

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum
Journal of Alevism-Bektashism Studies
Revista për hulumtime Alevive dhe Bektashive

Sayı: 33 2026



ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ
Das Alevitisch-Bektaschitische Kulturinstitut e.V.

ISSN: 1869-0122

ALEVİ - BEKTAŞI KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ
Das Alevitisch - Bektaschitische Kulturinstitut e.V

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum
Journal of Alevism - Bektashism Studies

Uluslararası Süreli Yayın / International Journal (six-monthly)/
Internationale Forschungszeitschrift (6 monatlich)

Sayı/Issue/Heft: 33 Yaz/Summer 2026

ISSN 1869-0122

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum
Journal of Alevism - Bektashism Studies

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Adına Yayın Sahibi

In Behalf of Alevi - Bektashi Culture Institute

Herausgeberin im Namen des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

Güllizar CENGİZ

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Başkanı

Alevi-Bektashi Culture Institute - Bektashi chief executive

Leiterin des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

EDİTÖRLER / EDITORS / EDITOREN

Prof. Dr. Ali YAMAN

Prof. Dr. Mehmet ERSAL

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT TO EDITORS / LEKTORATSASSISTENT

Arş. Gör. Elif ŞAHİN

YAYIN KURULU / EDITORIAL DEPARTMENT / REDAKTION

Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*

Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*

Prof. Dr. Markus DRESSLER - *Leipzig Üniversitesi*

Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Eva CSAKI - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*

Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*

Prof. Dr. Belkıs MENEMENCİOĞLU TEMREN - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK - *TOBB Üniversitesi*

Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*

Prof. Dr. Haydar YALÇIN - *Ege Üniversitesi*

Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Dr. David SHANKLAND - *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü*

Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*

BİLİM KURULU / SCIENCE COMMITTEE / WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*

Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*

Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*

Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*

Prof. Dr. Janos SÍPOS - *Macaristan Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü*

Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*

Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*

Doç. Dr. Erhan KURTARIR - *Yıldız Teknik Üniversitesi*

Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*

ÜLKE TEMSİLCİLERİ

LOCAL REPRESENTATIVES / LANDESVERTRETUNGEN

Türkiye/Türkei - **Dr. Muzaffer BİRDAL**

Amerika/Amerika - **Kemal KELEŞOĞLU**

Kanada / Kanada - **Prof. Dr. Irene MARKOFF**

Yunanistan/Griechenland - **Ahmet KARAHÜSEYİN**

Belçika/Belgien - **Yücel TOP**

Bulgaristan/Bulgarien - **Dr. Nevena GRAMATIKOVA**

Macaristan / Ungarn - **Prof. Dr. Éva CSÁKI**

HAKEMLER

REFEREES / SCHIEDSAUSSCHUSS

- Prof. Dr. Nevin AKKAYA - *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent ARI - *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Resul AY - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Mesut AYAR - *Karlıkareli Üniversitesi*
Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Sedat BAHADIR - *Artvin Çoruh Üniversitesi*
Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*
Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ - *Atatürk Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent BİLMEZ - *İstanbul Bilgi Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Ömür CEYLAN - *İstanbul Kültür Üniversitesi*
Prof. Dr. Eva CSAKİ - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*
Prof. Dr. Serpil ÇAKIR - *İstanbul Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - *Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Muvaffak DURANLI - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Tuğba ELMACI - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Prof. Dr. Pervin ERGUN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ERSAL - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Selami FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Burak GÜMÜŞ - *Trakya Üniversitesi*
Prof. Dr. İbrahim GÜL - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün Nurhan KARA - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Songül KARAHASANOĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ - *Sürt Üniversitesi*

- Prof. Dr. Canser KARDAŞ - *Muş Alpaslan Üniversitesi*
Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Millî Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*
Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. İsmail KIVRIM - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin Ziya KÖSE - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah MOHAMMADİ - *Ardahan Üniversitesi*
Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*
Prof. Dr. Cafer ÖZDEMİR - *On Dokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Fevzi RENÇBER - *Şırnak Üniversitesi*
Prof. Dr. Serkan SARI - *Balikesir Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Abdülbasit SEZER - *Dicle Üniversitesi*
Prof. Dr. İlkay ŞAHİN - *Erciyes Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan TATLIDİL - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ömer TEBER - *Akdeniz Üniversitesi*
Prof. Dr. Recep TEK - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Cahil TELCİ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ali YAMAN - *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi*
Prof. Dr. Yahya YEŞİLYURT - *Millî Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Amil YILMAZ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Ozan YILMAZ - *Sakarya Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ - *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
Prof. Dr. Tülay METİN - *Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Zekeriya IŞIK - *Hittit Üniversitesi*
Prof. Dr. Ziya POLAT - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Prof. Dr. Janos SIPOS - *Macar Bilimler Akademisi*
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Bülent AKIN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

- Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayten ALKAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - *Bartın Üniversitesi*
Doç. Dr. Muhammed AVŞAR - *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
Doç. Dr. Zahide AY - *Necmeddin Erbakan Üniversitesi*
Doç. Dr. Onur AYKAÇ - *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi*
Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - *Sinop Üniversitesi*
Doç. Dr. Nagihan BAYSAL - *Ege Üniversitesi*
Doç. Dr. Azime CANTAŞ - *Afyon Kocatepe Üniversitesi*
Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - *Yalova Üniversitesi*
Doç. Dr. H.Ş. Çağatay ÇAPRAZ - *Kırklareli Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayşe ÇEKİÇ - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Doç. Dr. Mustafa DUMAN - *Uşak Üniversitesi*
Doç. Dr. Muharrem Faruk EKİCİ - *Munzur Üniversitesi*
Doç. Dr. Cem ERDEM - *Adam Mickiewicz Üniversitesi*
Doç. Dr. Seval EROĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. Mürüvet HARMAN - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Cengiz KANIK - *Bitlis Eren Üniversitesi*
Doç. Dr. Abbas KARAAĞAÇLI - *Giresun Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - *Çukurova Üniversitesi*
Doç. Dr. İhsan Seddar KAYNAR - *Hakkari Üniversitesi*
Doç. Dr. Ahmet KESKİN - *Samsun Üniversitesi*
Doç. Dr. Murat KILIÇ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Ömer KIRMIZI - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Hasan KIZILDAĞ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Doç. Dr. İhsan KOLUAÇIK - *Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi*
Doç. Dr. İbrahim KOLUNSAĞ - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Sema KÜSKÜ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Erhan SOLMAZ - *Uşak Üniversitesi*
Doç. Dr. Tekin TUNCER - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. H. Kübra UYGUR - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ASLAN - *Gaziantep Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Serkan BALCI - *Ardahan Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇAPAR - *Çankırı Karatekin Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İlker KİREMİT - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Yağmur SAY - *Anadolu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ - *Esenyurt Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TEMİZSU - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU - *Yeditepe Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Didem Gülcin ERDEM KÜK - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Öğr. Gör. Dr. Muharrem FERATAN - *Afyon Kocatepe Üniversitesi*
Dr. Esra ÇAM - *İzmir*
Dr. Seda GEDİK - *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*
Dr. Janina KAROLEWSKI - *Hamburg Üniversitesi*
Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ - *Yeditepe Üniversitesi*
Dr. Mehmet ŞAHİN - *Samsun*
Dr. Fatoş YALÇINKAYA - *Ankara*

Yayıncı Kurumun Adresi

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Telefon Numarası / Phone / Telefonnummer : 00 49 (0) 263894 59 60

Faks / Fax / Fax : 00 49 (0) 263894 59 59

Web Sayfası / Webseite / Website : www.alevibektasikulturenstitusu.de

E-Posta Adresi / Email Address / E-Mail Adresse : abk.enstitusu@gmx.net

Baskı / Publishing House / Verlag : Önel-Verlag

Silcherstraße 13 50827 Köln - Almanya / Deutschland / Germany

Telefon Numarası / Phone/ Telefonnummer : 00 49 221 5879084

Faks / Fax/Fax : 00 49 221 5879004

ALMANCA DİL EDITÖRÜ / GERMAN LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE DEUTSCHE SPRACHE

Sebastian HEUER - *Bremen*

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE ENGLISCHE SPRACHE

Arş. Gör. Elif ŞAHİN - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

TEKNİK YARDIMCILAR / TECHNICAL ASSISTANT/
TECHNISCHE UNTERSTÜTZUNG:

Sultan Yıldız AYDINLIOĞLU - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

Melisa ÖZTÜRK - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

Sevda YAHCİ - *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü*

TARANAN İNDEKSLER / INDEXES / GESCANNTE INDIZES



Kapak Tasarım

Designed By/ Setzung-Coverdesign

Mehmet Nuri ERDEM

© Copyright, 2026

**Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.
Dergimiz altı ayda bir çıkmaktadır. Uluslararası Hakemlidir.
Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.**

The articles you send cannot be given back even if they are not published.

Our magazine is published in every six month.

The owners of the article account for the legal and scientific responsibility.

**Zugesandte Manuskripte werden, unabhängig von ihrer Veröffentlichung, nicht
zurückerstattet.**

**Unsere Fachzeitschrift erscheint halbjährlich. Sie hat einen Schiedsausschuss.
Die wissenschaftliche und juristische Verantwortung für die Textinhalte liegt beim
Verfasser selbst.**

İÇİNDEKİLER

Editörlerden Ali YAMAN / Mehmet ERSAL	xiii
Makaleler	1
Kureysan Ocağı'nın Tarihsel ve İnançsal Boyutları: Erzincan Örneği Elif KÖMÜRCÜ	3
1980 Çorum Katliamı'nın Alevi-Sünni İlişkileri Üzerindeki Uzun Gölgesi: Karma Kırsal Yerleşimlerde Tarihsel Travma, Kolektif Bellek ve Temkinli Bütünleşme Birol TOPUZ	27
Bin Bir Donda Baş Gösteren: Velayet Nurunun Arketipik Yolculuğu Elif ŞAHİN	94
Batı Anadolu Çepnilerinde Dar Kurbanı: Köse Süleyman Ocağı Örneği Ahu Zeynep DUMAN	123
Hınıs Alevilerinde Evlilik Ritüelleri ve Yol Erkânı Cem AKDAĞ	219
Çeviriler	269
Ritüelin Materyalleşmesi: Alevi İnanç Sistemi Örneği Melisa ÖZTÜRK	271
Tanıtmalar	291
Dreßler, Markus; Ersal, Mehmet; Jeschke, Josef; Karolewski, Janina & Cengiz, Gülizar (Ed.) (2026). Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu Melisa ÖZTÜRK	293
Duman, Mustafa; Akın, Bülent; Aykaç, Onur; Erdem Kük, Didem Gülçin ve Akın, Erdem (2024). Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı-El Kitabı- (Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler) Nilüfer YILMAZ	301
Akın, Bülent (2025). Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken- Tasavvufî Yapı) Senem DEMİRELÖZ TAŞDEMİR	306
Ersal, Mehmet (2015). Veli Baba Sultan Ocağı Elif DURAN	320
Dergi Yazı Teslim Kuralları	325

CONTENTS

Editor's Letter	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL	xiii
Articles	1
Historical and Religious Aspects of the Kureyşan Ocak: The Case of Erzincan	
Elif KÖMÜRCÜ	3
The Long Shadow of The 1980 Çorum Massacre on The Alevi-Sunni Relations: Historical Trauma, Collective Memory, and Cautious Integration In Mixed Rural Villages	
Birol TOPUZ	27
He Who Appeared in a Thousand Guises: The Archetypal Journey of Sainthood	
Elif ŞAHİN	94
Dar Kurbanı Among The Western Anatolian Chepnis: The Case of The Köse Süleyman Ocak	
Ahu Zeynep DUMAN	123
Marriage Rituals and Path Protocol Among the Alevis of Hınıs	
Cem AKDAĞ	219
Translations	269
Materialization of Ritual: The Example of Alevi Belief System	
Melisa ÖZTÜRK	271
Reviews	291
Dreßler, Markus; Ersal, Mehmet; Jeschke, Josef; Karolewski, Janina & Cengiz, Gülizar (Ed.) (2026). atalog of the Alevi-Bektashi Cultural Institute Archive	
Melisa ÖZTÜRK	293
Duman, Mustafa; Akın, Bülent; Aykaç, Onur; Erdem Kük, Didem Gülçin ve Akın, Erdem (2024). Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı-El Kitabı- (Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler)	
Nilüfer YILMAZ	301
Akın, Bülent (2025). Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufi Yapı)	
Senem DEMİRELÖZ TAŞDEMİR	306
Ersal, Mehmet (2015). Veli Baba Sultan Ocağı	
Elif DURAN	320
Paper Formatting Guidelines	325

INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL	xiii
Artikel	1
Historische und religiöse Dimensionen des Kureysan-Ocaks am Beispiel Erzincans	
Elif KÖMÜRÇÜ	3
Der lange Schatten des Massakers von Çorum von 1980 auf den alevitisch-sunnitischen Beziehungen: Historisches Trauma, kollektives Gedächtnis und vorsichtige Integration in gemischten ländlichen Siedlungen	
Birol TOPUZ	27
Erscheinen in tausend Gestalten: Die archetypische Reise des Lichts der Heiligkeit	
Elif ŞAHİN	94
Das Dar-Opfer bei den Çepni Westanatoliens: Das Beispiel des Köse-Süleyman-Ocaks	
Ahu Zeynep DUMAN	123
Eherituale und Wegordnung (Yol Erkânı) bei den Aleviten von Hınıs	
Cem AKDAĞ	219
Übersetzungen	269
Die Materialisierung des Rituals: Das Beispiel des alevitischen Glaubenssystems	
Melisa ÖZTÜRK	271
Vorstellung	291
Dreßler, Markus; Ersal, Mehmet; Jeschke, Josef; Karolewski, Janina & Cengiz, Gülizar (Ed.) (2026). Archivkatalog des Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstituts	
Melisa ÖZTÜRK	293
Duman, Mustafa; Akin, Bülent; Aykaç, Onur; Erdem Kük, Didem Gülçin ve Akin, Erdem (2024). Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı-El Kitabı- (Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler)	
Nilüfer YILMAZ	301
Akin, Bülent (2025). Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufi Yapı)	
Senem DEMİRELÖZ TAŞDEMİR	306
Ersal, Mehmet (2015). Veli Baba Sultan Ocağı	
Elif DURAN	320
Regeln zur Einreichung von Artikeln	325

EDİTÖRLERDEN EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 33. sayısı ile siz değerli okuyucularımızın karşısında olmanın mutluluğunu paylaşıyoruz. 2009'da başlayan ve bugüne kadar kesintisiz sürdürülen yayın yolculuğumuz, çok disiplinli katkılarla zenginleşerek Alevilik-Bektaşılık araştırmalarında özgün ve nitelikli çalışmaların kalıcı bir adresine dönüşmüştür. Dergimiz, alanın köklü meselelerini güncel tartışmalarla bir arada değerlendirme kararlılığını sürdürürken dijital yayıncılık anlayışı sayesinde araştırmacılar ve okurlar için erişilebilirliğini de artırmaktadır.

Bu sayımızda, geçtiğimiz dönemde bilim dünyasına açılan Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi'ne ilişkin kataloglama çalışmalarının sürdüğünü de paylaşmak isteriz. Alanında birçok ilki barındıran bu ihtisas arşivi, yazılı, sözlü ve görsel-dijital verileriyle farklı disiplinlerin Alevilik-Bektaşılık çalışmalarına önemli katkılar sunmaya devam etmektedir. Katalogun her yıl güncellenerek araştırmacıların erişimine açılan birikimin artırılması hedeflenmektedir. Dergimizin bu sayısında Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun aldığı kararla editöryal ekibimiz güncellenmiştir. Aramızdan ayrılan hocalarımıza dergimize katkılarından dolayı teşekkürlerimizi sunmayı bir borç biliriz.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 33. sayısı, yine özellikle genç araştırmacıların çalışmalarıyla öne çıkan bir içerik yapısına sahiptir. Tarihsel ve arşiv temelli ocak incelemelerinden saha verilerine dayalı bellek çalışmalarına, ritüel incelemelerinden velayetname metinlerinin karşılaştırmalı sembolik okumasına uzanan bu çalışmalar; Alevilik-Bektaşılık araştırmalarında yeni kuşak akademisyenlerin üretim potansiyelini ve metodolojik çeşitliliğini görünür kılmaktadır. Bu sayıda yer alan makalelerin önemli bir kısmının tez çalışmalarından üretilmiş olması, genç araştırmacıların özgün üretimlerinin uluslararası indekslerde taranan bir dergi aracılığıyla bilimsel görünürlük kazanması bakımından ayrıca değer taşımaktadır. Tarihsel belgeye, sahaya, ritüele ve metne temas eden bu çalışmalar, alanın durağan değil aksine sürekli yenilenen, sorularını çoğaltan ve kendini yeniden kuran bir araştırma zemini olduğunu göstermektedir.

Bu sayının ilk makalesi, Elif Kömürcü tarafından kaleme alınan “Kureyşan Ocağı'nın Tarihsel ve İnançsal Boyutları: Erzincan Örneği” başlıklı çalışmadır. Makale, Doğu Anadolu'nun köklü ocaklarından Kureyşan Ocağı'nı Osmanlı arşiv belgeleri, Cumhuriyet Dönemi çalışmaları ve aşiret raporları ışığında ele alarak ocağın seyyidlik silsilesini, talip-dede ilişkilerini ve cem-semah-musahiplik kurumlarını Erzincan özelinde inançsal ve sosyokültürel süreklilik ekseninde tartışmaktadır.

Birol Topuz'un İngilizce kaleme aldığı “The Long Shadow of the 1980 Çorum Massacre on The Alevi-Sunni Relations: Historical Trauma, Collective Memory, And Cautious Integration In Mixed Rural Villages” başlıklı çalışması dergimizin 33. sayısının ikinci makalesidir. Söz konusu makale, beş karma kırsal yerleşimde yürütülen derinlemesine görüşme ve katılımlı gözleme dayanarak tarihsel travmanın gruplar arası temas koşullarıyla kesişimini Allport, Halbwachs ve Alexander'ın kuramları çerçevesinde değerlendirmektedir.

Elif Şahin tarafından hazırlanan “Bin Bir Donda Baş Gösteren: Velayet Nurunun Arketipik Yolculuğu” başlıklı makale, dergimizin üçüncü çalışmasıdır. Bu makalede velayetnamelerdeki yol ve yolculuk metaforu, velayet nurunun farklı velilerin donunda zuhuru ekseninde; tasavvufi devir nazariyesi ile Eliade, Campbell ve Jung'un kuramları bir arada kullanılarak karşılaştırmalı sembolik okuma yöntemiyle incelenmekte, söz konusu yolculuğun evrensel bir arketipik arka plana sahip olduğu temellendirilmektedir.

Dergimizin bu sayısındaki dördüncü makale, Ahu Zeynep Duman'ın “Batı Anadolu Çepnilerinde Dar Kurbanı: Köse Süleyman Ocağı Örneği” başlıklı çalışmasıdır. Makalede Köse Süleyman Ocağı'nın erkânı olarak tanımlayabileceğimiz ritüel sistemi ana hatlarıyla verildikten sonra ölüm üzerine gerçekleştirilen Dar Kurbanı Cemi incelenmektedir.

Bu sayının beşinci makalesi, Cem Akdağ tarafından hazırlanan “Hınıs Alevilerinde Evlilik Ritüelleri ve Yol Erkânı” başlıklı çalışmadır. Makale, Erzurum'un Hınıs ilçesi Halilçavuş yöresinden derlenen sözlü kültür verileri üzerinden evlilik uygulamalarını halk biliminin geçiş dönemleri yaklaşımıyla ele almakta; evlilik biçimlerini, düğün ritüellerini ve yerel tören rollerini rızalık, helallik, manevi hısımlık ve yol erkânı ekseninde değerlendirmektedir.

Dergimizin bu sayısında bir de çeviri makaleye yer verilmiştir. Mehmet Ersal'ın İngilizce kaleme aldığı “Materialization of Ritual: The Example of Alevi Belief System” başlıklı makale, Melisa Öztürk tarafından Türkçeye “Ritüelin Materyalleşmesi: Alevi İnanç Sistemi Örneği” başlığıyla çevrilmiştir. Makalede Türkiye, Almanya ve Avusturya'da yürütülen saha araştırmalarına dayanarak göç ve kentleşme sürecinde Alevi ritüellerinin geleneksel bağlamdan uzaklaşarak ekonomik ve toplumsal talepler doğrultusunda yeniden inşasını incelemektedir. Çalışma, kutsal mekân algısındaki dönüşümü, cemevlerinin çok işlevli yapıya evrilmesini ve cenaze merkezli ritüellerin kazandığı önemi tartışmaktadır.

Bu sayıda ayrıca, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu üzerine kaleme alınmış bir değerlendirme yazısına da yer verilmiştir. Söz konusu yazı; Markus Dreßler, Mehmet Ersal, Josef Jeschke, Janina Karolewski ve Güllizar Cengiz editörlüğünde 2026 yılında yayımlanan kataloğu tanıtmakta; eserin “Basma Eserler”, “El Yazmaları”, “Ses-Görüntü-Video Kayıtları” ve “ABK Kurumsal Arşivi” bölümlerini, envanterinde bir araya getirdiği şahsi ve kurumsal koleksiyonları, arşivin oluşum ve korunma sürecini ve 21 Mayıs 2026'da düzenlenen tanıtım panelini ele almaktadır. Yazı, kataloğu bir sivil toplum kuruluşunun kültürel mirasını korunması yönünde üstlendiği rolün somut bir örneği olarak değerlendirmektedir.

Dergimizin bu sayısında üç kitap tanıtım yazısına yer verilmiştir. Bunlardan ilki, Nilüfer Yılmaz tarafından kaleme alınan ve Mustafa Duman, Bülent Akın, Onur Aykaç, Didem Gülçin Erdem Kük ile Erdem Akın'ın hazırladığı *Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı–El Kitabı (Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler)* adlı eseri ele alan tanıtım yazısıdır. Tanıtım yazısında, tasavvufî Türk halk edebiyatını kökeni, temel kavramları, temsilcileri ve türleri bakımından bütüncül bir çerçevede sunan eserin yapısı değerlendirilmekte; çalışmanın alan yazınına sunduğu katkılar üzerinde durulmaktadır.

Bu sayının ikinci kitap tanıtım yazısı, Senem Demirel Öz Taşdemir tarafından hazırlanmış olup Bülent Akın'ın *Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufî Yapı)* adlı eserine odaklanmaktadır. Tanıtım yazısı, Alevi inanç sistemine ait kavramları teolojik, mitik ve tasavvufî düzlemleriyle ve ritüel karşılıklarıyla birlikte

kendi bağlamı içinde ele alan eserin yaklaşımını değerlendirmekte; çalışmanın Aleviliği içeriden anlama çabasındaki yönetsel konumunu tartışmaktadır.

Üçüncü kitap tanıtım yazısı ise Elif Duran tarafından kaleme alınmış olup Mehmet Ersal'ın *Veli Baba Sultan Ocağı* adlı eserini konu edinmektedir. Tanıtım yazısı, Veli Baba Sultan Ocağı'nı tarihsel kökenleri, ritüel yapıları, dede-talip ilişkileri ve güncel dönüşümleriyle saha araştırmasına dayalı olarak inceleyen eserin, ocak sistemini değişime açık canlı bir kültürel yapı olarak ele alan yaklaşımını ve Alevi-Bektaşî araştırmaları literatüründeki yerini değerlendirmektedir.

Editörlüğünü üstlendiğimiz Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi'nin 33. sayısında yer alan çalışmalar; yöntem, konu ve yaklaşım çeşitliliğiyle alan yazına yeni sorular ve perspektifler kazandırmayı amaçlamaktadır. Tarihsel ocak incelemelerinden saha temelli ritüel çözümlemelerine, metin merkezli sembolik okumalardan göç ve kentleşme bağlamındaki dönüşüm tartışmalarına uzanan bu içerik; özellikle genç araştırmacıların üretimlerini teşvik etmeyi ve görünür kılmayı öncelikli bir yayın politikası olarak benimsediğimizi bir kez daha ortaya koymaktadır. Yayın sürecine emek veren tüm yazarlarımıza, hakemlerimize, editör yardımcılarımıza, yayın kurulu üyelerimize ve teknik ekibimize içtenlikle teşekkür eder; dergimizin gelecek sayılarında da nitelikli ve özgün çalışmalarla siz değerli okuyucularımızla buluşmayı dileriz.

Editörler

Prof. Dr. Ali YAMAN

Prof. Dr. Mehmet ERSAL

Makaleler
Articles / Artikel

KUREYŞAN OCAĞI'NIN TARİHSEL VE İNANÇSAL BOYUTLARI: ERZİNCAN ÖRNEĞİ

Historical and Religious Aspects of the Kureyşan Ocak: The Case of Erzincan

Historische und religiöse Dimensionen des Kureyşan-Ocaks am Beispiel Erzincans

Elif KÖMÜRCÜ *

ÖZ

Alevilik, İslam düşüncesi içerisinde özellikle Hz. Ali ve ehlibeyit sevgisine dayanan, tasavvufi öğretilerle harmanlanmış özgün bir inanç sistemidir. Bu inanç yapısı, tarihsel süreç içinde bireysel ibadet pratikleri ve sosyal örgütlenme biçimleri üzerinden kendini var etmiştir. Anadolu'da Aleviliğin kurumsallaşmasında en önemli yapılardan biri olan ocak sistemi, dinî otoriteyi temsil eden dede ocakları aracılığıyla inançsal ve kültürel devamlılığı sağlamıştır. Bu bağlamda Kureyşan Ocağı, Alevilik içerisindeki en köklü ve etkin ocaklardan biri olarak öne çıkar. Anadolu'nun doğusunda, özellikle Erzincan ve çevresinde derin kökler salan bu ocak hem tarihsel sürekliliği hem de inançsal öğretileriyle dikkat çekmektedir. Kureyşan Ocağı'nın tarihsel gelişimi, Aleviliğin genel tarihsel seyriyle iç içe ilerlemiştir. Ocak, seyyidlik iddiası ve Hz. Ali soyuna dayandırılan silsilesiyle Alevi toplulukların dinî otorite arayışında önemli bir referans noktası olmuştur. Aynı zamanda ocak pirlilerinin toplumsal yaşamdaki rehberliği, sadece dinî ritüellerle sınırlı kalmamış; adalet, barış, paylaşım ve dayanışma gibi değerlerin aktarımında da belirleyici olmuştur. Bu yönüyle Kureyşan Ocağı, tarih boyunca inançsal ve sosyokültürel bir merkez işlevi görmüştür. Özellikle Erzincan bölgesi, Aleviliğin tarihsel dokusunda müstesna bir yere sahiptir. Erzincan, tarih boyunca farklı inanç ve etnik yapıların bir arada yaşadığı, Aleviliğin hem niceliksel olarak yoğun hem de

* Arş. Gör. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Erzincan, Türkiye, elif.komurcu@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0674-1769.

niteliksel olarak zengin biçimlerde yaşandığı önemli bir coğrafyadır. Bu bölgedeki Alevi toplulukların inanç sistemlerinin şekillenmesinde, Kureyşan Ocağı'nın öğretileri, dede-talip ilişkileri, cem erkânları ve sözlü kültüre dayalı bilgi aktarımı belirleyici rol oynamıştır. Kureyşan Ocağı da Erzincan'da yaşayan talip toplulukları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş, cem erkânının yürütülmesi, musahiplik kurumunun devam ettirilmesi ve toplumsal sorunların çözümünde işlevsel bir rol üstlenmiştir. Böylece ocak, dinî bir kurum olmanın yanında kültürel sürekliliğin taşıyıcısı olarak da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Doğu Anadolu'da faaliyet gösteren köklü ocaklardan biri olan Kureyşan Ocağı, özellikle Erzincan ve çevresindeki Alevi toplulukların inanç yapısında önemli bir konumdadır. Özellikle bu topluluk Erzincan'da 7.260 kişilik kayda değer bir nüfusa sahip olduğu görülmektedir. Elde edilen bulgular, Kureyşan Ocağı'nın inançsal merkez niteliğiyle birlikte toplumsal ve kültürel sürekliliğin aktarımında kurumsal bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Bu çalışma, Erzincan özelinde Kureyşan Ocağı'nın tarihsel, inançsal ve toplumsal etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Aleviliğin bireysel inanç alanıyla sınırlı kalmayan; sosyal ve kültürel hayatı düzenleyen bir yapı olarak işlev gördüğü ortaya konulmaktadır. Çalışma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak literatür taraması yoluyla Kureyşan Ocağı'nın tarihsel kökenleri ve inançsal işlevleri değerlendirilmiş, ayrıca sözlü kültür unsurları, cem erkânları ve dede-talip ilişkileri bağlamında analiz edilmiştir. Böylece, Erzincan'daki Alevi kimliği ve Kureyşan Ocağı'nın rolü tarihsel süreklilik ve inançsal pratikler ekseninde bütüncül olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kureyşan Ocağı, Alevilik, Erzincan, Anadolu, İnanç.

ABSTRACT

Alevism is a distinctive belief system within Islamic thought, shaped particularly around devotion to 'Alī and the Ahl al-Bayt and blended with Sufi teachings. Throughout history, this belief structure has maintained its existence through individual devotional practices and forms of social organization. One of the most significant structures in the institutionalization of Alevism in Anatolia is the ocak system, which has ensured religious and cultural continuity through dede lineages representing religious authority. In this context, the Kureyşan Ocaks stands out as one of the most deeply rooted and influential ocaks within Alevism. Established in eastern Anatolia, particularly in and around Erzincan, this ocak is noteworthy for its historical continuity and religious teachings. The historical development of the Kureyşan Ocak progressed in close connection with the broader historical trajectory of Alevism. With its claim to sayyid lineage and its genealogical chain traced back to the descendants of 'Alī, the ocak became an important point of reference for Alevi communities in their search for religious authority. At the same time, the guidance of the ocak's pirs in social life was not limited to religious rituals; it also played a decisive role in transmitting values such as justice, peace, sharing, and solidarity. In this respect, the Kureyşan Ocak has functioned throughout history as a religious and sociocultural center. The Erzincan region, in particular, holds a distinguished place in the historical fabric of Alevism. Throughout history, Erzincan has been an important geography where different religious and ethnic structures have coexisted, and where Alevism has been practiced in both numerically significant and qualitatively rich forms. The teachings of the Kureyşan Ocak, dede-talip relations, cem rituals, and the transmission of knowledge through oral culture have played a determining role in shaping the belief systems of Alevi communities in this region. The Kureyşan Ocak has also exerted a significant influence on talip communities living in Erzincan, assuming a functional role in the performance of cem rituals, the continuation of the musahiplik institution, and the resolution of social problems. Thus, the ocak has emerged not only as a religious institution but also as a carrier of cultural continuity. In this context, the Kureyşan Ocak, one of the long-established ocaks active in Eastern Anatolia, occupies an important position within the belief structure of Alevi communities, particularly in and around Erzincan. This community is observed to have a considerable population of 7,260 people in Erzincan. The findings indicate that the Kureyşan Ocak, in addition to its character as a religious center, has undertaken an institutional function in the transmission of social and cultural continuity. This study aims to examine the historical, religious, and social influences of the Kureyşan Ocak in the specific context of Erzincan. Accordingly, it demonstrates that

Alevism is not confined to the sphere of individual belief, but functions as a structure that regulates social and cultural life. Based on a qualitative research method, the study evaluates the historical origins and religious functions of the Kureyşan Ocak through a review of the relevant literature. It also analyzes elements of oral culture, cem rituals, and dede-talip relations. In this way, the role of the Kureyşan Ocak in the formation of Alevi identity in Erzincan is examined holistically within the framework of historical continuity and religious practices.

Keywords: Kureyşan Ocak, Alevism, Erzincan, Anatolia, Belief.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Alevitentum stellt innerhalb des islamischen Denkens ein eigenständiges, insbesondere durch die Verehrung von Ali und der Ahl-i Beyt geprägtes Glaubenssystem dar, das stark von mystisch-sufischen Traditionen beeinflusst ist. Seine Ausprägung ist historisch eng mit individuellen Formen der Gottesverehrung ebenso wie mit spezifischen sozialen Organisationsstrukturen verbunden. Eine zentrale Rolle bei der Institutionalisierung des Alevitentums in Anatolien spielt dabei das Ocak-System, das über die religiöse Autorität der sogenannten Dede-Linien den religiösen und kulturellen Fortbestand der Gemeinschaften sichert. Vor diesem Hintergrund kommt dem Kureyşan-Ocak, der zu den ältesten und einflussreichsten Ocaks innerhalb der alevitischen Tradition zählt, eine besondere Bedeutung zu. Der Ocak ist insbesondere im Osten Anatoliens, vor allem in Erzincan und seiner Umgebung, tief verwurzelt und sticht durch seine historische Kontinuität und seine Glaubenslehre hervor. Seine historische Entwicklung ist eng mit der allgemeinen Geschichte des Alevitentums verflochten. Aufgrund seines Anspruchs auf seyyidische Abstammung und die genealogische Rückführung auf Ali fungierte der Kureyşan-Ocağı über lange Zeit als wichtige Bezugseinheit religiöser Autorität innerhalb alevitischer Gemeinschaften. Die gesellschaftliche Rolle der Pirs des Ocaks ging dabei deutlich über die religiöse Ritualpraxis hinaus. Sie umfasste ebenso die Vermittlung zentraler sozialer Werte wie Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität und Teilhabe. In dieser Funktion war der Kureyşan-Ocak im Laufe der Geschichte nicht nur ein religiöses, sondern zugleich ein sozio-kulturelles Bezugssystem. Besonders deutlich zeigt sich dies in der Region Erzincan, die im historischen Gefüge des Alevitentums einen herausragenden Stellenwert einnimmt. Erzincan ist eine geografische Region, in dem unterschiedliche religiöse und ethnische Gruppen zusammenleben und in dem sich alevitische Religiosität sowohl quantitativ als auch qualitativ stark ausgeprägt hat. Die religiöse Praxis und die weltanschauliche Ausrichtung der alevitischen Gemeinschaften in dieser Region wurden maßgeblich durch die Lehren, die Dede-Talip-Beziehungen, die Cem-Rituale sowie die mündliche Tradierung von Wissen des Kureyşan-Ocaks geprägt. Dieser hatte dabei einen nachhaltigen Einfluss auf die in Erzincan ansässigen Talip-Gemeinden und übernahm zentrale Funktionen bei der Durchführung der Cem-Zeremonien, der Aufrechterhaltung der Musahiplik-Tradition sowie bei der Vermittlung und Lösung sozialer Konflikte. Damit fungierte der Ocak nicht allein als religiöse Institution, sondern zugleich als Träger kultureller Kontinuität. Insgesamt nimmt der Kureyşan-Ocak innerhalb der alevitischen Gemeinschaften in Erzincan und Umgebung eine zentrale Stellung ein. Für die Region wird eine Angehörigenzahl von 7.260 Personen dokumentiert. Die

Ergebnisse der Untersuchung zeigen, dass der Kureyşan-Ocak nicht nur als religiöses Zentrum wirkt, sondern auch eine strukturierende Rolle für die Weitergabe sozialer und kultureller Traditionen einnimmt. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die historischen, religiösen und gesellschaftlichen Wirkungsdimensionen des Kureyşan-Ocaks im Kontext Erzincans zu analysieren. Dabei wird deutlich, dass das Alevitentum nicht auf den individuellen Glaubensvollzug beschränkt ist, sondern als umfassendes soziales und kulturelles Ordnungssystem verstanden werden muss. Methodisch basiert die Studie auf einem qualitativen Ansatz und einer Literaturrecherche, ergänzt durch die Analyse von mündlichen Überlieferungen, Cem-Ritualen und Dede-Talip-Beziehungen. Auf diese Weise werden die alevitische Identität in Erzincan und die Rolle des Kureyşan-Ocaks in ihrer historischen Kontinuität und religiösen Praxis ganzheitlich erfasst.

Schlüsselwörter: Kureyşan-Ocak, Alevitentum, Erzincan, Anatolien, Glaube.

Giriş

Alevi terimi, “Hz. Ali’yi sevgiyle anmak, ona bağlılık göstermek ve saygı duymak.” anlamında kullanılmaktadır (Dalkıran, 2002: 96). Sözlük kökeni itibarıyla ise Arapçada “Ali’ye mensup”, “Ali’ye bağlı” anlamlarını taşımaktadır (Fıçlalı, 1987: 19). Alevilik, Hz. Ali ve ehlibeyit sevgisine dayanan, tasavvufi öğretilerle harmanlanmış özgün bir inanç sistemi olarak, bireysel ibadet pratiklerinin yanı sıra toplumsal ilişkileri, ocak ve dedelik kurumları ile cem ve semah gibi ritüeller aracılığıyla da kendini göstermektedir. Anadolu’da hâkim dinî anlayış büyük ölçüde Sünnilik olmakla beraber, bazı topluluklar farklı inanç ve yaşam biçimlerini benimsemişlerdir. Bu farklılıklar tarihsel süreçte çeşitli adlandırmalarla ifade edilmiştir. *Rafîzi*, *Torlak*, *Kalenderî*, *Mülbit*, *Işık*, *Caferî* ve *Bektaşî* gibi farklı terimler zamanla tek bir çatı altında toplanmış ve *Alevi* kavramı içerisinde eriyerek daha bütüncül bir kimlik kazanmıştır (Ocak, 1989: 368).

Alevilik inanç sisteminin temel direklerinden birini, yol erkânının yazılı kaynağı olan *Buyruk* oluşturmaktadır. *Buyruk*’ta yer alan en önemli bölümlerden biri “Üç Sünnet – Yedi Farz” anlayışıdır. Alevi geleneğinde Üç Sünnet, Sünnilikteki uygulamalardan farklı bir içerik taşır. Bunlar; Hakk’ı zikretmek, kalpte düşmanlık barındırmamak ve gidilen yola bağlı kalmak ilkeleridir. Yedi Farz ise Alevi erkânının bireysel ve toplumsal boyutlarını düzenleyen kurallardır. Bunlar arasında; muhasip olmak, taç giymek, tövbe almak ve özü ulu almak gibi uygulamalar öne çıkmaktadır. Alevilik inancında, insanın Allah’a ulaşması ve olgunluğa erişmesi belirli aşamalardan geçmesiyle mümkündür. Bu yolculuğun en temel öğretilerinden biri “Dört kapı kırk makam” anlayışıdır. Söz konusu öğreti; Şeriat Kapısı, Tarikat Kapısı, Marifet Kapısı ve Hakikat Kapısı olmak üzere dört ana basamaktan oluşmaktadır. Her bir kapı, bireyin manevi yolculuğunda ilerlemesini sağlayan on makamı içerir ve böylece toplam kırk makamdaki meydana gelen kapsamlı bir öğreti sistemi ortaya çıkmaktadır (Aydın, 2020: 130).

Alevilik, tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalarda varlık göstermiş olmakla birlikte, en yoğun şekilde ortaya çıktığı bölgelerden biri Anadolu’dur. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Anadolu’da “Alevilik” kavramı Hz. Ali merkezli bir anlam çerçevesinde kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle Erzincan ve çevresi, Alevi topluluklarının tarihsel hafızasında önemli bir merkez olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, bölgedeki köklü ocaklardan biri olan Kureyşan Ocağı, dinî otoriteyi temsil eden bir yapı olmasının yanında dede-talip ilişkileri, cem erkânları ve sözlü kültüre

dayalı bilgi aktarımı yoluyla Alevi toplumunun sosyal, kültürel ve manevi yapısı üzerinde etkili olmuştur (Çem, 1999: 105).

Kureyşan Ocağının Tarihsel Temelleri

Kureyşan Ocağı, Anadolu'daki en eski ve köklü Alevi ocaklarından biridir (Ocak, 2009: 19; Dedebara, 2000: 39). Horasan'dan gelen Hacı Kureyş tarafından kurulduğu kabul edilen bu ocak, Anadolu'nun birçok bölgesine yayılmıştır (Melikoff, 1994: 53; Onat, 2003: 124). Tunceli'nin Nazımiye ilçesine bağlı Zeve köyü ile Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Yukarı Kayabaşı köyü kökenli olan ve günümüzde büyük ölçüde Adıyaman'ın Kındıralı köyünde yaşamlarını sürdüren Kureyşan Ocağı mensupları, ortak bir soydan gelmektedir. Sözlü kaynaklara göre bu topluluğun atası, XIII. yüzyılın başlarında Horasan veya Kırmanşah bölgesinden Anadolu'ya göç eden, Kureyş aşiretine mensup Seyyid Mahmud-ı Kebir adlı bir dervıştır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir yer tutan ocak yapılarının çoğunda olduğu gibi, Kureyşan Ocağı da silsilesini Hz. Ali ve ehlibeyite dayandıran seyyidlik kimliğiyle tanımlanır (Taş, 2019: 32).

Kureyşanlı dedeler, kendilerini Horasan kökenli olarak kabul ederler ve soylarını Hz. Ali'ye dayandırırılar. Birçok Alevi-Bektaşî ocağı, Horasan'dan Anadolu'ya gelen erenler ve dervişler aracılığıyla kurulmuştur (Kocadağ, 1998: 186). Kureyşanlıların Horasan üzerinden Anadolu'ya göç ettikleri yönündeki sözlü anlatımlar, tarihsel ve etimolojik verilerle de desteklenmektedir. Bu konuda Kaya'nın verdiği bilgiler şu şekildedir:

Kureyşanlıların Horasan'ın (Khurasan) Hazar Denizi'nin Güneyine ve Doğusuna uzanan Gur (Afganistan) bölgesinden geldikleri Dersim'e yerleştikleri bilinmektedir. Kureyşliler Ehlibeyit'e bağlı olmaları nedeniyle, bu soydan geldikleri için bu soya benzer özellikler taşırlar. Kureyşanlıların Hacı Bektaş kanalıyla İbrahim-i Sani ve İmam Musa Kazım'a dayandığını belirtmektedir (Kaya, 2004: 151).

Anadolu'da bilinen ilk seyyidlik icazetnamesinin verildiği ocak olarak öne çıkan Kureyşan Ocağı'nın şecereleri incelendiğinde, ehlibeyite uzanan bir soy zincirinin varlığı görülmektedir. Bu bağlamda Düzgün Baba'nın da seyyid kimliğiyle anıldığı anlaşılmaktadır (Boztepe, 2009: 32-33; Görgü, 2004: 7). Alevi inancında, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın çocuklarından gelen soylar özel bir saygı görmektedir. Bu soylardan gelenlere verilen ünvanlar şunlardır: Şerif ünvanı, Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere;

Seyyid ünvanı ise Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere verilen ünvanlardır. Kureyşanlı dedelerin "Seyyid" olarak kabul edilmesi, onların Hz. Hüseyin'in soyundan geldiklerine inanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, onların Alevi toplulukları içinde dinî liderlik ve rehberlik rollerini üstlenmelerine zemin hazırlamıştır (Ocak, 2000: 66; Melikoff, 2006: 102; Döğüş, 2023: 92).

Kureyşan Ocağı'nın kökeni, XIII. yüzyılın başlarında Horasan veya Kirmanşah'tan Anadolu'ya göç eden Kureyş aşiretine dayanmaktadır. Bu göçün, Moğol istilası ve bölgede yaşanan çeşitli siyasal ve toplumsal sıkıntılar sonucunda gerçekleştiği ifade edilmektedir. Kureyş aşiretinin bir kolu Tunceli'nin Mazgirt ilçesine yerleşmiş, diğer bir kolu ise Orta Anadolu'ya yönelmiştir. Sözlü kaynaklara göre Kureyş aşiretiyle birlikte Anadolu'ya gelen ve Kureyşan Ocağı'nın kurucusu kabul edilen Seyyid Mahmud-ı Kebir, diğer adıyla Kureyş, bu süreçte genç yaşlardadır. Rivayetlerde onun yaklaşık 16-17 yaşlarında olduğu aktarılmaktadır. XIII. yüzyılın başlarında Horasan veya Kirmanşah'tan Anadolu'ya gelen Kureyş, Tunceli'nin Mazgirt bölgesine yerleşmiş; burada bir kaya içinde yaşamaya başlamış ve gösterdiği kerametlerle halkın dikkatini çekmiştir. Bu dönemde Türkiye Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın Doğu Seferi sırasında Tunceli/Mazgirt ile Elâzığ sınırında bulunan Peri Suyu kıyısındaki Bağın Kalesi'ne geldiği aktarılmaktadır. Halk arasında Kureyş hakkında anlatılan kerametleri duyan Sultan, onu huzuruna çağırır. Rivayete göre Kureyş, kış mevsiminde esasını nehre vurur ve nehir içini yaz meyve ve sebzelerinin bulunduğu bir bostana dönüştürür. Ardından bu meyve ve sebzeleri Sultan'a sunar. Ancak Sultan, Kureyş'in kerametlerine inanmakta tereddüt eder ve onu ateşle sınamak ister. Bunun üzerine bir fırın yaktırır ve Kureyş'i fırına girmeye davet eder. Kureyş bu daveti kabul ederken Sultan'ın çuhadarı Mehmed'i de yanına alır. Uzun bir süre sonra ikisi fırından çıkar ve üzerlerinde kırağı olduğu görülür. Çuhadar Mehmed, fırının içinde her yerin buzla kaplı olduğunu ve orada beyaz bir kartal gördüğünü anlatır. Bu olay üzerine Sultan'ın Kureyş'in seyyidliğini kabul ettiği rivayet edilmektedir. Anlatıya göre Kureyş, hükümdardan yerleşim için izin isterken "Benim bir asam var, onu yere atacağım; nereye düşerse oraya yerleşeceğim." ifadelerini kullanır. Sultan'ın bu isteği kabul etmesi üzerine Kureyş, Mazgirt'ten esasını atar. Asa, bugünkü Nazımiye ilçesine bağlı Zeve köyü sınırlarına düşer. Bu olay, sözlü gelenekte bir keramet olarak yorumlanmakta; Kureyş'in ilahi bir irşat ve yönlendirme sonucunda bu bölgeye yerleştiğine inanılmaktadır. Zamanla Kureyş'in bu ve benzeri kerametleri çevrede yayılmış, onun manevi otoritesi farklı aşiretler arasında tanınmaya başlamıştır. Bu

gelişmeler sonucunda bölgedeki on iki aşiret, Kureyş'e talip olmuş ve onun manevi önderliğini kabul etmiştir (Taş, 2019: 3251; Fırat, 1998: 47).

Sözlü anlatılara göre, Kureyşan Ocağı'nın kurucusu Seyyid Kureyş, Nazımiye yöresine yerleştikten sonra evlenmiş ve bu evlilikten yedi oğlu ile iki kızı dünyaya gelmiştir. Kızlarının isimleri Haskar ve Zel olarak aktarılmaktadır.¹ Oğullarından Haydar, genç yaşta "sır" olmuş yani manevi bir şekilde aramızdan ayrılmıştır. Kureyşan Ocağı'nın kurucu figürü olan Seyyid Mahmud-ı Kebir'in soyunun, altı oğlu aracılığıyla devam ettiği ifade edilmektedir. Sözlü kaynaklara göre bu oğulların isimleri Mahmud (Şıh), Hüseyin, Ali, Kali, Mevali, Kud ve Haydar şeklindedir. Bu altı koldan her biri, zamanla ocağın farklı bölgelerdeki temsilcileri ve hizmet yürütücüleri hâline gelmiştir. Bu soy hatları içerisinde özellikle Mahmud isimli oğulun, kerametleri nedeniyle halk arasında "Şıh" ünvanıyla anıldığı belirtilmektedir. Nitekim günümüzde de özellikle Tunceli yöresinde "Şıh" ünvanı en çok Kureyşan Ocağı mensupları tarafından taşınmakta ve bu lakap, ocağın Mahmud koluyla doğrudan ilişkilendirilmektedir. Bazı kaynaklarda, Baba Kureyş'in oğlu Haydar'ın genç yaşta vefat ettiği ve manevi bir mertebeye ulaşması sebebiyle "sır" olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Haydar'ın ismi, Tunceli'nin en yüksek dağlarından biri olan Düzgün Baba Dağı'na verilmiştir.² Bu durum, Haydar'ın hem bölgesel hem de kültürel anlamda önemli bir figür olduğunu göstermektedir (Karakaş, 2014: 80). Kureyşan Ocağı'nın bir kolu, Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Yukarı Kayabaşı köyüne dayanmaktadır. Kaynaklara göre, XIII. yüzyılın ortalarında Seyyid Mahmud-ı Kebir (Kureyş), Tunceli'nin Nazımiye bölgesinden çok sayıda talibiyle birlikte ayrılarak Anadolu'yu, Suriye'yi ve Mısır'ı gezmiş, en son Gaziantep'e yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Bu süreçte, Yukarı Kayabaşı köyünün Zırar/Zirali mevkiinde defnedilmiştir. Ayrıca, burada "Saatlik Kureyş" olarak da bilinen Sadır/Sadel adında bir oğlu olmuş ve buradaki soyu da bu oğlundan devam etmiştir. Ayrıca Kureyş'in çok sayıda talip ve derviş eşliğinde Zeve'den ayrıldıktan sonra, Anadolu'daki önemli dergâhları ziyaret ettiği görülmektedir. Bu seyahatin, sadece bir yer değiştirme değil,

1 Taş; bu sözlü anlatılarda Aydın ve Tunceli'den bazı kişiler ile görüşme sağlamıştır. Bu kişiler Hasan Taş, Aydın (Haziran 2014- Mart 2019); Mehmet Akyüz, Tunceli/Nazımiye/Zeve köyü, (31 Temmuz 2014); Haşim Kızılkın, Tunceli/Nazımiye/Zeve köyü, (31 Temmuz 2014); Haskar Taş, Aydın, (Haziran 2014-Eylül 2023); Mehmed Yıldız, Tunceli/Merkez, (4 Ağustos 2014). Detaylı bilgi için bk. Taş, 2019: 113.

2 Düzgün Baba efsanesi için bk. Güven, 1991: 134; Köse, 2019: 13-24.

aynı zamanda tasavvufi bir irşat yolculuğu olduğu kabul edilmektedir. Anlatılara göre, bu seyr-i sülûk niteliğindeki yolculuk sırasında Kureyş, Hacı Bektaş Veli'nin dergâhını da ziyaret etmiş, bu ziyaretle birlikte Kureyşan Ocağı ile Bektaşî yolunun ruhani bağı pekişmiştir (Taş, 2019: 3252).

İnanç ve Kimlik İnşasında Kureyşan Ocağı

Günümüzde Kureyş'in soyundan geldiği kabul edilen aileler hem Adıyaman'ın Kındıralı köyünde hem de Gaziantep'in Yavuzeli ilçesine bağlı Yukarı Kayabaşı köyünde yaşamlarını sürdürmektedir. Bu yerleşimlerdeki Kureyşanlı toplulukların kökenine dair bilgiler, sınırlı olmakla birlikte, sözlü kültür aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Konuya dair dikkat çekici bir bilgi ise 1543 tarihli bir Osmanlı tahrir defterinde, Gaziantep'te "Kureş" veya "Kureyş" adlı bir mescitten bahsedilmesidir.³ Ancak, bu mescidin Kureyşan Ocağı ile doğrudan bir bağlantısı olup olmadığı net değildir. Aradaki ilişkiyi belgeleyen açık bir kayıt ya da belge henüz bulunmamaktadır. Kureyş'e atfedilen türbe, Gaziantep Yavuzeli'ne bağlı Yukarı Kayabaşı köyünün yakınlarında yer alan Zıralı (ya da Zırat) mevkisindedir. Ayrıca, Kureyş'in oğlu Sadır Kureyş'in türbesi, bu bölgeye oldukça yakın olan Bülbül köyünde bulunmaktadır (Yalçın ve Yılmaz, 2017: 112).

Kureyşan Ocağı'nın pir-mürşit ilişkileri de bu manevi yapının temel taşlarından biridir. Sözlü geleneklere göre Kureyşanlıların pirleri Baba Mansurlular, Baba Mansurluların pirleri Seyyidanlar (Seydisler/Seydolar), Seyyidanların pirleri ise Kureyşanlılardır. Bu karşılıklı pir-mürşit ilişkisi, her bireyin bir başkasına ihtiyaç duyduğu, kimsenin tek başına var olamayacağı ve herkesin eşit olduğu anlayışına dayanır. Bu yapı, Alevi inancında "El ele, el Hakk'a" prensibiyle de örtüşmektedir. Bir rivayete göre, Baba Kureyş bir gün vahşi bir ayıya binmiş, bileğine doladığı bir yılanı kamçı olarak kullanarak ayıyı yürütmüştür. O sırada duvar örmekte olan Baba Mansur ise yaptığı duvara binerek onu yürütmüş ve Baba Kureyş'i karşılamıştır. Bu mucizevi olay karşısında derin bir hayranlık duyan Baba Kureyş, "Sen taş duvara can verdin." diyerek Baba Mansur'un elini öpmüş, ona ikrar vererek talip olmuştur (Koç, 2019: 472). Kureyşan Ocağı'nın talipleri, Baba Kureyş'in Baba Mansur'a olan bağlılığına istinaden, Baba Mansur Ocağı'nın da müritleri olarak kabul edilir. Bu

3 373 Numaralı *Aynâtüb Livâsı Mıfassal Tabîrî Defteri (950/1543)*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara: 2000, 21.

bağlamda, yüzyıllardır Kureyşan Ocağı dedeleri, Baba Mansur Ocağı'na mensup dedeleri mürşit olarak benimsemişlerdir (Uluğ, 1939: 83).

Tunceli'nin Mazgirt ilçesindeki Düzgün Baba Dağı civarındaki Büyükköy, ocağın önemli merkezlerinden biridir. Büyükköy'ün, Kureyşan Ocağı'nın merkezi olarak kabul edilmesinde, bölgedeki dede ailelerinin varlığı ve ocakla ilgili ritüellerin burada sürdürülmesi etkili olmuştur. Kureyşanlılar, ağırlıklı olarak Doğu Anadolu Bölgesi'nde, özellikle Erzincan, Tunceli, Elâzığ'ın Nazımiye ve Mazgirt yörelerinde yaşamaktadır. Bununla birlikte, Malatya, Adana, Gaziantep, Adıyaman, Muş, Varto, Ankara, Konya ve Urfa bulunmaktadır. Ayrıca, Tunceli, Adıyaman ve Erzincan yöresinin dedeleri ve yaşlılarının aktardığı bilgilere göre, Halep, Rakka, Amasya, Tokat, Çanakkale ve Edirne'de de bu ocağa bağlı topluluklar yaşamaktadır (Fırat, 1998: 45-46).

Doğu Anadolu'daki Alevi topluluklar, Kureyşanlıları kutsal bir ocak olarak kabul etmekte, onları inançsal sürekliliğin ve ruhani otoritenin taşıyıcıları olarak görmektedir. Bu topluluk nezdinde Kureyşanlılara duyulan saygı, yalnızca soy bağından ya da dedelik silsilesinden değil, aynı zamanda topluma sundukları dinî hizmetlerin içtenliği ve sürekliliğinden kaynaklanmaktadır. Kureyşan Ocağı mensupları arasında dedelik görevini sürdürenlere halk arasında "Horasanlı Baba Kureyş" denilmektedir. Bu ünvan, Kureyşan Ocağı'nın Horasan Erenleri ile ilişkilendirildiğini, yani soylarının Horasan'dan gelen evliyalara dayandığı inancını ortaya koymaktadır (Yılmaz, 2018: 429).

Erzincan'da Alevi İnanç Yapısı ve Kureyşan Ocağı

Osmanlı arşiv belgeleri, Cumhuriyet dönemi çalışmaları ve söz konusu aşiret raporları incelendiğinde, Erzincan ve çevresinde yaşayan Kureyşanlıların tarihsel süreçte hem idari kayıtlarda hem de yerel araştırmalarda farklı biçimlerde zikredildiği görülmektedir. Osmanlı arşiv kayıtlarında yer alan 1846 tarihli bir belgeye göre (Ek-1), Erzincan ile Tercan kazaları civarında iskân eden Çarıklı ve Kırışanlı (Kureyşanlı) aşiretlerinin, Peri Kazası çevresindeki yerleşik ahaliye zarar verdikleri ve devlete vergi vermedikleri gerekçesiyle üzerlerine asker sevk edildiği anlaşılmaktadır. 1849 tarihli Osmanlı arşiv belgelerinden birinde (Ek-2), Sarıkaya karyesi taifesinden Koraşanlı (Kureyşanlı) Mü'min adlı bir şahsın, Tercan kazasına bağlı Başköy karyesinde bulunan bazı tarla ve arazileri zorla zapt ettiği ve bu nedenle köy halkı tarafından hakkında resmî şikâyetle bulunduğu ifade edilmektedir.

1970'li yıllarda hazırlanan Aşiretler Raporu'nda, Erzincan, Bingöl, Erzurum, Gümüşhane ve Tunceli illerinde yaşayan Kureyşanlar hakkında da bilgiler yer almaktadır. Kimin tarafından hazırlandığı bilinmeyen bu raporda, Erzincan'da yaşayan Kureyşanların nüfusunun 7.260 olduğu belirtilmektedir. Kureyşanlı Aşireti'nin Kürtçe'nin Kırmanç lehçesi ile Dersim Zazacası konuştukları, inanç bakımından ise Alevi-Kızılbaş oldukları ifade edilmektedir. Erzincan'ın Çayırılı ilçesine bağlı Yukarı Çamurdere, Ozanlı, Hastarla, Doğanıyuva, Yaylakent, Başköy, Paşayurdu, Yaylalar, Sarıgüney, Turnaçayırı, Çilhoroz, Boybeyi ve Eşmepınar köylerinde yaşadıkları belirtilen Kureyşanlıların, geçmişteki isyanlara katılmadıkları da raporda vurgulanmaktadır (Aşiretler Raporu, 2014: 74).

Kemali, 1932 tarihli eserinde verdiği bilgilere göre, Kureyşanlıların yaşadığı bölgeler ve nüfusları şu şekildedir:

- **Erzincan:** Göller (51), Kureyşli Sarı Kaya (119), Abge (79), Kolu Komu (29), Zorun (60), Başköy (235), Semek (290), Kâhnut (33), Ekrek Göller (119), Çamurdere (155), Hayrani (125), Harşin (47), Yaylalar (138), Peyler (95), Çil Horoz (57), Koç Maşat (39) ve Karataş (70) köylerinde toplam 1.741 kişi (Kemali, 1932: 375).
- **Plümer:** Tahsini Komları Geliyi Müşkâm (223) ve Tahsini Komları Varamili (53) köylerinde toplam 276 kişi (Kemali, 1932: 383).
- **Kığı:** Dizvas (90), Paş (191), İresk (23) ve Taro (86) köylerinde toplam 390 kişi (Kemali, 1932: 387).

Bu verilere göre, Erzincan'da toplamda 2.407 Kureyşanlının yaşadığı belirtilmektedir. Osmanlı dönemine ait arşiv belgelerinde, Kureyşan Ocağı'nın adı genellikle "Kureyş" veya "Kureyş Cemaati" olarak geçmektedir. Bu belgelerde, "ocak" terimi yerine daha çok "cemaat" veya "aşiret" ifadeleri kullanılmıştır. Osmanlı belgelerinde "Kureyş" ismi farklı şekillerde transkript edilmiştir. Örneğin, "Kureş", "Kırış", "Kuriş", "Koriş" ve "Koraş" gibi transkriptler, Osmanlıca yazımındaki farklılıklardan ve okuma hatalarından kaynaklanmaktadır. Bu çeşitlilik, arşiv belgelerinde Kureyşan topluluğunun izini sürmeyi zorlaştırmaktadır (Taş, 2018: 233).

Erzincan'ın Merkez ilçesine bağlı Yamaçlı Mahallesi ve Beşsaray köyü, Alevi inanç sisteminin önemli unsurlarını barındıran ocak yapılarıyla dikkat çekmektedir. Yamaçlı Mahallesi, Erzincan Merkez ilçesine bağlı olup Çağlayan beldesine yaklaşık

3 km uzaklıktadır. Mahalle sakinleri, Aregli aşiretine mensup olduklarını belirtmekle birlikte hem Babamansurlular hem de Kureyşliler soyundan geldiklerini ifade etmektedirler. Yamaçlı'da dört önemli ocak bulunmaktadır: Babamansurlular, Kureyşliler, Derviş Cemallar ve Pir Sultanlar. Bu ocakların hepsi, Hacı Bektaş Velî'den ruhsatlıdır ve cem ibadetlerini birlikte gerçekleştirmektedirler. Aregliler talip konumunda olup Babamansurlular, Kureyşliler, Derviş Cemallar ve Pir Sultanlar ise ocak konumundadırlar. Yine Beşsaray köyü, Erzincan il merkezine yaklaşık 6 km uzaklıkta, Erzincan-Kemah yolu üzerinde yer almaktadır. Beşsaray köyünde bulunan ocaklardan birinin Kureyşan Ocağı olduğu bilinmektedir (Türkdoğan, 1999: 10).

Alevi inanç sistemi içerisinde Kureyşan Ocağı hem ruhani önderlik hem de toplumsal rehberlik görevini üstlenen köklü bir yapıdır. Bu ocakta ibadetler, klasik İslam ibadetlerinden farklı olarak, cem merkezli ve topluluk temelli ritüellerle gerçekleştirilir (Yaman, 2004: 135). Alevi inanç sisteminde olduğu gibi Kureyşan Ocağı'na bağlı topluluklarda da en temel ibadet biçimi cem ritüelidir. Cem, dua edilen bir ibadet olmanın yanında görgü, arınma, toplumsal barış, birlik ve eşitlik ilkelerinin uygulandığı bir ritüeldir (Dönmez ve Çelik, 2018: 11). Cemlerde on iki hizmet esasıyla hareket edilir. Bunlar arasında; Dede (Mürşit, Pir), Rehber, Gözcü, Çerağcı (Delilci), Zâkir (Âşık), Ferraş (Süpürgeci), Sakka (İbriktar), Kurbanacı (Sofracı), Pervâne, Davetçi, İznikçi (Meydancı), Kapıcı (Bekçi) yer almaktadır (Yaman, 2012: 233).

Dede, Kureyşan Ocağı'nın soyundan gelen bir kişi olarak ibadeti yönetir, topluluğu görgüye çeker ve dinî-hukuki kararları verir. İbadetlerde kullanılan dil çoğunlukla Türkçedir. Bu yönüyle Kureyşan Ocağı, Alevi inancının halkla bütünlüştürmüş, sözlü kültüre dayalı yorumunu temsil eder. Gülbanglar⁴ (dua), nefesler (dinî şiirler), ve semahlar (zikir ve ibadet amaçlı dönüş dansları) ibadetlerin ayrılmaz parçalarıdır (Yaman, 2009: 180).

Kureyşan Ocağı mensupları arasında talip–dede ilişkisi esastır. Talipler, dedelerine bağlılık gösterir, dinî rehberlik alır ve cem görgüsünden geçerek topluluk içindeki yerini alır (Şahin, 2007: 315-317).⁵ Ocak sisteminde musahiplik (manevi kardeşlik) kurumu da önemli yer tutar. Musahip olanlar, ömür boyu birbirlerinin sorumluluğunu

4 Gülbanglar hakkında detaylı bilgi için bk. Uzun, 1996: 232-235; Sunar, 1975: 75-93; Ersal ve Eröz, 2013: 53.

5 Kureyşan Ocağında talip–dede ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Uludağ, 1994: 76; Yaman, 2011: 45; Tekin 2011: 97; Kılıç, 2005: 130.

taşır ve topluluk önünde birlikte hesap verirler (Türkdoğan, 1995: 25). Ayrıca, tüm Alevi topluluklarında olduğu gibi Kureyşanlılar arasında da sağdıçlık (musahiplik) ve kirvelik ilişkileri kutsal kabul edilmekte, bu nedenle bu tür bağlara sahip aileler arasında evlilik yapılmamaktadır. Musahip⁶ olan ailelerin çocukları birbirleriyle evlenemez. Bu yasak, bazı bölgelerde yedi kuşak boyunca geçerlidir (Tur, 2002: 421).

Erzincan'ın Çağlayan beldesinde Lolanlılar, Karsanlılar, Haydararlılar, Şavalanlılar, Demanlılar, Çarekliler ve Balabanlılar gibi önemli Alevi aşiretleri bulunmaktadır. Bu aşiretlerin sosyal yapısında, ocak sistemi temel belirleyici unsurlardan biridir. Bu çerçevede, söz konusu aşiretler, Babamansurlular, Pir Sultanlar, Derviş Cemaller ve Kureyşanlılar gibi “ocakzade” sayılan, yani dedelik kurumu ile doğrudan bağlantılı olan topluluklardan kız alıp veremezler (Türkdoğan, 1999: 16). Yine aynı şekilde kirve olan aileler, birbirlerine ahret kardeşi olarak kabul edilir ve bu nedenle aralarındaki evlilikler yasaktır (Taş, 2018: 206).

Kurallar bakımından Kureyşan Ocağı'nda şu temel ilkeler vurgulanır:

- Eline, beline, diline sahip olmak,
- Yol erkânına riayet etmek,
- Toplumsal barışı gözetmek,
- İkrar vermek.

Bu ibadet ve kurallar, Kureyşan Ocağı'na bağlı Alevi topluluklarının inançsal kimliğini, toplumsal yapısını ve kültürel sürekliliğini belirleyici ölçüde etkilemiştir.

Alevilik inancında cem ve semah ibadetleri, ritüel boyutlarıyla birlikte manevi, toplumsal ve sembolik anlamlar içeren kutsal pratikler olarak değerlendirilmektedir (Dedekargınoğlu, 2012: 121; Aytekin, 1958: 92-95). Semah, cem ibadetinin vazgeçilmez ve ayrılmaz bir parçası olup genellikle cem ritüelinin sonunda icra edilir. Kadın ve erkek canların birlikte semah dönmesi, Alevi inanç sistemindeki cinsiyet eşitliği ilkesinin pratikteki en açık yansımalarından biridir. Semah, Tanrı aşkı ile dönülen kutsal bir ibadet olarak görülür ve “Kırklar Semahı” olarak adlandırılır

6 Musahiplik hakkında detaylı bilgi için bk. Eröz, 1992: 111-115; Timuroğlu, 2004: 82; Gölpınarlı, 1977: 224; Uğurlu, 1991: 13; Üçer, 2015: 232; Üçer, 2020: 20-23; Ersal, 2016: 246; Dedekargınoğlu, 2016: 91-94.

(Baharlı, 2020: 15; Baharlı, 2021: 21-24). Bu dönüş, insanın nefsini terbiye etmesi ve Hakk'a ulaşma çabasını simgeler.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde Kurban Bayramı Cemi, takvimsel ritüeller arasında yer alır ve genellikle bayramdan bir gün önce (arife günü) veya bayramın birinci günü sabahı gerçekleştirilir. Bu cemler, ikrar şartı aranmadan, gönül rızasıyla katılımın mümkün olduğu cemlerdir. Kureyşanlılar arasında, Kurban Bayramı'nın üç gün sürdüğüne inanılır. Bayramdan iki gün önce başlayarak sırasıyla Allah, Muhammed ve Ali için üç gün oruç tutulur. Bayramın üç gününde de aynı sıralamayla kurban kesilir (İpek, 2014: 309). Bu çeşitlilik, Alevi inanç pratiğinin bölgesel ve kültürel zenginliğini yansıtır. Kureyşan Ocağı da Alevi-Bektaşî inanç sistemine bağlı bir topluluktur ve kurban kesme gelenekleri, dinî ve kültürel ritüellerle derinlemesine iç içe geçmiştir. Bu gelenekler, sadece Kurban Bayramı ile sınırlı kalmayıp yılın farklı dönemlerinde çeşitli anlamlarla yerine getirilir. Kemali (1932: 182) eserinde, Alevi topluluklarıyla ilgili bazı iddialar yer almaktadır. Bunlardan biri, Kızılbaşların her yıl 20 Ocak'ta cem ritüeli düzenledikleri ve bu ritüellere bekâr kız ve erkeklerin katılmadığı yönündedir. Ancak bu iddia, Alevi inanç ve uygulamalarıyla örtüşmemektedir.

Alevi inancında Muharrem orucu, on iki gün boyunca tutulan ve Kerbela'da şehit edilen Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının anısına adanan bir yas ve matem orucudur. Kureyşan Ocağı mensupları, bu orucu hem bireysel bir ibadet hem de toplumsal bir bilinçlenme aracı olarak benimsemektedir. Bu oruç, fiziksel açlığın ötesinde nefsin terbiyesi, içsel arınma ve toplumsal dayanışmayı amaçlayan manevi bir ibadet olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, et, süt, yumurta gibi hayvansal gıdalar oruç süresince tüketilmez. Bu, Kerbela'da Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının yaşadığı açlık ve susuzluğa duyulan saygının bir ifadesidir. Bazı uygulamalarda, oruç süresince su içilmez. Düğün, nişan gibi sevinçli etkinlikler yapılmaz; müzik çalınmaz. Matem havası korunur. Yalan söylemek, hile yapmak ve kin tutmak gibi davranışlardan kaçınılır (Yörükan, 2015: 267-268). Muharrem orucunun on ikinci günü, Aşure Günü (Dedekargınoğlu, 2014: 31; Polat, 2019: 465; Ülkütaşır, 1976: 313) olarak anılır. Bugün, Hz. Hüseyin'in şahadetinin hatırlanmasının yanı sıra, insanlık tarihindeki diğer önemli olayların da hatırlanmasına vesiledir.

Alevilikte okunan gülbankların dili, tarihsel ve bölgesel bağlamda çeşitlilik göstermektedir. Bruinessen (2005: 93), 1920 öncesi gülbankların çoğunlukla Türkçe olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü ise Kemali'nin "Hiç Kürtçe gülbank yoktur." ifadesiyle desteklemektedir (Kemali, 1932: 183). Ancak Dersimi; Kureyşli

ve Baba Mansur soylarının seyyidlerinin gülbanklarını Zazaca'nın eski bir biçiminde okuduklarını iddia ederek farklı bir perspektif sunmaktadır (Dersimi, 1992: 24). Alevilikte gülbanklar, genellikle topluluk içinde yüksek sesle okunan dualardır ve “gülbank çekme” olarak adlandırılır. Bu dualar, cem törenlerinde ve diğer ritüellerde önemli bir yer tutmaktadır. Alevilikte “tarik”, “alaca değnek”, “erkân değneği” gibi adlarla anılan asalar, cem ritüellerinde dedelerin kullandığı kutsal nesnelere dir. Bu asalar, dedelerin cemi yönetmesine, taliplere dua etmesine ve cem erkânının düzenli bir şekilde icra edilmesine yardımcı olur. Farklı yörelerde bu asaya “serdeste”, “zülfikar”, “kara çomak” gibi isimler de verilir. Bazı bölgelerde asa olmadan cem ritüeli yapılamaz. Asalar genellikle yeşil bir torbada saklanır ve belirli günlerde, duvaz-imam okunarak torbasından çıkarılır (Birdoğan, 2010: 467-468).

Alevi inancında, özellikle dedeler ve analar tarafından uygulanan “nefesle şifa verme” ritüeli, hastaların manevi destek arayışında başvurdukları önemli bir uygulamadır. Bu ritüelde, dede veya ana, hastanın üzerine dua okuyarak el sürerek veya bazı durumlarda özel dualar eşliğinde şifa talebinde bulunur. Altın'ın (2015: 130) bahsettiği; Erzincan'ın Kalecik köyünde yaşayan ve Derviş Cemal Ocağı'na mensup Cevahir Ana, bu geleneğin yaşayan örneklerinden biridir. Kendisiyle yaptığı görüşmelerde, özellikle baş ağrısı gibi rahatsızlıklarla gelen kişilere dualar ettiğini, el sürerek şifa dilediğini belirtmiştir.

Kureyşanlılar, Alevi-Bektaşî inanç sistemine bağlı bir topluluktur ve ocakta yanan ateş, onlar için ailenin devamlılığını ve birliğini temsil eder. Bu ateşin su dökülerek söndürülmemesi ve ateşe tükürülmemesi gerektiğine inanılır çünkü bu tür davranışların kötü şans getireceği düşünülür. Eskiden, bir evin ocağında yakılan ateş gün boyu canlı tutulur, akşam olduğunda ise geriye kalan közlerin üzerine kül serpilerek korunaklı hâle getirilirdi. Sabah olunca, bu közler yeniden alevlendirilir, böylece ocak sürekli diri tutulurdu. Bu uygulama, ateşin neredeyse hiç sönmeden devam etmesini sağlardı. Bu inançlar, Kureyşanlılar gibi toplulukların günlük yaşamlarında ve ritüellerinde önemli bir yer tutar. Yine önemli bir ritüel de Kureyşanlıların evlerinin kapısının doğuya ya da güneye bakmasıdır (Taş, 2018: 193-194).

Kureyşanlılar, Alevi inanç sistemine bağlı bir topluluk olarak, ölüm ve cenaze ritüellerini derin manevi anlamlarla yerine getirirler. Bir birey vefat ettiğinde, genellikle yörede yaşayan ve Kur'an bilgisine sahip bir Alevi inanç önderi çağrılır. Bu kişi, ölünün başında Kur'an okur. Ölü, yıkandıktan sonra beyaz, yeşil ve mavi renklerdeki yedi kefene sarılır. Ailenin maddi durumuna göre bu sayı bazen beş veya üç olabilir ancak

çift sayı tercih edilmez. Ölü gömüldükten üç gün sonra, aile tarafından bir yemek hazırlanır ve yakınlarla ikram edilir. Yirmi gün sonra, dost ve akrabalarla birlikte mezar ziyareti yapılır. Maddi durumu elverenler kurban keser ve yemek hazırlayarak mezarda gelenlere dağıtır. Kırkıncı gün, evde tekrar yemek hazırlanır ve dua okunması için inanç önderi davet edilir (Taş, 2019: 18).

Sonuç

Kureyşan Ocağı inançsal ve sosyokültürel açıdan Anadolu Aleviliği içerisinde önemli bir yere sahip kadim ocaklardan biridir. XIII. yüzyılda Horasan veya Kırmanşah'tan Anadolu'ya göç eden ve Kureyş aşiretine mensup olduğu söylenen Seyyid Mahmud-ı Kebir adlı derviş, Kureyşan Ocağı'nın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Kureyşan Ocağı, Anadolu Aleviliğinin köklü unsurlarından biri olarak tarihsel ve toplumsal sürekliliğini günümüze taşımış önemli bir inanç kurumudur.

Bu çalışma Osmanlı arşiv belgeleri, Cumhuriyet dönemi çalışmaları ve söz konusu aşiret raporları incelendiğinde, Erzincan ve çevresinde yaşayan Kureyşanlıların tarihsel süreçte hem idari kayıtlarda hem de yerel araştırmalarda farklı biçimlerde zikredildiği görülmektedir. 1846 ve 1849 tarihli Osmanlı belgelerinde Kureyşanlı aşiretine dair yerleşim, vergi ve arazi ihtilafları gibi hususlar kayıt altına alınırken 1932'de Erzincan Valisi Ali Kemal'nin çalışmaları ile Kureyşanlıların nüfus dağılımı ve köy yerleşimleri detaylı biçimde ortaya konmuştur. 1970'li yıllarda hazırlanan ve 2014'te yayımlanan *Aşiretler Raporu* ise Erzincan başta olmak üzere Bingöl, Erzurum, Gümüşhane ve Tunceli'de yaşayan Kureyşanlıların nüfusu, konuştukları lehçeler ve inanç yapıları hakkında önemli veriler sunmaktadır. Özellikle bu topluluk Erzincan'da 7.260 kişilik önemli bir nüfusa sahiptir. Elde edilen bulgular, Kureyşan Ocağı'nın inançsal, toplumsal ve kültürel sürekliliği sağlayan bir merkez işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Öncelikle talip–dede ilişkisi ve musahiplik kurumu, ocak sisteminin toplumsal yapıyı düzenleyen temel unsurları olarak dikkat çekmektedir. Musahiplik ve kirvelik bağlarının kan bağı kadar güçlü görülmesi ve evlilik yaşağı gibi kurullarla desteklenmesi, topluluk içi dayanışmayı pekiştiren katı ama işlevsel normların varlığına işaret etmektedir. Cem, semah ve kurban ritüelleri, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin eşitlikçi, paylaşımcı ve sembolik boyutunu öne çıkarırken Muharrem orucu ve aşure pratiğı, tarihsel bir yas ve manevi arınma geleneğinin günümüzde de canlı biçimde yaşatıldığını göstermektedir. Erzincan özelinde, Babamansurlular, Pir Sultanlar ve Derviş Cemallar gibi farklı ocakların ritüellerinin eş zamanlı olarak icra edilmesi, çoklu ocak sisteminin iç içe geçtiğini ve bölgesel ölçekte bir inanç birliğı

oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, nefesle şifa verme, ateşe saygı ve ocak kültü gibi pratikler, kutsalın gündelik hayatla bütünleştiği ve bireysel-manevi ihtiyaçların topluluk değerleriyle harmanlandığı inançsal bir yaşam biçimini yansıtmaktadır. Tüm bu veriler, Kureyşan Ocağı'nın dinî ritüellerin icra edildiği bir merkez olmanın yanında ahlaki düzenin, toplumsal dayanışmanın ve kültürel sürekliliğin korunduğu kurumsal bir yapı niteliği taşıdığını göstermektedir.

- ALTIN, Kader (2022). “Şamanizm’in Anadolu’ya Yansıması: Erzincan İl Örneği”. *Düşünce Dünyasında Türkçe*. 6/34. 123-140.
- AYDIN, Nurhan (2020). “Osmanlıdan Günümüze Aleviliğin Tarihsel Gelişimi”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 18/36. 113-137.
- AYTEKİN, Sefer (1958). *İmam-ı Cafer Buyruğu*. Ankara: Emek Basımevi.
- BAHARLU, İlgar (2020). “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 22. 179-189.
- BAHARLU, İlgar (2021). “Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 97. 11-28.
- BİRDOĞAN, Nejat (2010). *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*. Ankara: Kaynak Yayınları.
- BOZTEPE, Sinan (2009). *Kureysan Ocağı*. İstanbul.
- ÇEM, Munzur (1999). *Dersim’de Alevilik*. İstanbul: Peri Yayınları.
- DALKIRAN, Sayın (2002). “Alevî kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”. *EKEV Akademi Dergisi*. 6/10. 95-117.
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin (2012). *Dede Gargın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin (2014). “Muharrem ve Aşure”. *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*. 1/1. 31-46.
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin (2016). “Dede Garkın Ocağı’nda Musahiplik Uygulaması Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 78. 91-112.
- DERSİMİ, M. Nuri (1992). *Dersim ve Kürt Millî Mücadelesine Dair Hatıratım*. (M. Bayrak, Haz.). Ankara: Özge Yayınları.
- DÖĞÜŞ, Selahattin (2023). “Alevilik-Bektaşilik İlişkisi ve Aleviliğin Bektaşilikle Kaynaşması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. 105. 73-95.
- DÖNMEZ, Mehmet ve ÇELİK, Hasan (2018). “Alevilikte Cem İbadetine Yüklenen Anlamlar ve Cem İbadetinin Manevi Makamları”. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi*. 2/2. 1-21.
- ERÖZ, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocağın Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, Mehmet ve ERSÖZ, Serpil (2013). “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 65. 53-80.
- FIĞLALI, Ekrem Ruhi (1987). *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- FIRAT, M. Şerif (1998). *Doğru İleri ve Varto Tarihi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülhakî (1977). *Tasavvuf’tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabeveleri.

- GÖRGÜ, Zeki (2004). *Yazılı ve Sözlü Anlatımlarda Seyyid Mahmud Hayrani (Hayati ve Şeceresi)*. Ankara: Kalan Yayınları.
- GÜVEN, Kenan (1991). *Tabiat Güzellikleri ve Kültürel Değerleri ile Tunceli*. Atatürk: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- İPEK, Yasin (2014). *Şiadan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*. İstanbul: Ekim Yayınları.
- KARAKAŞ, Meltem (2014). "Tunceli Aleviliği ve Düzgün Baba Kültü". *Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*. 5. 74-85.
- KARAKAYA-STUMP, Ayfer (2020). *The Kızılbaş-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KAYA, Ali (2004). *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.
- KEMALİ, Ali (1932). *Erzincan (Tarihi, Coğrafi, İktisadi, Etnografik, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi)*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası.
- KILIC, Rüya (2005). *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- KOCADAĞ, Burhan (1998). *Alevi-Bektaşî Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.
- KOÇ, Almira (2019). "Baba Mansur Ocağı Anlatıları: Tunceli Örneği", *Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu (3-5 Ekim 2019) Bildiriler Kitabı*. Çanakkale: TOKÜAD Yayınları.
- KOLEKTİF (2014). *Aşiretler Raporu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- KÖSE, Onur (2019). "Türk Kültüründe Dağ ve Düzgün Baba Dağı". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1. 13-24.
- MELİKOFF, İrene (1994). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. Çev. T. Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- MELİKOFF, İrene (2006). *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*. Çev. T. Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- NOYAN, Bedri (2000). *Bütün Yönleri ile Bektaşîlik ve Alevilik*. Ankara: Ardiç Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1989). "Alevi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.2. İstanbul: TDV Yayınları. 368-369.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2000). *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2009). *Geçmişten Günümüze Alevi- Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ONAT, Hasan (2003). "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslamiyat*. 6/3. 111-126.
- POLAT, Kadim (2019). "Aşure Geleneğinin Tarihsel Arka Planı ve Osmanlı Kültür Dünyasına Yansımaları". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 3/4. 457-474.
- SUNAR, Cavit (1975). *Melamîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ŞAHİN, Haşim (2007). "Ocak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.33. İstanbul: TDV Yayınları. 315-6-317.
- TAŞ, Kibar (2018). "Yazılı ve Sözlü Kaynaklar Işığında Kureyşan Ocağı'nın Gelenek ve Görenekleri". *Sosyal Bilimler Dergisi*. 5/32. 195-209.
- TAŞ, Kibar (2019). "Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/Gevr ile Tarihi Bağı". *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma Dergisi*. 6/43. 3248-3260.
- TAŞ, Kibar (2019). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Uzanan Köklü Tarihi ile Kureyşan Ocağı*. Ankara: Berikan Yayınları.
- TEKİN, Nergishan (2011). *Türklük ve Alevilik-Bektaşîlik*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat.
- TİMUROĞLU, Vecihi (2004). *Alevilik, Bektaşîlik, Şiilik, Kızılbaşlık*. Ankara: Kalan Yayınları.

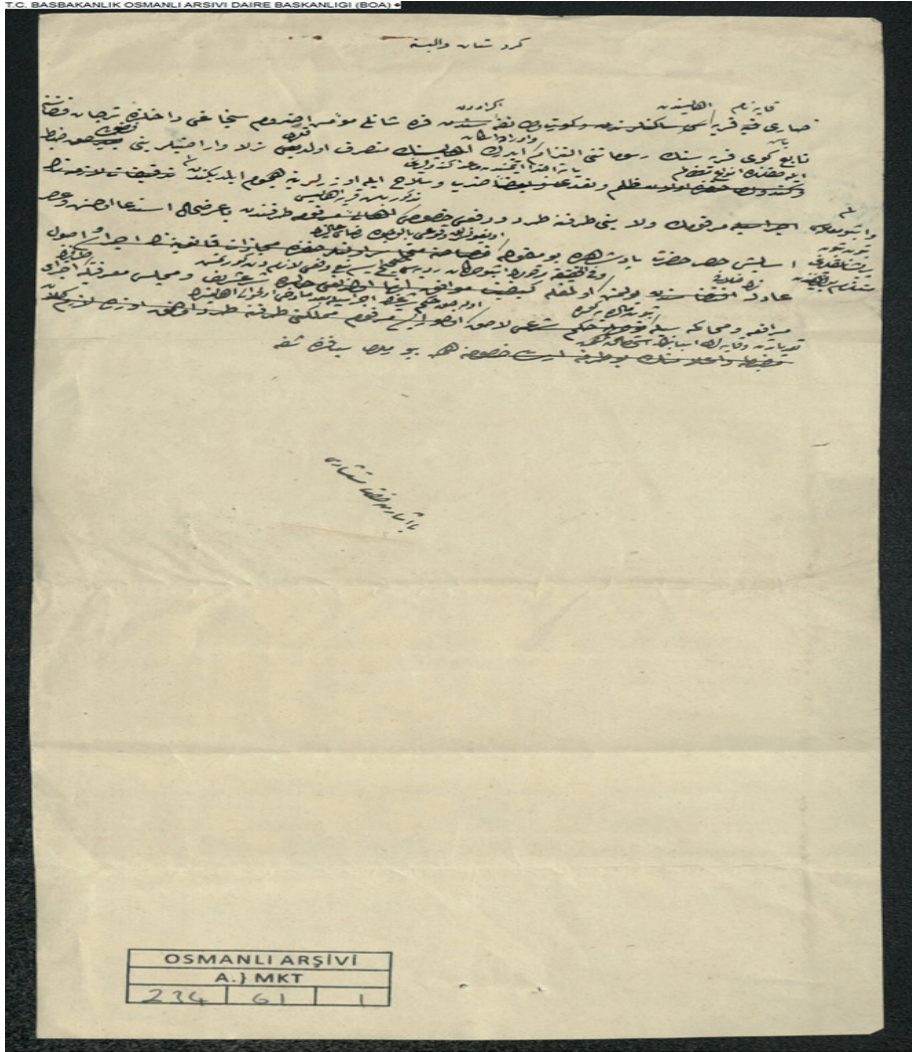
- TUR, Seyit Derviş (2002). *Erkânname, Aleviliğin İslâm'da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1995). *Alevi-Bektaşî Kimliği –Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1999). “Erzincan Yöresi Alevileri”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. 118. 9-24.
- UĞURLU, Ahmet (1991). *Alevilikte Cem ve Musâhiblik*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- ULUDAĞ, Süleyman (1994). “Dede”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.9. İstanbul: TDV Yayınları. 76.
- ULUĞ, Naşit Hakkı (1939). *Tunceli Medeniyete Açılıyor*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- UZUN, Mustafa İsmet (1996). “Gülbank”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.14. İstanbul: TDV Yayınları. 232-235.
- ÜÇER, Cenksu (2015). *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- ÜÇER, Cenksu (2020). “Musâhiblik Kurumu Üzerinden Alevi Ocaklar ve Gruplar Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*. 93. 11-36.
- ÜLKÜTAŞIR, M. Şakir (1977). “Çeşitli Halk Gelenek ve İnançları Üzerine Küçük Araştırmalar”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- VAN BRUÏNESSEN, Martin (2005). *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. Çev. H. Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YALÇIN, Alemdar ve YILMAZ, Hacı (2017). *Anadolu'da Bir Oymağın Kültürel Kodları: Koreşanlılar*. Ankara: Gece Yayınları.
- YAMAN, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YAMAN, Ali (2009). “Alevilikte Dedelik ve Dede Ocakları”. Ahmet Yaşar Ocak (Ed.). *Geçmişten Günümüze Alevi – Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YAMAN, Ali (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2015). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtaclar*. İstanbul: Ötügen Yayınları.

ARŞİV BELGELERİ

373 Numaralı *Ayntâb Livâsı Mufassal Tabrîr Defteri (950/1543)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. 2000. s.21.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektubi Kâlemi Evrakı, Dosya No: 234, Gömlek Sıra No: 61.

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)



A.İ. MKT.00234.00061.001

Ek 2. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret Mektubi Kalemî Evrakı, Dosya No: 234, Gömlek Sıra No: 61.

THE LONG SHADOW OF THE 1980 ÇORUM MASSACRE ON THE ALEVI-SUNNI RELATIONS: HISTORICAL TRAUMA, COLLECTIVE MEMORY, AND CAUTIOUS INTEGRATION IN MIXED RURAL VILLAGES*

1980 Çorum Katliamı'nın Alevi-Sünni İlişkileri Üzerindeki Uzun Gölgesi: Karma Kırsal Yerleşimlerde Tarihsel Travma, Kolektif Bellek ve Temkinli Bütünleşme

Der lange Schatten des Massakers von Çorum von 1980 auf den alevitisch-sunnitischen Beziehungen: Historisches Trauma, kollektives Gedächtnis und vorsichtige Integration in gemischten ländlichen Siedlungen

Birol TOPUZ **

ABSTRACT

This study investigates the enduring impact of the 1980 Çorum Massacre on contemporary Alevi–Sunni relations, focusing on five mixed rural settlements, Eymir, Harmancık, Karaca, Emirbağı, and Fındık, where Mosques and Cemevis coexist. Drawing on 109 in-depth interviews and 14 months of participant observation conducted between 2013 and 2016, this study analyzes how historical trauma intersects with optimal intergroup contact conditions in everyday rural practice. The theoretical framework integrates Allport's (1954) intergroup contact theory, Halbwachs' (1992) collective memory, and Alexander's (2004) cultural trauma to explain the negotiation of sectarian boundaries in the aftermath of violence.

* This article represents a secondary analysis of qualitative data originally collected by the author (Birol Topuz, 2013-2016) for doctoral research at the University of Potsdam. All participants' identities remain confidential; villages are anonymized as V1-V5. The research was approved by the University of Hitit Ethics Committee (2013) and University of Potsdam Ethics Committee. The author gratefully acknowledges the cooperation of village residents and communities that participated in the original research.

** Dr., Postdam/Berlin, Germany, biroltopuz@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7877-4696.

Methodological rigor was enhanced through NVivo-assisted thematic analysis with inter-coder reliability protocols, peer debriefing, and stringent ethical protocols to prevent re-traumatization. The study's primary contribution is the conceptualization of "cautious integration," a dual structure in which mistrust and historical grievances persist at the symbolic and emotional levels, while economic interdependence, kinship ties, and shared rituals strategically reduce social distance in daily practice.

The findings reveal that rural mixed structures foster a resilient form of "mandatory/ compulsory peace", unlike the spatial and emotional segregation observed in urban centers." Local religious leaders, Imams and Dedes, function as "mediatory actors" whose inclusive practices provide crucial symbolic infrastructure for social cohesion." The research demonstrates that sustainable coexistence is achieved through the strategic development of a "living-with-trauma" approach rather than the erasure of trauma. The Çorum case suggests that when supported by cultural intimacy and localized religious mediation, grassroots solidarity practices can remain remarkably durable against macro-level political polarization, though long-term sustainability ultimately depends on institutional recognition and formal reconciliation mechanisms at the state level.

Keywords: Çorum Massacre, Alevi–Sunni Relations, Cautious Integration, Collective Memory, Intergroup Contact Theory, Cultural Trauma.

ÖZ

Bu çalışma, cami ve cemevlerinin bir arada bulunduğu Eymir, Harmancık, Karaca, Emirbağı ve Fındık adlı beş karma kırsal yerleşime odaklanarak 1980 Çorum Katliamı'nın günümüzdeki Alevi-Sünni ilişkileri üzerindeki kalıcı etkilerini incelemektedir. Çalışmada, 2013-2016 yılları arasında gerçekleştirilen 109 görüşme ile 14 aylık katımlı gözlemden elde edilen veriler doğrultusunda, tarihsel travmanın gruplar arası temas için gerekli uygun koşullarla gündelik kırsal yaşamda nasıl keşiştiği analiz edilmektedir. Kuramsal çerçeve; şiddet sonrasında mezhepsel sınırların nasıl müzakere edildiğini açıklamak amacıyla Allport'un (1954) gruplar arası temas kuramını, Halbwachs'ın (1992) kolektif bellek yaklaşımını ve Alexander'ın (2004) kültürel travma kuramını bir araya getirmektedir.

Araştırmanın yöntemsel güvenilirliği; kodlayıcılar arası uyum süreçlerini içeren NVivo destekli tematik analiz, meslektaş değerlendirmesi ve katılımcıların yeniden travmatize olmasını önlemeye yönelik sıkı etik ilkeler aracılığıyla güçlendirilmiştir. Çalışmanın temel katkısı, "temkinli bütünleşme" kavramsallaştırmasıdır. Bu kavram, sembolik ve duygusal düzeylerde güvensizlik ile tarihsel kırgınlıkların devam ettiği; buna karşılık ekonomik karşılıklı bağımlılığın, akrabalık ilişkilerinin ve ortak ritüellerin gündelik yaşamda toplumsal mesafeyi stratejik biçimde azalttığı ikili bir yapıyı ifade etmektedir.

Bulgular, kırsaldaki karma yerleşim yapılarının, kent merkezlerinde gözlemlenen mekânsal ve duygusal ayrışmadan farklı olarak, dirençli bir "zorunlu barış" biçimi geliştirdiğini göstermektedir. Yerel dinî önderler olan imamlar ve dedeler, kapsayıcı uygulamalarıyla toplumsal bütünleşme için gerekli sembolik zemini oluşturan "arabulucu aktörler" olarak işlev görmektedir. Araştırma, sürdürülebilir birlikte yaşamın travmanın silinmesiyle değil, stratejik bir "travmayla yaşama" yaklaşımının geliştirilmesiyle mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Çorum örneği, tabandan gelişen dayanışma pratiklerinin kültürel yakınlık ve yerel dinî arabuluculukla desteklendiğinde, makro düzeydeki siyasal kutuplaşmaya karşı dikkate değer ölçüde kalıcı olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu yapının uzun vadede sürdürülebilirliği, devlet düzeyinde kurumsal tanımayla ve resmî uzlaşma mekanizmalarının oluşturulmasına bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: Çorum Katliamı, Alevi-Sünni İlişkileri, Temkinli Bütünleşme, Kolektif Bellek, Gruplar Arası Temas Kuramı, Kültürel Travma.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie untersucht die anhaltenden Auswirkungen des Massakers von Çorum 1980 auf die heutigen alevitisch-sunnitischen Beziehungen, indem sie sich auf fünf gemischte ländliche Siedlungen – Eymir, Harmancık, Karaca, Emirbağı und Fındık – konzentriert, in denen es sowohl Moscheen als auch Cem-Häuser gibt. Auf Grundlage von 109 Interviews, die zwischen 2013 und 2016 geführt wurden, sowie 14 Monaten teilnehmender Beobachtung analysiert die Studie, wie historisches Trauma und die für intergruppalen Kontakt notwendigen Bedingungen im alltäglichen ländlichen Leben miteinander verschränkt sind. Der theoretische Rahmen verbindet Allports Kontakthypothese (1954), Halbwachs' Ansatz des kollektiven Gedächtnisses (1992) und Alexanders Theorie des kulturellen Traumas (2004), um zu erklären, wie konfessionelle Grenzen nach Gewalterfahrungen verhandelt werden. Die methodische Zuverlässigkeit der Untersuchung wird durch NVivo-gestützte thematische Analyse unter Einbeziehung interkoderischer Übereinstimmungsverfahren, Peer-Review-Prozesse sowie strikte ethische Richtlinien zur Vermeidung einer Retraumatisierung der Teilnehmenden gestärkt. Der zentrale Beitrag der Studie liegt in der Konzeptualisierung der „vorsichtigen Integration“. Dieser Begriff beschreibt eine doppelte Struktur, in der auf symbolischer und emotionaler Ebene weiterhin Misstrauen und historische Verletzungen bestehen, während zugleich wirtschaftliche Interdependenzen, verwandtschaftliche Beziehungen und gemeinsame Rituale im Alltag die soziale Distanz strategisch verringern. Die Ergebnisse zeigen, dass gemischte ländliche Siedlungsstrukturen im Gegensatz zu den in urbanen Zentren beobachtbaren räumlichen und emotionalen Segregationsprozessen eine widerstandsfähige Form eines „erzwungenen Friedens“ herausgebildet haben. Lokale religiöse Autoritäten – Imame und Dedes – fungieren dabei als vermittelnde Akteure, die durch integrative Praktiken den symbolischen Rahmen für gesellschaftlichen Zusammenhalt bereitstellen. Die Studie kommt zu dem Schluss, dass nachhaltiges Zusammenleben nicht durch die Verdrängung von Trauma erreicht wird, sondern durch die Entwicklung eines strategischen Umgangs mit dem „Leben mit dem Trauma“. Das Beispiel Çorum zeigt, dass von der Basis ausgehende Solidaritätspraktiken, wenn sie durch kulturelle Nähe und lokale religiöse Vermittlung unterstützt werden, gegenüber makropolitischen Polarisierung eine bemerkenswerte Stabilität entfalten können. Ihre langfristige Nachhaltigkeit hängt jedoch von institutioneller Anerkennung auf staatlicher Ebene sowie der Etablierung offizieller Versöhnungsmechanismen ab.

Schlüsselwörter: Massaker von Çorum, alevitisch-sunnitische Beziehungen, vorsichtige Integration, kollektives Gedächtnis, Kontakthypothese, kulturelles Trauma.

Introduction

The 1980 Çorum Massacre represents one of the most consequential episodes of sectarian violence in the history of modern Turkey. Coordinated attacks targeting Alevi communities between late June and early July 1980 resulted in at least 57 documented deaths, injuries exceeding 200, displacement of over 600 families, and extensive property destruction. Despite the magnitude of these events, they remain incompletely documented in English-language academic literature, and few studies have examined their contemporary ramifications in rural contexts where Alevi and Sunni communities maintain daily co-existence. This article addresses this gap by examining how the 1980 trauma continues to shape intergroup perceptions, emotional landscapes, and patterns of social contact in five mixed villages within Çorum province.

1. Research context and significance

This study reanalyses original fieldwork (Topuz, 2013-2016) conducted at the University of Potsdam. Methodologically, we distinguish between history (chronological events) and memory (lived, selective, emotional, and constitutive remembrance). This study centres on collective memory, the interpretive, affective dimensions of shared diaspora experience rather than historical facts alone. The original fieldwork researcher conducting this reanalysis enables deeper contextualization and nuanced interpretation of qualitative material without the constraints limiting external analysis, thereby strengthening interpretive validity.”

Sectarian conflicts such as Çorum and Maraş, provide sociologists with critical insight into how religion functions as a mechanism of social differentiation, fragmentation, and conflict (Eren, 2008). However, these same cases reveal that religion can equally serve as a foundation for coexistence, provided that structural conditions support intergroup contact.

Since the pre-1980s, the Alevi–Sunni divide in modern Turkey has been increasingly politicized since the pre-1980 period, shaped by ideological polarization and the strategic instrumentalization of sectarian identities by political actors (Coşkuner & Aslan, 2020). The 1978 Maraş Massacre similarly illustrates the interplay between sectarian motives and political manipulation (Sezan, 2025). Within this political context, the Çorum Massacre must be understood not solely as a sectarian rupture

but as a reflection of broader social change, urban transformation, and shifting patterns of intergroup interaction (Mazlum, 2025).

Persistence of the “Alevi Question” in Turkey

The Alevi communities’ historical experience includes centuries of Ottoman persecution of Qizilbash groups, republican-era marginalization, and repeated cycles of violence. These historical experiences have produced lasting effects on younger generations, shaping political orientations, religious identities, and perceptions of social belonging (Odabaşı, 2021). For many Alevi participants in this study, the 1980 Çorum Massacre is not perceived as an isolated event but as part of a centuries-long chain of “being targeted” due to their beliefs—a perception rooted in memories of the Battle of Karbala, Ottoman repressions, and modern sectarian violence.

Research questions and contributions

This study makes the following three original contributions to the field:

1. This study provides the first systematic empirical examination of how historical trauma interacts with optimal intergroup contact conditions in rural Alevi–Sunni settings, moving beyond theoretical application to document the actual mechanics of “contact under trauma.”
2. It introduces and theoretically grounds the concept of “cautious integration,” demonstrating how communities navigate the tension between practical cooperation and persistent symbolic distance in the aftermath of collective violence.
3. Through thick qualitative description and comparative analysis, it demonstrates how local structural conditions can buffer national-level polarization while simultaneously revealing the fragility of this local resilience absent institutional support.

The central research question is not only how Alevis and Sunnis coexist today but also how they maintain meaningful daily cooperation under the shadow of shared yet asymmetrically experienced trauma. The Çorum case offers a compelling lens through which to examine the complex interplay between memory, identity, and intergroup relations in contemporary Turkey and, by extension, in other contexts marked by historical violence.

2. Methodology

2.1 Research Design and Data Source: Secondary Analysis

This study employs a distinctive methodological approach: secondary analysis of their dataset conducted by the original fieldwork researcher. While “secondary analysis” traditionally refers to external reanalysis of published or archived data, this case involves the author (Birol Topuz) reexamining qualitative material collected for doctoral research (2013-2016, University of Potsdam) through new theoretical frameworks and research questions developed subsequently to original fieldwork.

This methodological choice offers the following significant advantages for validity:

1. **Contextual Depth:** The author possesses intimate knowledge of interview contexts, nonverbal communication, relational dynamics, and field conditions that cannot be fully preserved in transcripts or field notes alone.
2. **Reduced Risk of Miscontextualization:** Unlike external secondary analysts, the original researcher avoids misinterpreting participant intent, local terminology, or seemingly minor details.
3. **Transparency of Authorial Intent:** The author’s explicit acknowledgment that this represents a reanalysis of their own data reduces the likelihood of unconscious bias masked by claims of objectivity.
4. **Refined Coding Against Saturation:** As the general content landscape is already known, the author’s prior familiarity with the dataset permits efficient coding in the secondary analysis phase; new codes are introduced only when truly novel themes emerge.

Simultaneously, this approach presents the following specific methodological challenges:

1. **Confirmation bias risk:** The author may unconsciously code data to support theoretical preconceptions developed since the original fieldwork.

2. **Loss of analytical distance:** The emotional investment in the original fieldwork and relationships with participants may unconsciously shape interpretation.
3. **Changed Contextual Frame:** Data collected in 2013-2016 (post-AKP period, pre-coup attempt, and pre-COVID-19) are now analyzed in 2025 (post-political polarization and post-pandemic) through a retrospective lens that may inadvertently read contemporary concerns back into historical data.

To mitigate these risks, the following analysis was employed:

- Validation of independent secondary coders (Section 2.4)
- Explicit disconfirming evidence protocols (identifying data that contradict theoretical expectations)
- Peer debriefing with researchers unfamiliar with the original fieldwork
- Documented audit trail of the analytical decisions

These safeguards are particularly important given that the author has vested intellectual interest in the conclusions of the dataset.

2.2 Sample composition and demographic profile

A total of 109 semi-structured in-depth interviews were conducted with three generations of residents (aged 18–85 years). The sample comprised approximately 55% Alevi (n = 60) and 45% Sunni (n = 49) respondents. The demographic composition reflects the population distribution of the villages, although sampling included deliberate oversampling of direct witnesses to 1980 events and village opinion leaders (Imams, Dedes, and headmen).

Table 1. Demographic profile of respondents by gender, age, and religious affiliation

Demographic Variable	Alevi (n=60)	Sunni (n=49)	Total (n=109)	Percentage
Gender				
Male	34	28	62	56.9%
Female	26	21	47	43.1%
Age Groups				

18–35 years	18	14	32	29.4%
36–55 years	22	19	41	37.6%
56+ years (adult witnesses)	20	16	36	33.0%
Occupational Background				
Agricultural/Pastoral	38	32	70	64.2%
Artisanal/Craft	12	10	22	20.2%
Service/Commerce	8	6	14	12.8%
Unemployed/Retired	2	1	3	2.8%
Educational Attainment				
Primary or less	28	25	53	48.6%
Secondary	24	18	42	38.5%
Tertiary	8	6	14	12.8%
Residential Status				
Lifelong resident	48	41	89	81.7%
Returned migrant	10	7	17	15.6%
Recent settler	2	1	3	2.8%

Note: Educational attainment and occupational background show minimal inter-group stratification (Cramer’s $V = 0.08$ for occupational category, $p = 0.76$; $\chi^2 = 1.23$ for educational attainment, $p = 0.54$), supporting Allport’s contact theory’s structural equality assumption in these settings. Gender representation is reasonably balanced, though female respondents tend to be concentrated on the 36–55 age bracket due to migration patterns among younger women.

IMPORTANT: Gender imbalance in witness narratives requires acknowledgment. Among respondents aged 56+ who directly witnessed the 1980 events, 65% were male (males: 20, females: 16), reflecting women’s younger age profile in 1980 and potentially gendered migration patterns (women marrying into/out of villages). This demographic skew may result in underrepresentation of female-gendered trauma experiences, which the interview corpus did not systematically document. This limitation is addressed in Section 7.1.

2.3 Data collection methods

The study employed a triangulation of qualitative research methods: semi-structured in-depth interviews, participant observation, and extensive literature review.

Interview Protocol: Interviews lasted 45–120 minutes and followed a semi-structured interview guide covering: (1) personal and family memories of the 1980 events; (2) household composition and residential history; (3) everyday intergroup practices and social contact patterns; (4) participation in religious ceremonies and shared rituals; (5) perceptions of state institutions and legal status; and (6) attitudes toward intergroup relations and future coexistence. All interviews were audio-recorded with explicit informed consent and transcribed verbatim within 2 weeks of collection to preserve accuracy and permit preliminary thematic recognition during ongoing fieldwork. The interview guide remained consistent across all five villages to ensure comparability, though the semi-structured format permitted follow-up probes tailored to individual respondent contexts.

Participant observation: The researcher conducted approximately 14 months of cumulative participant observation across multiple village visits spanning three years (2013-2016). Observation encompassed: religious ceremonies (mosque prayers, Djemevi cem rituals, and Muharram commemorations), communal work events (agricultural harvests, animal slaughtering, and house repairs), life-cycle rituals (weddings, funerals, and circumcision celebrations), and informal social gatherings. Field notes were recorded daily in a structured format capturing: (a) direct observations of behaviors and interactions, (b) temporal and spatial context, (c) participant demographics, (d) researcher reflections on positionality and potential biases, and (e) emerging analytical insights. This resulted in 47 detailed observation notes averaging 1,000-1,500 words each.

Researcher Positionality: The researcher, a sociologist born in Çorum but not currently living there, explained his academic interest in intergroup relations to all participants. While the researcher's outsider status may have facilitated frank discussions of sensitive issues with some participants (reducing concerns about local gossip), the construction of Turkish identity and institutional affiliation likely shaped certain aspects of disclosure and trust-building, particularly in the early phases of fieldwork. Male-headed households occasionally displayed greater caution in disclosing certain information to a male researcher; conversely, some female respondents appeared not comfortable discussing intimate experiences

with a male interviewer. The gendered dynamics of the research encounter are not fully documented in the available field notes and represent a limitation of data preservation.

2.4 Data Analysis Process: NVivo-Assisted Thematic Analysis with Coder Validation

Data analysis of the original 2013-2016 fieldwork dataset was not conducted during the original research period because the doctoral dissertation employed a different analytical framework focused on integration patterns rather than trauma-memory intersection. This study contributes to systematic thematic analysis of this dataset through the trauma-memory lens, offering new insights into collective memory dynamics in diaspora contexts.

Data analysis was conducted using thematic analysis (Braun & Clarke, 2006) with NVivo 12 software support, following a structured iterative process designed to maximize rigor and minimize researcher bias. Recognizing the bias risks inherent in an original researcher reanalyzing their own data, the author engaged an independent secondary coder—a doctoral-level qualitative researcher with expertise in conflict studies and intergroup relations—who was not present during the original fieldwork and possessed no prior familiarity with the villages, participants, or original research context.

Coding Phase (Initial Open Coding): The analysis commenced with the initial open coding of 15 randomly selected interviews (drawn from all five villages and both religious groups) conducted jointly by the author and secondary coder to establish coding conventions and calibrate interpretive frames. This phase generated 87 initial codes capturing the concepts, experiences, and phenomena directly referenced by the respondents. Initial codes ranged in specificity from broad categories (e.g., “memory of 1980” and “fear and anxiety”) to granular descriptors (e.g., “being protected by neighbor,” “economic cooperation,” and “state betrayal”). Code definitions were documented in NVivo’s code memo function with exemplary quotes to ensure that both coders applied consistent definitions (Allsop et al., 2022)

Saturation assessment and standardized coding: After the primary researcher analyzed 25 interviews (23% of the dataset), code saturation was assessed by comparing new codes to the existing coding structure. No novel codes emerged

after interview 24, indicating thematic saturation. The remaining 84 interviews were then coded using the established coding scheme, with new subcodes created only when the interview content did not fit the existing categories (5 additional codes emerged during this phase, all at subordinate levels). This conservative approach ensured that the final coding scheme represented authentic participant categories rather than researcher-imposed frameworks. (Guest et al., 2006)

Axial Coding and Theme Development: The initial codes were subsequently organized into hierarchically related thematic clusters through axial coding. This process yielded three overarching themes corresponding to the theoretical concerns of the study:

1. **Collective memory and emotional legacies of historical trauma:** encompassing violence memories, survival narratives, emotional residues, and intergenerational trauma transmission.
2. **Everyday Contact Practices and Social Integration:** This study captures patterns of neighbourly interaction, economic cooperation, ritual participation, and mechanisms of social bonding across sectarian lines.
3. **Symbolic versus practical social distance:** Documenting the discrepancy between daily behavioural proximity and persistent emotional/symbolic boundaries. (Corbin & Strauss, 2015)

All coding was conducted within a single NVivo project file to preserve consistency across the analysis period.

Inter-Coder Reliability and Validation: A second researcher, an experienced qualitative analyst with expertise in conflict studies but without prior knowledge of the Çorum data, independently coded 18 interview transcripts (16.5% of the sample) selected through stratified random sampling (ensuring representation of both religious groups, multiple age cohorts, and all five villages). The inter-coder reliability was assessed using NVivo's coding comparison feature. The intercoder agreement yielded $\kappa = 0.86$, indicating substantial agreement (Landis & Koch, 1977). This high coefficient validates the consistency of the primary coder and reduces concerns about subjective interpretation bias. Discrepancies between coders (14% of coded segments showed different theme assignments) were resolved through

consensus discussion, with the secondary coder's interpretations privileged where they offered alternative readings of ambiguous passages.

Reflexive Validation and Analytic Self-Debriefing: Following the completion of axial coding, the researcher engaged in an extended process of reflexive validation to reassess the coherence, grounding, and interpretive integrity of the thematic structure. Working independently with the full dataset, the researcher revisited analytic memos, coding decisions, and thematic diagrams to evaluate whether the emerging interpretations were firmly anchored in the data and whether plausible alternative readings had been overlooked. This iterative self-debriefing process contributed to the refinement of the concept of cautious integration and to a clearer articulation of how historical trauma memories intersect with everyday social practices (Nowell et al., 2017)

To ensure balanced representation, negative case analysis was systematically applied. Attention was given to instances where Alevi–Sunni relations appeared more fractured, emotionally strained, or characterized by superficial cooperation. Five such cases—each involving significant conflict or explicit sectarian tension—were documented and preserved (see Section 5.4 on betrayal narratives). Incorporating these disconfirming patterns helped prevent an overly harmonious portrayal of village relations and strengthened the analytic credibility of the final thematic model.

Data Triangulation: The conceptual framework emerging from interview coding was cross-referenced against field notes and participant observation data. This triangulation confirmed that observed behaviors (shared meals, mutual assistance, and ritual participation) aligned with interview narratives describing “warm daily relations” Simultaneously, it corroborated respondents' accounts of persistent emotional distance through observations of non-verbal cues (physical distancing during mixed gatherings, reserved body language in cross-sectarian interactions), patterns of spatial clustering during shared events, and the persistence of separate social gatherings outside mixed spaces. Specific examples: Alevi and Sunni attendees stood in separate groups at a village funeral despite the shared nature of the event; conversely, practical coordination across sectarian lines occurred without apparent hesitation at a cooperative agricultural meeting, followed by separate tea drinking in gender- and kinship-segregated groups (Chand, 2025)

2.5 Research Setting and Sample Profiles

Eymir Village: Located 19 km from the city center and named after the Oghuz Eymür tribe, this settlement boasts a documented history of co-existence spanning at least two centuries. The village maintains a shared life between Alevi and Sunni Turkmens despite a declining population (estimated at 135 residents in 2016) due to rural-urban migration. The religious infrastructure includes two mosques and a small daemeli, symbolizing the communal commitment to religious plurality. The village's economy is primarily pastoral, with significant livestock holdings. In 2015-2016 fieldwork, the village experienced internal tension over whether one mosque should be converted to a community center, creating intra-Sunni conflict that, while not sectarian, revealed internal heterogeneity in Sunni preferences for religious practice intensity.

Harmancık Village: Located 20 km from Çorum, Harmancık possesses a relatively modern infrastructure, including a primary school, a health clinic, and cooperative facilities. The settlement faces significant out-migration of youth for education and marriage opportunities. Its social fabric is defined by a long-standing Mosque and Djemevi (estimated population 101 residents, 2016). The village demonstrates institutional cooperation between religious groups through cooperative agricultural initiatives. The village's imam (age 52 at the time of fieldwork) was particularly engaged in interfaith dialogue and explicitly discouraged sectarian language in Friday sermons, making Harmancık an instance of "high imam inclusion."

Karaca Village: Situated only 7 km from the provincial center, Karaca is the most urbanized and demographically dense site in the sample (350 residents, 2016). The balanced distribution between Alevi (approximately 175 residents) and Sunni (approximately 175 residents) populations, combined with proximity to urban markets, creates a semi-rural economic profile. The mosque and daemeli are focal points for community identity and visible symbols of local religious pluralism. Notably, during 2013–2016, Karaca experienced the most significant population volatility during 2013-2016, with several young families commuting to urban employment, creating a "semi-village" character of weekday depopulation and weekend revival.

Emirbağı Village: This village is in the Mecitözü district, 47 km from the provincial center, and is characterized by deep-rooted cultural traditions and seasonal pastoral movements. The "Keşkek" communal ritual—involving collective grain and meat preparation for abundance and fertility prayers—brings both communities

together seasonally. The physical presence of both the mosque and the daemeli supports regular intergroup ceremonies. Population estimate: 250 (2016) residents. Emirbağı demonstrated the strongest Alevi-Sunni cooperation in agricultural cooperative organization, with both communities operating a jointly managed irrigation system and a shared livestock breeding program initiated in the 1990s.

Fındık Village: Situated in the Osmancık district, 51 km from the center, Fındık occupies the periphery of the research area. It offers a unique architectural model in which the Djemevi occupies the lower floor of a shared building with the mosque above, necessitating practical maintenance and facility use cooperation. Despite limited infrastructure and climate influenced by the Black Sea region, Alevi and Sunni populations maintain intense economic cooperation centered on agriculture and livestock production. Population estimate: 195 (2016) residents. Fındık’s shared Mosque/Djemevi building structure, while exemplifying integration, created regular points of friction: disputes over noise from each space during the other’s ceremonies, disagreements about building maintenance priorities, and complaints by Sunnis about the “Alevi takeover” of shared spaces. Thus, these architectural constraints reveal spatial integration limits when the underlying symbolic distance persists (Topuz, 2021).

Table 2. Socio-spatial and economic profiles of villages

Dimension	Eymir	Harmancık	Karaca	Emirbağı	Fındık
District	Central	Central	Central	Mecitözü	Osmancık
Distance to the center (km)	19	20	7	47	51
Population (2016)	135	101	350	250	195
Alevi % (approx.)	48%	42%	50%	44%	46%
Religious Infrastructure	2 Mosques and 1 Djemevi	1 Mosque, 1 Djemevi	1 Mosque, 1 Djemevi	1 Mosque, 1 Djemevi	1 Shared Mosque/Djemevi
Primary economic base	Pastoral/Livestock	Agricultural Cooperative	Mixed Rural-Urban	Agricultural/Pastoral	Agricultural/Pastoral
Mode of Primary Interaction	Shared Turkmen heritage	Institutional Cooperation	Urban-Rural Integration	Shared cultural rituals	Economic Interdependence
Migration Pattern	High (youth)	High (education)	Moderate	Low-Moderate	Low

Key Infrastructure	Basic	School, Clinic	School, clinic, and market	Seasonal Gathering	Basic
2016 Notable Dynamics	The mosque conversion debate	High imam inclusion	The weekend village pattern	Success of the irrigation cooperative	Shared building friction

Aggregate sample population: The combined population of the five villages totals 1,031 residents. Alevi residents number approximately 450 (43.6%), whereas Sunni residents number approximately 581 (56.4%). This distribution reflects regional demographics while maintaining the “mixed settlement” criterion essential to the research design. Despite general depopulation trends across rural Turkey (estimated at 15-20% per decade in rural Çorum), these mixed structures remained institutionalized through the dual presence of Mosques and Djemevis, suggesting that religious plurality remains a central organizing principle of village identity. However, the data also reveal that depopulation disproportionately affects youth, creating aging village populations (2016 average age estimate: 45.2 years), in which younger generation intergroup cooperation was more theoretical than practiced.

2.6 Ethical considerations and research safeguards

Due to the sensitive and potentially distressing nature of the 1980 Çorum Massacre, strict ethical protocols were implemented to prevent re-traumatization and ensure the dignity of the participants. Approval was obtained from the ethics committee of the University of Hitit before fieldwork started in 2013. For the secondary analysis phase, the existing dataset was comprehensively revisited in 2024 and reanalyzed through newly adopted theoretical lenses. Because the study relied exclusively on previously collected materials, no additional contact with participants was initiated and re-consent was not sought.

Informed Consent Procedures: All participants provided explicit informed consent before the interviews, with protocols adapted to the varying educational levels. Consent was documented through signed consent forms (with written summaries provided in simplified Turkish) and audio-recorded verbal consent (for participants unable or uncomfortable with written documentation). The original consent forms (2013-2016) authorized the use of data for “research on intergroup relations in mixed communities” without specifying trauma as the primary focus (Miller & Boulton, 2007) The explicit focus of the secondary analysis on trauma

raises the question of whether the original consent adequately covered this reframing. To address this concern, the author reviewed the original consent documents and confirmed that the language (“research examining how Alevi and Sunni communities live together and relate to historical events”) was sufficiently broad to encompass the secondary analysis, although participants were not explicitly informed that historical trauma would become a central analytical focus at the time of original consent.

Trauma-Informed Interview Practices:

The emotional well-being of the participants was continuously monitored during the interviews, particularly with the older generation who witnessed the events firsthand. The interviews were conducted in private settings that ensured confidentiality and psychological safety.

The participants were explicitly informed of their right to pause the interview, skip sensitive questions, or withdraw from the study without penalty at any stage.

Interview guides were designed with flexibility, allowing narratives to be guided by participants’ comfort levels rather than strict adherence to predetermined questions. When the participants displayed signs of acute distress (crying, trembling, and emotional dysregulation), the interviewer paused the interview, allowed for recovery time, and offered the option to discontinue the interview. In seven instances (all Alevi witnesses aged 65+), participants requested to stop interviews when discussing specific atrocities; these partial interviews were preserved and analyzed with the understanding that data truncation reflected participant trauma responses rather than interview failure.

Field observations included sensitive ritual participation (such as funeral rites) only when explicitly invited and under protocols that ensured respectful witnessing. The researcher attended one funeral from each village to understand death rituals as sites of Alevi-Sunni boundary negotiation but did not photograph or record these events. In V2, an Alevi funeral provided an opportunity to observe Imam and Dede coordinating the ceremony; in V5, a Sunni funeral showed a similar cooperation. These observations supported the finding of the “mediatory actor,” but were not extensively documented given the sensitivity of recording grief rituals.

Anonymity and Confidentiality: All village names in this article are anonymized as V1–V5, and individual respondents are identified only by village code, gender,

occupational category, and age cohort (e.g., “V2 Female, 58, farmer”). No names, family relationships, or identifying details are included in the analysis, and interview recordings are stored in a locked storage that is accessible only to the original researcher. Specific identifying details—such as a respondent describing the burning of a specific family’s house or a distinctive family tragedy—are generalized or omitted if they would permit village-level re-identification by readers familiar with Çorum’s 1980 history.

Data Security: Interview audio files and transcripts are stored on a secure server with password protection and encrypted backup storage. Raw data files are separated from identifying information, with linkage through a master key maintained separately. The NVivo project file containing coded data was also secured; analysis team members (secondary coders and peer debriefers) accessed anonymized coded excerpts only, not raw transcripts with potentially identifying details.

3. Theoretical Framework

3.1 Allport’s contact theory: origins and optimal conditions

Allport’s (1954) foundational work on prejudice reduction through intergroup contact posits that contact between members of different groups reduces prejudice and facilitates integration under optimal structural conditions. As refined by Pettigrew and Tropp (2006), the five optimal contact conditions are as follows:

1. **Equal Status:** Contact participants possess equivalent standing within the context of the interaction.
2. **Common Superordinate Goals:** Participants work toward shared objectives that require intergroup cooperation.
3. **Institutional or Authority Support:** Formal figures of authority endorse the contact and its positive outcomes.
4. **Cooperation Rather Than Competition:** The contact setting structures interactions as cooperative rather than zero-sum competitive.
5. **Opportunities for Interpersonal Connection:** Contact extends beyond task-focused interaction to facilitate personal relationship-building.

Application to the Çorum Context: Table 3 assesses the degree to which the five villages meet Allport’s optimal contact conditions based on observational and interview data. The assessment employs a three-point scale: “Substantially Present” (contact condition clear), “Partially Present” (condition present with significant qualifications or limitations), and “Weakly Present” (condition largely absent or contradicted by evidence).

Table 3. Assessment of Allport’s optimal contact conditions in Çorum villages

Contact Condition	Assessment	Evidence	Qualifications and Limitations
1. Equal Status	Partially Present	Similar occupational profiles, education levels, economic conditions, shared land use, and comparable housing	Complicated by unofficial Sunni-perceived dominance in state institutions and symbolic religious hierarchy. Sunni respondents hold slightly more educated professional positions (teacher, clinic worker) than Alevis, though differences were not statistically significant ($\chi^2 = 0.89$, $p = 0.64$). However, Sunni-majority dominance in village headman positions (4 of the 5 heads at 2016 were Sunni) creates symbolic status asymmetry despite economic equivalence.
2. Common Superordinate Goals	Substantially Present	Shared agricultural production, livestock herding, water management, cooperative marketing, defense against external threats, and shared infrastructure maintenance	Goals are economic necessity rather than ideologically motivated unity. Cooperation emerges from structural interdependence (shared irrigation systems, joint cooperative organization), not from deliberate community building. When economic imperatives diminish (e.g., during off-season agricultural periods), reported intergroup contact frequency decreases, suggesting goal-driven rather than intrinsically motivated cooperation.

3. Authority Support	Weakly Present	Village headmen (both religious groups) publicly endorse coexistence; limited state support; permitted but not incentivized coexistence of mosques/djemevi.	Turkish state policy officially recognizes mosques but only recently (2002) legalized Alevi associations; Djemevis lack status equivalent to mosques. V3's imam, despite personal inclusivity, represents state institutions that Alevis perceive as historically threatening. Absence of formal state programs supporting interfaith dialogue or institutional recognition of Alevism undermines the condition of "authority support." This represents the weakest of the five conditions.
4. Cooperation vs. Competition	Mostly Yes	Agricultural labor cooperatives, shared harvest work, mutual aid in emergencies, and communal project organization	Competition exists in religious influence, particularly regarding youth education. Sunni concerns about the Alevi "takeover" of shared institutions (e.g., V4 shared building) reveal the underlying competitive framing of religious authority. Additionally, reports of competition for limited state resources (school construction, clinic hours) suggest structural competition beneath the cooperative surface.
5. Personal Connection Opportunities	Substantially Present	High frequency of social contact (shared meals, visits, and ritual participation); kinship ties; peer relationships among children; informal gatherings	Emotional distance persists despite frequent practical interaction, and social distance increases in intergenerational relationships. Younger Sunni respondents report less spontaneous intergroup friendship compared to older villagers, suggesting a generational weakening of personal connection opportunities although structural contact has been maintained.

Summary Score: The villages meet 3.5–4 of 5 optimal conditions, yet prejudice and social distance do not completely disappear. This finding aligns with the meta-analysis of Pettigrew and Tropp (2006), which demonstrated that contact reduces prejudice even when anxiety persists. However, in the Çorum case, anxiety is rooted not in generalized prejudice but in specific historical trauma maintained through

institutionalized collective memory practices—a dimension that Allport’s original theory does not address.

3.2 Halbwachs and Collective Memory: Framing Trauma

Maurice Halbwachs’ (1922) framework of “collective memory” emphasizes that memories are socially constructed and maintained through ongoing interaction within memory groups. Individual memories are not isolated psychological phenomena but are shaped, reinforced, and occasionally contested through social communication and commemorative practices.

In the Alevi context, the 1980 Çorum Massacre has become central to collective memory through several mechanisms:

Narrative Rehearsal: Family narratives of 1980 passed from elders to younger generations through stories, warnings, and commemorative practices. The frequency and emotional tone of the 1980 narratives varied notably: In V2, where direct casualties occurred, older residents reported telling the 1980 stories to younger family members “once per year” (typically in the July anniversary period); in V1, where casualties were fewer, narrative rehearsal occurred “several times per year”; and in V3, where narratives surfaced “when national events triggered political tension,” suggesting a political reactivation of memory rather than a routine transmission.

Commemorative Rituals: Anniversary gatherings, victims’ funeral commemorations, and Muharram rites that explicitly reference 1980 suffering. The public commemoration of 1980 remains locally muted: None of the five villages maintained formal annual memorial events. Instead, 1980 memory surfaces through Muharram ceremonies, which Alevi Dedes explicitly frames within the Karbala-1980 continuum, thereby spiritualizing modern trauma into an Islamic historical pattern.

Media Representations: Alevi-oriented television channels and publications documenting and interpreting 1980 as part of the history of Alevi persecution. All interviewed Alevi households reported access to Alevi-oriented media (satellite television channels); elderly respondents reported increased Alevi media access post-2000, which intensified the public resonance of the 1980 memory within Alevi communities.

Community Identity: Reference to 1980 as a defining moment that solidified Alevi identity and vulnerability awareness. Younger Alevi respondents without direct 1980 memory reported that the events feature prominently in statements of Alevi community boundaries and political positioning.

Critically, the collective memories of the Alevi and Sunni peoples of 1980 diverge significantly:

Alevi Memory: 1980 as deliberate, coordinated persecution in 1980; evidence of state failure or state complicity; confirmation of historical vulnerability. This memory framing interprets individual acts of violence as part of systematic targeting, reading local events through the frameworks of centuries-long Ottoman persecution and modern marginalization. Alevi respondents aged 56+ explicitly connected 1980 to earlier persecution in Qizilbash and expected future violence as a recurring inevitability rather than an aberration.

Sunni Memory: 1980 as provocation and manipulation by political actors; portrayal of Sunnis as deceived rather than perpetrators; less emphasis on organized violence. Sunni respondents tended to attribute 1980 causation to external political forces (MHP party, nationalist ideology, state security apparatus) rather than to sectarian conviction, positioning Sunnis as unwitting participants in events organized “above” the village level. This narrative allows Sunnis to acknowledge the 1980s without admitting their sectarian motivation.

This asymmetry in trauma memory is central to understanding persistent symbolic distance despite practical cooperation. The two communities interpret the same historical events through fundamentally different causal frameworks, one emphasizing Alevi victimization and persecutory pattern, the other emphasize Sunni deception and external manipulation. These divergent narratives prevent the “shared understanding” that might emerge from the predictions of contact theory.

3.3 Alexander’s Cultural Trauma: Collective Wound and Identity

Jeffrey Alexander’s (2004) concept of “cultural trauma” extends trauma psychology to the collective level, arguing that trauma is not merely an individual psychological state but a cultural condition in which communities interpret a particular event as fundamentally threatening to their existence and identity.

According to Alexander, cultural trauma involves:

1. **Collective Claim-making:** Community members collectively assert that an event constitutes trauma (the “claim” is socially contested).
2. **Narrative Elaboration:** Trauma is narrated through stories, rituals, and symbols that give it meaning and bind the community.
3. **Identity Reformation:** Trauma is integrated into the self-understanding and future orientation of the community.

For Alevi Communities:

The 1980 Çorum Massacre functions as a cultural trauma because of the following:

Alevi agents actively narrate the events of 1980 within a long historical continuum of persecution. Alevi respondents consistently interpreted 1980 not as an isolated incident but as part of a chain: Karbala (680 CE) → Ottoman Qizilbash persecution (16th-18th centuries) → Republican marginalization (1923-1980) → 1980 Çorum → Sivas Massacre (1993) → Gazi Uprising (1995) → contemporary political anxiety. This narrative chaining transforms 1980 from a local event into a metaphor for perpetual Alevi vulnerability, making it psychologically and symbolically central to group identity.

Trauma reinforces Alevi identity as a marginalized and threatened group, strengthening internal group cohesion. Paradoxically, 1980's traumatic status of the 1980s serves a community-binding function: it clarifies who “we” are (the persecuted) and who “they” are (the persecutors or accomplices), sharpening group boundaries at a moment when Alevi identity might otherwise diffuse through urban assimilation and secularization.

This experience shapes Alevi political orientations, religious practices, and perceptions of the Turkish state. Alevi respondents who directly experienced or inherited 1980 trauma demonstrated significantly higher scepticism of state institutions and greater affiliation with opposition political parties (primarily CHP, some HDP) than Sunni respondents who showed greater faith in state authority and greater affiliation with AKP. This political divergence, evident even in rural villages,

suggests that trauma in the 1980s shapes contemporary political subjectivity and not merely memory.

Importantly, Alexander notes that cultural trauma requires “carrier groups”—institutions and leaders who maintain trauma memory. In Çorum, Dedes, Alevi-oriented media, and Alevi associations function as trauma carriers. By contrast, the Sunni religious elites do not prioritize 1980 memory, resulting in different trauma trajectories for each community. This asymmetry in carrier group investment explains why Sunni 1980 memory appears muted and less psychologically integrated: Sunni memory remains episodic and less integrated into ongoing identity formation without institutional vehicles for maintaining 1980 as a defining moment.

3.4 Integration and Theoretical Synthesis: Toward a “Trauma-Resistant Contact” Model

The three theoretical frameworks illuminate the different dimensions of the Çorum case:

Allport explains the structural conditions that enable practical cooperation.

Halbwachs illuminates the social maintenance of asymmetric memories of trauma.

Alexander accounts for the integration of trauma into collective identity and its community-binding functions.

However, no study has fully explained the persistent tension between warm daily relations and symbolic distance. This article synthesizes these frameworks into a “trauma-resistant contact” model, proposing the following:

When communities with optimal contact conditions meet, but their members carry asymmetric trauma memories maintained through institutionalized collective memory practices, the result is not a prejudicing reduction but rather a strategic compartmentalization: practical cooperation coexists with persistent emotional distance, symbolically reinforced through trauma narratives. This produces “cautious integration”—a functional but fragile co-existence.

This model extends Allport by specifying: Contact reduces episodic prejudicial expression (“That neighbor is a good person despite being Alevi/Sunni”) while

leaving intact group-level caution (“Alevis/Sunnis as a category remain potentially threatening”).

It extends Halbwachs by demonstrating: Collective memory operates through daily micropractices (narrative choice, ritual participation pattern, spatial positioning) that inscribe trauma into bodily and social practice.

It extends Alexander by revealing: Cultural trauma’s identity-binding function can coexist with practical intergroup cooperation because communities compartmentalize—maintaining trauma identity at symbolic and narrative levels while suspending it operationally during task-focused contact.

4. Historical Context: From Early Islamic Ruptures to the 1980 Çorum Massacre

4.1 Origins of Alevi-Sunni Differentiation in Islamic History

The theological and political roots of Alevi-Sunni distinction are traced to early Islamic disputes over succession following the Prophet Muhammad. Conflicts surrounding the succession, the Battle of Siffin (657 CE), and the tragedy of Karbala (680 CE) created enduring narratives of injustice, persecution, and martyrdom. These narratives, transmitted through the Alevi oral tradition, form a powerful emotional and symbolic framework through which subsequent historical events, including Ottoman repression and modern sectarian violence, are interpreted.

The **Alevi tradition emphasizes that the Ahl al-Bayt (People of the House) theology places** the Prophet’s family at the center of spiritual authority, in contrast with Sunni acceptance of consensus-based (ijma’) authority structures. Over centuries, this theological divergence produced distinct ritual practices, legal interpretations, and organizational structures.

Ottoman Qizilbash Persecution:

The Ottoman-Safavid rivalry of the 16th century intensified the stigmatization of Qizilbash groups in the Ottoman territory. The Ottoman authorities labeled them as “rafızı” (rejectionists), “mülhid” (heretics), and potential traitors to the empire. This stigmatization triggered widespread persecution, forced conversions, and executions. Historical estimates from Ottoman court records suggest that tens of thousands of Qizilbash were killed during the 16th-18th centuries, although historians have

contested the exact figures. These events left deep scars on Alevi collective memory and produced a long-term pattern of distrust toward the Ottoman state and its Sunni religious institutions.

Contemporary trauma scholars, including Kızılhan et al.(2021), document the transgenerational transmission of trauma across Alevi families, suggesting that Ottoman persecutions remain psychologically active in contemporary Alevi memory through mechanisms of narrative inheritance and emotional conditioning—a finding that supports the theoretical framework of this article.

4.2 The Republican Era and State-Alevi Relations

The approach of the Turkish Republic to Alevism oscillated between denial, assimilation, and grudging accommodation:

1923-1970: Official ideology characterized Alevism as either non-Islamic heterodoxy or merely a cultural practice that did not deserve formal institutional recognition. Alevi youth were required to attend Sunni-led religious education; no legal framework existed for Djemevi (Alevi gathering places). This period established state-institutional structures that privileged Sunni Islam through the Directorate of Religious Affairs (Diyamet), which remains a source of Alevi grievance and distrust in 2016 fieldwork and beyond.

Post-1970 Urbanization: Mass rural-to-urban migration brought Alevis into close contact with Sunni-majority urban populations, intensifying religious tensions and political polarization. In urban settings, Alevism became increasingly politicized through leftist organizations recruited among Alevi communities. This politicization transformed Alevism from a primarily religious community into an identity-based political movement, making subsequent violence not merely sectarian but politically inflected.

1978-1980 Cycle of Violence: The Maraş Massacre (December 1978) and the subsequent Çorum Massacre (June-July 1980) marked the eruption of systematically organized sectarian violence.

4.3 The 1980 Çorum Massacre: Chronology and Escalation

Pre-Event Polarization (1978-1980)

The period preceding the Çorum Massacre witnessed systematic pressures on Alevi communities within the context of Turkish political instability. The assassination of MHP Deputy Chairman Gün Sazak on May 27, 1980, further intensified political tensions. In Çorum, barricades were erected between the Alevi and Sunni neighborhoods; despite curfews, violent clashes intensified (Ahmad, 1993; Bora & Can, 2004; Güvenç, 2011; Keneş, 2012; Shankland, 2003; White, 2013; Yıldırım, 2010)

The Critical Day—July 4, 1980

On July 4, 1980, during Friday prayers at the Alaeddin Mosque in central Çorum, communists had attacked the mosque with weapons and bombs. These rumors, according to both Alevi and Sunni testimony collected in the original 2013-2016 fieldwork, appear to have been false or significantly exaggerated. The false rumor mechanism is significant: it reveals how communication breakdown and misinformation can trigger coordinated violence absent an actual threat, which is relevant to understanding contemporary social media-fueled polarization.

As crowds poured into the streets, orchestrated groups targeted Alevi homes and workplaces, initiating widespread arson and killings. Security forces from Samsun, Amasya, and Kayseri were deployed following the requests of the local authorities. A curfew was declared, but violence continued. Alevi respondents interpret the continuation of violence despite curfew and military presence as evidence of state negligence or complicity. This interpretation shapes contemporary Alevi distrust of state security institutions.

Official figures reported 26 deaths, numerous injuries, and extensive property destruction by July 10, 1980. More than 600 families were forced to migrate from Çorum. (Dressler, 2013; Güvenç, 2011; Kaygısız, 2012; Keneş, 2012; Yıldırım, 2010)

Documented Violence

Alevi witness accounts document severe atrocities. These included: - The burning of Veli Dede from Gökçeşınar in a furnace; - The killing of Ali and Veysel Paçacı by tying them to a tractor; - The murder of Selahattin Arduç despite hospitalization; - The killing of medical student Süleyman Atlas; - The shooting of Raif Erdem by armored vehicles; - The killing of Mustafa Tahtasız by police

Attorney Sadik Eral's documentation of the victims in *Daha Admı Koymadık* and historian Hıfzı Veldet Velidedeoğlu's written record underscore the severity perceived by Alevi communities. According to documented sources (Tosun, 2004), 57 Alevis were killed and more than 200 were injured during the events, though the comprehensive accounting of victims remains disputed, and some sources cite lower figures (26 confirmed deaths per official records vs. 57 per Alevi community counts). This discrepancy in victim tallies is itself significant: the gap between official and community counts becomes a site of meaning-making, with Alevi respondents interpreting undercounting as evidence of state disregard for Alevi lives. (Bora, 2017; Bozarslan, 2013; Çamuroğlu, 1998; Vorhoff, 1998)

4.4 State Response and Post-1980 Policies

Alevi narratives frequently emphasize that the military administration—which had failed to stop daily killings despite martial law in 12 provinces—was able to silence all conflict immediately on the morning of September 12, 1980. This observation leads many Alevis to conclude that their suffering had been politically instrumentalized by state actors using sectarian conflict to justify military takeover. This interpretation, while not historically confirmed, becomes operative in Alevi political subjectivity and shapes distrust of subsequent state initiatives (İssa, 2016; White & Jongerden, 2003; Zürcher, 2004)

Post-Coup Assimilation (1980-1989): The 1980 coup did not improve state-Alevi relations; instead, it marked the beginning of an intensified assimilation campaign. Policies included: - Compulsory religious (Sunni-framed) education in schools, forced mosque construction in Alevi villages, and restrictions on Alevi associations and publications.

These policies are remembered with bitterness by respondents aged 55+ who experienced them during their educational careers. These assimilationist policies deepen the trust gap between Alevi communities and state institutions, extending beyond 1980 memory to broader questions of state legitimacy.” (Çınar, 2005; Fliche, 2007; Gözaydın, 2009; Kaplan, 2006; Kehl Bodrogi, 1992)

Partial Recognition (1989-2002): In 1989, the Turkish government published a Declaration on Alevism, partially acknowledging Alevi identity. However, Alevis continued to face restrictions: legal associations were not permitted until 2002, and

Djemevis (places of gathering) lacked legal status comparable to that of mosques until the early 2000s. The delay between 1980 and 2002 in legal recognition (22 years) is significant for understanding contemporary Alevi-state relations: the generation of youth who experienced 1980 as teenagers came of age in a context where Alevi identity remained officially denied or marginalized, linking 1980 trauma to ongoing institutional discrimination (Çınar, 2005; Erman & Göker, 2000; Lord, 2018; Sönmez, 2005)

Subsequent Traumas (1993, 1995): The Sivas Massacre (1993), in which predominantly Sunni mobs attacked a hotel housing Alevi intellectual and burned 37 people alive, and the Gazi Uprising (1995), a violent eruption in an Istanbul neighborhood with Alevi majority, further deepened sectarian divisions and reinforced Alevi perceptions of state incapacity or complicity. Respondents aged 35-55 (who were adults during 1993-1995) explicitly connected these subsequent events to 1980, viewing them as confirmation of the pattern rather than isolated incidents. This sequential trauma pattern makes the singular focus on 1980 methodologically problematic: for Alevi respondents, 1980 gains meaning from being embedded in a longer trauma narrative (White & Jongerden, 2003; Zırh, 2012)

4.5 Comparative context: the 1978 Maraş Massacre

The Maraş Massacre of December 1978 preceded Çorum by 18 months and shares critical similarities:

- Eruption of organized sectarian violence against Alevi communities
- Disputed state response and questions regarding state negligence or complicity
- Displacement of Alevi populations
- Long-Term Spatial Segregation in Urban Centers

Scholarly analysis suggests that Maraş and Çorum together represent a coordinated cycle of sectarian violence tied to broader political polarization (Sezan, 2025). This perception reinforces the collective memory of Alevi in 1980 as part of a systematic campaign rather than an isolated eruption.

The contrast between Maraş (urban, high death toll, and complete demographic transformation) and Çorum (mixed urban-rural, significant but lower mortality, and

incomplete displacement) provides a comparative lens for understanding how rural mixed structures provided resilience that urban contexts did not. The five villages studied here experienced Çorum's violence less acutely than the urban center, permitting the survival of intergroup relationships that were severed in the city.

5. Findings

5.1 Collective Memory and Emotional Legacies: Structure of Dual Memory

The 1980 Çorum Massacre generated two divergent **collective memories**, reflecting Halbwachs' (1950) theory that memory is not individual recollection but socially reconstructed through group frameworks. Alevi and Sunni communities, occupying different social positions during the violence, constructed incompatible narrative frames.

Alevi Collective Memory (Deliberate Persecution): Alevi respondents framed events as targeted violence ('everything turned upside down in one night,' 'kill them, burn them'). This construction aligns with Alexander's (2004) cultural trauma theory: Alevi communities **named the breach** (recognize sectarian targeting), **attributed blame** (organized perpetration), and **claimed victim status** (collective vulnerability). One Alevi woman, aged 51, recalled: 'We had dinner with our neighbor the night before. In the morning, he shouted: "These are Alevi, kill them!" They burned our house.' This narrative exemplifies cultural trauma's first phase: establishing the claim that a fundamental social boundary was violated. Significantly, even 35+ years later, Alevi respondents manifested unresolved trauma symptoms (hypervigilance to loud sounds, anxiety during anniversaries), indicating that cultural trauma became **somatically embodied** across generations—a sign that the collective memory remains unsettled.

Sunni Collective Memory (Political Manipulation, Not Sectarianism): Sunni respondents constructed an alternative collective memory where they were **deceived rather than culpable**. One Sunni male, aged 66, stated: 'My closest friends were Alevis. We never knew about the Alevi-Sunni division. They told us terrorists were coming.' This narrative employs what Halbwachs called 'redemptive framing'—reconstructing one's own group role in the past to maintain moral legitimacy. Unlike Alevis, Sunnis **resisted naming the breach as sectarian**, attributing violence instead to political manipulation by external actors (state, nationalist parties). This divergence

reflects Alexander's insight: cultural trauma requires **collective agreement on the breach's meaning**. When groups disagree on whether violence was sectarian or political, they experience the same historical event through incommensurable memory frames.

Significance of Asymmetry: This asymmetry, Alevis remember themselves as deliberate targets and Sunnis remember themselves as manipulated participants, continues to shape contemporary trust and intergroup perceptions (Connerton, 1989). When discussing 2014 political polarization, participants frequently invoked the memory of 1980: Alevis worried that "it can happen again," while Sunnis expressed concern about "being blamed for things we did not plan." This divergence means that reconciliation efforts face a fundamental obstacle: the two communities are not reconciling shared understanding but rather competing narratives with fundamentally different causal structures.

5.2 Intergenerational Transmission of Trauma: Inherited vs. Witnessed Experience

Erikson's (1994) theory of intergenerational trauma transmission explains how trauma inscribes itself differently across three generational cohorts, depending on the degree of embodied experience versus symbolic inheritance.

First Generation: Embodied Trauma (Direct Witnesses, aged 56+): Those who experienced the 1980 violence directly carry what Erikson calls 'primary trauma', somatically encoded through witnessing, physical threat, and neurophysiological encoding. Respondents in this cohort consistently reported enduring physical symptoms: sleep disturbances, hypervigilance, and panic responses triggered by auditory or temporal cues (e.g., 'every July' when the massacre anniversary approached). Two female respondents, aged 70+, experienced acute panic attacks during interviews, confirming that trauma remains **physiologically active** 40+ years post-event. Their repeated phrases, 'the wound is too big,' 'we cannot forget', reflect what Erikson terms 'obligatory remembrance': survivors feel compelled to bear witness because trauma remains embodied, not merely cognitive.

Second Generation: Inherited Symbolic Trauma (Childhood Witness and Narrative Absorption, aged 36-55): These respondents experienced what Erikson calls 'secondary trauma', transmitted through parental narratives and emotional

contagion rather than direct witness. One woman, aged 52, recalled: ‘My mother would cry every July. My father would tell us stories that we should not hear as children. The fear they felt became our fear.’ This statement instantiates Erikson’s crucial insight: **emotional imprinting through repetitive parental narratives produces trauma-like symptoms even without direct experience**. Importantly, second-generation respondents reported high emotional authenticity and anxiety, despite lacking primary witness memory. This phenomenon demonstrates that trauma is not merely individual but **collectively inscribed through family discourse**, children internalize parental fear-states as their own psychological structures. The second generation thus becomes the ‘carrier generation,’ maintaining trauma intensity through obligatory repetition.

Third generation: Attenuated Symbolic Distance (Post-1980 Birth, aged 18-35): Erikson notes that in third-generation trauma transmission, direct witness and inherited narrative begin to diverge: trauma intensity diminishes when younger cohorts lack both embodied memory and reinforcement through ongoing threat. One young Alevi male, aged 24, stated: ‘My grandfather tells stories about 1980, but that was his time. I was not there. I have Sunni friends, and we do not think about 1980 all the time. Maybe the older generation keeps it alive too much.’ This respondent demonstrates critical distance from the obligatory memory framework, what Erikson identifies as the **intergenerational rupture point**. Notably, this generational break does NOT indicate forgetting but rather a **shift from embodied to historical consciousness**, trauma becomes ‘something that happened then’ rather than ‘something that structures our safety now.’ The empirical pattern confirms Erikson’s theoretical prediction: direct witnesses (generation 1) show maximum symptom severity; secondary carriers (generation 2) show high emotional investment but less somatic reactivity; post-trauma cohorts (generation 3) show cognitive acknowledgment without obligatory emotional reproduction.

This generational pattern aligns with trauma literature demonstrating that direct witness experiences carry different psychological weight than inherited narratives, though both remain significant in shaping social behavior and intergroup perception (Kızıllhan et al., 2021). However, the generational pattern is not linear: respondents aged 35-45 (children during 1980 but with clear memories) showed higher trauma-related anxiety than those aged 25-35 (too young for clear memory), suggesting an

optimal “trauma generation” for symptom expression (direct experience without fully adult coping mechanisms).

5.3 Spatial Consequences: Urban Ghettoization vs. Rural Continuity

Giddens’ (1991) concept of **ontological security**, the need for individuals and communities to experience spatial and social continuity as foundational to identity and psychological safety, explains the divergent trajectories of urban and rural communities following 1980 sectarian violence. Participants described starkly different trajectories in urban and rural contexts following the 1980s.

Urban Fragmentation: Collapse of Ontological Security

In central Çorum city, spatial trauma produced what Giddens identifies as **ontological rupture**: the annihilation of routinized social practices and trust-generating encounters. One respondent lamented: ‘Çorum went back at least fifty years. The wealthiest people escaped. Investments moved to Istanbul and Samsun.’ This testimony captures two dimensions of ontological insecurity: (1) **loss of economic continuity** (capital flight signals that the city is no longer a safe container for resources), and (2) **loss of social routine** (familiar gathering spaces, marketplaces, and professional networks dissolved). Contemporary Çorum maintains stark **spatial segregation**, distinct ‘Alevi’ and ‘Sunni’ neighborhoods with minimal cross-community public contact. This ghettoization is not incidental to urban trauma recovery but rather reflects Giddens’ insight: in anonymous urban environments, shared space relies entirely on **generalized trust** (trust in strangers, institutions, abstract systems). When sectarian violence ruptures this generalized trust, urban dwellers retreated into ethnically homogeneous micro-communities, the only spatial units where **particularistic trust** (kinship, reputation, repeated interaction) could be re-established. The urban-rural divide thus emerges: anonymity in cities means that once sectarian trust collapses, **no pre-existing kinship safety net exists to rebuild routine encounter**

This urban segregation reflects broader patterns documented in conflict literature: cities tend to experience spatial ghettoization following organized sectarian violence, with minority groups concentrating in specific neighborhoods for security and Sunnis occupying previously mixed areas (Gökarksel & Secor, 2022). This spatial transformation has persisted: contemporary Çorum city maintains distinct “Alevi”

and “Sunni” neighborhoods, with limited daily intergroup contact in shared public spaces. The 2016 fieldwork observations noted that the “Alevi Quarter” (informal designation) and “Sunni Quarter” maintain separate market districts, and leisure spaces, suggesting that spatial segregation has hardened rather than ameliorated over 36 years.

Rural Resilience: Preservation of Ontological Security Through Kinship Routines

By contrast, rural mixed villages retained what Giddens calls **routinized embodied practices**, habitual, physically embedded social interactions that persist across sectarian boundaries. A 63-year-old Sunni farmer described collective protective action: ‘People were afraid to go to Çorum. We took them in our car, bought what they needed, and returned together. We told them: “You watch the lower side; we will protect the upper side.’ This account reveals how **economic interdependence and kinship obligation** maintained ontological security despite sectarian violence. Crucially, rural **structural factors** prevented ghettoization: shared land use (agriculture requires coordinated irrigation, crop rotation, and access agreements that span religious lines), **kinship networks** (intermarriage and blood ties created loyalty obligations superseding sectarian identity), and **economic non-fungibility** (unlike urban capital, which can flee, rural land cannot be relocated). These structures meant that Alevi and Sunni villagers experienced what Giddens calls **embedded trust**: not ideological tolerance but **structural interdependence so profound that sectarian rupture threatened material survival itself**. The protective arrangement, ‘You watch the lower side; we will protect the upper side’, reflects Giddens’ insight that ontological security is **spatially and bodily constituted**: by dividing village defence zones and maintaining routine protective practices, villagers reproduced the conditions for trust **through routine action itself**, not through conscious tolerance. Architectural clustering by kinship group and the lower-village positioning of Alevi homes physically facilitated this mutual surveillance and protection, demonstrating that **spatial continuity, not ideological agreement, preserves intergroup peace.**”

5.4 Intergroup Protection and Betrayal: Ambivalence in the Lived Experience

The interviews reveal profound ambivalence: simultaneously, respondents reported being protected by neighbors and experiencing betrayal by those same neighbors.

Protection Narratives:

Numerous participants described being protected from violence by other religious group members, often at considerable personal risk. One Alevi man, aged 66, recalled the following:

“I was fleeing on the road.” Armed men came out of the fields. Later, a Sunni man hid me in his shop for three days and saved my life. He did not even tell his family.” (V2, male, 66; witness)

This narrative of secret protection suggests internal Sunni heterogeneity: some Sunni individuals maintained personal relations transcending collective action even during organized sectarian violence. The respondent’s emphasis on the protector’s concealment from his own family reveals the risk profile: protecting an Alevi during sectarian violence endangered the protector’s standing within the Sunni community.

Another narrative emphasized economic support:

“My shop was destroyed.” A Sunni man secretly brought me flour and oil. His family would have opposed it, but he did it anyway.” (V1, male, 72, witness)

The repeated motif of “secret” assistance reveals the moral ambiguity of 1980: while collective violence was occurring, individual moral action persisted in hidden form, suggesting that sectarian violence and cross-sectarian solidarity coexisted at different registers (public/collective vs. private/individual).

A Sunni village headman shared the following reciprocal narrative:

“They wanted to burn my father’s tractor.” One brother from the neighborhood said: ‘He is Alevi, burn him.’ Another brother said: “No, he will not sleep at my house. He slept beside the tractor all night to protect it.” I never forgot that.” (V2, Headman, age 71 years)

This narrative, told from a Sunni perspective, reveals internal Sunni division during the 1980s: some Sunnis called for violence, and others opposed it. The term

“brother” suggests kinship or close friendship, making personal loyalty the protective choice over sectarian identity.

Betrayal Narratives: Simultaneously, some participants experienced profound betrayal by those they had previously trusted:

“He ate at our table in the evening.” In the morning, he shouted: ‘Kill them, burn them!’ They burned our house. My father never fully recovered. He was never the same man.” (V2, female, 64, witness)

This narrative of the transformation of a dining companion into a violent antagonist captures the psychological core of sectarian trauma: the intimate violation of trust. The repeated emphasis on shared eating (“at our table”) makes the reversal more psychologically violent—food sharing is a symbol of trust across cultures, making its violation a profound betrayal.

Another Alevi woman described psychological rupture as follows:

“My best friend, we were like sisters.” On July 4, she looked at me differently. After that, something broke inside me. We lived in the same neighborhood, but we were no longer neighbors.” (V3, female, 59, witness)

This respondent’s statement—“we lived in the same place but were no longer neighbors”, captures the essence of sectarian rupture: when trust is shattered, spatial proximity no longer creates social proximity. The moment of rupture (“she looked at me differently”) is marked by subtle communication rather than overt violence, suggesting that sectarian violence operates through both dramatic action and subtle shifts in relational recognition.

Interpretation: These contrasting experiences—protection and betrayal—are not contradictory but illustrate the complexity of intergroup relations during organized violence. Individuals exercised agency within each religious community: some chose solidarity, some participated in violence, and many adopted neutral stances. This variation suggests that sectarian identity, although politically mobilized, did not completely determine individual behavior during the crisis. The 1980 Çorum Massacre thus revealed sectarianism as a collective political project that coexisted with individual moral choice; some community members enacted sectarian mobilization while others resisted it.

However, the persistence of betrayal memory is particularly significant: individuals remember protection as exceptional grace, while betrayals become symbolic proof that sectarian division is fundamental and trust is ultimately naive. From the perspective of trauma psychology, betrayals disproportionately shape memory because they violate core assumptions about social safety. Protection, while reassuring, does not necessarily restore shattered trust or repair the baseline assumption that “community” can be reliable. This psychological asymmetry explains why, decades later, respondents maintain caution despite protective experiences.

5.5 Today’s Cautious Integration: Warm Daily Relations and Persistent Symbolic Distance

The patterns documented in this section give empirical substance to the contact-condition assessment summarized in Table 3 (Section 3.1). Despite the trauma of the past, everyday relations in the villages today are characterized by cooperation, mutual visits, shared meals, and participation in life-cycle rituals, the lived expression of the three conditions Allport’s (1954) framework identifies as most consistently met in Çorum: Common Superordinate Goals, Cooperation Rather Than Competition, and Opportunities for Interpersonal Connection. However, this practical integration coexists with symbolic and emotional distance, a gap that, as the closing part of this section demonstrates, corresponds closely to the two conditions Table 3 scored as only partially or weakly present: Equal Status and Institutional/Authority Support.

Practical Integration Patterns:

In all five villages, the researchers observed and the respondents reported the following:

•**Neighbourly exchange: borrowing** tools, seeds, and household items across sectarian lines; helping during illnesses and emergencies. Observation in V1 during a Sunni farmer’s illness (acute pneumonia requiring hospital referral) showed Alevi neighbours providing childcare, animal feeding, and transportation to the clinic without explicit request—demonstrating spontaneous mutual aid across sectarian lines. Because this aid was unrequested and extended beyond any instrumental task, it illustrates Allport’s Opportunities for Interpersonal Connection condition: contact here exceeds task-focused exchange and approaches genuine personal relationship.

•**Shared Meals:** Invitations to meals and celebrations; sharing of bread and salt, symbolically significant in Anatolian culture as markers of trust and covenant. In V4, a communal harvest meal brought Alevi and Sunni families to a single table despite uneven seating patterns reflecting kinship/sectarian clustering.

•**Ritual Participation:** Attendance at weddings, funerals, and circumcision celebrations across sectarian lines and participation in shared seasonal festivals. Observation of three weddings across the five villages (one mixed Alevi-Sunni wedding in V3 and separate Alevi and Sunni weddings in V1 and V4) revealed gender-segregated participation that roughly followed sectarian lines, though family kinship ties created cross-sectarian presence.

•**Economic Cooperation:** Shared agricultural labour, cooperative marketing initiatives, and collective livestock management. The irrigation cooperative in V4 operates through a jointly managed water-sharing schedule with Alevi and Sunni farmers alternating seasonal access, a system established in the 1990s and maintained continuously despite 1980 tensions. This pattern operationalizes Allport's Cooperation Rather Than Competition condition: the irrigation schedule structures contact around a shared, interdependent task rather than a zero-sum allocation of water rights.

•**Childcare and Education:** Children from both communities attending the same primary schools; informal childcare arrangements among neighbours. In V2 (smallest village), all children aged 6-11 attend single primary school with mixed Alevi-Sunni enrolment; the teaching staff is 50% Alevi and 50% Sunni, reflecting the village composition.

One Alevi woman, aged 58, described her relationship with her Sunni neighbor as follows:

“We have the keys to each’s houses.” We are like sisters. If something happens to me, she knows where my medicines are. I do not want those things to happen again. Therefore, we stay close.” (V2, female, 58)

This respondent’s statement— “I do not want those things to happen again, so we stay close”—reveals how practical integration serves as a strategy for preventing trauma. Proximity and trust-building become insurance against future sectarian

rupture; they represent the active management of trauma risk rather than simple neighborliness.

Taken together, these five practices indicate that three of Allport's (1954) five optimal contact conditions—Common Superordinate Goals, Cooperation Rather Than Competition, and Opportunities for Interpersonal Connection—are robustly and consistently present across the villages, corroborating the “Substantially Present” and “Mostly Yes” ratings recorded in Table 3 (Section 3.1). This convergence between the theoretical assessment and respondents' lived testimony helps explain why daily cooperation has remained functional despite the trauma of 1980: where the structural conditions for positive contact are met, practical cooperation follows, regardless of unresolved historical grievance.

Persistent symbolic distance: Yet this warmth coexists with caution. This persistence is consistent with Allport's (1954) framework: Common Superordinate Goals, Cooperation, and Personal Connection Opportunities alone are insufficient to dissolve prejudice when the remaining two conditions—Equal Status and Institutional/Authority Support—remain only partially or weakly present, as Table 3 documents. Alevi participants frequently expressed that they do not feel as free or secure as Sunnis; they worry about state institutions and harbor concerns about potential conflict. Common statements included:

“We have no problem here, but we are worried about the country's situation.” (V1, Alevi male, 54)

This respondent's anxiety is future-oriented: local relations are fine, but political conditions at the national level threaten local stability. This pattern reflects how local peace remains contingent on macro-level stability; in the absence of state-level institutional support—what Allport (1954) terms Institutional/Authority Support, grassroots integration is insufficient to guarantee security.

“We live together, but we know what happened in Çorum; we cannot forget.” Tomorrow, something could change.” (V4, Alevi female, 49)

The phrase “tomorrow something could change” encapsulates cautious integration: present cooperation is real, but emotional preparedness for potential rupture remains operative. This is not cynicism but rather a pragmatic psychological defense based on historical experience.

Sunni respondents acknowledged the fragility of intergroup relations:

“We are neighbors, we help each other, but the history is there. There is always something below the surface.” (V5, Sunni male, 62)

This Sunni respondent’s acknowledgment of the persistent “something below the surface” suggests that Sunnis, too, recognize the incompleteness of their intergroup relations—that is, practical cooperation coexists with acknowledged but unresolved tensions. This incompleteness aligns with the symbolic status asymmetries recorded in Table 3—Sunni-majority headman positions in four of the five villages despite comparable occupational and educational profiles—which leave Allport’s Equal Status condition only partially satisfied even where daily cooperation functions smoothly.

“I do not think much about Alevi-Sunni in my daily life. But when something happens nationally, I remember 1980.” It makes me worry about whether it can happen again.” (V3, Sunni female, 57)

This respondent describes how national political events reactivate the memory of 1980; political polarization at the macro level triggers micro-level anxiety and defensive positioning, suggesting that local integration is vulnerable to distant political shocks.

5.6 The Concept of “Cautious Integration”: Theoretical Elaboration

The tension between warm daily relations and persistent caution reveals a distinctive pattern of intergroup coexistence that neither “integration” nor “segregation” adequately captures. Read against the three frameworks developed in Section 3, this tension is not anomalous but predictable: Allport’s (1954) optimal contact conditions account for the cooperative half of the pattern, while Halbwachs’ (1992) collective memory and Alexander’s (2004) cultural trauma account for the persistence of distance. This article proposes “cautious integration” as a theoretically grounded concept that synthesizes these three frameworks into the “trauma-resistant contact” model introduced in Section 3.4.

Definition:

Cautious integration is a state of intergroup co-existence characterized by the following:

Practical Cooperation (Allport, 1954): Dense daily contact, economic interdependence, and frequent positive interaction across sectarian lines operationalize three of Allport’s optimal contact conditions, Common Superordinate Goals, Cooperation Rather Than Competition, and Opportunities for Interpersonal Connection, each rated “Substantially Present” or “Mostly Yes” in Table 3 (Section 3.1). Observable frequency of cross-sectarian interaction in the five villages: shared agricultural work 3-5 times per week during the growing seasons; shared meals approximately monthly per respondent report; and ritual attendance (weddings, funerals) approximately 2-4 times per year per respondent.

Symbolic Distance (Halbwachs, 1992; Alexander, 2004): Persistent emotional caution, memory-based mistrust, and awareness of sectarian differences are maintained at the psychological and narrative level. This distance is the direct product of the asymmetric collective memories documented in Section 3.2, Alevi narratives of deliberate persecution versus Sunni narratives of political manipulation, compounded by the cultural-trauma dynamics described in Section 3.3, whereby Alevi carrier groups (Dedes, Alevi-oriented media) continue to narrate 1980 as constitutive of group identity while Sunni elites do not. This distance is expressed through narrative asymmetry, differential access to state institutions (Sunni-majority village headmen, reflecting the only partially present Equal Status condition), and subtle non-verbal cues (spatial positioning in mixed gatherings reflecting sectarian clustering).

Strategic Management (the trauma-resistant contact model, Section 3.4): Active, often unconscious effort to balance the benefits of cooperation against the risks of deepening engagement, sustained by emotional “insurance” (i.e., heightened vigilance). This is the behavioral signature of what Section 3.4 terms strategic compartmentalization: villagers suspend group-level trauma narratives during task-focused contact while reactivating them at the symbolic and narrative level—allowing Allport’s contact effect to reduce episodic prejudice (“that neighbor is a good person”) without resolving categorical, trauma-based caution (“Alevi/Sunnis as a category remain potentially threatening”). This management includes calculated self-disclosure (“I trust him on practical matters but not with political opinions”), dual social network maintenance (sectarian-specific friendship circles alongside mixed working groups), and narrative containment (stories of 1980 shared primarily within sectarian communities, not across them).

Institutional Support Dependency (Allport, 1954): Maintenance through local religious leaders, cultural intimacy, and structural conditions that make separation costly; fragility stemming from the weak presence of Allport’s Institutional/ Authority Support condition (Table 3, Section 3.1). Without state-level institutional validation of Alevi identity and rights—formal recognition of Djemevis, legal parity with mosques—local peace practices remain contingent on personal relationships and economic necessity rather than normative institutional structures, leaving them exposed to the carrier-group dynamics of Section 3.3 whenever national political polarization intensifies.

Cautious integration is not passive coexistence, but an active, strategic balance maintained between distrust embedded in collective memory and daily rural life’s socioeconomic necessities. In Allport’s terms, the three conditions robustly met (Common Superordinate Goals, Cooperation, Personal Connection) generate genuine prejudice reduction at the interpersonal level, while the two conditions that remain weak (Equal Status, Authority Support) leave categorical, group-level caution intact—precisely the compartmentalized outcome the trauma-resistant contact model predicts. The “caution” is therefore not primarily fear of imminent violence but emotional preparedness: villagers maintain sufficient distance to protect themselves from disillusionment should conflict recur, while investing in relationships that sustain the material and social fabric of rural life.

Cautious integration represents a “working peace” rather than reconciliation. It is not a deficient or incomplete instance of contact-theory prediction, but a distinct equilibrium produced when optimal contact conditions co-occur with unresolved, institutionally maintained collective trauma—achieving practical coexistence without the trauma resolution, memory integration, or forgiveness that “true” integration or reconciliation would require.

5.7 Religious Leadership as a Mediatory Practice

Field observations and interview data revealed that local religious leaders—Imams and Dedes—function as “mediatory actors” whose inclusive practices provide crucial infrastructure for social peace.

Inclusive Imam Practices: In three of the five villages (V2, V3, and V4), imams engaged in practices that explicitly transgressed sectarian boundaries:

- Attendance of Alevi funeral rites and participation in mourning rituals
- Visit the Djemevi and engage in dialogue with the Dedes.
- Publicly emphasizing shared Islamic principles and the Qur'anic injunction to respect neighbors
- Avoid sermons that demonize Alevism or emphasize theological differences.

One imam, aged 58, explained his approach:

“I am an imam for all villages.” I have Alevi and Sunni brothers. The Prophet said that the best neighbor is the one who is the kindest, not the one who prays the same way. Every Friday, I speak about kindness and neighborliness because I believe people need to hear this.” (V2, Imam, 58)

This imam's theology emphasizes neighborly ethics as an Islamic principle that transcends sectarian boundaries. According to interview respondents, his Friday sermons explicitly reference Qur'anic verses emphasizing neighbor's rights and warning against religious arrogance, thereby constructing a theological frame that de-emphasizes Alevi-Sunni theological differences in favor of shared ethical commitments.

The impact of such inclusive leadership was evident in the interview data. Sunni respondents in villages with “open-minded” imams expressed significantly less prejudice toward Alevi theology and practices. One Sunni woman, aged 44, described watching her imam visit a Djemevi:

“I thought Alevism was something dangerous.” Then I saw [Imam name] was welcomed there and treated with respect. It made me think. If the imam respects their ceremonies, maybe I should too.” (V3, female, 44, Sunni)

This respondent's transformation of attitude through observation of her imam's behavior reveals how religious authority can either reify or transgress sectarian boundaries. The imam's welcoming reception in the Djemevi signals Alevi practice's institutional legitimacy, thereby weakening prejudicial interpretation.

Dede's Emphasis on Neighborhood Rights: Alevi Dedes similarly emphasized the principle of “komşu hakkı” (the rights and responsibilities of neighbors), a

concept rooted in Islamic ethics but prominently featured in Alevi tradition. This principle was explicitly invoked by Dedes to discourage vengeful rhetoric tied to 1980 and reinforce communal solidarity.

One Dede, aged 71, stated:

“In daemeli, we teach that the neighbor’s right is the first right before God.” We cannot be Alevi if we do not respect the dignity of our neighbors. The blood of 1980 is spilled, but we do not spill more blood. That is not our way.” (V5, Dede, 71)

Dede’s statement explicitly manages 1980 trauma memory through an ethical principle: acknowledging the “blood spilled” (validating trauma) while prohibiting vengeful responses, thereby containing the potential of trauma to generate counter-violence. This represents active trauma management at the level of religious leadership.

Comparative Impact

Importantly, inclusive religious leadership was not uniform across villages. V1 and V5 had less explicitly engaged Imams/Dedes in interfaith practices, and these villages showed more pronounced sectarian clustering in daily life and more frequent mention of sectarian tension in interviews. This variation supports the finding that individual religious leader agency significantly shapes local integration, though structural conditions (economic necessity, kinship networks) provide a floor below which integration cannot drop and a ceiling it cannot exceed.

5.8 Cultural Practices and Rituals as Integrative Mechanisms

Shared cultural rituals substantially reduced social distance and fostered intergroup intimacy.

Hidrellez and Nowruz (Spring Festivals): These spring festivals, which are associated with renewal and abundance, are celebrated as shared cultural events in all five villages. While possessing specific Alevi religious meanings in some contexts, they have largely transformed into secular or pan-Anatolian cultural events that bring both communities together. Respondents described preparing communal meals, lighting bonfires, and performing ritual elements together with minimal sectarian boundary maintenance.

Observation in V2 (May 5th, Hidrellez celebration, 2014): The village organized a shared feast with both communities contributing dishes; Alevi Dede and Sunni imam jointly blessed the meal using language accessible to both communities. The participants were not explicitly segregated by religion, although kinship clustering remained evident.

Ashoura (Muharram Commemoration): Ashoura (aşure) commemorations organized by the Alevi—involving collective grain and meat preparation, distribution to neighbors, and memorial services for Imam Hüseyin—emerged as particularly powerful integrative rituals. The ritual explicitly invites Sunni neighbors to share the ashoura, and Sunni participation increased significantly over the research period in several villages.

One Alevi woman, aged 54, described the Ashoura practice as follows:

“We prepare Ashoura with love.” We think of those who suffered. Then, we give it to everyone—Sunni, Alevi, whoever. Eating from the same pot is how we stay together.” (V4, female, 54)

This respondent explicitly frames shared eating as a mechanism of solidarity (“eating from the same pot = how we stay together”). The Ashoura ritual transforms Alevi religious commemoration (mourning Imam Hüseyin) into shared community activity through the redistribution of food, thereby creating cross-sectarian participation in Alevi ritual without requiring Sunni doctrinal acceptance of Alevi theology.

Sunni respondents reported that participating in Ashoura and witnessing commemorative practices of Alevi had reduced their prejudice and increased their understanding of Alevi religiosity:

“I thought Alevism was about politics or communism.” Then, I went to Ashoura, and I saw people remembering the Prophet’s family and suffering. Islam is just different from what I learned.” (V1, Sunni male, 46)

The reframing of this Sunni respondent—“It is Islam, just different”—represents a theological accommodation that permits Sunni acceptance of Alevism without requiring the abandonment of Sunni identity. By recognizing Alevism as variant

Islam rather than anti-Islam, this respondent achieves integration at the doctrinal level without doctrinal capitulation.

Increased Sunni Interest in Fasting in Muharram: In recent years, Sunni participation in Muharram fasting practices has increased, traditionally associated with Alevi commemoration. In the 2016 fieldwork, approximately 30% of the Sunni respondents reported fasting during Muharram or eating less meat (partial observance), compared with reports of negligible Sunni participation 20+ years prior. This shift, while still a minority practice, suggests the emergence of religious syncretism or at least the desectarianization of ritual practice among younger villagers.

This shift toward shared ritual practice is significant for understanding integration mechanisms: shared rituals permit intergroup participation without requiring participants to abandon sectarian identity or adopt the complete theological worldview of the other group.

5.9 Shifts in media, visibility, and contemporary perception

The emergence of Alevi-oriented media, particularly television channels (such as Cem TV, which includes Alevi programming) and online platforms—has significantly reshaped Sunni perceptions of Alevism. The participants highlighted several effects:

Accurate Information: Access to documentaries and programs explaining Alevi theology, history, and ritual practice, reducing misinformation. All interviewed Sunni households reported access to satellite television, permitting viewing of Alevi-oriented programming. Approximately 65% of Sunni respondents reported having watched Alevi-specific programming at least once.

Visual Witnessing: Sunni viewers could directly observe Djemevi rituals, correcting misconceptions that Alevi worship was secret, heretical, or politically radical. Respondents mentioned specific television programs that visually demonstrated Alevi religiosity (“I saw a program about cem ceremony”/ “they showed a documentary about the Pir Sultan Abdal festival”).

Alevi Visibility and Pride: Alevi participants reported feeling less isolated and more socially recognized through media representation. One Alevi male, aged 41, stated: “When I see Alevi programs on television, I feel less alone. The younger generation sees Alevism on TV and thinks it is not very shameful.”

One 52-year-old Sunni man described the media's impact:

“Before, Alevi practices seemed strange and wrong. Now I can watch it on the television. They explain their beliefs. When you see people praying respectfully, you understand that they are religious, just differently.” (V4, male Sunni, 52)

This respondent's narrative arc (“seemed wrong” → “watch on television” → “understand they are religious, just differently”) illustrates how media representation facilitates the reduction of prejudice through non-direct intergroup contact. The television format permits repeated exposure to positive Alevi imagery without the need for sustained face-to-face interaction.

This observation aligns with social psychology research on intergroup perception: vivid, positive media representation of outgroup members reduces prejudice and increases willingness for contact (Greenberg et al., 2006). Media effects in the Çorum villages are notable because rural communities historically had limited exposure to diverse media representations. The introduction of satellite television and internet access post-2000 represents a significant communication environment shift that may explain generational differences in intergroup attitudes (younger cohorts with media access show greater openness than older cohorts with limited pre-internet media exposure).

6. Discussion

6.1 Confirming and Extending Contact Theory: The Trauma-Resistant Contact Model

Allport's contact theory predicts that intergroup contact reduces prejudice under optimal conditions. The Çorum data confirm this prediction: the five villages meet 3.5–4 of Allport's five optimal contact conditions, and measurable reductions in prejudicial statements and increases in positive intergroup attitudes occur. Younger generations demonstrate fewer categorical stereotypes and greater openness to intergroup relationships.

However, the data reveals a critical complication: prejudice reduction and complete integration are not equivalent outcomes. Even as prejudicial statements diminished, emotional distance persisted. Respondents maintained what might be termed “cautious” attitudes: they recognized the humanity and virtue of individuals

from the other group while simultaneously maintaining group-level wariness and emotional preparedness for potential conflict.

This pattern aligns with the meta-analysis of Pettigrew and Tropp (2006), which documented that contact reduces prejudice even when anxiety persists. The Çorum case extends this finding by specifying the nature of persistent anxiety: anxiety rooted not in generalized group prejudice but in specific historical trauma and its collective memory.

A “trauma-resistant contact” model that extends Allport’s framework is proposed:

Conditions: When communities with (a) optimal contact structures meet (b) significant historical trauma maintained through institutionalized collective memory, the result is not prejudicing reduction alone but rather a compartmentalization of attitudes: behavioral integration coupled with persistent emotional distance and heightened vigilance. Contact reduces episodic prejudice (negative statements about outgroup members), while trauma memory maintains group-level caution (preparedness for future conflict).

Mechanisms: This pattern is sustained through the following:

Narrative Asymmetry: Different trauma memories (Alevi as targets vs. Sunni as manipulated) create divergent interpretations of 1980, preventing a complete shared understanding. The two communities cannot reconcile because they do not interpret the same historical events through shared causal frameworks.

Emotional Insurance: Villagers maintain sufficient emotional distance to protect themselves from disillusionment should conflict recur; this distance does not manifest as overt prejudice but as heightened awareness of sectarian differences. This represents a form of “defensive pessimism”: assuming worst-case scenarios to protect against future disappointment.

Selective Trust: Trust is extended in practical, task-focused contexts (economic cooperation, neighborly exchange) while withheld in contexts perceived as higher stakes (religious instruction of children, political alliance, and intimate life decisions). Respondents explicitly report different levels of trust for different domains: “I trust him with my agricultural work but not with my child’s religious education.”

Ritual Reinforcement: Both communities maintain separate commemorative practices that reinforce trauma memory and group identity, even as shared rituals foster practical cooperation. Muharram ceremonies (Alevi), Friday sermons (Sunni), and Hidrellez celebrations (shared) all occur, with each serving different community functions: identity reinforcement vs. integration.

6.2 Urban-Rural Divide: Structure and resilience

The contrast between urban segregation and rural integration in Çorum reflects broader patterns in conflict studies. Urban environments, characterized by anonymity, spatial fluidity, and weak kinship ties, permit rapid sectarian ghettoization following violence. Rural environments, characterized by kinship networks, repeated daily interaction, and economic interdependence, provide structural buffers against complete separation.

Gökariksel and Secor (2022) document “sectarian precarity” in urban Turkey, where the presence of Alevi in mixed neighborhoods is continuously shaped by vulnerability and fear of renewed conflict. The Çorum urban data align with this analysis: post-1980, urban Alevi-Sunni relations are characterized by spatial separation and emotional distance.

The rural villages studied here suggest that structural conditions—specifically, the economic necessity of cooperation, the impossibility of spatial separation due to land ownership patterns, and the presence of dual religious infrastructure (Mosque and Djemevi)—can resist the centrifugal forces that produce urban ghettoization.

However, rural resilience remains conditional. Without state-level institutional support for Alevi rights, without formal recognition of Djemevi, and without reconciliation mechanisms that address historical trauma, local peace remains vulnerable to disruption by national-level political polarization. The 2016 coup attempt—which occurred after fieldwork but was mentioned by respondents during discussions on secondary analysis—demonstrated exactly this risk: national political instability triggering local intergroup anxiety.

6.3 Sustainability Question: Local Peace and Macro-Level Support

A critical finding of this study concerns the fragility of local integration absent state-level institutional support. While villagers have developed sufficient trust to

entrust house keys to each other and share meals across sectarian lines, the fear of “everything turning upside down overnight”—a direct residue of 1980—persists as an emotional foundation of their caution.

The participants articulated this explicitly:

“We are neighbors here.” We live together, but the government is somewhere else. The government can change the rules. Then, what? We cannot protect ourselves; we can only hope it does not happen again.” (V2, Alevi male, 61)

This statement captures the fundamental asymmetry: Local communities have constructed meaningful coexistence through their own efforts and cultural resources, yet they lack security or recognition. The association of Alevi with political opposition parties (CHP, HDP), combined with the historically inconsistent policies of the Turkish state toward Alevism, leaves Alevi respondents uncertain whether their hard-won local peace can survive national political shifts.

Therefore, the sustainability of “cautious integration” depends on institutional conditions extending beyond the village level:

Legal Recognition: Formal legal status for Djemevis (equivalent to mosque status) and Alevi associations. As of 2024, Djemevis remain unlisted in national religious infrastructure registers, remaining ambiguously legal/tolerated rather than formally recognized. This administrative ambiguity creates vulnerability: at any moment, legal status could shift, threatening the institutional basis of local practice.

Educational Reform: Curriculum reform eliminated compulsory Sunni-framed religious education and incorporated Alevi theology and history. The current Turkish curriculum remains Sunni-dominated; Alevi inclusion remains supplementary rather than integrated. This educational asymmetry transmits the message to younger generations that Sunni Islam is normative and Alevism is deviation.

Reconciliation mechanisms: Truth commissions, public acknowledgment of 1980 suffering, and formal apologies from the state and perpetrator communities. No official truth commission has examined the 1980s; no state institution has formally acknowledged the suffering of Alevi communities. The absence of institutional validation leaves trauma memory entirely in the private realm, limiting public/official recognition.

Equitable Resource Distribution: State support for Alevi religious institutions is comparable to historical support for Sunni structures. The Directorate of Religious Affairs funds Mosque construction, imam salaries, and Qur'anic schools, but has only recently (post-2002) extended equivalent support to Alevi institutions. This resource asymmetry reinforces symbolic hierarchies.

6.4 Religious Leadership: Micro-Level Practice and Macro-Level Context

The research revealed that imams and Dedes significantly influence local integration through their theological interpretations and social practices. Imams and Dedes who emphasized shared Islamic principles, neighborhood ethics, and human dignity over sectarian distinction fostered greater intergroup cooperation. Conversely, religious leaders who emphasize theological differences or maintain separate ritual spaces reinforced sectarian boundaries.

However, the efficacy of individual religious leaders is constrained by the macro-level institutional context. In villages where the Imam was isolated (V1), his inclusive practices had a limited impact; in villages where municipal authorities and community elders supported his efforts (V2, V3, V4), inclusivity was amplified. This pattern suggests that religious leadership operates within institutional structures: supportive contexts amplify the influence of religious leaders, whereas unsupportive contexts limit it.

This finding suggests that sustainable religious mediation requires the following:

Training and Support: Theological education for Imams and Dedes emphasizes conflict resolution, interfaith dialogue, and trauma-informed practice. Currently, imam training (conducted at the theological schools of the Directorate of Religious Affairs) emphasizes Orthodox Sunni theology with minimal exposure to Alevi theology or interfaith dialogue. Dede training remains entirely within the Alevi community structures without formal certification or state recognition.

Institutional Backing: State and community recognition of interfaith religious leadership, including institutional support for such initiatives. Such backing is largely absent in contemporary Turkey, leaving individual religious leaders without institutional resources dependent on personal moral conviction and community support.

Peer networks: Connections among interfaith religious leaders to reinforce and provide mutual support for inclusive practices. Very limited interfaith Imam-Dede networks exist; most religious leaders operate in isolation, making them vulnerable to criticism from sectarian hardliners.

6.5 Generational dynamics and direct trauma reduction

The generational differences documented in this study are significant: younger respondents who lack direct memory of 1980 express greater openness to intergroup relations and lower levels of trauma-based caution. This pattern suggests that while trauma memory is transmissible across generations, it diminishes emotional intensity absent reinforcement through lived experience.

Specific data: Respondents aged 18-35 reported 0.8 mean anxiety responses to hypothetical scenarios of sectarian conflict (on a 5-point scale) compared with 3.2 mean anxiety among respondents aged 56+ who directly experienced the conflict in 1980. This 4-fold difference in anxiety levels suggests a diminishment of generational trauma.

This observation provides cautious optimism: if institutional conditions stabilize and political polarization does not trigger new violence, the emotional grip of 1980 memory may gradually loosen as direct witnesses pass away, and younger generations inherit narrative memory rather than embodied trauma.

However, this optimism is tempered by the observation that new violence can reactivate and re-embodie traumatic memories. For instance, the Sivas Massacre (1993) and the Gazi Uprising (1995) reactivated trauma in 1980 and reinforced Alevi perceptions of systemic vulnerability. Similarly, contemporary political developments (post-2016) suggest that when national conditions create renewed threat perceptions, sectarian memory remains mobilizable.

7. Limitations and Future Research Directions

7.1 Acknowledged Limitations

Temporal Constraints: This study analyzes data collected between 2013 and 2016, making the findings descriptive of conditions approximately 10 years before publication (2025). Significant developments have occurred since the fieldwork:

The 2016 coup attempt and subsequent political polarization: Turkish politics underwent significant realignment following the July 15, 2016 coup attempt. The failed coup was followed by extensive arrests, purges, and a state of emergency that lasted until 2018. This political instability likely affected local intergroup relations in ways not captured by 2013-2016 data.

The coronavirus disease 2019 (COVID-19) pandemic and its effects on rural community structures: Rural villages experienced pandemic-related isolation differently than urban centres. Movement restrictions, health crises, and economic disruption likely affected intergroup cooperation patterns not observable in pre-pandemic fieldwork.

Recent religious and educational policy shifts: Post-2016 Turkish government policies have included curriculum reforms and institutional changes affecting Alevi-Sunni relations that were not reflected in 2013-2016 baseline data.

The ongoing Syrian refugee crisis and its effects on intergroup dynamics in border regions: While the Çorum villages are not proximate to the Syrian border, regional refugee impacts and changing demographics may indirectly affect rural intergroup relations.

Importantly, the author did not conduct post-2016 follow-up fieldwork, limiting the ability of the study to assess whether the cautious integration observed in 2013-2016 has strengthened, weakened, or transformed under contemporary political conditions. This temporal limitation is particularly significant given that the secondary analysis conducted in 2024-2025 is assessing 2013-2016 data through the retrospective lens of post-coup political developments.

Geographic Scope and Generalizability: The study encompasses five villages in a single province (Çorum), limiting generalizability to the following:

Other regions with different demographic compositions: Western Anatolia (with different Alevi-Sunni ratios and historical trajectories), Kurdish regions with Alevi populations (particularly in Dersim/Tunceli, with distinct historical experience), and heterodox Islamic regions (such as Hatay, with Alevi Turkmen, Sunni Arab, Alawite, and other communities).

Different historical trajectories of sectarian conflict: Maraş (site of 1978 incidents with greater urban concentration and higher death toll), Sivas (site of 1993 incidents with different triggers and victim profiles), and other mixed villages in these regions.

Urban contexts: The study explicitly focuses on rural villages; urban Alevi-Sunni relations demonstrate markedly different patterns (spatial segregation, institutional polarization, and limited daily cooperation) not adequately represented by rural case studies.

The Çorum region's specific characteristics—predominant Turkmen Alevi populations (distinct from Kurdish Alevi identity), moderate distance from major urban centers, and relatively stable land ownership patterns—may not represent conditions in other mixed villages throughout Turkey or broader Middle Eastern contexts with similar sectarian composition.

Gender and Intersectionality: Although the study achieved gender balance in interview sampling (43% female respondents), the analysis did not fully explore how gender intersects with sectarian identity in shaping trauma experience and intergroup relations.

Specific limitation: Women frequently mentioned sexual violence during the 1980s (“Our women were attacked,” “Girls were taken,” and “My sister was assaulted”). However, this dimension received limited systematic analysis in the finding section. The 2013-2016 fieldwork notes contain sparse documentation of sexual violence experiences; the interview questions did not specifically address gendered trauma. This represents a significant gap: gender-specific violence (sexual assault, forced displacement, widow-headed household creation) shapes trauma memory differently than gender-neutral violence categorizations would suggest.

Additionally, the interview sample shows gender imbalance among direct 1980 witnesses: of 36 respondents aged 56+ (direct witnesses), 65% were male, and 35% were female. This skew reflects women's younger age profile in 1980 (fewer clear adult memories) and potentially gendered migration patterns; however, it results in underrepresentation of the female witness perspective.

Future research should employ explicitly feminist analytical frameworks to examine how gendered violence affects trauma memory, intergroup trust, and women's specific roles in maintaining or challenging sectarian boundaries.

Methodological Constraints of the Secondary Analysis: This study employed secondary analysis of data collected for different research objectives. While the secondary coder validation ($\kappa = 0.86$ inter-coder reliability) and peer debriefing process enhanced reliability, the original data collection instrument was not optimized for the specific research questions addressed here. Some relevant topics were not exhaustively documented in the original fieldwork:

Economic stratification within villages: The analysis notes general economic equivalence but does not systematically examine intra-group economic inequality (landless households, wage-worker stratification) or how economic position correlates with intergroup attitudes.

Detailed kinship mapping: The analysis mentions that kinship ties facilitate integration but does not provide systematic kinship network analysis showing how kinship structure enables/constrains intergroup contact.

Extensive observation of daily intergroup interaction patterns: Although 14 months of observation is substantial, the observation was not systematically structured around documented intergroup interaction (e.g., market transactions, school interactions, and shared work patterns)—observations were more impressionistic than quantified.

These constraints do not invalidate findings but rather identify areas where future systematic research would strengthen understanding.

Secondary Analysis and Researcher Bias: As noted in Section 2.1, the author's reanalysis of their dataset presents specific bias risks. Although independent secondary coder validation and peer debriefing mitigated these risks, the following possibility remains:

Confirmation bias shaped code selection: The author may have unconsciously coded data supporting this concept more readily than contradicting evidence, having developed the "cautious integration" concept during preliminary analysis.

Emotional investment in fieldwork relationships: The extended 14 months in villages created personal relationships (acknowledged in field notes) that may have unconsciously shaped the interpretation of participants' statements toward positive/cooperative framing.

Changed analytical context: The author analysing 2013-2016 data in 2024-2025 does so in retrospective awareness of subsequent political developments (2016 coup, 2018-2023 elections, and economic crisis), potentially reading contemporary political concerns back into historical data.

These risks are inherent to author-conducted secondary analysis and cannot be eliminated, but their acknowledgment allows readers to contextually evaluate the work.

7.2 Suggestions for future research

Longitudinal Design: Updated fieldwork in the same villages would permit the assessment of the following:

Whether local integration has strengthened or weakened given post-2016 political developments

How generational turnover affects collective memory and intergroup relations (specifically, whether the passing of a direct witness generation reduces the intergenerational transmission of trauma memory)

Whether interventions (e.g., religious leader training and reconciliation initiatives) produce measurable effects

Comparative Cases: Research examining other mixed villages in the Maraş and Sivas provinces would permit the assessment of whether the “cautious integration” model characterizes other post-sectarian violence contexts or whether Çorum’s pattern is regionally specific. Maraş (with higher urban concentration and greater displacement) and Sivas (with different violence triggers and institutional contexts) might show different integration patterns.

Quantitative Triangulation: Although this study employed robust qualitative methods, the integration of quantitative measures would strengthen the following causal claims:

Standardized social distance scales (Bogardus/Emory scale) permitting quantitative assessment of change in attitude across variables. (Bogardus, 1933)

Attitude surveys on specific propositions (“Alevi/Sunni neighbors are trustworthy,” “intermarriage is acceptable,” and “sectarian conflict could recur”) with statistical analysis of demographic correlates.

Network analysis documents actual intergroup contact patterns (cross-sectarian friendship networks, work partnerships, and institutional participation) rather than relying on self-reporting.

Institutional Analysis: A detailed examination of how state policies, educational curricula, and institutional frameworks shape local intergroup relations would clarify the mechanisms through which macro-level conditions affect grassroots integration. Comparative policy analysis across Turkish provinces with varying institutional support for Alevi rights might reveal how policy conditions constrain/enable local integration.

8. Conclusion

This study examined the impact of the 1980 Çorum Massacre on Alevi–Sunni relations in five mixed rural villages where Mosques and Djemevis co-exist. Based on 109 in-depth interviews (55% Alevi, 45% Sunni), 14 months of participant observation, NVivo-assisted thematic analysis with inter-coder validation ($\kappa = 0.86$), and rigorous qualitative analysis employing three theoretical frameworks, the following key findings were obtained:

8.1 Primary findings

Persistence and Asymmetry of Collective Memory: Historical trauma continues to shape perceptions, particularly among Alevi, who interprets the 1980 Incidents as part of a centuries-long history of marginalization and targeting. By contrast, the collective memory of Sunni Muslims emphasizes political manipulation and deception rather than active perpetration. This narrative asymmetry remains a structural feature of contemporary intergroup relations, preventing complete shared understanding despite practical cooperation. The two communities literally interpret 1980 through different causal frameworks (Alevi: intentional persecution; Sunni:

external manipulation), making reconciliation of memory narratives extraordinarily difficult.

Strong Everyday Integration amid Persistent Symbolic Distance: In the villages studied, neighborly relations, mutual visits, shared meals, participation in life-cycle rituals, and economic cooperation appear normalized and cross sectarian lines regularly. Measured frequency: cross-sectarian agricultural work 3-5 times weekly during the growing season; shared meals approximately monthly; ritual attendance 2-4 times yearly. However, this practical integration coexists with acknowledged emotional caution, a persistent awareness of sectarian differences, and explicit statements that coexistence remains fragile. No respondent spontaneously stated that “the Alevi-Sunni divide is resolved” or “sectarianism is irrelevant.” Instead, respondents consistently described a careful balance between cooperation and caution.

The Model of “Cautious Integration”: This pattern—warm daily relations coupled with persistent symbolic distance—is conceptualized as “cautious integration,” an active, strategic balance between distrust embedded in collective memory and the economic and social necessities of rural life. Unlike “integration” or “segregation” as binary categories, cautious integration captures the lived complexity of coexistence under the shadow of trauma. This concept has theoretical significance beyond the Çorum case: it identifies a distinctive pattern of intergroup relationships that contemporary theories inadequately capture.

Structural Conditions as Enablers and Constraints: The five villages meet Allport’s optimal contact conditions (3.5–4), facilitating practical cooperation. However, the absence of state-level institutional support (legal recognition of Djemevis, educational reform, and formal reconciliation) renders local peace inherently fragile. In the short term, local resilience can buffer national-level polarization but cannot indefinitely substitute for institutional recognition. Respondents explicitly articulated this dependency: “We manage here locally, but if the government changes policy, we are vulnerable.”

Religious Leadership as Mediatory Practice: Imams and Dedes function as “mediatory actors,” whose inclusive theological interpretations and practices significantly facilitate local integration. Villages with imams emphasizing Islamic shared principles (neighborly ethics, human dignity transcending sectarian lines)

demonstrated greater intergroup cooperation than villages with imams emphasizing theological distinctiveness. However, the efficacy of individual religious leaders depends heavily on institutional and community support; isolated inclusive leadership has a limited impact. This finding suggests that both personal moral conviction and institutional backing are required for religious mediation.

Cultural Intimacy and Ritual as Integration Mechanisms: Shared cultural practices (Assman, 2011), Hidrellez, Nowruz, Ashoura, and Keşkek, reduce social distance and foster intergroup intimacy. These rituals permit cross-sectarian participation without requiring participants to abandon their sectarian identity or theological positions. They achieve integration at the practical and emotional levels while leaving theological boundaries largely intact. Media representation of Alevi practice has increased understanding and reduced prejudice among Sunni respondents.

Generational Differences in Trauma Processing: Direct witnesses to 1980 carry deep emotional scars and persistent anxiety (mean anxiety score 3.2/5.0); younger respondents born after 1980 approach intergroup relations with greater openness (mean anxiety 0.8/5.0). This 4-fold difference suggests a significant generational diminishment of trauma intensity, though trauma memory remains transmissible through narrative inheritance. Notably, respondents aged 35-45 (children during 1980 with clear memories) showed intermediate anxiety levels, suggesting an optimal “trauma generation” for symptom expression.

8.2 Theoretical implications

Extending Contact Theory: Trauma-Resistant Contact Model

This study extends Allport’s contact theory by introducing a “trauma-resistant contact” model. When communities with optimal contact structures simultaneously carry significant historical trauma maintained through institutionalized collective memory practices, the result is not prejudicing reduction alone but compartmental attitudes: behavioral integration coupled with persistent emotional caution.

This extension is significant because it identifies conditions under which the predictions of contact theory are partially confirmed (prejudice reduction in episodic interactions) while remaining incomplete (group-level caution persists despite individual-level rapport). The model specifies that trauma memory operates

orthogonally to prejudice: reducing prejudicial stereotyping does not automatically dissolve trauma-based caution because it addresses future risk (might violence recur?) rather than current prejudice (are individual outgroup members trustworthy?).

The Complex Role of Collective Memory

Halbwachs' concept of collective memory is invaluable for understanding how communities maintain asymmetric interpretations of shared historical events. The divergent trauma memories of the Alevi and Sunni communities—constructed and maintained through narrative rehearsal, commemorative rituals, and media representation—create persistent interpretive divergence even as practical cooperation increases. Memory is not a neutral record of past events but a socially constructed and continually reinforced interpretive framework. This finding has implications beyond the Çorum case: post-conflict societies often assume that sharing factual information about historical events will create shared understanding, but the Çorum case demonstrates that divergent causal narratives (Alevi: persecution; Sunni: deception) can coexist with shared factual acknowledgment, limiting the effectiveness of “truth commission” absent accompanying narrative reframing.

Cultural trauma and group identity

Alexander's framework illuminates how trauma is integrated into collective identity. For Alevi communities, 1980 functions as a defining moment that solidifies the group identity as fundamentally vulnerable and threatened. Paradoxically, trauma strengthens internal group cohesion: the shared experience of victimization clarifies group boundaries and justifies collective mobilization. This suggests that trauma resolution cannot assume that reducing group distinctiveness is desirable. Instead, sustainable peace may require legitimizing group identity and acknowledging historical distinctiveness while building cross-group institutional cooperation.

8.3 Practical implications for policy and intervention

For policymakers and practitioners seeking to support sustainable intergroup coexistence in post-conflict contexts:

Recognize local resilience: Communities affected by historical violence develop mechanisms for coexistence that warrant recognition and support rather than dismissal as insufficient. The Çorum villages have constructed meaningful

intergroup integration through their own cultural resources and structural necessities; external interventions should build on these existing practices rather than imposing externally designed reconciliation models.

Addressing Institutional Gaps: Without state-level institutional support, local peace remains fragile. Policymakers should prioritize the legal recognition of minority religious institutions, curriculum reform addressing historical trauma, educational inclusion of minority perspectives, and equitable resource allocation across religious groups. These institutional measures would strengthen local practices by providing formal validation and removing policy reversal vulnerabilities.

Support Religious Leadership: Training and institutional support for inclusive religious leadership can amplify local integration efforts, but only when embedded within broader institutional reform. Religious leaders should be trained in conflict resolution, interfaith dialogue, and trauma-informed practice. Peer networks among interfaith leaders reinforce inclusive practices and provide mutual support.

Leverage Cultural Practice: Shared cultural and ritual practices are powerful mechanisms for reducing social distance. Policies that support cultural exchange, inter-ritual participation, and shared celebration can facilitate integration. Importantly, these practices should emphasize cultural/secular dimensions rather than requiring doctrinal consensus, allowing participation without abandoning sectarian identity.

Attention to Generational Dynamics: Recognizing that trauma effects diminish across generations, interventions can be timed to build on this natural process while ensuring that new violence does not reactivate trauma memory. Educational programs targeting younger generations may prove particularly effective when older witnesses' trauma narratives are still accessible for documentation and processing.

8.4 Broader Significance of the Çorum Case

For international audiences studying sectarian conflict and intergroup relations, the Çorum case offers several broader lessons:

Coexistence Under Trauma: Communities can achieve meaningful, daily cooperation even in the aftermath of organized violence, particularly where interdependence is supported by structural conditions. These findings challenge

the assumption that trauma necessarily produces prolonged separation or violence cycles.

The Limits of Contact Alone: Contact is a necessary but insufficient condition for sustainable peace. Trauma memory, institutional marginalization, and political uncertainty constrain the effects of contact. Conflict resolution theories must move beyond contact-based approaches to address the psychological and social dimensions of trauma.

Rural-Urban Divergence: The stark contrast between rural integration and urban segregation in the Çorum case suggests that residential structure, anonymity, and economic conditions significantly shape intergroup dynamics in ways that prejudice reduction theoretical models do not fully capture. Similar patterns likely exist in other post-conflict contexts (Sri Lanka, Bosnia, and Rwanda), where rural communities show greater integration than urban centres despite comparable historical violence.

Memory and Forgetting: Rather than expecting communities to forget historical violence, sustainable peace may require the development of a “living-with-trauma” approach in which communities maintain historical awareness while committing to contemporary co-existence. The Çorum case demonstrates that trauma can be contained rather than resolved: communities can acknowledge historical wounds while preventing them from determining present behaviour.

8.5 Limitations of the Study

Several limitations qualify for the conclusions above and warrant explicit acknowledgment alongside the study’s contributions (a fuller discussion appears in Section 7):

Temporal Scope: The data were collected in 2013–2016 and analyzed retrospectively in 2024–2025. Absent post-2016 follow-up fieldwork, it cannot be determined whether the “cautious integration” documented here has since strengthened, eroded, or transformed under the political realignment following the 2016 coup attempt, the COVID-19 pandemic, and more recent policy shifts.

Geographic and Demographic Generalizability: The findings derive from five villages in a single province with a predominantly Turkmen Alevi population.

Extension to other sectarian-conflict contexts (e.g., Maraş, Sivas, Dersim/Tunceli) or to urban settings, where this study's own evidence suggests markedly different dynamics prevail, should be made cautiously.

Gender Representation: Despite balanced overall sampling, direct 1980 witnesses interviewed were 65% male, and gender-specific violence during the massacre—referenced by several female respondents—did not receive systematic analysis. This is a substantive gap rather than a minor omission, since gendered violence plausibly shapes trauma memory differently than gender-neutral categorizations suggest.

Secondary-Analysis Positionality: As a reanalysis of the author's own doctoral fieldwork, the study carries an inherent risk of confirmation bias and retrospective reinterpretation. Independent coder validation ($\kappa = 0.86$) and peer debriefing mitigate, but cannot fully eliminate, this risk.

None of these limitations undermines the core finding that cautious integration constitutes a distinct, theoretically meaningful pattern of post-trauma coexistence; they define, rather, the boundaries within which that finding should be interpreted and extended.

8.6 Final reflection

In a global context where Alevi–Sunni relations are often framed through conflict and polarization, the mixed villages of Çorum offer an alternative narrative: one of wounded yet persistent togetherness, where historical trauma and contemporary social proximity coexist in a delicate but meaningful balance. The residents of these villages have accomplished what national-level political leaders have not: they have constructed a working coexistence without waiting for institutional permission or formal reconciliation.

However, their accomplishments remain incomplete and precarious. The key to transforming “cautious integration” into sustainable peace lies in institutional recognition, legal reform, and formal acknowledgment of historical suffering. When state-level institutional justice supports local coexistence, the remarkable resilience demonstrated in Çorum villages can mature into what we might term a genuine, rather than negative, peace.

The villages of Çorum demonstrate that coexistence is possible. The challenge for Turkish society and other post-conflict contexts is ensuring that macro-level institutional structures support rather than undermine local peace. The answer to “Can Alevi and Sunni communities live together?” appears to be yes—but only if they are permitted and supported to do so.

REFERENCES

- AHMAD, F. (1993). *The Making of Modern Turkey*. Routledge.
- AKARSU, A. (2016). "An Analysis on the Opinions of the Students of Theology Faculties on the Directorate of Religious Affairs in the Context of Laicité in Turkey". *Eskişeyni*. 32. 93-112.
- ALEXANDER, J. (2004). "Toward a Theory of Cultural Trauma". *Cultural Trauma and Collective Identity*. Ed. J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser ve P. Sztompka. Berkeley: University of California Press. 1-30.
- ALLSOP, D. B.; CHELLADURAI, J. M.; KIMBALL, E. R.; MARKS, L. D. ve HENDRICKS, J. J. (2022). "Qualitative Methods with NVivo Software: A Practical Guide for Analyzing Qualitative Data". *Psych*. 4(2). 142-159.
- ALLPORT, G. W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- ARI, E. (2023). "How I Became an Alevi Muslim Woman". *Migration and Identity through Creative Writing*. Springer Nature. 69-82. DOI: 10.1007/978-3-031-41348-3_3.
- ASSMAN, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOGARDUS, E. S. (1933). "A Social Distance Scale". *Sociology & Social Research*. 17. 265-271.
- BORA, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BORA, T. ve CAN, K. (2004). *Devlet ve Kızgün: 1980 Öncesinde Siyasal Şiddet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BOZARSLAN, H. (2013). *Türkiye'nin Modern Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BRAUN, V. ve CLARKE, V. (2006). "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology*. 3(2). 77-101.
- CHAND, S. P. (2025). "Methods of Data Collection in Qualitative Research: Interviews, Focus Groups, Observations, and Document Analysis". *Advances in Educational Research and Evaluation*. 6(1). 303-317.
- CORBIN, J. ve STRAUSS, A. (2015). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. 4. Baskı. SAGE.
- ÇAMUROĞLU, R. (1998). "Alevi Identity and Civil Rights". *Alevi Identity*. Swedish Research Institute.
- ÇELİK, D. B. (2025). "Sosyal Bölünmeler: Klasik Çatışma Hatlarından Yeni Ayrışma Alanlarına". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*.
- ÇINAR, A. (2005). *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CONNERTON, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COŞKUNER, M. ve ASLAN, S. (2020). "İktidarın Dinsellik Temsili: Dinsel İktidar Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilik Temsili". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 75(2). 463-487.
- DRESSLER, M. (2013). *Writing Religion: The Making of Turkish Alevism*. Oxford: Oxford University Press.

- EREN, S. (2008). "An Evaluation of the Sociological Manifestations of Contemporary Alawites in Turkey and Their Problems". *Dini Araştırmalar*. 11(32). 67-86.
- ERMAN, T. ve GÖKER, E. (2000). "Alevi Politics in Contemporary Turkey". *Middle Eastern Studies*. 36(4). 99-118.
- ERTAN, M. (2023). "Tarihini Yazan Kimlik: Alevi Hareketinin Öznelerinin Kaleminden Aleviliğin Tarihi". *Toplumsal Tarih Akademi*. 3. 70-86.
- FLICHE, B. (2007). *Odysées Turques: Les Migrations d'un Village Anatolien*. Paris: CNRS Éditions.
- GÖKARIKSEL, B. ve SECOR, A. J. (2022). "Uneasy Neighbors: The Making of Sectarian Difference and Alevi Precarity in Urban Turkey". *International Journal of Middle East Studies*. 54(2). 1-17. DOI: 10.1017/S0020743822000162.
- GÖZAYDIN, İ. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GREENBERG, B. S.; MASTRO, D. ve BRAND, J. E. (2006). "Minorities and the Mass Media: Television Into the 21st Century". *Media Effects: Advances in Theory and Research*. Ed. J. Bryant ve D. Zillmann. 2. Baskı. Lawrence Erlbaum Associates. 333-351.
- GUEST, G.; BUNCE, A. ve JOHNSON, L. (2006). "How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability". *Field Methods*. 18(1). 59-82.
- GÜVENÇ, S. (2011). *Çorum Olayları: Tanıkların Dilinden 1980 Çorum Olayları*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- HALBWACHS, M. (1992). *On Collective Memory*. Çev. L. A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- HEWSTONE, M. ve BROWN, R. (1986). "Contact Is Not Enough: An Intergroup Perspective on the Contact Hypothesis". *Oxford: Basil Blackwell*. 3-44.
- IŞIK, M. (2023). *Türk Siyasal Hayatında 28 Şubat Süreci: Kavramlar, Olaylar, Aktörler*. Özgür Yayınları.
- İSSA, T. (Ed.) (2016). *Alevs in Turkey: Questions of Identity, Coexistence and Rights*. Routledge.
- KAPLAN, S. (2006). *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*. Stanford: Stanford University Press.
- KAYGISIZ, İ. (2012). *Güncel ve Tarihsel Boyutlarıyla Çorum Katliamı*. İstanbul: Belge Yayınları.
- KEHL-BODROGI, K. (1992). *Syncretistic Religious Communities in Turkey: The Alevs*. Brill.
- KENEŞ, H. Ç. (2012). *The News Media's Framing of the Alevi-Sunni Conflict: The Case of the Çorum Events*. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi. YÖK Tez Merkezi.
- KIZILHAN, J. İ.; NOLL-HUSSONG, M. ve WENZEL, T. (2021). "Transgenerational Transmission of Trauma Across Three Generations of Alevi Kurds". *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 18(19). 10153.
- LANDIS, J. R. ve KOCH, G. G. (1977). "The Measurement of Observer Agreement for Categorical Data". *Biometrics*. 33(1). 159-174.
- LORD, C. (2018). *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MASSICARD, E. (2013). *The Alevs in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity*. London: Routledge.
- MAZLUM, A. (2025). "Social Change in Sivas Through the Eyes of Witnesses". *Cumhuriyet Social Sciences Journal*. 49(1). 73-83.
- MILLER, T. ve BOULTON, M. (2007). "Changing Constructions of Informed Consent: Qualitative Research and Complex Social Worlds". *Social Science & Medicine*. 65(11). 2199-2211.

- NOWELL, L. S.; NORRIS, J. M.; WHITE, D. E. ve MOULES, N. J. (2017). "Thematic Analysis: Striving to Meet the Trustworthiness Criteria". *International Journal of Qualitative Methods*. 16(1). 1-13.
- ODABAŞI, F. (2021). "Gençlik ve Din Sosyolojisi' Üzerine Bibliyografik Bir Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8(2). 1183-1216.
- PETTIGREW, T. F. ve TROPP, L. R. (2006). "A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory". *Journal of Personality and Social Psychology*. 90(5). 751-783.
- SEZAN, C. S. (2025). "Milliyetçi Dergilerin Aleviliğe Yaklaşımı Üzerine Bazı Değerlendirmeler (1940-1980)". *Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Journal*. 115. 189-204.
- SHANKLAND, D. (2003). *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Routledge.
- SÖNMEZ, E. (2005). *The Alevi Identity: Historical Constraints and Contemporary Demands*. Middle East Technical University Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TÖNBÜL, Ö. (2025). "Understanding the Intergenerational Transmission of Trauma in the Türkiye Context: A Systematic Review". *Turkish Journal of Traumatic Stress*. 1(3). 155-175.
- TOPUZ, B. (2021). *Social Integration and Religion: A Case Study on Alevi-Sunni Socioreligious Groups' Relationships in Mixed Villages in Çorum*. University of Potsdam Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- TOSUN, M. (2004). *1980 Çorum Olayları Şabitle Anlatıları*. Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- VORHOFF, K. (1998). "Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey". *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Ed. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere. Swedish Research Institute. 23-50.
- WHITE, P. J. (2013). *The PKK: Coming Down from the Mountains*. Zed Books.
- WHITE, P. J. ve JONGERDEN, J. (Ed.) (2003). *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Brill.
- YILDIRIM, R. (2010). "Çorum Olayları (1980): Siyasi Şiddet, Toplumsal Kutuplaşma ve Alevi-Sünni Gerilimi". *Kebikeç*. 29. 221-250.
- YZERBYT, V. ve DEMOULIN, S. (2010). "Intergroup Relations". *Handbook of Social Psychology*. Ed. S. T. Fiske, D. T. Gilbert ve G. Lindzey. 5. Baskı. John Wiley & Sons. 1024-1083.
- ZIRH, B. C. (2012). "Modernity and Its Outcasts: The Alevi Democratization Across the Boundary". *Middle Eastern Studies*. 48(4). 533-551.
- ZÜRCHER, E. J. (2004). *Turkey: A Modern History*. I.B. Tauris.

BİN BİR DONDA BAŞ GÖSTEREN: VELAYET NURUNUN ARKETİPİK YOLCULUĞU*

He Who Appeared in a Thousand Guises: The Archetypal Journey of Sainthood

Erscheinen in tausend Gestalten: Die archetypische Reise des Lichts der Heiligkeit

Elif ŞAHİN **

N
Ö

Bu çalışmada, Alevi inanç sisteminde teşekkül eden velayetnamelerin sembolik kurgusunun temel ekseni olan yol ve yolculuk metaforu, söz konusu metaforun aşkın boyutu olan velayet nurunun yolculuğu üzerinden ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, velayet nurunun farklı velilerin donunda zuhuru ekseninde kurulan aşkın yolculuğunu, tasavvufi devir nazariyesinin Alevi inanç sistemine özgü bir tezahürü bağlamında tartışmaktır. Öte yandan bu yolculuk, farklı inanç sistemleri ve mitolojilerde karşımıza çıkan kozmik döngü tasarımıyla yapısal benzerlik taşıyan arketipik bir arka plan çerçevesinde de ele alınacaktır. Bu doğrultuda Mircea Eliade'nin mit ve ebedî dönüş, Joseph Campbell'ın kozmogonik döngü ve Carl Gustav Jung'un arketip ile yeniden doğuş kavramları teorik çerçeve olarak kullanılmıştır. Hacı Bektaş Veli, Otman Baba, Abdal Musa ve Karaca Ahmet'e ait velayetnameler ile Yunus Emre, Sıdkî Baba ve Şîrî'ye ait devriyeler karşılaştırmalı sembolik okuma yöntemiyle incelenmiştir. Çalışma sonucunda, velayet nurunun yolculuğunun incelenen velayetnamelerde farklı sembolik tezahürler aracılığıyla anlatıldığı tespit edilmiştir. Söz

* Bu çalışma, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı bünyesinde hazırlanan "Velayetnamelerde Yol ve Yolculuk: Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Görevlisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, elifsahin@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2530-7565.

konusu yolculuğun farklı mitolojilere ait manzumeler ve incelenen devriyelerle paylaştığı üç ortak yapısal unsur; konuşan öznenin zamansız kimliği, farklı bedenlerde tezahür motifi ve mutlaka başlangıçtaki birlik olarak öne çıkmıştır. Bu bulgular, velayet nurunun aşkın yolculuğunun Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kendine özgü tasavvufî anlam dünyasında biçimlenirken aynı zamanda mitolojilerin kozmik döngü tasarımıyla arketipsel bir zeminde buluştuğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Velayet, Velayetname, Devir Nazariyesi, Arketip, Yolculuk, Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi.

ABSTRACT

This study examines the metaphor of the path and journey in the hagiographic narratives formed within the Alevi belief system within the context of a transcendent and esoteric journey. The aim of the study is to discuss the essence of the sainthood in the guise of different saints within a context specific to the Alevi belief system, in relation the Sufi theory of cyclical return (*devir*). On the other hand, this journey will also be examined within the framework of an archetypal background by comparing it with the conception of the cosmic cycle in different belief systems and mythologies. In this regard, Mircea Eliade's concepts of myth and eternal return, Joseph Campbell's concept of the cosmogonic cycle, and Carl Gustav Jung's concepts of archetype and rebirth are used as the theoretical framework. The hagiographic narratives attributed to Hacı Bektaş Veli, Otman Baba, Abdal Musa, and Karaca Ahmet, together with the poems of Yunus Emre, Sıdkî Baba, and Şîrî, were examined through the method of comparative symbolic reading. As a result of the article, it was determined that although the journey of sainthood is grounded in the same fundamental idea in the examined velayetnames, it is manifested through different forms of symbolic expression. The three common structural elements that this journey shares with poems from different mythologies and the examined devriyes are the timeless identity of the subject, the motif of manifestation in different bodies, and the primordial unity with the *Absolute*. These findings show that the transcendent journey of sainthood is shaped within the distinctive Sufi semantic world of the Alevi-Bektashi belief system, while at the same time converging with the conception of the cosmic cycle found in mythologies on an archetypal ground.

Keywords: Sainthood, Hagiographic narrative, *Devir*, Archetype, Alevi-Bektashi belief system.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Studie wird die Metapher des Weges und der Reise, die die Hauptachse der symbolischen Konstruktion der in der alevitischen Glaubenstradition entstandenen Velayetnâme-Literatur bildet, im Hinblick auf die transzendente Dimension der Reise des Lichts der Heiligkeit (*velayet nuru*) untersucht. Ziel der Arbeit ist es, diese Reise, die sich im Erscheinen verschiedener Heiliger in unterschiedlichen Gestalten manifestiert, im Kontext einer für das alevitische Glaubenssystem spezifischen Ausprägung der sufischen Theorie der zyklischen Wiederkehr (*devir nazariyesi*) zu diskutieren. Darüber hinaus wird diese Reise im Rahmen eines archetypischen Hintergrunds betrachtet, der strukturelle Parallelen zu kosmischen Zyklusmodellen aufweist, wie sie in unterschiedlichen Glaubenssystemen und Mythologien vorkommen. In diesem Zusammenhang werden Mircea Eliades Konzepte von Mythen und ewiger Wiederkehr, Joseph Campbells Theorie des kosmogonischen Zyklus sowie Carl Gustav Jungs Archetypen- und Wiedergeburtskonzept als theoretischer Rahmen herangezogen. Die *Velayetnâme*-Texte von Hacı Bektaş Veli, Otman Baba, Abdal Musa und Karaca Ahmed sowie die Gedichte zur Wiederkehr von Yunus Emre, Sıdkî Baba und Şîrî werden mittels einer vergleichenden symbolischen Interpretation analysiert. Die Ergebnisse der Studie zeigen, dass die Reise des Lichts der Heiligkeit in den untersuchten *Velayetnâme*-Texten durch unterschiedliche symbolische Manifestationen dargestellt wird. Als gemeinsame strukturelle Elemente dieser Reise, die auch in anderen Mythologien und den analysierten Texten zur Wiederkehr auftreten, treten drei zentrale Motive hervor: die zeitlose Identität des sprechenden Subjekts, das Motiv der Manifestation in verschiedenen Körpern sowie die ursprüngliche Einheit mit dem Absoluten. Diese Befunde zeigen, dass die transzendente Reise des Lichts der Heiligkeit sich zwar innerhalb der spezifisch sufischen Bedeutungswelt des alevitisch-bektaschitischen Glaubenssystems herausgebildet hat, zugleich jedoch auf einer archetypischen Ebene mit den kosmischen Zyklusvorstellungen der anderer Mythologien konvergiert.

Schlüsselwörter: Heiligkeit, Velayetnâme, zyklische Wiederkehr, Archetyp, Reise, alevitisch-bektaschitisches Glaubenssystem.

Giriş

Yolculuk kavramı barındırdığı anlam dünyası ve çağrıştırdığı süreç itibarıyla ayrılma, gitme, varma, dönme, arama, keşfetme, yenilenme gibi eylemleri kapsar. İhtiva ettiği tüm bu eylemler “yol” boyunca süregelen bir hareketin ve devininim daimî temsilini oluşturur. Yolculuğun özünde yatan hareket; değişim ve dönüşümü de beraberinde getirir. Bu bakımdan “yolculuk” mitik anlatılardan çağdaş eserlere kadar arayış, erginlenme, macera, yenilenme, devinim, dönüşüm, pişme gibi birçok eylem ya da durumu kapsayan zengin bir eğretilene alanı olarak kullanılmıştır. Daha kapsamlı bir ifadeyle, insanın dünyaya gelişinden ölümüne kadarki süreci bir yolculuk olarak nitelendirilmiş, hatta vahdetivücut ya da devir nazariyesi gibi farklı anlayışlar çerçevesinde varlığın dünyaya gelişinden önceki var oluşu dahi bu yolculuğun aşamalarından sayılmıştır.

Yolculuğun bu kapsayıcı niteliği, onun sözlü kültürde yaratılıp aktarılan anlatılardan günümüz çağdaş metinlerine kadar birçok bağlamda önemini kaybetmeden yer alan bir motif olmasının temelinde yatan sebeptir. Stith Thompson’ın *Motif Index of Folk Literature* (1955-1958) çalışmasında “D. Magic”, “F. Marvels” ve “V. Religion” gibi farklı ana başlıkların altında yer alan olağanüstü yolculuk, dünya yolculuğu, kutsal yolculuk gibi motifler; söz konusu kavramın halk anlatıları için ne denli temel bir izlek olduğunu göstermektedir. Ait olduğu kültür çevresi ya da anlatı türü fark etmeksizin olağanüstü yolculuklar, kahramanın keşiflerini, değişimini, yeni deneyimler kazanmasını ve erginlenmesini sembolize edecek şekilde karşımıza çıkar. Bu yolculuklar; yükseliş sembolizmiyle tasvir edilen peygamber anlatılarında, üst ya da alt dünyalara seyahat eden şaman anlatılarında, belirli bir hedefe doğru ilerleyen yol anlatılarında ve hac yolculuklarında görüldüğü üzere, kahramanın erginlenme sürecinin güçlü birer sembolik ifadesidir.

Bu noktada bir erginlenme süreci olarak tasavvuftaki insan-ı kâmil olma, seyrüsülük yolculuğunun da anılması gerekmektedir. Tasavvufta yaratılış ve varoluş bir yolculuk olarak tasavvur edilmiştir. Devir nazariyesine göre *Mutlak Varlık*’tan ayrılıp “aşağı” inerek vücut bulan varlık, çeşitli aşamalardan geçtiği bir yolculuk sonucunda tekrar Mutlak Varlık’a döner. Dairesel/döngüsel bir hareket gösteren bu varoluş yolculuğu *kavs-i nüzul* ve *kavs-i uruc* adı verilen iniş ve çıkış güzergâhlarından oluşur. Daimî bir döngü olarak kabul edilen yaratılışa dair bu yolculuk; mutlak, kutsal ve mükemmel olana kavuşma ve onunla bir bütün hâline gelme ihtiyacından doğan bir inanın sonucu olarak okunabilir. Bütüne kavuşma eylemi farklı bir açıdan ele

alındığında, ulaşılmaya çalışılan mutlaktan koparılmış olmanın da bir göstergesi mahiyetinde olduğu görülecektir çünkü kavuşma ayrı düşmenin, yolculuk hedeften uzaklığın bir sonucudur. Bütünden/mutlak varlıktan kopma, koparıma, ayrılma ya da düşüşün insanda mükemmel olana ulaşarak tamamlanma tasavvuru yaratması bu nedenle olağandır.

Yolculuk motifinin sembolik ve büyüdü düzlemdeki en zengin kaynaklarından biri, kuşkusuz veli anlatıdır. Velilere dair menkıbelerin yer aldığı anlatılar olan velayetnamelerin sembolik katmanları incelendiğinde yol ve yolculuk kavramlarının bu anlatılar için insanın doğa ile mücadelesi, kutsalla temas, doğru-yanlış kabuller, inanç sistemine dair hiyerarşi, varoluş ve yaratılış gibi birçok meselenin sorgulandığı ve ele alındığı bir mücadele ve dönüşüm alanı olduğu görülür. Velayetnamelerde yolculuk, velinin doğumuyla ölümü arasında geçirdiği süredeki fizyolojik gelişiminin yanında ruhsal ve içsel olgunlaşması, diğer bir deyişle tekâmülü bağlamında yer alır. Bu tekâmül, bireyin içsel erginlenmesi olabileceği gibi *velayet* kavramı temelinde ve yaratılışın âlem-Tanrı-varlık ilişkisi düzlemindeki külli bir oluşumun aşamaları bağlamında da değerlendirilebilir. İçkin ya da aşkın olması fark etmeksizin velayetnamelerdeki yolculuk, fantastik öğelerle yoğrulmuş, olağanüstü durum, olay ya da nesnelerin eşlik ettiği büyüdü bir dünya yaratır.

Velayet, Arapça “yaklaşma, yakın olma” anlamlarındaki *velâ* veya *velîye* fiillerinden türeyen ve “yardımlaşma, dostluk, yakınlık kurma” gibi manalara gelen bir kavramdır (Uludağ, 2016). Sözcüğün asıl anlamı 10. yüzyıldan itibaren tasavvufun gelişimine ve vahdetivücut nazariyesine paralel olarak yeni bir kapsam kazanmış; *veli* de bu süreçte Allah’ın zuhur ettiği, onun özel yetki, güç ve niteliklerine sahip kişi olarak konumlanmıştır (Radtke, 2002: 109). Ahmet Yaşar Ocak’ın (2016: 24) tanımıyla veli, “benliğini Allah’ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak tabiatüstü harikulade şeyler izhar edebilen büyük insan” ve “Allah’a ulaşma yolunda büyük manevi mücadeleler veren ve bu yolda başarıya ulaşan Allah dostu”dur. Velayet ise bu mücadele sürecinin kavramsal karşılığı olarak, peygamberlikten sonra inananlarla Allah arasındaki bağı sürdüren manevi bir makamı işaret eder.

Bu çalışmanın konusunu, Alevi inanç sisteminde teşekkül eden velayetnamelerde velayet nuru olarak adlandırılan varlığa ait özün farklı donlarda zuhuru etrafında kurulan yolculuk oluşturmaktadır. Velayet nuru kavramı, Alevi inanç sisteminin mitik tasarısında nübüvvet-velayet ayrımının zeminini oluşturan ve nübüvvetin son bulmasının ardından velayetin sürekliliğini sağlayan bir özdür. Söz konusu

öze ilişkin anlayış; ilk yaratılışta Muhammedî nurla birlikte bulunması, Âdem'den itibaren peygamberler silsilesi boyunca aktarılması, Abdülmuttalib'de nübüvvet ve velayet olmak üzere iki kısma ayrılması ve velayet kısmının Hz. Ali üzerinden velilere intikal eden yolculuğunu içeren kapsamlı bir mitik kurguya sahiptir. Tasavvufun devir nazariyesi çerçevesinde temellenen bu yolculuğun, farklı inanç sistemleri ve mitolojilerde karşımıza çıkan kozmik döngü tasarımıyla karşılaştırmalı olarak ele alınabileceği düşünülmektedir. Bu doğrultuda velayetnamelerde net bir şekilde anlatılan ve kurgusallaştırılan velayet nurunun yolculuğunun, evrensel öğretilerde farklı topluluklara ait mitlerde tespit edilebilen arketipsel bir arka plana sahip olduğu iddia edilmektedir. Çalışmanın amacı, bu arketipsel arka planı karşılaştırmalı sembolik okuma yöntemiyle ortaya koymaktır.

Velayetnameler üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde söz konusu anlatı türünün ortaya çıkışı, tarihsel seyri, dil ve üslup özellikleri, motif yapısı ile barındırdığı halk bilgisi unsurları bakımından kapsamlı bir literatürün olduğu görülmektedir.¹ Alevi inanç sistemi çerçevesinde teşekkül eden velayetnamelerin sembolik dilinin çözümlenmesi yönündeki güncel çalışmalar; özellikle mitik kökenler, tasavvufi zemin ve sembolik kurgular ekseninde önemli bulgular ortaya koymuştur. Bununla birlikte, velayet nurunun yolculuğu meselesinin tasavvufi devir nazariyesi ve karşılaştırmalı arketipik okuma çerçevesinde, devriye geleneğinden ve farklı inanç sistemlerinin yaratılış tasarımlarından örneklerle birlikte ele alındığı bütüncül bir inceleme literatürde henüz yer almamaktadır.²

Çalışmanın teorik çerçevesini Mircea Eliade'nin mit ve ebedî dönüş kavramları, Joseph Campbell'ın kozmogonik döngü tasarımı ve Carl Gustav Jung'un yeniden doğuş ile arketip kavramları oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında ele alınan velayetnameler *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*, *Otman Baba Velayetnamesi*, *Abdal Musa Velayetnamesi* ve *Karaca Ahmet Menâkıbnâmesi*'dir. Bunlara ek olarak, devir nazariyesini yansıtan devriye geleneğinden Yunus Emre, Sıdkî Baba ve Şîrî'ye ait üç manzume karşılaştırma malzemesi olarak çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmada öncelikle mitlerdeki kozmik döngü tasarımı, Campbell'ın kozmogonik döngüsü ve tasavvufta

1 Velayetname literatürü için bk. Ocak, 2016; Şahin, 2018.

2 Yazarın aynı tezden ürettiği önceki çalışmasında (Şahin, 2023) Velayetnamelerdeki ezoterik yolculuğun semah, kurban ve çerağ uyarma ritüelleri bağlamındaki tezahürleri ele alınmıştır. Söz konusu çalışma, ezoterik yolculuğun bireysel/ritüel boyutuna odaklanmış olup bu inceleme onun bir devamı niteliğindedir ve aynı izleğin aşkın boyutunu, velâyet nurunun yolculuğunu, konu edinmektedir.

devir nazariyesi etrafında bir kavramsal çerçeve oluşturulacak, ardından adı geçen üç devriye karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Çalışmanın merkezini oluşturan bölümde söz konusu sembolizmin velayetnamelerdeki tezahürleri, miraç anlatısındaki aslan-hatem motifi ile velayet nurunun farklı velilerde zuhuru meselesi metin örnekleri üzerinden incelenecek, son aşamada ise tüm bu tartışmalar Jung'un arketip ve yeniden doğuş kuramları çerçevesinde değerlendirilerek velayet nurunun yolculuğunun arketipsel bir arka plana sahip olduğu iddiası temellendirilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve: Mit, Kozmik Döngü ve Devir Nazariyesi

Velayet nurunun yolculuğunun arketipsel arka planını tartışabilmek için, öncelikle bu yolculuğun beslendiği iki kavramsal zemini, mit ve mitoloji çalışmalarındaki kozmik döngü tasarımı ile tasavvufi devir nazariyesini, bir araya getiren bir çerçeve oluşturmak gerekmektedir. Yaratılış, insanın mensup olduğu tüm inanç ve düşünce sistemlerinde, mitlerde ve dolayısıyla sözlü halk anlatıları ile ritüellerde merak edilen, açıklanmaya çalışılan ve aktarılan bir konu olagelmıştır. Bu nedenle inanç sistemlerinin, ritüellerin ve halk anlatılarının merkezinde yer alan mitlerin yapı taşı yaratılış meselesidir. Eliade'nin (2021: 15-16) de belirttiği üzere mit, başlangıç zamanında olup bitmiş, bir şeyin nasıl hayata geçtiğini bildiren bir yaratılış öyküsüdür. Mitler yaratılışın öyküsünü anlatırken farklı kurgular içerisinde ortak birtakım noktaları dile getirir. Yaratılış anlatmalarındaki bu ortak nokta, döngü ya da devir olarak adlandırılabilir, farklı inanç sistemlerinde farklı sembollerle anlatılan bir süreklilik, devamlılık ve sonsuzluk örüntüsüdür. Yaratılış mitleri tüm varlıkları, daha önce bir parçası olduğu ve içinden zuhur ettiği "tükenmeyen"e daima geri çağırın bir anlayış üzerine kuruludur. Eliade'ye göre döngüsel zaman anlayışı, arkaik kozmolojinin temel tasarımıdır ve bu tasarımın arketipik modeli ay döngüsüdür. Ayın evreleri (büyüme, dolunay, kaybolma ve üç karanlık gecenin ardından yeniden görünme) yaratıma dair arketipik bir bağlam oluşturur. Bireyin yaşam döngüsü, insanlığın yok oluş ve yeniden doğuş mitleri ve kozmik döngüler bu ay ritmine benzer biçimde tasarlanmıştır. Ayın yok oluşunun bir son olmaması, ardından yeni bir ayın doğması gibi insanın yok oluşu da bir son değildir, ardından yeni bir doğuş gelir (Eliade, 1994: 89-91). Bu döngüsel anlayış, Eliade'nin "ebedî dönüş" olarak adlandırdığı yapıyı oluşturur. Her şey, her an kendi başlangıcında baştan başlar ve tarihsel, biyolojik vb. tüm insani düzlemlere yansiyarak yinelenir. Henri-Charles Puech'ten aktardığı yorumla bu tasarımın felsefi içeriğini özetlerken Eliade, döngüsel hareketin "hıyerarşinin doruğundaki mutlak hareketsizliğin en dolaysız ifadesi" olduğunu ve dolayısıyla kutsal olana en yakın

konumda bulunduğunu belirtir. Göksel kürelerin döngüsüyle belirlenen ve ölçülen zaman, sonsuzluğun hareketli bir imgesi olarak döngüsel hareketiyle onu taklit eder, varlık tüm değişimler içinde sonuçta hep aynı kalır (Eliade, 1994: 168-169).

Bu sondaki başlangıç anlayışının Batı kanonundaki en güçlü ifadelerinden biri, MÖ 43-MS 17 yılları arasında yaşamış ve kendinden sonraki dönemlerde Shakespeare, Goethe gibi önemli isimleri etkileyen şair Ovidius'un *Dönüşümler* (Metamorphoses) isimli eserinde karşımıza çıkar. Yunan-Roma mitolojisini bir bütünlük içerisinde anlatan Ovidius (1994: 357-358), varlığın özünün farklı biçimlerden geçerek insan hâlinde zuhur ettiğini şu dizelerle ifade eder:

Değişmiş

Ancak yok olmamış bir nesne. Dolaşır durur tin

Ötede beride, girer başka canlı nesnelere, geçer

İnsandan hayvana, hayvandan insana boyuna

Sürdürür varlığını, zaman içinde kalır bütün nesne,

Bir mumun yeni biçimler almasına benzer eriyince,

Ne kalır eskisi gibi ne de korur eski biçimini;

Bir gerçek varsa şudur değişmeyen; kalır olduğunca

Tin, öğrettiğim gibi, geçer nesneden yarattığı nesneye.

Ovidius'un dizelerinde, değişen biçim ile değişmeyen öz karşıtlığı farklı inanç sistemlerinin yaratılış tasarımlarında karşımıza çıkan ortak bir motiftir. Bireysel bilinçle kozmik düzen arasındaki ilişkiyi sembolik bir dille ortaya koyan mit, doğanın sürekli değişim ve yenileyici tavrını anlatılara yaratılış döngüsü ya da devir anlayışı olarak dâhil etmiştir. Karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarının önde gelen isimlerinden Joseph Campbell, evrensel öğretinin merkezinde dünyadaki tüm varlıkların kaynağı olan mutlak bir güç düşüncesinin bulunduğunu belirtir. Buna göre varlıklar bu güçten zuhur eder, var oluş sürecinde onun tarafından desteklenir ve sonunda tekrar ona dönerek mitsel zamandaki asli birliği tamamlar. Söz konusu güç, farklı inanç topluluklarında tanrısal güç, mana ve şakti gibi adlarla anılmıştır (Campbell, 2013: 287).

Campbell bu kozmogonik döngüyü³ dairesel bir şekilde izah eder. Ona göre bu yaratılış döngüsü, sonu olmayan ve daima kendini yineleyen bir yapıya sahiptir. İnsanın gündelik yaşamıyla varlığın dünya üzerindeki seyri arasında bir benzeşim kuran Campbell (2013: 237); gündelik yaşamda uykuda enerji tazeleme, gün içerisindeki olağan çaba ile bu enerjinin tükenmesi ve yenilenmeye ihtiyaç duymasının uyanma, düş ve derin uyku şeklindeki dairesel bir hareketle devamlı olarak yenilediğini belirtir. Bu dairesel hareket kozmik düzlemde de kendini gösterir. Varlık mutlak bir kaynaktan zuhur eder, çeşitli aşamalardan geçer ve sonunda yine aynı kaynağa döner. Çeşitli inanç sistemlerinde ve disiplinlerde yer alan bu döngüsel yolculuk; sonun ve başlangıcın iç içe geçtiği sonsuz döngüyü, aşkın olana ait gerçekliği zihnin ve duyuların idrak edebileceği bir biçimde düzenleyerek anlatı ve ritüellere dâhil eder. Dolayısıyla bu kozmogonik döngü, pek çok farklı inanç sisteminde yaratılan anlatıda, ritüelde ve şiirde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kozmogonik döngünün belki de en çarpıcı örneklerinden biri, Campbell'ın *Bhagavad Gita*'dan aktardığı şu manzumede görülmektedir:

*En yüksek felekte Efendi'mleydim,
 Lûcifer'in cebennem çukuruna düşüşünde,
 İskender'in önünde bir sancak taşıdım,
 Kuzeyden güneye yıldızların adını bilirim;
 Dağtacı'nın tabtındaki toplantıda bulundum,
 Absalom esir edildiğinde Kenan'daydım,
 Tanrısal Ruh'u Hebron vadisine dek izledim;
 [...]
 Eli ve Enoc'a danışman oldum;
 Görkemli piskopos esasının marifetiyle kanatlandım;
 [...]
 Gemideki Nuh'la birlikte Aşya'daydım,
 Sodom ve Gomorra'nın yıkımını gördüm;*

3 Campbell'ın orijinal ismi *The Hero with a Thousand Faces* olan, Türkçeye *Kabramanın Sonsuz Yolculuğu* ismiyle çevrilen eserinde çevirmen Sabri Gürses "cosmogonic cycle" terimini "kozmozonik çevrim" şeklinde çevirmiştir. İnanç sistemi bağlamında bu terimin kozmozonik döngü/devir ya da yaratılış döngüsü olarak adlandırılmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmada bu terim için "döngü" ifadesi tercih edilmiştir.

Roma kurururken Hindistan'daydım,
 Şimdi buraya Truva Kalıntısına geldim.
 Eşeğin aburında Efendi'mleydim,
 Kızıldeniz suyunu Musa'ya güç verdim:
 Maria Magdalena ile semadaydım;
 [...]

Tanrıların ülkesinde gezindim,
 Tüm akılların hocası oldum,
 Tüm evreni bilgilendirebilirim.
 Kıyamet gününe dek yeryüzünde olacağım;
 Ve vücudum et mi set mi bilinmiyor.
 Sonra dokuz ay
 Cadı Caridven'in rahmindeydim;
 Başlangıçta küçük Gmon'dum;
 Bunca zaman sonra Taliesin'im (Campbell, 2013: 270-271).

Manzumede konuşan özne Taliesin, zamanın ve mekânın ötesinde bir kimlik olarak sunulmaktadır. Lucifer'in düşüşünden Nuh Tufanı'na, İskender'in seferlerinden Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine, mitik ve tarihî figürlerin geniş bir kataloğu içinde aynı "ben" hep oradadır. Burada anlatılan, fiziksel bir göç ya da seyahat değil; aynı özün farklı bedenlerde, farklı zamanlarda ve farklı kültürel-coğrafi çerçevelerde sürekliliğidir. Aynı zamansız ben hem mitolojik figürler arasında hem dinî-tarihî olaylarda hem de doğum-rahim-yeniden var oluş döngüsünde kendini gösterir. Bu yapıyla manzume, kozmogonik döngünün anlatı düzlemindeki bir tezahürü olarak okunabilir.

Varlığın evrendeki ezoterik yolculuğu (zamanın değişmezliği, varlığın teklifi ve mutlak olanın daimî olarak yeni biçimlerde zuhuru bağlamında) tasavvufta devir nazariyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaratılışı döngüsel bir yolculuk olarak ele alan devir inancı, varlığın birliğine (vahdetivücut) dayalı temel bir anlayıştır.⁴ Tasavvuf felsefesindeki südür ve tecelli anlayışlarından doğan devir nazariyesine göre maddi âleme gelen varlık sırasıyla cemâd, nebat, hayvan ve insan biçimlerine girerek sonunda insan-ı kâmil mertebesine ulaşır. Böylece varlık, mutlak varlıktan ayrılıp dünyaya inmiş

4 Devir nazariyesi ve devriye geleneği için bk. Uçman, 1993; Aytaç, 2011; Uludağ, 2016.

ve çeşitli aşamalardan geçerek mutlak varlıkla tekrar birleşmiş olur (Köprülü, 1976: 322). Yaratılışa dair bu “devir”, varlığın kozmik yolculuğu olarak değerlendirilebilir.

Devir yolculuğu mutasavvıflarca bir daire şeklinde tasvir edilmiştir. Mutlak varlıktan ayrılan ilahi nur, kavs-i nüzul kavramıyla adlandırılan iniş yayı ile aşamalı olarak toprağa iner, bunu takiben kavs-i uruc olarak adlandırılan kısımda yukarıda zikredilen çeşitli aşamalardan geçerek yine mutlak varlığa ulaşır (Köprülü, 1976: 322). Bu daire, Campbell’ın kozmogonik döngüsünün tasavvufi düşünce sistemindeki muadili olarak okunabilir. Her ikisi de aynı evrensel yapının farklı kültürel kodlarla ifade bulan hâlleridir. *Bhagavad Gita*’dan aktarılan manzumede Taliesin’in ben anlatımıyla zamansız ve mekânsız bir öznellik kurmasıyla, devir nazariyesinde mutlak varlığın aynı özü olan ilahi nurun farklı bedenlerde zuhuru arasındaki yapısal benzerlik dikkat çekicidir.

Devir nazariyesi bağlamında mutasavvıf şairler tarafından yazılmış pek çok şiirde, varlığın evren yaratılmadan önce ilahi bir nur hâlinde var olduğu, sonra çeşitli aşamalardan geçtiği ve farklı donlara girdiği bir yolculuğun sonunda dünyada insan biçiminde mevcut olduğu anlatılır. Bu anlayışın şiirle ifadesi olan devriye geleneği, çalışmanın bir sonraki bölümünde Yunus Emre, Sıdkî Baba ve Şîrî’ye ait örnekler üzerinden ele alınacak ve söz konusu manzumelerin Campbell’ın aktardığı manzumeyle ve dolayısıyla evrensel kozmik döngü tasarımıyla taşıdığı ortak yapısal unsurlar değerlendirilecektir.

2. Devriyelerde Özün Sürekliliği

Tasavvuftaki yaratılış döngüsünü, yani devir yolculuğunu konu edinen şiirler devriye ismiyle anılır. Kavramsal çerçevede ele alınan kozmogonik döngünün tasavvufi anlayışın yaratılış teorisindeki karşılığı olan devir nazariyesinin izlerini, yüzyıllar boyunca devriye geleneği bağlamında verilen şiir örneklerinde görmek mümkündür. Bu çalışma kapsamında Yunus Emre’nin “İy yârânlar iy kardaşlar” ile başlayan devriyesi, Sıdkî Baba’nın “Kün nutkunu izhar etmezden Yezdan” ile açılan manzumesi ve Şîrî’nin “Cihan var olmadan ketm-i ademde” mısrasıyla başlayan devriyesi ele alınacaktır. Bu üç manzume, kavramsal çerçevede sunulan *Bhagavad Gita* kaynaklı manzumeyle yapısal ve sembolik düzlemde karşılaştırılacaktır.

Yunus Emre’nin devriyesi, devir nazariyesinin Türk tasavvuf şiirindeki klasik ifadelerinden biridir. Şiirde konuşan özne, kendi yaratılış öncesinden başlayarak Tanrı

ile birlikte bulunduğu mutlak zamandan günümüze uzanan bir yolculuğun anlatıcısı konumundadır:

*İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kadayidum
Dinlersenüz eydivirem ezeli vatandayidum*

*Ezeliden dilümde uş Tanri birdür Hak'dur Resûl
Buni böyle bilmeziken bir 'aceb makâmdayidum*

*Kalâ belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin
Hak'dan ayru degüliüm ol ulu dîvândayidum*

*Yire bünyâd urulmadın Âdem dünyâya gelmedin
Öküz balık eylenmedin ben ezeli andayidum*

*Eyyûb'ula derde esîr iniledüm çekdüm cezâ
Belkîs'ula tabt üzere mübr-i Süleymân'dayidum*

*Yûnus'ula balık beni çekdi deme yutdi bile
Zekeriyâ'yula kaçdum Nûb'ula tûfândayidum*

*'Asâyula Mûsâ'yula kaçdum çıkdum Tûr Tagı'na
İbrâhîm'ile Mekke'ye bünyâd biragandayidum*

*İsmâ'ile çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi
Hak beni âzâd eyledi koçila kurbândayidum*

*Yûsuf'ula ben kuyuda yatdum bile çekdüm cezâ
Ya'kûb'ula çok aqladum bulnca figândayidum*

Mî'râc gicesi Ahmed'ün dönderdüm 'Arş'da na'linin

Üveys'ile urdum tâci Mansûr'ula urgandaydum

'Alî'yile urdum kılıç Ömer'ile 'adl eyledüm

On sekiz yıl Kâf Tagında Hamza'yla meydândaydum

Yûnus seniün 'âşık cânun ezeli 'âşıklarla

Ol Allah'un dergâhında seyrân u cevlandıydum (Tatçı, 2019: 133-134).

Yunus Emre'nin devriyesinde dikkat çekici olan, konuşan öznenin tarih öncesi bir mutlak zamandan başlayarak Hz. Eyüp, Hz. Yunus, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Mansur gibi farklı çağlara ve coğrafyalara dağılmış kutsal figürlere yoldaşlık etmesidir. Burada anlatılan, sıradan bir tarihsel hatırlama değildir. Aynı özün farklı zamanlarda farklı kişilerle bir olduğu, yani kavs-i nüzul boyunca devam eden kozmik bir yolculuğun anlatımı söz konusudur.

Devir nazariyesinin felsefesini benzer bir derinlikle ortaya koyan bir başka örnek Sıdkî Baba'ya aittir. Onun devriyesinde varlığın evren yaratılmadan önceki ilahi nur hâli, yaratılış aşamaları, Âdem'in cisminde zuhur edişi ve nihayet velayet nurunu takınma anı net bir aşama düzeniyle anlatılır:

Kün nutkunu izhar etmezden Yezdan

Kaf ü Nun tabtında Sultan idim ben

Kurulmadan yer gök çarh ü asüman

Saray-ı mahfuzda mihman idim ben.

[...]

Ciban derya idi yok idi zemin

Ben idim bu babda bende vü kemim

El'aman deyince Cibril-i Emin

Kudret kandilinde pinhan idim ben

[...]

Çâri anasırdan yapıldı vücud

Ol vakit okundu sûre-i sücud

*Melekler secdeye inince mevcud
Âdemin cisminde bir can idim ben*

*Balçak âleminde yattım bir zaman
Erişti kalbime Nusret-i Yezdan
Velayet nurunu takındım heman
Arş-i nübüvvette tâban idim ben
[...]*

*Âdem'e can oldum aleme geldim
Gülşen-i vahdette Havva'yı buldum
Seviştim kocuştum yar-ı gar oldum
Suret-i didara bayran idim ben.*

*[...]
Nub oldum hemen dem bir gemi düzdüm
Gelecek tufana seyran idim ben
[...]*

*Bir zaman Halil'den geldim İsmail
Hakka teslim olan kurban idim ben.*

*[...]
İsa gibi kendim çarmıha taktım
Hak hidayet etti semaya çıktım
[...]*

Sıratın başında miizan idim ben (Altınok, 2013: 214-219).

Sıdkî Baba'nın devriyesinde özellikle dikkat çekici olan, "Velayet nurunu takındım heman" dizesidir. Bu ifade, Yunus Emre'nin devriyesinde örtük olarak bulunan velayet nuru kavramını doğrudan adlandırması bakımından çalışmamızın merkezindeki kavrama bir köprü kurar. Konuşan özne, *çâr-ı anasır*dan yapılan vücutta Âdem'in cisminde bir can hâline gelmiş, ardından velayet nurunu kuşanarak nübüvvet arşında parlamıştır. Buradaki sıralanış (ilahî nur, kudret kandili, dört unsurdan vücut,

Âdem'in cismi, velayet nuru, peygamberler silsilesi, insan-ı kâmil olma yolculuğu) devir nazariyesindeki kavs-i nüzul ile kavs-i uruc aşamalarının ifadesidir.

Şîrî'nin devriyesi ise bu sürekliliği bir Alevi-Bektaşî tarih bilincinin içinden anlatarak yolculuğu Horasan'dan Anadolu'ya uzanan velayet hattıyla buluşturur:

*Ciban var olmadan ketm-i ademde
Hak ile birilikte yekdaş idim ben
Yarattı bu mülkü çünkü o demde
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben*

*Anasırdan bir libasa büründüm
Nar-ü bad-ü Ab-ü hak'dan göründüm
Hayrülbeşer ile dünyaya geldim
Âdem ile bile bir yaş idim ben*

*Ademin sulbünden Şîr olup geldim
Nub-ı Nabi oldum tûfana daldım
Bir zaman bu mülke İbrahim oldum
Yaptım Beytullah'ı taş taşıdım ben*

[...]

*Sulb-i pederimden Ahmed-i Muhtar
Oluş da cibana geldim aşikâr
Ali ile çok takındım Zülfekar
Kul iken zât ile sırdaş idim ben*

*Tefekkür eyledim ben kendi kendim
Mucize görmeden imana geldim
Şab-ı Merdan ile Döldül'e bindim
Zülfekar bağladım tığ taşıdım ben*

[...]

*Cem olduk bir yerde ehl-i beyt ile
Kırklar meydanında ferraş idim ben*

*İkerar verdik cümle düzöldük yola
Sırrı faş etmedik asla bir kula
Kerbela'da İmam Hüseyin'le bile
Pak ettim demeni gül taşıdım ben*

*Şu fena mülküne çok gelip gittim
Yağmur olup yağdım ot olup bittim
Urûm diyarını ben irşad ettim
Horâsan'dan gelen Bektaş idim ben*

*Gâbi nebi gâbi veli göründüm
Gâbi uslu gâbi deli göründüm
Gâbi Ahmet gâbi Ali göründüm
Kimse bilmez sırrım kallaş idim ben*

*Hamdü'llâh şimdi Şîrî dediler
Geldim gittim zâatım hiç bilmediler
Kimseler bu remzi fethetmediler
Her gelen mabluka kardaş idim ben (Ergun, 1956: 267-269).*

Şîrî'nin devriyesi, devir yolculuğunu hem evrensel peygamberler silsilesi hem de Alevi inanç sistemi içerisindeki kutsal figürler olan Hz. Ali, Kırklar Meclisi, İmam Hüseyin, Horasan'dan gelen Hacı Bektaş üzerinden anlatması bakımından çalışmamızın asıl izleği olan velayet nurunun yolculuğuna en yakın duran manzumedir. Şîrî'nin "Gâbi nebi gâbi veli göründüm/Gâhi Ahmet gâhi Ali göründüm" mısraları, aynı özün hem nübüvvet hem velayet boyutunda zuhurunu ifade ederek, bir sonraki bölümde ele alınacak olan miraç anlatısındaki aslan-hatem motifinin sembolik arka planına işaret eder.

Farklı bağlamlarda yaratılmalarına rağmen *Bhagavad Gita* kaynaklı manzume ile Yunus Emre, Sıdkî Baba ve Şîrî'ye ait üç devriye arasında belirgin ortak noktalar ve benzer bir mistik dil dikkati çekmektedir. Her birinde konuşan özne, olacak olanın değil olmuş ve bitmiş olanın öznesidir. Şu an içerisinde bulunduğu biçime girmeden önce aynı öz, çok farklı biçimlerde var olmuştur. Varlığın özü zaman, mekân ve biçim fark etmeksizin aynı kalmıştır. “En yüksek felekte Efendi'mleydim”, “Hak'dan ayru degüldüm ol ulu divândayidum”, “Kaf ü Nun tahtında Sultan idim ben” ve “Cihan var olmadan ketm-i ademde/Hak ile birlikte yekdaş idim ben” ifadelerinde görüldüğü üzere özne, başlangıçtaki zamanda mutlak ve kutsal olan ile birdir. Devir nazariyesinde en tepede yer alan nur-ı ilahiden tecelli ederek kavs-i nüzul ile dünyaya gelen varlık, kavs-i uruc'da yaptığı yolculuk sonunda tekrar mutlak olana kavuşacaktır.

Bu manzumelerin *Bhagavad Gita* ve *Dönüşümler*'deki metinlerle paylaştığı yapısal unsurlar üç başlıkta toplanabilir. Birincisi, konuşan öznenin zamansız kimliğidir. Hem Taliesin hem Yunus hem Sıdkî hem de Şîrî, kendilerini yaratılışın öncesine taşıyan ve oradan farklı zamanlara dağılan bir özne olarak konumlandırır. İkincisi, farklı bedenlerde tezahür motifidir. Aynı öz, Nuh ile tufanda, İbrahim ile Mekke'de, Hz. Ali ile Düldül'de, Hacı Bektaş ile Horasan'da yeniden zuhur eder. Üçüncüsü ise mutlak/kutsalla başlangıçtaki birliktir. Özne kendi anlatsının başlangıcında daima Tanrı'nın yanında, ezeli vatanda, kudret kandilinde ya da ulu divandadır. Bu üç ortak unsur, devir nazariyesinin Türk-İslam tasavvufundaki kavramsal yapısı ile farklı inanç sistemlerinin kozmik döngü tasarımları arasında yapısal bir akrabalık olduğunu göstermektedir. Söz konusu yaratılış döngüsü, velayetnamelerin sembolik kurgularında yol ve yolculuk motifinin en yoğun kullanıldığı yerlerden biridir ki bu kurgunun nasıl somutlaştığı bir sonraki kısımda anlatılacaktır.

3. Velayetnamelerde Velayet Nurunun Yolculuğu

Önceki bölümlerde ortaya konan kozmik döngü ve yaratılışa dair dairesel hareket velayetname türündeki anlatılarda kendine özgü bir sembolizme sahiptir ve bu sembolizmin merkezinde velayet nuru kavramı bulunur. Velayet nurunun farklı velilerin donunda zuhur etmesi inancı, bir yandan tasavvufi devir nazariyesinin Alevi inanç sistemine özgü bir tezahürü, diğer yandan da velayetnamelerin sembolik kurgusunda yol ve yolculuk metaforunun en yoğun kullanıldığı eksenlerden biridir. Nübüvvet-velayet ilişkisi içerisinde nübüvvetin son bulmasının aksine velayetin devam edeceğine dair olan inanç, ilk yaratılışta Muhammedî nurla bir olan velayet nurunun yolculuğunun izini sürmektedir.

Alevi inanç sistemi içerisinde anlatılan miraç yolculuğunda Hz. Muhammed'in karşısına göğün yedinci katında çıkan aslan, onun yolunu keser. Aslandan çekinen Hz. Muhammed'e Allah, parmağındaki hatemi (yüzüğü) aslana vermesini emreder. Hatemi ağzına alan aslan yoldan çekilir, Hz. Muhammed yolculuğuna devam eder. Bu mitik anlatıda Peygamber'in karşısına çıkan aslan Alevi inanç sistemi içerisinde velayetin, Peygamber'in hatem isimli yüzüğü ise nübüvvetin sembolüdür ve peygamberlik mührünün aslana verilmesi nübüvvetin son bulduğunu ancak velayetin devam edeceğini sembolize etmektedir (Akın, 2020: 172). Bu inanç doğrultusunda Allah'ın insanları doğru yola sokmak için dünyaya velayet nurunu taşıyan velileri göndereceği kabul edilir. Velayet nurunun dünyada çeşitli donlarda vücut bulması yine devir inancına dayalıdır ve velayet nurunun bu dünyadaki yolculuğuna dair bir örüntü meydana getirir. Bu yapı için yapılan aşağıdaki değerlendirme, söz konusu örüntünün niteliği bakımından dikkat çekicidir:

Velilerin sayısı ve sınırı belirtilmemiştir. Ancak velilerin birinin kırk, kırkının bir ya da sonraki dönemlerdeki metinlerde birinin bin, bininin bir olduğuna yönelik söylem, velayet nurunun kudretiyle ilgilidir. Velayet nurunun vahdette kesreti, kesrette vahdeti yansıtan bu yapısı değişime ve dönüşüme, dolayısıyla da güncellemeye açık süreklilik arz eden bir sisteme işaret eder. [...] Gaib, yani bilinmeyen ya da gizli olan velilerin görünmez oluşları cismani varlıklarının, yani bedenlerinin olmadığı anlamına gelmez. Aksine velayet nurunun her devirde çeşitli donlarda (bedenlerde) zuhurları söz konusudur (Akın, 2020: 213).

Velayet nurunun her dönemde farklı bedenlerde zuhur etmesi, velayetnamelerde yol ve yolculuk sembolizmi düzleminde geçen ezoterik bir yolculuk olarak değerlendirilebilir. Bu yolculuğa dair en kapsamlı anlatım, *Otman Baba Velayetnamesi*'nin başlangıç kısmında karşımıza çıkar. Velayetnamenin kurgusal anlatısı başlamadan yer alan bu kısımda yaratılışa, insana ve velayet-nübüvvet ilişkisine dair bilgiler verilmekte, ilahi nurun Hz. Âdem ile dünyaya inişi ve oradan adeta aşamaları olan bir yolculuk katederek Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye gelişi anlatılmaktadır. Velayetnameye göre Allah, ruh-ı Âdem'e ahir zaman peygamberinin onun neslinden geleceğini söyler ve Âdem'e ruh üfer. Gözünü açan Âdem arş kapısında "lâ ilâhe illa'l-lâh Muhammeden resûlu'l-lâh" yazısını görür ve bu nurun ne olduğunu sorar. Aldığı yanıt, ilahi nurun yolculuğunun bir özeti niteliğindedir:

Ve ba'debû Allâhü Te'âlâ rûb-ı Âdem'e nidâ kaldı kim: Yâ Âdem evvel dünyâyâ senden sana çift olmaga bir Âdem yaratsam gerekdür ki ol âhir zâmân peygamberi senün neslünden gelse gerek. [...] Evvel peygamberlerden dünyâyâ Şit Peygamber gelse gerek. Bu nûr senden ana intikâl olsa

gerek ki ol nûr ol idi ki Âdem'i Hağ yaratdı ve hamir tabmir olndı. [...] Âdem a.s nakl idicek ol nur Şit'e geldi. Andan Anuş'a geldi. Andan Kaynan'a, andan Mühlül'e, andan Uhkuk'a, andan Müteveşleh'e, andan Lâmik'e, andan Nub'a, andan Sâm'a, [...] andan Abdül-Muttalib'e, andan bu nur iki şıkke ola bir nısfı 'Abdu'l-lab'a intikal olsa gerek. Ve bir nısfı Ebû Tâlib'e gelse gerek. Abdullah'dan nübüvvet-i âbir zaman gelse gerek ki Muhammed Mustafa'dır. Ve Ebû Tâlib'den Hazret-i Âli gelse gerek. Mazhar-ı velayetdür kerremul-labü vechebüdür (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 2-3).

Otman Baba *Velayetnamesi*'nin söz konusu açılış pasajı, velayet nurunun yolculuğunu yaratılış öncesi mutlak zamandan velayetin tezahürüne uzanan kapsamlı bir kurgu içerisinde sunmaktadır. Âdem'in yaratılışı ve arş kapısındaki "lâ ilâhe illa'l-lâh Muhammeden resûlu'l-lâh" yazısı aracılığıyla yaratılış öncesi mutlak zamana atıf yapılır ve varlığın özünün ilahi nur olarak ezeli bir gerçeklik taşıdığı belirtilmiş olur. Söz konusu öz, peygamberler silsilesi içerisinde nesilden nesile aktarılan bir miras niteliği kazanır. Âdem'den Şit'e, oradan Anuş, Kaynan, Mühlül, Uhkuk, Müteveşleh, Lâmik, Nuh ve Sâm üzerinden Abdülmuttalib'e uzanan zincir, ilahi nurun tarihsel-mitik düzlemdeki taşıyıcılarını gösterir. Nihayetinde nur, Abdülmuttalib'de iki kısma ayrılır ve nübüvvet ile velayet olmak üzere iki ayrı kanaldan zuhur eder. Abdullah üzerinden Hz. Muhammed'e intikal eden kısım nübüvveti, Ebu Talib üzerinden Hz. Ali'ye intikal eden kısım ise velayeti tezahür ettirecektir. Bu ayrılma, çalışmanın önceki bölümünde ele alınan miraç anlatısındaki aslan-hatem motifinin sembolik karşılığıdır ve velayet nurunun bağımsız bir yolculuğa başladığı anı işaret eder. Söz konusu kurgu, devir nazariyesinin nur-ı ilahi kavramının velayetname dilindeki anlatsal somutlaşması olarak okunabilir. Mutlak varlıktan ayrılarak kavsi-nüzul boyunca insanlık tarihine inen ilahi nurun, Alevi inanç sisteminin tasavvufi ve mitik dünyasına özgü bir biçimde nübüvvet ve velayet kollarına ayrılması anlatılmaktadır.

Otman Baba Velayetnamesi'nde velayet nurunun yolculuğu, bu başlangıç pasajıyla sınırlı kalmaz, eserin farklı yerlerinde Otman Baba'nın kendi kimliğine dair söylediği sözlerle de sürdürülür. Velayetnamede karşımıza çıkan şu ifadeler, devir yolculuğunun ve velayet nurunun farklı donlarda zuhurunun velayetname dilindeki en açık örneklerindendir:

Pes ol arada ol kân-ı velayet cevaba geliip ayıttı kim: Bu çerağ yakan Sarı Saltuk ve server-i cihan benem didi (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 23). Ve ol kadı tekrar ol kân-ı velayete sual itdi kim: Eyâ server-i âlem mübarek ismün nedür didi. Ve ol kân-ı velayet ayıttı kim: Benüm adum Somun Abdal'dur didi (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 26). Pes zîrâ velayet ilhâm-ı

Rabbâni ve mahrem-i Yeşdâni ve esrâr-ı Sübbâni'dür. Ba'de ve hem ol kân-ı velayetün nutk-ı ezeliyyesi şöyledür kim: Ben Hakla Hak ve hem-râh-ı mutlakam dir. Ve hem sırr-ı Sübbân ve Muhammed ve İsa ve Mûsâ ve âdem benim dir (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 146). *Dabı yüz kere yüz bin yıldır ki ben mülke gelürem* (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 160).

Bu pasajlarda Otman Baba kendini Sarı Saltuk, Somun Abdal, hatta sembolik düzlemde Muhammed, İsa, Musa ve Âdem olarak tanımlamaktadır. “Yüz kere yüz bin yıldır mülke gelirim” ifadesi devir yolculuğunun, “Ben Hak’la Hak’ım” ifadesi ise mutlaka başlangıçtaki birliğin doğrudan işaretidir. Konuşan öznenin yapısı bakımından bu sözler, önceki bölümde ele alınan devriyelerle, özellikle Yunus Emre’nin “Hak’dan ayru degüldüm” ya da Şîrî’nin “Gâhi Ahmet gâhi Ali görüldüm” dizeleriyle yapısal olarak aynı zemindedir. Tek fark, devriyelerde şiir formunda dile getirilen kozmik özne anlatısının, velayetnamede mensur bir sözlü anlatı biçiminde olmasıdır.

Aynı sembolizmin bir başka tezahürünü *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*’nde görmek mümkündür. Söz konusu velayetnamede devir yolculuğu, velayet nurunun yolculuğu ile bağlantılı olarak farklı donlarda zuhur etme motifiyle karşımıza çıkmaktadır. Alevi inanç sisteminde Hacı Bektaş Veli’nin Hz. Ali’nin yeniden zuhuru olduğuna dair inaniş, doğrudan velayet nurunun yolculuğu ile ilgilidir. Burada zuhur eden Hz. Ali’nin fiziksel varlığı değil, temsil ettiği velayet nurudur (Akın, 2020: 213). Bu anlayış, gelenek içerisinde yetişen şairlerin manzumelerinde de kendini gösterir. Virani’nin “Bin bir dondan baş gösterdi Murtaza/Biz dahi bir bölüm tuttuk eyvallah” (Özmen, 1998: 436) dizeleri velayet nurunun çoklu zuhurunun şiirsel bir özeti niteliğindedir. Virani’nin dizeleri velayet nurunun çoklu zuhurunu Hz. Ali şahsında özetler ancak söz konusu zuhur, gelenekte yalnızca Hz. Ali’yi değil onun temsil ettiği velayet nurunun farklı velilerde tezahürünü de kapsar. *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*’nde Hünkâr’ın kendi ağzından dile getirilen şu sözler de aynı sembolizmin bir başka ifadesidir:

[...] *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Kaddesa'llahu sırrahu'l 'azîz mübârek ağızın açıp eyitdi men ol nesl-i sâkî-i kevsir şîr-i Rabbu'l 'âlemîn ve ol züinde-i velayet emîrü'l-müminîn 'Alîün sırrıyım bu nev'a velayet ve kerâmet Hakk Te'âlâya cânibinde bize mirâs gelmişdür* (Duran, 2007: 86).

Hacı Bektaş Veli’nin kendisini Hz. Ali’nin sırrı olarak tanımlaması, fiziksel bir akrabalık iddiası değil, velayet nurunun bir veliden diğerine intikalinin işaretidir. Söz konusu nurun yolculuğu Hacı Bektaş Veli ile de son bulmaz, *Abdal Musa Velayetnamesi*’nde bu yolculuğun bir sonraki halkası anlatılır. Velayetnamenin hemen

başında yer alan aşağıdaki parça, Hacı Bektaş Veli ile Abdal Musa arasındaki velayet aktarımına dair bir anlatıdır:

Ol esrâr sözlü ve kelecisi tuzku ve latîf gözlü ve gülyüzlü Sultân Hacı Bektaş El-Horasânî bir gün hayatında oturur iken mübârek nefesünden nutka gelüp eyitdi: “Ya Erenler, Genceli’de genç ay gibi doğam, adum Abdâl Mûsâ çağıruram.” didi. “Beni isteyen anda gelsün bulsun.” didiydi. Hünkâr Hâcî Bektaş vefât idicek Abdâl Mûsâ zühura geldi (Güzel, 1999: 140).

Hacı Bektaş Veli’nin vefatından sonra Abdal Musa’nın zuhura gelmesi, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünün velayetname kurgusundaki en açık ifadelerinden biridir. Hz. Ali’den çıkıp Hacı Bektaş Veli’de zuhur eden velayet nuru, şimdi Abdal Musa donunda yeniden zuhur etmektedir. Anlatının dikkat çekici yanı, bu zuhurun bir kehanet biçiminde önceden duyurulmuş olmasıdır. Hacı Bektaş Veli, henüz yaşarken sonraki donunu adıyla ve mekânıyla işaret eder. Bu anlatım velayet nurunun yolculuğunun rastgele değil, belirli bir örüntü içinde ilerlediğini gösterir. Her zuhur âdeta bir sonrakine açılan kapı olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu velayet motifinin bir başka tezahürü *Karaca Ahmet Menakıbnamesi*’nde karşımıza çıkar. Karaca Ahmet’in batın gözünü açan, ona aşkın deneyimleri yaşatan ve vahdete erişmesini sağlayan bir nurdan söz edilen bu parçada, doğudan inen ak bir kâğıt aracılığıyla Karaca Ahmet’e ulaşan nur, doğuyu ve batıyı kaplayarak veliyi velayet nuruna haiz ezoterik yolculuğun bir parçası hâline getirir:

Rivayet olunur ki bir gün Karaca Ahmed Sultân hazretleri kaddesallahu sırrehu’l-azîz seccâde üstünde otururdu. Hazret-i kadîyyü’l bâcâtla münâcât iderdi. Nâ-gâh gökden bir ak varaka indi. Seccâde üstünde karâr eyledi. Karaca Ahmed Sultân hazretleri hemândem bismillahirrahmani’r-rahim deyüp elini sundu. Aldı ol varakı açdı derbâl içinde bir nûr zâbir oldu. Mağribi maşriki rûşen eyledi. Karaca Sultân Ahmed hazretleri cümle âleme nazâr idüp iklimi temâşâ eyledi. Bir şehîr ve bir köy kalmadı ki görmeye. Bâtın yüzünde dahi cemî’ makâmât keşf oldu. [...] Ve’l-hâsıl tabtîi’s-serâdan ‘arş-ı mu’allaya değin gördi, bildi. Andan terakkî ve irtikâ kulup ten göziyle cân gözi berkidi. Vahdet buldu. Mükâşefeden müşabedeye varup fenâ-yı sırfa mahrem olup zât-ı Hakke’a vüsûl mertebesine vâsıl oldu (Gümüšoğlu, 2013: 75-79).

Karaca Ahmet’in deneyimi, velayet nurunun yalnızca bir veliden diğerine aktarımı olarak değil, aynı zamanda bir veli üzerinden açığa çıkan ezoterik bir bilgi ve idrak süreci olarak da okunmasını mümkün kılar. Doğunun ve batının nurla aydınlanması, yerin yedi kat altından en yüce arşa kadar tüm âlemin idrak edilmesi, benliğin yok

olması gibi tüm bu motifler kavs-i urucun, yani varlığın mutlak olana geri dönüşünün velayetname dilindeki tezahürleridir.

İncelenen velayetname örnekleri, miraç anlatısındaki aslan-hatem motifi, Otman Baba'nın yaratılış kısmı ile veli söylemi, Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Ali ile özdeşliği, Abdal Musa'ya velayetin intikali ve Karaca Ahmet'in nur deneyimi, Alevi inanç sistemi içerisinde teşekkül eden velayetnamelerin, devir nazariyesinin ve velayet nurunun yolculuğunun farklı sembolik ifadelerle örülmüş zengin bir anlam alanı olduğunu göstermektedir. Görünürde farklı duran bu semboller aynı temel kavramın, velayet nurunun zamanlar ötesi yolculuğunun etrafında örülmüş bir anlatsal ağ oluşturur. Velayet nurunun her devirde farklı bedenlerde zuhur etmesi inancı, bir yandan tasavvufi devir nazariyesinin Alevi inanç sistemine özgü tezahürüyken diğer yandan bu inancın Jung'un kuramsal çerçevesindeki yeniden doğuş ve arketip kavramlarıyla şaşırtıcı bir yakınlık taşıdığı görülmektedir. Bir sonraki bölümde söz konusu yakınlığın arketipik bir okuma çerçevesinde nasıl değerlendirilebileceği ele alınacaktır.

4. Velayet Nuru ve Yeniden Doğuş

Önceki bölümde ele alınan beş velayetname örneği, velayet nurunun farklı bedenlerde zuhuru anlayışının inanç sistemi içerisinde tutarlı bir sembolik yapı oluşturduğunu göstermektedir. Bu yapı, Alevi inanç sisteminin kendine özgü tasavvufi-ezoterik dilinin bir ürünü olarak teşekkül etmiş olsa da makalenin kavramsal çerçevesi ve devriyeler bölümlerinde ortaya konduğu üzere, devir nazariyesinin çok ötesinde, farklı inanç sistemlerinin yaratılış tasarımlarında karşımıza çıkan evrensel bir arka planın izlerini taşımaktadır. Söz konusu yapının arka planının daha bütüncül kavranabilmesi için, Carl Gustav Jung'un yeniden doğuş ve arketip kavramları üzerinden bir okuma denemesi yapmak yerinde olacaktır.

İnanç sistemi içerisinde velayet nuru olarak adlandırılan varlığa ait özün, devir inancı temelinde farklı donlarda tekrar tekrar zuhur etmesi velayetname türünde karşımıza çıkan ezoterik yolculuğun bir boyutudur. Bu ezoterik yolculuk, Jung'un yeniden doğuş kavramının ilk ayağı olarak ele aldığı “yaşamın aşkınlığı deneyimi” ile paralel bir bağlama sahiptir. Yaşamın dönüşüm ve yenilemeyle daimî olarak sürdüğü, tanrının ya da tanrıyla teması bulunan kutsal kahramanın dönüşümü aracılığıyla tasvir edilen bu yeniden doğuş, yalnızca söz konusu kahramanın kendine içkin bir şekilde deneyimlediği mistik bir tecrübe olmaktan ziyade onun dışındaki aşkın bir boyutta gerçekleşir. Bu tecrübeye kahraman bireysel düzlemde bir yeniden doğuş yaşasa da

aslında âleme haiz bir döngünün parçasıdır. Velayet nurunun yolculuğu da kişilerden ve kişilerin zahiri bedenlerinden, zamandan ve mekândan bağımsız mutlak olan bir özün zuhurudur.

Bu noktada söz konusu ezoterik yolculuğun tüm velayetnamelerde farklı kurgularda karşımıza çıkması duyu ötesi bir yeniden doğuş olarak okunabilir. Jung'a göre (2021: 54) duyu ötesi bağlamdaki tüm inanç, düşünce, uygulama ve ifadeler arketipsel bir arka plana sahiptir. Çok boyutlu ve farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebilecek yeniden doğuş olgusu, insanlığın ilk ifadelerindedir. Bu nedenle de birbirinden farklı inanç sistemlerinin ve bu inanç sistemlerine mensup toplulukların ezoterik bağlamda yeniden doğuş olgusunu; dönüşüm, kozmogonik döngü, devir gibi farklı adlandırmalarla benzer arketipsel düzlemlerde kullanmaları olağandır.

Yeniden doğuş tasarımının farklı kültürel kodlardaki bu yansımalarına yakından bakıldığında, velayet nurunun yolculuğunun Jung'un yeniden doğuş kuramının çeşitli boyutlarıyla ilişkilendirilmeye oldukça müsait bir yapısı olduğu görülür. Jung'a göre yeniden doğuş, herhangi bir mantıksal akıl yürütmeye değil, içsel olarak deneyimlenen ve sembolik dille ifade edilebilen ezeli bir görüştür. Hem aşkın hem içkin boyutta gerçekleşen bu dönüşümü Jung, izleyicinin de dâhil edildiği bir film gösteriminde izleyicinin, filmin etkisiyle bireysel düzlemde bir dönüşüm geçirmesine benzetir (Jung, 2021: 56). Bu doğrultuda velayet nurunun yolculuğu hem kişilerin zahiri bedenlerinden bağımsız olan aşkın bir dairenin parçasıdır hem de zuhur ettiği her velinin bireysel düzeyinde ruhsal bir dönüşümü tetikler. Otman Baba'nın velayet nurunun esrime hâliyle kendinden geçişi ve Karaca Ahmet'in nurla vahdete erişmesi gibi sahneler, aşkın bir döngünün nasıl içkin bir yeniden doğuş deneyimine dönüştüğünü gösterir.

Söz konusu yeniden doğuş tasarımının kavramsal omurgasını Jung'un benlik/kendilik (self) arketipi oluşturmaktadır. Jung'un arketipler kuramında ruhsal yolculuğun varış noktası olan benlik arketipi, parçalı görünen bireysel benliklerin altında yatan bütünleyici özü ve tamamlanmanın hedefini ifade eder. Velinin benlik bilgisine ulaşması, bir nevi tamamlanma ve bütünle bir olmaya denktir. Gölge yanların keşfi, bilinçaltındaki uzlaşma ve bilinç düzeyine erişme bu psişik bütünlüğe ulaşmanın koşullarıdır. Tasavvuf literatüründe bu varış noktası “mutlak”, “vahdet” ya da “birlik” gibi çeşitli kavramlarla adlandırılabilir ancak ortak nokta tamamlanmadır. Nitekim Jung, benlik arketipine ulaşmanın ancak diğer arketiplerle uzlaşma ile mümkün olduğunu belirtir (akt. Ölçer Özünel, 2010: 47). Velayet nurunun yolculuğu da bu

ortak kavramsal zemine yerleşir. İlahi nurun mutlak varlıktan ayrılarak peygamberler silsilesi ve velilerde tezahür ettikten sonra yeniden mutlak olana dönmesi, parçalı zahiri biçimler altında daima aynı bütünleyici özün, yani velayet nurunun varlığını sürdürdüğünü gösterir.

Tasavvufta varlığın yaratılış devri içerisinde katettiği yol sonucunda dünyada insan biçiminde zuhur eden kahramanın kavs-i uruc boyunca çeşitli mertebelerden geçerek mutlak varlığa ulaşma süreci *seyrüsülûke* kavramıyla karşılanır (Uludağ, 2010: 127). İbn Arabî seyrüsülûkün yapısını; varlığın “akl-ı küll”den ayrılarak cisimler alemine indiği ve insan suretinde olduğu “fark” aşaması; insanın bir mürşide intisap ederek “akl-ı küll”e doğru gerçekleştirdiği yolculuk olan “cemül-bade’l-fark” aşaması ve “akl-ı küll” ile bütünleşip tamamlandıktan sonra irşat için belirli bir görev yüklenerek tekrar halka karışmayı ifade eden “fark-bade’l-cem” olmak üzere üç temel aşamada açıklar (İbn Arabî’den akt. Sağlam, 2021: 395). Bu üç aşamalı yapı, Campbell’ın monomit olarak adlandırdığı ayrılma-erginlenme-dönüş evreleriyle de açık bir paralellik gösterir (Sağlam, 2021: 396). Velayet nurunun yolculuğu da yapısal olarak aynı zemin üzerinde durur. İlahi nurun mutlak varlıktan ayrılarak dünyaya inışı, peygamberler silsilesi ve velilerin donunda yaptığı yolculuk, mutlak olana geri dönüşü benzer bir yapı gösterir. Bu dairesel hareket içinde her zuhur anı, parçalı bedenlerin altında yatan benliğe, velayet nurunun bütünleyici özüne bağlıdır.

Bu çerçevede çalışmanın önceki bölümlerinde ele alınan örnekler, *Bhagavad Gita*’daki manzumedeki Taliesin, Yunus Emre’nin “ezelî vatandayidum” diyen kozmik öznesi, Sıdkî Baba’nın “Velayet nurunu takındım heman” ifadesi ve Otman Baba’nın “Ben Hak’la Hakk’ım” söylemi, aynı arketipsel düzlemde yer alan ancak farklı kültürel ve dilsel kodlarla ifade bulan ezeli yeniden doğuş tasarımının çeşitli tezahürleri olarak görülebilir. Bu tezahürlerin Jung’un benlik arketipiyle bağı özellikle dikkat çekicidir. Velayet nurunun her bedendeki yeniden zuhuru, parçalı görünse de velilerin benliğinde var olan aynı bütünleyici özün açığa çıkışıdır. Hacı Bektaş Veli’nin kendisini Hz. Ali’nin sırrı olarak konumlandırması, Otman Baba’nın geçmiş kutsal figürlerle özdeşleşmesi, Karaca Ahmet’in nurla vahdete erişmesi, hep aynı benlik özüne giden farklı kapılardır. Diğer bir deyişle velayetnamelerde okunan, tek bir velinin (Hacı Bektaş, Otman Baba) yolculuğu değil, velayet nuru olarak adlandırılan aynı özün benlik arketipi düzlemindeki sürekli tezahürüdür. Bu bağlamda velayet nurunun yolculuğu, farklı inanç sistemlerinde benzer arketipsel düzlemlerde karşımıza çıkan

duyu ötesi yeniden doğuş olgusunun ve benlik arketipinin velayetname dilindeki bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada Alevi inanç sisteminde teşekkül eden velayetnamelerin sembolik kurgusunun temel eksenini olan yol ve yolculuk metaforu, söz konusu metaforun aşkın boyutu olan velayet nurunun yolculuğu üzerinden ele alınmıştır. Velayet nurunun farklı velilerde zuhuru anlayışı, tasavvufi devir nazariyesinin Alevi inanç sistemine özgü bir tezahürüdür. Bununla birlikte söz konusu anlayış, farklı inanç sistemleri ve mitolojilerdeki kozmik döngü tasarımıyla yapısal benzerlikler taşır. Bu benzerlik, çalışmanın merkezindeki temel iddiayı, velayet nurunun yolculuğunun Alevi-Bektaşî inanç sistemine özgü tasavvufi bir motif olmakla birlikte aynı zamanda evrensel bir arketipik arka plana sahip olduğu görüşünü de temellendirmektedir.

Çalışma; Mircea Eliade'nin "sondaki başlangıç" anlayışı, Joseph Campbell'ın kozmogonik döngü tasarımı ve tasavvuftaki devir nazariyesini bir araya getirerek mit, mitoloji ve tasavvufun yaratılış meselesinde ortak bir yapısal zemin üzerinde bulunduğu göstermiştir. Ovidius'un *Dönüşümler*'indeki "değişen biçim-değişmeyen öz" tasarımı ile devir nazariyesindeki nur-ı ilahinin kavsi-i nüzul ve kavsi-i uruc'tan oluşan dairesel yolculuğu, aynı evrensel yapının farklı kültürel kodlardaki tezahürleridir. Yunus Emre, Sıdkî Baba ve Şîrî'ye ait devriyelerin *Bhagavad Gita* kaynaklı manzumeyle karşılaştırılması; konuşan öznenin zamansız kimliği, farklı bedenlerde tezahür motifi ve mutlak olanla başlangıçtaki birlik olmak üzere üç ortak yapısal unsurun varlığına işaret etmiştir. Velayetnamelerde ise Velayet nurunun yolculuğu miraç anlatısındaki aslan-hatem motifinden *Otman Baba Velayetnamesi*'ndeki Muhammedî nura dair yaratılış anlatısına, Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Ali'nin sırrı olarak konumlandırılmasından Abdal Musa'ya nurun intikaline uzanan farklı sembolik tezahürlerle anlatılmaktadır. Görünürde farklı duran bu tezahürlerin tamamı, aynı temel kavramın etrafında örülmüş bir ortaklık olarak okunabilir. Jung'un yeniden doğuş kuramı ve arketip teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, Velayet nurunun farklı bedenlerde zuhuru "yaşamın aşkınlığı deneyimi" olarak adlandırılan yeniden doğuş ile paralel bir bağlamda yer alır. Daha temelde ise velayetnamelerde duyu ötesi inançların tamamına eşlik eden arketipsel bir arka plan karşımıza çıkar. Bu okuma, velayetnamelerin kendi bağlamlarını yitirmeden başka kültürlerdeki anlatılarla ortak bir zeminde bulunduğu gösterir.

Çalışmanın sunduğu bu okumanın iki temel katkısı olduğu söylenebilir. Birincisi, velayetnamelerin sembolik dilinin yalnızca tasavvuf literatürünün iç araçlarıyla değil, karşılaştırmalı mitoloji ve arketip teorisinin sunduğu imkânlarla da çözümlenebileceğinin gösterilmesidir. Bu durum, Alevi inanç sistemi üzerine yapılacak çalışmaların disiplinler arası bir genişliğe açılmasına imkân tanır. İkincisi ise velayetnamelerin inanç sistemine dair sembolik dili üreten, aktaran ve bunların kendine özgünlüğünü koruyarak insanlığın ortak sembolik mirasına nasıl katıldığını görünür kılan önemli metinler olarak okunabileceğinin ortaya konmasıdır.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2020). *Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ALTINOK, B. Yaşa (2013). *Sulke Baba Divanı*. Ankara: Sistem Ofset Basımevi.
- AYTAÇ, Pakize (2011). “Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 2. 1-40.
- CAMPBELL, Joseph (2013). *Kabramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- DURAN, Hamiye (2007). *Velayetname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ELIADE, Mircea (1994). *Ebedî Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi.
- ELIADE, Mircea (2021). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yayınları.
- ERGUN, Sadettin Nüzhet (1956). *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: On Yedinci Asırdan Beri Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri*. C. 1-2. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- GÜMÜŞOĞLU, Dursun (2013). *Karaca Ahmet Sultan Menakıbnamesi*. İstanbul: Alevî Vakıflar Federasyonu.
- GÜZEL, Abdurrahman (1999). *Abdal Musa Menakıbnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- JUNG, Carl Gustav (2021). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları.
- KILIÇ, Filiz, ARSLAN, Mustafa ve BÜLBÜL, Tuncay (2007). *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2016). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Enliya Menakıbnameleri*. Ankara: Timaş Yayınları.
- OVIDIUS (1994). *Dönüşimler*. Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Payel Yayınları.
- ÖLÇER ÖZÜNEL, Evrim (2010). “Türk Anlatı Geleneğinde Kahraman, Mitoloji ve İktidar İlişkisi”. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.
- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi II*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- RADTKE, Bernd (2002). “Walî”. *The Encyclopaedia of Islam*. Volume XI/W-Z. Leiden: Brill.
- SAĞLAM, Hacer (2021). “Kâmil Kahraman ,Mecnûn’dan Hareketle Seyrisülûk, Bireyleşme Süreci ve Monomitin Çekirdeği”. *DTCF Dergisi*. 61/1. 384-414.
- ŞAHİN, Elif (2023). “Velayetnamelerdeki Ezoterik (Batını) Yolculuğun Ritüeller Bağlamında İncelenmesi: Semah, Kurban, Çerağ Uyarma Örnekleri”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 27. 103-130.
- ŞAHİN, Haşim (2018). “Alevi-Bektaşî Tarihinin Yazılı Kaynakları: Velayetnameler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 16/31. 87-102.

- TATÇI, Mustafa (2019). *Yunus Emre Divanı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- THOMPSON, Stith (1955-1958). *Motif-Index of Folk-Literature*. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press.
- UÇMAN, Abdullah (1993). “Devriyeler Üzerine Rıza Tevfik’in Yayımlanmamış Bir Makalesi”. *Türklük Araştırmaları Dergisi*. 7. 537-564.
- ULUDAĞ, Süleyman (2010). “Sülûk”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Kastilya-Kile. C. 38. Ankara: TDV.
- ULUDAĞ, Süleyman (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.

BATI ANADOLU ÇEPNİLERİNDE DAR KURBANI: KÖSE SÜLEYMAN OCAĞI ÖRNEĞİ*

Dar Kurbanı Among The Western Anatolian epnis: The Case of The Köse Süleyman Ocağı

Das Dar-Opfer bei den epni Westanatoliens: Das Beispiel des Köse-Süleyman-Ocaks

Ahu Zeynep DUMAN **

ÖZ

Oğuz boylarından biri olan Çepniler, Anadolu'nun Türkleşme sürecinde önemli rol oynayan topluluklardan biridir. Oğuzlarla birlikte Anadolu'ya gelen Çepniler, günümüzde yoğun olarak Karadeniz ve Batı Anadolu Bölgeleri'nde yaşamaktadır. epniler, diğer Alevi toplulukları gibi ocak merkezli bir yapılanma göstermekte olup bu ocak sistemine bağlı inançsal ve toplumsal örgütlenme yapısına sahiptir. Bu yapılanma inanç önderleri olan dedelik kurumu etrafında şekillenmekte olup inançsal ve toplumsal sürekliliğin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır. Batı Anadolu Bölgesi'nde meskn olan Çepnilerin büyük bir kısmı Köse Süleyman Ocağı diğer bir kısmı da İmam Musa-yı Kâzım Ocağı'na bağlıdır. Çalışma alanı olarak belirlenen Köse Süleyman Ocağı'nda yola giriş ikrar verme ile gerçekleşmektedir. Musahip Kurbanı Cemi ile bu ikrar tasdik edilmekte ve musahip olan bireyler musahip kardeşleriyle birlikte yola devam etmektedir. Görgü-Sorgu Cemi ile talipler, yıl içerisinde yaptıklarından yola uygun davranıp davranmadıkları konusunda delil huzurunda Dede ve topluluğun önünde hesap vermekte ve topluluktan rızalık almaktadır. Dar Cemi'nde ise vefat eden musahipli bireyin yakınları toplulukla rızalaştırılıp helalleştirilir. Bu alışmada Köse Süleyman

* Bu alışma Batı Anadolu epnilerini konu edinen "Batı Anadolu epnileri: Kimlik, İnanç, Gelenek" isimli doktora tezimizden üretilmiştir.

** Bilim Uzmanı, Ankara, Türkiye, ahuzeynepduman@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2739-7410.

Ocağı'nda Dar Kurbanı Cemi öncesi kurban tıglama hizmetleri ile başlayan ve dardan indirme hizmetine kadar cemin nasıl yürütüldüğü, hizmet sahipleri ve cem içerisinde hizmet sahiplerinin icra ettikleri ritüeller, bu ritüeller sırasında icra edilen gülbank, düvaz, tevhit gibi kutsal olduğuna inanılan metinler bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Sonuç olarak; Dar Kurbanı Cemi, vefat eden bireyin ardından yapılan anma olmayıp geride kalan toplumun diğer bireylerinin rızalıkla bir araya geldiği, vefat eden kişinin hak ilişkisinin topluluk huzurunda kapatıldığı ve ocak merkezli ritüel hafızanın yeniden kurulduğu bir erkândır. Çalışma kapsamında Balıkesir ili Merkez ilçesi Kabakdere köyü cem ritüellerine katılımcı gözlemci olarak iştirak edilmiştir ve cem sırasında icra edilen ritüeller kamera ve ses kayıt cihazları ile kayıt altına alınmıştır. Ayrıca inanç önderleri, hizmet sahipleri ve taliplerle mülakatlar yapılmıştır. Çalışma sahasından elde edilen veriler, tasnif edilmiş, yorum ve analizlerle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çepni, Alevi, Ocak, Köse Süleyman Ocağı, Dar Cemi.

ABSTRACT

The Chepnis, one of the Oghuz tribes, are among the communities that played an important role in the Turkification process of Anatolia. Having migrated to Anatolia together with the Oghuz groups, the Chepnis today live predominantly in the Black Sea and Western Anatolian regions. Like other Alevi communities, the Chepnis are organized around the ocak system, which forms the basis of their religious and social structure. This structure is shaped around the institution of dedelik, represented by religious leaders known as dedes, and ensures the transmission of religious and social continuity from one generation to the next. A large part of the Chepni communities settled in Western Anatolia are affiliated with the Köse Süleyman Ocak, while another group is connected to the Imam Musa al-Kazim Ocak.

In the Köse Süleyman Ocak, which constitutes the field of this study, entry into the Alevi path is realized through the act of giving ikrar, that is, a solemn pledge of commitment. This pledge is confirmed through the Musahip Kurbanı Cem, after which individuals who become musahip continue their spiritual journey together with their musahip siblings. In the Görgü-Sorgu Cem, the talips account for their conduct throughout the year before the dede and the community in the presence of the delil (the sacred light), and seek communal consent and approval regarding whether they have acted in accordance with the principles of the path. In the Dar Cem, however, the relatives of a deceased musahip individual are brought into a state of reconciliation and mutual consent with the community.

This study examines, as an integrated ritual process, the performance of the Dar Kurbanı Cem in the Köse Süleyman Ocak, beginning with the sacrificial services (kurban tığlama) carried out before the cem and continuing through to the dardan alma service. It analyzes the ritual specialists, the duties performed by the service holders within the cem, and the sacred verbal texts such as gülbank, düvaz, and tevhit recited during these ritual acts. The study argues that the Dar Kurbanı Cem is not merely a commemorative ceremony held after the death of an individual. Rather, it is an erkân in which the remaining members of the community come together through consent, the deceased person's social and moral obligations are ritually settled before the community, and the ocak-centered ritual memory is reproduced.

Within the scope of the research, the cem rituals performed in Kabakdere village, located in the central district of Balıkesir province, were attended through participant observation. The rituals performed during the cem were documented using video and

audio recording devices. In addition, interviews were conducted with religious leaders, service holders, and talips. The data obtained from the field were classified and evaluated through interpretation and analysis.

Keywords: Chepni, Alevi, Ocak, Köse Süleyman Ocak, Dar Cem.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Çepni, einer der Oghusenstämme, gehören zu den Gruppen, die im Prozess der Türkisierung Anatoliens eine bedeutende Rolle gespielt haben. Gemeinsam mit den Oghusen nach Anatolien gelangt, leben die Çepni heute vorwiegend in den Regionen des Schwarzen Meeres und Westanatoliens. Wie andere alevitische Gemeinschaften weisen auch die Çepni eine Organisationsstruktur auf, die auf den Ocaks beruht und die sowohl ihre religiöse als auch ihre soziale Ordnung bestimmt. Diese Struktur ist um die Institution der Dedes als religiöse Autorität zentriert und gewährleistet religiöse und gesellschaftliche Kontinuität durch die Weitergabe von Generation zu Generation. Der Großteil der in Westanatolien ansässigen Çepni gehören dem Köse-Süleyman-Ocak an, ein anderer Teil dem Imam-Musa-yı-Kâzım-Ocak. Im Köse-Süleyman-Ocak, der den Untersuchungsgegenstand dieser Studie bildet, erfolgt der Eintritt in den „Weg“ (*yol*) durch die Abgabe des Gelöbnisses (*ikerar*). Dieses Gelöbnis wird im Musahip-Opfer-Cem bestätigt, woraufhin die Weggefährten (*musahip*) ihren Weg als spirituelle Geschwister gemeinsam fortsetzen. Im Görgü-Sorgu-Cem legen die Talips vor dem Dede und der Gemeinschaft im Licht der brennenden Kerze (*delil*) Rechenschaft über ihr Verhalten im zurückliegenden Jahr ab und erlangen die Zustimmung (*rızalık*) der Gemeinschaft. Im Dar-Cem schließlich werden die Angehörigen eines verstorbenen Musahips mit der Gemeinschaft versöhnt und gegenseitige Vergebung (*belallaşme*) hergestellt. Die vorliegende Studie behandelt in ihrer Gesamtheit den Ablauf des Dar-Opfer-Cems im Köse-Süleyman-Ocak – beginnend mit den Diensten der Opferzubereitung (*tağlama*) vor dem Cem bis hin zum Ritual des *Dardan İndirme* –, die Funktionsträger und die von ihnen ausgeführten rituellen Handlungen sowie die während des Rituals rezitierten heiligen Texte wie Gülbak, Düvaz und Tevhit. Die Ergebnisse zeigen, dass der Dar-Opfer-Cem nicht lediglich eine Gedächtniszeremonie für den Verstorbenen darstellt, sondern ein geregeltes Ritual ist, in dem die Mitglieder der Gemeinschaft in gegenseitigem Einvernehmen zusammenkommen, die Verpflichtungen und Rechtsbeziehungen des Verstorbenen vor der Gemeinschaft abgeschlossen werden und das auf den Ocaks beruhende rituelle Gedächtnis neu konstituiert wird. Im Rahmen der Untersuchung wurde eine teilnehmende Beobachtung an den Cem-Ritualen im Dorf Kabakdere im Zentralbezirk der Provinz Balkesir durchgeführt. Die während des Cem vollzogenen Rituale wurden mit Video- und Tonaufzeichnungsgeräten dokumentiert. Darüber hinaus wurden Interviews mit religiösen Autoritäten, Funktionsträgern und Talips geführt. Die im Forschungsfeld erhobenen Daten wurden systematisiert und einer interpretativen Analyse unterzogen.

Schlüsselwörter: Çepni, Aleviten, Ocak, Köse-Süleyman-Ocak, Dar-Cem.

Giriş

Çepniler, Türkiye Türklerinin ataları olan Oğuzların yirmi dört boyundan biri olup Oğuzların Üç Ok koluna bağlıdır. Anadolu'nun ve Rumeli'nin Türk yurdu hâline gelmesinde rol oynayan boylar arasında yer almaktadır. Çepniler, Avşarlar gibi adı günümüze kadar ulaşmış bir boydur (Sümer, 1972: 324; 1992a: 7; Bostan, 2002: 299). Türk tarihinde önemli bir yere sahip olan Çepnilerin adı, Oğuz boyları içerisinde ilk kez büyük Türk bilgini Kaşgarlı Mahmud'un XI. yüzyılda yazmış olduğu *Dîvânu Lügâti'l-Türk* adlı eserinde geçmektedir. Kaşgarlı Mahmud, söz konusu eserinde Çepni boyunu 21. sırada zikretmiş ve bu boyun damgasının şeklini de vermiştir. Çepnilerin damgası, XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud, XIII. yüzyılda Reşidüddin ve XV. yüzyılda Yazıcıoğlu tarafından kaleme alınan eserlerde gösterilmiştir (Sümer, 1992a: 7; 1993: 269-270). Oğuzların yirmi dört boyundan biri olan Çepni boyunun adını ve bu boya dair bilgileri *Oğuz Kağan Destanı*, Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lügâti'l-Türk*, Reşidüddin'in *Câmiü'l-Tevârih*, Ebûlğazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime*, Yazıcıoğlu Ali'nin *Târih-i Âli Selçuk*, Ebû Hayyan'ın *Kitâbü'l-İdrâk li-Lisâni'l-Etrâk*, Trabzonlu Mehmed Âşık'ın *Menâzirü'l-Avâlim* ve Kâtip Çelebi'nin *Cihannümâ* adlı eserlerinden takip etmek mümkündür (Sümer, 1992a: 7-9; 1992b: 54; Şahin, 2013: 61-65; Gülten, 2022: 123-124). Tarihî kaynaklarda kökeni, damgaları ve Oğuz teşkilatı içerisindeki yeri verilen Çepni boyunun etkileri, Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde belirgin hâle gelmiştir. Bu sebeple Çepnilerin Anadolu'ya hangi güzergâhlar üzerinden geldiği, iskân faaliyetlerine nasıl katıldığı ve yerleştikleri bölgelerde nasıl bir toplumsal yapı oluşturduğu önem taşımaktadır. Bu kapsamda öncelikle Çepnilerin Anadolu'ya geliş sürecinin ele alınması gerekmektedir.

1. Çepnilerin Anadolu'ya Gelişi

Çepniler, Anadolu'ya gelmeden önce diğer Oğuz boyları gibi İç Asya sahasında bulunuyorlardı. Bağlı oldukları Üç Okların yaylakları; Kütük, yani Balkaş Gölü'nün kuzeyi ile Almalık ve Akdağ çevresindeki dağlık alanlardı. Kışlakları ise "Sengin" adının yaygın biçimde kullanıldığı Karatay ve Karaçuk yöreleriydi. Çepniler, Anadolu'ya gelmeden önce Türkistan'a, Türkistan'dan İran'a, oradan da Anadolu'ya göç etmişlerdir (İnce, 2018: 94; Bostan, 2002: 299).

Çepniler, 12. yüzyılda Anadolu, İran, Azerbaycan ve Mısır'da tanınan bir boy olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Çepnilerin Anadolu'ya ne zaman geldiklerine dair kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır. Bilinen husus, Çepnilerin Oğuzlarla

birlikte Anadolu'ya geldikleridir. Bu nedenle Oğuzların ve Selçukluların Anadolu'ya geliş sürecine dair bilgiler, Çepnilerin Anadolu'ya gelişini anlamak bakımından önem taşımaktadır (Çelik, 2002: 515; Şahin, 2013: 68-69).

Araştırmacılar, Çepnilerin Anadolu'da ilk olarak Karadeniz Bölgesine yerleştikleri konusunda görüş birliği içindedir. Trabzon Rum İmparatoru Giorgi'nin Sinop'ta yapılan savaşta yenilgiye uğratılmasının ardından Ordu bölgesinde Bayramlı Beyliği'nin kurulması, Çepnilerin bu bölgede kalabalık bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir (İnce, 2018: 94).

Çepnilerin Oğuzların yirmi dört boyundan biri olması, adlarının *Oğuz Kağan Destanı* başta olmak üzere Türk tarih ve kültürüne dair erken kaynaklarda geçmesi ve Oğuzların öncü kuvvetleri arasında anılmaları, Anadolu'ya geliş süreçlerinin Oğuz göçleri bağlamında ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Oğuzlara dair kaynaklarda yer alan bilgiler, Çepnilerin Anadolu'ya girişini anlamada temel başvuru noktalarından birini oluşturmaktadır.

Tarihî süreç içerisinde büyük kitleler hâlinde Anadolu'ya gelip yerleşen Çepnilerin adı, tarihî vesikalarda Karadeniz, Güney Anadolu, Doğu Anadolu, Orta Anadolu, Marmara ve Ege bölgelerinde geçmektedir. Günümüzde ise Çepniler yoğun olarak Karadeniz Bölgesi, Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Ege Bölgesi ve Marmara Bölgesi'nde yaşamaktadır. Çalışma alanı olarak belirlenen Batı Anadolu Bölgesi ise Çepnilerin Doğu Karadeniz Bölgesi'nden sonra toplu olarak buldukları ikinci büyük sahadır. Orta Anadolu ve Batı Anadolu'da bulunan Çepniler, kaynaklara göre güneyden ve kuzeyden gelen Çepni oymaklarıdır. Sarı Saltık önderliğinde Sinop üzerinden Dobruca'ya giden Çepnilerin bir kısmının Karesi Beyi İsa zamanında bu bölgeye geldikleri bilinmektedir. Kara İsa Bey'in Çepnilerle yakın bir ilişkisi olduğu düşünülmektedir. Diğer yandan Halep ve çevresinde bulunan Başımkızdulu ve Kantemürlü Çepnileri başta olmak üzere yöredeki diğer Çepni cemaatlerinin de Batı Anadolu'ya gelip yerleştikleri görülmektedir. Batı Anadolu'ya, özellikle Karesi Bölgesi'ne gelip yurt tutan Çepniler ile Gaziantep yöresinde bulunan Çepni köylerinin aynı Alevi ocağına bağlı olması bu görüşü güçlendirmektedir. Ayrıca Batı Anadolu'da, tahrir defterlerine göre Çepni adını taşıyan birçok köy, mezra ve çiftlik gibi yerleşim birimi bulunmaktadır (Yavuz, 2022: 103-104; Sümer, 1992a: 16-23; Şahin, 2013: 79). Çepnilerin de aralarında bulunduğu Türkmenlerin bu çalışmanın alanını oluşturan Batı Anadolu'ya gelişleri Anadolu Selçukluları döneminde gerçekleşmiştir. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan zamanında Türkmen kitleleri Bergama, Çandarlı ve

Edremit'e akınlar yapmış; Bizans bu akınlara karşı koymakta zorlanmış. Çareyi yeni savunma kaleleri kurmakta gören Bizans'ın bölgedeki en önemli savunma kalesi Neo Kastro adıyla bilinen Bergama'daydı. Bergama'nın Türkler tarafından fethi kısa sürede tamamlanmamış; şehir zaman zaman el değiştirmiş, 1306 sonrasında kesin olarak Türk hâkimiyetine girmiştir.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküş sürecinde uç beyliğinde bulunan Kalemşah Karesi Bey, 1302'ye kadar Sındırgı, Bigadiç, İvrindi, Fırt/Susurluk, Aydıncık, Başgelenbe ve Ayazment/Altınova'yı; 1302 sonrasında ise Bergama, Edremit ve Burhaniye yörelerini Karesi Beyliği'ne katmıştır. Karesi Bey, bölgeye Sarı Saltuk'a bağlı Alevi Türkmenlerini yerleştirmiş; ayrıca Kırşehir yörelerinden Çepnileri getirmiştir (Eriş, 2003: 23).

Yöreye Yörüklerin yerleşmesi 16. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir. Bu yüzyıldan itibaren Yörükler Madra, Yunt ve Karadağ yörelerine yerleşmeye başlamıştır. Yağcıbedir, Kaşıkçı, Hardal, Kaanlı, Çepni, Karakeçili, Derici, Kılaz, Kubaş ve Tahtacı aşiretleri, özellikle 17. yüzyılda iskân yasasının uygulanmaya başlamasıyla birlikte yerleşik yaşama geçmiştir (Eriş, 2003: 24-25).

16. yüzyılda Anadolu'da Çepnilere ait 43 yer adı tespit edilmiştir. Aynı yüzyılda bu boya mensup oymaklar Halep Türkmenleri, Ulu Yörük, Trabzon Bölgesi Çepnileri, Dulkadırlı, Boz-Ok, Adana, At-Çeken, Koç-Hisar/Şerefli, Hamid, Çorum ve İran Çepnileri olarak kaydedilmiştir (Sümer, 1972: 329-335). Batı Anadolu'da yaşayan Çepniler ise Sümer'in tasnifine göre Halep Türkmenlerinden olan Başım-Kızdılu ve Kantemir Çepnileridir.

Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının ilk yıllarında Halep Türkmenleri arasında üç kola ayrılmış bir Çepni oymağı görülmektedir. Bu kollardan ilki, nüfus bakımından en kalabalık grup olup Antep'in kuzeydoğusundaki Rumkale yöresinde yaşamaktaydı. İkinci kol Antakya'nın kuzeyindeki Gündüzlü kasabasında, nüfusu daha az olan üçüncü kol ise doğuda bir bölgede bulunmaktaydı. 1570 yılına gelindiğinde üç kol hâlindeki Çepnilerin nüfusları önemli ölçüde artmıştır. Bu iki kol, "Başım-Kızdılu" ya da "Başım-Kızdılu Çepni" adıyla anılmaktaydı.

1687-1689 yıllarında Rumkale’de yaşıyan Çepniler “Oturak epni” olarak kaydedilmiş ve 1690 yılında Avusturya seferine çağırılmıştır. Yirmi atlı ile sefere katılacak olan Çepnilerin başında Hacı Mahmut, Râdif, Ali Paşa-oğlu, Sâmi ve Dger-oğlu adlı kethdalar bulunmaktaydı. 1691 tarihli vesikalara göre Rakka bölgesine yerleşmeleri emredilen Çepniler de vardı. Bunlar birbirinden ayrı iki oymaktı. Bu iki epni oymağından biri Halep Türkmenleri arasındaki epni oymağıdır. Ancak bu oymağın Rumkale yöresindeki Oturak Çepniler mi, yoksa onların yerleşmemiş bir kolu mu olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bu Çepniler daha sonra Rumkale’ye yerleşmiş ve adlarını günümüze kadar korumuştur.

Diğer epni oymağı ise Ankara’nın Keskin kazasında yaşıyan ve Boz-Ulus kümesine bağlı olan topluluktur. Rakka iskânı ile ilgili vesikalarda adı geçen Kantemir/Temür epnisi, Boz-Ulus’a bağlı ikinci oymaktır. İskân kararı sonucunda Rakka bölgesine yerleştirilen Kantemir epnileri, bazı oymaklarla birlikte sürgün yerinden kaçmıştır. 1728 yılındaki ikinci kaışlarında Turgutlu ve Bergama tarafına gitmişler ve bir daha sürgün yerine dnmemişlerdir. Bu doğrultuda 17. yüzyılda batıya gelen Başım-Kızdılu epnileri ile 18. yüzyılda aynı bölgeye gelen Kantemir epnileri, bugün Balıkesir, İzmir/Bergama, Manisa ve Aydın vilayetlerinde yerleşik olan epnilerle ilişkilendirilmektedir. Sümer’e göre 16. yüzyıldan önce adı geçen vilayetlerde epni adlı bir teşekkül bulunmamaktaydı (Sümer, 1972: 320-331).

Bu bilgiler, günümüzde Batı Anadolu’da bulunan Çepnilerin 17. yüzyıldan sonra bölgeye yerleşmeye başlayan Başım-Kızdılu ve Kantemir epnileriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Çalışma alanı olarak sınırlandırılan Batı Anadolu Bölgesi’nde yaşıyan Çepnilerin büyük bölümü Köse Süleyman Ocağı’na, bir bölümü ise İmam Musa-yı Kâzım Ocağı’na bağlıdır. Katılımcı gözlemci olarak iştirak edilen cemler, Köse Süleyman Ocağı’na bağlı dede ve talip toplulukları tarafından yürütülen cemlerdir.

Tablo 1. Batı Anadolu Bölgesindeki Çepni Yerleşim Birimleri ¹		
İl	İlçe	Çepni Yerleşim Birimleri
Aydın	Söke	Sofular ²
Balıkesir	Merkez	Aliğa, Aynaoğlu, Çukurhüseyin, Deliktaş, Düpecik, İnkaya, Kabakdere, Karamanlar, Kavakbaşı, Koruköy, Macarlar, Ortamandıra, Yeşilyurt (Çoraklık-Cinleralanı)
Balıkesir	Bigadiç	Akyar, Çiftlik, Güvemçepni, Kozpınar, Özgören (Yumruklu Çepni)
Balıkesir	Sındırgı	Kocasinan, Malkaya
Balıkesir	Susurluk	Danaveli, Gökçeören, Söğütlü
Balıkesir	Kepsut	Armutlu
Balıkesir	İvrindi	Soğanbükü
Balıkesir	Balya	Değirmendere, Kocabük
Balıkesir	Manyas	Kulebayırı, Kapaklı
Çanakkale	Ezine	Çetmi
Manisa ³	Saruhanlı	Dilek Kasabası ⁴ , Kemiklidere, Tirkeş
Manisa	Turgutlu	Çepnibektaş, Çepnidere
Manisa	Soma	Sarıçam, Ularca
İzmir	Bergama	Yalnızev, Narlıca, Tepeköy, Pınarköy, Karalar, Saridere

- 1 Sümer, 1992: 124–127; Şimşek Umaç, 2011: 12–13; Dilaver Yıldırım, 2013: 41–46; Şahin, 2013: 95
- 2 Sümer çalışmasında Aydın merkeze bağlı Terziler, Söke'ye bağlı Sofular ve Helvacılar'ı gösterirken Umaç (1992: 127; 2011: 13) çalışmasında Sofular'ın Söke'ye bağlı bir köy olduğunu, Terziler ve Helvacılar adlı mahallelerinin bulunduğunu aktarır.
- 3 Sümer'in (1992: 127) çalışmasında Akhisar'ın Sünnetçiler ve Yatağan Köyleri de Çepni köyü olarak geçmektedir. Ancak Zeynep Şimşek Umaç (2011:13), Çepni Ağzı üzerine yaptığı doktora tezinde bu köylere gittiğini fakat bu köylerin kendilerini Alevi-Türkmen olarak tanımlayıp kesinlikle Çepni olmadıklarını ifade ettiklerini aktarmıştır. Hatta diğer Çepni köylerinin de bu köyleri Çepni olarak kabul etmediğini söyler.
- 4 Sümer (1992: 126), Saruhanlı'ya bağlı Çepni köyleri olarak Çepni Harmandalı ve Çepni Muradiye köylerini listeler. Ancak Umaç (2011: 13), Sümer'in verdiği bu köylerin Dilek Kasabası adı altında birleşmiş bir belediye olduğunu, Çepni Harmandalı ve Çepni Muradiye mahallelerinin bulunduğunu aktarır.

İzmir	Kınık	altıdere, Bykoba, Arpadere, Arpaseki, Elmadere, Taštepe
İzmir	Dikili	Deliktaş
İzmir	Tire	ayırlı
İzmir	Mustafakemalpaşa ⁵	Sarıçalı

2. Köse Süleyman Ocağı

Köse Süleyman Ocağı, Batı Anadolu epnilerinin bir kısmının bağlı olduğu bir ocaktır. Ocağa bağlı talip topluluklarına göre Köse Süleyman, Hacı Bektaş Veli döneminde yaşamış olan Yunus Mukr'nin oğludur ve Çepnileri irşad etmekle görevlendirilmiştir. Köse Süleyman Ocağı hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Var olan bilgiler genelde sözlü kaynaklardan derlenen bilgilerden ve ocak dedelerinin ellerinde bulunan vesikalarnn incelenip bir araya getirilmesiyle elde edilmiştir. Köse Süleyman Ocağı'nın merkezi Balıkesir'e bağlı Kavakbaşı köyüdür ve ocağa Balıkesir, Manisa, İzmir, Aydın epnileri bağlıdır.⁶ Köse Süleyman Ocağı'na mensup dedeler, Hacı Bektaş'tan aldıkları icazetnmeler doğrultusunda ocağın dini ve sosyal hayatını düzenlemektedirler. Ocak mensupları Hz. Ali'yi mürşit, Hacı Bektaş Veli'yi pir, Köse Süleyman'ı rehber kabul etmişlerdir. Ocak dedelerinden Enver Yüksel'den Köse Süleyman'ın soyunun İmam Rıza'ya dayandığını, İmam Rıza'nın oğlu İsmail, İsmail'in oğlu İbrahim, İbrahim'in oğlu Yunus Mukr, Yunus Mukr'nin oğlunun Köse Süleyman olduğuna dair şecere verdiğini aktarır. Ayrıca Enver Yüksel, Köse Süleyman'ın Hacı Bektaş Veli ile ağdaş olduğunu, keramet gösterdiğini ve Hünkâr'dan icazet aldığını söylemektedir (şahin, 2012: 111-126). Sözlü kaynaklardan edinilen bu bilgilerin yanı sıra dedelerde icazetnameler de bulunmaktadır. Ocakla ilgili yazılı belgeler son derece az olmakla birlikte epnilerin Hacı Bektaş Veli ile ilişkisini gösteren belgeler 1800'l yıllara dayanmaktadır. Hacı Bektaş'a giderek oraya bağlılığını bildiren ve icazetname alan dedeler olmuştur (Aa, 2013: 35; şahin, 2012: 115). şahin (2012: 115), sahada yaptığı görüşmelerde ocak dedelerinde 1963 tarihli bir icazetname bulunduğunu ve icazetnameye göre Balıkesir'de yaşamakta olan ocak

5 Sümer (1992: 126), Mustafa Kemal Paşa'ya bağlı epni köyleri olarak Hamzababa ve Zeamet köylerini gösterir. Umaç (2011:13), Zeamet köyünün Sünni bir Yrk köyü olduğunu, Hamzababa halkının kendilerini epni olarak değil, Alevi-Türkmen olarak tanımladığını, bunun diğer Çepniler tarafından da kabul edildiğini aktarır.

6 Batı Anadolu epnilerinin bir diğer bölümü de Gaziantep merkezli İmam Musa-yı Kazım Ocağı'na bağlıdır ve erknlarını ocağa göre yürütmektedirler (Korkmaz, 2022: 51-55).

mensuplarının Hacı Bektaş'a bağlılıklarının olduğunu, Çepnilerin rehberi olduklarını Hacı Bektaş'a tasdik ettirdiklerini ve bu icazetnameye göre Çepnilerin daha önceleri de Hacı Bektaş'tan aldığı başka icazetnamelerin olduğunu ifade etmiştir.

Batı Anadolu Çepnilerinin bağlı oldukları ocaklar; İmam Musa-yı Kazım ve Köse Süleyman Ocaklarıdır. Bölgedeki Çepnilerin cemleri Gaziantep merkezli İmam Musa-yı Kazım ve Balıkesir merkezli Köse Süleyman Ocağı'ndan gelen dedeler tarafından yürütülmektedir.

Ritüel açıdan zengin bir görünüm sunan Alevi inanç sistemi, kapalı toplum yapısı ve sır kavramı sebebiyle geleneği güçlü biçimde yaşatmıştır. Oğuzlarla birlikte Anadolu'ya gelen ve günümüzde boy bilincini koruyan Çepniler de kültürlerini muhafaza etmiş, bu birikimi kuşaktan kuşağa aktararak günümüze taşımıştır. Bugün Karadeniz ve Batı Anadolu Bölgesinde yoğun olarak yaşayan Çepniler, diğer Alevi toplulukları gibi ocak⁷ merkezli bir yapılanma göstermektedir. Alevi inanç sistemi içinde ocak yapılanması, soy, inanç önderliği, talip toplulukları, hiyerarşi ve erkân düzeni etrafında şekillenen temel kurumsal yapılardan biridir. Bu yapılanmanın kapsamı şu şekilde tanımlanmaktadır:

Soyu On İki İmamlar kanalıyla Ehlibeyt'e dayanan bir karizmatik inanç önderi adına kurulan, kendisine bağlı talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu olan, silsile olarak karizmatik inanç önderinin soyundan gelen temsilcilere pir, mürid, dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan bazı yörelerde rehber, pir ve mürid adları ile tanımlanan, takip ettiği bir sürekle ya da erkân sistemi olan inanç sistemi yapılanmasına 'ocak' ya da 'dede ocağı' denir (Ersal, 2016: 41).

Anadolu coğrafyasında Çepnilerin bağlı olduğu dört ocak vardır: Güvenç Abdal Ocağı, İmam Musa-yı Kazım Ocağı, Dede Garkın Ocağı ve Köse Süleyman Ocağı'dır. Bu ocaklardan Güvenç Abdal ve Köse Süleyman Ocaklıklarının talip topluluklarının tamamı Çepni Türkmenleridir ve bunların büyük bir çoğunluğu Alevi inanç sisteminin bir parçası olarak yaşamaya devam etmektedir. Güvenç Abdal Ocağı'nın Gümüşhane Kürtün Taşlıca köyünden başlayıp Harşit vadisinden Karadeniz'e geçen Trabzon, Giresun, Ordu, Samsun, Zonguldak, Düzce ve İzmit hattına dağılan talipleri olduğu gibi Erzurum, Kars, Tokat, Çorum ve Amasya illerine dağılan talip toplulukları vardır. Bu topluluk kendini "Çepni", "Çetmi" gibi adlarla ifade eder. Çalışma alanı olarak

⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Yaman, 2011; Yaman, 2013; Akın, 2014; Ersal, 2016a; Akın, 2020.

belirlenen Batı Anadolu Çepnilerinin büyük bir bölümü Köse Süleyman Ocağı'na bir kısmı da Gaziantep merkezli İmam Musa-yı Kazım Ocağı'na bağlıdır (Ersal, 2016a: 83-84).

Çalışmanın konusunu, Köse Süleyman Ocağı'na bağlı köylerde yürütülen Dar Cemi oluşturmaktadır. Devam eden doktora tez çalışmamız kapsamında Köse Süleyman Ocağı'na bağlı yerleşim birimlerinde ikamet eden dede ve talip topluluklarıyla görüşmeler yapılmış; Balıkesir ili Merkez ilçesine bağlı Kabakdere köyünde yürütülen cemlere katılım sağlanmıştır. Cemlere katılmadan önce toplumun inanç önderleri olan dedeler ve talip topluluklarıyla görüşülmüş, gerekli rızalık alınmıştır. Toplumun onayı doğrultusunda cemlerde ses ve görüntü kaydı yapılmış; cemler ve cemlerde icra edilen ritüeller katılımcı gözlem tekniğiyle kayıt altına alınmıştır. Ayrıca cemlere katılan toplum üyeleriyle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Elde edilen ses ve görüntü kayıtları deşifre edilerek tasnif edilmiştir. Tasnif edilen veriler, yorum ve değerlendirmelerle birlikte bu makalede sunulmuştur. Çalışmada Köse Süleyman Ocağı cemlerinin ritüel ve inanç pratikleri, cemin işleyişi ve hizmet sahipleri hakkında bilgi verildikten sonra bu ritüellerde kamberler tarafından icra edilen ve kutsal kabul edilen metinler bütünlüklü biçimde aktarılmıştır.

Cemler, Alevi inanç sisteminde toplumsal ve inanç yaşamının merkezinde yer almaktadır. Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan cem ritüeli, Alevi topluluklarının ibadet düzeni, inanç pratikleri ve toplumsal birlik anlayışı içerisinde temel bir konuma sahiptir. Bu yönüyle cem ritüeli şu şekilde tanımlanmaktadır:

İlk olarak Kerkelarin Miraç'ta Hz. Muhammed'in başkanlığında icra ettiğine inanılan, günümüzde Hazreti Muhammed'i temsilen bir inanç önderinin yönettiği, ocaklara göre değişmekle birlikte on iki hizmetin icra edildiği, kurban olarak kesilen bir hayvanın etinden yapılan lokmanın ve hizmetlülerin yaptıkları yemek ve yiyeceklerin yenildiği, kul haklarından inanç önderleri ve talip kardeşleri huzurunda tövbe edilerek arındığı, nefes, düvaz, miraçlama, tevbit ve ayet gibi kutsal olduğuna inanılan şiirlerin âşıkalar tarafından okunduğu, müzik ve söz eşliğinde semahların döndüğü ve kadın ile erkek bireylerin bir arada icra ettikleri Alevi toplulukların ibadetine cem adı verilir (Ersal, 2016a: 201).

Cemler, toplumsal birlik ve beraberliğin sağlandığı temel ibadet kurumu olarak Alevi zümrelerin inanç ve kültürel kimliğinin korunmasında önemli bir yere sahiptir. Cem ritüelleri, Alevi toplumunun inanç yapısının anlaşılması bakımından bir kimlik alanı oluşturmakta ve Alevi ocaklarının ana yapısını meydana getirmektedir

(Korkmaz, 2022: 61). Her ocak kendi süreğine göre farklı cem ritüelleri geliştirmiş; bu durum “yol bir, süre bin bir” ifadesiyle karşılık bulmuştur. Çalışma konumuz olan Batı Anadolu Çepnilerinin büyük bir bölümünün bağlı olduğu Köse Süleyman Ocağı cem ritüelleri de kendine özgü inanç pratiklerine sahiptir.

Cemler, belirli bir inanç takvimine göre yapılmakta; tarım ve hayvancılıkla uğraşan toplulukların hayat düzeni bu takvimin oluşmasında belirleyici olmaktadır. Tarım ve hayvancılığın yoğun iş gücü gerektirdiği dönemlerde cem ritüellerine ara verilmektedir. Bu yönüyle cemler, zaman ve takvim merkezli bir sürecin parçası olarak kutsal zamanın tecrübe edildiği ritüeller arasında yer almaktadır (Ersal, 2016: 199-200; Akın, 2020: 94).

Köse Süleyman Ocağı'na bağlı Batı Anadolu yerleşim birimlerinde cemlerin yapılma zamanı da hasat mevsimine göre şekillenmektedir. Batı Anadolu'da zeytin hasadı önemli bir geçim kaynağı olduğu için cemlerin tarihi, hasadın tamamlanmasının ardından dede ve topluluğun ortak kararıyla belirlenmektedir. Toplumun büyük bölümü çiftçilik ya da tarım işçiliğiyle uğraştığından cemler genellikle hasat sonrasında başlamaktadır. Bölgede zeytin hasadı ve hasat sonrası işler şubat ayı itibarıyla tamamlanmakta, cem takvimi de bu sürece göre düzenlenmektedir.

Katılım sağladığımız Balıkesir ili Merkez ilçesine bağlı Kabakdere köyündeki cemler, toplum içinde kurban kesmek isteyenlerin kurbanları tamamlanıncaya kadar devam etmektedir. Her akşam üç ya da dört kurban kesilmektedir. Toplumda musahipli çiftler, maddi imkânları el verdiği ölçüde her yıl cemde kurban kesmekte; bu kurbanlar tamamlanana kadar cemler sürmektedir.

Cem süreci içinde İkrar Cemi, Görgü-Sorgu Cemi, Musahip Cemi ve Dar Cemi yürütülmektedir. Köse Süleyman Ocağı'na bağlı cemler bütünlük içinde icra edilmekte; İkrar, Görgü-Sorgu, Musahip ve Dar cemleri birbirinden bağımsız günlerde yapılmamaktadır. Bu cemler, delil uyandırıldıktan sonra devam eden ritüel düzeni içinde gerçekleştirilir. Çalışmanın konusunu oluşturan dardan alma hizmeti ise cemin sonunda icra edilen ritüel silsilesiyle yürütülmektedir. Yapılan mülakatlarda, ceme “ağırlık çökmesin” inancı sebebiyle dardan alma hizmetinin sona bırakıldığı aktarılmıştır.

2.1. Köse Süleyman Ocağı Cem Ritelindeki Hizmet ve Hizmetçiler

Cemler, belli yapısal ve işlevsel özelliklere sahip olan ve ‘‘hizmet’’ adı verilen ritüel birimleri çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Cem ritüelinin aşamalı yapısını oluşturan bu uygulamalar şu şekilde tanımlanmaktadır:

Hizmet, Alevi inanç sistemi içerisinde cem veya inanç merkezli herhangi bir ritüelin tamamının bir bütün olarak icrası içerisinde, belirli bir sıralamayla aşamalı ve periyodik olarak ritüelin parçaları halinde gerçekleştirilen ve tamamının bir arada icrası cem olarak adlandırılan her bir uygulamaya verilen addır (Akın, 2020: 94-95).

Bu tanımdan hareketle cemlerin, belirli bir düzen içinde icra edilen hizmetlerden meydana gelen ritüel bir bütün olduğu görülmektedir. Köse Süleyman Ocağı cemleri de bu hizmet düzeni içinde yürütülmekte ve cem süresince her hizmet, ilgili hizmet sahibi tarafından icra edilmektedir.

Köse Süleyman Ocağı cemlerinde hizmet sahipleri şu řekildedir⁸:

Dede: Dedelik, seyyid soyundan gelmeyi gerektiren ve Aleviliğin temel yapıları arasında yer alan bir kurumdur. Dede, kendisine bağlı topluluğun inançsal, eğitsel ve hukuksal işlerinden sorumludur (Korkmaz, 2022: 67). Köse Süleyman Ocağı’na bağlı dedeler de toplumun inançsal, sosyal, eğitsel ve hukuksal işlerini yürütmektedir. Dedeler, cemleri yönetmek, yola dair bilgiler vermek ve topluluk içinde sorun yaşayan kişiler arasındaki problemleri ozmekle yükümlüdür. Alevi inanç sisteminde kutsal soyun ve kutun sahibi ile aktarıcısı olan dedeler, nübüvvet ve velayet kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir. Hz. Muhammed’in soyundan gelmelerinin yanında Hz. Ali’nin bütün yolunun sırrına ve velayet ilmine de sahip kabul edilmektedirler (Ersal, 2019: 36).

Gözcü: Cem ritüelinde meydana gelen hizmetleri düzenleyen kişiye ‘‘gözcü’’ denir. Cemin icrasında ahengi ve hizmet sırasını sağlayan, hizmet alacak talipleri yönlendiren gözcü, bir bakıma dedenin yardımcıları konumundadır (Ersal, 2016a: 254). Katılım sağlanan cemlerde gözcü, dede ve talipler tarafından ‘‘Gözcü Baba’’ olarak çağrılmaktadır. Gözcünün cemin düzenini sağlama, ikrar verecek çiftleri meydana getirme, musahip olacaklara yardım etme ve cem sırasında ritüellerin icrasına

8 Yukarıda on iki hizmette icra yapan hizmetliler ve post sahipleri olduğu gibi ritüel bütünlüğü içinde inanç pratiklerinin gerçekleşmesinde hizmet yürüten hizmetçiler de vardır. Bu bölümde ikisi de bütünlük içinde verilmeye çalışılmıştır.

rehberlik etme gibi görevleri bulunmaktadır. Cemde dededen sonra gelen önemli hizmet sahiplerinden biridir.

Kamber: Bu hizmet sahibinin adı farklı yörelerde zâkir, âşık veya sazandar olarak da geçmektedir. Kamber, Alevi inanç sisteminin sözlü aktarım ortamları olan cem ritüellerinde, cemin içeriğine uygun nefes ve düvazlar icra ederek ritüelin devamlılığını sağlar ve hizmet hakkını yerine getirir (Ersal, 2009: 195; 2016: 43; Şahin, 2018: 111). Köse Süleyman Ocağı cemlerinde dede, gözcü ve kamber, cemin yürütülmesinde üç temel hizmet sahibi olarak öne çıkmaktadır. Dede ve kamber olmadan cem ritüelinin gerçekleşmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü dede ve kamber, cemde kutsayan ve kutsal sözleri seslendiren kişiler olarak kabul edilmektedir (Ersal, 2019: 42). Dede, cem süresince hizmetler sırasında ve hizmetler tamamlandıktan sonra gülbanklar ile Kur'an'dan ayetler okuyarak kutsama görevini yerine getirir. Kamber ise hizmet hakkını verirken düvaz, nefes ve tevhit gibi kutsal metinlerin aktarımını yapar.

Delilci: Cemlerde dede ve talipler tarafından “Delilci Baba” olarak da çağrılmaktadır. Delil hizmeti, cem ritüelindeki on iki hizmetten biridir. Bu ritüel “delil uyarma” veya “çerağ uyarma” adıyla da bilinmektedir. Hizmet sahibine ise delilci ya da çerağcı denilmektedir. Bu hizmetin piri olarak İmam Zeynelâbidin kabul edilmektedir (Ersal, 2016a: 275). Delil uyarmanın kökeni, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin bir nurdan var olduğuna işaret eden Nûr suresinin 35. ayetine dayandırılmaktadır (Korkmaz, 2022: 68). Cemde delilcinin görevi, delili gözcünün getirdiği kor ile uyandırmaktır. Delilci, cem süresince delili korur ve meydanaiki kutsal ışığın devamlılığını sağlar. Delilin sönmesi cemde bulunan herkesi düşkün kılacağından delilci cem boyunca delilin başından ayrılmaz. Hizmetler devam ederken dara durduğunda delilin arkasında yer alır.

Sakkacı: Sakka suyu hizmeti iki derviş tarafından yürütülmektedir. Sakka hizmeti, Kerbela hafızasıyla bağlantılıdır. Cem erenlerine dualanan suyun dağıtılması, rahmet ve şifanın ulaştırılması anlamını taşımaktadır. Sakka suyu hizmeti, Kerbela merkezli hizmetler arasında yer alır. Kerbela'da susuz şehit olan Hz. Hüseyin ve yetmiş iki yakınının başına gelenler cemde yeniden hatırlatılır ve canlandırılır. Hizmet; suyu dualatma, içirme ve serpme aşamalarından oluşmaktadır (Ersal, 2019: 216). Cemlerde sakkacı dervişler tarafından bu hizmet, sakka suyunu dualatma, Kerbela hadisesine göndermeler içeren sözler eşliğinde suyu içirme ve Allah'tan bereket dileğiyle su serpme şeklinde icra edilmektedir.

İbrikçi: Bir bacı⁹, bir dervişten olur. İbrik hizmeti, cemde manevi temizliği ve kutsanmayı sembolize eder (Korkmaz; 2022: 69). Cemde de ibrik hizmeti icra eden bacı ve derviş, hizmetler sonrası gelip delilden niyaz alırlar.¹⁰ Delilin olduğu kabın altında bulunan tepsiye “Allah, Muhammed Ya Ali” diyerek  kere biraz su dökerler, cem enenlerinin ve meydanın arınmasını sağlarlar.

Süpürgeci: Hizmeti sahipleri, bir bacı bir dervişten olur. Süpürgeci, “Carcı” olarak da adlandırılır. Cem ritüelinde iki çeşit car hizmeti vardır. İlki carcının her hizmetten sonra meydanı sembolik olarak temizlemesi, süpürgeyi  kere yere sürmesiyle olur. Tam car hizmetinde ise cem ritüelinde bütün sorgu ve görgü işleri bitip cem birlenince yapılan inanç pratiğidir. Bu inanç pratiğine gelinceye kadar cemevine gelen bütün taliplerin helalleşmesi, kırgınlıkları, dargınlıkları olmuştur. Helalleşme ve sorguda birçok kul hakkı ve günahlar meydana dökülmüş ve bunlar ocağa doğru süpürülmüştür (Ersal; 2016a: 270). Cemde hizmetler icra edildikten sonra süpürgeci bacı ve derviş süpürgeyi “Allah, Muhammed ya Ali” diyerek delile doğru  kere yere sürerler. Ardından Dedenin hizmet duası alıp niyaz olup yerlerine geçerler.

Kasap: Kasap, cem öncesinde kurbanın tiğlanması hizmetini yerine getirir. Kurban tiğlanmadan önce dedenin huzurunda dara durur ve dede tarafından gülbenk okunur. Katılım sağlanan Balıkesir ili Merkez ilçesine bağlı Kabakdere köyündeki cemlerde kasap, aynı zamanda aşçı hizmetini de yürütmektedir.

9 Ceme giren kadınlar “bacı”, erkekler “derviş” olarak adlandırılır. Cemler başladığında dervişler, kadınlara bacı diye hitap etmektedir. Yaptığımız mülakatlarda kadınlar ve erkekler birbirlerine özellikle bu şekilde hitap ettiğini, nk ikrar alıp yola girdikten sonra kadın-erkek cinsiyet farkının ortadan kalktığını, bu sebeple birbirlerine bu şekilde hitap ettiklerini aktarmışlardır.

10 Niyaz almak; kişinin ibadet esnasında olduğu secde vaziyetinde yatıp elini ya da yeri pp kalkması olarak uygulanır. “İnanç sisteminde birden fazla niyazlaşma şekli vardır. Niyazları kendi arasında ikiye ayırabiliriz: Makama yapılan niyazlar ve insana yapılan niyazlar. Aslında iki niyazın temelinde de bir makamı temsiliyet vardır. Dede postuna yapılan niyaz Hz. Muhammed’e niyazı ifade ederken postta oturan dedeye yapılan niyaz da Hz. Muhammed’i temsil eden dedeye gösterilen ihtiramdır. Bu post ya da makam niyazları dışında Hakk’ın insanda olduğu amacıyla her can ritüellerde birbiriyle niyazlaşır. Niyaz alma ya da niyaz etme olarak biline inanç pratiği şu şekillerde icra edilir. Makam niyazları posta  kez secde halinde dudağın değdirilmesi ile olur. Dedeye niyazlar ise dedenin dizlerine, omzuna ve yüzüne yapılmaktadır (Ersal; 2016: 207).

Üç Bacı: Cem mühürlendikten sonra cem erenleri bir bacı, bir derviş olacak şekilde halka biçiminde oturur; bu sırada üç bacı eşikte bekler. Dede, Hak eşğinde¹¹ bekleyen üç bacıyı meydana çağırır ve onlara kim olduklarını sorar. Bacılar kim olduklarını söyledikten sonra halkada belirlenen yerlerine otururlar. Üç bacı, Miraç'taki Kırklar Cemi'nde hizmet gördüklerine inanılan Fatma Ana, Meryem Ana ve Hatice Ana'yı temsil etmektedir. Miraçlama sonrasında ise Kırklar Semahını dönerler.

Garip Bacı: Garipler Semahını icra eden bacıdır. Garip Bacı, Hz. Muhammed'in kızı Hz. Zeynep'i temsil etmektedir. Semahta Kerbela hadisesi ile bağlantı kurulur ve Kerbela'da Hz. Hüseyin şehit edildiğinde Hz. Zeynep'in hareketleri Garip Bacı tarafından icra edilir. Garipler Semahını Fatma Ana ya da Mercancı Bacı icra eder. Ancak bu bacılar, semahı icra edemiyorsa cem erenleri içerisinde bir bacı "Garip Bacı" seçilir ve semahı icra eder.

Kapıkulu: Cemin güvenliğini sağlayan, dışarıdan gelebilecek tehlikelerden koruyan kişidir. Kapıcı olarak da adlandırılır. Osmanlı döneminde cem sırasında köye gelip giden yabancıları gözetleyip olumsuz durumları cem erenlerine haber veren hizmet sahibidir (Akın, 2020: 97). Yaptığımız mülakatlarda kapıkulunun eskiden köy girişinde olduğu, cem devam ederken cemevi etrafında dolaştığı ancak günümüzde cemevi içinde hizmet verdiği aktarılmıştır. Kapıkulu cem başlamadan ve dede ile kamber meydanine gelmeden cem erenlerine haber verir, cem sırasında ses yapıp düzeni bozanları uyarılmaktadır.

Aşçı: Aşçı, kurban lokmasını pişirmekten sorumlu hizmetlidir. Kurban etlerinin bulunduğu kazanı ateşe koymadan önce gelip cem erenlerinden izin ister. Cem erenlerinin izin vermesi ile kazanı ateşe koyar. Lokma pişene kadar kazanın başından ayrılmaz ve lokma hizmetleri tamamlandıktan sonra gelip dededen hayırlı alır.

Fatma Ana: "Cem Anası" olarak da anılmaktadır. Fatma Ana, cemdeki iç lokmaların pay edilmesi, dağıtılmasını sağlar. Meydanda icra edilen ritüellerde bacılara yardımcı olur. Örneğin; musahip olmada bacılara, Mercancı Bacı ile birlikte yardım eder.

11 Hak eşikten kastedilen, meydanevinin kapısıdır. Meydanevi kapısı "eşik" olarak adlandırılır. İnanca göre; kapının eşiği Hz. Ali'yi, kapının merteri (üst kısmı) Hz. Muhammed'i, kapının sağ tarafı Hz. Hasan'ı, kapının sol tarafı Hz. Hüseyin'i temsil etmektedir. Bu sebeple kapı yani eşik kutsal kabul edilmekte, eşikten geçerek Kırklar Cemi'ne dahil olunmaktadır.

Mercancı Bacı: Bu hizmet sahibi, cemlerde ‘‘Meydancı Bacı’’ olarak da adlandırılmaktadır. Cem sırasında i lokmalarının dağıtılmasında ve meydanda icra edilen hizmetlerde Fatma Ana’ya yardım eder. Kız ikrarı alınırken ikrar verecek bacıyı meydana Mercancı Bacı getirir. Bu hizmetini kız ikrarı alınacağı zaman yerine getirir. Mercancı Bacı, ayrıca ‘‘mercan hizmeti’’ni de icra eder. Cemde sigara ‘‘mercan’’ olarak adlandırılmaktadır. İ lokması hizmeti tamamlandıktan sonra dede, Mercancı Bacı’ya hizmetini yapmasını söyler. Mercancı Bacı, delile arkasını dönmeden meydan evinden çıkar; dışarıda mercanı yakarak tekrar meydana gelir. Meydan evine girdiğinde mercanın ateşini delile göstermeden  nefes eker ve ardından mercanı bir dervişe verir. Mercan hizmetinden sonra ceme ara¹² verilir.

3. Dar Kurbanı Cemi

Akşam 18.00-19.00 saatlerinde insanlar cemevinde toplanmaya başlar. Cemlere gelmeden önce kadınlar yöresel kıyafetlerini giyer, başlarına sarı renkli baş örtüsü takıp alınlarına yeşil ya da kırmızı yazma bağlar. Bu sarı renkli baş örtüsü ritüeller icrasında da anılmaktadır. Cem sırasında ritüeller icra edilirken dede ‘‘bacılar sakallarınızı salın’’ dediğinde başrtlerin uç kısımları göğüslerden aşağı bırakılmaktadır. Erkekler ise başlarına siyah kasket takmaktadır. Ceme girmeden önce başlarında mutlaka kasket olmaktadır. Ancak toplumda kasket değil, ‘‘ta’’ olarak adlandırılmaktadır. Bu kasket, Hacı Bektaş Veli’yi temsil etmektedir. Bu sebeple cem boyunca erkeklerin başında kasketler takılıdır. Aktarılanlara göre Yavuz Sultan Selim döneminde dedelere işkence edilmektedir. Dedeler başlarına Hacı Bektaş Veli gibi sarık, ta takamadıkları için kasket takmaya başlamışlardır. Bu sebeple cemde dede, kamber, hizmet sahipleri ve tüm erkekler başlarına kasket takmaktadır. Bu kasketlere ‘‘ta’’ denilmesinin sebebi de budur.

Dede cemin ilk gününde topluluğa köyde cemler devam ettiği sürece dikkat etmesi gerekenleri anlatır. Cemler devam ettiği sürece eşlerin birbirine haram olacağı, erkeklerin sakal tıraşı olmayacağı, dışarıdan et yenilmeyeceği konusunda uyarılarda bulunur. Cemler dışında et yemek istenirse sadece Kurban Bayramı’ndan kalan etlerin yenmesine müsaade edilmektedir.

Dede her akşam cem başlamadan önce toplulukla sohbet eder. Bu sohbetlerde cemlere, yola dair bilgiler verir, soru sormak isteyenler dedeye soru sorar. Bu

12 Cemde molaya, araya çıkmaya ‘‘seyran’’ ya da ‘‘seyrana çıkmak’’ da denilmektedir.

sohbet tamamlandıktan sonra kısa bir mola verilir. Mola ardından cem erenleri¹³ meydana girer ve toplanırlar, delil uyardırılır ve cem başlar. Delil uyardırılana kadar meydana girer ve çocuklar ve gençler bulunup sohbetleri dinleyebilirler. Ancak delil uyardırıldıktan sonra sadece ikrar verip yola girmiş olan cem erenleri kalabilir.

3.1. Cem Öncesi İcra Edilen Ritüeller

3.1.1. Kurban Tekbirleme ve Tığlama Hizmeti

Alevi inanç sisteminde cem ritüelinin icra edilebilmesi için kurban olarak tığlanacak bir hayvana ihtiyaç vardır. Kurban olmadan cem ritüeli icra edilemez (Ersal ve Görgülü, 2017: 144). Köse Süleyman Ocağı cemlerinde de öncelikle kurbanlar tığlanır. Cem başlamadan önce o gün cemde kurbanı kesilecek olan kişiler akşamüzeri cemevine gelir ve kurbanları tığlanır. Tığlamak, kesmek anlamına gelir. Toplumda “kurban kesmek” ifadesi yerine “kurban tığlamak” ifadesi kullanılmaktadır.

Kurban sahipleri, kurbanlarını alarak cemevine gelir. Cem için tığlanacak kurbanlar kuzulardan seçilmektedir. Cemevinin kesimhanesinde dede, kamber, kasap ve kurban sahipleri olan dervişler ile bacılar bir araya gelir. Kesimhaneye önce kurban sahipleri ve kasap gider; kurbanlar buraya getirilir. Ardından gözcü, dedeye haber verir. Bunun üzerine dede ve kamber kesimhaneye geçer. Dede ve kamber birer sandalyeye oturur; kurban sahipleri ise dede ve kamberin karşısına geçer.

Kurban sahibi olan dervişler, kurban edilecek kuzuları önlerine alırlar. Kurban sahibi dervişlerin arkasında gözcü ve kasap; kurban sahibi bacılar ise eşlerinin yanında ya da kesimhane içinde bir yerde dara dururlar. Kurban sahibi dervişler, kurbanları bacıklarının arasına alır. Dede, kurban sahiplerine kurbanın sağ ön ayağını kaldırmalarını söyler. Bunun üzerine dervişler, hayvanın sağ ayağını havaya kaldırıp kendi ayaklarını hayvanın karnının altında birleştirirler.

Geleneksel yapıda gerçekleşen cemlerde kurbanlık koyun meydana getirilir. Kurban sahibi, kurbanın sağ ön ayağından tutarak kaldırır. Dede bu pozisyonda kurbanı tekbirler ve duasını yapar (Ersal, 2019: 127). Köse Süleyman Ocağı cemlerinde ise kurban cem başlamadan önce kesimhanede tığlanmaktadır. Dede, “Kurbanın

13 Cemlerine katıldığımız Köse Süleyman Ocağı dede ve talipleri ceme giren kadınlar ve erkekler için “cem erenleri” tabirini kullanılmaktadır. Cemelere ikrar verip musahipli olan çiftler katılabilmektedir. Bu şartları sağlayan kadınlar ve erkekler cem erenleri olarak adlandırılmaktadır.

dördüncü ayağı siz olun.” der¹⁴ ve Saffat Suresi’nin 103. ve 107.¹⁵ ayetlerini okur. Dede, kurban kıssasına gönderme yapan şu sözleri söyler: “İkisi de Allah’a teslim oldular. Babası oğlunu alını üzerine yatırdı. Biz, ‘Ey İbrahim, rüyayı gerçek kıldın’ dedik. Bu nedenle onu ödüllendirdik. Ona bir kurban verdik.” Ardından kurbanı tekbirler ve gülbenk okur:

Bismişab Allah Allah. Delil-i celil, emir-i celil, itaat-ı Halil, kurban-ı İsmail. Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber. Kulû vallâhî'l-aliyyü'l-azîm. Tekbir Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber. Tekbir Allahu Ekber, tekbir İsmail aşkına. Tekbir dedik tamamladık sahib-i mülkü aşkına. Kurbanlarımız kabul ola, muratlarımız hasıl ola, ocaklarımız aydın ola, binalarımız daim ola. Geldiğimiz yoldan, durduğumuz dardan, yapmış olduğumuz hayır hizmetlerden şefaatl göresiniz. Kesmiş olduğumuz kurbanlar Musa Peygamber’in süriüsüne katula; yüzleriniz ak, gönülleriniz pak ola. Rabbimin himmet-i kerameti üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede bu tekbirleme ve gülbankı okurken kurban sahipleri ve kurbanlar önde, gözcü ve kasap onların arkasında dara durur. Dede tekbirleme ve gülbankı bitirdiğinde kurban sahipleri kurbanları meydana salıp tekrar dara durur.

Cem öncesi tuğlanan tüm kurbanların ayakları, derileri ve cemde iç lokmasından sonra kalan kemikleri bir kazanda toplanır. Kazandaki bu parçalar cemevinde kesimhane varsa kesimhanedeki kuyuya atılır.¹⁶ Cemlerine katıldığımız Balıkesir ili Kabakdere Köyü Cemevi kesimhanesi kuyusu köydeki kanalizasyon sitemine bağlı değildir. Çünkü cemevi kesimhanesindeki bu kuyuya kurban atıkları atılmaktadır. Yaptığımız mülakatlarda eskiden kurbanın bu atıklarının bir arada toplanıp toplumdan uzak bir yere kuyuya gömüldüğü, eski cemevlerinin olduğu yerlerde bu sistemin hala

14 Dervişlerin kurbanı bacaklarının arasına alması, onların kurbanına binmiş olmasını temsil eder. Dervişler, kurbanın sağ ayağını kaldırıp kurbanın sağ ayağından, alından, sağ ve sol gözlerinden öperler. Sağ kulağı ile sağ gözünü kapatırlar, dara dururlar. İcra sırasında dervişler, kurbanı iki bacakları arasına alırlar, kurbanın sağ ayağını kaldırıp darda dururlar. Ayrıca icra sırasında Dedenin Saffat Suresi’nden ayetleri bazen okumadığı, sadece gülbank okuduğu da tespit edilmiştir.

15 Sâffât sûresi 103,104. Nihayet her ikisi de (Allah’ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona şöyle seslendi: “Ey İbrahim!”. 107. Biz (İbrahim’e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail’i) kurtardık. (Altuntaş ve Şahin (Haz.), 2011: 496-497).

16 Kurbanın kellesi, derisi, ayakları, kemiklerinin bir kuyu kazılıp gömülmesi ya da cemevi kesimhanesindeki kuyuya atılması için, “sırlandı” tabiri kullanılmaktadır.

devam ettiği, köyde yeni bir cemevi yapıldığı için kurban atıklarının kuyuya atıldığı aktarılmıştır. Hatta cem sonlanıp delil sır edildikten sonra delil de kurbandan kalan bu parçalarla birlikte gömülmekte ya da kesimhane kuyusuna atılmaktadır.

Cemlerde ikrar, musahip olma, görgü-sorgu ve dardan alma hizmetlerinde kuzu kurban edilmektedir. Ancak kişinin maddi durumu yoksa ve cemde iki kurban vermesi gerektiğinde “elma” da kurban olarak tığlanabilir. Örneğin; musahipli kişi o sene cemlerde hem yıllık kurbanını kesecek hem de yakınlarından birini dardan indirecekse ve maddi durumu yoksa elma kurbanı verebilir. Bu durumda kendi yıllık kurbanı tığlanır. Cemde post üzerinde görgü-sorgusunu verir. Cem içerisinde ilk “iç lokması-yürek yeme” hizmetinde Dede bu kişiyi huzuruna çağırır. Kişi elinde elma ile dedenin önüne gelir, edep erkân olur.¹⁷ Elmanın sapının olduğu kısmını dedeye doğru tutarak verir. Dede elmayı alır, sapının olduğu kısmı tığlar. Tığlanan bu kısım, kurban atıklarının olduğu kazana atılır. Dede elmayı üçe böler. Bir parçayı kurban sahibi kişiye yedirir. Elmanın bu parçası kurbanın yüreğini temsil etmektedir. Bir parça kurbanın etlerinin doğranmasıyla yapılan kavurmanın içine atılır. Bir parçası da iç lokması olan ve “lorş” denilen kurban kemiklerinin kaynatıldığı kazanın içine atılır. Böylece kişi dar kurbanını elma kurbanı olarak vermiş olur.

Kurbanların etleri doğranıp bir kazanda kavurma yapılır. Bu kazanın içine kurbanların yürekleri de konulur. Cemde birden fazla kurban tığlanmaktadır. Yüreklerin karışmasını önlemek için yüreklere kürdan batırılır. “İç lokması-yürek yeme hizmeti” sırasında Dede yürekleri yedirirken kürdan sayısına göre dervişleri çağırır. Yüreği yedirir, gülbank okur. Yürekleri alan dervişler, musahip kardeşi ile yüreği birlikte yer. İsterlerse musahip bacıları da yürekten yerler. Yürek yeme hizmeti sırasında cem erenlerine iç lokması olarak kavurma dağıtılır. Kurbanın kemikleri ise parçalanıp ayrı bir kazanda kaynatılır. Buna “lorş” denilir. İkinci iç lokması hizmetinde de cem erenlerine lorş dağıtılır.

17 Edep erkân üzere oturmak, cem süresince bacıların ve dervişlerin dizlerinin üzerinde oturması anlamına gelmektedir. Cem sırasında bacılar ve dervişler bu şekilde otururlar.



Fotoğraf 1. Kurbanların işaret vermesi beklenirken darda duran talipler

3.1.2. Kurban Hakkı Hizmeti

Kurbanlar cemevi kesimhanesinde meydana salındıktan sonra kurbanların bir işaret vermesi beklenir. Kurbanların geviş getirmesi, işemesi, silkinmesi, dışkısını yapması birer işaret olarak kabul edilir. Kamber ncelikle ‘‘Hayır himmet eyleyin erenler’’ der. Dede ve kurban sahipleri; ‘‘Himmet erenlerden, gayret Ali’den’’ derler. Bu sırada Kamber, saz çalmaya başlar ve bir düvaz imam okur.¹⁸ Kurban sahipleri olan bacılar ile dervişler, orada bulunan Kasap ile Gözcü darda dururlar.

*Akul ermez Yaradan’ın sırrına
Muhammed Ali’ye indi bu kurban
Kurban olan kudretinin nuruna
Hasan Hüseyin’e indi bu kurban*

18 Zâkir kurban hakkını verirken meydanda serbest kalan kurbanın nişan göstermesi beklenir. Bu sırada dedenin duası bitince zâkir ‘‘kurban hakkı’’ için üç düvaz imam ya da iki nefes bir düvaz imam okur (Ersal, 2019: 127). Ancak Köse Süleyman Ocağı’nda genel olarak bir düvaz imamda kurban işaret (nişan) gösterdiği için tek düvaz imam okunur. Bu sebeple tek düvaz okumak gelenek olmuştur.

*Ol İmâm Zeynel'in destinde idim
Muhammed Bâkır'ın dostunda idim
Ca'fer-i Sâdıķ'ın postunda idim
Mûsa Kâzım, Rızâ'ya indi bu kurban*

*Muhammed Takî'nin nûrunda idim
Alıyyün-Nakî'nin sırrında idim
Hasanü'l Askerî'n dârında idim
Muhammed Mehdi'ye indi bu kurban*

*Aslı şâb-ı merdan gürûh'u naci
Gerçeğe bağladır bu yolun ucu
Senede bir kurban tâlibin borcu
Pir-i tarikat'a indi bu kurban*

*Tarikattan hakikat'a ereler
Cennet-i âlâ'ya hüfle sereler
Muhammed Ali'nin yüzün göreler
Erenler aşkına indi bu kurban*

*Şâb Hatâyim eder bilir mi ber can?
Kurbanın üstüne yürüdü erkân
Tırnağı tesbih, kanında mercan
On İki İmamlara indi bu kurban*

Kamber düvazı okurken On İki İmamların adları geçtikçe kesimhanede bulunan herkes yüksek sesle “Allah Allah”¹⁹ der. Kamber düvazın son dizesini söylediğinde²⁰ dede şu gülbankı okur:

19 Kamberin okuduğu ve içinde On İki İmamların isimlerinin geçtiği her düvazda talipler, yüksek sesle “Allah Alah” demektedir. Bu tekrar eden bir durum olduğu için düvazda bu durum verilmeyecektir.

20 Kamber düvazı bitirdiğinde Dedenin hizmet defterinde kurban sahiplerinin ve kesimhanede bulunan hizmet sahiplerinin (Gözcü, Kasap) secdeye düşmeleri gerektiği yer almaktadır. Ancak katıldığımız cemlerde kurbanın tığlanmandan önce Kamber düvazı bitirdiğinde kesimhanede bulunanların secdeye düşmediğini, dara durduğunu kayıt altına aldık.

z birliğiyle Allah Allah, cem birliğiyle Allah Allah, hâl birliğiyle Allah Allah. Vaktler hayrola, hayırlar fethola, Şerler defola. Müminler abad ola, münafıklar bedbaht ola. Sırlar mesut ola, gönüller mesrur ola. Er Hak-Muhammed-Ali yardımcımız, gzcmz, bekeçimiz ola. On İki İmamlar, On Dört Masum-u Paklar, On Yedi Kemerbestlerin katarlarından, didarlarından ayırmaya. Pirimiz, stadımız Hnkr Hacı Bektaş Veli, ceddım Seyyid Köse Süleyman Efendilerimiz yardımcımız, destekçimiz ola. çlerin, Beşlerin, Yedilerin, On İki İmamların, On Dört Masum-u Pakların, On Yedi Kemerbestlerin, Seksen Bin Urum Erenlerinin, Doksan Bin Horasan Pirlerinin, Yüz Bin Gayb Erenlerinin, Yüz Yirmi Dört Bin nebinin, velinin, mazlumların, masumların keŐ-i kerametleri, seyr-i nazarları üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Kesmiş olduğunuz kurbanlardan Őefaatter göresiniz. Pirimin, ecdadımın himmet-i kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Kurbanlarımız sizci kazalara, belalara karşı koruya. Kesmiş olduğunuz kurbanlar Musa Peygamber'in sriisine katıla. Gerçeğe h, h.

Dede gülbankı okurken darda duranlar hep bir ağızdan yüksek sesle "Allah Allah" der. Dede "H erenler" dedikten sonra herkes dardan çıkar ve susar.

3.1.3. Kasap Hizmeti

Kurbanlar için dede dua edip kamber de kurbanın hizmet hakkını verdikten sonra dede, kasabı çağırır. Kasap, bıçağını alarak gelir ve dedenin önünde dara durur. Dede, kasaba bıçak hayırlaması yapar ve Şu gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Hizmetlerin kabul ola, muratların basıl ola, ocakların aydın ola, binaların daim ola. Geldiğin yoldan, durduğun dardan, yapmış olduğun hizmetlerden Őefaatter göresin. Pirimin, ecdadımın, Kasap Cmert Efendimizin hüsn-i hizmetleri, keŐ-i kerametleri, Őefa-i nazarları zerlerinde hazır ve nazır ola. BaŐların pınar, ayakların gl ola; yzlerin ak, gnllerin pak ola. Allah kazadan, beladan, Őerden, mnkirden, mnafıktan koruya, gzete; isteklerini ve muratlarını kabul eyleye. Gerçeğe h, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı okurken kasap darda durur ve iki elinde tuttuğu bıçağı yavaş hareketlerle çevirir. Dede bıçağı hayırladıktan sonra dede ve kamber kesimhaneden çıkar. Kesimhanede kurban sahibi dervişler, gözcü ve kasap kalır. Kasap, kendisine yardım edecek bir kişiyi seçer. Bu kişiyle birlikte kurbanı kesimhanedeki kuyunun başına yatırır. Kurbanın ayakları tutulur ve kurban tığlanır. Kasap, kurbanın kanını kuyuya akıtır. Kesilen kurban askıya asılır ve kellesi gövdesinden ayrılır. Kasap, kurbanın n ayaklarını keserek kuyuya atar. Kurbanın kellesi, kasaba yardım eden kişi tarafından yzlr. Ardından kurban parçalara ayrılır. Kurbanın kalbi ayrı bir

kaba konur; diğer parçalar küçük şekilde doğranarak ceme hazırlanır. İç lokmasını pişirecek kişi kasaptır. Parçalama ve doğrama işlemi tamamlandıktan sonra etler pişirilmek üzere kazana alınır.

Cemlerin başladığı ilk gün dardan alma hizmeti yapılmadığı için dar kurbanı tığlanmaz. Dar kurbanının tığlanacağı günlerde ilk olarak bu kurban tığlanır. Dede, kasaba dar kurbanını önce tığlaması gerektiğini özellikle tembihler. Kasap, ilk olarak dar kurbanını tığlar. Dedenin kendisine söylediği üzere dar kurbanının kellesini ikiye ayırır; ancak çene kemiklerini tamamen ayırmaz. Kurbanın kellesini ağzı açık biçimde kesimhanedeki kuyuya ters şekilde bırakır. Dar kurbanının kellesi yenmez. Dar kurbanı tığlandıktan sonra diğer kurbanlar tığlanır. Diğer kurbanların kelleleri pişirilir ve yemek isteyenlere sunulur.

3.2. Cem Sırasında İcra Edilen Ritüeller

Cem başlamadan önce kapıkulu, meydan evinin kapısına gelir. Dede ve kamber meydana gelmeden önce “Hü erenler, edep erkân eyleyin.” diyerek topluluğu uyarır. Kapıkulunun uyarısıyla birlikte bacılar ve dervişler ayağa kalkarak dara dururlar. Ardından dede ve kamber cemin yapılacağı yere gelir ve posta oturur. Dede ortada, kamber dedenin sağında, delilci ise dedenin solunda yer alır. Dede, ceme başlamadan önce cemle ilgili bazı konularda toplulukla fikir alışverişinde bulunur ve yola dair bilgiler verir. Dedenin sohbetinin ardından kısa bir mola verilir. Mola bitiminde bacılar ve dervişler yeniden meydan evinde toplanır. Ardından cem başlar ve delil uyandırılır.

3.2.1. Delil Hizmeti

“Delil hizmeti” ya da “çerağ hizmeti” adlarıyla anılan ritüel, cemdeki on iki hizmetten biri olarak icra edilmektedir. Bu hizmeti yürüten kişiye “delilci” ya da “çerağcı” denilmektedir. Delil hizmeti, bütün ocak, süre ve yörelerde icra edilen hizmetler arasında yer almaktadır. Delilcinin icrası ve icra sırasında okunan hizmet metinleri, ocakların büyük çoğunluğunda benzerlik göstermektedir. Ancak icra biçiminde farklılıklar bulunabilmektedir. Bazı ocaklarda delil hizmeti cemin başında, el suyu ve car-süpürge hizmetinden sonra; bazı ocaklarda tarikat namazı veya tövbe hizmetinin ardından; bazı ocaklarda ise kurban kazana girdikten sonra gerçekleştirilmektedir (Ersal, 2019: 145).

Köse Süleyman Ocağı cem ritüellerinde dedenin taliplerle sohbetinden sonra mola verilmektedir. Mola sonrasında bacılar ve dervişler yeniden meydan evinde bir araya gelir. Dede, “Hü erenler, dervişler şapkalarını/kasketlerini/taçlarını taksın, bacılar sakallarını/yağlıklarını salsın. Çorapları çıkaralım.” der. Bunun üzerine bacılar, ceme gelirken başlarında örtülü olan sarı başörtüsünün uç kısımlarını göğüslerinden aşağı salarlar. Kasketlerini takmamış olan dervişler de bu sırada kasketlerini takarlar. Ardından dede, dervişlere kemerbestlerini bağlamalarını söyler. Dervişlerin kemerbestleri çoğunlukla bağlıdır; bağlı olmayanlar ise bu sırada kemerbestlerini bağlar.

Dede, “Herkes olduğu yere niyaz alsın, dara dursun.” der. Bunun üzerine bacılar ve dervişler eğilerek niyaz alır ve ardından dara dururlar. Gözcü, içinde kor bulunan küçük bir kürekle delilcinin yanına gelir. Dede, “Niyet ettik vaktin hayrına, girdik On İki İmamlar yoluna, kiblegâhımız Muhammed, secdegâhımız Ali, pirimiz üstadımız Seyyid Köse Süleyman. Gerçekler demine, evliya keremine, gönüller birliğiyle hû diyelim, hû.” der. Ardından dede, “Hü erenler, hayır himmet eyleyin erenler.” der. Topluluk ise “Himmet erenlerden, gayret Ali'den.” diye karşılık verir.

Delilci koru canlandırır ve zeytinyağına temas ettirir. Kor alevlenince delil, “Allah, Muhammed, ya Ali” sözleriyle üç yerinden uyandırılır. Bu sırada dede delil gülbankına başlar. Delilci, gözcünün tuttuğu kordan maşa ile bir parça alarak delili uyandırır. Dede şu gülbankı okur:

Bişmişab Allah Allah. Allahümme salli alâ seyyidînâ Muhammed ve alâ Ali seyyidînâ Muhammed. Bîmişab Allah Allah. Hak lâ ilâbe illallah, Muhammeden Resûlullah. Aliyüllab, Veliyüllab, şefaât sende ya Resûlullah. Çerağ-ı rûşen, fabr-i dervîşan, zühur-ı iman, küşad-ı meydan, kuvve-i evliya, kuvve-i abdalân, himmet-i pîran, Pir-i Horasan. Bîmişab Allah Allah. Çerağ-ı evliya, nûr-ı semavat. Bu menzîldir ol Tûr-ı müinacaat. Rûşen kıl niyaz ol çerağ-ı enbiyaya. Bu menzîldir ol Tûr-ı müinacaat. Çerağ uyanunca verelim niyazı Muhammed Mustafa'ya candan salavat. Allahümme salli alâ seyyidînâ Muhammed ve alâ Ali seyyidînâ Muhammed.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra kamber, delil/çerağ hakkı hizmetini yerine getirir ve delil düvazını okur:

*Hata ettim Hüda yakıtı delili
Muhammed Mustafa yakıtı delili*

*Ol Ali-i dabe'den Haydar-i Kerrar
Aliyyül Murtaza yakıtı delili*

*Haticetü'l Kübra, Fatıma Zebra
Ol Hayrî'n-Nisa yakıtı delili*

*İmam Hasan aşkına girdim meydana
Hüseyn-i Kerbela yakıtı delili*

*İmam Zeynel, İmam Bakır ü Cafer
Kazım Musa Rıza yakıtı delili*

*Muhammed Taki'den hem Ali Naki
Hasanül Askeri yakıtı delili*

*Muhammed, Mehdi ol sahib zaman
Eşîğinde ayet yakıtı delili*

*Bilirim günahım hadden aşuptur
Hünkârı Evliya yakıtı delili*

*On İki İmam'ındır bu nur Hatayâ
Şir-i Yezdan Ali yakıtı delili*

Kamber düvazı tamamladıktan sonra dede “Öz birliğiyle Allah Allah” dediğinde bacılar ve dervişler secdeye kapanırlar²¹. Ardından dede şu gülbankı okur:

*Cem birliğiyle Allah Allah. Vakitler hayrola, hayırlar fethola, şerler defola. Müminler abad
ola, münafiklar bedbapt ola. Sırlar mesut ola, gönüller mesrur ola. Er Hak-Muhammed-Ali
yardımcımız, gözcümüz ola. On İki İmamlar, On Dört Masum-u Paklar, On Yedi Kemerbestlerin
katarından, didarından ayırmaya. Pirimiz, üstadımız Hünkâr Hacı Bektaş Veli, ceddim Seyyid
Köse Süleyman Efendimiz vekilimiz ola. Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, On İki İmamların, On
Dört Masum-u Pakların, On Yedi Kemerbestlerin, Kırkların, Seksen Bin Urum Erenlerinin,
Doksan Bin Horasan Erenlerinin, Yüz Bin Gayb Erenlerinin, Yüz Yirmi Dört Bin veli ve*

21 Talipler secdede iken dede gülbank okumaya, kamber saz çalmaya devam etmektedir. Bu genel bir durumdur. Bu sebeple her hizmette tekrar edilmeyecektir.

nebinin, masumların keşfi keramelleri, seyr-i nazarları üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Eli yerde, yzi yerde, Hak'ın huzurunda 'Allah Allah' diyen bu güzel canlarımızın isteklerini, dualarını, muratlarını kabul eyleye. Ver Allah'im ver; iş isteyenlere iş ver, can isteyenlere can ver, evlat isteyenlere hayırlı evlatlar ver. Kurbanlarımızı, lokmalarımızı dergâh-ı izzetinde kabul eyle. Gerçeğe h.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra bacılar ve dervişler secdeden kalkarak edep erkân üzere otururlar.



Fotoğraf 2. Delilin Uyandırılması

3.2.2. Kurban Sahibi Bacıların Dualanması

Gülbank tamamlanıp talipler secdeden kalkınca kurban sahibi bacılar, içinde kurbanların yüreklerinin bulunduğu tabaklarla dedenin huzuruna gelir ve yan yana dizilirler. Bacılar, sakalları salınmış biçimde, yani yağlıklarının uç kısımları gğslerinden aşağı bırakılmış hâlde, tabakları ellerinde dar duruşunda beklerler ²².

22 Bacılar delil uyandırılırken cem erenlerinin arkasında durmaktadırlar. Çünkü delil, uyandırılana kadar bacılara gösterilmez. Bu sebeple cem erenlerinin arkasında dururlar. Delil ile aralarına cem erenleri girmiş olur.

Bu sırada gözcü bacıların yanına gelir ve asasıyla yarım halkanın başına geçer. Dede, kurban sahibi bacılar için gülbank okumaya başlar:

Bismişab Allah Allah. Kurbanlarımız, lokmalarımız kabul ola; muratlarımız basıl ola, ocaklarımız aydın ola, binalarımız daim ola. Geldiğimiz yoldan, durduğumuz dardan, yapmış olduğumuz hayır hizmetlerden şefaatler göresiniz. Pirimin, ecdadımın himmet-i kerametleri üzerinizde hazır ve nazır ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra bacılara “Tabaklarınızdan niyaz alın.” der. Bacılar tabaklarından niyaz alırlar. Ardından gözcü, bacıların ellerindeki tabakları alarak delilin önüne dizer ve üzerlerine bir yazma örter. Bacıların belirli bir sayısı yoktur. O gün kaç çift/aile kurban kesecekse ve dar kurbanı sahibi olan çiftin bacıları kimlerse onlar meydana kalkar.

Dede, kurban sahibi bacıların tabaklarını dualadıktan sonra bacılar getirdikleri günlük, şeker, karanfil, yağ, tuz ve mercanı alarak meydana gelir ve dara dururlar. Dede bunları da dualar. Bacılar niyaz alıp yerlerine geçerler.



Fotoğraf 3. Kurban Sahibi Bacıların Tabaklarındaki Yürekleri Dedeyle Dualatması

3.2.3. Günlük Hizmeti

Dede, gözcüyü çağırır. Gözcü gelir, dedenin önünde edep erkân oturur. Gözcünün elinde közlerin bulunduğu kürek vardır. Dede gnlđ²³ kzn üzerine atarken gülbank okur. Dede “Bismişah Allah Allah, gittiği yerler gam, keder, gaile, gasavat, kıtlık, yokluk görmeye, dertlere deva ola, hastalara şıfa ola, Allah Allah.” der.

Közlerin zerindeki günlüğün dumanı ttmeye başlar. Meydanevinde bulunan bacılar ve dervişler, bu dumanı içine çekmeye başlar. Gözcü, dumanı tüten günlüğü önce delilciye götürür. Delilci, iki eliyle dumanı kendine doğru çekerek “Allah, Muhammed, ya Ali” der. Gözcü krekteki günlüğü dedeye götürür. Dede de “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek dumanını kendine eker. Gözcü sonra günlüğü kambere götürür. Kamber de “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek günlük dumanını içine eker. Gözcü krekteki günlüğü topluluğn içerisinde dolaştırmaya başlar. Dolaştırırken dumanını insanların arasında üfler. Dervişler ve bacılar bu dumanı “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek ilerine ekerler. Gözcü günlüğü önce dervişler sonra bacılar arasında dolaştırdıktan sonra küreği kapıkuluna verir. Kapıkulu günlüğün olduğu küreği alıp dışarı çıkar ve oradan bağırır “Altı ay kokusu, altı ay korkusu” der. Dede “Eyvallah” diye karşılık verir. Gözcü gelip yerine geçer. Günlük bazen kapıkulu bazen de gözcü tarafından aş ocağına götürülüp ateşe dökülür.

23 Toplumda günlük olarak anılan bu tütsü, ak günlük sakızıdır. Akgnlk ağacından elde edilen reçine kurutulup alternatif tıpta da kullanılmaktadır.



Fotoğraf 4. Günlük Hizmeti-Dedenin Günlüğü Gözcünün Tuttuğu Kürekteki Közlerin Üzerine Dökerken

3.2.4. Aşçının Dualanması

Kasap meydana gelip dara durur ve “Kazanı ateşe koyuyorum, hayır himmet eyleyin erenler.” der. Dede ve toplum birlikte “Himmet erenlerden, kabulü Hak’tan olsun.” diyerek karşılık verir. Bunun üzerine dede, kasaba “Kazanı ateşe koyabilirsin.” der.²⁴

3.2.5. Gözcü, Mercancı Bacı, Kapıkulunun Dualanması

Dede “Gözcü Baba, Mercancı Bacı, Kapıkulu meydana” der. Bu üç hizmetçi gelip Dedenin karşısında dara dururlar. Dede gülbank okumaya başlar:

24 Katılım sağlanan Kabakdere köyündeki cemlerde ayrıca aşçı hizmetini yürüten bir hizmet sahibi bulunmamaktadır. Bu hizmet de kasap tarafından yerine getirilmektedir. Kasap, dua almak için meydana geldiğinde yerine başka bir hizmetliyi ya da cem erenlerinden birini bırakır. Eğer kazan başında kalacak biri yoksa aşçı hizmetini de üstlenen kasap meydana gelmez. Bu nedenle söz konusu hizmet, kasabın meydan evinde bulunduğu durumlarda icra edilmektedir.

Bismişah Allah Allah, bizmetleriniz kabul ola, muratlarınız hasıl ola, ocaklarınız aydın ola, binalarınız daim ola, geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır bizmetlerden şefaatler göresiniz. Pirimin, ecdadımın himmeti kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Gerçeğe h müminlere ya Ali, Allah eyvallah²⁵

Bu üç hizmeti gülbank bitince delilden niyaz alıp yerlerine geçerler. Gözcü yerine, Kapıkulu kapıya, Mercancı Bacı bacılar arasındaki yerine geçer.



Fotoğraf 5. Dedenin Darda Duran Gözcü, Kapıkulu, Mercancı Bacıyı Dualarken

3.2.6. Kurban Sahibi Sorgu Hizmeti

Abdal Musa Ceminde sorguya bütün köy halkı ve musahibi ile Musahip Kurbanı Ceminde musahip olacaklar meydana çıkarken Dar Kurbanı Ceminde len kişinin Dar Kurbanı hizmetini kim grecekse o kişi seccadeye çıkmaktadır (Ersal; 2016:

25 Dede cemde bu üç hizmet sahibine cem sırasında yukarıda verdiğimiz gibi gülbank verir. Ancak dedenin icra defterinde bu gülbank şu şekilde yer almaktadır.  hizmet sahibi gelip dara durur.

Dede: “Bismişah Allah Allah, Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaatler göresiniz, dar çeken didar göre, didar gören ceennem narı görmeye, Fatma Ana muratlarınızı vere, gerçeğe h mümine ya Ali hâl!”

451). Köse Süleyman Ocağı cemlerinde post üzerinde dara durma ve sorgu hizmeti İkrar Kurbanı Cemi, Musahip Kurbanı Cemi ve Görgü-Sorgu Cem hizmetinde yapılmaktadır. Gözcü tarafından post serilir. Dede, post serilirken ve toplanırken dualar, hizmet yapılır. Ancak Dar Kurbanı Ceminde post üzerinde dara durma yoktur. Bunun sebebini dedeye sorduğumuzda dar hizmeti için posta gerek olmadığını, delilin yani “Hak-Muhammed-Ali” nurunun yeterli olduğunu ifade etmiştir. Gözcü, Mercancı Bacı ve kapıkulu hayırlı aldıktan sonra delil huzurunda ikrar verilir.

3.2.7. İbrik Hizmeti²⁶

Dede, Gözcüye “Gözcü baba, ibrik gelsin.” der. İbrik hizmetini yapan derviş ve bacı gelirler, delile niyaz alırlar. Delinin önünde ibriği birlikte tutarlar. Sonra derviş ibriğin bulunduğu tepsiyeye üç kere az miktarda su döker. “Allah” der biraz su döker, “Muhammed” der biraz su söker, “ya Ali” der biraz su döker. Sonra bir adım geri çekilir, bacı ile birlikte ibriği tutarak darda dururlar. Dede gülbank okumaya başlayınca ibriği yavaş ve dairesel hareketlerle çevirirler. Dede: “Bismişah Allah Allah, manay-ı marifet, nur-u hakikat, hizmet-i Muhammed, Muhammed'den şefaet, Ali'den hidayet ola, gerçeğe hü müminlere ya Ali, Allah eyvallah.” der. Gülbankı tamamlar, böylece cem erenlerinin abdesti alınmış olur. İbrikçi bacı-derviş tekrar delile niyaz alıp yerlerine geçerler.

26 İbrik ve süpürge hizmetleri cem süresince ikrar verme, musahip olma, görgü-sorgu hizmetleri sonrasında da aynı şekilde icra edilmektedir. Bu sebeple makalede ritüeller icra edildikçe sadece isim olarak yer verilecektir.



Fotoğraf 6. İbrik Hizmetini İcra Eden Derviş ve Bacı

3.2.8. Süpürge Hizmeti

Dede, ibrik hizmeti tamamlanınca süpürgeci bacı-dervişi çağırır. Süpürge hizmeti için bacı ve derviş gelirler. Sprgeyi ellerine alıp yere delile paralel olacak şekilde koyarlar, süpürgeye niyaz alırlar. Sonra ikisi birlikte süpürgeyi tutup delile doğru süpürgeyi üç kere sprrler. Sprrken ‘‘Allah, Muhammed, ya Ali’’ derler. Sprdkten sonra derviş ve bacı bir adım geri gider, süpürgeyi tutarlar. Dede gülbanka başlar: ‘‘Birmişah Allah Allah, Salk-ı Salman, Mülk- Süleyman, kr olası Mevran, Seyd-i Selman’ın himmet-i kerametleri zerlerinize hazır ve nazır ola, gerçeğe h müminlere ya Ali, Allah eyvallah’’ der gülbankı bitirir.

Süpürgeci bacı-derviş, Dede gülbank okurken süpürgeyi dairesel hareketlerle yavaşa çevirirler. Dede gülbankı bitirince bacı ile derviş süpürgeyi delile paralel olacak şekilde yere koyup üzerine niyaz alırlar. Niyaz aldıktan sonra delilin n kısmına ibriğin yanına süpürgeyi bırakıp delile arkalarını dönmeden yerlerine geçerler.



Fotoğraf 7. Süpürge Hizmetini İcra Eden Derviş ve Bacı

3.2.9. Görgü-Sorgu Hizmeti

Görgü-Sorgu hizmetinde dede musahipli çiftlere, yıl içerisinde neler yaptıklarını, yola dair sorumluluklarını yerine getirip getirmediğini sorar. Çiftler de post üzerinde bu sorulara cevap verir. Dardan alma hizmeti öncesi merhumun dara duracak yakınları da dar kurbanları tığlandığı için onların da görgü-sorgusu yapılmaktadır. Vefat eden kişinin yakınları görgü-sorgudan geçmeden merhum dardan indirilmez.

Görgü-sorgu hizmeti başlamadan önce dede, gözcüye görgü-sorgudan geçecek birilerinin olup olmadığını sorar. Gözcü esasını havaya kaldırıp başının üzerinde çevirir ve olduğunu söyler. Dede, gözcüyü çağırıp postu²⁷ eline verir.²⁸ Gözcü, esasını sol omzuna alıp elinde postla dara durur. Dede, sağ elini sol göğsünün üzerine

27 Post, geyik derisindedir. Postun açılması ve toplanması dua ile yapılmaktadır.

28 Dede post açılmadan önce Ahzap suresi 56. ayeti okuyabilir. Dedenin icra defterinde ayet şu şekilde yer almaktadır. “Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygambere hep salat ile ikramda bulunurlar. Ey iman edenler, haydi O’na teslimiyetle salat ve selam getirin.” Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin (Altuntaş ve Şahin (Haz.), 2011: 469).

koyarak gülbanka başlar. Bu sırada darda duran gözcü, postu iki eliyle tutar ve dairesel hareketlerle çevirir. Dede şu gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Elif Allah, Lam Muhammed, Mim Ali, Cim Cebrail. Cebrail'in serdiği post ola. Kerkelar Meydanı'nda serilen bu post üzerinde görülüp sorulanlar ahirette sorulmaya. Didarı cennet ola, gnabları af ola, postları kadim ola. Yzşleri ak, gönülleri pak ola. Rabbimin himmet-i kerametleri üzerlerinde hazır ve nazır ola. Gerçeğe h, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede bu sözlerle gülbankı tamamlar. Gözcü posta niyaz olur ve dede kürsüsünün önüne postu serer. Gözcü postu serdikten sonra posta niyaz olur. Gözcü kalkıp dara durur.



Fotoğraf 8. Görgü-Sorgudan Geçen Kurban Sahipleri

3.2.9.1. Medet-Mürvet

Medet-Mürvet ritüeli yapılmadan önce meydanaevi kapısından dede kürsüsünün önüne kadar ince uzun bir halı serilir. Çünkü dervişler ve bacılar bu halıda sürünerek dede kürsüsünün önüne kadar gelecekler ve görgü-sorgudan geçeceklerdir. Dede, gözcüye görgü-sorgudan geçecek olanları alıp dışarı çıkmasını onlara tövbe ettirmesini söyler. Gözcü, o gün cemde kurbanı kesilen musahipli dar kurbanı sahiplerini ve

görgü-sorgudan geçecek olan diğer musahipli çiftleri sırasıyla cemevinin dışına çıkarır. Dışarıda tövbe ettirdikten sonra meydanevinin kapısına getirir. Önce ilk derviş halının başına gelir ve yüzüstü uzanıp sürünmeye başlar, ardından ikinci derviş uzanır ve sürünmeye başlar. Bu sırada iki kollar yanda serbest halde bırakılmıştır. Sürünürken kesinlikle ellerden destek alınmaz. Sürünüp ilerlerken yüzün sağ ve sol taraflarını haliya sürerek ve ayaklardan destek alınarak ilerlenir. Bacılar sürünmez, onlar dervişlerin arkasından emekleyerek gelirler.²⁹ Dervişler haliya yattığı andan itibaren hem dede hem de topluluk “Medetine medet, mürvetine mürvet.” diye yüksek sesle ve hep bir ağızdan söylerler. Dervişler sürünerek bacılar ise emekleyerek posta kadar gelirler. Posta gelen ilk derviş posta niyaz olur, dara durur. Posta niyaz olan ikinci derviş de kalkıp dara durur. Görgü-sorgudan geçecek dervişlerden yaşı büyük olan başa geçer. İki derviş iki bacı olarak sıralanırlar. Eğer görgü-sorgudan geçecek olan dervişlerden biri hizmet sahibi ise başa hizmet sahibi derviş geçer. İki derviş posta niyaz olup dara dururlar. Arkalarından gelen iki bacı da önce posta sonra sırasıyla dervişlere niyaz olup dara dururlar. Bacılar dervişlerin önce ayaklarına, sonra kemerbestlerine, sonra da sağ ve sol omuzlarını öperek dervişlere niyaz olurlar. Musahip olan bu çiftler dara dururken eşler birbirlerinin yanına geçmezler³⁰ ve bacılar birbirlerine niyaz olmazlar. Dört kişi dedenin karşısına geçerler. Dede “Bacılar bacılarla, dervişler dervişlerle boyunlaşsın.” der. Bunu üzerine bacılar ve dervişler birbirleri ile “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek sarılırlar. Ardından tekrar dara dururlar.³¹

29 Medet-Mürvet ritüeli, geçmişten günümüze sürdürülen uygulamalardan biridir. Sözlü kaynaklardan derlenen bilgilere göre eskiden dervişler ve bacılar, “çaltı” adı verilen kalın ve dikenli odun parçaları üzerinde sürünerek posta gelir, burada görülüp sorulurlardı. Bu uygulamanın yolda çekilen çileyi sembolize ettiği aktarılmaktadır. Günümüzde ise bu uygulama mevcut değildir. Ritüel gerçekleştirilmeden önce meydan evi kapısından posta kadar uzun ve ince bir halı serilmektedir.

30 Cemde yapılan hizmetler sırasında eşler, kardeşler, anne-oğul, baba-kız yan yana gelmezler. Karışık oturarak (toplum arasında bu arpalı-buğdaylı olmak olarak geçmektedir.) toplumun kaynaşması gerekmektedir. Cemde cinsiyet yoktur, kadın-erkek ayrımı yapılmaz. Hizmetler sırasında ayrıca bu hususa da dikkat edilmektedir.

31 Musahipli çiftler dara durduğunda dede, A'râf suresinin 23. ayetini okuyabilir. Dedenin icra defterinde de bu ayete yer verildiği görülmektedir. Ayetin anlamı şu şekildedir: “Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen mutlaka hüsrana uğrayanlardan oluruz.” (Altuntaş ve Şahin (Haz.), 2011: 166).



Fotoğraf 9. Görgü-Sorgudan Geçmeden nce Medet-Mürvet Ritelini İcra Eden Kurban Sahipleri

3.2.9.2. Katar Olma

Dede, “Evet, düşün posta, katar olun.” der. Başta duran derviş posta secdeye yatar. Arkasındaki derviş, sağ elini ndeki dervişin sırtına koyar ve yüzünü onun üzerine kapatır; sol eli ise yerededir. Dervişin arkasındaki bacı da sağ elini dervişin üzerine koyarak yüzünü kapatır; sol eli önündeki derviş gibi yerededir. Bacının arkasındaki diğer bacı da aynı şekilde sağ elini önündeki bacının üzerine koyar ve yüzünü onun üzerine kapatır. Çiftler posta düşüp katar olduktan sonra dede görgü-sorguya başlar.

Dede, “H erenler, geldiğiniz Ali yolu, durduğunuz Mansur Darı. Hak cesedinize can verdi, kalbinize iman verdi. Ağzınız Ali, diliniz mürşit. Erenler meydanında, pir divanında dillisiniz, dişlisiniz. Ne gördünüz, niye geldiniz? Baş kaldırın, dile gelin. znzdekini ele verin.” der. Dede böyle dedikten sonra dervişler ve bacılar kalkıp dara dururlar. Başta duran derviş Dedeye cevap verir: “Hak-Muhammed-Ali yolunda görülüp sorulmaya geldik.”³² der. Dede “Eyvallah” der. Dede başta duran dervişe dört

32 Baştaki derviş, “Hak gördük, Hak işittik. Er meydanında, pir divanında görülüp sorulmaya geldik.” şeklinde de cevap verebilmektedir. Yukarıda ise cemler sırasında en sık verilen cevap

can adına sorular sorar, derviş cevaplar. Bu sorular, vefat eden kişi hakkında olmayıp kişilerin yıl içinde yaptıkları davranışlara ve yola dair genel hususlara yöneliktir. Derviş soruları cevapladıktan sonra çiftler tekrar katar olurlar. Bunun üzerine dede şu gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Nûr-ı Huda, Muhammed Mustafa. Muhammed'den şefaet, Ali'den hidayet ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra “Kalkın ayağa.” der. Çiftler ayağa kalkarak tekrar dara dururlar. Ardından dede ikinci gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Lokmalarınız, kurbanlarınız kabul ola; muratlarınız hasıl ola, ocaklarınız aydın ola, binalarınız daim ola. Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaetler göresiniz. Pirimin, ecdadımın himmet-i kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Burada sorulanlar ahirette sorulmaya. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra dört kişinin her biri posta niyaz eder ve yerlerine geçer. Cem akşamı dar kurbanı sahiplerinin görgü-sorgusu tamamlandıktan sonra dede, gözcüden esasını ister. Postundan kalkarak dede kürsüsünün önünde edep erkân üzere durur ve asa elindeyken gülbanka başlar. Dede gülbanka başladığı anda herkes secdeye kapanır. Dede, “Hü erenler, öz birliğiyle Allah Allah, cem birliğiyle Allah Allah, hâl birliğiyle Allah Allah.” dediğinde gözcü postu toplayıp dışarı çıkarır. Dede gülbanka şöyle devam eder:

Lanet olsun münkir münafiklara, zulüm olsun yalancılara. Lanet olsun Yezid'e, lanet. Cemimize, ibadetimize dil uzatanlara, yanlış düşünenlere lanet olsun. Allah isteklerinizi, dileklerinizi, muratlarınızı kabul eylesin. Gökten ayrı rahmet, yerden ayrı bereketler nasip eylesin. Cemlerinizi cem eylesin, cemlerinizi Kerklar Cemi eylesin. Dedelerinizin rubunu şad eylesin, postlarını kadim eylesin, erkânlarımızı keskin eylesin, sözlerini düstur eylesin.

Dede gülbanka devam ederken gözcü postu yeniden getirir. Dede post için de gülbank okur. Bu sırada talipler secdededir. Dede gülbank okurken gözcü, elinde postla darda durmaktadır. Dede şu sözlerle gülbankı tamamlar:

Postlarımız kadim ola, yüzleriniz ak ola, gönülleriniz pak ola. Rabbimin himmet-i kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

aktarılmıştır.

Gülbank tamamlandıktan sonra herkes secdeden kalkar. Daha sonra ibrik ve süpürge hizmetleri icra edilir. Post tekrar serilir.



Fotoğraf 10. Posta Düşüp Katar Olan Kurban Sahipleri

3.2.10. Erkândan Geçme Hizmeti

Erkân adı verilen nesne, 80-120 cm boyunda bir değnektir. “Tarik, erkân değneği, erkân ağacı, erkân çubuğu, alacadeğnek” gibi adlar verilen ve kutsal kabul edilen bu çubuk, ocakları tasniflemede kullanılacak kadar önem arz eder.

Alevi inanç sisteminde görgü hizmeti iki Şekilde yapılır. Bunlardan biri erkân veya tarik olarak adlandırılan çubuk ile yapılan sorgu hizmeti, ikincisi ise dedenin eli ile talibin sırtını sıvazlayarak yaptığı sorgu hizmetidir (Ersal, 2016: 286). Köse Süleyman Ocağı cemlerinde hizmete başlamadan önce erkân, dede tarafından kılıfından çıkarılır, hizmet başlar. Cemde ilk olarak o günün kurban sahibi olanlar erkândan geçerler. Cem sonunda icra edilecek olan dardan alma ritüeli için de öğleden sonra cem başlamadan kurban tığlandığı için dar kurbanı sahipleri de erkândan geçerler.

Dede “Erenler eteğiyle beraber herkes olduğu yere niyaz olsun.” der, topluluğun ortasına geçer, elinde erkân vardır. Dede meydanın ortasına geçerken “Allah Allah”

der, topluluk da “Allah Allah” demeye başlar. Dede, erkânı postun üzerine koyup erkâna niyaz³³ olur. Dede erkânla birlikte meydanın ortasına geçer. Böylece erkândan geçme ritüeli başlamış olur.

Dede, erkân kucagında meydanın ortasına geçer. Erkândan ilk olarak o akşam kurbanı kesilmiş olan musahipli çiftler ile dar kurbanı sahibi musahipli çiftler geçer. Cem günleri ilerledikçe ilk günden itibaren yıl kurbanı kesilmiş olan musahipli çiftler erkândan geçirilir. Cemlerin son gününde ise köyde cemlere katılmış olan musahipli çiftler birlikte erkândan geçerler.

Erkândan geçecek musahipli çiftler iki derviş ve iki bacı olarak meydana gelir. Önce posta niyaz ederler. Ardından iki derviş yüz yüze gelecek biçimde uzanır ve başlarını posta koyar. Dervişlerden biri sağ eliyle musahibine belinden sarılır; sol kolunu ise üzerine yatmadan arka tarafından çıkarıp uzatır. Diğer derviş de sol eliyle musahibine belinden sarılır; sağ kolunu üzerine yatmadan arka tarafından çıkarır. Dervişler ayaklarını uzatır ve başlarında kasketleri bulunur.³⁴

Dervişlerin ayak uçlarına bacılar gelir. Her bacı, kendi eşinin ayağına niyaz etmeyecek biçimde dizlerinin üzerine oturur ve dervişlerin ayaklarına niyaz eder. Bu sırada dede darda durmaktadır ve erkânı iki kolu arasına almıştır. Bu nedenle erkân görünmez. Topluluk ise yüksek sesle ve hep bir ağızdan “Allah Allah” der.

Dervişler ve bacılar posta yattıktan sonra dede gelir. Sağ eliyle dervişlerin başını “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek sıvazlar. Bir adım ilerler ve erkânı dervişlerin kemerbestlerine “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek sürter. Bunu üç kez tekrarlar. Üçüncüde yüksek sesle ve hızlı biçimde “Allah, Muhammed, ya Ali” der; ardından “Yatan şehitler uyansın!” ifadesini kullanır. Erkâna yatan dört kişi hemen kalkar.

Dede bir adım geri gider, darda durur ve erkânı iki eliyle tutar. Bu sırada gülbank okumaya başlar:

Bismişah Allah Allah. Altından geçen, suyundan içen cehennem azabı görmeye. Dertlere derman, gönüllere iman, hastalara şifa ola. Ver Allah'im ver; iş isteyenlere iş ver, can isteyenlere can ver, mal isteyenlere mal ver. Huzur isteyenlere huzur ver, evlat isteyenlere evlat ver. Altından geçen, suyundan içen cehennem azabı görmeye Allah'im.

33 Erkâna niyaz olmak; kutsal kabul edilen bu değneği üç yerinden öpmek manasına gelir.

34 Cem süresince dervişlerin başlarından kasketleri, bacıların başlarından yağlıkları çıkmaz.

Dede gülbank okurken dervişler sırasıyla önce posta, sonra dedenin ayağına, ardından kemerbestine ve erkâna niyaz ederler.³⁵ Erkâna niyaz ettikten sonra dedenin sağ ve sol omuz başlarını öperek sol kolunun altından arkasına geçerler. Bu sırada bacılar dizlerinin üzerinde oturur ve dervişlerin hizmetlerini tamamlamasını beklerler.

Dervişler, dedenin arka tarafına geçince sırtını öperler, delile niyaz olup³⁶ delile arkalarına dönmeden yerlerine geçerler. Dervişler, dedenin arkasına geçtiğinde bacılar da önce posta, sonra dedenin ayağına, kemerbestine, erkâna niyaz olurlar. Dedenin sağ ve sol omuz başlarını pp dedenin sol kolunun altından geçip dedenin sırtını pp delile niyaz olurlar ve delile arkalarını dönmeden yerlerine geçerler. Dar kurbanı ve yıllık kurbanı tığlanan musahipli çiftler erkândan geçtikten sonra önce dervişler ardından bacılar erkândan geçerler.



Fotoğraf 11. Erkândan Geçen Kurban Sahipleri

35 Erkâna niyaz olurken erkânın sağ ucu, ortası ve sol ucuna niyaz olurlar.

36 Delile niyaz olmak; dervişler ve bacılar delilin karşısına geçip iki eli ile ıřđı avular gibi yapıp yüzlerine sürerler. Bunu yapmayan delilin karşısına geçip secdeye yatma vaziyetinde eğilip yeri per.



Fotoğraf 12. Erkâna Niyaz Olan Kurban Sahipleri

3.2.11. Sakka Suyu Hizmeti

Erkândan geçme tamamlandıktan sonra sakkacı iki derviş meydana gelir. Ellerinde iki boş bakraç bir de on litrelik su bulunmaktadır. Sakkacı dervişler, meydana geldiği zaman topluluğun her bir bireyi olduğu yerde darda durur.³⁷ Sakkacı dervişler, “Hayır himmet eyleyin erenler.” der. Dede ve topluluk bir ağızdan cevap verir “Himmet erenlerden gayret Ali’den.” der. Sakkacı dervişler, bakraçlara su doldurmaya başlar. Bu sırada topluluktan ses çıkmaz.

Dede “Allah, Muhammed, ya Ali” der ve Dede darda sessizce suyun bakraçlara doldurulmasını bekler. Sakkacı dervişler, suları doldurduktan sonra bakraçları ellerine alıp darda dururlar. Dede elindeki erkânla bakraçların içinde bulunan suyu karıştırarak ve gülbank okumaya başlar:

37 Sakkacılar meydana geldiğinde herkes bulunduğu yerde dar vaziyeti alır. Yapılan mülakatlarda, sakkacılar sakka suyuyla birlikte meydana geldiğinde kişinin hareket etmesinin uygun görülmediği ve böyle bir durumda kişinin başına olumsuz olaylar gelebileceğine inanıldığı aktarılmıştır. Cem sırasında kayıt aldığımız esnada biz de yerimizden kimıldamamız ve dar vaziyetine geçmemiz konusunda uyarıldık.

Bismişab Allah Allah,³⁸ Allahümmesalli ala seyyidine Muhammed ve ala ali seyyidina Muhammed, Hak birsin Muhammeden Resullullah, Aliyul Veliyullah, Mürişid-i Kamilullah, şefaata ya Resullullah, altından geçen suyundan içen, cehenneme azabı görmeye Allah, dertlerimize derman, gönüllerimize iman, bastalarımıza şifa nasip eyle Allah, gittiği yerler gam, keder, gaille, gasavat, katlık, yokluk görmeye Allah, dertlerimize derman ola, gönüllerimize iman ola, delillerimizi rûşan eyleye, postlarımızı kadim eyleye, erkânlarımızı keskin eyleye, sözlerimizi üstün eyleye Allah, cümlemizin sofralarına, hanelerine Halil İbrahim bereketi vere Allah, kazançlarımız çok ola, bol ola, uğurlu ola, ver Allah'ım ver, iş isteyenlere iş ver, mal isteyenlere mal ver, can isteyenlere can ver, evlat isteyenlere hayırlı evlatlar ver, cümlemizin isteklerini, dileklerini, muratlarını kabul eyleye Allah, cümlemizi birlikten, beraberlikten, saygıdan, sevgiden, güzellikten, hoşgörüden ayırmaya Allah, altından geçen suyundan içen, cehennem azabı görmeye Allah.

Sakkacı dervişler, bakraçlarını alıp delilinin ön kısmına koyarlar, üzerine bir tülbent örterler. Posta niyaz olup yerlerine geçerler ve hizmetini tamandıktan sonra dede meydanın ortasına gelip dara durur. Dede iki kolunu çapraz şekilde bağlar, bu esnada erkân ise dedenin kolları arasındadır. Dede önce sağa bakar; “Hü erenler, buraya kadar hizmetlerimizi tamamladık.” der, sonra sola bakar “Hü erenler, buraya kadar hizmetlerimiz tamamladık.” der, sonra yukarı bakar “Hü erenler, buraya kadar hizmetlerimizi tamamladık.” der. Ardından postun önüne gelir “Cümlemizin niyazı.” der, erkânı postun üzerine koyar, niyaz alır. Dede niyaz aldıktan sonra tüm toplum bir ağızdan “Allah Allah” demeye başlar. Dede, dede kürsüsünün önüne geçip gözcünün esasını elinde alarak gülbanka başlar. Dede gülbanka başladığı anda tüm talipler secdeye düşer.³⁹ Dede, gülbankı tamamladığında topluluk secdeden kalkar. Edep erkân olunur. İbrik ve süpürge hizmetleri icra edilir.

38 Dede gülbank okurken erkânın bir ucu ile bir bakracın içindeki suyu, diğer ucu ile diğer bakracın içindeki suyu karıştırır. Sakkacılar, bakracı göbekte hizasında kaldırıp darda dururlar.

39 Topluluk secdeye kapandığında dede tarafından okunan gülbank yukarıda aktarıldığı için burada tekrar verilmemiştir.



Fotoğraf 13. Dede Sakka Suyunu Dualarken

3.2.12. İç Lokması ve Yürek Hizmeti

İbrik ve süpürge hizmetleri tamamlandıktan sonra dede “Erenlerin sefasına lokmacı bacı ve kurban sahipleri aş ocağına, sofra oluyoruz.” der. Meydanevinin bir köşesine kurban etlerinin pişirildiği kazan getirilir.⁴⁰ İç lokması cemden önce tığlanan kurbanların etinden hazırlanmaktadır. Lokmanın cem erenleri arasında paylaşımı bize lokmanın kutsal paylaşım değerini göstermektedir. Kurban sahipleri ve lokmacı bacılar küçük plastik kaselere kurban etlerini pay etmek için giderler. Bu sırada dede, cemin başında kurban sahibi bacıların getirdiği ve delilin önünde duran tabaklarda yer alan yürekleri yedirmek için kurban sahiplerini çağırır. Bu tabaklarda kurbanların yürekleri bulunmaktadır. Bu yürekler, aynı kazanda piştiğinden yüreklerin ayırt edilebilmesi için yüreklere kürdan batırılıp işaretlenir. Dede yüreklerdeki kürdan sayısına göre kurban sahiplerini çağırıp yüreklerden birer lokma dua ederek yedirir. Kurban sahibi dervişlerden kimin tabağı dedenin elinde ise dede onu çağırır. Gelen

40 Kurban etlerinin olduğu kazan cem meydanına getirilmeden önce meydanevinin bir köşesine bir muşamba serilir. Muşambanın üzerine tahtadan yapılmış bir platform konulur. Üzerine kazan yerleştirilir. Kazanın başında, kurban sahibi bacılar ve kurban etini dağıtan lokmacı bacılar vardır.

derviş dizlerinin üzerinde oturur. Dede; “Kurbanların kabul olsun, muratların hasıl olsun, ocakların aydın olsun, binaların daim olsun.” der ve yürekte bir lokma yedirip musahibi ile birlikte yemesi için tabağı dervişe verir. Gelen derviş önce delile niyaz olur, sonra dizlerinin üzerine oturur, yürekte bir lokmayı yedikten sonra yerine geçer.

Meydanevine getirilen kurban kazanın başına geçen lokmacı bacılar ve kurban sahipleri, piŐirilen kurban etlerini kk plastik tabaklara eşit Şekilde pay ederler. Bu tabaklar topluluğa dağıtılır ancak dede izin vermeden kimse yiyemez. Herkese dağtıldıktan ve dede dua verdikten sonra i lokması yenir. Eğer eksik kalan ya da alamayan olmuŐsa herkesten alınarak tekrar pay edilir ve o kişilere de verilir. Herkese i lokması dağtıldıktan sonra dede, kendi önündeki tabaktan bir lokma alır, “Yryenin işi yrsn” der ve kamberin ağzına bir lokma verir. Bundan sonra herkes i lokmasından yemeye başlar. Lokmalar yenildikten sonra topluluktan birkaç kişi boş tabakları toplar.

İ lokmalar yendikten sonra Fatma Ana, bir sofraya getirip meydanın ortasına açar. O günkü kurban sahiplerinin ve cemevine lokma getirmek isteyen taliplerin getirmiş oldukları çerezlerin hepsi bu sofraya dökülür. Çerezler, Fatma Ana ve Mercancı Bacı tarafından karıŐtırılır. Bacılara gözcü de yardım eder. KarıŐtırılan erezleri, Fatma Ana ve Mercancı Bacı büyük hasır çantalara koyarlar. Bu sırada topluluktan bir derviş ya da bacı erezleri koymaları için herkese birer poŐet dağtırır. Fatma Ana ve Mercancı Bacı, ellerine bir kse alıp herkesin poŐetine birer köse çerez koyar. Eğer erezler artarsa kimseye fazladan verilmez. Köyde ceme gelemeyen yaŐlılar ya da çocuklar için pay ayrılır. erez dağıtımını tamamladıktan sonra Fatma Ana ve Mercancı Bacı, dedenin önüne gelirler. Dede topluluğu edep erkâna olmaları için uyarır. Bacılar taliplere sorarlar; “Gökte yıldız çok, elimizde kantar terazi yok, bacı-derviş rıza mısınız?” Dede ve topluluk birlikte ve yüksek sesle “Rızayız.” diye cevap verirler. Bacılar bunu cem erenlerine  kez sorar. Cem erenleri de  kere cevap verir. Bacılar dara durur, dede dua vermeye başlar:

Bismişah Allah Allah, biŐmetlerinizi kabul ola, muratlarımız hasıl ola, ocaklarımız aydın ola, binalarımız daim ola, geldiğinizi yoldan, durduğunuzu dardan, yaŐmıŐ olduğunuzu bayır biŐmetlerden Şefaatler göresiniz, gerçeğe h müminlere ya Ali, Allah eyvallah.

Gülbankı tamamlar. Bacılar, delilden niyaz alıp yerlerine geçerler.



Fotoğraf 14. Dede Kurban Sahibi Dervişe Yürek Yedirirken

3.2.13. Mercan Hizmeti

Çerezler dağıtıldıktan sonra dede, Mercancı Bacıya hizmetini yapmasını söyler. Cemde sigara “mercan” olarak adlandırılmaktadır. Mercancı Bacı, delilden niyaz aldıktan sonra delile arkasını dönmeden meydan evinden dışarı çıkar. Kısa bir süre sonra mercanla geri döner. Mercancı dışarıda yaktıktan sonra avucunda saklayarak meydan evine girer.

Mercancı Bacı, kapıdan girdikten sonra avucunda sakladığı mercandan delile arkasını dönerek bir nefes alır. Arkasını dönmesinin sebebi, ateşi delile göstermemektir. Bu konuda mercancı bacı meydana ilk girdiği anda dede tarafından “Ateşi sakın delile gösterme.” şeklinde uyarılmıştır. Mercancı Bacı meydanın ortasına gelir, arkasını döner ve iki avucunda sakladığı mercandan bir nefes daha alır. Dedenin önüne geldiğinde tekrar arkasını dönüp bir nefes aldıktan sonra, dedenin talimatıyla mercancı ateşini göstermeden bir dervişe verir.

Ardından Mercancı Bacı, cebinden çıkardığı sigara paketini iki eliyle tutarak dedenin önüne gelir ve dara durur. Dede gülbank okurken Mercancı Bacı sigara paketini dairesel hareketlerle çevirmeye başlar. Dede şu gülbankı okur:

Bismişah Allah Allah. Hizmetlerin kabul ola, muratların basıl ola, ocakların aydın ola, binaların daim ola. Geldiğin yoldan, durduğun dardan, yapmış olduğun hayır hizmetlerden şefaatlere göresin. Gerçeğe bü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra Mercancı Bacı delilden niyaz alıp yerine geçer. Mercan hizmeti tamamlandıktan sonra dede, “Erenlerin sefasına, dervişler molaya; olduğunuz yere bir niyaz alın.” der. Herkes bulunduğu yere niyaz alır. Elinde yanan sigara bulunan derviş başta olmak üzere dervişler molaya çıkarlar. Bazı dervişler de Mercancı Bacının elindeki sigara paketinden birer tane alarak molaya çıkar. Dede, bacılardan da ihtiyacı olanların molaya çıkabileceğini söyler. Bunun üzerine bazı bacılar da niyaz alıp molaya çıkarlar.

3.3. Cem İçinde Cem: Hizmetler

Moladan sonra hizmetlerin icra edildiği bölüme geçilir. Dede ve görüşme yapılan kaynak kişiler, mola ardından yürütülen bu bölümü “asıl hizmetler” olarak adlandırmaktadır. Söz konusu hizmetlerin özellikle gece yarısından sonra başladığı ve gün ışınıncaya kadar devam ettiği aktarılmıştır. Bu nedenle çalışmada cemin bu kısmı “asıl hizmetler” başlığı altında değerlendirilmiştir. Yapılan görüşmelerde, dışarıdan gelen bir kişinin delil uyandırılana kadar meydan evinde bulunabildiği; hizmetlerin icra edildiği bu bölüme ise cem erenleri dışında kimsenin alınmadığı belirtilmiştir.⁴¹

Mola bittikten sonra bacılar ve dervişler meydana gelmeye başlarlar. İnsanlar gelmeye başladıktan sonra Kapıkulu dışarı çıkıp cemin başlayacağını, bacıların ve dervişlerin cem meydanına geçmesi gerektiğini yüksek sesle haber verir. Herkes toparlandıktan sonra hazırlıklara başlanır.

41 Katılım sağlanan cemlerde bu durum gözlemlenmiştir. Talipler, akşam 18.00-19.00 saatleri arasında toplandıkları cemevine çocuklarını getirmemektedir. Çocuklarını bırakacak kimseleri bulunmadığında ise çocuklar cem hizmeti süresince meydan evine alınmamakta, ceminin girişinde yer alan salon bölümünde cemin tamamlanmasını beklemektedir. Cemler sabaha karşı sona erdiği için uykusu gelen çocuklar bu bölümde uyumaktadır. Musahipliği olmayan yaşlılar da ceme geldiklerinde meydan evine alınmamakta, aynı bölümde beklemektedir.

3.3.1. Arpalı-Buğdaylı Olma Hizmeti

Bu hizmet başlamadan önce bacılar ve dervişler ayrı iken bu bölümde “arpalı-buğdaylı” yani kadın-erkek karışık oturmaktadır. Buna göre bir oturma düzeni oluşturulur. Bacılar ve dervişler, dede ve kamberin postuna göre bir oturma düzeni ayarlar. Dede, kamber ve delilcinin dahil olmasıyla tam bir halka oluşturulur. Toplumda bu oturma düzenine “saf olmak” denir. Ancak genelde tek halka olmaz çünkü ceme katılan cem erenleri sayısı fazladır. Bu sebeple bu halkanın dışında bir halka daha oluşturulur. Minderlerini alan bacı ve dervişler, bir kadın bir erkek düzeninde oturmaya başlarlar. Bu oturma düzeninde eşler, kardeşler, baba-kızlar, anne-oğullar yan yana gelip oturamaz. Herkes oturduktan sonra dede, cem erenlerine tekrar sorar: “Erenler; eşiyile, bacısıyla, kızıyla, ablasıyla, musahip bacısıyla yanyana oturan var mı?” Gözcü halkaya bakar; “Yok dedem.” der. Dede hasta ya da yüklü olan (hamile) varsa halkanın dışına çıkabileceğini söyler, müsaade eder. Eğer rahatsız ya da hamile olan varsa halkanın dışına çıkarak bir kenarda edep erkân olmuş vaziyette oturur.



Fotoğraf 15. Arpalı-Buğdaylı Oturan Bacılar Dervişler

3.3.2.  Bacı ve EŞik Hizmeti

Halkanın bir kısmı öncelikle açık bırakılır. Kapıda cem hizmetlilerinden  bacı beklemektedir.  bacı; Fatma Ana, Meryem Ana ve Hatice Ana'yı temsil etmektedir. Kapıkulunun yanında bekleyen  bacı, dede çağırdığında meydana gelir; hizmetlerini yaptıktan sonra halkada belirlenen yerlerine otururlar.

Herkes hazır olduğunda dede,  bacıyı çağırır: “Hak eşikten  bacı gelsin!” der.  bacı arka arkaya dizilir; iki elinin parmak uçlarını birleştirir, ellerini kendilerine doğru hareket ettirerek bir Şeyler toplar gibi meydana gelir ve dara dururlar. Dede,  bacıya “H bacılar, siz kimsiniz?” diye sorar.  bacıdan biri Şu Şekilde cevap verir: “Biz  bacıyız, Gürûh-ı Nâci'yiz, Kırklar Cem'i'nde sprgeciyiz. Süpürgeci Selman, kr olsun Yezid Mervan, zuhura gelsin Mehd-i shib-i zaman.”

Dede “Eyvallah” der ve  bacı için gülbank okumaya başlar:

BirmiŐab Allah Allah. Hizmetlerinizi kabul ola, muratlarınızı hasıl ola, ocaklarınızı aydın ola, binalarınızı daim ola. Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden Şefaatlere göresiniz. Fatma Ana'nın, Meryem Ana'nın, Hatice Ana'nın hüsn-i hizmetleri, keşf-i kerametleri, âlem-i saf nazarları üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Gerçeğe h, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra “Olduğunuz yere bir niyaz alın ve yerlerinize geçin.” der.  bacı delilden niyaz alıp yerlerine geçerler.



Fotoğraf 16. Darda Duran Üç Bacı

Üç bacının halkada yerleri bellidir. Her akşam cemde aynı yerlerine oturur. Üç bacıdan biri olan Fatma Ana, kamberin sağ tarafına; Mercancı Bacı, gözcünün sol tarafına; üç bacıdan biri de delilcinin sol tarafına oturur. Dede, gözcüyü ve yanına oturan bacıyı uyarır: “Bize yan döneceksiniz, yüzünüz karşıya bakacak.” der.⁴² Gözcü Baba ve bacı; dede, kamber, delilci ve delile karşı yan, halkaya bakacak şekilde otururlar. Oturma düzeni sağlandıktan sonra ibrik ve süpürge hizmetleri icra edilir.

3.3.3. Cemin Mühürlenmesi

Süpürge hizmeti tamamlandıktan sonra dede, Gözcü Baba'ya “Gözcü Baba, cemin kuruldu mu? Cemini yokla.” diye sorar. Gözcü Baba, “Cem tamamdır, dedem.” der. Dede “Eyvallah.” diyerek karşılık verir ve ardından “Oturun.” der. Gözcü, halkanın ortasında oturan bacının yanına geçip oturur. Üç bacı yerlerine geçtiği için halkada açık bırakılan yol kapatılır. Gözcü ile bacı, halkanın ortasında delile, dedeye ve kambere yan olacak şekilde otururlar.

42 Cem sürülürken gözcü halkanın ortasında oturmaktadır.

Dede, “Hü kapıkulu.” der. Kapıkulu, “Eyvallah dedem.” diye cevap verir. Dede, “Kapıda ne var?” diye sorar. Kapıkulu, “Hak var.” der. Bunun üzerine dede, “Hak bizimle olsun, bizi beklesin. Ali’nin kilidiyle kilitledik, Muhammed’in mühürüyle mühürledik. Hü erenler, âşıkta nişan, dervişte Kur’an gerek. Yolda yolakta, suda sulakta birbirinizden nicesiniz?” der.

Dede, kapıkuluna kapıyı mühürlettikten sonra delilden niyaz alıp yüzüne sürer. Ardından iki avucunu birleştirir ve “Hak sende.” diyerek delilcinin avucuna bırakır. Delilci, dedenin avuçlarından aldığı yüzüne sürer; iki avucu birleşmiş şekilde yanında oturan bacının avucuna “Hak sende.” diyerek bırakır. Dede, “Yüzünüze sürüp yanınızdakine öyle veriyorsunuz, özünüzü veriyorsunuz.” der. Cem erenleri, yanındaki kişiye “Hak sende bacı/derviş.” diyerek bu uygulamayı devam ettirir. Böylece uygulama bütün halka boyunca sürdürülür. İki halka bulunduğu için iki halkanın tamamlanması beklenir. Halkanın sonundaki kişi, özü teslim etmek için iki halkadan gelen aktarımın tamamlanmasını bekler.

Halka tamamlandıktan sonra cem erenlerinin özü kambere verilir. Kamber, yanında oturan Fatma Ana’dan alır, yüzüne sürer ve halkanın ortasında gözcünün yanında oturan bacıya “Hak sizde.” diyerek gönderir. Bacı alır yüzüne sürer, “Hak sende.” diyerek gözcüye verir. Gözcü yüzüne sürer ve “Hak sende.” diyerek dedeye gönderir. Dede, “Allah, Muhammed, ya Ali.” diyerek üç kez yüzüne sürer. Ardından “Allah, Muhammed, ya Ali.” diyerek delile verir. Böylece “Hak sende” hizmeti tamamlanmış olur.

Dede konuşmaya başlar:

Allah, Mubammed, ya Ali diyerek delil-i Şâb-ı Merdan’dan rızâ aldık, rızâlaştık, özümüzü Hakk’a teslim ettik. Sende sen, bende ben, bir gömlekte baş gösterdik. Zenginlik, fakirlik, güzellik, çirkinlik hepsi dışarıda kaldı. Hü erenler, şu anda Kırklar olduk. Hü erenler, şu anda neredeyiz? İbadetleyiz. Münkir ile münafiklar gaflet uykusuna düşmüş, siz ehl-i müminler saf saf olup ibadet etmektesiniz. Yolunuz Hak-Muhammed-Ali yolu. Gelme gelme, dönme dönme; gelenin malı, dönenin canı gider. Bu yol kaldan ince, kılıçtan keskindir. Canlar, demirden leblebidir yenilmez; ateşten gömlektir giyilmez; engin deryadır geçilmez; yüce dağdır aşılmaz. Canlar, yüce Allah meleklerini gecenin bu vaktinde ‘Benim yarattığım, kan dökecek, günah işleyecek dediğimiz kullarım ne yapıyor?’ diye yeryüzüne gönderir. Melekler yeryüzünde geçer. Bütün insanlar gaflet uykusuna düşmüş uyumaktadır. Melekler üzülür, Allah’ın huzuruna nasıl çıkacaklarını düşünürken gecenin bu vaktinde sizleri görürler. Siz güzel insanlar saf saf olmuş ibadet etmekte

ve Allah'ın ismini zikretmektesiniz. Melekler sevinçle Allah'ın buzuruna çıkar ve 'Öyle kulların var ki gecenin bu saatinde saf saf olmuş, ibadet etmektedirler.' diye Allah'a niyaz ederler. O güzel Allah, 'İşte ben o kullarımın günahlarını yetmiş bin defa affettim.' diye buyurur. İşte onlar sizlersiniz. Hak bizimle olsun, bizî beklesin.

Dede, “Öz birliğiyle Allah Allah.” der ve cem erenleri secdeye kapanır. Dede gülbank okurken talipler secdededir. Dede gülbankı tamamladığında toplum secdeden kalkar.

3.3.4. Tevhit Hizmeti

Talipler secdeden kalktıktan sonra dede “Bacılar dervişlerin sağ omuzlarına ellerini koysun.” der. Bacılar sağ ellerini dervişlerin omuzlarına koyarlar. Sol elleri sağ göğüslerinin üzerindedir. Dizlerinin üzerine oturan dervişler, iki ellerini dizlerinin üzerine koyarlar. Dede, neden böyle yapıldığını topluluğa açıklar; “Bu ne demek? Bacıların dervişlerin sağ omuzlarına ellerini koymanın manası; ben senin kardeşimim, sana teslim oluyorum demektir.” Dede sözünü tamamladıktan sonra kamber düvaz çalmaya başlar. Bu sırada bacılar ve dervişler öne ve arkaya doğru sallanırlar. Kamber şu düvazı okur:

*Muhammed Mustafa ey şab-ı merdan
Aliyyel Murtaza sana sığındım
Hatice Fatma Hasan Mücteba
Hüseyn'i Kerbela sana sığındım*

*Zeynel Abidinle Muhammed Bakır
Cennet bahçesinde bülbüller şakır
Cafer-i Sadık'a erdik çok şükür
Kazım, Musa, Rıza sana sığındım*

*Muhammed Taki'ye verelim salavat
Aliyyel Naki'den umarız imdat
Hasan Al Askeri elaman mürvet
Mehdi sahib liva sana sığındım*

*On Dört Masum-u Pak Gürubu Naci
On Yedi Kemberbest derdimin ilacı*

*Pirim Hacı Bektaş serimin tacı
Hünkâr-ı Evliya sana sızındım*

*Virdi derviş senin kulun kurbanın
Yarın arasatta ulu divanın
Senin mücrimlere çoktur ibsanın
Pirim Sca Baba sana sızındım.*

Kamber düvazı tamamladıktan sonra dede gülbanka başlar ve bütün cem erenleri secdeye kapanır.



Fotoğraf 17. Tevhit Hizmeti İcra Edilirken Bacıların Dervişlerin Sağ Omuzlarına Ellerini Koyması

Dede gülbankı sonlandırdıktan sonra yapılacak olan hizmetin anlamını açıklar: “Biraz önce bacılar, dervişlere teslim oldu. Şimdi derviş de diyor ki biz bir kardeşsiz, btnz. Bacı derviş omuz omuza.” der. Bacılar ve dervişler birbirlerinin omuzlarına ellerini atarlar. Kamber ritim değiştirip tevhit söylemeye başlar. Kollarını birbirlerinin omuzlarına atan bacılar ve dervişler ne ve arkaya doğru sallanmaya ve hep bir ağızdan “Allah Allah” demeye başlarlar.

*Muhammed'i candan sev ki
Ali'ye selman olasin
Ehlibeyt'e gönül ver ki
Ali'ye selman olasin*

*Allab Allab, Allab Allab
Allab Allab, Allab Allab⁴³*

*Muhammed'i hazır bil ki
Canı Hak'e hazır bil ki
Her gördüğün Hazır bil ki
Ali'ye selman olasin*

*Allab Allab, Allab Allab
Allab Allab, Allab Allab*

*Muhammed'e gönül kat ki
Ceht edip rebbere yet ki
Bir gerçekten etek tut ki
Ali'ye selman olasin*

*Allab Allab, Allab Allab
Allab Allab, Allab Allab*

*Hasan ile girdim ceme
Hüseyn sırrını deme
Musahipsiz lokma yeme
Ali'ye selman olasin*

*Allab Allab, Allab Allab
Allab Allab, Allab Allab*

*Zeynel Bakır, Cafer, Kâzım
Rıza'ya bağlıdır özüm*

43 Yinelenen bu kısımları dede söyler.

*Hatırın kırma şabbazın
Ali'ye selman olasin*

*Allah Allah, Allah Allah
Allah Allah, Allah Allah*

*Taki'ye, Naki'ye eriş
Askeri'de biter her iş
Mehdi'nin sırrına karış
Ali'ye selman olasin*

*Allah Allah, Allah Allah
Allah Allah, Allah Allah*

*Şab Hatayi'm özün ırma
Gerçekler gönlinü kırma
Her Âdeme sırrın verme
Ali'ye selman olasin*

*Allah Allah, Allah Allah
Allah Allah, Allah Allah.*



Fotoğraf 18. Tevhit Hizmeti İcra Edilirken Bacılar ve Dervişler Omuz Omuz

Kamber tevhitini bitirdiğinde dede gülbank vermeye başlar ve cem erenleri secdeye düşer. Dede gülbankı tamamladığında topluluk secdeden kalkar. Sonra dede, “Bacı derviş zincir olun.” der. Bacılar ve dervişler dizlerinin üzerinde oturup kollarını çapraz şekilde bağlar ve el ele tutuşurlar. Dedenin duası sırasında sazın ritmini düşürmüş olan kamber, ritmi arttırır. Bacılar ve dervişler çapraz şekilde bağladıkları kollarını sallamaya başlarlar. Kamber, tevhit söylemeye başlar.

*Medet ey Allah'ım medet
Gel dertlere derman eyle
Yetiş ya Ali Muhammed
Gel dertlere derman eyle*

*Allah Allah, Allah Allah
Allah Allah, Allah Allah*

*Hasan, Hüseyin aşkına
Yardım ederler düşküne
İmam Zeynel'in aşkına*

Gel dertlere derman eyle

Allah Allah, Allah Allah

Allah Allah, Allah Allah

İmam Bakır'ın katına

Cafer'in ilmi zıatına

Musa, Rıza hürmetine

Gel dertlere derman eyle

Allah Allah, Allah Allah

Allah Allah, Allah Allah

Şah Taki'nin hem Naki'nin

İmam Hasan'ül Askeri'nin

Yargulamak senin şanın

Gel dertlere dermen eyle

Allah Allah, Allah Allah

Allah Allah, Allah Allah

Gelip Hak'tan dilek dile

Mehdi sahib zıaman gele

Dedemoğlu secde kıla

Gel dertlere derman eyle.

Topluluk hep bir ağızdan ve yüksek sesle tevhit boyunca ‘‘Allah Allah’’ der. Tevhit biter ama kamber sazı çalmaya devam eder. Dede, gülbank vermeye başlar. Bu sırada zincir olan bacılar ve dervişler daha da hızlanırlar. Dede gülbankı bitirdiğinde bacılar ve dervişler de hizmeti tamamlar.



Fotoğraf 19. Tevhit Hizmeti Sırasında Bacılar ve Dervişlerin Zincir Olması

3.3.5. Miraçlama ve Kırklar Semahı

Bacılar yerden niyaz alarak dara dururlar, dervişler dizlerinin üzerinde otururlar ve elleri dizlerinin üzerindedir. Kamber miraçlamayı çalmaya başlar. Kamber miraçlamayı çalmaya başlayınca bacılar önce delilden niyaz alıp yüzlerine sürerler, ardından sağ taraflarında oturan dervişin başına ellerini değdirmeden niyaz alıp tekrar yüzlerine sürerler. Sonra sol taraflarında oturan dervişlerin başlarına ellerini değdirmeden niyaz alıp yüzlerine sürerler. Diğer ritüeller yapılan dek bacılar bunları yapmaya devam ederler. Kamber, şu sözleriyle Kırklar Semahını bitirir:

*Geldi çağırdı Cebrail
Hak Muhammed Mustafa'ya
Hak seni Miraç'a okur
Davete kadir Hüda'ya*

Evvel emanet budur ki
Piri, rehberi tutasın
Kadim erkâna yatasın
Tarik-i mstakyme

Muhammed skta vardı
Vardı Hak'ı zikreyledi
Şimdi senden el tutayım
Hak buyurdu veddiib

Muhammed'in belin bağladı
Anda abir Cebrail
İki gönül bir oluben
Heç yürüdüler dergba

Vardı dergb kapısına
Gördü orda bir aslan yatar
Arslan anda hamle kıldı
Korktu Muhammed Mustafa

Buyurdu Sırr-ı Kinat
Korkma Y Habibim dedi
Hatemi ađđına verdi
Arslan ister bir niŐane

Hatemi ađđına verdi
Arslan orda oldu sakin
Muhammed'e yol verube
Arslan gitti niŐaneye

Vardı Hak'ı zikreyledi
Evvela bunu söyledi
Ne heybetli Őirin varmıŐ
Hayli cevreyledi bize

*Gördü biçare derviş
Hemen yutmak diledi
Ali yanımdaydı
Dayanırdım ol Şabıma*

*Gel benim sırrı devletlim
Sana tabiyim ey Habibim
Eğilben secde kaldı
Eşığı kızılgâhına*

*Kudretten üç bon geldi
Süütü elma baldan aldı
Muhammed destini sundu
Nuş etti Aẓamettullah'a*

*Doksan bin kelam danıştı
İki ciban dostu dostuna
Tevbiti armağan verdi
Yeryüzündeki insana*

*Muhammed ayağa kalktı⁴⁴
Hep ümmetin diledi
Ümmetine rahmet olsun
Anda dedi kibriyaya*

*Eğilben secde kaldı⁴⁵
Hoşçakal Sultanım dedi⁴⁶
Kalkıp evine giderken⁴⁷
Yol uğrattı Kırklara*

44 Dervişler yerden niyaz alıp ayağa kalkarlar ve dara dururlar. Dede de ayağa kalkar, dara durur. Bacılar da delil ve dervişlerden niyaz almayı bırakır, dara durur.

45 Dar vaziyetinde olan dede, dervişler ve bacılar öne doğru biraz daha eğildiler.

46 Önce dede sonra bacılar ve dervişler iki kollarını yana saldılar. Bu ritüelleri önce dede, ondan gören bacılar ve dervişler hemen yaparlar.

47 Dede “Başınızı kaldırın” der. Dede, bacılar, dervişler başlarını yukarı kaldırır, kolları iki yanda salınmış halde ve ayakları dar vaziyetinde dururlar.

Vardı Kırklar makamına
Oturuben oldu sakî⁴⁸
Cümlesi de secde kıldı⁴⁹
Hazreti Emrullah'a⁵⁰

Muhammed sürdü yüzünü⁵¹
Hakk'a teslim etti özünü⁵²
Cebrail getirdi üzümü
Hasan Hüseyin ol Şab'a

Canım size kimler derler⁵³
Şabım bize Kırklar derler
Cümleden ulu yolumuz
Eldedir külli varımız

Madem size Kırklar derler
Niçin noksandır biriniz
Selman Şeydullah'a gitti
Ondandır eksik birimiz

Cümleden ulu yolumuz
Elledir külli varımız
Birimize neşter vursan
Bir yere akar kanımız

48 Dede, bacılar ve dervişler dizleri üzerinde oturup yerden niyaz alırlar.

49 Dede ve cem erenleri secdeye düşüp kalkar.

50 Dede ve cem erenleri sağ ellerini sol göğüslerinin üzerine koyarlar.

51 Dede ve cem erenleri secdeye düşerler, önce sağ yanaklarını sonra sol yanaklarını yere sürerler. Ardından tekrar kalkıp otururlar.

52 Dede ve cem erenleri sağ ellerini yere değdirip sol göğüslerinin üzerine koyarlar.

53 Cem erenleri sağ elleri sol göğüslerinin üzerinde dizlerinin üzerinde oturmaya devam etmektedir.

*Selman Seydullah'tan geldi
Hü deyip içeri girdi
Bir üzüm tanesini
Koydu Selman'ın keşkullahına⁵⁴*

*Kudretten bir el geldi
Ezdi bir engür eyled⁵⁵
Hatemi parmakta gördü
Uğradı bir müşkül hale*

*Ol şerbetten biri içti
Cümlesi de hayran oldu
Mümin müslüm üryan büryan⁵⁶
Heç girdiler semaha⁵⁷*

*Cümlesi de el çarpıben
Dediler ki Allah Allah
Muhammed bile girdi⁵⁸
Kırklar ile semaha*

*Muhammedim coşa geldi
Tacı başından düştü
Kemerini kırk pare oldu
Hepsi sardı Kırklara*

-
- 54 Dede bir üzüm tanesini havaya kaldırıp gösterir. Sol avucunda bulunan küçük bir poşetin içine koyar.
- 55 Dede avucunda tuttuğu poşetin içindeki kuru üzüm tanelerini sağ baş parmağı ile ezer, bu poşeti önündeki dede kürsünün yanına koyar.
- 56 Mısrasından itibaren kamber daha hızlı söylemeye başlar.
- 57 Delilcinin, kamberin, gözcünün yanında oturan üç bacı ile gözcü semaha girip dönmeye başlarlar.
- 58 Dede postundan kalkar, semaha girer. O da üç bacı ve gözcü ile semah dönmeye başlar. Dede miraçlamada semaha ilk gün girmiştir. Cem sürülen diğer günlerde kendisini temsilen süpürge hizmetini yapan dervişi görevlendirmiştir. Derviş, kamber “Muhammed bile girdi, Kırklar ile semaha” kısmını söylediğinde semaha girmiştir. Dede miraçlama kısmı başlamadan bu görevi süpürgeciye vermiş semaha nerede girmesi nerede çıkması gerektiğini anlatmıştır.

*Muhabbetler galip oldu
Yol erkân yerini aldı
Muhammed'e yol göründü
Hatırları oldu sefa*

*Muhammed evine gitti⁵⁹
Ali Hak'ı tavaf etti
Hatemi önüne koydu
Dedi Saddaksın yâ Ali*

*Erveli sen abiri sen
Zabiri sen bätini sen
Cümle sırlar sana ayan
Dedi Şab-ı Erliya*

*Şab Hatayi'm vakıf oldum
Ben bu sırrın özüne
Hak'ı inandırmadım
Özü çürük ervaba*

Kırklar Semahı tamamlandığında gözcü başta olmak üzere üç bacı yan yana dara durur. Dede şu gülbankı okur:

Bismişab Allab Allab. Semablarımız saf ola, günablarımız af ola. Semablarımız Hak için ola, gösteri için olmaya. Yüzlerinizi ak ola, gönüllerinizi pak ola. Semablarımız Kırklardaki Miraçlama ola. Rabbimin himmet-i kerameti üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Ne istekleriniz ne dilekleriniz, ne muratlarımız varsa vere. Gerçeğe hü, hü.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra “Olduğunuz yere bir niyaz alın.” der. Semah hizmetini yerine getirenler buldukları yere niyaz edip yerlerine geçerler.

59 Dede, semahtan çıkıp postuna oturur. Dedenin katılmadığı semahta süpürgeci dervişin semah hizmetini yaptığında derviş bu dizede semahtan çıkar.



Fotoğraf 20. Miraçlama

3.3.6. Turnalar- Gönüller ve İstekler Semahı

Dede semaha çıkmaları için kurban sahiplerinden ya da özünden gelenleri çağırır.⁶⁰ Semaha çıkarken grubun tekli sayı olması sağlanır. Eğer sayı on bir olursa o grup on ikiye tamamlanır. Semaha çıkan kişi sayısının tek sayı olması gerektiği gibi dönülen sayının da üç, beş, yedi gibi tekli sayı olması gerekmektedir.

Semah dönecek bacılar ve dervişlerin sayısı beş, yedi, dokuz gibi tekli sayıya ulaşınca semah dönecek kişiler kendi aralarında “Allah, Muhammed ya Ali” diyerek boyunlaşıp (kucaklaşıp), ardından dara dururlar. Kamber sazı çalmaya başlar. Kamber semahın sözlerine başlayınca semah dönecek olan bacılar ve dervişler de semaha başlarlar. Kamber sözlere başlayınca dar vaziyetinde duran semahçılar, sol göğüsleri üzerinde duran sağ ellerini yavaşça havaya kaldırıp yarım daire çizerek sol göğüslerinin üzerine getirdiğinde sağ göğüslerinin üzerinde duran ellerini yavaşça havaya kaldırıp yavaşça tekrar sağ göğüslerinin üzerine getirir. Yerlerinden kıpırdamadan darda dururlar. Bu

60 Semaha çıkanlardan biri gözcü oldu. Gözcü hizmete kaktığı için asasını ibrikçi dervişe verir. İbrikçi derviş, gözcünün asasını alıp gözcünün durduğu meydanın ortasında durur.

hareketler semahın hızlı olan yeldirme kısmı başlayanana dek devam eder. şu sözlerden sonra kamber semahı tamamlar:

*Gitme turnam gitme nerden gelirsin?
Sen nazlı canana benzersin turnam
Her bakışta beni mecnun edersin
Gönülden mihmana benzersin turnam
Has nenni neni dost nenni nenni⁶¹*

*Kaşlarında Mim Du-vası yazılır
Cemalinden türlü benler dzlr
Seni sevmeyenden Hak'tan üzülür
Pir Balım Sultan'a benzersin turnam
Has nenni nenni dost nenni nenni⁶²*

*Allah Allah Allah Allah⁶³
Pir Balım Sultan'a benzersin turna
Yr dlber yr canana yr
Durnam gökyüzünde pervane döner
Derili aşıklara badeler sunar*

*Açıklar senden inayet umar
Tabibe lokmana benzersin turnam
Pir Balım Sultan'a benzersin turnam
Has nenni nenni dost nenni nenni.*

- 61 İlk kıta tamamlandığında dede semahılara “Bir adım sağa” der, semahçılar bir adım sağa atıp tekrar dar vaziyetine geçip aynı hareketleri yapmaya devam ederler.
- 62 İkinci kıta tamamlandığında dede, semahılara “Bir adım sola ve geri” der, semahçılar bir adım sola atıp bir adım da geri giderler. İkinci kıta tamamlandıktan sonra kamber saz çalmaya başlar, bundan sonra “Allah Allah” diyecektir. Semahçılar dönmeye başlayacaktır.
- 63 Semahçılar daire şeklinde eller yere paralel olacak şekilde dönmeye başlarlar. Delilin karşısına gelindiğinde yüz delile dönülür, sağ el başın üzerinden geçirilip tekrar yere paralel hale getirilir. Semahçılar içerisinde elini başının üzerinden geçirmeyen delilin karşısına geldiğinde yüzünü delile dönüp üç kere ellerini birbirine vurup tekrar elleri paralel olacak şekilde dönmeye devam eder. Semahın hızlı söylenecek kısmı tamamlanana dek bu dönüş devam eder.

Semah da tamamlanır, dervişler bacılar yan yana sıralanır, dara durur. Eğer semah grubu içerisinde dervişlerden hizmet sahibi olan varsa başa geçer.⁶⁴ Dede gülbank okumaya başlar:

Bismişah Allah Allah, semahlarımız saf ola, günahlarımız af ola, semahlarımız Hak için ola, gösteri için olmaya, yüzleriniz ak ola, gönülleriniz pak ola, kurbanlarımız, lokmalarımız dergâh izzetinde kabul ola, ocaklarımız aydın ola, binalarımız daim ola, gerçeğe hü müminlere ya Ali, Allah eyvallah.

Dede semahçılara “Olduğunuz yere bir niyaz alın.” der. Semahçılar niyaz alıp yerlerine geçerler. Semah dönmek için diğer gruplar gelir.



Fotoğraf 21. Turnalar-Gönüllüler ve İstekler Semahı

3.3.7. Semahların Bağlanması

Semahlar üç, beş ya da yedi dönülüp tamamlandığında semahlar bağlanır, “Semah sonu dar tevhitî” yapılır. Semah dönen son grup yarım halka oluşturur. Dede, yeni

⁶⁴ Bu semah grubu içerisinde hizmet sahiplerinden gözcü ve ibrikçi bulunmaktadır. Dede, gözcüyü başa, ibrikçiyi yanına geçirir. Hizmet olarak gözcü başta olduğu için, ibrikçinin önüne geçmiştir.

hacı olan genç bacılardan birini bu halkanın başında bulunan dervişin karşısına geçirir. Yarım halka oluşturan semah grubu omuz omuza atarlar. Kamber “Semah sonu dar tevhitini”ni çalmaya başlar.

*Ağlar gezerim cihanda⁶⁵
Ali diye Ali diye
Yahvârırım Muhammed'e
Ali diye Ali diye*

*Bektaş-ı Veli'de hal var
Fatma Ana'da bir hayal var
Gece gündüz Hak'e'a yalvar
Ali diye Ali diye
Hasan Hüseyin inleşir
Felekler çağlar çağırır
Sinemde bülbül ötüşü
Ali diye Ali diye*

*İmam Zeynel semah tutar
Bakır Cafer'e tere yete
Kumru dost dost diye öter
Ali diye Ali diye*

*Musa Kasım'a danıştık
İmam Rıza'ya ulaştık
Şab'ın sevdasına düştük
Ali diye Ali diye*

*Taki Naki bu dediler
Askeri'ye hü dediler
Mehdi bir Kırklar yediler
Ali diye Ali diye.*

65 Kamber söze başladığı andan itibaren birbirlerinin omuzlarına kollarını atmış olan dervişler ve bacılar öne ve arkaya doğru sallanmaya başlarlar. Gözcünün karşısında olan bacı ise sözlerin başlaması ile birlikte delilden niyaz alır, secdeye düşer, kalkar, tekrar delilden niyaz alır, tekrar secdeye düşer. Yapılan bu hareketler tevhit bitene kadar devam eder.

*Kul Himmet'im katar katar
Gevher alır gevher satar
Arşullah'ta bir kuş öter
Ali diye Ali diye dost*

Dar tevhitü bitince halkanın dışında duran bacı hemen dara durur. Dede, diğer semah dönenlere “Ellerinizi salın” der. Dedenin bu sözünden sonra semahçılar ellerini birbirlerinin omuzlarından çekip dara dururlar. Dede, gülbank okumaya başlar:

Bismişab Allah Allah, semahlarımız saf ola, günahlarımız af ola, semahlarımız Hak için ola, gösteri için olmaya, yüzlerinizi ak ola, gönüllerinizi pak ola, Rabbimin himmet-i kerameti üzerlerinizde hazır ve nazır ola, dar çekenler didâr göre, didâr görenler cebennem narı görmeye, Rabbimin himmet-i kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola, tevellamız ve teberranız kabul ola, gerçeğe hü müminlere ya Ali,⁶⁶ Allah eyvallah.

Dede semah dönenlere “*Olduğunuz yere bir niyaz alın.*” der. Semahçılar niyaz alırlar ve yerlerine geçerler.



Fotoğraf 22. Semahlar Tamamlandıktan Sonra Semahın Bağlanması

66 Bu sözü söylediğinde toplumdaki herkes yerden niyaz alır.

3.3.8. Garipler Semahı

Alevi inanç siteminde inançsal belleğin oluşumunda önemli şahsiyetlerin başında Hz. Ali'den sonraki dönemde yaşadıkları ve şahsiyeti ile Hz. Hüseyin gelmektedir. Hz. Hüseyin'i ön plana çıkaran ise İslam tarihini derinden yaralayan hadise olan Kerbela'dır. Hz. Hüseyin ve yetmiş iki yakının şehit edildiği Kerbela hadisesi, Alevi inanç istemine bağlı bireylerin belleğinde önemli bir yere sahiptir. Toplumunu bu kadar derinden etkileyen hadise doğal olarak anlatılarda ve ritüellerde yaşatılmıştır. Bu hadise cem ritüelinde icra edilen semahlarda da görülmektedir. Kerbela hadisesi merkezli semahlar, Kırklar Semahından sonra cem meydanında yeniden canlandırılmaktadır.⁶⁷ “Kerbela Semahı, Garipler Semahı, Şah Semahı, Şah Hüseyin Semahı” gibi adlarla anılan ve Kerbela hadisesi merkezli olan semah, tarafımızdan Köse Süleyman Ocağı cem ritüellerinde Kırklar Semahı sonrasında icra edilen “Garipler Semahı” olarak kayıt altına alınmıştır (Ersal; 2016b:347-351). Garipler Semahını bacı icra eder ve bu semahı icra eden bacıya “Garip Bacı” denilmektedir. Bu semahı cemde Fatma Ana ya da Mercancı Bacı icra eder.⁶⁸ Garip Bacı, Hz. Muhammed'in kızı Hz. Zeynep'i temsil etmektedir. Yapılan mülakatlarda bu semahta Kerbela'da Hz. Zeynep'in yaşadıklarının anlatıldığı aktarılmıştır. Hz. Zeynep, kardeşi Hz. Hüseyin savaşırken endişe ile hareket etmiş, şehit edildiğinde ise ağıtlar yakıp dizlerini dövmüştür. Semahtaki her bir hareket Hz. Zeynep'in yaptıklarını temsil etmektedir.

Semahtaki hareketler, semahın içinde geçen sözlerle uyumludur. Garip Bacı, kamberin söylediği semahın sözlerine göre hareket etmektedir. Garip Bacı, delile yakın durmaz. Meydanın ortasına geçer, kamber semahı çalmaya başlayana dek darda durur. Kamber semaha başladığında Garip Bacı önce gidip delilden niyaz alır, ellerini “*Allah, Muhammed ya Ali*” diyerek üç kere yüzüne sürer. Kamber başladığında iki elini bacaklarının yan kısımlarına sürmeye ve delile doğru gidip gelmeye başlar. Sözler başladığı andan itibaren bu şekilde delile arkasını dönmeden gidip gelir. Semahın ilerleyen sözlerinde hareketlerde değişimler olmaktadır.

67 Çankırı, Ankara, Balıkesir, Kırıkkale, İzmir ve Adıyaman illerinde cem ritüelinin bir parçası olarak icra edilen ve “Kerbela Semahı, Garipler Semahı, Şah Semahı, Şah Hüseyin Semahı, Baba Semahı” adlarıyla anılan Kerbela hadisesi merkezli bu semah, Kırklar Semahı döndükten sonra icra edilir. İcra edilmesindeki temel amaç; Kerbela hadisesinde yaşananları ve yası cem meydanına taşımaktır (Ersal; 2016b:351).

68 Katıldığımız cemlerde semahı Fatma Ana ya da Mercancı Bacı değil, cem erenleri içerisinde bir bacı icra etmiştir. Bu semahı icra ettiği için Garip Bacı denmektedir.

*Dünü bugünü arzumanım Kerbela
Varalım İmam Hüseyin aşkına
Serden başka sermayem yok elimde
Derelim İmam Hüseyin aşkına aşkına⁶⁹
Aşkına, aşkına, Şab'ın aşkına*

*Dertli öter seberin bülbülleri⁷⁰
Mâni söyler Hak Ebli'nin dilleri
Taze açmış dost bağının gülleri⁷¹
Verelim İmam Hüseyin aşkına, aşkına⁷²
Aşkına, aşkına, Şab'ın aşkına*

*Kapıya vurdu Kırkların birisi⁷³
Birisinden mest oluyor hepisi⁷⁴
Sarıkaya derler Şab'ın korusu,
Konalım İmam Hüseyin aşkına, aşkına⁷⁵
Aşkına, aşkına, Şab'ın aşkına*

*Dergâhın önünde akıyor arkalar⁷⁶
Kuruldu semablar dönüyor çarklar⁷⁷*

-
- 69 Semah sözlerinde altı çizili dizeler, kamber tarafından iki kere söylenmektedir. Bu dizede kamber bu söze geldiğinde Garip Bacı iki elinin parmak uçlarını yukarıda birleştirir ve kendine doğru götürüp getirmeye başlar.
- 70 Kamber bu dizeye geldiğinde bacı, ellerini dizlerinin ön kısmına sürmeye başlar. Bu hareket, Hz. Hüseyin'in şehit olduğu haberi geldiğinde Hz. Zeynep'in dizlerine dövünmesini temsil etmektedir.
- 71 Bacı bu dizede tekrar parmak uçlarını yukarıda birleştirir ve kendine doğru ellerini götürmeye başlar.
- 72 Kamber bu dizeyi söylediğinde bacı, elleri ile yerden bir şeyler toplar gibi yapmaya başlar. Bu sırada da delile gidip gelmektedir.
- 73 Garip Bacı, kapıyı çalar gibi yapar. Aynı anda Kapıkulu, üç kere kapıya vurur.
- 74 Bu dizede avuç uçlarını yere paralel açar ve yukarı aşağı doğru hareket ettirir.
- 75 Garip Bacı ellerini paralel hale getirir, kollarını açar, bir kuşun yere konması gibi yaparak delile doğru gidip gelir.
- 76 Bacı delile doğru gidip gelirken ellerini bacaklarının yan kısmına sürer.
- 77 Bu dizede ellerini sırayla havaya kaldırıp yarım daireler çizer, kollarını makara çevirir gibi çevirmeye başlar. Bu sırada delile doğru gidip gelmeye devam eder.

*Bir zm krka bölen o Kırklar
Blelim İmam Hüseyin aşkına, aŐkına⁷⁸ -
AŞkına, aşkına, Şab'ın aşkına*

*Rehber tlibini meydana getir⁷⁹
Şab-ı Merdan eksik hizmetini yetir
Rıza lokmasını meydana getir⁸⁰
Yiyelim İmam Hüseyin aŐkına⁸¹
AŞkına, aşkına, Şab'ın aşkına*

*Pir Sultan'ım bu yol belı dey⁸²
ığrşalım Muhammed Ali deyi
Cmlemiz de ikrar kulları deyi
Duralım İmam Hüseyin aşkına aŐkına⁸³ -
AŞkına, aşkına, Şab'ın aşkına.*

Kamber semahı bitirdiğinde Garip Bacı, darıda durmaya devam eder. Dede gülbank okur:

*Bismişab Allah Allah, semahların saf ola, gnabların af ola, semahların Hak için ola,
gösteri için olmaya, semahların Krklardaki Garipler Semahı ola, baŐların pınar, ayakların gl
ola, yüzlerin ak ola, gönüllerin pak ola, gerçeğe h müminlere ya Ali, Allah eyvallah.*

Garip Bacı, delilden niyaz alır ve yerine geçer.

78 Bacı tekrar parmak uçlarını birleştirir, yerden bir Şeyler toplar gibi yapar.

79 Kamber bu dizeyi söylediğinde dede, gözcüye yanına gelmesini işaret eder. Gözcü, dedenin önüne gelir, dizlerinin üzerine oturur.

80 Dede önceden ezip top haline getirdiği ve bir poşetin içerisinde olan zmleri havaya kaldırıp topluma gösterir.

81 Kamber bu dizeyi söylediğinde dede bir lokma haline getirdiği ezilmiŐ zmleri gözcüye yedirir. Gözcü zm lokmasını yedikten sonra yerine geçer. Bu sırada Garip Bacı semaha devam etmektedir. Meydanın ortasında semaha başladığı noktaya gidip gelmektedir. Gidip gelirken delile arkasını dönmez. İki elinin de parmak uçlarını yukarıda birleŐtirmiŐ, kendine doğru getirip götürmektedir.

82 Kamber bu dizeyi söylediğinde Garip Bacı, iki ellerini bacaklarının yan kısmına sürtmeye başlar. İkinici ve cnc dizede de bu Şekilde hareket eder.

83 Dizesinde, sağ ve sol ellerini praz Şekilde göğsünün üzerinde birleştirir, dara durur. Hafifçe ne eğilir ve bu Şekilde kamberin semahın sözlerini bitirmesini bekler.

Garipler Semahı tamamlanıp Garip Bacı yerine geçtikten sonra dede, “Herkes başını öne doğru eğsin.” der. Dervişler ve bacılar yüzlerini öne doğru eğler. Dervişler yüzlerini kasketi ya da elleri ile bacılar ise başlarındaki sarı yağlıkların uçlarını öne doğru çekip yüzlerini kapatır. Dervişler ve bacılar oturdukları yerde öne doğru eğilirler. Dede; “Lanet olsun münkir, münafıklara, yuh olsun yalancılara, lanet olsun Yezid’e lanet, lanet!” der. Kamber sazını çalmaya ve mersiye okumaya başlar. Kamber;

Bugün matem günü geldi
Ab Hüseyim Şab Hüseyim
Senin derdin bağrımı deldi (x2)⁸⁴
Ab Hüseyim Şab Hüseyim
Şehit düşmüş Şab-ı Merdan⁸⁵
Ab Hüseyim Şab Hüseyim
Bizimle gelenler gelsin
Serini meydan koysun
Hüseyin’le şehit olsun
Ab Hüseyim, Şab Hüseyim
Şehit düşmüş Şab-ı Merdan
Ab Hüseyim Şab Hüseyim

Kerbela’nın öni düzdür
Geceler bana gündüzdür
Şab Kerbela’da yalnızdır
Ab Hüseyim, Şab Hüseyim
Şehit düşmüş Şab-ı Merdan
Ab Hüseyim Şab Hüseyim

Kerbela’ya uğrayalım
Çiğer börek doğrayalım
Hüseyin’e yana yana ağlayalım
Ab Hüseyim, Şab Hüseyim
Şehit düşmüş Şab-ı Merdan
Ab hüseyim Şab Hüseyim

84 Mersiyede bu dize iki kere söylenmektedir.

85 Mersiyede altı çizili dizeler, kamber tarafından iki kere söylenmektedir.

Kerbala'nın yazgıları
Şehit düştü gazîleri
Fatma Ana kızuları
Ab Hüseynim Şab Hüseynim
Şehit düşmüş Şab-ı Merdan
Ab Hüseynim, Şab Hüseynim

Kırcılı burculu bahçeli bağlar
Boz bulamık puslu dağlar
Şab Hatayim oturmuş ağlar
Ab Hüseynim Şab Hüseynim
Şehit düşmüş Şab-ı Merdan
*Ab Hüseynim, Şab Hüseynim*⁸⁶

Dede: “Tevhit tamam oldu⁸⁷ yol erkân yerini buldu, cem galip oldu, biz çekelim sıtkına yayları, alamaz hayinler cemden payını, hü diyelim gerçeklerin demine, yuh yalancıya, lanet Yezide, fayalatım fayalat, verelim Muhammed Mustafaya ve Ehl-i Beyt'ine salavat.” der ve mersiyeği tamamlar. Hemen ardından kamber, “Allahümme sallı ala seyyidina Muhammed ve ala ali seyyidina Muhammed ve Ehlibeyit” der. Kamber mersiyeği söylerken meydanaevinde yas vardır. Bacılar ağlarken dervişler başları önde eğik halde otururlar. Gözcü esasını omzuna alır, başını eğer, yüzünü eliyle kapatır. Kapıkulu bir sandalyeye oturur, esasını omzuna alır, başını öne eğer. Dede de başını iki eli arasına alıp yas tuttuğunu gösterir. Kamber mersiyeği tamamladıktan sonra da bacılardan ağlayanlar ve ağıt yakanlar olur.

Kamber hizmetini tamamladıktan sonra postunun önünde kalkar, dara durur, sazını eline alır. Dede gülbank okur, bu sırada kamber sazını dairesel hareketlerle yavaşça çevirir ve şu sözlerle gülbankı bitirir:

Bismişab Allah Allah, hizmetlerin kabul ola, muratların hasıl ola, ocakların aydın ola, binaların daim ola, geldiğin yoldan, durduğun dardan, yapmış olduğun hayır hizmetlerden şefaatlere göresin. Çaldığın ellerin, söylediğin dillerin, gam keder, gaile gasavat, katlık yokluk görmeye, dertlerine derman, gönüllerine imanlar nasip eyleye, gerçeğe hü müminlere ya Ali, Allah eyvallah.

86 Bu son dizeye kadar kamber mersiyeği aynı ritim ile söyler.

87 Kamber bu kısma geçtiğinde saz çalmaz, “verelim Muhammed Mustafa'ya ve Ehl-i Beyt'ine salavat” kısmına kadar olan kısmı ezberden okur.

Kamber sazına niyaz olur, yerine oturur. İbrik ve süpürge hizmetleri icra edilir.



Fotoğraf 23. Garip Bacı, Garipler Semahını İcra Ederken

3.3.9. İç Lokması

Süpürge hizmeti tamamlandıktan sonra dede “Erenlerin sefasına, bacılar yurtlarına, dervişler yerlerine, lokmacı bacı ve kurban sahipleri aş ocağına.” der ve hemen dualamak için sofrayı ister. Bu sırada dervişler ve bacılar yerlerine geçip oturmaya başlarlar. Fatma Ana katlanmış halde bir sofrayı getirir, dara durur. Dede, gülbank okumaya başlar ve okurken Fatma Ana, sofrayı hafif ve dairesel hareketlerle çevirmeye başlar. Dedenin şu sözlerinden sonra Fatma Ana sofraya niyaz olur ve Kamberin önüne sofrayı açar

Bismişab Allah Allah, evvel-i Allah diyelim, kadim Allah diyelim, geldi Ali Sofrası, Hak gönderdi bizler yiyelim, gerçeklerin demine hü diyelim, ilk sofrayı da kamberimize aç diyelim, Allah eyvallah.

Meydanevinde sofralar açılmaya başlar. Dede “Sofra olun.” der. Dedenin bu sözü üzerine topluluktan dervişler ve bacılar dörderli beşerli gruplar haline gelip açılan sofralar etrafında toplanmaya başlarlar. Meydanevine kurbanın pişirildiği kazan

getirilir. Muşamba serilip üzerine tahtadan bir platform yerleştirilir. Kazan zerine konur. Kazanın başında kasap ve kurban sahibi bacılar vardır. Kurbanın kemikleri parçalanıp kaynatılmasıyla hazırlanan ve ‘‘lorş’’ ya da ‘‘kaynatma’’ denilen lokma bacılar ve kasap tarafından alüminyum tabaklara pay edilir. İlk sofrada doğranmış et parçaları dağıtılırken bu sefer, kurbanın kırılmış kemikleri pişirilip dağıtılmaktadır. nce dede ve kamber olmak üzere tabaklar dağıtılmaya başlanır. Her sofraya bir ya da iki tabak dağıtılır. Amaç; paylaşmaktır. Her sofraya tabaklar dağıtıldıktan sonra dede herkesin sofrasına tabak verilip verilmediğini sorar. Eğer tüm sofralara tabak dağıtılmışsa dede, ‘‘Yriyenin işi yrişsn.’’ der ve Kamberin ağzına bir lokma et verir. Bundan sonra herkes sofrasında bulunan tabaklardan i lokmasını yemeye başlar. Kasap ve kurban sahibi bacılar kazanın başında i lokmasını yerler. Kurban etleri dağıtıldıktan sonra eğer o günkü kurban sahipleri tarafından getirilmışse meyve suyu ve benzeri içecekler de dağıtılır.

Herkes i lokmasını yedikten sonra dede topluluğa herkesin bitirip bitirmedeğini sorar. Eğer herkes lokmasını yemişse dede, sofraya duaşı verir. Bu sırada dede, kamber, delilci, herkes önündeki sofranın ucundan tutar. Dede şu sözleri söyleyerek duayı bitirir:

Birmişab Allah Allah, nimet-i Celilullah, bereket-i Halilullah, şefaat-ı Resullullah, inayet-i Aliyullah, himmet-i Veliyullah, artsın eksilmesin, dolsun dökülmesin, yiylene belal, yedirene delil ola, yiyip yedireni, pişirip getireni, çalışıp kazananı, Hak saklaya Hızış bekleye, Hak Muhammed Ali kabul ede, geldikçe hayırlısı gele, hayırlı kapılar aıla, gönüller safsabur ola, yüce Yaradan sizleri kazadan, beladan, gamdan, kederden, gileden gasavattan, afetten, tufandan, şeytanın şerrinden, kötülerin gazabından koruya gzete, hanelerinize sağlık, sıhhat, buzur, mutluluklar, bereket nasip ede, hizmet sahipleri de hizmetlerinden şefaatler göre, lokmalarınız, kurbanlarınız, niyazlarınız kabul ola, varlığımızı, birliğimizi sonsuz eyleye, yurdumuzu, milletimizi üstün eyleye, görünür görünmez kazadan beladan Hak Muhammed Ali koruya gzete, pirimin, ecdadımın himmet-i kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola, gerçeğe h müminlere ya Ali, Allah eyvallah.

Herkes sofradan niyaz alır. Ardından dede, lokmacı bacıya ‘‘Ektiğini bi!’’ der. Sofralar toplanır; en son kamberin sofrası kaldırılır. Lokmacı bacı sofrayı alarak dedenin önüne gelir ve dara durur. Dede şu gülbankı okur:

Birmişab Allah Allah. Evveli Allah dedik, kadim Allah dedik. Geldi Ali sofrası, Hak gönderdi, bizler yedik. Gerçeklerin demine h dedik. Fatma Ana'nın hüsn-i hizmetleri, keş-i kerametleri, Ali'nin saf-ı nazırları üzerlerinizde hazır ve nazır olsun. Kerem-i evliya ile ne

isteklerinizi, dileklerinizi, muratlarınızı varsa vere. Ocaklarımız aydın ola, binalarımız kadim ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra lokmacı bacı önce sofraya, ardından yere niyaz eder. Sofrayı delilin önüne bırakır ve yerine geçer.

Dede “Aşçı Kızıl Deli gelsin!” der. Kasap⁸⁸ elinde kepçesi ile gelir, kepçenin içerisinde lokmadan bir parça vardır. Gelip dedenin önünde dara durarak elindeki kepçeden niyaz alır. Dede, şu gülbankı okumaya başlar:

Bismişab Allah Allah, hizmetlerin kabul ola, muratların basıl ola, ocakların aydın ola, binaların kadim ola, geldiğin yoldan, durduğun dardan, yapmış olduğun hayır hizmetlerden şefaathler göresin, Aşçı Kızıl Deli'nin hizmeti kerametleri üzzerlerinde hazır ve nazır ola, gerçeğe hü müminlere ya Ali, Allah eyvallah.

Kasap, dede dua verirken kepçesini yavaşça ve dairesel hareketlerle çevirir. Dua bitince kepçeye niyaz olup delilden eliyle niyaz aldıktan sonra ve yerine geçer.

88 Cem süresince kasap, kurban tıglama hizmeti dışında etlerinin parçalanması, lokmaların pişirilmesi hizmetlerini de yapmaktadır. Ayrıca aşçı hizmetlisi yoktur. Yapılan mülakatta kasap, aşçı hizmetlisinin de ayrı olması gerektiği ancak olmadığı için bu hizmeti kendisinin yaptığını ifade etmiştir.



Fotoğraf 24. Bacılar ve Dervişler İ Lokması Yerken

3.3.10. Sakka Suyu Hizmeti

Dede, sakkacı dervişleri çağırır. Sakkacı iki derviş ellerinde bakır bardaklarla gelirler. Delilin önünde üzeri örtölü su dolu bakraçları ellerine alıp dara dururlar. Dede gülbank okumaya başlar:

Bismişab Allah Allah, Allahümme salli ala seyyidine Muhammedin ve ala Ali seyyidine Muhammed. La feta illa Ali, la seyye ila Zülfikar. La ilâbe illallah Muhammeden Resullallah aliyün veliyullah, müşsid-i kamilullah. Nasrın min Allah fethin garip beşeril müimin ya Allah ya Muhammed ya Ali. Taa ezelden kanım kanıma karışmadı, lanet olsun Yezit senin şanına, Muhammed ümmetiyim dersin salavat getirirsin, kesmedin Ali hazretlerinden alaveti, yüz bin kerre hacca varsan da kabul olmaz dileğin, Arafat'ta kurban kessen kel düşer kurbanına, yub olsun senin çürük imanına! Arş yarıldı, Düldül çıktı, Zülfikar kafirlere ders oldu. Gel Hatayı'm gel, sen Hak sevenlerden ol, Hak bir sefer daha kânîdir, kanmayalım eksiğe noksana. Haydari Kerrar, Ahmedi Muhtar, gözümüün yaşıml sel ettim. Kerbela'da yatan şebitler kemali imanlar aşkıma, ver Cemalim ver Muhammed Ali Hasan Hüseyin aşkıma. Ey şab Velayeti aşk olsun içenlere, rahmet olsun bu dünyadan göçenlere, lanet olsun Yezitlere lanet. Yezidim dökülsün torbasından tuzu,

Yezidin olmasın oğlu kızı. Aşk olsun içenlere, rahmet olsun bu dünyadan göçenlere, lanet olsun Yezitlere lanet. Aşk olsun içenlere, nur ola Allah, sır ola Allah, içenlere şifalar vere Allah.

Dede dua verirken sakkacı dervişler darda durur ve ellerindeki bakraçları dairesel hareketlerle yavaşça çevirirler. Dede duasını tamamladıktan sonra sakkacı dervişler bakraçtan niyaz alırlar. Meydan evinde dervişler ve bacılar ayrı oturmaktadır. Dede, sakkacı dervişlerden birinin sağ tarafa, diğerinin ise sol tarafa sakka suyunu dağıtmasını söyler. Bacılardan biri herkese birer plastik bardak dağıtır.

Dede, sakkacı dervişlere sakka suyunu önce delile vermelerini söyler. Sakkacılardan biri, “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek delilin bulunduğu tepsiye üç kez su döker. Ardından sakka suyu dedeye, kambere ve delilciye verilir. Daha sonra bütün taliplere dağıtılmaya başlanır. Sakkacı dervişler, ellerindeki bakır bardakla herkesin bardağına su koyarlar. Suyu dağıtırken yüksek sesle “Aşk olsun içenlere, rahmet olsun bu dünyadan göçenlere, lanet olsun Yezidlere lanet, nur ola Allah, sır ola Allah, içenlere şifa vere Allah.” sözlerini söylerler. Sakkacıların ardından dervişler ve bacılar da bu sözlere eşlik eder. Bu şekilde su dağıtımı tamamlanır.

Herkese su dağıtıldıktan sonra sakkacı dervişler, “Sebil, sebil, sebil.” diyerek sakka suyundan insanların üzerine serperler. Su dağıtımı tamamlandıktan sonra dede, sakkacı dervişlere “Gelin, karşılıklı diz çökün.” der. Sakkacı dervişler dedenin önüne gelip tek dizlerinin üzerine çökerler. Önce bir sakkacı diğerine bakracından su içirir. Bu sırada bacılar “Aşk olsun içenlere, rahmet olsun bu dünyadan göçenlere, lanet olsun Yezidlere lanet.” diye seslenirler. Sözler tamamlandıktan sonra diğer sakkacı, karşısında diz çökmüş olan sakkacıya bakracından su içirir. Bu sırada da dervişler “Aşk olsun içenlere, rahmet olsun bu dünyadan göçenlere, lanet olsun Yezidlere lanet.” sözlerini tekrar ederler.

Ardından sakkacılar ellerinde bakraçlarıyla ayağa kalkıp dara dururlar. Dede şu gülbankı okur:

Bismişah Allah Allah. Hizmetlerinizi kabul ola, muratlarınızı basıl ola, ocaklarınızı aydın ola, binalarınızı kadem ola. Kerem-i evliya istek ve dileklerinizi vere. Geldiğinizi yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaathler göresiniz. Söz bizden, keremi evliyalardan ola. Dertlere deva, hastalara şifalar ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı okurken sakkacı dervişler ellerindeki bakraçları dairesel hareketlerle yavaşça çevirirler. Gülbank tamamlandıktan sonra hizmet sona erer.

Gülbank tamamlanınca dede ile birlikte herkes ‘‘Yağmur, sel sel.’’ demeye başlar. Dede ve talipler ellerini omuz hizasında kaldırır; avuç ileri yere dönük şekilde ellerini sallamaya başlarlar. Talipler ‘‘Yağmur, sel sel.’’ derken dede gülbanka devam eder:

Yerden ayrı rahmetler, gökten ayrı bereketler nasip eyle Allah'ım. Ver Allah'ım ver; yer altı kaynaklarımızı, akan sularımız, iirnlerimiz, barajlarımızı gökten ayrı rahmetler, yerden ayrı bereketler ver Allah'ım. Eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra ellerini sallamayı bırakır. Ardından sakkacı dervişler bakralarında kalan suları insanların üzerine serperler. Gülbank tamamlanınca sakkacılar bakralarını ve bardaklarını delilin yanına bırakıp yerlerine geçerler.



Fotoğraf 25. Sakkacı Derviş, Cem Erenlerine Sakka Suyu Dağtırken

3.3.11. Koyun Baba Hizmeti

Hizmet başlamadan önce dede, dervişleri sık oturmamaları, aralıklı oturmaları için uyarır. Dede, dervişlere ayaklarını uzatmalarını, bacıların da dervişlerin ayaklarına niyaz olmalarını söyler. Dervişler dizlerini kırıp ayaklarını öne doğru uzatırlar, bacılar dervişlerin ayaklarının ucuna otururlar. Dede, kamber ve delilcinin de ayak uçlarına

birer bacı gelir. Bazı dervişlerin ayak uçlarına iki bacının oturduğu da olur. Kamber sazını hazırlar.

Dede, bacılara “Secde Muhammed’in nuruna dediğinde öne doğru secde oluyorsunuz, onun dışında niyaz halinde oluyorsunuz.” der. Dervişler ve bacılar hizmete geçmeden dede bir sonraki hizmet için talipler tarafından getirilen karanfilleri bir kaba koymaya başlar. Dede hazırlığını tamamlar, dervişler ve bacılar yerlerini alırlar. Bacılar niyaz olmuşken dervişler bacıların başlarının üzerinde avuçları açık şekilde ellerini tutarlar. Kamber, düvaz okur:

*Evvelî Allah dedim de açtım gözümü⁸⁹
Secde Muhammed’in nuruna indî⁹⁰
Eğildim turaba sürdüm yüzümü dost⁹¹
Secde Muhammed’in nuruna indi*

*Yer gök yok iken Muhammed Ali var idi
Muhammed nurda Ali sır idi
Onların ikisi de zâten bir idi
Secde Muhammed’in nuruna indi*

*Dört kapıyı kırk makamı bilenler
Kemberbest bağlayıp ceme girenler
İmam Cafer buyruğuna uyanlar dost
Secde Muhammed’in nuruna indi*

*Firdevsi alâda açılan tomurcuk güller
Dergâba doğru gider o güzel yollar
Muhammed Ali’ye kul olan canlar dost
Secde Muhammed’in nuruna indi*

Muhammed özümü verdim dergâba

89 Bacılar dervişlerin ayaklarına niyaz halindedir. Dervişler de ellerini avuçları açık şekilde bacıların başları üzerinde tutarlar.

90 Bacılar dervişlerin ayak uçlarına secde olurlar.

91 Bacılar secdeden kalkıp tekrar niyaz olurlar.

*Şab dedim yalvardım gzel Allah'a
Tebelli Hakk'a niyaz trap ayağa dost
Secde Muhammed'in nuruna indi.*

Dede, ayak ucunda niyaz olan bacının başına elini koyar ve gülbank okur ve bitirdiğinde bacılar secdeden kalkarlar:

*Bismillah Allah Allah, bizmetlerinizi kabul ola, muratlarınızı basıl ola, ocaklarınızı aydın
ola, binalarınızı kadim ola, geldiğinizi yoldan, durduğunuzu dardan, yapmış olduğunuzu hayır
bizmetlerden őefaatter göresiniz, gerçeğe h müminlere ya Ali, Allah eyvallah.*



Fotoğraf 26. Koyun Baba Hizmetinde Bacılar ve Dervişler

3.3.12. Karanfil Hizmeti

Hizmet tamamlandıktan sonra bacılar, dede kürsüsünün önüne gelirler. Sarı yağlıklarının uçları salınmış durumdadır. Bacılar, yağlıklarının uçlarını avuçlarının içinde tutarak dedenin karanfil vermesini beklerler. Burada dağıtılan karanfil, đtlmemiŐ kuru karanfildir. Dede, bacılara karanfil dağıtırken Şu gülbankı verir:

Gittiği yerler gam, keder, gaille, kasavet, kutluk, yokluk görmeye. Dertlilere deva, hastalara şifa ola. Allah isteklerinizi, dileklerinizi, muratlarınızı kabul eyleye. Ocaklarınızı aydın ola, binalarınız kadim ola. Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaatlere göresiniz. Ver Allah'ım ver; can isteyenlere can ver, iş isteyenlere iş ver, mal isteyenlere mal ver, evlat isteyene hayırlı evlat ver. İsteklerinizi, dileklerinizi, muratlarınızı kabul eyleye Allah.

Karanfil alan bacılar niyaz edip darda beklerler. Dede, bütün bacılara karanfil dağıttıktan sonra şu gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Hizmetlerinizi kabul ola, muratlarınızı hasıl ola, ocaklarınızı aydın ola, binalarınız kadim ola. Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaatlere göresiniz. Allah sizlere gam, keder, dert, gaille, kasavet, kutluk, yokluk göstermeye. Dilek ve gülbanklarınızı kabul eyleye. Söz bizden, keremi enliyaldan ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbank verirken bacılar darda durur ve yağlıklarının ucunda tuttıkları karanfilleri yavaş, dairesel hareketlerle çevirirler. Gülbank tamamlanınca bacılar buldukları yere niyaz edip yerlerine geçerler. Bu hizmet tamamlandıktan sonra o akşam dardan alma hizmeti yapılacaksa cem erenleri dağılmaz, meydan evinde kalır.



Fotoğraf 27. Karanfil Hizmeti Sonrası Dedenin Bacıları Dualaması

3.4. Dardan İndirme Hizmeti

Hizmetler tamamlandıktan sonra cem erenleri dağılmaz. Dardan indirme hizmeti, ardından ağırlık çökmesin diye en son yapılır. Hakk'a yürüyen⁹² kişi bacı ise o kişiyi yakınlarından bir bacı, derviş ise yakınlarından bir derviş dardan alır.⁹³ Hakk'a yürüyen kişinin dardan alınması için; musahipli olması, kendisinin ya da musahip kardeşlerinin düşkün olmaması gerekmektedir. Kişi, ölümünün üzerinden kırk gün geçmeden dardan indirilmez. Yıl içinde ya da yılı geçtikten sonra dardan indirilir. Hakk'a yürüyen birini dardan indirebilmek için o kişinin de musahipli olması gerekmektedir. Eğer ikrar vermemiş ve musahibi yoksa yakınını dardan almayı talep edemez. Çünkü dar cemine girip cem erenleri içerisine katılamaz. Dardan alma için cem erenlerinin toplanmış olması gerekmektedir. Cem erenleri olmadan kişi dardan indirilemez. Musahipli çiftlerden biri ölmüş ise musahip kardeşi onu dardan alır. Vefat eden kişi bacı ise musahip bacısı, derviş ise musahip kardeşi derviş alır. Vefat eden musahipli bir kişiyi dardan musahip çiftleri indirir, vefat eden kişinin musahip kardeşleri hayatta ise onu musahip çiftleri dardan indirir, yakınları indiremez. Musahipli çiftlerin dördü de vefat etmiş ise ve bu dört kişiden birini çocukları dardan almak istiyorsa vefat eden kişinin cinsiyetine göre dardan alınır. Örneğin annesi ve annesinin musahip kardeşleri vefat eden bir derviş, annesinin dardan indirilmesini isterse vefat eden bacı gelini tarafından dardan alınır. Böyle bir durumda hizmet icra edilirken dede, cemdeki on iki hizmet sahibine vefat eden kişinin düşkün olup olmadığını ve rızalık verip vermediklerini sorar. Kişi düşkün değilse ve on iki hizmet sahipleri rızalık verirse dardan indirilir. Gerçekleştirilen mülakatlarda, dardan alma hizmetinin gerekli şartlar sağlandığı takdirde yerine getirildiği aktarılmıştır.

Vefat eden bacı ise bacılar, erkek ise dervişler, dedenin önüne gelirler. Dedeyle önceden bilgi verilir. Dede ölen kişinin cinsiyetine göre bacıları ya da dervişleri ön kısma çağırır. Bacı darı⁹⁴ için bacılar, derviş darı için dervişler dedenin önünde niyaza dururlar. Dede düz değil yarım daire şeklinde durmaları için uyarır. Eğer bacı darı ise ön sıralarda bacılar arka sıralarda dervişler, derviş darı ise ön sıralarda dervişler arka

92 Toplumda vefat eden merhum/merhume için "Hakk'a yürüdü" tabiri kullanılır, "öldü" denmez.

93 Dardan almak demek; kişinin yakınlarından (oğlu, kızı, gelini, damadı, yeğenleri) birinin dardan alma hizmeti için meydana dedenin huzuruna çıkması demektir.

94 Vefat eden bacı için yapılan dardan indirme hizmetine "Bacı darı, derviş için yapılan dardan indirme hizmetine "Derviş darı" denilmektedir.

sıralarda bacılar sıralanır. Cenaze sahibi kişi ilk sıradaki yarım halkanın başına geçer. Bu sırada eğer bu halkalara katılmayıp meydanaende kenarda oturacak olanlar varsa dede onları kesinlikle ayaklarını uzatmamaları için uyarır. Herkes yarım halka halini alır, darda dururlar. Sonra dede şu gülbankı okur:

Hü bacılar, dervişler niyet ettim dar-ı dünyadan baki dünyaya göç eden Bacımızı/Dervişi (vefat eden kişi kim ise onun ismini söyler) dardan almak için. Bismişah Allah Allah, hizmetleriniz kabul ola, muratlarınız hasil ola, ocaklarınız aydın ola, binalarınız kadim ola, geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaathler göresiniz, söz bizden keremi de evliyalardan ola, gerçeğe hü müminlere ya Ali, Allah eyvallah.

Dede, “Şimdi herkes sağındaki ve solundaki kişiyle boyunlaşsın” der. Bacılar sağında ve solunda yer alan bacılarla, dervişler sağında ve solunda yer alan dervişlerle “Allah, Muhammed ya Ali” diyerek sarılırlar. Ardından Dede, “Şimdi herkes olduğu yere bir niyaz alsın.” der. Bacılar ve dervişler, eğilip secde haline gelip niyaz alıp kalkarlar. Dede, “Herkes omuz omuza atsın.” der. Bacılar sağında ve solunda bulunan bacıların omuzlarına, dervişler sağında ve solunda bulunan dervişlerin omuzlarına kollarını atarlar. Eğer vefat eden kişinin akrabalarından ayakta duramayacak hâlde ya da rahatsız olan varsa oluşturulan halkanın yanına bir sandalye konulur. Kişi bu şekilde halkaya dahil olur. Kollar birbirlerinin omuzlarında ayaklar dar vaziyetindedir. Bacıların yağlıklarının uç kısımları göğüslerinden aşağı salınmıştır.



Fotoğraf 28. Derviş Darı



Fotoğraf 29. Bacı Darı

3.4.1. Kamber Dar Hakkı Hizmeti

Kamber, düvaz imam okur. Bacılar ve dervişler ne ve arkaya doğru hafifçe eğilip sallanmaya başlarlar. Kamber ayeti şu dizelerle tamamlar:

*İşte geldim işte gittim
Yaz ieği gibi bittim
şu dünyada ne iş ettim
mrcğim geldi geçti*

*ağırdılar imam geldi
Her biri bir içe yeldi
Azrail peesin saldı
Can kafesten uçtu gitti*

İşte geldi yuyucular
Tenime su koyucular
Kefenim elinde boca
Kefenciğim biçti gitti

Ayurdular ilimizden
İp attılar belimizden
Pek tuttular kolumuzdan
Can cesetten uçtu gitti

İlettiler mezarıma
Sığındım gani kerime
Toprak attular serime
Gözüm yaşı taşı gitti

İmam telkine başladı
Bir sevaçık iş işledi
Komşular bizçi boşladı
Geri dönüp kaçtı gitti

Kabrime bir melek geldi
Bana bir sualcik sordu
Hışmedip bir topuz vurdu
Tebdilciğim şaşıp gitti

Teslim Abdal oldu tamam
İşte geldi abir zaman
Yardımcımız On İki İmam
Ten toprağa karıştı gitti.

Kamber ayeti söylerken vefat eden kişinin yakınlarından ağlayanlar, ağıt yakanlar olur.

3.4.2. Ölümün Topluma Duyurulması

Kamber ayeti tamamladıktan sonra dede, vefat eden kişiyi topluma duyurur: “Hü erenler, bacı/derviş dar-ı dünyadan baki dünyaya göç etmiştir. Hüküm Allah’tan.”

Bunun üzerine kamber ve topluluk “Erenler sağ olsun.” diye karşılık verir. Dede aynı ifadeyi cem erenlerine üç kez tekrar eder; cem erenleri de her defasında aynı cevabı verir. Böylece vefat, dede tarafından üç kez söylenerek topluluğa duyurulmuş olur.

3.4.3. Helallik ve Rızalık İstenmesi

Ardından dede helallik ve rızalık ister. Dede, “Haklarınızı helal edin.” der. Topluluk “Helal olsun.” diye karşılık verir. Dede üç kez helallik ister; cem erenleri de üç kez haklarını helal eder. Daha sonra dede, cem erenlerinden rızalık ister. Dede, “Rıza mısınız?” diye sorar. Topluluk “Rızayız.” der. Dede bu soruyu üç kez tekrar eder; cem erenleri de her defasında aynı cevabı verir. Ardından dede, “Allah da sizlerden razı olsun.” der.

Dede, oluşturulan ilk halkanın sağ başında bulunan bacı/dervişi çağırır. Süpürgecinin uyarısıyla dedenin çağırdığı bacı/derviş dizleri ve elleri üzerine kapanır. Emekleyerek dedenin önüne gelir. Önce delilden niyaz alır, ardından dedeye niyaz eder. Dizlerinin üzerine oturur; ellerini dedenin dizleri üzerine koyar ve başını öne eğer. Dede ellerini bacının/dervişin sırtına koyar, sessizce gülbank okur. Ardından talibin sırtını üç kez pençeler. Dede, gelen bacıya/dervişe aynı şekilde geri dönmesini söyler. Bacı/derviş önce niyaz alır, ardından geri geri emekleyerek halkanın başına geçer ve ayağa kalkıp dara durur.

Dede topluluğa “Salın ellerinizi!” der. Bacılar ve dervişler iki ellerini yanlarına doğru salarak dara dururlar. Dede şu gülbankı okur:

Bismişah Allah Allah. Hizmetleriniz kabul ola, muratlarınız hasıl ola, ocaklarınız aydın ola, binalarınız kadim ola. Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, yapmış olduğunuz hayır hizmetlerden şefaatlere göresiniz. Dar çeken didar göre, didar gören cebennem narı görmeye. Yüzleriniz ak ola, gönülleriniz pak ola. Rabbimin himmet-i kerameti üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Bu dünyadan göçenlerimizin ruhları şad ola, mekânları cennet ola, kabirleri aydınlık ola. Allah bu dünyada Kur'an'dan, ahirette imandan ayırmaya; her iki cihanda muzaffer eyleye. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra “Olduğunuz yere bir niyaz alın.” der. Bacılar ve dervişler yerden niyaz alıp kalkarlar. Ardından dede bacılara yurtlarına geçmelerini söyler. Herkes yerine geçer ve dardan alma hizmeti tamamlanmış olur.

3.4.4. Hizmet Sahiplerinin Dualanması

Cem sonlandıktan sonra dede, hizmet sahiplerini meydana çağırır. Hizmet sahipleri şu kişilerdir: kamber, delilci, gözcü, iki sakkacı derviş, ibrikçi, süpürgeci, kasap, üç bacı, garip bacı ve kapıkulu. Kamber meydana geçmez; oturduğu postun önünde ayağa kalkarak sazını eline alır ve dara durur. Delilci de meydana geçmez; delilin arkasında ayağa kalkıp dara durur. İbrikçi ve süpürgeci hizmetleri bir bacı ve bir derviş tarafından yürütülmekte olup bu hizmetlerde meydana derviş çıkar. Kasap ise aynı zamanda aşçı hizmetini de yerine getirmektedir. Diğer hizmet sahipleri meydana gelip dara dururlar.

Hizmet sahipleri meydana gelip dara durduktan sonra dede şu gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Hizmetleriniz kabul ola, muratlarınız basıl ola, ocaklarınız aydın ola, binalarınız kadim ola. Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, On İki İmamların, On Dört Masum-u Pakların, On Yedi Kemerbestlerin, Kırkların, Seksen Bin Urum Erenlerinin, Doksan Bin Horasan Pirlerinin, Yüz Bin Gayb Erenlerinin, Yüz Yirmi Dört Bin veli ve nebinin, mazlumların, masumların, on iki hizmet sahiplerinin keşfi kerametleri, âlem-i safâ nazarları üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Gerçeğe hü, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra hizmet sahiplerine oldukları yere niyaz almalarını söyler. Hizmet sahipleri buldukları yerde eğilerek niyaz alır ve geri çekilirler.

3.4.5. Kurban Sahiplerinin Dualanması

Dede, o günkü kurban sahiplerini meydana çağırır.⁹⁵ O gün kurbanı kesilen musahipli dar kurbanı sahipleri ve diğer musahipli çiftler meydana gelirler. Kapıkulu, kurban sahibi bacıları ve dervişleri karşılıklı dizer; ardından yarım halka olmalarını ister. Kurban sahipleri dara dururlar. Dede, “Erenler, canlar, bugün cemimizde yedirdiniz, içirdiniz, doyurdunuz. Allah hepinizden razı olsun. Kiminizin az hizmet ettiniz, kiminizin kuzusu büyüktü. Dervişler dervişlerle, bacılar bacılarla rızalaşın; haklarınızı helal edin, boyunlaşın.” der. Bunun üzerine dervişler kendi aralarında, bacılar da kendi aralarında sırayla “Allah, Muhammed, ya Ali.” diyerek birbirlerine sarılırlar.

95 Meydana o gece cemde yıl kurbanı ve dar kurbanı sahibi (kurbanı tıglanan) tüm musahipli çiftler meydana çıkıp dara dururlar. Dede kurban sahiplerine hep birlikte hayırlı verir.

Bacılar ve dervişler rızalaşıp boyunlaştıktan sonra dede, “Değerli canlarım, güzel insanlarım, bugün cemevimizde yedirdiniz, iirdiniz. Allah razı olsun. ocuklarınızdan, zamanınızdan kıstınız, hizmet ettiniz. Allah razı olsun. Kiminiz az koştı, kiminiz çok koştı. Kiminiz kurbanını kk ldı, kiminiz çerezini az ldı. Bundan dolayı sizi helalleştirdim, rızalaştırdım.” der. Ardından dede şu gülbankı okur:

Bismişab Allah Allah. Kurbanlarınız, lokmalarınız kabul ola; muratlarınız basıl ola, ocaklarınız aydın ola, binalarınız kadim ola. Geldiğinizi yoldan, durduğunuzu dardan, yapmış olduğunuzu hayır hizmetlerden şefaatter göresiniz. Pirimin, ecdadımın himmet-i kerametleri üzerlerinizde hazır ve nazır ola. Kesmiş olduğunuzu kurbanlar Musa Peygamber’in sriusne katıla. Kesmiş olduğunuzu kurbanlardan, yapmış olduğunuzu hayır hizmetlerden şefaatter göresiniz. Kesmiş olduğunuzu kurbanlar kazalara, belalara karşı kalkan ola. Allah keselerinizi, sofralarınıza, hanelerinize Halil İbrahim bereketi vere. Kazançlarınız ok, bol ola. Söz bizden, keremler evliyalardan ola. Gerçeğe h, müminlere ya Ali. Allah eyvallah.

Dede gülbankı tamamladıktan sonra kurban sahibi bacılar ve dervişler niyaz alıp meydan evinden ayrılırlar. Meydan evinde dede, kamber, delilci, gözcü ve kapıkulu kalır.

Hizmet sahipleri için gülbank okunduktan sonra dede, ertesini gün kurbana çıkacak olanları meydana çağırır ve hayırlı verir. Dede hayırlı verdikten sonra kurbana çıkacak kişiler niyaz alıp yerlerine geçerler.

3.4.6. Oturan-Duran Duası

Cem tamamlandıktan sonra topluluk, dedenin izniyle meydan evinden çıkabilir. Dede izin verdikten sonra kapıkuluna söyler ve kapıkulu kapıyı açar. Kapı açılmadan önce kamber, “Hızır Paşa Bizi Berdar Etmeden” deyişini söyler. Ardından dede, kapıkuluna kapıyı açmasını bildirir.

Kamber deyişi şu şekilde okur:

*“Hızır Paşa biz-i berdar etmeden,
Açılın kapılar şaba gidelim.
Siyaset günleri geliş çatmadan,
Açılın kapılar şaba gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.*

*Gönül çıkmak ister şabın köşküne,
Can boyanmak ister Ali müşküne.
Pirim Ali, On İki İmam aşkına,
Açılın kapılar şaha gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.*

*Her nereye gitsem yolum dumandır,
Bizî böyle kılan abd ü amandır.
Zincir boynum sıkı baylı zamandır,
Açılın kapılar şaha gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.*

*Yağ selleri gibi akar çağlarım,
Hançer aldım, çiğercğim dağlarım.
Garip kaldım, şu arada ağlarım,
Açılın kapılar şaha gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.*

*Pir Sultan'ım eydür, müriüvetli şahım,
Yaram baş verdi, sızlar çiğergâhım.
Arşa direk direk olmuştur ahım,
Açılın kapılar şaha gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.”*

Kamber deyişin tamamını söylemediği durumlarda kısa biçimini okur:

*Hızır Paşa bizî berdar etmeden,
Açılın kapılar şaha gidelim.
Siyaset günleri geliş çatmadan,
Açılın kapılar şaha gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.*

*Kalenin kapısı taştan demirden,
Yanların çürüdü yaştan yağmurdan.
Bir kimsem yoktur ki dostu çağırtam,
Açılın kapılar şaha gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.*

*Pir Sultan'ım, Abdal'ım ey Hızır Paşa,
Biği hasret koydun kadim kardaşa.
Yazılan mı gelir sağ olan başa,
Açılın kapılar şaba gidelim,
Yıkılın kaleler dosta gidelim.”*

Kamber deyişi tamamladıktan sonra dede topluluğa “Kapıyı açayım mı?” diye sorar. Topluluk kapının açılmasını isteyince dede gülbanka başlar. Dede, “Erenler, oturup durana, kolsuz gayretsiz evine varana, yastıcığına başını koyana, aç kapıkulu kapıyı.” dediğinde kapıkulu kapıyı açar. Ardından dede, “Hızır Ali yoldaşınız ola.” der. Bacılar ve dervişler buldukları yere niyaz alarak meydan evinden çıkmaya başlarlar.

3.4.7. Delilin Sır Edilmesi

Cemin sonunda delil sır edilir. Dede gülbank okurken delilci, delili maşa ile tutup ters çevirir ve cem süresince içinde bulunduğu zeytinyağı dolu kaba ters şekilde yerleştirir. Delil sır edilirken dede şu gülbankı okur: “Batın oldu çerağ-ı nür-ı Ahmet, zahir oldu şems-i mâh-ı Muhammed. Allah eyvallah, gerçeğe hû.”

Delil, içinde bulunduğu kapla birlikte kesimhaneye götürölür ve kesimhanede kurban atıklarının bulunduğu kuyuya bırakılır. Yapılan görüşmelerde, eskiden delilin kurban postuna sarılarak gömölüğü ancak bir defasında postun tutuşması sebebiyle artık gömölmediği ve kuyuya bırakıldığı aktarılmıştır. Köyde gerçekleştirilen mülakatlarda yaşı ilerlemiş kaynak kişiler ise delilin gün doğmadan sır edildiğini, ayak altı olmayacak bir yere kuyu kazılarak kurban atıklarıyla birlikte kurban derisine sarılıp gömölüğünü belirtmişlerdir. Delilin sır edilmesiyle birlikte cem sona ermiş olur.

Sonuç

Oğuzlarla birlikte Anadolu'ya gelen Çepniler, günümüzde Karadeniz Bölgesi ve Batı Anadolu Bölgesi'nde yoğun olarak yaşamaktadır. epniler, tarihsel süreç içerisinde sahip oldukları boy kimliğini, kültürel değerlerini ve inanşsal aidiyetlerini korumuşlardır. Bu sürekliliğin sağlanmasında ocak sistemi ve cem erkânları önemli bir işleve sahiptir.

Çalışma alanı olarak belirlenen Batı Anadolu Bölgesi'ndeki Çepnilerin büyük bir kısmı Köse Süleyman Ocağı'na, diğer kısmı ise İmam Musa-yı Kâzım Ocağı'na bağlıdır. Çalışmanın konusunu oluşturan Köse Süleyman Ocağı cem ritüelleri, İzmir/

Bergama ve Balıkesir/Kavakbaşı köyündeki dedeler tarafından yürütülmektedir. Köse Süleyman Ocağı cem ritüellerinde yola girişin ikrar verme ile başladığı, bu ikrarla cem erenlerine dâhil olunduğu, verilen ikrarın musahiplik yoluyla tasdik edildiği, bu dünyada ve ahiret hayatında yol kardeşlerinin belirlendiği görülmektedir. Ayrıca yılda bir defa delil huzurunda, dede ve cem erenleri şahitliğinde yolun gereklerinin yerine getirilip getirilmediğinin hesabı verilmekte, cem erenleriyle helalleşilmektedir. Çalışmanın temel konusu olan dardan indirme hizmetinde ise musahipli bireyin ölümü topluma duyurulmakta, geride kalanlardan helallik ve rızalık alınmaktadır.

Cem ritüellerinin parçası olan bu hizmetlerin birbirini tamamlayan bir düzen içerisinde yürütüldüğü tespit edilmiştir. Bu bütünlük içinde Dar Cemi, bireyin topluma karşı sorumluluklarının son kez değerlendirildiği ve yol içindeki konumunun ölümden sonra da toplumsal denetime tabi tutulduğunu gösteren bir ritüel olarak öne çıkmaktadır. Dardan indirme hizmeti, “ceme ağırlık çökmesin” inancı sebebiyle cemin sonunda yapılmakta; ancak hazırlıkları gün içinde başlamaktadır. Cem başlamadan önce ilk olarak dar kurbanı tığlanmakta, tığlanan kurban cem süresince iç lokma olarak cem erenlerine dağıtılmaktadır. Delil uyandırılıp cem başladıktan sonra hizmet sahipleri tarafından hizmetler icra edilmekte; bu hizmetler sırasında kutsalın aktarıcısı olan dede gülbanklar okumakta, kamber ise nefes, deyiş ve düvaz-ı imam gibi kutsal metinleri aktarmaktadır. Cemin sonunda dardan indirme hizmeti gerçekleştirilmektedir.

Dar Cemi’ne yola girmiş, yani ikrar vermiş cem erenleri katılabilmektedir. Dar Cemi, kişinin vefatından kırk gün sonra yapılabileceği gibi yılında da icra edilebilmektedir. Bu ritüelde toplumdaki rızalık ve helallik istenmektedir. Cem sonunda dede, vefat eden kişi için gülbank okur. Dar Cemi’nde vefat eden kişinin toplumla hak ilişkisi sonlandırılmakta, dâhil olduğu cem erenlerinden rızalık alınarak helalleşme sağlanmaktadır. Dar Cemi, toplum tarafından önemsenmekte ve vefat eden kişiye karşı yerine getirilen son görev olarak görülmektedir. Bu yönüyle Dar Cemi, inançsal bir ritüel olmanın yanında toplumsal dayanışmayı güçlendiren, kolektif hafızayı canlı tutan, toplumun ortak değerlerini muhafaza eden ve toplumsal-inançsal ihtiyaçlara cevap veren canlı bir kültürel miras unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

AA, Mehmet (2013). “Kardeşlik, Dostluk, Huzur ve Barış Simgesi Bir Çepni Köyü: Gvenetmi”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 3(5). 29-42.

AKIN, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve şab İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

ALTUNTAş, Halil ve şAHİN, Muzaffer (Haz.) (2011). *Kur'an-ı Kerim Meali*. Kaynak Eserler: 30. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

BOSTAN, Hanefi (2002). “Anadolu'da epni İşkânı”. *Türkler*. C. 6. Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal iek ve Salim Koca. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 299-311.

ÇELİK, Ali (2002). “epnilerin Anadolu'nun Türkleşmesindeki Yeri ve nemi”. *Türkler*. C. 6. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 513-533.

DİLAVER YILDIRIM, Kübra (2013). *Bergama Yöresi Tabtacı ve epni Ağuzları (İnceleme-Metin-Szlik)*. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ERDEM, Gülçin (2021). “Alevi İnanç Sisteminde Bir Mikro Merkez Olarak 'Dâr' Kavramının Etrafında Oluşan Anlam ve Ritüel Evreni”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 97. 165-176.

ERİş, Eyüp (2003). *Bergama Taribinde İnanç Coğrafyası*. *Bergama Belleten-12 (zel Sayı)*. İzmir: Bergama Kültür ve Sanat Vakfı.

ERSAL, Mehmet (2009). “Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkı rneği”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 1. 188-205.

ERSAL, Mehmet (2016a). *Alevilik Kavramlar ve Ocağ Sistemi-ubuk Havzası rneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi: 25.

ERSAL, Mehmet (2016b). “Yası Katık Edenler: Alevi Toplumunda Ritüelik Farklılıklarla Kerbela”. *Kerbela ve Hz. Hüseyin*. Uluslararası Kerbela ve Hz. Hüseyin Sempozyumu, 14-15 Mayıs 2015. 345-370.

ERSAL, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitap.

ERSAL, Mehmet ve GÖRGÜLÜ, Ezgi Deyiş (2017). “Yemekten Ritüel Yaratmak: Alevi İnanç Sisteminde Yemek Kültürü”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 16. 139-199.

GÜLTEN, Sadullah (2022). *Osmanlı-Safev Kıskaçında Kızılbaşlar: Açılın Kapılar şab'a Gidelim*. İstanbul: Timaş Yayınları.

İNCE, Fatma (2018). “Doğu Karadeniz Bölgesinin Bugünkü Demografik Yapısının Ortaya ıkmasını Sağlayan 2 G Hareketi: epni ve Kıpçak Gleri”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*. 1(1). 92-100.

KORKMAZ, İskender (2022). *Gaziantep Alevi Kültürü ve İmam Musa Kazım Ocağı*. anakkale: Paradigma Akademi.

SÜMER, Faruk (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Taribleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

SÜMER, Faruk (1992a). *Çepniler-Anadolu'nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde nemli Rol Oynayan Oğuz Boyu*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

SÜMER, Faruk (1992b). *Tirebolu Tarihi*. İstanbul: Tirebolu Kültür ve Yardımlaşma Derneği.

- SÜMER, Faruk (1993). “Çepni”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. 269-270.
- ŞAHİN, Halil İbrahim (2012). “Batı Anadolu Çepnilerinin Ocağı: Köse Süleyman Ocağı ve Günümüzdeki Durumu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 63. 111-126.
- ŞAHİN, Halil İbrahim (2013). *Çepniler-Tarib, İnanış ve Halkbilimi*. Ankara: Altınpost Yayıncılık.
- ŞAHİN, Halil İbrahim (2018). “Cem Törenlerinde Kamberlik/Zâkirlik Geleceği: Balıkesir Çepnileri Örneği”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 21(40). 107-126.
- ŞİMŞEK UMACI, Neslihan (2011). *Çepni Ağzı (Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük)*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- YAMAN, Ali (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Planı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60. 43-65.
- YAMAN, Ali (2013). *Alevilik ve Kızılbaşçın Gizli Tarihi*. İstanbul: Kalipso Yayınları.
- YAVUZ, Kamil (2022). *16. Yüzyılda Anadolu’da Öğuzların Çepni Boyu*. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

KAYNAK KİŞİLER

- KK1. Musa Kılınc (1978), Sarıdere Bergama İzmir, Üniversite, Dede.
- KK2. Özgür Kılınc (1976), Sarıdere Bergama İzmir, Lise, Kamber, Dede.
- KK3. Hüseyin Ayverdi (1971), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Gözcü.
- KK4. Ahmet Deniz (1965), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Kapıkulu.
- KK5. Deniz Açıkgöz (1985), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Sakkacı.
- KK6. Erdal Engin (1944), Kabakdere Merkez Balıkesir, Okur-yazar, Talip.
- KK7. Fatma Birgül (1981), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Süpürgeci.
- KK8. Gülfıdan Sargın (1959), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Talip.
- KK9. Mesut Can (1970), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Sakkacı.
- KK10. Mümtaz Deniz (1975), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Süpürgeci.
- KK11. Nazım Deniz (1960), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Gözcü.
- KK12. Neslihan Fıdan (1950), Kabakdere Merkez Balıkesir, Okur-yazar, Talip.
- KK13. Mümtaz Sargın (1957), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Talip.
- KK14. Mustafa Mülayım (1960), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Talip.
- KK15. Hüseyin Birgül (1983), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Talip.
- KK16. Burcu Birgül (1983), Kabakdere Merkez Balıkesir, İlkokul, Talip.

HINIS ALEVİLERİNDE EVLİLİK RİTÜELLERİ VE YOL ERKÂNI*

Marriage Rituals and Path Protocol Among the Alevi of Hınıs

Eherituale und Wegordnung (Yol Erkânı) bei den Aleviten von Hınıs

Cem AKDAĞ **

ÖZ

Bu makale, Erzurum'un Hınıs ilçesine bağlı Halilçavuş yöresi ve bu yöreyle ilişkili Alevi yerleşimlerinden derlenen sözlü kültür verileri üzerinden Hınıs Alevilerinde evlilik uygulamalarını incelemektedir. Çalışmanın temel malzemesi Halilçavuş, Arpaderesi/Şeytan-Seyidhan, Beyyurdu/Begordi, Divanhüseyin ve Toraman çevresinden derlenen kaynak kişi anlatılarına dayanmaktadır. Makalede evlilik, halk biliminin geçiş dönemleri yaklaşımı içinde ele alınmakta, bunun yanında Alevi yol erkânı, rızalık, helallik, manevî hısımlık, ocak aidiyeti, dede/pir duası ve topluluk kabulüyle ilişkisi bakımından değerlendirilmektedir. Bu çerçevede Hınıs Alevilerinde evlilik, yalnızca yeni bir hane kurma süreci olarak değil, aileler arası uzlaşmanın, sözün, rızanın, kadın emeğinin, topluluk tanıklığının ve yol ahlakının birlikte işlediği bir geçiş alanı olarak öne çıkmaktadır.

Çalışmada önce evliliğin kabul süreci, inanç sınırları, akrabalık ilişkileri, kirvelik ve musahiplik bağları üzerinde durulmuştur. Ardından görücü usulü evlenme, kız kaçırma, kalın/başlık, akraba evliliği, beşik kertmesi, kuma getirme, levirat, taygeldi, sorarat, oturakalma ve dezmal kaçırma gibi evlenme biçimleri yöre anlatıları çerçevesinde incelenmiştir. Bu başlıklarda rızaya dayalı kaçış ile zorla kaçırma arasındaki ayırım, kuma getirmenin yol

* Bu makale, 2023 yılında İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında hazırlanan *Erzurum Hınıs Halilçavuş Yöresi Alevilerinde Geçiş Dönemleri* başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Bilim Uzmanı, Ankara, Türkiye, cemakdag@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7922-4490.

ahlakî bakımından problemlî görölmesi, musahiplik ve kirvelîğın evlilik yasağı doğuran mane'î akrabalık bağıları arasında yer alması özellikle dikkat çekmektedir. Evlilik öncesi süreçte kız görme, kız isteme, söz kesme, nişan, okuntu/mum, hediyeleşme ve aile rızası gibi uygulamalar, evliliğın topluluk çevresinde aşama aşama kabul edilmesini sağlayan unsurlar olarak değerlendirilmiştir.

Makalede düğün hazırlıkları, berbu/yenge, sağdıç/azapçeri ve rovi/tilki gibi yerel tören rolleri de ele alınmıştır. Çeyiz, kına, gelin alma, kuşak bağlama, kapı bahşışı, eşik, saç, düğün oyunları, takı merasimi, nikâh, dede/pir duası ve evlilik sonrası ziyaretler, gelinin baba evinden ayrılıp yeni haneye katılmasını düzenleyen uygulamalar olarak incelenmiştir. Bu uygulamalar içinde kadın emeğı, aile desteğı, bereket inancı, helallik, büyük duası ve topluluk tanıklığı belirgin bir yer tutmaktadır. Müşkil, sitem ve düşkünlük başlığı ise evlilik sürecinde ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların Alevi yol ahlakı içinde nasıl düşünöldüğünü açıklamaktadır. Bulgular, Hınıs Alevilerinde evlilik uygulamalarının göç, şehirleşme, eğitim ve ekonomik değışimle birlikte dönüşmesine rağmen rızalık, helallik, aile onayı, dede/pir duası ve sözlü kültür hafızasıyla bağıını koruduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Halilçavuş yöresi evlilik malzemesi, Doğı Anadolu Aleviliğı içinde yerel adlandırmaları, ritüel rolleri ve yol erkânına bağı toplumsal ölçüleri bir arada taşıyan önemli bir halk bilimi verisi sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hınıs Alevileri, Evlilik, Geçiş Dönemleri, Yol Erkânı, Sözlü Kültür.

ABSTRACT

This study examines the marriage practices of the Alevi of Hınıs in light of oral culture data collected from the Halilçavuş region of Erzurum's Hınıs district and the Alevi settlements associated with this region. The primary material of the study is based on source-person narratives compiled from Halilçavuş, Arpaderesi/Şeytan-Seyidhan, Beyyurdu/Begordi, Divanhüseyin, and Toraman. In the article, marriage is addressed within the framework of rites of passage in folklore studies; in addition, it is evaluated in relation to Alevi yol erkânı (the Alevi path protocol), consent, blessing, spiritual kinship, ocak (dervish lodge) affiliation, dede/pir prayer, and communal recognition. Within this framework, marriage among the Alevi of Hınıs emerges not merely as the establishment of a new household, but as a transitional sphere in which interfamily reconciliation, verbal commitment, consent, women's labour, communal witnessing, and the moral order of the Alevi path operate together.

The study first focuses on the process through which marriage is accepted, as well as religious boundaries, kinship relations, kirvelik, and musahiplik ties. It then examines forms of marriage such as arranged marriage, bride abduction and elopement, kalın/başlık (bride price), endogamous marriage, cradle betrothal, taking a second wife, levirate, taygeldi, sororate, oturakalma, and dezmal kaçırma within the framework of local narratives. In these sections, particular attention is drawn to the distinction between consensual elopement and forced abduction, the perception of taking a second wife as problematic in terms of Alevi moral order, and the role of musahiplik and kirvelik as forms of spiritual kinship that create marriage prohibitions. In the premarital process, practices such as seeing the prospective bride, asking for the bride, giving a promise, engagement, okuntu/mum (wedding invitation), gift exchange, and family consent are evaluated as elements that enable marriage to be gradually accepted within the communal sphere.

The article also discusses wedding preparations and local ceremonial roles such as berbu/yenge, sağdıç/azapçeri, and rovi/tilki. Dowry, henna night, bride taking, tying the sash, door gratuity, threshold-related beliefs, saç (wedding libation/scattering), wedding games, the gift-giving ceremony, nikâh (marriage contract), dede/pir prayer, and post-wedding visits are examined as practices that regulate the bride's departure from her father's house and her incorporation into the new household. Within these practices, women's labour, family support, beliefs concerning fertility and prosperity, blessing, the prayers of the elders, and communal witnessing occupy a significant place. The

section on müşkil, sitem, and düşkünlik explains how conflicts that may arise during the marriage process are understood within the moral framework of the Alevi path. The findings reveal that although marriage practices among the Alevis of Hınıs have been transformed by migration, urbanisation, education, and economic change, they continue to preserve their connection with consent, blessing, family approval, dede/pir prayer, and oral cultural memory. In this respect, the marriage material from the Halilçavuş region provides significant folkloric data that brings together local terminology, ritual roles, and social norms shaped by Alevi yol erkânı within the broader context of Eastern Anatolian Alevism.

Keywords: Hınıs Alevis, marriage, rites of passage, yol erkânı (path protocol), oral culture.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht die Ehepraktiken der Aleviten von Hıms auf der Grundlage mündlicher Überlieferungen aus der Region Halilçavuş im Landkreis Hıms der Provinz Erzurum sowie aus alevitischen Siedlungen, die an diese Region angebunden sind. Das Untersuchungsmaterial stützt sich auf die Aussagen von Gewährspersonen aus Halilçavuş, Arpaderesi/Şeytan-Seyidhan, Beyyurdu/Begordi, Divanhüseyin und Toraman. Die Ehe wird im Rahmen des volkskundlichen Ansatzes der Übergangsriten betrachtet und zugleich im Hinblick auf ihre Beziehungen zu der alevitischen Wegordnung (*yol erkânı*), dem gegenseitigem Einverständnis (*rızalık*), der gegenseitigen Vergebung (*belallik*), der spirituellen Verwandtschaft, der Zugehörigkeit zu einem Ocak, dem Segen des Dede bzw. Pir sowie der Anerkennung durch die Gemeinschaft analysiert. In diesem Zusammenhang erscheint die Ehe bei den Aleviten von Hıms nicht lediglich als Gründung eines neuen Haushalts, sondern als ein Übergangsbereich, in dem familiäre Übereinkünfte, gegenseitiges Einvernehmen, die Arbeit der Frauen, die Zeugenschaft der Gemeinschaft und die Ethik des Weges zusammenwirken. Zunächst werden der Prozess der Annahme einer Ehe, religiöse Grenzen, Verwandtschaftsbeziehungen sowie die Bindungen der Patenschaften (*kirvelik*) und der Weggenossenschaft (*musabiplik*) behandelt. Anschließend werden verschiedene Heiratsformen – darunter arrangierte Ehen, Brautentführung, Brautpreis, Verwandtenehen, Kinderverlobungen, Polygynie, Schwagerehen (*levirat*), „Patchworkehen“ (*taygeldi*), Schwesterehen (*sorarat*), „Sitzenbleiben“ (*oturakalma*) und „Kopftuchentführung“ (*deşmal kaçırma*) – im Lichte regionaler Überlieferungen untersucht. Besonders hervorgehoben werden dabei die Unterscheidung zwischen einvernehmlicher und erzwungener Entführung, die kritische Bewertung der Zweitehe im Hinblick auf die Ethik des Weges sowie die Einordnung von *musabiplik* und *kirvelik* als Formen spiritueller Verwandtschaft, die Eheverbote begründen. Praktiken wie das Besichtigen der Braut, das formelle Heiratsgesuch, die Verlobung, Einladungs- und Kerzenbräuche (*okuntu/mum*), der Austausch von Geschenken und die Zustimmung der Familien werden als Elemente verstanden, die die schrittweise gesellschaftliche Anerkennung einer Ehe gewährleisten. Ferner behandelt der Beitrag die Hochzeitsvorbereitungen und lokale zeremonielle Rollen wie Brautführerin (*berbu/yenge*), Trauzeuge (*sağdıç/azapçeri*) und Bote (*rovi/tilki*). Aussteuer, Henna-Rituale, die Abholung der Braut, das Umbinden des Gürtels, Türgeschenke, Schwellen- und Streubräuche, Hochzeitstänze, die Schmuckzeremonie, die Eheschließung, der Segen des Dede bzw. Pir sowie Besuche nach der Hochzeit werden als Praktiken analysiert, die den Übergang der Braut aus dem Elternhaus in den neuen Haushalt regeln. Dabei nehmen weibliche

Arbeit, familiäre Unterstützung, Fruchtbarkeitsvorstellungen, gegenseitige Vergebung, der Segen der Ältesten und die Zeugenschaft der Gemeinschaft eine zentrale Stellung ein. Die Themen *müşkil* (Konflikt), *sitem* (Vorwurf) und *düşkünlük* (ritueller Ausschluss) verdeutlichen, wie mögliche Spannungen im Eheprozess innerhalb der alevitischen Wegethik verstanden werden. Die Ergebnisse zeigen, dass sich die Ehepraktiken der Aleviten von Hınıs zwar unter dem Einfluss von Migration, Urbanisierung, Bildung und wirtschaftlichem Wandel verändert haben, ihre Bindung an *ırzalıık*, *belallık*, die Zustimmung der Familien, den Segen des Dede bzw. Pir sowie an das überlieferte kulturelle Gedächtnis jedoch weiterhin bewahren. In dieser Hinsicht stellt das Hochzeits- und Ehebrauchtum der Region Halilçavuş eine bedeutende volkskundliche Quelle dar, in der lokale Bezeichnungen, rituelle Rollen und an die Wegordnung gebundene soziale Normen des ostanatolischen Alevitentums zusammengeführt werden.

Schlüsselwörter: Aleviten von Hınıs, Ehe, Übergangsriten, Wegordnung, mündliche Überlieferung.

Giriş

Evlilik, insan hayatında doğum ve ölümle birlikte en belirgin geçiş dönemlerinden biridir. Bireyin bekârlıktan evliliğe geçmesi yalnızca medeni durum değişikliği anlamına gelmez. Bu geçiş, yeni bir hane düzeninin kurulmasını, aileler arasında akrabalık bağlarının oluşmasını, bireyin topluluk içindeki konumunun değişmesini ve evliliğin toplumsal kabul kazanmasını içerir. Bu nedenle halk bilimi çalışmalarında evlilik çevresinde oluşan âdet, inanış ve uygulamalar geçiş dönemleri içinde değerlendirilir. Sedat Veyis Örnek'in (2000: 184-185) doğum, evlenme ve ölüm çevresinde geliştirdiği tasnif, evliliği bireysel bir kararın ötesinde toplumsal ve kültürel bir eşik olarak ele almaya imkân vermektedir. Van Gennep'in (1960: 10-11) ayrılma, eşik ve yeniden katılma aşamalarına dayanan yaklaşımı da evlenme sürecinde görülen ayrılma, geçiş ve yeni haneye katılma biçimlerini anlamlandırmak için yardımcı bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.

Evliliğin geçiş dönemi niteliği, Alevi topluluklarında yol erkânı ve rızalık anlayışıyla birlikte daha geniş bir anlam kazanır. Evlilik kararı yalnızca iki kişinin iradesiyle tamamlanan bir süreç değildir. Ailelerin rızası, büyüklerin onayı, dede/pir duası, helallik, yol bağı ve topluluk kabulü bu sürecin önemli unsurları arasında yer alır. Bu yönüyle Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde evlilik, sadece aile kurma aşaması olarak değil, aynı zamanda yol düzeni içinde sorumluluk üstlenme biçimi olarak da değerlendirilmelidir. Rızalık ilkesinin evlenme sürecindeki yeri, evliliğin hukuki veya toplumsal bir sözleşmeyle sınırlı kalmadığını, ahlaki ve inançsal bir yükümlülük alanı olarak da görüldüğünü ortaya koyar.

Bu makale, Hınıs Alevilerinde evlilik ve yol erkânı ilişkisini Halilçavuş sahasından derlenen sözlü kültür malzemesi temelinde incelemektedir. Çalışmanın sahası, Erzurum'un Hınıs ilçesine bağlı Halilçavuş yöresi ve bu yöreyle ilişkili Alevi yerleşimlerini kapsamaktadır. Halilçavuş sahası, Erzurum'un Hınıs ilçesi ile Muş'un Varto ilçesi arasında yer alması nedeniyle geçiş dönemleri etrafında oluşan uygulama ve inanışlar bakımından zengin bir kültürel birikime sahiptir. Bu saha içinde Halilçavuş, Arpaderesi/Şeytan-Seyidhan, Beyyurdu/Begordi, Divanhüseyn ve Toraman çevresinden derlenen kaynak kişi anlatıları ile evlenme etrafında oluşan gelenek, görenek, âdet ve uygulamalar, yörede evliliğin yalnızca düğün günüyle sınırlı düşünülmediğini göstermektedir. Kız görme, kız isteme, söz kesme, kalın/başlık, nişan, kına, çeyiz, gelin alma, nikâh, dede/pir duası, düğün sonrası ziyaretler

ve gelinlik etme gibi uygulamalar, yeni hanenin topluluk içinde kabulünü sağlayan aşamalar olarak öne çıkmaktadır.

Çalışmanın temel verileri, yüksek lisans tezi kapsamında yürütülen saha araştırmasına ve kaynak kişi anlatılarına dayanmaktadır. Araştırma konusu 2019 yılında belirlenmiş, literatür taramasının ardından 14 Ekim 2020 tarihinde sahaya çıkılarak derleme çalışmalarına başlanmıştır. İlk derlemeler Halilçavuş Mahallesi'nde yapılmış, ardından Beyyurdu, Toraman, Divanhüseyin ve Arpaderesi mahallelerinde görüşmeler sürdürülmüştür. Covid-19 salgını nedeniyle saha çalışması erken tamamlanmak zorunda kalmış, eksik kalan bilgiler daha sonra telefon görüşmeleriyle desteklenmiştir. Ayrıca yöreden İstanbul ve İzmir'e göç eden kişilerle iletişim kurulmuş, bu kişilerin aktardığı bilgiler de evlenme sürecinin geçmişten günümüze değişimini anlamak için değerlendirilmiştir.

Saha çalışması kapsamında tez bütününde toplam 56 kaynak kişiyle görüşülmüştür. Bu makalede ise söz konusu derlemeler arasından evlilik uygulamaları, evlenme biçimleri, düğün süreci, nikâh, rızalık ve evlilik sonrası âdetler hakkında doğrudan bilgi veren 29 kaynak kişinin anlatıları esas alınmıştır. Kaynak kişiler, Halilçavuş sahasını bilen, yörede uzun süre yaşamış veya yöreyle bağımlı sürdüren kişiler arasından seçilmiştir. Görüşmelerde önceden hazırlanan soru metinlerinden yararlanılmış, ancak anlatıların doğal akışını bozmayacak şekilde sohbet havası korunmuştur. Yörede yaşlı kaynak kişilerin bir kısmının Türkçeden çok Kurmanci lehçesine hâkim olması nedeniyle bazı görüşmelerde sorular bu lehçeye uygun biçimde yöneltilmiş, gerektiğinde rehber desteği alınmıştır. Kaynak kişilerden derlenen bilgiler daha sonra deşifre edilerek yazıya aktarılmıştır. Bu yönüyle makalenin ana malzemesi, doğrudan sahadan elde edilen sözlü kültür verileri ve bu verilerin halk bilimi disiplini içinde değerlendirilmesine dayanmaktadır.

Bu malzeme, evlilik sürecinin yalnızca biçimsel aşamalarını değil, bu aşamalara yüklenen anlamları da göstermektedir. Kaynak kişi anlatıları, geçmişte hangi evlenme biçimlerinin görüldüğünü, hangi evliliklerin uygun veya sakıncalı sayıldığını, rızanın hangi aşamalarda arandığını, düğün hizmetlerinin nasıl paylaşıldığını ve göçle birlikte hangi uygulamaların değiştiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle makale, yerel veriyi hazır tasniflere uydurmak yerine anlatıların kendi içindeki kavram dünyasını ve Alevi yol erkânıyla kurduğu ilişkiyi merkeze almaktadır.

Yöntem bakımından çalışma, nitel araştırma yaklaşımı içinde değerlendirilebilir. Derleme, görüşme, katılımlı gözlem, katılımsız gözlem ve sözlü tarih niteliği taşıyan kaynak kişi anlatıları, evlilik sürecinin aşamalarına göre sınıflandırılmıştır. Yüksek lisans tezinde geniş bir geçiş dönemleri çerçevesi içinde kaydedilen evlenme verileri, bu makalede evlenme öncesi, evlenme sırası ve evlenme sonrası uygulamalar doğrultusunda yeniden düzenlenmiştir. Metinde evlilik sınırları, evlenme biçimleri, evlilik öncesi uygulamalar, düğün hazırlıkları, düğün günü, nikâh ve evlilik sonrası uygulamalar ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Her başlıkta yalnızca uygulamanın nasıl yapıldığı değil, bu uygulamanın Hınıs Alevilerinin toplumsal hafızasında hangi anlamlarla karşılandığı da dikkate alınmıştır.

Kuramsal çerçevede Sedat Veyis Örnek'in geçiş dönemleri tasnifi ve Van Gennep'in geçiş aşamalarına ilişkin yaklaşımı esas alınmıştır. Evlenme biçimlerinin adlandırılması ve sınıflandırılmasında ise Lütfi Sezen'in (2005: 185-195) çalışmasından sınırlı biçimde yararlanılmıştır. Bunun dışında kullanılan kaynaklar, Halilçavuş sahasında tespit edilen uygulamaları desteklemek, kavramsal çerçeveyi açıklamak veya sınırlı karşılaştırma yapmak amacıyla değerlendirilmiştir.

Bu çerçevede makale, önce evliliği geçiş dönemi, yol erkânı ve sözlü kültür bağlamında ele almakta, ardından Hınıs Alevilerinde rızalık, yol bağı ve evlilik sınırlarını değerlendirmektedir. Devam eden bölümlerde görücü usulü evlenme, kız kaçırma, kalın/başlık, akraba evliliği, beşik kertmesi, kuma getirme, oturakalma, dezmal kaçırma, berdel, levirat, taygeldi ve sorarat gibi evlenme biçimleri incelenmektedir. Daha sonra kız görme, kız isteme, nişan, düğün hazırlıkları, berbu/yenge, sağdıç/azapçeri, rovi/tilki, çeyiz, kına, gelin alma, düğün töreni, nikâh, dede/pir duası ve evlilik sonrası uygulamalar ele alınmaktadır. Son bölümlerde ise müşkil, sitem ve düşkünlük kavramları ile göç, şehirleşme ve evlilik hafızasındaki dönüşüm tartışılmaktadır.

Bu doğrultuda makalede Hınıs Alevilerinde evlilik, evlenme öncesi, evlenme sırası ve evlenme sonrası aşamalarda görülen uygulama ve inanışlar üzerinden ele alınmaktadır. Halilçavuş sahasından derlenen kaynak kişi anlatıları, evliliğin yalnızca düğün günüyle sınırlı bir törenler bütünü olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Evlilik süreci, rızalık, aileler arası uzlaşma, akrabalık sınırları, ekonomik imkânlar, dede/pir rehberliği, topluluk denetimi ve göçle değişen toplumsal yapı içinde anlam kazanmaktadır. Bu nedenle çalışma, Hınıs Alevilerinde evliliği hem sözlü kültür

içinde aktarılan geleneksel uygulama ve inanışlar hem de Alevi yol erkânının aile ve toplum düzenine ilişkin kabulleri çerçevesinde değerlendirmektedir.

1. Hınıs Alevilerinde Evlilik: Geçiş Dönemi, Yol Erkânı ve Sözlü Kültür Bağlamı

Hınıs Alevilerinde evlilik etrafında oluşan ritüel, uygulama ve inanışlar, halk biliminin geçiş dönemleri yaklaşımı içinde ele alındığında daha açık biçimde değerlendirilebilir. Geçiş dönemleri, insan hayatının belirli eşiklerinde ortaya çıkan âdet, tören, inanış ve uygulamaları kapsar. Sedat Veyis Örnek (2000: 184), doğum, evlenme ve ölüm çevresinde kümelenen uygulamaların insanın yeni durumunu kutlama, kutsama ve geçiş sırasında ortaya çıkabileceğine inanılan tehlikelerden koruma işlevi taşıdığını belirtir ve bu yaklaşım evliliği yalnızca iki kişinin hayatını birleştirmesi olarak değil, bireyin ve ailenin yeni bir toplumsal konuma geçtiği önemli bir eşik olarak değerlendirmeye imkân verir. Bu çerçeve, Halilçavuş sahasında derlenen evlenme malzemesinin kız görmeden düğün sonrası ziyaretlere kadar uzanan bütünlüklü bir süreç olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Bu geçiş sürecini açıklamada Van Gennep'in yaklaşımı yardımcı bir kuramsal zemin sunmaktadır. Van Gennep (1960: 11), geçiş ritlerini ayrılma, eşik/geçiş ve yeniden katılma aşamalarıyla açıklar ve bu üçlü yapı, evlenme sürecinde bireyin eski konumundan ayrılarak yeni bir aile ve hane düzenine dâhil olmasını anlamlandırmak için kullanılabilir. Ancak bu makalede söz konusu yaklaşım, Halilçavuş sahasından elde edilen verileri önceden belirlenmiş bir modele yerleştirmek için kullanılmamıştır. Kuramsal çerçeve, kaynak kişi anlatılarında aktarılan uygulama ve inanışları açıklamaya yardımcı bir arka plan olarak değerlendirilmiştir.

Evlenme biçimlerinin adlandırılmasında Türkiye'deki genel sınıflandırmalardan sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Lütfi Sezen (2005: 186), evlenme biçimlerinin toplumların kültürel yapısı, ekonomik şartları, yerleşim düzeni, gelenek ve görenekleriyle birlikte çeşitlendiğini belirtir ve bu tespit, Halilçavuş sahasında derlenen evlenme yollarını adlandırırken karşılaştırmalı bir zemin sağlar. Yöre anlatılarında görücü usulü evlenme, kız kaçırma, beşik kertmesi, akraba evliliği, kuma getirme, oturakalma, dezmal kaçırma, berdel, levirat, taygeldi ve sorarat gibi biçimler hatırlanmaktadır. Bu başlıklar makalede hazır bir tasnifin örnekleri olarak değil, Hınıs Alevilerinin sözlü kültür hafızasında taşıdıkları yerel anlamlarla birlikte ele alınmaktadır.

Evlenme biçimlerinin adlandırılmasından sonra, bu uygulamaların Alevi yol erkânı içindeki karşılığına da bakmak gerekir. Halilçavuş sahasında evlilik, aileler arasında kurulan bir akrabalık ilişkisi olmanın yanında rızalık, helallik, dede/pir duası, aile büyüklerinin onayı ve topluluk kabulüyle birlikte anlam kazanmaktadır. Ali Yaman (2011: 43), ocak kavramının Alevi-Bektaşî geleneğinde tarihsel ve sosyolojik bakımdan merkezi bir yere sahip olduğunu vurgular ve bu vurgu, Halilçavuş anlatılarında dede/pir rehberliğinin neden önemsendiğini anlamaya katkı sunar. Yörede evliliğin yolun uygun gördüğü sınırlar içinde gerçekleşmesi, uygulama ve inanışların yalnızca aile içi tercihlerle değil, topluluk düzeniyle de ilişkili olduğunu göstermektedir.

Evlilikle ilgili sınırların belirlenmesinde kan bağı kadar yol bağı da önem taşımaktadır. Mehmet Ersal (2011: 1098), musahip ailelerin çocukları arasında evlilik yasağı bulunduğuna dikkat çeker ve bu tespit, Hınıs Alevilerinde evlilik yasaklarının yalnızca biyolojik akrabalıkla açıklanamayacağını göstermesi bakımından önemlidir. Halilçavuş yöresinde musahiplik ve kirvelik gibi bağların evlilik sınırları içinde hatırlanması da bu durumu desteklemektedir. Bu nedenle yörede evlilik, rızalık, akrabalık, yol bağı, kirvelik, musahiplik ve topluluk denetimiyle birlikte değerlendirilen bir geçiş dönemi olarak öne çıkmaktadır.

Bu çerçevede Hınıs Alevilerinde evlilik, geçiş dönemleri içinde yer alan geleneksel uygulama ve inanışların yanı sıra Alevi yol erkânının aile, rıza ve topluluk düzeniyle ilgili kabulleri üzerinden değerlendirilmelidir. Halilçavuş sahasından derlenen kaynak kişi anlatıları, evlenme sürecinin yalnızca bireysel bir tercih ya da aileler arasında kurulan bir akrabalık ilişkisi olmadığını göstermektedir. Evlilik, kız görmeden düğün sonrası ziyaretlere kadar uzanan aşamalarıyla hem sözlü kültür hafızasında korunan âdet ve ritüelleri hem de yolun uygun gördüğü sınırları görünür kılan bir geçiş alanı olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle makalenin devamında evlilik yasakları, evlenme biçimleri, evlilik öncesi uygulamalar, düğün süreci ve evlilik sonrası uygulamalar Halilçavuş sahasından derlenen veriler merkezde tutularak ele alınacaktır.

2. Hınıs Alevilerinde Evliliğin Kabul Süreci: Rızalık, İnanç Sınırları ve Yol Erkânı

Halilçavuş yöresinde evlilik, bireyin toplum içindeki konumunu belirleyen önemli geçiş aşamalarından biridir. Yörede evlenmek, yalnızca yeni bir aile kurmak anlamına gelmez. Evlenen kişi, hane düzeni içinde sorumluluk üstlenir, akrabalık ilişkilerini genişletir ve düğün, cenaze, ziyaret, misafir ağırlama gibi ortak işlerde daha görünür

bir konuma gelir. Toplum içinde yer edinme ile evlilik arasında kurulan bağ, kaynak kişi anlatılarında özellikle vurgulanmaktadır (KK1, KK5, KK8). Bu anlatılar, Hınıs Alevilerinde evliliğin bireysel bir tercih olmanın yanında topluluk tarafından tanınan ve kabul edilen bir statü değişimi olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Bu statü değişimi, evliliğin kimler arasında yapılacağına ilişkin sınırları da beraberinde getirir. Halilçavuş yöresinde evlenme çağındaki kişilerin örf, gelenek, görenek ve inanç bakımından ortak değerleri paylaşan kişilerle evlenmesi beklenmiştir. Geçmiş yıllarda bu beklenti daha güçlüdür. Özellikle Alevi gelenek ve inanışlarına uygun evlilik yapılması, ailelerin ve toplumun önem verdiği ölçütlerden biri olmuştur. Göç, eğitim ve şehir hayatı bu anlayışı kısmen değiştirmiştir. Buna rağmen kaynak kişi anlatıları, inanç ortaklığının evlilik tercihlerinde tamamen ortadan kalkmadığını göstermektedir.

Bu sınırın en belirgin görünümünden biri, Sünni gelenekten kişilerle yapılan evliliklere ilişkin anlatılarda ortaya çıkar. Halilçavuş yöresinde geçmişte Sünni ailelerden kız alma ve Sünni ailelere kız verme konusunda daha katı bir tutum sergilendiği aktarılmaktadır. Günümüzde bu tutumun eski sertliğini kaybettiği anlaşılmaktadır. Ancak kız verme meselesi, anlatılarda hâlâ daha ihtiyatlı bir alan olarak hatırlanır. Halilçavuş köyünde Sünnilere kız vermemek için akrabalar arasında evlilik yapıldığı, buna karşılık dışarıdan kız alma düşüncesinin nüfus azalsa bile sürdüğü yönündeki aktarımlar (KK2, KK23), evliliğin yalnızca iki aile arasında kurulan akrabalık ilişkisi olarak görülmediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, evlenme kararının inanç sınırları ve hane devamı açısından da değerlendirildiğini göstermektedir.

İnanç sınırları yalnızca mezhep farklılığı üzerinden kurulmaz. Halilçavuş yöresinde ocak, taliplik, musahiplik ve kirvelik gibi yol içinde kurulan bağlar da evlilik kararlarında dikkate alınmıştır. Ali Yaman'ın (2011: 43) ocak kavramının Alevi-Bektaşî geleneğinde tarihsel ve sosyolojik açıdan merkezi bir yere sahip olduğuna ilişkin değerlendirmesi, bu tür bağların yalnızca inanç alanında değil, toplumsal ilişkilerde de belirleyici olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yörede ocakzade-talıp ayırımına dair anlatıların hâlâ hatırlanması, evlilik hafızasında yol içindeki konumun da etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hassasiyet günümüzde büyük ölçüde zayıflamış olsa da geçmişte evlilik tercihlerinde dikkate alındığı kaynak kişi anlatılarından anlaşılmaktadır (KK5, KK8).

Musahiplik ve kirvelik bağları da evlilik sınırlarının anlaşılması bakımından önemlidir. Mehmet Ersal'ın (2011: 1098) musahip ailelerin çocuklarının birbirleriyle evlenemeyeceğine dair tespiti, Alevi topluluklarında evlilik yasaklarının yalnızca kan bağıyla açıklanamayacağını göstermektedir. Halilçavuş yöresi kaynak kişi anlatılarında musahiplik ve kirvelik, aileler arasında güçlü bir bağ kuran ilişkiler olarak hatırlanır. Bu bağların evlilik sınırları içinde değerlendirilmesi, yörede akrabalık düşüncesinin biyolojik yakınlıkla sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Yol içinde kurulan bağlar, evlilik kararlarında topluluk hafızasının ve inanç düzeninin etkisini görünür kılmaktadır.

Evliliğin kabul sürecinde rızalık merkezi bir önem arz etmektedir. Halilçavuş yöresinde rıza, yalnızca kız ve erkeğin isteğiyle sınırlı değildir. Ailelerin onayı, büyüklerin araya girmesi, taraflar arasında helallik sağlanması, kız isteme sürecinde sözün açık biçimde verilmesi ve bu sürece yakın çevrenin tanıklık etmesi rızalığın farklı boyutlarını oluşturur. Kız isteme sırasında kız tarafının hemen cevap vermemesi, aile büyüklerinin düşünmesi ve akrabalara danışılması bu anlayışın uygulamadaki karşılığıdır. Bu yönüyle rızalık, tek anda verilen bireysel bir karar değil, aileler arasında konuşularak ve toplumsal ölçüler içinde olgunlaştırılarak kurulan bir uzlaşma biçimidir.

Rızalığın inançsal yönü, dede/pir huzurunda yapılan nikâh anlatılarında daha açık biçimde görülmektedir. Halilçavuş yöresinde geçmişte gelinin eve getirildiği gün ya da ertesi gün dede çağılarak nikâh kıyıldığı aktarılır. Kaynak kişi anlatılarına göre dede, nikâh sırasında evlilik ikrarının Alevi geleneğindeki önemini açıklar, gelin ve damada razı olup olmadıklarını sorar ve bu soru üç defa tekrarlanır. Günümüzde ise resmî nikâh yapılmadan dinî nikâh kıyılmadığı belirtilmektedir. Bu değişim, evlilik uygulamalarının zaman içinde dönüşmesine rağmen rızalık, ikrar, dua ve topluluk huzurunda kabul görme anlayışının önemini koruduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede Halilçavuş yöresinde evlilik, aile kurma, rızalık alma, inanç sınırlarını gözetme ve topluluk içinde kabul görme aşamalarının birlikte işlediği bir geçiş süreci olarak değerlendirilebilir. Kız isteme, söz kesme, nişan, kına, gelin alma, nikâh, düğün sonrası ziyaretler ve gelinlik etme gibi uygulamalar, bu sürecin farklı aşamalarını oluşturur. Bu uygulamalar geleneksel törenler olmanın yanında Hınıs Alevilerinin sözlü kültür hafızasında korunan âdet, inanış ve ritüeller olarak ele alınmalıdır.

3. Hınıs Alevilerinde Evlilik Sınırlarının Belirlenmesi: Akrabalık, Kirvelik ve Musahiplik Bağları

Halilçavuş yöresinde evlilik kararı verilmeden önce tarafların aile geçmişi, akrabalık durumu, inanç çevresi ve daha önce kurulmuş yakınlık ilişkileri dikkate alınır. Bu araştırma yalnızca kan bağına dayalı yakınlığı öğrenmek için yapılmaz. Süt kardeşliği, kirvelik, musahiplik ve beşik kertmesi gibi bağlar da evlilik öncesinde hatırlanan ve evlilik kararını etkileyen unsurlar arasında yer alır. Bu nedenle yörede evlilik sınırları, ailelerin geçmiş ilişkileri ve topluluk hafızası içinde değerlendirilen bir alan olarak karşımıza çıkar.

Evlilik sınırlarının ilk halkasını kan bağı oluşturur. Halilçavuş yöresinde yakın akrabalarla evlenmeme ilkesi, kaynak kişi anlatılarında hem dinî hem de toplumsal bir ölçü olarak aktarılır. Bununla birlikte akraba evliliklerinin geçmişte bütünüyle dışlanmadığı da görülmektedir. Kapalı köy düzeninde tanınan aile çevresi içinde kalmak, güven ilişkisini sürdürmek ve inanç bakımından uygun görülen evlilikleri gerçekleştirmek bu tercihte etkili olmuştur. Halilçavuş köyüne ilişkin anlatılarda, geçmişte Sünni gelenekten ailelere kız vermeme yönündeki kabulün evlilikleri kapalı bir akraba ve inanç çevresi içinde tuttuğu, buna karşılık dışarıdan kız alma düşüncesinin nüfus azalsa da bütünüyle terk edilmediği görülür (KK2, KK23). Bu durum, akraba evliliğinin yalnızca biyolojik yakınlıkla değil, güven, aile itibarı ve inanç sınırlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Alevi olmayan kişilerle evlilik konusu da aynı sınır anlayışının devamı olarak ele alınmalıdır. Halilçavuş yöresinde geçmişte Sünni gelenekten kişilerle evliliğe mesafeli yaklaşıldığı, özellikle kız verme konusunda daha katı bir tutum benimsendiği aktarılmaktadır (KK1, KK5, KK9, KK19, KK22). Buna karşılık Sünni gelenekten kız alma meselesinin daha esnek değerlendirildiği anlaşılır. Yöre anlatılarında bu fark, soyun erkek üzerinden devam ettiği düşüncesiyle açıklanır. Günümüzde bu tutum eski sertliğini büyük ölçüde kaybetmiş olsa da evliliğin Alevi gelenekten biriyle yapılması kaynak kişiler tarafından hâlâ öncelikli bir tercih olarak hatırlanmaktadır (KK5, KK8). Bu veri, inanç içi evlilik hassasiyetinin özellikle kız verme konusunda topluluk hafızasındaki yerini koruduğunu göstermektedir.

Evlilik sınırları yalnızca mezhep farklılığı üzerinden kurulmaz. Ocakzade ve talip ayrımı, Halilçavuş yöresinde geçmişe ait evlilik ölçülerinden biri olarak hatırlanır. Kaynak kişiler, Aleviliğin yörede daha canlı yaşandığı dönemlerde ocakzadelerin

ocakzadelerle, taliplerin de taliplerle evlenmesinin tercih edildiğini aktarmaktadır (KK5, KK8). Bu ayrım günümüzde belirleyici olmaktan büyük ölçüde çıkmıştır. Dedelerin yöreye daha az uğraması, cemlerin seyrekleşmesi, göç ve genç kuşakların yol bilgisiyle bağının zayıflaması bu dönüşümde etkili olmuştur. Ali Yaman (2011: 43), ocak kavramını Alevi-Bektaşî geleneğinde tarihsel ve sosyolojik bakımdan merkezi bir kurum olarak değerlendirir. Halilçavuş yöresinde ocakzade-talip ayrımının evlilik hafızasında yer tutması, bu kurumsal yapının geçmişte aileler arası ilişkilerde de dikkate alındığını göstermektedir.

Kan bağı dışında evlilik sınırı doğuran bağlardan biri süt kardeşliğidir. Halilçavuş yöresinde aynı sütü emen kişilerin birbirleriyle evlenemeyeceği açık biçimde ifade edilmektedir. Yörede bu durum “evlilik düşmez” anlayışıyla açıklanır. Aynı sütü emen kişiler, kaynak kişi anlatılarında öz kardeşe yakın bir konumda değerlendirilir. Bu nedenle evlilik öncesinde yalnızca soy bilgisi değil, geçmişte kurulmuş süt ilişkileri de hatırlanmaya çalışılır (KK1, KK2, KK3, KK5, KK8, KK10, KK11, KK13). Süt kardeşliğiyle ilgili bu kabul, evlilik sınırlarının topluluk hafızasında biyolojik akrabalığın ötesine taşındığını göstermektedir.

Kirvelik, Halilçavuş yöresinde evlilik sınırı oluşturan güçlü bağlardan biridir. Kaynak kişiler, kirve ailesinden yedi göbek kız alınıp verilmediğini aktarmaktadır (KK1, KK3, KK5, KK6, KK8). Yörede kirve için kullanılan “Ana baba ayrı, kardeş” ifadesi, kirvelığın kan bağı dışında kurulan güçlü bir yakınlık olarak kabul edildiğini gösterir. Kirve seçimi yapılırken dostluk, güven, aileler arası ilişki ve kimi durumlarda husumeti ortadan kaldırma düşüncesi dikkate alınır. Çocuğun babasının kirve seçtiği kişiye “Oğlumun senin peşine attım” demesi, bu bağın sünnet törenindeki görevle sınırlı kalmadığını ve aileler arasında kalıcı bir yakınlık kurduğunu ortaya koymaktadır (KK1, KK3, KK5, KK6, KK8).

Kirvelik konusunda yazılı kaynaklarda verilen bilgiler, Halilçavuş yöresinden derlenen anlatılarla birlikte değerlendirildiğinde daha açık bir anlam kazanmaktadır. Mehmet Yaman (2001: 323), kirvelığın Alevi topluluklarında hısımlığa benzer bir bağ doğurduğunu ve kirve çocuklarıyla evlenmenin uygun görülmediğini belirtir. Halilçavuş yöresinde kaynak kişilerin kirvelığı kardeşlik diliyle anlatması, bu kabulün yalnızca teorik bir bilgi olarak değil, sözlü kültür hafızasında yaşayan bir uygulama ve inanış olarak sürdüğünü göstermektedir. Bu nedenle kirvelik, yörede hem sünnet ritüelinin hem de evlilik sınırlarının belirlenmesinde etkili olan önemli bir bağlıdır.

Musahiplik, evlilik sınırları içinde kirvelikten daha derin bir yol bağı olarak değerlendirilir. Kaynak kişiler, musahip olunan ailenin çocuklarıyla evlenmenin uygun görülmediğini belirtmektedir. Bu yasak bazı anlatılarda yedi, bazı anlatılarda on iki göbek olarak ifade edilir (KK5, KK8). Mehmet Ersal (2016: 380), musahipliği iki evli çift arasında kurulan yol kardeşliği ilişkisi içinde ele alır. Halilçavuş yöresinde musahip aileler arasında evlenmeme anlayışı da bu yol kardeşliğinin aileler arası sınır oluşturduğunu göstermektedir. Bu yönüyle musahiplik, inancaşsal bir kardeşlik olmanın yanında evlilik alanını da belirleyen güçlü bir yol bağıdır.

Kaynak kişi anlatılarında bazı ailelerin musahip oldukları aileden kirve seçtiği de aktarılır. Bu tercih, yasaklı evlilik çevresini tek bir aile hattında toplama düşüncesiyle açıklanabilir. Böylece aileler hem yolun kabul ettiği sınırlara uymuş hem de evlenme alanını bütünüyle daraltmamaya çalışmıştır (KK5, KK8). Beşik kertmesi de geçmişte evlilik sınırı doğuran uygulamalardan biri olarak hatırlanmaktadır. Aynı dönemde çocuk sahibi olan ailelerin çocukları adına beşiğe kertik atarak evlilik sözü verdikleri, ancak çocukların büyüdüklerinde birbirini benimsememesi durumunda ailelerin rızasıyla bu bağın bozulabildiği kaynak kişi anlatılarında belirtilmektedir (KK1, KK3, KK5, KK8, KK19). Bu durum, Halilçavuş yöresinde evlilik sınırlarının yalnızca kesin yasaklarla değil, rıza ve toplumsal uzlaşma ile de ilişkili olduğunu göstermektedir.

Erzurum yöresi üzerine yapılan çalışmalar, Halilçavuş yöresinde derlenen verilerin daha geniş bir kültürel çevre içinde değerlendirilmesine imkân verir. Lokman Kılavuz (2023: 172), Erzurum yöresi Alevilerinde kirvelik aileler arasında kardeşlik ve dostluk bağı oluşturduğunu belirtir. Bu tespit, Halilçavuş yöresinde kirvelik için kullanılan “Ana baba ayrı, kardeş” ifadesiyle örtüşmektedir. Kılavuz’un (2023: 227) musahipliği ikrar ve yol kardeşliğiyle ilişkili bir kurum olarak ele alması da önemlidir. Halilçavuş yöresinde musahip aileler arasında evlenmeme anlayışı, bu bölgesel çerçeve içinde karşılığı bulunan bir uygulama ve inanış alanı olarak değerlendirilebilir.

Süt kardeşliği, kirvelik, musahiplik ve beşik kertmesi etrafında aktarılan anlatılar, Halilçavuş yöresinde evlilik sınırlarının kan bağıyla birlikte yol içinde kurulan bağlar üzerinden de belirlendiğini göstermektedir. Bu bağlar, ailelerin geçmiş ilişkilerini, topluluk hafızasında korunan kabulleri ve Alevi yol erkânına ilişkin ölçüleri evlenme kararının bir parçası hâline getirmektedir. Göç, şehirleşme, cemlerin seyrekleşmesi ve pir-talip ilişkilerindeki zayıflama bu sınırların eski yaptırım gücünü azaltmıştır. Ancak kaynak kişi anlatıları, Hınıs Alevilerinde evliliğin hâlâ geleneksel uygulama, inanış ve yol erkânı bağlamında hatırlandığını ortaya koymaktadır.

4. Hınıs Alevlerinde Evlenme Biçimleri

Halilçavuş yöresinde evlenme biçimleri, ailelerin rızalık anlayışını, hane devamlılığına ilişkin beklentilerini, inanç sınırlarını ve topluluk içindeki kabul ölçülerini de yansıtmaktadır. Görücü usulü evlenme, kız kaçırma, kalın/başlık, akraba evliliği, beşik kertmesi, kuma getirme, levirat, taygeldi, sorarat, oturakalma ve dezmal kaçırma gibi uygulamalar, yöre anlatılarında farklı bağlamlarla hatırlanmaktadır. Bu nedenle söz konusu evlenme biçimleri, yalnızca adlandırma düzeyinde değil, rıza, aile onayı, ekonomik imkânlar, yol ahlakı ve değişen toplumsal şartlarla ilişkisi içinde ele alınmalıdır.

4.1. Hınıs Alevlerinde Görücü Usulü Evlenme ve Aileler Arası Denklik

Halilçavuş yöresinde görücü usulü evlenme, eş seçiminin aile büyükleri aracılığıyla yürütüldüğü ve haneler arası uygunluğun gözetildiği evlenme biçimlerinden biridir. Bu evlenme biçiminde karar, sadece evlenecek kız ve erkeğin kişisel beğenisine bırakılmaz. Ailenin tanınırlığı, hane düzeni, akrabalık çevresi, inançla ilişkisi, geçim durumu ve toplum içindeki itibarı birlikte değerlendirilir. Bu nedenle görücü usulü evlenme, Halilçavuş yöresinde sadece kız görme veya kız beğenme aşamasından ibaret değildir. Evliliğin ileride iki hane arasında sorun doğurmadan sürdürülebilmesi için yapılan bir araştırma ve denklik yoklaması niteliği taşır.

Kaynak kişi anlatılarında, eski kuşaklarda aile büyüklerinin evlilik kararında daha belirleyici olduğu görülmektedir. Evlenecek erkeğin annesi, halası, teyzesi, yengesi veya aile büyüklerinden kadınlar, uygun gördükleri kızı düğün, ziyaret, komşuluk ilişkileri ya da gündelik işler sırasında gözlemlerdi. Bu gözlemde yalnızca dış görünüşe bakılmazdı. Kızın çalışkanlığı, konuşması, edepli oluşu, büyüklerle ilişkisi, misafir karşılaması, sofraya düzeni ve ev içindeki tutumu da dikkate alınırdı. Erkek tarafı için ise askerliğini yapmış olmak, geçim sağlayabilmek, aile büyüklerine bağlılık ve toplum içinde güvenilir görülme önemli ölçütler arasında yer alırdı. Bu ölçütler, görücü usulünde eş seçiminin kişisel beğeniden çok aile düzeni ve topluluk içi kabul üzerinden şekillendiğini göstermektedir (KK1, KK2, KK3, KK5, KK8, KK18).

Görücü usulünde aile otoritesi güçlü olmakla birlikte bu süreç yalnızca erkekler tarafından yürütülen bir evlilik düzeni olarak düşünülmemelidir. Halilçavuş yöresi kaynak kişi anlatılarında kadınların kız görme, aileyi tanıma ve gelin adayını değerlendirme aşamalarında etkin bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Evlenecek

erkeğin annesi, halası, teyzesi veya yengesi, kızın gündelik hayat içindeki davranışlarını erkeklerden daha yakından gözlemleyebilirdi. Kızın hamaratlığı, ev işlerine yatkınlığı, büyüklerle konuşma biçimi ve aile çevresindeki itibarı çoğu zaman kadınlar tarafından fark edilir ve erkek tarafına aktarılırdı. Bu yönüyle görücü usulü evlilik, aile büyüklerinin söz sahibi olduğu bir evlenme biçimi olmakla birlikte kadınların da kararın olgunlaşmasında belirleyici olduğu bir uygulama alanıdır (KK8, KK11, KK18, KK20, KK29).

Aile büyüklerinin belirleyiciliği, gençlerin iradesinin tamamen yok sayıldığı anlamına gelmemektedir. Kaynak kişi verileri, geçmişte gençlerin aile sözüne daha fazla bağlı olduğunu, ancak evlilik sürecinde kızın ve erkeğin gönlünün de bütünüyle göz ardı edilmediğini göstermektedir. “Eskiden babanın sözünün üstüne söz olmazdı” şeklindeki anlatım, aile otoritesinin evlilik kararındaki ağırlığını açık biçimde ortaya koyar (KK18). Buna rağmen kız isteme, söz kesme ve rızalık aşamalarında tarafların uygunluğu yeniden değerlendirilir. Böylece görücü usulü evlenme, aile kararıyla başlayan fakat haneler arası rıza, denklik ve topluluk kabulüyle tamamlanan bir süreç hâline gelir.

Halilçavuş yöresinden derlenen anlatılar, görücü usulünde denklik anlayışının yalnızca ekonomik imkânlarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Hanelerin birbirini “taşınabilmesi”, ailelerin birbirine yakışır görülmesi, yol ve erkân bilgisine sahip olunması, büyüklerin rızasının alınması ve iki tarafın köy içindeki itibarı bu denkliğin parçalarıdır. Bir kaynak kişinin “Eskiden oğlan evleneceği zaman önce büyükler bakardı. Kızın ailesi kimdir, köy içinde nasıldır, çalışkan mıdır, yolunu erkânını bilir mi diye sorulurdu. İki hane birbirine yakışır mı, aileler birbirini taşır mı, buna dikkat edilirdi. Şimdi gençler birbirini daha çok tanıyor ama yine de ailenin rızası olmadan yapılan evlilik eksik görülür.” sözleri, görücü usulünün yörede aile araştırması ve rızalık ekseninde hatırlandığını göstermektedir (KK18).

Doğu Anadolu Alevilerindeki evlilik uygulamalarını karşılaştırmalı biçimde ele alan Yalçınkaya (2020: 232), kız isteme sürecinde pir ya da rayberin, aile büyüklerinin ve kadın akrabaların yer aldığını belirtir, bu tespit Halilçavuş yöresinde görücü usulü ve kız isteme aşamalarında aile büyüklerinin rolünü anlamak bakımından destekleyici bir çerçeve sunmaktadır. Ancak Halilçavuş yöresi anlatılarında görücü usulünü belirgin kılan nokta, eş seçiminin yalnızca ritüel bir kız isteme aşamasıyla sınırlı kalmamasıdır. Burada aile araştırması, hane itibarı, kızın ve erkeğin toplum içindeki görünürlüğü, rızalık ve denklik anlayışı birlikte işlemektedir. Bu nedenle

görücü usulü evlenme, Hınıs Alevlerinde evlilik öncesi uygulama ve inanışların aile hafızası, topluluk denetimi ve yol erkânıyla ilişkilendiği önemli bir evlenme biçimi olarak değerlendirilebilir.

4.2. Kız Kaçırma ve Kaçarak Evlenme: Rıza, Arabuluculuk ve Yol Ahlakı

Kız kaçırma, Halilçavuş yöresinde kaynak kişilerin sıkça hatırladığı evlenme biçimlerinden biridir. Ancak anlatılar, bu uygulamanın tek biçimli olmadığını göstermektedir. Bazı örneklerde kız ve erkek birbirini sevdiği hâlde ailelerin evliliğe karşı çıkması, kalın/başlık yükü, nişanlılık sürecinin uzaması veya tarafların evliliği hızlandırmak istemesi kaçma yoluna başvurulmasına neden olmuştur. Bazı örneklerde ise kızın rızası dışında gerçekleşen kaçırma olaylarından söz edilmektedir. Bu nedenle Halilçavuş yöresinde rızaya dayalı kaçma ile zorla kaçırma aynı düzlemde değerlendirilmemelidir. Kaynak kişi anlatıları, iki durumun hem aileler arası sonuçları hem de yol ahlakı bakımından farklı karşılandığını göstermektedir (KK1, KK4, KK5, KK7, KK11, KK18, KK22).

Rızaya dayalı kaçışlarda evlilik, başlangıçta aileler tarafından kabul edilmese bile süreç çoğu zaman arabuluculukla onarılmaya çalışılır. Bu aşamada aile büyükleri, akrabalar veya sözü dinlenen kişiler devreye girer. Kız tarafının gönlünün alınması, kırgınlıkların giderilmesi, aileler arasında yeniden konuşma zemini kurulması ve helallik sağlanması önemsenir. Kaçma, bu örneklerde evliliği fiilen başlatan bir yol olsa da evliliğin topluluk içinde kabul görmesi sonradan rızanın alınmasına bağlıdır. Bu nedenle rızaya dayalı kaçış, Halilçavuş yöresinde yalnızca gençlerin birbirine kavuşma biçimi olarak değil, aileler arası onarım sürecini de zorunlu kılan bir evlenme yolu olarak hatırlanmaktadır.

Zorla kaçırma anlatıları ise daha ağır bir toplumsal karşılığa sahiptir. Kızın rızası olmadan gerçekleşen kaçırma, yalnızca iki aile arasında yaşanan geçici bir anlaşmazlık olarak görülmez. Kaynak kişiler, bu tür olayların aileler arasında uzun süren kırgınlıklara, akrabalar arası mesafeye, köyden ayrılmaya veya husumete yol açabildiğini aktarmaktadır (KK5, KK11, KK18, KK22). Bu anlatılarda sorun, yalnızca evliliğin usulüne uygun yapılmaması değildir. Asıl mesele, kızın iradesinin yok sayılması, ailelerin rızasının kırılması ve topluluk içinde kabul edilen evlilik ölçülerinin ihlal edilmesidir.

Rızaya dayalı kaçış ile zorla kaçırma arasındaki ayrım, Alevi yol erkânında rızalık ilkesinin evlilik sürecindeki belirleyici yerini anlamak bakımından önemlidir. Doğan ve Çelik (2022: 187), düşkünlük bahsinde kız kaçırma ve kocaya kaçmak gibi filleri yolun ahlaki düzenini bozan davranışlar arasında değerlendirir ve bu değerlendirme, rızanın ihlal edildiği evlilik biçimlerinin yalnızca aile içi bir sorun olarak görülemeyeceğini göstermektedir. Halilçavuş yöresi kaynak kişi anlatılarında da kızın rızası dışında gerçekleşen kaçırma olayları, rızaya dayalı kaçışlardan ayrı tutulmaktadır.

Rızaya dayalı kaçışlarda ise topluluğun tavrı daha farklıdır. Kız ve erkeğin gönülü varsa, aileler başlangıçta karşı çıksa bile arabulucular aracılığıyla evliliğin kabul edilmesi mümkün olabilmektedir. Bununla birlikte bu kabul kendiliğinden gerçekleşmez. Kız tarafının kırgınlığı giderilmeden, aile büyükleri konuşmadan ve taraflar arasında helallik sağlanmadan evliliğin eksik kaldığı düşünülür. Bazı kaynak kişiler, geçmişte kaçan kız için düğün yapılmadığını veya kız tarafının uzun süre kırgın kaldığını aktarmaktadır (KK5, KK11, KK18). Bu örnekler, kaçmanın evliliği başlatsa bile rızalık ve topluluk kabulü olmadan süreci tamamlamadığını göstermektedir.

Halilçavuş yöresinde kız kaçırma anlatılarının farklı biçimlerde hatırlanması, evlilik uygulamalarının yalnızca biçimsel adlarla açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Aynı başlık altında yer alan kaçma veya kaçırma olayları, rızanın bulunup bulunmamasına göre değişen anlamlar kazanır. Rızaya dayalı kaçış, aile engelini aşmak için başvuru olan bir yol olarak anlatılabilir. Zorla kaçırma ise kızın iradesini, ailelerin rızasını ve yolun ahlaki ölçülerini zedeleyen ağır bir ihlal olarak değerlendirilir. Bu nedenle kız kaçırma, Halilçavuş yöresinde evlenme biçimleri içinde ele alınırken rıza, arabuluculuk, helallik ve topluluk kabulüyle birlikte değerlendirilmelidir.

4.3. Kalın/Başlık ve Ekonomik Yük

Halilçavuş yöresinde kalın ya da başlık, evlilik sürecinin ekonomik yönünü belirleyen önemli uygulamalardan biri olarak hatırlanmaktadır. Geçmişte bazı ailelerin kalını yüksek tuttuğu, bu nedenle nişanlılık süresinin uzadığı ve oğlan tarafının gerekli parayı tamamlayabilmek için başka yerlere çalışmaya gittiği aktarılmaktadır (KK1, KK4, KK7, KK18, KK23), bu durum başlık parası uygulamasının evlilik sürecini doğrudan etkileyen bir unsur olduğunu göstermektedir. Yöre hafızasında kalın, bir taraftan kız tarafına verilen önem ve evliliğin ciddiyetiyle ilişkilendirilmiş diğer taraftan gençlerin evlenmesini geciktiren ekonomik bir yük olarak değerlendirilmiştir.

Kalın/başlık yalnızca para ödemesi olarak düşünülmemelidir. Halilçavuş yöresinde bu uygulama, haneler arası denklik, aile itibarı, evliliğin toplumsal kabulü ve düğün sürecinin ciddiyetiyle birlikte ele alınır. Ancak ekonomik imkânları sınırlı ailelerde başlığın tamamlanamaması, düğünün gecikmesine veya erkeğin çalışmak için şehir dışına gitmesine yol açabilmiştir. Bu nedenle kalın, geleneksel evlilik düzeninin bir parçası olarak hatırlanırken aynı zamanda evlenmeyi zorlaştıran bir unsur olarak da öne çıkmaktadır.

Günümüzde kalın/başlık uygulaması eski ağırlığını büyük ölçüde kaybetmiştir. Buna rağmen evliliğin ekonomik yükü ortadan kalkmamış, farklı harcama kalemlerine dönüşmüştür. Salon düğünleri, şehirde ev kurma, beyaz eşya, mobilya, takı, fotoğraf, kuaför ve organizasyon giderleri bu yeni yükün başlıca unsurları arasında sayılmaktadır. Eski köy düzeninde kalın, akraba desteği ve imece daha görünürken şehir düğünlerinde nakit harcama, tüketim alışkanlıkları ve organizasyon giderleri öne çıkmıştır. Bu değişim, evlenme sürecinin ekonomik yönünün biçim değiştirdiğini, fakat aileler üzerindeki etkisini sürdürdüğünü göstermektedir.

4.4. Akraba Evliliği ve Beşik Kertmesi

Halilçavuş yöresinde akraba evliliğine ilişkin kabuller, akrabalığın derecesine göre değişmektedir. Yakın akrabalar arasında yapılan evlilikler sakıncalı görülürken daha uzak akrabalık ilişkileri içinde gerçekleşen evlilikler geçmişte bütünüyle dışlanmamıştır. Kapalı toplum düzeninde tanınan aile çevresi içinde kalmak, haneler arası güveni korumak ve inanç içi evlilik hassasiyetini sürdürmek bu tercihte etkili olmuştur. Bu nedenle akraba evliliği, yalnızca kan bağı üzerinden değil, ailelerin birbirini tanıması, hane itibarı ve topluluk içindeki güven ilişkileriyle birlikte değerlendirilmiştir (KK2, KK23). Bu durum, yörede evlenme kararının aile hafızası ve geleneksel topluluk düzeniyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Akraba evliliğinin bu biçimde düşünülmesi, Halilçavuş yöresinde evlenme kararının yalnızca bireysel tercihle açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Özellikle kız verme konusunda inanç içi evlilik hassasiyetinin güçlü olduğu dönemlerde, tanınan akraba çevresi içinde evlilik yapmak aileler açısından daha güvenli bir yol olarak düşünülmüştür. Buna karşılık yakın akrabalık sınırının aşılması ise uygun görülmemiştir. Böylece akraba evliliği, yörede hem kabul hem de sakınca içeren yönleriyle öne çıkan bir evlenme biçimi hâline gelmiştir.

Beşik kertmesi ise günümüzde uygulanmayan, daha çok eski kuşakların sözlü kültür hafızasında kalan bir evlenme âdetidir. Aynı dönemde çocuk sahibi olan iki ailenin, çocuklarının ileride evlenmesi için söz verebildiği aktarılmaktadır. Bu söz bazı aktarımlarda beşiğe kertik atılmasıyla, bazılarında ise aileler arasında yapılan sözlü anlaşmayla açıklanır. Ancak çocuklar büyüdüğünde tarafların birbirini istememesi durumunda bu sözün ailelerin rızasıyla bozulabildiği de belirtilmektedir (KK1, KK2, KK3, KK5, KK8, KK19, KK24). Bu yönüyle beşik kertmesi, kesin bir evlilik zorunluluğundan çok aileler arası niyet, söz ve rızaya dayalı eski bir uygulama olarak görünmektedir.

Akraba evliliği ve beşik kertmesi, Halilçavuş yöresinde geçmişte evlenme kararının aileler arası güven, hane devamlılığı ve toplumsal kabul ölçütleriyle birlikteliği düşündürmektedir. Eğitim, göç, şehirleşme ve gençlerin karar sürecindeki etkisinin artması, özellikle beşik kertmesi gibi önceden belirlenmiş evlilik sözlerini zayıflatmıştır. Bugün bu uygulamalar, yaşayan bir evlilik düzeninden çok, eski kuşakların aile merkezli evlilik anlayışını gösteren sözlü kültür malzemesi niteliği taşımaktadır.

4.5. Kuma, Levirat, Taygeldi ve Sorarat

Halilçavuş yöresinde kuma getirme, yaygın bir evlenme biçimi değildir. Daha çok geçmişte yaşanmış sınırlı örnekler üzerinden aktarılır. Bu uygulama çoğunlukla çocuksuzluk, erkek soyunun devamı ve hane içi beklentilerle ilişkilendirilmiştir. Ancak bu gerekçeler, kuma getirmenin yörede olağan ve kabul gören bir evlilik yolu sayıldığı anlamına gelmez. Kuma getiren erkeğin düşün sayıldığına ilişkin aktarım (KK11), uygulamanın Alevi yol erkânı bakımından problemliliği görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Kuma getirme etrafındaki olumsuz tutum, yalnızca ikinci bir evliliğin yapılmasıyla ilgili değildir. İlk eşin konumu, aile içi adalet, kul hakkı, çocukların durumu ve hane düzeninin bozulması da bu uygulamanın sakıncalı görülmesinde etkili olmuştur. Bu nedenle kuma getirme, evlenme biçimleri arasında anılsa bile Halilçavuş yöresinde meşru ve olağan bir yol olarak değerlendirilmemiştir. Günümüzde bu uygulamaya rastlanmaması, onun yaşayan bir evlilik pratiği olmaktan çıktığını göstermektedir.

Dul evliliğiyle ilişkili levirat, taygeldi ve sorarat gibi evlilik biçimleri ise kuma getirmeden farklı bir bağlamda ele alınmalıdır. Bu evlenme biçimleri daha çok

eşlerden birinin ölümü sonrasında çocukların sahipsiz kalmaması, hane düzeninin sürdürülmesi ve ailenin dağılmaması gibi gerekçelerle açıklanır. Günümüzde yaygınlık göstermeyen bu evlilik biçimleri, eski kuşakların hafızasında hane düzenini korumaya yönelik uygulamalar olarak yer almaktadır. Bu nedenle söz konusu gelenekler, olağan evlenme yollarından çok belirli toplumsal zorunluluklar içinde ortaya çıkan eski uygulamalar olarak değerlendirilmelidir.

Levirat, eşi ölen kadının kayını ile evlendirilmesi biçiminde açıklanır. Balaman (2002: 50), kayınlı evlenmeyi geride kalan çocukların sahipsiz kalmaması, aile sıralarının dışarıya çıkmaması ve ailenin sahip olduğu malların dağılmaması gibi gerekçelerle ele alır. Halilçavuş yöresinde leviratın özellikle çocukların korunması ve hane düzeninin sürdürülmesiyle ilişkilendirilmesi bu açıklamayla örtüşmektedir (KK1, KK5, KK8). Günümüzde bu evlenme biçimine pek rastlanmaması, aile yapısındaki değişim ve bireysel tercihlerin güçlenmesiyle bağlantılıdır.

Taygeldi, dul kadın ve dul erkeğin önceki evliliklerinden olan çocuklarıyla birlikte yeni bir hane kurması biçiminde açıklanmaktadır. Örnek (2014: 261), taygeldi evlenmeyi dul kadının eski eşinden olan çocuklarını alarak dul bir erkekle veya dul erkeğin eski eşinden olan çocuklarıyla dul bir kadınla evlenmesi şeklinde tanımlar. Halilçavuş yöresinde bu evlenme biçimi, özellikle sahipsiz kalan çocukların ve dul kadının korunmasıyla ilişkilendirilmiştir. Günümüzde azalsa da özellikle metropollere göç eden kişiler arasında bu tür evliliklerin görülebildiği aktarılmaktadır (KK1, KK2, KK5, KK8, KK18). Bu yönüyle taygeldi, yalnızca iki kişinin evlenmesiyle sınırlı kalmaz; çocukların korunması ve hane düzeninin yeniden kurulması bakımından da anlam kazanır.

Sorarat ise eşi ölen erkeğin, ölen eşinin kız kardeşiyle evlenmesi biçiminde tanımlanmaktadır. Artun (2011: 175), sorararı erkeğin baldızıyla evlenmesi olarak açıklar. Halilçavuş yöresinde bu evlenme biçimi daha çok çocuk bakımı ve aile düzeninin sürdürülmesiyle ilişkilendirilmektedir. Özellikle eşi ölen erkeğin küçük çocuğu bulunduğu durumlarda baldızıyla evlenebildiği belirtilmektedir. Ancak günümüzde sorararın hoş karşılanmadığı ve toplumsal kabulünü büyük ölçüde yitirdiği anlaşılmaktadır.

Kuma getirme, levirat, taygeldi ve sorarat aynı başlık altında ele alınsa da Halilçavuş yöresinde aynı anlam düzleminde değerlendirilmemiştir. Kuma getirme, aile içi adalet ve yol erkânı bakımından problemleri bir uygulama olarak görülür. Levirat, taygeldi ve

sorarat ise daha çok dul kalma, çocukların korunması ve hane düzeninin sürdürülmesi gibi gerekçelerle açıklanan eski evlenme biçimleridir. Günümüzde bu uygulamaların zayıflaması, evlilik kararında aile merkezli kabullerden bireysel rızaya ve değişen hane düzenine doğru yaşanan dönüşümü görünür kılmaktadır.

4.6. Oturakalma ve Dezmal Kaçırma

Oturakalma, kızın bohçasını alarak oğlan evine gitmesi ve orada kalması biçiminde bilinen istisnai bir evlenme yoludur. Örnek (2014: 255), bu uygulamayı erkeğin kızı zorla ya da gönüllü olarak kaçırmasından ayırır ve kızın kendi bohçasıyla oğlan evine gidip oturması şeklinde tanımlar. Bu tanım, Halilçavuş yöresinde aktarılan örneğin halk bilimi açısından adlandırılmasına imkân vermektedir. Yörede oturakalma yaygın bir gelenek değildir. Ancak sözlü kültür hafızasında yer alan tekil örnek, bu uygulamanın hangi şartlarda gündeme gelebildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Aktarılan olaya göre Sünni gelenekten bir kız, sevdiği erkeğin evinin kapısına bohçasıyla gelmiş ve evlenme isteğini açıkça ortaya koymuştur. Kızın bohçasıyla oğlan evinin önünde oturması, evlenme talebini fiili bir duruma dönüştürmüştür. Ancak erkek tarafı bu isteği kabul etmemiştir. Olayda erkeğin ailesinin şaşkınlık yaşamaması, ardından erkeğin kızı evine dönmeye ikna etmesi ve evliliğin gerçekleşmemesi, oturakalmanın Halilçavuş yöresinde kendiliğinden evlilik doğuran bir uygulama olmadığını ortaya koymaktadır (KK9). Burada belirleyici olan yalnızca kızın isteği değildir. Aile rızası, toplumsal kabul ve inanç içi evlilik hassasiyeti evlenme sürecinin temel ölçüleri arasında yer almaktadır.

Bu örnek, oturakalmanın yörede yerleşik bir evlilik geleneği hâline gelmediğini de açıkça ortaya koyar. Kızın bohçasıyla gelmesi, evlenme isteğini görünür kılan güçlü bir sembolik davranıştır. Buna rağmen evliliğin gerçekleşmemesi, Halilçavuş yöresinde bireysel iradenin aile onayı ve topluluk kabulüyle birlikte anlam kazandığını gösterir. Bu nedenle oturakalma, yaygın bir evlenme biçimi olarak değil, evlilik isteğinin gelenek, görenek, rızalık ve inanç sınırlarıyla karşılaştığı istisnai bir uygulama olarak değerlendirilmelidir.

Dezmal, yani başörtüsü kaçırma, Hınıs ve çevresinde geçmişte bilinen fakat günümüzde uygulanmayan sembolik bir evlenme biçimidir. Sezen (2013: 115), Erzurum'un güney ilçelerinde kızın başörtüsünün kaçırılmasının kızı kaçırmakla eşdeğer sayılabildiğini belirtir. Halilçavuş yöresinde başörtüsüne yüklenen anlam da

bu sembolik çerçeveye uyumludur. Yörede başörtüsü yalnızca kişisel bir eşya değildir. Kadın onuru, aile itibarı ve toplumsal saygınlıkla ilişkili güçlü bir sembol niteliği taşır. Bu nedenle dezmal kaçırma, evlenme niyetini veya iddiasını görünür kılan sembolik bir uygulama olarak anlam kazanır.

Başörtüsünün kavga ve anlaşmazlık anlarında taşıdığı anlam da bu sembolik değeri destekler. Bir kadının başörtüsünü yere atması, tarafları durmaya çağıran ve gerilimi sonlandırması beklenen güçlü bir işaret olarak kabul edilir (KK1). Bu inanış, dezmal kaçırmanın neden toplumsal sonuçları olan bir davranış sayıldığını açıklamaktadır. Oturakalma ve dezmal kaçırma, Halilçavuş yöresinde yaygın evlenme biçimleri arasında yer almaz. Her iki uygulama da evlilik isteğinin aile rızası, topluluk kabulü ve sözlü kültürde korunan geleneksel sınırlarla karşılaştığı istisnai örneklerdir.

4.7. Göç, Şehirleşme ve Evlilik Uygulamalarının Dönüşümü

Günümüzde Halilçavuş yöresinde tanışarak ve ailelerin rızasını alarak evlenme daha belirgin bir evlenme biçimi hâline gelmiştir. Eğitim, göç, çalışma hayatı, telefon, sosyal medya ve şehir çevresi, gençlerin evlilik kararına daha fazla katılmasına zemin hazırlamıştır. Ancak bu değişim, aile onayının bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. Gençler birbirini tanıyarak evlenmeye karar verse de kız isteme, söz kesme, nişan, kına ve düğün gibi evlilik ritüellerinin usulüne uygun biçimde yapılması beklenmektedir (KK18, KK23, KK26). Böylece geleneksel uygulama ve görenekler, biçim değiştirerek evlilik sürecindeki meşrulaştırıcı işlevini sürdürmektedir.

Göç, evlilik çevresini genişleten temel etkenlerden biridir. Hınıslı ailelerin İstanbul, İzmir ve yurt dışına yönelmesi, eş seçiminin yalnızca köy ve yakın çevreyle sınırlı kaldığı eski düzeni zayıflatmıştır. Şehirde büyüyen gençler okul, iş, akraba çevresi ve sosyal ortamlar aracılığıyla tanışarak evlenebilmektedir. Bu süreç, farklı yörelerden ve farklı inanç çevrelerinden kişilerle yapılan evlilikleri daha görünür kılmıştır. Buna rağmen özellikle kız verme konusunda geleneksel ihtiyatın tamamen kaybolmadığı anlaşılmaktadır (KK5, KK8, KK26).

Şehirleşmeyle birlikte evlilik kararı çoğu zaman ailelerin öncülüğünde değil, gençlerin okul, iş, akraba çevresi veya sosyal ortamlar aracılığıyla kurduğu tanışıklıklar üzerinden şekillenmektedir. Bu durumda aileler, kararın ilk aşamasında değil, evliliğin kabul edilmesi ve geleneksel uygulamaların yürütülmesi sırasında devreye girmektedir. İlk anda uygun görülmeyen bazı evlilikler, ailelerin görüşmesi, tanışması ve rızalık

zemininin kurulmasıyla kabul edilebilmektedir (KK26). Dolayısıyla şehirleşme, evlilik sınırlarını bütünüyle ortadan kaldırmaz. Aile onayı, inanç çevresi ve topluluk kabulü gibi ölçütler yeni şartlar içinde yeniden yorumlanır.

İstanbul ve İzmir hattı, göçle birlikte değişen düğün pratiklerini de görünür kılmaktadır. Köyden ayrılan aileler düğünlerini kimi zaman şehirde, kimi zaman yaz aylarında köye dönerek yapmaktadır. Şehir düğünlerinde salon, kuaför, fotoğraf, müzik, organizasyon, beyaz eşya ve ev kurma giderleri öne çıkar. Köy düğünlerinde ise akraba katılımı, imece, yerel müzik ve geleneksel düğün düzeni daha güçlü biçimde korunur. Bu nedenle göç, yalnızca eş seçimi alanını genişletmemiş, düğünün ritüel düzenini ve ekonomik yükünü de dönüştürmüştür.

Değişen şartlara rağmen Halilçavuş yöresinde evlilik, gelenek, görenek, rızalık ve aile onayıyla birlikte düşünölmeye devam etmektedir. Gençlerin karar sürecindeki payı artmış, evlilik çevresi genişlemiş ve düğün giderleri farklılaşmıştır. Buna karşılık kız isteme, söz kesme, nişan, kına, düğün ve ailelerin rızasını alma gibi uygulamalar yeni şartlara uyarlanarak varlığını korumaktadır. Böylece Halilçavuş yöresinde evlilik, göç ve şehirleşme etkisiyle dönüşen, fakat sözlü kültür hafızasında geleneksel uygulama ve inanışlarla bağımlı bütünüyle koparmayan bir geçiş dönemi niteliği taşımaktadır.

5. Müşkil, Sitem ve Düşkünüük: Evlilikte Yol Ahlakı

Halilçavuş yöresinde evlilik, rızalık, helallik, söz, edep ve topluluk düzeniyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle evlilik sürecinde ortaya çıkan anlaşmazlıklar aile içi meselelerle sınırlı kalmaz. Kız kaçırma, rızasız birliktelik, nişanın bozulması, verilen sözün tutulmaması, kalın/başlık meselesinden doğan ihtilaf, haksız boşanma, kuma getirme, musahiplik ve kirvelik sınırlarının ihlali gibi durumlar yol ahlakı bakımından da karşılık bulur.

Evlilik alanında yaşanan anlaşmazlıklar, Alevi yol erkânı içinde öncelikle müşkil kavramıyla ilişkilendirilebilir. Müşkil, çözölmeye gereken sorun, ihtilaf veya yol düzenini ilgilendiren mesele anlamına gelir. Doğan ve Çelik'e (2022: 180) göre müşkil durumunda mesele önce rehberle bildirilir. Rehber olayı araştırır, tarafları dinler ve çözüm arar. Rehberin çabası sonuç vermezse konu dede veya mürşit huzuruna taşınır. Bu aşamalı işleyiş, Alevi yol hukukunda doğrudan cezalandırmadan önce araştırma, uyarma, yüzleştirme ve uzlaştırma yollarının işletildiğini ortaya koyar.

Halilçavuş yöresinde müşkil doğurabilecek durumların başında kız kaçırma gelir. Ancak rızaya dayalı kaçma ile zorla kaçırma aynı düzlemde değerlendirilmemelidir. Rızaya dayalı kaçma, ailelerin onayı alınmadan gerçekleştiği için kırgınlık doğurabilir. Buna rağmen büyüklerin araya girmesi, ailelerin görüştürülmesi, helallik alınması ve evliliğin sonradan kabul edilmesi mümkün olabilir. Kızın rızası dışında gerçekleşen kaçırma ise daha ağır bir ihlaldir. Burada sorun yalnızca aileler arasında yaşanan anlaşmazlık değildir. Rızalık ilkesinin zedelenmesi, olayı yol ahlakı bakımından da sorunlu hâle getirir (KK1, KK4, KK5, KK7, KK11, KK18, KK22).

Nişan ve söz aşamasında yaşanan anlaşmazlık ve nişan atılması olayları da müşkil kapsamında düşünülebilir. Nişan, iki gencin evlilik niyetini açıklamasından ibaret değildir. Ailelerin birbirine söz verdiği, hediyelerin alınıp verildiği ve evlilik kararının akraba çevresine duyurulduğu törensel bir aşamadır. Bu nedenle nişanın keyfi biçimde bozulması, aileler arasında kırgınlık doğurabilir. Böyle durumlarda verilen söz, alınan hediyeler, tarafların itibarı ve doğan mağduriyet birlikte gündeme gelir. Sorun büyüklerin araya girmesiyle çözülebilirse müşkil daha ağır bir yaptırım alanına taşınmadan kapanır.

Sitem, müşkilin çözülemediği veya kişinin davranışının yol ve topluluk düzenini zedelediği durumlarda ortaya çıkan uyarı ve yaptırım dilidir. Sitem yalnızca kişisel kırgınlık değildir. Kişiyne davranışının aile, topluluk ve yol karşısındaki ağırlığını hatırlatan ahlaki bir tepkidir. Doğan ve Çelik (2022: 184), düşkünlük bağlamında cezanın maddi veya manevî olabileceğini, toplumdan dışlanma, ceme alınmama, kurban lokmasından uzak tutulma ve belirli sürelerle sosyal ilişkilerin kesilmesi gibi sonuçlar doğurabileceğini belirtir. Bu çerçevede sitem, yol düzenini koruyan toplumsal denetim biçimlerinden biri olarak anlaşılmalıdır.

Boşanma konusu da bu bağlamda dikkatli değerlendirilmelidir. Her boşanma düşkünlük veya ağır yol ihlali olarak görülemez. Evliliğin yürümemesi, tarafların anlaşamaması veya aile içi geçimsizlik ayrı durumlardır. Ancak haksız boşanma, taraflardan birinin mağdur edilmesi, çocukların veya ailelerin zarar görmesi, verilen sözlerin yok sayılması ve kul hakkı doğması müşkil ve siteme yol açabilir. Bu durumda mesele iki kişinin ayrılığı olmaktan çıkar. Aileler arası rıza, helallik ve topluluk düzeniyle ilişkili bir sorun hâline gelir.

Kuma getirme, Halilçavuş yöresinde olağan bir evlilik biçimi olarak değil, aile düzeni, kadın hakkı ve yol ahlakı bakımından sakıncalı görülen bir uygulama olarak

aktarılr. Kuma getiren erkeklerin düşkün sayıldığına ilişkin bilgi, bu uygulamanın meşru ve kabul gören bir evlilik yolu sayılmadığını açık eder (KK11). Geçmişte çocuksuzluk veya soyun devamı gibi gerekçelerle sınırlı örnekler anlatılsa da ilk eşin konumu, aile içi adalet ve kul hakkı bu meselenin problemlı görülmesinde belirleyicidir.

Musahiplik ve kirvelik sınırlarının ihlali de evlilik alanında müşkil doğurabilecek konular arasındadır. Halilçavuş yöresinde musahiplik ve kirvelik, evlenme yasağı doğuran manevî akrabalık ilişkileri arasında kabul edilir. Ersal (2016: 379-380), musahipliğin temelinde iki evli ailenin yol kardeşliği içine girmesinin bulunduğunu ve iki musahipli ailenin torunlarının dahi birbirleriyle evlenemeyeceğini belirtir. Bu nedenle musahiplik veya kirvelik sınırının ihlali, yalnızca akrabalık düzenini değil, yol kardeşliği anlayışını da zedeler.

Düşkünlük, yol hukukunda en ağır yaptırım alanıdır. Doğan ve Çelik (2022: 173), düşkünlüğü ikrardan dönen veya ağır suç işleyen kişinin durumuyla ilişkilendirir. Böyle bir kişi işlediği filin niteliğine göre toplum dışı bırakılabilir ve cemlere alınmayabilir. Aynı eserde kız kaçırma, kocaya kaçma, zina, başkasının namusuna göz dikme, kul hakkı yeme ve ikrardan dönme gibi fiillerin düşkünlükle ilişkilendirilmesi, evlilik alanındaki bazı ihlallerin yol düzeni bakımından ağır sonuçlar doğurabileceğini açıklar (Doğan ve Çelik, 2022: 187).

Bununla birlikte Halilçavuş yöresindeki her evlilik anlaşmazlığını doğrudan düşkünlük olarak adlandırmak doğru değildir. Anlatılarda çoğu zaman açık bir düşkünlük hükmünden çok, kırgınlık, ayıplama, büyüklerin araya girmesi, helallik isteme ve barıştırma pratikleri öne çıkar. Bu nedenle müşkil ve sitem kavramları, evlilikte ortaya çıkan sorunların yol ahlakı içinde nasıl düşünüldüğünü açıklamak için kullanılmalıdır. Düşkünlük ise rızasız kaçırma, zina, kuma getirme, kul hakkı doğurma, musahiplik veya kirvelik sınırını çiğneme gibi daha ağır ihlaller için gündeme gelebilecek yaptırım alanı olarak değerlendirilmelidir.

Ali Yaman (2022: 171), Alevilikte dedelik/pirlik, musahiplik ve düşkünlük gibi kurumları toplumsal düzenle ilişkili yapılar içinde ele alır. Halilçavuş yöresinde de evlilikten doğan ağır anlaşmazlıklarda büyüklerin araya girmesi, helallik aranması, barışmanın önemsenmesi ve bazı davranışların ayıplanması, yol ahlakının toplumsal hafızadaki etkisini sürdürdüğünü gösterir. Bu etki her durumda resmî bir yaptırma

dönüşmez. Buna rağmen evlilikle ilgili davranışların rıza, söz, kul hakkı ve topluluk düzeni içinde değerlendirilmesini sağlar.

Müşkil, sitem ve düşkünlük birlikte düşünüldüğünde, Halilçavuş yöresinde evlilik düzeninin yalnızca törenlerle kurulmadığı anlaşılır. Bu düzen bozulduğunda devreye giren ahlaki ve toplumsal denetim biçimleri de evlilik kültürünün parçasıdır. Müşkil çözülmesi gereken sorunu, sitem bu soruna verilen ahlaki tepkiyi, düşkünlük ise yolun en ağır yaptırım alanını ifade eder. Bu kavramlar, Halilçavuş yöresinde evliliğin rızalık, helallik, kul hakkı, söz ve topluluk düzeniyle birlikte düşünülen bir yol ahlaki alanı olduğunu gösterir.

6. Evlilik Öncesi Uygulamalar: Kız Görme, İsteme, Söz ve Nişan

Halilçavuş yöresinde evlilik öncesi süreç, evlenme niyetinin aile içinde konuşulması ve uygun gelin adayının araştırılmasıyla başlar. Evlenme çağına geldiği düşünülen erkek için anne, baba, yakın akrabalar ve köy çevresi uygun bir kız arar. Bu aşamada kız görme, kız beğenme ve aile araştırması yalnızca fiziksel beğeniye dayanmaz. Ailenin inanç çevresi, yol erkânını bilmesi, hane düzeni, çalışkanlık, akrabalık ilişkileri ve köy içindeki itibarı birlikte dikkate alınır. Bu nedenle evlilik öncesi araştırma, bireysel tercihten çok aileler arası uygunluk, toplumsal kabul ve yol erkânına bağlılık etrafında yürüyen bir geleneksel uygulama niteliği taşır (KK1, KK5, KK8, KK18, KK20).

Kız görme ve aileyi tanıma aşamasında kadınların belirgin bir rolü vardır. Gelin adayı çoğu zaman erkeklerden önce kadınlar tarafından fark edilir ve değerlendirilir. Düğün, taziye, komşu ziyareti veya gündelik iş ortamlarında kızın davranışları gözlemlenir. Büyüklerle konuşma biçimi, ev işlerine yatkınlığı, edepli davranışı ve ailesinin köy içindeki konumu bu değerlendirmede önem taşır. Böylece evlilik öncesi araştırma, yalnızca erkeklerin yürüttüğü bir süreç olmaktan çıkar. Kadınlar arasında işleyen sözlü bilgi ağı, evlilik kararının şekillenmesinde etkili olur (KK8, KK11, KK18, KK29).

Kız isteme, iki aile arasında evlilik niyetinin açık biçimde dile getirildiği ilk törensel aşamadır. Erkek tarafı, kız tarafının uygun gördüğü tarihte aile büyükleriyle birlikte kız evine gider. Geçmişte damat adayının kız istemeye götürülmediği, bazı durumlarda damat yerine vekil tayin edildiği belirtilir. Günümüzde damadın kız istemeye katılması daha yaygın hâle gelmiştir. Kız evine giden erkek tarafı kapıda karşılanır, önce hâl hatır sorulur ve gündelik konular üzerinden sohbet başlatılır. Evlilik niyeti doğrudan

ve aceleci bir dille değil, aileler arası saygıyı gözeten bir üslupla açılır (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6, KK9).

Kız isteme sırasında kullanılan “Allah’ın emri, Peygamberin kavli” sözü, evlilik talebine dinî ve toplumsal bir meşruiyet kazandırır. Erkek tarafının aile büyüğü, geliş nedenini açıkladıktan sonra bu kalıp ifadeyle kızı ister. Kız tarafının hayırlı olması yönündeki kabul sözüyle süreç olumlu bir aşamaya geçer. Bu kalıp söz, Halilçavuş yöresinde evlilik niyetinin aileler arasında resmen dile getirildiği ve topluluk nezdinde ciddiyet kazandığı anı temsil eder (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6, KK9).

Bazı örneklerde kız istemeye Alevi dedelerinin veya yol büyüklerinin de götürüldüğü belirtilir. Dedenin sürece katılması, kız istemeyi sadece aileler arası bir ziyaret olmaktan çıkarır. Bu durum, evlilik öncesi âdetlerin Alevi yol erkânıyla temas ettiği bir anlam alanı oluşturur. Dede, iki aileye evliliğin önemini, verilen sözün sorumluluğunu ve yeni kurulacak hanenin yol içinde taşıdığı değeri hatırlatır. Böylece kız isteme, söz, rıza ve sorumluluk kavramlarının birlikte görünür olduğu bir geçiş basamağı hâline gelir (KK1, KK5, KK8).

Kız istemenin olumlu sonuçlanmasının ardından söz kesme aşamasına geçilir. Söz kesme, evlilik niyetinin aileler tarafından kabul edildiğini ve sürecin daha bağlayıcı bir nitelik kazandığını ifade eder. Geçmişte ekonomik imkânların sınırlı olduğu dönemlerde altın yüzük yerine telden veya elde hazırlanmış metal yüzüklerin kullanılabildiği belirtilir. Günümüzde söz kesimi çoğunlukla altın yüzükle yapılır. Uygulamanın maddi biçimi değişse de verilen sözün aileler arasındaki bağlayıcı anlamı korunmuştur (KK1, KK5, KK8).

Söz kesme aşaması, iki hanenin birbirine karşı sorumluluk aldığı ve evlilik sürecinin topluluk içinde görünür hâle geldiği başlangıçtır. Verilen sözün bozulması, özellikle hediyeler verilmiş, kalın konuşulmuş veya hazırlıklar başlamışsa aileler arasında kırgınlığa yol açabilir. Bu nedenle sözden dönme, kişisel bir karar olmanın ötesinde aileler arası ilişkiyi etkileyen ahlaki ve toplumsal bir mesele olarak görülür (KK5, KK8, KK18).

Kalın/başlık ve xelat, evlilik öncesi sürecin ekonomik ve sembolik yönünü tamamlayan uygulamalardır. Geçmişte kalın konuşulmadan düğün hazırlığının tam olarak başlamadığı anlaşılmaktadır. Kalının yüksek tutulduğu durumlarda nişanlılık süresi uzayabilmiş, damat adayı gerekli parayı tamamlamak için başka şehirlere

çalışmaya gidebilmiştir (KK1, KK4, KK7, KK18). Günümüzde başlık eski ağırlığını büyük ölçüde kaybetmiş, bazı anlatımlarda “süt hakkı” adıyla daha sınırlı bir ödemeye dönüşmüştür. Xelat ise erkek tarafından kız tarafına verilen armağanları ifade eder. Geçmişte at, televizyon, tabanca veya anne için altın gibi yüksek değerli istekler bu adlandırma içinde yer alırken, günümüzde xelat daha çok âdetin yerine gelmesi, gönül alma ve hediyeleşme anlamı taşır (KK1, KK3, KK5, KK8).

Nişan, söz kesmeden sonra evlilik niyetinin aile ve akraba çevresi tarafından daha geniş biçimde tanındığı törensel aşamadır. Halilçavuş yöresinde nişan, iki aile arasında verilen sözün hediyeleşme, davet ve topluluk tanıklığıyla güçlendiği bir geçiş basamağıdır. Yüzük takılması, kurdelenin kesilmesi, kına yakılması, nişan bohçasının hazırlanması, akrabaların davet edilmesi ve yemek ikramı bu aşamanın temel unsurları arasında yer alır (KK1, KK5, KK8).

Nişan bohçası, hediyeleşme ve yeni hayata hazırlık boyutuyla öne çıkar. Bohçada gecelik, iç çamaşırı, elbise, havlu, patık, yazma, tarak ve ayna gibi eşyalar bulunur. Bu eşyalar yalnızca gelin adayının kişisel ihtiyaçları olarak görülmemelidir. Bohça, erkek tarafının evlilik sürecine dâhil olduğunu, gelin adayına ve ailesine karşı sorumluluk üstlendiğini anlatan sembolik bir hazırlıktır. Bu yönüyle nişan bohçası, iki aile arasındaki bağı hediyeleşme yoluyla güçlendiren uygulamalardan biridir (KK1, KK5, KK9).

Nişana çağrı için kullanılan mum veya okuntu, Halilçavuş yöresinin dikkat çekici yerel unsurlarındandır. Yörede mum olarak şeker ve kırmızı elma dağıtılır. Şeker daha çok köy içindeki komşulara ve yakın çevreye, elma ise aile yakınlarına ve yöre dışındaki kişilere gönderilir. Geçmişte şeker ve elmanın yanında sabun, çay ve kumaş gibi hediyeliklerin de düğüne çağrı amacıyla kullanıldığı belirtilir. Okuntuyu getiren kişiye bahşiş verilmesi, güzel haber getiren kişiye memnuniyet gösterme anlayışıyla ilişkilidir (KK1, KK2, KK5).

Şeker, şerbet ve kırmızı elma gibi sembolik nesnelere, evlilik öncesi sürecin hayırlı başlangıç, bereket ve tatlılık düşüncesiyle kurduğu bağı güçlendirir. Kız isteme ve nişan aşamalarında tatlı ikram edilmesi, taraflar arasında kurulan sözün iyi niyetle ilerlemesi temennisini yansıtır. Kırmızı elmanın mum/okuntu içinde yer alması da davetin yalnızca haber verme işlevi taşımadığını, evlilik haberinin sembolik bir dille duyurulduğunu gösterir.

Nişan töreninde erkek tarafının kız evine gidişi de yerel uygulamalar bakımından önem taşır. Geçmişte aynı köyden aileler arasında yapılan nişanlarda erkek tarafının at sırtında konvoy oluşturduğu, atlara kırmızı ve yeşil bezler bağlayarak kız evine gittiği belirtilir. Günümüzde bu uygulamanın yerini büyük ölçüde araç konvoyları almıştır. Buna rağmen hediyelerin kız evine götürülmesi, davul zurna eşliğinde karşılanma, halay çekilmesi ve yemek ikramı nişanın topluluk önünde icra edilen bir tören niteliğini koruduğunu ortaya koyar (KK1, KK5, KK8).

Nişan sırasında kına yakılması, yüzüklerin takılması ve kurdelenin kesilmesi, sözün törensel olarak pekiştiği aşamalarıdır. Geçmişte damadın nişan törenine katılmadığı, günümüzde ise çoğu törende bizzat bulunduğu belirtilir. Bu değişim, nişan töreninin zaman içinde biçimsel olarak dönüştüğünü anlatır. Ancak nişan, Halilçavuş yöresinde hâlâ evlilik kararının aile ve akraba çevresi tarafından tanındığı, hediyeleşme, kına, yüzük ve davet uygulamalarıyla görünürlük kazandığı temel aşamalardan biridir (KK1, KK5, KK8).

Bu çerçevede nişan bohçası, mum/okuntu, şeker, şerbet, kırmızı elma, hediyeleşme, kına, yüzük ve kurdele evlilik öncesi sürecin birbirini tamamlayan unsurlarıdır. Bu unsurlar, nişanı yalnızca sözün ilan edildiği bir merasim olmaktan çıkarır. Ailelerin rızası, ekonomik hazırlık, hediyeleşme, sözlü kültür ve topluluk tanıklığı bu aşamada bir araya gelir. Bu nedenle Halilçavuş yöresinde nişan, yeni kurulacak hanenin aile ve akraba çevresi içinde kabulünü hazırlayan başlıca evlilik öncesi uygulamalardan biridir.

7. Düğün Hazırlıkları ve Hizmet Rollerini: Berbu/Yenge, Sağdıç/Azapçeri, Rovi/Tilki

Halilçavuş yöresinde düğün, gelin ve damadın merkezde olduğu bir tören olmakla birlikte yalnızca iki kişinin evliliğini kutlayan bir merasim değildir. Aileler, akrabalar ve komşular farklı görevler üstlenerek sürece katılır. Berbu/yenge, sağdıç/azapçeri, rovi/tilki, aşçılar, bulaşıkçılar, davetçiler, sofrayı kuranlar ve misafirleri karşılayan kişiler düğünün düzenli biçimde yürütülmesini sağlar. Bu görevler düğünün eğlence yönünün yanında haneler arası yardımlaşmayı, komşuluk ilişkilerini ve topluluk içindeki sorumluluk paylaşımını da görünür kılar (KK1, KK5, KK8, KK17, KK18, KK20).

Berbu veya yenge, gelinin yanında bulunan en önemli kadın figürlerden biridir. Gelinin hazırlanması, kına gecesinde yönlendirilmesi, çeyizin düzenlenmesi, gelin alma sırasında gelinin yalnız bırakılmaması ve yeni haneye geçişte ona eşlik edilmesi bu rolün temel görevleri arasındadır. Berbunun görevi, gelinin yanında bulunup törenin akışını kolaylaştırmakla sınırlı değildir. Gelinin baba evinden ayrılıp yeni haneye geçmesi duygusal bakımdan hassas bir süreçtir. Berbu, bu süreçte gelini sakinleştiren, törenin usulünü bilen, kadınlar arasındaki bilgiyi aktaran ve gelinin yeni hayata hazırlanmasına yardımcı olan deneyimli bir kadın figür olarak öne çıkar. (KK8, KK11, KK20, KK29).

Berbunun rolü özellikle kına gecesi, gelin hazırlığı ve gelin alma aşamalarında belirginleşir. Gelinin kıyafetinin hazırlanması, saç ve baş düzeninin takip edilmesi, kına sırasında gelinin yanında durulması, ağlama ve vedalaşma anlarında ona destek olunması bu görevler arasındadır. Ayrıca gerdek gecesi öncesinde gelinin bilgilendirilmesi ve mahrem konularda ona yol gösterilmesi de berbu/yenge rolünün parçası olarak aktarılır. Böylece berbu, gelinin baba evinden yeni haneye geçişinde hem tören bilgisine hem de kadın dayanışmasına dayalı bir rehberlik işlevi üstlenir.

Azapçeri adıyla da anılan sağdıç, damadın düğün sürecindeki en yakın yardımcısıdır. Sağdıç, nişandan düğün sonuna kadar damadın yanında bulunur, yerel düğün geleneklerini bilen bir kişi olarak damada yol gösterir ve aksaklıkları gidermeye çalışır. Damat tıraşı, gelin alma, kapı kesme, bahşiş verme ve düğün oyunları sağdıçın görev üstlendiği başlıca aşamalardır. Bu yönüyle sağdıç, yalnızca damadın arkadaşı değildir. Düğün boyunca damadın yanında duran, gerektiğinde onun adına hareket eden ve damadı yerel uygulamalar içinde temsil eden kişidir (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK17, KK18).

Sağdıçlık, damadın düğün sürecinde yalnız bırakılmaması ve tören akışı içinde desteklenmesi bakımından önemlidir. Geçmişte sağdıçın evli kişilerden seçilmesi daha uygun görülmüş, bazı örneklerde damadın ileride musahip olmak istediği kişinin sağdıç olarak tercih edildiği belirtilmiştir. Bu durum, sağdıçlığın güven, yakınlık ve yol arkadaşlığıyla ilişkili bir görev olarak algılandığını düşündürür. Günümüzde bu şartlar esnemiş, sağdıçlık daha çok damadın yakın arkadaşı veya sevdiği kişiler tarafından sürdürülen bir düğün görevi hâline gelmiştir.

Halilçavuş yöresindeki düğünlerde yerel adıyla rovi veya tilki, törenin dikkat çeken figürlerinden biridir. Rovi, haber götürme, bahşiş alma, kız tarafı ile erkek tarafı arasında şakalaşmalar kurma, gelin alma sürecini hareketlendirme ve taraflar arasındaki gerilimi oyun diliyle yumuşatma gibi işlevler üstlenir. Yalçınkaya (2020: 231), Doğu Anadolu Alevilerinde ruvi/lüye adı verilen kişinin kız evine haber götüren, çevik, dikkatli ve söz ustalığı olan bir görevli olarak öne çıktığını belirtir. Halilçavuş yöresindeki rovi/tilki de bu yönüyle yalnızca düğünü neşelendiren bir kişi değildir; kız evi ile erkek evi arasındaki geçişi yöneten, pazarlığı oyunlaştıran ve törenin akışını canlı tutan yerel bir görevli niteliği taşır. Varto, Hınıs ve Tekman Alevilerinde gelin alma sırasında çalmaklama, bahşiş ve bedel ödeme gibi uygulamaların bulunması, bu figürün bölgesel düğün ritüelleri içindeki karşılığını daha anlaşılır hâle getirmektedir (Yalçınkaya, 2020: 245). Bu nedenle Halilçavuş yöresindeki rovi/tilki, Doğu Anadolu Alevilerinde gelin alma sürecini hareketlendiren ve taraflar arası ilişkiyi oyun, şaka ve bahşiş üzerinden düzenleyen ritüel görevlerin yerel bir görünümü olarak değerlendirilebilir (KK1, KK5, KK18, KK24).

Düğün hazırlıklarının bir diğer yönünü yemek, sofraya ve hizmet düzeni oluşturur. Eski köy düğünlerinde yemek hazırlığı düğünün en zahmetli işlerinden biridir. Aşçılar yemeğin hazırlanmasını üstlenirken bulaşıkçılar, sofrayı kuranlar, su taşıyanlar, odun hazırlayanlar, misafirleri karşılayanlar ve yemek dağıtanlar düğünün yükünü paylaşır. Bu hizmetler çoğu zaman ücretli bir iş olarak değil, akrabalık, komşuluk ve köy dayanışmasının gereği olarak yerine getirilir. Her hanenin imkânı ölçüsünde düğüne katkı sunması, yeni kurulacak haneye verilen topluluk desteğinin somut biçimlerinden biridir (KK1, KK5, KK8, KK17, KK18, KK20).

Düğün yemeğinde kazanların kurulması, etin hazırlanması, ekmeğin temin edilmesi, sofraların açılması ve misafirlerin ağırlanması, düğünün ortak emekle yürütüldüğünü göstermektedir. Halilçavuş yöresi düğünlerinde bu hizmet düzeni, akrabalık ve komşuluk bağlarını güçlendiren toplumsal bir uygulama niteliğindedir. Bu nedenle yemek, sofraya ve hizmet rolleri düğünün görünmeyen fakat töreni ayakta tutan temel unsurları arasında değerlendirilmelidir.

Davetçiler ve okuntu/mum taşıyan kişiler de düğün hazırlıklarının önemli aktörleridir. Düğüne çağrı yalnızca haber verme işi olarak görülmemelidir. Kimin davet edildiği, davetin kim tarafından götürüldüğü ve davet nesnesinin nasıl sunulduğu topluluk içindeki ilişkileri açığa çıkarır. Halilçavuş yöresinde mum/okuntu geleneği,

nişan ve düğün öncesinde akraba, komşu ve çevre köylerle kurulan ilişkiyi düzenleyen uygulamalardan biridir.

Modern salon düğünleri bu hizmet düzenini önemli ölçüde değiştirmiştir. Salon, yemek, müzik, fotoğraf, süsleme ve organizasyon gibi işler çoğu zaman profesyonel hizmetlere devredilmektedir. Bu değişim, düğün hazırlıklarını kolaylaştırmış olsa da eski köy düğünlerinde görülen komşu katkısını, ortak emek düzenini ve yerel görevlerin görünürlüğünü zayıflatmıştır. Berbu/yenge ve sağdıç/azapçeri gibi roller varlığını sürdürürken, rovi/tilki gibi yerel figürlerin ve geniş köy dayanışmasının eski işlevi büyük ölçüde azalmıştır. Eski düğünlerin daha uzun, daha kalabalık ve daha canlı biçimde anılması, tören biçimindeki değişimin yanında ortak sofraya, davet, oyun, şakalaşma ve komşuluk ilişkilerindeki dönüşüme de işaret eder.

Bu nedenle Halilçavuş düğünlerinde berbu/yenge, sağdıç/azapçeri, rovi/tilki, aşçılar, bulaşıkçılar, davetçiler ve hizmet eden diğer kişiler, evliliğin aile, akraba ve komşu çevresi tarafından sahiplenilmesini sağlayan hizmet düzeninin taşıyıcılarıdır. Düğün hazırlıkları bu yönüyle, evliliğin topluluk içinde kabulünü pekiştiren önemli halk bilimi malzemelerinden biridir.

8. Çeyiz ve Kına: Kadın Emeği, Ayrılış ve Geçiş

Halilçavuş yöresinde çeyiz ve kına, gelinin baba evinden yeni haneye geçişini hazırlayan başlıca evlilik uygulamaları arasındadır. Çeyiz, annenin emeği, kızın yetiştirilmesi, ailenin ekonomik gücü ve yeni kurulacak haneye verilen destek bu hazırlığın içinde birleşir. İşlemeler, yatak-yorgan, el işi örtüler, giysiler, mutfak eşyaları ve ev gereçleri yeni hanenin maddi temelini kurarken kız tarafının evlilik sürecine katkısını da görünür kılar (KK8, KK11, KK18, KK20, KK29).

Çeyiz hazırlığı uzun zamana yayılan aile içi emekle bağlantılıdır. Geçmişte el işi ürünler, dokumalar, işlemeler ve gündelik ev eşyaları çeyizin temelini oluştururken, günümüzde beyaz eşya, mobilya, hazır ev tekstili ve şehir evine uygun kullanım eşyaları daha fazla yer tutmaktadır. Bu değişim çeyizin işlevini ortadan kaldırmamıştır. Çeyiz, yeni şartlara göre biçim kazanmış, gelinin baba evinden hazırlıklı ayrılması ve kız tarafının desteğinin görünür olması bakımından önemini korumuştur. Çeyiz serme de bu hazırlığın akraba ve komşu çevresiyle paylaşıldığı bir âdet olarak devam etmektedir (KK8, KK11, KK18, KK20, KK29).

Kına gecesi, gelinin baba evindeki son önemli törenlerinden biridir. Gelinin eline kına yakılması, elini açmaması, avucuna para veya altın konulması, kına tepsisinin türküler eşliğinde dolaştırılması, gelinin meydana getirilmesi, zılgıtlar eşliğinde kına yakılması ve hüznü türkülerle ağılatılmaya çalışılması bu gecenin temel ritüel unsurlarıdır. Berbu/yenge de gelinin yanında bulunur, törenin usulüne uygun ilerlemesine yardımcı olur ve gelinin duygusal olarak desteklenmesini sağlar. Bu yönüyle kına gecesi eğlenceyle sınırlı bir toplantı değildir. Gelinin baba evinden ayrılışını topluluk önünde görünür kılan bir geçiş ritüelidir (KK8, KK11, KK20, KK29).

Kına gecesinde gelinin ağılatılmaya çalışılması, ayrılığın tören diliyle ifade edilmesiyle ilgilidir. Hüznü türküler ve zılgıtlar eşliğinde yaşanan bu süreçte gelinin duygusu aile kadınları, akrabalar ve komşular tarafından paylaşılır. Böylece ayrılık yalnızca gelinin kişisel hâli olarak kalmaz. Kadın topluluğunun tanıklığıyla ortak bir ritüel deneyime dönüşür. Gelin, bu geceyle birlikte baba evindeki eski konumundan ayrılmaya başlar ve yeni hanedeki statüsüne hazırlanır.

Kına gecesinde örtü, duvak ve kırmızı renk çevresinde şekillenen uygulamalar da gelinin geçiş sürecindeki konumunu belirginleştirir. Gelinin yüzünün veya başının örtülmesi, onun tören içindeki özel yerini vurgular. Kırmızı duvak, kuşak ve kına etrafındaki renk kullanımı ise gelinin baba evinden uğurlanması, korunması ve yeni haneye hazırlanmasıyla birlikte düşünülür. Bu sembolik unsurlar, ayrılığın yalnızca sözle değil, beden, renk ve örtü etrafında kurulan ritüel davranışlarla da ifade edildiğini ortaya koyar.

Damat için yapılan kına uygulamaları ise geçmişte evlilik sürecinin erkek tarafındaki hazırlıklarından biri olarak yer almıştır. Günümüzde Halilçavuş yöresinde kına daha çok tek bir tören biçiminde yapılmakta, asıl ağırlık gelinin baba evinden ayrılış etrafında toplanmaktadır. Kına töreni bittikten sonra eğlencenin kimi zaman erkek tarafında devam etmesi, damat kinasının bağımsız bir tören olmaktan uzaklaştığını düşündürür. Buna rağmen kına hem gelin hem de damat tarafı için evlilik sürecinin önemli eşiklerinden biri olma niteliğini korumaktadır (KK8, KK11, KK20, KK29).

Çeyiz ve kına birlikte düşünüldüğünde, Halilçavuş yöresinde gelinin baba evinden yeni haneye geçişi kadın emeği, aile desteği, sözlü kültür ve ritüel davranışlarla hazırlanır. Çeyiz yeni hanenin maddi ve sembolik temelini kurar. Kına gecesi ise

ayrılığı tören düzeni içinde anlamlandırır. Bu nedenle çeyiz ve kına, gelinin yeni statüye geçişini düzenleyen halk bilimi unsurları olarak ele alınabilir.

9. Gelin Alma, Eşik ve Saçı Uygulamaları

Gelin alma, Halilçavuş yöresinde gelinin baba evinden ayrılarak yeni haneye geçtiği temel evlilik aşamalarından biridir. Bu süreç yalnızca gelinin bir evden başka bir eve götürülmesiyle sınırlı değildir. Gelinin hazırlanması, kuşak bağlanması, helallik alınması, çeyiz ve sandık çevresindeki âdetler, kapı bahşişi, düğün alayı, eşik inanışları ve saç uygulaması birlikte düşünüldüğünde gelin alma, evlilik sürecinin en yoğun geçiş alanlarından biri hâline gelir (KK1, KK5, KK8, KK17, KK18, KK20).

Gelin alma öncesinde gelinin hazırlanması, geçmişte kadınlar tarafından yürütülen özel bir aşamaydı. Yörede “Kız başı yıkama” adıyla bilinen uygulamada gelinin hangi akraba evinde hazırlandığı öğrenilir, başı yıkanıp gelinliği giydirilen gelin berbular/ yengeler eşliğinde baba evine getirilirdi. Erkek tarafı gelinceye kadar gelin dışarı çıkarılmazdı. Günümüzde bu âdet büyük ölçüde kuaföre gitme biçimine dönüşmüştür. Damat tarafınca randevu alınan kuaföre gelin ve yakınları götürülmekte, saç, makyaj ve düğün hazırlığı burada yapılmaktadır. Bu değişim, gelin hazırlığının anlamını ortadan kaldırmamış, ev içi kadın emeğine dayalı hazırlığı şehirli ve profesyonel bir hazırlık düzenine taşımıştır (KK1, KK5, KK8, KK11, KK20, KK29).

Gelin baba evine getirildikten sonra çeyiz ve sandık çevresindeki uygulamalar öne çıkar. Geçmişte çeyizin erkek tarafındaki yengeler ve aile büyükleri tarafından değerlendirildiği, verilen başlık parasıyla çeyizin değeri arasında karşılaştırma yapıldığı belirtilir. Çeyiz toplanıp götürülmeye hazırlandığında sandığın üzerine oturan kişinin kalkmak için bahşiş istemesi de bu sürecin dikkat çeken âdetlerindedir. Sağdıç bahşiş vermeden sandığın çıkarılmaması, çeyizin yalnızca eşya taşınması olmadığını açık eder. Sandık, gelinin baba evinden yeni haneye taşıdığı emeği, hazırlığı ve aile desteğini görünür kılan sembolik bir nesnedir (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK17).

Gelin evden çıkarılmadan önce kırmızı kuşak bağlanması, Halilçavuş yöresindeki düğünlerde baba evinden ayrılışı belirginleştiren temel uygulamalardan biridir. Kuşak çoğu zaman gelinin ağabeyi veya ailede uygun görülen bir erkek tarafından bağlanır. Kuşağın iki ucunun tutulup gelinin başına ve omzuna doğru üç kez götürülmesi, ardından beline bağlanması bu âdetin tören düzenini oluşturur. Kuşak, gelinin kıyafetini tamamlayan bir ayrıntı değildir. Namus, edep, aile onuru ve gelinin baba

evinden rızayla uğurlanması gibi anlamlarla birlikte düşünülür. Bu nedenle kırmızı kuşak, kız tarafının onayını, duasını ve helalliğini görünür kılan bir işaret niteliği taşır (KK1, KK5, KK8, KK18).

Kuşak bağlama sırasında gelinin ve kız tarafının ağlaması, baba evinden ayrılığın duygusal yönünü öne çıkarır. Kuşağı bağlanan gelin, evden çıkmadan önce orada bulunanlardan helallik alır ve aile büyüklerinin elini öper. Helallik, gelinin baba evinden kırgınlık bırakmadan ayrılması ve yeni hayatına iyi dileklerle gönderilmesi bakımından önemlidir. Böylece gelin alma, rızalık, dua, ayrılık ve topluluk tanıklığıyla örülmüş bir geçiş uygulamasına dönüşür (KK1, KK5, KK8, KK18, KK20).

Gelin evden çıkarılmadan önce kapının tutulması ve sağdıçtan ya da erkeğin babasından bahşiş alınmadan açılmaması, gelin alma sürecinin oyunlu ve pazarlıklı yönünü yansıtır. Bu uygulama, kız tarafının gelini kolay vermediğini ifade eden törensel bir davranış olarak anlaşılır. Erkek tarafı ise bahşiş vererek ve sözlü pazarlığa katılarak bu geçişi tamamlar. Kapı bahşişi hem eğlence hem de kız tarafının hakkını sembolik olarak görünür kılan bir âdet niteliği kazanır (KK1, KK5, KK17, KK18, KK20).

Gelin alma sırasında geçmişte görülen bazı ayrıntılar günümüzde büyük ölçüde unutulmuştur. Gelinin yengelerinin kız evinde çakılı bir çiviye sökerek erkek tarafına getirdiği, bu çivinin daha sonra damat evine çakıldığı belirtilir. Bu eski uygulama, gelinin baba evinden yeni haneye geçişini bir nesne üzerinden görünür kılar. Bugün gelin alma daha çok araç konvoyu, kapı bahşişi, kuşak bağlama, helallik alma ve gelinin konvoyla götürülmesi etrafında sürmektedir (KK1, KK5, KK8, KK17, KK20).

Geçmişte gelin alma alayı atlarla yapılırken günümüzde araç konvoyu öne çıkmıştır. Eski anlatımlarda gelin, evden çıkarıldıktan sonra yengeler eşliğinde süslenen ata bindirilirdi. Ata binmeden önce atın yanına kara kazan getirilir, kazanın üzerine tahta kaşık konulur, gelin bu kazanın üzerine çıkarak tahta kaşığı ayağıyla kırardı. Atla gelin alma ortadan kalktığı için kara kazan ve kaşık kırma uygulaması da günümüzde yaşamamaktadır (KK1, KK5, KK8, KK10, KK11).

Eski gelin alma alaylarında yol boyunca oyun, yarış ve bahşişe dayalı uygulamalar da bulunurdu. Düğün alayı özellikle aynı köy içinde yapılan evliliklerde doğrudan damat evine gitmez, köy çevresinde dolaşır, belirli yerlerde durur, türküler söylenir ve halay çekilirdi. Gelin tarafından alınan bohçayı damada ulaştırmak için atlılar arasında

yarış yapılması, en önde gelen ata kırmızı tülbent verilmesi, yol üzerinde koyun sürüsüne rastlandığında çobanın alayı durdurması ve gelinin önüne getirilen koyunu kaldırmasına bağlı olarak bahşış ya da hediye verilmesi bu sürecin oyunlu yönünü güçlendirir (KK1, KK5, KK8, KK10, KK11).

Gelinin damat evine gelişi, eşik çevresindeki uygulamalarla tamamlanır. Gelin yeni eve girerken eşişe dikkat edilmesi, içeri alınırken belirli davranışların gözetilmesi, arkasından su dökülmesi, başına buğday, para veya şeker saçılması, elma ve benzeri bereket nesnelerinin kullanılması bu aşamanın başlıca unsurları arasındadır. Bu uygulamalar, gelinin yeni haneye huzur, bolluk ve uyum getirmesi dileğiyle bağlantılıdır. Eşik burada yalnızca evin giriş yeri değildir. Gelinin baba evinden ayrılıp yeni hane düzenine katıldığı sembolik sınır noktasıdır (KK1, KK5, KK8, KK18, KK20).

Saçı uygulaması, gelinin yeni haneye bereket ve uğur getirmesi dileğiyle yapılır. Buğday, para, şeker, üzüm veya benzeri nesnelerin gelinin başına ya da çevresine saçılması, yeni evin bolluk, tatlılık ve huzur içinde olması temennisini taşır. Bereket, uğur ve nazardan korunma düşüncesi bu uygulamanın halk inancı yönünü belirginleştirir. Saçı, gelinin yeni haneye kabulünü yalnızca sözle değil, bereket nesnelere aracılığıyla da görünür kılan sembolik bir uygulamadır (KK1, KK5, KK8, KK18, KK20).

Gelin alma uygulamalarının bugünkü biçimi, süreklilik ve değişimi birlikte barındırır. Kız başı yıkama kuaföre gitme biçimine dönüşmüş, atlı gelin alma araç konvoyuna bırakmış, rovi/tilki ve yastık çalma gibi uygulamalar büyük ölçüde zayıflamıştır. Buna karşılık kuşak bağlama, helallik alma, kapı bahşışı, sandık çıkarma, gelinin konvoyla götürülmesi ve yeni evde bereket dileğiyle karşılanması varlığını sürdürmektedir. Halilçavuş yöresinde gelin alma, değişen şartlara uyum sağlayan, fakat sözlü kültür hafızasındaki eski ritüel unsurlarla bağını koruyan önemli bir evlilik aşamasıdır (KK1, KK5, KK8, KK10, KK17, KK18, KK20).

10. Düğün Töreni ve Oyunlar

Halilçavuş yöresinde düğün töreni, kına gecesi ve gelin alma aşamalarından sonra evliliğin topluluk önünde kutlandığı en geniş katılımlı süreçlerden biridir. Geçmişte düğün bir haftaya yayılabılırken günümüzde çoğunlukla pazar gününe yoğunlaşmıştır. Erkek tarafı gelini eve getirdikten sonra davetlilere önceden kesilen hayvanın etinden hazırlanan yemekler ikram edilir. Yemekten sonra davetliler evin önünde kurulan

düğün alanında toplanır, davul-zurna ve günümüzde çoğu zaman orkestranın eşliğiyle halaylar çekilir (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10).

Düğün töreninde yemek, müzik ve halay birbirini tamamlayan temel unsurlardır. Yemek, davetlilerin ağırlanmasını ve düğün sahibinin misafire karşı sorumluluğunu yerine getirmesini sağlar. Halay ve müzik ise törenin eğlence yönünü taşır. Geçmişte davul ve zurnacılar nişan, kına ve düğün sırasında davetlilerin yanına giderek bahşiş isterdi. Yanında davul-zurna çalınan kişinin bahşiş vermesi beklenirdi. Bu âdet günümüzde de devam etmekte, orkestralı düğünlerde istek parça isteyen kişiler müzik ekibine ayrıca bahşiş verebilmektedir. Böylece müzik, yalnızca eğlence unsuru olmaktan çıkar. Davetlilerin törene katılımını ve düğün sahibiyle kurduğu ilişkiyi görünür kılan bir uygulamaya dönüşür (KK5, KK7).

Düğün yemeğinden sonra eğlence akşam saatlerine kadar sürer. Davetliler halay çeker, kendi aralarında sohbet eder, damat tarafının hizmetlileri tarafından şerbet, çay ve kahve ikram edilir. Bu sohbetler yalnızca vakit geçirme amacı taşımaz. Düğün, yeni evlilik ihtimallerinin gözlemlendiği, ailelerin birbirini tanıdığı ve gençlerin topluluk içinde fark edildiği bir ortamdır. Bu yönüyle düğün, mevcut evliliğin kutlandığı bir tören olmanın yanında evlilik çevresinin yeniden üretildiği sosyal bir buluşma alanıdır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10).

Geçmişte gelin ve damadın düğün törenine katılmadığı, günümüzde ise törenin merkezinde yer aldığı görülür. Bu değişim, düğünün görünürlük biçimini de dönüştürmüştür. Günümüzde düğünün ilerleyen saatlerinde gelin ve damat düğün alanının ortasına alınır, davetliler takı merasimi için sıraya girer. Takı sırasında bir kişi geline ve damada kim tarafından ne takıldığını yüksek sesle duyurur. Takı, ekonomik destek sağladığı kadar akrabalık, yakınlık ve topluluk içindeki konumu da açığa çıkaran törensel bir aşamadır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK17, KK19).

Takı merasiminde öncelik damadın anne ve babasına aittir. Damat tarafı maddi durumuna göre geline bilezik, beşi bir yerde veya geçmiş yıllarda altın kemer takabilmiştir. Günümüzde altın takma geleneği devam etmekle birlikte, ekonomik şartlara bağlı olarak takılan altınların türünde değişiklikler olmuştur. Damadın anne ve babasından sonra kızın anne ve babası takı takar. Kız tarafının geçmişte damada altın saat aldığı, günümüzde de damada saat takılabildiği belirtilir. Daha sonra yakın akrabalar, komşular ve diğer davetliler imkânları ölçüsünde takı merasimine katılır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK17, KK19).

Takı merasiminden sonra erkek tarafının hazırladığı çerezlerin dağıtılması da düğün töreninin uygulamalarından biridir. Bu uygulama, düğüne katılanların ağırlanması ve törenin ikram düzeni içinde tamamlanması bakımından önem taşır. Salon düğünlerinin yaygınlaşmasıyla çerez dağıtma âdeti eski ağırlığını kaybetmiştir. Düğün salonlarında pasta ve içecek ikramının öne çıkması, çerez dağıtımını azaltmıştır. Törenin ilerleyen saatlerinde davetliler gelin ve damadı tebrik eder, ailelerle vedalaşarak ayrılır. Uzak yerlerden gelen misafirler ise erkek tarafı ve komşular tarafından ağırlanır, ertesi sabah bu misafirler için yemek hazırlanır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK17, KK19).

Düğün aşamalarında oynanan oyunlar, Halilçavuş düğünlerinin eğlence ve topluluk katılımı yönünü güçlendirir. Yörede Yarkuşta, Keçike, Delloy, Üçayak ve Govent gibi oyunlar genel olarak oynanmaktadır. Yarkuşta, genellikle dört kişiyle oynanan ve iki aile arasındaki kavgayı temsil ettiği söylenen bir oyundur. Keçike, parmakların tutularak ve belirgin ayak hareketleriyle oynanır. Delloy daha seri ileri geri hareketlerle yürütülür. Üçayak daire düzeni içinde sağa doğru ilerleyen bir oyun, Govent ise oyuncuların serçe parmaklarından tutunarak karşılıklı yaklaşma ve uzaklaşma hareketleriyle oynadığı bir halay türüdür. Bu oyunlar, düğün eğlencesinin yalnızca müzikten ibaret olmadığını, belirli figürleri, temsili hareketleri ve toplu katılımı olan yerel oyun biçimleriyle sürdüğünü ortaya koyar (KK1, KK2, KK3, KK4, KK7, KK8, KK9, KK10, KK11, KK13).

Halayların yanında özellikle damat tarafında sağdıçların ve gençlerin katıldığı oyunlar da önemli yer tutar. Düğünün başlamasıyla birlikte yüzük kimde oyunu, arı oyunu, erkeklerin kadın rolüne girerek oynadığı oyunlar, sağdıçın padişah olup mahkeme kurduğu oyunlar ve damada ait bir eşyanın çalınması üzerine sağdıçın eşek rolüne girerek insanları taşıdığı oyunlar oynanır. Bu oyunlarda damat ve sağdıç çoğu zaman sınanır. Sağdıç damadı korumaya ve ortaya çıkan durumları şakayla çözmeye çalışır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK14).

Sağdıç çevresinde gelişen oyunlar, damadın düğün sürecindeki konumunu belirginleştirir. Damat, düğün boyunca arkadaşları, sağdıçları ve gençler tarafından izlenen, korunan ve zaman zaman oyun içinde sınanan kişidir. Damada ait bir eşyanın çalınması, sağdıçın bu eşyayı geri almak için uğraşması veya sağdıçın mahkeme kurarak cezalar vermesi, düğün ortamındaki şakalaşmanın belirli kurallara bağlı olduğunu gösterir. Burada amaç damadı küçük düşürmek değil, düğünün neşesini artırmak ve sağdıçın görevini oyun içinde görünür kılmaktır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK14).

Geçmiş yıllarda düğün aşamalarında at yarışları da yapılmıştır. Bu yarışlarda birinci gelenlere bahşiş verilmesi, düğün eğlencesinin ödül ve rekabet unsurlarıyla ilişkili olduğunu anlatır. Eski dönemlerde cirit oyunu da düğünlerde oynanan oyunlardan biri olarak anılır. Ayrıca erkek tarafının gücünü göstermeye yönelik olarak en az altı kiloluk taşı en uzağa atma oyunu da sözlü kültür hafızasında yer alır. Bu örnekler, Hınıs düğünlerinde oyunların yalnızca halaydan ibaret kalmadığını, yarış, güç gösterisi, taklit, şaka, bahşiş ve ödül gibi farklı biçimlerle zenginleştiğini ortaya çıkarır (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK14).

Günümüzde düğün oyunlarının bir kısmı devam etmekle birlikte, eski köy düğünlerindeki çeşitlilik büyük ölçüde azalmıştır. Salon düğünleri, orkestralı eğlenceler, törenin daha kısa sürede tamamlanması ve köy hayatındaki değişim, sağdıçlar ve gençler etrafında gelişen oyunların görünürlüğüne zayıflatmıştır. Buna karşılık halay, müzik, takı merasimi, tebrik ve misafir ağırlama gibi temel unsurlar varlığını korur. Halilçavuş düğünleri bu yönüyle eski köy düzeninin uzun süreli, oyunlu ve katılımcı yapısından daha kısa ve düzenlenmiş bir tören biçimine doğru değişmiştir (KK1, KK3, KK5, KK8, KK10, KK14, KK17, KK19).

11. Nikâh, Rızalık ve Dede/Pir Duası

Halilçavuş evlilik uygulamalarında nikâh, evliliğin yalnızca aileler ve topluluk tarafından değil, Alevi yol erkânı içinde de tanındığı önemli bir aşamadır. Geçmişte gelinin damat evine getirildiği gün veya ertesi gün dede çağrılır, nikâh dede huzurunda kıyılırdı. Yörede dedelerin yanında Alevi hocalarının da nikâh kıyabildiği belirtilir. Ali Yaman (2022: 172), dedelerin sosyal ve dinsel törenleri, cem ibadetini, cenazeyi ve nikâhı yürütme görevine dikkat çeker. Bu açıklama, Halilçavuş yöresindeki dede/pir nikâhını yerel bir uygulama olmanın yanında Alevi topluluk düzeni içinde de anlamlandırmaya imkân verir. Dede burada yalnızca dua eden kişi değildir. Evlilik akdini yol, rızalık ve topluluk tanıklığı içinde anlamlı hâle getiren inanç önderidir (KK5, KK8).

Geçmişte nikâhın her zaman gelin ve damadın bizzat katılımıyla kıyılmadığı da belirtilir. Bazı durumlarda kız ve erkeğin babasının vekil tayin ettiği kişiler nikâh akdine katılır, dede bu vekillerin önünde nikâhı kıyar ve orada bulunan cemaati şahit tutardı. Günümüzde vekâlet usulüyle nikâh kıyma uygulaması görülmemektedir. Gelin ve damat bizzat dedenin huzuruna çıkmakta, nikâh akdi onların açık rızası

alınarak yürütülmektedir. Bu değişim, nikâh uygulamasında çiftin doğrudan katılımını ve bireysel iradesini daha belirgin hâle getirmiştir (KK5, KK8).

Dede huzurunda kıyılan nikâhta beyaz örtü, niyaz ve rızalık sorusu dikkat çeken unsurlardır. Nikâh, yere beyaz bir örtü serilmesi, gelin ve damadın bu örtü üzerine diz çökerek dedeye niyaz vermesi ve dedenin evlilik ikrarının önemini açıklamasıyla başlar. Ardından dede, gelin ve damada “Nereden geliyor, nereye gidiyorsunuz?” sorusunu yöneltir. Çiftin “Dünyadan geliyorum, ahirete gidiyorum” biçiminde cevap verdiği belirtilir. Bu soru ve cevap, nikâhın gündelik hayata ilişkin bir birlikten daha geniş bir anlam taşıdığını açık eder. Evlilik, yol içinde sorumluluk üstlenilen bir ikrar alanına taşınır (KK5, KK8).

Nikâhın merkezinde rızalık bulunur. Dede önce geline, sonra damada karşı taraftan razı olup olmadığını üç kez sorar. Gelin ve damadın üç kez “Razıyım” cevabını vermesi, evlilik akdinin yol huzurunda açık rızaya dayandırıldığını ortaya koyar. Daha sonra dede, Allah’ın adıyla başlayarak dualar okur. Gelin ve damada “Allah’ın emri, Peygamberin kavli, dört kitabın hükmü, On İki İmam’ın şahitliği” ile birbirlerini kabul edip etmediklerini sorar. Tarafların kabul beyanından sonra nikâhın Hak-Muhammed-Âli’ye, Ehlibeyit erkânına, İmam Cafer’in mezhebine ve On İki İmam’ın içtihadına göre kıyıldığı ifade edilir (KK5, KK8).

Bu nikâh, yalnızca dinî bir merasim olarak görülmemelidir. Burada verilen rıza, iki kişinin birbirini kabul etmesinin yanında yeni hanenin yol, edep ve erkân ölçüsünde yürütüleceğine dair bir sorumluluk beyanıdır. Ersal (2016: 481), ikrar alma ritüelinin bazı ocaklarda evlilik öncesinde veya gerdek öncesinde gerçekleşebildiğini, bu ikrarın bel ikrarı olarak kişinin eline, diline ve beline sahip olacağına dair söz vermesi anlamı taşıdığını belirtir. Halilçavuş yöresindeki dede/pir nikâhı doğrudan bu ritüelle aynı görülmemelidir. Ancak rızalık, ikrar ve yol sorumluluğu kavramları, yöredeki nikâh duasının Alevi erkânı içindeki ahlaki zeminini anlamaya katkı sağlar.

Geçmişte resmî nikâhın hemen yapılmadığı örnekler de vardır. Merkez köye uzaklık, ulaşım güçlüğü ve bürokratik işlemler nedeniyle bazı çiftlerin uzun süre yalnızca dinî nikâhla yaşadığı belirtilir. Resmî nikâhın bazen çocuk doğduktan sonra kimlik çıkarma ihtiyacıyla yapıldığı, hatta resmî kayıt eksikliği nedeniyle bazı çocukların kayınvalidenin üzerine nüfusa geçirildiği aktarılır. Bu durum sonraki yıllarda miras paylaşımı ve hukuki haklar bakımından sorunlar doğurmuştur (KK1, KK2, KK7, KK9, KK10).

Günümüzde bu anlayış büyük ölçüde değişmiştir. Bugün dede veya hoca nikâh kıymadan önce gençlerin resmî nikâhının yapılıp yapılmadığını sormakta, resmî nikâh yapılmamışsa dinî nikâh kıyılmamaktadır. Bu tutum, Halilçavuş yöresinde resmî nikâhın evlilik sürecinin zorunlu ve öncelikli aşaması olarak benimsendiğini anlatır. Buna rağmen dede/pir duasının ve büyüklerin hayır duasının anlamı ortadan kalkmamıştır. Resmî nikâh hukuki geçerliliği sağlarken, dede/pir nikâhı veya duası evliliğin yol, rızalık ve topluluk tanıklığı içinde kabul edilmesine katkı sunar (KK1, KK2, KK5, KK7, KK8, KK9, KK10).

Sünni ve Alevi nüfusun bir arada yaşadığı köylerde, dedenin her zaman köye gelememesi ve yerel dinî temasların etkisiyle imam nikâhına da başvurulabildiği belirtilir. Bu durum, Halilçavuş yöresinde nikâh uygulamalarının tek biçimli olmadığını ortaya koyar. Dede/pir nikâhı Alevi yol erkânı bakımından belirleyici anlamını korumakla birlikte, köylerin inanç yapısı, ulaşım imkânları, dedenin köye geliş sıklığı ve modern hukuk düzeni nikâhın zaman içinde farklı biçimler kazanmasına yol açmıştır (KK2).

Halilçavuş yöresinde nikâh üç düzeyde anlam kazanır. Resmî nikâh evliliğin hukuki geçerliliğini sağlar. Dede/pir nikâhı veya duası, evliliği Alevi yol erkânı, rızalık ve topluluk tanıklığı içinde tanıır. Aile büyüklerinin duası ve cemaatin şahitliği ise yeni hanenin sosyal kabulünü güçlendirir. Bu nedenle nikâh, yalnızca bir akit değil, hukuki, inançsal ve toplumsal boyutları birlikte taşıyan temel geçiş aşamalarından biridir.

12. Evlilik Sonrası Uygulamalar: Ziyaretler, Yeni Hane ve Gelinlik Etme

Halilçavuş yöresinde evlilik süreci, gelinin damat evine girmesiyle bütünüyle tamamlanmış sayılmaz. Düğünden sonra gelinin yeni haneye alışmasını, baba eviyle bağını sürdürmesini ve iki aile arasındaki akrabalık ilişkisinin pekişmesini sağlayan bazı uygulamalar devam eder. Berbuların gelin tarafından davet edilmesi, haftasına gitme, ayak dönümü, on beşine gitme, gelinlik etme ve evlenemeyenlere ilişkin inanışlar bu sürecin başlıca unsurlarıdır. Geçmişte gerdek ve çarşaf gösterme gibi mahremiyet alanına giren uygulamaların da evlilik sonrasına ilişkin anlatılarda yer aldığı görülür (KK8, KK9, KK11, KK13, KK18, KK29).

Gerdek ve çarşaf gösterme, evliliğin tamamlandığını aile veya yakın çevre içinde kanıtlama düşüncesiyle ilişkilendirilen eski uygulamalardandır. Ancak bu uygulamalar günümüzde büyük ölçüde terk edilmiştir. Kadın mahremiyeti, bireysel onur ve özel hayatın korunması bakımından sorunlu bir nitelik taşıdığı için burada yalnızca

geçmiş dönem evlilik hafızasının bir unsuru olarak ele alınmalıdır. Bu yönüyle söz konusu uygulamalar, Halilçavuş yöresinde evlilik sonrası âdetlerin zaman içinde nasıl değiştiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Düğünden sonra berbuların gelin tarafından davet edilmesi, gelinin yeni hanedeki ilk günlerinde kadın desteğinin sürdüğünü gösteren uygulamalardan biridir. Berbu/ yenge, kına veya gelin alma sırasında görev alan geçici bir figür değildir. Evlilik sonrasında da gelinin yanında bulunur, onun yeni hane düzenine alışmasına ve aile içindeki konumunu tanımasına yardımcı olur. Bu yönüyle berbu, gelinin baba evinden ayrıldıktan sonra kadın akrabalarla kurduğu bağı devam ettiren destek figürlerinden biridir (KK8, KK11, KK18, KK29).

Haftasına gitme, ayak dönümü ve on beşine gitme, gelinin baba eviyle ilişkisinin evlilikten sonra da sürdüğünü gösteren ziyaret uygulamalarıdır. Gelin artık damat evinin bir üyesidir. Buna rağmen baba eviyle bağı tamamen kopmaz. Bu ziyaretlerde yemek yenir, hediyeler götürülür ve iki aile arasındaki yeni akrabalık bağı güçlenir. Gelinin baba evine dönüşü eski konumuna dönmesi anlamı taşımaz. Yeni statüsüyle baba evinde karşılanması ve iki hane arasındaki ilişkinin tazelenmesi anlamına gelir (KK8, KK11, KK18).

Gelinlik etme, saygı, edep ve aile içi hiyerarşiyle ilişkili bir davranış düzenidir. Gelinin kayınvalide, kayınbaba, kayınbirader ve aile büyükleri karşısında ölçülü davranması, yüksek sesle konuşmaması, bazı durumlarda onların yanında yemek yememesi veya uzun süre çekingen kalması bu uygulama kapsamında aktarılır. Geleneksel aile düzeninde gelinlik etme, gelinin yeni hanedeki konumunu ve büyüklerle kuracağı ilişki biçimini belirleyen göreneklerden biri olarak öne çıkar (KK13).

Bu uygulamanın geçmişte oldukça katı biçimlerde yaşandığı anlaşılmaktadır. Gelinin kayınbaba ve kayınbirader yanında konuşmaması, onların yanında yemek yememesi veya kendisini sürekli geri planda tutması, saygı göstergesi olarak açıklansa da gelinin sözünü ve hareket alanını daraltan bir yön de taşır. Eğitim, şehirleşme, çekirdek aile yapısının güçlenmesi ve gelin ile damadın çoğu zaman ayrı ev kurmasıyla birlikte bu görenek eski sert biçimini büyük ölçüde kaybetmiştir. Buna karşılık aile büyüklerine saygılı davranma, konuşma ve davranışta ölçülü olma, aile içi nezakete dikkat etme gibi unsurlar daha yumuşak bir biçimde yaşamaktadır (KK13, KK18, KK29).

Evlenemeyenlere ilişkin inanışlar da evlilik sonrası başlığı içinde tamamlayıcı bir alan oluşturur. Halilçavuş yöresinde evlenememek, geçmişe ilişkin aktarımlarda kısmet kapallığı, nazar veya manevî bir engel düşüncesiyle açıklanabilmiştir. Muska yazdırma, dede ziyareti, ziyaret yerlerine adak adama ve çaput bağlama gibi uygulamalar bu çerçevede anılır. Bu inanışlar, evliliğin toplumsal hayatta önemli bir geçiş dönemi olarak görüldüğünü ve evlenememenin bazı durumlarda manevî yollarla aşılmaya çalışıldığını gösterir (KK1, KK5, KK8, KK17, KK18, KK20, KK23).

Günümüzde eğitim, çalışma hayatı, şehirleşme ve bireysel tercihlerin güçlenmesiyle geç evlenme ya da evlenmeme eski anlamıyla toplumsal eksiklik olarak algılanmamaktadır. Buna rağmen “kısmet” söylemi, özellikle evlilik beklentisi ve aile içi konuşmalar bağlamında varlığını sürdürür. Bu durum, evliliğe ilişkin halk inanışlarının tamamen ortadan kalkmadığını, yeni toplumsal koşullar içinde daha sınırlı ve esnek bir biçim aldığını düşündürür.

Evlilik sonrası uygulamalar birlikte ele alındığında, Halilçavuş yöresinde düğünden sonra da devam eden düzenli bir geçiş süreciyle karşılaşılır. Gelinin yeni haneye alışması, baba eviyle bağını sürdürmesi, iki aile arasındaki ilişkinin güçlenmesi ve gelinin yeni konumunun kabul edilmesi bu sürecin temel yönleridir. Gerdek ve çarşaf gösterme gibi mahrem alanla ilişkili pratikler geçmişte kalan uygulamalar arasında yer alırken gelinlik etme gibi bazı âdetler aile büyüklerine saygı ve ölçülü davranma anlayışı içinde daha yumuşak biçimlerle devam etmektedir.

Sonuç

Hınıs Alevilerinde evlilik uygulamaları, Halilçavuş yöresi ve bu yöreyle ilişkili Alevi yerleşimlerinden derlenen sözlü kültür verileri üzerinden değerlendirildiğinde, evliliğin yalnızca yeni bir hane kurma süreci olmadığı görülür. Yörede evlilik, rızalık, helallik, aile büyüklerinin onayı, dede/pir duası, kirvelik, musahiplik ve yol bağı gibi ölçülerle birlikte anlam kazanan bir geçiş dönemidir. Bu yapı, Anadolu Alevi topluluklarında görülen temel evlilik anlayışıyla ortak bir zemin paylaşır. Bununla birlikte Halilçavuş yöresinin kapalı yerleşim düzeni, inanç içi evlilik hassasiyeti, yerel tören rolleri, sözlü kültürde korunan adlandırmaları ve göçle değişen hane yapısı bu ortak zemine yöreye özgü bir görünüm kazandırır.

Hınıs Alevilerinde evlilik anlayışının diğer Alevi topluluklarıyla örtüşen en belirgin yönü rızalık ilkesidir. Kız isteme, söz kesme, nişan, nikâh, dede/pir duası, helallik

alma ve büyüklerin hayır duası evliliğin aileler ve topluluk tarafından kabul edilmesini sağlar. Kirvelik ve musahiplik bağlarının evlilik sınırı doğuran ilişkiler arasında hatırlanması da yol bağının kan bağı kadar güçlü kabul edildiğini göstermektedir. Bu nedenle Halilçavuş yöresinde evlilik, rıza, edep, söz, yol kardeşliği ve topluluk tanıklığıyla birlikte düşünülür.

Bu ortak çerçeveye rağmen Halilçavuş yöresi evlilik kültürü, bazı yerel özellikleriyle farklıklar gösterdiği tespit edilmiştir. Geçmişte Sünni gelenekten ailelere kız verme konusunda daha kapalı bir yapının bulunması, buna karşılık dışarıdan kız alma düşüncesinin bütünüyle terk edilmemesi bu ayrışmanın önemli örneklerinden biridir. Bu durum, yörede evlilik sınırlarının yalnızca inanç ortaklığıyla açıklanamayacağını ortaya koyar. Nüfus kaygısı, hane devamlılığı, soy anlayışı, kapalı köy düzeni ve topluluk içi güven ilişkileri de evlilik kararlarında etkili olduğu tespit edilmiştir.

Yöredeki farklılaşma yalnızca evlilik sınırlarında görülmez. Berbu/yenge, sağdıç/azapçeri ve rovi/tilki gibi yerel görev adları, evlilik sürecinin topluluk içinde belirli rollerle yürüdüğünü gösterir. Bu kişiler, gelinin baba evinden yeni haneye geçişinde, damadın evlilik sürecindeki konumunda ve kız evi ile erkek evi arasındaki ilişkide önemli işlevler üstlenir. Rovi/tilki figürünün haber götürme, pazarlık, şaka ve bahşiş etrafında şekillenen görevi, Halilçavuş yöresinin evlilik uygulamalarındaki yerel ritüel dilini belirginleştirir.

Dezmal kaçırma, oturakalma, kız başı yıkama, kara kazan ve kaşık kırma, kapı bahşışı, sandık çevresindeki uygulamalar, eşik ve saç gibi örnekler de yörede evlilik sürecinin zengin bir sembolik anlatım alanına sahip olduğunu ortaya koyar. Bu uygulamaların bir kısmı bugün eski canlılığını kaybettiği tespit edilmiştir. Buna rağmen anlatılarda yaşamaya devam etmeleri, evlilik hafızasının yalnızca uygulanan âdetlerden oluşmadığını gösterir. Sözlü kültür, terk edilen veya zayıflayan uygulamaları da topluluk hafızasında taşımaktadır.

Halilçavuş yöresindeki farklılaşmanın nedenleri, yörenin tarihî ve toplumsal yapısıyla yakından ilişkilidir. Hınıs-Varto hattında yer alan bu çevre, Doğu Anadolu Aleviliğinin farklı kültürel temas alanlarıyla bağlantılıdır. Alevi ve Sünni toplulukların bir arada yaşaması, inanç içi evlilik hassasiyetini güçlendirmiştir. Kapalı köy düzeni, ailelerin birbirini tanımalarına dayalı evlilik anlayışını beslemiştir. Ocak, dede-talip ilişkisi, kirvelik ve musahiplik gibi yol bağları da evlilik kararlarının yalnızca bireysel tercihle açıklanamayacağını ortaya koymuştur.

Göç, şehirleşme, eğitim ve ekonomik değişim bu yapıyı önemli ölçüde dönüştürmüştür. Gençlerin okul, iş, akraba çevresi ve şehir hayatı içinde tanışarak evlenmesi daha görünür hâle gelmiştir. Ailelerin evlilik kararındaki belirleyici konumu kısmen zayıflamıştır. Buna karşılık aile rızası, kız isteme, söz kesme, nişan, kına, çeyiz, gelin alma, dede/pir duası, evlilik sonrası ziyaretler ve büyüklerin hayır duası farklı biçimlerle varlığını sürdürmektedir. Atlı gelin alma, rovi/tilki, bazı sağdıç oyunları, kız başı yıkama ve çarşaf gösterme gibi uygulamaların büyük ölçüde zayıfladığı bir kısmının ise terk edildiği gözlenmiştir. Bu tablo, geleneğin kaybolmaktan çok seçilerek, sadeleşerek ve yeni şartlara uyarlanarak sürdüğünü gösterir.

Çalışmanın alana katkısı, Hınıs Alevilerinde evlilik uygulamalarını yalnızca uygulama adlarıyla sıralamamasıdır. Makale, bu uygulamaları rızalık, helallik, yol bağı, kadın emeği, topluluk tanıklığı, aile onayı ve göçle değişen hane düzeni içinde değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, Halilçavuş yöresinden derlenen malzemeyi halk biliminin geçiş dönemleri literatürü için anlamlı kılar. Aynı zamanda Alevi-Bektaşî sözlü kültür araştırmalarına yerel ve ayrıntılı bir veri alanı sunar.

Bu çalışmayı benzer çalışmalardan ayıran temel yön, Hınıs Alevilerinin evlilik uygulamalarını genel Alevi evlilik kabullerinin bir tekrarı olarak ele almamasıdır. Çalışma, Halilçavuş yöresindeki yerel kavramları, tören rollerini, inanç sınırlarını, rızalık anlayışını ve değişim süreçlerini kendi bağlamı içinde değerlendirmiştir. Müşkil, sitem ve düşkünlük gibi yol ahlakına ait kavramların evlilik alanıyla ilişkisini tartışması da çalışmanın ayırt edici yönlerinden biridir. Bu sayede evlilik, yalnızca âdet ve uygulamalar bütünü olarak değil, topluluk düzenini koruyan ahlaki bir alan olarak da okunmuştur.

Hınıs Alevilerinde evlilik âdetleri, Anadolu Alevi topluluklarında görülen rızalık, helallik, yol bağı, kirvelik, musahiplik, dede/pir duası ve topluluk kabulü gibi temel unsurlarla ortak bir inanç ve kültür zeminini paylaşır. Halilçavuş yöresini farklı kılan ise bu ortak zeminin kapalı yerleşim yapısı, inanç içi evlilik hassasiyeti, yerel görev adları, sözlü kültürde korunan uygulamalar ve göçle değişen hane düzeni içinde kendine özgü biçimler kazanmasıdır. Bu nedenle Halilçavuş yöresi evlilik malzemesi, Hınıs Alevilerinin evlilik uygulamalarını ve Alevi yol erkânının yerel topluluk hafızasında nasıl yaşadığını anlamak bakımından önemli bir halk bilimi verisi sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- AKDAĞ, C. (2023). *Erzurum Hınıs Halilçavuş Yöresi Alevilerinde Geçiş Dönemleri*. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ARTUN, E. (2011). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BALAMAN, A. R. (2002). *Evlilik Akrabalık Türleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DOĞAN, E. ve ÇELİK, H. (2022). *Kavramlar ve Tasavvufî İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- ERSAL, M. (2011). “Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik”. *Turkish Studies*. 6(1). 1087-1110.
- ERSAL, M. (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- KILAVUZ, L. (2023). *Erzurum Yöresi Alevileri, İnançları, İbadetleri, Örf ve Âdetleri*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- ÖRNEK, S. V. (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (2014). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- SEZEN, L. (2005). “Türkiye’de Evlenme Biçimleri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 11(27). 185-195.
- SEZEN, L. (2013). *Erzurum Folkloru*. Genişletilmiş Üçüncü Basım. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- VAN GENNEP, A. (1960). *The Rites of Passage*. Çev. M. B. Vizedom ve G. L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.
- YALÇINKAYA, F. (2020). “Doğu Anadolu Alevilerinde Evlilikle İlgili Ritüeller”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 21. 219-254.
- YAMAN, A. (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60. 43-64.
- YAMAN, A. (2022). *Şab-ı Merdan’a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşiler*. İstanbul: La Kitap.
- YAMAN, M. (2001). *Alevilik: İnanç, Edep, Erkân*. İstanbul: Garip Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği Yayını.

KAYNAK KİŞİLER¹

- KK1 (1964), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okumamış, İnşaat ustası.
- KK2 (1963), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, İlkokul, Çiftçilik.
- KK3 (1955), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, İlkokul, Emekli.
- KK4 (1981), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, İlkokul, Çiftçi.
- KK5 (1943), Erzurum-Hınıs-Divanhüseyin Mahallesi, Okur-yazar, Çiftçi.

1 Aşağıdaki kaynak kişi bilgileri, makalenin üretildiği yüksek lisans tezindeki kaynak kişi listesinden düzenlenerek aktarılmıştır. Metin içindeki KK numaraları, bu makale için yeniden düzenlenen aşağıdaki kaynak kişi listesine göre verilmiştir.

- KK6 (1941), Erzurum-Hınıs-Beyyurdu Mahallesi, Okumamış, Rençber.
KK7 (1950), Erzurum-Hınıs-Akgöze Mahallesi, Ortaokul, Emekli.
KK8 (1980), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okumamış, Ev hanımı.
KK9 (1955), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okur-yazar, Ev hanımı.
KK10 (1976), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, İlkokul, Tesisatçı.
KK11 (1977), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, Okumamış, Ev hanımı.
KK12 (1970), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, İlkokul, Çiftçi.
KK13 (1980), Erzurum-Hınıs-Beyyurdu Mahallesi, İlkokul, Çiftçi.
KK14 (1948), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, İlkokul, Emekli.
KK15 (1946), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okur-yazar, Çiftçi.
KK16 (1942), Erzurum-Hınıs-Akgöze Mahallesi, İlkokul, Çiftçilik.
KK17 (1979), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okumamış, Boyacı.
KK18 (1960), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, İlkokul, Çiftçilik.
KK19 (1985), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
KK20 (1939), Erzurum-Hınıs-Divanhüseyin Mahallesi, Okur-yazar, Çiftçi.
KK21 (1981), Erzurum-Hınıs-Beyyurdu Mahallesi, İlkokul, Çiftçi.
KK22 (1951), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okur-yazar, Çiftçi.
KK23 (1957), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Lise, Emekli.
KK24 (1958), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, Okumamış, Çiftçi.
KK25 (1964), Erzurum-Hınıs-Divanhüseyin Mahallesi, Lise, Emekli.
KK26 (1950), Erzurum-Hınıs-Toraman Mahallesi, Okumamış, Ev hanımı.
KK27 (1964), Erzurum-Hınıs-Akgöze Mahallesi, İlkokul, Boyacı.
KK28 (1950), Erzurum-Hınıs-Yolüstü Mahallesi, Okumamış, Ev hanımı.
KK29 (1928), Erzurum-Hınıs-Halilçavuş Mahallesi, Okumamış, Ev hanımı.

Çeviriler
Translations / Übersetzungen

RİTÜELİN MATERYALLEŞMESİ: ALEVİ İNANÇ SİSTEMİ ÖRNEĞİ*

Materialization of Ritual: The Example of Alevi Belief System

Die Materialisierung des Rituals: Das Beispiel des alevitischen Glaubenssystems

Yazan: Prof. Dr. Mehmet ERSAL

Çeviren: Melisa ÖZTÜRK **

ÖZ

Ritüeller bireysel ve toplumsal inanma, algı ve tecrübelerin sembolik ve somut göstergeleridir. Bireylerin ve toplumların doğa ile ilişkileri, doğa içindeki yaşam mücadelesi, doğadaki düzen ve kuralları; insanların çeşitli uygulamalar yaratmasına neden olmuştur. Tüm bu uygulamaların inanç sistemi bağlamında sembolik bir şekilde eyleme dökülmüş halleri ritüel adını alır. Dolayısıyla birey, toplum ve doğa ilişkisi düzlemindeki her değişim, geleneksel ritüel evrenindeki değişimi beraberinde getirir. Göç, kentleşme, teknolojinin gelişmesi, küreselleşme bireye ve topluma dair birçok unsurun değişmesine neden olmaktadır. Toplumların sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî hayatlarında etkili olan değişimler; geleneksel bağlamda icra edilen ritüellerde de işlevsel ve yapısal değişikliklere yol açmıştır. Dolayısıyla toplumlarda geleneksel ve sembolik yapısı muhafaza edilerek aktarılan ritüeller; sürekli ve hızla değişen modern toplumlarda anlamsal ve biçimsel değişikliğe uğramıştır. Bu değişikliklerin temelinde bireyin günümüz sosyoekonomik koşullarına uyum mecburiyeti yer alır.

* Çalışmanın orijinal künyesi için bk. ERSAL, Mehmet (2024). "Materialization of Ritual: The Example of Alevi Belief System". *Millî Folklor*. 143. 28-39

** Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevî Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, melissaozturk1999@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1094-8094.

Ritüeller, mitik ve teolojik arka planları ile mensuplarını birçok yönden şekillendiren bir güce sahiptirler. Geleneksel bağlamlı ritüeller özellikle Alevi inanç sisteminin inançsal ve sosyal yapısını belirlemektedir. Alevi toplumu için ritüeller; kültürel ve sosyal değerleri aktaran, mitik ve teolojik arka plan ile inanç sistemini belirleyen bir güce sahiptir. İnanç mensupları, dâhil oldukları sosyokültürel ve ekonomik ortamın tüm bileşenlerini ritüel merkezli öğrenir ve aktarırlar. 1960'lı yıllara kadar Alevi topluluklar bütün siyasi ve sosyal hadiselerle rağmen ritüel merkezli geleneksel inanç sistemlerini ve yaşam tarzlarını sürdürmeyi başarmıştır. Ancak bu tarihten sonraki göç hareketliliği, ritüel merkezli yaşamın hızlı bir şekilde değişmesine ve dönüşmesine neden olmuştur. Göç ile yeni bir yaşam tarzını benimseyen Alevi topluluklar; ritüellerinin öteki tarafından kabul görmemesiyle kültür şoku yaşamıştır. Bu durum onları inançlarını saklamaya ve sosyal yapı içerisinde görünür olmamaya itmiştir. Göç sonrası kentleşmenin etkisiyle yaşanan bu süreç Alevi bireylerin geleneksel inanç sistemlerinin zayıflamasına neden olmuştur. Sivil toplum örgütlerinin gittikçe baskın ve belirleyici olduğu bu dönemde, kentte sivil toplum örgütleri öncülüğünde bir araya gelen Alevilerin yeni hayatlarına dair sosyal ve kültürel talepleri, geleneksel Alevi ritüellerinin değişmesine ve yeniden inşasına neden olmuştur. Bu makalede ritüellerin kent yaşamındaki sosyal ve ekonomik talepler doğrultusunda geleneksel bağlamdan uzaklaşarak değişimi ve yeniden yaratımı Türkiye, Almanya ve Avusturya'da yapılan saha çalışmaları bağlamında tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Ritüel, Kentleşme, Göç, Ritüel Değişimi.

ABSTRACT

Rituals are symbolic and physical elements of beliefs and experiences. Individuals' and societies' relationships with nature and struggle for survival within nature have led to the creation of various practices. All these practices, when manifested symbolically within the context of belief systems, are called rituals. Therefore, every change in the relationship between the individual, society, and nature results in a change in rituals. Migration, urbanization, technological advancement, and globalization cause many elements concerning individuals and society to change. Changes that affect societies' social, cultural, economic, and religious lives have led to functional and structural changes in rituals performed within the traditional context. Thus, rituals passed down in traditional societies with their traditional and symbolic structures have undergone semantic and formal changes in rapidly changing modern societies. At the core of these changes lies the necessity for individuals to adapt to contemporary socio-economic conditions. Rituals has a power that shapes community in many ways with their mythic and theological backgrounds. Rituals determine the doctrinal and social structure of Alevi belief system. For the Alevi community, rituals hold the power to transmit cultural and social values, as well as to define the belief system with its mythic and theological background. Traditional Alevi rituals shape the entire lives of their followers. Members of the faith learn and transmit all components of their socio-cultural and economic environment through ritual-centered practices. Despite all political and social events, Alevi communities managed to sustain their ritual-centered traditional belief systems and lifestyles until the 1960s. However, migration after this period rapidly led to the transformation and alteration of ritual-centered life. Alevi communities experienced a culture shock due to their rituals not being accepted by the "other"s. This situation compelled them to conceal their beliefs and remain invisible. The process experienced after migration and urbanization has resulted in the weakening of traditional belief systems among Alevi individuals. During this period where non-governmental organizations are increasingly dominant and influential, the social and cultural demands of Alevi communities who come together under the leadership of non-governmental organizations in the city have led to the transformation and reconstruction of traditional Alevi rituals. Therefore, the traditional structure and rituals of the Alevi belief system have undergone a transition from their traditional context to a new world influenced by factors such as migration, urbanization, modern life, and the rejection of dominant authority. This article discusses the change and re-creation of rituals away from the traditional context in urban life following social and economic demands in the context of fieldwork conducted in Türkiye, Germany, and Austria.

Keywords: Alevism, Ritual, Urbanization, Migration, Ritual Transformation.

ZUSAMMENFASSUNG

Rituale stellen symbolische und konkrete Ausdrucksformen individueller und gesellschaftlicher Glaubensvorstellungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen dar. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zur Natur, ihr Überlebenskampf innerhalb der natürlichen Umwelt sowie die Beobachtung von Ordnung und Gesetzmäßigkeiten in der Natur haben zur Entstehung vielfältiger Praktiken geführt. Die symbolisch ins Handeln überführten Ausprägungen dieser Praktiken innerhalb eines Glaubenssystems werden als Rituale bezeichnet. Folglich zieht jede Veränderung im Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Natur auch Veränderungen innerhalb des traditionellen Ritualgefüges nach sich. Migration, Urbanisierung, technologische Entwicklungen und Globalisierung bewirken tiefgreifende Veränderungen in Bezug auf Individuum und Gesellschaft. Diese Wandlungsprozesse, die das soziale, kulturelle, wirtschaftliche und religiöse Leben beeinflussen, haben sowohl funktionale als auch strukturelle Veränderungen traditionell praktizierter Rituale hervorgebracht. Rituale, die in traditionellen Gesellschaften unter Bewahrung ihrer symbolischen Struktur weitergegeben wurden, unterliegen in modernen Gesellschaften, die von kontinuierlichem und beschleunigtem Wandel geprägt sind, bedeutenden inhaltlichen und formalen Transformationen. Im Zentrum dieser Veränderungen steht der Anpassungszwang des Individuums an die gegenwärtigen sozioökonomischen Bedingungen. Aufgrund ihres mythischen und theologischen Hintergrundes besitzen Rituale die Kraft, ihre Trägergemeinschaften in vielfältiger Weise zu prägen. Insbesondere im alevitischen Glaubenssystem bestimmen traditionell eingebettete Rituale sowohl die religiöse als auch die soziale Ordnung. Für die alevitische Gemeinschaft fungieren Rituale als zentrale Instanzen der Weitergabe kultureller und sozialer Werte und tragen zugleich durch ihre mythischen und theologischen Grundlagen zur Konstitution des Glaubenssystems bei. Die Angehörigen des Glaubens lernen und vermitteln sämtliche Elemente ihres sozio-kulturellen und ökonomischen Umfeldes in einem ritualzentrierten Kontext. Bis in die 1960er Jahre gelang es den alevitischen Gemeinschaften trotz politischer und gesellschaftlicher Herausforderungen, ihre ritualzentrierten traditionellen Glaubens- und Lebensformen aufrechtzuerhalten. Die Migrationsbewegungen, die in der Folge stattfanden, führten jedoch zu tiefgreifenden Veränderungen und Transformationen dieser ritualzentrierten Lebensweise. Im Zuge der Migration und der Anpassung an neue Lebensformen erlebten viele Aleviten einen Kulturschock, da ihre Rituale vom Rest der Gesellschaft nicht akzeptiert wurden. Dies führte dazu, dass sie ihren Glauben verbargen und ihre Sichtbarkeit im öffentlichen Raum einschränkten. Der durch Urbanisierung verstärkte Wandel nach der Migration

trug zu einer Schwächung traditioneller Glaubensstrukturen bei. In einer Phase, in der zivilgesellschaftliche Organisationen zunehmend an Einfluss gewannen, führten die sozialen und kulturellen Bedürfnisse der in städtischen Räumen lebenden Aleviten, die sich unter dem Dach solcher Organisationen zusammenschlossen, zu einer Veränderung und Neugestaltung traditioneller alevitischer Rituale. Der vorliegende Beitrag diskutiert diese Prozesse der Transformation und Rekonstruktion von Ritualen, die sich unter dem Einfluss sozialer und wirtschaftlicher Anforderungen des urbanen Lebens zunehmend von ihrem traditionellen Kontext lösen. Die Analyse stützt sich dabei auf Feldforschungen, die in der Türkei, in Deutschland und in Österreich durchgeführt wurden.

Schlüsselwörter: Alevitentum, Ritual, Urbanisierung, Migration, Ritualwandel.

Giriş

Ritüellere yönelik akademik ve bilimsel ilgi, 19 ve 20 yüzyıllardan itibaren giderek artmıştır. Ritüellerin işlevleri ilk olarak dinin kökenine dair tartışmalar çerçevesinde ele alınmış, ardından 19. yüzyılda toplumsal yönüyle incelenmiştir. Ritüel çalışmalarında, ritüelleri toplumsal ve kültürel olgular olarak değerlendiren farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Ritüeller din, kültür, toplum ve birey gibi kavramlar çerçevesinde ele alınmış; sosyolojik, psikanalitik, antropolojik ve fenomenolojik bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Bu çalışmaların büyük bir kısmı, çoğunlukla ilkel ve ezoterik olarak tanımlanan toplumlar üzerinden yürütülmüştür. Ritüellerin özellikleri, işlevleri, ortaya çıkış koşulları, kökenleri ile gelenek, din, büyü ve mit gibi kavramlarla kurduğu ilişki, söz konusu geleneksel toplumlardan derlenen ritüeller üzerinden tartışılmıştır.

Sözlü kültürün yoğun biçimde varlığını sürdürdüğü geleneksel toplumlarda ritüellerin çeşitliliği, devamlılığı ve aktarımı, modern toplumlara kıyasla daha güçlüdür. Wach (1987: 7), ilkel toplumlarda mitlerin ve ritüellerin toplumsal yapının bir yansıması olduğunu ifade eder. Ritüellerin geleneksel toplumlarda daha görünür bir yapıya sahip olması, çağdaş modern toplumlarda yer alan ritüel pratiklerine yönelik çalışmaların daha sınırlı kalmasına yol açmıştır. Göç, kentleşme, teknolojik gelişmeler, küreselleşme ve bireyler ile toplumları etkileyen hızlı değişimler, ritüellerin anlamsal ve yapısal biçimlerini dönüştürmüştür. Bu nedenle geleneksel toplumlarda sembolik anlamlarını ve geleneksel yapısını koruyarak aktarılan ritüeller, hızlı değişim gösteren modern toplumlarda anlamsal ve biçimsel dönüşümler yaşamaktadır. Bu değişimlerin temelinde, bireylerin günümüz sosyoekonomik koşullarına uyum sağlama zorunluluğu yer almaktadır. Ritüeller, her deneyimin kolektif bilgiye hizmet etmesi sebebiyle birey ile toplum arasındaki karşılıklı etkileşimin en somut görünümünü oluşturur. Ritüeller; bireysel ve toplumsal inançların, algıların ve tecrübelerin sembolik ve maddi yansımalarıdır. Bireylerin ve toplulukların doğa ile kurduğu ilişki, doğa içerisindeki gerçekliği algılama biçimleri, doğaya karşı geliştirdikleri korunma yöntemleri, doğaya dair gözlemleri ve doğa içinde varlığını sürdürebilmek adına oluşturdukları kurallar, çeşitli uygulamaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kutsal anlatılar doğrultusunda sembolik biçimde icra edilen bu uygulamalar ritüel olarak adlandırılır.¹ Bu nedenle birey, toplum ve doğa arasındaki ilişkiler düzleminde meydana gelen her değişim,

1 Durkheim (1995: 35), ritüelin zorunlu olarak kutsal ile bağlantılı olduğunu ve kutsaldan bağımsız bir ritüelin var olamayacağını ifade etmektedir. Mit ve ritüel ilişkisine dair ek kaynaklar için bk. Segal, 1980; Bell, 1992; Bell, 1997; Eliade, 2021.

ritüel icralarında da bir değişimi beraberinde getirir. Dartiguenave, ritüeli anlamını ve yapısını tamamlamış bir anlatı biçimi olarak değerlendirmeyi, aksine ritüelin kendisini güncelleyerek varlığını sürdürdüğünü ileri sürer (Kasap, 2021: 127). Bu doğrultuda ritüeller, doğayı ve doğal olanı kültürel bir çerçeve içerisinde anlamlandırma süreci olarak değerlendirilebilir ve koşullar değiştikçe dönüşüm geçirir. Bu makale, Alevi inanç sistemi içerisinde dinî, toplumsal, kültürel ve ekonomik alanlarda belirleyici ve yönlendirici bir etkiye sahip olan ritüellerde meydana gelen değişimleri incelemektedir. İnceleme özellikle kent ortamında sivil toplum kuruluşlarının etkisiyle ortaya çıkan dönüşümler üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmada ayrıca, modern kent yaşamının ortaya çıkardığı koşullar sonucunda ritüellerin temel unsurlarının, inançsal ve teolojik kaygılardan çok ekonomik gereksinimler doğrultusunda yeniden tanımlandığı tartışılmaktadır.

Ritüeller, mitik ve teolojik arka planları aracılığıyla mensuplarını birçok açıdan biçimlendiren bir güce sahiptir. Özellikle Alevi inanç sisteminin inançsal ve toplumsal yapısını belirleyen temel unsurlar arasında yer alırlar. Alevi toplumunda ritüeller; kültürel ve toplumsal değerlerin aktarımını sağlayan, mitik ve teolojik arka planı aracılığıyla inanç sistemini şekillendiren ve toplumsal düzeni sürdüren bir işleve sahiptir. Bu bağlamda Alevi ritüellerinin, inanç topluluğuna mensup bireyin yaşamının bütününe biçimlendirdiği ifade edilebilir. Alevi toplumu içerisinde ritüellerin gücünü daha da pekiştiren temel unsur, geleneksel ve kapalı toplumsal yapıdır. Ritüeller tarafından şekillenen toplumsal ve inanç düzeninin bir parçası olan Alevi birey için “öteki” ile arasındaki sınırlar da bu geleneksel toplumsal yapı tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle inanç mensupları, içerisinde yer aldıkları sosyokültürel ve ekonomik çevreye ait bütün kültürel unsurları ritüel merkezli bir anlayışla öğrenmekte ve aktarmaktadır.

Alevi toplulukları, 1960'lı yıllara kadar ritüel merkezli inanç sistemlerini sürdürmüştür. Bu tarihten sonra yaşanan göç hareketleri, Alevi toplulukları üzerinde büyük etkiler meydana getirmiş; geleneksel ve ritüel merkezli inanç sisteminde hızlı değişim ve dönüşümlere yol açmıştır. Göç ile birlikte yeni bir dünyayla karşılaşan Alevi toplulukları, ritüellerinin “öteki” tarafından kabul görmemesi sebebiyle kültürel bir şok yaşamış ve bu durumu inançlarını gizleyerek aşmaya çalışmıştır. Göç sonrasında yaşanan süreç, Alevilerin ritüeller ve geleneksel yapı ile kurduğu bağın zayıflamasına neden olmuştur. Kentleşme süreci içerisinde inançlarını korumaya çalışan Alevi toplulukları, yaklaşık otuz yıldır geleneksel ritüel merkezli Alevi inanç sistemini aktarmakta güçlük yaşamaktadır. Dede ile talip arasındaki ilişki, kutsal mekân ile birey

arasındaki bağ ve inanç ortamına katılımı sağlayan ikrar ile musahiplik aşamaları hızlı bir şekilde ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu süreçle birlikte Alevilik, inanç temelli bir yapıdan kimlik, ideoloji ve etnisite ekseninde örgütlenen kent merkezli bir yaşama doğru dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Aleviler, başka topluluklarla (Sünni, Şafii, Şii ve yurt dışında karşılaşılan diğer inanç toplulukları gibi) kültürel veya siyasal çatışmalar yaşamışlardır. Bu durum, kültürel, siyasal ve etnik ayrışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aynı süreç, Alevilerin dinî varlıklarını sürdürürken kendi iç farklılıklarını da tartışmaya başladıkları yeni bir dönemi beraberinde getirmiştir. Alevi toplumunun yeni dünyada inşa etmeye çalıştığı Alevilik anlayışı, geleneksel bağlamından uzaklaşmıştır. Başka bir ifadeyle Alevilik, ocaklar ve ritüeller etrafında şekillenen geleneksel bir inanç sisteminden, Alevi sivil toplum kuruluşları ve öne çıkan kişiler tarafından biçimlenen bir yapıya dönüşmüştür.² Geleneksel bağlam içerisinde vurgu dinî düzene yapılırken bu yeni yapılanmada ekonomik ve toplumsal gereksinimler ön plana çıkmaktadır. Kent ortamında inanç sisteminin geleneksel yapısı korunamamış ve daha önce ritüellere ayrılan ekonomik kaynaklar, modern yaşamın farklı ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Ritüellerin büyük bir kısmı icra sürecinde yüksek ekonomik kaynak gerektirmemektedir ancak kapsamlı ve karmaşık bazı ritüeller zaman zaman ciddi maddi destek ihtiyacı doğurabilmektedir. Özellikle kent ortamlarında bu tür durumlarda, ritüelin geleneksel icra bağlamından çok ritüele katılan bireylerin elde edeceği faydaların öncelendiği görülmektedir. Metcalf (1981: 563), “ritüelin ekonomi ile uzlaşmak zorunda kaldığını” ifade etmektedir. Ritüellerin ekonomi ile uyum sağlama eğilimi, kent Aleviliğinde ekonomik kaygılar doğrultusunda ritüellerin geleneksel bağlamından uzaklaşarak yeniden inşa edilmesine yol açmıştır. Bu çerçevede ritüel değişimleri; kutsal mekânlarda meydana gelen işlevsel ve yapısal dönüşümler, ritüellerde kullanılan metinlerin ekonomik işlev ve kullanım biçimlerindeki değişimler ile toplumsal ve ekonomik gereksinimler doğrultusunda oluşturulan, geleneksel bağlamdan uzak ritüel kurguları üzerinden açıklanabilir.

Clifford Geertz’in ritüellerin yapı ve anlamındaki değişimlere yönelik saha çalışması, ritüel dönüşümünün temel nedenlerini anlamak açısından önemli bulgular sunmaktadır. Geertz (1957), Güneydoğu Asya topluluklarından biri olan

2 Makalenin ritüel ve ritüelin materyalleşmesi konusuna odaklanması ve derginin yazım kurallarında belirtilen kelime sınırı sebebiyle göç ve kent ortamı bağlamında Aleviliği ele alan çalışmalar üzerinden genel bir değerlendirme yapılmamıştır. Çok sayıda çalışma; göç, kentleşme ve örgütlenme konularına yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları için bk. Okan, 2004; Yıldırım, 2012; Langer, 2015; Salman, 2018.

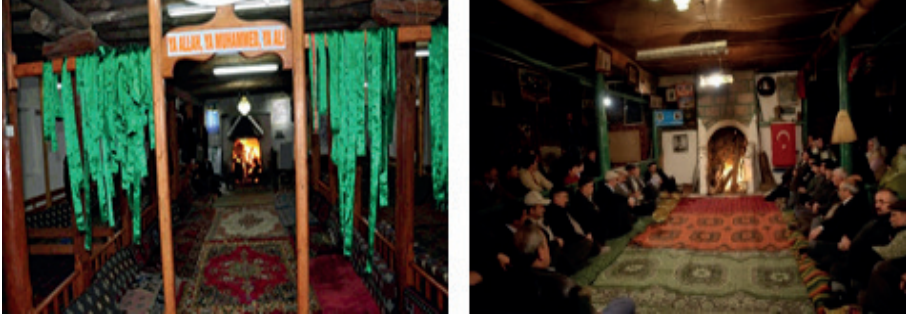
Cava toplumu üzerinden ritüel değişimini inceleyerek toplumsal, kültürel ve ritüel alanlardaki dönüşümleri araştırmaktadır. Geertz'in çalışması, on yaşındaki bir çocuğun ani ölümü sonrasında gerçekleştirilen cenaze törenini temel almaktadır. Geertz, makalesinde Cava toplumuna ait geleneksel ritüellerin bu olay sırasında beklenen süreçleri ve sonuçları ortaya çıkaramaması üzerinde durmaktadır. Geertz, gözlemlenen bu durumun temel nedenlerini toplumsal ve kültürel bağlam içerisinde açıklamaya çalışmıştır. Geertz'e (1957: 35) göre ritüelin başarısızlığının nedenlerini anlayabilmek için, Cava toplumunun son yüzyıl içerisinde yaşadığı bütün sosyokültürel değişimleri bilmek ve kavramak gerekmektedir. Geertz (1957: 33), E. R. Leach'in "Biz işlevselciler ilke olarak 'tarih karşıtı' değiliz; mesele yalnızca tarihsel materyali kendi kavramsal çerçevemize yerleştirmemizdir." şeklindeki ifadesinden hareketle işlevselciliği eleştirmektedir. Ona göre tarihsel materyali daha etkili biçimde değerlendirebilmenin yolu, insan yaşamının kültürel ve toplumsal yönlerini birbirinden bağımsız biçimde değiştirebilen fakat karşılıklı etkileşim içerisinde bulunan unsurlar olarak ele almaktan geçmektedir. Geertz'e göre ritüel değişimlerinin temel itici gücü, söz konusu toplumsal ve kültürel yapılar arasında ortaya çıkan bu "radikal kopuşlarda" yatmaktadır. Geertz (1957: 49), bu kopuşları "Cava kampongu, üyelerinin bir yandan büyük ölçüde kentleşmiş seçkinler ile diğer yandan geleneksel yapısını koruyan köylüler arasında kaldığı geçiş niteliği taşıyan bir toplumu temsil etmektedir." ifadesiyle açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle Cava toplumunun içinde bulunduğu toplumsal yapı kentleşmiştir ancak kültürel düzlemde bağlı kaldıkları inanç biçimleri, ifade kalıpları ve değerler, kentli seçkinlerin yapısından farklılık göstermektedir. Ona göre geçiş toplumu olarak tanımladığı bu yapıda, bütünüyle kentleşmiş seçkinler ile geleneksel düşünce yapısını sürdüren köylüler arasındaki çatışma, Cava toplumundaki ritüel değişiminin temel nedenini oluşturmaktadır. Bu çatışma, ritüellerin icrası sırasında anlamsal bir belirsizlik ortaya çıkarmaktadır. Böylece ritüel sembollerinin dinî, siyasal ve seküler özellikleri, katılımcıların ritüelin temelindeki asli anlamı kavrayamamasına ve bu anlamı yeniden üretememesine yol açmaktadır. Başka bir ifadeyle ritüelin temelinde yer alan mitin unutulması ya da hatırlanmaması, katılımcıların ritüelin gerçek anlamı konusunda belirsizlik yaşamasına neden olmaktadır. Günümüzde kent ortamında yaşayan ve geleneksel bağlamından uzaklaşan Alevi ritüelleri de benzer nedenlerle açıklanabilir. Geleneksel yapıda gündelik yaşamı düzenleme yetkisine sahip olan ritüeller, göç ile birlikte yeni bir dünyanın kurulması ve toplumsal öz denetim gibi çeşitli sebepler sonucunda kent ortamına taşınamamıştır. Daha açık bir ifadeyle kentlerde modern, seküler ve çağdaş yaşamı koruma ve aktarma göreviyle

tanımlanan Alevilik içerisinde, kırsal yaşamı simgeleyen ritüeller zamanla dışlanmaya başlamıştır. Mitik ve teolojik temeller üzerine kurulan ritüel pratikleri, seküler yaşamı ve modern toplum düzenini kapsayacak biçimde yeni dünyaya uyarlanamamıştır. Bu yeni dünyanın özellikleri arasında geleneksel çevre ile bağın kopması, hiyerarşik dinî statülerin (dede-talip vb.) yeni dünya içerisinde konumlandırılmaması ve toplumsal ile kültürel alanlar üzerinde devlet otoritesinin kontrolünde bulunan baskın inanç sisteminin belirleyici hâle gelmesi yer almaktadır. Bütün bu özellikler, Alevilerin geleneksel bağlamdan uzaklaşmasına ve toplum içerisinde dinî yönlerini görünür biçimde ifade edememesine yol açmıştır. Sivil toplum kuruluşlarının öncülüğünde bir araya gelen Alevi toplulukları, kendi iç farklılıklarından kaynaklanan tartışmaları (ritüel çeşitliliği, etnisite, dil ve kültürel ayrımlar gibi) ve güncel siyasal ile ideolojik tartışmalara katılımlarını güçlü biçimde görünür hâle getirmiştir. Bu süreçte hem inanç sisteminin geleneksel ritüellerini hem de “öteki”ne (Sünni geleneğe) benzeyen ritüel ve ortaklıkları reddeden, kent ortamına uygun ve uygulanabilir ritüellerin oluşturulmasında belirgin bir artış yaşanmıştır. Bu nedenle Alevilik açısından bir geçiş dönemi olarak tanımlanabilecek bu süreç, aynı zamanda geleneksel yapıdan kopuşu da simgelemektedir. Bu dönem, kırsal alanda varlığını sürdüren geleneksel yapının karşısında, kent ortamında kurumsallaşan yeni bir Aleviliğin inşa süreci olarak değerlendirilebilir. Shankland (2006), Anadolu’da gerçekleştirdiği saha çalışmasına dayanarak “modernleşme” ve “gelişme” olarak tanımlanan süreçlerin Anadolu’daki Alevi toplulukları içerisinde ortaya çıkardığı toplumsal değişimleri ve güç çatışmalarını ele almıştır. Bu değişimleri, “Social Change and Culture: Responses to Modernization in an Alevi Village in Anatolia” (Toplumsal Değişim ve Kültür: Anadolu’daki Bir Alevi Köyünde Modernleşmeye Verilen Tepkiler) adlı makalesinde ekonomik, siyasal ve demografik nedenler çerçevesinde incelemiştir. Shankland (2006: 87), geleneksel olarak inanç sistemlerini kırsal ve kapalı topluluklar içerisinde sürdüren Aleviler açısından modern toplumun bir parçası hâline gelmenin, yeni bir durum olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Alevilerin modern yurttaşlar hâline gelebilmeleri için iç içe dönük bir yapı yerine, dışa açık bir yapıya yönelmeleri gerekmektedir. Alevi bireylerin yaşadığı bu çelişki, geleneksel inanç sistemlerini modern Türk devletinin ideolojisiyle uzlaştırma eğilimini ortaya çıkarmaktadır. Ancak devletin Alevi topluluklarına yönelik etik yaklaşımının, köylülerin kendi etik anlayışıyla örtüşmemesi (Shankland, 2006: 83), modern bağlam içerisinde Alevi topluluklarının değişimini gerekli kılan başka bir neden olarak değerlendirilebilir.

Ekonomik ve Toplumsal Talepler Doğrultusunda Geleneksel Alevi Ritüellerinin Yeniden İnşası

Kutsal mekânlar, her dönemde bireylerin ve toplumların yaşamının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Antik dönemlerden günümüze kadar inanç sistemlerinde ve yaşam biçimlerinde meydana gelen bütün değişimlere rağmen insan yaşamındaki önemini sürdürmüştür. İnsanın doğanın oluşturabileceği tehlikelere karşı korunmasız olması, kutsal ile temas kurma yönelimini ortaya çıkarmış, bu durum kutsalın mekânda tezahür ettiği düşüncesine ve “mekânın kutsallaştırılması” anlayışına zemin hazırlamıştır. Assmann (2015: 68), “mekânsallaştırma”yı belleğin temel aracı olarak değerlendirmiş ve hatırlama kültürü içerisinde mekânın toplumsal ve kültürel belleği güçlendiren önemli rolünü vurgulamıştır. Kutsala yaklaşma ya da kutsal ile temas kurma isteği sonucunda icra edilen ritüeller, inanç sistemlerinin ve geleneksel bağlamın belirlediği mekânlarda gerçekleştirilmekte ve inanç mensupları tarafından özel kabul edilen alanlarda uygulanmaktadır.

Alevi inanç sisteminin kurumsal yapısı, kutsallığa ilişkin unsurları ritüeller ve temel dinamikler doğrultusunda belirlemiştir. Kurumsallaşmanın merkezinde kutsal inanç önderi yer almaktadır. İslamiyet’in kabulüyle birlikte eski Türk inanç sisteminde kutsal ile iletişim kuran ya da bu iletişimi sağlayan kişinin rolü, velâyet ve nübüvvet kavramlarını taşıyan veli kültü ile yer değiştirmiştir. Peygamber soyundan geldiğine inanılan ocak kurucuları ve onların soyundan gelenler, kutsal kişilerin rolünü devralmıştır. Dede, kutsal soydan gelmesinin yanında kutsal hafızayı taşıyan kişi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple kutsal bir niteliğe sahiptir. Ocakları kuran karizmatik inanç önderleri, kutsalı temsil eden ve velâyet taşıdığına inanılan kişiler ile onların türbeleri kutsalın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu kişilerin yaşadığı evler ve çoğu zaman bu evlerin devamı niteliğinde inşa edilen cemezleri de kutsal sayılmaktadır. Bu kutsal mekân, kutsal özellik taşıyan semboller ve nesnelere aracılığıyla şekillenmiştir. Dede de ziyaret ettiği mekânları kutsallaştırabilen bir kişi olarak değerlendirilmektedir.



Fotoğraf 1. Alevi inanç sisteminde kutsal mekân olarak cemevlerinin geleneksel mimarisine örnekler

Ritüeller, kutsalın toplumsallaşmasını sağlayan temel yapılardan biri olarak kabul edilmektedir (Şahin, 2008: 271). Eliade'ye (2018: 26-27) göre mitler, tanrıların, kahramanların ya da ataların gerçekleştirdiği eylemlerin ritüeller aracılığıyla yeniden canlandırılmasını sağlayan bir tekrar gücüne sahiptir. Bu bağlamda Kırklar Cemi, Alevi teolojisinin mitik kökeninde yer almaktadır. Ritüeli oluşturan, aktaran ya da icra eden kişiler de inanç bakımından kutsal bir nitelik taşımaktadır. Kırklar Cemi'nin ilk kez gerçekleştirildiğine inanılan mekânlar da kutsal kabul edilmektedir. Kırklar'ın cem yürüttüğü yer, bu mekânın hizmetlileri ve mekân içerisindeki bölümler kutsal sayılmaktadır. Kırklar'ın bir araya gelip cem yürüttüğüne inanılan kutsal tepeler, pınarlar ve ağaçlık alanlar gibi yerler de kutsal mekânlar arasında değerlendirilmektedir. Ritüel aracılığıyla kutsal mekânın ve kutsal zamanın oluşturulması, inanç sisteminin sürekliliği ve bireyin kutsal yolculuğunu hatırlaması açısından önem taşımaktadır. Bu kutsal bütünlükten uzaklaşılması, bireyin kutsal bütünün bir parçası olmasını engellemektedir. Bu kopuş ise geleneksel ritüel ortamından uzaklaşarak işlevsel kaygılar doğrultusunda şekillenen yeni yönelimlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Göç aracılığıyla kent ortamında yeniden kurulan Alevi inanç sistemi bağlamında, mekânlarda kutsal mekân işlevlerinin eksik kaldığı ve bu alanların ritüel merkezli bir anlayışla inşa edilmediği görülmektedir. Cemevlerinin kuruluş süreci toplumsal ve ekonomik kaygılar doğrultusunda şekillenmektedir. Bu mekânların tabelalarında "cemevi" ifadesi yer alsada büyük bir kısmında yalnızca cem ritüelinin icrasına ayrılmış özel bir alan bulunmamaktadır. Yeni mekânlar; düğün salonu ve cenaze hizmetleri merkezli maddi ve toplumsal gereksinimler doğrultusunda kurulmakta ve inşa edilmeye devam etmektedir. Kutsal figürün rolü ve işlevleri değişime uğramıştır.

Ocak merkezli dinî yapıdan uzaklaşarak geleneksel bağlamdan kopuk biçimde sivil toplum kuruluşları tarafından belirlenen bir yapıya geçilmektedir. Ritüeller; birey, ideoloji ve etnisite merkezli bir biçimde dönüştürülmektedir. Bu değişim, birçok yerde ritüel araçlarının ortadan kalkmasına ve ritüelin toplumsal yapıyı şekillendirme işlevini kaybetmesine yol açmaktadır. Ritüeller, kutsal bağlamdan koparak kapitalizmin bir kaynağı hâline gelmiştir.



Fotoğraf 2. Modern bağlam içerisinde işlevsel kaygılar doğrultusunda inşa edilen kırsal cemevleri (Türkiye)



Fotoğraf 3. Duisburg'da işlevsel kaygılar doğrultusunda fabrikadan cemevine dönüştürülen mekânlar (Almanya)

Kentleşme ve göç süreciyle ortaya çıkan sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kutsal mekânların oluşturulması farklı bir anlayış doğrultusunda gerçekleşmiştir. Alevi sivil toplum kuruluşlarının mekân arayışı, yalnızca bir inanç alanı oluşturma çabasından kaynaklanmamakta aynı inanç ve kökene sahip kişilerin bir araya gelmesi ve sosyalleşmesi amacıyla da şekillenmektedir. Bu nedenle ilk dönem mekânları, doğrudan inanç mekânı olarak tanımlanmaktan çok lokal ya da kafe benzeri alanlar olarak nitelendirilebilecek bir yapıda ortaya çıkmış ve sosyalleşme ihtiyacından doğmuştur. Yaşamları göç ile şekillenen insanlar, bu mekânlarda benzer düşünce yapısına sahip kişilerle bir araya gelerek kendi memleketlerindeki kültürel çevreyi yeni yaşam alanlarına taşımayı amaçlamıştır. Bu mekânlar, yılın büyük bölümünde erkeklerin bir araya gelip oyun oynadığı ve sosyalleştiği alanlar işlevi kazanmıştır. Topluluğun bir araya geldiği günler ise kutsal zamanlar ve millî kutlama günleri etrafında belirlenmiştir.

Mekânlar çoğunlukla küçük dükkânların, dairelerin veya terk edilmiş sanayi tesislerine ait yapıların kiralanmasıyla oluşturulmuştur. Bu mekânların giderleri, lokalden elde edilen gelirler ve üyelerin aidatlarıyla karşılanmıştır. İlerleyen dönemlerde ise sivil toplum kuruluşlarının mekân satın alma girişimleri aracılığıyla mekânlar edinilmiştir. Bu mekânlar, yıllar boyunca toplumdan toplanan ortak borçlar, hissedarlık sistemi ya da birkaç kişinin borçlanması yoluyla sağlanan maddi kaynaklarla satın alınmıştır. Mekânların birçok işi de (tadilat ve altyapı çalışmaları gibi) inanç sistemine mensup bireyler tarafından gerçekleştirilmiştir. Özellikle Avrupa'da bu mekânların büyük çoğunluğu terk edilmiş sanayi tesislerinden oluşmaktadır. Bu alanların oluşturulmasında dinî mekân kurgusu ön planda tutulmamıştır. Ritüeller kutsal zaman dilimlerinde icra edilirken mekânın en büyük salonuna halılar, kilimler vb. serilmiş ve ritüeller burada gerçekleştirilmiştir. İlk dönemde edinilen mekânların temel işlevi toplumsal ihtiyaçlara yöneliktir. Bu bağlamda sosyalleşme alanı olan lokaller, mekânın vazgeçilmez unsuru olarak ön plana çıkmıştır. Ancak “kutsal”, dünyevi ve sıradan olandan aşkın bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Wach, 1987: 13). Alevi inanç sisteminin geleneksel yapısında görülen ve kutsalın ayrı bir konumda tutulduğu kutsal mekân anlayışının aksine kentin toplumsal ve ekonomik kaygılarından etkilenen, inancın önemini zayıflatan “modern” anlayış, kutsal mekânların gündelik ve sıradan yaşam ile iç içe geçtiği yeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Daha sonraki süreçte ise yaşamın geçiş dönemlerine ait ritüel ve törenlerin gerçekleştirileceği mekân ihtiyacı öncelik kazanmıştır. Bu nedenle düğün ve cenaze hizmetlerinin yürütülebileceği büyük salon biçimindeki mekânlara öncelik verilmiştir. Terk edilmiş

sanayi tesislerinin yemekhaneleri düğün salonu olarak kullanılmış, ofis bölümleri bulunan alanlar ise lokal ve yönetim odalarına dönüştürülmüştür. Bu tesislerin bodrum katları ya da uygun bölümleri de cenaze hizmetleri için “gasilhane” olarak düzenlenmiştir. Bu işlevsel bakış açısı, dinî kurum olarak örgütlenen yapının gündelik ihtiyaçları önceleyen bir yapı doğrultusunda ilerlemesine yol açmıştır. İlk dönemde dinî mekânlar bu anlayış doğrultusunda kurulmuş ve tasarlanmıştır. Özellikle 2000’li yıllardan itibaren ise yeni mekânlar oluşturmak amacıyla yeni binalar inşa edilmiştir. Bu yapılara bakıldığında, büyük bir kısmının ilk dönem yapılarında olduğu gibi lokal, düğün salonu ve cenaze hizmetleri merkezli biçimde inşa edildiği görülmektedir. Bunların çoğunda bağımsız bir “cemevi” alanı oluşturulmamıştır. Bu nedenle birçok mekân, kutsal mekân kimliğiyle inşa edilmemiş ve dinî bir mimariye sahip olmamıştır. Büyük bir kısmı sıradan çok katlı yapılardan oluşmaktadır. Bazılarında ise ikili bir yapısal kurgu yer almaktadır. Bir tarafta cemevi binası bulunurken diğer tarafta sosyal tesisler yer almaktadır.

Maddi nedenler ve toplumun dinî bağlamdan maddi bağlama yönelmesi, yapıların bu şekilde inşa edilmesinde rol oynamıştır. Bu mekânların bütün giderleri, düğün salonu ve cenaze hizmetlerinden elde edilen gelirlerle karşılanmaktadır. Bu nedenle söz konusu hizmetlere öncelik verilmiştir. Birçok kurumda düğün salonları özel işletmecilere devredilmiştir. Bu durum, bir bakıma inanç mekânının işletmeciler tarafından yönetilen tesislere dönüşmesine yol açmıştır. İşletmecilere kiralanın mekânlar, alanın Alevilere ait toplumsal bir mekân olma niteliğini zayıflatmıştır. Düğün salonunu işleten kişi, ücretini ödeyen herkese salonu kiralayabilmektedir. Bazı işletmecilerle yapılan anlaşmalarda ise üyelere belirli oranlarda indirim sağlanması kararlaştırılmıştır. İlk dönem kurumsallaşma sürecinde geleneksel ritüel ve kültürel evren belirleyici bir unsur olurken ilerleyen süreçte kurumun sunduğu imkânlar ön plana çıkmıştır. Birçok üye, düğün salonu ve cenaze hizmetlerinden yararlanabilmek amacıyla üyeliğini sürdürmektedir. Bu durumun en açık göstergesi ise kutsal zamanlarda mekâna gelen üye sayısı ile düğün veya cenaze hizmetleri sırasında gelen üye sayısı arasındaki farklılıktır. Bu durumu yaptığımız görüşme ve gözlemler sırasında tespit ettik. Kutsal zamanlarda sivil toplum kuruluşları tarafından düzenlenen dinî ve bilimsel etkinliklere katılım oranı, toplam üye sayısına kıyasla oldukça düşük kalmaktadır. Buna karşılık düğün, cenaze ve halk oyunları geceleri gibi etkinliklerde bu sayı artış göstermektedir. Alevî inanç sistemi açısından cemevlerinde ritüellere katılımın en yoğun olduğu dönemlerden biri kabul edilen Muharrem etkinliklerine katılmak ve konferans vermek amacıyla “Köln Hacı Bektaş Veli Cemevi, Duisburg

Alevi Toplumunu Cemevi, Hamm Alevi Kültür Birliği, Darmstadt Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi'ne davet edildim. Bin kişiden fazla üyeye sahip olmalarına rağmen belirtilen dönemde etkinliklere katılan kişi sayısı bu cemevlerinin toplam üye sayısına kıyasla oldukça düşük kalmıştır. En yoğun günlerden biri olan Aşure Günü'nde bile, katılımın üye sayısına oranla düşük olduğu açık biçimde görülebilmekteydi. İlgili kurumların yöneticileri, üye sayısının yüksek olmasını; üyelerin düğün, nişan ve cenaze gibi etkinliklerde mekânı kolaylıkla kullanabilmesine bağlamıştır. Ayrıca halk oyunları etkinlikleri ya da mangal buluşmaları gibi kültürel faaliyetlerde katılımın daha yüksek olduğunu ifade etmişlerdir. Geleneksel ritüel bağlamındaki kopuş, belirli kutsal günler dışında mekânın kutsal işlevini kaybetmesine de yol açmıştır. Nevruz ve perşembe gecesi gibi kutsal zamanların dışında, özellikle kutsal zaman dilimlerinden biri olan Muharrem ayı ve Hızır günleri haricinde, mekânlar ritüel bağlamdaki işlevinden kopuk biçimde varlığını sürdürmektedir. Bu durumun Alevi inanç sisteminin ritüel takvimiyle şekillendiği ifade edilse de modern dünyanın ekonomik ve toplumsal kaygıları, geleneksel bağlamda ritüelin belirlediği kutsal mekân algısının önüne geçmektedir. Kutsal mekân algısında meydana gelen değişimi daha açık biçimde ortaya koyabilmek amacıyla saha çalışmamız sırasında tespit ettiğimiz iki örneği paylaşmak istiyoruz. İlk örnek, Almanya'daki Duisburg Alevi Toplumunu Cemevi Başkanı Fatma Yaşar tarafından aktarılmıştır. Duisburg, Alevi topluluğunun yoğun biçimde göç ettiği şehirlerden biridir. Almanya'da okullarda Alevilik derslerinin resmî olarak okutulmasına karar verilmesinin ardından, Alevilik derslerinin verildiği okullardan birinin yönetimi; öğrencileri müfredatta yer alan her din ve inanca ait kutsal mekânlarla tanıştırmak amacıyla gezi düzenleme kararı almıştır. Birçok din ve inanca ait kutsal mekân ziyaret edildikten sonra Duisburg Cemevi'ni ziyaret etmek amacıyla randevu talebinde bulunulmuştur. Kutsal mekâna yapılacak ziyaretin amacı anlatıldığında, cemevi başkanı cem ritüeline ayrılmış bağımsız bir cemevi alanlarının bulunmadığını ifade etmiştir. Bu olayın ardından dernek yönetimi, üyelerin oyun oynadığı alanı başka bir yere taşıyarak küçük bir bölümü cem ritüeli için yeniden düzenleme kararı almıştır.

İkinci örnek ise şu şekildedir: Avusturya'nın Viyana şehrindeki Şah Hatayi Cemevi'nin bir parçası olan düğün salonu özel bir şirkete kiralanmıştır. Yapılan kira sözleşmesinde, Alevi inanç sistemi açısından önem taşıyan özel günlere ilişkin herhangi bir maddeye yer verilmemiştir. Bu nedenle 2018 yılında Muharrem ayında Viyana'da bulunduğumuz sırada, cemevi binasında Alevi inanç sistemine ait yas ritüelleri icra edilirken aynı anda bir düğün gerçekleştirilmektedir. Yas ritüelleri ve

düğün aynı bina içerisinde birlikte yürütülmüştür. Bu iki örnek, mekânın kutsal bağlamdan maddi bağlama geçişini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Sünnet, düğün, nişan ve eğlence gecesi organizasyonlarının yanında cenaze hizmetleri de cemevlerinin gelir kaynaklarından biri hâline gelmiştir. Özellikle Avrupa’da cenaze hizmeti sunan cemevleri, diğer cemevlerine kıyasla daha fazla üyeye sahiptir. Cenaze süreçlerinde başta Alevi kurumları olmak üzere birçok şirket rol almaktadır. Cenaze hizmetleri ve cenazenin ülkeye nakledilmesi önemli bir sektör hâline gelmiştir. Bu sektör, ritüel evreninin şekillenmesinde etkili olmakta ve cemevlerinin gelir kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Geleneksel ocak merkezli ritüel bağlamında ikrar, musahiplik, dar ve görgü ritüelleri öncelikli bir konuma sahiptir. Buna karşılık kentleşme nedeniyle geleneksel ritüel evreninden uzaklaşan birçok kişi, ritüel topluluğuna dâhil olmadan yaşamını yitirmektedir. Bu nedenle toplumun önemli bir kısmı cemevi ile ilk kez düğün ya da toplumsal bir etkinlik aracılığıyla karşılaşmaktadır. Cenaze hizmetleri, cemevlerinin en önemli gelir kaynaklarından biri hâline gelmiştir. Özellikle Türkiye’de cemevlerinin temel gelir kaynağını, cenazenin ardından 3, 7 ve 40. günlerde gerçekleştirilen yemek hayırları oluşturmaktadır. Bu nedenle “ritüelin yeniden inşası”na yönelik en yoğun girişimler cenaze merkezli ritüeller etrafında ortaya çıkmaktadır. Geleneksel bağlam içerisinde cenaze, dış hizmet niteliği taşıyarak günümüzde Alevi bireylerin dünyasında en önemli tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir.



Fotoğraf 4. Cem ritüelleri, halk oyunları, düğün yemekleri ve cenaze hizmetleri gibi farklı amaçlarla aynı mekânların çok işlevli kullanımına bir örnek

Derneklerden federasyonlara ve dinî önderlere kadar birçok kurum ve kişi, cenaze merkezli ritüellerin inşasında yer almış ya da almaya devam etmektedir. Geleneksel bağlam içerisinde öncelik, inanç halkasına girişi simgeleyen ikrar ve musahiplik merkezli ritüel evrenine verilmektedir. Ancak kent ortamında ikrar ve musahiplik ritüellerine katılımın ciddi biçimde azalması sebebiyle bu ritüellerin yerel ve bölgesel geleneklere göre şekillenen farklılıkları üzerine herhangi bir tartışma yürütülmektedir. Ölümün her birey açısından kaçınılmaz bir gerçeklik olması nedeniyle cenaze ritüelleri ön plana çıkmaktadır. Özellikle son beş yıl içerisinde cenaze ritüellerinin yoğun biçimde yeniden inşa edilmesine yönelik tartışmalar dikkat çekmektedir. Bu tartışmaların temel odağı ritüeller gibi görünse de önemli bir kısmı maddi kaygılar etrafında şekillenmektedir. Alevi kurumları “cenaze erkânnamesi” adı verilen metinler yayımlamakta ve cenaze ritüellerini kendi kurumları içerisinde hazırlanan bu metinlere göre yürütmektedir. Bu nedenle cemevlerinde gerçekleştirilen cenaze ritüelleri, cemevi ve bağlı bulunduğu üst kurumların aldığı kararlar doğrultusunda belirlenmektedir. Dedeler de hizmetlerini bu kararlar çerçevesinde yürütmektedir. Bu değişimlerin sonucunda dinî önderler, geleneksel icralardan uzaklaşarak kurumsal kabul doğrultusunda işleyen ritüel pratiklerine yönelmektedir. Cenaze merkezli tartışmaların güçlü biçimde öne çıkmasının temel nedenlerinden biri de kurumlara ve bu kurumlarda görev yapan dinî önderlere sağlanan maddi destektir. Bu değişim ve tartışmalar teolojik meseleler gibi sunulsa da ideolojik ve maddi nedenler önemli bir ağırlığa sahiptir. Ritüeller, modern bir görünüm kazanabilse de bir şekilde geleneksel yapıya bağlı kalmayı sürdürmektedir. Bu bağlamda geleneksel yapılar, modern biçimler içerisinde dönüşmekte ve yenilenmektedir (Kasap, 2021: 128). Bu değişim ve dönüşümü, geleneğin yeni ihtiyaçlar doğrultusunda işlevsel biçimde kullanılması olarak değerlendirmek mümkündür. Postmodern toplumun ortaya çıkardığı yeni ihtiyaçlar, küreselleşme ve kentleşmenin meydana getirdiği süreçler ile ekonomik gereksinimler, kent ortamındaki Alevi ritüellerinin dönüşüm geçirmesine yol açmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak elde ettiğimiz bulgular doğrultusunda, Alevi inanç sisteminin geleneksel kapalı toplum yapısı içerisinde oluşturduğu ritüel evreni; göç, kentleşme, modern yaşam ve baskın otoritenin reddi gibi unsurların etkisiyle geleneksel bağlamından uzaklaşarak yeni bir dünyaya geçiş süreci yaşamaya başlamıştır. Kapitalist sistemin toplumu maddi beklentiler üzerine kurma süreci, Alevi toplumunun ve ritüellerinin dönüşüm geçirmesine de yol açmıştır. Bu değişim, kentlerde daha

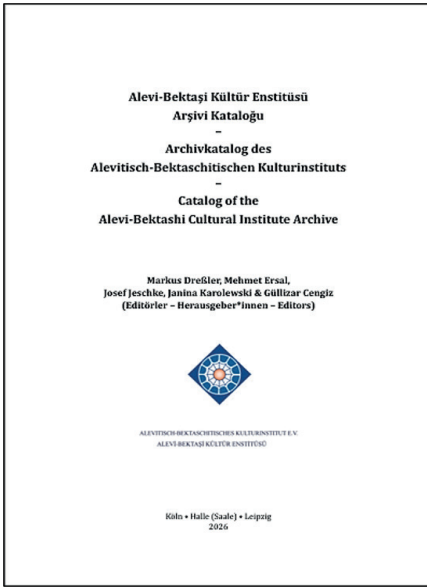
güçlü biçimde gözlemlenmekle birlikte geleneksel bağlam içerisinde yaşamını sürdüren toplulukları da zamanla etkilemiştir. Günümüzde Alevi ritüellerinin, oluşum ve aktarım bakımından geleneksel bağlamdan uzaklaşarak maddi dünyanın kurgusu içerisinde yeniden inşa edildiğini açık biçimde ifade etmek mümkündür. Kırsal yaşam için uygun olan inanç sisteminin geleneksel yapısı, Türkiye’den ve yurt dışından gerçekleşen göçlerin ardından kentlerde oluşan yeni yaşam alanlarına aktarılamamıştır. Ritüeller tarafından şekillenen toplumsal yapının öz denetim gücü, etkisi ve işlevi kaybolmuştur. İnanç sistemi kente uyarlanamamış; kent ortamında yarı kırsal bir geçiş topluluğu biçimindeki temsili çatışmalara yol açmıştır. Toplumun dinî yönü zayıflamış, inanç sistemi ile kültürel dünya arasındaki denge kurulamamış ve inanç ideolojiye dönüşmüştür. Yönetici otoritenin Sünni İslam merkezli baskın algısı uzun yıllar boyunca güçlenerek devam etmiş ve bu değişimlere katkı sağlamıştır. Kapitalizm ise toplumsal algıyı maddi beklentiler etrafında şekillendirmiştir. Bu durum, Alevi toplumunun ve ritüellerinin dönüşüm geçirmesine de yol açmıştır. Başlangıçta kentlerde daha güçlü biçimde ortaya çıkan bu değişim, zamanla geleneksel bağlam içerisinde varlığını sürdüren toplulukları da etkilemiştir. Türkiye, Almanya, Avusturya ve İngiltere’de gerçekleştirdiğimiz saha araştırmalarından elde edilen veriler doğrultusunda, Alevi ritüellerinin oluşum ve aktarım bakımından geleneksel bağlamdan uzaklaşarak maddi dünyanın çerçevesi içerisinde yeniden inşa edildiğini açık biçimde ifade edebiliriz.

- ASSMANN, Jan (2015). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BELL, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- BELL, Catherine (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- ELIADE, Mircea (2021). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- GEERTZ, Clifford (1957). "Ritual and Social Change: A Japanese Example". *American Anthropologist*. 59. 32-54.
- KASAP, Özlem (2021). "Ritüel/ Ritüellik Kavramları ve Ritüelliğin Anlamsal Değişimi Üzerine". *Millî Folklor*. 131. 123-130.
- 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*. (Der. Yalçın Çakmak ve İmran Güneş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- METCALF, Peter (1981). "Meaning and Materialism: The Ritual Economy of Death". *Man, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 16. 563-578.
- OKAN, Murat (2004). *Türkiye'de Alevilik*. Ankara: İmge Kitabevi.
- SALMAN, Cemal (2018). *Lâmekândan Cihana Göç Kimlik Alevilik*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- SEGAL, Robert (1980). "The Myth-Ritualist Theory of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 19/2. 173-185.
- SHANKLAND, David (2006). "Social Change and Culture: Responses to Modernization in an Alevi Village in Anatolia". *Structure and Function in Turkish Society-Essays on Religion, Politics and Social Change*. İstanbul: The ISIS Press.
- ŞAHİN, İlkay (2008). *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- WACH, Joachim (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- YILDIRIM, Rıza (2012). "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 62. 135-162.

Tanitmalar
Reviews / Vorstellung

Dreßler, Markus; Ersal, Mehmet; Jeschke, Josef; Karolewski, Janina & Cengiz, Gülizar (Ed.) (2026). *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu / Archivkatalog des Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstituts / Catalog of the Alevi-Bektashi Cultural Institute Archive*. Köln-Halle (Saale)-Leipzig: Alevitisch-Bektaschitisches Kulturinstitut e.V. / Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü. 315 Sayfa. ISBN: 978-3-96670-303-1.

Melisa ÖZTÜRK *



Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu, Alevilik-Bektaşîlik araştırmaları açısından önemli bir kurumsal çalışmanın ürünü olarak 2026 yılında yayımlanmıştır. Markus Dreßler, Mehmet Ersal, Josef Jeschke, Janina Karolewski ve Gülizar Cengiz editörlüğünde hazırlanan katalog; Köln, Halle ve Leipzig merkezli ortak bir emeğin sonucu olarak bilim dünyasına kazandırılmıştır. Türkçe, Almanca ve

* Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, melissaozturk1999@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1094-8094.

İngilizce başlıklandırma düzeniyle hazırlanan eser, farklı ülkelerden araştırmacıların yararlanabileceği kapsamlı bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Katalog, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi'nde yer alan veriyi sistemli biçimde tanıtan bir başvuru eseridir. "Takdim", "Önsöz" ve "Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi: Tarih, Envanter ve Kullanım" başlıklı giriş bölümlerinin ardından eser; "Basma Eserler", "El Yazmaları", "Ses-Görüntü-Video Kayıtları" ve "ABK Kurumsal Arşivi" bölümleriyle devam etmektedir. Bu yapı, arşiv verisinin türlerine göre sınıflandırılmasını sağlamak ve araştırmacılar için kullanışlı bir yol haritası sunmaktadır.

Eser, arşivde bulunan materyalleri tanıtan teknik bir katalog niteliği taşıırken Alevi-Bektaşî hafızasının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması bakımından da güçlü bir anlam kazanmaktadır. Katalogda yer alan basılı eserler, dergiler, yazmalar, ses kayıtları, video kasetleri, fotoğraflar, kurumsal belgeler ve şahsi arşivlerden gelen materyaller; Alevi-Bektaşî düşünce, inanç ve kültür dünyasının yazılı, sözlü, görsel ve işitsel boyutlarını bir araya getirmektedir.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün kurumsal geçmişi, 30 Mayıs 1997 tarihinde Prof. Dr. Irène Mélikoff'un Onursal Başkanlığı'nda başlayan bir hizmet anlayışına dayanmaktadır. Kuruluşundan itibaren Alevilik-Bektaşîlik alanında bilimsel, kültürel ve inançsal faaliyetler yürüten Enstitü; toplantılar, yayınlar, projeler ve çalıştaylar aracılığıyla Alevi-Bektaşî toplumuna ve akademik literatüre katkılar sunmuştur. Köln Poller Kirchweg'de bulunan merkez ofis ve ihtisas arşivi ile Hausen/Wied Malberg'de yer alan Kadıncık Ana Dergâhı, kurumun faaliyetlerini somutlaştıran iki önemli mekân olarak öne çıkmaktadır.

Katalogun "Takdim" bölümünde Güllizar Cengiz, Enstitü'nün kuruluş düşüncesini Alevi-Bektaşî Yol'unun ilim, insan sevgisi ve kültürel sorumluluk anlayışıyla ilişkilendirir. Bu bölümde arşiv fikrinin kişisel hatıralar, inançsal miras ve bilimsel sorumluluk duygusu etrafında şekillendiği görülmektedir. Derviş Baba'nın muhabbet ortamlarından Prof. Dr. Irène Mélikoff'un yönlendirici etkisine uzanan süreç, Enstitü'nün arka planını kurumsal bir tarih anlatısı içinde bırakmaz; onu aynı zamanda bir hafıza yolculuğu hâline getirir. Böylece katalog, arşivin hangi ihtiyaçtan, hangi kayıdan ve hangi duyarlılıktan doğduğunu da okuyucuya aktarır.

Alevi-Bektaşî topluluklarının tarihsel süreçte yaşadığı baskılar, göçler, toplumsal dönüşümler ve kurumsal görünmezlik, yazılı ve sözlü mirasın korunmasını zorlaştırmıştır. Ocaklarda, dergâhlarda, şahsi arşivlerde ve ailelerde kutsal emanet duyarlılığıyla saklanan birçok belge zamanla kaybolma riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi, söz konusu birikimin güvenli bir zeminde toplanması, korunması ve araştırmacıların kullanımına açılması bakımından büyük bir işlev üstlenmektedir.

Alevilik-Bektaşîlik alanında tarihsel arka planı anlamak, sözlü kültürün dayandığı yazılı mirası görünür kılmak ve birincil kaynaklara ulaşmakla mümkündür. Alevi-Bektaşî topluluklarının hafızası uzun yıllar sözlü aktarım, ritüeller, aile içi emanetler ve ocak merkezli bilgi kanalları üzerinden taşınmıştır. Bu aktarım biçimlerini destekleyen yazılı belgeler, yazmalar, defterler, şecereler, icazetnameler ve cönkler de geniş bir birikim oluşturmaktadır. Katalog, bu birikimi düzenli biçimde araştırmacıların dikkatine sunması bakımından alandaki önemli bir ihtiyaca cevap vermektedir.

Arşivin dikkat çeken yönlerinden biri, farklı şahsi ve kurumsal koleksiyonları aynı çatı altında buluşturmasıdır. Envanter; Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Kurumsal Arşivi, Güllizar Cengiz Arşivi, Mehmet Yaman Dede Arşivi, Yazma Eserler Arşivi, Haydar Ercan Dede Baba Arşivi, Prof. Dr. Ali Yaman Arşivi, Gürkan Özen Halife Baba ve Berrin Özen Anabacı Arşivi, Mehmet Temren Halife Baba Arşivi, Ayhan Aydın Arşivi, Miyase İlknur Arşivi, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Arşivi Kopyası ve Şahkulu Sultan Dergâhı Arşivi Kopyası gibi farklı kaynak gruplarından oluşmaktadır. Katalogda yer alan bu koleksiyonlar, arşivin gelişime açık yapısını da göstermektedir. Enstitü bünyesindeki bazı arşivlerin tasnif ve tanıtım çalışmaları sürmekte, ilerleyen katalog çalışmalarında yeni verilerin araştırmacıların erişimine açılması planlanmaktadır. Bu durum, arşivin tek bir kişi, ocak ya da kurum çevresinde sınırlanamayacak kadar geniş bir içerik alanına yayıldığını ortaya koymaktadır.

Arşiv envanterinde orijinal el yazmaları, ritüel kayıtları, etkinlik belgeleri, bilimsel toplantı kayıtları, çalıştay ve mülakat kayıtlarını içeren dijital veriler, video kasetleri, ses kayıtları, Farsça, Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış belgeler ile binlerce basılı eser yer almaktadır. Bu çeşitlilik, Alevi-Bektaşî çalışmalarında kaynak anlayışını genişleten önemli bir imkân sunmaktadır. Alan araştırmaları çoğu kez sözlü anlatılar, ritüel pratikleri ve yazılı metinler arasında kurulan ilişki üzerinden ilerlemektedir.

Katalog, farklı türdeki veriyi bir arada görme ve bu kaynaklar arasında bağlantı kurma olanağı sağlamaktadır.

Katalogda “Basma Eserler” bölümü Eren Cengiz, Sevda Albayrak, Melisa Öztürk ve Okan Kaya tarafından hazırlanmıştır. Bu bölüm, arşivde yer alan kitap, dergi ve benzeri matbu veriyi araştırmacıların erişebileceği biçimde sınıflandırmaktadır. Alevilik-Bektaşılık, tasavvuf, İslam tarihi, ocaklar, ritüeller, edebiyat, halk bilimi, tarih ve kültür araştırmaları bakımından önemli bir kaynak zemini sunan basma eserler, araştırma süreçlerinde ilk başvuru noktalarından birini oluşturmaktadır. Bölümün katalogda geniş bir yer kaplaması, arşivin yazılı literatür bakımından sahip olduğu birikimi göstermektedir.

“El Yazmaları” bölümü Janina Karolewski, Mehmet Ersal ve Ali Yaman tarafından hazırlanmıştır. Bu bölüm, katalogun en dikkat çekici kısımlarından biridir. Yazma eserler, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tarihsel sürekliliğini ve yazılı kültürle kurduğu bağı gösteren temel belgelerdir. Buyruklar, cönkler, icazetnameler, şecereler, erkân metinleri ve benzeri kaynaklar; inanç dünyasının kavramlarını, ritüel düzenini, ocak ilişkilerini ve aktarım biçimlerini anlamak için büyük değer taşımaktadır. Bu yönüyle el yazmaları bölümü, Aleviliğin sözlü kültür çerçevesi içinde daraltılmasına karşı güçlü bir belge zemini sunmaktadır.

“Ses, Görüntü ve Video Kayıtları” bölümü, arşivin yaşayan hafıza boyutunu görünür kılmaktadır. Bu kısımda cemler, muhabbetler, bilimsel toplantılar, televizyon programları, alan araştırmaları, etkinlik kayıtları ve farklı ritüel pratiklere ait görsel-ışitsel veriler yer almaktadır. Bu veriler, araştırmacıya yazılı metinlerle birlikte ses, beden, mekân, icra ve topluluk hafızasını izleme imkânı vermektedir. Böylece katalog, Alevi-Bektaşî inanç sistemini icra edilen, hatırlanan ve aktarılan canlı bir hafıza alanı olarak görünür kılar.

“ABK Kurumsal Arşivi” bölümü ise Enstitü’nün kuruluşundan bugüne yürüttüğü faaliyetlerin belgesel karşılığını sunmaktadır. Bilimsel toplantılar, kültürel etkinlikler, inançsal faaliyetler, saha çalışmaları, proje kayıtları, yazışmalar, yayınlar ve dergi arşivi bu bölümün kapsamını oluşturmaktadır. Böylece katalog, geçmişe ait mirası tanıtmakla yetinmeyip Enstitü’nün kendi kurumsal kimliğini de araştırmacıların dikkatine sunmaktadır. Bu bölüm, Avrupa’daki Alevi-Bektaşî sivil toplum yapılanmasının kurumsallaşma sürecini izlemek isteyen araştırmacılar için ayrıca değer taşımaktadır.

Katalogun önemli taraflarından biri de arşiv kullanımına dair kuralları açık biçimde ortaya koymasındır. Arşiv kamuoyuna ve araştırmacılara açık olmakla birlikte, başvuru sürecinde araştırma konusu, incelenmek istenen materyaller ve kurumsal bilgiler talep edilmektedir. El yazmaları, ses, görüntü ve video gibi materyallerin kullanımı; veri koruma, kişilik hakları, telif, yayın izni ve ilgili toplulukların söz hakkı dikkate alınarak düzenlenmektedir. Bu yaklaşım, arşivin bilimsel erişime açılırken etik sorumluluğu da gözettiğini göstermektedir.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu, Yönetim Kurulu Başkanı Güllizar Cengiz'in öncülüğünde Enstitü'nün arşivi koruma, düzenleme ve erişime açma yönündeki temel iradesi etrafında şekillenen ve Türkiye ile Almanya'dan akademisyenler, uzmanlar ve gönüllülerin katkılarıyla ortaya çıkan ortak bir çalışmadır. Bu süreçte İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi'nden Prof. Dr. Mehmet Ersal, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ali Yaman, Leipzig Üniversitesi'nden Prof. Dr. Markus Dreßler ve Hamburg Üniversitesi'nden Dr. Janina Karolewski bilimsel katkı sunarken, arşiv verilerinin değerlendirilmesi, koleksiyonun kütüphanecilik ölçütlerine göre kaydedilmesi ve kırılgan medya taşıyıcılarının dijitalleştirilmesi aşamalarında farklı uzmanlık alanlarından yararlanılmış, Saksonya-Anhalt Üniversite ve Eyalet Kütüphanesi bünyesindeki Orta Doğu, Kuzey Afrika ve İslam Araştırmaları Uzmanlık Bilgi Servisi aracılığıyla Dr. Josef Jeschke'nin katkısı ile Köln Üniversitesi Beşeri Bilimler Veri Merkezi'nden Felix Rau ve Anke Debbeler'in teknik desteği sürecin ilerlemesinde önemli rol oynamış, uygulama aşamasında ise Eren Cengiz'in organizasyonel katkılarıyla birlikte Sevda Albayrak, Melisa Öztürk ve Okan Kaya katalog verilerinin hazırlanması, sisteme aktarılması ve dijitalleştirme çalışmalarına destek vermiştir; böylece Enstitü'nün arşiv birikimi geniş bir iş birliği ağı sayesinde kamuya açık bir katalog hâline getirilmiş, çalışma aynı zamanda Prof. Dr. Markus Dreßler'in yürütücülüğünde Leipzig'deki Saksonya Bilimler Akademisi bünyesinde sürdürülen Alevi topluluklarının etno-tarihine ilişkin akademi projesiyle bağlantılı olarak Leipzig, Hamburg, Köln ve Saksonya-Anhalt merkezli akademik ve teknik iş birliklerinin bir örneğini oluşturmuş ve 2026 yılında yayımlanarak dijital ortamda araştırmacıların erişimine açılmıştır.¹

Katalog çalışmasının tanıtımı için 21 Mayıs 2026 tarihinde çevrim içi bir panel düzenlenmiştir. "Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu Tanıtım Paneli" başlıklı toplantı Zoom üzerinden gerçekleştirilmiş; panelin moderatörlüğünü Prof.

1 Katalog için bk. <https://opendata.uni-halle.de//handle/1981185920/125101>

Dr. Ali Yaman üstlenmiştir. Panelde Prof. Dr. Markus Dreßler, Prof. Dr. Mehmet Ersal, Dr. Janina Karolewski ve Güllizar Cengiz konuşmacı olarak yer almıştır. Bu isimlerin katalog çalışmasının editöryal, akademik ve kurumsal boyutlarında doğrudan görev alan kişiler olması, paneli tanıtım toplantısı olmanın yanında katalog sürecinin arka planını açıklayan bir değerlendirme zemini hâline getirmiştir.

Panel, farklı ülkelerden yaklaşık yüz kişiye ulaşan geniş bir katılımı takip edilmiştir. Katılımcı profili; katalog editörleri, hazırlık sürecinde görev alan araştırmacılar, teknik ekip üyeleri, akademisyenler, inanç önderleri, sivil toplum temsilcileri, Avrupa'daki Alevi kurumlarıyla ilişkili kişiler, genç araştırmacılar ve konuya ilgi duyanlardan oluşmuştur. Bu çeşitlilik, katalog çalışmasının akademik çevrelerin gündemine girdiğini ve Alevi-Bektaşî toplumu içinde de güçlü bir karşılık bulunduğunu göstermektedir. Böylece panel, akademi, inanç alanı, sivil toplum ve gönüllü emek çevrelerini bir araya getiren ortak bir hafıza buluşmasına dönüşmüştür.

Tanıtım paneli, katalog çalışmasını kitap sayfaları içinde kalan bir yayın olmaktan çıkararak tartışılan, tanıtılan ve araştırmacıların dikkatine sunulan bilimsel bir etkinliğe dönüştürmüştür. Toplantıda arşivin oluşum süreci, kataloglama emeği, koleksiyonların niteliği, dijital erişim imkânı ve gelecek yıllarda yapılacak güncellemeler hakkında bilgi verilmiştir. Bu çerçevede katalog, yeni arşivlerin tasnif edilmesiyle gelişmeye devam edecek yaşayan bir proje olarak tanıtılmıştır.

Panel, Alevilik-Bektaşîlik alanında çalışan araştırmacılar arasında arşiv bilincinin güçlenmesine de katkı sunmuştur. Arşivler, akademik üretim için temel dayanaklarından biridir. Bir alanın kaynakları korunmadığında, o alanın tarihi ve hafızası parçalı kalır. *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu*, bu parçalı hafızayı toplama, düzenleme ve bilimsel çalışmalara açma amacı taşımaktadır. Panelde bu amacın konuşmacılar ve katılımcı çevreler tarafından sahiplenilmesi, kataloğun akademik ve toplumsal değerini görünür kılmıştır.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu, Alevilik-Bektaşîlik alanında çalışan araştırmacılar için güçlü bir kaynak haritası sunmaktadır. Katalog sayesinde araştırmacı, hangi arşivde hangi tür verilerin bulunduğunu görebilmekte, basılı eserlerden el yazmalarına, kasetlerden kurumsal belgelere kadar geniş bir veri alanına yönlenebilmektedir. Bu durum, alan çalışmalarında sıkça karşılaşılan kaynak dağınıklığını azaltan bir işleve sahiptir. Özellikle Alevi-Bektaşî ocakları, dergâh çevreleri, Babagan Bektaşîliği, Avrupa'da yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklar, göç,

ritüel, müzik, sözlü tarih, yayıncılık ve kurumsallaşma gibi konular üzerinde çalışacak araştırmacılar için katalog önemli bir başlangıç noktasıdır.

Bu katalog, Alevilik-Bektaşılık alanında yazılı kültür ve sözlü kültür arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye de katkı sunmaktadır. Uzun süre Alevilik-Bektaşılık çalışmalarında sözlü aktarım vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Ancak arşivde yer alan yazmalar, belgeler, şecereler, icazetnameler, defterler, cönkler ve basılı eserler, Alevi-Bektaşî topluluklarının güçlü bir yazılı mirasa sahip olduğunu göstermektedir. Sözlü gelenek ile yazılı kayıt, birbirini dışlayan iki alan olarak görülmemeli; birbirini besleyen iki hafıza kanalı olarak okunmalıdır. Katalog, bu noktada sözlü icra ile yazılı kayıt arasındaki geçişleri takip etme imkânı sağlamaktadır.

Eserin hazırlanışında ortak emek belirgin biçimde hissedilmektedir. Editörler ve bölüm yazarları dışında, dijitalleştirme, veri girişi, teknik altyapı, danışmanlık ve arşiv düzenleme süreçlerinde birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Bu bilgi, katalog çalışmasının arkasında akademik hazırlık süreciyle birlikte teknik, kurumsal ve dijital arşivcilik boyutlarının da yer aldığını göstermektedir. Bu nedenle eser, arşivcilik ilkeleri ile Alevi-Bektaşî hafızasını birleştiren çok yönlü bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi'nin korunma koşulları da katalog bağlamında dikkat çeken konular arasındadır. Arşiv, özel arşivlere ilişkin standartlar dikkate alınarak düzenlenmiş; yazma eserler, ses ve video kasetleri, evraklar ve basılı eserler için özel saklama sistemleri oluşturulmuştur. Isı, nem, yangın ve güvenlik gibi unsurların gözetilmesi, arşiv verisinin uzun vadeli korunması açısından önemlidir. Bu koşullar, arşivdeki verinin gelecek kuşaklara sağlıklı biçimde aktarılması için güçlü bir zemin oluşturmaktadır.

Katalogda yer alan veri, Alevi-Bektaşî araştırmalarında farklı çalışma alanlarına açılabilir niteliktedir. El yazmaları inanç metinleri ve erkân düzeni üzerine çalışacak araştırmacılara; ses ve video kayıtları ritüel icra ve sözlü tarih alanında çalışacaklara; basma eserler literatür ve yayın tarihi bakımından inceleme yapacaklara; kurumsal arşiv ise Avrupa'daki Alevi-Bektaşî örgütlenmesini ele alacak araştırmacılara zengin bir kaynak zemini sunmaktadır. Bu bakımdan katalog; tarih, halk bilimi, dinler tarihi, sosyoloji, antropoloji, müzikoloji, edebiyat ve arşivcilik gibi farklı alanlar için kullanılabilir bir rehber niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu*, Alevi-Bektaşî hafızasının kayıt altına alınması, korunması, sınıflandırılması ve araştırmacıların erişimine açılması bakımından tarihî bir adım niteliğindedir. Bu eser, kişisel arşivlerde, ailelerde, ocak çevrelerinde ve kurumsal yapılarda muhafaza edilen dağınık durumdaki veriyi bilimsel yöntemlerle düzenleyerek alana yepyeni ve sağlam bir kaynak zemini kazandırmaktadır.

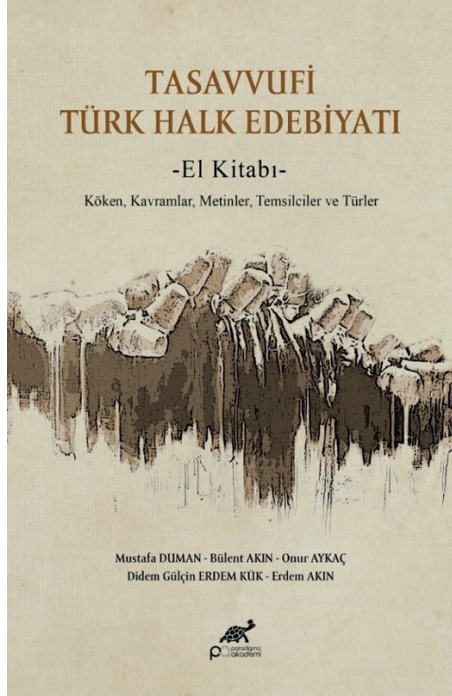
Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün yirmi sekiz yıllık emeğiyle vücuda gelen bu çalışma, sivil toplum kuruluşlarının kültürel mirasın korunması noktasında üstlenebileceği rolün en somut kanıtıdır. Bir STK'nın kurumsal iradesiyle, şahsi arşivleri bir araya getirip sistemli bir şekilde kataloglaması hem kapsamı ve içeriği itibarıyla hem de bu denli geniş çaplı bir projenin bir sivil toplum kuruluşu tarafından hayata geçirilmesi bakımından dünyada bir ilktir. 21 Mayıs 2026 tarihinde gerçekleştirilen tanıtım paneli ile akademik dünyaya sunulan bu çalışma, sadece "Yol"un hafızasını kayıt altına alma iradesini yansıtmakla kalmamakta, aynı zamanda diğer sivil toplum kuruluşları için de metodolojik bir örneklik ve kaynak teşkil etmektedir. Bu yönüyle eser, kaybolma riski taşıyan belleğin muhafazasına yönelik güçlü bir çağrı ve araştırmacılar için verimli bir davet niteliğindedir.

Kaynakça

DREßLER, Markus; ERSAL, Mehmet; JESCHKE, Josef; KAROLEWSKI, Janina ve CENGİZ, Gülizar (Ed.) (2026). *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu / Archivkatalog des Alevitisch-Bektaschitischen Kulturinstituts / Catalog of the Alevi-Bektashi Cultural Institute Archive*. Köln-Halle (Saale)-Leipzig: Alevitisch-Bektaschitisches Kulturinstitut e.V. / Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.

Duman, Mustafa; Akın, Bülent; Aykaç, Onur; Erdem Kük, Didem Gülçin ve Akın, Erdem (2024). *Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı-El Kitabı- (Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları. 376 Sayfa. ISBN: 978-625-6579-05-7.

Nilüfer YILMAZ *



Kâl ilminden ziyade hâl ilmi olarak tanımlanan tasavvuf geleneğinde, hakikate ilişkin bilginin soyut açıklamalardan çok yaşantı ve tecrübe yoluyla elde edilebileceği anlayışının belirleyici olduğu ifade edilmektedir. Bu anlayış tasavvufun varlık meselesine yönelen düşünsel çerçevesini şekillendirirken yaratılış ile insan arasındaki ilişkinin de külliyatta çoğunlukla aşk kavramı etrafında anlam kazandığı görülmektedir.

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, nilyilmaz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8499-123X.

Tasavvufî düşüncenin Türk toplulukları arasında dolaşıma girmesinde derviş-şairlerin taşıyıcı bir rol üstlendiği bilinmektedir. Sözlü ve yazılı kanallar aracılığıyla gerçekleşen bu dolaşım, tasavvuf edebiyatının oluşumuna zemin hazırlamış ve tasavvufun yaygınlık kazanmasıyla birlikte tasavvufî Türk halk edebiyatı başlığı altında şekillenen edebî üretim de yalnızca şiirle sınırlı kalmamıştır. Öğretici ve anlatıcı işlevler üstlenen nesir türlerinin bu sürece dahil olmasıyla tasavvuf düşünsel bir gelenek olmanın ötesine geçerek şiir ve nesir yoluyla aktarılan bütünlüklü bir edebî alana dönüşmüştür.

Tasavvufun felsefi, ahlaki ve manevi katmanları bir arada taşıyan yapısı, bu alandaki çalışmalarda tek bir yöntemsel perspektifle yetinmeyi güçleştirmektedir. Bu durum, özellikle alanı bütüncül biçimde sunmayı hedefleyen çalışmalarda kendini açıkça hissettirmektedir. Dolayısıyla mukayese yöntemi tasavvufî düşüncenin farklı kültürel bağlamlarla kurduğu ilişkileri ele almaya, tarihsel yaklaşım kavram ve pratiklerin dönüşüm süreçlerini izlemeye, fenomenolojik yaklaşım ise tasavvufî deneyimin anlam dünyasına odaklanmaya imkân tanıdığından alanı sistematik biçimde sunmayı hedefleyen çalışmalarda bu yaklaşımların bir arada düşünülmesi kaçınılmaz görünmektedir. Belirli bir araştırma alanını temel başlıklar altında düzenleyen, tarihsel bağlamıyla birlikte aktaran ve okura yönlendirici bir çerçeve sunan el kitabı türü de tam bu noktada devreye girmektedir.

Mustafa Duman ve Bülent Akın editörlüğünde, beş kişilik bir araştırmacı kadrosunun¹ ortak çalışması olarak hazırlanan *Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı – El Kitabı: Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler* adlı kitap bu ihtiyaca yanıt vermek üzere kurgulanmış bir çalışmadır. “Ön Söz”ün ardından dört ana bölümde yapılandırılan kitapta alanın temel meseleleri tematik alt başlıklar aracılığıyla sistematik biçimde aktarılmakta ve her bölümün sonuna eklenen kaynakçalarla okurun literatürle kuracağı bağ da desteklenmektedir. “Ön Söz” kısmını takiben sırasıyla “Tasavvufun Kökeni ve Tasavvufî Türk Halk Edebiyatının Oluşumu” (s. 1–66), “Tasavvufta Temel Kavramlar, Şiir Örnekleri ve Tahliller” (s. 77–178), “Tasavvufî Türk Halk Edebiyatının Önemli Temsilcileri ve Şiirlerinden Örnekler” (s. 185–319) ve “Tasavvufî Türk Halk Edebiyatında Türler ve Şiir Örnekleri” (s. 329–374) başlıklı dört bölüm kitabın gövdesini oluşturmaktadır.

1 Kitapın yazar kadrosu: Mustafa Duman, Bülent Akın, Onur Aykaç, Didem Gülçin Erdem Kük ve Erdem Akın.

Söz konusu el kitabının “Ön Söz”ünde yukarıda çizilen çerçeveye örtüşen bir konumlanış hemen sezilmektedir: tasavvufun kökeni, insanın kutsal olanla kurduğu mistik ilişkiye bağlanmakta; bu ilişkinin Türklerin İslamiyet’i kabulüyle birlikte nasıl sistematik bir dünya görüşüne evrildiği anlatılırken edebiyatın bu sürecin “dili” hâline gelişi, tıpkı fizik disiplininin kuramlarını matematik diliyle dışa vurması gibi bir analogiyle temellendirilmektedir. Burada üzerinde durulan önemli bir nokta tasavvufi Türk halk edebiyatının yaygın biçimde Selçuklu ve Osmanlı dönemleriyle sınırlı, güncelliğini yitirmiş bir alan olarak algılandığına yönelik eleştiridir. Yazarlar bu algının aksine Ahmed Yesevî ve Yunus Emre’den Davud Sulari ve Âşık Mahzuni Şerif’e uzanan bin yıllık bir gelenekten söz edilebileceğini öne sürerek böylece bu çalışmanın bir el kitabı olarak kaleme alınma gerekçesini dolaylı biçimde de olsa temellendirmiş olmaktadır. Başlıktaki terminolojik tercih de bu tutumla doğrudan ilişkilendirilebilir: “Dinî-tasavvufi edebiyat” yerine yalnızca “Tasavvufi” ifadesinin seçilmesi, dinî edebiyatın şer’i kurallara dayalı bir yaşam biçimini öğütlemesine karşın tasavvufi edebiyatın sezgi ve aşktan beslenen bir hakikat arayışını işlemesi ayırımına dayandırılmakta; bu fark kitabın “Mistisizm” alt başlığında daha kapsamlı biçimde irdelenmektedir. Eserin beş kişilik bir ekip tarafından kaleme alınmış olmasının ardında da benzer bir titizlik yatmaktadır. Yazarlar her araştırmacının kendi yorumundan kaynaklanabilecek öznel eğilimleri çapraz kontrol yoluyla dengelemeyi amaçladıklarını belirtmekte ve de çok yazarlı yapıyı rastlantısal değil, bilinçli bir tarafsızlaştırma tercihi olarak ortaya koymaktadırlar.

Çalışmanın “Tasavvufun Kökeni ve Tasavvufi Türk Halk Edebiyatının Oluşumu” başlıklı birinci bölümü, birbirini tamamlayan dört alt başlık üzerine kurulmuştur. “Erken Dönem Felsefi ve Mistik Düşüncelerden İslam Felsefesi ve Tasavvufa Uzanan Süreç” adlı birinci alt başlık mitik düşünceden felsefi sorgulamaya, oradan mistik yaklaşımlara uzanan bir düşünsel hatla açılmakta; Hinduizm, Brahmanizm, Mitraizm ve Zerdüştlük gibi erken dönem inanç sistemlerinden Hz. Muhammed dönemi ve züht sürecine kadar uzanan süreç kronolojik bir çerçevede aktarılmaktadır. Çizilen hat bu noktada bırakılmayıp İslam tasavvufuna yön veren düşünürlere doğru genişletilmektedir: Selmân-ı Fârisî’den Medine, Küfe, Basra ve Horasan ekollerine, oradan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden Yeni-Eflatunculuk’un İslam düşüncesine sızışına uzanan çizgi, Gazâlî, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi isimlerle özgün bir tasavvuf düşüncesine kavuşturulmaktadır. Alt başlık, tasavvufun tanımına ayrılan bir bölümle noktalanmaktadır. Burada alan yazınındaki çeşitli tanımların yanı sıra “sûfî” teriminin Arapça, Yunanca ve İbranice kökenli etimolojik açıklamalarına da yer verilerek kavramın çok katmanlı doğasına dikkat çekilmektedir.

Bölümün ikinci alt başlığı olan “Tasavvufun Ortaya Çıkışı, Kurumsallaşması ve Türk Kültür Muhitinde Yayılması”, züht döneminden tasavvufa geçişin tarihsel arka planı aktararak kurumsallaşma süreci, ilk tarikatların teşekkülü ve bu yapıların Türk kültür çevresindeki yayılımı buradan hareketle açıklanmaktadır. Söz konusu hat, tasavvufi Türk halk edebiyatının doğuş ve gelişim aşamalarıyla noktalanarak ilerleyen bölümlere geçişin zeminini hazırlamaktadır. Ardından gelen “Mistisizm ve Tasavvuf Edebiyatı” başlığı altında ise mistisizmin tanımından temel özelliklerine, oradan tasavvufa kurduğu ilişkiye uzanan bir akışla kavram irdelenmektedir. Bölümün “Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı Çalışmaları Tarihçesi” adlı son alt başlığında ise Mehmet Fuat Köprülü’den başlanılarak Abdülbaki Gölpınarlı, Sadettin Nüzhet Ergun, Besim Atalay, Rıza Tevfik, Hilmi Ziya Ülken, İlhan Başgöz, Irene Melikoff ve Annemarie Schimmel gibi isimler üzerinden alanın kuramsal yönelimleri, yöntemsel çeşitliliği ve odaklandığı temel meseleler gözler önüne serilmektedir.

Yazarların “Ön Söz”de de belirttiği gibi, tasavvufi kavramlar müstakil bir ansiklopedi çalışmasına konu olabilecek kadar geniş bir alan oluşturmaktadır. Bu sebeple “Tasavvufta Temel Kavramlar, Şiir Örnekleri ve Tahliller” başlıklı ikinci bölümde *zühdt, bâtm-şahir, vahdet/vahdetivücut, rint-abdal-sufi-derviş, âbit-şahit-sofu-hoca, nefis, çile, seyrüsülûk, dört kapı kırk makam, don değiştirme, devir nazariyesi, miraç, nübüvvet-velâyet, bâde-meyhane-saki-sarboş olmak ve gönül olmak* üzere tasavvuf edebiyatını anlamada belirleyici olduğu düşünülen kavramlardan oluşan bir seçki sunularak her kavram şiir örnekleri ve tahliller eşliğinde kendi edebî bağlamı içinde değerlendirilmektedir.

“Tasavvufi Türk Halk Edebiyatının Önemli Temsilcileri ve Şiirlerinden Örnekler” başlıklı üçüncü bölüm, Ahmed Yesevi ile başlamakta ve Davud Sulari ile son bulmaktadır. İkinci bölümde benimsenen seçki mantığı burada da sürdürülmektedir. Mutasavvıfların tasavvufi kimlikleri, edebî yetkinlikleri ve etki alanları esas alınarak Hacı Bektaş Veli, Mevlânâ, Yunus Emre, Nesîmî, Hacı Bayram Veli, Kaygusuz Abdal, Eşrefoğlu Rûmî, Şah İsmail Hatâyî, Pir Sultan Abdal, Niyâzî-i Mısrî, Erzurumlu İbrahim Hakkî, Erzurumlu Emrah, Sümmani gibi isimlerin de aralarında bulunduğu yirmi altı mutasavvıf ve şair tanıtılmaktadır. Yaklaşık bin yıllık bir edebî geleneği temsil eden bu isimlerin yaşamlarına, edebî kişiliklerine ve eserlerine dair bilgiler aktarılmakla birlikte şiirlerinden derlenen örnekler aracılığıyla tasavvufi düşüncenin edebî düzlemdeki yansımaları da somut metinler üzerinden izlenebilmektedir.

Kitabın dördüncü ve son bölümü olan “Tasavvufi Türk Halk Edebiyatında Türler ve Şiir Örnekleri”nde tür tasnifine ilişkin literatürdeki farklı yaklaşımlara değinilmekte;

tasavvuf edebiyatında işlenen temaların iç içe geçmiş yapısı nedeniyle katı ve konu merkezli tasniflerin sınırlı bir açıklayıcılığa sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bu saptama doğrultusunda türlerin sıralanmasında yerleşik tasnif modelleri yerine kullanım yaygınlığının esas alındığı bir düzenleme benimsenmektedir. İlahi, nefes, âyin, tevhit, münacat, naat, şathiyye, devriyye, deyiş, methiyye, nutuk, miraciyye, hikmet, nevrüziyye, maktel-mersiye, gülbank, duaz ve menkıbe olmak üzere on sekize yakın tür kavramsal çerçeveleri ve şiir örnekleriyle birlikte tanıtilen tasavvufi düşüncenin edebî formlardaki çeşitliliği gösterilmektedir.

Bir el kitabı olmanın doğal sınırlarını gözeterek kurgulanan bu çalışma, tasavvufu yalnızca İslami düşünce tarihinin içe kapalı bir alanı olarak değil aynı zamanda farklı geleneklerle kurduğu etkileşimler üzerinden de izlenilebilir bir düşünce dünyası olarak ele almaktadır. Birinci bölümde mitik düşünceden Yunan felsefesine, oradan Yeni-Eflatunculuk'a uzanan hattın izlenmesi bu yaklaşımın somut bir yansımasıdır. Şiir örneklerinin de yalnızca örnekleme işleviyle sınırlı kalmayıp kavramların edebî üretimdeki görünümünü doğrudan aktarması, tasavvuf düşüncesinin metnin genelinde soyut bir düzlemde kalmadan takip edilebilmesine olanak sağlamaktadır.

Tasavvuf edebiyatını yöntemsel çeşitlilikle sistematik biçimde sunmayı hedefleyen el kitabı çalışmaları Türk edebiyatı literatüründe elbette yabancı değildir. Bununla birlikte tasavvufi Türk halk edebiyatını salt halk edebiyatı odağıyla ve el kitabı formatında ele alan çalışmaların sınırlı kaldığı görülmektedir. Söz konusu eserin bu açıdan ayrı bir yer tuttuğu söylenebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, tasavvufi Türk halk edebiyatının kökenini, temel kavramlarını, temsilcilerini ve türlerini bütüncül bir çerçevede bir araya getiren kapsamlı bir kaynaktır. Bölümler arasındaki bütünlük, alanın Türk halk edebiyatı içindeki yerini mutlak kronolojik bir aktarımın ötesinde kavramlar, edebî formlar ve temsil ilişkileri üzerinden birlikte düşünmeye imkân tanıyarak eseri alana yeni başlayan okurlar kadar konuyu akademik düzeyde çalışan ya da çalışacak olan araştırmacılar için de işlevsel bir başvuru kaynağı hâline getirmektedir.

Kaynakça

DUMAN, Mustafa; AKIN, Bülent; AYKAÇ, Onur; ERDEM KÜK, Didem Gülçin ve AKIN, Erdem (2024). *Tasavvufi Türk Halk Edebiyatı-El Kitabı- (Köken, Kavramlar, Metinler, Temsilciler ve Türler)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Akın, Bülent (2025). *Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufi Yapı)*. Çanakkale: Paradigma Akademi. 200 sayfa. ISBN: 9786258674033.

Senem DEMİRELÖZ TAŞDEMİR *

*“Gel ey Hak yolına baş oynayanlar
Özün aşkıyla hem faş eyleyenler
Görün sırrı velayet nidiserdür
Hasûd kasrın başına ytkıyardur
Özi kasdın özine çab iden ol
Yezidiün başına mihi kakan ol”
Küçük Abdal*



* Bilim Uzmanı, Ankara, Türkiye, senemdemireloz@icloud.com, ORCID: 0000-0002-2024-6820.

Her kavram, anlamını meydana geldiği birikim ve bağlam içerisinde kazanır. Bu birikimi; bir topluluğun kendi inancı, bu inanç çerçevesinde şekillenen dinî pratikleri; kendi kültürü ve dili ile o topluluğa ait olan yazılı ve sözlü kaynaklar ışığında oluşan kolektif hafızada bulmak mümkündür. Topluluğun hafızasından nesilden nesile aktarılan bu kavramlar sembolik bir anlam kazandığında topluluğun dışından yapılan okumalar söz konusu anlamların bağlamından kopmasına, anlam kaymasına uğramasına veya işlevsel karşılıklarının görünmez hâle gelmesine neden olabilmektedir. Bir kavramın anlamı yalnızca doktriner düzeyde aranmamalı; ritüel ve toplumsal karşılıklarıyla birlikte kendi bağlamında değerlendirilmelidir.

Kavramların kendi bağlamları içerisinde değerlendirilmesi düşüncesinin bir gereği olarak Alevi anlatılarındaki mitik ve sembolik dil, klasik anlamda bir ontoloji sistemi kurma girişimi olmaktan ziyade hakikatin farklı idrak düzeylerine hitap eden çok katmanlı sembolik anlatım biçimleri olarak okunmalıdır. Söz konusu sembolik anlatı biçimlerinin temelini oluşturan Alevi inanç sistemi ile bu sisteme ait kavramlar; tarihsel veya mezhepsel sınıflandırmaların nesnelere olarak görülmemeli; Alevi inanç ve geleneğinin kendi ontolojik, epistemolojik, ahlaki ve ritüel bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede kavramların anlamı, metinlerdeki kullanımları, sözlü kültürdeki yaşantısal karşılıkları, mitik-kozmolojik temelleri ve toplumsal işlevleri birlikte ele alınmalı; Alevi inanç sistemi kendi bağlamında anlamlandırılmalıdır.

Tam da bu doğrultuda yazar Bülent Akın; Aleviliğin kendi iç düşünce sisteminde yer alan kavramların anlamlandırılması ve idrak edilmesinde bütünlükçü bir bakış açısıyla yola çıkarak *Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufi Yapı)* adlı çalışmayı bir terim sözlüğü ya da kavram derlemesi olarak ele almamıştır. Bunun yerine Alevi inanç sistemine ait bu kavramların teolojik anlam ile toplumsal/performans işlevlerinin birlikteliğini gözetmiş yani söz konusu kavramların cem ibadetindeki, nefeslerdeki ve kolektif hafızadaki işlevlerini de inceleyerek Aleviliği ve Alevi inanç sistemine ait kavramları tanımlama iddiasından uzakta durmuş, Aleviliği anlama çabasının bir ürünü olan bu çalışmayı kaleme almıştır.

Çalışma, editör Cem Erdem'in "Takdim"i, yazar Bülent Akın'ın "Ön Söz"ü, "Giriş" ve "Kaynakça" kısımları dışında "İnanç ve Hakikat Düzlemi: Teolojik Temeller", "Kün' Hitabından Hakikate: Kozmogonik Tasavvur, Mitik Köken ve Tasavvufi Yol" ile "Yolun Sırrı, Canın Edebi: İçsel Kozmoloji" başlıkları ile üç ana bölümden meydana gelmiştir.

Cem Erdem'in "Takdim"inde Alevi inanç ve geleneği; sözlü kültür, tasavvufi sembolizm ve ritüel pratiklerin etkileşimiyle oluşmuş çok katmanlı bir düşünce evreni olarak tanımlanmıştır. Bu düşünce evreni tarihsel süreklilik içerisinde gelişmiş ancak mevcut akademik literatürde çoğu zaman parçalı okumalar, kavramsal dağınıklık ve yöntemsel belirsizlikler nedeniyle yeterince bütünlüklü biçimde kavranamamıştır. Bu bağlamda eser, Aleviliğin kendi iç düşünce sistemini görünür kılmayı amaçlayan bir çalışma olarak sunulmuştur.

Erdem'e göre de çalışma, Alevi kavramlarını yalnızca tanımlayan bir sözlük veya kavram derlemesi niteliğinde olmayıp kavramlar; tarihsel, teolojik, tasavvufi ve ritüel bağlamları içerisinde ele alınmış, aralarındaki ilişkiler ortaya konulmuş ve böylece Alevi inanç ve geleneğinin iç mantığı yeniden inşa edilmiştir. Burada özellikle vurgulanan husus, kavramların dışsal sınıflandırmalar ve adlandırmalardan yola çıkılarak oluşturulmuş tanımlamalarla değil, Aleviliğin tarihsel, teolojik ve tasavvufi sürekliliği içerisinde iç adlandırma ve bu adlandırmalara bağlı tanımlamalarla anlamlandırılmasıdır. Yine çalışmada, Alevi kozmolojisi açısından önemli görülen ancak literatürde görece az işlenen kavramlara da yer verildiği belirtilmiştir.

Ayrıca Erdem'in özellikle öne çıkardığı "kavramsal düşünce atlası" nitelemesi, çalışmanın temel metodolojik karakterini ortaya koymaktadır. Bu ifade, kavramların birbirleriyle bağlantıları doğrultusunda sıralandırılarak Alevi düşünce sisteminin, sembol ve kavramlar arasındaki ilişkiler ağı üzerinden haritalandırıldığını göstermektedir. Bu nedenle çalışma, betimleyici bir terminoloji çalışmasından çok, yorumlayıcı bir sistematik ve sembolik kavramsal analiz modeli sunmaktadır (s. V-IX).

"Ön Söz"de yazar Bülent Akın, çalışmanın temel amacını Aleviliği tanımlamak veya yeniden tarif etmekten ziyade geleneğin kendi kavramsal evrenini merkeze alarak onu içeriden anlamaya yönelik bir düşünme girişimi olarak belirlemiştir. "Her yolun kendi kavramlarında saklı bir hafızaya sahip olduğu" düşüncesinden hareketle Aleviliğin tarihsel olaylar, siyasal süreçler veya ritüeller üzerinden okunmasına karşılık, kavramların taşıdığı anlam hafızasının araştırmanın asıl konusu hâline getirilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Yazar, Alevi inanç sistemindeki kavramların basit terminolojik göstergeler olmadığını belirterek bir varlık anlayışını, ahlaki sorumluluğu ve kozmolojik tasavvuru taşıyan anlam düğümleri olduğunu söylemiştir. *Nokta, keim, bezm-i elest, nur, ikerar, can, hâl, erkân, rıza, vicdan, edeb, dâr ve emanet* gibi kavramları ise sözlük anlamlarının ötesine

geçirerek tarihsel kökenleri ile etimolojik açıklamaları başta olmak üzere gelenek içerisinde birbirleriyle kurdukları anlam ilişkileri bağlamında ele almıştır.

Bölümün metodolojik merkezinde yer alan bir diğer vurgu, Aleviliğin kendi iç tutarlılığına sadık kalma ilkesidir. Yazar, Aleviliğin kendi kavramsal örgüsü üzerinden anlaşılmasını hedeflemiştir. Bu çerçevede mit ile ritüel, tasavvuf ile erkân, bireysel idrak ile toplumsal rıza arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülmesi gerektiğini belirterek kavramların birbirinden bağımsız terimler olarak değil, bütüncül bir anlam sisteminin parçaları olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne çıkarmıştır.

“Ön Söz”ün son kısmında dikkat çeken bir diğer unsur, Alevi inanç ve geleneğinde önemli bir yere sahip olan emanet ve sır bilincidir. Yazar; *sır* olarak nitelendirilen kutsal bilgiyi yani hakikati tümüyle açıklama iddiasından imtina ederek bu hakikat bilgisinin; nihai hükümler sunarak tüketilecek veya bütünüyle açığa çıkarılacak bir nesne olmadığını; belli ölçüler içerisinde paylaşılabilen ve daima daha derin anlam katmanlarına işaret eden bir irfan alanı olarak konumlanması gerektiğini ifade etmiştir (s. XI-XII).

“Giriş” kısmında yazar, Alevilik çalışmalarında yaygın olarak görülen temel metodolojik sorunu tespit etmiştir. Alevi kavramları çoğu zaman ya tarihsel tartışmaların içine sıkıştırılmış ya da farklı disiplinlerin kavramsal çerçeveleri içerisinde anlam kaymasına uğramıştır. Bu durum, Alevi düşüncesinin kendi iç bütünlüğünün anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu nedenle yazar çalışmada; Alevilikte inanç, yol ve erkân alanında kullanılan temel kavram ve terimleri teolojik, mitolojik ve tasavvufi düzlemlerle bütüncül bir biçimde açıklamayı amaçlamıştır. Burada kapsam yalnızca kavramların sözlük karşılıklarını vermek değildir. Kavramların teolojik bağlamları, klasik Alevi-Bektaşî metinlerindeki kullanımları, ritüel ve pratik yaşamdaki karşılıkları, zahir-bâtın bütünlüğü içerisindeki işlevleri ile bir arada değerlendirilmesinin gerekliliğidir (s. 1-8).

Her bir bölüm kendi ana başlığı çerçevesinde ele alınmış olup konuya ilişkin kavram ve terimler bu ana başlıklarla yer alan alt başlıklarda gruplandırılmıştır. Bu kavram ve terimleri, çalışmanın Birinci Bölüm’ü olan “İnanç ve Hakikat Düzlemi: Teolojik Temeller”i “A. İlahi Tezahür: ‘Hak-Muhammed-Ali’ Nuru” ile “B. Hakikat Bilgisi ve Manevi Süreklilik” adlı alt başlıklar ve bunların içlerine konumlandığı kavramlarla açıklamıştır. “A. İlahi Tezahür: ‘Hak-Muhammed-Ali’ Nuru” adlı ilk alt başlıkta *Hak*, *Nur*, *Muhammed* ve *Ali* kavramlarına yer verilmiştir (s. 9-29).

Bu bölümde ilahi hakikatin Alevilik inancı içerisindeki tasavvuru nur temelinde ele alınmıştır. Yazarın deyimiyle nur, “Hak-Muhammed-Ali” anlayışı üzerinden şekillendirilerek söz, anlam, ilahi idrak ve ahlaki yönelim hâlinde varlıkta ve insanda süreklilik kazanmak suretiyle aşkınlık ve içkinlik arasında kopukluk oluşturmadan metafizik ve yaşantısal bir gerçeklik olarak anlaşılır. Bu gerçeklik Alevi kozmogonisinde varlığın Hak’tan gayri düşünülemediği anlamına gelir. Ayrıca ilahi hakikatin tezahürü Aleviliğin yazılı kaynakları olan buyruk, erkânâme, velayetname; ibadet ve inanç pratiklerinde kullanılan gülbank ve nefeslerde Hak-Muhammed-Ali inancı ve birliğinin özünde varılan nur tasavvurunda konumlanır.

Alevi teolojisinin metafizik temelleri, eserde Hak, Nur, Muhammed ve Ali kavramları etrafında açıklanmıştır. Bu bağlamda “Hak”, Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve Alevi gülbank ve nefeslerinden hareketle varlığın kaynağı ve bütün tecellilerin dayanağı olarak ele alınmış; evren ve insan ilahi hakikatin makrokozmos ve mikrokozmostaki görünüm alanları şeklinde değerlendirilmiştir. Yazar, insanın Hakk’ı kendi özünde arayarak idrak etmesini “Hakk’ın aynası” ya da “Hak’tan bir parça” olma bilinciyle insan-ı kâmil mertebesine ulaşmasının ön koşulu olarak yorumlamıştır. Nur kavramı ise Tanrı’nın “Kün!” emriyle ortaya çıkan ilk hakikat ve ilk tecelli olarak açıklanmış; Nur suresinde yer alan imgeler ile cem ibadetindeki چراغ/delil hizmeti arasında ilişki kurularak Hak ile insan arasındaki ontolojik bağ görünür kılınmıştır. Yazar, cem halkasını da Hak nurunun insan cemalinde tecelli etmesinin sembolik bir yansıması olarak değerlendirmiştir.

“Muhammed”; “Nur-ı Muhammedî” ve “Hakikat-i Muhammediyye” anlayışları çerçevesinde ilahi hakikatin ilk görünümü bağlamında ele alınmış; İmam Cafer es-Sâdık’a atıfla Kalem suresindeki “nun” harfi Nûr-ı Muhammedî ile ilişkilendirilmiştir. “Levlâke lemme halaktü’l-eflâk.” hadisi ise yaradılışın merkezindeki ezeli hakikati açıklayan temel referanslardan biri olarak kullanılmıştır. Yazar, Nur-ı Muhammedî anlayışını yalnızca kozmolojik bir ilke olarak değil, aynı zamanda Alevi tasavvufunda insan-ı kâmil modelinin kaynağı olarak yorumlamıştır. “Ali” kavramı ise ilahi nurun velayet boyutundaki tezahürü olarak değerlendirmiş; “Ali Hak’tır.” anlayışı vahdet düşüncesi çerçevesinde açıklamıştır. Hz. Muhammed’in “nübüvvet nuru”nu, Hz. Ali’nin ise “velayet nuru”nu temsil ettiği belirtmiş; “Hak-Muhammed-Ali birdir.” anlayışı bir özdeşlik ilişkisi olarak değil, aynı hakikatin farklı tezahür derecelerini ifade eden metafizik bir birlik düşüncesi şeklinde yorumlamıştır. Bu yönüyle yazar, Hak-

Muhammed-Ali anlayışını Alevi ontolojisinin ve kozmolojisinin merkezinde yer alan bütüncül bir varlık tasavvurunun ifadesi olarak açıklamıştır.

Akın; “B. Hakikat Bilgisi ve Manevi Süreklilik” adlı ikinci alt başlıkta “1. Tevhid (Birlik İlkesi)”, “2. Nübüvvet”, “3. Velâyet”, “4. Ehlibeyt”, “5. İmamet (On İki İmam)”, “6. On Dört Masum-i Pâk (Çârdeh Ma’sûm-i Pâk)”, “7. On Yedi Kemerbest”, “8. Gürûh-ı Nâci”, “9. Ricâlü'l-Gayb (Gaip Erenler)” kavramlarını ortak bir metafizik bütünlük içerisinde ele almış ve ilahi hakikatin yaradılıştan itibaren insan, toplum ve tarih düzleminde devamlılık gösterdiği düşüncesini temellendirmiştir (s. 30-78).

Tevhit, insanın benlikten hakikate yönelişini, çokluk içerisinde birliği idrak edişini ve varlığın kaynağıyla yeniden bütünleşmesini ifade eden ontolojik bir süreçtir. Yazar da tevhidi, bu çerçevede insanın benlikten hakikate yönelişini ifade eden bir idrak biçimi olarak “her şeyin Hak’tan doğduğu” düşüncesi doğrultusunda hakikat bilgisini yaşamın kaynağı ve özü olarak görmek suretiyle “Hak’ta yok (fani) olma” anlayışına yönelik bir idrak sürecini temsil etmesi ile ifade etmiştir. Bu sürecin nihai hedefi olarak odaklanılan “benlik bilincinin ortadan kaldırılması” hususunu ise “mürşitte, pırde, peygamberde ve Hak’ta yok olma” aşama aşama bir nevi “hakikate erişme yolculuğu” olarak açıklamıştır. İnsanın kendi özüne yaptığı bu bireysel yolculuğun cem ibadetinde kolektif bir şekilde yaşanması ise on iki hizmetten her bir hizmetin aynı amaca yönelik birlikteliği aracılığıyla bireysel benliğin toplulukta, topluluğun da Hak’ta yok olması ile gerçekleşmiş olduğunu belirtmiştir.

Nübüvveti ise peygamberlik kurumunun tarihsel sınırlarını aşan, ilahi hakikatin insanlığa aktarılmasını sağlayan kozmik bir ilke olarak açıklayan Akın, kavramı Nur-ı Muhammedî’nin zahîrî tezahürü şeklinde yorumlamış ve onu yaratılıştan itibaren varlığını sürdüren ilahi bilincin görünür yüzü olarak tanımlamıştır. Bu anlayışa göre Hz. Muhammed “ilk akıl (akl-ı evvel)”, “ilk yaratılmış (evvel-i mahlûkat)” olarak kendisinden önce yaratılmış peygamberlerde tecelli eden hakikat nurunun en yetkin görünümüdür. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar gelen bütün peygamberlerin aynı ilahi hakikatin farklı zaman ve mekânlardaki tezahürleri olarak kabul edildiğine dikkat çeken yazar, nübüvvetin; hakikatin söz, vahiy ve bilgi yoluyla insanlığa bildirilmesini temsil ettiğini ayrıca peygamberin insanın kemale yönelişinde örnek alınan “insan-ı kâmil” modelindeki bu nuru bir prototip olarak kendi bünyesinde taşıdığını ifade etmiştir.

Bölümün dikkat çeken yönlerinden biri, nübüvvet ve velayetin aynı hakikat çizgisinin birbirini tamamlayan iki boyutu şeklinde “nur-ı Muhammed”nin iki yüzü” olarak Hz. Muhammed’in “yeşil nur” ve Hz. Ali’nin “ak nur” bağlamında sembolize edilmesidir. Bu doğrultuda “aynı nurun sırrı” olarak ortaya konulan “vahdet” anlayışı çerçevesinde “Velâyet”, Alevi düşüncesinde nübüvvetin tamamlayıcısı ve hakikatin sürekliliğini sağlayan ilke olarak ele alınmıştır. Yazar, nübüvvetin “zahiri bilgi”yi, velayetin ise bu bilginin “bâtını ve irfani boyutu”nu temsil ettiğini vurgulamıştır. Alevi kozmolojisinden hareketle Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında kurulan ilişkiyi, otorite aktarımından çok hakikatin bilgi ve marifet boyutları arasındaki sürekliliği üzerinden anlamlandırmıştır.

Ehlibeyit ve imamet anlayışları da bu süreklilik fikrinin toplumsal ve tarihsel boyutunu oluşturur. Ehlibeyt/Ehlibeyit kavramını tasavvufi gelenekte “silsile-i zeheb (altın zincir)” adlandırmasıyla vurgulayan yazar, bu ruhani soyu nübüvvet ve velayet nurunun birleştiği merkez olarak tanımlamıştır. Tevellâ ve teberrâ kavramları doğrultusunda “Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtma, Hz. Hasan (Şebber) ve Hz. Hüseyin (Şübber)”i, “Âl-i Abâ” olarak Alevi inancının “beş sütunu” olarak belirtmiştir. “Ehlibeyit zincirinin birer halkası” olarak tasavvur edilen Hz. Fâtma ilahi nurun bedeni, yeşil nur (Muhammed) ile ak nurun (Ali) birleştiği merkez, iki denizin birleşmesi (Mecma‘u’l-Bahreyn), “Hakikat denizi”, “rahim ve rıza çizgisi”, rahmetin ve velayet nurunun görünür hâle geldiği ontolojik bir ilke olarak yorumlamıştır. Hz. Fâtma “ilahi rahmetin, sürekliliğin ve yaratıcı bereketin”; Hz. Hasan “rıza, hikmet, sabır ve içsel denge”nin ve Hz. Hüseyin ise “adalet, fedakârlık ve hakikat uğruna direniş ile şehadet”in sembolleri olarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i “Alevi ahlakının iki temel direği” olarak öne çıkarmıştır. Yazar, bu iki şahsiyeti tarihsel olayların aktörleri olarak sınırlamamış; cem ibadetlerinde yapılan on iki hizmetten rızalık hizmetinin Hz. Hasan, saka suyu hizmetinin de Hz. Hüseyin ve Kerbela Şehitleri ile onların yaşamlarındaki duruşlarına telmihle yapıldığını belirtmiş, Muharrem ayında tutulan yas ve yapılan ritüeller ile Alevi edebiyatında yer alan mersiyelerle maktelleri örneklendirerek ehlibeyit mensuplarının yaşamlarını konu edinen anlatıların çocuk eğitimindeki önemine dikkat çekmiştir. Benzer bir yaklaşımın İmamet (On İki İmam) anlayışında da görüldüğüne dikkat çeken yazar, *Bıyruke*’tan bölümlerinden anlatılar örneklendirerek On İki İmamların nurunun yaratılışı ile her bir imamın Alevi tasavvufundaki sembolik anlamı ile Alevi edebiyatında yer alan düvaz-ı imam örneklemini ele alarak Alevi yol ve erkânında hafızanın canlı tutulması üzerinde yoğunlaşmıştır. İmamların her birinin Hakk’ın bir sıfatının tecellisi kabul edildiğine

değinererek imamet anlayışının, “Hak nurunun toplum içinde rehberlik eden biçimi” olarak hem kozmik düzeni hem de toplumsal hayatın manevi sürekliliğini temsil ettiğini belirtmiştir.

Yine On Dört Masum-i Pâk (Çardeh Ma’sûm-i Pâk) ve On Yedi Kemerbest (Hz. Ali’nin yol kardeşleri) kavramlarında da Alevi kolektif hafızasının ahlaki boyutunu görünür kılan Akın; masumiyet, sadakat, hizmet, fedakârlık ve bağlılık gibi değerlerin ayrıca adlarını tek tek verdiği bu şahsiyetler üzerinden sembolleştiğini belirtmiştir. Tarihsel hafıza ve ahlaki eğitim yaklaşımı hakkında ise Alevi geleneğinde şahsiyet merkezli anlatıların yalnızca geçmişi hatırlatma işlevi taşımadığını, aynı zamanda davranış kalıpları ve değerler sistemi ürettiğini, *Bıyruk*’tan ve Alevi yazılı kaynaklarından örneklerle göstermiştir. Bu anlayışta Hz. Ali’den başlayarak On İki İmam soyundan gelen ve küçük yaşta vefat eden çocukların, mazlumun unutulmamasının sembolleri ve masumiyetin en saf görünümü olarak kabul edildiğine değinmiştir. Ayrıca On Yedi Kemerbest, yazarın yorumuna göre Alevi toplumsal hafızasında fedakârlık, dayanışma ve bağlılık ilkelerinin somutlaşmış örnekleridir. İkrar ceminde yapılan kemer bağlama ritüeli ile kişinin manevi sorumluluk üstlenmesini ve yolun ilkelerine bağlı kalacağını beyan etmesi; kemerbestlerin temsil ettiği sadakat, cesaret ve hizmet anlayışının güncel inanç pratiğine aktarılan ahlaki ilkeleri olarak değerlendirmiştir.

Bölümün son kısmında yer alan Gürûh-ı Nâci ve Ricâlü’l-Gayb kavramları, hakikatin tarih ve toplum içerisindeki sürekliliğini tamamlayan iki önemli unsur olarak öne çıkmıştır. Yazar; Gürûh-ı Nâci, kavramını klasik İslam düşüncesindeki “kurtuluşa eren fırka” anlayışından farklı bir zeminde yorumlamıştır. Kavram, belirli bir mezhebin veya kapalı bir topluluğun adı olmaktan çok, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin temsil ettiği hakikat çizgisine bağlı kalan manevi topluluğu ifade eden soy ya da aidiyet merkezli bir kimlik olmanın dışında hakikate yöneliş, ikrar ve velayet bilinciyle şekillenen bir manevi duruş olarak ele alınmıştır. Ricâlü’l-Gayb’ın ise ilahi rehberliğin görünmeyen fakat kesintisiz devam eden yönünün sembolik temsili olduğuna değinen Akın, görünmeyen fakat etkisini sürdüren bu ilahi rehberlik fikrinin teolojik temellerinden biri olarak Alevilikteki zaman ve tarih anlayışıyla ilişkilendirildiğini açıklamıştır. Hakikatin belirli bir döneme, kişiye veya mekâna hapsedilemeyeceğini; farklı zamanlarda farklı tecellilerle görünür hâle geleceğini ve bu sürekliliğin görünmeyen taşıyıcıları olan Ricâlü’l-Gayb’ı (Gaip Erenler) tarihin ötesinde devam eden bir velayet düzeninin varlığı olarak işaret etmiştir.

“Kün’ Hitabından Hakikate: Kozmogonik Tasavvur, Mitik Köken ve Tasavvufi Yol” adlı ikinci bölüm “A. Varlığın Birliği ve Hakikat Tasavvuru”, B. Kozmogonik Mitler ve İlahi Başlangıç”, “C. Kozmik Tezahür: İlahi Nur ve Cemal” ve “D. Kozmik Birlik ve Tasavvufi Tezahürler” olmak üzere dört ana çerçevede kaleme alınmıştır. “A. Varlığın Birliği ve Hakikat Tasavvuru” olarak “Hak ve Hakikat”, “Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcûd” ile “Küntü Kenz-i Mahfi: Birliğin Öz Boyutu” başlıkları etrafında şekillenen bu bölümde temel vurgu, varlığın birliği ve hakikatin insan tarafından “hâl edinme” yani idrak edilme biçimi üzerinde konumlanmıştır (s. 79-89).

“Hak ve Hakikat” başlığında Akın, Alevi varlık anlayışının birlik merkezli bir tasavvura dayandığını belirtmiştir. Buna göre varlık, hakikatin farklı düzlemlerde ortaya çıkan tezahürleri olarak değerlendirmekle birlikte Hak, hakikat ve birlik kavramlarını; *ikrar*, *tasdik*, *teslimiyet* ve *adalet* kavramlarıyla aynı ontolojik zeminin farklı görünümüleri olarak bir “rehber (pir)e teslim bir şekilde hakikati hâl olarak yaşamak ve içselleştirmek” şeklinde yorumlamıştır.

“Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcûd” başlığında yazar, Alevi düşüncesindeki birlik anlayışını tasavvufi gelenek içerisinde değerlendirmiştir. Yazara göre varlık âlemi olarak ifade edilen bütün mevcudat, ilahi varlığın farklı görünüm ve tecellileri olarak “Allah-Muhammed-Ali Hak’tır.” inancı ile “Hak birdir.” düsturu üzerinden anlamlandırılmıştır. Yazar, özellikle insanın kendisini tanımasının hakikati tanımanın ön şartı olarak kabul edildiğine dikkat çekerek ontolojik birlik düşüncesinin vahdet-i mevcûd anlayışındaki ahlaki ve irfani sonuçlarını “Ene’l-Hak” düşüncesi ile “Men Aref” sırrı temelinde açıklamıştır.

“Küntü Kenz-i Mahfi: Birliğin Öz Boyutu” başlığında ise Alevi kozmolojisinin metafizik temelleri ile ilahi birlik anlayışının Alevi irfanındaki özsel derinliği ele alınmıştır. Akın, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim.” şeklinde ifade edilen kutsi hadis etrafında şekillenen yaratılış anlayışını açıklarken varlığın ortaya çıkışını, hakikatin kendisini açığa çıkarmasının bir sonucu olarak *nur*, *tecelli*, *zühur*, *velayet* ve *cem* gibi kavramlarla değerlendirmiştir.

“B. Kozmogonik Mitler ve İlahi Başlangıç” adlı ikinci alt başlıkta “1. Nokta: İlahî Tecellinin Çekirdeği”, “2. Kün: İlahi Emir ve Varlığın Doğuşu”, “3. Bezm-i Elest: Ezeli Sözleşme”, “4. Nur-ı Muhammedî: İlk Tecelli” ve “5. Dört Kapı-Kırk Makam: Kâinatın Manevi Merkezleri” kavramları etrafında ele alarak; yaratılış ilahi hakikatin açığa çıkış süreci olarak açıklamıştır (s. 89-113).

Yazar; “Nokta: İlahî Tecellinin Çekirdeği” başlığında nokta, bütün varlığın kaynağı ve başlangıcı olarak henüz açığa çıkmamış hakikatin özü, “Ba/Be” harfinden hareketle bütün harflerin, bilgilerin ve tecellilerin sırrı ve “ilk remiz” olarak “hakikat seyrinin ilk durağı” biçiminde nitelendirmiştir. “Kün: İlahi Emir ve Varlığın Doğuşu” başlığında da bu ilk remzin Tanrı’nın “Kün! (Ol!)” emriyle başlayan ilahi tecelli süreci; yokluktan varlığa geçişi mümkün kılan ilk “ses” ya da ilk “nefes” olarak açıklamıştır. Gülbak, nefes ve nutuklarda sıklıkla karşılaşılan Tanrı’nın “Hay” sıfatı ile nefeslerde kullanılan “dem dem dem” tekrarlarının da bu imgeyi canlı tuttuğuna yönelik performans pratikleri olarak sunmuştur. “Bezm-i Elest: Ezelî Sözleşme” başlığında insan ile Hak arasında kurulan ezeli bağ ve ikrar bilinci üzerinde durmuş; “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına verilen “Belî” cevabı ile de bu cevabın insanın hakikatle kurduğu ontolojik ilişki ile ikrar bilincinin temeli olduğu açıklamıştır. “Nur-ı Muhammedî: İlk Tecelli” başlığında Nur-ı Muhammedî, yaratılışın ilk zuhuru, ilahi bilginin ve hakikatin ilk görünümü olarak ele alınmıştır. Akın, Nur-ı Muhammedî’yi ilk yaratılış düşünceleriyle ilişkilendirerek “bütün peygamberlerde tecelli eden hakikat nurunun kaynağı” doğrultusunda yorumlamıştır. “Dört Kapı-Kırk Makam: Kâinatın Manevi Merkezleri” başlığında ise Dört Kapı-Kırk Makam sistemi, insanın hakikate ulaşma sürecini düzenleyen irfani bir yol haritası olarak Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarına yapılan yolculuk bağlamında insanın manevi olgunlaşma sürecinin aşamaları şeklinde değerlendirilirken kırk makamı bu yolculuk aşamalarının ahlaki ve epistemolojik boyutlarının temsil örneği olarak açıklamıştır.

“C. Kozmik Tezahür: İlahi Nur ve Cemal” adlı üçüncü alt başlıkta yazar Bülent Akın, Alevi varlık anlayışının merkezinde yer alan “nur” kavramı; nurun farklı görünüm biçimlerini *sır*, *cevher*, *tecelli* ve *cemal* kavramları ile birlikte “1. Nur-Sır-Cevher-Tecelli: İlahi Nurun Dört Katmanı” başlığında Alevi irfanı ve toplumsal bellekten örneklerle ele almıştır. “2. Cemal: Birliğin Estetik Yansıması” bölümünde ilahi hakikati “güzellik, uyum ve rahmet” boyutlarıyla evrendeki uyum çerçevesinde açıklamıştır. “3. Mizan: Kozmik Ahenk”te ise ilahi denge Alevilikteki “ölçülü olmak” düşüncesinden hareketle insanın iç dünyasında kurulması gereken dengeyi ahlaki bir ölçüt olarak ele almıştır (s. 113-122).

“D. Kozmik Birlik ve Tasavvufî Tezahürler” adlı dördüncü alt başlığı altında Akın, Alevi menkıbe ve ritüellerinde yer alan *kudret kandili*, *Kerklar Meclisi*, *devir nazariyesi* ve *don değiştirme* gibi sembolik anlatıları kozmolojik ve tasavvufî bir bütünlük içerisinde yorumlamıştır. “1. Kudret Kandili: İlk Zuhurun Kozmik Anlamı” bölümünde

evrenin nur ve rızalık düzeni olarak görünür hâle geldiği cem meydanındaki چراغ/ delil hizmeti ile semah hizmeti örnekleriyle açıklamıştır. “2. Kırklar Meclisi: Birliğin Cemali Tezahürü ve Ritüel Prototip”te Kırklar Meclisi” anlatısından yola çıkarak *miraç* ve *miraçta* verilen sır çerçevesinde orada karşılaşılan *Hatem-i Enbiya*, *Sidretül Münteba*, *Kâbe Kanseyn*, *Ev Edna* ve *Doksan Bin Kelam* gibi metafiziksel kavramlar aracılığıyla yorumlamıştır. Bölümün son kısmında yer alan “3. Devir Nazariyesi: Döngüsel Yapı ve Kozmik Akış” varlığın ilahi kaynaktan çıkarak yeniden aslına yönelmesini ifade eden kozmik bir süreklilik ilkesi olarak devri; insanın kemale yönelişini, cem ve semah gibi ritüellerde görünür hâle gelen döngüsel hareketleri ve varlık düzenindeki sürekliliği açıklayan temel kavramlardan biri olarak yorumlanmıştır. Son olarak “4. Don Değiştirme: Ruhun İçsel Dönüşüm Motifi” başlığında Yazar, don değiştirme kavramını fiziksel ya da biyolojik bir dönüşümden ziyade insanın idrak düzeyini, manevi sorumluluklarını ve yol içerisindeki makamını gösteren çok katmanlı bir sembol olarak insanın nefsanî sınırlardan sıyrılmak suretiyle farklı bilinç ve idrak mertebelerine ulaşmasını, insan-ı kâmil olma yolunda geçirdiği manevi dönüşüm ve hakikatin farklı düzeylerde tecelli edişini sağlayan bir süreç olarak değerlendirmiştir. Ayrıca don değiştirme anlayışını, devir nazariyesiyle ilişkilendirmiş; insanın iç dünyasındaki dönüşüm ile evrendeki süreklilik ve döngüsellik arasında bağ kurmuştur (s. 122-144).

Üçüncü ana bölüm “Yolun Sırrı, Canın Edebi: İçsel Kozmoloji”dir. Bu bölüm ise kendi içerisinde “A. İnsan ve Hakikat Yolculuğu: Kozmik İnsan”, “B. Yol: Hakikat, Süreklilik ve Varoluş Düzeni” ve “C. İnsani Kozmosun Ahlaki Tezahürleri” olmak üzere üç bölümde ele alınmıştır. Bölümün ilk alt başlığı “A. İnsan ve Hakikat Yolculuğu: Kozmik İnsan”da insan, kâinatın özünü kendi varlığında taşıyan kozmik bir varlık olarak görülmesi bağlamında ele alan Yazar Bülent Akın; insanın hakikat yolculuğunu âlemin kozmik düzeni ile insanın içsel yapısı arasındaki derin bağın fark edilmesi süreci olarak tanımlamıştır. Bu tanım doğrultusunda insanı Alevi tasavvufunda da konumlandığı üzere hem “âlem-i suğrâ (küçük âlem)” hem de “hakikatin en parlak aynası” kavramlarıyla niteleyerek surette Âdem olmanın yetersiz olduğu ve yolun sırrı olarak asıl amacın “mânâda Âdem olmak”, olduğunu açıklamıştır. Çalışmaya özgün bir şekilde “içsel kozmoloji” kavramını bireysel değil, cem, musahiplik ve yol kardeşliği içinde sınınan kolektif bir olgunlaşma süreci bağlamında açıklayan ve yorumlayan Akın; “1. İnsan: Hakikat Aynası” alt başlığında da *Âdem* ve *âlem-i suğrâ* kavramlarını merkeze almıştır. “2. İnsan-ı Kâmil” kavramını *nefis*, *akıl*, *ruh* ve *can* kavramlarıyla ilişkilendirerek “seyr u sülûk” süreciyle kâmil olmayı tamlik noktası ve

sîretçe Âdem kavramlarıyla açıklamıştır. “3. Can, Ruh, Nefis, Akıl: İçsel Kozmoloji” adlı başlıkta da her bir kavramı ayrı ayrı değerlendirmiş ve “can”ı ilahi öz ve yaşam enerjisi, “ruh”u bilinç ve idrak boyutu, “nefs”i dönüştürülmesi gereken yön, “akl”ı ise hikmet ve ölçüyü temsil etmeleri bağlamlarında ifade etmiştir (s. 145-164).

Üçüncü ana bölümün ikinci alt başlığı ise “B. Yol: Hakikat, Süreklilik ve Varoluş Düzeni”dir. Burada yazar, insanı hakikatle sürekli temas hâlinde tutan ontolojik bir yöneliş olarak tanımladığı “yol”u; kendini bilme, içe dönme ve hakikati arama çabası olarak kavranması çerçevesinde ifade etmiş; Alevi sözlü geleneğinde ise aynı kavramı derviş, rehber, pir ve mürşit kimselerin rehberliğinde bir olgunlaşma süreci olarak tanımlamıştır. Ayrıca *ıkrar*, *hâl* ve *erkân* kavramlarını da “1. İkrar: Bağlanış ve Süreklilik”, “2. Hâl: İçselleşme ve Dönüşüm” ile “3. Erkân: Görünürlük ve Toplumsal Düzen” başlıklarıyla ele almıştır (s. 164-174).

Bölümün son alt başlığı ise “C. İnsani Kozmosun Ahlaki Tezahürleri”dir. Bu bölümde ahlak, insanın iç dünyasında kurulan kozmik dengenin toplumsal hayata yansması olarak açıklanmıştır. *Can*, *akıl*, *ruh* ve *nefs* arasında sağlanan uyumla ahlaki düzen ortaya çıktığını ifade eden Akın; bu içsel dengenin dış dünyada adalet, sorumluluk ve doğru davranış olarak görünür hâle geldiğini söylemiştir. Ahlaki olgunluğun temel şartlarını ise “canın erkânla diri tutulması”, “akılın marifetle aydınlanması”, “nefsin terbiye edilmesi” ve “ruhun hakikate yönelmesi” olarak yorumlamıştır. *Vicdan*, *rıza*, *dâr*, *edeb*, *emanet* ve *sır* gibi kavramlarla bu içsel düzenin bireysel ve toplumsal düzeydeki tezahürleri olarak ahlaki; insanın Hak, toplum ve âlemlerle kurduğu ilişkiyi dengeleyen ve sürdüren ontolojik bir düzen olarak “1. Vicdan: İçsel Tanıklık ve Hakikat Duyarlığı”, “2. Rıza: İçsel Uyumdan Toplumsal Dengeye”, “3. Dâr: Hak Meydanındaki Mizan”, “4. Edeb” ve “5. Emanet ve Sır: Edebin Koruduğu Hakikat Alanı” başlıklarıyla Alevi inanç sistemi çerçevesinde dışsal kurallardan çok insanın içsel kozmik düzeninin toplumsal hayata yansması olarak açıklamıştır (s. 175-190).

Sonuç olarak çalışmadaki Alevi inanç sistemine dair kavram ve terimler; kendi metafizik zemininde ele alınmıştır. Bu çerçevede çalışmanın temel metodolojik yaklaşımı “metin merkezli ve irfani okuma”, “sözlü kültür ve halk bilimsel yaklaşım” ile “tasavvufî-mitolojik ve kozmolojik” yaklaşım olmak üzere bir araya gelen üç temel eksen üzerine kurulmuştur. Bu metodolojik ekseninde buyruklar, erkânname, velayetname, menakıbnâme, nefesler ve gülbanklar gibi Alevi yazını temel kaynak olarak kullanılmış; kavramlar etimolojik veya kronolojik köken araştırmalarından ziyade batınî anlam katmanları, irfani süreklilikleri ve gelenek içerisindeki işlevleri

bakımından incelenmiştir. Bunun yanında cem ibadeti, semah, nefes, gülbank, musiki, ocak sistemi, talip-dede ilişkileri ve kolektif hafızadaki yaşantısal karşılıklar da değerlendirmeye dâhil edilmiştir. Böylece kavramların hem teolojik içerikleri hem de toplumsal ve performatif işlevleri de görünür kılınmıştır.

Çalışmanın önemli yönlerinden biri, Alevi ontolojisi ve kozmolojisini kavramsal düzlemde sistematik biçimde görünür kılma çabasıdır. Yaratılış anlatıları, vahdet düşüncesi, nur anlayışı, Hak-Muhammed-Ali öğretisi, Dört Kapı Kırk Makam sistemi ve devir düşüncesi bir bütünlük içerisinde ele alınmış; kavramların ontolojik işlevleri, epistemolojik boyutları ve hakikat bilgisiyle ilişkileri ortaya konulmuştur. Eserin üç bölümlü yapısı da bu yaklaşımı yansıtarak ilahi tezahürden kozmogoniye, oradan insanın içsel dönüşümüne ve etik-toplumsal pratiğe uzanan bütüncül bir kavramsal güzergâh sunmuştur.

Çalışmanın akademik katkısı, Aleviliği dışsal kategoriler veya karşılaştırmalı mezhep tasnifleri üzerinden açıklamak yerine, kendi kavramsal evreni içerisinde anlamlandırmaya yönelik sistematik bir çerçeve geliştirmesinde yatmaktadır. Bu yönüyle yazar, Alevilik araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan parçalı ve indirgemeci okumaların ötesine geçerek kavramlar arasındaki ilişkileri görünür kılan bütüncül bir yorum modeli olarak teolojik, kozmolojik, tasavvufi ve ritüel boyutların birlikte değerlendirdiği kavramların yaşantısal ve performatif karşılıklarıyla da ele alınmasına imkân sağlamıştır. Dolayısıyla çalışma hem temel kavram ve terimlere ilişkin bir başvuru kaynağı hem de Alevi inanç ve düşüncesinin metafizik, kozmolojik, etik ve ritüel boyutlarını birlikte değerlendirmeye imkân sağlayan bir kılavuz niteliği taşımaktadır.

Bununla birlikte çalışma, iki cilt olarak tasarlanan daha geniş bir araştırma programının ilk halkasını oluşturmuştur. İlk ciltte ortaya konulan kavramsal ve metodolojik çerçevenin, yayımlanması planlanan ikinci cilt için de kurucu bir zemin hazırlamış olduğu düşünülebilir. Bu yönüyle çalışma hem kendi kapsamı içerisinde değerlendirilebilecek bir başvuru eseri hem de Alevi inanç sisteminin farklı katmanlarının daha derinlikli biçimde ele alınacağı müteakip araştırmaların kavramsal altyapısını oluşturan bir başlangıç metni niteliğinde okunabilir.

Okuyucu açısından Alevilik kavramlarını tarihsel veya teolojik bir araştırma nesnesi olarak görmenin ötesine geçiren “Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufi Yapı)” adlı çalışma; söz konusu terim ve

kavramları kendi iç mantığı, sembolik dili ve yaşantısal sürekliliği içerisinde kavramaya imkân sağlayan bütüncül bir okuma perspektifi sunmaktadır. Bu nedenle çalışma hem alana yeni yönelen araştırmacılar hem de Alevi inanç sisteminin kavramsal çerçevesini derinlemesine incelemek isteyen okuyucular açısından önemli bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

AKIN, Bülent (2025). *Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-1 (Teolojik Temeller-Mitik Köken-Tasavvufi Yapı)*. Çanakkale: Paradigma Akademi.

Ersal, Mehmet (2015). *Veli Baba Sultan Ocağı*. Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü. 393 Sayfa. ISBN: 3-939372-41-7.

Elif DURAN *



Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tarihsel süreç içerisinde belirli inanç ve uygulamalar temelinde şekillenmiştir. Bu sürekliliğin sağlanmasında ve kurumsal yapının oluşmasında ocak sistemi belirleyici bir işleve sahiptir. Alevi topluluklarında ocaklar, inançsal rehberliğin yanı sıra toplumsal düzenin kurulması, ahlaki değerlerin aktarılması, ritüellerin sürdürülmesi ve kolektif belleğin korunması gibi temel işlevleri

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, elifdurannn8@gmail.com, ORCID: 0009-0004-2457-0822.

üstlenen merkezî yapılarıdır. Bu nedenle ocak sistemi, Alevi-Bektaşî geleneğinin hem inanç yapısını hem de kültürel dokusunu anlamada temel bir referans noktasıdır.

Ocak merkezli hiyerarşik yapı; dede-talip ilişkisi, musahiplik kurumu, erkân ve cem pratikleri aracılığıyla topluluğun iç düzenini ve normatif sınırlarını belirlemiştir. Bu yapı, bireyin topluluk içindeki konumunun tanımlanmasında, toplumsal uyumsuzlukların çözümünde ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Böylece ocaklar, Alevi toplumunda sosyal ve ahlaki düzenin taşıyıcı unsurlarından biri hâline gelmiştir.

Bu bağlamda Alevi-Bektaşî inanç sistemi, ocak sistemi üzerinden ele alınmaktadır. Ocaklar üzerine yapılan çalışmalar; sözlü kültürün işleyişi, kutsalın kuşaktan kuşağa aktarımı ve geleneksel yapıların modernleşme sürecindeki dönüşümü gibi konulara da katkı sunmaktadır. Özellikle kentleşme, göç, modernleşme ve kurumsallaşma süreçlerinin Alevi-Bektaşî toplulukları üzerindeki etkileri, ocak sisteminin günümüzdeki işlevsel dönüşümünü incelemeyi önemli bir araştırma alanı hâline getirmiştir.

Mehmet Ersal'ın kaleme aldığı *Veli Baba Sultan Ocağı* adlı eser, ulaştığı bulgular itibarıyla teorik ve karşılaştırmalı değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Çalışmada Veli Baba Sultan Ocağı; tarihsel kökenleri, inanç pratikleri, ritüel yapıları, dede-talip ilişkileri ve güncel dönüşümleriyle birlikte bütüncül bir bakış açısıyla incelenmektedir. Bu yaklaşım, mikro düzeyde bir ocak incelemesi sunarken makro düzeyde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yapısal dinamiklerine dair çıkarımlar yapılmasına katkı sağlamaktadır.

Eserin öne çıkan yönlerinden biri, ocak sistemini dönüşen, değişen ve toplumsal koşullara uyum sağlayan canlı bir kültürel yapı olarak ele almasıdır. Bu yaklaşım, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yaşanan güncel dönüşümlerin daha net biçimde okunmasına olanak tanımaktadır. Bu yönüyle Veli Baba Sultan Ocağı, Alevi-Bektaşî araştırmaları literatüründe yöntemsel açıdan önemli bir konuma sahiptir.

Eserde; ritüellere ilişkin görsel malzemeler kullanılması, ritüellerin görsel malzemelerle desteklenmesi, aktarım süreçlerini somutlaştıran dikkat çekici bir ayrıntı olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle eser alandaki çalışmalardan ayrılan özgün bir nitelik taşımaktadır. Eserde sunulan veriler ve değerlendirmeler doğrultusunda,

ocak sisteminin Alevi toplulukları içindeki merkezi rolü ile bu yapının günümüz koşullarında aldığı biçimler halk bilimsel bağlamda ele alınmaktadır.

Çalışmanın temel gayesi, Veli Baba Sultan Ocağı'nın tarihsel oluşum sürecini, ocak silsilesini ve bu silsilenin günümüzde nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymaktır. Yazar, bu amacı doğrultusunda ocak kavramını güncel toplumsal koşullar içerisinde yeniden üretilen dinamik bir yapı olarak değerlendirmektedir.

Bu yaklaşım, Alevilik-Bektaşilik çalışmalarında uzun süre hâkim olan statik gelenek anlayışının dışına çıkmaktadır. Ersal, ocak sistemini değişmez bir yapı olarak sunmak yerine; tarihsel koşullar, toplumsal dönüşümler ve bireysel deneyimler doğrultusunda sürekli yeniden şekillenen canlı bir yapı olarak ele almaktadır. Bu yönüyle eser, Alevi-Bektaşi geleneğini süreklilik ve güncellenme ekseninde tartışmaya açmaktadır.

Veli Baba Sultan Ocağı adlı çalışma, yöntemsel açıdan alan araştırmasına dayalı olmasıyla dikkat çekmektedir. Ersal, ocak mensuplarıyla gerçekleştirdiği görüşmeler, sözlü anlatılar ve ritüel gözlemler aracılığıyla elde ettiği verileri, yazılı kaynaklar ve mevcut akademik literatürle birlikte değerlendirmektedir. Bu yöntem, halk bilimi disiplininin temel ilkeleriyle uyumlu bir çerçeve oluşturmaktadır.

Sözlü kaynaklar, çalışmada kültürel belleğin temel unsurları olarak ele alınmaktadır. Mehmet Ersal'ın *Veli Baba Sultan Ocağı* adlı eseri üç ana bölümden ve alt başlıklardan oluşmaktadır. Birinci bölümde, Veli Baba Sultan Ocağı'nın tarihsel arka planı, mekânsal özellikleri ve oluşum süreci üzerinde durulmakta; ocağın Alevi-Bektaşi inanç sistemi içerisindeki konumu açıklanmaktadır. İkinci bölüm, "Veli Baba Sultan Ocağında Dinî Hayat" başlığı altında, cem erkânı, ritüel uygulamaları, dede-talip ilişkisi ve inanç pratikleri ekseninde ocağın dinî yapısını incelemektedir. Üçüncü bölümde ise "Alevi-Bektaşi İnanç Sisteminde Hukuk -Veli Baba Sultan Ocağı Ahitnamesi" başlığı çerçevesinde- ahitname metni üzerinden Alevi-Bektaşi geleneğinde hukuk anlayışı, toplumsal düzen ve normatif yapı değerlendirilmektedir.

Eserde Veli Baba Sultan figürü, tarihsel ve menkıbevi boyutlarıyla ele alınmaktadır. Veli Baba Sultan'a atfedilen anlatılar, Alevi-Bektaşi geleneğinde kutsallık ve otorite inşasının önemli araçları olarak değerlendirilmektedir. Bu anlatılar, ocağın meşruiyetini sağlayan temel unsurlar arasında yer almaktadır ve ocak silsilesinin sürekliliğini teminat altına almaktadır.

Çalışmada ocak yapısı içerisinde dedelik kurumu, talip–pir ilişkisi ve erkân pratiği ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Veli Baba Sultan Ocağı örneğinde dedelik, yalnızca ritüel yöneten bir otorite olmaktan ziyade toplumsal düzeni sağlayan ve inançsal bilgiyi aktaran bir figür olarak ele alınmaktadır.

Taliplik ilişkileri ise toplumsal dayanışma ve aidiyet bağlamında değerlendirilmektedir. Ersal, bu ilişkileri diğer Alevi ocaklarıyla karşılaştırarak Veli Baba Sultan Ocağı'nın özgün yönlerini ortaya koymaktadır.

Eserin önemli bir bölümü, cem ritüelleri ve erkân uygulamalarına ayrılmıştır. Bu bağlamda deyişler, nefesler ve menkıbeler, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel taşıyıcı unsurları olarak ele alınmaktadır. Âşıklık geleneği ile ocak sistemi arasındaki ilişki, sözlü kültürün kuşaktan kuşağa aktarımı açısından değerlendirilmektedir. Ritüellerin toplumsal işlevi, eserde özellikle vurgulanan bir diğer husustur. Cemler ve erkânlar, bireysel inanç tezahürlerinin ötesinde, kolektif kimliğin yeniden üretildiği mekânlar olarak yorumlanmaktadır.

Çalışmanın dikkat çekici yönlerinden biri, Veli Baba Sultan Ocağı'nın günümüzde karşılaştığı dönüşüm süreçlerini görünür kılmasıdır. Kentleşme, göç ve modern yaşam koşulları, ocak yapısının işlevini doğrudan etkilemektedir. Ersal, bu süreci yeniden yapılanma ve uyum çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, çalışmanın güncel Alevilik tartışmalarıyla doğrudan ilişki kurmasını sağlamaktadır. Eserde ritüellere ilişkin görsellerin kullanılması ise bu dönüşümün gündelik uygulamalar üzerinden daha somut biçimde izlenmesini mümkün kılmaktadır.

Sonuç olarak Mehmet Ersal'ın kaleme aldığı *Veli Baba Sultan Ocağı*, zengin saha verilerini yazılı ve görsel belgelerle destekleyen çok katmanlı bir araştırma niteliği taşımaktadır. Çalışma, ocağın tarihsel ve inançsal özelliklerinin yanı sıra ocak sisteminin güncel ritüel hafızasına da değinmektedir. Yazarın yüksek lisans tezinden hareketle genişletilerek hazırlanan eser, saha verileri, sözlü kaynakları, görsel ve yazılı belgeleri birlikte değerlendirerek disiplinler arası bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Alan araştırmasına dayalı çalışmada yazar, Isparta/Senirkent merkezli ocak mensuplarıyla gerçekleştirdiği mülakatlar, sözlü anlatılar ve ritüel uygulamalardan elde ettiği saha verilerini; yazılı kaynaklar ve mevcut akademik literatürle birlikte değerlendirerek halk bilimi disiplinine uygun sistematik bir analiz çerçevesi ortaya koymaktadır.

Kitabın öne çıkan özelliklerinden biri, ritüel uygulamalarının görsel malzemelerle de desteklenmesidir. Ritüellere ilişkin fotoğrafların kullanılması, anlatılan uygulamaların somut biçimde takip edilmesine imkân sağlamaktadır ve çalışmaya değer kazandırmaktadır. Bu yönüyle eser, ritüellerin görsel olarak kayıt altına alınması bakımından alandaki önemli örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Çalışmada yer alan verilerin büyük ölçüde sahadan derlenmiş olması da eserin dikkat çeken yönleri arasındadır. Ocak mensuplarıyla gerçekleştirilen görüşmeler, sözlü anlatılar ve gözleme dayalı veriler, halk bilimi disiplini çerçevesinde Veli Baba Sultan Ocağı'nın güncel durumunun bütüncül biçimde ortaya konulmasına katkıda bulunmaktadır. Böylece eser, yaşayan bir kültürel yapının günümüzdeki görünümünü etnografik bir çerçevede kayıt altına almaktadır.

Mehmet Ersal'ın *Veli Baba Sultan Ocağı* adlı eseri, Alevi-Bektaşî araştırmaları literatürüne önemli katkılar sunan bir çalışma olarak değerlendirilmektedir. Ocak merkezli yaklaşımı, saha araştırmasına dayanan verileri ve ritüel uygulamalarını görsel malzemelerle destekleyen yapısıyla eser, halk bilimi araştırmacıları ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerine çalışan araştırmacılar için önemli bir başvuru niteliği taşıyan bir kaynak konumundadır.

Kaynakça

ERSAL, Mehmet (2015). *Veli Baba Sultan Ocağı*. Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü.

Dergi Yazı Teslim Kuralları

1. Dergiye gönderilecek yazılar, Word (6,0 ve üstü sürüm, IBM uyumlu) programında yazılmış olmalıdır.
2. Yazılar, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır.
3. Makalelerin kaynakça ile birlikte 25 sayfayı geçmemesi tercih edilir. Makalelerin yazım dilinin dışında 250-500 kelime civarında İngilizce ve Türkçe özetleri de yazıyla birlikte gönderilmelidir. Dergiye gönderilecek özetlerin Almancaya çevrilmesi tarafımızca yapılacaktır. Özetle, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.
4. Gönderilecek yazıların başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil, makaleye iliştilirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı, yazarın adresi, telefonu, varsa el-mek adresi ve faks numarası yer almalıdır.
6. Hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, yazılarında bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
7. Yazının yayımlanması konusunda son karar dergi yayın kuruluna aittir.

Yayın kurulu kararına ilişkin bir mektup, hakem değerlendirmelerinin birer fotokopisiyle birlikte en kısa sürede yazarlara gönderilir.

Yazıların Gönderileceği Adres:

Alevî-Bektaşî Kültür Enstitüsü

Adres: Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek(E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Kaynakların Düzenlenmesi

Metin içinde kaynak gösterme

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi dipnot sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazarın veya yazarların soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir. Atıf dışında açıklama gerektiren durumlarda son not ya da metin altı dipnot kullanılabilir. Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; a.g.e., a.g.m. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Akın, 2012: 19-20).
2. Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur. Örnek: Bruinessen (2011: 57), bu konuyla ilgili bir takım açıklamalar yapmaktadır.
3. Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Örnek: (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Kılıç vd., 2007: 149).
5. Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır. Bu not içinde yapılacak göndermelerde de yukarıdaki yöntem uygulanmalıdır.

Kaynakçanın Düzenlenmesi

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.
2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

İki Yazarlı Kitap

BARZUN, Jacques ve Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Çeviri Kitap

BALIVET, Michel (2011). *Şeyb Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Dergide Makale

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Yayımlanmamış Tez

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Tebliğ

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. *Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Kaynak Kişi

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi’nin Temin Edilebileceği Yer

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek (E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

Paper Formatting Guidelines

1. Manuscripts must be written in Word 6.0 and further versions (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman font with the 12 font size and 1,5 line space.
3. Manuscripts are best if they do not exceed 25 pages. Abstracts in Turkish and English, approximately 250 - 500 words, must also be sent to the board. The translations of the abstracts to German language will be made by us. Abstract should cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Manuscripts must be originally sent to the board, and no other places for publication or evaluation.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s) address(es), phone number, and fax number or e-mail (if any).
6. Manuscripts might need correcting upon the evaluations of the referees of the journal.
7. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluations as soon as possible.

Manuscripts must be sent to:

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanyada Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail:

abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Citations

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's name, date of publication, and page number is given. If a source is cited many times, parantheses are given in stead of "ibid, idem, op. cit. etc.". For example, Bruinessen (2011: 57).
2. If the author's name is mentioned, without quotations, the following is done: Aksüt (2009: 57), gives some examples about the subject.
3. If cited source is of two authors, both are given for example, (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. If cited source is of more than two authors, "et als." is used. For example, (Kılıç et als., 2007: 149).
5. If source cited are more than one they must be separated by a semi-colon, (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Additional information must be given on the same page and enumerated 1, 2, 3. Citations in them must follow the above guidelines.

References

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in an chronological order from the oldest to the newest. Sources of the same years must be given letters "a, b, c,..."

Book

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Translated book

BALIVET, Michel (2011). *Şeyb Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*. Trans. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Book with two writers

BARZUN, Jacques and Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

A journal article

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Unpublished thesis

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Conference paper

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Oral Sources

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Address where Journal of Alevism-Bektashism Studies can be obtained

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanyada Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail: abk.enstitusu@gmx.net

**ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Uluslararası Süreli Yayın