

ALEVİ RİTÜELLERİ İKTİSADİ ZİHNİYET HAKKINDA BİZE NE SÖYLER?*

What do Alevi Rituals Tell us about the Economic Mentality?

Was verraten uns alevitische Rituale über die wirtschaftliche Mentalität?

Çiğdem BOZ**

ÖZ

Türkiye iktisat tarihi çalışmalarında din ve iktisadi yapı arasındaki ilişki genellikle Weberyen bakış açısına göre analiz edilir. Bu bakış açısına göre, kapitalizmin bir sistem olarak ete kemiğe bürünmesi; kazanç odaklı, rasyonel insan tipinin (homo economicus) tarih sahnesine çıkmasıyla mümkün olmuştur. Söz konusu insan tipini ve onun iktisadi zihniyetini şekillendiren de Protestan ahlakıdır. Kendine hâkim olmak, dürüstçe çok çalışmak ve elde edilen kazancın sürekli yatırıma dönüştürülmesi gibi değerler sistemi ile kapitalizme yaklaşan Weberci görüşe göre, Doğu toplumlarında bu insan tipinin olmaması, bu toplumların kanaatkârlığı ön plana çıkaran iktisadi zihniyetiyle açıklanır. Tasavvuf kaynaklı bu zihniyeti ele alan Türkiye iktisat tarihi çalışmalarının eksik yönü “ortodoks tasavvuf” anlayışını merkeze alıp Alevilik, Bektaşilik, Melâmilik gibi heterodoks tasavvuf öğretilerini analiz dışı bırakmalarıdır. Osmanlı'nın neden kapitalizme geçemediğine dair haklı sorgulamalar ne yazık ki kapitalizme direniş olarak görülebilecek heterodoks öğretileri gölgede bırakmıştır. Modern ekonomi bilimi de pre-kapitalist toplumların örgütlenme biçimlerinde etkisi yüksek olan din veya inanç gibi unsurlar nedeniyle bu tarz örgütlenmeleri “akıl dışı” (irrational)

* Bu çalışma 1-2 Ekim 2021 tarihlerinde İzmir’de gerçekleştirilen II. Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu’nda bildiri olarak sunulmuş ama basılmamıştır.

** Prof. Dr., Fenerbahçe Üniversitesi Ekonomi ve Finans Bölümü, cigdemboz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0464-5725.

gördüğünden bu toplumların analizini antropologlara bırakmıştır. Bunun en önemli nedeni, modernite öncesi toplumlarda ekonomi, toplumdan bağımsık bir unsur olmayıp ona içkinen, modern çağda ekonominin toplumdan koparılması (disembeddedness) söz konusudur.

Pre-kapitalist dönemde alternatif bir toplumsal örgütlenme tipi olarak ortaya çıkan geleneksel Aleviliğin kurum ve ritüellerinin iktisadi zihniyet açısından ele alınacağı bu çalışmada, cem, kurban, musahiplik, ziyaretler gibi günümüzde de devam eden Alevi ritüellerinin salt manevi inanç ve değerlerle anlaşılacak bir olgu olmayıp, eşitlikçi bir toplum yapısına ulaşmanın maddi temellerini barındırdığı da iddia edilecektir. Sıklıkla “bir lokma bir hırka” düsturuyula romantize ve pasifize edilen iktisadi zihniyet analizlerine itiraz olarak, Osmanlı coğrafyasındaki heterodoks tasavvuf ekollerinin sosyo-ekonomik temelinin devletsiz, karşılıklı armağanlaşmaya dayalı kandaş toplum yapısı olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din ve ekonomi, iktisadi zihniyet, Alevi ritüelleri, kandaş toplum.

ABSTRACT

In Turkey's economic history studies, the relationship between religion and economic structure is generally analyzed from the Weberian point of view. From this point of view, the incarnation of capitalism as a system; It became possible with the emergence of the profit-oriented, rational human type (homo economicus) on the stage of history. It is the Protestant ethic that shapes the human type in question and its economic mentality. According to the Weberian view, which approaches capitalism with a system of values such as self-control, honest hard work, and continuous investment of the earned income, the absence of this type of person in Eastern societies is explained by the economic mentality of these societies that emphasizes frugality. The missing aspect of the Turkish economic history studies that deal with this Sufi-based mentality is that they put the understanding of "orthodox Sufism" in the center and exclude heterodox Sufi teachings such as Alevism, Bektashism and Melâmî culture. Righteous inquiries about why the Ottomans could not pass to capitalism unfortunately overshadowed heterodox teachings that could be seen as resistance to capitalism. Modern economics has left the analysis of these societies to anthropologists, as it sees such organizations as "irrational" due to factors such as religion or belief, which have a high impact on the organizational forms of pre-capitalist societies. The most important reason for this is that while in pre-modern societies, the economy is not immune from society and is inherent in it, in the modern era, the economy is disembedded.

In this study, the institutions and rituals of traditional Alevism, which emerged as an alternative social organization in the pre-capitalist period, will be discussed in terms of economic mentality, and Alevi rituals such as cem, sacrifice, companionship, visits are not a phenomenon that can be understood only with spiritual beliefs and values, but are egalitarian. It will also be claimed that it contains the material foundations of achieving a social structure. As an objection to the economic mentality analyzes that are often romanticized and pacified with the motto of "one bite, one cardigan", it will be argued that the socio-economic basis of the heterodox Sufi schools in the Ottoman geography is the stateless, mutual gift-based kinship society structure.

Keywords: Religion and economics, economic mentality, Alevi rituals, kinship society.

ZUSAMMENFASSUNG

In Studien zur Wirtschaftsgeschichte der Türkei wird die Beziehung zwischen Religion und wirtschaftlicher Struktur in der Regel aus einer Weberschen Perspektive analysiert. Demzufolge nahm der Kapitalismus als System erst dann konkrete Gestalt an, als ein gewinnorientierter, rationaler Menschentypus (der *homo oeconomicus*) die Bühne der Geschichte betrat. Maßgeblich geprägt sind dieser Menschentypus und seine wirtschaftliche Mentalität durch die protestantische Ethik. Die Webersche Sichtweise verortet den Kapitalismus in einem Wertesystem, das sich aus Werten wie Selbstbeherrschung, ehrlicher harter Arbeit und kontinuierlicher Investition des Einkommens zusammensetzt, und erklärt das Nichtvorhandensein eines solchen Menschentypus in den östlichen Gesellschaften durch die dort vorherrschende und primär von Bescheidenheit geprägte wirtschaftliche Mentalität. Das Defizit von Studien zur wirtschaftlichen Geschichte der Türkei, die sich mit dieser im Sufismus gründenden Mentalität beschäftigen, liegt darin, dass sich diese Arbeiten auf den „orthodoxen Sufismus“ konzentrieren und heterodoxe sufistische Lehren wie z.B. das Alevitentum, das Bektaschitentum oder den Melâmismus aus der Analyse ausklammern. Diese heterodoxen Lehren, die man als Widerstand gegen den Kapitalismus betrachten kann, sind bisweilen im Schatten der durchaus berechtigten Frage, warum dem Osmanischen Reich der Übergang zum Kapitalismus nicht gelang, verblieben. Die moderne Wirtschaftswissenschaft hat die Analyse präkapitalistischer Gesellschaften indessen den Anthropologen überlassen, da sie diese Gesellschaftsformen aufgrund der zentralen Rolle, die Religion oder Glauben für deren Organisation spielen, als „irrational“ betrachtet. Der wichtigste Grund dafür ist, dass die Wirtschaft in den vormodernen Gesellschaften kein von der Gesellschaft losgelöstes Element, sondern direkt in diese eingebettet war, während in der Moderne eine Loslösung der Wirtschaft von der Gesellschaft stattgefunden hat.

In dieser Studie werden die Institutionen und Rituale des traditionellen Alevitentums, das sich in der präkapitalistischen Phase als alternativer Typus gesellschaftlicher Organisation herausgebildet hat, hinsichtlich der wirtschaftlichen Mentalität untersucht. Dabei wird die These vertreten, dass bis heute fortbestehende alevitische Rituale, beispielsweise der Cem-Gottesdienst (*cem*), die Opfergabe (*keurban*), die Weggemeinschaft (*musahiplik*) und der Besuch heiliger Orte (*ziyaret*), sich nicht allein durch spirituelle Überzeugungen und Werte zu erklären sind, sondern auch die materiellen Grundlagen für die praktische Umsetzung einer egalitären Gesellschaftsstruktur enthalten. Vielfach findet in Analysen der ökonomischen Mentalität jedoch frei nach dem Motto „einen Bissen zu essen und ein Jäckchen, was will man mehr“ eine Romantisierung des Alevitentums

statt, dem hierbei eine passive Rolle zugeschrieben wird. Im vorliegenden Artikel wird gegen solche Annahmen argumentiert, dass das sozioökonomische Fundament der heterodoxen sufistischen Schulen im Territorium des Osmanischen Reichs in einer staatenlosen, auf Blutsverwandtschaft beruhenden Sozialstruktur liegt, die auf einer Praxis des gegenseitigen Schenkens basiert.

Schlüsselwörter: Religion und Wirtschaft, wirtschaftliche Mentalität, alevitische Rituale, blutsverwandte Gesellschaft.

Giriş

Beş yüz yıl önce, Avrupa’da kapitalizmin filizlenmeye başladığı, Osmanlı İmparatorluğu’nun ise duraklama dönemine girdiği çağda, geleneksel kurumları ve ritüelleri şekillenmeye başlayan Aleviliği iktisadi bir bakış açısından yorumlamak literatürde sık karşılaşılan bir durum değildir. Genellikle tarih, teoloji, sosyoloji veya antropoloji alanlarından araştırmacıların bu konuyla ilgilendiğini görürüz. Oysa Alevilik, bir iktisatçı için çok önemli sorunsalları içinde barındıran bir olgudur. Bir sosyal bilim olarak işi, toplumun maddi yaşam boyutunu anlamak olan iktisadın, toplumun önemli bir kısmını oluşturan bir topluluğu ve bu topluluğun özgün örgütlenme şeklini görmezden gelmesinin evrensel ve yerel nedenleri vardır.

Öncelikle mesele sosyal bilimler arasındaki yapay duvarlarla ilgilidir. Modernitenin, zamanı geçmiş ve şimdi diye; toplumsal alanı ise piyasa, devlet ve sivil toplum olarak ayrıştırmasıyla birlikte bu üç alana bakacak üç ayrı disipline ihtiyaç duyulmuştur. Geçmişini araştırmak için tarih, şimdikiyi araştırmak için de iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinleri oluşturulmuş (Wallerstein, 2004:22), sosyal bilimler böylece departmanlara bölünmüştür. Başka bir deyişle, Adam Smith’in kasap ve fırın arasında gördüğü iş bölümü ve uzmanlaşma akademik dünyada da geçerli kılınmıştır.

Bu akademik iş bölümü ve uzmanlaşma gereği, ekonomi politik gömleğini üstünden atması gereken modern iktisat bilimi, zamandan ve mekândan bağımsız bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre analiz edilen insan ve toplum tipi evrenseldir, özgünlüklerin bir anlamı yoktur. İkincisi, modern iktisat piyasa odaklıdır. İnsanın maddi ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda başvurulacak tek mercii piyasalar olduğu varsayımıyla hareket eder. Oysa biliyoruz ki insanlık uzun tarihi boyunca maddi ihtiyaçlarını gidermek üzere çok çeşitli çözümler bulmuştur ve bu çözümler kapitalist toplumda yoğunluğu düşük olmakla birlikte halen devam etmektedir. Özellikle yerel ölçekte yaşam, mevcut dayanışma pratiklerine dayanır ve bu tarz mübadele tiplerinde para kullanılmaz. Kaldı ki sosyal bilimlerin departmanlara ayrıldığı 19. yüzyılda bile dünyanın Batı Avrupa dışında kalan kısmı piyasa öncesi (pre-market) diyebileceğimiz geleneksel ekonomik ilişkilere dayanıyordu. İşte, “modern” olmadığı düşünülen, 19. yüzyıl dilinde “ilkel” halklar diye tabir edilen bu toplumlara bakmak üzere antropoloji görevlendirilmiş oldu ve böylece modern sosyal bilimlerin omurgası oluşmuş oldu. Bu omurganın ana unsurlarından olan iktisat ortodoksisi, piyasanın dışında bir alternatif tanımadığından piyasa öncesi toplumsal yapılarla bir

işi olamazdı artık. Dolayısıyla geleneksel Alevilik kurumlarının ve ritüellerinin ana-akım iktisadın araştırma alanının dışında kalması da şaşırtıcı değildir.

İktisatçıların Alevilik konusundan uzak durmalarının Türkiye’ye özgü nedenleri de vardır. Türkiye sosyal bilimlerine hâkim olan Türk-Sünni paradigmaya göre Aleviler yok hükmünde veya daha iyimser bir bakışla marjinal bir topluluktur. Doğrusu, bu topluluklar ana akım Müslüman öğretisinin “ortodokslaşması” ve merkezi devlet otoritelerinin uygulamalarından dolayı marjinalleştirilmiştir. Osmanlı zamanında bilhassa pasifleştirilen ve uzak bölgelerde marjinalleştirilen bu toplulukların Cumhuriyet yönetimi altındaki günümüzde dahi siyasi güç ve ekonomik refaha erişimleri kısıtlıdır (Langer, 2019: 482-483). Sınırları, resmi ideolojiyle belirlenen sosyal bilimler de Alevilik ve Alevilere, en iyi ihtimalle bir antropolojik vaka olarak yaklaşmıştır. Resmi ideoloji tartışmalarının kapsamı bu yazının sınırlarını aşmakla birlikte konumuz için önemli olan kısmını belirtmekle yetinelim: Alevilik, Osmanlı tarihinden başlayarak, topluluğunun muhalif duruşu ve isyana meyilli olması nedeniyle kıyıda köşede bırakılmış, Cumhuriyet tarihinde de daha çok bir “folklorik öge” olarak konumlandırılmıştır. Ortodoks Marksist anlayışın Alevilik çalışmalarına mesafeli duruşunu isesınıf analizinin kimliğin önünde yer alması ve dinî, bir üst yapı kurumu olarak ele almasıyla açıklamak mümkün.

Gelelim iktisat disiplininin görece daha özgün bir alt dalı olan ve insanların maddi ihtiyaçlarını karşılama çabalarını tasvir eden iktisat tarihine. Osmanlı ve Cumhuriyet iktisat tarihinde durum nedir?

Türkiye iktisat tarihi araştırmalarında en popüler sorunsal Osmanlı’nın neden kapitalizme evrilemediği sorusudur. Başka bir deyişle, Batı toplumlarının izlediği istikamette “ilerlemeyişimiz” üzerine kafa yorulur. Osmanlı’nın feodal mi yoksa Asya Üretim Tarzı (AÜT) gibi daha özgün bir düzene sahip olup olmadığına yönelik toplumsal yapı tartışmaları 1960’ların önemli gündem konusudur örneğin. Konuya zihniyet açısından yaklaşılırken ise ağırlıklı olarak, Marx’ın tarihsel materyalizm fikrine karşılık iktisadi davranışları dinsel tercihlerle açıklamaya yönelen Weber referans alınır. Çok kabaca Weber’e göre Protestanlığın kültürel temelleri ve çalışma ahlakı kapitalizme kaynaklık etmiştir. Esasında kapitalizmi bir “ruh” bir “zihniyet” meselesi olarak ilk sorgulayan Weber’den önce Sombart’tır. Onun Yahudi örneğini Protestanlığa uygulayan Weber olmuştur. Türkiye’de ise Sombart’ın metodunu (hörmenetik) ilk kullanan Sabri Ülgener, bu sorunsala Weberyen çizgide biraçıklamagetirir: Tasavvuf. Ona göre, tasavvufun neden olduğu kanaatkâr zihniyet, rasyonel insan (homo

economicus) tipinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Sıkı bir Ülgener takipçisi olan Ahmet Güner Sayar, hocasının din vurgusuna bir şeyi daha ilave etmiştir: “Türk Töresi”. Sayar’a göre gerek Türk töresi, gerekse tasavvuf, anti-merkantil ilkeler çerçevesinde birleştiğinden “birey” ortaya çıkamamıştır (Göçer, 2019: 5).

Ne var ki, tasavvufun şekillendirdiği, bu dünyadan çok öteki dünyayı düşünen dolayısıyla da maddiyattan çok maneviyata önem veren insan profiline kapitalist zihniyetin önündeki en büyük engel olduğunu ileri süren bu cevap, Osmanlı din ve devlet adamlarının güce ve servete verdiği önemi açıklayamaz. Her ne kadar Osmanlı’da özel mülkiyet kısıtlı olsa da tarihten biliyoruz ki Şeyhülislam, kadı ve müderris gibi din ve devlet adamları genel olarak varlıklı insanlardır. Bunun yanında, Ortaçağ Avrupası’nın aksine ticarete ve tüccarlara kıymet verildiği gibi, peygamber mesleği olarak Kur’an’ın ticareti öven kısımları ön plana çıkarılır. Ayrıca Osmanlı tarihi, siyasi ve ekonomik güce ulaşmanın yolu devletten geçtiği için devlet kapısına kendini atma çabaları ile doludur. Böyle bir ikbale erişmek için rüşvet uygulamalarının yaygınlığı da bilinen bir gerçektir.

Burada belki de esas sorun, Osmanlı toplumunun tümünü ortak bir tasavvuf öğretisi altında genelleştirmek, birleştirmekten kaynaklanır. Biliyoruz ki 13. yüzyıldan itibaren Anadolu’da pek çok tasavvuf ekolü vardır ve bunların ancak bir kısmı resmi İslam’a yakın görülüp devlet katında makbul sayılmıştır. Dolayısıyla “Hangi tasavvuf?” sorusunu sormak ve ortodoks-heterodoks tasavvuf olarak bir ayrıma gitmek lazım. İşte bu yazıyla anlatılmak istenen şey, Osmanlı’da kapitalist zihniyetin ortaya çıkmaması eğer din-ekonomi ilişkisi çerçevesinde açıklanacaksa heterodoks tasavvuf yani Alevilik anlaşılmadan bunun mümkün olmayacağıdır. Aleviliğin anlaşılması ise bu topluluğun oluşturduğu kurum ve ritüellerin analizi ile mümkün olabilir. Çünkü bir inancın sembolik anlatımı olan ritüeller, içinde o topluluğun iktisadi zihniyetine dair önemli ipuçları barındırır. Ancak bunu yaparken ritüelleri, aklen temellendirmeye çalışmak, ritüellere rasyonel izah sunmak değil, bunların ne gibi bir anlamsal çerçeve içinde kendini var ettiğini yani kökenini anlamaya çalışmak önemlidir (Yalçınkaya, 2016). Bunun için de heterodoks inançların zaman, mekân ve kutsallık anlayışını ve bu anlayışın maddi yaşam süreçleriyle bağlantısını iyi kavramak gerekir.

Taner Timur (1996) da gerek Osmanlı gerekse Türk toplumunu genelleştirme hastalığından, bu toplumlar sanki çok “katı ve türdeş” toplumlarmış gibi kabul etmek hatasından bahseder. Örneğin, Şerif Mardin’e göre halk İslam’ı yekpare bir bütündür; heterodoks İslam da ortodoks İslam’ın halk katındaki pratiklerini de niteler bu

kavram (Yalçınkaya, 2016: 128-129) Oysa ortodoks din anlayışının içerdiği kutsallık ve zaman anlayışının dışında bir kutsallık ve zaman anlayışı vardır (Yalçınkaya, 2016: 131) ve bu farklı anlayış o toplumun örgütlenmesine de yansır.

Bir kere ortodoks İslam siyasasında zaman, eskatolojik ve çizgiseldir. Zaman Tanrısaldir, yaratılmamıştır, parçalıdır (geçmiş-şimdi-gelecek), doğrusal akar ve sonludur. Bunun karşısında heterodoks tasavvufi anlayış oldukça farklı bir zaman tasavvuru geliştirir. Ezoterik zaman, kendi içinde dönen, kendini keşfetmeye yönelen bir zaman anlayışıdır. Her şey an'ın içindedir, geçmiş ve gelecek parçalarından oluşmaz; döngüsel, sonlu olmadığı için de ölüm yaşam mesafesini ortadan kaldırır (Salman, 2019: 52).

Ortodoks-heterodoks tasavvufun zaman ve mekâna bakışı elbette Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut arasındaki ayırmadan bağımsız değildir. Vahdet-i vücuttaki varlık birliği, vahdet-i mevcutta varlıkların birliği anlamına gelir. Buna göre, Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün var olanların birliğidir. Ortodoks tasavvuf birincisini benimsemekle birlikte, ikincisine karşı mesafelidir. Alevilik içinde ise vahdet-i vücut ya da mevcut anlayışı saf olarak bulunmaz. İki birbirine karışmış ve birbirini etkilemiştir (Yalçınkaya, 2016: 211).

Dolayısıyla halk İslamı'nı yekpare bir bütün olarak göremeyiz. Halkın bir kısmının inanç sistemi olan Sünnilik merkezde yer alırken (Sünniliğin buna uygun bir gelişmişlik seviyesi ve hukuk sistemi olduğu için) diğer kısmı heterodoks vasıfları nedeniyle çevrede yer alır. Merkezin inanç sistemi Sünni olduğu için merkezleşme eğilimi kuvvetlendikçe senkretik yapıları nedeniyle merkezkaç eğilimi kuvvetli olan heterodoks inançlar üzerindeki baskı artar (Yalçınkaya, 2016:235). Denebilir ki; Osmanlı toplum yapısında ezilen-sömürülen sınıfı oluşturan reyanın içindeki bir kısım insansiyasi ve ekonomik marjinalleştirmeden dolayı (Langer, 2019:483) iki kat ezilmiş olur.

Literatürde karşımıza çıkan başka bir argüman da Alevilerin, aşırı Şiici Kızılbaş gruplar olarak nitelendirilmesidir. Burada 16 ve 17. yüzyıllarda Osmanlı'nın en dışlı rakiplerinden olan Safevi Devleti'nin propagandalarına bir atıf söz konusudur. Ancak, Gezik'in de (2019:262) vurguladığı gibi, Aleviliği, Safevi-Osmanlı çatışması etrafında ve Safevi müdahaleleri ile açıklamak Anadolu'da faal olan ocak veya tekke/dergah örgütlenmelerini yok saymak anlamına gelir ki bu da Aleviliğin Safevi öncesi ve sonrası bu topraklarda varlığını nasıl sürdürdüğünü anlamayı zorlaştırır. Şiici

anlayış gereği aynı zamanda mehdici (mesiyani) olmakla da ithaf edilen bu heretik grupların bu nedenle isyanlara kalkıştığı ileri sürülerek konu dinsel/mezhepsel bir boyuta indirgenmek istenir. Aslında var olan düzenle ilgili bir sorunları yoktur da Safevi kıskırtmaları nedeniyle sorun çıkarmışlardır. Bu, çoğunluğu göçebe veya yarı göçebe yaşam tarzını sürdüren, cinsler arasında ayırım yapmayan ve sözlü gelenek içinde şekillenmiş geniş halk kitlelerinin esas olarak merkezîyetçi ve tek tip İslam (Şeriat) zihniyetiyle bir sorunları olduğu gerçeğini göz ardı etmek demektir. Nasıl Osmanlı'nın kuruluşunda yer alıp devlet güçlenip merkezileştikçe heterodoks vasıfları nedeniyle gözden düşmüşlerse Safevi Devleti'nde de durum böyle olmuştur. Dolayısıyla bu isyanlar yalnızca dinsel değil ekonomi ve politik kaynaklıdır. Aleviliğin tarihsel evrim süreci içinde isyanların oynadığı belirleyici role değinen Ertan (2020:76), Alevi kozmolojisinin politik isyanlar ekseninde şekillendiğini vurgular. Dolayısıyla Alevilik söz konusu olduğunda kültür ve din kadar siyaset de tartışılıyor demektir. Kehl-Bodrogi (2012:38-39) de Aleviliğin temelde sosyo-politik bir hareketten doğduğunu ve dini kutuplaşmanın ikincil bir rol oynadığını söyler.

Peki, Osmanlı'nın kapitalizme geçemeyişinden ziyade kapitalist ilişkilere direnişinin bu geniş halk kesimlerinin zihniyeti ile bir ilişkisi olabilir mi? Ya da Taner Timur'un (1996:9) ifadesiyle, "ontolojik muhalif" diyebileceğimiz bu toplulukların iktidar ve itibara yönelik muhalifliğinin bu direnişte bir payı var mıdır? Yarı özerk bir kabile sistemi içinde yarı göçebe veya yerleşik kırsal nüfustan oluşan ve ortodoks dinî makamlardan uzakta kalmış, öteki dünyaya odaklı bir tasavvuf anlayışından ziyade bu dünyanın nimetlerine yüz çevirmeyen ama bu nimetlerin de bağımlısı olmayan, Tanrı ve evren anlayışı korku üzerine değil sevgi üzerine kurulu olan, her türlü iktidara mesafeli olup dikey hiyerarşiyi reddeden tahakküm karşıtı bir zihniyet ne tarz bir toplumsal örgütlenmeden yanadır?

Bu soruya yanıt arama çabasıyla Alevilik çalışmalarına baktığımızda ise çoğunlukla kökene dönük argümanlarla karşılaşırız. Çoğu özcü nitelikteki bu yaklaşımlar, Alevilerin hakiki "Türk" veya hakiki "Müslüman" olduğunu ispatlama çabaları olarak da okunabilir. Bu kendini tanımlama, kanıtlama hatta var etme (yok sayılmama) çabasıdır bir anlamda ve elbette devletin politikalarından ayrı düşünülemez. Çünkü iktidarlar mütemadiyen Alevileri bir Alevilik tanımına zorlar.

O halde Alevi, Bektâşi veya Kızılbaş olarak nitelendirilen bu heterodoks grupların iktisadi zihniyetini nasıl anlayabiliriz? Cevaplanması gereken bir diğer soru da zihniyetin maddi süreçlerle olan bağlantısına ilişkindir: Konunun göçebe üretim tarzı

ve kandaş toplum değerleriyle bir ilgisi olabilir mi? Bu çalışmada geleneksel Alevi ritüelleri ele alınarak ilk soruya cevap aranırken, ikinci soru için de İbn Haldun ve Ümit Hassan'ın analizlerine başvurulacaktır. Şeylerin mahiyet ve sebeplerinin zihni inşalar olduğuna ve ontolojik temelleri bulunmadığına inanmayan, toplumların örf ve adetlerinde ve kurumlarında görülen farklılıkların, bu toplulukların geçimlerini sağlayış tarzına bağlı olduğunu söyleyen İbn Haldun, insan toplumunun temel bağı ve tarihin güdücü gücünü asabiyet teorisi ile açıklar. İbn Haldun, göçebe unsurlara devletin ve medeniyetin oluşmasında önemli rol vermesi bakımından da Aleviliğin ekonomi politikasını anlamak konusunda aydınlatıcıdır. Göçebelik bir anlamda kandaş toplum demektir ve eski Türk toplumuna yönelik çalışmalarıyla kandaş toplumun genel hatlarını çizen Ümit Hassan, kandaşlık geleneklerinin dönüşüm sürecini yalnızca inançsal düzeyde değil, bu inançlarla karşılıklı ilişki içinde örgütsel düzeyde de net bir şekilde gösterir (Yalçınkaya, 2016).

Aleviliği özgün kılan şey, devlet ve piyasaya ihtiyaç duymadan ayakta kalabilecek bir örgütlenme şekli ortaya koymuş olmasıdır. Bu bakımdan, Aleviliğin temel ritüellerinin iktisadi zihniyetle ilişkisine geçmeden önce, Alevi topluluğunun örgütlenme yapısına göz atmakta fayda görüyorum.

1. Alevilikte Toplumsal Örgütlenme

Alevilik çalışmalarının önemli bir kısmında Alevilik ya da Aleviler geleneksel, kapalı, doğal toplum tipleri içinde kabul edilir. Örneğin Ocak (2009), “geleneksel” Aleviliği doğrudan kapalı toplum yapısı içinde ele alırken, Yılmaz (2005), Alevileri toplumsal olarak geleneksel toplum tipi içinde, sosyo-ekonomik açıdan ise kapalı-köy toplumu içinde değerlendirir.

Bal (2011) da Alevi-Bektaşî gruplara Bergsoncu kapalı toplum tanımı içinde yer alan “doğal toplum” tipine yakın bir noktadan bakar ve Aleviliği Batı din sosyolojisi literatüründeki doğal dinî grup-saf dinî grup ayrımı içinde yorumlar. Bal'a göre Alevi-Bektaşî grupları göçebe, yarı göçebe hayat tarzını sürdürdükleri ve İslam'ı henüz tanımadıkları dönemde doğal dinî grup özelliği sergiler. Bunların kentlere yerleştikten, İslam'ı benimsedikten sonraki konumları ise “dinî kimliği baskın grup”tur (Salman, 2019: 43).

Bergson'a göre kapalı toplum; insan doğasıyla ve psikolojisiyle ilişkilidir. İçgüdüye dayalı doğal toplulukların bir adım sonrası, doğa içindeki insanın zekâyâ dayanarak

kurduğu toplumsal organizasyondur. Birleşik, birbirine bağlı, başkalarından uzak duran, durumundan memnun ve güvene dayanan, bir güven ortamı oluşturan aileler topluluğudur. Bu güven, adet ve geleneklerle harmanlanarak sonraki kuşaklara aktarılır. Kapalı toplumun statik dini, kapalı bir din olup, siteye aittir ve aynı zamanda tabiatın elinden çıktığı şekliyle ahlaki ve ulusal bir fonksiyon da üstlenir (Dede, 1999: 245-254).

Ertan'a (2020:73) göre, geleneksel Alevilik, dışa kapalı kırsal yaşam örüntüsü içinde, soydan gelen kutsiyete sahip olan Alevi dedelerinin sosyal ve dinî otoritesi altında yürütülen otonom bir sosyal yapıyı ifade eder.

Salman haklı olarak, bir dinin ya da inancın bizatihi köylülüğünden veya kentliliğinden bahsedilemeyeceğini, olsa olsa o dine mensup bireyler veya toplumlar için bu ayrıma gidilebileceğini söyler. Hiçbir inanç tarihsel-toplumsal şartlardan bağımsız olamayacağı için "Devletin siyasal takibi ve baskısı, yanı sıra toplumsal çevrenin dini ve kültürel baskısı altında olmasalardı Aleviler yine kendi içlerine kapanıp mı yaşardı?" sorusunu sorar Salman. Yani durduk yerde kapanan ya da kendinisoyutlayan bir toplum söz konusu değildir. Ayrıca, Aleviliği sanki kendiliğinden kırsal/köylü/taşralı alana sıkışmış bir inanç olarak resmetmek, topluluğun inanç/kültür çerçevesini de mekân kategorisinin bir türevi konumuna indirir (Salman, 2019: 41-42).

Aleviler, tarihsel-siyasal şartlar gereğikırsala çekilmiş ve topluluğun varlığını devam ettirebilmesi için birtakım özgün kurumlar oluşturmuşlardır. 16. yüzyıldaki isyanların bastırılmasının ardından iktidarın ulaşmasının zor olduğu dağlık arazilere çekilen Alevi topluluklar bu fiziki izolasyon ortamında topluluğun yeniden üretimini sağlayan dinsel kurumları inşa etmeye yönelirler (Ertan, 2020:76). 16. yüzyılın ikinci yarısı boyunca süren takibat, tutuklama ve infazlar Kızılbaşları/Alevileri Sünni İslam çizgisine çekemese de onları kamusal hayattan çekilmeye zorlamıştır. Bu dönemden sonra da ülkenin politik tarihine aktif biçimde müdahil olamamışlardır. Bunun için de kendi iç toplumsal kurumlarını, kamusal hayatını ve hukuk düzenini oluşturmuşlardır (Salman, 2019:62).

Yıldırım, bu sosyal yalıtımın kendisini en fazla evliliklerde gösterdiğini belirtir. Beş yüzyıl kendisini çevreleyen Sünni toplumla akrabalık ilişkisine girmeyen Kızılbaş-Alevi toplumu kendiliğinden yarı etnik bir karakter kazanmış, tarihsel bir akrabalık örgüsü oluşmuştur. Bir başka ifadeyle, Alevi toplumunun tarihsel gelişim seyrini etkileyen koşullar, onu kapalı-kompakt bir yapı haline dönüştürmüştür. Yıldırım'a

göre ayrıca, bir yandan toplumun sosyal karakterini güçlendirirken bir yandan da bireyin hareket alanını kısıtlayan böylesine bir yapı, esasen devlet himayesinden mahrum bir toplumun varlığını devam ettirebilmesi için kaçınılmazdır (Yıldırım, 2012:149).

Alevi toplumsal örgütlenmesini anlamak için ocak sisteminden başlamamız gerekir. Langer'a (2019:498) göre 20. yüzyıla kadar gelmiş olan ocak sistemi, 15 ve 16. yüzyıllar, Doğu Anadolu, Batı İran ve Yukarı Mezopotomya nüfuslarının geniş kesimlerindeki kargaşa ve ayaklanmalar esnasında yoğun göçlerin olduğu zamanlarda şekillenmiş olmalıdır. Ocak sistemi: "Alevilerde dinsel hizmetleri gören Dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonu" ifade eder. Ayrıca ocaklar topluluğun eğitim, adalet, iletişim ve kültür aktarımı gibi hemen tüm ihtiyaçlarına cevap veren yapıları/kurumları ifade eder. Şu halde ocak, Alevi toplumsal örgütlenmesinin hemen bütün temel özelliklerini belirleyen sistem; talip-dede bağı ise bu sistemin en önemli yapıtaşdır (Salman, 2019: 62-64).

"Her talip, bir dedeye ve dolayısıyla bir ocağa bağlıdır. Bu ocak, hiyerarşik olarak bağımsız bir ocak olabileceği gibi bir başka ocağa ya da dergâha bağlı olabilir. Sonuçta Anadolu'da bu ağ dışında kalan bir Alevi topluluk yoktur. Alevi birey, dedesinin (pirinin) talibidir. Dede, mürişidinin (ocak lideri) talibidir. Mürişit ise yolun talibidir. Tarikat postu (en üst makamı) İmam Hüseyin'dedir; ancak o da yola taliptir. Çünkü ulu olan yoldur. Şu halde, hiyerarşik bir ağ gibi görünse de aslında talipten başlayarak yolun en ulusuna kadar bütün Alevilerin asıl olarak yola bağlı ve yolun talibi olma noktasında eşitlendiği ve cemlerdeki ifadesiyle düzeydeki farklılıklarından farklı görülmediği döngüsel bir örgütlenme idealidir bu. "El ele, el Hakk'a" düsturu içinde bütün topluluk üyelerinin birbirine bağlı, bir diğerinin kontrolü altında ve bir bütün olarak yolun genel düzenine tabi olduğu sistem ortaya çıkar." (Salman, 2019: 64)

Ocak sistemi ve buna bağlı olarak talip-dede ilişkileri en genel hatlarıyla şöyle tarif edilebilir: Alevi birey, yola bağlı olan ya da yola baş koyan anlamında bir taliptir. Yolun talibi olmak, bir anlamda Alevi özne olmaktır. Bu ise Yalçinkaya'nın belirttiği üzere, Alevi bireyin tarikat kapısından girmesiyle başlar: "Alevi kişi, Alevi topluluğuna doğmuş olmakla, Alevi özne olmayacaktır, Alevinin özneleşmesi süreci tarikat kapısıyla başlar." (Yalçinkaya, 2006: 141).

Dede aileleri ve taliplerin aynı köyden olmasının gerekmemesi, ocak düzeninde örgütlenmenin aslında özgün bir mekânsal örgütlenme olduğunu gösterir. Salman, Aleviliği yüzeyden bir bakışla kırsal toplum, köylü dini, köy kültürü gibi kalıplar içinde

değerlendiren bakışların, ocak sistemini ve buradaki özgün mekânsal örgütlenmeyi dikkatten kaçırdığını düşünür. “Ocak tipi örgütlenme, diğer bütün şartlar başka türlüüne müsaitken ortaya konan bir tercih değil, siyasal-toplumsal baskı altında varlığını devam ettirebilmenin bir ara çözümüdür.” (Salman, 2019:66).

Geleneksel Aleviliği, tahakküm öncesi bir toplum olarak nitelendirmek de mümkündür. Bookchin, tahakküm öncesi toplumları organik toplumlar başlığı altında toplar. Bu toplumlar, kendiliğinden oluşmuş, zora dayanmayan ve eşitlikçi toplumlardır. Aynı zamanda bu toplumların toplumsal kurum ve değerleri hiyerarşik olmayan bir çeşitlilik içinde birlik çerçevesine oturur. Bu toplumlarda liderlik vardır ama bu zora dayanmadığı gibi işlevseldir ve kurumsallaşmış bir hiyerarşinin varlığının göstergesi değildir. Yine bu toplumda ev ve dünya birbirinden ayrı şeyler olmadığı için cinsler arasında bir asimetri söz konusu değildir (Çamuroğlu, 2005: 33).

Dini lider sayılabilecek dedenin otoritesi sınırsız veya sorgulanamaz değildir. Ocakzâde dahi olsa kişinin dede olabilmesi için bilgi ve görgüsüyle, adaletiyle, hitabetiyle, yaşam tarzıyla tam olarak yolun temsiline layık ve taliplerin rızasına sahip olması gerekir (Salman, 2019: 232).

Şimdi tüm bu açıklamaların ışığında, geleneksel Alevi topluluğunun örgütlenme şekliniiktisadi açıdan nasıl yorumlayabiliriz? Marx’ın yaptığı gibi tarihe üretim tarzları açısından yaklaşırsak, bu örgütlenme tipi ilkel komünal topluma benzetilebilir mi? Sosyalist yazında, Aleviliği komünizm veya sosyalizme benzetme tavrı yaygındır. Ancak bu hem “anakronik” bir yaklaşımdır hem de Aleviliğin kutsala olan referanslarını es geçmek demektir. Burada Wolf’un (2000:16-18) köylü ile ilkel toplum arasında yaptığı ayrım bir parça aydınlatıcı olabilir. Köylüyü “kırsal rençperler” olarak tanımlayan Wolf, bir rençper, “devleti olan bir topluma entegre edildiğinde, yani kendi toplumsal katmanı dışında olan güç sahiplerinin talep ve yaptırımlarına tabi hale geldiğinde, gerçek anlamda köylülükten bahsedebileceğimizi” yazar (Wolf, 2000:30). İlkel toplumda ihtiyaç fazlası mallar, gruplar ya da grupların üyeleri arasında doğrudan mübadele edilir; köylülerin artıkları ise hâkim bir gruba aktarılır (Wolf, 2000:18). Marshall D. Sahlins (1960:408): “İlkel ekonomilerde çoğu üretim faaliyeti mübadele ve kazançtan ziyade üreticilerin (doğrudan) kullanımına ve akarabalık yükümlülüklerinin yerine getirilmesine yöneliktir. Bundan çıkan sonuç şudur ki, ilkel toplumda üretim araçlarının fiili mülkiyeti adem-i merkezi, mahalli ailevidir.” diyerek ilkel toplumların ekonomik ve toplumsal dünyasını anlatmıştır.

Polanyi'nin yaptığı gibi toplumsal örgütlenme biçimlerini *karşılıklık- yeniden dağıtım ve piyasa* olarak ayıracak olursak geleneksel Alevilik, karşılıklık (reciprocity) bazında bir örgütlenmeye denk gelir. Wolf'un (1997) emeğin tarihsel organizasyonunailskin sınıflandırmasını (kandaş toplum, haraççı devlet ve piyasa) baz alacak olursak da kandaş toplulukla karşı karşıyayız demektir. Dünya tarihine mübadele tarzları açısından yaklaşan Karatani'nin (2017) gözünden bu topluluğun, mübadelelerin karşılıklı armağanlaşma şeklinde olduğu A tipine karşılık geldiğini söyleyebiliriz.¹ Kategori isimleri farklı olsa da ortak unsurlar; piyasa ve devletin olmadığı bir örgütlenme şekline tekabül eder. Toplumun tümünden ayrı, özerk bir siyasi alan ve toplumdan ayrı zor güçleri olmadığı gibi, ekonomik ilişkiler için de toplumdan soyutlanmış ayrı bir alanın -piyasanın- varlığından söz edemeyiz.

Siyasi antropoloji gözünden bu örgütlenme tarzına baktığımızda ise ocak sisteminin dinî-siyasi kabile yapılarından şekillenmiş olduğunu söylemek mümkün. Kapalı kabile gruplarında grup dayanışmasını kurma, çoğaltma ve devam ettirmeiylevselliği (Langer, 2019:498) olandedeler ve ritüelleri anlamak için İbn Haldun ve Ümit Hassan'ın analizlerinin gayet makul bir çerçeve çizdiğini görürüz. Göçebe değerleri ve asabiyye vurgusu burada önem taşır. Fakat bu, salt Türk topluluklara ait özellikler olmayıp, İbn Haldun'un açıkladığı gibi bütün göçebe topluluklar için geçerlidir (Yalçınkaya, 2016: 78). Asabiyeti, "Düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve istilalar kişilerin bir araya toplanması" şeklinde tanımlayan İbn Haldun, "Asabbiyet bir nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmalarıdır." saptamasıyla (Yalçınkaya, 2016:85) asabiyetin, dayanışmayı aşan boyutlarına dikkat çeker.

Esasında, Alevilik araştırmalarında göçebelik veya şaman vurgusu önemli bir yer tutar. Ancak, bu çalışmalarda Yalçınkaya'nın da belirttiği gibi inanç ile göçebe yaşamın bütünselliği veya örgütselliği arasındaki ilişkiye girme gereği duyulmaz:

1 Karatani pre-kapitalist toplumsal formasyonlar için üç kategori önerir ve bunu yaparken dünya tarihini mübadele tarzlarına göre ele alır. Bunlar; karşılıklı armağanlaşmaya dayalı A tipi (devlet öncesi klan, aşiret vb. toplumlar), yönetim ve himayeyi içeren B tipi (devletli toplumlar), meta mübadelesinden oluşan C tipi (devlet-sermaye ve ulus üçlüsünden oluşan kapitalist toplum). Bunlara ek olarak Karatani, bu üçünün aşılması anlamına gelen D tipi (devlet-sermaye-ulus düğümünden kurtulmuş göçebe toplum) mübadele tarzını önerir. Burada vurgulanması gereken nokta, bu dört tip mübadele tarzının tüm toplumsal formasyonlarda bir arada bulunduğu. Örneğin, kapitalist toplumda (C tipi) hem karşılıklı armağanlaşma (A) hem de yeniden bölüşümcü (B tipi) mübadele tarzları mevcuttur, yalnızca baskın olan meta mübadelesidir. Başka bir deyişle, piyasa, aile, akrabalık, komünite bağlarına baskındır.

“Buradaki sorun Şamanlığın bir inanç sistemi olarak alınmasında yatar. Şamanın tüm işlevleri, topluluğun ekonomisiyle ilgilidir ve aynı anda kutsaldır çünkü bizatihi bu ekonomi kutsala dahildir, her şey gibi. Topluluk ekonomisi yalnızca Şaman figüründe değil, bizzat Tengri’de de karşımıza çıkacaktır... Tanrının her kendini gösterme biçimi göçebe yaşam ve ekonomi için bir engel ya da teşvik, bir ödül veya bir ceza olarak okunmaya açıktır. (Yalçınkaya, 2016: 218)

Dolayısıyla, denilebilir ki her örgütlenme tarzı belli maddi süreçlere karşılık gelmektedir ve bu süreçlerle ilgili değerlere-zihniyete- sahiptir.

Rasyonel birey ve hatta bireyin Doğu toplumlarında ortaya çıkamayışı genellikle bu toplumlarda kamucu bilincin önde olmasıyla açıklanır. Ama bu kamucu bilincin kaynaklarına değinilmez. Örneğin Ergun’a (1991:136-137) göre, ekonomik koşullarıyla, bireyleri eşitlendirmeye bağlamayı öngören Osmanlı toprak işletme düzeni, ekonomik koşullarında birey haklarını tanıyan, fakat kamu yararının gereklerini kollayan İslam dini ile tarikatlardaki bireyden önce gelen kamu düşüncesinin belirlediği bir yaşanan ilişkiler bütünüdür yani Osmanlı toplumunda kamu bilincinin çoğu zaman bireysel bilinçten önce geldiğini savunur.

Doğu toplumlarının maddeye yaklaşımının farklılığı, inanç bilgisi ile gerçek bilgisi arasındaki farkla açıklanan bu tür yaklaşımları “oryantalist” bulan Yalçınkaya’ya (2016:271) göre kandaş geleneğin bütünsel kutsallığından söz ediyorsak inanç bilgisi-gerçek bilgisi ayrımı yapılamaz. Bunun yanında, “İslam’ı ve Türklüğü özgülleme”nin yani, Türklüğü ve İslam uygarlığını köksüz bir başlangıç noktası olarak almanın, “kandaşlık temelli asabiyyetten inanç temelli bir asabiyyet türetilme çabası olduğunu” ileri sürer. Yalçınkaya ayrıca kamuculukla toplumculuğu birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir:

“Kamudan söz etmek devleti gerektirirken, toplumculuk devleti şart koşmayabilir. Modern toplum ise kasıt zaten devleti yedeğinde şart koşar ama toplum, topluluğu da içeren, topluluksal değerleri de kapsayan bir şeyse devlet öncesine atf yapmamız gerekir.” (Yalçınkaya, 2016:271)

Eski Türkdestandarında veya halk şiirlerinde karşımıza çıkan temalar da İbn Haldun’un betimlediği tarzda göçebe değerleriyle (mülk öncesi) ilgilidir. Bu destanlardaki kahramanlar savaş meydanındaki cengaverlikleriyle öne çıksa da veya tahta geçişleri için akrabalık bağları gerekli olsa da onları değerli kılan şey doğrudan göçebe ahlakına uygun rolleridir. Düzenli aralıklarla verdikleri toylar veya malını yağmalatma ritüelleri gibi kamusal faydayı önceleyen eylemlerle topluluğun gözünde

saygın bir yer kazanırlar. Tıpkı Alevilikte dedelik için soyun gerekli ama yeterli bir şart olmaması, yani ocakzâde dahi olsa kişinin dede olabilmesi için belli ahlaki değerleri taşıması gerektiği gibi. Dede Korkut gibi destanlarda aç doyurup, çıplak giydirmek baş kesip kan dökmekle aynı önemdedir (Yalçınkaya, 2016:67-68). Bunlar göçebe ahlakıyla ilgili göçebe erdemleridir bir anlamda.

Çalışmanın başında vurgulandığı gibi Aleviliğe dair özcü yaklaşımlar Alevi değerlerinin sosyo-ekonomik temelini kavramamızı engeller. Dayanışma, paylaşma, kolektif hareket, cömertlik, kadının toplumdaki statüsü, kamusal faydanın önceliği gibi değerlerin Türklükle, Türkmenlikle bir tutulması esasında bir kültürün çoğunlukla da bir ırkın yüceltilmesi adına yapılır. Oysa bir topluluğun iktisadi zihniyetini oluşturan unsurlar onun ait olduğu ırkla ilgili bir şey olmayıp, topluluğun üretim ve mübadele tarzıyla ilişkilidir. Zaten İbn Haldun'un asabiyyet teorisi de tüm göçebe toplumlar için geçerli bir teoridir. Bu nedenle bir sosyal bilimci Aleviliği anlamak için onun göçebe ekonomisinin detaylarına bakmalıdır.

Göçebe topluluklar geç dönemlerinde -pazar ekonomisinin egemen olduğu toplumların kıyısında yaşadıklarında- bile pazar için üretim yapmazlardı. Tarımcı topluluklar ise daha erken ve hızlı kapitalist pazar ile bütünleşmişlerdir. Temel ekonomik faaliyetleri hayvancılık olan göçebelerde hayvanların bakımı esasen onların sütünden, yününden, gübresinden faydalanmak içindir. Dinsel törenler, adaklar, düğünler için kurban olarak kesilmesi dışında göçebelerin hayvanın etinden yararlanmak Türkmenlerde pek olağan bir şey değildir. Bu törenlerde de et tüketimi toplulukla beraber yapılır. Hayvanların satılması veya kesilmesi göçebe topluluk açısından kutsala yapılmış bir saygısızlık olarak karşılanırdı. Göçebe topluluklarda ekonomi pazar için olmasa da takas bilmediklerini, alım-satım yapmadıklarını söyleyemeyiz. Pazar yerlerinde kendi ürünleri olan süt, yoğurt, yağ, yün, dokumalar, tiftik vs. satarak üretmedikleri şeyleri satın alırlardı. Fakat burada göçebelerin ürettiklerinin sadece basit mal dolaşımında kullanıldığı, onun ticaret, sanayi sermayesine dönüşmediği göz önünde bulundurulmalıdır. İktisadi antropolojide bu, geçimliklerin sağlanması başlığı altında ele alınır. Göçebe, vergi, haraç vb. ödemeleri yaptıktan sonra elinde kalan artı ürünü altın ya da paraya çevirerek toplumsal harcamalar için biriktirir. Düğün, adak, darda kalan hisım ve bir dayanışma örgütü olan topluluğun diğer üyelerinin kara gün harcamaları bu birikimden karşılanır (Ateş, 2014:107-120). Wolf (2000:24) da tüm toplumsal ilişkilerin törensellerle (ceremonial) çevrili olduğunu ve eğer insanlar toplumsal ilişkilere katılacaklarsa o zaman bunun masraflarının ödeneceği bir fon

teşkil etmek için de çalışmaları gerektiğini söyler. Buna da “*törenselle fon*” adını verir. Ateş (2014:120), böylesi durumlarda topluluk üyelerinin daha fazla yardım etmek için birbirleriyle yarıştığını ifade eder:

“Aslında bu yarış, gergin çatışmalı durumlarda bile topluluğun yaşamının her alanında yapılır ve töre gereğidir. Karşılıklılık ilkesi gereği kazanılan ya da alınan ise sadece bir yönünde bey, ağa, efendi, cömert çağrılmaktadır.”

Sahlins’in (2010:138) Malezya yerlileri için söylediği özellik göçebe Türkmenlerde de görülür:

“...büyük adamın kariyeri, yöneticileri olan ve olmayan kabileler arasındaki karşıtlığı ima etmekle kalma; bunun ötesinde büyük-adamın kariyeri, cömertçe yapılan bir özşömürü ve karşılıklılık yoluyla finanse edilen birikim evreleriyle iki ekonomik otorite biçimi arasında bir geçiş oluşturur. Özşömürü, bir tür orijinal ve az gelişmiş itibar iktisadıdır.”

Topluluk içinde bu insanların ve soylarının üyeleri cömertlikleri sayesinde el üstünde tutulur. Onun için Türkmen’de ya da genel olarak göçebe dünyasında “beylik vermeyinen yiğitlik vurmeyinan” kazanılır. Buradaki birikimciliğin bir cimrinin tutumu ile tamamen zıt anlayışta olduğu açıktır. Göçebe birikimlerini saklamaz gizlemez; birikim kadınların, genç kızların ve gelinlerin süs eşyaları olarak topluluğa ilan edilir. Yalın ve az tüketime dayalı yaşam anlayışları onların güzel ve süslenmiş atlara binmeleri, güzel giysilerle dolaşmaları, süslenmeleri ve takı takmalarını engellemez. Türkmen kadınları ve erkekleri silah, ender bulunan binek hayvanı vb. yerine “sarı yemez içmez” diye art ürününü altına çevirmeye yatkındır (Ateş, 2014:121).

Sahlins (2010:121) bu anlatılanlarla benzerlik içinde olan yerli Polinezya, Avustralya, Kuzey Amerika kabileleri için servetin ya da biriktirilenin topluluğa ilanı ile ilgili olarak Marcel Mauss’un tanıklığına başvurur:

“...iki klan söz konusu olduğunda, bütünsel yükümlülük şu olgıyla kendini gösterir: Dâimi bir sözleşme durumunda olmakla herkes her şeyi, kendi klanındaki başka herkese ve karşı klandaki bütün herkese borçlu olur. Dâimi ve kolektif özelliği, servetin diğer taraf karşısında gözler önüne serilmesini zorunlu kılan bu tür bir sözleşmeyi hakiki bir traite (sözleşme) haline getirir. Yükümlülük her zaman her şeyi ve herkesi kapsar.”

Bünyesinde çeşitli asimetrik ilişkiler barındıran ama bunları emir/itaat hiyerarşik ilişkileri çerçevesinde örgütlememiş bu tarz eşitlikçi toplumlarda, belirli toplumsal rollere ve otorite diyeceğimiz belirli kişisel özelliklere bağlanan ve saygınlık diyeceğimiz türden asimetritler vardır (Çamuroğlu,2005: 42-43).Böyle bir toplumsal yaşantıda maddi hayat toplumsal ilişkileri izler; ekonomi, toplumsal hayattan soyutlanmış veya ondan bağımsız bir şey değildir henüz ve toplumsal problemler de ritüellerle çözülür. Potlaç, toy veya yağmalatma gibi törensel mübadeleler (ceremonial exchange), servetin bir araya getirilip dağıtılması, bölüştürülmesidir. Bu ritüeller bir yandan servet eşitsizlikleri oluşmasını engellerken diğer yandan doğa güçleri ve ataların ruhunun eşlik ettiği ritüellerle grubun sürekliliği garanti altına alınır. Mübadeleler somuttur, piyasa sistemindeki gibi maddi hayatın soyutlanması söz konusu değildir. Bu nedenle de soyutlaşan mübadelelerin neden olduğu eşitsizliklere yer yoktur.

Özet olarak diyebiliriz ki, Batı bilim dünyası tarafından “senkretik” (bağdaştırmacı) ve “heterodoks” özellikler atfedilen Müslüman mezhepler olarak; ortodoks Müslüman kaynaklar tarafından ise basitçe “heretik/sapkın” olarak adlandırılan, Anadolu ve Yukarı Mezopotamya'nın geneline yayılmış, nesiller boyu birbirine bağlı din görevlileri ile bunların alt mensuplarından oluşan kapalı topluluklar ağı (Langer, 2019:485), ekonomik, hukuki ve siyasi açıdan kendi kendine yeterli bir sistem arz eder. Bu tarz topluluklarda inanç ve gerçek ayrımı olmadığı gibi toplum ve ekonomiasında da bir ayrım yoktur, hepsi kutsala dahildir (embedded). O halde böyle bir örgütlenmenin kurumları ve ritüelleri de böyle bir zihniyetin ipuçlarını taşıyacaktır.

2. Geleneksel Alevi Ritüelleri

Dinin dinamik unsurunu oluşturan şey ritüel ve pratiklerdir. Antropoloji terminolojisi içinde, değişik türdeki yükümlülüklerin yerine getirilmesi olarak adlandırılan rit veya ritüel; “İnananların uzlaşımın simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar” (“Rites and Ceremonies”, *Encyclopaedia Britannica*, XIX, 351) olarak tanımlanmaktadır. Ritler, yalın toplumsal alışkanlıklar, adetler yani belirli bir değişmezlikle tekrarlanan hareket tarzları olduğu kadar doğaüstüne bağlı inançlara ilişkin törenleri de belirtmektedir. Değişime uğrayabilme özelliği vardır fakat bu değişim çok uzun bir süreye yayılmış olmasından ve algılanması da bu yüzden ağır olmasından dolayı fark edilmez. Çünkü kısa bir zaman içinde yaşayacağı önemli bir değişiklik onun değerinin sorgulanmasına hatta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına sebep olur (Akyol, 2009:17).

Belirli dinleri benimsemiş toplumlardaki dinsel ritüeller de aslında mitik tekrarlamalardır. Antropology Sözlüğü'nde de bu özelliğine vurgu yapılarak “Gelenekler tarafından farklı zaman aralıklarında oluşturulmuş, genellikle din ya da büyü içeriğindeki eylemler dizisi” şeklinde tanımlanmıştır. Müslümanlıktaki Kurban Bayramı ritüeli de buna bir örnek teşkil eder (Akyol, 2009: 20). Mitler, ritüeller ve inşa edilen gelenekler yoluyla cemaati, simgesel olarak yeniden yaratarak özümleme tehlikesine karşı tedbir alınmaktadır (Kızıldağ Soileau, 2019:508)

Akyol'a (2009:20) göre nerden bakarsak bakalım, ayinler insanların bireyler ve daha sonrasında içinde bulunacağı kalabalık topluluklar arasındaki toplumsal düzenlemeleri, karşılıklı duygu yüklü bağımlılıklarını ve daha sonra sebep olacağı toplumsal olarak kabul görmüş/ onaylanmış, 'uygun' ilişkiler sistemini kavramsallaştırmaktadır.

Emile Durkheim, “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” (1912) adlı çalışmasında, toplumun yapılandırılmasında ritüel performansı anahtar mekanizma olarak tanımlamıştır ve o zamandan beri de hem sosyoloji hem de antropoloji alanında ritüel önemli bir toplumsal mekanizma olarak kabul edilmiştir. Durkheim, ritüellerin bilimsel anlamda incelenmesi gerektiğinin önemini şöyle vurgulamaktadır:

“Toplumsal olguların yüzeysel ve kişisel izlenimlerinden onların temel-yapısal özelliklerine doğru gidebilmek için şunlara bakmalıyız: Gelenek, kanun, töre diye adlandırılmış olan pratikle güçlenmiş eylem yolları...Biz burada kişisel hayatın basit alanlarıyla değil, kuşakların hepsine öğretilmek suretiyle biçimlendirilmiş düzenli ve sabit pratiklere, kolektif deneyimlerin arka planıyla ilgileniyoruz.” (Durkheim'den aktaran Akyol, 2009:21).

Durkheim, ritüellerin, toplum birliğinin bir tür dışavurumu olduğunu belirtir ve görevlerinin toplumsal dayanışmanın, özellikle de toplumsal düzenin dayanakları olan duyguları yineleyerek, güçlendirerek toplumu ya da toplumsal düzeni yeniden yaratmak olduğuna ve ritüellerin kişinin nesnel huzurunda nasıl davranacağını belirleyen davranış kuralları olduğuna yönelik bir kuram ortaya koyar (Akyol, 2009:21).

Radcliffe-Brown (1969:314) ise ritüellerin görevlerini şu şekilde açıklar: *“Bir arada yaşamak bireye; gerek atalara, gerek birlik üyelerine, gerekse gelecek kuşaklara ilişkin birtakım görevler yükler. Birey bu görevleri yerine getirirken sahip olduğu duygular kendisini denetler ve teşvik eder. Ritüeller, toplumsal dayanışmanın güç aldığı bu duyguları artırır, yineler ve sağlamlaştırır.”*

Durkheim'in ritüellerin toplumsal dayanışma duygusuna katkısı ve toplumsal düzeni “koruma” işlevleri üzerine durmasına karşın Turner, ritüelin toplumsal

“değişim yaratma” potansiyeli olan sosyal bir mekanizma olması üzerinde durur ve toplumu sürekli akış içindeki dinamik bir varlık olarak ele alır. Turner’a göre düzen ve düzen karşısının bir diyalektiği olarak tanımlanan ritüel, “zorunlu olanı arzu edilene dönüştüren bir mekanizma” gibi çalışır. Ahlaki engellerin can sıkıcılığı bu mekanizma sayesinde ‘fazilet sevgisi’ne dönüşür. Bunun sonucunda da çatışma çözme ve toplumsal denge oluşur (Akyol, 2009:22).

Geleneksel Alevi ritüelleri de devletten ve Sünni halktan izole bir şekilde kurduğu otonom yapıyı dengede tutacak özellikleri sergilemenin yanında göçebe-kandaş toplumsal örgütlenmenin demokratik değerlerini yansıtır. Bu ritüellere göz atmadan evvel Alevilikteki Tanrı-insan ilişkisinin özgünlüğünden bahsetmek gerekir. Halk İslamı içinde görülebilecek Sünni tarzdan veya Şeriatla temsil edilen resmî İslam’dan farklı olarak Alevilikte Tanrı ile insan arasında bir ast üst ilişkisi yoktur. İnancın Vahded-i Mevcud anlayışı gereği Tanrı insandan insan Tanrı’dan öte değildir (Yalçınkaya, 2003, 189). Görüldüğü gibi, tahakküme karşıtlık daha Tanrı’nın huzurunda başlar.

Yıldırım’a göre de Alevi öğretisi, Tanrı-insan ilişkisinden çok insan-insan ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu durum ibadetlere de yansımıştır. Bireysel ibadetler pek fazla önemsizken, toplu ibadete merkezi bir konum verilir. Bireysel ibadetler (sabah kalkınca, yemekten önce, akşam yatarken bazı dualar etmek gibi) cem gibi net bir şekilde formüle edilip tam bir ritüel formuna ulaşmamıştır (Yıldırım, 2012:150). Salman’ın da vurguladığı gibi Cemler dışında Alevilikte ibadet, kişiyle kendi yücesi arasına bırakılmıştır (2019: 269).

Bir başka ifadeyle, geleneksel Alevilik bir “toplum dini”dir. İnancın gereklerini yerine getirilebilmesi belirli bir dinsel-toplumsal yapının mevcudiyetine bağlıdır ve “Alevi olmanın” sınırlarını belirleyen unsur da toplumsal aidiyettir (Yıldırım, 2012: 150).

Yıldırım (2012: 146), geleneksel Aleviliğin taşıyıcı kurumları olarak dede ocakları, musahiplik ve cem törenini sıralar. Alevi öğretilerinde bu dünya ile batını dünya iç içe geçmiş olduğu için, Aleviler önemli ritüellerinin tümünün kaynağının batını dünyadan geldiğine inanırlar. Cem töreni, semah ve pırların yıllık yaptıkları geziler o dünyada yapılan merasimlerin devamıdır (Gezik, 2018: 264). Dede ocaklarını çalışmanın ikinci bölümünde ele almıştım. Burada cem ve musahiplikle ilgili ritüellere ve ziyaret ritüellerine bakmak istiyorum.

Yıldırım'ın da (2012:150) belirttiği gibi cem ve cem etrafında şekillenen dinsel hayatın yürümesi bakımından mekân birincil öneme sahip değildir. Batını bir öğreti olarak Alevilik felsefesinde önemli olan cemin yeri, zamanı, şekli değil kendisidir; öz, biçimden önce gelir. Daha da önemlisi:

“Cem, kişinin vicdanını rahatlatmak, günahlarından arınmak için Tanrıya yakardığı bir ibadet değildir. Bilakis ceme zaten ancak günahından arınmayı bilmiş, vicdanı rahat olanlar girebilir. Cemde asıl hüner kişinin aslına erebilmesi, özünü dara çekip benliğinden sıyrılabilmesi, ölmeden önce ölüp yolun anlam dünyasını kavrayabilmesidir.” (Salman, 2019: 260-271)

Salman'a göre köylerde cemevi diye müstakil bir alan olmamasının iki nedeni vardır. Birincisi, belli dönemlerde topluca yapılan cem ibadeti dışında talibin gündelik olarak uyması gereken bir ibadet zorlaması yoktur. Hayatın her anı (çalışma, doğru yaşama vb.) ibadet olarak görülür. Cem pratiği kırsal çalışma düzenine uygun biçimde düzenlenmiştir ve doğa ile uyumlu biçimde ancak kış ayları yani atıl zamanda yapıldığı için de sürekli bir ibadethane gereksiz ve işlevsiz olacaktır. Cemin sabit-belirli bir mekânda yapılmamasının ikinci nedeni de güvenlik kaygısıyla ilgilidir (Salman, 2019: 275).

Cem ritüeli, köy toplumu gibi geleneksel bağlamlarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar ortodoks Sünni hukukunu uygulayan resmi kadı mahkemelerinden uzak duran ve sapkın olarak görülen grupların üyeleri olan dedelerin başkanlık ettiği önemli bir yerel mahkeme görevini ifa etmiştir (Langer, 2019:484). Dolayısıyla, cem ritüelinin somut işlevleri; topluluğa temel inanç eğitiminin ve değerlerinin verilmesi (eğitim), husumetlerin giderilerek iç barışın korunması (hukuk), paylaşım ve dayanışmanın öne çıkarılarak bunun “fazilet sevgisi”ne dönüştürülmesi şeklinde özetlenebilir. Örneğin yılda bir yapılan görgü cemi, bir toplumsal hukuk mekanizması işlevini görür. Resmi makamlarla minimum düzeyde karşı karşıya gelmek isteyen topluluk bir anlamda kendi iç hukuk düzenini kurumsallaştırmış olur:

“Bu küçük alanda topluluk üyelerine karşı herhangi bir suç işleyen, zaten dar olan toplumsal sınır içinde mutlak şekilde dışlanma yaptırımıyla yüz yüze olduğundan genellikle bireylerin (ve toplumda topluluğun) yoğun oto kontrolüne dayalı bir düzen oluşmuştur. Bu düzen, inanç öğeleriyle desteklenen bir hukuk alanı da içerir. Böylece Alevi köyleri bu yapı içinde adi suçların az yaşandığı, ortaya çıkan suçların da topluluk hukuku (görgü) ile içeride cezalandırıldığı bir düzenle anılır (Salman, 2019: 260).

Burada vurgulanması gereken bir nokta, cem ritüelinin tüm Alevi topluluklar için geçerli tek tip bir formata sahip olmadığıdır. Örneğin Tahtacıların cemleri ile Dersim bölgesinde yapılan cemler birbirinden farklı olabilmektedir. Bu durum, “yol bir sürekin bin bir” olarak ifade edilen Aleviliğin çoğulcu yapısından kaynaklanmaktadır. Kimi Aleviler ise bu yerel farklılaşmayı Sünni baskısının doğrudan bir sonucu olarak görürler (Langer, 2019:485) Alevi aktivistler arasında bu ritüel formlarının heterojenliğinin üstesinden gelmek üzere “tek düze” haline getirilmiş ritüelleri savunanlar çoğunluktadır. Ancak bu hem inancın doğasına aykırıdır hem de yüzyıllardır itiraz edilmiş düzene benzemek anlamına gelecektir. Ritüellerin tek tipleşmesinin başka bir nedeni de kentleşmedir. Modern çalışma düzenine uyum sağlamak amacıyla saatler süren cem töreni yerine sadece bir iki saat süren cemler yapılmaktadır. Dolayısıyla, cem ritüeli aslen sadece köy toplumunun dinî, sosyal ve ekonomi yönünden tek kurumu iken göç sebebiyle çoğu özelliğini yitirmiştir (Langer, 2019:486).

Alevilikte en somut kolektif ibadet olan cem, aslında yoğun bir soyutlamadır. Cemlerin düşünce ve ritüel yönünden Kırklar Cemi’nin yansıması olduğu düşünülür. Peygamberin, peygamberlik vasfıyla değil ancak ve ancak sıradan biri olarak kabul gördüğü Kırklar cemi, kişinin benliğinden vazgeçerek toplumla bir olabilme erdemini vurgular. Bu da bizi yine asabiyyetin içerdiği ahlaksal çerçeveye götürür: Kolektif değerler, kolektif duygu, eşitlikçilik ve kolektif aksiyonerlik. Göçebelerin anlam dünyasında şahsi karakterin yani bireyin bir önemi yoktur: Bir kırktır, kırk da bir (Yalçınkaya, 2016: 93). Kırklar Cemi’nde peygamberin tacının yere düşüp kırk parçaya ayrılması gibi Dede Korkut masallarında da Bamsı Beyrek’in kırmızı kaftanının kırka bölünmesi, kırk kültürünün göçebe ahlak değerleri ile olan ilgisini gösterir. Bu değerlere göre “fark yaratmamak için paylaşmak” gerekir (Yalçınkaya, 2016:85).

Arslan (1997: 129)’a göre, topluluk üyelerinin birbirlerine karşı duydukları bir dayanışma duygusu, bilinci olarak asabiye, bir “zihin” durumu olarak kaşımıza çıkar. Yalçınkaya (2016:88) ise asabiyyet kavramının bir “zihin durumu” olarak kavranışının önünde İbn Haldun bakımından bir engel olduğunu ve bu engelin, asabiyyetin üzerinde yükseldiği sosyo-ekonomik temel olduğunu vurgular. Hassan’ın belirttiği gibi: “*Asabiyyetin kendisinin kazanılması belirli üretim tarzına bağlı olarak doğmuştur ve yine ekonomik gelişim ve değişim içerisinde kaybedilir.*” (Hassan, 1977: 206) Dolayısıyla asabiyyet mülk öncesi bir duruma işaret etmektedir (Yalçınkaya, 2016:89).

Tıpkı asabiyyet gibi evrensel nitelikler gösteren Kırklar kurumunun Moğollarda, Ruslarda ve Türklerde görülmüş olması da raslantı değildir. Çünkü yükseldiği temel kandaşlık temelidir (Yalçınkaya, 2016: 87). Peki nedir bu kandaşlık temeli?

“Kandaşlık özellikleri denince yalnızca somut olarak izi bilinen akrabalık ilişkilerinin doğurduğu tavır değil, akrabalık ilişkileri var imişçesine işleyen bir karşılıklı dayanışma duygusu ve aksiyonu anlaşılmalıdır.” (Hassan, 1977:185)

Morgan’a dayanarak, Ümid Hassan kandaş toplumlarda kandaşlık bağının özellikle sosyal örgütlenme bakımından içeriğini “karşılıklı yardımlaşma, savunma ve haksızlıkları giderme yükümlülüğü” olarak saptar ve özellikle bunun eylemci niteliğinin altını çizer:

“Asabiyyet soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir... Asabiyyet bir davranış biçimidir. Bu davranış biçimi ise kolektif olmaktadır.” (Hassan, 1977: 197)

Kolektif davranış biçiminin bir diğer yansıması iki kişi ve eşleri arasında oluşturulan kardeşlik yani musahipliktir. Akademik dilde “ritüel kardeşlik” olarak tanımlanan ve Aleviliğin en temel kurumlarından biri olan musahiplik Melikoff’a göre;

“...kan bağı taşımayan iki insan ve kadınları arasında bir dede tarafından kutsanarak oluşturulan manevi kardeşlik diye tanımlanabilir. Köken olarak göçer, yarı göçer ya da yerleşmiş cemiyetlere özgü sosyal nitelikli bir kurumdur.” (Melikoff, 1999: 268)

Şehirli Bektaşilerde olmayan bu gelenek yine kandaş toplum temelinde ele alınabilir. Hassan, “Kandaşlık Töreninde Örgütsellik; Ant ve Kargış” başlığı altında incelediği ant kalıbına uygun düşen bu kardeşleşmenin “beraber yaşama, gerekirse birbirini için ölme” ye kadar uzanan geniş bir yelpazeyi barındırdığını saptamaktadır. Hassan’a göre ant, temelinde “akrabalık ile akraba imişçesine birlik” arasındaki farkı kaldırmaktadır. Dahası Hassan, bunun eyleme dönük olduğunu, aslı olarak bu birliğin kendisini eylemde gösterdiğini, asabiyyet kavramına da referans vererek göstermektedir. Bu kalıbın Alevilik içinde yer alan ve günümüze kadar süregelen karşılığı musahiplik ilişkisidir (Yalçınkaya, 2016:250). Musahiplerin birbirlerine karşı sorumluluğu ölünceye kadar sürer Musahiplerden birinin ölmesi halinde sağ kalan musahip ölenin geride bıraktığı bütün sorumlulukları üstlenmek zorundadır.

Musahiplik töreni, ant töreni gibi oldukça görkemli ve ayrıntılı bir kabul törenidir. Bu nedenle de adaylara gerekli uyarılar yapılır: *“Gelme gelme, dönme dönme; gelenin*

malı gider, dönenin canı gider. Öl ama ikrar verme; öl, ikrarından dönme.” (Bozkurt, 1990: 171). Buyruk, musahiplik törenini bitirirken açıkça şöyle der: “*Dördünüz bu gece bir düşekte yatacaksınız*”. Bozkurt, Ege bölgesi Tahtacılarının bu geleneği günümüzde de sürdürdüğünü gözlemiştir (Yalçınkaya, 2016:253). Dersim Mazgirt bölgesinden insanlardan dinlediğime göre o bölgede demusahiplik töreninde dört kişi bir çarşaf altına yatırılır. Melikoff’a göre: “Nasıl Ayin-i cem, öte alemdeki Kırklar Cem’inin yerdeki bir tekrarlanması ise, din kardeşliği de zaman ve mekân dışında olmuş ve bedenleşmelerin devrine göre olagelmekte bulunan bir törenin yeryüzündeki izdüşümüdür.” (1999:269)

Alevi ritüelleri kapsamında ele alınabilecek bir diğer olgu da kutsal sayılan yerlerin ziyaretidir. Arkaik inançların bir mirası olarak bugün dünyanın pek çok bölgesinde ziyaret kültürünün izleri vardır. Doğayla iç içe yaşayan toplulukların gerek atalarının gerek doğal varlıkların ruhuna atfen yarattıkları ziyaretler, animist-naturist kökler taşır. Dünya üzerindeki toplumların hemen hepsinde bu kültürün izlerine az ya da çok rastlamak mümkündür (Salman, 2019: 294). Örneğin Gudeman, Antropoloji ve Ekonomi (2016) kitabında Kanada’da yaşayan Cree isimli topluluktan örnekler sunar. Cree lerin maddi pratikleri hayvanların ruhları ile bağlantı kurmaya dayanır. Bu topluluklar için arazilerin ve ormanların sahibi yoktur, topluluğun lideri, toprağın avcılık için kullanım haklarını topluluğa dağıtır. Bu lider aynı zamanda, doğru avlanma tekniklerinin de güvencesidir. Cree dünyasında hemen her şey bir ruha sahiptir. Başarılı avlanma avcı ile hayvanın ruhu arasındaki ilişkiyi temsil eder. Avcı saygılı davranmalıdır avına karşı ve bu saygı ritüeller aracılığıyla ifade edilir. Avdan önce ve av esnasında avcı, hayvanı ikna etmek için bazı ritüeller gerçekleştirir. Tüm bunlar Tahtacılar’ın ağaç kesme ritüeli ile genel olarak Alevilikteki kurban kesme ritüelini anımsatır. Cree’ler ayrıca avladıkları hayvanların kemik ve boynuzlarını bir platformda saygı göstergesi olarak sergilerler. Düzgün Baba ziyaret yerinde de kurban edilen hayvanların boynuz ve kemiklerinin sergilendiği bir yer vardır. Avcı ve hayvan arasındaki bu ruhsal ilişki, Gudeman’a göre, ekonominin canlılığını (zindeliğini) vurgular. Ayrıca, bu ritüel ekonomisi, Cree’nin yıllar boyunca piyasa etkilerine direnmeleri için güç vermiştir. Toplumsal problemlerin ritüeller aracılığıyla çözülmesi, ekonominin toplumsal hayattan ayrışmadığı toplumlar için söz konusudur ve ekonominin ev (house) ve topluluk (community) katmanlarına tekabül eder. Bu toplumlar maddi yaşamlarını yürütebilmek için büyü ve sihir pratikleri ile mecâzi mantığı (figurative reason) birlikte kullanırlar (Gudeman, 2016: 74).

Anadolu Halk İslamı içerisinde önemli bir yer tutan veli/evliya, eren/ermiş kültü ve bu doğrultuda “ulu” olarak nitelendirilen bu kişilerin biyolojik ölümlerinden sonra da büyük bir canlılıkla devam edegelen türbe, yatır, ziyaret kültleri oldukça yaygındır. Anadolu halk inançları içerisinde yer alan türbe-yatır ziyaretlerine, evliya kültürüne, ağaçlara bez bağlama geleneğine, mum yakma, kurban kesme geleneği gibi bazı pratiklere Alevi inanç sisteminde sıklıkla rastlanmaktadır (Kızıldağ Soileau, 2019:503). Herhangi bir sosyal grubun, zamanın herhangi bir diliminde ermişliğini onayladığı gerçek bireyleri ölümsüzleştiren etmen, genellikle kendilerine yüklenen olağanüstü manevi gücün dışında onlara olan ilginin devamlılığı ve bunların sonucu gerçekleştirilen ritüellerin vazgeçilmez bir özelliği olan periyodik tekrarıdır. Toplumun kendi varlığını idame ettirmek ve kendini yeniden üretmesi için bu ilginin sürmesi ve ritüellerin yerine getirilmesi önemlidir, dahası bu pratikler geleneksel yapıli toplumların sosyo-kültürel anlamda varoluşlarının garantisini sağlar (Erginer, 2001:274).

Maraş bölgesindeki Elif Ana ziyaretini araştıran Kızıldağ-Soileau, bölgede görüşme yaptığı kişilerin öncelikle Elif Ana'nın dünyevi kişiliğinden, paylaşımcılığından, iyi niyetinden, hoşgörü ve misafirperverliğinden bahsettiğini belirtir. Anlatılanlara göre Elif Ana günlük hayatında sıradan günlük işleri sürdüren, insanlarla birlikte zaman geçiren, onlara iyi nasihatler veren, barışçı, birleştirici, paylaşımcı bir köylü kadındır (Kızıldağ-Soileau, 2019:511). Dolayısıyla, evliya olarak kabul edilen kişilerin öne çıkan yönleri doğaüstü güçlerinin yanında ve hatta daha da önemlisi yaşadığı yerin toplumsal sorunlarına kafa yorması, çözümler bulmalarıdır. Bazen de onları önemli kılan toplumsal düzeni bozacak davranışlardan imtina etmeleri, ölçülü, mütevazı olmaları ve bireysel çıkarlarını ön plana çıkarmamalarıdır. Munzur ve Düzgün Baba örneklerinde olduğu gibi. Gezik'e (2018:139-141) göre bu durum, grubun yaşadığı politik-dinsel ortamlarla ilişkilidir. Etrafı Sünni çoğunlukla çevrili ve bu yüzden kapalı yaşayan bu topluluğun her düzeyde iç çatışmaları engellemek istemesi anlaşılır bir çabadır.

Alevilikte, evliya kültü yanında ağaçlık bir tepe veya su kaynağına da kutsiyet atfedildiği görülür. Bunun nedeni doğayla iç içe yaşamın inancı biçimlendirmesidir. Örneğin Tunceli Mazgirt bölgesindeki Coşık Baba ziyareti bir ağaçlık tepeden oluşur ve buradan tek bir dal bile koparılması kutsala ihanet olarak görülmüş, yasaklanmıştır. Bir anlamda doğanın korunması ile doğanın topluluğu koruduğuna olan inanç iç içe geçmiştir diyebiliriz.

Bu ziyaretlerin diğer önemi, köy topluluğunun her yıl Birlik kurbanı ya da yağmur duası niyetiyle gidip hep birlikte gerçekleştirdiği bir ritüele mekânlık etmesidir. Bu, topluluğun ortak hafızasının oluşmasında ve gelişmesinde ziyaretlerin rol üstlendiğini gösterir. Ayrıca tıbbi imkanlara ulaşma güçlüğü olan bölgelerde insanların hem somut hem de manevi rahatsızlık ve ihtiyaçlarını gidermek için birer ümit kaynağı, yani sağlık ocağı işlevi de üstlenmiştir. Salman'a göre, bu kutsal, hem topluluğun yaşantısının dikkat gerektiren bir yerindedir, birtakım pratik ve ritüeller gerektirir hem de o köyde yaşayan ya da kutsiyetini bilenler için kültürü ve kimliği biçimlendiren ve sonraki kuşaklara devreden ortak hafızanın bir parçasını oluşturur. (Salman, 2019: 300).

Ziyaret yerleri, tarih boyunca insanların yemek, içmek ve bazı şeyleri mübadele etmek için toplandığı yerlerden biri olarak da görülebilir. Antropologlar bu anları "törenselle mübadeleler" veya "şölen" (feast) olarak adlandıırırlar. Bazen bunlara sosyal gösteri (social display) denildiği de olurveya potlaş da denir. Bu ritüeller servetin bir araya getirilmesi ve yeniden dağıtımında aslında. Örneğin, Aleviler ziyaret yerlerine "lokma" adını verdikleri yiyeceklerle giderler ve oraya gelenlere bu lokmaları dağıtırlar. Gudeman (2016:96-97) da Yeni Gine'deki Wogeo adasında yaşayanların yıl boyunca törenselle gıda dağıtımları yaptıklarını yazar. Bu törenler bazen bir erkeğin yetişkinliğe geçmesi, bazen bir evin inşası bazen de bir kızın ilk regli gibi olaylar nedeniyle yapılır. Evsahibi köyde yiyecekler meydanda bir yerde toplanır, davetli köyler de yiyecek getirir ve hepsi tamam olduğunda paylaşım başlar. Modern bir iktisatçı açısından bu durum oldukça gariptir çünkü araçsal değeri az olan, gereksiz emek maliyetlerini içeren ekonomik olmayan bir pratiktir. Oysa yiyeceklerin toplanması ve dağıtımını içeren bu kutlama, evde ortak çalışmadan köy içi paylaşımına, köyler arasında topluluksal paylaşımından evde ortak tüketime pek çok unsuru içerir. Başka bir deyişle, üretim, bölüşüm ve tüketim, katılan hanelerin eşitliğini ifade eden toplumsal ilişkiler aracılığıyla inşa edilir. Wogeo halkının aynı ürünleri paylaşmasının ve mübadele etmesinin nedeni, her bir üyenin diğerine yiyecek toplayıp vererekaralarında bir bağ yaratma istemidir. Başka bir deyişle, piyasa dışında gerçekleşen maddi bir eylem karşılıklılığa (mutuality) neden olur. Hiç kimsenin bir diğeri aleyhine maddi fayda sağlamadığı bir iktisadi eşitlik örneğidir bu.

Ziyaretler; yerel, içe kapalı kırsal bir topluluğun sağlık, mutluluk, bolluk, döl bereketi, iyi ürün vb. özlmlerinin dışavurumu olmasının yanında topluluğa özgü bir ahlaksal ideal olarak; eşitlikçilik, iyicilik, adalet, barışçılık gibi özelliklerin sembolize edilmesidir. Bunun yanında yerel bir topluluğun dayanışması, toplumsal ilişkilerin düzenlenişinin odağı olarak toplumsal birlikteliğe katkı sağlar (Kızıldağ Soileau, 2019:514).

Bu gibi topluluklarda akrabalık bağları, aynı yerde ortak yaşam fikrine dayanır. İnsanlar öncelikle aynı evi paylaşırlar. Kandan, döldenve anne sütü gibi ortak özden gelme ve topraktan gelenleri tüketmedir söz konusu olan. Ekinlerin ve hayvanların, hatta insanların bereketi, dolayısıyla grubun sürekliliği atalarının ruhlarının ritüel niyazı ile güvenceye alınır. Bir arada gerçekleştirilen ritüellerle topluluğun ortak kültürünün oluşması ve gelecek nesillere aktarılması sağlanır.

Sonuç

Siyasi ve ekonomik marjinalleştirilmeden dolayı yoğun dış göç vermesine rağmen halen modern Türkiye’de geniş bir demografik gücü oluşturan Aleviler modern iktisadın kapsama alanına girmez. Modern iktisat kapitalist ilişkilerle ilgilendiği için ve kapitalizm de devletsiz olamayacağı için piyasa ilişkileriyle örülü devletli toplumsal örgütlenmelerle ilgilenir. Evrensel bilginin en üstte, yerel ve geleneksel bilginin en altta yer aldığı modern bilim hiyerarşisine göre Alevilik ancak “antropolojik bir vaka” olabilir. Oysa ekonomik ve siyasal bir kendine yeterlilik örneği olan Alevilik, ekonomipolitik bir bakış açısından çözümlenmeyi beklemektedir. Çünkü devlet ve toplumun çoğunluğu ile minimum düzeyde ilişki kurmaya dayalı ocak sistemi sayesinde toplumsal düzen, hukuk, inanç, kültür, eğitim ve iletişime dair temel ihtiyaçlarını karşılayan, iktidar ve çoğunluğun baskısına rağmen 20. yüzyıla kadar otonom bir alan içerisinde varlığını sürdürebilmiş bir topluluk söz konusu olan.

Polanyi’nin iddia ettiği gibi nasıl piyasa sistemi kendiliğinden oluşmamışsa sosyal bilimlerdeki ayrışmalar da kendiliğinden oluşmamıştır. Geçmiş tarih, geleneksel ve “ilkel” toplumları antropolojiye bırakan, şimdiki incelemek üzere toplumsal alanı piyasa, devlet ve toplum diye ayrıştıran 19. yüzyıl paradigması, Batı uygarlığını ilerleyen bir uygarlık olarak tanımlamıştı. Bilim ve teknolojinin hiç durmamacasına ilerleyeceğine ve insanları daha güçlü ve mutlu kılacağına dair inanç, Avrupa’da ortaya çıkan toplumsal örgütlenme biçimlerini ideal olarak tasvir ederken, bu toplumsal örgütlenmeleri kendilerine örnek almak zorunda hisseden diğer uygarlıklar ise bunu yapamadıklarında “neden başaramadıklarını” kendilerine soruyorlardı. Batı dışı toplumlardaki “eksikliği” zihniyet çözümlenmeleriyle açıklamaya çalışan araştırmacılar, modern toplumun insan tipi olan, kendine her koşulda maksimum fayda sağlamayı ve rasyonel davranmayı düstur edinmiş hesapçı birey tipinin neden ortaya çıkmadığına baktılar.

Bütün maddi unsurların ötesinde insan eylemlerinin niteliğine ve bu eylemlere kaynaklık eden zihniyet, Sombart ve Weber'den sonra din eksenli ele alınmaya başlanmıştır. Her iki düşünür de kapitalizmin ortaya çıkış ve gelişme sürecini dine dayandırmıştır. Bireyin ekonomik eylemlerinin belirleyicisi olarak dine yapılan vurgu ülkemizde ilk olarak Sabri Ülgener'in öncülük ettiği araştırmalarla başlamıştır. Türk Weber'i olarak da bilinen Ülgener, rasyonel insanın ortaya çıkmayışını tasavvufun neden olduğu kanaatkâr zihniyet ile açıklamıştır. Ahmet Güner Sayar bu açıklamalara "Türk töresi" olgusunu eklemiştir.

Alevi ritüellerinden yola çıkarak iktisadi zihniyet konusunu ele alan bu çalışma ise Türkiye'deki zihniyet çalışmalarına iki itiraz getirmektedir. Birincisi, tasavvuf veya Halk İslamı'nın genelleştirilmiş bir bütün olarak sunulmasına, bunların bünyesinde barındırdığı çeşitlilik ve çoğulluğun görmezden gelinmesine ilişkindir. Bu nedenle de dünya görüşleri veya zihniyetleri bakımından arasında uçurumlar bulunan tasavvuf ekolleri arasında ortodoks-heterodoks tasavvuf şeklinde bir ayrımın gerekli olduğunu ileri sürer. Heterodoks tasavvufle bir yandan ekonomik hayatta piyasa tahakkümüne karşı dururken öte yandan siyasal anlamda da tahakküme yani devlete mesafeli olan, bu nedenle de periferide kalmış bir anlayışı kastediyoruz. Dolayısıyla Batı'da olduğu gibi kapitalist bir zihniyetin ortaya çıkmayışını anlamının yolunun, heterodoks tasavvuf ve bunun toplumsal bir örgütlenme şeklinde vücut bulmuş hali olan Aleviliği anlamaktan geçtiğini ileri sürüyorum. Bu durumda kapitalizme geçememiş yerine kapitalizme direnişten bahsetmek daha anlamlı olacaktır.

İkinci itirazım da toplumsal zihniyet veya değerlerin maddi süreçlerden bağımsız bir şekilde ele alınmasına yönelik. Paylaşıcılık, birlikte hareket etmek, toplumsal faydayı öncelemek, misafirperverlik, yiğitlik, mertlik, dayanışma, iktidardan ve itibardan uzak durmak vb. değerler göçebe yaşamın örgütselliği, kandaş toplumun demokratik değerleri ile alakalıdır. Bu nedenle çalışmada sık sık İbn Haldun'a başvurulmuş, iktisadi ve siyasi antropolojinin rolünün altı çizilmiştir. Geleneksel Alevi ritüelleri bu bağlamda yorumlanmış ve bu toplulukların iktisadi zihniyetleri anlaşılmasına çalışılmıştır.

Maddi ve manevi ilerlemeye duyulan inancın en büyük krizini yaşadığımız 21. yüzyılda, Levi-Strauss (2011) gibi ben deuzun zamandır hor görülen mütevacı topluluklardan bir şeyler öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Bu mütevacı topluluklardan birisi de kandaş toplumun mirasçısı olarak görülebilecek Alevilerdir. Aleviliğin heterodoks vasıfları nedeniyle devlet ve piyasanın uzağında kurduğu

toplumsal örgütlenme, çoğu zaman komünizm, sosyalizm olarak yorumlanmıştır. Bu abartılı yorumlar anakronik olmakla birlikte Aleviliğin sahip olduğu kutsal referansları görmezden gelmek demektir. Oysa Alevilikte inanç ile toplumsal yaşam birbirinden ayrı şeyler değildir. Başlıca Alevi kurum ve ritüellerinin salt dayanışma ilişkisi ile açıklanması bu kurum ve ritüellerin konar-göçer topluluklarda üstlendiği işlevi anlamamak demektir. Kendi iç ilişkilerinde tam bir paylaşımcılık, dış ilişkilerinde ise birmiş gibi davranma eylemselliğinin kandaş toplumun gereği olduğunu Hassan'ın çalışmaları çok net bir şekilde gösterir.

Tüm bunlar bize Karatani'nin Dünya Tarihinin Yapısı'nda (2017) ele aldığı mübadele tarzlarını da düşündürür. Kurumları ve ritüelleri ile kandaş bir toplum özelliklerini sergileyen Alevilik, devletli toplum öncesi ve karşılıklı armağanlaşmaya dayalı A tipi mübadele tarzı olarak görülebilir. Sermaye-devlet-ulus üçgeninden oluşan olan modern Avrupa tarzı toplumsal örgütlenmeyi C tipi mübadele olarak gören Karatani için eşitlik ve özgürlük ideallerinin gerçekleşmesinin bu üçünün birden ortadan kalkmasıyla mümkün olacaktır. Eşitlik ve özgürlüğün bir arada bulunduğu, yöneten-yönetilen ayrımının kalmadığı D tipi mübadele tarzı ise göçebeliktir ve bir anlamda bastırılanın geri dönüşüdür.

Burada bastırılan şey tam da Levi-Strauss'un vurgu yaptığı mütevazı topluluğun dünyasıyla ilgilidir. Sosyal bilimlerdeki iş bölümü ve uzmanlaşma sonucu antropologlara bırakılan "ilkel" toplumlar esasında dışarıdan müdahale edilmediği müddetçe yaşamlarını kusursuz şekilde sürdürebilen, doğal kaynakları gözetken, çokça fiziksel aktivite yapan toplumlardır. Dolayısıyla çok yoksul olmalarına bakıp hor görmek büyük bir hatadır. Bu nedenle, ekonominin antropolojik modeli maddi yaşamı yeniden düşünmemize olanak verir. Refahın artması için piyasanın büyümesine duyulan güven, bizi, finansın soyut dünyasında toplumsal yaşamımızı neredeyse yutulduğu bir noktaya getirmiştir. Piyasalar büyüdükçe, maddi yaşamdan, çevremizi saran habitattan, diğerleriyle aramızda olan bağlardan, dahası kendimizin bir parçasından soyutlanırsınız. Toplumsal yaşamdan soyutlanmış mübadelelerdeki artış ise beraberinde eşitsizliğin artışı getirir. Antropolojik bakış açısına göre ise kalkınma yalnızca verimliliğin artışı değildir, aynı zamanda paylaşılan bir yaşamın çoğalmasındır. Paylaşım ve karşılıklılık, maddi yaşamın gelişimi için önemli ve gereklidir.

Tıpkı Karatani ve Levi-Strauss gibi Ümit Hassan (1981) da modern toplumun içinde bulunduğu buhranın sona ermesinin komünal mülkiyetin “arkaik” bir örneğine dönülmesiyle gerçekleşeceğini düşünür. Karatani nasıl D tipi mübadele tarzını komünal topluluğun yeniden kurulmasından, yani A tipi mübadele tarzının tesis edilmesinden ibaret görmeyip, onun daha üst bir boyutta tesis edilmesi olarak ele alıyorsa, Hassan da özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin yeniden ama üstün biçimde canlanmasıyla mevcut buhrandan kurtulabileceğimizi öne sürer.

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinin izini sürdüğümüz geleneksel Alevi ritüelleri ile ilgili olarak değinilmesi gereken bir nokta da Alevi öğretisinin, kendini “yol bir sürek bin bir” düsturuyla gösteren çoğulcu yapısıdır. Bu çoğulculuğu, Alevilerin yaşadıkları farklı coğrafyalarda farklı ritüellerden izlemek mümkün. Ancak günümüzde, bu ritüellerin standartlaşması, tek tipleşmesi tehlikesiyle karşı karşıyayız. Elbette ritüellerin geçmişte olduğundan farklı bir şekilde uygulanması ya da güne uyarlanması beklenmedik bir durum değildir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kentleşme olgusuyla beraber geleneksel yapılar çözülmüş bu durum ritüellerin uygulanışına da yansımıştır. Aleviler, kırsal bölgelerden göç ettikten sonra dini ritüel uygulamalarına yeniden şekil vermiş, ritüellerini şehirlere ve Avrupa ülkelerine aktarmıştır. Bunu yaparken de modern çalışma hayatının koşulları nedeniyle ritüellerde biçim, özün önüne geçmiş, ritüeller geleneksel işlevlerini kaybetmiştir.

Son olarak, bu çalışmanın kapsamını aşmakla birlikte “ritüel ekonomisi” olarak nitelenebilecek bir olguya değinmekte fayda var. Özün yerine biçimin geçtiği kentsel Alevi ritüelleri kendini ifade aracına dönüşürken başka bir tehlike de kapitalist ilişkilerin biçimlendirdiği bir tür ritüel ekonomisinin ortaya çıkmasıdır. Geleneksel Alevilikte toplulukların lideri olan dedelerin artık topluluğun çalışanları olarak icracı dedelere dönüşmesi, bu dedelere topluluk tarafından sağlanan “hakullah” ların içeriğinin değişmesi, insanların ev veya araba gibi maddi kazanımları karşılığında kurban keser olması, ziyaret yerlerindeki kurbanlık hayvan satıcılarının oluşturduğu kurban piyasası gibi oluşumlar ritüel ekonomisi başlığı altında ayrıca ele alınmalıdır.

- AKYOL, Yasemin (2009). *Dinsel Ritüeller ve Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şebit Cenazeleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi. SBE. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ARSLAN, Ahmet (1997). *İbn Haldun*. Ankara: Vadi Yayınları.
- ATEŞ, Ahmet (2014). *Yol Üzerine Düşünceler*. Notabene Yayınları.
- BAL, Hüseyin (2002). *Alevi Bektaşî Kültürü (Sosyolojik Araştırmalar)*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- BAL, Hüseyin (2011). “Dini Grupların Anlamı, Sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî Gruplar”. *Z/WT*, 2011/3. 25-47.
- BOZKURT, Fuat (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön.
- ERGİNER, Gürbüz (2001). “Anadolu’da Erenlerin Sosyo-Kültürel Fonksiyonları” *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara: Ervak Yayınları. 271-277.
- ERTAN, Mehmet (2020), “Aleviliğin Örtük Politikleşmesi: Aleviler ve Sosyalist Sol”, *Aleviler ve Sosyalistler Sosyalistler ve Aleviler İçinde*. İstanbul: Dipnot Yayınları
- GEZİK, Erdal (2018). *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GÖÇER, Kenan (2019). *Türk’ün İş Zihniyeti*. İstanbul: Nobel Yayınları.
- GUDEMAN, Stephan. (2016). *Anthropology and Economy*. Cambridge University Press.
- HALDUN, İbn (2009). *Mukaddime 1-2*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- HASSAN, Ümit (1981). “Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik Üzerine Mektup”, *Toplum Bilim Dergisi*, 1981/14. 157-163.
- HASSAN, Ümit (2000). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Alan Yayınları.
- HASSAN, Ümit (1982). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara. Ankara Üniversitesi SBF Yayınları.
- KEHL-BODROGI, Krisztina (2012). *Kızılbaş/Aleviler*. Çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KARATANI, Kojin (2017). *Dünya Tarihinin Yapısı*, Çev. Ali Karatay. İstanbul: Metis Yayınları.
- KIZILDAĞ SOILEAU, Dilek (2015). “Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana”. *Kızılbaşlık, Alevilik Bektaşilik (Tarih-kimlik-İnanç-Ritüel)*. Ed. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- LANGER, Robert (2015). “Marjinalleştirilen İslam: Kırsal Ritüellerin Kentsel ve Çoğulcu Bağlamlara Aktarımı ve Uluslar Ötesi Uygulama Toplulukların Ortaya Çıkışı. *Kızılbaşlık, Alevilik Bektaşilik, (Tarih-kimlik-İnanç-Ritüel)*. Ed. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları
- LEVI-STRAUSS, Claude (2018). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. Çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları.
- MÉLIKOFF, Irène (1999). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

- MÉLIKOFF, Irène (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- DEDE, Münir (1999). “Kapalı Toplum ve İlk İnanışlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 40. S.1. 245-254.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999) “*Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi arasındaki İlişki Problemine Dair*”, *Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. Haz. İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ÖZVERN, Eyüp (2000). *Akdeniz’de Bir Doğu*. Ankara: Dost Yayınları
- POLANYI, Karl (2006). *Büyük Dönüşüm*, Çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları.
- RADCLIFFE, Brown (1969). *Din ve Toplum*, Çev.: Ünsal Oskay. SBF DERG. XXIII. C. 4. S. 301-329.
- SAHLINS, Marshall (1960). *Political Power and The Economy in Primitive Society*. In Essays in the science of culture (eds) G. Dole and R. Carneiro. New York: William Y. Crowell Co.
- SAHLINS, Marshall. (2010). *Taş Devri Ekonomisi*. Çev. T. Doğan. İstanbul: BGST Yayınları.
- SALMAN, Cemal (2019). *Lamekandan Cibana Göç Kimlik Alevilik*. İstanbul: Dipnot Yayınları.
- TİMUR, Taner (1996). *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Timur, Taner (1996) *Sunuş Yazısı, “Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar” İçinde*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Tezler Dizisi. No 17.
- YALÇINKAYA, Ayhan (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Tezler Dizisi. No 17.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2006). *Pas*. Ankara: Phoneix Yayınları.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2016). *Küf, Dede Korkut, Saidi Nursi ve Ali üzerine*, İstanbul: Dipnot Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2012). Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel bir Dönüşümün Ana Eksenleri” *Türk Kültürü ve Araştırmaları Dergisi*. S. 62. 135-162.
- YILMAZ, Nail (2005), *Kentin Alevileri: Reşadiye - İkitelli Örneği*, İstanbul, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2004). *Dünya Sistemleri Analizi*. Çev. Ender Abadoğlu-Nuri Ersoy, İstanbul: Aram Yayıncılık.
- WOLF, Eric R. (1997). *Europe and The People Without history*. Berkeley: University of California Press.
- WOLF, Eric R. (2000) *Köylüler*. Çev. Abdülkerim Sönme. İstanbul: İmge Kitabevi.