibi Alevi geleneğinin evlad-ı resul (seyyid) saydığı ve kutsal kabul ettiği din ulularının adlarını taşımaktadır. Ocaklar zaman içerisinde, bu kutsal dervişlerin soyundan gelenlerce kurumsal hale getirilmiş, bu soylardan gelenlere ocakzade (ocakoğlu) denmiş, dedelik görevinin ocakzade dedeler tarafından yerine getirilmesi bir gelenek halini almıştır.³⁷

Görüldüğü gibi ocakların din ulularının adlarını taşıyor olmaları Cemal Şener'in ocak kültürünün soy ocaklarına dönüştüğüne dair tezini doğrular niteliktedir. Ali Yaman'a göre Alevi ocaklarına isimlerini veren bu önemli kişilerin konumlarını belirleyen üç unsur vardır. Bunlar soy, keramet ve hizmettir. Anadolu'da soylarının Ali'ye dayandığını gösteren icazetnamelere sahip olan ocaklar mevcuttur. Bu icazetnameler bilimsel anlamda gayet şüpheli görünse de Baba Mansur Ocağı'nın elindeki örnekte olduğu gibi Aleattin Keykubat gibi kişiler tarafından bizzat imzalanmış ve kabul görmüş örnekleri de mevcuttur. Anadolu'da yüzyıllardır dilden dile aktarılan keramet anlatıları da ocak kuran dedeler için belirleyici bir kriter durumundadır. En yaygın kerametler ateşe hükmetme, duvarı yürütme ve zehir içme ile ilgili olanlardır. Bu söylenceler arasında Anadolu insanı tarafından en çok dile getirileni Seyyit Kureyş ve Baba Mansur Seyyitleri ocaklarının kurulması ile ilgili olanıdır. Mehmet Yazıcı bu söylenceyi şöyle aktarır:

Halkın inanişına göre Seyid Kureyş ve Seyid Mansur Anadolu'ya geldiklerinde Anadolu'daki Müslüman halk Anadolu Selçukluları Devleti idaresindeydi. Bu devletin başında 1220 – 1237 (16 yıl) yılları arasında hükümdarlık yapmış olan Aleattin Keykubat vardır. Aleattin Keykubat, Seyid Mansur ve Seyid Kureyş'i bugün Tunceli ile Elazığ arasında bulunan Hüsnu Mansur kasabasında karşılar. Elleri Ehl-i Beyt

³⁷ Bkz. (30), YAMAN.

neslinde olduklarını gösteren, Hicri 582 yılında yazıldığını gösteren bir şecere vardır. Anadolu Selçuklu hükümdarı Aleattin Keykubat bu şecereyi dönemin alimlerine inceletir. Hükümdar şecerelerinin gerçek olduğunun ve bu şahısların hakikaten Ehl-i Beyt neslinden olduklarından emin olduktan sonra kendilerinden bir keramet ister.

Seyidlerin Aleattin Keykubat'a gösterdikleri fırın (tandır) kerameti, Aleviler arasında bugün, halen coşkuyla anlatılmaktadır. Rivayete göre Hükümdar meşe ağaçlarının içinde çıtırdayarak yandığı (alev alev yanan) bir fırın hazırlatır. Daha sonra seyidlere dönerek "Eğer Ehl-i Beyt neslindeyseniz bu fırına girecek ve yanmadan çıkacaksınız." der. Çünkü Hz. İbrahim ateşe atıldığında yanmamıştı. Aynı söylence Sivas yöresinde Hubuyar Dede için de anlatılır.

Hükümdarın bu isteği üzerine Seyid Kureyş "Fırına gireceğim yalnız senin yaverin de şahidim olarak benimle beraber gelmeli" der. Seyid Kureyş Aleattin Paşanın (ismi bilinmiyor) lakabı Derviş Beyaz olan yaveriyle fırına girer. Üç gün sonra fırının kapısı açıldığında ikisinin de sağ olduğu ve Derviş Beyaz'ın bıyıklarının buz tuttuğu görülür.

Aleattin Keykubat'ın yaveri Derviş Beyaz fırındaki üç gününü şöyle anlatır: "Fırının içine girer girmez kendimizi dünyada eşi benzeri bulunmayan güzellikte bir vadinin içinde bulduk." Seyid Mansur'u göstererek: "Bu zat güvercin donunda üstümüze birkaç kez uçtu. Kanatları bir pervane gibi soğuk rüzgarlar estirdi. O soğuktan dolayı bıyıklarım buz tuttu."

Bu kerametten sonra Anadolu Selçuklu hükümdarı Aleattin Keykubat, ellerindeki şecereyi 628 (Miladi 1232) yılında tastik etti. Daha sonra Dersim yöresindeki on iki aşiretin ileri gelenlerini çağırdı ve bundan sonra Ehl-i Beyt neslinde olan bu iki zatın kendilerine dini önderlik yapacağını, bunun karşılığında da Seyid Mansur ve Seyid Kureyş'e yılda bir olmak üzere "hakullah-lokma" vermelerini emretti.

Hükümdar Aleattin Keykubat, Seyid Mansur ve Seyid Kureş'e istedikleri bölgeye yerleşebileceklerini söyledi. Seyid Mansur, bugün Tunceli'nin Mazgirt ilçesine bağlı Moxindi (Darıkent)'ye yerleşmeye karar verir. Seyid Kureyş ise Elazığ'ın Karakoçan ilçesi ile Tunceli'nin Nazımiye ilçesi arasında bulunan ve Nazımiye'ye bağlı olan, bugün Deva Kureyş denen bölgeye yerleşir.

Seyid Kureyş kendisine, barınabileceği bir yer yaptıktan sonra Moxindi'de, Seyid Mansur'u ziyaret etmeye karar verir. O dönemde bölge gayet ormanlıktır. Kureyş ormanda yakaladığı bir ayıya biner ve canlı bir yılanı da hayvanı yürütmek için kamçı olarak kullanarak Moxindi'ye gelir. Seyid Mansur o sırada kendisine bir ev yapmak amacıyla taş duvar örmektedir. Duvarın boyu Mansur'un göbek hizasına kadar yükselmiştir. Kureyş'in bir ayıya binmiş ve bir yılanı kamçı olarak kendisini ziyarete geldiğini gördüğünde, kendi kendine; "Demek ki bu kardeşim benden keramet beklemektedir." der. Mansur bunun üzerine yapmakta olduğu duvara biner ve "Yürü ya mübarek, gelen zatı karşıla" der. Duvar yürür, ikisi karşılaştığında Seyid Mansur kendisinden yaşça büyük olan Kureyş'in elini öpmek ister. Seyid Kureyş buna müsaade etmez ve şöyle der: "Hayır, benim bindiğim de kamçı olarak kullandığım da insanların yaklaşmadığı vahşi birer hayvan fakat ikisi de canlıdır. Senin bindiğinse cansızdır. Ben canlıyı sen ise cansız

yürüttün. Sana niyaz olmak görevi bana düşer.” Bunun üzerine Seyid Kureyş, Seyid Mansur’a tabi olur. (Resim-2.2)

Son kerametten sonra aralarında şu görev dağılımı yapılır: Seyid Mansur mürşit, Seyid Kureyş pir, Derviş Beyaz ise rehber olur.³⁸



(Resim-2.2) Seyid Mansur’un duvarı yürüterek Aslana binip gelen Seyid Kureyş’i karşılayışı.³⁹

Müzisyen Kemal Kahraman Binler Kapısı (Çeveré Hazaru) adlı CD’nin kitapçığında bu söylencedeki kişi ve sembollerin izini tarih içinde sürer. Buna göre Kureyş adına ilk kez dinler tarihinin M.Ö. 600 yıllarına ait yazılı kaynaklarında rastlanır. Bu kaynaklardaki biçimi Kuroş ve Kyros’tur. Kuroş/ Kyros kendini (tıpkı

³⁸ Mehmet YAZICI, **Osmanlı-Türk Toplumunun Alt Dinamikleri: Anadolu Alevliği**, 79-80-81.

³⁹ Baba Mansur’a dair anlatılan bu söylencenin bir benzeri Anadolu’da Hacı Bektaş Veli için de anlatılır. Aslana binip yılanı kamçı yaparak gelen kişi söylenceden söyleneceye değişmekte iken (örneğin Hacı Bektaş Kasabası’nda bana anlatılan bir örnekte aslana binip Hacı Bektaş Veli’yi alt etmeye gelen kişi Mevlana idi. Birge ise bu kişinin Akşehirli Seyit Mahmut Hayran olduğunu yazmıştır.) bu kişiyi bindiği duvarın üzerinde karşılayan ve rakibini şaşkırtan hep Hacı Bektaş Veli’dir. Edip Harabi bu efsaneyi bir şiirinde şöyle işler:

Ne erler halketti Hazret-i Bari
Kimi şire bindi gem etti mari,
Velakin yürütmek cansız divarı (duvarı)
Hacı Bektaş Veli hünkara mahsus

diğer birçok kral gibi) Zerdüş dininin kitabına göre, tanrısal adaletin yeryüzündeki uygulayıcısı olarak ilan etmiştir. Seyid Mahmut'a göre kürre(fırın), kor (ateş) ve Hor (güneş) sözcükleri ile bağlantılı olan Kureyş (Khureş, Kuroş veya Kyros) bir tarihsel kişinin adı olmaktan çok bir tür sıfattır. Tıpkı diğer krallar tarafından kullanılan Tanrının oğlu veya Güneşin oğlu sıfatları gibi Kureyş de dinsel kaynaklı bürokratik-siyasi bir sıfattır. Ayrıca “elinde kırbaç gibi tuttuğu yılan ile aslana binmiş olarak tasvir edilen Khureş sembolü yine Gilgameş'e kadar uzanan bir derinliğin kavramsallaştırılmasıdır.” Sümer ve Akad duvar resimlerindeki Gilgameş de tıpkı Seyid Kureyş gibi bir eliyle yılanı diğer eliyle de bir aslanı tutmaktadır. Bu gücün ve bilgeliğin bir kişide birleştiğinin sembolik anlatımıdır.⁴⁰

Seyid Mansur etrafında kullanılan simgelere bakacak olursak; O'nun bir duvar ustası olduğunu görürüz. “Duvar eski zamanlardan beri şehrin, ‘medeniyetin’ sembolü olarak değerlendirilmiştir. Nerede bir şehir kurulmuşsa etrafı duvarla çevrilmiştir. Medeniyet tarihi surların ve sınırların tarihidir.... Gilgameş Destanı'nda da şehri surlarla çevirmek...bir kahramanlık olarak anlatılmaktadır.”⁴¹ Ancak Kahraman bu bağlamda Seyid Mansur ile Seyid Kureyş'in karşılaşmalarını, doğa tanrıca barbar ile medeniyetin temsilcisinin karşılaşması olarak yorumlayan Martin von Bruneissen'e katılmamaktadır. O'na göre burada Alevi-Bektaşî öğretisindeki sır ve sur kavramları işlenmektedir. Bir başka deyişle Kureyş canlı doğanın sırrına hükmederken, Seyid Mansur canlı-cansız tüm doğanın sırrına hükmeden bir gücün simgesidir ve bu yüzden de Seyid Kureyş'e mürşit olmuştur.⁴²

Yukarıda bir örneği aktarılan bu efsanevi ya da bilimsel olarak tanımlanması güç kriterler dışında Hacı Bektaş Veli dergâhına verdikleri hizmetleri karşılığı ocak kurmakla görevlendirilen kişiler de vardır. Örneğin “menkıbelere göre Hacı Bektaş

⁴⁰ Kemal KAHRAMAN, “Çevre Hazaru – Binler Kapısı”, 67-68.

⁴¹ A.g.m., 69.

⁴² Bu sır kavramı Ali'nin tanrılaşdırılması sürecinde de gayet işlevseldir. Çünkü Ali, sadece Muhammed ve kendisinin sahip olduğu ebedi sırrın açığa çıkartılması için dünyaya imam olarak gönderilmişti.

Veli, Sarı Saltuk, Seyit Cemal, Güvenç Abdal gibi bazı ocak ulularını Anadolu'ya Alevi taliplere dedelik yapmak üzere göndermiştir.”⁴³

Ayrıca sırası gelmişken bu ulu kişilerin daha önceki bölümlerde işlediğimiz Türk Halk Sufiliğinin Horasandan Anadolu'ya taşınmasını sağlayan sufi dervişler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü tüm ocakzadeler soylarının Horasan'a dayandığını iddia etmekte ve bu durumu gerek menkıbevi sözel anlatılarla gerekse de yazılı icazetnamelerle kendilerince kanıtlamaktadırlar. Ancak bu Alevi ocaklarının oluşumuna dair ortaya konan tezlerden sadece biridir. Farklı geleneklerden gelen Alevi-Bektaşî toplulukları bu konuda farklı fikirlere sahiptir. Ali Yaman bu tezleri dört genel başlık altında özetlemiştir:

1. Alevi ocakları Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıkmıştır.
2. Alevi ocakları Hacı Bektaş Veli'den önce vardı. Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce oluşturuldu.
3. Alevi ocakları Şah İsmail'den sonra ortaya çıktı.
4. Anadolu'ya gelen kabilelerin dinsel/siyasal lideri Türkmen babaları ocakzade dede ailelerini oluşturdular.

Bunlara ek olarak Clarke, İsmail Engin tarafından ortaya konan beşinci bir tezi aktarır. Bu teze göre “Alevi ocakları, genel itibariyle Osmanlı döneminde oluşmuşlardır. Bu oluşumda Osmanlı baskısının rolü büyüktür. Ocaklardaki yerel farklılıklarda özü esas almak, ona hizmet etmek esastır.”⁴⁴

Bu tezlerden ikincisine uygun düşen bir açıklamayı Burhan Kocadağ dile getirmektedir. O'na göre Hz. Ali soyundan ve torunlarından olan İmam Musa-i Kazım Bağdat'ta Abbasiler tarafından zehirletilince oğullarından İmam Ali Rıza Horasan'a, İbrahim El Mucap ise Nişapur'a gitmiştir. Burada Türkmenler ile bir arada yaşamışlar ve onlarla akraba olmuşlardır. Onların nesilleri zamanla “Seyyid” olarak adlandırılmıştır. İmam Ali Rıza dolayısıyla Türkmenler Şiiliğin etkisi altına

⁴³ Bkz. (30), YAMAN.

⁴⁴ Bkz. (33), CLARKE.

girmişlerdir. Ayrıca Hacı Bektaş Veli baba tarafından İbrahim El Mucap'ın soyundan gelmektedir. Kocadağ'a göre bu seyyidler Anadolu'da dedelik görevini üstlenmişler ve halka yol göstermişlerdir.⁴⁵

Ahmet Yaşar Ocak ise Alevi ocaklarının Şah İsmail zamanında ortaya çıktığını savunmaktadır. O'na göre Şah İsmail soy süren bir dini liderlik anlayışına sahip Şamanlık geleneğini İslam'daki seyyidlik geleneği ile birleştirmiştir. Şah İsmail "...başta kendisi olmak üzere, bu dini liderlerin Hz. Ali soyundan geldiğini gösteren icazetnameler dağıtmak suretiyle bugünkü dedelik kurumunu yarattı."⁴⁶ Hatta A. Yaşar Ocak'a göre -sufilik geleneği bölümünde de işlendiği gibi- henüz Alevilik olarak isimlendirilemeyecek konumdaki Türk heterodoksisinin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilişkisinin kurulması da böyle gerçekleşmiştir. Bir başka deyişle Şah İsmail kendi döneminde bir Alevi kimliğinin kurgulanması açısından gayet önemli bir gelenek icadı gerçekleştirmiştir.

2.3.1.3. Ocakların Hiyerarşik Yapısı

Alevi ocakları birbirileri ile olan ilişkilerinde bazı kriterler doğrultusunda hiyerarşik bir yapı sergiler. Ancak bu yapının nasıl işlediği henüz tam olarak ortaya çıkarılamamıştır. Bu nedenle söz konusu hiyerarşi sorgulamaya açıktır. Bu yapının işleyişinin net bir biçimde kavranamayışının sebebi en üst seviyede olduğu varsayılan mürşit ocaklarının dahi başka mürşit ocakları tarafından kontrol ediliyor olması ve aslında Alevi ocakları arasında ayırım gözetilmemesidir. Bu durum "Aleviler arasında 'Eri erden seçen kördür.' denilerek ifade edilir."⁴⁷ Yine de her ocağın bir başka ocak karşısında sorumlu olduğu bir yapıdan söz edilebilir.

⁴⁵ Burhan KOCADAĞ, *Alevi-Bektaş Tarihi*, 161.

⁴⁶ Bkz. (14), OCAK, 254 – 255.

⁴⁷ Bkz. (30), YAMAN.

Birdoğan bu hiyerarşik yapıda mürşitlik, pirlük ve rehberlik olmak üzere üç unsurun varlığından söz eder.⁴⁸ Ali Yaman ise ocakları işlevlerine göre dörde ayırmıştır: mürşit, pir, rehber ve düşkün ocakları. Burada bağlı olunan ocak mürşit ocağı, bağlı olan ise pir ocağıdır. Rehberlik ise bir başka ocağın hizmeti olarak paylaşılmaktadır. Böylece her dede ailesi kendini bağlı saydığı bir başka dede ailesinin talibi, müridi sayılmaktadır. Yaman ocaklar arası bu hiyerarşinin kökenine dair üç varsayım ortaya koyar.

1. Bu durum bazı ocakların eski oluşlarıyla ilgilidir.
2. Bazı ocakların nüfuzlu oluşuyla, nüfuz bölgelerinin ve taliplerinin fazla oluşuyla ilgilidir.
3. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren heterodoks Alevi zümrelerin zaman zaman merkezi idare ile yaşadıkları sürtüşmeler sonucunda gerçekleşen göçler ve sürgünlerle ilgilidir.

Yaman'a göre dedelik kurumunda hala geçerliliğini koruyan bu farklı statüler ocakların süreç içinde bağımsızlaşması sonucu ocaklar arasındaki ilişkilerde geçerliliğini yitirmiştir. Ancak Birdoğan bunun aksine ocaklar arası hiyerarşinin bugün hala geçerli olduğunu belirtir. Clarke de bu iki farklı görüşü aktardıktan sonra kendi çalışması sırasında Birdoğan'ı haklı çıkaran bulgular elde ettiğini söylemektedir.⁴⁹ Clarke'ın yaptığı görüşmeler sonucunda aldığı yanıtlara göre şöyle bir tablo ortaya çıkmış: Zeynelabidin Ocağı Aliyyül Şazeli Ocağı'na pirdir, bu ocak da Hıdır Abdal Ocağı'na pirdir ve Hıdır Abdal Ocağı da Garip Musa Ocağı'na pirdir.

⁴⁸ Nejat BİRDOĞAN, **Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi: Ocaklar, Dedeler, Soyağaçlar**, 147.

⁴⁹ Bkz. (33), CLARKE.

2.3.1.4. Ocakların İşlevleri

Ocaklar mürşitlik, pirlık ve düşkünlük gibi işlevsel ayrışmalarının ötesinde Alevi kimliği için pek çok diğer işlevi de yerine getirirler. Bu işlevlerden üçü şöyledir:

1. Anadolu'nun birbirinden çok uzak bölgelerinde yaşıyan Alevi topluluklar arasındaki iletişim ocaklar sayesinde canlı tutulabilmiştir. Çünkü dedeler uzak bölgelerde yaşıyan taliplerini de belli aralıklarla ziyaret etmekle yükümlüydüler.

2. Alevi toplumunun sahip olduğu sınırlı sayıdaki yazılı kaynak ocaklarda bulunmaktadır. Ocak aileleri Buyruklar, Cönkler, Cenk kitapları, Makalat, Vilayetname, Faziletname ve şecereleri ellerinde bulundurmakta ve korumaktadırlar.

3. Ayrıca söz konusu ocaklara mensup kişiler Aleviliğin tarihi boyunca sözlü geleneğin yaşatılması ve aktarılması rolünü de üstlenmişlerdir.

Clarke, bu işlevlere şunu ekler: “Ocak aynı zamanda dedenin soyuna işaret ederek, seçkin konumunun devam etmesini de garanti altına alır.”⁵⁰ Ancak sonuç olarak ocakların en genel işlevinin Alevi toplumunu bir arada tutmak ve Alevi olmayan çevreye karşı bağımsız bir konumun elde edilmesini sağlamak olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Alevi topluluğunun öteki karşısındaki “biz” bilincinin yeniden üretilmesinde ocaklar etkin bir rol oynarlar. Böylece ocaklar yoluyla “kutsal bir ailenin etrafında oluşun bir sosyal yapı yaratılarak”⁵¹ hem toplumun dağılması hem de toplum içi marjinalleşme engellenebilmiştir.

⁵⁰ A.g.m.

⁵¹ A.g.m.

2.3.1.5. Dedelik Kurumu

Anadolu Alevileri'nin inanç önderleri “dede” unvanı ile anılırlar. Dedelik Aleviliğin bel kemiği olarak adlandırılabilir bir kurumdur. Ali kültürünün Aleviliğin inanç yapılanması bakımından temeli olması gibi, dedelik kurumu da cemaat yapılanması bakımından aynı konumdadır. Kelime anlamı “yaşlı adam” veya “büyük baba” olan dede, Anadolu Alevileri için manevi liderleri işaret eder. Bir başka deyişle dedeler, ruhban sınıfını oluşturan ocaklara mensup olan ve rahip işlevini üstlenen bireylerdir. Ancak bazı Alevi ocaklarında ocağa mensup olan tüm erkek bireylere dede denildiği de görülmektedir. Bu ocaklarda tüm erkek bireyler dede-rahip rolüne sahip değildir. Çünkü dede ve dedelik kavrayışı ayrılmıştır. Bir bireyin dede-rahip olabilmesi için başlıca kriter, “cem” adı verilen ayini yürütebilmektir. Diğer kriterler ise pek net değildir.

Dedeler mensup oldukları ocaklar dolayısıyla Muhammed ve Ali'nin soyundan geldiklerine inanılan kişilerdir. Bu karizmatik soy dolayısıyla dedeler toplumsal hiyerarşinin en üst noktasında bulunur ve daima son sözü söyleme hakkına sahip olurlardı. Çünkü Alevilere göre Allah Muhammed'in soyunu (Ehl-i Beyt) tüm kötülüklerden ve hatalardan arındırmıştı. Dolayısıyla Evlad-ı Resul olan dedeler de her zaman doğruyu konuşur, doğru olanı yaparlardı.

Dedelerin bu konumuna rağmen her dedenin kendine pir saydığı bir başka dedeye karşı sorumlu olduğu bir sistem kurulmuştu. Bu karşılıklı bağımlılık sistemi, hiyerarşiyi katılaştırmayı değil, “yol” adı verilen inançlar bütünü bireysel iradenin üstünde tutmayı amaçlamıştır. Bu durumun kanıtı dedeler tarafından sıkça dile getirilen, “El ele el Hakka”, “Eri erden seçen kördür”, “Yol cümleden uludur”, “Gönül kalsın yol kalmasın” gibi deyimlerdir. Görüldüğü gibi aslında hiçbir dede diğerinden üstün bir konuma sahip değildir ama yine de birbirlerine karşı sorumludurlar.

Anadolu Alevilerinin inanç önderleri ile ilgili yapılmış çalışmalarda dedeler, üç farklı kategoriye ayrılmışlardır. Ali Yaman bu üç kategoriye şöyle belirler:

1. Bağımsız ocakzade dedeler: Elazığ, Erzurum, Malatya, Erzincan ve Tunceli civarında bulunurlar. Hacı Bektaş Veli'yi pir olarak kabul ederler ancak Hacı Bektaş postunda oturan ve O'nu temsil ettiği düşünülen Çelebilerden izin (icazetname) almazlar. Kırsal kesimde kendine yeterli, içine kapalı sosyal sistemlerin bağlı olduğu ocaklara mensup dedelerdir.

2. Çelebiler ve Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı dedeler/babalar: Tokat, Çorum, Amasya ve Yozgat gibi Orta Anadolu illerinde bulunurlar. Yılda bir kez Hacı Bektaş postunda oturan Çelebilerden onay alırlardı. Bu tür dedelik de babadan oğla geçer ancak Evlad-ı Resul olma şartı aranmaz.

3. Ocakzade dedelerce görevlendirilen dikme dedeler/babalar: Bu dedeler/babalar tanınmış bir ocağa mensup değildir. Ocakzade dedeler tarafından görevlendirilirler ve ancak ocakzadenin yokluğunda hizmet ederler. Ocakzade dedeler çok uzakta bulunan talipleri hizmetten yoksun kalmasın diye böyle bir çözüm geliştirmişlerdir. Ancak uzun vadede ocakzade dedeler ile dikme dedeler arasındaki bağlar zayıflamış ve dikme dedelerin aileleri yeni ocaklara dönüşmüşlerdir. Esat Korkmaz bu kategoriye “yol evlatları” şeklinde adlandırmıştır.⁵²

2.3.1.6. Dedelerin Sahip Olması Gereken Nitelikler

Geleneksel anlamda dede olabilmek için bazı niteliklere sahip olmak gerekiyordu. Bu niteliklerin başında Evlad-ı Resul olmak geliyordu. Yani bir kişinin dede olabilmesi için, Muhammed'den gelen karizmatik soya mensup olması gerekiyordu. Ancak tarih içinde hizmetleri ve kerametleri sonucu mürşitlik unvanı kazanan kişilerin aileleri de ocaklara dönüştüğünden bu nitelik giderek

⁵² A.g.m.

belirsizleşmiştir. Peygamber soyundan geliyor olmak şartı konumunu ocak adı verilen aileye mensup olup burada çocukluktan başlayan bir eğitimi almış olma şartı ile paylaşmaya başlamıştır.

Bunun ardından sıralanan niteliklerin önemi ocaktan ocağa farklılıklar gösterir. Ancak bir dedenin sahip olması gereken ikinci nitelik, temel inanç esaslarını biliyor olmak ve cem adı verilen ibadetin doğru bir biçimde yapılabilmesini sağlayabilmektir. Bir başka deyişle dede-rahip rolünü üstlenen kişi cem yürütebilmelidir. Bunların dışında her dede “Eline, beline, diline sahip olmak” koşulunu yerine getirmeli ve bilgili, eğitici, terbiye edici olmalıdır.

2.3.1.7. Dedelerin İşlevleri

Kuşkusuz dedelerin yukarıda sıralanan niteliklere sahip olmasının beklenme nedeni, yerine getirmeleri gereken işlevleridir. Alevi dedelerinin geleneksel yapının henüz sürdüğü kente göç öncesi dönemdeki başlıca işlevleri şöyle sıralanabilir:

1. Sosyal ve dinsel açıdan topluma önderlik etmek ve gerek davranışları gerekse yaşantısıyla örnek olmak,
2. Dinsel ayinleri yönetmek,
3. Taliplerini ziyaret edip cem hizmetlerini görmek,
4. Toplumu aydınlatmak (irşad) ve bilgilendirmek,
5. Toplumda birliği ve dayanışmayı sağlamak,
6. Suçluları düşkün etmek ve dargınları barıştırmak,
7. Bayram, sünnet, cenaze, evlilik gibi toplumsal törenlerdeki görevlerini yerine getirmek,
8. Adaleti sağlamak,
9. İnancı ve gelenekleri yaşatıp aktarmak,
10. Kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olmak.

Modern kent yaşamı Aleviler için bambaşka bir toplumsal yapının içinde yer almak demektir. Bu modern yapı içinde ne ocaklar ne de dedeler (Alevi inancının şekillendirdiği tüm diğer toplumsal kurular gibi) eski niteliklerini ve işlevlerini koruyamadılar. Dedelerin bazı işlevleri okul, mahkeme gibi resmi kurumlara geçmiş diğer bazıları ise önemini tamamen yitirmiştir. Sonuçta dedeler yeni toplumsal koşullara uyum sağlamak durumunda kalmışlar ve toplumsal konumları bu yeni koşullara göre şekillenmeye başlamıştır.⁵³

⁵³ Dedelerin ve ocakların kent ortamında edindikleri yeni görünüm (nitelik ve işlevler konusundaki dönüşümler) “Cumhuriyet Döneminde Alevilik-Bektaşılık” adlı başlık altında ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

2.3.2. Musahiplik Kurumu

*Musahipsiz kişi ceme gelür mü?
Ettiği niyazlar kabul olur mu?
Muhammed (Ali) yolundan derman bulur mu?
Yine farz içinde farzdır musahip
Pir Sultan Abdal*

*Sırrı cavidana ereyim dersen
Verdiğin ikrara sahip ola gör
Mürşit meydanına varayım dersen
Musahip meydanına yüzünü süre gör
Şah Hatayi*

Anadolu Aleviliği'ni doğru bir biçimde anlayabilmek için ele alınması gerekli olan bir diğer kurum da musahipliktir. Bu kurum Aleviler için sahip olduğu dinsel içeriğinin yanında ve hatta ötesinde toplumsal yaşamı düzenlemenin etkili bir aracıdır. Çünkü Şener'in de⁵⁴ belirttiği gibi zorunlu bir yapı olan kan bağına dayalı akrabalığın aksine musahiplik, tamamen gönüllülük esasına dayalı sosyal-toplumsal bir akrabalıktır. Aleviler için kan bağına dayalı akrabalıktan daha önemli olan musahipliğin kapsamlı bir tanımını Esat Korkmaz tarafından yapılmıştır:

Musahiplik dendiğinde ikrar vermiş, evli iki kişinin eşleri ile birlikte, Hakk'a yürüyünceye değin kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına, dedenin ve cem topluluğunun önünde söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle kurulan "toplumsal bir akrabalık" kurumu anlaşılır.⁵⁵

Musahip⁵⁶ ise yukarıda açıklanan toplumsal kuruma dahil olan her bir bireye verilen unvandır. Arapça "arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan, sohbet arkadaşi" anlamına gelen musahip, Türkçe "ahiret kardeşi, yol kardeşi, nasip kardeşi" biçiminde de kullanılmaktadır. Korkmaz'ın tanımında evli iki kişinin musahip

⁵⁴ Bkz. (31) ŞENER, 65.

⁵⁵ Esat KORKMAZ, *Anadolu Aleviliği*, 322.

⁵⁶ Arapça kökenli olan bu sözcük farklı metinlerde değişik biçimlerde kullanılmaktadır. Bu metinde musahip, müsahip ve müsahib şeklindeki farklı biçimlerden, bilimsel olarak daha güvenilir niteliklere sahip metinlerdeki kullanım olan "musahip" tercih edilmiştir.

olabileceği vurgulanmıştır. Ancak bu durum Anadolu'daki tüm Alevi topluluklar için geçerli değildir. Örneğin Tahtacılar'da musahip olacakların mutlaka evli olmaları gerekirken, bunun diğer Alevi gruplarında böyle olmadığı görülmektedir. Kimi topluluklarda en az 18 – 20 yaşında olmak şartı aranırken özellikle Doğu Anadolu'daki bazı Alevi topluluklarında ise çocukların musahip oldukları bilinmektedir. Ayrıca musahipliğin Bektaşiliğin Babağan kolunda pek yaygın olmadığını görmekteyiz. Piri Er'e göre bu fark Babağan kolda “mücerretlik” (evlenmemiş olmak) kavramının taşıdığı önemden kaynaklanmaktadır. Buna göre Hacı Bektaş Veli mücerrettir ve musahiplik için aranan başlıca koşullardan biri – yukarıda da gördüğümüz gibi- evli olmaktır.⁵⁷

Kente göç öncesi içine kapalı Alevi topluluklarında her Alevi erkeğin bir musahibi olması şarttı. Musahibi olmayanlar merasimlere katılamazdı. Bir başka deyişle bu kuruma dahil olmak topluluğun doğal üyeliğinden resmi üyeliğe yükselişin göstergesidir. Çünkü birey aynı zamanda tarikata da katılmıştır artık. Musahiplik tamamen karşılıklı gönüllülük esasına dayanır ve Alevi topluluklar için bu nedenle kan bağından daha önemlidir ancak musahip olabilmenin bazı koşulları vardır. Her iki birey birbiri karşısında bu koşulları yerine getirebildiklerini dedeye ve diğer topluluk üyelerine kanıtlayabildikleri takdirde musahip olabilirler. Bu şartlar şöyle sıralanabilir:

1. Musahiplerin her ikisi de Alevi olmalıdır. Topluluktan bir kişi, Alevi olmayan birini kendine musahip tutamaz.
2. Musahipler aynı sosyal sınıfa dahil olmalı ve toplumsal konumları eşit olmalıdır. Ekonomik anlamda birbirinden farklı özelliklere sahip kişiler yani zengin ile fakir yol kardeşi olamazlar. Musahiplerin ekonomik anlamda çıkar ilişkisinin olmamasına dikkat edilir. Ayrıca cahil ile alim, şeyh ile derviş musahip olamaz.
3. Musahip olacak kişilerin yaşları birbirine yakın olmalıdır. Yaşlı biri ile genç biri musahip olamaz.

⁵⁷ Bkz. (54), KORKMAZ, 322.

4. İki musahip aynı dili konuşmalıdır. Bu koşul musahipler arasındaki iletişimin önemini vurgular. Birbirini gerçek anlamda sevmeyen kişilerin musahip olmasına izin verilmez.

5. Bazı bölgelerde bekar kişiler de musahip tutabilme hakkına sahiptir. Ancak daha sonra eşler arasında çıkabilecek anlaşmazlıkların anda zarar vermemesi için evli çiftlerin musahip tutması tercih edilir. Evli kişiler musahip olacakları zaman eşlerin görüşü de alınır. Eşlerden biri istemiyorsa musahiplik gerçekleşmez. Musahiplik gerçekleştiğinde ise eşler de musahip sayılır.

6. Bazı topluluklarda musahip olacakların aynı köy veya kasabada yaşaması şartı aranır. Burada amaç gerektiğinde musahiplerin çabucak birbirlerinin yardımına koşabilmesidir. Ancak bazı topluluklar çok yakın ilişkinin musahipliğe zarar vermesinden çekinerek farklı köylerde yaşama şartını getirmişlerdir.

Musahiplerin birbirilerine ve topluma karşı olan sorumlulukları ele alındığında bu kurumun Alevi toplumsal yaşamında ne kadar önemli bir yeri olduğu anlaşılabilir. Bu kurum Alevi toplumsal örgütlülüğünün ilk halkasını oluşturur. Belli bir yaşa gelmiş her Alevi'nin yerine getirmesi gerekli olan bu adet ömür boyu yalnızca bir kez gerçekleştirilebilir ve verilen ikrar ölene dek geçerlidir. Musahiplerin sorumlulukları şöyle sıralanabilir:

1. Bir musahip sahip olduğu her şeyi, namusu hariç, yol kardeşiyle paylaşmakla yükümlüdür. Bir başka deyişle paylaşılmayan tek alan cinsellik alanıdır.

2. Bir Alevi musahibinin evine davetsiz gidebilir ve sofrasına teklifsiz oturabilir. "Musahip, musahibine yediği kadar yedirmeli, giydiği kadar giydirmelidir."⁵⁸ Bu durum musahipler arasında ekonomik bir birliktelik olduğunun da göstergesidir.

3. Bir musahip yaşamının her anında ahiret kardeşinin acılarına mutluluklarına ortak olmak onun her tür derdine derman olmaya çalışmak zorundadır. Hatta Melikoff'a göre; musahibinin istediği kızla evlenmesine yardım

⁵⁸ Bkz. (37) YAZICI, 96.

etmeli gerektiğinde (Anadolu’da yaygın bir adet olan) gönüllü olan kızın kaçırılmasında rol oynamalıdır.⁵⁹

4. Musahiplerin çocukları kardeş sayılırlar ve bu nedenle birbirleri ile evlenmeleri yasaktır.

5. Taraflardan biri öldüğünde diğeri ölenin ailesine kendi ailesi gibi bakmakla yükümlüdür.

6. Yol kardeşlerinin birbirlerine kötü davranmaları kesinlikle yasaktır. Bu karşılıklı sorumluluğun getirdiği yük, rehber veya pirden önce musahiplere yüklenmiştir. “Bir musahip musahibiyle düşkün olsa yine kendileri birbirini kaldırır. Musahibin düşkününü pir, rehber kaldıramaz.”⁶⁰ şeklindeki deyişler ile bu durum sık sık güncellenir. Musahipler dargın dolaşamazlar.

7. Ayrıca musahipler birbirlerini kötü davranışlardan uzak tutmak zorundadırlar. Çünkü taraflardan biri toplumsal yaşama uyuşmayan bir davranış sergilediğinde diğeri de bundan sorumlu tutulur ve eğer gerekliyse aynı ceza ile yargılanır.

2.3.2.1. Musahip Kurumunun Kaynağı

Musahipliğe dair yazılan metinlerin çoğunda bu kurumun dinsel ve toplumsal kaynakları ayrı ayrı ele alınmıştır. Oysaki dinsel kaynak olarak gösterilen Muhammed ve Ali arasındaki musahiplik ilişkisi Alevi kimliğinin kurgulanışı sürecinde gelişmiş bir söylencedir. Yani bu kaynak da aslında toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Ancak musahipliğe dinsel özelliğini kazandıran ortaya çıktığı toprakların gereğidir.

Irenne Melikoff farklı topluluklardaki benzer kurumları inceleyerek musahipliğin kaynağını belirlemeye çalışmıştır. Buna göre iki farklı kaynak

⁵⁹ Bkz. (12), MELIKOFF, 92.

⁶⁰ Bkz. (54), KORKMAZ, 340.

görülmektedir. İlki Türk-Moğol topluluklardaki “anda” adetidir. Aralarında kan bağı olmayan kişilerin bir yeminle birbirine bağlanması şeklinde olan bu adet Melikoff’a göre musahiplikten farklı bir yapıdır. Ancak Asya’daki buna benzer adetlerin musahipliğin kökenlerinden biri olduğu görüşü gayet yaygındır. İkinci kaynak ise İran-Hind kökenli Avesta inancıdır. “Doğu Türkçesindeki biste ‘ortak’, ‘kardeş’ anlamında Avesta deyimini havishta’dan gelmektedir. Her tacirin bir biste’si vardır.”⁶¹ Melikoff, musahipliğe dinsel içeriğini kazandıran olguyu Stig Wikander’dan yaptığı bir alıntı ile gösteriyor: “sosyal hizmetler dizisi daima sistemin dini bir yaptırımını ile sona erer.”⁶² Bu dinsel ve törensel içeriğe daha sonraları Ortaçağ Anadolu’sundaki Ahi teşkilatında rastlarız.

Esasen, Anadolu’da Fütüvvet’e bağlı bütün loncalar gibi, Ahi loncalarının da, dini bir çerçevesinin bulunduğu ve dervişlerin tarikatları ile meslek loncaları arasında bir benzerlik olduğu bilinmektedir. Ahilerin loncalarının, cemaat dışı (heterodoxe) sufilik ile sıkı ilişkileri vardı ve Ahiler, yönetimin yetki gücüne karşı tavırları dolayısıyla artık istenmez oldukları zaman, Ahi gelenekten birçok öğeler almış bulunan Bektaşilerin yanında kendiliğinden bir sığınak buldular. Hiç şüphesi yok, musahip, “ortak ya da kardeş” adetinin Alevilerde dini bir tören olması da Ahi loncaları yoluyla.⁶³

Bu konuda Nejat Birdoğan da Melikoff gibi Ahi teşkilatını musahipliğin kaynaklarından biri olarak değerlendirmektedir. Ancak Birdoğan, Zerdüş’tün kurduğu kardeş birliklerinin de musahipliğin kaynaklarından biri olabileceği görüşündedir.

Var olan fütüvvetnameler, incelemeler gösteriyor ki Ahiliğe katılmak isteyen acemi çırağın (nazil) ... kendisine öncelikle bir yol atası bulması gerekir. Bu Alevilikteki rehberin karşılığıdır. Sanırız ki Ahilikten geçmedir. Gene fütüvvet yolunda ilerlerken kendisinden daha kıdemli olan naziller arasından iki de yol kardeşi seçecektir. Bu olay da Aleviliğin bir kesimine yol kardeşi olarak geçmiştir.⁶⁴

Zerdüş kendi yöresinde kardeş birlikler oluşturmuş ve daha sonra günümüzde bile var olan ruhani dervişler birliğinin temelini

⁶¹ Bkz. (12), MELIKOFF, 85.

⁶² A.g.k., 85.

⁶³ A.g.k., 85-86.

⁶⁴ Nejat Birdoğan, **Milletlerarası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, 20.

atmıştır. Anadolu Alevilerinin bir kesiminde var olan musahip örgütünün bu olaydan çıkmış olması da akıldan çıkarılmamalıdır.⁶⁵

Musahipliğin ilk kaynağı olarak söz ettiğimiz Asya topluluklarına dair Baki Öz'ün görüşleri şöyledir. “Musahipliğin kaynağı Asya’dır. İskidler’de (Saka) ileri ölçüde bir kardeşlik vardır. Bu örgütlenme Harezm’de yaygındır. Asya ve şaman kökenli olan musahiplik Oğuzlar yoluyla Ahilere geçmiş oradan da Aleviliğe girmiştir.”⁶⁶ Korkmaz’a göre Asya’da sadece savaşan erkekler arasında kurulan bu örgütlenme biçimi daha sonraları tüm topluma yayılmıştır. Melikoff’un “anda” geleneği ile musahipliği farklı yapılar olarak değerlendirmesinin sebebi işte bu farklılaşmadır.

Savaşa gidenlerin eşini, çocuklarını ve malını mülkünü en yakın arkadaşına, dostuna emanet etmesi şeklinde yaşama geçen bu toplumsal dayanışma, zamanla “yol kardeşliği”, “can yoldaşlığı” biçiminde öne çıkmıştır. Yalnızca savaşa, sefere gidenleri ve onların arkadaşlarını kapsayan “yol kardeşliği” ve “can yoldaşlığı” olgusu, Anadolu Aleviliğinde daha tanımlı ve kurumsal nitelikte, herkesi kucaklayan bir toplumsal örgütlenmeye dönüşüyor.⁶⁷

Tarih bilimi ve sosyolojik veriler Anadolu Aleviliğindeki musahiplik geleneğinin oluşum sürecini bu şekilde ortaya koysa da Alevilerin çoğu için bu bilgiler pek bir şey ifade etmiyor. Alevilerin bu konuya dair bilgileri bazı metinlerde musahipliğin dinsel kaynaklarından biri olarak değerlendirilen bir söylenceye dayanmaktadır. Bu söylence Muhammed ve Ali’nin musahip olması üzerine kuruludur. Buna göre:

Gök ve yer yaratıldığı zaman melek Cebrail, Adem’in beline kuşak kuşadı ve kardeş oldular. Öbür melekler onlara yemek olarak helva, ekmeğ getirdiler. Adem, bir parça Havva’ya ayırdı. Bu ilk örnekteki edimi tekrarlayarak; Cebrail Peygamber’e de Tanrı’nın bir buyruğunu getirdi. Keza, Muhammed de Ali’yi, sağ elinden tutup minbere çıkararak - ve sonra kuşağını açarak- bağrına bastı. İki aynı gömleği giydiler, öyle ki, bir bedende iki baş gibi göründüler. Peygamber Ali’ye “Kanım senin kanındır, etim senin etindir, vücudum senin vücudundur, usum senin usundur, ruhum senin ruhumdur.” dedi. O zaman ashabı O’na “ey Allah’ın Resulü, gömleği çıkarınız” dediler. Peygamber gömleği çıkardı.

⁶⁵ Nejat BİRDOĞAN, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, 83.

⁶⁶ Baki ÖZ, *Alevilik Tarihinden İzler*, 108.

⁶⁷ Bkz. (54), KORKMAZ, 334 – 335.

Muhammed ve Ali tek bir vücut olarak görüldü. Peygamber, “Ali ve ben tek bir ağacın meyveleriyiz” dedi ve Ali’yi elinden tutup başparmağını parmağına bastırdı. Sonra minberden indi, kuşağını aldı, “İşte, Cebrail’in Miraç Gecesi beni sardığı kuşak, şimdi onu sana sarıyorum” diyerek, kuşağı Ali’ye doladı; biri Allah adına, öbürü Cebrail adına, üçüncüsü kendi adına, üç düğüm yaptı. Ve dedi ki: “Ey Ali, sen benim, Musa ile Harun’un kardeş oldukları gibi kardeşimsin.”

Sonra, Muhammed’in huzurunda Ali, Selman-ı Farisi’ye, Kanber’e kuşak kuşandırdı. Mü’minler Muhammed’e peksimet, yağ ve helva getirdiler. Muhammed bunları Selman-ı Farisi’nin, Hasan, Hüseyin ve Fatimatüzzehra’ya ulaştırması için bir parça ayırdıktan sonra, bulunanlara paylaştırdı.⁶⁸

Melikoff’a göre bu öyküde aslında Ortaçağ Anadolu’sunun meslek loncalarına ait kardeşlik merasimleri işlenmektedir. Bu nedenle tören sırasında bir kuşak kuşanılmakta ve meslek loncalarının piri sayılan Selman-ı Farisi’nin adı geçmektedir. Esat Korkmaz’a göre ise bu söylence “Hz. Muhammed’in zahir/şeriatçı kimliğinin yadsınması buna karşın Batını kimliğinin olumlanması öyküsüdür.”⁶⁹ Bir başka deyişle Türkler Orta Asya’da sahip oldukları benzer nitelikli bir toplumsal akrabalık ilişkisini İslam tarihini yeniden kurgulayarak yeni dinleri olan İslamiyet içine yamamışlardır. Dolayısıyla musahipliğin kaynağı İslamiyet’in doğduğu topraklarda değil, yerleşik yaşam öncesi toplumların dayanışma biçimlerinde aranmalıdır.

Sonuç olarak Musahipliğin kaynağının Asya’nın yerleşikleşmemiş toplumlarının dayanışma biçimi ve Zerdüşt’ün oluşturduğu kardeş birlikleri olduğu görülmektedir. Buradan Ahiliğe ve Aleviliğe taşınan musahiplik daha önceki “can yoldaşlığı” olgusundan herkesi kapsayan kurumsal nitelikli toplumsal bir örgütlenmeye dönüşmüştür. Ancak bu tarihsel gerçekler -yukarıda aktarılan- musahipliğin kaynağını Kuran’da bulan söylencelerin önemini yitirdiği anlamına gelmez. Çünkü bu tarihin yeniden kurgulanması olgusu bize Alevi-Bektaşî inancının senkretik yanının bu inançta üstlendiği bir işlevi gösterir. Muhammed ve Ali’nin musahip olması söylencesi sayesinde musahipliğe kutsal bir içerik kazandırılarak söz konusu toplumsal bağın sağlamlığı ve devamlılığı sağlanmıştır. Ayrıca Alevi

⁶⁸ Bkz. (12), MELIKOFF, 88 – 89.

⁶⁹ Bkz. (54), KORKMAZ, 326.

kimliğinin en önemli referans noktalarından ikisinin (Muhammed ve Ali) birbiri ile olan ilişkisinin tüm toplum için bir örnek oluşturmasının yolu açılmıştır.

2.3.2.2. Musahiplik Ritüeli

Musahiplik için özel bir cem düzenlenmez. Bir başka deyişle Anadolu’da “musahiplik cemi” şeklinde bir olgu yoktur. Ancak bu kadar önemli ve özel bir ilişki doğal olarak bir ritüel ile başlatılır ve onaylanır. Bunun için musahip olmak isteyen adaylar cem töreninden önce bu isteklerini dedeye bildirirler. Çeşitli yöresel farklılıklar taşımakla birlikte dedenin, rehberin (musahip adaylarını dedenin karşısına çıkaran kişi), musahip adayları ve eşlerinin ve cemde bulunan diğer canların çeşitli görevler üstlendiği bir merasimin ardından adayların musahipliği kabul olunur ve cem başlar. Söz konusu bu merasim Muhammed ve Ali’nin musahip olmaları söylencesinin yeniden hayata geçirilmesi biçimindedir.

Adayların niyetlerini dedeye aktarmalarına “dara durmak” denir. Dede dara duranlara “Bism-i Şah, Allah... Yüzüm yerde, özüm darda. Dar-ı Mansur’da ellerim gani dergâhında. Erenlerden hal hayırlısı Şey’en derim Allah... Eyvallah, hü gerçesin ya Ali” biçimindeki gülbangi⁷⁰ okur, adaylara ve eşlerine musahipliğin ne demek olduğunu ve ne gibi yükümlülükler getirdiğini açıklar. Buna göre musahiplik Muhammed, Ali’nin yoludur, onlardan kalmıştır ve bu yüzden verilen ikrar ölünceye kadar bozulamaz. Ayrıca dede şunları söyler:

Nefsinize uymayın; (İsteklerinize boyun eğmeyin).

⁷⁰ Gülbang veya Gülbank: John Kingsley Birg’e göre sözcük anlamı “yüksek sesle bağırarak” tır. Ancak bu kavramın da neyi işaret ettiği pek net değildir. Kimilerine göre; bir grubun varlığında bir ağızdan okunan bir toplu duadır. Ancak gülbangların kimi zaman tek bir kişi tarafından da okunduğu gözlenmiştir. Yapısı gereği toplu bir ibadeti hedeflediği için yine de gülbangdır. Kimilerine göre ise gülbang sözcüğü baba tarafından okunan resitalleri karşılarken rehber veya diğer görevlilerce okunan dualara “tercüman” denir. Sözcük anlamı tercüme eden olan tercüman ile gülbang arasındaki bu ayrım teoride böyle olsa da pratikte iki sözcüğün birbiri yerine kullanıldığı durumlar da mevcuttur.

Yolunuzdan azmayın; (Doğru yoldan ayrılmayın).
 Malı mala canı cana katın; (canınızı ve malınızı başkaları ile paylaşın).
 Çiğ lokma yemeyin; (Haramdan sakının).
 Halınıza haldaş, yolunuza yoldaş olun; (Acıda ve sevinçte bir olur birbirinize dayanın).⁷¹

Musahip adayları “eyvallah pirim” diyerek bu koşulları bildiklerini ve kabul ettiklerini söylerler. Bunun ardından musahiplerin bedeni başları dışarıda kalacak biçimde beyaz bir bezle sarılır ve bir başka bez musahiplerin beline kemer olarak dolanır. Dede bir başka gülbang okuduktan sonra adaylar dedenin elini öper. Dedenin başparmağı açık vaziyette musahiplerin sırtına vurmasının ardından adaylar artık musahip olmuşlardır. Musahipler diğer canların arasındaki yerlerine oturur ve cem başlar.

2.4. Ayn-i Cem

*Erenler cemine kimse giremez,
 Edeb ile erkân bir olmayınca.*

...
Pir Sultan Abdal

Genel bir tanımla başlamak gerekirse “Cem, Alevilerin-Bektaşilerin cemaatle birlikte yaptığı, ibadet olarak algılanan kutsal törenin adıdır.”⁷² Alevi-Bektaşî inancının ayırt edici özellikleri olan senkretik yapısı ve dinin dışsal biçim, uygulamalarına pek ehemmiyet vermeyen Batını karakteri, Alevi-Bektaşîlerin ibadet biçimlerine de yansımıştır. Çünkü Alevi-Bektaşîlerin en yaygın biçimde Cem adını verdikleri ibadetleri, etkilendikleri tüm kültürlerin ve dinlerin, dinsel törenlerinden ve ibadet biçimlerinden öğelerin bir seçkisi görünümündedir. Ayrıca farklı Alevi-

⁷¹ Bkz. (12), MELIKOFF, 91.

⁷² Bkz. (54), KORKMAZ, 209.

Bektaşî toplulukları bu ayini değişik biçimlerde isimlendirirler: Ayn-i Cem, Aynül Cem, Cem ayini, Abdal Musa Kurbanı, Birlik Cemi, Dardan İndirme Erkânı, Koldan Kopan Erkânı, Ali Cemi, Görgü Cemi, İçeri Kurbanı, İkrar Cemi, Halka Namazı.⁷³ Bu ibadetin önemi “Hak-Muhammed-Ali” divanı olarak görülmesinden de bellidir.

Aleviliğin çok az sayıda yazılı kaynağa sahip olması dolayısıyla Cem ayinin devamlılığı da yüzyıllar boyunca sözel ve görsel bilgi aktarımı üzerinden sağlanmıştır. Bu nedenle mekâna ve zamana göre değişiklikler göstermektedir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî inancında Sünnî İslam’ın aksine tüm yapısı kesin çizgilerle, yazılı olarak belirlenmiş namaz benzeri bir ibadet söz konusu değildir. Bu durum Ayn-i Cem töreni ve törene katılanlar için bir olumsuz durum yaratmaktan çok Alevi-Bektaşî inancında biçimin değil özün önemli olduğu fikrinin bir kanıtı gibidir. Ancak yine bu sebeple inanç bağlamının aksine bilimsel anlamda Cem ayininin toplumsal ve dinsel kaynakları konusu gayet tartışmalıdır.

İnanç bağlamından kasıt Cem olgusunun “Kırklar Cemi” adı verilen bir söylence üzerine oturtulmasıdır. Bu nedenle Ayin-i Cem’in Alevi-Bektaşîler için neyi ifade ettiğini anlayabilmek, “Kırklar Cemi” söylencesinin neden ve nasıl kurgulandığının irdelenmesiyle mümkündür. Diğer taraftan da Ayin-i Cem’in toplumsal ve dinsel kaynakları konusundaki görüşler değerlendirilmelidir.

2.4.1. Ayn-i Cem’in Kaynakları

Genel kaniya göre Cem terimi Arapça kökenlidir. “Arapça, ‘toplama, biriktirme’ ya da ‘topluluk, kalabalık’ anlamlarına gelen ‘cem’ sözcüğü zamanla;

⁷³ Namaz Alevilerin pek tercih etmedikleri bir terimdir. Ancak Cem sırasında tüm canların birbirinin yüzünü görebilecek biçimde, yani bir halka oluşturarak topluca niyaz etmeleri dolayısıyla böyle bir kullanım ortaya çıkmıştır. “Halka niyazı” kullanımı zamanla halka namazına dönüşmüştür. Dolayısıyla Cem ayininin tamamı bir halka namazıdır. Kısaca törenin her hangi bir bölümünde ayrıca namaz kılınmaz.

Alevilerin-Bektaşilerin cemaatle birlikte yaptığı ibadetin adı olarak terimleşir.”⁷⁴ Ancak bu genel kanı Aleviliğin-Bektaşiliğin kökenini sadece İslamiyet ile sınırlayan bakış açısının getirdiği ve bu bakış açısına sahip olanların yetinebileceği basit bir çıkarımdır. Oysa diğer Alevi-Bektaşi inanç esasları ve kurumlarında olduğu gibi Cem olgusu da İslamiyet öncesi kaynaklara sahiptir. Bu kaynaklar Sümer, Babil, Akad uygarlıklarındaki dinsel törenler, Orta Asya'nın Şamanist ayinleri (ve bu ayinlere katılmış olan Maniheizt, Budist unsurlar), Antik Yunan'ın Dionysos şölenleri (bağbozumu şölenleri) ve eski İran'ın Zerdüşt dininde Dionysos'un yerini tutan Cem adına düzenlenen törenlerdir. Tarihsel yakınlığı dolayısıyla en belirgin kaynaklar İran'ın Cem şölenleri ve Şamanların yönettiği ayinlerdir. Bu bilgiler ışığında Alevi-Bektaşi inanışındaki cem teriminin Arapça cim-mim-ayn harfleriyle yazılan cem sözcüğünden değil eski bir İran padişahı olan Cem'in adından geldiğini söyleyebiliriz. Bir başka deyişle Alevi-Bektaşi inancındaki cem sözcüğü Farsça'dır.

Cem, İran'ın eski Zerdüşt dininde şarabı bulan Kisra'nın (şahın, padişahın) adıdır.⁷⁵ Eski İran'da bu padişahın adına yılın belli zamanlarında şölenler düzenlenir, içki içilir, şiirler okunur, çalgı çalınır ve oyun oynanırdı. Böylece hem şarabı bulan Cem adlı padişah anılıyor hem de tıpkı Dionysos şenliklerindeki gibi esrime yoluyla kişiler kutsallaşıyor, tanrısallaşıyordu. Bu törenin ismi *Ayn-i Cemdi*. Çünkü Arapça'daki cem sözcüğünün Farsça karşılığı ayindir. Eğer bugün kullanılan sözcük Arapça kökenli olsaydı Ayin-i Cem kullanımı Arapça toplantının toplantısı gibi çelişik bir anlama sahip olurdu. Esat Korkmaz, Rıza Yürükoğlu, Nejat Birdoğan ve John K. Birge cem teriminin kökenine dair bu yönde görüşler bildirmişlerdir.

⁷⁴ A.g.k., 205.

⁷⁵ İran söylencelerinde Cem'in şarabı buluşu şöyle anlatılır: Bir çoban yaylımda koyunlarını güdüyordu. Birden gökte bulutlar belirdi (ak bulutlar), ortalık yumuşak bir gölgeye bürünmeye başladı. Derken yıldırımlar düştü, şimşekler çaktı. Çoban korku içinde sağına soluna bakınır oldu. Bir de ne görsün, yere inen ak bir bulutun içinden çırılçıplak bir kız çıkıverdi. Kızın yakınında dallarından üzüm salkımı sarkan bir ağaç belirdi. Çoban kıza tutuldu, ona yaklaştı, duygulandı. Kız, çırılçıplak durumda ağaçtan kopardığı üzüm salkımını avucunun içinde sıktı, çıkan suyu çobana içirdi, çoban esrirdi, gözü gönlü açıldı, sevindi, kıvandı.

İşte bu olayın geçtiği günden sonra, *cem* törenleri düzenlenmeye başlandı. Bu olayın, bu tören niteliğinde gerçekleşmesini sağlayan kişi *Cem* adı verilen padişahmış. Gökten inen, kızın içinden çıktığı söylenen ışınlı buluta da '*Cem'in ışığı*' anlamında '*Cem-şid*' denmiş.burada geçen '*şid*' sözcüğü eski Farsça'da '*ışık*' anlamındadır.(Söylenceyi aktaran Esat Korkmaz)

Ahmet Yaşar Ocak ise kendisi ile yapılan bir söyleşide, Ayn-i Cem ile Şamanların yürüttüğü ritüeller arasındaki benzerlikleri vurgulayarak bu ibadetin kaynaklarından birini daha aydınlatır.

Ayin-i Cem, Aleviliğin temel ibadet kurumudur. Bilimsel olarak ele alındığında bunun da tıpkı dedelik gibi, Türkler arasındaki eski Şamanist geleneklerle sıkı sıkıya ilgili bulunduğunu görürüz. Nitekim bilimsel çalışmalar ayin-i cemin İslam'dan önce Orta Asya'da Türklerin sürekli olarak belli zamanlarda Şaman'ın yönetiminde icra ettikleri 'ritüel nitelikli kırmızı içme' töreninin bir devamı olduğunu göstermiştir... Bu kırmızı ritüeli, belirlenen günün gecesinde, Şaman'ın çadırında yapılırdı. Törene yalnızca evli çiftler katılabilirdi. Şaman kopuz refakatinde dualar okur, bu arada törene katılanlara kırmızı sunulurdu. Tören gece geç vakte kadar sürer, sonra herkes kendi çadırına çekilirdi. Görüldüğü gibi bu tören, ayin-i cemin esasını çok iyi gösteriyor... Daha sonra bu Şamanist ritüele Budist ve Maniheizt unsurlar da katılmıştır ki Alevilikteki ikrar ayin-i cemi ve musahiplik ayin-i cemi hemen hemen bütünüyle bunların izini taşır. Bu iki ayin de bugünkü haliyle Maniheizm'deki inisiyasyon ayinine çok benzer... Alevilikteki cem merasimlerinde eski Şamanist, Maniheizt ve Budist duaların yerini nefesler, kopuzla ilahiler okuyup ayini yöneten Şaman'ın yerini, sazıyla nefes okuyan dede(mürşit) almıştır.⁷⁶

Bir başka ilginç nokta ise Fuat Bozkurt'a göre cem adı verilen törenin Öztürkçe karşılığının görgü olmasıdır.⁷⁷ Bu terim görmek fiilinden gelmektedir. Ancak Bozkurt zaman içinde neden cem sözcüğünün görgü teriminin yerini aldığını açıklamamıştır.

2.4.2. Kırklar Cemi Söylencesi

Kırklar Cemi veya Meclisi, Alevi-Bektaşiler için Muhammed ve Ali'nin zamanında yaşandığına inanılan bir olaydır/ritüeldir. Söylenceye göre kırk kişinin katıldığı bu ritüel ve etrafında şekillenen olaylar Muhammed'in Miraç yolculuğu ile aynı gece gerçekleşmiştir. Kırklar adı verilen bu ulular topluluğu ile Muhammed

⁷⁶ Ayhan AYDIN, *Alevilik-Bektaşilik Söylencileri*, 52.

⁷⁷ A.g.k., 68.

arasında yaşanan bu olay farklı yorumları anlatılmakla birlikte genel hatlarıyla şöyledir:

Birgün Cebrail, Muhammed'e Hakkın⁷⁸ davetini getirir ve O'na Miraç yolculuğunda rehberlik eder. Muhammed Miraca (tanrı ile görüşmeye) çıkarken önüne bir aslan⁷⁹ çıkar ve Muhammed yoluna devam edebilmek için peygamberlik mührünü taşıyan yüzüğü aslanın ağzına atmak zorunda kalır. Bunun üzerine aslan sakinleşir ve yoluna devam eden Muhammed tanrı katına ulaşır. Sonunda Hak tecelli eder ve Muhammed O'nun yüzünü görür. Hak ile sessiz, sözsüz söyleşirlerken Muhammed tanrının yüzünü Ali'ye benzetir. Burada Muhammed'e elma, bal ve süttten oluşan bir yemek gelir.

Muhammed Miraçtan dönerken kentte bir kubbe ve buradan gelen sesler dikkatini çeker. Bu meclise dahil olmak ister ve kapıyı çalar. İçerden bir ses şöyle der; “Kimsin, niçin geldin?” O'da “Ben Peygamberim. Açın içeri gireyim” der. Bu kez içerdeki “Bizim içimize peygamber sığmaz, onu var ümmete yap.” der. Muhammed tam ayrılacakken melekler o ulu meclise girmesini tavsiye ederler. Bunun üzerine Muhammed kapıyı çalıp kendini soyu ve sosyal statüsü ile tanıtır. Ancak içerideki ses bu kez de “Bize soy sop gerekmez” diyerek içeri almaz. Sonunda melekler Muhammed'e içeri nasıl kabul edileceğini söyler ve içeridekine kendini “yoktan var olmuş bir yoksul, fakir fukaranın hizmetçisi (hadimül fukara⁸⁰)” olarak tanıtır içeriye kabul edilir. İçeride yirmi ikisi erkek, on yedisi kadın otuz dokuz kişi oturmaktadır. Muhammed geçip Ali'nin yanına oturur fakat onu tanımaz. “Sizler kimsiniz? Lideriniz kimdir?” der Muhammed ve sorusuna “Bizler Kırklarız. Bizim ulumuz da uludur, küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız bir, birimiz kırktır.”

⁷⁸ Alevi-Bektaşiler *Allah* sözcüğü yerine daha çok *Hak* kavramını tercih ederler.

⁷⁹ Bir başka söylenceye göre Ali'ye adını Muhammed vermiştir. Oysa annesi Ali'nin adını Arapça aslan anlamına gelen *Haydar* koymak istemiştir. Bu nedenle Alevi-Bektaşiler arasında Ali'ye *Allah'ın Aslanı* şeklinde hitap etmek çok yaygın bir gelenektir. Ayrıca kimi söylencelerde Ali'nin aslan olarak belirdiği görülmektedir. Haydar isminin Anadolu'da bu kadar yaygın olarak kullanılmasının sebebi de söz konusu söylencelerdir.

⁸⁰ Bektaşi babalarının kendilerinden bahsederken ben yerine *fakir* sözcüğünü kullanmaları ile buradaki sembolik öge aynı hizmet (fakir fukaraya yapılan hizmet) anlayışına işaret etmektedir.

yanıtını alır. Muhammed'in "Biriniz eksik, kırk değilsiniz" sözü üzerine; "O birimiz Selman'dır. Taşraya parsa toplamaya gitti ama Selman da buradadır" derler. Muhammed'in ikna olmaması üzerine Ali kolunu uzatır, Kırklardan biri destur çekip koluna bıçakla kesik atar. Bu arada diğerlerinin de bileklerinden kan akmaya başlar ve pencereden bir damla kan gelip meydana dökülür. Bu Selman'ın kanıdır. Birinin kolu sarılınca hepsinin kanının durduğunu gören Muhammed meclisin hak olduğuna ikna olur.

Daha sonra Selman gelir ve bir üzüm tanesini Muhammed'in önüne koyarak kırka bölmesini ister. Muhammed bir tabakta üzüm tanesini ezip şerbet yapar ve kırklara sunar. Bu aynı zamanda Muhammed'in hadimül fukara hizmeti/marifetidir. Şerbetle esriyen Kırklar ve Muhammed vecde gelip semah eylerler. Semahın ardından Muhammed Kırklara pirlarını, rehberlerini sorar. Kırklar "Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir ve rehberimiz Cebrail Aleyhisselam'dır." cevabını verirler. Böylece Muhammed, Ali'nin Kırklar meclisinde olduğunu anlar ve yanına yaklaşınca Miraç'a giderken aslana verdiği yüzüğü Ali'nin parmağında görür.⁸¹

Kuşkusuz bu söylence Alevi-Bektaşî inanışı dışındaki İslam mezhep ve tarikatları için kabul edilemez önermelerle doludur.⁸² Ancak aynı zamanda da Alevi-Bektaşî inancının esaslarına ve bir kimlik olarak bu olguya dair pek çok ipucu ve sembolik öğeler taşımaktadır.⁸³ Ancak Korkmaz' a göre bugün Alevi-Bektaşîlerin bu

⁸¹ Sünnî İslam'da Muhammed'in gökyüzünde tanrı ile söyleşmesi anlamına gelen Miraç, bazı Alevi-Bektaşîler tarafından Muhammed'in Kırklar Meclisine kabulü olarak yorumlanır. Diğer bir ifadeyle Muhammed sıradan bir kul olmaktan kurtulup yorum-yetenek sahibi bir kişi olma özelliğini tanrı katında değil, Kırklar Meclisinde kazanmıştır. Bu nedenle Alevi-Bektaşîler arasında tarikata girme/nasip alma olgusu miraç adı ile de anılmaktadır. Ayrıca Muhammed'in Kırklar Meclisine kabulü, nasip alması anlamına gelir ki bu durum tıpkı Musahiplik söylencesindeki gibi Muhammed'in şeriatçı kimliğinin yadsınıp, Alevi-Bektaşî erkanına dahil olduğunun gösterilmesidir.

⁸² Muhammed'in tanrının yüzünü Ali'ye benzetmesi veya Kırklar'ın Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyişi gibi.

⁸³ Örneğin Miraçta Muhammed'e sunulan yiyeceklerin işaret ettiği bazı anlamlar vardır. Korkmaz'a göre: "Balın peteği insanın mayası, sütün sağıldığı meme insanın ana rahmi, elmanın kabuğu ise insanın derisi kabul edilir. Tanrı süte sevgiyi, bala aşkı, elmaya ise dostluğu bağışladı ve üçünü de insanlara yolladı." (Korkmaz'dan aktaran Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi 2008 yılı takvimi) Ayrıca Bedri Noyan'a göre cem yapılan odalarda kullanılan post Ali'nin bir tecellisi olan aslan figürünün, içilen şerbet ise Kırklar meclisinde ezilen üzümün remzidir. Cem esnasında postlara gösterilen saygının kaynağı da bu bakış açısidir.

söylence ile kurdukları ilişki gayet sorunludur. Çünkü Korkmaz'a göre akla dayalı bir felsefi din olan Alevilik-Bektaşilik söylence zemini dışında mucize kabul etmezken, özellikle geleneksel zeminde yukarıdaki gibi söylenceler nesnel olarak gerçekleşmiş olaylar gibi algılanmaktadır.

Cemin toplumsal kökeninin nesnel kaynakları Asya'da bulunmasına karşın, "geriye dönüş kültürü" nedeniyle bu nesnel kaynaklar, "inanç torbası"na doldurularak İslam'ın doğuş koşullarına taşınmıştır. Bu gerçeği göremeyen geleneksel sözcüler ve bu sözcülere düşünsel "lojistik" veren "aydınlar"; cemin toplumsal kaynağını, somut olarak gerçekleştiğine inandıkları Kırklar Cemi'nde arama yoluna gittiler.⁸⁴

Böyle bir durumda sorgulamaya kapalı inanç olguları dogmalara dönüşmektedir. Dogmalar ise söylencelerin içerdiği sembolik öğelerin çözümlenmesine engel olmakta ve dolayısıyla akıl yürütme ve yoruma dayalı derinliğin yerini Batıni karakterini yitirmiş sığ bir inanç almaktadır. Bu tür bir değişim ise ilk etkisini önemli konumu dolayısıyla Kırklar Cemi söylencesinde göstermektedir.

Alevi-Bektaşî topluluğunun günlük dilinde en çok yinelenen, Aleviliğe-Bektaşiliğe ilişkin sorunların çözümünde en sık başvurulan bir inanç kaynağı olmasına karşın Kırklar Cemi'nin neyi anlattığı konusunda tam bir sıklık egemendir. Tarihsel süreci içinde bu sıklığa, İslamdan gelen kirlenmeler de eklenmiştir. Çünkü şeriatçı İslam kuşatmasında yaşama geçen her türden kirlenme öncelikle 'Kırklar Cemi' söylencesine taşınmaktadır.⁸⁵

2.4.3. Ayn-i Cem'in Yapıldığı Mekân

Kırsal kesimde hasat zamanının ardından ocakzade dedeler taliplerinin bulunduğu köyleri ziyaret etmeye başlarlar. Dedelerin amacı, yılda en az bir kez olmak üzere taliplerinin cem hizmetlerini görmektir. Dede bir köye geldiği zaman

⁸⁴ Bkz. (54), KORKMAZ, 208.

⁸⁵ Korkmaz'dan aktaran Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi 2008 yılı takvimi.

“peyik” (davetçi) adı verilen bir kişi dedenin geldiğini ve cem yapılacağını ev ev dolaşarak halka bildirir. Cem için köydeki bir ev hazırlanırdı. Bu evin seçilmesinde bazı öncelik ve şartlar söz konusudur. Köyde bir ocakzade varsa Cem onun evinde yapılır. Zaten dedeler bu görevlerini bildiklerinden evlerinin bir odasını çok büyük tutarlar ki köyde ceme katılabilecek herkes buraya sığabilsin. Eğer ocak başka bir köyde ise dedenin atadığı rehberin evinde veya durumu uygun olan başka birinin evinde cem yapılır. Ayrıca cemin yapılacağı evin seçilmesinde hane halkı da önemli bir faktördür. Aile bireylerinin düşkün olmaması, komşuları ile sorunlu olmamaları, lokmalarının yenilebilmesi gerekmektedir. Çünkü “eline, beline, diline, işine, aşına, eşine sahip olmak” şeklindeki doğruluk ilkesi herkes için geçerliydi.

Kırsal kesimde cem mekânları böyle iken kentlerde veya tekkelerin bulunduğu yerlerde cemler tekkenin en büyük salonunda yapılırdı. “Meydan Evi” denilen bu salonun yer yer bazı farklılıklar göstermekle birlikte genel bir döşenme tarzı ve bazı makamlar vardır. John Kingsley Birge bu meydanın tasvirini kısaca şöyle yapar: Meydan her zaman dikdörtgendir ve genellikle altı metreye dokuz metre ölçüsündedir. Bir yanda bilerek alçak tutulmuş bir giriş kapısı (eşik)⁸⁶ karşı tarafta ise “Taht-ı Muhammed” olarak adlandırılan çerağlık⁸⁷ bulunur. Bu çerağlık üç basamaktan oluşur ve üzerine on iki imamları temsilen on iki küçük çerağ konulur. Bu çerağların arasında veya önünde, tepesi Bektaşî derviş tacı şeklinde uzun ve altındaki dört kolu dört kapıyı temsil eden bir çerağ vardır. Tahtın bir yanında, özellikle cepheden bakıldığında solda kalan bir koyun postu vardır. Buna Baba veya Mürşit postu denir. Ayrıca meydana rehber için ve Seyit Ali Sultan, Kaygusuz gibi

⁸⁶ Kapının alçak tutulmasının sebebi içeri girenlere bu meydandakilere ve onların sembolize ettiği değerlere boyun eğdiklerini, nefislerini dışarıda bırakmaları gerektiğini hatırlatmaktır. Ayrıca Alevi-Bektaşîler Muhammed’in “Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır, şehri dileyen kapıya gelsin, Ben hikmetin şehriyim, Ali kapısıdır, hikmeti dileyen kapıya gelsin.” Dedğine inanırlar. Bu nedenle Alevi-Bektaşî inancında kapı ve eşik kutsaldır, Ali’yi simgeler. Ali’yi simgelediği için eşige basılmaz, oturulmaz ve hatta kutsal mekânların (yatırlar vb.) kapıları ve eşikleri öpülerek içeri girilir.

⁸⁷ Çerağ: “Gerek Alevilikte, gerekse Bektaşilikte törenler için gereken gereçlerin başında çerağlar geliyor. Sözlük olarak çerağ, fitil, mum anlamında Farsça bir sözcüktür. Kent Bektaşîlerinin ağdalı dil kullanma özentişi olarak yalın Türkçe sözcüklerin yerine alınmış, oradan da Alevilere geçmiş görünüyor. Anadolu Aleviliğinde kimi yerlerde ‘mum’, kimi yerlerde de ‘delil’ olarak geçiyor. Bu delil Arapça olup ‘yol gösteren, kılavuz’ anlamındadır....Görülüyor ki işe dinsel törenler girdiğinde ‘mum’ çok az kullanılıyor.”(Nejat BİRDOĞAN, **Anadolu’nun Gizli Kültürü: Alevilik**, 264-265) *Delilim sırr-ı Kuran’dır, anınçün etmenem efgan* (Kağızmanlı Cemal Hoca) *Dedem geldi, delilimi yandırdı.*(Yemini)

Bektaşî büyüklerinin adı ile anılan başka postlar da konulur. Bazen Gaip Postu denilen ve üzerinde siyah sarıklı bir Bektaşî tacı bulunan bir post da vardır. Çerağlar ve tahtın önünde meydan taşı denilen dikdörtgen bir taş vardır ve bunun üzerinde kanaat taşı denilen oval bir taş vardır. Bunun yanında meydanın duvarlarına Alevi-Bektaşî inançlarına dair yazılar ve söylencelerdeki bazı sahneleri resimleyen çizimler asılır.

Meydanın tam ortasına her zaman Dar-ı Mansur veya sadece dar denir. Çünkü bu makam Hallac-ı Mansur'u sembolize eder. Burada durandan Enel Hak dediği için asılan Mansur gibi kendini feda etmeye hazır olması beklenir. Alevi-Bektaşîler, “ ‘Dar’ ya da ‘Dar-ı Mansur’ adı altında bir kurum yaratarak Ortodoks Sünnî dünyanın uzağında ve şeriat yaptırımlarının dışında, tam yedi yüz yıldır yaşamanın yolunu, yordamını buldular.”⁸⁸ Taht-ı Muhammed'in ön sol tarafındaki yere ise Peymançe denir. Nasip alacakların and içtikleri ve dedenin bu andı kabul etmesinin göstergesi olarak talibe dokunduğu makam burasıdır.

2.4.4. Ayn-i Cem'in İşleyişi

Daha önce de belirtildiği gibi Ayn-i Cem, Kırklar Ceminin bir tür tekrarlanması/güncellenmesidir. Ritüelin her anı (söylenen söz, dua ve nefeslerin/deyişlerin tümü ya da yapılan her edim) ibadetin yerine getirilmesi işlevinin yanında Kırkların meclisine göndermeler yapan simgesel anlamlar taşır.⁸⁹ Bu nedenle her şey törenseldir. Kesin hatlarla çizilmemiş olsa da tüm davranışlar önceden belirlenen kurallara göre işler. Kırklar meclisinde icra edilen on iki hizmetin

⁸⁸ Bkz. (54), KORKMAZ, 215.

⁸⁹ “Alevilerde Zemherinin 18. gecesi yapılan toplantı miracın temsili sayılır. Zaten bu tören miraçtır. Burada Hz. Muhammed'in bir rehberle gidişi gibi, bir rehber lazımdır. Niyaz duruşu (peymançe) Hz. Muhammed'in miraçta aslana rastlayışında duruşunu temsil eder, derler. Post aslanın, içilen şerbet Kırklar meclisinde ezilen üzümün remzidir, derler.” (Bedri NOYAN, **Bektaşîlik Alevilik Nedir**, 235-236)

yerine getirilmesi ayinin esas kısmını oluşturur. Ancak bu esas kısma geçilmeden önce yapılması gerekenler vardır.

Öncelikle dede/baba erkana uygun biçimde Meydana girer. Bu erkan cemaatten cemi yönetmek üzere destur alınması ve Hacı Bektaş Veli'yi temsil eden Horasan Postunun selamlanmasıdır. Postun yani cemi yürütecek olan mürşidin meydandaki konumu kapının tam karşısında, ocağın ve çerağların yanındadır. Mürşidin yanında yer alan rehber, dedenin ardından meydana girer. Dedeyi ve kendi postunu selamladıktan sonra yerini alır. On iki hizmetin diğer sahipleri de aynı erkana uyararak meydandaki yerlerini alırlar.

On iki hizmete geçilmeden önce musahip olacaklar veya –Babağan Bektaşiler’de musahip tutmak zorunlu olmadığından– tek başına nasip alacakların tarikata kabul töreni gerçekleştirilir. Toplumun bireyleri arasındaki anlaşmazlıklar ortaya dökülüp giderilir. Hesap verme zamanı gelen canlar Dar-ı Mansur’da sırasıyla yerlerini alırlar. Gerekli olan durumlarda bu kişilerin cezaları verilir veya cemaatten ve mürşitten helallik alarak yıllık görgülerini tamamlamış olurlar. Dar makamında verilen en ağır ceza düşkünlüktür. Düşkün olanlar cemlere katılamazlar ve hatta tüm toplumdaki dışlanırlar. Dargınlar barıştırılır. Çünkü kimse kimseyle küs, dargın veya kavgalı kalmaz. Bu durumda olanlar ceme alınmaz. Ayrıca Cem’in bu kısmında toplumsal yaşama, güncel konulara dair konuşmalar yapılır, mürşitlerden tavsiyeler alınır. Bunun ardından on iki hizmete ve çerağ uyandırma merasimine geçilir.

Hizmet sahipleri bir deyişle meydana çağrılır, halkın rızası alındıktan sonra duaları verilir. Bu deyişin ve hizmet sahiplerinin gelişinin bir örneği şöyledir:

Hakk’tan bize name geldi
 Pirim sana ayan olsun
 Şah’tan bize name geldi
 Mürşidime ayan olsun
 (Mürşit ayağa kalkar)
 Kimi okur kimi yazar
 Can ansur yoldan azar
 Mihmanları ceme dizer

Rehberime haber olsun
(Rehber ayağa kalkar)

Hak kuluna eyler nazar
Seyyah olup alem gezer
Kalleş gelir cemi bozar
Gözcü sana haber olsun
(Gözcü ayağa kalkar)

Şeyda bülbül bağı ister
Delil yanmaz yağın ister
Yak delili nurun göster
Delilciye haber olsun
(Delilci ayağa kalkar)

Aşıkların zikri sazdır
Daim Hakk'a niyazdır
Okunan nefes düvazdır
Zakirlere haber olsun
(Zakir ayağa kalkar)

Cemde herkes kardeş bacı
Bunlardır güruh-u naci
Seyyid-i Ferraş süpürgeci
Ferraşa da haber olsun
(Ferraş ayağa kalkar)

Bu ceme gelenler hacı
Bunlardır Hakk'a duacı
Cemin kilidi kapıcı
Kapıcıya haber olsun
(Kapıcı ayağa kalkar)

Ey gözü gönlü tok kişi
Daim hak iledir işi
Hazırla lokmayı aş
Niyazcıya haber olsun
(Niyazcı/Sofracı ayağa kalkar)

Ta ezelden dedik beli
Muhammet Ali'nin yolu
Engür tasla gelsin dolu
Sakacıya haber olsun
(Saka ayağa kalkar)

Gerçek olan dolu içer
Cemiyette güller saçar
Canlar gelir ceme geçer
Peyikçiye haber olsun
(Peyik ayağa kalkar)

Bir üzümü böldü Kırklar
Yiyemez özü çürükler
Allah deyip dönsün çarklar
Semahçıya haber olsun
(Semahçılar ayağa kalkar)

Şah Hatayi'm pire geldi
 Hak yoluna süre geldi
 Mümin, Müslim dar'a geldi
 İznikçiye haber olsun
 (İznikçi ayağa kalkar)

Ayağa kalkan hizmet sahipleri rehber başta olmak üzere Dar-ı Mansur'a dururlar. Dede hizmetlerin görülmesini başlatmak için hizmet gülbangını okur:

- Bismişah... Allah Allah...

Akşamlar hayır ola. Hayırlar fetola. Şerler defola. Hizmetlerimiz kabul ola. Hazır, gaib, zahir, batın ayn-i cem erenlerinin gül cemallerine aşk ola. Onsekiz bin alemle birlikte cümle mümin Müslim kardeşlerimizi Muhammed Ali eşiğinden, gülbangından mahrum etmeye. Allah cümlemizi Didar-ı Ehl-i Beyt'e, Meşreb-i Hüseyin'e nail eyleye. Muhammed-ül Mustafa, Aliyyül Mürteza, gözcümüz Cebrail-ül Mustafa, çerağımız Cebrail-ül Ensari, zakirimiz Bilal Habeşi, Ferramız Selma-ı Pir-i Pak, İznikçimiz Huzeymet-ül Ensari, kurbanımız Mahmut-ül Ensari, sakacımız şahitler şahı İmam-ül Hüseyin, ibriktarımız Gulam Kanber, peykimiz Amr-ı Eyyar, semahçımız Abuzer Gaffari ve bacımız Fatımat-üz Zehra hazretlerinin şefaatharına nail eyleye. Bu efendilerimizin hüs-ü himmetleri üzerimizde ola. Yolsuza Hızır yoldaşımız, evliya haldaşımız ola. Saklaya bekleye...

Dil bizden, nefes kutb-ül arifin, gavs-ül vasilin Pirimiz Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli' den ola. Nur-u Nebi, Kerem-i Ali, Dem-i Pir Hünkar Hacı bektaş Veli ve gerçek erenler demine Hü!

...hizmet sahipleri hizmetlerinin başına döner. Dede telkin verir:

- Eyvallah. Hak tümümüzden razı olsun. Canlar kusur işler, Hünkar bağışlar. Bilerek bilmeyerek işlediğimiz kusurlarımız olabilir. Bu nedenle hizmet sahibi dervişler dilinden söylerken sizler de içinizden ona uymaya çalışın. Hak gelsin erenler!⁹⁰

On iki imamların soyunda yaşamaya devam eden, Tanrının nurunu ve aydınlanmayı sembolize eden mumlar ve fitiller yakılır. Bunun için dedenin uygun duaları okuması ve destur vermesi beklenir. Zakir, Şah Hatayi' den veya Pir Sultan'dan bir düvaz-ı imam⁹¹ okurken çerağcı mumları yakar. Buna "çerağ uyandırma" denir. Çerağlar yakılmaz uyarılır, cem bittiğinde ise söndürülmez

⁹⁰ Bkz. (54), KORKMAZ, 242.

⁹¹ On iki imamların isimlerinin sayıldığı, müzik eşliğinde okunan bir tür deyiş/nefes.

“dinlendirilir”. Çünkü tanrının ışığı sonsuzdur, ne söndürülebilir ne de yakılabilir.⁹² Çerağların yakılması ile ayinin esasını oluşturan on iki hizmetin görülmesi süreci de başlamış olur.

Yukarıda küçük bir bölümü aktarılan Ayin-i Cem’in genel işleyişi bu şekilde sürer. Yani hizmetini görececek olan kişi mürşidin huzuruna çıkar. Mürşit cemaatin rızasını alıp gülbangi okur ve böylece destur vermiş olur. Bunun ardından hizmet görülür ve uygun deyişlerden biri veya birkaçı okunur. Mürşidin hizmet çağrısı için okuduğu gülbangdan da anlaşılabilceği gibi on iki hizmeti üstlenen her bir kişi Kırklar meclisinde bu görevi yerine getirmiş olan bir canın temsilcisi konumundadır. Söz konusu on iki hizmet ve bu hizmetleri yerine getirenlerin unvanları kısaca şöyledir:

Dede, cem törenini yönetir. Rehber, cemde görgüsü yapılanlara yardımcı olur. Gözcü, cemde düzeni sağlar. Çerağcı, çerağı (mumu) yakar, meydanın aydınlanmasını sağlar. Zakir, saz çalarak deyişler söyler. Süpürgeci, her hizmetin sonunda, süpürge çalma görevini yerine getirir. Sakka, su dağıtır, lokmalar yendikten sonra temizlik için ibrik, leğen, havlu getirir. Sofracı, kurban ve yemek işlerine bakar. Pervane, cemevine gelenler ve gidenlerle ilgilenir. Peyik, cemin yapılacağını herkese haber verir. İznikçi, cemevinin temizliğine bakar. Kapıcı, cem yapılan yerin kapısında bekler.⁹³

On iki hizmetin görülüp, deyişlerin okunduğu, semahların dönüldüğü bu ayrıntılı kısmın ardından dede/baba cemi mühürler. Bunun ardından dileyen canlar evine gidebilir. Kalanlar muhabbet ederler. Muhabbet adı verilen bu kısımda zakirler saz çalıp nefes/deyiş okurlar. Dileyenler semaha kalkar. Nefes okumak isteyenlere zakirler sazları ile eşlik eder veya saz çalmayı bilenler kendileri çalıp okuyabilir. Bazı yörelerde cemin bu kısmına nasip almamış ancak konuya meraklı olanlar alınır. Merak ettikleri konulardaki soruları dede tarafından cevaplanır. Ayrıca bazı bölgelerde sakiler tüm canlara dem/mey denilen alkollü içkiler sunarlar. Dem hem dedenin verdiği bilginin ve aklın somutlaşmış sembolüdür hem de deyişlerin daha bir

⁹² Yapılan katılımlı gözlemler sırasında Cemin ardından mumların kendiliğinden sönene dek söndürülmediği dikkat çekmiştir. Ayrıca günümüzde mum yerine elektrikli malzemelerin kullanıldığı cemler de düzenlenmektedir.

⁹³ Mehmet YAMAN, **Alevilikte Cem**.

aşkla okunması için vecde getirici işleve sahiptir. Ancak yine de “Asıl dem kulaktan alınır.” bakışı yaygındır. Alkolün sebep olabileceği hiçbir kontrolsüz davranışa bu ayinde yer yoktur.

Genellikle akşam yedi veya sekiz gibi başlayıp kimi zaman gün ışıyana dek süren bu ayrıntılı işleyiş, Mehmet Yaman tarafından Hıdır Abdal Ocağında yapılan cemlerin işleyişi göz önüne alınarak, şöyle özetlenmiştir:

1. Dede, orada bulunanlara eğitici bir konuşma yapar.
2. Zakirler, sazla deyiş çalıp söyler.
3. Süpürge (car) çalınır.
4. Post serilir.
5. Darginlar barıştırılır, sorunlar çözümlenir, canlardan rızalık alınır.
6. On iki hizmet sahiplerinin duaları verilir.
7. Çerağ (delil) uyandırılır.
8. Tezekar (ibrikar) tarikat abdesti aldırır.
9. Kurban ve lokmaların duaları verilir.
10. Dede, yol-erkan konusunda canlara bilgi verir.
11. Gerekirse kısa bir mola verilir.
12. Cem mühürlenir (secde yapılır).
13. Üç düvazımam okunur (secde yapılır).
14. Üç Tevhid çekilir (secde yapılır).
15. Miraçlama okunur, Kırklar Semahı yapılır.
16. İstek semahları yapılır.
17. Saka suyu dağıtılır.
18. Mersiyeler okunur.
19. Lokma ve kurban (sofra) hizmeti sunulur.
20. Lokmalar yenilip sofranın duası edildikten sonra dede “Duran oturan...” duası verir. Bundan sonra da şu hizmetler yerine getirilir: Süpürge çalınır, post kaldırılır, on iki hizmet sahiplerinin duası verilir, çerağ dinlendirilir ve cem ibadeti sona erer.⁹⁴

Ayn-i Cem’in genel işleyişinin ardından, sonuç olarak bu dinsel ritüeli genel nitelikleri itibarı ile değerlendirmek gerekirse, cemin dinsel olduğu kadar toplumsal bir içeriğe de sahip olduğu görülebilir. Çünkü canların ayin içindeki konumları, dar kurumu ve sorunların dedenin önderliğinde, meydanda çözümlenmesi gerekliliği toplumsal yaşamın disipline edilmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Ayrıca ceme katılanların cinsel kimliklerinin eşğin dışında bırakılması Alevi-Bektaşî toplumunun bireyleri ve ibadet etkinliklerini algılayışlarının önemli bir göstergesidir.

⁹⁴ A.g.k., 11 – 12.

Esrimenin (aşkın), müzik ve dansın ibadetin vazgeçilmez birer parçası olarak algılanması da cem ayinin en önemli özelliklerinden biridir. Bu nitelik Alevi-Bektaşî senkretizminin, ehl-i sünnet İslam'dan farklı olarak semavi dinler öncesi dünya ile bağını koparmayışının da bir işaretidir. Ancak bu işaret ve Bektaşî Sırrı olarak bilinen gizlilik, aynı zamanda Ayn-i Cem'in kutsal niteliğinin tanınmaması veya (kasıtlı ya da kasıtsız olarak) çirkin yakıştırmalar ile anılmasının en bilinen sebeplerinden biridir. Buna rağmen “mum söndü” gibi yakıştırmalar artık toplumsal yaşamda geçerliliğini büyük oranda yitirmiştir.

Ayn-i Cem'in bütünsel anlamda nitelikleri Korkmaz tarafından şöyle özetlenmiştir:

1. Cem, hak açısından eşitlerin bir etkinliğidir-tapımıdır.: doğrudan demokrasinin uygulandığı cemde herkes “can” dır; zengin-fakir, kadın-erkek, büyük-küçük yoktur; herkesin sözü birdir.
2. Cem bir dayanışma etkinliğidir, yani bir imecedir: Herkes olanağına göre verir, ihtiyacına göre alır.
3. Cem bir arınma etkinliğidir: ceme ölü gelinir, diri çıkılır.
4. Cem bir eleştiri-özeleştirî etkinliğidir.
5. Cem bir yargılama etkinliğidir.
6. Cem bir aydınlanma etkinliğidir.
7. Cem bir yardımlaşma ve dayanışma etkinliğidir.⁹⁵

2.5. Alevi-Bektaşî İnanışında Ali Kültü

Anadolu Alevi-Bektaşî senkretizmini oluşturan en önemli öğelerden biri de Ali kültürüdür. Bu inanç sisteminde İslam peygamberi Muhammed'in amcasının oğlu olan ve O'nun fikirlerini ilk benimseyen kişi olan Ali, bu tarihsel kişiliğinin ötesine taşınmıştır. Bir başka deyişle tarihsel süreçte karşımıza iki farklı Ali kimliği çıkar. Pek çok kaynak bu ikisini Ali'nin tarihsel kimliği ve efsanevi kimliği olarak ikiye

⁹⁵ Bkz. (54), KORKMAZ, 223.

ayırırken, Esat Korkmaz bunları “Ali’nin ortodoks ve batini tasarımları” olarak adlandırır.⁹⁶ Buna göre Ali’nin tarihsel (ortodoks) kimliği kısaca şöyledir:

2.5.1. Ali’nin Tarihsel (Ortodoks) Kişiliği

Peygamberin amcası Ebu Talib’in oğlu olan Ali 598 yılında Mekke’de doğmuştur. Muhammed, Ali’yi çok sevdiği için O’nu yanında yetiştirmiş ve daha sonra kızı Fatıma ile evlendirmiştir. Ali henüz dokuz yaşında iken Muhammed’in fikirlerini benimsemiş ve ilk Müslümanlar arasındaki yerini almıştır. Ali’nin Fatıma ile olan evliliğinden Hasan ve Hüseyin adında iki oğlu olmuştur. Savaşçı bir kişiliğe sahip olduğundan Muhammed’in katıldığı tüm savaşlarda yer almış ve kimi zaman orduları komuta etmiştir. Muhammed’in ölümünün ardından sırayla Ebu Bekir, Ömer ve Osman halifelik makamında görev almışlardır. Ancak bu süreç hilafet tartışmalarına sahne olmuş üçüncü halife Osman’ın öldürülmesinin ardından Ali halifelik makamına geçmiştir. Ancak siyasi otorite krizi Ali’nin hilafeti sırasında büyüyerek sürmüştür. Ali ise rakibi Muaviye’nin aksine ılımlı -ve hatta sinsi- bir politika izlemek yerine haksız bulduğu noktaları savaşçı mizacı nedeniyle yumuşaklık göstermeden düzenlemeye çalışmıştır. Tecrübeli Muaviye karşısında bir tür siyasi tecrübesizlik olarak da değerlendirilebilecek müdahaleleri dolayısıyla yandaşlarını da kaybetmiştir.

Sonuçta İslamiyet öncesinde Mekke’nin varlıklı kesimini oluşturanlar ve Osman’ın halifeliği sırasında elde ettikleri ayrıcalığı korumak isteyen çevreler Muaviye’nin önderliğinde Ali’ye karşı birleşirler. Ali hilafetinin önemli bir bölümünde bu çevrelerin iktidarı ele geçirmek için çıkardıkları isyanları bastırmakla uğraşır. Cemel vakasının ardından Muaviye taraftarları ve Ali’nin ordusu arasında yapılan Sıffin Savaşı’nda Ali’nin ordusu parçalanır. Bu parçalanmanın ardından

⁹⁶ Bkz. (54), KORKMAZ, 54.

Sıffin Savaşı'na kadar görüş ayrılığı biçimindeki farklılıklar toplumsal bölünmeler haline gelmiştir. Müslümanlar Şia-ı Ali, Muaviye taraftarları ve Hariciler olmak üzere üçe ayrılmış, siyasi ve dini farklı yorumlara dayalı mezhepler oluşmaya başlamıştır.

Bu bölünmenin ardından Muaviye'nin hakimiyetini ve Emevi hanedanlığını başlatan olay, Ali'nin Abdurrahman Mülcem isimli bir Harici tarafından zehirli bir kılıçla öldürülmesidir. Ali, öldüğünde altmış üç yaşındadır.

Ali'nin ölümünün ardından Muaviye ve Hasan anlaşır. "Hz. Hasan, Muaviye'nin ölümünden sonra halifeliğin oğluna geçmemesi ve halifenin Müslümanlarca oluşturulan bir şura tarafından seçilmesi şartıyla halifelikten vazgeçer. Muaviye, Hz. Hasan'la yaptığı anlaşmaya uymaz. Önce Hz. Hasan'ı zehirletir, sonra da oğlu Yezid'i ölmeden önce yerine halife tayin eder."⁹⁷

Ali'nin ölümünden yirmi bir yıl sonra küçük oğlu Hüseyin ve ailesi (yaklaşık olarak 80 kişi) Yezid'in askerleri tarafından öldürülür. Ehl-i Beyt adı verilen Muhammed'in ve Ali'nin soyu Kerbela Çölü'nde açlık ve susuzluğa mahkum edilerek öldürülmüştür. Kerbela olayı sonrasında Şia (Ali taraftarları) ve Emevi hanedanlığı arasındaki siyasi çekişme toptan kültürel bir farklılaşma sürecine girer. Bu ayrışma İslam devletinin her dönemde iç siyasetinin belirleyicisi olur. Aynı zamanda Ali'nin şehit edilmesi ve Kerbela olayı Ali, Fatıma ve Ehl-i Beyt'e tanrısal/insan üstü özelliklerin giydirilmesi sürecini de başlatır. Bir başka deyişle mitolojik olgu devreye girer.

⁹⁷ Bkz. (37), YAZICI, 21.

2.5.2. Ali'nin Efsanevi (Batını) Kişiliği

Alevi-Bektaşî senkretizminin en önemli öğelerinden biri Ehl-i Beyt'in ve özellikle de Ali'nin sahip olduğu tanrısal konumdur. Ali'nin insan üstü meziyetlere sahip olması olgusu günümüzde, gerek Alevi-Bektaşîler için gerekse de bu inanca dahil olmayan kitleler için Alevi-Bektaşî kimliğinin turnusol kağıdı konumundadır. Esat Korkmaz'ın deyişiyle Ali'nin bu Batını tasarımının ardında pek çok dinsel kaynak mevcuttur. Ancak bu kaynaklara inmeden önce Alevi-Bektaşîler için Ali'nin, eşi Fatıma'nın ve Ehl-i Beyt'in neyi ifade ettiğine bakmak gereklidir.

Ali'nin Batını tasarımına göre; dünya kurulmazdan önce Muhammed ve Ali aynı nurdan (kutsal, tanrısal ışık) yaratılmıştır.⁹⁸ Tanrı sahip olduğu ebedi sırrı Muhammed'in peygamberliği ve Ali'nin imamlığı ile dünyaya indirmiştir. Alevi-Bektaşî inancına göre Muhammed tanrının dış yüzüne Ali ise tasavvufî anlamda özüne dair olan bilginin sahibidir. Bu nedenle aslında tanrı, Muhammed ve Ali ayrılmaz bir bütündür. Hak, Muhammed, Ali deyişi ile bu ayrılmaz bütünlük kastedilmektedir. Ali, insan tanrı, insan-ı kâmilidir. Alevi-Bektaşî deyişlerinde kimi zaman Allah adıyla da anılan Ali, Hakkın (tanrının) yeryüzündeki ve her insandaki görüntüsüdür. Yani bir yanıyla insan nitelikli tanrı anlayışına (antropomorfizm) sahip olan Alevi-Bektaşîlere göre her insan Ali'nin ve dolayısıyla tanrının özünü içinde taşır. Önemli olan tasavvufî anlamda bu özü açığa çıkarabilecek denli kendini geliştirebilmektir. Bu noktaya insan-ı kâmil mertebesi adı verilir. Alevi-Bektaşîler için Ali'nin bu mertebeye ulaştığının iki tür kanıtı vardır. Bunlardan ilki Muhammed tarafından Ali için söylendiğine inanılan sözlerdir. İkincisi ise Kırklar Cemi örneğindeki gibi Ali tarafından sergilenen insanüstü nitelik ve davranışları işleyen sayısız söylencedir.

⁹⁸ On altıncı yüzyılda yaşamış olan ve Alevi-Bektaşîlerin “yedi ulu ozan”dan biri olarak saydıkları Virani, bu inancı şöyle işler: Kudret kandilinde parlayıp duran / Muhammed Ali'nin nurudur vallah (Virani'den aktaran İsmet Z. EYUBOĞLU, **Alevi-Bektaşî Edebiyatı**, 167)

Alevi-Bektaşî inancına göre Muhammed; Ali, Fatıma ve Ehl-i Beyt için şunları söylemiştir: “Ben kimin efendisi isem, Ali onun efendisidir.”⁹⁹ “Ali ile aynı etten, aynı kandan, aynı ruhtan, aynı cisimdeniz. Bütün sırlarımız birdir. Ali kardeşim, vasihim ve benden sonra halifemdir. Ali, konuşan Kur’andır.”¹⁰⁰ “Fatımacığım, dünya kadınlarının hanımefendisi, bu ümmetin kadınlarının tacı ve mümin hanımlar arasında en üstün olanıdır. Kızım Fatıma, bir cennet meleğidir. Zira, diğer kadınlar gibi hayız (aybaşı) olmaz.”¹⁰¹ “Ulular ulusu Allah, peygamberleri ayrı ayrı ağaçlardan (soylardan) yarattı. Benimle Ali’yi bir ağaçtan halketti (yarattı). Ağacın kökü benim Ali dalları budaklarıdır. Fatma, o ağacın verimidir. Hasan ile Hüseyin meyveleri, şiamız da yapraklarıdır. Kim bu ağacın dallarından birine yapışırsa kurtulur, yapışmayan helak olur.”¹⁰²

Alevi-Bektaşîler Muhammed’in söylediği bu sözlerden hareketle ilk halife olma hakkının Ali’de olduğuna inanırlar. Dolayısıyla onlara göre ilk üç halife hakları olmayan bir makamı hile ile elde etmişlerdir. Ancak savaşçı kişiliği ile tanınan Ali, İslam içindeki ayrışmanın başlangıç noktası olarak değerlendirilen bu olaylara karşı sessiz kalmıştır. Çünkü bir diğer söylenceye göre; ölmeden önce Muhammed kendisinden kılıcını bir daha kullanmayacağına dair söz almıştır. Bu sözü veren Ali, Muhammed’in ölümünün ardından ünlü kılıcı Zülfikar’ı Kızıldeniz’e atmıştır. Diğer taraftan tarihsel bilgiler hilafet konusunda başka şeyler söylemektedir. Örneğin Ahmet Yaşar Ocak’a göre ilk halife olma hakkının Ali’ye verildiğine dair bir bilgi mevcut değildir.

Bugünün modern bilimsel tarih araştırmaları, Hz. Muhammed’in, kendinden sonra Hz. Ali’nin halifeliği konusunda, hiçbir görüş beyan etmediğini kabul eder. Ayrıca Hz. Ali’nin, her ne kadar kendisi hilafet makamına getirilme beklentisi içerisinde olsa da ilk üç halifeyle hiçbir zaman çatışmaya girmediğini, çatışmaya girmek şöyle dursun, onlara bütün işlerinde yardımcı olmaktan kaçınmadığını, onların da onu dışlamadıklarını göstermektedir.¹⁰³

⁹⁹ Adil A. ATALAY, **İmam Cafer-i Sadık Buyruğu**, 257.

¹⁰⁰ Bkz. (37), YAZICI, 111.

¹⁰¹ Ebu İlm’den aktaran Faik BULUT, **Ali’siz Alevilik: İslam’da Özgürlük Arayışı -1**, 470.

¹⁰² Hasan Ayyıldız’dan aktaran Cemal ŞENER, **Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi**, 22.

¹⁰³ Bkz. (75), AYDIN, 40.

Ancak bu tarihsel gerçekler Ali'nin efsanevi kişiliğinin etkinliğini azaltmamaktadır. Yine Ocak'a göre; Ali öldürüldükten sonra mitoloji devreye girmiş ve Ali, hayattayken oynamadığı rolü öldükten sonra oynamaya başlamıştır. Ancak neden Batini tasarımlara konu olmasına rağmen Muhammed değil de Ali kült konumuna gelmiştir sorusunun cevabı net değildir. Bunun cevabı Muhammed'e en yakın kişi olmasına rağmen Ali'nin ve kendisinden sonra gelen soyunun hep "şehit edilmesi" olabilir. Bir başka etken de Ali'nin Muaviye veya başkaları gibi ince siyasi hesaplar yapmak yerine savaşı/tez canlı kişiliğini koruması da olabilir. Bu etkenler sonucunda mitolojik bir mirasa sahip olan halklar, bu mirasın getirilerini Ali'yi (Fatma'yı ve Ehl-i Beyt'i) yeniden tanımlamada ve hatta O'nu kendi kültürleri ışığında eğitmede kullanmışlardır. Söz konusu kültürel mirasın (mitolojinin) kaynakları da Anadolu Alevi-Bektaşî inancının kaynakları ile aynıdır. Bu konuda Melikoff, Göktengri'nin Ali'de yaşamaya devam ettiğini ileri sürer. Faik Bulut ise Ali'nin, Fatıma'nın ve Ehl-i Beyt'in kutsallaştırılmasının ardındaki Hristiyanlık, Mazdaizm, Hint ve Mani inançlarının kalıntılarına dikkat çeker.

Faik Bulut'a göre; Muhammed'in kızı Fatma'ya "bakire" anlamına gelen, Fatimatul Betül biçiminde seslenmesinin ardında Hristiyanlıktaki Kutsal Bakire ve Ruh-ül Kudüs inancı vardır. Bu nedenle Fatıma'nın regl olmadığı ve loğusalık dönemi yaşamadığı inancı gelişmiştir. Hristiyanlıktaki bu inançların kaynakları ise Mazda ve Mani dinlerindeki ışıktan yaratılma ve dolayısıyla kutsiyet taşıma öğretisidir. Bu öğretiyi Müslüman Batıniler'in ve Şiilerin Muhammed ve Ali'nin (ve dolayısıyla soylarının) ışıktan yaratıldığı savına zemin hazırlamıştır. Bir diğer kaynak ise Zerdüşî inancındaki "Zodiac Takın Yıldızları" anlayışı ve güneş tanrısı Mithra'dır. Milattan önce 2000'li yıllardan kalma Hint ve Ari inanışlarında yeryüzünün en uzun ömürlü ve kıdemli tanrısı olan Mithra inanışı Mezopotamya, Anadolu, Yunan ve Roma uygarlıklarına taşınmıştır. Bazı Hristiyan yazarlar İsa'yı Mithra'dan söz eder gibi yazmışlardır. Bu anlayış daha sonra Mazda inancındaki yeryüzü melekleri inanışı ile birleşerek Fatıma'nın Batini tasarımında rol almıştır. Bu

kez kutsal bakire ışığına sahip olduğuna inanılan Fatıma'ya, Fatımat-ü Zehra denmiştir. Çünkü O ibadet ederken, tıpkı Mithra gibi nur (ışık) saçmaktadır.¹⁰⁴

Bu doğrultuda Ali'nin kutsiyetinin izi sürüldüğünde ise İran kökenli Cemşid efsanesinden Ali'ye ulaşan bir mitolojik hat ortaya çıkar. Devleri yenebilen, kayaları ve dağları yerinden sökebilen Cemşid karakteri, Sami topluluklarda karşımıza Süleyman peygamber olarak çıkar. Tevrat, İncil ve Kur'an 'da adı geçen Süleyman, efsaneye göre şeytanı yenip bir küpe hapsedmiştir. Tüm canlılara hükmedebilecek bir yetkinliğe erişen Süleyman'ın bu özelliği, Ali'nin tanrısal sırrın taşıyıcısı olmasının kökenidir. Ayrıca Şii mistisizmi Cemşid mitolojisini Ali'nin kişiliğinde yeniden güncellemiştir. “Çünkü Ali de Hayber kalesinin koskoca demir kapısını yerinden söküp, kalkan olarak kullanabilmiş. İnsanlara zarar veren devi, küçük çocuk kılığına bürünerek zincire vurmuş Müslümanlığı kabul eden devi, sonradan salıvermiş...”¹⁰⁵

Tüm bu söylenceler ve mitolojik karakter kurgulamalarından da anlaşılacağı gibi, İslamiyet öncesinden devralınan efsanevi ve felsefi eğilimler, İslamiyet'in dogmatik yapısını halk düzeyinde gevşetmiş ve hatta dönüşüme uğratmıştır. Bu dönüşüm Ali'nin kişiliği etrafında geliştiğinden Şii mistisizmi ve Alevi-Bektaşî inancı bir tür *Ali Kültü* yaratmıştır.

2.6. Tarih Boyunca Osmanlı Bektaşîlik İlişkileri

Başta Osman ve Orhan Beyler olmak üzere ilk Osmanlı hükümdarları ile Bektaşîler arasında sıkı bir ilişki mevcuttu. İyi yetişmiş Selçuklu sultanlarının devletinde resmi din kitabı Suni İslam iken, ilk Osmanlılar bunun aksine heterodoks bir görünüm sergileyen Türkmen şeyhleri (babalar) ile sıkı ilişkiler kurmuşlardı. Osman ve Orhan Beyler yaşam biçimleri ve dini uygulamaları göz önüne alındığında

¹⁰⁴ Bkz. (100), BULUT, 475.

¹⁰⁵ A.g.k., 476.

sade aşiret reisleri görünümündeydiler. Bu nedenle ilk Osmanlı sultanları, Türkmen toplulukların hem siyasi hem de dini önderleri olan Babaların desteğini kazanmışlardı. Baba unvanlı bu şeyhler hem heterodoks bir İslam'ın uygulayıcısı konumundaydılar hem de Babai ayaklanmalarında rol almışlardı. Babalar ve önderlik ettikleri zümreler Yesevi, Kalenderi, Vefai, Haydari gibi sufi oluşumların temsilcileriydiler. Süreç içinde tüm bu sufi oluşumlar Bektaşilik içinde eriyince Bektaşi tarikatı da Osmanlı devleti için yüksek konumlu bir halk tarikatı olma anlamını kazandı. Bektaşilik ile ilk Osmanlılar arasındaki sıkı bağların diğer kanıtları ise Şeyh Ede Bali'nin konumu ve yeniçeri ocağı ile Bektaşi tarikatı arasındaki ilişkidir.

Osmanlı devleti ile Bektaşi tarikatı arasındaki ilişki bağlamında Şeyh Ede Bali kilit önemde bir şahsiyettir. Çünkü heterodoks bir Türkmen şeyhi olan Ede Bali, Babai ayaklanmasının lideri olan Baba İlyas'ın müritlerinden biridir. Osman Gazi'yi kızı ile evlendirip hükümdarın kayınbabası olan Ede Bali aynı zamanda Osman Bey'in fıkıh danışmanıdır. Baba İlyas dolayısıyla Hacı Bektaş Veli ile de birebir ilişki kuran Ede Bali bir taraftan da Ahi loncasına üyedir. Sonuç olarak Ede Bali, Osmanlılar, Babailer, Bektaşilik ve Ahilik arasındaki ilişkilerin ve geçişliliğin kanıtıdır.

Bektaşiliğin Osmanlı devletinin erken dönemlerinde sahip olduğu üst düzey konumun diğer göstergeleri ise yeniçeri ocağının kuruluşu sırasında Hacı Bektaş Veli'nin koruyuculuğuna bağlanması ve Hacı Bektaş Veli türbesinin bizzat Osmanlı padişahları tarafından inşa ettirilmesidir. Melikoff'un tarihçi Oruç'tan aktardığı bilgilere göre; bir Bektaşi olan Ali Paşa, kardeşi Sultan Orhan'a yeni kuracağı ordunun Hacı Bektaş Veli tarafından kutsanması gerektiği yönünde bir tavsiyede bulunmuştur.¹⁰⁶ Bu tavsiyeye uyan Sultan Orhan yeni ordusunu Hacı Bektaş Veli'nin isteğine uygun biçimde teşkilatlandırmıştır. Bu kutsanma ritüeli sayesinde birer Osmanlı askeri olarak yetişecek olan devşirmelerin manevi yaşamları Bektaşi örfüne uygun biçimde düzenlenmiştir. Diğer taraftan da Anadolu'daki heterodoks

¹⁰⁶ Bkz. (12), MELIKOFF, 194.

zümrelerin kontrolü kolaylaşmıştır. Ancak tarihsel olarak bu kutsanma ayininin bizzat Hacı Bektaş Veli tarafından yapılmış olması olanaksızdır. Çünkü yeniçeri ocağı yaklaşık olarak Bektaş'ın ölümünden doksan yıl sonra kurulmuştur. Ancak bu görevin Hacı Bektaş tekkesinde Bektaş'ın postunda oturan bir baba tarafından yerine getirildiği kabul gören tarihsel bir bilgidir. Bu tarihten itibaren yeniçerilerin “Hacı Bektaş evlatları” şeklinde anıldıkları ve günlük konuşma dillerine yansiyacak kadar Bektaşî örfüne uygun hareket ettikleri görülmektedir.

Yeniçerilere pir olarak özellikle Bektaş'ın seçilmesi olgusu bir başka gerçeğe de ışık tutmaktadır. Birçok tarihçiye göre yaşadığı dönemde Anadolu'daki binlerce Türkmen babadan sadece biri olan Bektaş, ölümünün ardından birinci derece bir kişiliğe dönüştürülmüştür. Zaman içinde Anadolu'daki tüm Alevi-Bektaşî zümreler için merkezi bir otoritenin simgesi olan Hacı Bektaş Veli türbesinin I. Murat tarafından inşa ettirilmesi de bu sürecin bir ayağıdır. I. Selim'e kadar tüm Osmanlı hükümdarları Bektaşîliğe ve Bektaş'ın türbesine özel bir ilgi göstermiştir.

Ancak Surayia Faroqhi yeniçeriler ile Bektaşîler arasındaki ilişkinin sanıldığı aksine çok da belirleyici olmadığını iddia etmektedir: “...Bektaşîler ile yeniçeriler arasındaki ilişkilerin de abartılmaması gerekir. İstanbul ve Kahire dışında kalan Bektaşî zaviyeleri, yeniçerilerle pek fazla bağlantı kurmuş gözükmemektedir. Mesela, 16. yüzyılda Bektaşî tarikatının yayılıp genişlemesini tamamıyla ya da büyük oranda yeniçeri ocağının desteğine bağlamak kesinlikle hatalıdır.”¹⁰⁷

Bektaşîler erken dönem Osmanlı hükümdarlarından aldıkları destekle kimi yerlere yerleşip tekkeler kurmayı sürdürdüler. Aynı zamanda birer savaşçı (gazi) olan dervişler yerleştikleri yerlerde tarım ve hayvancılıkla ilgilendiklerinden tekkelerin bulunduğu alanlar ekonomik ve kültürel yaşam açısından hareket kazanıyordu. Tekkeler için daha çok dağ geçitleri ve yollar tercih edildiğinden kontrolün sağlanmasına da yardımcı oluyorlardı. “Ardından kısa zamanda bir köy sonra değirmenler, aşevleri, fırınlar, kervansaraylar, darüşşifalar, vb. sosyal yararlı vakıflar

¹⁰⁷ Surayia FAROQHI, *Anadolu'da Bektaşîlik*, Çev. Nasuh Barın, 188.

belirmekte gecikmiyordu. Bu ücra yer kısa zamanda manevi bir değer verilen kurucu velinin türbesi çevresinde bir kültür merkezi oluyordu.”¹⁰⁸ Bu kültürel hareketlilik çevredeki Hıristiyan halkın Türkleşmesi ve İslamlaşmasında da etkili oluyordu.

Ancak bu süreç boyunca bir taraftan Osmanlı sarayının resmi din politikası ehli-sünnet bir İslamiyet’e doğru kaydı. Diğer taraftan da XVI. yüzyılda yoğunlaşan Safevi propagandası dolayısıyla, (Melikoff’un tabiriyle) aşırı Şii özellikler Anadolu’daki heterodoks İslam kavrayışında ve dolayısıyla Bektaşilikte daha çok alan kaplamaya / belirginleşmeye başladı. İnançsal bağlamdaki bu ayrışma ve politik sorunlar, Anadolu’daki heterodoks zümreler ile Osmanlı devleti arasındaki gerilimleri arttırdı. Çeşitli ayaklanmalar kanlı şekillerde bastırıldı. Ancak Osmanlı sarayı Safevi propagandanın etkisindeki toplulukları ılımlı İslam yönüne çekebilmek için Bektaşi tarikatını kullanmayı amaçladığından tarikat ile devlet yöneticileri arasındaki ilişkilerin boyutu çok fazla değişmedi. Söz konusu ilişkinin negatif yönde değişmesine sebep olan asıl olgu ise Osmanlı İmparatorluğundaki merkezileşme eğilimleridir.

2.6.1. Vaka-i Hayriye

Osmanlı devletinde merkezin konumunu güçlendirmenin askeri ve idari yolu, ordu ve vakıf sistemlerinde gerçekleştirilecek ıslahatlardan geçiyordu. Bu iki alanda yapılacak değişiklikler ise yeniçeri ocağının ve Bektaşi tarikatının kapatılması ile sonuçlanacaktı. Çünkü 17. yüzyıldan itibaren neredeyse bağımsız bir güç haline gelen yeniçeriler, yönetici kadro tarafından bir tehdit unsuru olarak algılanıyordu. İlk ıslahatçı padişah olarak bilinen Genç Osman’ın yeniçeriler tarafından öldürülmesi bu algının hiç de boş olmadığına bir kanıttı. Yeniçeriler artık istemedikleri sadrazam ve padişahı tahttan indirebilecek kadar etkiliydiler. Ocağın kuruluşu sırasında Hacı

¹⁰⁸ Bkz. (12), MELIKOFF, 198.

Bektaş türbesinden getirilen büyük kazanın kaldırılması yeniçerilerin ayaklanması anlamına geliyordu. “Yeniçerilerin kazan kaldırması ise uzun bir dönem boyunca yönetim için en tehlikeli olaylardan biriydi.”¹⁰⁹

1808’de tahta çıkan II. Mahmut yeniçerilerin bu tehlikeli konumuna bir son vermek ve daha modern bir ordu kurmakta kararlıydı. II. Mahmut’un Eşkinici Ocağı adı altında yeni bir askeri teşkilat kurmasının ardından yeniçeriler kazan kaldırı. Ancak padişah geri adım atmak yerine halkın da desteğini alarak yeniçerilerin *Etmeydanı*’ndaki kışlalarını top ateşine tutar. Bir gecelik hazırlığın ardından başlayan bu ani harekâta topçular, leventler, lağımçılar ve bombacılar da görevlendirilir. Top atışlarının ardından kışlalar ateşe verilir. Top atışları ve yangından kurtulan yeniçeriler ise kılıçtan geçirilir. Böylece gün sona ermeden birkaç bin yeniçeri öldürülmüş ve yaklaşık beş yüz yıllık bu teşkilata 15 Haziran 1826’da son verilmiştir.

II. Mahmut’un vakıflar konusunda gerçekleştirmek istediği ıslahatlar ise yeniçeri ocağının kaldırılması girişimi ile kendiliğinden gerekçe kazanmış olur. Çünkü bazı Bektaşî babaları yeniçeri isyanını desteklemiştir. Taşranın aksine İstanbul’da çok daha belirgin olan yeniçeri ocağı ile Bektaşî tarikatı arasındaki bağ bu tarikatın da kapatılması kolaylaştırmıştır. “Bu şartlar altında, padişah için yeniçerilerin bütün siyasi desteklerinin ocağın kendisi ile beraber yok edilmesi gerekmektedir.”¹¹⁰ Tarikatın “sapkın” öğretileri kapatılmasının mazereti oldu.

2.6.2. Yeniçeri Ocağının Kaldırılmasının Ardından Bektaşî Tarikatının Durumu

Sultanın emriyle Ebussuut Camii’nde, ortodoks görüşlü ulema ve Sünni tarikat şeyhlerinin katıldığı büyük bir toplantı düzenlenir. Bu toplantıda Mevlevî,

¹⁰⁹ Bkz. (101), ŞENER, 138.

¹¹⁰ Bkz. (106), FAROQHI, 190.

Nakşibendi, Halveti, Sadi ve Kadiri dervişleri hazır bulunurlar. Sünni şeyhler “...tekkelerde Kur’an yapraklarının uygunsuz yerlerde bulduklarını, saygısızca muamele gördüklerini...”¹¹¹ ve ayrıca Bektaşilerin İslam’ın şartlarına uymayıp ilk üç halifeye hakaret ettiklerini, namaz kılmadıklarını ve oruç tutmadıklarını söylerler. Böylece ulemanın ve tarikat şeyhlerinin desteğini alan II. Mahmut, Bektaşi tekkelerinin yıkılmasını ve tarikatın ezilmesini emreder. Ayrıca bu toplantıdan önde gelen Bektaşi babalarının cezalandırılması kararı çıkar ve yıkılacak olan tekkelerin belirlenmesi görevi ulemaya verilir. Ulema altmış yıldan kısa tarihi olan tekkeleri yeni olarak değerlendirip, bunlardan yüz kadarının yıkılmasına karar verir. Ancak yakıp yıkma işi uygulamada çok daha ileri gider ve türbeler dahi bu işlemde nasibini alır. Bu tekke ve türbelerde bulunan tüm el yazması eserler de yakılarak yok edilir.

II. Mahmut’un cezalandırılacak olan Bektaşi babaları ve dervişleri konusunda kendilerinden sert bir tavır beklediğini bilen ulema sınıfı, buna uygun bir karar vermiştir. “Her Bektaşi’nin şahsen mühlitlikle itham edilmesinin gereksiz olduğuna hükmetmişlerse de, tarikatın önde gelenlerinin mühlit olduklarının kanıtlanmasının cezalandırma için yeterli olacağını ileri sürmüşlerdir.”¹¹² Bu kararların uygulanması aşamasında yıktırılan ve kapatılan Bektaşi tekkeleri ile ölüme mahkum edilen ve sürülen babaların, dervişlerin listesi şöyledir:

- Yıktırılan Tekkeler:

1. Rumeli Hisarı Tekkesi
2. Öküz Limanı Tekkesi
3. Karaağaç Tekkesi
4. Yedikule Tekkesi
5. Sütlice Tekkesi
6. Eyüp Tekkesi (Karyağdı Baba Tekkesi)
7. Çamlıca Tekkesi

- Kapatılan Dergahlar:

1. Üsküdar’daki Karacaahmet Sultan Dergahı
2. Şahkulu Sultan Dergahı

¹¹¹ John. K. BIRGE, **Bektaşilik Tarihi**, Çev. Reha Çamuroğlu, 89.

¹¹² Bkz. (106), FAROQHI, 173.

- İdam Edilen Bektaşî Babaları

1. Kayınca Baba “Kıncı Baba” - Üsküdar
2. İstanbul Ağası “Zade Baba” – Tophane
3. Salih Baba – Babı Hümayun önünde

- Sürgün Edilen Bektaşî Babaları

1. Mahmut Baba – Rumeli Hisarı – Şehitlik Tekkesi – yedi dervişi ile Kayseri’ye
2. Ahmet Baba – Öküzlümanı Tekkesi – Konya/Hadim’e
3. Hüseyin Baba – Kazlıçeşme Tekkesi – Konya/Hadim’e
4. İbrahim Baba – dervişleriyle İzmir/Ödemiş’e
5. Mustafa Baba – Sütluçe Tekkesi – dervişleriyle İzmir/Birgi’ye
6. Yusuf Baba – Karaağaç Tekkesi – Aydın/Güzelhisar’a
7. Mehmet Baba – Çamlıca Tekkesi – İzmir/Tire’ye
8. Mehmet Baba – Şahkulu Dergahı – İzmir/Tire’ye
9. Mustafa Baba – Üsküdar – Mürvet Baba Tekkesi – İzmir/Tire’ye sürülmüştür.¹¹³

Sürgün edilen Bektaşî babaları ve dervişlerine dair bu listeden de anlaşılacağı gibi sürgün yeri olarak belirli bölgeler seçilmiştir. Ulemanın sürgün için İzmir, Amasya, Aydın ve Kayseri gibi kentleri seçmesinin nedeni, bu şehirlerde çok sayıda ilmiye mensubunun bulunmasıdır. Böylece sürgün edilenlerin gözetimi daha kolay sağlanabilecektir. Melikoff’a göre dönemin Hacı Bektaş dergâhı postnişini Şeyh Hamdullah da Amasya’ya sürülmüş ve 1833’de affedilerek yeniden Hacı Bektaş’ta oturmasına izin verilmiştir.¹¹⁴ Ayrıca sürülenlerin arasında “...merkezi idare içinde yer alıp Bektaşî olan ya da böyle oldukları zannedilenlerde bulunmaktadır.”¹¹⁵

Tekkelerin kapatılması sırasında tutuklanıp sorgulanan dervişlerden bazıları Sünnî İslam’ın uygulayıcıları olduklarını söyleyerek hayatta kalmışlardır. Takiyye adı verilen bu davranış Alevi-Bektaşî inanç sisteminde meşru bir savunma biçimidir. Bazı kaynaklar bu olguyu dervişlerin tarikat değiştirdikleri yönünde yorumlamaktadır. Ancak II. Mahmut’un ardından Bektaşîliğin yeniden güç kazanmaya başlaması takiyyenin uygulandığının bir göstergesidir. Bu dönemde takiyye hayatta kalmak için uygulanmak zorundadır. Çünkü bir süre boyunca bir

¹¹³ John Birge’den aktaran **Karacaahmet Sultan Derneği Kitapçığı**, 77 - 78.

¹¹⁴ Bkz. (12), MELIKOFF, 223.

¹¹⁵ Bkz. (106), FAROQHI, 173.

kişiyi Bektaşî olmakla itham etmek onu suçlamanın ve cezalandırılmasını sağlamanın en etkin araçlarından biri olmuştur. Hatta Bektaşîler arasında II. Mahmut'a ve döneme dair en yaygın iddialardan biri şöyledir: II. Mahmut yetmiş bin Bektaşî'yi idam etmeye yemin etmiştir. Ancak kafasını kesecek bu kadar Bektaşî bulamayınca sayı tamamlanana kadar Bektaşîlere ait mezar taşlarının kafasının uçurulmasını emretmiştir.

Kendisi Cerrahiye tarikatına mensup olan II. Mahmut'un, başkent ulemasının ve Sünni tarikatların Alevi-Bektaşî tasavvufuna ve Şii niteliklere olan doğal refleksi bir yana, Bektaşî tarikatının kapatılması daha geniş bir perspektiften ele alınmayı hak eden tarihi bir olaydır. Diğer bir deyişle tarikatın kapatılması, II. Mahmut'un merkezi iktidarı güçlendirmeye yönelik genel politikası içinde değerlendirilmelidir. Bektaşî tarikatına uygulananlar merkezin genel olarak vakıflara el koyma siyasetinin bir provası olarak görülebilir. Çünkü bundan sonraki uygulamalar kağıt üzerinde kalmış olsa da Faroqhi'ye göre II. Mahmut'un tarikatlarla ilgili politikası bir bütün olarak görülmelidir: "Tarikatlar bürokratik olarak yeniden düzenlenmek ve hareket serbestileri sınırlandırılmak isteniyordu. Geleneksel merasim ve ayinlerinin icrası ise resmen tayin edilmiş ilgili ilmiye mensuplarının onayına bağlanmıştı."¹¹⁶

II. Mahmut bu politikası sayesinde hem ıslahatlarına etkin bir biçimde katılan ulema sınıfını yanına alıyor hem de Bektaşî tarikatının sahip olduğu arazi ve malların satışından gelir elde etmeyi umuyordu. Kısacası Bektaşî tarikatının kapatılmasının ekonomik boyutu yeni vakıflar siyasetinin getirilerini öngörmeye yarayacaktı. Aynı zamanda tekkelere ait olan bahçe ve tarlalar küçük parseller halinde satılarak büyük ayanlar karşısında küçük ve orta ölçekli toprak sahiplerinin güçlendirilmesi amaçlanıyordu. Satışlarda özellikle ulema ailelerinin tercih edilmiş olması yüksek bir ihtimaldir. Böylece II. Mahmut'un yeni düzenlemeleri geniş bir kitlenin gözünde meşruluk da kazanmış olacaktı. Fakat bu küçük parsellerin büyük toprak sahiplerinin eline geçmesi pek de zor değildi. Dolayısıyla sultanın küçük ve orta ölçekli toprak sahiplerini destekleme politikasının başarıya ulaşma şansı gayet düşüktü. Yüksek

¹¹⁶ Bkz. (106), FAROQHI, 180.

idari masraflar da işin içine girince beklenenin çok altında bir gelir elde edildi. Bir başka ifade ile Hazine-i Amire taşradaki güç dengeleri dolayısıyla Bektaşî vakıflarının satışından beklediği ekonomik çıkarları elde edemedi.

Söz konusu mali düzenlemeler sırasında Hacı Bektaş'taki Pir Evi'nin özel bir uygulamaya tabi olduğu görülmektedir. Dergahın toprakları parçalanmamış ve küçük parseller şeklinde satılmamıştır. Son postnişin Şeyh Hamdullah Amasya'ya sürülmüş ve O'nun yerine bir Nakşibendi şeyhi atanmıştır. Dergahın gördüğü bu özel uygulama, Hacı Bektaş postunun Anadolu'daki Alevi-Bektaşî zümreler için taşıdığı birincil önemin, II. Mahmut'un gözünde dahi halen dikkate değer olduğunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Bektaşî tarikatının kapatılması, arazilerinin ve mallarının satılmış olması onun tarih sahnesinden çekildiği anlamına gelmemiştir. 1826'dan itibaren tarikat gizliliğin daha da yoğun yaşandığı bir evreye girmiş ve eski önemini korumuştur. II. Mahmut'un saltanatının ardından kimi Bektaşî tekkelerinin yine Bektaşîlerce idare edilmesine göz yumulmuştur. Hatta John Birge'e göre 1849'a gelindiğinde tarikat yine dikkate değer bir güce kavuşmuştur.¹¹⁷ 1925'te tüm tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar süren bu yeni süreçte tarikata ve Alevi-Bektaşî topluluklara dair dikkati çeken üç unsur vardır: Kent merkezlerinde yaşayan okumuş, seçkin sınıftan gelen Bektaşîler ile kırsal kesimlerde yaşayan zümreler arasındaki sosyal farklılıklar giderek büyümüştür, kentlerdeki Bektaşî aydınları Masonluk ile yakın ilişkiler kurmuşlardır, ayrıca on dokuzuncu yüzyılda Alevilik-Bektaşîlik ile bağlantılı çok sayıda yazılı eser yayınlanmıştır.

Birge "Bektaşîlik Tarihi" adlı eserinde 1849'dan itibaren yayınlanan eserlerin bir değerlendirmesini yapmıştır. İlk olarak 1849 tarihli bir el yazmasından söz eder. Tarikatın öğretisi ve uygulamalarını içeren bu eser, Rumeli Hisarı'ndaki Şehitlik Tekkesinden Seyit Mahmut tarafından yazılmıştır. 1850'de yayınlanan yabancı gezginlerin Anadolu notlarında ise İstanbul ve Anadolu'daki kalabalık Alevi-Bektaşî

¹¹⁷ Bkz. (110), BIRGE, 92.

zümrelerinden bahsedilir. Ancak hiçbir gezgin tarikatın uygulamaları hakkında detayla bilgi verememiştir. Birge'e göre bunun sebebi, Vaka-i Hayriyye'nin ardından Bektaşilerin tıpkı Katakombalarda gizlice ibadet eden ilk Hıristiyanlar gibi yoğun bir gizlilik ilkesi uygulamalarıdır. Buna rağmen on dokuzuncu asrın ortalarında Bektaşilik hem yayılmayı sürdürmüştü hem de yüksek çevrelerde etkinlik kazanmıştır. Sultan Abdülmecit'in eşi Bezmi Sultan, kendisi de bir Bektaşi olan Sultan Abdülaziz ve annesinin de dahil oldukları bazı elit tabaka mensuplarının sağladığı maddi ve manevi yardımlar sayesinde, 1860'ların ikinci yarısından itibaren pek çok kitap yayınlanmaya başlar. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında da 1990'lardakini hatırlatan bir yayın furçasının yaşandığını düşündüren bu kitapların, Birge tarafından saptanmış listesi şöyledir:

1. Eşrefoğlu Divanı (1869)
2. Nesimi Divanı (1869)
3. Aşkname (1871)
4. Cafer-i Sadık'ın Mehalat'ı (1871)
5. Hacı Bektaş'ın Makalat'ı (Vilayetname adıyla 1871)
6. Virani Baba Risalesi
7. Miratül Mekasit
8. Rıfkı Baba'nın Bektaşi Sırrı (1909)
9. Müdafaa (1911)
10. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divanı (1911)

Bektaşi aydınlarının Masonluk ile kurdukları ilişkiye gelince iki oluşum arasındaki ortak noktalar dikkat çeker. Melikoff'a göre 1826'dan itibaren gizliliğe çekilen Bektaşiler kendileri ile aynı ideali paylaştıkları için Masonların destek bulmuşlardır. Bu ideal hürriyetçilik, gelenek dışı ve dini otoriteye karşı olmaktır. Bu nedenle Far-mason locanın Müslüman çevreden üyelerle genişlediği yıllarda Bektaşi isimlere de rastlanır. Süreç içinde Jön-Türkler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti de Bektaşilerden yararlanmışlardır. Böylece hem Bektaşi ve Far-mason olup hem de Jön-Türk veya İttihat ve Terakki oluşumları içinde yer alan önemli kişiler sayılabilir. Melikoff'a göre Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Rıza Tevfik, Abdülhak Hamit, Musa Kazım Efendi ve Talat Paşa bu isimler arasında en dikkat çekici olanlardır. Sonuçta "Ramsaur'a göre hür ve aydın seçkin bir kesimden gelen Bektaşiler, XIX.

yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu içinde, Franc-mason'luğun Avrupa inkılap tarihi içinde oynadıkları role benzer bir rol oynamışlardır.”¹¹⁸

¹¹⁸ Bkz. (12), MELIKOFF, 217.

3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK

3.1. Kurtuluş Savaşı ve Tek Partili Dönemde Alevilik-Bektaşilik

Kurtuluş savaşında ve cumhuriyetin ilanına doğru ilerleyen süreçte Atatürk ve Kuvayı Milliye hareketi ile Alevi-Bektaşî zümreler arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Bu ilişkinin anlaşılmasında iki önemli nokta mevcuttur. Bunlardan ilki Atatürk'ün 1919 yılında Hacı Bektaş Veli dergâhına yaptığı ziyarettir. Diğeri ise İstanbul başta olmak üzere Alevi-Bektaşî dergâhlarının Kuvayı Milliye güçlerine olan gizli destekleridir.

Atatürk, Rumeli ve Anadolu'daki Alevi-Bektaşî toplulukların kendisi için önemli bir destek potansiyeline sahip olduğunun farkındaydı. Çünkü özellikle 16. yüzyıldan itibaren bu topluluklar (Sünni kesimin aksine) bir yandan hilafetinde sahibi olan Osmanlı yönetimine muhalif bir konumdaydılar. Bunu bilen Atatürk, Erzurum ve Sivas kongrelerinin ardından Hacı Bektaş dergâhına gider. Burada Anadolu ve Rumeli Alevi-Bektaşîleri üzerinde çok etkili olan Çelebi Cemalettin Efendi ve Salih Niyazi Baba ile uzun süren gizli bir görüşme yapar. Mustafa Kemal bu görüşme sonucunda Cemalettin Efendi ve Salih Niyazi Baba'dan tüm Alevi-Bektaşîler adına destek sözü alır. Gerçekten de Alevi-Bektaşîler büyük oranda Atatürk'ün en önemli destekçileri olurlar. “Fakat Çelebi Cemalettin Efendi, Dersimlilerin Mustafa Kemal'i desteklemesi noktasında başarısız olmuştur.”¹¹⁹ Dolayısıyla blok halinde bir destekten söz edemeyiz.

16 Mart 1920'de İstanbul resmen işgal edilir ve Meclis-i Mebusan basılır. Bu olayın ardından tutuklanmaktan bir şekilde kurtulan milletvekili, asker ve yazarlar Atatürk'ün çağrısına uyarak Anadolu'ya ve Ankara'ya geçmeye çalışırlar. İşte bu

¹¹⁹ Nail YILMAZ, *Kentin Alevileri*, 71.

süreçte İstanbul'un iki yakasındaki dergâhlar önemli işlevler üstlenirler. “Bu dergâhlar kendilerine sığınan yurtseverleri büyük bir gizlilik içinde saklar, zaman zaman da basılan askeri depolardan elde edilen silah ve teçhizatları el altından Ankara'ya sevk eder.”¹²⁰ Örneğin bazı milletvekilleri ile Halide Edip Adivar ve eşi Ankara'ya geçmeden önce Karacaahmet Sultan Dergahı ve Çamlıca'daki Bektaşî dergahlarında saklanırlar.

Sonuçta bu desteklerin karşılığını bulmaya başladığını Çelebi Cemalettin Efendi'nin 23 Nisan 1920'de açılan TBMM'deki konumundan anlayabiliriz. Cemalettin Efendi bu mecliste TBMM başkan vekili olarak bulunmuştur. Bir başka deyişle Mustafa Kemal'den sonraki en yüksek konumda bir Bektaşî bulunmaktadır.¹²¹ Ayrıca cumhuriyetin ilanı sırasında da Alevi-Bektaşîlerin etkin bir rolü olduğu aşîkârdır. Zira bu sırada mecliste Alevi-Bektaşî milletvekillerinin sayısı yüksektir. “Bunlar arasında Denizli milletvekili Hüseyin Mazlum Baba, Dersim milletvekilleri Diyar Ağa, Hasan Hayri Bey, Mustafa Ağa, Erzincan milletvekilleri Mustafa Zeki Saltuk, Hüseyin Aksu ile Çorum-Sivas-Amasya-Tokat-Malatya-Samsun-Adana-Antalya-Muğla-İzmir milletvekillerini saymak olası.”¹²² Böylece yüzyıllardır dışlanan bir kesim Cumhuriyet yöneticileri tarafından önemli konumlara yerleştirilmiştir. Alevi-Bektaşîlerin ilk kez yönetici kadroda yer bulabilmeleri, bu kesimlerin yeni rejime olan desteğinin sürmesini de sağlamıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Alevi-Bektaşîleri memnun eden ve desteklerinin sürmesini sağlayan bazı reformlar gerçekleştirildi. Eğitim birliği yasası, yeni alfabenin kabulü, şeyhülislamlık kurumunun kaldırılması, kadın-erkek eşitliğine yönelik düzenlemeler, halifelik kurumunun kaldırılması ve laik esaslara yönelik bir hukuk sisteminin kurulmak istenmesi Alevi-Bektaşî topluluklarca olumlu karşılanmış

¹²⁰ Karacaahmat Sultan Derneği Kitapçığı, 82.

¹²¹ Alevi-Bektaşîler'in günümüzde de sürdürdüğü bir inancıya göre Atatürk de Bektaşîdir. Bu inancın sebebi Mustafa Kemal'in Bektaşî tarikatının çok etkin olduğu Selanik'te doğmuş olması, 1919'da Hacı Bektaş dergâhına yapılan ziyaret, Cemalettin Efendiye mecliste verilen yüksek konum gibi tarihsel gerçeklerdir. Ancak bu olayların dışında Atatürk'ün de bir Bektaşî olduğunu kanıtlayacak bilimsel bir veri mevcut değildir.

¹²² Karacaahmat Sultan Derneği Kitapçığı, 87.

gelişmelerdir. Özellikle halifelik kaldırılması söz konusu kesimler için oldukça anlamlıdır.

Ayrıca bu yıllarda laikleşme ve modernleşme çabalarını, daha önce izole bir yapıya sahip olan yerlere yeni yollar inşa edilmesi çalışmaları izlemiştir. Böylece Anadolu'daki Alevi zümreler için yeni iletişim imkânları doğmuştur. Çünkü 16. yüzyıldan itibaren siyasal, toplumsal ve coğrafi anlamda marjinalize olan Aleviler sözü geçen izole bölgelerde kapalı cemaat yapıları kurmuşlardır. Ancak erken dönem Cumhuriyet modernleşmesi dinsel tabular etrafında örülen cemaat sınırlarını dönüşüme uğratmaya başlamıştır. Sonuçta Anadolu Alevileri diğer topluluklarla görece daha aktif ve doğrudan temaslar kurmaya başlamıştır. Fakat bu toplulukların, eğitim ve ekonomik anlamdaki donanımsızlıkları yeni topluluklarla teması sınırlamıştır. Böylece Aleviler merkezin uygun yapısını değerlendirme fırsatını kaçırmış ve merkez-çevre ikileminde çevrede kalmayı sürdürmüşlerdir. Bu durum 1950'li yıllar ile birlikte Alevi nüfusun da kentlere göç etmeye başlamasına dek sürmüştür.

1945 yılına kadar süren bu tek partili dönemde Alevi-Bektaşiler, tıpkı Kurtuluş Savaşı sırasında olduğu gibi, Atatürk'ü desteklediler. Çünkü Atatürk "...devlet otoritesinin dinsel temellere dayanmadığı düşüncesiyle, modern ve laik bir cumhuriyet..."¹²³ kurmaya çalışıyordu. Doğal olarak Alevi-Bektaşi nüfus bu yeni laik anlayışın kendilerine daha geniş yaşam alanları açacağını düşünüyordu. Yukarıda görüldüğü gibi bu beklentilerin gerçekleştiği bazı alanlar oldu. Ancak yine tek parti döneminde Alevi-Bektaşilerin laik bir cumhuriyetten bekledikleriyle pek uyum olmayan bazı gelişmeler de oldu. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması, 1938 Dersim olaylarının çok kanlı bir şekilde bastırılması bu gelişmelerden en dikkat çekici olanlardır.

30 Kasım 1925'de çıkarılan bir yasa doğrultusunda tekke ve zaviyeler kapatıldı. Tekkelerin arazi ve emlakları evkaf müdürlüklerine aktarıldı. Böylece genç

¹²³ Fahriye DİNÇER, "Günümüzde Semahlar ve Alevi Kimliği", Çev. V. Atlı, M. Koçak, 18 – 19.

Cumhuriyetin yönetici kadrosu saltanatın ve hilafetin kaldırılması ile başlayan bir süreci tamamlamış oldu. Bir başka deyişle II. Mahmut'un kâğıt üzerinde kalan ideali gerçekleşmiş oldu. Ancak doğal olarak bu kanun Alevi-Bektaşî tekkelerinin de kapatılması (bazılarının müzeye dönüştürülmesi) ve cem ayinlerinin yasaklanması anlamına geliyordu. Bu durum Alevi-Bektaşî nüfusu Sünnî kesimlerden daha çok etkiledi. Çünkü Alevilerin bir araya geldikleri mekânlar çoğunlukla bu tekkeler ve ocaklardı. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî nüfus toplanma alanlarının önemli bir kısmını kaybetti ve ibadetlerini yine gizli yürütmek durumunda kaldılar. Oysa Sünnîler camileri tekkelerin işlevlerini üstlenecek şekilde kullanmaya başladılar. Ancak yine de Aleviler bu uygulamayı desteklediler. Çünkü kendilerinin dinsel bir cemaat olarak tanınmasını engelleyen bu yasanın, aynı zamanda Sünnî kurumların radikal faaliyetlerini de kısıtlayacağını umuyorlardı.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması da Alevi-Bektaşî toplulukları hayal kırıklığına uğrattı. Çünkü bu kurum Alevilere göre devletin resmi dini olan Sünnî İslam'ın sembolü oldu. Aslında bu bakış açısı pek de haksız sayılmazdı (nitekim sonraki yıllarda Demokrat Parti'nin uygulamaları Alevilerin endişelerini haklı çıkardı). Bunun nedeni popüler düzlemde sıkça tekrarlanan *Türk ulusu tüm vatandaşları kapsar* söyleminin aksine satır aralarındaki şu anlayıştır: "Türkiye'nin gerçek vatandaşları Türkçe konuşan Hanefî Müslümanlardır."¹²⁴

Tekke ve zaviyelerin kapatılıp Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasına 1938 Dersim olaylarının kanlı bir biçimde bastırılması da eklenince Alevilerin (özellikle de bu bölgede yoğun olarak yaşayan Alevi Kürtlerin) bu yukarıdan laikleşme ve modernleşme pratikleri ile olan pozitif ilişkisi sarsıldı.

Tek partili döneme dair dikkat çeken bir diğer olgu da Türk ulusunun inşa sürecinin yoğun olarak hissedilmesidir. Din yerine millet ve dolayısıyla dil parametreleri üzerinden kurgulanan Türk kimliği Alevi-Bektaşî zümrelerin kendi kimliklerini algılayış ve dile getirme biçimlerini etkilemiştir. Ancak burada dikkatle

¹²⁴ A.g.m., 17.

incelenmesi gereken çok boyutlu bir süreç işlemiştir. Çünkü Türk kimliğinin kurgulandığı bu dönem bazı çelişkiler içeriyordu ve bu çelişkiler etnik çeşitliliğe sahip heterodoks Alevi-Bektaşî toplulukların kimlik anlamında belirsiz bir konumda kalmalarına sebep oldu. Dinçer'e göre; yeni bir Türk kimliğinin inşa edildiği bu süreçte Türk etnisitesi, Türk dili ve Türk kültürü konularında ciddi bir ısrar ortaya çıktı.¹²⁵ Alevi-Bektaşî gelenekleri, ritüelleri ve deyişleri Türk kültürü ve Türk dilinin korunduğu alanlar olduğundan, Alevi-Bektaşîlere büyük önem atfedildi. Ancak diğer taraftan Hanefî Müslümanlık Türk kimliğinin vazgeçilmez bir unsuru gibi değerlendiriliyordu. Bu durumda Alevi-Bektaşîlerin meşru Türk vatandaşlığı tanımına dahil olması oldukça zordu. Çünkü Alevi-Bektaşî toplumu dinsel anlamda heterodoks bir yapıya sahip olmasının yanında bir de etnik çeşitliliğe sahipti. Bu çetrefilli süreç sonunda Türk Alevilerin Türk kimliklerini, Kürt Alevilerin ise Alevi kimliklerini daha çok vurgulamaya başladıkları bir durum ortaya çıkardı. Bir başka deyişle ilk toplulukların kimlik kurgusunda din eksenî, ikinciler de ise etnik eksen geriyeye itildi. Sonuç olarak tek parti dönemi Alevi-Bektaşîlerin "kimlik sorunlarını değil, kimliklerini dışı vurmadıkları sürece varoluş sorunlarını çözmelerine yardımcı oldu."¹²⁶ Fakat bu kadarı bile laik hükümetleri desteklemelerine yetti.

3.2. 1950 – 1980 Döneminde Alevilik-Bektaşîlik

1945'de başlayan çok partili yaşam, hem Türkiye hem de Alevi-Bektaşîler için yeni ve kendine özgü gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Bu döneme dair ilk gösterge kimi yazarların militan laiklik olarak adlandırıldığı safhanın sona ermesidir. 1950'de merkez-sağda yer alan Demokrat Parti ezici bir çoğunlukla iktidara geldi. 1938 Dersim olayları ile tek partili döneme tepkileri artan Alevilerin önemli bir kesimi Demokrat Parti'ye oy veren kitleler arasında yer almıştır. Çünkü Demokrat Parti merkez yerine çevreyi temsil etme iddiasındadır. Ancak Demokrat Parti'nin

¹²⁵ A.g.m., 19.

¹²⁶ A.g.m., 19.

İslami hareketi cesaretlendiren uygulamaları dolayısıyla Aleviler yeniden hayal kırıklığına uğrarlar ve desteklerini geri çekerler.

Demokrat Parti'nin Alevileri hayal kırıklığına uğratan icraatları şunlardır: en başta ezanın camilerde Türkçe okunmasını yasaklamak ve Arapça ezan uygulamasına dönmek, ilkokullara seçmeli din dersi getirmek, imam hatip liselerini açmak, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kurmak, dinsel içerikli radyo programları yapmak. Ayrıca on yıl içinde on beş bin yeni cami inşa edilmiştir. Bu uygulamalar Alevi-Bektaşî kesimin Sünnî İslam'a karşı korkularını yeniden gündeme getirmiştir. Sonuç olarak 27 Mayıs 1960'da Demokrat Parti'ye karşı gerçekleştirilen askeri ihtilal Aleviler tarafından olumlu karşılanmıştır. Aynı şekilde 1960 anayasası da özellikle düşünce ve din özgürlüğünü 19. madde ile anayasal hak haline getirdiği için Alevilerden destek görür. Bu süreçte Demokrat Parti'den desteğini çeken Alevilerin blok halinde CHP'ye dönmek yerine Türkiye İşçi Partisi (TİP) ve Birlik Partisi (BP) gibi yeni siyasal oluşumlara da fırsat verme eğiliminde olduğu da görülür.

TİP'in 1965'te on beş milletvekili çıkarmasında ve BP'nin de 1969'da sekiz milletvekili çıkarabilmesinde en önemli belirleyici Alevi-Bektaşî seçmenlerdir. Aynı zamanda bu iki oluşumun desteklenmesi Alevi-Bektaşî toplumunun 1960'lı yıllar boyunca geçirdiği dönüşümlerin de göstergesidir. Çünkü 1950'den itibaren kentlere göç edip gecekondulara mahallelerine yerleşen Aleviler, modern kent yaşamının eğitim, uzmanlaşma, iş bölümü ve sosyal güvenlik gibi unsurlarından etkilenmişlerdir. 1960'lardaki hızlı sanayileşme evresinde fabrikalarda çalışmaya başlayan Aleviler sendikal faaliyetlere katılmışlardır. Sol hareketin gelişmesinde öncü role sahip olan bu topluluklar grev ve protestolara da katılmışlardır.

1966'da kurulan BP ise konumuz açısından, bir Alevi partisi olması dolayısıyla ayrıca önemlidir. Politik duruşu CHP ile TİP arasında olan BP'nin amblemi Ali'yi simgeleyen bir aslan ile on iki imamı simgeleyen on iki yıldızdan oluşuyordu. "Parti programında din ve vicdan özgürlüğü vurgulanıyor, kamu düzenine, genel ahlaka ve yasalara aykırı olmayan ibadetlerin serbest bırakılması

isteniyordu.”¹²⁷ 1969 genel seçimlerinde oyların % 2,8’ini alarak sekiz milletvekilliği kazanan BP’nin başarısı kısa sürdü ve 1977’den sonra siyasal etkinliği sona erdi. Sonuçta Aleviler yeniden CHP’yi desteklemeye başlasalar da o dönemde bir Alevi-Bektaşî partisinin olması bile önemlidir. Çünkü 1960’lar halen Alevi-Bektaşîlerin takiiye yapmaya devam ettikleri yıllardır. Ancak partinin kimliğini saklamadan kurulmuş olması Alevi-Bektaşî kimliğini siyasal alana taşımak isteyenlerin varlığının kanıtıdır.

1960’lı yıllarda Alevi-Bektaşîlere hitap eden kitap ve süreli yayınlarda küçük de olsa bir hareketlenme olmuştur. Halkın ilgi gösterdiği kitaplar deyiş ve nefeslerin yer aldığı divanlar, tarihi romanlar, vilayetname, buyruk ve hüsnüyeler olmuştur. Süreli yayın olarak ise ekonomik sorunlar yüzünden kısa ömürlü olan Cem, Ehlibeyt ve Gerçekler isimli dergiler göze çarpar.

1960’lı ve 1970’li yıllarda Alevi-Bektaşî nüfus bir yandan büyük kentlere ve Avrupa’ya işçi olarak göç ederken kalan köylüler ise pazara açılmaya, Pazar için üretmeye başlamışlardır. Böylece küçük de olsa bir sermaye birikimi sağlanmıştır. “Anadolu şehir ve kasabalarında yavaş yavaş Alevi bakkal, kahve sahibi, manav vb. gibi küçük esnafın görülmesi bu döneme rastlar. Daha önce tamamen Sünnilerin hakim olduğu kasaba ve şehir pazarları Alevilerin de söz sahibi olmaya başladığı ve rekabetin filizlendiği alanlar haline gelmektedir.”¹²⁸ Ancak bu yeni ekonomik rekabet dönemin politik anlamda kutuplaşmış dünyasında Alevi-Bektaşîler için kötü sonuçlar doğurmuştur. Çünkü “...geçmişin Alevi isyanlarını proto-komünist hareketler olarak tanımlayan aşırı sol, Alevileri doğal müttefiki olarak kabul etti. Diğer tarafta faşist ve dinci aşırı sağ, Alevilere karşı endişelerini ve nefretlerini artırarak ve kanlı olayları provoke ederek muhafazakar Sünni Müslümanlar üzerinde yoğunlaştı.”¹²⁹ sonuçta gerilim kanlı olaylar patlak verene dek arttı. Şener süreci şöyle özetler:

¹²⁷ Ali YAMAN, “Cumhuriyet Sonrası Aleviliğe Genel Bir Bakış”.

¹²⁸ Bkz. (101), ŞENER, 155.

¹²⁹ Bkz. (122), DİNÇER, 25.

Bu örnek özellikle; Sivas, Çorum, Tokat, Amasya, Yozgat, Kars, Malatya, Erzincan, Maraş, Elazığ, Antep gibi Alevilerle Sünnilerin karışık olarak yaşadığı illerde çok bariz olarak görülür. Aynı yörelerde Milliyetçi Hareket Partisi'nin de hızla gelişmesi ve diğer sağ partilerin tabanını ele geçirmesi, daha sonra buralarda Alevi-Sünni çatışmaları çıkararak Alevi esnafın dükkan, ev ve işyerlerine saldırılar örgütlemesi anlamlıdır.

Alevi esnafın ev ve işyerlerini tahrip girişimi MHP önderliğinde 1974 yılında başlar. Erzincan, Sivas, Malatya, Tokat olayları ile tırmanır ve 1978'de Çorum ve Maraş olayları ile zirveye çıkar. Maraş olaylarında camilerden çıkanlar Alevi mahallerine, ev ve işyerlerine organize saldırılar düzenleyerek kitle katliamına girişirler. Olaylar sonucunda resmi verilere göre 110 insan ölür, yüzlerce insan yaralanır ve binlerce insan tutuklanır. Bu olayı sıkıyönetim uygulaması, onu da 12 Eylül askeri müdahalesi izler ve partili siyasal yaşama son verilerek on binlerce insan cezaevlerinde toplanır.¹³⁰

1960'ların başından 1980'e dek sol hareket içinde aktif roller üstlenen veya en azından sol ideolojiden etkilenen genç Alevi-Bektaşî kuşaklar, Alevi-Bektaşî inancını, kimliğini ve kurumlarını yoğun bir eleştiriye tabi tutmuşlardır. Her dönemde sözel aktarım üzerinden devamlılık sağlayan Alevilik-Bektaşîlik kent ortamında bunu sürdürmemiştir. Kent yaşamının sunduğu pek çok farklı iletişim ve etkileşim olanakları bir yana sadece aile yapısındaki dönüşüm dahi bu anlamda Alevi-Bektaşî değerlerinin aktarımını sekteye uğratmıştır. Kırsal kesimlerde büyük aile yapısına ve içine kapalı cemaat ilişkilerine sahip olan Alevi-Bektaşî topluluklar kentlerde çekirdek aile yapısına doğru evrilmişlerdir. Sözel aktarımda genç kuşakların yaşlılar ile kurdukları yakın ilişkiler aynı zamanda geçmiş ve değerler ile kurulan ilişki demektir. Çekirdek ailede bu bağlantıdan yoksun olan gençler için "dede, ocak, musahip, cem ayini, dar ve düşkünlük" gibi kavramlar anlamlarını ve bireyler üzerindeki yaptırım güçlerini yitirmeye başlamıştır. Ayrıca dede-talip ilişkisine sosyalist açıdan sömüren-sömürülen ikilemi ile yaklaşan gençler dedeleri sömüren tarafında algıladıkları ve cem yürütme geleneğini sürdürmedikleri için dedelik kurumunu işlevsiz hale getirmişlerdir. Zaten materyalist bakış açısının bu kadar yaygın olduğu bir dönemde dedelerin ve ocakların kutsiyetinin yeni nesillere aktarılması mümkün olamazdı. Kuşkusuz söz konusu geleneksel kurum ve ritüellerin geçerliliklerini yitirmelerinde 70'li yıllarda meydana gelen başka gelişmeler de etkili olmuştur. Örneğin dar ve düşkünlük gibi cemaat içi ilişkileri düzenleyen yapıların

¹³⁰ Bkz. (101), ŞENER, 156.

yerini modern yaşamda devletin resmi kurumları alırken, bireylerin eğitimi yine devletin resmi kurumları tarafından üstlenilmiştir.

Sonuç olarak 1970'lerde Alevi-Bektaşî kimliğinin ortak tanımında dinsel olandan ideolojik olana doğru bir kayma gerçekleşmiştir. Tarih ve gelenek yeniden yorumlanmış Alevi-Bektaşî yaşam biçimi sosyalizme bir kaynak olma niteliği kazanmıştır. Bir başka deyişle Alevilik-Bektaşîlik dinsel bir doktrin olarak değerini yitirirken laik bir nitelikle ele alınmaya başlamıştır. Ancak bu laikleşme süreci dolayısıyla kısa zaman içinde bir cemaat olarak ortadan kalkması beklenen Alevilik-Bektaşîlik, 1980'li yıllarda tam da bu unutulmuş özellikleriyle yeniden hatırlanmaya ve buna uygun Alevi-Bektaşî kimlikleri tahayyül edilmeye, hatta Alevi-Bektaşî gelenekleri icat edilmeye başlanmıştır.

3.3. 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Uyanışı

1980'lerin başında Türkiye'nin kamusal bilincinde kendine neredeyse hiç yer bulamayan Aleviliğin bir cemaat olarak ortadan kalktığı düşünülüyordu. Ancak 1980'ler boyunca meydana gelen dönüşümler, önceki yirmi yıl boyunca giderek politikleşen ve dinsel içeriği geri plana itilen Alevi-Bektaşî kimliğinin yeni görünüşler kazanmasına sebep oldu. Alevi-Bektaşî uyanışı veya Aleviliğin dirilişi gibi adlarla anılan bu olgu Alevi-Bektaşî kimliğinin yeniden keşfedildiği bir süreç olarak yaşandı. Alevi-Bektaşî uyanışını görünür kılan belirtiler şunlardı:

1. Aleviler kendi inançları ve kimlikleri hakkında çok sayıda kitap yazdılar.
2. Sadece bu kitapları yayınlamayı amaçlayan pek çok yayın evi açıldı.
3. Alevi dergileri ve gazeteleri yayınlanmaya başladı.
4. Laik tandanslı gazete ve dergilerde Alevilik ile ilgili yazı dizileri çıkmaya başladı.
5. Alevi müziğinin icra edildiği kaset sayısında yüksek oranda bir artış

görüldü.

6. Türkiye ve Avrupa’da cemaat tabanlı dernek, vakıf vb. örgütler kuruldu.

Ayrıca 1980’lerin sonunda gazetelerde ‘Alevilik Bildirgesi’ adlı bir metin yayınlandı. Bildirgeyi hazırlayan kadroyu laik ve liberal kesimlerden Alevi ve Sünni aydınlar oluşturuyordu. Bildirgenin ardından süreç Yılmaz’ın deyişiyle bir söz patlamasına dönüştü.¹³¹ Bu söz patlamasını başlatan bildirmede sıralanan istekler özetle şöyledir:

1. Aleviler üzerinde baskı olduğu kabul edilmelidir. Çünkü, Osmanlı Devleti zamanından gelen ve halen sosyal, kültürel ve psikolojik ağırlıklı olarak devam eden ağır bir baskı vardır.
2. TRT Alevi varlığını da dikkate almalı, radyo ve televizyonda Alevi kültürü yer almalıdır.
3. Alevi köylerine cami yapılmaktan vazgeçilmeli, cem evi yapılmalıdır.
4. Okullarda Alevi öğretisi de tanıtılmalı, Sünni öğretiyi anlatan zorunlu din dersleri kaldırılarak isteyen Alevi öğrenciyeye Aleviliği öğrenme olanakları tanınmalıdır.
5. Hükümetlerin Alevilere bakış açısı değişmeli, hükümetler bütün inançlara saygı duyacak bir politika geliştirmelidir. Bu nedenle milli eğitim ve diyanet işleri yeniden düzenlenmelidir.
6. Alevilerin laik devlet için bir güvence olduğu unutulmamalı, devlet bu güvenceyi eritmeyi değil, kuvvetlendirmeyi düşünmelidir.
7. Dedelik kurumu, çağdaş anlamda yeniden yapılandırılmalı; dedelere kendilerini yetiştirme ve geliştirme olanakları sağlanmalıdır.
8. Yurt dışındaki Aleviler için acil programlar geliştirilmeli, yurt dışındaki Aleviler için Alevi kültürünü tanıtıcı programlar, Alevi çocukları için de bu konuda dersler şarttır. Devlet yurt dışına din adamı yollarken Alevi gerçeğini de göz önüne alarak dedelerden yararlanmalıdır.¹³²

Bu bildirmeye ek olarak söz patlamasını oluşturan diğer metinlerin neredeyse tamamının, önceki dönemlerin aksine, Sünni kökenli gazeteci veya yazarlar tarafından değil de bizzat Alevi-Bektaşî yazarlar tarafından kaleme alınmış olması Vorhoff’a göre ayrıca önemlidir. Çünkü “Aleviler, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa, kendilerini yalnızca siyasi bir güç unsuru olarak değil, kendi kaderlerini tayin

¹³¹ Bkz. (118), YILMAZ, 153.

¹³² A.g.k., 183 – 184.

hakkını ve resmi olarak tanınmayı da talep eden dini bir cemaat olarak açıkça ifade ediyorlardı.”¹³³

Yukarıda bahsi geçen kimliğin yeniden keşfedilmesi sürecine, Türkiye'nin toplumsal, siyasal ve ekonomik yaşantısında meydana gelen gelişmeler sebep olmuştur. Bu gelişmeler siyasal İslam'ın yükselişi, sosyalist bloğun çöküşü, ekonomik problemler, yeni kimlik politikaları ve Kürt sorunudur. Ayrıca göçmen işçi ailelerinin kendilerine yakıştırılan Almancı kimliğini dönüştürme çabaları da bu süreçte etkili olmuştur. Söz konusu gelişmeler birbiri ile olan bağlantıları ile birlikte ele alınmalıdır.

Türkiye'de siyasal İslam'ın yükselişe geçişi, hemen herkes tarafından Alevi-Bektaşî uyanışının en önemli sebebi olarak görülmektedir. 1980 sonrasında ordu gergin ortamı yeniden normale döndürebilmek için dini gündeme getirmiştir. Diğer bir ifadeyle din bu yıllarda toplumsal kontrolün en geçerli araçlarından biri olarak kullanılmıştır. “Zorunlu din dersleri, ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu olarak başlatıldı. Ülke içi ve dışındaki büyük camileri kontrol eden Diyanet İşleri Başkanlığı güçlendirildi. Birçok cami inşa edildi ve sadece Sünnî kasaba ve köylerine değil, Alevî cemaatlerinin yaşadığı yerlere de imamlar atandı.”¹³⁴ Böylece sağcı entelektüellerin sosyalizme yanıt niteliğinde formüle ettikleri Türk-İslam sentezi adeta bir resmi ideoloji olarak uygulanmış oldu. Aynı zamanda bu uygulamalar Alevî-Bektaşî kesimleri Sünnileştirme amacı da taşıyordu. İran'da gerçekleşen İslam devrimi de bu gelişmelere eklenince Türkiye'deki Alevî-Bektaşîler Sünnî İslam'ı gerçek bir tehdit olarak algılamaya başladılar. Bu tehdit algısı Alevî-Bektaşîleri kendilerini savunmaya yönelik harekete geçirdi. Alevîler siyasi birlik yaratabilmek için çok sayıda dernek kurdular. 2 Temmuz 1993'teki Sivas olayları ve 1995'teki Gazi olayları ise bu örgütlenme çabasına ivme

¹³³ Karin VORHOFF, “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, Çev. B. Torun, H. Torun, 42.

¹³⁴ Bkz. (122), DİNÇER, 27.

kazandırmakla kalmayıp “Alevi cemaatinin politikleşmesi yönündeki eğilimleri de güçlendirdi.”¹³⁵ Sivas’taki olaylar kısaca şöyle gelişti:

Olaylar Aziz Nesin’in Sivas Valiliğinin desteğinde yapılan Pir Sultan Abdal Şenliği’ndeki konuşmasına aşırı dinci kesimlerin gösterdiği tepkiyle başladı. Kitaplarını imzalarken tartaklanan Nesin, çevresindekilerce kurtarıldı. Pir Sultan ve Atatürk heykellerine saldıran göstericiler valilik, kültür merkezi ve şenliğe katılanların sığındığı Madımak otelini kuşattı. Kentteki 400 polis yetersiz kaldı. Kentte 2 gün sokağa çıkma yasağı ilan edildi... Sayıları yaklaşık 10 bine ulaşan göstericiler, kentteki birçok bina ve aracı tahrip etti. Valinin su sıkarak kalabalığı dağıtma isteğine RP’li belediye başkanı karşı çıktı. Otel çevresindeki kuşatmayı daraltan göstericiler önce oteli taşladı. Otel lobisine giren 50-60 gösterici etrafı ateşe verdi. Yazarları linç etmek için yukarı çıkmaya çalışanları polis güçlkle engelledi. Olay yerine güçlkle ulaşan güvenlik güçleri havaya ateş açarak kalabalığı dağıttı...Sivas’taki kanlı olaylar kentteki yerel gerici basının Pir Sultan Abdal Şenlikleri’ne karşı tavrı almasıyla başladı.¹³⁶

Olaylar sona erdiğinde Madımak otelinin lobisinde çıkarılan yangının otuz yedi kişinin ölümüne sebep olduğu anlaşıldı. Alevi-Bektaşî nüfus için bu yangın, Pir Sultan Abdal’ı idam eden zihniyetin halen yaşadığının ve kendilerini tehdit ettiğinin bir göstergesi oldu. Ölenlerin arasında Nesimi Çimen, Muhlis Akarsu, Hasret Gültekin ve Edibe Sulari gibi Alevi-Bektaşî ozanlarının ve müzisyenlerinin de bulunması Pir Sultan Abdal fenomeninin Alevi-Bektaşî bilincinde güncellenmesini sağladı. Sonuçta Alevi-Bektaşî kimliğinin modern tahayyüllerinde siyasal/radikal İslam güçlü bir öteki imgesi olarak konumlandı.

Sivas’ta yaşanan bu olay halen Alevi-Bektaşî kesimlerin hafızasındaki canlılığını yitirmemiştir. Her yıl Temmuz ayının başlarında Madımak yangını gündeme gelir, olaylar yazılı basında ve pek çok televizyon programında yeniden tartışılır. Alevi-Bektaşî aydınları gerçek suçluların bulunamadığını veya yakalananların hak ettikleri cezalara çarptırılmadığını bir kez daha belirtirler. Günümüzde söz konusu otelin yaşananların hatırasını diri tutmak amacıyla müzeye çevrilmesi tartışmaları sürmektedir. Ancak Alevi-Bektaşî örgütlerinin bunun için başlattıkları kampanyalar henüz sonuç vermemiştir. Bugün otelin yerinde bir et

¹³⁵ Reha ÇAMUROĞLU, “Türkiye’de Alevi Uyanışı”, 98.

¹³⁶ Bkz. (126), YAMAN.

lokantasının bulunması ise tüm Alevi-Bektaşiler için devletin ve yöre halkının yaşananlara ne kadar kayıtsız kaldığının bir göstergesi olmakla birlikte 2 Temmuz günü otelin içinde yaşanan can pazarının bir kez daha görünürlük kazanmasıdır. Tüm bu etkenlerin bir araya gelmesi Alevi-Bektaşilerce düzenlenen her gösteri, toplantı veya şölenle “Türküler Yanmaz” isimli türkünün hep bir ağızdan söylenmesine sebep olmaktadır. Böylece toplumsal hafıza güncellenirken birlik duygusu da müzik yoluyla deneyimlenmektedir.

Etkileyici bir melodiye sahip olan bu türkünün sözleri önce aydınlık ve karanlığın mücadelesini güneş ve duman metaforları ile işler. Bu mücadelede sazların sesi kesilir ve güller yanar. Tahmin edilebileceği gibi saz ve gül Pir Sultan’ın imgesine ve idam ediliş sahnesine göndermeler yapmaktadır. Ancak türkünün sonunda bir gün bunların hesabının sorulacağı da söylenir. Söz konusu türkünün sözleri şöyle:

- Türküler Yanmaz

Güneşin ak yüzüne bir duman çöktü
Bir türkü çılgınlıkla ateşe düştü
Kuytu bir köşede bir çiçek küstü
Döktü yaprağını boynunu büktü

Şu Sivas’ın elinde sazım çalınmaz
Güllerim yandı yüreğim dayanmaz

Karamış yüreğin hiç ışığı olmaz
Bilmez misin ki türküler yanmaz
Gün gelir sanma hesap sorulmaz
Dayanır kapına Pir Sultan ölmez

Şu Sivas’ın elinde sazım çalınmaz
Güllerim yandı yüreğim dayanmaz

(Alaaddin Us)

Madımak yangınından iki yıl sonra bu kez İstanbul’da Türkiye’nin etnik ve dinsel kimlikler konusunda ne kadar kırılğan bir dengeye sahip olduğunu gösteren Gazi olayları yaşanmıştır.

Gazi çoğunlukla Alevilerin ikamet ettiği, yeni ve yoksul bir mahalledir. 12 Mart 1995'te, kimliği meçhul saldırganlar çalıntı bir taksi içinden beş kahvehaneye ateş açarak bir Alevi'yi öldürür, birçoğunu da yaralar. Katiller, Alevi gençler ve polis arasında, üç gün boyunca sürecek, kanlı bir çatışmayı başlatmış olurlar.¹³⁷

Haberin duyulmasının ardından İstanbul'un başka semtlerinden kahvelerin taranmasını protesto etmek için gelen kalabalıklar ile güvenlik güçleri arasında çatışma başlar. Olaylar Mustafa Kemal Mahallesi'ne de yayılır ve sonuçta yirmiden fazla kişi hayatını kaybeder. Bu kez tehdit olarak algılanan siyasal İslam değil devlettir. Dolayısıyla olayları izleyen süreçte Alevi gençlerinin bir kısmı devlete daha çok yabancılaşmış ve daha radikal anlamda politikleşmeye başlamıştır.

Bu şiddet olayları Alevi-Bektaşî kimliğinin daha politik düzlemlerde tahayyül edilmesine ve daha belirgin ötekilere sahip olmasına sebep olmuştur. Çünkü Alevi-Bektaşîler ile Sünniliğin ve devletin arasındaki ayrışma derinleşmiştir. Ayrıca Nur Vergin'in şiddet olaylarına getirdiği açıklama, aslında söz konusu olayların 1980 darbesi öncesinde Çorum, Maraş gibi illerde yaşananlarla bir devamlılık arz ettiğini de göstermektedir.

Aslında şiddetin kaynağı Alevilerin Sünni olmamalarına karşı tepki değil, toplumsal sisteme entegre olma çabaları ve bütünleşme sürecinde ekonomik imkanlardan pay almaya başlamaları ile alakalıdır. Olgunun Alevi-Sünni çatışması olarak algılanması ise ekonomik çıkar çatışmalarının her zaman ve her yerde olduğu gibi inanç grupları arasındaki sürtüşmeye bürünmüş olması ile açıklanabilir.¹³⁸

1980'lerin sonunda sosyalist bloğun çökmesi de Alevi-Bektaşî kimliğinin yeniden gündeme gelmesinde etkili olmuştur. "Yirmi yıl boyunca ideolojik bir alternatif olarak genç ve orta kuşak Aleviler üzerinde tartışılmaz bir otoritesi olan sosyalizm, eski önemini yitirdi. Politik açıdan hayal kırıklığına uğrayan Alevi nüfusunun büyük bir kısmı başka yollar aramaya başladı."¹³⁹ 1960'ların ve '70'lerin politik atmosferinde büyümüş olan eğitilmiş gençler 1980'lerin sonundaki bu süreçte Aleviliğin yeniden örgütlenmesinde liderlik rolü üstlendiler. Çünkü "bu insanların

¹³⁷ Bkz. (122), DİNÇER, 28.

¹³⁸ Bkz. (118), YILMAZ, 190.

¹³⁹ Bkz. (134), ÇAMUROĞLU, 97.

arasında 1970’li yıllar boyunca sol partilerde ve gruplarda yürüttükleri etkinlikler sırasında politik deneyim kazanmış ve geniş çaplı toplumsal ilişki ağları kurmuş çok sayıda kişi vardı.”¹⁴⁰ Bu kişiler sosyalizm sonrasında giriştikleri yeni söylem arayışında Aleviliği eşitlikçi ve özgürlükçü bir ideoloji olarak yeniden keşfettiler. Böylece mevcut konjonktürü zaten çokça meşgul eden Alevilik-Bektaşilik tartışmalarına çağdaş terim ve yöntemleri kazandırdılar.

Alevi-Bektaşi uyanışında etkili olan bir diğer politik unsur Kürt sorunudur. Kürt sorunu Alevileri doğrudan ve çeşitli biçimlerde etkilemiştir. Bunun sebebi Alevi nüfusunun önemli bir kesiminin (% 20-25) Kürt¹⁴¹ olmasıdır. Söz konusu Kürt nüfus dolayısıyla Alevi etnisitesi farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Cemal Şener ve İsmail Kaygusuz gibi Alevi yazarlar bu konuda, Aleviliğin dinsel bir kimlik olduğunu buna karşın Kürt kimliğinin etnik unsurlarla tanımlandığını, ikisinin karıştırılmaması gerektiğini vurgulamışlardır. “Alevilik dinsel bir ayırım iken Kürtlük etnik bir ayırımdır. Türkiye’deki Alevilerin tümü Kürt değil. Tabi tüm Kürtler de Alevi değil.”¹⁴² “Aleviliğin etnik kimliği yoktur; bu inanca bağlı olan bireyin Alevi inanç kimliği vardır. Çünkü Alevilik inancını yaşayan Türk, Kürt, Arap, Arnavut, Fars, Tacik, Afgan, Hint, Sasak vb. çeşitli etnik kökenden topluluklar bulunmaktadır.”¹⁴³ ancak diğer taraftan Aleviliğin bir Kürt kültürü olduğu yönünde iddialar da dile getirilmiştir. Bu tartışmalara Gazi olayları nedeniyle bazı gençlerin devlete yabancılaşp, PKK’ya ilgi duymaya başlaması da eklenmiştir. Bunun üzerine politik kurumların laik unsurları Alevi kimliğini hem yükselen siyasal İslam’a hem de PKK’nın Alevi Kürtler üzerinde 1990’lardan itibaren giderek artan etkinliğine alternatif olarak desteklemeye başlamıştır. Bunun en belirgin örneği her yıl düzenlenen Hacı Bektaş törenlerine devletin sponsorluk yapmasıdır. Kürt sorununun kazandığı bu karmaşık görünüm sonucunda “...günümüzde birçok Kürt Alevi,

¹⁴⁰ A.g.m., 97.

¹⁴¹ Buradaki Kürt nüfus oranının belirlenmesinde Kürtçe, Zazaca ve Kurmanç’ca konuşmak kriter olarak alınmıştır. Çünkü Aleviler arasında bu köken konusu hayli tartışmalıdır ve çoğu zaman bu konuda konuşmayı reddederler.

¹⁴² Bkz. (101), ŞENER, 158.

¹⁴³ İsmail KAYGUSUZ, Birgün Gaztesinde Yayınlanmayan Söyleşi, www.aleviweb.com

kendisini öncelikle Alevi olarak tanımlar. Kürt kimliği ikincil bir düzeyde kalır veya özellikle yabancılarla ilişki söz konusu olduğunda hiç gündeme gelmeyebilir.”¹⁴⁴

Görülebileceği gibi yukarıda sıralanan bu üç etken aslında yeni kimlik politikaları ile bağlantılıdır. Çünkü İslamcı kimlik, Alevi-Bektaşî kimliği ve Kürt kimliği tartışmalarının her biri resmi milli kimlik ile kendilerince bir hesaplaşma içindedir. İslamcı kimlik, laiklik ve Kemalist modernleşme projesine bir meydan okumadır. Çünkü laiklik dini kamusal alanın dışına itmiş ve çalışma hayatının dışında bir özel alana sıkıştırmaya çalışmıştır. Ancak devletin Sünnileştirme politikası aynı anda bunun tam tersini de –radikal biçimleri dışarıda bırakacak şekilde- desteklemiştir. Bu destek sayesinde yükselişe geçen siyasal İslam laik anlayışı dönüşüme zorlamıştır. Alevi-Bektaşî kimliği resmi milli kimliğin bir yandan laikliği fetişleştirirken diğer yandan da Hanefî Müslümanlığa merkezi bir konum atfeden yönüne bir alternatif getirmeye çalışmaktadır. Kürt kimlik politikaları ise Türklüğü esas alan ulusal kimliği karşısına almıştır. “Bu sorgulama sürecinde Alevi ve Sünniler de dahil olmak üzere farklı etnik ve dini gruplar kamusal alanda görünür olmaya başladılar. Yeni kimlik politikaları veya toplum içinde farklılığın tanınmasını vurgulayan bu değişiklikler...”¹⁴⁵ açık bir biçimde dünyanın büyük bölümünde gündemde olan postmodern cemaat kimlik politikaları ile paralellikler taşımaktadır.

Alevi-Bektaşî uyanışı söz konusu olduğunda değinilmesi gereken noktalardan biri de 1980 sonrası ekonomik gelişmelerdir. 1980’li ve ‘90’lı yıllar 1950’lere dek tamamen kapalı bir yapıya sahip olan Alevi nüfusun içinden şirket sahiplerinin dahi çıktığı dönemler olmuştur. Ancak genel tablo bunu tam tersidir. Çünkü Uluslararası Para Fonu’nun (IMF) direktifleri doğrultusunda Türkiye ekonomisi daha liberal bir yapıya kavuşturulmaya çalışılmıştır. İhracata dayalı bu yeni ekonomik açılımlar devletin rolünü azaltmış, işçiler küresel rekabetin negatif etkilerini hissetmeye başlamıştır. Tüm bunlar etnik grupların ve cemaatlerin devletle olan ilişkilerini değiştirmiş Alevi nüfus üzerinde ekonomik açıdan aşağıya doğru bir

¹⁴⁴ Bkz. (122), DİNÇER, 29.

¹⁴⁵ A.g.m., 29.

hareketliliğe sebep olmuştur. Negatif yönde değişen bu ekonomik tablo Alevilerin yeniden politize olmalarında rol oynamaya başlamıştır.

Son olarak Alevi-Bektaşî uyanışının gerçekleşmesine destek olan Almancılar'dan da bahsetmek gereklidir. 1960'larda başlayan Avrupa'ya işçi olarak göç etme olgusuna Alevi nüfus yoğun olarak katılmıştır. 1980'lerden itibaren kesin dönüş yapan kişilerin sayısı artmıştır. Ancak Almanya'da buldukları süre boyunca bir öteki olarak yaşamak zorunda kalan bu insanlar geri döndükten sonra da yine benzer biçimde algılanmışlardır. Döndükten sonra yerleştikleri kasabalarda yaşayan yerli halk tarafından (yani çevre tarafından) kurgulanan bir Almancı kimliği ile yaşamak zorunda kalmışlardır. "Almancı olmak, tek başına kasabada yaşayan insanlar arasında kıskançlıkla karışık bir antipati yaratmaya yetmektedir."¹⁴⁶ Sünni kasabalıların bu göçmenler ile aralarına mesafe koymalarının iki boyutu vardır. Bunlar göçmen işçi ailelerinin kültürel olarak kirlenmiş olmaları ve aslında sonradan para kazanmış Alevi köylüler olmalarıdır. Dönüş yapmış göçmen işçi aileleri bu olumsuz kimliği kırabilmek için köy köklerine (ve dolayısıyla Alevi köklerine) gönderme yapmışlardır.

1990'lardan itibaren bu göçmen işçi aileleri Alevi-Bektaşî uyanışının yaşadıkları kasabalardaki uygulayıcıları olmaya başlamışlardır. Çünkü yerel Alevi nüfus 1970'lerdeki Sivas, Çorum, Maraş olayları ve sonrasındaki 12 Eylül uygulamaları yoluyla baskı altında yaşamaya alıştırmışlardır. Dolayısıyla bu insanların örgütlenme faaliyetlerine uzak durmaları normaldir. Ancak Almanya'da çok daha uygun şartlarda örgütlenme imkanı bulan göçmen işçiler Alevi-Bektaşî dernekleri kurmuşlardır. Göçmen işçiler bu örgütlenme tecrübeleri sayesinde Türkiye'deki dernekleşme sürecinde de lider rolü üstlenebilmişlerdir. Fakat Rittersberger'e göre bu kişilerin oynadıkları en önemli rol, mali kaynakların büyük bir bölümünü sağlamak olmuştur.¹⁴⁷ Bu süreç göçmen ailelerin kendilerine çevre tarafından verilen negatif çağrışimli bir kimlikten sıyrılma çabasıdır. Bir başka

¹⁴⁶ Helga RITTERSBERGER-TILIÇ, "Almancı' Kimliğinin Alevi Kimliğine Dönüştürülmesi", Çev. B. Torun, H. Torun, 90.

¹⁴⁷ A.g.m., 94.

deyişle burada söz konusu olan kökler yoluyla bağlantılı oldukları, yükseliş evresindeki Alevi kimliğine eklemlenme çabasıdır.

Böylece daha önceleri “bozulmuş” ya da “kirlenmiş” Türkler olarak algılanan Almancılar, giderek artan bir oranda kendilerini Alevi olarak tanımlamaktadır. Bu insanlar artık, Aleviler ayrımcılığa maruz kalmış da olsalar, bir kimlik olarak ülke çapında bir canlanma süreci yaşayan, daha büyük ve “temiz” bir cemaatin üyesi olduklarını düşünmektedir.¹⁴⁸

Bu uyanış aynı zamanda bir örgütlü kimlik mücadelesidir. Süreç boyunca Alevi-Bektaşî kesimler Türkiye ve Avrupa’da çeşitli biçimlerde örgütlenerek bir siyasi birlik oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak bir taraftan da bu sürecin çeşitli Alevilik fraksiyonları yarattığı görülmektedir. Bu farklı gruplar kendi dernek veya vakıflarını kurup, kimliklerine dair fikirlerini yansıttıkları yayın organları çıkarmışlardır. Sonuçta Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze Alevi-Bektaşî olmayan yazar ve gazeteciler tarafından yapılan Alevilik-Bektaşîlik tanımlarına yenileri eklenmiştir (ve eklenmeye de devam etmektedir). 1980 sonrası süreci doğru analiz edebilmek için bu farklı örgütlenme biçimlerine ve ortaya konan farklı tanımlara ayrıca eğilmek gerekmektedir.

3.3.1. Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri

1950’lerden itibaren büyük kentlere göç eden Alevi-Bektaşî topluluklar, gerek kentsel yaşamın kendilerine sunduğu yenilikler gerekse de dönemin siyasi atmosferi dolayısıyla inanç ve kültürlerinden (toplumsal yaşamlarını düzenleyen kurum ve ritüellerden) uzaklaşmak durumunda kalmışlardır. Ancak yukarıda da açıklandığı gibi 1980’lerden itibaren din olgusunun toplumsal yaşamda giderek daha çok alan kaplamaya başlaması (siyasal İslam’ın yükselişi) ile Alevi-Bektaşîler de bu yeni şartlar doğrultusunda değişmeye başlamışlardır. Bir yandan unuttukları kültürün

¹⁴⁸ A.g.m., 95.

dinsel, toplumsal yönlerini yeniden hatırlamaya başlamışlar diğer yandan da kendi varlıklarına tehdit olarak algıladıkları politik İslam karşısında örgütlenme ihtiyacı duymuşlardır.

Bu örgütlenme süreci içinde Alevi-Bektaşî kesimlerin seslerini duyurmak ve siyasi birlikler oluşturmak için kabaca iki alanda faaliyet gösterdikleri söylenebilir. Bunlardan ilki kaybolmakta olan Alevi-Bektaşî kimliğini yeniden canlandırmak için kurulan dini-kültürel örgütlenmelerdir. Diğer ise bağımsız siyasal partiler kurmak veya siyasal partilere verilen destekle kendilerine politik arenada bir dayanak noktası oluşturmaya çalışmaktır. Ancak bu yapılanmaların her aşamasında bütünsellikten uzak, hatta yoğun farklılaşmaların yaşandığı görülür. Yine de bu örgütler Alevi-Bektaşîlerin her alanda seslerini duyurabilmelerini ve hatta geleceklerine kendilerinin yön verebilmelerini sağlamıştır.

3.3.1.1. Dini-Kültürel Örgütlenmeler

Dernekler, vakıflar, cem evleri ve dergahlar dini-kültürel örgütlenmeleri oluştururlar. Ayrıca bunların dışında yerel veya daha geniş kapsamlı yapılanmaları kendi içinde barındıran üst birlikler ve gazete, dergi gibi yayın organları çevresinde gelişen oluşumlar da dini-kültürel örgütlenmeler başlığı altında değerlendirilebilmelerini sağlayacak özelliklere sahip olabilirler. Tüm bu yapılanmaların ortak özelliği; kendi Alevilik anlayışlarını dile getirirken, diğer taraftan da Alevi-Bektaşî inançlarını ve kültürünü yansıtır bunların yaşamasını sağlamaya çalışmalarıdır.

3.3.1.1.1. Dergahlar

Günümüz Alevi-Bektaşî örgütlenmelerini ele alırken ilk değinilmesi gereken başlık dergahlar/tekkelerdir. Çünkü daha önceki bölümlerde de işlendiği gibi modernleşme öncesi dönemlerin örgütlenme biçimi bu dergahlardır. Alevi-Bektaşî öğretisinin önderi olan pek çok kişiyi yetiştirmenin yanı sıra daha pek çok işlevi üstlenen bu merkezlerin geçmişi çok eskilere dayanmaktadır. Örneğin; Hacı Bektaş Veli Dergahı 13. yüzyıldan, Karacaahmet Sultan Dergahı da 14. yüzyıldan beri varlığını sürdürmektedir. Ayrıca Antalya'nın Tekke Köyü'ndeki Abdal Musa Sultan Dergahı altı yüz yıllık, İstanbul Merdivenköy'deki Şahkulu Sultan Dergahı ise yedi yüz yıllık geçmişe sahiptir. 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından kimisi müzeye dönüştürülen bu dergahların büyük bir kısmı kendi haline bırakıldığından harabeye dönmüştür.

Alevi-Bektaşî nüfusun kentlerde etkinleşmeye başlaması ile birlikte bu dergahlarla aynı mekanı paylaşan dernek ve vakıflar kurulmaya başlanmıştır. Böylece geçmişte Anadolu, İstanbul ve Rumeli'nin toplumsal yaşamında önemli etkiler yapmış olan bu mekânlar yeniden güncellik kazanmaya başlamıştır. Bu olguya iki örnek verilebilir. Bunlardan ilki 1969 yılında kurulan ancak 1990'lı yıllarda etkinlik gösteren "Karacaahmet Sultan Kültürünü Tanıtma, Yaşatma, Dayanışma ve Türbesini Onarma Derneği"dir. Diğeri ise 1994'te kurulan "Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma, Eğitim ve Kültür Vakfı"dır.

Günümüzde Karacaahmet Sultan Dergahı halen bu dernek tarafından yönetilmektedir. Semah kursları, saz kursları, anma törenleri, şölenler, kutlama ve geziler düzenleyen dernek halen 1994 yılında yaşanan bir olay ile anılmaktadır. Derneğin çalışmalarından biri olan Karacaahmet Cemevi inşaatı dönemin Refah Partili İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yıkılmak istenmiştir. Bu girişim bir anda ülkenin gündemine oturmuştur. Halkın gösterdiği tepki karşısında belediye geri adım atmak zorunda kalmıştır. Bugün Karacaahmet Cemevi İstanbul'da yaşayan

Alevi-Bektaşilerin en önemli merkezlerinden biridir. Dernek yetkililerine göre dergahın haftalık ziyaretçi sayısı on binin üzerindedir.

Horasan erenlerinden biri olduğu kabul edilen Şahkulu Sultan ise dergahını Osmanlı'nın ilk dönemlerinde kurmuştur. Anadolu yakasının en önemli mekânlarından biri olan dergah, son dönem postnişinlerinden Ali Hilmi Dede Baba tarafından restore edilmiş ancak 1925'te çıkan kanunun ardından harabeye dönmüştür. 1994 yılına gelindiğinde Şahkulu Sultan Dergahı'na eski işlevini kazandırmak amacıyla bir vakıf kurulmuş ve on yıllık bir sözleşme uyarınca dergahın işletmesi alınmıştır. Şahkulu Sultan ile birlikte kendi döneminin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Ali Hilmi Dede Baba'nın da adını taşıyan bu vakfı verdiği hizmetler ve düzenlediği etkinlikler yanında özel kılan burada açılan bir kursur. Alevi-Bektaşî Temel Eğitim Kursu adını taşıyan bu girişimde bazı eğitmen ve öğretim görevlileri tarafından şu dersler okutulmaktadır: "Alevi-Bektaşî Tarihi, Alevi-Bektaşî Edebiyatı, Alevilik ve Bektaşilik'te Din Eğitimi ve Cemler, Alevilik ve Bektaşilik Antropolojisi, Alevi-Bektaşî Felsefesi, Alevi-Bektaşilik'te Sanat ve Semah"¹⁴⁹ derslere katılan öğrencilere sonuçta bir sertifika da verilmektedir.

Bu iki oluşumun ortak noktası ise her fırsatta Atatürk ilke ve devrimlerine olan bağlılıklarını belirtmeleri, Kurtuluş Savaşı sırasında dergahlarının Kuvayı Milliye'ye olan desteğini sık sık hatırlatmalarıdır. Sonuçta dergahların kentsel ifade biçimleri altında eski işlevlerinin yanı sıra yeni görevler de üstlendiklerini söylemek mümkündür.

¹⁴⁹ Haydar GÖLBAŞI, *Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri*, 67.

3.3.1.1.2. Dernekler

Dernek kurmak kentli insanın en sık başvurduğu örgütlenme biçimlerinden biridir. Bu kurumsallaşma biçimi Alevileri de etkilemiş ve çok sayıda Alevi-Bektaşî derneği kurulmuştur. Bu dernekler genellikle yerel görünüm arz ederlerken bazen daha üst yapılar altında birlikler oluşturmuşlardır. Ancak bunlar arasında çok geniş kitleleri etkileme kapasitesine sahip büyük dernekler de vardır. Bu büyük dernekler kendi bakış açılarını dile getirebilecekleri yayın organlarına da sahiptirler. Kamuoyunu etkileme güçleri ve farklı Alevilik-Bektaşîlik tahayyüllerine sahip olmaları dolayısıyla Hacı Bektaş Veli Dernekleri ile Pir Sultan Abdal Dernekleri ele alınmaya değerdir.

Hacı Bektaş Veli, Alevi-Bektaşî kültüründeki birincil konumu nedeniyle dernek isimlerinde adına en çok rastlanan kişidir. “Öyle ki, Temmuz 2000 itibarıyla bu ismi kullanan dernek sayısı yüzü aşmış bulunmaktadır.”¹⁵⁰ Bu derneklerden biri de “Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği”dir. Derneğin amacı: “Hacı Bektaş Veli’nin felsefesini, kültürünü, yerleştirdiği ve geliştirdiği töreleri öğretmek, yaşatmak ve yaymak; bu doğrultuda araştırmalar, incelemeler yapmak”¹⁵¹ şeklinde belirtilmiştir. Genel sekreter Hüseyin Yıldırım Aleviliği algılayış biçimlerini “Aleviliği mezhep olarak değil; kültür ve felsefeyi içeren çağdaş bir yaşam olarak görüyoruz. Gericiliğe, tutuculuğa karşı; yenilikçi, demokrat ve bilim yanlı bir görüş” biçiminde açıklarken başkan Mahmut Türkmen Aleviliğin İslam içi olup olmadığı tartışmalarında derneğin tutumunu şöyle aktarmıştır: “Alevilik İslam’ın içinde ve özüdür. Hem Aleviliğe yönelik törelerimize; hem İslamiyet’in, Kur’an’ın dediklerine uymaya çalışırız.”¹⁵² Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Hacı Bektaş Veli dernekleri Aleviliği İslam ile birlikte düşünen gelenekçi bir tavra sahiptir. Bu gelenekçi tavır devletin söz konusu dernekleri muhatap olarak almasını sağlamıştır. 1995 yılında DYP’li başbakan Tansu Çiller’in derneğe dair açıklamaları ilginçtir.

¹⁵⁰ Bkz. (118), YILMAZ, 157.

¹⁵¹ A.g.k., 157 – 158.

¹⁵² A.g.k., 158.

“Alevi vatandaşlarımıza göre Alevileri temsil ettiğine inanılan en güçlü cemaat derneği, Hacı Bektaş Veli Derneğidir. Hacı Bektaş Veli Derneği genel olarak muhafazakar ve ülke bütünlüğünden yanadır...devletin Diyanet yoluyla Alevilere hizmet etmesini, imam göndermesini arzu etmektedirler.”¹⁵³

Hacı Bektaş Veli Derneklerini ve aynı bakış açısına sahip diğer örgütleri gelenekçi ve tutucu olarak değerlendiren Pir Sultan Abdal Derneklerinin en yaygını ise Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'dir. Bu dernek Aleviliğin bir din veya mezhep değil, Anadolu halkına özgü bir yaşama biçimi ve felsefe olduğu iddiasındadır. Diğer derneklerden daha net bir siyasi ve ideolojik duruşa sahip olan Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri Aleviliği özgürlük ve laiklik meselesinin bir devamı olarak görmektedir. Dernek Aleviliğin kültürel, felsefi ve inanç boyutuna dair fikirlerin dile getirildiği Pir Sultan adlı bir gazete ve yine Pir Sultan isimli bir dergi yayınlamaktadır. Türkiye'nin bir çok ilinde şubeleri bulunan “Pir Sultan Abdal derneklerinde ateist olanlardan Kürtçülere, sosyalistlerde aşırı sol fraksiyon mensuplarına kadar pek çok anlayıştan insanlar bulunmaktadır...”¹⁵⁴

3.3.1.1.3. Vakıflar

Vakıflar da tıpkı dernekler gibi kentleşmenin ürünüdür ve farklı Alevilik anlayışlarını yansıtmaktadır. Özellikle üç büyük vakıf, hem temsil ettikleri farklılıklar hem de kamuoyunu etkileme gücü dolayısıyla önemlidir. Bunlar Cem Vakfı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Ehlibeyt Vakfı'dır.

1995'te İzzettin Doğan başkanlığında kurulan Cem Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Vakfı), dikkatleri üzerine en çok çeken oluşumdur. İzzettin Doğan vakfin amacının “Alevi-İslam'ın anlayışının berrak bir şekilde ortaya çıkarılması”

¹⁵³ A.g.k., 158.

¹⁵⁴ A.g.k., 159.

olduğunu belirtmiştir. Cem Vakfı tüm Alevi-Bektaşilerin temsilcisi konumunu elde edip, resmi çevrelerle bu şekilde muhatap olmayı hedeflemektedir. Bu şekilde Alevilerin haklarının takipçisi olma iddiasındadır. Cem Vakfı Alevi-Sünni diyalogu ve rejim konusunda diğer örgütlerden daha ılımlı bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle resmi makamlar da Cem Vakfı'nı muhatap alma hatta destekleme eğilimindedir. Diyanet İşleri'ne ayrılan ödenekten Alevi-Bektaşî nüfus oranında bir pay alma talebiyle dikkati çeken Cem Vakfı'nın istekleri şöyledir:

1. Diyanet işleri Teşkilatı'nın Türkiye'deki tüm inançların kendi yoğunlukları oranında özerk bir biçimde aynı çatı altında temsil edileceği yeni bir yapıya kavuşması için yasalarda gerekli değişikliklerin yapılması.
2. Ders kitaplarına Alevilikle ilgili doyurucu ve sağlıklı bilgilerin konması.
3. Devletin elindeki TV kanallarının İslami yorumların tümüne açılması; Türk vatandaşların bu yorumlardan istediğine sahip çıkması veya beğenmesi.¹⁵⁵

1994'te kurulan Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı politik duruşunu Atatürk ilkelerine bağlı sosyal demokratlık olarak açıklamıştır. 29 adet şubesi bulunan vakfın amacı "Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini ulusal ve uluslararası alanda bir bütünlük içinde ele alarak araştırmak, belgelemek ve yararlı sonuçlar elde etmek üzere tanımlamak, geliştirmek, yaşatmak, geleceğe aktarmaktır."¹⁵⁶ Lütfü Kaleli'ye göre bu vakıf Alevi örgütlerinin devletle olan ilişkilerinde adres olarak öne geçmeyi başarmıştır.

1996 yılında Fermani Altun'un başkanlığında kurulan Ehlibeyt Vakfı ise Sünni-İslam'a yakın bir Alevilik anlayışına sahiptir. Çünkü vakıf başkanı her Alevi'nin Müslüman olduğunu dolayısıyla da İslam'ın bütün hükümlerini olduğu gibi kabullendiğini söylemiştir. Ayrıca Fermani Altun 4. Ehlibeyt Kurultayı'nın açılışında şöyle konuşmuştur: "İslamiyet ne bireylerin yorumu, ne mezhep ne de tarikattir. İslamiyet, Allah'ın birliği, Kur'an-ı Kerim ve Ehlibeyttir. Bu yüzden her

¹⁵⁵ A.g.k., 184.

¹⁵⁶ A.g.k., 161.

ehl-i sünnet Alevi; her Alevi ehl-i sünnettir.”¹⁵⁷ Altun’un bu dikkat çekici açıklamalarının Zaman ve Akit gibi gazetelerde yer bulması da ayrıca anlamlıdır. Çünkü son yıllarda Diyanet İşleri’nin ve İslamcı yazarların Alevilik ile ilgili tavrı da bu yöndedir. Ehlibeyt Vakfı amacını Ehlibeyt inancını geliştirmek, sevdirmek ve sevenlerin birlikteliğini sağlamak olarak açıklamıştır.

3.3.1.1.4. Cemevleri

Bu oluşumlar alevi-Bektaşî örgütlenmelerinin en ilginç ayaklarından biridir. Çünkü bilindiği gibi Alevi-Bektaşî inancında ibadet için inşa edilen yapılar yoktur. Bir başka deyişle Sünni-İslam’da camilerin gördüğü işlevi Alevi-Bektaşîler için ortak kararla belirlenmiş bir evin en geniş odası veya tekkelerin bir bölümü görmekteydi. Bu nedenle alevi-Bektaşî uyanışının ardından sayıları hızla artan cemevleri, sadece birer ibadethane olarak değil aynı zamanda Alevi-Bektaşî kültürünün yaşatılabilmesi için faaliyet yürüten kültür merkezleri olarak da düşünülmekte ve buna uygun şekilde inşa edilmektedir. Ancak bu kültürel faaliyetler ve cem ayinleri sırasında yer alan müzik ve semahlar dolayısıyla cemevlerinin konumları kamuoyunda tartışmalara sebep olmaktadır. Ortodoks İslam bakışına sahip devlet adamları ve Diyanet İşleri Başkanlığı söz konusu müziğin ve semahların İslami ibadetin bir parçası olamayacağı görüşündedirler. Bu nedenle neredeyse tüm Alevi-Bektaşî örgütleri tarafından ısrarla vurgulanan cemevlerinin resmi ibadet mekanı statüsüne alınması isteği devlet nezdinde kabul görmemektedir. Yine de bu olgu cemevlerinin açtıkları müzik ve semah kursları, düzenledikleri halka açık cem ayinleri sayesinde modern Alevi-Bektaşî kimliklerinin hayal edilebilmesinde büyük bir oynamasına engel olmamaktadır.

¹⁵⁷ A.g.k., 161.

Modern bir gelenek icadı olarak değerlendirebileceğimiz cemevlerinin ayin-i cem olgusunda meydana getirdiği değişiklikler de Alevi-Bektaşî inancının ve erkanının günümüzdeki durumuna dair ip uçları vermesi dolayısıyla önemlidir. Cem ritüelinin yer ve zamana göre esneklik gösterebilme özelliğinin yavaş yavaş kaybolmaya başladığının bir kanıtı olan bu süreç kısaca şöyle maddelenebilir:

GELENEKSEL/KIRSAL/YEREL CEM TÖRENİ

1. Cem'in ne zaman ve ne için yapılacağı yerel algılayışlara ve gereksinime göre düzenlenir.
2. Cem'in yapılacağı yer ve zaman, gizlice ve sözlü olarak duyurulur.
3. Cem'in yapılacağı yer genellikle dedenin belirlediği genişçe bir evdir.
4. Cem'e yalnızca aleviler katılır.
5. Cem'in müziksel akışı, yerel olarak tanınan Zakir/Aşık tarafından yürütülür.
6. Zakir/Aşık ortak ya da benzer söz mirasını, deneyimi dahilindeki müziksel kalıplarla 'doğaçlama' seslendirir.
7. Zakir'in bağlama ve deyiş okumadaki müziksel becerisi/ustalığı önemsizdir.
8. Semah sırasında isteyen herkes (genç, yaşlı, kadın, erkek vs) semah dönebilir.
9. Semah dönenler, orada bulunduğu gündelik kıyafetleri ile semah ederler.
10. Semah dönenlerin beceri eksikliği önemsizdir.
11. Semah, yerel tercihleri yansıtan ezgisel ve ritmsel biçimlendirmeye göre, ancak içten geldiği gibi dönülür.

KENTSEL ORTAMDA/ CEMEVLERİNDE CEM TÖRENİ

1. Cem'in ne zaman ne için yapılacağını dernek merkezi ve cemevi yönetimi belirler.
2. Cem'in yapılacağı yer ve zaman açıkça ve yazılı olarak duyurulur.
3. Cem'in yapılacağı yer Cemevidir.
4. Cem'e alevi olmayanlar da katılabilir.
5. Cem'in müziksel akışı, müzik deneyimi olan bir alevi tarafından yürütülür.
6. Zakir'in seslendirdikleri genellikle ünlü alevi müzisyenlerin popüler repertuarıdır.
7. Zakir'in bağlama çalma ve deyiş söyleme becerisi önemlidir.
8. Semah sırasında herkes semah dönmez. Semahı cemevi yönetimi tarafından belirlenmiş bir "uzman" tarafından "eğitilen" ve genç kız-erkeklerden oluşturulan "Semah Grupları" gerçekleştirir.
9. Semah gruplarının "bir örnek" kıyafetleri vardır.
10. Semah gruplarının "performansı" önemlidir.
11. Semahlar Alevi müzisyenlerin popüler repertuardan seçilen ezgilerle, ortak bir figürasyonla/koreografi ile dönülür.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Bkz. (5), EROL.

3.3.1.2. Bir Siyasal Parti Deneyimi

1990'lardaki yoğun Alevi-Bektaşî örgütlenmesi sürecinde bir de siyasi parti kurulmuştur. 11 Eylül 1995'te Ali Haydar Veziroğlu başkanlığında kurulan Demokratik Barış Hareketi (DBH) resmen bir Alevi partisidir. Kısa sürede birçok il ve ilçede örgütlenen parti Alevi-Bektaşî nüfustan beklediği desteği alamamıştır. Çünkü bu çevreler mezhep veya tarikat temelli bir siyasi partinin politik anlamda bir yarar getireceğine ikna olmamışlardır. 24 Aralık 1995'te yapılacak erken genel seçimde bir başarı elde edemeyeceğini anlayan DBH, CHP'nin baraj engeline takılmasına engel olmak için adaylarını geri çekmiştir.

Seçim sonrasında partileşme sürecini tamamlayan DBH, bu kez de tüzüğündeki bir madde dolayısıyla kapatma davası ile karşılaşmıştır. Söz konusu madde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet birimlerinden çıkarılması gerektiğini dile getirmektedir. Bu dava üzerine DBH yoluna Barış Partisi (BP) olarak devam etme kararı alır. Ancak 18 Nisan 1999'da yapılan milletvekili genel seçimlerinde BP yine umduğu başarıyı yakalayamaz ve aynı yıl içinde parti kurultay tarafından kapatılır. Böylece siyasal parti oluşumlarının Alevi-Bektaşîlere pratik yararlar sağlamadığı bir kez daha kanıtlanmış olur.

3.3.2. Alevilik-Bektaşîlik Tanımları

Yaklaşık olarak Cumhuriyet'in ilanından günümüze dek Alevilik-Bektaşîlik konusuna eğilen farklı formasyonlara sahip kişiler tarafından sayısız Alevilik-Bektaşîlik tanımı yapılmıştır. Bu kişiler kendi aralarında kabaca dört gruba ayrılıyorlar:

1. Konuya popüler veya amatör tarihçilik penceresinden yaklaşanlar,

2. Kendi inancını, kimliğini veya bakış açısını ifade etme derdinde olanlar,
3. Belli bir ideolojik bakış açısından konuya eğilenler,
4. Ciddi anlamda bilimsel bir yaklaşım geliştirebilmiş olan bilim insanları.

Yukarıda sıraladığımız bu dört grup yazardan ilk üç gruba dahil olanlar çok boyutlu bir olgu olan Aleviliği bazen yalnızca bir veya birkaç boyutu ile ele almayı başarılmışlardır. Sonuçta ortaya yabana atılmaması gereken ancak tek tek ele alındıklarında pek de geçerlilikleri olmayan tanımlardan oluşan bir yığın çıkmıştır. Söz konusu tanımlar Aleviliği kimi zaman bir mezhep, kimi zaman bir heterodoksi, bazen bir kültür bazen de bir yaşam biçimi/yaşama felsefesi olarak değerlendirmişlerdir. Hatta Aleviliğin tek başına bir din veya bir tür kırsal halk sosyalizmi olduğunu öne sürenler de mevcuttur. Dördüncü gruba dahil olan araştırmacılar ise kendi tanımlarını yapmadan önce başkaları tarafından ortaya konan tanım ve bilgileri sınıflandırmayı seçmişlerdir. Ahmet Yaşar Ocak, Esat Korkmaz ve Rıza Yürükoğlu'na ait olan bu grupta şemaları / tanım öbekleri hem zihin açıcı bir etkiye sahip hem de yapılacak işi hayli kolaylaştırıyor.

3.3.2.1. Esat Korkmaz'ın Tanım Öbekleri

Esat Korkmaz' a göre günümüzde, Alevi zeminde hareket ettiğimizde, Aleviliğin ne olduğuna dair pek çok farklı görüşle karşılaşmaktayız. Bu görüşlerden bazıları Aleviliğin tanımını etnik unsurlara dayanarak yaparken, bazıları dinsel unsurları dikkate alıyor. Ayrıca mekana vurgu yapan bakış açılarının yanında Aleviliği bir yaşama biçimi, bir kültür ya da felsefe olarak tanımlayanlar da var. Kuşkusuz bu bakış açıları “Alevilik İslam'ın içinde midir, dışında mı?” tartışmasını da beraberinde getiriyor ve bu tartışmada alınan tavır aynı zamanda Aleviliğin tanımına da referans veriyor. Bu görüşler kabaca maddeler halinde verilecek olursa şöyle bir tablo ortaya çıkar:

1. “Alevi İslam” diye bir olgudan söz edenler. Bu grup aynı zamanda “Gerçek İslam Aleviliktir.” iddiasını sık sık dile getirerek “Asıl Müslüman biziz.” algısını pekiştirmeye ve Arap Yarımadasına bağlı bir Aleviliği öne çıkarmaya çalışıyor. (Bu görüşün bilinen en belirgin savunucusu Cem Vakfı’dır.)

2. “Alevilik, İslam heterodoksisinin bir ürünüdür.” diyenler. Bunlar bir önceki görüşleri dile getirenleri gerici olarak adlandıırırlarken kendileri de son tahlilde Arap Yarımadasına bağlanmaktan kurtulamıyorlar.

3. “Alevilik, İslamiyet’in Anadoluşlaşmış biçimidir” diyenler.

4. “Alevilik, bir yaşama biçimidir.” diyenler.

5. “Alevilik, bir kültürdür.” diyenler.

6. “Alevilik, İslam’ın dışında bağımsız bir dindir.” diyenler.

7. “Alevilik, bir felsefedir.” diyenler.

8. Aleviliği ahlak ve felsefenin henüz ayrışmadığı zamanlara dair bir ahlak ürünü olarak görenler.

9. “Alevilik, bir Türklük ürünüdür.” diyenlere göre Alevilik, Şamanizm’in İslam cilası altında Anadoluşlaşmasıdır.

10. “Alevilik, bir Kürtlük ürünüdür.” diyenlere göre Aleviliğin özünü İslam cilası altında Anadoluşlaşmış Zerdüştlük oluşturur.

Bu bakış açılarına dikkatlice bakıldığında bazılarının diğerlerine göre daha sağ bir yapıya sahip olduğu gözden kaçmayacaktır. Bu durumun sebebi sağ tabana ait görüşlerin artık Alevi zeminde de kendine yer bulabilmesidir. Ayrıca Esat Korkmaz, 1,2,3,8 ve 9. maddelerdeki bakış açılarının Aleviliği anlatmaktan uzak olduğunu düşünüyor ve Aleviliği böyle “vahiylî” bir din olarak tanımlamanın Aleviliğin otantik özünü çarpıtmak anlamına geldiğini vurguluyor. Bu tanımlardaki Alevilik terbiye edilmiş, uslu, asimile edilmiş bir Aleviliktir diyor.

3.3.2.2. Ahmet Yaşar Ocak'ın Tanım Öbekleri

Ahmet Yaşar Ocak Alevi-Bektaşî uyanışı sonucunda bir patlama şeklinde piyasaya sürülen eserlerden söz etmektedir. Bu eserlerin içinden on iki tanesi ile kendisine bir örneklem oluşturup daha sonra bu örneklem¹⁵⁹ vasıtasıyla günümüzde Aleviliğin-Bektaşîliğin nasıl tanımlandığına ve bu tanımların oluşturulması sırasında söz konusu inancı besleyen hangi kaynakların dikkate alındığına dair bilgiler ortaya koymuştur. Sonuçta ortaya Korkmaz ve Yürükoğlu'nun pek de uzağına düşmeyen bir tablo çıkarmıştır. Bu tablo dört farklı Alevilik tanımını işaret etmektedir.

- a) Alevilik ve Bektaşîlik laik, ulusal, demokratik bir inanç sistemidir.
- b) Alevilik ezilen halkın, Sünnilik ezen yönetici kesimlerin inancıdır.
- c) Alevilik gerçek Şiiliktir. İran Şiiliği bunun yozlaşmış biçimidir.
- d) Alevilik ve Bektaşîlik, İslam'ın Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkarmış biçimidir.¹⁶⁰

Ahmet Yaşar Ocak'a göre, ilk üçü Alevi-Bektaşî veya laik yazarlar tarafından, sonuncusu ise Sünni yazarlar tarafından savunulan bu tezlerin hiçbiri gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu tanımlar yanlı ideolojik amaçlar taşımaktadırlar ve bilimsel bir yaklaşım sonucu oluşturulmamışlardır. Ocak bu tezleri tek tek değerlendirmiştir. O'na göre ilk tanımın aksine Alevilik de dahil hiçbir din laik olamaz. Dinlerin ya da inançların ulusal karakterleri olabilir ancak Musevilik hariç ulusal bir din yoktur. Bir inanç sisteminin laik veya ulusal olduğunu ileri sürmek bu kavramları anakronik bir düşünce ile çarpıtmaktır.

¹⁵⁹ Söz konusu örneklemi oluşturan kitaplar şunlar: "Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Trihçesi" Cemal Şener, "Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevilik" Rıza Yürükoğlu, "Öz Kaynaklarına Göre Alevilik" Rıza Zelyut, "Aleviliğin Toplumsal Boyutları" Fuat Bozkurt, "Semahlar" Fuat Bozkurt, "Alevilerde Semah" İlhan Cem Erseven, "Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik" Nejat Birdoğan, "Toplumsal Bir Başkaldırının ideolojisi: Alevilik-Bektaşîlik" Atilla Özkırmı, "Tarih, Heterodoksi ve Babailer" Reha Çamuroğlu, "Tarih Boyunca Bektaşîlik" Y. Nuri Öztürk, "Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik" Abdulkadir Sezgin, "Türkiye'de Alevilik, Bektaşîlik" E. Ruhi Fırlalı.

¹⁶⁰ Bkz. (14), OCAK, 211.

Aleviliğin ezilen halkın inancı olduğunu öne sürenler sadece Emeviler dönemini ve 16. yüzyıl Osmanlı dönemini dikkate almaktadırlar. Ancak bu dönemlerde dahi yöneticilerin baskısına maruz kalanlar sadece Şiiler değil aynı zamanda Sünni halktır da. Ocak'a göre Osmanlı'nın uyguladıkları saf siyaset olarak değerlendirilmeli, ne Emeviler ne de Osmanlı Sünnilikle özdeşleştirilmemelidirler. Ayrıca Ocak üçüncü tezi savunanları tarihsel olguları yeterince araştırmamakla, son tanımı yapanları ise tutarsızlıkla suçlamaktadır. Çünkü Alevilik-Bektaşilik gibi bir olay bu kadar basite indirgenerek açıklanamaz.

3.3.2.3. Rıza Yürükoğlu'nun Tanım Öbekleri

Rıza Yürükoğlu Aleviliğin üzerinde uzlaşmaya varılmış bir tanımı olmadığını belirttikten sonra tanımları dört ana başlık şeklinde sunuyor. Bu başlıklar ve başlıkların oluşmasını sağlayan tanımları yapan yazarlar şöyle:

1. Alevilik Şiiliktir. (Atilla Özkırımlı, Abdülbaki Gölpınarlı)
2. Aleviliğin Şiilikle hiçbir ilişkisi yoktur. (Abdülbaki Gölpınarlı, Taha Akyol)
3. Şiilik Aleviliğin bir koludur. (İsmet Zeki Eyuboğlu, Yaşar Nuri Öztürk)
4. Alevilik Şiiliğin bir koludur. (Diyanet İşleri Başkanlığı)¹⁶¹

Bu tanım öbeklerinde de anlaşılabilirliği gibi; Aleviliğin farklı bakış açılarına sahip kişiler tarafından birbiri ile çelişen tanımları yapılmıştır. Bunun sebebi her yazarın Aleviliği ancak bir kenarından tutabilmesidir. Fakat bunun yanında aynı kişinin farklı ve birbiri ile çelişen tanımlamalar da yapabildiğini görüyoruz. Bu durum ele alınan konunun sınırlarının belirsizliğinden, genişliğinden ve değişkenliğinden kaynaklanabildiği gibi yazarların bilimsel bir yaklaşım geliştirememelerinden ve hatta yer yer kasıtlı yanlı tutumlarından

¹⁶¹ Bkz. (16), YÜRÜKOĞLU, 139 – 141.

kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu öbekler sayesinde Şiilik ve Alevilik arasındaki ilişki konusunda da bir kavram karmaşasının yaşandığını görebiliriz.

Bu öbekleri oluşturan farklı Alevilik tanımlarına geçecek olursak Alevilik Şiiliktir savını ortaya koyan Atilla Özkırımlı'nın "Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı" adlı eserinde dile getirdiği tanım şöyle: "Aleviliğin sözlük anlamı Ali'ye bağlı olan demektir. Bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkan Alevilik, tarikat olmadığı gibi, tek bir tarikata da bağlanamaz. Kısaca Muhammed'in ölümünden sonra Ali'nin halife olmasını isteyen, onu imam kabul eden, daha sonra ise Şii-Batıni inançlara bağlananların tümüne Alevi denir." Aynı bakış açısına sahip Abdalbaki Gölpınarlı'ya göre "Ali'ye mensup anlamına gelen bu söz, hem Hazret-i Ali soyundan gelen anlamına gelir, hem de Hazret-i Ali taraftarı olan, onun yolunda giden anlamını verir (...) Ayrıca Hazret-i Peygamber'den sonra halife ve peygamberin vasisi olarak Hazret-i Ali'yi ve onun soyundan gelen imamları tanıyanlara, Ali ve evladının tarafını güdenlere, Ali taraftarı yani Şia olanlara da Alevi denmiştir." (Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri kitabının Alevi maddesi)

Rıza Yürükoğlu'na göre, Abdalbaki Gölpınarlı ilerleyen yıllarda Alevilik hakkındaki fikirlerini değiştiriyor. İran'ın Humeyni yönetimi altında Sünniliğe yaklaşmasını ise bu değişimin sebebi olarak görüyor. Gölpınarlı'nın ikinci öbekte sözü geçen fikirleri şöyle: "Alevilik ve Bektaşilik hakkında tarafsız, kendi kaynaklarına dayanan, inançlarını tahlil eden bir eser yazmak isteriz; nasip olur da yazabilirsek, Batıni inançları benimsemiş olan bu toplumla Şia-i İmamiyye'nin (Caferiyye'nin) hiçbir ilişkisi olmadığı bütün açıklığıyla meydana çıkacaktır."¹⁶² Bu görüşü Taha Akyol da savunur: "Yeri gelmişken belirtelim ki, Türkiye'deki Aleviliğin, Şia ile hiçbir münasebeti, benzerliği yoktur."¹⁶³ Şiilik Aleviliğin bir koludur görüşünü savunan İsmet Zeki Eyuboğlu'na göre;

¹⁶² A.g.k., 140.

¹⁶³ A.g.k., 140.

İslam dininin doğuşundan sonra belli mezhepler ortaya çıkmıştır. Kuran ile hadisleri benimseyip ‘sünnet’i başka türlü yorumlayan Şiilik vardır. Şiilik bir yandan Alevilik kapsamı içindedir, bir yandan da ondan ayrılmaktadır. Çünkü Alevilik kapsamına giren bütün kuruluşlar Şii değildir. Oysa Şiilik’in içinde yer alan bütün kuruluşlar kendilerini Alevi sayar. Söz gelişi Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar bg. Alevidir, ancak hepsi Şii değildir.

Halife Ali’ye bağlananlardan oluşan topluluğun benimsediği görüşe verilen ada Türkçe’de ‘Alevilik’ denir. Bu görüş iki büyük kola ayrılır. Biri İran Aleviliği, öteki Anadolu Aleviliği. İran Aleviliği genel olarak Şiilik kapsamı içinde gelişmiş, Anadolu Aleviliği ise Bektaşilik, Tahtacılık, Çepnilik (bu son ikisi Tahtacılar, Çepniler diye anılan iki Türk topluluğudur.) adlarını alır. Öte yandan İran Aleviliğinin Anadolu’ya yönelik koluna, İsmail Safevi olayından sonra ‘Kızılbaşlık’ adı da verilmektedir. Alevilik kavramının içinde yer almasına karşın, Kızılbaşlık biraz daha değişik içerik taşır. Anadolu Alevilerini Kızılbaşlık kavramı içinde görenler de vardır, özellikle şeyhülislam fetvalarında ‘Kızılbaş’ sözcüğü bütün Anadolu Alevileri için söylenir.¹⁶⁴

Aynı görüşteki Yaşar Nuri Öztürk’e göre ise “Şiilikte ilk halife ve peygamberin tek manevi ve maddi varisi olarak Hazreti Ali kabul edildiği için, bu mezhebe ‘Ali’yi seven ve ona bağlı olanlar’ anlamında ‘Alevilik’ de denir. Yalnız şunu unutmamak gerek. Her Alevi, Şii olmayabilir.”¹⁶⁵

Dördüncü gruptaki bakış açısını temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’na göre “Alevilik müstakil bir mezhep olmayıp Şia ‘nın (Şiiliğin) bir koludur.” Yukarıda verilen tüm tanımlar içinde bu sonuncusu Rıza Yürükoğlu tarafından gerçeğe en yakın tanım olarak görülüyor. Ancak yine de düzeltilmesi gereken bir yanı var. Çünkü Yürükoğlu’na göre Alevilik, Şiiliğin bir kolu değildir. “Alevilik, Şii görüşlerinin Batınilikle yoğrulması ile ortaya çıkmış, asıl olarak Bektaşilik tarafından temsil edilen, İsnaaşeriye mezhebine bağlı bir mistik düşünce ve bir inanç sistemidir.”¹⁶⁶

Bu çok sayıdaki Alevilik-Bektaşilik tanımları aslında bunun bir kimliğin inşa edilme/kurgulanma/hayal edilme süreci olduğunun da kanıtıdır. Günümüzde bireylerin toplumsal kimliklerini sorgulamadan yaşadıkları çağlar geride kalmıştır.

¹⁶⁴ A.g.k., 140.

¹⁶⁵ A.g.k., 141.

¹⁶⁶ A.g.k., 141.

Bu dönemin dışında kalan modern insanlar içine dahil olacakları veya ötekileştirecekleri kurgusal yapılar olarak kimliklere bilinçli bir ihtiyaç duymaktadırlar. Yani artık Alevilik-Bektaşilik kendiliğinden bir biçimde performe edilen bir şey değil, incelenmeye, tanımlanmaya ve anlaşılmaya ihtiyaç duyulan bir kimlikler yığındır. Bunlar modern öncesi köklere göndermeler yapan kentsel ifade tarzlarıdır. Bu ifade tarzlarındaki çoğulluk bir tek Alevilik-Bektaşilik'ten bahsedilmesini imkansız kılmaktadır. Çünkü artık farklı Alevilik-Bektaşilik tahayyülleri gündemdedir ve bunlar birbiri ile mücadele halindedir. Gelecekte bu kimliklerin hangisinin bir hakim yapıya dönüşeceğini veya böyle bir hakimiyetin mümkün olup olmadığını bu farklı hayal edilme biçimleri arasındaki meşruiyet mücadelesi belirleyecektir.

3.3.3. Alevi-Bektaşî Uyanışının Ardından Gelişen Yeni Kimlik Tahayyülleri

Uyanışın ardından yayınlanan pek çok dergi ve kitaba kamuoyundaki tartışmalar da eklenince ortaya Alevi-Bektaşî kimliğine ilişkin bir söz patlaması çıkmıştır. Bu söz patlaması aynı zamanda Alevi-Bektaşî cemaatleri/örgütleri arasında bir meşruiyet ve kimlik problemini de doğurmuştur. Faruk Bilici'ye göre Alevi-Bektaşî cemaatlerinin teolojik konumlanmaları bu kimliği belirleyen temel öğedir. "Tarihin hiçbir devrinde günümüzdeki kadar teolojik malzeme üretmeyen Alevilik kendi kendine ve özellikle, biraz da geç kalmış bir hesaplaşma içine girerek, kendini başkalarına ('Sünnilere' demek herhalde konuyu çok basite indirgemek olur) anlatmak için çok yoğun bir çaba göstermeye başlamıştır."¹⁶⁷ Ortaya konan bu Alevi-Bektaşî teolojileri farklı Alevi-Bektaşî kimlik tahayyüllerine sahiptir. Kimliğin bu farklı hayal edilmiş biçimlerini, Bilici'nin de yaptığı gibi dört ana başlık altında incelemek açıklayıcı olacaktır. Bu başlıklar materyalist Alevi-Bektaşî teolojisi,

¹⁶⁷ Faruk BİLİCİ, "Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", 67.

heterodoks bir mezhep olarak Alevilik, heterodoks/mistik Alevilik, Şii renkli “yeni” Alevilik’tir.

3.3.3.1. Materyalist Alevi Teolojisi

Bu akım Türkiye’nin şehirleşme, sanayileşme ve modernleşme sürecinde oluşmuştur. Aleviliği sınıf mücadelesinin bir uzantısı olarak algılayan bu anlayışa göre Alevilik kendi başına bir din değil, çeşitli dinlerden etkilenmiş bir yaşama biçimidir. Dahası Alevilik tarih boyunca egemen sınıflara karşı ezilenlerden yana tavır almış bir halk hareketidir. Bir bakıma Marksist bir Alevi teolojisi üreten bu eğilim sosyalist bloğun çöküşünden sonra etkinliğini arttırmıştır. Çünkü, daha önce de bahsi geçen, 1980 öncesi sol parti ve sendikalarda yer alan Alevi-Bektaşî gençler, 1990’lardan itibaren bu akım içinde bulunmaya başlamışlardır. Kendilerine Pir Sultan Abdal’ı örnek alan bu akım, Pir Sultan Abdal dernekleri, Pir Sultan Abdal dergisi ve Kervan dergisi etrafında örgütlenmişlerdir. Ayrıca milliyetçi kuram dolayısıyla bazı farklar taşımakla birlikte Almanya’daki Kürdistan Aleviler Birliği ve Zülfikar dergisi de aynı materyalist teolojiyi dile getirmektedir.

Alevi kimliğinin bu materyalist yorumunda “Tanrı insanın kendisi veya onun bir parçası, bir tecellisidir.”¹⁶⁸ ve Kur’an bir hareket noktası olamaz. Çünkü çeşitli ibadet şekillerini içeren bu metin Osman, Ömer ve Muaviye taraftarlarınca organize edilmiştir.

¹⁶⁸ A.g.m., 69.

3.3.3.2. Heterodoks Bir mezhep Olarak Alevilik

Aleviliği tamamen İslam'ın bir parçası olarak görmek bir yana gerçek/öz İslam'ın Alevilik olduğunu savunan bir teolojidir. Daha çok cem Vakfı ve Cem dergisi etrafında toplanan bu akımı Türk alevi cemaatleri oluşturur. Çünkü Cem Vakfı'nın milliyetçilik ve devletçilik konusunda Kemalist ideolojiye uygun bir duruşu vardır.

Bu grubun en belirgin özelliği Diyanet İşleri Başkanlığı içinde Alevilerin de temsil edilmesini istemeleri ve cemevleri kurmak için devletten parasal destek talep etmeleridir. Aleviliği İmam Cafer-i Sadık'ı takip eden bir mezhep olarak tanımlarken ibadet, inanç ve dini kaynakların yorumlanması konularında Sünni İslam'dan ayrılırlar. Tanrı inancı konusunda Sünni mezheplerle aynı bakışa sahip olan bu teolojik yaklaşım Kur'an ve halifeler konusunda farklı bir duruş sergiler. Onlara göre günümüzdeki Kur'an tam ve katışıksız değildir. Çünkü Ali ile ilgili olan dört yüz ayet kitaptan çıkarılmıştır.

3.3.3.3. Heterodoks Mistik Alevilik

Sınırları henüz tam olarak oluşmamış olan bu grup daha çok Hacı Bektaş Veli Dernekleri ve dergâhları, Semah vakfı ve nefes dergisi etrafında toplanmaktadır. Aleviliğe kişi temelinde yaklaşan bu akıma göre dinler arasında hiyerarşik anlamda bir fark yoktur. "Onlara göre 'gizli bir hazine' olan tanrı 'bilinmeyi sevdiği' için alem varolmuştur. Yani sevgi varoluşun kökeni ve nedenidir."¹⁶⁹

¹⁶⁹ A.g.m., 70.

3.3.3.4. Şii Renkli Yeni Alevilik

Çorum'daki Ehl-i Beyt Camii, İstanbul'daki Zeynebiye Camii, Ehlibeyt Vakfı gibi kurumlar etrafında toplanan bu grubun yayın organları Ondört Masum ve Aşure dergileridir. İslam şeriatının kurallarının Aleviler tarafından da aynen uygulanması gerektiğini dile getiren bu teoloji Alevilik ile Bektaşiliği ayırıp, Bektaşiliği tamamen reddeder. Onlara göre on iki imamların fikirleri Anadolu'da yaygınlık kazanamamış ve bu yüzden halk kendine önder olarak yanlış kişileri seçmiştir. Bu durumun sebebi de Anadolu Alevileri'nin Müslümanlığı Sünniler yoluyla öğrenmiş olmalarıdır. Faruk Bilici Şii renkli olarak adlandırdığı bu ilginç akımın özelliklerini şu şekilde özetler:

Alevilik On İki İmam yoludur; bütün aleviler onlara benzemekle yükümlüdür; Bektaşilik, Osmanlıların On İki İmam yolunun yayılmasını önlemek, Anadolu'yu denetim altında tutmak için kurduğu ve geliştirdiği bir dergahtır; Alevilik ve Bektaşilik birbirine zıt iki akımdır; Alevileri yüzyıllardan beri ekonomik ve fikri yönden sömüren dedelik kurumu yok olmalıdır; cem ayininin İslam'la hiçbir ilgisi yoktur, bu sadece bir eğlencedir; cemevlerinden, Hacı Bektaş toplantılarından ve Bektaşilikten mutlaka uzak durulması gerekir; Aleviliğin temeli Kuran, On İki İmam kaynakları ve namazdır; bu Aleviler kendileri hesabına tehlikeli gördükleri için, Aleviliğin Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanmasına ya da bir Alevi kurultayının toplanmasına tamamen karşıdırlar; yine onlar için Türk İslam sentezi bir faşizmdir; her Alevi cemaatinin Diyanet'ten bağımsız olarak bir ehlibeyt camii olmalıdır.¹⁷⁰

İran İslam Cumhuriyeti destekli olduğu çok rahat anlaşılabilir bu yeni Alevilik kavrayışı Türkiye'de temsil edilen bir kimliği değil, oluşturulmak istenen bir Aleviliği açıklamaktadır.

¹⁷⁰ A.g.m., 72 – 73.

4. ALEVİ-BEKTAŞİ MÜZİĞİ

Öncelikle yapılması gereken; “*Gerçekten Alevi-Bektaşî müziği olarak adlandırılabilir bir olgu var mıdır?*” sorusuna yanıt bulmaya çalışmaktır. Kuşkusuz bu sorunun yanıtı önce Aleviliğin-Bektaşîliğin ne olduğunu ortaya koyabilme derdi ile yazılan kaynaklarda aranmalıdır. Çünkü bu kaynakların hemen hepsi Alevi-Bektaşî inancında, kültüründe, kimliğinde müziğin ne kadar önemli bir konuma sahip olduğundan bahseder. Ancak Aleviliğe-Bektaşîliğe dair sayısız söylenceyi, tarihsel bilgiyi, tanımını ve yorumu ortaya koyan bu kaynaklar Alevi-Bektaşî müziğinin ayrı bir tür olup olmadığı sorusuna açıklık getiremez. Oysaki Alevi-Bektaşî şiiri bir tür olarak kabul edilmiş, sınıflandırılmış ve bazı antolojiler yayınlamıştır. Melodilerse uzun bir süre bu incelemelerin dışında kalmıştır. Sadece Alevi-Bektaşî müziğinin Türk Halk Müziği’nin bir alt dalı olduğu bakışı yaygınlaşmış fakat bu konunun aydınlanmasına yeterli olmamıştır. Çünkü Türk Halk Müziği adı verilen olgu da tıpkı Türk ulusal kimliği gibi erken Cumhuriyet döneminde inşa edilmiştir. Türk Halk Müziği de yerel kültürleri açıklamak değil, onları standardize ederek ulusal müzik ve dolayısıyla ulusal kimlik kurgusunun vatandaşların zihinlerinde yerleşmesini sağlamak amaçlıdır. Bu nedenle Türk Halk Müziği ile Alevi-Bektaşî müziği arasındaki ilişki ele alınmaya değerdir.

Ayrıca bu noktada müziğe hangi açıdan yaklaşıldığı da istenilen verinin elde edilmesinde önemlidir. Çünkü batılı anlamda *sadece bir sanat olarak müzik düşüncesi tüm müzik dışı etki ve amaçları dışarıda bırakır*. “Batı sanat düşüncesinden beslenen kaynakların çoğu, müziği bir ses sanatı olarak görür ve ezgi, ritm ve armoni vb. unsurlarla ilişkili düşünür.”¹⁷¹ Oysa Alevi-Bektaşî kültürünün müzik ile olan ilişkisi bazında bu yaklaşımın araştırmaya katacağı pek bir şey yoktur.

¹⁷¹ Bkz. (11), EROL.

Bu aşamada antropolojik ve etnomüzikolojik yaklaşım daha verimli olacaktır. Çünkü bu disiplinler, bir önceki yaklaşımda müzik dışı etki ve amaçlar olarak nitelenip dışarıda bırakılan, “müziğin kültürden kültüre değişen değer yüklü bileşenlerine odaklanır. Müzik bu perspektiften, kültürel olarak anlam yüklü sesler içinde kalıplaşan bir etkinlikler, düşünceler ve nesnelere bütünü olarak görülür.”¹⁷² Diğer bir ifadeyle bu açıdan bakıldığında “Müzik yalnızca toplumsal etkileşimle varolan, insanlar tarafından öteki insanlar için yapılan öğrenilmiş davranıştır. Dolayısıyla kendi için kendinden oluşmaz, her zaman onu üretecek ve onun ne olup olmadığına karar verecek insanları arar.”¹⁷³ Öyleyse bir müziği Alevi müziği yapan onu icra etme ve alımlama aşamasında bu değerlerle donatan Alevi-Bektaşî olan veya olmayan bireylerdir/topluluklardır.

4.1. Türk Halk Müziği mi, Alevi-Bektaşî Müziği mi?

Osmanlı İmparatorluğu kendini din üzerinden tanımladığı için etnisite ve milliyet kavramları son dönemlere kadar pek etkili olmamıştı. Ancak Batı Avrupa’da yayılan milliyetçilik dalgası önce azınlıkları ve 19. yüzyıl sonunda da kentlerdeki Müslümanları etkilemeye başladı.

Cumhuriyet’i kuran kadro da bu milliyetçi bakışa sahip olduğundan yeni vatandaşlık tanımını milliyet unsuru üzerinden yapmaya çalıştı. Ancak o dönemde Anadolu’nun kültür anlamında sahip olduğu heterojen yapı yeni ulusun hayal edilmesini hayli zorlaştırıyordu. “1923’ün Türk milliyetçileri neredeyse yoktan homojen bir Türk milleti yaratmak gibi zor bir görev yüklenmişlerdi. Kısa süre öncesine kadar Osmanlı seçkinlerince eğitimsiz Anadolu köylülerini aşağılamak için kullanılan ‘Türk’ sözcüğü, artık yeni devletin ideolojik temelini oluşturacaktı.”¹⁷⁴

¹⁷² A.g.m.

¹⁷³ A.g.m.

¹⁷⁴ Martin GREVE, *Almanya’da “Hayali Türkiye”nin Müziği*, Çev. Selin Dingiloğlu, 220.

Bu Türk unsurunun peşine ilk düşen kişi resmi Türk milliyetçiliğinin de ilk teorisyeni olan Ziya Gökalp'tir. Gökalp, tipik milliyetçilik söylemlerine uygun bir biçimde Türk ulusunun "...milli karakterinin kökenini 'gerçek' değil 'mitsel' bir zamanın sisinde kaybolacak kadar eskilerde saptayan bir tarih"¹⁷⁵ anlayışı ortaya koyar. Buna göre Türk milletinin kökeni Orta Asya'ya ve daha öncesinde de Sümer, Hitit gibi Anadolu uygarlıklarına dayandırılır. Bu tarih kavrayışı dönemin dil araştırmalarından etkilenerek kurulmuştur. Kökene dair bu verileri ortaya koyan Gökalp'e göre Osmanlı zaman içinde Bizans ve Arap-Fars etkisi altında kalarak milli kültüründen uzaklaşmış farklı bir medeniyete dahil olmuştur. Ancak İstanbul'un aksine Anadolu halkı kültürel özelliğini yitirmemiştir. Bu noktada *uygarlık* ve *kültür* kavramları arasında kesin bir ayırım yapan Gökalp'e göre yeni Türk ulusu değiştirilemeyen bir öz olan kültürünü koruyacak ancak Batı uygarlığının bir parçası olacaktır.

Bu dönüşümün gerçekleşmesi için Osmanlı'dan kalma unsurlardan kurtulup, Anadolu'daki Türk kültürünü kentlere taşımak gerekliydi. Böylece Türk ulusal kimliğini oluşturacak olan öğelere dair devlet bazında çalışmalar başladı. Bu öğeler Türk dili (Öztürkçe), Türk etnisitesi, Türk tarihi ve Türk müziğini de içeren bir Türk kültürü idi. Dolayısıyla müzik de bu tartışmalar/çalışmalar içinde önemli bir konuma sahipti. Ziya Gökalp "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinde müziğe de yer veriyor ve ulusal nitelikli bir Türk müziğinin nasıl olması gerektiğini söylüyordu:

Bugün, işte, şu üç musikinin karşısındayız: Doğu musikisi, Batı musikisi, Halk musikisi.

Acaba, bunlardan hangisi bizim için millidir? Doğu musikisinin hem hasta, hem de gayri milli olduğunu gördük. Halk musikisi milli kültürümüzün, Batı musikisi de yeni medeniyetimizin musikileri olduğu için her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, milli musikimiz, memleketimizdeki halk musikisiyle Batı musikisinin kaynaşmasından doğacaktır. Halk musikimiz, bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve Batı musikisi usulüne göre "armonize" edersek, hem milli hem de Avrupalı bir musikiye malik oluruz. Bu vazifeyi gerçekleştirecek olanlar arasında, Türk Ocakları'nın musiki toplulukları da vardır. İşte Türkçülüğün musiki sahasındaki programı esas itibarıyla bundan ibaret olup, bundan ötesi milli musikişinaslarımıza aittir.¹⁷⁶

¹⁷⁵ A.g.k., 220.

¹⁷⁶ Ziya GÖKALP, **Türkçülüğün Esasları**, 133.

Kendisi müzisyen olmayan bir teoriyensen tarafından içeriği ve şekli belirlenen bu yeni Türk müziğinin oluşturulabilmesi için pek çok müzik adamı Anadolu'ya yöneldi. Öncelikli olarak Türk kültürünün taşıyıcısı olarak görülen halk türkülerin derlenmesi ve notaya alınması işlemleri başladı. Bu dönemde M. R. Gazimihal, F. Arsunar, Vahit L. Salcı gibi araştırmacılar yaptıkları derlemeler ve yayınlarla halk melodilerinin yazıya geçirilmesinde önemli görevler üstlendiler. 1936 yılında Anadolu müziğinin Orta Asya kökenleriyle, Anadolu müziği ile Macar müziği arasındaki ortak noktalarla ilgilenen ünlü Macar besteci Bela Bartok'un Anadolu'da derleme çalışmaları yapması bu sürece yeni bir hareket getirdi. Bartok'un Ankara'da yaptığı sunumlardan etkilenen Muzaffer Sarısözen 1937'den itibaren Anadolu'ya araştırma gezileri düzenlemeye başladı. "16 ayrı derleme gezisi Anadolu'nun hemen tümü taranmış, dikkate değer miktarda örnek toplanmıştır. Özellikle M. Sarısözen'in, bütün bu derleme çalışmalarına katılarak, büyük bir özveriyle çalışmış olması, bugün de takdir ve hayranlıkla karşılanan bir tutum olarak algılanmaktadır."¹⁷⁷ Günümüzde Güler Duman, Yılmaz Çelik, Sabahat Akkiraz gibi sanatçılar albüm repertuarlarını halen kendi bireysel derleme çalışmaları ile oluşturmaktadırlar.

Bu derleme çalışmaları Alevi-Bektaşî müziği açısından da önemli kazanımlar getirmiştir. Çünkü Vahit Salcı'nın çalışmaları, Alevi-Bektaşî müziğinin Anadolu'nun gizli kültürel yanını oluşturduğunu kanıtlamıştır. Bunun yanında Sarısözen resmi çevrelerin Alevi-Bektaşî müziğini görmezden gelme eğiliminin aksine pek çok deyiş, semah vb. eserin de derlenmesini ve notaya geçirilmesini sağlamıştır. Ancak bu derleme çalışmaları henüz kapsamlı bilimsel analizlere dönüşmemişken 1938 yılında Devlet Radyosu kuruldu. Radyo yayıncılığı yoluyla Anadolu'nun her yanından derlenen eserler standardize bir üslupla halka sunuldu. Böylece ulusal bir tını yakalanmaya ve bu tını aracılığıyla ulusal kimliğin daha kolay tahayyül edilebilmesine çalışıldı. 1948'de yayınlanmaya başlayan ve büyük bir ilgiyle takip edilen "Yurttan Sesler" programı bu anlamda etkili bir araç olarak kullanıldı. Aslında radyoya davet edilen yerel sanatçılar arasında Aleviler de vardı. Ancak bir taraftan da bu Alevi aşıkların okuduğu eserlere uygulanan bir sansür söz konusuydu. Bu

¹⁷⁷ Okan M. ÖZTÜRK, "Bir Geleneğin Yeniden Varedilişi: Anadolu Müziği", 32.

dönemlerde başlayıp çok uzun bir süre devam eden sansürün en sık başvurulmuş biçimleri, Alevi-Bektaşî deyiş ve nefeslerinde sıkça kullanılan *şah*, *pir*, *Ali* gibi sözcüklerin yerine *dost* gibi kelimelerin oturtulması, Alevi-Bektaşî erkanında okunan ve bu inanca dair bilgiler taşıyan deyişlere pek yer verilmemesiydi.

Bu sansür yoluyla Alevi-Bektaşî kültürünün inanç boyutu görmezden geliniyor ve deyişler Anadolu'daki diğer din dışı kültürel öğelerle aynı başlık altında değerlendiriliyordu. Diğer bir ifadeyle Alevi-Bektaşî inancına ve onun kültürel yapıtlarına birer folklorik öge olarak yaklaşıyordu. Böylece en baştan beri satır aralarında işlenen Sünnî Türklerin birincil konumunun sorgulanması önlenmeye çalışılıyordu. Ancak her türlü değişikliğe rağmen radyoda okunan bir deyiş Alevi-Bektaşî müziği olarak algılanmaktaydı. Çünkü o Alevi deyişlerini radyodan dinleyenler değiştirilen sözlerin aslında ne olduğunu bilmektedirler. Bir başka ifadeyle; radyoda okunan bir deyişin sözlerinin değiştirilmesi Alevi-Bektaşîler için kolayca deşifre edilebilecek bir kod sisteminden öteye geçemezdi. “Üstelik radyoya alınan Alevi sanatçılar, kuşkusuz öğretinin temeli olan sözleri kullanmasalar da türküleri, deyişleri seslendirerek, bir bakıma Aleviliğin bir tür ‘kodlarla’ kamusal alanda kendini ifade etmesini sağlamışlardır.”¹⁷⁸

Sonuç olarak genel müzik sınıflandırmalarında dini müzik başlığı altına alınmayan Alevi-Bektaşî müziğinin Türk Halk Müziği klasmanına sığdırılabilmesi de mümkün değildir. Çünkü ortodoks dinsel anlayışa uymasa da bu müziğin bir inanç boyutu vardır. Bu inanç boyutunu yaşama dönük olan yanından (sevda, gurbet türküleri vb.) pek ayırmayan Alevi-Bektaşî müziği kuşkusuz Türk Halk Müziği'nin en önemli parçasıdır. Ancak Alevi-Bektaşî müziği bazı özellikleri dolayısıyla, organik bir müzikal yapı olmaktan çok ulusal kaynaşmaya hizmet etmesi için tasarlanmış ideolojik bir kurgu olan Türk Halk Müziği'nin dışına taşan ve biricikliğiyle varolan bir türdür.

¹⁷⁸ Bedriye POYRAZ, **Direnışle Piyasa Arasında: Alevi Müziği**, 136.

4.2. Alevi-Bektaşî Kültüründe Müziğin Yeri

Alevi-Bektaşî kültürü 1980'li yıllara dek yazı ile gerçek anlamda bir ilişki kurmamıştır. Bu nedenle Alevi-Bektaşî kültürünün geliştirdiği yüzlerce yıllık birikimin taşıyıcısı sözlü gelenek olmuştur. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî geleneği tüm diğer sözlü kültüre sahip topluluklar gibi yazının sınırlayıcı özelliğinden bağımsız bir yapı olarak varolabilmiştir.

Poyraz yazı ile sözün farkını oluşturan noktalara değinir.¹⁷⁹ Buna göre yazının sınırlandırıcılığı, biricikliği karşısında sözün çoğullaştırıcılığı ve sınırsızlığı vardır. Yazı hakikati bütün anlara yayıp tamamlanırken, sözün sözle diyalogu asla tamamlanmaz. Bu sözel diyalog aynı zamanda onu kuran toplumun tarihini de oluşturur. Ancak sözlü tarihin devamlılığı toplumsal belleğe ve anımsamaya dayanır. İşte müzik bu noktada devreye girer. Çünkü tüm sözlü kültürlerde anımsamanın kusursuz biçimde devamlılığını sağlamanın en etkili aracı *sözlü müzik*dir. Çok eski çağlardan günümüze dek kelimesi kelimesine taşınabilen Hint Vedaları, Japon geleneği ve Somali klasik şiiri hep müzikle iç içedir.

Alevi-Bektaşî müziğini de (en azından modernleşme ve sektörleşme süreçleri öncesinde) kendine özgü bir tür haline getiren Alevi-Bektaşî tarihinin, kültürünün taşıyıcısı olarak üstlendiği işlevdir. Bir başka deyişle Alevi-Bektaşî kimliğinin en önemli aidiyet araçlarından biri olan müzik, ortak geçmişe tek vücut olarak bakıp katılmayı sağlar. Bu süreçte aynı anda işleyen birkaç etken vardır. Bunlar öncelikle söz, sözle birlikte müziğin diğer unsurları ve müziği icra eden kişilerdir.

Daha önce de belirtildiği gibi söz burada birincildir. Çünkü müzik sözel mesajın alımlanmasını güçlendirmek için kullanılmaktadır. Sözün taşıdığı mesajlar ise (öncelikle) Alevi-Bektaşî yaşam biçimi, felsefesi, ilkeleri ile ilgilidir. Bunun dışında tarihsel olayların, kişilerin veya mekanların hatırlatılması da bu toplumsal

¹⁷⁹ A.g.k., 86 – 87.

mesajları oluşturur. Böylece müziğin sahip olduğu ezgi ve tartımsal yapının etkileme gücü sayesinde bir yandan sosyal yaşam disiplini edilirken diğer yandan da toplumsal hafıza diri tutulur. Ancak burada sözlü müzik yoluyla öğrenen ve anımsayan topluluğun icra edilen müzikle özdeşleşmesi gereklidir. Bunun için Alevi-Bektaşî aşıklar “geçmişten devralınan, kalıplaşmış ya da sabitleşmiş geleneksel gereçten oluşan Alevi sözlü kültürüne özgü düşünme ve anlatım biçimleri”ne başvururlar.¹⁸⁰ Bu biçimler nefes, deyiş, düvaz-ı imam, semah, miraçlama vb. gibi adlarla anılırlar. Farklı şiirsel ve müzikal yapılara sahip olan bu biçimlerin her biri farklı toplumsal ve geleneksel bilgilerin hatırlanmasını sağlar.

Alevi ozan (aşık, zakir vb.) anımsadığı olaylar zinciri belli bir tarzda düzenleyen değil, topluluğun anımsadığı geleneksel bilgiyi, yine topluluğun bildiği belli anlatım kalıpları ile ifade eden bir kişidir. Kendi meramını değil, kendisi dahil topluluğun alıştığı, beklediği geleneksel kalıtı aktarır. Kendisinden önceki Alevi ozanlardan ya da ‘birlik’ düşüncesinin beslendiği öncüllerden kendisine ulaşan kalıpları, Alevi topluluğu önünde anımsamaya çalışır. Bir nefes, deyiş, düvaz vb. söylenmiş dizelerin anısıdır.¹⁸¹

Bu aşamada Alevi-Bektaşî erkanında müziğin işlevsel kullanımına dair önemli bir nokta daha vardır. Alevi-Bektaşî kültüründeki dinsel törenlerin müzikal içeriği ile yarı dinsel törenlerin içeriği ayrı ayrı belirlenmiştir. Görgü Cemi, İkrar Cemi veya Musahip Cemi gibi adlarla anılan törenler tümüyle dinsel niteliklidir. 12 hizmetin tamamının yapıldığı bu ayinler dedeler, babalar tarafından yönetilir. Bu ritüellere gülbank çekilerek başlanır ve düvaz-ı imamlar okunur. Hizmetlerin görülmesi sırasındaki boşluklarda dedenin işareti ile zakirler, *içeri havaları* olarak belirlenmiş deyişleri okurlar. İçeri havalarını oluşturan deyişler kutsal kimliğe sahiptir. Pir Sultan Abdal, Virani, Şah Hatayi, Teslim Abdal gibi aşıklara ait olan bu eserlerin melodik örgüleri mistik karakterlidir ve işlediği konular arasında Allah, Muhammed, Ali üçlüsü; Alevi-Bektaşî erkanı ve Kırklar söylencesi yer alır. İçeri havaları cem dışındaki ortamlarda veya halka açık yerlerde pek icra edilmez.

¹⁸⁰ Bkz. (11), EROL.

¹⁸¹ A.g.m.

Muhabbet veya Muhabbet Cemi gibi adlarla anılan yarı dinsel ritüeller ise dikme dedeler tarafından yürütülür ve çoğu kez üç deyişle açılır. Bazı yörelerde yaşlı, genç, çocuk herkesin katılabildiği bu muhabbetler eğitici bir işleve sahiptir. Karşılıklı sohbetle ve çok sayıda deyişin icra edilmesiyle geçer. *Dışarı havaları* denilen bu deyişlerin melodileri ise daha dünyevi duygular içerir. “Bu deyişler, doğruluğu, dürüstlüğü, iyi huyu, güzel ahlakı konu edinebileceği gibi, didaktik bir üslup da taşıyabilir. Bazen yol kurallarını anlatan, din ulularını öven, Allah, Muhammed, Ali üçlemesiyle (Teslis) bezeli deyişler bu toplantılarda söylenmektedir.”¹⁸²

4.3. Alevi-Bektaşî Müziğinde Türler

Zakirler ve aşıklar sazlarıyla kendilerine veya başkalarına ait şiirleri söylerken müzikal anlamda otantik bir yapıyı korumak kaygısını taşımak yerine yerel müzikal kültürlerden gelecek etkilere açık olmuşlardır. Zaten Alevi-Bektaşî inancı, kültürü ve kimliği bu anlamda dışarıya daima açık olmuştur. Dolayısıyla aşıklar “...yerel kültürlerden aldıkları müzik zevkleriyle çeşitli müzikal türler oluşturmuşlardır.”¹⁸³ Ancak bu türlerin belirlenmesinde müzik dışı unsunlar da (edebi yapı, oyun-müzik birlikteliği gibi) işin içinde olduğundan bir tür kavram karmaşası meydana gelmiştir. Battal Odabaş bu kavram karmaşasını aşabilmek için Alevi-Bektaşî müziğini dinsel içerikli ve toplumsal içerikli müzikler şeklinde ikiye ayırır.¹⁸⁴ Buna göre düvaz-ı imam ve semah gibi türler dinsel içerikli müziği oluştururken, toplumsal içerikli müziğe örnek olarak da deyişler gösterilir. Ancak Anadolu’nun farklı bölgelerinde *deyişat*, *deme*, *beyit*, *deylem* ve nefes gibi adlarla anılan deyişlerin Sivas’ta *ayet* şeklinde isimlendirilmesi Odabaş’ın yaptığı ayrımın yeterli olmadığını kanıtıdır.

¹⁸² Melih DUYGULU, *Alevi-Bektaşî Müziğinde Deyişler*, 20.

¹⁸³ A.g.k., 12.

¹⁸⁴ Battal ODABAŞ, “Alevi Müziği”.

Etnomüzikolog Melih Duygulu ise dinsel ve din dışı ayrımın Alevi-Bektaşî müziği için pek açıklayıcı olamayacağını bilerek, farklı kriterleri işin içine katar ve daha ayrıntılı bir tür ayrımına gider:

Çoğu kez Alevi-Bektaşî müziği deyince akla, Düvaz-ı imam, Cüş Havası, , Deyiş, Nevruziye, Şathiye, Semah gibi terimler gelmektedir. Aslında bunların bir kısmı söylenen şiirin tematik (Konusal) yapısını, bir kısmı ezgi karakterini, bir kısmı da oyun-müzik beraberliğinden oluşan Alevi danslarını ifade etmektedir. Dolayısıyla müzikle ilgili olmayan pek çok terim –Düvaz-ı imam, Nevruziye, Devriye gibi– Alevi-Bektaşî kültüründe ezgi eşliğinde söylenen şiirler olduğu için adeta bir müzik türüymüş gibi değerlendirilmektedir.¹⁸⁵

Müzik dışı farklı bileşenlerin de katkısıyla birer tür olarak görülen düvaz-ı imam, miraçlama, semah ve mersiyeler kendi aralarındaki ezgisel alışverişlere rağmen deyişlere nazaran daha net tanımlanabilen terimlerdir. Bu tanımlar şöyle verilebilir:

Düvaz-ı imam: İçinde On İki İmam'ın sırasıyla adının geçtiği lirik Alevi-Bektaşî şiiri ve müziği türü.

Miraçlama: Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin Kırklar Meydanı'nda buluşmasını anlatan ve epik bir karakter gösteren Alevi-Bektaşî şiiri ve müziği türü.

Semah: Alevi-Bektaşî topluluklarının dini inançları doğrultusunda gerçekleştirdikleri müzikli oyunlar.

Mersiye: Daha çok Hz. Hüseyin'in Kербela'da öldürülmesinin anlatıldığı epik karakterli Alevi-Bektaşî müziği ve şiiri türü.¹⁸⁶

Daha çok mistik karakterli ezgilere sahip olduklarından icracıların ve dinleyicilerin üzerinde vecd etkisi yaratan bu türler söz ve melodi anlamında kalıplaşmış yapılardır. Ancak kimi bir düvaz-ı imam melodisinin bir mersiyenin icrasında kullanıldığı görülebilir. Ayrıca semah ezgileri ile miraçlamaların son kısımlarının benzerliği de dikkat çeker.

¹⁸⁵ Bkz. (181), DUYGULU, 12.

¹⁸⁶ A.g.k., 12.

4.3.1. Değişler

Önceleri aşık edebiyatı ve müziği içindeki türlerden biri olan deyiş, giderek Alevi-Bektaşî topluluklar için özel bir anlam taşımaya başlamıştır. Anadolu’da türkü, mani, gazel, makam, şarkı ve beste sözcükleri yerine de kullanılan deyişin içeriğini aşk, sevgi, gurbet, askerlik, ölüm, mizah konuları oluşturur. “Halbuki Alevi-Bektaşî müziğinde ve edebiyatında deyiş daha çok tarikat ilkelerini ve inancını anlatan şiirlerin genel adıdır.”¹⁸⁷ Bir başka ifadeyle Alevi-Bektaşî topluluklar deyiş kavramının içeriğine dini, tasavvufî öğeleri de kazandırmışlar ve deyişi bu geniş anlamıyla kullanmışlardır. Ancak bu anlam genişlemesi kavramın sınırlarını belirsizleştirmiş ve bilimsel metotlarla incelenmesini zorlaştırmıştır. Bu zorluğa rağmen M. Duygulu deyişleri konuları, müzikal yapıları ve içerdiği alt türler bazında ele almış ve önemli veriler elde etmiştir. Buna göre deyişlerin konuları bakımından belli kalıplara oturtulması çok zordur. Çünkü devriye, nevrüziye veya methiye gibi farklı konuları işleyen örnekler de deyiş başlığı altında yer alırken konu bazındaki bu farkın melodi bazında bir ayrışmaya her zaman sebep olmadığı görülmektedir. Yani aynı ezgi ile hem sevda üzerine söylenen bir deyiş hem de gurbet üzerine söylenen bir deyişin icra edildiği durumlar vardır.

Deyişlere dair ilginç bir başka nokta da aynı sözlerin farklı bölgelerde farklı melodilerle icra edilmesi veya aynı melodinin farklı sözlere sahip deyişler için kullanılmasıdır. Bu ezgi ve söz alış verişi Alevi-Bektaşî geleneğinde çok belirgindir. Örneğin sözleri Pir Sultan Abdal’a ait “Çeke Çeke” adlı deyiş Erdal Erzincan tarafından Doğu Anadolu ezgilerine uygun bir biçimde seslendirilirken aynı deyiş Balkan göçmeni bir Bektaşî topluluğunun cem ayininde bambaşka bir ezgi ile icra edilebilir. Ancak bu durum tüm Alevi-Bektaşî deyişleri için geçerli değildir. “...bazı kalıplaşmış melodiler var ki, söz ile ezgiyi birbirinden ayırmak mümkün olamıyor. Örnek olarak; *Sivas Ellerinde Sazım Çalınır*; Pir Sultan Abdal’ın bu ünlü deyişi

¹⁸⁷ A.g.k., 5.

Değişler metrik yapıları itibarıyla serbest ritimliler ve usullüler olmak üzere ikiye ayrılabilir. Serbest usullü deyişle sayı olarak çok azdır ve genellikle serbest ritimli yapılarla usullü yapılar iç içe geçmiştir. Usullü olarak nitelenen deyişler ise bu anlamda karmaşık bir görünüm sergilerler. 2,4,5,6,7,8,9,10 en çok kullanılan usullerdir. Değişlerin en karakteristik metrik özelliği ise senkoplu ritimleri çok işlemesidir. Bu senkoplu ritimler ile aksak usullerin bileşimleri deyişlerde tanımlanması çok güç bir ritmik zenginliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Değişler biçim açısından ele alındığında dikkati çeken ilk husus çalgı-vokal birlikteliğidir. Bu birlikteliğin sağlanmasında en yaygın olarak kullanılan çalgı ise çeşitli büyüklüklerdeki bağlamalardır. Değişlerin giriş bölümleri çoğunlukla bağlamanın ezginin bir kısmını veya tamamını çalması şeklindedir. Sözün girişiyile çalgının volümü düşürülür ve çalgı vokal ile aynı ezgiyi çalıyormuş hissi uyandıracak şekilde devam edilir. Ancak vokalin yaptığı tüm melodi akışını çalgının da yapması imkansız olduğundan “çalgılar sestem daha sade bir melodi ile eşlik görevlerini sürdürürler.”¹⁸⁹

4.3.2. Kent Bektaşilerinin Tekke Müziği

Nasıl Anadolu'nun ve Rumeli'nin farklı bölgelerinde yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarının ortaya koyduğu müzikler, yerel müzikal yapının genel tınısını yansıtıyorsa aynı olgu kentlerde yaşayan Bektaşî topluluklar için de geçerlidir. Ancak Anadolu'da yaşayan toplulukların müziklerindeki farklar ulusal kültürün icad edilmeye çalışıldığı erken Cumhuriyet dönemlerinde, ulusal tınıyı oluşturmak uğruna standardize edilirken, tekkelerde icra edilen Bektaşî müziği tamamen farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu bakış açısına göre geleneksel Türk Sanat Musikisinin edim ve kuramını yansıtan Bektaşî nefesleri, halen gerçek Türk kültürünü yansıtan

¹⁸⁹ A.g.k., 29.

Alevi deyişlerinin aksine farklı uygulamalara yönelmiş ve orijinal Türk mirasını bozmuştur.

Ayhan Erol'a göre aynı bakış açısı Bektaşî tekkelerinde yapılan müziğin *şark musikisinin uyşuk ve ağdalı biçimlerine iltifat edip, tarihi ve öz Türk ruhundan gelen mirası bozduğunu saf ve temiz Alevi-Bektaşî geleneğini şark musikisine ve tekke geleneğine kurban verdiğini* iddia etmektedir.¹⁹⁰ Oysa bu tekkelerde ortaya konan müziği Alevi-Bektaşî geleneğinden ayrı düşünmek imkansızdır. Çünkü bu tarz bir otantisite arayışı en önemli özelliklerinden biri içinde bulunduğu mekan ve zamana uyum göstermek olan Alevi-Bektaşî kültürü için geçerliliğe sahip olamaz.

Bektaşî tekke müziğinin geçirdiği dönüşüme bir yozlaşmadan çok bir tür meşruiyet arayışı olarak bakılabilir. Çünkü Bektaşîlerin kentlerdeki diğer dergahlarda üretilen daha komplike müziklerin kuram, çalgı, makam ve usullerinden etkilenirken onların değerlerini benimsediklerine dair her hangi bir kanıt yoktur. Ayrıca “etnomüzikoloji literatürü, kendi müziksel uygulamalarının değerini yükseltmek ya da meşruiyet kazanmak için müziksel edimini ya da kuramını daha gelişkin, daha karmaşık ya da daha ‘iyi’ olduğu düşünülen müzik geleneklerinden gereç devşirmek için gösterilen çabalarla doludur.”¹⁹¹ Dolayısıyla bu bir yozlaşma değil güç arayışıdır.

4.4. Zakirlik ve Aşıklık Geleneği

Aslında zakirlik ve aşıklık neredeyse aynı anlamda kullanılmaktadırlar. Ancak burada farklı kullanımlardan kaynaklanan ve bir kavram karmaşası gibi görünen duruma engel olabilmek için zakir sözcüğü *cem ayini sırasında on iki hizmetten biri sayılan deyişlerin çalınıp söylenmesi görevini üstlenen kişi* olarak

¹⁹⁰ Bkz. (11), EROL.

¹⁹¹ A.g.m.

kullanılacak. Aşık ise *dinsel törenlerin dışında müziği üreten veya başkalarına ait deyişleri icra eden kişi* anlamında kullanılacaktır. Birdoğan bu ayrımı zakirlerin cem sırasındaki ve cem dışındaki görevleri şeklinde verir.¹⁹² Ancak günümüzde zakir teriminin cem dışında pek kullanılmaması ilk ayrımın daha geçerli olduğunun göstergesidir.

Arapça *zikreden, söyleyen, sesli olarak anan* anlamına gelen zakir terimi kent Bektaşilerine İstanbul'daki Sünni tarikatlardan geçmiştir. Buradan da Anadolu Alevi-Bektaşi topluluklarına sızmıştır. Cem ayininde deyişlerin çalınıp söylenmesi görevini yerine getiren zakirlere Anadolu'da farklı adların verildiği de görülür. Örneğin Akdeniz Tahtacıları *Güvende*, Ege Tahtacıları ve Tunceli Sarısaltıklıları *Sazandar* terimlerini kullanırken Tokat, Sivas, Çorum ve Ankara Alevileri zakirleri *Aşık Baba* unvanıyla anarlar. Aslında aşık baba kavramının yaygın kullanımı aşıklık ile zakirliğin ayrılmaz yapılar olduğunun da göstergesidir.

Zakirlik geleneği kaynağını *şeylan, sığır ve yuğ* gibi eski Türk törenlerinde kopuzları ile sözlü müzikler icra eden ozanlardan alır. Bu ozanların icra ettikleri müzik, törenin içeriğine göre dinsel nitelikli olabildiği gibi kimi zaman bir hükümdarı övme veya bir ölünün ardından ağıt yakma gibi işlevlere de sahip olabiliyordu. İslamiyet bu topluluklar arasında Şii mistisizmi yoluyla geliştikçe konular, Allah, Muhammed, Ali üçlüsünün övülmesi, Hüseyin'in, Kerbela olayının ve on iki imamların anılması ya da tasavvuf erkanının açıklanması ile ilgili olmaya başladı.

Zakirin cem sırasındaki konumu ve işlevine gelecek olursak ayinin akışının sağlanmasında bu kişi veya kişilerin ne kadar önemli olduklarını görebiliriz. Dedeler cemin ilk duasını okuduktan sonra zakirler Allah, Muahmmed, Ali üçlüsünün birliğine istinaden üç tane düvaz-ı imam okurlar. Düvaz-ı imamların ardından diğer hizmetlerden bazıları görülür ve dedenin işareti ile zakir yine üç tane olmak koşulu ile *cüş havalarını* seslendirmeye başlar. Bu havalar coşturucu sözlere ve melodik

¹⁹² Bkz. (86), BİRDOĞAN, 403, 409, 411.

yapılara sahiptirler. Daha sonra ritüelin uygun bölümlerinde zakirler semahları çalarlar. Ayinin dinsel kısmının tamamlanmasının ardından da muhabbet niteliğine uygun deyişleri icra ederler. Alevi-Bektaşî kültüründe zakirlik sözün ve sazın kutsallığı dolayısıyla ayrıca önemli bir konuma sahiptir. Zakirliğe dair diğer önemli ayrıntılar da kimi Alevi-Bektaşî topluluklarında bu görevin dedeler tarafından üstlenilmiş olması ve zakirlerin sayısının yer yer değişebildiğinin görülmesidir.

En geniş anlamıyla Alevi-Bektaşî müziğinin cem ayinleri dışındaki icracıları ise aşıklardır. Aşıklık geleneği de eski topluluklardaki ozanlık geleneğinden kaynaklanır. Sözlü kültürde tüm tarihin taşıyıcısı olan aşıklar kendilerine has bir edebi tarz ve müzikal biçim geliştirmişlerdir. Aşık müziği şeklinde adlandırılabilir olan bu tarzın konuları sevda, ayrılık, ölüm, mizah olabileceği gibi aşığın da bir parçası olduğu topluluğun kültürel tarihine veya erkanına dair de olabilir. Örneğin aşıklar bazı deyişlerinde kökenlerinin neresi olduğuna ve şuan buldukları bölgeye hangi göç yolları üzerinden geldiğine dair bilgilere yer verirler. Böylece aşık müziği ortak kimliğin kökenine referans veren söylencelerin de taşıyıcısı olagelmiştir. Anadolu Alevi-Bektaşî topluluklarında kökenin Horasan olduğu fikri bu deyişler yoluyla sürekli güncellenmiştir. 17. yüzyıl aşıklarından Dedemoğlu'nun bir deyişi Horasan'ın fikrinin ve göç yolunun toplumsal hafızada nasıl diri tutulduğunun iyi bir örneğidir:

Çıktık Horasan'dan sökün eyledik,
Düşürdüler bizi tozlu yollara,
Omuzda parlayan kargı cidal,ar
Aşırdılar bizi karlı dağlara,

Bölük bölük oldu yüklendi göçler,
Atlandı kocalar, yayandır gençler,
Başımıza geldi görülen düşler,
Göçürdü bizi gurbet ellere.

Gahi konduk, gahi göçtük yollarda,
Bilip bilmediğin gurbet ellerde,
Alem dağlarından şu daz çöllerde,
Halim destan olsun bütün dillere.

Oradan yüklendik geldik Culab'a,
Seksen dört bin erdir gelmez hesaba,

Deve, koyun çok tur insan kalaba,
Susuz hayvan inileşir göllere.

Dedemoğlu der ki aşkın bağından,
Aşırdılar bizi Yozgat dağından,
Anadolu Sivas şehri sağından,
Bizden sonra bu nam kalsın illere.¹⁹³

Son olarak Anadolu’da çok yaygın olan aşık atışmalarının Alevi-Bektaşî kültüründe hoş görülmediğini de belirtmek gereklidir. Bunun sebebi aşıkların atışmalar sırasında bir benlik mücadelesi sergilemeleridir. “Sivaslı bir Alevi dedesine konuyla ilgili görüşünü sorduğumuzda bize şu cevabı vermişti: ‘Alevi yolu kutsal bir yoldur. Bu yola senlik-benlik sokmak düşkünlüğü gerektirir. Hele kutsal bir saz olan bağlamanın bu işe alet edilmesi hiç bağışlanacak bir durum değildir.’”¹⁹⁴ Son zamanlarda Alevi aşıkların da bu tür atışmalara katıldığı ancak bunun tamamen erkan/cem dışında geliştiği görülmektedir.

¹⁹³ A.g.k., 410 – 411.

¹⁹⁴ Bkz. (181), DUYGULU, 17.

5. MÜZİK UYANIŞI

5.1. 1980 Öncesi Genel Durum

Cumhuriyetin ilk yıllarında Osmanlı kültürünün barındırdığı Bizans, Arap ve Fars etkilerinden arınmış yeni bir Türk kültürü yaratma çabası çok belirgindir. Bunun için Gökalp'in belirlediği *halka doğru* anlayışı her alanda uygulanmaya çalışılır. Çünkü milliyetçi bakış açısına sahip yönetici kadroya göre kentli Osmanlı nüfusunun aksine Anadolu halkı “orijinal Türk kültürünü” halen korumaktadır. Böylece edebiyat ve müzik alanında bu orijinal kültürün taşıyıcıları olarak görülen aşıklar daha önceki dönemlerde hiç görmedikleri bir ilgiye mahzar olmuşlardır.

Cumhuriyetin aşıklara sahip çıkan bu tutumuna modernleşme ve laikleşmeye yönelik çalışmaları da eklenince çoğunluğunu Alevi-Bektaşî nüfusun oluşturduğu aşıklar bu yeni rejimi destekleyen bir tutum takınmışlardır. Aynı zamanda bu desteğin oluşmasında aşıkların henüz bu yeni dünyayı yeterince iyi analiz edebilecek birikime sahip olmaması da etkili olmuştur. Aşık Veysel'in “Koca Dünya Vaziyeti Değişti” adlı eseri bu döneme dair açıklayıcı bir örnektir:

“İrahat yok Londra'da Lozan'da
Avrupa Asya hep kızıl kanda
Hamdolsun çok şükür şöyle zamanda
Her taraftan Türk'e rahat deniyor.”¹⁹⁵

Aşık Veysel'in bu türküyü söylediği dönem aynı zamanda ters yönde bir eğilimin de ilk belirme zamanlarıydı. Çünkü Cumhuriyet'in militan laikleşme eğilimleri 1938 Dersim olayları gibi sonuçlar da doğurmuştu. Habib Karaslan dönemin yönetim tarzına ilk muhalefet eden ozandır. Bu muhalif eserleri yayınlama fırsatı bulamamasına rağmen 1960'lerde iyice yerleşecek olan sisteme muhalif ozan tavrının ilk tohumlarını atmıştır. “Şimdiki Vaziyet” adlı türküsünde Halk Partisi'ni

¹⁹⁵ Sinan GÜNDOĞAR, *Muhallif Müzik*, 76.

eleştirmiş ve Demokrat Parti'den yana olan eğilim içinde yer almıştır. Ancak Demokrat Parti'nin uygulamaları tüm Alevi-Bektaşileri olduğu gibi Karaslan'ı da hayal kırıklığına uğratmıştır. Karaslan Demokrat Parti ile ilgili sıkıntılarını “Destan” adlı şiiri ile dile getirmiştir. Aşık Ali İzzet de aynı şekilde önce Demokrat Partiyi desteklemiş ancak daha sonra pişman olmuştur. Ayrıca Demokrat Parti'nin Kore'ye asker göndermesi de dönemin müziğinde “Ankara'da Yedim Taze Meyvayı” ve “Kore Dağları” gibi türkülerle yankı bulmuştur.

Habib bu hileyi sezen
Yedi yıldır gurbet gezen
Halk Partisi halkı ezen
Parti değil baş belası
(Habib Karaslan)

Çok memleket gezdim ben kana kana
Usandım millete dert yana yana
Zengin Egeliyi bastı bağrına
Demokrat dediği lordlar partisi
(Habib Karaslan)

Demokrat Partiyi taze kız sandık
Çirkin çıktı, kahpe çıktı, dul çıktı
Alnım açık yüzüm ağ dedi kandık
Yüzü kara çıktı, başı kel çıktı.
(Ali İzzet)¹⁹⁶

1960'lı yıllarda bu politik tavır iyice belirginleşti. Bu durumun ortaya çıkmasında TİP'in kurulması önemli bir belirleyicidir. Çünkü bu partinin “Köylüye toprak, herkese iş” şeklinde özetlediği politika sonraki yirmi yıl boyunca Alevi-Bektaşilerin de yoğun olarak katıldığı büyük bir halk desteği kazandı. Aynı zamanda bu siyasal tavır aşıkların da ozanlığı algılayışlarını değiştirmiş ve yeni konuları yeni biçimlerde işlemelerine sebep olmuştur. “ ‘60 ve ‘70’lerdeki ozanlık, artık eskisi gibi erenlerden dolu içmekle oluşan bir yetenek değil, halkla birlikte yürümek, halkın yaşam koşullarını anlatmak, daha güzel bir dünyanın yaratılma savaşına saziyle katılmak anlamına gelmektedir.”¹⁹⁷ Örneğin TİP'e katılan Aşık İhsani ozanlığı sebebiyle üstlendiği işlevi şöyle tanımlar: “Bir halk ozanı olarak halkımın gören

¹⁹⁶ A.g.k., 86, 87.

¹⁹⁷ A.g.k., 89.

gözü, söyleyen dili, işiten kulağı olmam gerekir.”¹⁹⁸ Gerçekten de İhsani bundan sonra mitinglerde, konserlerde açıklamasına uygun davranışlar sergiler. Ancak aşıkların bu tavrı onların da gözaltına alınmalarına ve cezalandırılmalarına sebep olmuştur.

Bu yıllarda aşıklar daha önce de aşık müziğinde en yaygın konulardan biri olan “zengin-fakir” ayrımını bu kez “ezen-ezilen” ikilemi üzerinden işlemişlerdir. Dolayısıyla 1960’lı yıllar öncesinden farklı olarak kader, felek vb. kavramlar yerine artık işçi, emekçi, patron, sosyalizm ve emperyalizm gibi kavramlar türkülerde yer bulmaya başlamıştır. Ayrıca önceki dönemlerden farklı olarak aşıklar halka sadece sorunlarının ne olduğunu söylemekle kalmamış aynı zamanda onları ortak sorunlar karşısında tepki göstermeye ve mücadeleye davet etmişlerdir.

Adım adım omuz omuza yan yana
Varmak için yaşamın tadına
Yeryüzünü sosyalizm adına
Zaptetmeye giden yolda biz varız
(Aşık İhsani)

Ezilsin burjuva, vurun faşizme
Arık yol gider mi ölümden öte
Devrim diye dinsin halkın feryadı
Sosyalizm duvarını öre öre gel
(Aşık Nesimi Çimen)¹⁹⁹

1980 öncesi yirmi yıllık süreçte pek çok ozanın yukarıdaki örneklere benzer türküler besteleyip icra ettikleri görülmektedir. Bu isimlerden en önemlileri; Aşık Temeli, Aşık İhsani, Aşık Mahsuni, Muhlis Akarsu, Aşık İsmail İpek, Aşık Nesimi Çimen, Aşık Kul Hasan, Emekçi, Abdullah Papur, Feyzullah Çınar ve politik Kürt müziğinde Şivan Perwer’dir. Bu aşıklar arasında hem geleneksel yanını korumayı başarmış hem de kentli duyarlılıkları türkülerinde başarıyla işleyebilmiş olan Aşık Mahsuni Şerif özellikle önemlidir. Mahsuni Şerif’in gözaltılarla, cezalarla geçen yaşamı bu dönemin ve devlet ile sol ideoloji arasındaki ilişkinin bir aynası gibidir.

¹⁹⁸ A.g.k., 93.

¹⁹⁹ A.g.k., 96.

Ancak devletin bu negatif tavrı Mahsuni Şerif'in Alevi-Bektaşilerin gözünde yirminci yüzyılın en önemli ozanı olarak görülmesini engelleyememiştir.

Dönemin yoğun politik atmosferi içinde Feyzullah Çınar konumuz açısından özellikle önemlidir. Çünkü Çınar, 1966 gibi erken bir tarihte dostlarının ısrarı üzerine bir yüzünde “Fazilet” isimli deyişi diğer yüzünde ise “Şah Hüseyin’e Mersiye”yi okuduğu bir 45’lik doldurmuştur. Bu dönem -metnin daha önceki bölümlerinde de ilendiği gibi- Alevi deyişlerinin söylenmesinin engellenmeye/sansürlenmeye çalışıldığı bir dönemdir. Ancak Feyzullah Çınar bu 45’liğin ardından Alevi-Bektaşi ozanlarından başka eserleri yorumlamaya devam etmiştir. Irenne Melikoff bir sohbet ortamında dinlediği Feyzullah Çınar’dan çok etkilenir ve O’nu kendisiyle Fransa’ya gitmeye ikna eder. Fransa’da konferanslara katılıp konserler veren Feyzullah Çınar, ayrıca iki tane de long play yayınlar. Bunları yaparken bir taraftan da kendi çağdaşı olan toplumcu ozanların eserlerini seslendirdiği için çeşitli baskılarla karşılaşan ve hapis yatan Feyzullah Çınar 1983 yılında ölmüştür.

Bu dönemde Ruhi Su tek başına bir ekoldür. Ruhi Su’nun türkülere yaklaşımı ve onları geleneksel yapılarını bozmadan çağdaş bir biçimde icra etmiş olması hem döneminde hem de sonraki kuşak müzisyenler üzerinde çok etkili olmuştur. Ruhi Su bağlamayı geleneksel Alevi-Bektaşi tarzında yani bir eşlik enstrümanı olarak kullanmış ancak vokal yapılarında çokseslilik arayışından da vazgeçmemiştir. Bu arayışlar, birçok zorluğa rağmen kurduğu Dostlar Korosu ile birlikte kaydettiği plaklardan takip edilebilir. Ayrıca Ruhi Su uzun çalarlarını konsept bir mantıkla kaydetmiştir. Örneğin bir albümünde sadece Pir Sultan Abdal’ın deyişlerine yer verirken bir diğerinde sadece semahları seslendirmiştir. Ayrıca Ruhi Su’nun seslendirdiği bazı Alevi-Bektaşi deyişleri meydanlarda hep bir ağızdan marş gibi okunmuştur. Pir Sultan’a ait olan “Gelin Canlar Bir Olalım” deyişi bu türkü-marş olgusunun en bilinen örneğidir. Bunun yanında Ruhi Su “El Kapıları” ve “Sabahın Sahibi Var” albümlerinde marşlara ve ağıtlara da yer vermiştir. 1980 öncesinde öldürülen devrimcilerin ardından yakılan “Şarkışla”, “Nurhak”, “Adalılar” “Ulaş’a Ağıt” “Hayali Gönülümde” ve “Şişli Meydanında Üç Kız” gibi ağıtlar dönemin pek çok ozanı ve müzisyeni tarafından seslendirilmiştir.

Alevi-Bektaşî deyişlerinin devrimci kitleler tarafından meydanlarda birer marş gibi söylendiği bu süreç Rıza Yürükoğlu tarafından ilginç bir biçimde dile getirilmektedir: “1962-1968 arasında devrimci harekette yer alanlar Aleviliğin, Türkiye’de sosyalist hareketin gelişmesinde oynadığı büyük rolü bilirler. Bizler okul sıralarında, şimdi kimilerinin dinci, gerici, yobaz dedikleri Alevi türküleriyle sosyalizmi bulduk. O türkülerle devrimci harekette yer aldık.”²⁰⁰

Aşık kategorisinin dışında kalan ancak besteleri ve halk türkülerini yorumlayışlarıyla bu dönemin genel çizgilerini yansıtan popüler müzisyenler de vardır. Bunlardan ilk akla gelenler Rahmi Saltuk, Sadık Gürbüz, Ümmüşen, Selda, Sümeyra ve Ali Asker’dir. Rahmi Saltuk “Jandarma Biz Sosyalistiz” marşıyla ilgi çekerken Ali Asker “Hücrem”, “Binbaşı Ernesto Ölmedi Daha” ve “Halkım Medet Umar Devrimci Yoldan” gibi besteleriyle başarı kazanmıştır. Sadık Gürbüz ise daha sonraki yıllarda çizdiği müzikal portreden hayli farklı olan iki eserle dönemin atmosferini yansıtır. Bunlar “Annem Beni Yetiştirdi” ve “Onbeşler İçin”dir. “Birincisinde ailesi tarafından yetiştirilip büyük şehirlere okullara gönderilen gençlerin öldürülmesi işleniyor. İkincisi ise Mustafa Suphi’nin ölümü üzerine Nazım Hikmet’in yazdığı şiirin bestelenmesinden oluşmuş.”²⁰¹ Sümeyra’nın seslendirdiği bir türkü ise dönemin bir başka gerçekliğini yansıtır. Bu eser Almanya’ya işçi olarak gidenlerin ardından yakılan türkülerden biridir.

Almanya gemileri,
Bir ileri, bir geri,
Kör olsun Alamanya
Ağlattı gelinleri.

1980 öncesi bu sürece müzikal açıdan yaklaşacak olursak aşık müziğinin geleneksel yapısının büyük oranda korunduğunu söyleyebiliriz. Yani tek bağlama ile eserlerini icra eden aşık profili sürdürülmüştür. Bağlama da bu yıllarda tıpkı Alevi-Bektaşî geleneğindeki gibi bir eşlik sazı olarak çalınmıştır. Hatta alevi-Bektaşî deyişlerinde sıkça rastlanan melodi alışverişinin de bazı örneklerine rastlanır bu

²⁰⁰ Bkz. (16), YÜRÜKOĞLU, 9.

²⁰¹ Bkz. (194), GÜNDOĞAR, 111.

yıllarda. Örneğin Aşık Yoksuli “Bitliste Beş Minare” adlı türkünün melodisi üzerine dönemin özelliklerini yansıtan sözler yazmış ve eser bu haliyle Selda tarafından yorumlanmıştır. Ancak bu geleneksel müzikal yapı Zülfü Livaneli ile birlikte bir dönüşüm evresine girmeye başlamıştır.

Tıpkı Sadık Gürbüz veya Rahmi Saltuk gibi yine popüler müzisyenler kategorisinde değerlendirilebilecek olan Zülfü Livaneli halk türkülerinde kullanılan otantik çalgılarla Batı sazlarını bir arada başarıyla kullanarak müzikal anlamda büyük bir etki yaratmıştır. 1973 yılında Brüksel’de yayınladığı “Chants Revolutionnaires Turcs” adlı albümün repertuarı geleneksel halk türkeleri ve “Şarkışla”, “Nurhak”, “Ulaş” gibi ağıt-marşlardan oluşmaktadır. Bu eserler “Livaneli’yi ‘70’lerdeki mitinglerin, yürüyüşlerin değişmeyen sesi...”²⁰² haline getirmiştir. Livaneli aynı başarılı grafiği pek çok yeniliği de barındıran “Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz” (1976), “Merhaba” (1977) “Nazım’ın Türküsü” (1978) ve “Atlının Türküsü” (1979) adlı albümleriyle sürdürür. Bu albümlerde göze çarpan bazı yenilikler şöyle sıralanabilir:

1. Toplumsal mesajın direk verilmesi yerine geleneğe güncel anlamlar yüklenir.
2. Bağlama arpej tekniğiyle çalınırken, bağlama, cura ve kavalın birlikteliğini barındıran yeni bir düzenleme tarzı üzerinde çalışılır.
3. Bağlamada dede düzeni yeniden gündeme getirilir.
4. İlk kez enstrümantal çalışmalara yer verilir.
5. Kaval ve flütü birlikteliği ile yeni bir senteze ulaşılmasına çalışılır.
6. Nazım Hikmet’in Şeyh Bedrettin Destanı aralarda geleneksel ezgilere de yer verilecek biçimde yeni bir biçimle bestelenir.
7. Şiirler geleneksel halk sazlarını dışarıda bırakmayan başarılı orkestral düzenlemelerle bestelenir.

²⁰² A.g.k., 114.

Ancak 1980'den itibaren yayınlanan Livaneli albümleri bu yenilikçi tavrını sürdürmekten uzaktır. Albümler adeta 12 Eylül'ün yarattığı karanlık atmosferi yansıtır. Yine de bu özellikleri dolayısıyla Livaneli'nin müziği 1980'deki bu darbe ile birlikte başlayan yeni dönemin anlaşılabilmesi için önemli göstergelerle yüklüdür.

5.2. 1980 Sonrası Alevi-Bektaşî Müziği

1980'li yıllar 12 Eylül darbesinin bir toplumsal kopuşa sebep olduğu kültürel anlamda karanlık bir atmosfer yaratmıştır. Ancak bu yıllar aynı zamanda Alevi-Bektaşî uyanışının da yaşandığı süreçtir. 1960'lı ve '70'li yıllardaki kutuplaşmış politik ortam Alevi-Bektaşî deyişlerinin tıpkı inanç unsurları gibi biraz geride kaldığı bir dönemdi. Bu dönemde aşıklık geleneğinin politik yanı hızlı bir yükseliş ivmesi kazanmıştır. Ancak darbe sonrası yıllarda bu kez politik unsurlar geri plana itilmeye ve inanç öğeleri bu unsurlardan boşalan yeri doldurmaya başlamıştır.

Doğal olarak müzik de bu dönüşümlere koşut bir değişim geçirmiştir. Darbe öncesi politik müzikal yapı "özgün müzik" adı verilen daha farklı bir olguya doğru evrilirken yeniden hatırlanan Alevi-Bektaşî inançları ve kültürü Alevi-Bektaşî müziğinde de bir uyanışı doğurmuştur. Bu aynı zamanda daha önceki yıllarda meydanlarda birer marş gibi okunan türkülerin dinlenme anlamında düşen bir grafik izlediği, buna karşın Alevi-Bektaşî inanç esaslarını içeren deyiş ve nefeslerin giderek daha çok dinlenip kamusal alanda daha rahat biçimde icra edilmeye başladığı bir süreçtir. Öyle ki Alevi-Bektaşî müziği kendi içinde türlere ayrılacak kadar ve yeni eğilimler doğuracak kadar yaygınlaşabilmiştir. Alevi-Bektaşî müziğinin geçirdiği bu uyanış sürecini ve sonrasında bu müzik içinde gelişen eğilimleri piyasaya sürülen albümler üzerinden okumak mümkündür.

5.2.1. Muhabbet Serisi

Muhabbet serisi 1980 sonrası Alevi-Bektaşî uyanışının müzik piyasasındaki en önemli göstergesidir. İlk düşüncesi Muhlis Akarsu, Arif Sağ ve Musa Eroğlu tarafından karşılıklı saz çalıp deyişlerin okunduğu bir muhabbet ortamında atılan bu proje 1982 yılında bir kasete dönüşmüştür. Albüm *Muhabbet 1* adıyla *Şah Plak* isimli bir firma tarafından yayınlanmıştır. *Muhabbet-1* kısa sürede toplumdaki önemli bir ilgi görmüş ve projenin devamlılığını sağlamıştır. Muhabbet serisi çeşitli kadro değişiklikleriyle *Muhabbet-7*'ye dek, yedi adet kaset çalışması, Türkiye ve Avrupa'da verilen pek çok konser şeklinde 1989'a dek sürmüştür. Bu kadro değişiklikleri şöyledir: 1985 yılında çıkan *Muhabbet-3*'te Sağ, Akarsu ve Eroğlu üçlüsüne Yavuz Top da katılmıştır. 1986'da Zirve Plak tarafından yayınlanan *Muhabbet 4*'ün kadrosunda yer almayan Muhlis Akarsu serinin beşincisinde (*Muhabbet-5* -1987 – Zirve Plak) kadroya yeniden katılır. (Resim-5.1) Pınar Müzik adlı bir firmanın yayınladığı serinin son iki kasedinde ise Arif Sağ yer almaz (*Muhabbet-88* ve 1989'da yayınlanan *Muhabbet-7*). Bu proje Alevi-Bektaşî müziğinde giderek bir ekole dönüşmüş ve müzik uyanışının en önemli ögesi olmuştur.



(Resim-5.1)

Muhabbet serisi her şeyden önce adıyla bile içeriğine dair önemli ipuçları verir. En genel anlamıyla dostça konuşmak, söyleşmek, danışmak, birlikte çalıp söylemek ve paylaşmaktır muhabbet. Ancak Alevi-Bektaşî kültürü için özel bir anlamı da vardır ve içeriğe dair mesaj projenin ismiyle böyle verilmiştir. Bu özel anlam Melih Duygulu'nun yarı dinsel Alevi-Bektaşî ritüelleri olarak değerlendirdiği törenlerdir. Alevi-Bektaşîlerce nasip almamış kişilerin de katılabildiği, on iki hizmetin yerine getirilmediği, daha çok bilgilendirme, edep erkan gösterme amacıyla yapılan bu ayinler, deyişlere ve bilgilendirici sohbetlere geniş yer ayrılan cemlerdir. Bu anlamda *Muhabbet* projesi de işte bu yarı dinsel olguyu işitsel düzeyde kamusal alana taşımıştır.

Alevi-Bektaşî müziğinin ve dolayısıyla kimliğinin kamusal alanda darbe öncesinden çok daha rahat bir biçimde temsil edilebilmesi sürecini başlatan *Muhabbet* projesinin pek çok önemli özelliği vardır. Bu özellikler kısaca maddelenecek olursa şöyle bir tablo ortaya çıkar:

1. Alevi-Bektaşî deyişlerinin vazgeçilmez unsurları olmalarına rağmen önceki dönemlerde sansürlenmiş “şah, Ali, pir” gibi sözcükler bu seride icra edilen deyişlerde ilk kez çekincesizce dile getirilmiştir.
2. Alevi-Bektaşî müziği bu seri ile önemli bir ivme yakalamıştır. Gençler arasında bağlama çalmak eğilimi gelişmiştir.
3. Alevi-Bektaşî kültüründeki birlikte çalıp söyleme geleneğinin altı çizilmiştir.
4. Alevi-Bektaşî deyişleri ilk kez modern bir icraya yönelmek yerine geleneksel tavra sahip çıkmaya çalışılmış bir proje ile aydın kesimlere ve halk müziğiyle ilgilenmeyen kişilere de hitap edebilmiştir.
5. Sol ideolojiye sahip çevreler arasında popüler olan özgün müziğin yerini türkülerin almaya başlamasını sağlamıştır.
6. Muhabbet serisi başka müzisyenlerin de benzer projeler üretmesini ve bunun günümüzde de süren bir geleneğe dönüşmesini sağlamıştır.

Arif Sağ bir söyleşide *Muhabbet* serisi ve doğurduğu gelişmeler ile ilgili olarak şunları söylüyor:

Muhabbet Serisi'nin bir dolu özelliği var. Bunlardan birisi halk müziğini entelektüellerin, aydınların evine ciddi anlamda soktuk. Şimdi aydın ve entelektüellerin evine daha önce Ruhi Su girmişti. Ruhi Su, çok yetenekli, akli başında sesini çok iyi kullanan ama Bat normlarında yetişmiş dolayısıyla o yanıla belli bir aydın tabakanın evine girmiştir. Ruhi Su'nun yanında bir de orijin sokmak gerekiyordu. O insanların dikkatini çekmemiz gerekiyordu. İçerik açısından böyle bir ley becerdik. Bir diğer boyutu, halk müziğinin dostluklar müziği olduğunu anlattık. Yani halk müziğinin birleştirici yanı vardır, dostlukları güçlendirir. Halk müziğinde itiraz vardır, kin yoktur. Aşk vardır, ama pespayelik yoktur. Başkaldırı vardır, ama düşmanlık yoktur. Diğer bir boyutu, Alevi müziği bu seri ile çok ciddi bir çıkış yaptı. Diğer bir önemi, o yasaklanmış olan sözleri ilk kez doğru şekli ile söyledik.

...Evet sözlerini doğrulaştırdık. Yasakları lağvettik. Bizi ilgilendirmiyor dedik. Kamuoyu ile çok iyi buluştuk. Bir diğer boyutu Alevi hareketi de o zaman başladı. İnsanlar artık yavaş yavaş Alevi olduklarını söylemeye başladılar. Bu çok da vahim bir durum değilmiş dediler. Solda popüler olan özgün müziğin yerine, giderek bizim Alevi parçaları yer almaya başladı.²⁰³

Halkın *Muhabbet* serisine gösterdiği ilgi öyle yüksek olmuştur ki bu durum, hem *Muhabbet* serisinde yer alan kişileri başka müzisyenlerle benzer projeler üretmeye yönlendirmiş hem de farklı isimler tarafından benzer kasetler yayınlanmasını sağlamıştır. “Ali Ekber Çiçek, Mehmet Erenler ve Muhlis Akarsu ortak bir çalışma yaptılar. Muhlis Akarsu ile Aşık Mahsuni yine benzer bir çalışma gerçekleştirdi. Sonra Arif Sağ, Emre Saltık, Talip Şahin'in birlikte çıkardıkları bir albüm gündeme geldi”²⁰⁴

Bu süreçte pek çok projenin içinde “muhabbet” sözcüğü geçecek şekilde adlandırıldığı da görülebilir. Böylece dinleyiciye ortaya konan ürünün *Muhabbet* serisinin bir devamı olduğu veya aynı içeriğin korunduğu mesajı verilmeye çalışılmıştır. Örneğin Abuzer Karakoç, Hasret Gültekin, Hüseyin Aydın ve Ali Ekber Eren'in birlikte çıkardıkları *Dostlar Muhabbeti – Bitmeyen Türküler* (Özpınar Kasetçilik ve daha sonra Güvercin Müzik) hem ismi hem de içeriği dolayısıyla çok

²⁰³ Bkz. (177), POYRAZ, 179.

²⁰⁴ Bekir KARADENİZ, “Muhabbet”.

benzer bir yapıdadır. Naci Düzel, Şahin aydın, Kemal Kaplan ve Metin Karataş'ın gerçekleştirdiği bir grup çalışması olan *Canlardan Canlara-1* de benzer yapının korunduğu bir albümdür. Albüm kapağındaki fotoğraftan ve proje ismine eklenen "1" sayısından bu kasetin *Muhabbet* mantığı ile hazırlandığı anlaşılabilir.²⁰⁵ Ayrıca kapaktaki "Pir Dedik, Can Dedik, Söyledik..." notu da alıcının içeriğe dair daha net bir fikir edinebilmesine yardımcı olacaktır. (Resim-5.2) Naci Düzel'in gruptan ayrılması (1994), Emre Saltık ve Zafer Gündoğdu'nun katılımı gibi çeşitli değişikliklere rağmen bu grup çalışması günümüzde halen sürmektedir. Metin Karataş'ın değişmez üye olarak kaldığı bu grup *Türkülü Yürekler* adıyla toplam beş albüm yayınlamıştır. *Türkülü Yürekler* adıyla yayınlanan ilk albümün kapağında *Muhabbet '97* şeklinde bir ibare vardır ki aynı mirasın taşındığının ve orijinal projenin dinleyiciler üzerinde etkisinin sürdüğünün göstergesidir.

Muhabbet geleneğini sürdüren bir diğer örnek ise *Türküler Sevdamız* adlı gruptur. İlk albümünü 1997 yılında ASM'den yayınlayan grubun kadrosu Erdal Erzincan, İsmail Özden ve Tolga Sağ üçlüsünden oluşuyordu. Ancak daha sonra *Türküler Sevdamız-2* (Bay Müzik - 1999) albümünde İsmail Özden'in yerini Yılmaz Çelik almıştır. *Türküler Sevdamız-3*'te Muharrem Temiz'in katılımıyla grup kadrosu dört kişiye çıkmış ve albüm yeni bir konseptte hazırlanmıştır. İlk iki albümde Alevi deyişlerinin yanında türkülere de yer veren grup üçüncü albümün tamamını Alevi-Bektaşî müziğine ayırmıştır.

Urfa'nın Kıyas bölgesinde doğup yetişen ve babası gibi aynı zamanda bir ozan olan Alevi dedesi Dertli Divani de *Hasbıhal* isimli benzer bir proje geliştirmiştir. Kelime olarak muhabbetle aynı anlama gelen Hasbıhal, Dertli Divani ve Ulaş Özdemir sabit olmak üzere esnek bir kadroya sahiptir. Bu kadro sadece konser, şenlik gibi etkinliklere katılmakla kalmayıp, Dertli Divani'nin yönettiği cemlerde zakirlik görevinin yerine getirilmesini de üstlenmektedir. Bu yönüyle hayli ilginç bir oluşumdur Hasbıhal. Dertli Divani, *Hasbıhal* (Kalan Müzik - 2005) isimli

²⁰⁵ Bu grup çalışması başlangıçta düşünüldüğü gibi devam etmediğinden Kemal Kaplan'ın resmi internet sitesinde yayınlanan albüm fotoğraflarında *Canlardan Canlara-1* ibaresindeki "1" rakamı silinmiş.

albümde geçmişten ve günümüzden pek çok aşığı ve kendisine ait Alevi-Bektaşî müziği örneklerini (deyiş, nefes, semah ve düvaz-ı imamı vb.) topluluğuyla birlikte seslendirmektedir. Ancak önceki örneklerden farklı olarak albüm isimlerinin *Hasbıhal-2, 3* şeklinde sürmeyeceği buradaki anlayışın biraz daha farklı olduğu açıktır.



(Resim-5.2)

Görüldüğü gibi *Muhabbet* serisi ile birlikte bir tür ekol olarak değerlendirilebilecek bir çalışma biçimi ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle *Muhabbet* serisini izleyen süreçte Alevi-Bektaşî müzik piyasasında köklerde var olan bir ritüele referans veren bir gelenek icat edilmiştir. Bu gelenek aradan geçen yirmi yıldan uzun süreye rağmen yeni isimlerle ve burada sayılamayacak kadar çok örnekle devam etmektedir. Örneğin Akkiraz Müzik yeni nesil halk müziği sanatçılarının türküler seslendirdiği *Muhabbet Türküleri-1* ve *Muhabbet Türküleri-2* adlı iki albüm yayınlamıştır. Ayrıca orijinal *Muhabbet* serisi de güncelliğini korumaktadır. Bunun kanıtı serinin ilk dört albümünün Arda Müzik tarafından altıncı ve yedinci albümlerinse Kalan Müzik tarafından yakın zamanda CD olarak piyasaya yeniden sürülmüş olmasıdır.

5.2.2. Cem Ayinini Kasetçalarla Taşıyan Albümler

Alevi-Bektaşî uyanışının yaşandığı ilk yıllarda bilimsel araştırmalardan çok herkesin bildiği kadarını ortaya koyduğu bir yazılı yayın patlaması ortaya çıkmıştı. Buna kendi tarihini kendi yazma çabası olarak da bakılabilir. Çünkü daha önce de Sünnî yazarlar tarafından Alevilik-Bektaşîlik kitapları yazılmıştı. Uyanış olarak adlandırılan süreçte ise Alevi-Bektaşîler kendi tarihlerini, örgütlenme biçimlerini, edep erkanlarını, inançlarını, ibadet biçimlerini ve edebiyatlarını yazıya geçirmeye başlamışlardı. Çünkü tüm bunlara dair bilgiler sözlü kültürel birikime ve pratik deneyimlere dayanmaktaydı. Dolayısıyla söz konusu kitapları yazanlar daha önce yazılmış kaynakları incelemekten çok sözel birikimlerine ve deneyimlerine başvurmaktaydılar. Başka bir deyişle bu bir araştırmadan çok hatırlama serüveni olarak değerlendirilebilir.

Bu yayınlar ile benzer bir bakış açısıyla hazırlanmış ve dolayısıyla da benzer içeriğe sahip olan bazı kasetler de vardır. Bu çalışmalar bir anlamda söz konusu yayın patlamasının müzik piyasasındaki versiyonu olarak görülebilir. *Muhabbet* serisinde “şah, pir, Ali” gibi sözcüklerin dile getirilmesi olgusu bu albümlerle bir adım ileriye taşınmıştır. Çünkü müzik, konuşma, dua ve şiirlerin bir arada bulunduğu söz konusu albümler, kimi zaman Alevi-Bektaşî kimliğinin hangi tarihsel referanslar üzerine kurulduğunu anlatmak ve önemli kavramları aktarmak kimi zaman da tüm ayinin akışını dinleyiciye sunmak derdindedir. Böylece uzun yıllardır ceme katılmamış yaşlı ve orta kuşağa erkanın işleyişi hatırlatılabilir veya hayatı boyunca ceme katılmamış genç kuşak bireylere erkana dair bilgiler verilebilir. Bu mantıkla piyasa sürülmüş kasetlerden bazıları şöyledir:

1. Alevilerin Dergahında – 1, 2
2. Alevilikte 12 Hizmet ve Cem Tertibi – 1, 2
3. Alevilikte Cem 1 (12 Hizmete Doğru)
4. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi – 1, 2, 3
5. Canlar Cemi – 1, 2

6. Erenler Muhabbeti – Semah
7. Alevilikte Cem ve Şah Hüseyin-i Kerbela
8. Şehid-i Kerbela ve Alevilikte 19 Soru 19 Cevap

Kuşkusuz bu örnekler çoğaltılabilir ancak burada tümü ele alınamayacağından bazı örnekler üzerinden genel bir tablo çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu nedenle “Alevilik Yolunda Kırklar Cemi” albüm serisi örnek olarak ele alınacak ve tüm işleyişi ile birlikte bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

5.2.2.1. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi

Alevilikteki Kırklar Cemi’ni dinleyicilere sunmak iddiasındaki bu albüm serisinin kapak tasarımlarında Alevi-Bektaşî toplulukların cem düzenledikleri mekanların ve evlerinin duvarlarını süsleyen tanıdık resimler kullanılmıştır. Doğal olarak bu resimlerde öncelikle görünen kişi Ali’dir. Aynı zamanda Ali’nin yanında Hasan, Hüseyin, Cebrail ve on iki imamlara da yer verilmektedir. Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yeri olan bu kişilerin bildik resimleri üzerine albümde yer alan müzisyenlerin küçük tabloları yerleştirilmiştir. Böylece Alevi-Bektaşî olan (ve hatta olmayan) herkesin kapakta yer alan herhangi bir yazıyı okumadan kasetin içeriğinde ne olduğunu az çok anlaması sağlanmaktadır. Diğer bir deyişle bir tür Alevi-Bektaşî ikonografisi olarak adlandırılabilen bu resimlerdeki semboller sistemi aracılığıyla kimliğe dair mesaj, yazıya ihtiyaç duyulmadan tüketiciye aktarılabilir. Albüm kapaklarına dair bir diğer ilginç nokta da serinin ikinci kasetinde yer alan bir ibaredir. Burada Ali atı üzerinde kılıcını çekmiş Hayber kalesini feth etmeye gitmektedir ve Ali’nin hemen üzerinde Muhammed’in “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” sözü yer almaktadır. (Resim-5.3)



(Resim-5.3)

Kapaktaki mesajı algılayıp ürünü alan kişi bu kez de müzikten önce bir konuşma metnini duyacaktır. Çünkü kentlerde yaşayan Aleviler uzun yıllardır erkanlarını, ibadetlerini kırsal kesimlerdeki kadar sistemli bir şekilde sürdürememişlerdir ve toplumsal hafızanın tazelenebilmesi için müziğin yeterli olamayabileceği düşünülmektedir. Burada da devreye açıklayıcı konuşmaların, edep erkan yürüten kişiler arasında geçebilecek olası diyalogların ve bazı duaların ses kayıtları girmektedir. Söz konusu albümlerin işleyişi şöyledir²⁰⁶:

5.2.2.1.1. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi-1

-Yıllarca hasret kaldık dost meclislerine, gönül muhabbetlerine. Kervan olduk fırtınaya tutulduk, rüzgar olduk dağlara çarptık. Ehl-i beyt uğrunda Kербela için gözlerimiz pınar oldu ama susuz kaldık. Asırlardır ezilmiş, zulüm ve baskılardan Kербela'dan beri kurtulamamış, zaman zaman kılıçtan geçirilen bir halkın

²⁰⁶ Buradan itibaren italik olarak verilen bilgiler albümün işleyişinin aynen aktarımıdır. Parantez içindeki normal karakterli bölümler ise müziğe, deyişlerin sözlerine veya konuşmalara dair saptama ve yorumlardır.

kültüründeki Kırklar cemini sunuyoruz. Tarihimize dönüp baktığımızda; yüreklerimiz kan ağlar, gözlerimiz dolar, Kerbela Çölü'nde Ehl-i Beyte kastedenler, on iki imamları susuz bırakanlar, Pir Sultan Abdal'ı asarak zulme devam ettiler. İşte şimdi on iki imamları ve Kerbela'yı anmak için pir huzurunda Kırklar ceminde toplandık.

1-Gel Dediniz Geldim İşte ; Musa Eroğlu-

-Allah Allah,Muhammed Ali pirimiz, Hüncar Hacı Bektaş Veli saklaya, bekleye, göre, gözete, nideyim, neyliyeyim dedirtmeye. Hastalara şifalar, dertlere devalar, evlat isteyene hayırlı evlatlar, devlet isteyene hayırlı devletler ihsan ederek deryada, denizde, sahrada, çölde, girdapta kalıpta ya Ali carımıza yetiş diyenin carına yetişsin. Eşimizin, dostumuzun, talibimizin, muhibimizin ağız tadları bozmaya, devamlı bugünlere çıkmamızı nasip eyleye. Gerçek erenler demine hü. (Pir bu duayı okurken, meclisteki diğer canlar Allah Allah demeyi sürdürüyor ve en sonunda hep bir ağızdan hü şeklinde selam veriyorlar.)

2- Kerbelaya Aşık Ol; Cangül

3- Çeke Çeke; Süleyman Yıldız

- Döktüğün varsa doldur, ağlattığın varsa güldür, yıktığın varsa kaldır. Doğru gez, dost gönlünü incitme. Mürşide teslimi rıza ol. Söylediğin meydanın, sakladığın senin. Erenler meydanında ne gördün, ne işittin?

- Hak gördük, hak işittik.

4- Alim Dost; Güler Duman

(Bu parçada daha önceki eserlerden daha farklı bir sound göze çarpıyor. Önceki deyişlerin aksine Güler Duman düzenlemede elektronik ritmlere ve elektro bağlamaya yer vermiş. Bir başka deyişle albümün genel bir düzenleme anlayışı yok ve bir ritüeli sunma iddiasında olmasına rağmen albümde zamanın müzikal yönelimlerinin etkileri açıkça görülebiliyor. Genel bir düzenleme ve soundun bulunmayışının sebebi müzik bölümlerinin toplama bir albüm mantığıyla hazırlanmış

olması da olabilir. Ancak yine de bir tür otantik sesin peşinde olmak yerine zamanın etkilerini vermekten çekinmeyen bu tavır dolayısıyla albümün yapılış sebebi ve tarzı, geçmiş günümüzde yeniden kurmak olarak yorumlanabilir.)

- *Musahiplik, Alevilikte yol kardeşliği anlamına gelir. Musahipler kardeşten daha yakındırlar. Musahip olmak isteyenler pirin huzurunda ikrar verir ve erkana girerler.*

- *Hü erenler, eli erde, özü darda, yüzü yerde, gözü pirde, sözü hakta olan dört can kardeşimiz vardır. Hak yolunda Muhammed Ali uğrunda, on iki imam buyruğunda, musahiplik ikrarı vermek istiyorlar. Huzura getirmeye destur var mıdır?*

- *Allah eyvallah, destur pirdedir.*

- *Geldiğin Ali yolu, durduğun mansur darı, gördüğün hak didarı. hak cesedine can verdi, kalbine iman verdi. Ağız talip, dil mürşit. Erenler meydanında ne gördün, ne işittin?*

- *Hak gördük, hak işittik.*

5- *Şahin Bakışım; Deste Günaydın*

(Bu parçada da bir öncekine benzer biçimde elektronik ritimler kullanılmış, ancak elektro bağlama yok. Aslında bir Bektaşî ile yaptığım sohbet sırasında bu semaha cemin sonunda yer verildiğini söylemişti. “Ne sen beni unut, ne de ben seni” dizeleri kastedilenin de bu olduğunu açıklamıştı. Fakat burada söz konusu semah kasetin ortalarında çalınmış. Bu durum Alevi-Bektaşî erkanında görülen yer ve mekana bağlı farklara bir diğer örnektir.)

- *Allah Allah, semahlar saf ola, günahlar af ola. Gerçeğe hü, mümine ya Ali.*

- *Allah Allah, Allah Allah.*

6- *Hacı Bektaş; Alev Özdemir*

- *Allah Allah, ikrarınız mübarek ola, ahdiniz daim ola, muradınız hasıl ola, muhabbetiniz gür ola, her iki cihanda yüzleriniz ak, ruhlarınız pak ola, yolunuzu yolsuza düşürmeye, hak erenlerin darından, didarından, on iki imamların katarından ayırmaya. Musahipliğiniz kadim ve mübarek ola. Allah eyvallah, hü.*

- *Hü.*

7- *Semah; Ali Rıza Erdoğan (Kürtçe)*

(Henüz Kürtçe semah ve deyişlerin seslendirilmesi için erken bir tarih olmasına rağmen Ali Rıza Erdoğan bu albüm serilerinden Kürtçe birkaç eser seslendirmiştir.)

8- *Hu Diyar; Cangül*

- *Allah Allah, güruh-u nacyim, kırklar meydanında süpürgeciyim, Hüseyin-i Kerbala için gözlerim kan yaştır, lanet olsun yezidin bağı kara taştır, pirimiz kırklar içinde Seyyid-i Feraştır. Ber cemal, Muhammed Kemal, İmam Hasan, İmam Hüseyin, Ali'ye salavat.*

- *Allah Allah.*

9- *Bir Seferim Var; Süleyman Yıldız*

- *Allah Allah, hizmetiniz kabul ola, muradınız hasıl ola, Seyyid-i Ferraş efendimizin himmeti üzerinizde ola, gerçek erenler demine hü.*

- *Hü*

10- *Gönül Durnam; Güler Duman*

- *Senden ayrı kalmak ölmek demektir,
Hayatın önemi kalmıyor Ali.
Gönlümün arzusu seni bulmaktır,
Dünyayı verseler almıyor Ali.*

*Düzenim bozuldu benzim soluyor,
Sensiz her yer bana zindan oluyor.
Adını andıkça gözüm doluyor,
Ağlamamak elden gelmiyor Ali.
Gönlüm hiçbir yerde kalmıyor karar,
Hep seni düşünür hep seni arar,
Sensiz benim bu yarımı kim sarar,
Hekim doktor bunu bilmiyor Ali.*

11- Geçip Gitti; Aşık Kadir

- Allah Allah, lokmalar kabul ola, muratlar hasıl ola, Hak Muhammed Ali kabul eyleye, İmam Hasan, Şah Hüseyin, Hünkar Hacı Bektaş Veli defterine kayıt ola. Gerçek erenler demine hü.

- Hü.

12- Çağrışa Çağrışa; Deste Günaydın

5.2.2.1.2. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi-2

*Kerbela'da düşürdüler dara
Yezidin elinden aldık yara
Yine elimizde sönmedi çıra
Yağ döktük çıraya
Tuz bastık yaraya
İşte yine cem olduk buraya*

*Gönül defterimize sıraladık dertleri
Hep acılar yaslar içindeyiz
Ehlibeyt'in katarına dizildik
Gözyaşında seller içindeyiz
Pir sultan abdal olduk emekler gitmesin zaya
Hacı bektası veliye bağlandık insanlık sevgisi kalmasın yaya
Pirin huzurunda yine kırklar cemindeyiz.
(Ali Rıza Erdoğan)*

- Allah Allah geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, çağırdığınız pirden şifahat göresiniz. Hüncar Hacı Bektaş Veli Allah'a kul, Muhammed'e ümmet, Ali'ye talip eyleye. Bu yoldan, bu dardan, bu pirden ayırmaya. Ceddi cemalim yaramaza, uğursuza, pirsizye düş getirmeye. Darınız, niyazınız kabul ola. Gerçeğin demine hü.

- Hü.

1- Daste Kerbela'ya; Ali Rıza Erdoğan (Zazaca)

-Bismi şah diyelim, evvel Allah diyelim, açalım cemevini, canları mihman edelim.

Açıldı Ali kapısı canlara cem için
Emanet edildi canlar kapıcı baba sultana
Canımız sana, sen de on iki imama

- Allah Allah hak erenlerin ceminde gözcüyüm, hizmeti hikmette sözcüyüm. Yolu yol ile adab içinde geçmesinde hizmetçiyim. Hü pirim.

- Can gözü ile bakanların, canları hoş tutanların kırkların duası üstünde ola. Dil bizden kerem pirden ola. Gerçeğe hü, mümine ya Ali.

- Allah Allah, Allah Allah.

2- Sen Gittin Gideli; Musa Eroğlu

3- Muhammed'i Sevdim; Deste Günaydın

(Bu deyişin sözlerine dikkat edilirse “Aleviliğin ötekisi kimdir?” sorusuna cevap niteliği taşıdığı anlaşılacaktır. Sözler birlik ve farklılık meselesinde öteki olana göre farklılık olgusunun altını çiziyor. Çünkü örneğin Ali'ye düşman olanlar, Ali'yi seveni ve Kerbela'da Ehl-i Beyt'i öldürenler Muhammed'i sevdim dese bile yalandır diyor ki Aleviler için bu aynı zamanda köktendincilerin Muhammed'e olan inancının ve hatta Müslümanlıklarının geçersizliğine işaret ediyor. Bir başka deyişle burada

Cem Vakfi'nin "Alevilik gerçek Müslümanlıktır." , "Alevilik Müslümanlığın özüdür." gibi iddialarına yaklaşan bir anlayış bulunmaktadır.)

- Allah Allah, pervaneydik döne geldik, aşk oduna yana geldik, eksik bizden tamam erenlerden. Üstadımız pirimiz Kaygusuz Sultan. Hü.

- Hü.

- Allah Allah, hizmetiniz kabul ola, muradınız hasıl ola, dileğinizi hak, Muhammed, Ali vere. Ellerin dert görmeye, gönlün incinmeye, yoluna hizmet ettiğin pirin himmeti üzerinde ola.

- Allah Allah.

4- Gizli Gizli; Süleyman Yıldız

- Geçtik üç kapıdan, hamdık piştik.

- (Geçtik üç kapıdan, hamdık piştik.)(Pirin söyledikleri tekrarlanıyor)

- Eksiktik, tamam olduk.

- (Eksiktik, tamam olduk.)

- Katıldık cem yoluna halloduk.

- (Katıldık cem yoluna halloduk)

- Şimdi hakikat kapısından geçmek muradımız.

- (Şimdi hakikat kapısından geçmek muradımız. Himmet ya pir.)

- Hü, marifet yolcuları. Nereden gelip, nereye gidersiniz?

- Marifetten gelip, sırrı hakikata gidiyoruz.

- Gidemezsiniz. Kış var. Aşılmaz yüksek dağlar var. Geçitsiz ırmaklar var. Bu belleri aşamazsınız. Bu selleri geçemezsiniz. Ben bunları size demiş olayım. Hal böyledir.

5- *Ali 'yi Sevenler; Ali Rıza Erdoğan*

- *Dedem, cemaatin varlığına, tanrının birliğine, Muhammed Ali 'nin yoluna, Hacı Bektaş Veli 'nin katarına girerek Allah 'a kul Hüseyin 'e talip olmak için geldik. Özümüz darda, yüzümüz yerde, ne gelirse pirden eyvallah.*

- *Eyvallah talip. İkrarınız imanınıza yoldaş olsun.*

- *Allah Allah.*

6- *Semah; Ali Rıza Erdoğan*

7- *Bu Yola Talip Ol; Güler Duman*

- *Evvel Allah diyelim, kadim Allah diyelim. Gelen Ali sofrası, yiyen gazilere şah diyelim.*

- *Allah Allah, Hizmetiniz kabul ola, sofru Kamber sofrası ola. Hak saklaya, Hızır bekleye. Dilde dileğinizi, gönülde muradınızı vere. Hü.*

- *Hü.*

8- *Şah-ı Merdan; Dilber Doğan*

(Sözleri Davut Sulari 'ye ait olan Şah-ı Merdan isimli bu eser de kolektif aidiyete dair önemli ipuçları içermektedir. Aşık "İster alem hatırımı sormasın, yalnız ceddim benden uzak durmasın" sözünün ardından ceddinden kastının da Şah şehit yani Hüseyin ve Şah Merdan yani Ali olduğunu belirtiyor. Böylece Ali 'nin Alevi-Bektaş kimliğinin hayal edilebilmesindeki en önemli referans noktası olduğu dile getiriliyor. Bir başka deyişle burada tüm kolektif aidiyet Ali 'nin karizmatik kişiliği ve Kerbela olayı etrafında örülmekte, hayal edilmektedir.)

9- *Tuttum Aynayı Yüzüme; Nesrin Ulusu*

- *Aşk içene, rahmet geçene, lanet yezide. Saka İmam Hasan, Şah Hüseyin.*

- *Ya Hüseyin.*

- *Oturan, duran, kovusuz, kaybetsiz evine varan, hazıran, gayiban, piran, üçler, beşler, yediler, kırklar, kerem-i evliyalar yardımcınız ola. Hü.*

- *Hü.*

10- *Şahım Ali; Hacı Bektaş Veli Kızları*

11- *Şu Yalan Dünyaya; Süleyman Yıldız*

5.2.2.1.3. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi-3

- *Hü canlar. Hak yolundan geçmeye, derdimizi deşmeye geldik. Gün geçtikçe acılarımız çoğalıyor, zulümler artıyor. Kimimiz yoksulluk çekiyor, kimimiz gözyaşı döküyor. Yavrularını arayan anaların çığlıkları yükseliyor. Derdimizi saza döktük, Ehl-i Beyt'e bağlandık. Ali'yi sevdik. On iki imamlara ağladık. Kerbela için yas tuttuk. Kerbela'dan Hacı Bektaş'a, Pir Sultan'dan Sivas'a kervan olduk. Özümüzü pak ederek, yüzümüzü ak ederek Kırklar ceminde muhabbet etmeye geldik. (Bu albüm serisi boyunca Kerbela tüm dertlerin başlangıç noktası olarak görülüyor ve oradan başlayan toplumsal acıların izi tarih boyunca sürülerek günümüzdeki koşullarla bağlantılandırılıyor.)*

- *Birimiz kırkız, Kırkımız birdir. Birimize neşter vursan bir yere akar kanımız. (bir ağızdan)*

- Hü diyelim posta, Hü diyelim canlara. Bu post Şah-ı Merdan Ali postudur. Şah-ı şehid-i Kerbela İmam Hüseyin postudur. Bu post on iki imam, Hacı Bektaş Veli postudur. Bu yolu sürenlerin postudur. Bu post insanlık postudur. Bu post zulme isyan edenlerin postudur. Cemimiz hak defterine yazıla, üçler, beşler, kırklar yardımcımız ola. Gerçeğin demine hü.

1- Semah (Vare Came); Ali Rıza Erdoğan (Kürtçe)

- Allah Allah, Hasan, Hüseyin iki gözümde yaştır, yezide lanet etmek erenlere iştir. Ali ile Fatma kırklara baştır. Üstadımız pirimiz kırklar içinde Faraştır. Hü.

- Dil bizden, nefes on iki imam, hünkar Hacı Bektaş-ı Veli'den ola. Seyyid-i Faraş efendimiz bizimle birlikte ola.

2- Erenler Cemi; Nesrin Uhusu

- Çerağı uyandırdık Hüda'nın aşkına, ol Muhammed Mustafa'nın aşkına, Sakii Kevser Aliyyel Murtaza'nın aşkına, Hem Hatice Fatıma Hayrünissanın aşkına, Şah Hasan Hulki Rıza hem Şah Hüseyini Kerbela, Ol imamı evliya Zeynel Aba'nın aşkına, Muhammed Bakir'in aşkına, Cafer üs Sadık İmamı Rehmümanın aşkına, Musai Kazım Ali Rıza'nın aşkına, Sah Taki ve Naki hem Horasani Askeri, Ol Mehdi Sahip Livanın aşkına, Pirimiz üstadımız Hacı Bektaş Velinin aşkına, yanan yakılan aşıklarımızın aşkına.

- Allah Allah, Hizmetin kabul ola, muradın hasıl ola. Cabür Ensari'nin himmeti üzerinde ola. Gerçek erenler demine hü.

3- Veli Olmayınca; Fevzi Kurtuluş

- Kızıldeli ocağından olduk, uyandık. İnip hakkın eşiğine dayandık. Al nurlara boyandık. Üstadımız, pirimiz Kırklar içinde Seyyid Ali Sultan, Hü.

- Hizmetin kabul, muradın hasıl ola. Ehli Beyt sevgisinden ayrılmayasın.

- Allah Allah, Allah Allah.

- Hü dost. Durduk divana yetmiş üç canın çatlayan dudaklarına, akan kızıl kanlara, kesilen başlara, oyulan gözlere, dolanan kollara. Bu şehitlerimiz için abdest ola, ruhlarını şad için kızıl erenler suyu ola. Hü pirim.

- Ya şah, ya Ali, ya Hüseyin. Yetmiş üç cana yol olduk, hak pir divanına durduk, kızıl kanlara, kesilen başlara gözyaşı döktük, geçmişimize saygı duyduk, kültürümüzü yüce tuttuk. Bu su bizim içimizi yudu, gönlümüzü pak eyledi, içenler şifa bulsun.

- Allah Allah, Allah Allah.

4- Sinem Kül Oldu; Mahmut Erdal

- Allah Allah, Haydar'ın rahından olduk sinsilak, yüz sürdük dergahına olduk pak, erenler meydanında olduk şark-ı şark, üstadımız, pirimiz Kırklar içinde Selman-ı Pak.

- Allah Allah, hizmetin kabul ola, muradın hasıl ola. Muhammed Ali dilde dileğinizi, gönülde muradınızı vere, Hü.

5- Hızır Paşalar; Selahattin Akarsu

(Adında da anlaşılabilirceği gibi bu eser Hızır Paşa'nın kişiliğinde Alevi-Bektaşî kimliği için tüm zalim konumundakilere bir sitem niteliğinde. Ayrıca aşık deyişin son bölümünde yaşadığı yüzyıldan utanç duyduğunu (20. yüzyıl), çünkü Pir Sultan Abdal'ı astıran Hızır Paşa gibi kişilerin sayılarının arttığını da sözlerine eklemiştir. Bir başka deyişle tarihsel süreç içinde devamlılığı hayal edilen sadece "biz" kurgusu değil aynı zamanda "onlar" kurgusudur da. Alevi-Bektaşî aşıklar kendi cemaatlerinin yaşam alanlarını tehdit ettiğini veya baskı altına aldığını düşündükleri kişileri bugün hala Hızır Paşa adıyla anmaktadırlar.)

- Muhabbet eyledik cem selinde
Kervanımız eyelendi dost elinde
On iki imam ehli beyt yolunda
Kırklar cemini kurduk bugün

Dosta anlatmak için bu halimiz
Coşar cemlerde gönül telimiz
Dostun bahçesinde açsın diye gülümüz
Kırklar cemini kurduk bugün

Anlatıyoruz işte tanıyın bizi
Sürdüğümüz Muhammed Ali izi
Ölmeden önce bedene sardık bezi
Kırklar cemini kurduk bugün

Bahçemizdeki boynu bükük gülleri
Yıllardır susan mazlum dilleri
Ali Rıza der kaldırın havaya elleri
Kırklar cemini kurduk bugün
(Ali Rıza Erdoğan)

6- Hak Yolunda Gidenlerin; Nesrin Uhusu

- Önce özünüzü arayın, sonra hakka yarayın. Nefsinize uymayın, yolunuzdan ayrılmayın. Haram lokma yemeyin. Malı mala, canı cana katın. Halinize haldaş, yolunuza yoldaş olun. Ey halk bu cemi erenler yoluna, pir yoluna sunduk. Dil eyledik, nefes eyledik, semah eyledik, lokma eyledik, kurban eyledik, saz eyledik, söz eyledik. Her ne eyledikse Hak yoluna eyledik. Dil bizden nutuk şah-ı merdan Ali'den ola.

7- El Bana Neyler; Ali Rıza Erdoğan

- Allah Allah, eksik verdik, artık aldık. Artık verdik, eksik aldık. Kemik bizden, kerem erenlerden. Eksik bizden, tamam erenlerden. Aşk olsun içenlere, rahmet olsun göçenlere.

- Allah Allah, yüzleriniz ak, ruhlarınız pak ola. Hak erenler kesenize Halil İbrahim bereketi vere.

- *Can-ı baştan geçmişiz erenler aşkına. Can gözüyle dembe dem Hak'kı görenler aşkına. Kербela'da can verenler aşkına. Yezidin elinden susuz kalanlar aşkına. Şah Hüseyin aşkına. Bercemal Muhammed Kemal, Hasan, Hüseyin, Ali'ye salavat.*

-*Demleriniz dem ola, cemleriniz cem ola. Hak Muhammed Ali yardımcınız şefahatçınız ola. Aldığınız demler Ebu Kevser'den ola. Üçler, beşler, yediler, kırklar katarından, didarından ayırmaya. Şah Abdal Musa devranı yürüye. Hü.*

- *Hü.*

8- *Hü Dost; Selahattin Akarsu*

(Hü dost isimli bu deyişin sözleri ise “birlik” fikrine daha modern bir açıdan yaklaşıyor. Çünkü aşık burada Alevi-Bektaşî nüfusun her fırsatta birliği dile getirdiğinden, ancak artık günümüzde birliğin aynı zamanda örgütlenmeyi de gerektirdiğinden bahsediyor. 1980 öncesi toplumsal duyarlılıklarının sürdüğünü anlayabileceğimiz aşık, Alevi-Bektaşî kimliğinin birliğini etrafında ördüğü ulu kişilerin çağının geride kaldığını ve dolayısıyla toplumsal olarak örgütlenmek gerektiğini dile getiriyor. Bunu da şu ilginç dizelerle ifade ediyor: Kendi aramızda birlik olmazsak/ Zalimin zulmüne karşı durulmaz/ Akar göz yaşlarım gider sel gibi/ Bulanır deryalar, çaylar durulmaz // Gelin canlar bir olalım diyerek/ Her fırsatta birbirimiz yiyerek/ Ben Aliyim Ali benim diyerek/ Kendi aramızda birlik kurulmaz // Hünkar Hacı Bektaş sevgi yolumuz/ Birleşmezsek nolur bilmem halimiz/ Atarlar kapıya birgün çulumuz/ Yobaza ahrette sorgu sorulmaz // Akarsuyum sezer oldum gerçeği/ Tarihe karıştı erenler çağı/ Birliğin yolunda yansa da çoğu/ Akarsular akar akar durulmaz. Ancak burada biz ve öteki kurgularında gözden kaçırılmaması gereken bir kayma vardır. 1980 öncesinde ezen-ezilen ikilisinin taraflarını işçi-patron karşıtlığı oluştururken, bu deyişte biz(Aleviler)- öteki(yobazlar) şeklinde dile getirilmiştir.)

- *Allah Allah, hayır hizmetiniz kabul, muradınız hasıl ola. Dileğinizi Muhammed Ali vere. Döndüğünüz semalardan hayır, hasanet göresiniz. Abu-Zerr Gaffari'nin,*

Hazreti Fatma'nın hüsn-ü himmeti üzerinizde ola. Aliyyel Murtaza Kırklar semahına hayır ede. Gerçeğe Hü.

- Hü.

9- *Var mı Şahım Ali Gibi; Aşık Kadri* (Ali'ye övgü niteliğinde bir deyiş)

- *Nimeti Celil, Bereketi Halil. Bu gide çoğu gele. Hak Muhammed Ali kabul ede. Yiyene helal, yedirene delil ola. Yiyeni, yedireni, pişirip getireni Hak saklaya, Hızır bekleye.*

10- *Kıyamet Gününde; Yüksel Yıldız* (Fatıma'ya övgü)

Alevilikte Kırklar Cemi adlı bu albüm serisi ile aynı bakış açısıyla hazırlanan ve yukarıdaki listede adları sıralanan diğer albümlere de bakıldığında yoğun bir Kerbela vurgusu göze çarpmaktadır. Kerbela'nın anlatımı kasetlerde işlenen diğer tüm konulardan daha vurucu bir nitelikte hazırlanmıştır. Bu konuya “Alevilikte Cem ve Şah Hüseyin-i Kerbela” ve “Şehidi Kerbela ve Alevilikte 19 Soru 19 Cevap” adlı yapımların konuya ilişkin metinleri iyi birer örnek oluşturacaktır:

- Kerbela, yetmiş masumun katledildiği yer. Kurdunun kuşunun, toprağının taşının kıyamete kadar bu hazin olaya ağlayacağı yerdir burası. Burası kıyamete kadar lanetlenmiş Yezid'in o masum Ehl-i beyt'e bir damla suyu çok gördüğü ve akıp giden koskoca Fırat nehrinden bir katre suyu vermeyip, susuzluktan o masum yavruların feryat ederek can verdiği yerdir burası. Şehid-i Kerbeladır burası.

Kerbela Çölü'nde bir susuz arzu
Yezid tanımıyor sünneti, farzı
Olaydı babam çekerdi güzü
Biz şehid-i Kerbelayız öldürün

- Dostlar, biz de onların aşkına “Yandım ne olur bir yudum su” diyoruz ve onlara bu işkenceyi reva görenlere lanet okuyoruz. Lanet olsun Yezid'e, rahmet olsun İmam Hüseyin ve Ehl-i Beyt'e. (Alevilikte Cem ve Şah Hüseyin-i Kerbela adlı kasetin ilgili bölümü)

- Kerbela, dostlar burası öyle bir yer ki buranın adı kanlı Kerbela. Burası öyle bir yer ki, mazlumların şehit, masumların yetim bırakıldığı

yerdir burası. Yezid ordusu tarafından şehit edilen İmam-ı Ali'nin göz bebeği, Fatimatul Zühre'nin ciğer pasesi Hz. Hüseyin yetmiş bir yerinden oklanarak atından düşüyor ve düştüğü yerde şu divan-ı kebiri okuyor:

Ceddi pakimdir Muhammed babzısanım Ali
Benden eyler aksi , eser velayet her veli
Cepheyi pakimdir ilahi münceci
Öldürün.
Öldürün evladı resulü kibriyayım
Öldürün.
Evladı Ali'yül Mürteza'yım öldürün

Kanımlı dökmek ise maksadınız na hak yere
Fikriniz eziyet etmek Hazreti peygambere
Çağırın gelsin o babı Şahi Merdan Hayder'e
Öldürün evladı resulü kibriyayım öldürün
Öldürün şahı şehidi kerbelayım öldürün.
Öldürün..

Fikri istindata gelmez bu dili agahıma
Feryadıma rest, reddim imdadıma
Siz Yezid'e zikr edin ben de resulallahıma
Öldürün evladı resulü kibriyayım öldürün
Öldürün göz nuru Ali'yül Mürteza'yım öldürün
Öldürün sertacı evliyayım öldürün.

Davut Sulari bu deyişi okurken kıta aralarında şu metin okunuyor: Yer ve gök kan ağlıyor, bu olaya şahit oldukları için hicap ediyorlardı. Bu yapılan Ehl-i Beyt'e reva-i hak mıdır? Gözü dönmüş Yezid ordusu aman vermiyordu. Gökteki melekler feryat ediyor; 'Ya rab Şah Hüseyin şehit ediliyor, Şah Hüseyin şehit ediliyor.' (Şehid-i Kerbela ve Alevilikte 19 soru 19 Cevap)

Bu alıntılardan da anlaşılabilirliği gibi uyanış olarak adlandırılan sürecin ilk yıllarında Kerbela olayına olan ilgi oldukça yüksektir. Hatta Alevi-Bektaşî kimliğine uzak kalmış kişilerin ilgisi de bu yöne çekilmeye çalışılmaktadır. Çünkü "bir sosyal travmaya dönüşmüş ortak acılar, Öteki'ne karşı parlak bir zaferin veya başarılı bir bağımsızlık savaşının yokluğunda başvurulabilecek en önemli referans kaynağıdır."²⁰⁷ Ayrıca bu bir bakıma 1980 askeri darbesi sonucu kaybedilen bir mücadelenin boşalttığı alanı başka ötekiler yoluyla doldurmaktır. Çünkü zaman içinde Kerbela'ya olan bu ilginin giderek yerini başka olgulara bıraktığı ve Kerbela olayı, mumsöndü suçlaması gibi öteki ile olan farkı açan olguların Alevi-Bektaşî nüfus içinde etkinliğini yitirdiği görülmektedir. Bu değişimin izi de müzik üzerinden

²⁰⁷ Bkz. (8), BİLGİN, 245.

sürülebilir. Yukarıda da adı geçen Türküler Sevdamız adlı oluşumun üçüncü albümü, önceki iki çalışmadan farklı olarak, tamamen Alevi-Bektaşî müziği üzerine yoğunlaşarak yapılmıştır. Fakat toplam on altı eserin çalınıp söylendiği bu albümde Kerbela ile ilgili sadece iki deyiş yer almakta ve Kerbela sözcüğü sadece üç kez söylenmektedir. Bu albümde geçmişte yaşanmış toplumsal acıları işlemek yerine Alevi-Bektaşî kültüründeki “aşk” kavramı ve edep-erkanın içeriği üzerine yoğunlaşmıştır.

5.2.3. Müzikal Buluşmalar

Altkültürel kimlik kurguları da dahil olmak üzere her kimlik ve kültür içinde kendine özgü müzikal biçimler taşımaktadır. Bir başka ifadeyle müzik, hem cemaatin hayal edilebilmesini sağlar hem de bireylerin cemaatin işaret ettiği kimlikle özdeşleşebilmesinde önemli bir yere sahiptir. Stuart Hall’un “popüler kültür” tanımına göre hakim kültür karşısında “çevre”yi temsil eden bu müzikal biçimler toplumsal mücadele sırasında kimi zaman popüler alana taşınır kimi zaman da bu alandan çekilirler.²⁰⁸ Bu dönüşümü belirleyen ise kültürel alandaki iktidar ilişkileridir. “O halde önemli olan, popüler kültürü değişmez herhangi bir betimsel kalıp içinde dondurmak gibi olumsuz etkileri olabilecek sırf betimleyici bir envanter değil, hakim kültürü sürekli olarak tercih edilenler ve geride kalanlar kategorileri halinde işaretleyip, ayıran iktidar ilişkileridir.”²⁰⁹

Hall’un popüler kültür ve hakim kültür arasındaki bu değer değişimi saptaması yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kimlikler bazında da işlemeye başlayan bir süreci de aydınlayabilecek niteliktedir. Yirminci yüzyıl boyunca hakim kimlik tahayyülleri ulusal bazda işlemiştir. Ancak bu süreç aynı zamanda küresel bazda sürekli bir nüfus hareketliliğini ve dolayısıyla kültürel karşılaşmaları da

²⁰⁸ Stuart HALL, “Popüler Olanın Yapıbozumu Üzerine Notlar”, 19.

²⁰⁹ A.g.m., 19.

içermektedir. Dolayısıyla ulus devletlerin hakim kimlik politikalarının bu kültürel karşılaşmalardan etkilenmemesi olanaksızdır. Bir başka deyişle “milliyetçiliğe özgü hafıza kaybının”²¹⁰ ilk yaşandığı yerler olan Batı Avrupa ve Amerika kendisi için yeni olan cemaat bazında kimliklerin kültürel uyanışının da ilk merkezleri olmuştur. Bu olguyu takiben 1980’lerden itibaren Batı’nın bilinen hakim müzikal formları (klasik, pop, caz, rock) dışındaki müzikal gelenekler yeniden popülerleşmeye başlamışlardır.

Bu aynı zamanda üçüncü dünyaya ait müzikal geleneklerin tüm dünyada dinleyici bulmaya başladığı ve farklı geleneklerin bir arada icra edilebildiği platformların oluşturulduğu bir süreçtir. Dünyanın farklı yerlerinden, farklı müzikal gelenekler içinden gelen müzisyenler gelişen teknoloji ve haberleşme sistemlerinin de yardımı ile ortak çalışmalar yapabilmeye, ortak müzikal diller oluşturmaya başlamışlardır. Son birkaç yıldaki gelişmelere bakıldığında çok köklü bir müzikal geleneğe sahip Alevi-Bektaşî kültürünün de bu sürecin dışında kalmadığı görülmektedir. Arif Sağ’ın Flamenko gitaristi Toma Tito ile gerçekleştirdiği konser dizisi, Sabahat Akkiraz’ın Fransa’da bir caz grubu ile birlikte gerçekleştirip kayıtlarını albüm olarak piyasaya sürdüğü konser, yine Sabahat Akkiraz ile elektronik müzik grubu Orient Expressions’ın ortak çalışması “Külliyat”, Erdal Erzincan, Kayhan Kalhor birlikteliğinden doğan “The Wind” albümü ve Ulaş Özdemir, Ali Akbar Moradi ikilisinin “The Companion” albümü bu ilginç müzikal buluşmaların ilk akla gelen örnekleridir.

5.2.3.1. Külliyat

1970’lerden itibaren tüm dünyada yükselmeye başlayan kimlik tartışmaları dikkatleri Batı ülkelerinin kendi içindeki unutulmuş geleneksel kültürel yapılarına ve

²¹⁰ Bkz. (3), ANDERSON, 13.

üçüncü dünya kültürlerine yönelmiştir. Küreselleşmenin kültürel tezahürü sonsuz derecede bir kültürel göreliliğe doğru ilerlerken, yekpare bir bütünlük içinde algılanagelen Batı içindeki aykırı, bastırılmış kültürel öğelerin müzikal gelenekleri ve dünyanın değişik bölgelerindeki müzikal biçimler popüler müzik piyasasındaki tıkanmayı aşmak için yeni bir yol olarak belirmiştir. Örneğin Kelt müzikleri, Latin Amerika halk ezgileri, çingene müzikleri ve Uzak Doğu'ya dek uzanan Asya'nın müzikal birikimleri en otantik hallerinden en modern soundlarla sentezlenmiş biçimlerine kadar dinleyicilere ulaştırılmaya başlanmıştır. Etnik müzik veya *world music* etiketiyle pazarlanan bu ürünler kimilerince yeni bir küresel kültürün ilk işaretleri olarak algılanırken bazı kişiler tarafından da oryantalizmin ve kültürel emperyalizmin yeni biçimi olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onlara göre bu yeni biçimler sadece, dünyayı etnisite merkezli görme ve duyma alışkanlığını yeniden üretmektedir.

Küresel kültür bugün sadece yerellerin ulus-ötesi pazarlar için savaşı verdiği bir mücadele alanı olarak düşünülmektedir.²¹¹

Bir kayıt Brezilya, Fransa, İzlanda ya da kısacası Kraliçe'nin İngilizcesi'nin birinci dil olmadığı her hangi bir yerden geldiği için *world music* rafında bitiyorsa, -bu konuda sözümüzü sakınmayalım- bu terim anlamsız bir saçmalık yığındır.²¹²

Bu kavramsal tartışmalar bir yandan devam ederken bir taraftan da raflar hızla *world beat*, *world music* ve etnik müzik etiketiyle pazarlanan albümlerle dolmaktadır ve bu olgu günümüzde de hız kaybetmeden sürmektedir. Sabahat Akkiraz ve Orient Expressions'ın ortak projesi olan Külliyyat işte bu ortam içinde üretilmiş bir müziği barındırmaktadır. Orient Expressions'ın kadrosu bağlama sanatçısı ve besteci Cem Yıldız, Amerikalı saksafoncu Richard Hammer, DJ Yakuza ve DJ Murat Uncuoğlu'ndan oluşmaktadır. Bu dördü müzikal birlikteliklerinin amacını elektronik müziği doğu ile buluşturan yolda keşfedilmemiş yolculuk olarak tanımlamaktadır.

²¹¹ Jocelyne GUILBAULT, “‘Yerel’i World Music Aracılığıyla Yeniden Tanımlamak Üzerine”, Çev. Ülker Uncu, 116.

²¹² A.g.m., 123.

Albümün genel yapısını DJ Murat Uncuoğlu ve DJ Yakuza tarafından yaratılan elektronik alt yapılar üzerine çalınan divan bağlama, saksafon, kaval, mey, zurna, perküsyonlar ve Sabahat Akkiraz'ın vokallerinden oluşan bir birliktelik meydana getirmektedir. Sözleri Neşe Şen'e ve Musa Eroğlu'na ait olan üç bestenin haricinde yer verilen eserler Anadolu'nun geleneksel ezgilerinden ve Alevi-Bektaşî müziğinden oluşmakta.

Bu tür müzikal birlikteliklerin yeni bir küresel kültüre doğru gidip gitmediği tartışmasında bu albümü ortaya koyan müzisyenlerin durduğu nokta ve albüme dair yapılan yorumlar ise hayli ilginç: “Doublemoon etiketiyle yayınlanan ‘Külliyat’ ne Orient Expressions ne de Sabahat Akkiraz albümü. Akkiraz ve Orient Expressions, Külliyat'ta farklı tarzların yan yana birbirine saygı duruşlarını ifade etmişler. Birbirlerini ezmeden, birbiri içinde erimeden yeni bir ses aramışlar.”²¹³ Yani Tuncer'e göre burada ortaya çıkan müzik, elektronik müzik ile geleneksel müziğin yan yana olması yeni bir organik bileşime dönüşmemesi şeklindedir. Bir başka deyişle bu müzik Alevi-Bektaşî kültürünün yeni biçimler içinde eriyerek ortaya yeni bir oluşum çıkarmasına işaret etmemektedir. Orient Expressions üyelerinden Can Aktan'ın albüme dair fikirleri de bu yönde. “Biz zaten birbirimizin erimesini istemiyoruz. Külliyat, bizim ortak çalışmamızın ürünü. Orient Expressions'un kendi albümü de farklı olacak, Akkiraz'ın albümü de farklı olacak.”²¹⁴

Ancak Sabahat Akkiraz ve bazı gazeteciler albümü ve müziği farklı değerlendirmektedir. “Bir gazeteci Külliyat'ın kritiğinde ‘Bu ne bir halk müziği albümü ne de bir elektronik müzik albümü, bu bir mutasyon ’ diye yazmıştı. Bence de olan bu. Ne türkü ne şarkı...yeni bir sound yeni bir söylem.”²¹⁵

²¹³ Hatice TUNCER, “Sabahat Akkiraz ve Orient Expressions ile Söyleşi”.

²¹⁴ A.g.m.

²¹⁵ Orient Expressions ile Röportaj, www.doublemoon.com.tr

5.2.3.2. The Wind ve The Companion

Bu iki albüm ise etnomüzikolog Ulaş Özdemir'in Anadolu ve İran coğrafyalarındaki kültürel ve müzikal ortaklıklara dikkat çekmek planladığı bir konser dizisinin canlı kayıtlarından oluşmaktadır. Anadolu'daki Alevi-Bektaşî kültürünün ve inancının Mezopotamya ve İran'ın eski çok tanrılı dinleri ile olan göbek bağı bu iki kültür arasındaki müzikal etkileşimin ve ortak noktaların da kanıtı olarak görülebilir. İran'daki Ehl-i Hak inancının Hacı Bektaş Veli'yi temel aldığını bilen Ulaş Özdemir bu kültürel etkileşimin müzikal formlardaki yansımalarının peşine düşerek İran'a uzun yıllardır müziğini dinlediği Ali Akbar Moradi ile tanışmaya gitmiş.

Ehl-i hak inancında ve Kürt sufiliğinde tıpkı Alevi-Bektaşî kültüründe bağlamanın üstlendiği görev gibi kutsal bir yeri olan “tambur” adlı sazın yaşayan en büyük ustası olarak görülen Kirmanşahlı Ali Akbar Moradi, Arif Sağ, Ali Ekber Çiçek ve Muharrem Ertaş gibi ustaların müziklerini de yakından takip ediyormuş. Böylece Özdemir ve Moradi hem kültürel ortaklıklarını paylaşmışlar hem de birlikte müzik icra etmeye başlamışlar. “Sonuçta Ehl-i Hak ile cem kültürü birbirine benziyor ve saz onlar için de bizim için de çok önemli.”²¹⁶ diyor Özdemir. İkili bu ortaklıkların üzerine doğaçlamalar yaptıkları konserler vermişlerdir. Bu etkinlikler dahilinde 2006 yılında Hollanda'da verilen konser kaydı “The Companion” adıyla Hermes Records tarafından yayımlanmıştır.

Moradi ile olan işbirliğinden cesaret alan Özdemir, enstrümanlarının yaşayan en önemli isimleri arasında sayılan Horasanlı Kayhan Kalhor (İran kemençesi) ve Erdal Erzincan'ı da bu projeye dahil olmaya ikna etmiştir. Projenin bu yanından ise “The Wind” isimli albüm oluşturulmuştur. “The Wind” de tıpkı “The Companion” gibi bir konser kaydıdır ve hem İran hem Anadolu ezgileri etrafında geliştirilen doğaçlamalara dayanmaktadır. (Resim-5.3)

²¹⁶ Dilek GÜRAY, “Tamburun ve Bağlamanın Ustaları Yol arkadaşı Oldu”.



(Resim-5.4)

Bu iki albüm Alevi-Bektaşî kültürünün senkretik yapısını oluştururken inanç öğelerinin yanında aynı zamanda müzikal birikimler anlamında da oluştuğu coğrafyadaki kültürel yapılarla yakın ilişkiler kurduğunun ve bu ilişkinin bugün dahi izlerinin yaşadığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dünya müzik pazarında etnik müzik başlığı altında pazarlanan bu albümler aslında farklı etnik kökenlerin kültürel ortaklıklarına işaret etmektedir. Aynı zamanda Alevi-Bektaşî müziğinin genel yapısını koruyarak içinde bulunduğu çağın özelliklerine paralel ilişkisellikler içinde yer alabileceğinin de göstergesidir. Çünkü Alevi-Bektaşî kimliği tüm süreç boyunca bir mekana veya etnik kökene gönderme yapmak yerine senkretik bir birikim doğrultusunda hayal edilmiştir. Bu özelliği dolayısıyla da Alevi-Bektaşî müziği hem yeni çağın elektronik müzikleriyle hem de başka coğrafyaların müzikal kültürleriyle yeni bağlantılar kurma esnekliğine sahip bir yapıya kavuşmuştur.

5.2.4. Mevlevi Müziği ile Yakınlaşmalar

1980 sonrası giderek güçlenen politik İslam hem Alevileri hem de laik çevreleri bir araya gelerek bir bildiri hazırlamaya yöneltti. 1990 yılında Cumhuriyet gazetesinde yayınlanan “Alevilik Bildirgesi” adlı bu metinde Alevilerin cumhuriyet tarihinde ilk kez bir siyasi güç ve dini cemaat olarak resmi düzeyde tanınmayı talep etmeleri Aleviliği bir anda gündemin en üst sırasına taşıdı. Yüksek tirajlı gazete ve dergilerde Alevilik-Bektaşilik ile ilgili yayımlanan yazı dizilerini yeni açılan yayın evleri tarafından piyasaya sürülen sayısız kitap izledi. Bu kitaplar bazılarının geçmişi sufi tarikatlara dayanan dindar Sünni yazarlar, Alevi-Bektaşi yazarlar ve bunların yanında az sayıdaki laik Sünni kökenli yazar tarafından yazılmaktaydı.

Alevi-Bektaşi Uyanışı olarak adlandırılan bu hareketliliğin müzik piyasasındaki yansımalarına bakıldığında da benzer bir canlanma ile karşılaşılmaktadır. Ancak söz konusu müzik olduğunda Alevi-Bektaşiler her zaman konuya daha hakim olagelmışlerdir. Bir başka deyişle Alevilik-Bektaşilik hakkında Sünni yazarlar tarafından kaleme alınmış pek çok eser mevcutken aynı şey kaset ve CD piyasası için geçerli olmamıştır. Fakat yine de Sünni yazarların genel bakış açılarını paylaşan bir doğrultuda hazırlanmış istisna niteliğindeki CD’ler bu konu açısından çok önemli veriler taşımaktadırlar. Burada “Bektaşi Nefesleri 1-2-3” ve “Anadolu Nefesi” adlı albümler örnek olarak değerlendirilecektir.

5.2.4.1. Bektaşi Nefesleri

Karin Vorhoff Alevi-Bektaşi uyanışının ardından Aleviliği-Bektaşiliği konu alan kitaplar yazan Sünni yazarların konuya yaklaşımlarındaki genel tabloyu çıkarmıştır. Buna göre yazarlar artık halk arasında Alevi-Bektaşi nüfusu ötekileştirmek için kullanılan mumsöndü yapmak, dinsiz olmak gibi iddialardan uzak

durmaktadır. Bu yazarlar daha çok Alevi-Bektaşî nüfusun nasıl ve neden ehl-i sünnet anlayıştan saptığını tartışmakta ve doğru yola yeniden nasıl döndürülebilecekleri üzerine düşünmektedirler. Doğal olarak böyle bir tavır İslam'ın Sünnî yorumunu tek doğru yorum olarak görmek ve karşıdakine konuşma hakkı tanımamak üzerine kuruludur.

Sünnî yazarlardan hiçbirisi Alevileri doğrudan inançsızlıkla yada ahlaksızlıkla suçlamamaktadır. Sünnî yazarlar, Aleviliğin gerçekte ne olduğu, Alevilerin kendilerinin unuttuğu yada ihmal ettiği şeyler hakkında uzun uzadıya konuşarak, geleneksel olarak Alevilere yöneltilen suçlamaları reddetmektedir. Bu yazarlardan bir çoğu, Alevilerin mütevazı Anadolu taşralıları olarak İslam medeniyetinden ve öğretisinden nasıl koştüğünü ve İslam'ı anlamakta nasıl yanılsıza düştüğünü anlatırken oldukça paternalist tavırlar sergilemektedir. Böyle bir sunum, birbiriyle eşit düzeydeki kişiler arasında teolojik bir tartışmanın yapılmasına yol açamaz.; çünkü bu yaklaşım, yalnız ortodoks görüşün geçerli olduğunu çok açık bir biçimde iddia etmekte ve Alevileri masum fakat uygun olmayan koşullar nedeniyle bazı açılardan doğru yoldan sapmış olan saf ve cahil insanlar olarak resmetmektedir. Alevilerin Kuran hakkındaki argümanlarına yada İslam'ın beş şartı denen şartlar hakkındaki kuşkucu tutumlarına bu şekilde yaklaşınca, Alevileri ciddiye almamak gerekir ve onların ibadet şekli de folklor olarak açıklanabilir. Hatta, Alevilere bu konularla ilgili bir şey söyleme hakkı da tanınmayabilir.²¹⁷

Ele alınacak olan Gürsel Koçak'ın hazırlayıp yönettiği albüm serisi “Bektaşî Nefesleri” yukarıdaki anlayışa yakın bir perspektif doğrultusunda hazırlanmıştır. CD kitapçığında Gürsel Koçak tarafından kaleme alınmış bir metin mevcuttur. “Bektaşîlik ve Musiki” adını taşıyan bu metinde Bektaşî tarikatının tarihine, tarikatın oluşumunda rol alan veya tarikat üyelerinin ulu saydığı kişilere, tarikatın yapılanmasına, ibadet biçimlerine, ahlak anlayışına, müzikal birikimine ve nefeslere dair bilgiler verilmektedir. Ayrıca metnin ilerleyen bölümlerinde Anadolu sufi geleneğinin bir diğer önemli parçası olan Mevlevilik ile olan benzerlik ve ayrılıklara da değinilmektedir. Ancak Gürsel Koçak tam bu noktada Bektaşîliğin zaman içinde ehl-i sünnet inançtan uzaklaşarak sapkın bir tarikat haline geldiğini belirtmektedir.

Mevlevî tarikatı, Mevlana'nın ardından, daha çok münevver diyebileceğimiz bir çevrede yayılma alanı bulurken, halk kitleleri arasında da Bektaşîliğin ve ona bağlı kolların büyük bir süratle yayılmağa

²¹⁷ Bkz. (132), VORHOFF, 44.

başladığı görülür. Kuruluşunda tamamen ehl-i sünnet inancına uyan, uygulamada yine bu ölçüler içinde kalan Bektaşilik çeşitli sebeplerden zamanla bozulmuş ve İslam dininin özünü temsil eden Sünni inançtan uzaklaşarak çeşitli sapık yolları benimseyen bir tarikat durumuna gelmiştir.²¹⁸

Verilen bu bilgiye rağmen metnin ilerleyen bölümlerinde Bektaşî nefeslerinden yine de ilahi içeriği olan eserlermiş gibi söz edilmekte ancak Vorhoff'un saptamasına yakın bir biçimde semahların birer ibadet olarak icra edildiğinden söz edilmemektedir. Gürsel Koçak semahlar konusunda, Rauf Yekta Bey'in verdiği bilgiyi aktarmakla yetinmiştir: "...vecde gelen bazı dervişlerin hususi bir tarzda raksettikleri de olurmuş"²¹⁹



(Resim-5.5)

Kitapçıkta verilen bilgilerin ardından CD'deki müziğin icra ediliş tarzına gelecek olursak, burada da bazı önemli noktalara değinmek gerekmektedir. Albümde yer alan müzisyenlere bakıldığında Kani Karaca, Yurdal Tokcan, Göksel Baktagir gibi klasik Türk müziğinin önemli icracılarının bir araya geldiği görülebilir. Ancak bu virtüözlerin ortaya koyduğu müzik Bektaşî müziğinden çok Bektaşî nefeslerinin, Mevlevî müziği üslubu ile yorumlanması gibi görünmektedir.²²⁰ Çünkü kullanılan

²¹⁸ Gürsel KOÇAK, "Bektaşilik ve Musiki", 4.

²¹⁹ A.g.m., 6.

²²⁰ Bu albümü her fırsatta Alevi-Bektaşî olduğunu bildiğim kişilere dinletiyorum ve aldığım tepkiler her defasında böyle bir Bektaşî müziğinin olmadığı yönünde birleşiyor. Oysa albümde yer alan eserler Seyyid Nesimi, Pir Sultan Abdal gibi aşıklara ait Bektaşî nefesleridir. Tabi ki bu durumun sebebi (pek

enstrümanlar Bektaşilerin kendi ayinlerinde yer vermedikleri seslerdir. Dolayısıyla albümün Türkiye’de yaşayan Alevi-Bektaşî nüfustan ilgi görmesi şaşırtıcı olacaktır. Gürsel Koçak albümle ilgili yapılan bir söyleşide bu konuya şöyle değinmiştir: “Avrupa’da çok ilgi çektik. Almanya’da bir plak firması albümleri tekrar yayımladı. Almanya, Hollanda, Fransa’da birçok konsere davet edildik. Fakat Türkiye’de ne yazık ki gereken ilgiyi görmedik. Sadece Bektaşî geleneğinden gelenler yorumla, yaklaşımla ilgili görüşlerini aktarmak için aradı.”²²¹

Aynı zamanda bu albüm “Neden Bektaşî inancına sahip olmayan kişiler bu inancın dinsel ritüellerinde kullanılan müziği konu alan bir albüm çalışması yapma gereği veya isteği duysun?” sorusunu da akla getirmektedir. Aynı isteği veya çabayı Sünnî inancı yansıtan ilahilerin icra edilmesi konusunda Alevi-Bektaşî müzisyenlerden kimse beklemezken tersi bir durum gerçekleşmekte ve içinde geliştiği süreç içinde gayet normal karşılanmaktadır. Söz konusu olgunun doğal karşılanmasının sebebi bu süreç içerisinde Alevi-Bektaşî kimliğinin ve dolayısıyla müziğinin bir mücadele alanına dönüşmesidir. Bir başka deyişle Alevi-Bektaşî müziğinin ne olduğu, Aleviliğin-Bektaşîliğin ne olduğuna dair farklı tanımlar yapıldığı ve bu tanımlar üzerinden bir içerme-dışlama mücadelesinin verildiği bu süreçte tartışmaya açılmış durumdadır.

5.2.4.2. Anadolu Nefesi

Ney üstadı Süleyman Erguner tarafından hazırlanan ve Erguner’e Turan Engin, Esat Kabaklı, Erkan Oğur, Alev Erguner gibi isimlerin eşlik ettiği bir konserin kaydı olan “Anadolu Nefesi” adlı albüm ise daha farklı bir yaklaşımın ürünüdür.

mümkün görünmese de) tarikatın 1826’da kapatılması dolayısıyla müzikal geleneğin halk nezdinde unutulması da olabilir. Ancak böyle olsa bile Alevilerin-Bektaşîlerin CD’deki müzikle özdeşleşmemeleri ve bu müziği kendi kimliklerinin bir parçası olarak görmemeleri önemli bir göstergedir.

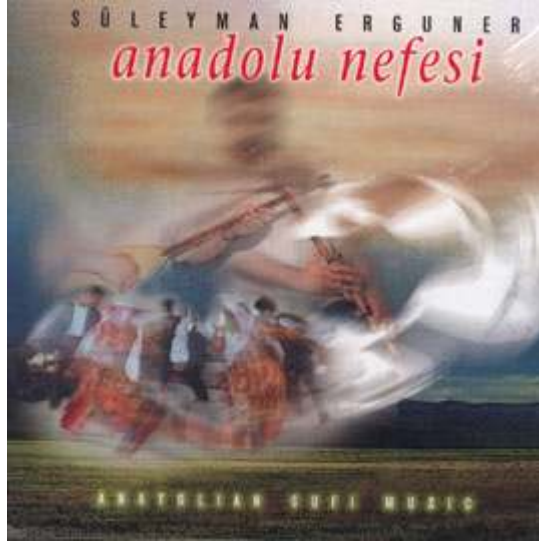
²²¹ Serhan YEDİG, “Gürsel Koçak ile Söyleşi”.

Albüme dair ilk dikkat çekici nokta kapak tasarımıdır. Söz konusu kapakta bir Anadolu manzarası üzerine ney, bağlama, Mevlevi semazenler ve semah dönen Alevi-Bektaşiler'den oluşan bir kolaj oturtulmuştur. Bu dört öge bir çemberi tamamlayacak biçimde iç içe geçmektedir ve hemen bu çemberin altında “Anatolian Sufi Music” şeklinde bir ibare yer almaktadır. Bir başka deyişle kapak tasarımı albümde çalınan eserlere bakmaya gerek bırakmadan bir fikir verebilecek biçimde hazırlanmış ve bu kolajdan kesin bir mana çıkaramayacak olan yabancı dinleyiciler de unutulmamıştır. (Resim-5.6)

Bu albüm kitapçığında da Süleyman Erguner tarafından kaleme alınmış açıklayıcı bir metin bulunmaktadır. Erguner bu metinde Anadolu'da yaşayan Mevlevilerin ve Bektaşî aşıkların kendilerine özgü biçimlerde eserler verdiklerini ve bu biçimlerin giderek Tasavvuf edebiyatı ve müziğini oluşturduğunu anlatmaktadır. Bektaşî aşıklarının en tipik özelliğinin dönemin İran etkisindeki Anadolu edebiyatının aksine sade bir Türkçe kullanmaları olduğu vurgulandıktan sonra nefes adı verilen biçim hakkında kısaca bir açıklama yapılmıştır. Bu açıklamanın ardından Erguner'in projeyi nasıl bir yaklaşımla gerçekleştirdiği şöyle aktarılmıştır:

Günümüzdeki adlarıyla, ‘Türk Tasavvuf Musikisi’ ve ‘Türk Halk Musikisi’ alanlarında yer alan nefesleri, Suleyman Erguner bu çalışmasında bir araya getiriyor. Ney ile bağlamanın ilk birlikteliği Mevlevi sema’ı ile Bektaşî ve Alevi meclislerinde yapılan semahın bir araya gelmesiyle kuvvetleniyor. Böylece nağmelerin eşliğinde yapılacak sema ve semah törenleriyle Mevlevi, Alevi, Bektaşiler kol kola, gönül gönüle girecek; Türk milletinin Anadolu’da ortaya koyduğu kültür ve sanatı, güzel-iyi insan olma yolundaki tarzı, sevgi-inanç-sanat felsefesi ortaya konulacaktır. Kısacası daha önce Mevlana’nın, Hacı Bektaş Veli’nin, Pir Sultan Abdal’ın ve Aşık Veysel’in aynı duygu içinde söyledikleri gibi; ‘GELİN CANLAR BİR OLALIM’ demeye çalıştık...²²²

²²² Süleyman ERGUNER, “Anadolu Nefesi”.



(Resim-5.6)

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi konserin ve albümün yapısını Mevlevi ve Bektaşî müziğinin bir arada icra edilmesi oluşturmaktadır. Böylece ortaya Pir Sultan Abdal, Seyyid Nesimi, Davut Sulari ve Aşık Veysel gibi isimlere ait nefes, semah ve deyişler ile ney taksimlerinin ve Mevlevi müziğine dahil olan Yürük Semaillerin bir arada çalındığı bir liste çıkmıştır. Erguner için bu birlikteliğin kaynağı her iki edebi türün ve müzikal birikimin de Anadolu’da yaşayan Türklerin sufi geleneği içinde yer almasıdır. Bir başka deyişle Erguner, Alevi-Bektaşî düşünce ve inancını sufi gelenek içinde değerlendirmekte ve bu tavrı ile Ahmet Yaşar Ocak’ın konuya ilişkin yaklaşımını paylaşır görünmektedir. Erguner ile Ocak arasındaki bir diğer ortak nokta da Alevi-Bektaşî düşüncesini kendine özgü kılan niteliklerin ve bu birikimi diğer tarikatlardan ayıran farkların görmezden gelinmemesi, olduğu gibi kabul edilmesidir. Böylece bu iki isim ve ortaya koydukları çalışmalar Alevi-Bektaşî nüfusu ehl-i sünnet inançtan sapmış taşralı Anadolu halkı olarak değerlendiren genel bakış açısından sıyrılmaktadır.

Son olarak bu albümde ilgi çeken bir diğer nokta da “Bugün Bize Pir Geldi” adlı semaha Süleyman Erguner tarafından eklenen pervane bölümüdür. Semahın genel işleyişinin dışına çıkıldığı bu bölüm iki müzikal üslup arasında bir köprü oluşturmuştur.

- Bugün Bize Pir Geldi

Bugün bize pir geldi, gülleri taze geldi
 Önü sıra Kamberi Ali el Mürteza geldi
 Eyvallah şahım eyvallah, Hak la ilahe illallah
 Eyvallah pirim eyvallah, Hak la ilahe illallah

Arayı uzattılar, yarama tuz bastılar
 Fazlı'dan bir kul geldi, bedestanda sattılar
 Eyvallah şahım eyvallah, Hak la ilahe illallah
 Eyvallah pirim eyvallah, Hak la ilahe illallah

Ali bizim şahımız, Kabe kiblegahımız
 Miraçtaki Muhammed, o bizim padişahımız
 Eyvallah şahım eyvallah, Hak la ilahe illallah
 Eyvallah pirim eyvallah, Hak la ilahe illallah

(Pervane)

La ilahe illallah, la ilahe illallah (4 kere)
 Ali mürşid Ali şah, Ali Hayder Ali şah
 Ali es'ed Ali şah, Ali şirdirAli şah
 Eyvallah şahım eyvallah, Hak la ilahe illallah
 Eyvallah pirim eyvallah, Hak la ilahe illallah

Türk sufiliğini temel referans olarak alıp Mevlevilik ile Alevilik-Bektaşilik arasında bir yakınlaşma kuran bu anlayışı Alevi-Bektaşiler cephesinde de karşılığını bulmaktadır. Bunun en iyi kanıtı Cem Vakfı'nın düzenlediği büyük katılımlı cem ayinlerinde ve hacı Bektaş Veli şenliklerinde Mevlevi semazenlere de yer verilmesidir. Ancak her iki tarafın da Alevi zümre içinde Zazaca ve Kurmançî dillerini konuşan toplulukları ve onların kendine has kültürel yapılarını görmezden gelerek bir Türk-İslam vurgusuna yöneldikleri de bir başka gerçektir.

5.2.5. Hip-Hop Cephesinden de Ses Var

1980'lere yaklaştıkça kendini iyiden iyiye hissettiren post-endüstriyel üretim biçimleri New-York'taki pek çok üretim merkezinin etkinliğini yitirmesine ve sermayenin bu bölgeleri terk etmesi ile işsizliğin yüksek boyutlara ulaşmasına sebep

olmuştur. Boşalan bu alanların başında gelen Bronx ve çevresi, Afro-Amerikalı gençlerden kurulu sokak çetelerinin kontrolündedir. İşte bu çeteler arası sert mücadelelere sahne olan kentsel alanlar aynı zamanda rap müziğin de ilk örneklerinin performe edildiği mekânlardır.

1960’larda gelişip olgunlaşan siyah bilince ait söylemlerin etkisindeki bir çete lideri ve DJ (Disc Jokey) olan Afrika Bambataa çeteler arası şiddetli mücadeleyi dönüştürmek için harekete geçer. “Bir tv programında gördüğü Afrikalı Zulu kabilesi savaşçılarından etkilendiği için şiddet ve uyuşturucu karşıtı bu oluşumun adını Zulu Nation koyar Afrika Bambataa.”²²³ New-York’un terk edilmiş binalarında, toplu konutlardan oluşan işçi mahallerinde ve parklarda müzikli partiler düzenler. Bu partilerde 1960’lı ve 1970’li yıllar boyunca siyah bilincin sözcüsü konumundaki funk müzik plakları çalınır (en çok da James Brown şarkılarına yer verilir). Bir taraftan funk müzik çalınırken diğer taraftan da bu müziğin üzerine siyahlara ait eski bir gelenek olan kafiyeli konuşmalar (rhyme) yapılır. Dub adı verilen bu konuşmalar giderek rap müziğin bir tür haline gelmesini sağlarken söz konusu partilerde bir araya gelen gençler de break dance ve graffitti geleneğinin temellerini atarlar. Tüm bu DJ, dansçı ve grafiti sanatçıları bir şekilde yasa dışı çetelere üye olduklarından gerçek adlarının yerine DJ Kool Herc (Clive Campbell), DJ Grandmaster Flash gibi unvanlarla anılmayı tercih etmişler ve bu durum giderek bir gelenek haline almıştır. Rap müzik etrafında gelişen hip-hop, yalnızca dans ve graffittiyi değil aynı zamanda bu müziği ve kültürü içselleştirenlerin zihinlerinde biçimlenen bir anlam dünyasını ve yaşama biçimini de kapsamaktadır.

ABD’ndeki Afro-Amerikalıların ezilmişliklerini, dışlanmışlıklarını ama aynı zamanda dünyayı algılayış, yaşayış ve eğlenme biçimlerini de dile getirdikleri bir altkültür olan hip-hop 1990’lar boyunca tüm dünyada giderek yaygınlaşmış ve Almanya’da karşılığını göçmen gençlerde bulmuştur. Kendi yaşam koşulları ve kimlik bunalımları dolayısıyla ABD’nde yaşayan siyahlarla kolayca özdeşleşen

²²³ JÖNTÜRK, *Bir Gençlik Çılgığı: Hip-Hop Kültürü*, 21.

üçüncü nesil Türk göçmenler rap müziği bir ifade aracı olarak kullanmaya başlamışlardır.

1990'lı yıllar boyunca Alman kamuoyunun gözleri, üçüncü nesil Türk göçmenler denilen, Almanya'da doğmuş ve büyümüş Türk gençlerinin üzerine çevrilmişti. Yeni klişeye göre bu gençler, kültürler arasında ne yöne gideceğini bilmeksizin savrulmakta; sözümona artan şiddet eğiliminin, milliyetçi ve İslamcı örgütlerin ve yeniden etnikleşmenin etkisinde yaşamaktaydı. Bu tablo, müzikal bir akım olarak karşılığını rap müzikte buldu.²²⁴

Almanya'daki Türk göçmenlerin rap müziğe olan ilgisi tabiki sadece ABD'nde yaşayan siyahlarla kurulan özdeşimle açıklanamaz. Bu ilginin diğer sebepleri arasında rapin rock müziğin aksine ucuz teknik donanımlarla icra edilebilmesi, hip-hop kültürünün Türk göçmenlerin hali hazırdaki yaşam biçimleri ile olan ortak yanları, Anadolu'dan taşınan aşıklık geleneğinin rap şarkıları yazabilmek için hazır bir birikim sunuyor olması ve Alman hükümetinin bu müziği sosyal gerilimleri azaltmak için bir tür entegrasyon aracı olarak kullanma gayreti sayılabilir.

Bu yeni hareket, özellikle göçmen gençler arasında ses getirdi. Bunun en önemli nedenlerinden biri, bu müziğin başlangıçta hiçbir ulusal damga taşımasıydı; yani ne Alman, ne Türk, ne Arap, ne İtalyan'dı. Özellikle Türkiye'de 1990'ların ortalarına kadar hip-hop nerdeyse hiç duyulmamıştı. Gençler için rap ile başlamak nispeten kolaydı; çünkü rap yapmak için ne pahalı enstrümanlara ne de müzikal bir eğitime ihtiyaçları vardı. Aynı şekilde, Türk gençlik çetelerindeki tipik grup içi erkeklik ve grup hiyerarşisi kavgaları da, yarı oyunsu haliyle bu serbest stil (*Freestyle*) müzik tarzında rahatça ifşa edilebiliyordu. Türk rapçiler aynı zamanda parçalarının sözleriyle aşık türkülerine de –bilinçli ya da bilinçsiz- göndermeler yapıyorlardı.²²⁵

Hip-hop kültürünün ve rap müziğin bir Alevilik-Bektaşilik araştırmasında da kendine yer bulmasındaki sebebe gelecek olursak; gerek Türkiye'deki gerekse Almanya'daki Alevi gençlerin de bu kültüre ve müzikal üsluba karşı kayıtsız kalmamaları bu ilginç kültürel buluşmanın nedenidir. Oysa ki genel tabloya bakılacak olursa Türkiye'deki rap fitilini ateşleyen Cartel fenomeninden günümüze

²²⁴ Bkz. (173), GREVE, 448.

²²⁵ A.g.k., 448 – 449.

Türkçe rapin –haklı olarak- milliyetçilik ve muhafazakarlıkla ilişkilendirildiği görülecektir.

Her ne kadar Cartel üyeleri hiçbir ideolojinin sözcülüğünü yapmadıklarını vurgulasalar da şarkılarının konuları, imajlarını oluşturan hilal sembolü ve o dönemde Türk ordusunun PKK ile yaşadığı yoğun çatışma ortamı dolayısıyla ülkücü hareket tarafından sahiplenildiler. Bu sahiplenme hem Cartel’e Türkiye’de başarının yolunu açtı hem de protest rap müzisyenlerinin illaki sol ideolojiye yakınlık duymaları gerektiği fikrini sarstı. Böylece yükselen yeni sağ dalgayı da arkasına alan Türkiyeli genç rapçiler, milliyetçi ve İslami çizgilerini günümüze dek korudular. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Türkçe rap sahnesinde (scene) bu genel tabloya aykırı düşen söylemleriyle dikkat çeken Jöntürk, Sultan Tunç ve Killa Hakan (ve grubu Islamic Force) gibi Alevi rapçiler de mevcut. Bir başka deyişle gerek Avrupa’da gerekse Türkiye’de yaşayan Alevi-Bektaşî gençler yeni popüler müzikal biçimlere ve bu müzikler etrafında örülen kültürel oluşumlara hem müzisyen hem de dinleyici olarak dahil olmaktadır.

5.2.5.1. Islamic Force

Kronolojik olarak ilk Türkçe rap (bu tür Almanya’da *oriental rap* olarak anılmaktadır) gruplarından biri olan Islamic Force, 1986’da MC Boe B ve Cut’em T tarafından Berlin’de kurulmuştur. Gruba daha sonra dahil olan MC Killa Hakan da kurucu üye MC Boe B gibi Alevi’dir. Islamic Force’un diğer iki üyesi ise grubun sadece bir kimliğin sözcüsü olmak kaygısını taşımadığının, aksine yeni bir tür kültürel melezeleşmeye işaret ettiğinin göstergesidir. Çünkü DJ Derezon (Alman anne, İspanyol baba) ve Nelie (Alman anne, Arnavut baba) Alevi olmak bir yana Türk bile değildir. Bu durumda grubun isminin tamamen ironi amaçlı olduğu açıkça görülebilir. Çünkü grup üyeleri İslami hareketle uzaktan yakından alakalı olmamakla birlikte bu ismi Almanya’daki “yabancı = İslam” kavrayışını eleştirmek, Martin

Greve'ye göre ise Almanların önyargılarını provoke etmek için²²⁶ seçmiştir. Islamic Force ilerleyen yıllarda Türkiye müzik piyasasına yönelik çalışmalarında bu ismin çok tartışmalı olacağını düşünerek başka bir isim kullanmıştır. Ancak yine provoke edici tavırlarından vazgeçmeyip, ABD'ndeki "nigger" (zenci) kavramına benzer biçimde Almanya'da kullanılan ve aşağılık yabancı manasına gelen "Kanake" kavramından hareketle oluşturdukları "Kan-ak" ismini almışlardır.

Tunca Arıcan'a göre Islamic Force'u Almanya'daki diğer ana akım göçmen rapçilerden ayıran iki önemli nokta vardır ve kurucu üyelerin Alevi olmalarından kaynaklanan bu noktalar bir altkültür olarak değerlendirilebilecek olan oriental hip-hop sahnesinin milliyetçi ve erkek egemen genel yapısı içinde Islamic Force'a özel bir konum kazandırmıştır.

Bu grubun iki kurucu üyesinin Alevi olması da durumu ilginç kılmaktadır. Grubun ilginçliği, Almanya'daki göçmenler olarak, Türklere karşı yapılan saldırılara *Cartel*'in yaptığı gibi aşırı-milliyetçi, İslam sentezli bir müzik üreterek değil de evrensel bir çizgide ilerleyerek şarkı üretmelerinde yatar...Bünyelerinde bir kadın müzisyen vardır ve aktif olarak müziğe dahil olur. Dolayısıyla hem politik söylem hem de yukarıda bahsettiğimiz konu itibarıyla bu grup bir altkültür içerisinde de farklı bir pozisyon alınabileceğinin bir göstergesidir. Bunun Alevi kökenleri ile de yakından ilişkili olabileceğine dair varsayımlarda bulunulabilir.²²⁷

Islamic Force'un bu milliyetçi olmayan bakış açısını ve Alevi-Sünni farkını (aslında farkı bu inanç ayrımının değil ekonomik ilişkilerin belirlediğine dair düşüncelerini) algılayışlarını "Bütün Dünya" ve "Canlardır" gibi şarkılarının sözlerinden de izlemek mümkündür.

- Bütün Dünya

Hepinizi bir arada görmek istiyorum
Abilerim kardeşlerim ve kız kardeşlerim
Bir dünya dolu bacı, abi, kardeş
Bir büyük aile olalım derim
Patronsuz zenginle fakir aile arasında

²²⁶ A.g.k., 451.

²²⁷ Tunca ARICAN, "Türkçe Hip-Hop Sahnesindeki Bıçkın Delikanlılar".

Fark olmadan birinle anlaşılabilmek
 Ama dilinden anlamadan
 Zenciyi, Japon'u, Hint'i karıştırmayın
 Beyninizi boşa çalıştırmayın
 Ayrım kayrım yapmayın
 Çünkü hepimizin memleketidir bu dünya....

Nerde doğduğun önemsiz
 Bütün dünya dünyamdır
 Nerden geldiğin önemsiz
 Bütün dünya dünyamdır

- Canlardır

Ha büyük şehirde bir zengin genci
 Ha da sokaklarda garip dilenci
 Fark etmez ya Sünni yada Alevi
 Madem ki insandır saygımız vardır
 E canlardır...

Mademki insandır saygımız vardır,
 Bu bir karardır, aksi takdir zarardır
 Hepsi aynı kalp, aynı kan, aynı damardır
 Sizler bunu bilmez misiniz, lütfen beni bir dinler misiniz, ciddi misiniz,
 Gariplerin açlıktan ölmelerini ister misiniz, o kadar pislik misiniz? (YO!)
 Lütfen lütfen lütfen lütfen bırakın bunları,
 Lütfen lütfen lütfen durdurun şunları çünkü;
 Böyle gelmiş böyle gidecek korkarım vallah
 İnanın bana zenginde bol ama fakir arar o yüzden
 Her sabah kalktın mı bir iyi insan olmayı dene
 Göğsünü, kalbinin oturduğu yeri bir elle
 ve düşün, mala mülke fazla düşkün olma
 Hayat bazen üç gün sürebilir evet olabilir
 Gelebilir aklını yerine getirecek bir olay başına
 İstersen acıma etrafındaki garibanlara onları takma!
 Yeter adi gelmişsin insan git!

Ha büyük şehirde bir zengin genci
 Ha da sokaklarda garip dilenci
 Fark etmez ya Sünni yada Alevi
 Mademki insandır saygımız vardır
 E canlardır...

Ayrıca bu sözlere bakıldığında Islamic Force'un Alevi-Bektaşî inancına direk göndermeler yapmaları da bu kültürün kimi özelliklerini içselleştirdikleri ve bunu

şarkılarına taşıdıkları görülebilir. Alevi-Bektaşî inancının ve yaşama biçiminin temel prensiplerinden ikisi olan insana saygı ve dünya malına düşkün olmayıp paylaşımcı olmak İslamic Force tarafından da sıkça işlenen konular arasındadır.

5.2.5.2. Jöntürk ve Şaman

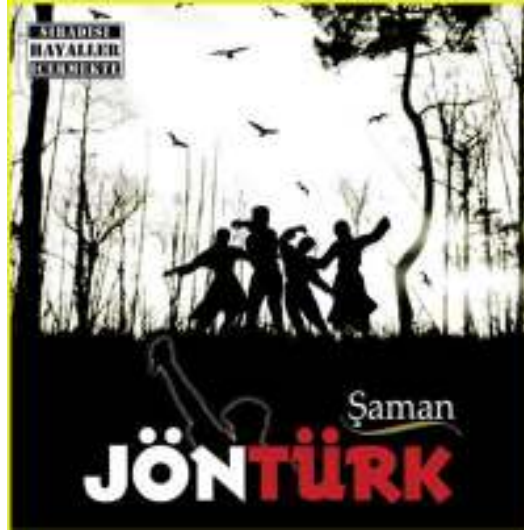
Türkçe rap sahnesine bakıldığında söylemi ve tavrı ile dikkat çeken bir başka isim de Jöntürk'tür. 1973 Erzincan doğumlu bir Alevi olan Jöntürk, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyoloji bölümündeki eğitimini yarıda bırakmıştır. Gerçek bir aktivist olan Jöntürk Türkiye'deki hip-hop kültürü ile ilgili bir kitap da yazmıştır. 1998 yılında kurduğu Barikat adlı rap grubu ile 2002'de "Güneşin Çocukları" ve 2003'te "Hava, Toprak, Su ve Ateş" isimli albümleri yapmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi muhafazakârlık ile ilişkilendirilen Türkçe rap sahnesi bu albümler sayesinde F tipi cezaevleri, sokak çocukları ve kadına yönelik şiddet gibi konuları işleyen ve muhafazakârlığı eleştiren şarkılara sahip olmaya başlamıştır.

Jöntürk 2007 yılında solo albümü "Şaman"ı piyasaya sürdü. Bu albüm hem ismi, hem kapak tasarımı hem de içeriğindeki şarkı sözleri ile Jöntürk'ün farkını bir kez daha ortaya koyduğu bir yapıya sahiptir. Çünkü Jöntürk, albümünün tüm bu sayılan özellikleri vasıtasıyla ardındaki kültürel birikime, kimliğini algılayışına dair referanslar vermekte ve bunu yaparken de muhalif tavrını sürdürmektedir. Şaman'ın kapak illüstrasyonunda bir ormanın içinde semah dönen ikisi erkek, ikisi kadın dört kişi görünmektedir. Buradan hareketle Jöntürk'ün albüme verdiği isimle Türkmen inanışlarının kökenindeki şaman inancına ve şamanın toplumsal rolüne işaret ettiği söylenebilir. (Resim-5.7)

Jöntürk'ün Şaman albümü için yazdığı şarkı sözlerine bakıldığında Aleviliği, tıpkı muhalif sol söyleme sahip kişiler gibi toplumsal mücadelenin bir parçası olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Alevi-Bektaşî düşüncesinin Jöntürk tarafından toplumsal

mücadelenin bir parçası olarak değerlendirildiği “Ortak Bir Yaşam Düşledim” adlı şarkısındaki şu sözlerden anlaşılabilir:

...
 Neyin peşinde koşup durdum; nasıl bir dünya istedim?
 Babek’in düşlediği böcektim. Bruno’yu beynime ekdim.
 Bedrettin’in sözüne tutundum, nefesimi bu yolda tükettim.
 Nerede bir insan görsem aç, açıkta ve zulüm altında;
 Çıkıp ortaya haykırdım ve ortak bir yaşam düşledim.
 ...



(Resim-5.7)

Bedrettin’in ütopyasına bağlı kaldığını ve bu ütopyayı muhalif düşünce içinde belli bir noktaya oturttuğunu anladığımız Jöntürk, Tunca Arıcan’ın kendisi ile yaptığı bir söyleşide Aleviğe nasıl baktığını şöyle açıklamıştır:

...Aleviliği bilimsel olarak incelediğinizde ve Türklerin, Kürtlerin ve Anadolu halkının İslamlaşma tarihi iyi araştırıldığında görülen tablo şu olacaktır: Eski inançlarını, geleneklerini göreneklerini, dillerini bırakmak istemeyen, yüzlerce yıl İslamcı işgalcilere karşı direnen; ama zaman içinde yer yer yenilgiye uğrayan, İslam’ı söylemde de olsa kabul eden; ama bunu yaparken de kendileri gibi, ezilen İslam’ın Şii kanadına yaklaşan; Şii kanadının öğretilerini, inancını eski Şamanizm, Zerdüştlük, Ata dini, yerel dinlerle harmanlayan; yer yer de Hristiyanlık, Budizm’in de etkilerini açıkça görebileceğimiz; evrenselliği, insan sevgisini, hoşgörüyü temel alan bir inanç, kültür, ahlak, yaşam tarzının kendisinden

başka bir şey değildir Alevilik. Yüzlerce örnekten biri: Cem ayininin İslam'da hiç bir şekilde yeri yoktur. Bugün dahi Orta Asya Şamanlarının yılın belirli dönemlerinde yaptığı dinsel ayinin kendisidir.²²⁸

Jöntürk, Şaman albümünde yer alan ve dünyanın farklı bölgelerinden muhalif tavra sahip rap ve rock müzisyenleri ile birlikte hazırladığı “Reddet, Diren, Hayır de!” adlı parçada Madımak olayının unutulmaması gerektiğini söyledikten sonra muhafazakar bir rapçi olan Ceza'ya şöyle sesleniyor: “Kızılbaş, maskeni deler...” Bir başka deyişle kendini Kızılbaş adıyla sunuyor ve altkültürlerde sıkça rastlanan negatif anlam yüklü kavramları sahiplenerek egemen dilin anlam dünyasında bir tür ezber bozma eylemi gerçekleştiriliyor.

5.2.5.3. Sultan Tunç

Türkçe rap sahnesindeki bir başka Alevi genç ise Sultan Tunç'tur. Tıpkı diğer Alevi rapçiler gibi politik bir duruşa sahip olan Sultan Tunç Almanya'da yaşayan Sivas'lı bir işçi ailesinden gelmektedir. Babası ve amcası da müzisyen olan Sultan Tunç, Selda Bağcan, Edip Akbayram, Cem Karaca, Moğollar ve Feyzullah Çınar gibi isimleri dinleyerek büyümüş. Rap müziğe ilgi duymaya başlayınca birçok diğer göçmen rapçi genç gibi Almanya'da maruz kaldığı ezilme ve dışlanma pratiklerine dair şarkılar yazmış. Ancak bir süre sonra babasının kendilerine aştığı “iki sene sonra nasılsa gideceğiz...biz misafiriz”²²⁹ fikrinin gerçekleşmeyeceğini anlamış ve bu hissiyat doğrultusunda şarkıları daha pozitif bir atmosfere sahip olmaya başlamış. Çünkü artık üçüncü kuşak gençler kendilerini yaşadıkları yerin bir parçası olarak değerlendirmektedirler.

Almanya'da hip-hop'un yaygınlaşmaya başlayıp kabuk değiştirmesinden rahatsız olan Sultan Tunç, Türkiye'deki pop müzik patlamasından da cesaret alarak

²²⁸ A.g.m.

²²⁹ Derya BENGİ, “Duvara mı Konuşuyorum?”, 39.

müziğini Türkçe icra etmek ve albümünü burada çıkarmak için Türkiye'ye gelmiş. Türkiye'deki yaşam standartları ile Almanya'daki Türk işçilerin standartlarını karşılaştırınca düşünceleri tamamen değişmiş: "Türkler acı çekmeye bayılıyorlarmış gibi geliyor bana. Aslında Almanların Türklerin üzerinde o kadar baskısı yok. 'Bizi eziyorlar' laflarına son birkaç senedir tam anlamıyla katılamıyorum. Çünkü burada insanlar daha çok eziliyor. Türkiye'de daha çok haksızlık var. Burada yaşamış olsam kesin terörist olurum."²³⁰ Sultan Tunç albümlerini çıkarmadan önce Türkçe'sini düzeltebilmek için bol bol kitap okumuş ve özgün müzik dinlemiş. Böylece Pir Sultan Abdal, Mevlana gibi isimlerin şiirleri ve Alevi deyişleri ile olan ilişkisi ilerlemiş. Bu sırada yaptığı müzik de salt hip-hop'tan daha çok reggae ve Türk Halk Müziği'nin bir bileşimi olan kendisinin "world beat" olarak adlandırdığı son şeklini almış. Bu world beat anlayışı ile oluşturduğu müzikal yapı üzerine kurulu olan ilk albümü "Saygıdeğer Şarkılar" 2003 yılında yayınlanmıştır. Bu albümde funk, reggae, hip-hop, halk müziği bileşiminden oluşan alt yapı üzerine, Almanya'da aldığı sosyoloji eğitimi sayesinde edindiği bakış açısıyla, sosyo-politik içeriğe sahip rap lirikleri söylemiştir.

2008 yılında yine world beat kavrayışı ile bu kez Latin ve Balkan müziklerinin etkilerinin de duyulabildiği "Oriental Rap'n Roll" adlı albümü piyasaya sürmüştür. Ada müzikten çıkan bu albümde ilk dikkati çeken kapaktaki fotoğraf ve Sultan Tunç'un Alevi köklerine açıkça gönderme yaptığı ve Ali kültüne dayalı Alevi Mesihçiliğini kendince dile getirdiği "Ali Ali" isimli şarkıdır.

Kapak fotoğrafında Sultan Tunç gazoz kapaklarından yapılmış apoletleri olan bir asker kıyafeti ile görünmektedir. (Bkz. Resim-5.8) 12 Eylül 1980'de gerçekleşen darbenin yerildiği beşinci şarkı ile bu kıyafet daha bir anlam kazanmaktadır. Genel neşeli tavrından bir şey kaybetmeden politik bir eleştiri getiren Sultan Tunç bu şarkıda Kenan Evren'in 12 Eylül'de yaptığı konuşmanın vurucu noktalarından ses örneklerine de yer vermiş ve kıyafeti ile anti-militarist duruşunu esprili bir biçimde sergilemiştir. Aynı zamanda seçim öncesi kampanyalar sırasında "Baskın Var" isimli

²³⁰ A.g.m., 40.

bir parça ile ÖDP'li adaylar Baskın Oran ve Ufuk Uras'ın propagandalarına da müzikal destek sağlayarak politik duruşunu göstermiştir. Bu şarkının sözleri şöyledir:

- Baskın Var

22 Temmuz'da parlamentoya
 Baskın olacak şalalala
 Ufuk abi ve de Baskın hoca kol kola,
 Geldiler hesap sormaya
 Hala hafızamda Almanya'daki yeşiller
 İlk başlarda parlamentoda birkaç kişiydiler
 Görseniz, blue-jeanleriyle çok komiktiler.
 Çok geçmeden toplumu nasıl değiştirdiler.
 Uçurtmayı vurmasınlar, önü açılsın.
 Barış melodisi tüm yurttan çalsın.
 Paraya, güce tapanlar sınıfta kalsın.
 Özgürlük, dayanışma yerini alsın.
 Ufuk abi Baskın hoca hadi parlamentoya
 Hiç bir şey eskisi gibi olmucak yaa
 Bizim de artık sesimiz duyulacak yaa
 Ufuk abi Baskın hoca e hadi bastır,
 Zafer yakındır, tam zamanıdır, hadi bastır.

Sultan Tunç'un Alevi köklerine gönderme yapan "Ali Ali" isimli şarkısı düzenlemelerinde bağlamaya daha yoğun yer verilmesine rağmen, bir Alevi deyişinden çok albümün genel ritmik ve neşeli havasını yansıtmaktadır. Hayli ritmik bir şekilde başlayan şarkıda açılışı yapan darbukaya sırasıyla bateri, bass ve elektrik gitarlar eşlik etmektedir. Bu yapı üzerine Sultan Tunç aşağıdaki sözlerle rap yapmaktadır. Nakarat kısımlarının ardından giren bağlama ise yine Alevi-Bektaşî melodik yapılarından çok Ortadoğu ezgilerini andırır biçimde çalınmıştır. Şarkının sonlarına doğru kamçı sesini andırır bir ses örneği (sample) sayesinde Caferî'lerin Kerbela şehitlerini anma törenlerini anımsatan bir atmosfer yaratılmıştır. Söz konusu şarkının sözleri ise aşağıdaki gibidir.

- Ali Ali

Arada sırada başın darda
 Ruhun boşta, cevap aramakta
 Korkma, yanında, yanı başında
 Yetişir Aliler imdadına

Hayatın kum saati misali
Başladı bitti, tükendi gitti
Sakın üzülme dünya hali
Her şey fani, yetiş ya Ali

Ali Ali Ali dermanım Ali
Ali Ali Ali her şey fani yetiş ya Ali

Ali vardı ya da yoktu
Yoluna taş koyan da çoktu
Cahillerin esası boştu
Ne oldu? Tümü, hepsi çoştu
Yalan dolan dedi ki dünya vaadi
Bu evrende ara hakikati
Sakın üzülme dünya hali
Her şey fani yetiş ya Ali

Ali Ali Ali dermanım Ali
Ali Ali Ali her şey fani yetiş ya Ali

Dün bugün sayılı gününüz
Önce düşün konuş, önemli sözünüz
Sor kendine. Tüm ismi özünüz
Açık gider mi iki gözünüz
Sultan tunç size der ki:
Bugün varsın, yarın yoksun belki
Sakın üzülme dünya hali
Her şey fani yetiş ya Ali

Ali Ali Ali dermanım Ali
Ali Ali Ali her şey fani yetiş ya Ali



(Resim-5.8)

Tüm bir Alevi-Bektaşî aşıklık geleneğine bakıldığında, Ali'nin gerçekten zor anlarda kurtarıcı olarak geleceği inancının ve beklentisinin işlendiği görülecektir. Bu deyiş ve nefeslerde Ali'nin (ya da Hızır'ın) beklendiği anlar hüznü ezgilerle, yardıma yetiştiği anlarsa coşkulu bir biçimde işlenir. Oysaki Sultan Tunç'un şarkısına bakıldığında insan yaşantısının faniliğine yapılan vurgunun ardından Ali sanki artık gelmeyeceği bilinen bir halde çağırılıyor. Hatta "Ali vardı ya da yoktu" dizesi ile önemli olan Ali'nin tarihsel kişiliği değil ama inanç içindeki kült biçimidir denilmektedir. Çünkü her şey fani olsa da hakikati aramak gerektiği de tekrarlanıyor. Eğer bu şarkıdaki atmosfer ve Ali'den medet umma durumu "Yar Ali Senden Medet" adlı deyiş ile karşılaştırılırsa nesiller arasındaki anlayış farkı çok daha iyi anlaşılabilir.

- Yar Ali Senden Medet

Kalmışım dağlar başında ya Ali senden medet
Kara günlere düşmüşüm dost Ali senden medet
Aman yetiş sen benimsin Alimsin,
Hünkarımsın Bektaşlımsın Velimsin
Kimsem yoktur sultanımsın pirimsin

Darda kaldım yar Ali senden medet dost
Ya Alim dost
Zorda kaldım yar Ali senden medet
Ya Alim dost

Borcu olanlara yardım edensin
Derdi olanlara derman olansın
Darda kalanlara imdat edensin

Darda kaldım yar Ali senden medet dost
Ya Alim dost
Darda kaldım yar Ali senden medet dost
Ya Alim dost

Çağırırım üçler, beşler, yediler
Çağırдыңın yerde hazır dediler
Gün doğmadan neler doğar dediler

Umudumuz sende kaldı yar Ali senden medet dost
Ya Alim dost, ya pirim hu, ya Alim dost, ya Alim dost.

Aradaki anlayış farkına rağmen Sultan Tunç'un son kıtada kendi adını kullanarak aşıklık geleneğine bağlı olduğu da gösterdiği de görülmektedir. Bir başka deyişle günümüzde Alevi gençler, dünyanın bir başka köşesinde doğmuş rap gibi bir müzikal biçimlere kayıtsız kalmak bir yana, bu türü icra etmekte ama bunu yaparken bir taraftan da içine doğup büyüdükleri kültürün öğelerini korumakta ve bu öğeleri yeni müzikal kültürlere entegre etmeyi başarabilmektedirler

6. SONUÇ

Araştırma sırasında öncelikle Alevi-Bektaşî kimliğinin bugünkü görünümünün ardında yatan tarihsel sürecin peşine düşüldü. Buna göre ayırt edici özelliği senkretik yapısı olan bu inanç sisteminin ve toplumsal yaşama biçiminin beslendiği kaynakların, en eski Türk inançları, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük, sapkın Hıristiyan mezhepleri, Şii mistisizmi, Türk sufilik geleneği, çok tanrılı Anadolu dinleri ve Yeni Eflatunculuk olduğu sonucuna varıldı. Tüm bu birikimleri içinde barındıran Alevilik-Bektaşîlik heterodoks inanç yapısını yansıtan çeşitli ritüeller ve toplumsal kurumlar üretmiştir. En önemlileri ocak sistemi ve dedelik kurumu, musahiplik kurumu ve cem ayini olan bu toplumsal düzeni sağlayıcı unsurlar günümüzde ya işlevlerini yitirmiş ya da yeni görünüm kazanmışlardır.

Osmanlı tarihi boyunca heterodoks inançları ve müziği, dansı içeren dinsel ayinleri dolayısıyla devlet otoritesinden sürekli baskı gören Alevi-Bektaşî topluluklar cumhuriyeti heyecanla karşılamışlar ve genç Cumhuriyet'in sekülerleşme politikalarına kendilerinden ödün vermek pahasına destek olmuşlardır. Ancak 1980 sonrasında devletin Sünnileştirme politikalarından güç alan siyasal İslam'ın iyiden iyiye güçlenmesi karşısında Alevi-Bektaşî topluluklar örgütlenme gereği duymuşlar ve bu örgütlülük sayesinde tarihte ilk kez kimliklerini kamusal alana taşıma imkanı bulmuşlardır. Alevi-Bektaşî müziği de bu dönüşümlere paralel bir gelişme göstermiş ve giderek kendi içinde türler doğuracak kadar yaygınlaşmıştır. Böylece müziğin sözlü kültürün aktarılması işlevlerine yenileri de katılarak kimlik içindeki etkinliği sürmüştür. Bu etkinliğin Alevi-Bektaşî toplulukların yeni kimlik politikaları ile olan bağlantısını izlemenin yollarından biri de piyasadaki müzik kasetleri/CD'leridir.

Muhabbet serisi ile başlayan belirgin türleşme çeşitli ritüelleri işleyen kasetlerle sürmüştür. Alevilik Yolunda Kırklar Cemi – 1,2,3 ve Canlar Cemi – 1,2 gibi çalışmalar bunlara örnektir ve müzik piyasasında popüler tarih mantığı ile hazırlanmış kitapların yerini tutmaktadır. Bu gelişmelere zaman içinde yeni arayışlar

doğrultusunda elektronik müzikten etkilenerek oluşturulan soundlar eklenmiş bir taraftan da en otantik sesin peşine düşülmüştür. Sabahat Akkiraz ile ortak bir albüm yapan Orient Expressions'ın çalışmaları elektronik müziğe örnek oluşturabilecekken, Metin-Kemal Kahraman tarafından piyasaya sürülen Yaşlılar Dersim Türküleri Söylüyor albümü otantik sesin peşine düşülerek hazırlanmış çalışmalara bir örnektir. Popüler müziği anımsatan ritmik alt yapıları kullanan bazı isimlerin albümleri, bir bütünlük fikri etrafında hazırlanmış repertuara sahip albümler de başka eğilimleri yansıtırlar. Haluk Özkan, Kıvırcık Ali ve Arzu'nun çalışmaları pop soundunu yansıtırken, Ulaş Özdemir'in Maraş Sinemilli Deyişlerini seslendirdiği Ummanda albümü ve Hapishane Türküleri albümleri konsept eğilimlere örnek olarak gösterilebilir. Son olarak dünya müzik piyasasında önemli bir eğilim olan farklı coğrafyalardan müzisyenlerin bir araya gelerek ortaya çıkardıkları ve world music kategorisinde değerlendirilen albümlere benzer çalışmalar Alevi-Bektaşî müziği için de söz konusu olmaya başlamıştır. Erdal Erzincan'ın İranlı kemençeci Kayhan Kalhor ile birlikte hazırladığı The Wind albümü bunun en bilinen örneğidir. Kuşkusuz tüm bu çalışmalar toplumsal bağlamlara sahiptir ve araştırma boyunca bu bağlamlar ortaya konmaya çalışılmıştır.

7. KAYNAKLAR

Kitaplar:

- ANDERSON, Benedict (1993), Hayali Cemaatler, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.
- ASSMANN, Jan (2001), Kültürel Bellek, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ATALAY, Adil A. (1993), İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, Can Yayınları, İstanbul.
- AYDIN, Ayhan (1997), Alevilik-Bektaşilik Söyleşileri, Pencere Yayınları, İstanbul.
- BIRGE, John K. (1991), Bektaşilik Tarihi, Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul.
- BİLGİN, Nuri (2007), Kimlik İnşası, Aşina Kitaplar, İzmir.
- BİRDOĞAN, Nejat (1994), Anadolu'nun Gizli Kültürü: Alevilik, Berfin Yayınları, İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat (1995a), Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi: Ocaklar, Dedeler, Soyağaçlar, Mozaik Yayınları, İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat (1995b), Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı, Mozaik Yayınları, İstanbul.
- BİRDOĞAN, Nejat (1996), Milletlerarası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- BULUT, Faik (2007), Ali'siz Alevilik: İslam'da Özgürlük Arayışı-1, Berfin Yayınları, İstanbul.
- DUYGULU, Melih (1997), Alevi-Bektaşi Müziğinde Değişler, yayınevi belirtilmemiş, İstanbul.
- EYUBOĞLU, İsmet Z. (1991), Alevi-Bektaşi Edebiyatı, Der Yayınları, İstanbul.
- FAROQHI, Surayia (2003), Anadolu'da Bektaşilik, Çev. Nasuh Barın, Simurg Yayıncılık, İstanbul.
- GÖKALP, Ziya (1975), Türkçülüğün Esasları, Türk Kültür Yayıncılığı, İstanbul.
- GÖLBAŞI, Haydar (2007) Alevi-Bektaşi Örgütlenmeleri (Sosyolojik bir İnceleme), Alev Yayınları, İstanbul.

- GREVE, Martin (2003), Almanya’da “Hayali Türkiye”nin Müziği, Çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- GÜNDOĞAR, Sinan (2005), Muhalif Müzik, Devin Yayıncılık, İstanbul.
- JÖNTÜRK, (2003), Bir Gençlik Çığığı, Hip-Hop Kültürü, Akyüz Yayın Grubu, İstanbul.
- KOCADAĞ, Burhan (1996), Alevi-Bektaşî Tarihi, Can Yayınları, İstanbul.
- KORKMAZ, Esat (2000), Anadolu Aleviliğı, Berfin Yayınları, İstanbul.
- MELIKOFF, Irene (2006), Uyur İdik Uyardılar, Çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul.
- NOYAN, Bedri (1987), Bektaşîlik Alevilik Nedir, Yayınevi belirtilmemiş, Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1996), Türk Sufiliğıne Bakışlar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÖZ, Baki (1997), Alevilik Tarihinden İzler, Evrak Yayınları, İstanbul.
- POYRAZ, Bedriye (2007), Direnişle Piyasa Arasında: Alevi Müziğı, Ütopya Yayınevi, İstanbul.
- ŞENER, Cemal (1998), Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Tarihçesi, Ant Yayınları, İstanbul.
- ŞENER, Cemal (2001), Alevilik Nedir, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul.
- YAMAN, Mehmet (1998), Alevilikte Cem, Ufuk Matbaacılık, İstanbul.
- YAZICI, Mehmet (1996), Osmanlı-Türk Toplumunun Sosyal Alt Dinamikleri: Anadolu Aleviliğı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- YILMAZ, Nail (2005), Kentin Alevileri, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- YÜRÜKOĞLU, Rıza (1990), Okunacak En Büyük Kitap İnsandır. Tarihte ve Günümüzde Alevilik, Alev Yayınları, İstanbul.

Makaleler:

- ARICAN, Tunca, “Türkçe Hip-Hop Sahnesindeki Bıçkın Delikanlılar”, <http://www.barikat.com/modules.php?name=News&file=article&sid=128>.

- BİLİCİ, Faruk, (1999), “Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi”, Alevi Kimliği, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, s. 67-78, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- CLARKE, Gloria L. (1998), “Alevilikte Ocak, Liderlik / Otorite ve Dede Kavramları”, <http://www.alewiten.com/ocak1.htm>
- ÇAMUROĞLU, Reha (1999), “Türkiye’de Alevi Uyanışı”, Alevi Kimliği, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, s. 96-103, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- DİNÇER, Fahriye (2004), “Günümüzde Semahlar ve Alevi Kimliği”, Çev. Veysi Atlı, Mine Koçak vd., Folklara Doğru, Sayı: 65, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- EROL, Ayhan, “Değişen Koşullarda Alevi Müziği ‘Kültürel Kimlik Olarak Alevilik’”, http://www.elbistanhacibektas.com/site1/index.php?option=com_content&task=view&id=63&Itemid=63
- EROL, Ayhan (2002), “Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevi Müziği”, <http://www.alewiten.com/index1.htm>
- GUILBAULT, Jocelyne, (1993) “ ‘Yerel’i World Music Aracılığıyla Yeniden Tanımlamak Üzerine” çev: Ülker Uncu, Dans, Müzik, Kültür, Folklor Doğru 65:113-130, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- HALL, Stuart (1997), “Popüler Olanın Yapıbozumu Üzerine Notlar”, Mürekkep, Sayı: 8, 15-22, İstanbul.
- HALL, Stuart (1998a), “Kültürel Kimlik ve Diaspora”, Kimlik içinde, Çev. İrem Sağlamer, Sarmal Yayınevi, 173-192, İstanbul.
- HALL, Stuart (1998b), “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler” Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi içinde, der: Anthony D. King, Çev. G Seçkin – Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, 63-97, İstanbul.
- KARADENİZ, Bekir, “Muhabbet”, <http://bkkes.com/muhabbet/>
- ODABAŞ, Battal, “Alevi Müziği”, <http://www.karacaahmetsultan.org.tr/Content.ASPX/1/31845/alevi%C3%BCzi%C4%9Fi>
- ÖZTÜRK, Okan M. (1998), “Bir Geleneğin Yeniden Varedilişi: Anadolu Müziği” Müzikalite 5, 32-35.

RITTERSBERGER-TILIÇ, Helga (1999), “ ‘Almancı’ Kimliğinin Alevi Kimliğine Dönüştürülmesi”, Alevi Kimliği, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, s. 84-95, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

VORHOFF, Karin (1999), “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, Alevi Kimliği, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, s. 32-66, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

YAMAN, Ali (1997), “Cumhuriyet Sonrası Aleviliğe Genel Bir Bakış”, <http://www.alevibektasi.org/tcumhu.htm>

YAMAN, Ali (2000), “Anadolu Aleviliği’nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”, <http://www.alevibektasi.org/dedelik.htm>

Diğer Kaynaklar:

BENĞİ, Derya (2003), “Duvara mı Konuşuyorum?”, Sultan Tunç ile Röportaj, Roll: 79, sayfa: 39-41, İstanbul.

ERGUNER, Süleyman (2003), “Anadolu Nefesi”, Anadolu Nefesi Albüm Kitapçığı, Çınar Müzik, İstanbul.

GÜRAY, Dilek, “Tamburun ve Bağlamanın Ustaları Yol arkadaşı Oldu”, 24 Mayıs 2008 tarihli Zaman Gazetesi.

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi 2008 Yılı Takvimi.

KAHRAMAN, Kemal (2006), Çevere Hazaru – Binler Kapısı CD Kitapçığı, Lizge Müzik, İstanbul.

Karacaahmet Sultan Derneği Kitapçığı (1998), Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları – 1, İstanbul.

KAYGUSUZ, İsmail, İsmail Kaygusuz’un Birgün Gazetesinde Yayınlanmayan Söyleşi, <http://www.alevileriz.biz/showthread.php?t=14196>

KOÇAK, Gürsel (1997), “Bektaşilik ve Musiki”, Bektaşi Nefesleri Albüm Kitapçığı, Cemre Müzik, İstanbul.

Orient Expressions ile Röportaj,

<http://www.doublemoon.com.tr/haberdetay.aspx?haber=486>

TUNCER, Hatice, Sabahat Akkiraz ve Orient Expressions ile Söyleşi, 18 Haziran 2006 tarihli Cumhuriyet Gazetesi.

YEDİĞ, Serhan, (2002), Gürsel Koçak ile Söyleşi, http://www.muziksoylesileri.net/cms/index.php?option=com_content&task=view&id=94&Itemid=45.

8. ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2000 yılında girdiği Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Lisans Bölümünden 2004 yılında mezun oldu. Bir yıl süreyle İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümüne devam etti. Bir süre Serçeşme Dergisinde müzik yazarlığı yaptı. Kısa bir süre özel bir eğitim kurumunda rehberlik uzmanı olarak çalıştı. 2005 yılından beri MSGSÜ Sosyoloji Yüksek Lisans Programında öğrenci.