



**T.C.
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI**

**TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK ERZİNCAN
ALEVİLERİNDE MUSAHİPLİK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Selçuk GÜNDÜZ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Gönül REYHANOĞLU

Hatay-2018



**T.C.
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI**

**TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK ERZİNCAN
ALEVİLERİNDE MUSAHİPLİK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Selçuk GÜNDÜZ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Gönül REYHANOĞLU

Hatay-2018

ONAY

SELÇUK GÜNDÜZ tarafından hazırlanan **“TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK ERZİNCAN ALEVİLERİNDE MUSAHİPLİK”** adlı bu çalışma jüri tarafından lisansüstü öğretim yönetmeliğinin ilgili maddelerine göre değerlendirilip oybirliği/oyçokluğu ile **TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALINDA YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

30/07/2018

Jüri Üyeleri	İmza
Dr. Öğr. Üyesi Gönül REYHANOĞLU (Tez Danışmanı-Başkan)	
Doç. Dr. Adem KOÇ (Üye)	
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kürşat TÜRKAN (Üye)	

Selçuk GÜNDÜZ Tarafından Hazırlanan **“TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK ERZİNCAN ALEVİLERİNDE MUSAHİPLİK”** adlı tez çalışmasının yukarıda imzaları bulunan jüri üyelerince kabul edildiğini **onaylarım**.

Enstitü Müdürü

T.C
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezde yer alan bilgilerin tamamının akademik kurallara ve etik ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Söz konusu kural ve ilkelerin gereği olarak tezde yararlandığım eserlerin tamamına uygun bir şekilde atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(30/07/2018)

İmza

Selçuk GÜNDÜZ

TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK ERZİNCAN ALEVİLERİNDE MUSAHIPLİK

Selçuk GÜNDÜZ

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Gönül REYHANOĞLU

ÖZET

Musahiplik, sanayi öncesi toplumlarda görülen sanal akrabalık temelinde bir toplumsal dayanışma kurumudur. Sanal akrabalıklar toplumsal yaşamda bireylerin yaşamlarını kolaylaştıran ve nüfuz alanını genişleterek ihtiyaç halinde başvurabilecekleri bir sosyal sermaye kaynağıdır. Mitik- inançsal birtakım anlatılar ve metafiziksel anlamlar taşıyan ritüeller eşliğinde ikrâr verilerek kurulan bu toplumsal dayanışma kurumu, dâhil olan tarafları bağlayıcılığı toplumsal normlar ve metafiziksel güçler tarafından belirlenen babasoylu bir akrabalık sistemine dâhil eder. Kutsal kabul edilen musahiplik taraflara birtakım yükümlülükler üstler ve taraflar arasında ölene kadar sürecek bir dayanışma zemininin oluşmasını sağlar.

Çalışmada alan araştırması yöntemi kullanılmış olup Erzincan'da 2017 ve 2018 yıllarında katılımlı/katılımsız gözlemler ve mülakatlar yoluyla veriler toplanmıştır. Kartopu yöntemiyle toplamda seksen (80) kişiye ulaşılmış, mülakatlar daha sonra analiz edilmek üzere kayıt altına alınmıştır. Elde edilen veriler, hiçbir müdahalede bulunulmadan, görüşülen kişilerin izni dâhilinde çalışmada kullanılmıştır.

Bu tezde Erzincan örneğinde Aleviliğin başat kurumlarından musahipliğin toplumsal yaşamda ne anlama geldiği ve nasıl bir işlev gördüğü, musahipliğin kuruluş süreci ve yükümlülükleri, sahada derlenen somut örnekler ile aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında musahiplik, kurumu tamamlayan evlilik, akrabalık, kadın ve ritüeller gibi başlıklar aracılığıyla ele alınmış ve kurumun günümüzdeki durumu aktarılmaya çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER

**Musahiplik, Sanal Akrabalık, Alevilik, Dayanışma, Sosyal Sermaye,
Mekanik Dayanışma, Erzincan**

THE SOCIAL INSTITUTION ‘MUSAHIPLIK’ IN THE ALAWITE COMMUNITY IN ERZINCAN

Master’s Thesis, Selçuk GÜNDÜZ

Turkish Language and Literature Department, 2018

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Gönül REYHANOĞLU

ABSTRACT

Musahiplik is a social solidarity institution on the basis of the fictive kinship seen in pre-industrial societies. Fictive kinships are a source of social capital that facilitates the lives of individuals in social life and that provides support on demand by expanding one’s social networks. This social solidarity institution, founded on the mythic-belief system and performed with the rituals of metaphysical significance incorporates the parties into a system of biological kinship that is patriarchal, determined by social norms and metaphysical powers. The sacred friendship imposes a number of obligations on the parties and provides a basis for solidarity that will last until death.

The method used in the study is field work. The data were collected in Erzincan by participant / non-participant observations and interviews held in 2017 and 2018. Eighty (80) people were reached with the snowball method and the interviews were recorded for later analysis. The data used in the study were used within the consent of the interviewees without any change.

In this study, the aim was to explain what the institution of musahiplik means in social life in Erzincan and how it functions, the process of establishment and obligations of musahiplik with concrete examples compiled from the field work in Erzincan. In addition, musahiplik was portrayed with the titles such as marriage, kinship, women and rituals which are a part of the institution and finally the current situation of the institution was revealed.

KEY WORDS

**Musahiplik, Fictive Kinship, Alevism, Solidarity, Social Capital, Mechanical
Solidarity, Erzincan**

ÖN SÖZ

Kan bağına dayalı akrabalık sisteminin sonradan sosyal yaşam içerisinde kurgulanmasıyla oluşturulan sanal akrabalıklar ekonomik yaşam biçiminin toprağa dayalı olduğu topluluklarda dayanışmayı/yardımlaşmayı gözeten toplumsal bir dayanışma kurumudur. Bu kurumlar sosyal yaşamda maddi ve manevi gibi belli ihtiyaçlara ve sorunlara cevap verirler. Musahipliğin de toplumsal dayanışmayı esas alan bir sanal akrabalık sistemi ve özellikle endüstri öncesi topluluklara ait bir kurum olduğu söylenebilir.

Musahiplik, Anadolu Alevilerinde iki kişi veya iki çiftin iradesiyle ailelerin bir sanal akrabalık sistemine dâhil olduğu ve tarafların bu birliktelikte karşılıklı olarak yarar sağladığı inançsal ve toplumsal normlara bağlı sosyal sermaye kaynağı bir dayanışma kurumudur.

Musahiplik genel olarak Alevilik üzerine yapılmış yazın içerisinde kitap bölümü olarak yer almış ve buralarda musahiplik daha çok yol gereği düzleminde betimlenerek teorik olarak ele alınmıştır. Buna göre musahipliğin bir dayanışma kurumu olmasının somut verilerden soyutlanarak anlatılmaya çalışıldığı görülmüştür. Birtakım yazında da kökeni ile ilgili fikirler geliştirilmeye çalışılmıştır. Kurumun sahada uygulanma şekline, farklılıklarına ve çeşitliliğine, diğer olgu ve kurumlarla olan ilişkisine değinen ve toplumun kuruma bakış açısını veren bütünlükçü bir çalışma ise hemen hemen yoktur.

Anadolu Alevilerinin başat kurumlarından bir tanesi olarak musahiplik, mürşit- pir-rehber-talip zincirinde birlik ve beraberliğin sağlandığı toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır. Şehirleşme birçok toplumsal kurumu olduğu gibi musahipliği de olumsuz etkilemiştir. Buna rağmen musahip tutanların oranı eskiye kıyasla bir düşüş gösterse de kurum, kutsiyeti ve anlamını toplum içinde farklı nedenlere bağlı olarak hala muhafaza etmektedir. Bunun yanında yeni nesil arasında arkadaşların birbirini çağırarak için kullandıkları bir ifade şeklini aldığı da belirtmek gerek. Bu noktada musahiplik, bir yandan yeni nesil arasında geleneği devam ettirme ve arkadaşlık bağlarını koruma gayesiyle varlığını devam ettirirken bir yandan da terim daha çok arkadaşlar arasındaki samimiyete göndermede bulunan bir mahiyet kazanmıştır.

Öncelikle Alevi inancında önemli bir yere sahip olan bir kurumun yazındaki eksiklerini tamamlama isteği ve kurumu geliştirdiği toplumsal yapı içinde işlevsel

anlamı itibariyle ortaya koyma amacı çalışmayı hazırlamamızda temel motivasyonumuz olmuştur.

Akrabalık sosyal bir olgudur, kan bağı tek başına yeterli değildir. İlişkilerinizi sevgi ve saygı ile beslediğiniz takdirde bir bağ kurarsınız. Buna ister sosyal sermaye, ister sanal akrabalık ister başka bir şey deyin. Bütün bu ilişkiler ancak sevgi ile beslendiği takdirde gelişir. Alan araştırması sırasında musahipleri ile ilgili olarak en çok duyduğum şekliyle ‘Her şeyin başı sevgi, önce seveceksin’. Sadece tezin oluşum aşamasında değil, burada bulunduğumdan beri bazen kurumsal kimlikleriyle bazen de ‘bir yakınım’ kimliğiyle hayatıma dokunan insanlar oldu. Bu süreçte, yüzünden gülümsemesini hiç düşürmeyen, benden sevgisini, desteğini ve emeğini sadece tez süresince değil hiçbir zaman esirgemeyen, zaman yönetimini ve çalışkanlığını örnek aldığım ve birlikte çalıştığımız için kendimi şanslı hissettiğim danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Gönül Reyhanoğlu hocama çok teşekkür ediyorum. Her daim üretmeye devam eden, çalışma disiplini örnek aldığım, bu süreçte desteğini ve değerli tecrübelerini sevgi ile açan Prof. Dr. Jale Öztürk hocama katkılarından ve yardımlarından dolayı çok teşekkür ediyorum. Tezi inceleyen ve değerli fikirlerini paylaşan Tez Savunma Jürimde yer alan Doç. Dr. Adem Koç ile Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Kürşat Türkan’ a, yine bu süreçte fikirlerinden ve tecrübelerinden yararlandığım Doç. Dr. Mustafa Çapar’a ve Dr. Öğr. Üyesi Cenk Güner’e katkılarından dolayı çok teşekkür ediyorum. Aynı şekilde ilgi ve anlayışlarından dolayı bölümümüzdeki tüm hocalarıma teşekkür ediyorum.

Tezin başından itibaren her zaman desteğini gördüğüm ve hissettiğim öncelikle ablama katkılarından dolayı çok teşekkür ediyorum. Tez süresince manevi desteklerini hep hissettiğim aileme ve alan araştırmalarımnda vakitlerini ayırıp beni kaynak kişilere ulaştıran arkadaşlarım Yağmur Ülkmen ve Dilek Eroğlu’na, enişteme ilgilerinden dolayı ayrıca teşekkür ediyorum. Aynı koridoru paylaştığımız diğer bölüm hocalarına da ilgilerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Tezimle ilgili sıkıntılarımı anlattığım, sorunlarımı paylaştığım tezin projelendirilme aşamasında yardımlarını aldığım yüksek lisans arkadaşlarıma ve beni yine bıkmadan dinleyen, vakit ayırıp yardımcı olan asistan arkadaşlarıma da teşekkür ediyorum.

Son olarak tez süresince telefonlarıma dönüş yapan, sorularımı yanıtsız bırakmamaya çalışan ve yardımcı olan Binali Bircan ve Sadık Düzgün'e sonra da kapılarını bana açıp vakit ayıran bütün kaynak kişilerime tek tek teşekkür ediyorum.



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ARAŞTIRMA SAHASI HAKKINDA GENEL BİLGİLER	3
1.1. Araştırmanın Konusu	3
1.2. Araştırmanın Amacı	3
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	3
1.4. Kavramsal Çerçeve	6
1.5. Araştırma Sahası Hakkında Genel Tarihi ve Coğrafi Bilgiler	7
1.6. Alevilik Tarihi.....	10
1.7. Ocaklar ve Musahiplik	16
1.8. Musahipliğin Yer Aldığı Bazı Çalışmalar.....	19
İKİNCİ BÖLÜM.....	23
2. SANAL AKRABALIK VE MUSAHİPLİK.....	23
2.1. Sanal Akrabalık.....	23
2.2. Musahiplik	29
2.2.1. Musahiplik Nedir?.....	29
2.2.2. Musahipliğin Kökeni.....	33
2.2.2.1. Musahipliğin İnançsal Temelleri.....	33
2.2.2.2. Musahipliğin Tarihsel Kökeni ve Diğer Benzer Sanal Akrabalıklar	34
2.2.3. Musahip Olabilmenin Şartları	38
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	39

3. ERZİNCAN'DA MUSAHIPLİK KURUMU	39
3.1. Musahip Olma Şekilleri	39
3.1.1. Çocukların Babaları veya Yakınları Tarafından Musahip Tutulması	39
3.1.2. Daha Önce Musahip Olunan Aile ile Tekrardan Musahip Tutmak	40
3.1.3. Arkadaşken Musahip Tutma	42
3.1.4. Evlilik Sonrası Musahip Tutma	44
3.2. Musahip Olma Nedenleri	45
3.2.1. İnançsal Etkenler	45
3.2.2. Arkadaşlık ve Akrabalık Bağlarını Koruma	46
3.2.3. Geleneği Devam Ettirme	47
3.3. Musahiplik Ritüelleri	48
3.3.1. Görgü Cemi	52
3.3.2. Kurban	63
3.3.3. Dua Alma ve Lokma Yoluyla veya Sabun- Bıçak- Havlu Üçlüsüyle Musahiplik Tutma	64
3.4. Musahiplikte Kutsallık ve Ceza	66
3.4.1. Tarık'ın Kutsallığı	70
3.4.2. Evlilik Yasağı	74
3.5. Musahiplerin Birbirlerine Karşı Yükümlülükleri	81
3.5.1. Kız İsteme/ Kız Verme	81
3.5.2. Doğum, Düğün ve Cenazelerde Hizmet	82
3.5.3. Musahiplerin Sağdıç Olarak Rolü	83
3.5.4. Bireylerin Musahiplerinin Akrabalarıyla İlişkileri	84
3.5.5. Özel Günlerde Musahiplerin Yükümlülükleri	85
3.6. Musahipliğin İşlevleri	86
3.6.1. Dayanışma Kurumu Olarak Musahiplik	86
3.6.2. Arkadaşlık/ Akrabalık Bağını Koruma	103

3.6.3. Evliliği Özendirme	104
3.6.4. Musahiplik ve Toplumsal Kimlik	106
3.7. Musahiplikte Kadının Yeri.....	108
3.8. Şehirleşmenin Musahiplik Üzerinde Etkisi.....	111
SONUÇ VE TARTIŞMA	116
EKLER.....	122
Ek- 1 Görseller	122
Ek- 2 Kaynak Kişiler.....	127
KAYNAKÇA.....	131



GİRİŞ

Sosyal kurumlar insan hayatında önemli bir yer teşkil eder. Sosyal bir varlık olan insan, karşılıklı ilişkiler geliştirdiği gruplar içinde yaşar ve başkalarının yakınlığına davranışsal, zihinsel ve duygusal olarak müsaade eden bir yapıya sahiptir (Foley, 2001: 172). Buna göre insan, türüyle hayatı boyunca iletişim ve dayanışma gibi birçok etkinlik içerisinde bulunur, bulunmak zorundadır. Tarih öncesi zamanlara ait devasa yapı taşlarının yapımından taşınmasına grup birliğine duyulan yardımlaşma (Renfrew, 2001: 103) bugün de sosyal hayat içerisinde belli bir amaca ulaşma noktasında gerekliliğini sürdürmektedir. Toplumsal kurumlar, belli ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkar ve kaybolabilirler (Foley, 2001: 171). Buna göre musahipliğin de toplumsal bir gereksinim sebebiyle ortaya çıktığı ve günümüze kadar devam ettiği söylenebilir. Musahiplik, birtakım ritüeller eşliğinde yemin niteliğinde ikrâr verilerek kurulan, inançsal ve toplumsal normlara bağlı ölene kadar devam eden bir dayanışma kurumudur. Bu sanal akrabalığın kurduğu bağlar aynı zamanda bir sosyal sermaye kaynağıdır.

Alevilikle ilgili yazılmış çalışmalarda veya sadece musahiplik üzerine hazırlanmış çalışmalarda musahiplik genel olarak betimlenmiş fakat çoğunlukla bir dayanışma kurumu olduğu tanım ve açıklamalarıyla sınırlı kalmış ve bu dayanışma biçimine dair sahadan derlenen verilerle somutlaştırılmamıştır. Başka bir ifade ile mevcut literatür bu anlamda musahipliğin toplumsal yaşamda nasıl bir rolü olduğu ve bireylerin hayatlarını nasıl kolaylaştırdığı ve toplumsal yaşamı nasıl organize ettiği gibi sorulara alandan derlenen somut verilerle cevap vermekten ziyade musahipliği betimlemekle yetinmiştir.

Bu çalışmada Erzincan örneğinde Aleviliğin başat kurumlarından musahipliğin betimlenmesi, musahipliğe ilişkin öğelerin ve ritüellerin ortaya konması, meydana geldiği toplumsal yaşam biçiminin anlaşılacak bu yapı içinde ne manaya geldiği ve nasıl bir rol üstlendiğinin açıklanması hedeflenmiştir. Buna göre bu çalışmada musahipliğin, sahadan derlenen somut örneklerle dayanışma kurumu olarak toplumsal hayatta ne işe yaradığı ortaya konulmaya çalışılmış ve musahiplik, kurumu meydana getiren bütün öğeleriyle ele alınmış ve açıklanmıştır. Bunun yanında Erzincan örneğinde bir toplumsal kurumun kendisini meydana getiren yapılar ve eklemlendiği diğer toplumsal kurumlarla olan mekanik işleyişi analiz edilmeye çalışılmış ve bölge insanının evren tasavvurunun ortaya konularak,

kurumun orada yaşayanların hayatında nasıl bir yeri olduğunun gösterilmesi ve gelecekte yeri olup olmayacağı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Buna göre ilk bölümde çalışmanın amacı, yöntemi ve araştırma sahası hakkında genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ilk olarak sanal akrabalığın, mekanik dayanışmanın hâkim olduğu ve toprağa dayalı bir ekonomik yaşam biçiminin sürüldüğü topluluklar arasında bir dayanışma biçimi olduğu ortaya konmuş, bu dayanışma biçimi sosyal sermaye ile kavramsallaştırılmış ve daha sonra musahiplik bu ilişki içinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle akrabalık ve sanal akrabalık nedir soruları cevaplanmaya çalışılarak bir sanal akrabalık olarak değerlendirdiğimiz musahipliğin neden bir sanal akrabalık biçimi olduğunun gerekçeleri açıklanmıştır. Bunun yanında eski Türk kültüründeki diğer kurumlarla arasındaki benzerlikler ortaya konarak musahipliğin bu kurumların devamı olabileceği ve dünyadaki örnekleri verilerek toplumsal ihtiyaçlara cevap veren bir kurum olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde Erzincan'da alan araştırması sonrası elde edilen verilere istinaden musahiplik tüm yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Musahiplik kararını kimin verdiği, kiminle musahip tutulacağının nasıl belirlendiği, musahiplik kararı verilirken belirleyici olan nedenler, ikrâr verilirken bu ikrâra eşlik eden ritüeller ve musahipliğe atfedilen kutsallıklar ve yaptırımlar, kurum içerisinde evlilik yaşağının hangi değişkenlere bağlı olarak uygulandığı, musahiplerin zaman ve mekâna göre tanımlanmış yükümlülükleri, musahipliğin güncel durumu, kurumun Erzincan Alevileri arasında toplumsal yaşamda ne tür bir işlev gördüğü açıklanmış daha sonra musahipliğin sosyal sermaye kaynağı bir dayanışma kurumu olduğu sahada derlenen somut örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Son olarak bu bölümde kadının musahiplikte yeri ve şehirleşmenin musahiplik üzerinde etkisi verilerek musahipliğin neden bugün zayıflama temayülü gösterdiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ARAŞTIRMA SAHASI HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.1. Araştırmanın Konusu

Musahiplik, diğer adıyla yol kardeşliği, tarafların dede karşısında ritüeller eşliğinde yol gereği birbirilerine karşı hayatları boyunca bağlı kalacaklarına dair ikrâr vererek kurdukları bir kardeşlik kurumu, yol kardeşliğidir. Musahiplik babasoylu bir akrabalık analogisinin kurgulandığı toplumsal bir dayanışma biçimidir. Bu akrabalığa dâhil olanlar kurallarının toplumsal ve metafiziksel olarak belirlendiği birtakım yükümlülükler altına girer. Bu bağlamda bir sanal akrabalık olarak musahiplik dayanışma ve sosyal sermaye bağlamında değerlendirilmiş ve kuruluşundan günümüzdeki durumuna kadar tüm yönleriyle ele alınmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı öncelikle Erzincan örneğinde Alevi inancında önemli bir yeri olan musahiplik kurumunu betimlemek ve Erzincan Alevileri örneğinde musahiplik kurumu ve bu kuruma ilişkin tüm öge ve olguları Türk folkloruna açmaktır. Bunun yanında musahipliğe ilişkin öge ve olguları analiz ederek kurumun içinde geliştiği toplumsal yapıyı anlamak, etkileşimde olduğu diğer toplumsal kurumlarla olan bağlantısını göstermek ve dayanışma, sanal akrabalıklar ve sosyal sermaye düzleminde toplumsal kurumların işleyişinin anlaşılması amaçlanmıştır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın amacı bir sanal akrabalık olarak musahipliğin, var olduğu toplumsal yapı içinde anlamı, nasıl oluştuğu, orada yaşayanların bu kuruma bakış açısı, kurumun toplumsal yaşamı nasıl organize ettiğini göstermek ve sosyal sermaye kaynağı bir dayanışma kurumu olduğunu somut verilerle ortaya koymak olduğundan öncelikle sanal akrabalığın ne olduğu anlaşılmaya çalışılmış ve kavramlar aracılığıyla analiz edilmiştir.

Araştırma bir alan araştırması olup 2017 ve 2018 yıllarının farklı dönemlerinde Erzincan Merkez’de katımlı/katımsız gözlemler ve kaynak kişilerle yapılan mülakatlar yoluyla veriler toplanmıştır. Seksen (80) kişiyle görüşülmüş, yapılan mülakatlar kayıt altına alınmıştır. Kaynak kişilerle yapılan mülakatlar tekrar

dinlenilerek yarısından fazlası tüm haliyle not edilmiş geri kalan mülakatlar da gerekli görüldüğü şekliyle not edilmiştir. Kaynak kişilere ait ses kayıtları deşifre edilirken Erzincan ağız özelliklerini taşıyan diyaloglar ağız özelliklerine dikkat edilerek kaydedilmiştir.

Alan araştırmasında kaynak kişilere yönelttiğimiz sorular aşağıdadır:

1. Musahip olmak ne demek, nereden geliyor?
2. Musahip anlamına gelen başka hitaplar var mıdır?
3. Musahip olmanın bir hikâyesi, kökeniyle ilgili bir anlatı var mı?
4. Musahip olmak için cemler düzenleniyor mu?
5. Musahip cemi nasıl yapılır?
6. Musahipleri olmayanlar ceme alınır mı?
7. Ne gibi durumlarda kişi musahip tutamaz?
8. Musahipler aynı ocakta olmak zorunda mıdır?
9. Hangi ocağa bağlısınız?
10. Tarık'la ilgili anlatılar nelerdir? Tarık'a musahibi olmayanlar dokunabilir mi?
11. Tarık altından geçmek ne demek?
12. Musahiplik ilişkisi nasıl kurulur?
13. Ne zaman musahip tutulur?
14. Musahip olunacak kişiyi nasıl belirliyorsunuz?
15. Musahip seçilirken nelere dikkat edilir?
16. Musahibiniz akrabanız mıydı?
17. Neden akraba ile musahip oldunuz?
18. Musahibiniz sizinle aynı köyden miydi?
19. Neden musahip tutma gereği duydunuz?
20. Musahiplerin görevleri nelerdir?
21. Kendinizi neden biriyle böyle bir arkadaşlık kurmak durumunda hissediyorsunuz?
22. Musahip seçerken ne düşündünüz?
23. Musahip olduğunuz kişiye kim karar verdi?
24. Musahibiniz sağdıcınız mıydı? Sağdıç olarak neler yaptı?
25. Musahip olan kişilerin çocukları evlenebilir mi?
26. Musahip olmadan önce de güçlü bir arkadaşlık varsa, olduktan sonra bu arkadaşlıkta neler değişir?

27. Musahip olmak için evli olmak şart mı?
28. Kadınlar musahip tutabilir mi veya seçiminde etkin midir?
29. Kadınlardan rızalık alınıyor mu?
30. Eşinizle beraber görülmeyi neden gerçekleştirmediniz?
31. Musahipliğe dâhil olan kadının yakınları için de evlilik yasağı geçerli midir?
32. Eşlerin ilişkilerinde musahiplik sonrası bir gelişme/değişme oluyor mu?
33. Musahipliğe dâhil olan kadının yakınları için de evlilik yasağı geçerli midir?
34. Musahibinizin çocuklarının size karşı yükümlülükleri nelerdir?
35. Musahip aileler özel günlerde birbirilerine yardım eder mi?
36. Özel bir yere, bir türbe veya yatıra gittiğinizde musahibinizi mutlaka çağırır mısınız? Çağırmasanız ne olur?
37. Musahibinizi (çocuklara yönelik) ziyarete düzenli olarak gider misiniz?
Ziyaret için özel günler var mıdır?
38. Hızır aylarında ziyaretlerde bir şey götürülür mü? Hediye alınır mı?
39. Eskiye kıyasla musahiplikte neler değişti? Bunların nedenleri nelerdir?
40. Musahiplikte küslük olur mu, olursa küslüğü nasıl bir süreç takip eder?
41. Düşkünlük ne demektir, uygulanmakta mıdır?
42. Musahipliği bitirebilir misiniz?
43. Musahiplik bozulabilir mi?

Elbette görüşmelerin ilerleyişine göre farklı sorular sorulmuş ya da mevcut sorularda değişiklikler yapılmıştır.

Araştırmanın yapıldığı saha aynı zamanda çocukluğunun geçtiği yer olduğundan çalışmanın gözlem süreci, mülakatların belli zamanlarda yapılmış olması dışında, yılın dört mevsimine yayılan bir zamanı kapsadığı pekâlâ söylenebilir. Dolayısıyla bireysel deneyimlerim de bu çalışmanın bir parçası olup her ne kadar etik bir yaklaşım benimsenerek çalışma hazırlanmış olsa da alan araştırmasının yapıldığı saha aynı zamanda yaşadığım bir çevre olduğundan emik yaklaşım da kullanılmıştır.

Araştırmanın amacı, musahipliğin bir kurum olarak toplumsal hayatta nasıl bir kurum olarak yer aldığı, toplumun hayatına nasıl bir katkıda bulunduğu yönündeki sorulara cevap aramak üzere oluşturulduğundan görüşülecek kişilerin de genel olarak Alevilik mürşit- pir- rehber- talip zincirinde talip olmasına dikkat

edilmiş ve idealize edilmiş söylemlerden kaçınılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden toplumsal boyutu söz konusu olduğunda sorular taliplere yöneltilmeye çalışılmış ve birebir somut örnekler üzerinden gidilmeye çalışılmıştır. Musahipliğin inançsal boyutunun ele alınması, ritüellerin metafiziksel boyutunun değerlendirilmesi veya ritüellerin kontrolleri yapılmak istendiğinde ise daha çok bu zincirde dedelere sorular yöneltilmiştir. Her yaştan kişilerle mülakat yapılmaya dikkat edilmiş ve güncel boyutunun yakalanması için ise özellikle 20-30 yaş arası kişilerle de görüşülmüştür. Musahiplik her ne kadar erkek tarafından kurulsada kadın da kurumun bir parçasıdır. Bunu musahiplik ritüellerinde de görmek mümkündür. Kadın musahipliğin kuruluşu sırasında etkin olduğu gibi kurumun devamlılığı için kimi zaman erkeğe kıyasla daha çok çaba sarf edebilir. Buna göre alan araştırmalarımız da mülakat yapılacak kişilerin cinsiyetlerinin yarı yarıya olmasına dikkat edilmiştir. Bunun dışında musahiplik bir akrabalık sistemi olarak tüm aileyi kuruma dâhil ettiğinden sadece musahiplik ikrârını verenlerle değil yakınlarıyla da görüşülmeye dikkat edilmiştir.

Musahiplik ritüellerinin gerçekleştirildiği, ikrârın tazelendiği Görgü Cemi'nin, günümüzde sadece taleplerin toplanarak yılda birkaç kez yapılıyor olmasının bu cemler ile ilgili detaylı bir gözlemin yapılması noktasında güçlüklerin doğmasına neden olduğunu söylemek gerek.

Çalışmada ulaşılan her bir kaynak kişiye çalışmanın amacının ne olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Gözlem ve mülakatlar boyunca nitel araştırmanın ön yargılardan bağımsız olma, bireye zarar verecek davranışlar ve söylemlerden kaçınma, bireye saygı, tarafsızlık gibi ilkelere sadık kalınmaya ve genel olarak etik bir yaklaşım benimsenmeye (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 91-95) çalışılmıştır.

1.4. Kavramsal Çerçeve

Çalışmada kullanılan bütün kavramlar uygun başlıklarda açıklanmıştır fakat kimi durumlarda bazı kavramlar ilgili bölümde açıklanacağı için çok öncesinde gerekli yerlerde kavramlar tanımları verilmeden değinilerek geçilmiştir. Burada amaç çalışmayı okumaya başlayacak birinin çalışmanın öncesinde bu kavramlara ilişkin fikir sahibi olmasını sağlamaktır.

Çalışmanın kavramlarından biri sanal akrabalıktır (Fictive Kinship). Sanal akrabalık kan bağına dayalı bir akrabalık sisteminin sonradan kurgulanan bir akrabalığa adapte edilmesi olayıdır. Biyolojik akrabalıkta olduğu gibi sanal akrabalık

da kuşaklar arası aktarılabilir ve musahip aileler birbirilerine babasoylu bir akrabalık terminolojisiyle hitap eder.

Çalışmanın temel kavramlarından bir diğeri ekonomi ve sosyoloji alanında kullanılan sosyal sermayedir (social capital). Para ekonomisinin gelişmediği ya da endüstri öncesi topluluklarda bireylerin en önemli sermayesi insandır. Buna göre sosyal sermaye, toplumsal yaşam içinde, karşılıklı tanışıklığa bağlı bireylerin eylemlerini kolaylaştıran, ihtiyaç halinde başvurabileceği, gayri resmi normlar aracılığı ile güvence altına alınmış kurumsallaşmış sosyal ilişkilerdir. Buna göre bu tür toplulukların dayanışma biçimi sosyal sermaye ile kavramsallaştırılmıştır. Kavram son dönemlerde Antropoloji ve Halk Bilim gibi disiplinlerde kullanılmaya başlanmıştır.

Ritüeller musahipliğin önemli bir parçasıdır ve çalışmada sıkça kullanılan terimlerden bir diğeridir. Ritüel, belli bir nizama sahip, belli aralıklarla tekrar eden, köken olarak mitlere dayandırılan ve aracılıklarıyla ilahi güç ile iletişim kurulduğuna inanılan dinsel davranışlardır.

Çalışmamızda akrabalık derecelerinin belirtilebilmesi için “halka” ifadesi kullanılmıştır. Buna göre ‘ilk halka’, musahiplik ikrârını veren ailelerin ‘amca, dayı, teyze, hala’ gibi en yakın akrabalarını; ikinci halka ifadesi ise bu halka dışında kalanları ifade etmek için kullanılmıştır.

1.5. Araştırma Sahası Hakkında Genel Tarihi ve Coğrafi Bilgiler

Erzincan, denizden 1.185 metre yükseklikte olup etrafı dağlarla çevrili tektonik bir ova üzerine kurulmuştur. Nüfusu yaklaşık olarak 220.000 olup ekonomik gelir kaynağı daha çok hayvancılık ve tarıma dayalıdır. 2012- 2013 verilerine göre Erzincan göç veren iller arasındadır¹. Sahada yetkin kişilerden alınan bilgilere göre Erzincan nüfusunun yaklaşık olarak %35-40’ını Aleviler oluşturmaktadır. Yine kaynak kişilerin aktardığı bilgilere göre bu oran eskiden %50’nin üzerindeyken göçlerle bu oran düşmüştür. Şehir merkezinde özellikle sadece Alevi nüfusunun yaşadığı mahallelerin olduğunu söylemek doğru olmaz zira şehirleşme ile beraber bu belirgin çizgiler bugün kaybolmuştur. Merkez’e bağlı köylerde ise durum biraz daha farklıdır. Kimi köylerde sadece Aleviler yaşamaktayken bazılarında Alevi ve Sünni toplulukların beraber yaşadığı bilgisi alınmıştır. İnternette “<http://www.piryolu.com>”

¹ <http://www.tuik.gov.tr/ilGostergeleri/iller/ERZINCAN.pdf>)

uzantılı bir forumda Erzincan Merkez’de bulunan Alevi köyleri ve belediyeleri² şu şekilde sıralanmıştır:

Mecidiye (Urumsaray), Kurutilek, Keklikkayası, Sütpınar (Ekirek), Caferli, Küçükkağan, Oğulcuk (Ergan), Kılıçkaya (Sürban), Koçyatağı, Ulalar Belediyesi, Üçkonak, Gümüştarla, Ağılözü, Yalınca, Günebakan, Mahmutlu, Sazlıpınar, Balıbey, Yeşilçat (Germili), Beşsaray, Mertekli, Türmenoglu, Binkoç (Cizrini), Tatlısu, Çağlayan Belediyesi, Geçit Belediyesi, Mollaköy Belediyesi, Yoğurtlu Belediyesi, Ahmetli, Aydoğdu, Baltaşı, Çatalören, Çubuklu, Ekinci, Gani Efendi Çiftliği, Gürlevik, Gölpınar, Göyne, Güllüce, Günbağı, Hacı Ali Palangası, Hancı Çiftliği, Handere, Heybeli, Hürrem Palangası, İhdere, Kalecik, Karadiğın, Karatuş, Kilimli, Pekmezli, Pınarönü, Sogukoluk, Söğütözü, Tandırlı, Yeniköy.” (<http://www.piryolu.com/forum/alevi-arastirmalari/1166-erzincan-alevi-koyleri.html>, Erişim Tarihi: 02.08.2018).

Yukarıda da belirtildiği üzere kaynak kişilerce³ de teyit edilen bu köylerin bazılarının tamamını Alevi nüfusu oluşturmaktayken; bazılarında Alevi ve Sünni topluluklar beraber yaşamaktadırlar.

Erzincan’ın adı tarihi kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Bölgenin adı, Ermeni kaynaklarında Erez, Erzng ve Erznga; Bizans kaynaklarında Aringam, Arsingan, Erzingan; Arap kaynaklarında Erzencân şeklinde geçerken Türklerin yerleşmeye başlamasından sonra bölgenin adı Erzingân, Ezirgân olarak telaffuz edilmiş, sonra da günümüzdeki şeklini almıştır (Miroğlu, 1995: 318).

Erzincan’ın ne zaman ve kim tarafından kurulduğu tam olarak bilinmemekle beraber kuruluşundan itibaren Hititlerden Asurlara birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Tarihte Urartulara da ev sahipliği yapan Erzincan daha sonra Asurların saldırılarına karşı direnememiş ve üç yüz yıl süren bir hâkimiyetleri sonrası Urartular yıkılmıştır. Bu tarihlerden sonra bölgeye Bizanslar, Sasaniler ve Emeviler hükmetmiştir. Malazgirt zaferi sonrası Alparslan kumandanlarından Emin Mengücek bölgede Mengücek idaresini kurmuş, Selçuklular daha sonra bu idareye son vererek kendi hâkimiyetini kurmuştur. Mengücekler ve Selçuklular zamanında Erzincan siyasi ve ekonomik olarak Anadolu’nun başlıca şehirleri arasında yer almıştır (Miroğlu, 1995: 319). Selçuklular döneminde burası ordu merkezi haline gelmiştir. Anadolu’da İlhanlı’nın gücünün zayıflaması sonrası aslen Uygur Türklerinden olan Eretnaoğulları beyliği şehrin hakimiyetini ele geçirmiştir. (Göde, 1995: 295- 296). Bu sırada şehir Ahi İne’nin yönetiminde iken daha sonra Pir Hüseyin Bey gelmiş

² Ulalar ve Yoğurtlu gibi kimi belediye ve köylerin tüzel kişilikleri kaldırılarak bu belediyeler, Merkez’e bağlı mahalleler haline getirilmiştir. Buna göre şehir merkezinde Alevi nüfusunun Sünni topluluklardan keskin bir şekilde ayrıldığı yerleşim birimlerinin olmadığı yönündeki ifademiz bu yeni düzenlemeyi esas almıştır.

³ Belirtmek gerek ki bilgiler resmi verilere dayanmamaktadır. Alevi nüfusunun yaşadığı belirtilen bu köylere dair bilgiler Erzincan’da ikâmet eden ve çevreyi bilen kişilerce teyit edilmiştir.

onun da vefatı sonrası yerine Eretna emirlerinden Mutahharten geçmiştir. Mutahharten döneminde Akkoyun ve Karakoyunlularla da münasebet halinde olan Erzincan emirliği, Timur'un Anadolu'ya gelişinde onunla ilişkilerini iyi tutmuş, nihayetinde Yıldırım Beyazıt'ın Anadolu'da birliği sağlama çabaları neticesinde Erzincan Emirliğinin yönetimi Karakoyunlu Kara Yusuf'a bırakılmış ancak daha sonra tekrar Mutahharten'e geri verilmiştir. Mutahharten'in vefatından sonra Karakoyunlu Kara Yusuf, şehrin yönetimini Pir Ömer'e bırakmıştır. Kara Yusuf'un vefatından sonra da halkın isteğiyle şehrin yönetimi Mutahharten'in torunu Yâr Ali'ye devredilmiştir (Miroğlu, 1995: 319). Bu tarihlerden sonra Erzincan Akkoyunlular ve Karakoyunlular arasında bir süre el değiştirmiştir. Sonraları Safevi hükümdarı Şah İsmail bölgeyi ele geçirmiş ve burada Şiilik inancını yaymaya çalışmıştır. Şah İsmail'in buradaki hâkimiyeti Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferiyle son bulmuştur (Kemali, 1932: 84-92). Bu tarihten sonra uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalan Erzincan, Osmanlı'nın doğuda gücünü yitirmesiyle Rus saldırılarını önleyememiş ve bu saldırılar karşısında Türk Ordusu Kemah Boğazı'na kadar çekilmiştir. Bir süre teyakkuzda kalan Türk Ordusu daha sonra 13 Şubat 1918'de Rus işgalini kaldırmıştır (Eke, 2005: 13- 15). Cumhuriyetin ilanı ile 1923'te il olmuştur.

Vali olarak görev başında bulunduğu Erzincan hakkında bir eser kaleme alan Ali Kemali (1932: 180-181), bu çalışmasında Kızılbaşların, Keştim'de (Kistim) Keştim Ocağı olarak isimlendirdikleri 5-6 asırlık büyük bir söğüt ağacını ziyaret ettiklerini ve kutsal gördükleri bu yerde kurban kestiklerini aktarır. Bugün de Erzincan Alevileri yılda bir kere bu yeri ziyaret etmekte ve burada Tarık'ın hizmetini görmektedirler. Aynı çalışmasında soydan soya aktarıldığını belirttiği Dede ve Seyyitlikten bahseden Kemali (1932: 182) Erzincan'da Kızılbaşların, Dede ve Seyyitlerin bir takım kudret ve kerametlere sahip olduklarına inandıklarını ve bunlara tabii olanlara "mürit" ve "talip" denildiğini aktarır. Kemali, Seyyit ve Dedelerin, soylarının Horasan'dan gelmiş olduğunu ifade ettiklerini aktarır.

Erzincan'da kullanılan ağız Azerbaycan Türkçesi etkisi altındadır (Eke, 2005:21). Evliya Çelebi'nin aktardığına göre Erzincan'da yedi tane cami yedi kadar da derviş tekkesi bulunmaktaydı. (Zillioğlu, 1966: 619). Çelebi'nin devamında aktardığında göre bunların içinde en bilineni Hz. Mevlana tekkesi de olup içinde her gece Mevlana âyini olurdu. Bu Mevlevi Tekkesi Anadolu'da Konya dışında kurulan

4-5 Mevlevi tekkesinden de biriydi. Bunun dışında Evliya Çelebi bir de Erzincan'da insanların uğrak ziyaret yerlerinden biri olarak Bektaşî Hazret-i Hızır Makamı'nı zikreder (Çerçi, 2012: 446). Erzincan folklorik açıdan çok zengin olup bir çok halk müziği sanatçısı ve ozanı yetiştirmiştir. Bunlar arasında Ahmet Türkoğlu, Ali Ekber Çiçek, Terzi Baba, Davut Sulari , Aşık İsmail Daimi gibi Türk folkloruna mâl olmuş isimler yer almaktadır (Eke, 2005: 41-55). Erzincan'da halk oyunlarının esasını 'bar' teşkil eder (Uçar, 1993). Depremler, Erzincan'ın tarihinde iz bırakmışlardır, depremlerle gelen acılar, feryatlar birçok destana ve türküye konu olmuştur (Özsoy, Aslan, ve Durbilmez, 1992; Kara, 1993).

1.6. Alevilik Tarihi

Alevilik nedir, ne değildir tartışmaları günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bu kadar tartışmalı bir konu olması haliyle söz konusu olgunun araştırmacılar arasında popüler yerini korumasına ve hakkında yazılanların devam etmesine neden olmaktadır. Bugün Alevilik ile ilgili yazın sayısının bir hayli fazla olduğu ve her birinin konuyu farklı bakış açılarıyla ele alma çabası güttüğü fakat buna rağmen yine de birçok kaynağın bu anlamda benzer şeyler yazdıkları söylenebilir. Bu çalışmanın ana konusunun Alevilik değil fakat Alevi kültürüne ait bir olgu olması nedeniyle mümkün olduğunca Alevilik, tartışmaya mahal vermeyecek şekilde sadece söz konusu kaynakları resmetme çerçevesinde kısa bir tarihçe ile verilmeye çalışılmıştır. Kaynak sayısının fazlalığı bütün kaynakları edinmemizi zorlaştırmakla beraber mümkün mertebe alanda temel sayılabilecek kaynaklar edinilmeye çalışılmıştır.

Alevilik ve Bektaşilik Terimler Sözlüğünde Alevi, Hz. Ali'ye bağlı olan kimse olarak tanımlanırken, Alevi "*Aleviliği benimsemiş kimse, topluluk ve Alevilikle ilgili, Aleviliğe ilişkin olan*" olarak ifade edilir (Korkmaz, 2016: 51). İslam Ansiklopedisinde (1989) Alevi, Hz. Ali'ye bağlılık noktasında birleşen çeşitli dini ve siyasi gruplar için kullanılan bir terim olarak geçmektedir. Antropoloji Sözlüğünde (Okan, 2009: 28- 29) Heterodoks Halk İslamı olarak geçen Aleviliğin senkretik⁴ yapısı vurgulanır. Alevilik Halk Edebiyatı Sözlüğünde (Kaya D. , 2014: 64) hem dini hem itikadi ve tasavvufi hem de siyasi olarak Hz. Ali'ye bağlı olan zümre olarak geçer ve Alevi olmayanlarca onlara bunun dışında Kızılbaş, Rafazı (Rafizi) , Tahtacı

⁴ Özellikle felsefe ya da dinde, farklı ya da karşıt ilkelerin, uygulamaların ya da partilerin mutabakatı ya da birleşmesi. <http://www.dictionary.com/browse/syncretic> (erişim tarihi: 11.05.2018).

gibi isimlerin verildiği belirtilir. Din ve İnanç Sözlüğünde ise (Gündüz, 2017: 29-30) İslam tarihinde Hz. Ali soyuna aşırı sevgi ve tarafgirlik gösteren siyasi ve itikadi grupların ortak adı olarak geçer ve Aleviliğin Şiiilik çerçevesinde kabul edilen İslami öğeler, Eski Türk dini ve Maniheizm çeşitli unsurlarının birbirine eklemlenmesi ile oluşan senkretik bir mezhep hareketi olduğu ifade edilir.

İskender Özdemir (Özdemir, 2015), Aleviliğin genel kaynakları olarak Kur'an-ı Kerim ve Ehl-i Beyt'i; Alevi Edebiyatı, Hüsniye, Buyruklar, Risaleler ve tarih kitaplarını da özel kaynakları arasında gösterir.

Rıza Zelyut (2015: 423-428) Aleviliğin kutsal yerleri arasında şunları sayar: Hacıbektaş Dergahı, Abdal Musa Dergahı, Seyyit Battal Gazi Dergahı, Hasan Dede Türbesi, Hamza Baba Dergahı, Seyit Ali Sultan Tekkesi.

Alevilik, geçmişten bugüne geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Balkanlardan İran Azerbaycanı'na kadar geniş bir sahada yaşamaktadırlar (Melikoff, 2006: 34).

Melikoff (2006: 51) etimolojik anlamda, bir Alevi'nin soyca Ali'ye bağlı olması gerektiğini ve İran'da kelimenin bu anlamda kullanıldığını belirtir. Buna göre günümüzde Anadolu'da belli bir inanç ve kültür grubuna ait kişileri tanımlamak için kullanılan Alevi tabirinin aslında geçmişteki siyasi olayların bir mirası olduğunu anlamamız açısından dikkate değerdir. Zira çoğunlukla araştırmacılar, Alevilik tarihinin oluşumunu Hz. Muhammed'in vefatı sonrası onun yerine kimin halifelik edeceği noktasında siyasi nedenlere bağlamakla beraber Aleviliğin çok farklı bir tarihi ve kültürel geçmişe dayandığını ifade etmiştir. Aleviliğin tarihi ve kültürel geçmişinin Eski Türk inançları bilhassa Şamanizm, Uzak Doğu ve İran inançları, Hint İnançları ve Kur'an-ı Kerim'den oluştuğu ifade edilmiştir (Bozkurt, 1990; Ocak, 2012; Eroğlu, 2017; Birdoğan, 1992). Yalçınkaya, (1996: 16-17) Aleviliğin senkretik bir yapısının olduğunu ve bundan ötürü kendisine aitmiş gibi görünen bir özelliğinin kolayca başka bir inanç sistemine ait olabileceğini belirtir. Benzer bir yorumu Baha Said Bey (2000: 161) yapar ve Kızılbaş denilen topluluğun inanç biçimlerinde Budizm- Şamanizm- Mezdekilik, Maniheizm gibi inanç sistemleri ve İslam ve Hristiyanlık gibi dinlerden etkilendiğini aktarır. Aleviliğin senkretik yapısı diğer araştırmacılar tarafından da vurgulanır.

Genelde "Alevilik ve Bektaşilik" tanımlamalarının, kaynaklar tarafından birleştirici, kapsayıcı bir üst kimlik oluşturmak adına farklı Alevi gruplar için çatı

olarak kullanıldığı söylenebilir. Besim Atalay (1991: 13-16), Bektaşi isimlendirmesini kullanmayı tercih eder ve önce bir tarikat olarak nitelediği Bektaşiliğin diğer tarikatlardan ayrılan yönü olarak “el vermek ve ikrâr”ı sayar ve daha sonra Bektaşiliğin bir tarikat olduğu savını daha da ileri taşıyarak bir mezhep olarak da görülebileceğini ifade eder. Fuat Bozkurt (1990: 144) ise Anadolu Aleviliğini dünya görüşleri ve pratiklerine göre değil örgütlenme biçimlerine göre Kızılbaş ve Bektaşi olarak ikiye ayırır.

Bektaşiler tekkeler çevresinde gelişen ve yaşayan bir tarikattır (Bozkurt, 1990: 144; Melikoff, 2006: 25). Melikoff’a göre Bektaşiler, yıllar içerisinde müritleri kentli nüfustan oluşan çelebi bir tarikat durumuna gelmişlerdir. Kızılbaşlar ise Ayhan Yalçinkaya’ya göre (1996: 12-13) Kalenderilik ve Halvetilik karışımı bir inancı savunan ve Şeyh Safi adlı bir Türkmen dervişi tarafından kurulan Erdebil Ocağı’na bağlıdır. Bozkurt (1990), Bektaşilik ile Kızılbaşlık arasında devletle ilişkileri, toplum düzeni içindeki yerleri ve çevre inançlara bağlılıkları bakımlarından önemli farklılıklar olmakla beraber temelde aynı olduğunu belirtir ve ekler:

“Yoksa Bektaşilikle Kızılbaşlığın temel din inançları ortaktır. İkisi de Ali’yi ulu sayar. Müslüman topluluğun gerçek din liderlerinin Ali’nin soyundan gelen 12 imam olduğuna inanır. İlk üç halifeyi Ali’nin hakkını çalanlar olarak görür. Her ikisi de Caferi mezhebine bağlı olduğunu savunur. Hacı Bektaş Veli’yi yolun kurucusu, en ulusu olarak bilir. Gizi esas kabul eder” (Bozkurt, 1990: 144).

Melikoff (2006: 32), Bektaşiler ve Alevîlerin inançlarının aynı olduğunu aradaki farkın daha çok sosyal nitelikte olduğunu aktarır. Besim Atalay (1991: 13), Anadolu Bektaşilerinin kendilerini Bektaşi olarak tanımlamaktan çok Alevî ve Caferî olarak andıklarını aktarır. Bu noktada denilebilir ki Kızılbaşlık ve Bektaşilik arasındaki fark daha çok kültürel ve Bektaşilik, Kızılbaşlığın Anadolu’daki okullaşmasıdır.

Birçok araştırmacı Alevî kavramının, İslam içinde peygamberin vefatından sonra Hz. Ali taraftarlarının halifelik üzerinde Hz. Ali’nin hakkı olduğunu iddia etmeleri ve Hz. Ali etrafında örgütlenmeleri neticesinde siyasal bir bölünme olarak ortaya çıktığı noktasında hem fikirdir (Keser, 2016: 1-3; Kaya İ. , 2003: 36; Yalçinkaya, 1996: 11). Bu bölünme sonrası Hz. Ali’ye taraftarlık edenlere, Ali’ye uyanlar anlamında “Ali Şîası”; uyanlara da “Şîî” denmiştir (Gölpınarlı A. , 1969: 15). Birçok araştırmacı ve kaynak, Alevî kavramının 19.yy’dan itibaren yaygınlaştığını belirtir (Emiroğlu ve Aydın, 2009:28 ; Özdemir, 2015: 23; Melikoff, 2006: 26). Buna

karşın Aksüt (2012: 24-25), 16. yy'da yaşamış Kul Himmet'e ait bir deyişte geçen "Meşrebi Hüseyini, ismi Alevi" dizesinden hareketle Alevi teriminin sanılanın aksine 19. yy'dan çok daha önceleri kullanıldığını aktarır. Melikoff (2006: 54) Aleviliğin, Safevi propagandasıyla Şiileştirilmiş ve Sufileştirilmiş Türkmen bir din anlayışı olduğunu savunur. Buna karşın Aleviliğin zamanla bir inanç akımı niteliği kazandığını ifade eden Bozkurt, Alevilik ve Şiiliğin benzer olduğu yakıştırmalarına istinaden Alevilik ile Şiilik arasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyte bağlılık dışında pek fazla bir ortak noktanın olmadığını belirterek şunları söyler: "*Bizim inancımıza göre Alevilik Anadolu'da toplumsal olayların ortaya çıkardığı Orta Asya'dan Ön Asya'ya değin birçok dinlerin izini taşıyan bir Anadolu dinidir. İslamlık onun üzerine çekilmiş bir örtüden öteye gidememiştir.*" (Bozkurt, 1990, s. 14). Baha Said Bey (2000: 124) ise Anadolu Aleviliğinin, Safevîlikten farklı olduğunu ifade eder. Yine bir diğer araştırmacı Aksüt (2012: 27) Aleviler ile Şiiler arasındaki ortak yönlerin "Muhammed, Ali ve On İki İmam" sevgisinin olduğunu belirtir ve buna karşın Şiilik ile Aleviliğin iki farklı mezhep olduğu vurgusunu yapar. Farklılıkların en başında Şii inancında Cem olgusunun olmayışını ve iki kültür arasındaki yaşam tarzı farklılığı olgusunu ileri sürer (Aksüt, 2012: 28).

Baha Said Bey (2000: 121), Anadolu Türk Alevî ve Bektaşîleri, Hz. Ali ve İmamiye'ye bağlamının doğru olmayacağını, bu topluluğa ait ritüel ve kültürel öğelerinin Oğuz Türklerinin töre ve Şaman uygulamalarını hatırlattığını aktarır. Rıza Zelyut ise (2015: 16-17) Aleviliği İslam dışında tanımlayan araştırmacılara istinaden, Aleviliğin İslamiyet içinde olduğunu fakat Alevilerin İslam ve Muhammet yorumunun Sünni yorumdan farklı olduğunu belirtir.

Malazgirt Savaşı ve Moğol saldırıları sonrası Büyük Selçuklunun yıkılışı ve sonrasında takip eden olaylar neticesinde Anadolu'ya bir Türk göçü başlar (Bozkurt, 1990: 14-16; Yalçınkaya, 1996: 23-24; Melikoff, 2006: 36). Aynı dönemde Anadolu'ya gelen gizemci dervişlerin İran ve Arap kültüründen uzak eski din ve inançlarını muhafaza eden Türkmenleri etkilediğini belirtir. Zira bu dervişler birtakım özellikleri ile kamları andırıyordu (Köprülü, 2005: 28-29; Bozkurt, 1990, s. 14-16; Yalçınkaya, 1996: 19; Melikoff, 2006: 141) ve bu dervişlerin anlattıkları İslam, daha arı ve yalındı (Köprülü, 2005: 29; Bozkurt, 1996: 16). Eski Türklerdeki kam ile Alevîlikteki dedeler arasında bir karşılaştırma yapan bir diğer yazar Mehmet

Eröz (1977: 257- 282), bunların seçilme şekllinden, giyim kuşamına bir dizi benzerlikten bahseder.

Fuat Bozkurt (1990: 16-25) askeri amaçla Türkmen beylerinin denetimine verilen toprakların vakıflara dönüştürülerek babadan oğula aktarılması ve sonrasında vakıflar büyürken ortak alanların küçülmesi ve bir yandan da Orta Asya'dan göçlerin devam etmesiyle toprakların daralmasının göçerlerle orada yaşayanların arasında problemlerin doğmasına neden olduğunu belirtir. Selçuklunun yerleşik Sünni Müslümanlardan yana bir politika izlemesi göçerlerle devlet arasına mesafe girmesine neden olur. Bütün bu olaylar silsilesi adının etrafında efsanelerin döndüğü, halkın sevgisini kazanmış İlyas Baba liderliğinde bir isyanın zeminini hazırlar. Toplumsal ve ekonomik nedenlere bağlı olarak halkın desteğini alan Baba İlyas yaşadığı Amasya'da ve Suriye'nin kuzeyindeki Türkmenleri örgütleyerek isyan bayrağını çeker ve Anadolu'nun görmüş olduğu en büyük isyanlardan birini başlatır. Çetin bir mücadele sonrasında İlyas Baba savaşı kaybeder fakat devlet ile tebaayı oluşturan Türkmenler arasındaki ayrılık devam eder. Yesevi tarikatının görüşlerini benimsemiş, Horasan Türkmeni Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya gelip Baba İlyas ile ilişki kurar. Baba İlyas'ın halifesi Hacı Bektaş-ı Veli ve onun öğretileri etrafında toplanan bir grup Abdal, eski Türk inançları ile olan benzerliğinin kolaylığıyla da Aleviliğin Anadolu'da canlanmasına vesile olur. Mehmet Ersal (2013: 99-113), son dönem araştırmalarına dayanarak sadece Yesevi değil, Ebu'l Vefa'nın etrafında oluşan ocak yapılanmasının da Aleviliğin Anadolu'da yayılmasında etkili olduğunu ileri sürer. Anadolu Selçuklu Devletinin dağılmasından sonra henüz Osmanlının kurulmamış olduğu bu dönemde Anadolu'da "Baba" veya "Abdal" olarak bilinen dervişler Aleviliğin yaygınlaşmasında rol oynarlar.

Banu Mustan Dönmez (2014: 34-35) Osmanlının kuruluş dönemi ideolojisinin Alevilik olduğunu belirtir. Fuat Bozkurt ise Osmanlı Devleti'nin kuruluş evrelerinde devletin abdal ve dervişlerle yakın ilişkiler içinde olduğunu ve hatta Osmanlı Sultanlarının ilk dönemlerde Alevi olduğunu aktarır (1990: 33). Yıldırım Beyazıt'ın Timur'a yenilgisi sonrası Osmanlı'da meydana gelen siyasi bunalım ve otorite boşluğunda Yıldırım Beyazıt'ın oğulları arasındaki iktidar kavgasını Mehmet Çelebi'nin kazanması sonrasında Mehmet Çelebi'nin Musa Çelebi taraftarı birtakım Alevi kişileri tasfiye etmesi ve astırması, Alevilerin yönetim ile arasına mesafe koymasının başlangıcını oluşturduğunu iddia eder. Alevilik, Şah Haydar güdümünde

bir yandan Erdebil Tekkesinin Anadolu’da örgütlenmesiyle, bir yandan da Akkoyunlularla yapılan evliliklerle, Karakoyunlular döneminde büyümeye devam eder. Safeviler döneminde ise Alevilik, en güçlü dönemine ulaşır (Bozkurt, 1990: 43-52). Bu dönemde Osmanlı’da Yavuz Sultan Selim döneminde Safevi hükümdarı Şah İsmail ile Alevilerin bütünleşmesi Yavuz Sultan Selim’i tedirgin eder. Şah İsmail’in ordusu ile Yavuz Sultan Selim’in ordusu Çaldıran Ovası’nda karşılaşır (Oytam, 1982: 91). Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasında Çaldıran’da yapılan savaşın Aleviler ile Osmanlı Devleti arasındaki mesafenin en uzak noktasına ulaştığı tarihi olay olduğu söylenebilir (Dönmez, 2014: 34-37). Çaldıran Savaşı sonrası Alevilere yönelik sindirme politikaları en yüksek seviyeye ulaşır (Bozkurt, 1990: 55-60; Dönmez, 2014: 37-38) ve sonrasında Osmanlı’da Alevilere yönelik olumsuz tutum devam eder. Aynı dönemlerde Bozkurt’a göre (1990: 49-51) Osmanlı’da kentlerdeki Bektaşiler, devlet ile uzlaşmış bir profil çizer öyle ki Bektaşi tekkelerinin vakıfları vardır ve bu vakıflar Osmanlı’dan yardım alır. Bozkurt’un (1990: 43) bu dönemde Türkmen Aleviler ile Osmanlı arasındaki ayrılığın ekonomik temelli olduğunu belirtmesi bu anlamda dikkat çekicidir. Osmanlı’nın Bektaşilerle olan birlikteliği ise II. Mahmut’un Yeniçerileri kaldırıp yerine başka bir askeri güç getirmek istemesiyle son bulur (Bozkurt, 1990: 67-69; Baha Said Bey, 2000: 28). Bu dönemde Bektaşilerin İstanbul’daki bazı tekkeleri yıkılmış, mensupları tutuklanmış ve kimi yöneticileri de sürgün edilmiştir (Baha Said Bey, 2000: 28). Fahri Maden (2010: 205-207) II. Mahmud’un saltanatının sonuna doğru sürgün edilen Bektaşilerin “*itikadin düzelmesi ve Nakşî olunması*” ön koşuluyla affedilip, tekkelerin de 1832’den itibaren zamanla açıldığını aktarır.

Aleviler, Osmanlı’nın yıkılışı ve cumhuriyetin ilanını takip eden süreçte laik sisteme uyum göstermiş ve bu süreçte Atatürk’ten yana olmuşlardır. Nitekim Atatürk, Kurtuluş Savaşı arifesinde Hacı Bektaşi Veli Çelebi postnişini Cemalettin Efendi tarafından karşılanmıştır (Dönmez, 2014: 38-39; Oytam, 1997: 82- 86). O gün Atatürk’e Kurtuluş Savaşı’nda tam desteklerini bildiren Hacı Bektaşi Veli Dergahını temsilen Cemalettin Çelebi, mecliste Atatürk’ün yanında ikinci meclis reisi olarak yer almıştır (Oytam, 1997: 85). Alevilerin Atatürk’e beslediği özel sevgi bugün cem evlerine asılan Atatürk posterleriyle hala güçlü bir şekilde devam etmektedir.

Alevilik, Şamanizm, Maniheizm, Budizm ve İrani dinler gibi spiritüel ve mitik kültürel geçmişi ile yüzyıllar boyunca tarihsel olaylarla beslenmeye devam etmiş ve

bugüne kadar gelmiştir. Bugün Aleviliğin gelinen noktada kendisini oluşturan unsurları koruyamadığı ve bu unsurların zayıflayarak kendisinden koptuğu görülmekle birlikte Alevi adının, bu topluluğun kendilerini kimliksel olarak tanımlamak üzere kullanmaya devam ettiği söylenebilir.

1.7. Ocaklar ve Musahiplik

Ocaklar, Alevi dedelerinin örgütlenmesi ve aynı zamanda Alevi toplumunun bir diğer temel kurumudur. Toplumsal kurumların birbiriyle iç içe geçtiği Alevilik inancında musahiplik ritüellerinin uygulanışı ve denetimi noktasında ocakzâdeler de önem teşkil etmektedir.

Abdülbâki Gölpınarlı (1969: 277- 278), Ocak kavramını, kimi zaman şecereler aracılığıyla soyunu Seyyid Baba, Sarı Saltık, Dede Garkın, Pir Sultan ve Ağuıçen gibi Hz. Peygamber'in soyundan geldiği kabul edilen kişilere dayandıran dedelerin soy silsilesi olarak açıklar ve bu soydan gelen kişilere de ocakzâde denildiğini aktarır. Ali Yaman (2011: 48), Alevilikte ocak kelimesini dede seyyid, pir, mürşid ve rehber gibi isimlerle de ifade edilen dini hizmetleri gören kişilerin soylarını nitelemek üzere kullanılan bir kavram olarak ifade eder. Mürşid, pir, rehber örgütlenmesini Ocak kurumunun görev dağılımı olarak niteleyen Ali Yaman (2011: 43), aynı çalışmasında eski Türk kültürü ve inancında ateşe ve onunla ilişkili olarak ocağa duyulan saygı ve atfedilen kutsallık ile kelimenin “aile, soy” gibi kullanımlarından hareketle Anadolu Alevilerinin dede örgütlenmesi ocakların bu kültürün bir devamı olabileceği (2011: 45) savını ileri sürer. Ocakların nasıl oluştuğu ile ilgili farklı görüşler vardır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Ocakları Ehlibeyt'e dayandıran görüş, Türkmen liderlerin sahip olduğu yükümlülüklerin otoriteye dönüştüğü görüşü⁵, Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıktığı görüşü, Şah İsmail zamanında⁶ Erdebil Dergahı tarafında ocak sisteminin oluşturulduğu görüşü (Ersal, 2013: 61-63). Aynı çalışmasında ocakların oluşum evrelerini ise üç aşamalı olarak ele alan Ersal (2013: 99- 113), ilk olarak Ahmet Yesevi ve Ebu'l Vefa etrafında ocakların oluştuğunu daha sonra, benzer bir oluşumunun Hacı Bektaş kültü etrafında

⁵ Fuat Köprülü (2003; 2004), Horasan Erenlerinin Anadolu'ya göç ederek burada “abdal, baba” gibi sıfatlarla Anadolu'daki gayri Sünni yapının oluşmasında etkili olduğunu savunur. Ahmet Yaşar Ocak (2002a: 170-171), bu abdal ve babaların, Horasan'dan göç eden Türkmen grupların Anadolu'da yerleşik düzen kazanmasında etkili olduğunu ve burada kendileri etrafında bir örgütlülük sağlayarak kendi adlarını ocaklara verdiğini ifade eder ve ocak olgusunun çıkış noktasını bu şekilde açıklar.

⁶ Hamza Aksüt, “Alevilik” adlı çalışmasında ocakların oluşumu ile ilgili ileri sürülen bu teze karşı çıkar ve ocakların 16. yy'da dahi görülebildiğini belirtir (Aksüt, 2012: 29).

şekillendiği ve son olarak da Şah İsmail'in, Türkmen babalarını Erdebil Tekkesi etrafında toplamak için yürüttüğü politikalar neticesinde yeni ocak yapılanmalarının ortaya çıktığını aktarır. Erdebil Tekkesi'nin Aleviler üzerinde asıl etkisinin ise inanç sisteminde ve ritüellerinde görüldüğünü ifade eden Ersal (2013: 110-111), Erdebil ocağının çoğunluğunun musahipli ve tarikli/ erkânlı olduğunu aktarır. Yaman da benzer şekilde (1998: 38), Erkânlı Ocaklar- Pençeli Ocaklar ayrımının Anadolu Alevileri üzerinde Safevi nüfuzunun zayıflaması buna karşın Çelebilerle ilişkilerin ilerlemesiyle ayin-i cemin işleyişinde meydana getirdiği değişime bağlar. Yaman "Alevilikte Dedeler ve Ocaklar" başlıklı eserinde Erkân'ın bir diğer adı olarak Tarîk'i zikreder.

Ali Yaman (2011: 56), Ocakları sahip olduğu niteliklere veya emanetlere göre tasnif etmiştir:

"Alevi Ocakları çok farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Örneğin işlevlerine ve iş bölümlerine göre "1. Mürşid Ocakları, 2. Pir Ocakları, 3. Rehber Ocakları, 4. Düşkün Ocakları" şeklinde; örgütlenme/ bağlılık durumuna göre, "1. Bağımsız Ocaklar, 2. Hacı Bektaş Çelebilerine Bağlı Ocaklar" şeklinde; Cem ibadetindeki uygulama farklılıklarına göre "1. Erkânlı Ocaklar, 2. Pençeli Ocaklar" şeklinde ve ayrıca ocakların alt grup veya bölgesel isimlerine göre de "Tahtacı Ocakları, Dersim Ocakları" gibi farklı şekillerde anılmaları söz konusudur." (Yaman, 2011: 56).

Piri Er (2013, 45-51) de ocakları hiyerarşik olarak Mürşid, Pir, Rehber ve Dikme ocaklar olarak tasnif etmiştir. Er, açıklamasında Dikme Ocakların, temelde seyit olmayıp pir ve mürşid ocaklarının görevlendirmesiyle daha sonra ocak sahibi olduklarını belirtir. Ersal (2013: 74), ocak oluşumunda esas olanın soy olduğunu, Babagan Bektaşî yapılanmasının ise soyu şart koşmayan bir tarikat olduğunu ifade eder.

Ocağa bağlı dedeler, kendilerini taliplerden farklı kılan ocak yadigarı şecere icazetname gibi yazma eserler ya da kutsal kabul edilen Erkân Ağacı⁷ gibi bazı kutsal emanetler saklarlar (Akın, 2014: 15), Erkân sahibi ocaklar ise Erkânlı Ocaklar (Yaman, 2011: 56) ya da Erkâncı (Bozkurt, 1990: 127) şeklinde tarif edilirler. Erzincan'daki ocakların genelinin Erkânlı Ocaklar olduğunu söyleyebiliriz. KK32

⁷ Erkân Ağacı, Erkân, Evliya, Alaca Değnek Ziyaret, Tarik gibi isimlerle anılan Alevilikte kutsal kabul edilen, ritüellerin önemli bir parçasını oluşturan ve cennette olduğuna inanılan Tuba Ağacı'nın bir parçası olduğu söylenen *ağaç dalı*, bu çalışmada sahada derlendiği şekliyle Tarik olarak ifade edilmiştir.

(2018), Erzincan'da sadece Seyit Mençek Ocağı'na mensupların Tarık'ı kullanmadığını bunun yerine "pençe" usulünü kullandığını ifade etmiştir.

Ocaklar, Alevi örgütlenmesinin bir zincir oluşturmasını ve toplumsal birlik ve düzenin herkesin birbirinden sorumlu olduğu bir sistem dahilinde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Musahipliğin de taliplerin birbirilerinden sorumlu tutularak bu zincirin ilk ayağını oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Buna göre taliplerin toplumsal yaşamda davranışlarından önce musahibi, daha sonra ise bağlı bulunduğu ocak nezdinde dedeler sorumludur. Her ocağın bağlı bulunduğu bir mürşid ya da bir başka ocak olduğundan her ocakzâde aynı zamanda altında bulunduğu bir diğer ocak nezdinde talip durumundadır (Yaman, 2011: 57). Ersal (2013: 77), hem ocaklar arasında hem ocak içi bir hiyerarşinin olduğunu ve bu sistemin ana eksenini "görgü"nün oluşturduğunu, buna göre dedenin talibinin görgüsünü yapabilmesi için kendisinin de bir üst mercide görgüsünü yapması gerektiğini vurgular ve bunun "El ele, el Hakk'a" yapılanmasını oluşturduğunu aktarır. Son kertede ocakzâdeler de cemlerde dönüp bağlı bulunduğu taliplerine hesap verir. Neticede bu bağ karşılıklıdır. Her dede bağlı bulunduğu taliplerin köy veya bölgeyi ziyaret etmek ve taliplerini bilgilendirmek durumundadır.

Ali Yaman (1998: 101-103), "Alevilikte Dedeler ve Ocaklar" başlıklı eserinde Dedeliğin, cemaate önderlik, dinsel ayinleri yönetme, suçluları düşkün ilan etme, topluluk içinde problemleri çözme ve bayram ve cenaze gibi özel günlerde görevler üstlenmek gibi bir takım işlevlerinin olduğunu sayar.

Ali Kemali (1932: 184-185), her yönüyle ele aldığı Erzincan hakkında verdiği bilgiler arasında, Erzincan'da bulunan ocaklar da yer alır. Bunlar: Kureyşanlılar, Baba Mansurlar, Pir Sultanlar, Ağu İçenler, Sarı Saltıklar, Üryan Hızırlar, Seyyit Sabunlar, Sinemenliler, Derviş Cemalliler ve Şeyh Ahmet Dedeler.

Erzincan'daki ocakları musahiplikle bağlantılı olarak değerlendirdiğimizde, normal şartlarda farklı ocaklara bağlı bulunan dedelerin musahiplik ritüeli sırasında talipleriyle beraber olması beklenir, fakat diğer ritüellerde olduğu gibi teoride olan ile sahada uygulanan bir değildir. Farklı ocaklara bağlı musahiplik ikrârı verecek taliplerin ritüeli gerçekleştirmek istedikleri sırada bağlı oldukları ocakzâdelerin hepsinin ritüele iştirak etmesi kırsal yaşam şartlarında her zaman mümkün olmamaktadır. Bu gibi durumlarda bağlı bulunulan ocaklardan bir tarafın, diğer

ocakzâde dedeye bu işlemi yapması için rızalık vermesi yeterlidir. Burada şunu da belirtmek gerektir ki şehirleşme, göç ve haberleşme araçlarına hızlı ulaşım gibi nedenlere bağlı olarak farklı ocaklara bağlı dedelerin musahiplik ritüellerine ilişkin farklı uygulamaları bugün yeni nesil arasında çoğunlukla tek tipleşmiştir. Seher Kont Erdoğan (2012: 45-53), Erzincan ve Dersim örneğinde ele aldığı yüksek lisans tezinde, bu bölgede bulunana ocaklar arasında şunları saymıştır: *Ağuiçen, Ali Abbas, Baba Mansur, Celal Abbas, Şeyh Delil Behrican, Derviş Cemal, Hıdır Abdal, Kureyşan, Munzur Baba Sultan, Pir Sultan, Sarı Saltık, Seyit Seyfi, Şeyh Ahmed Dede, Şeyh Çoban, Şeyh Hasan, Üryan Hızır, Kal Ferat*. Araştırma sahamızda mülakatları yaptığımız kaynak kişiler ise Ağuiçen, Ali Abbas (Eliya Abbas), Baba Mansur, Derviş Cemal, Kureyşan, Pir Sultan, Şadılık, Sinemili ve Düşkün ocaklarına mensup olduklarını beyan etmişlerdir. Bunun dışında kaynak kişiler “Tarık” yerine “Pençe” ile musahiplik ritüellerini gerçekleştirdiklerini söyledikleri Seyit Mençek ocağından bahsetmiştir. Tarık dışında Pençe ile hizmetin görüldüğü birçok musahiplik ritüeli bilgisi alınmıştır, fakat Tarık yerine Pençeyi kullanan her ocakzâdenin buna göre Seyit Mençek ocağından olduğunu söylemek doğru olmaz zira dedelerin ritüellerin uygulaması konusunda kimi zaman şartların gerektirdiği durumlara göre davranmaları neticesinde bütün dedelerin bağlı buldukları ocakların erkânına birebir uydukları söylenemez. Yine kimi Dikme Ocakların da Tarık sahibi olmadıkları için bunun yerine “Pençe” Usûlünü kullandıkları bilgisi alınmıştır.

1.8. Musahipliğin Yer Aldığı Bazı Çalışmalar

Musahiplik genellikle Alevilik ile ilgili yazın içinde kitap bölümü olarak yer almıştır. Musahipliğe ayrılan bu bölümlerde musahipliğin tanımı yapıldıktan sonra musahipliğin kökeni tartışmalarının en çok karşımıza çıkan konu başlığı olduğu söylenebilir. Daha sonra musahipliğin bir dayanışma kurumu olduğu vurgusu ile beraber musahipliğe ilişkin cemler betimlenir. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

Baha Said Bey (2000: 126) Türk Yurdu’nda yayınlanan Sufiyan Süreği (Kızıldaş Meydanı) başlıklı makalesinde musahiplik törenini “Eş Meydanı” olarak ifade eder ve en esaslı meydan olarak nitelediği Eş Meydanı’nın, Kızıldaş Sufiliğine kabul meydanı olduğunu aktarır. Sonrasında Baha Said Bey (2000: 127- 137) gözlemlerde bulunduğu bir musahiplik törenini tasvir eder. Baha Said Bey bu

çalışmasında musahip tutacak kadın talipler için “musahibe” ifadesini kullanır; Tarık yerine de Alaca Değnek ismini kullanır (2000: 129).

Besim Atalay, “Bektaşilik ve Edebiyatı” (1991: 21- 28) adlı eserinde, “Bektaşilik’te âyin ve erkân” başlığında musahiplik cemini anlatır. Musahiplik ritüellerinin bütün aşamalarının anlatıldığı bu bölümde Atalay, Dersim dolaylarında yapılan cemlerde Alevilerin ikrâr merasimlerinde babanın mukaddes kabul edilen bir çubuk kullandıklarını aktarır. Atalay (1991: 26), köy Bektaşilerinin onbeş yaşında ikrâr verdiklerini ekler.

Musahiplik, Albülbâkî Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav’ın birlikte hazırladığı “Pir Sultan Abdal” adlı eserin lügatçesinde kısaca ritüelleri kapsamında tarif edilir. Burada musahipliğin iki gencin rızasıyla kurulduğu ve bu gençlerin evli olması gerektiği özellikle vurgulanır. Eserde musahip olacakların bu hususta birbirilerine yardım etmekle mükellef oldukları ve musahipler arasında can ve mal birliğinin olduğu belirtilir (1943: 169).

Bedri Noyan (1987: 233- 234), “Bektaşilik Alevîlik Nedir” başlıklı çalışmasında yola giriş törenlerini, Türklerde “And İçme” törenlerine benzetir. Musahipliğin törende karı-koca nasip alarak kurulduğunu ve çiftlerin arasında Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin kardeşliği gibi bir yakınlık oluştuğunu aktaran Noyan, musahip olmak isteyen kişilerde bir denklik olması gerektiğini ve bazı şartlar olduğunu aktarır (Noyan, 1987: 234). Sonrasında, çeşitli erkânları anlattığı eserinde Noyan, “Hizmet Görmek/ Baş Okutmak Erkânı” olarak ifade ettiği Görgü Cemi ritüellerini terceman ve gülbankarıyla birlikte Kur’an Kerim’deki bazı ayetlere gönderme yaparak tasvir eder (1987: 292-296).

Musahipliğin geçtiği bir diğer kaynak “Ana Hatlarıyla Horasan’dan Anadolu’ya Alevîlik ve Bektaşilik” te (Kılıç, Kökel, & Bülbül, 2008: 95- 101) Aleviliğin temel unsuru olarak bahsedilen musahiplik, evli iki çiftin ocak talipliğine alınması şeklinde tanımlanmakta ve tarafların birbirlerinin sorumluluğunu almasıyla musahipliğin, iç yapıya dış dinamiklerin müdahalesinin engellendiği bir oto-kontrol sistemi işlevi kazandığı ifade edilmiştir. Aynı eserde musahiplik ritüeli yanı sıra ikrâr ritüelini de sayan Kılıç ve diğerleri (2008: 97-99), ikrâr’ın, ocak talibi olmak isteyenlerin talipliğe ilişkin sahip olması gerektiği inanç ve ahlaki usülleri içerdiğini aktararak bu ritüelin de bir “yola alınma” ritüeli olması itibarıyla ikrârı, musahiplik

ritüeli ile eş tutar ve akabinde, Eskişehir, Kütahya, Isparta, Burdur gibi yörelerde çoğu zaman yola alınmanın musahiplik ile değil ikrâr töreniyle gerçekleştiğini belirtir. Ali Selçuk da (2008: 216-217) benzer bir uygulamanın Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılarında da görüldüğü bilgisini verir.

Ali Selçuk (2008: 216-261), Tahtacıları ele aldığı eserinde köken tartışmalarını da konu ettiği çalışmasında musahiplik ritüellerini analiz ederek tasvir eder ve Anadolu'da diğer Alevî gruplardan farklı olarak sadece Tahtacılar arasında görüldüğünü söylediği “aşinalık, peşinelik, çığıldeşlik” ritüellerinden bahseder. Selçuk (2008: 216-261), alan araştırmasına dayandırdığı ve musahiplikten sonra yapıldığını belirttiği bu ritüellerin bugün bölgede uygulanmadığını belirtir ve kaynak kişilerinin bu ritüellerin nasıl yapıldığı hakkında bilgi sahibi olmadıklarını gözlemlediklerini aktarır.

Musahiplik, Piri Er'in (2014: 128-136) “Yaşayan Alevilik” başlıklı eserinde kitap bölümü olarak yer alır ve burada musahipliğin “inanç mensupları arasında yardımlaşmayı sağlayan sosyal bir organizasyon” olduğu ve bir sanal akrabalık türü olduğu ifade edilir. Er, çalışmasında genel kanının aksine ölüm durumunda musahiplik ikrârının tekrar verilebileceğini gösteren bir örnek verir ki Erzincan'da da bu tip yeniden musahip tutma örneklerine saha çalışmamız sırasında rastlandığını belirtmek isteriz. Aynı çalışmasında Er, musahiplerden birinin eşinin vefat etmesi ve sonrasında ikinci evliliği yapmak istemesi durumunda, yeni eşin musahiplik tutabilmesi için bir “Ağız Açma” ceminin yapıldığını aktarır (2014: 128). Bektaşiliğin Babagan kolunda musahipliğin olmadığını söyleyen Er (2014: 129), ardından musahiplik kurumu kapsamında “Balıkesir Çanakkale Kazdağı Türkmenlerinde (Tahtacı) İkrar Aldırma” örneğinde musahiplik ikrârını anlatır (Er, 2014: 148-158).

Hacı Bektaş Veli'nin 800. Doğum Yılı Dönümü münasebetiyle Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayınlanan “Geçmişten Günümüze Alevî- Bektaşî Kültürü” başlıklı bir derleme çalışmasında Harun Yıldız (2009: 400), musahipliği iki farklı ailenin katılımıyla tesis ettiği bir kardeşlik kurumu olup aileler arasında yardımlaşmayı gözeten bir sosyal dayanışma kurumu olarak ifade eder. Akabinde musahipliğin kökenine ilişkin görüşlerden bahseden Yıldız (2009: 405-413), bir

Musahip Cemi'ni tasvir eder ve son olarak günümüz koşullarında musahipliğin sosyo-ekonomik ve kültürel değişimlerle beraber zayıfladığını aktarır.

Coşkun Kökel (2004: 41-53), Eskişehir Alevilerinin ritüelleri üzerine yaptığı yüksek lisans tezinde bölgeye ait ritüelleri ele alır. Bu ritüeller arasında Görgü Cemi ve İkrâr Cemi'ni de ele alan Kökel (2004: 48), evli çiftlerin ocağın talipleri oluşlarının İkrâr Cemi ile gerçekleştiğini aktararak bu cemlerin bir betimlemesini yapar.

Berna Ayaz (2013: 138-183), Balıkesir Yöresi sanal akrabalıkları ele aldığı eserinde musahipliği bir sanal akrabalık olarak değerlendirir ve çalışmasında musahipliğe, köken tartışmalarından musahiplik cemlerinde okunan duvaz ve nefeslere kadar yer ayırır. Alan araştırmasına dayandırdığı çalışmasında musahiplik kurulduktan sonra taraflar arasında gelişen sorumlulukları anlatır.

Alevilikle ilgili yazın fazlalığı dolayısıyla musahiplikle ilgili bütün çalışmaların burada ele alınması bir tekrara yola açacaktır. Dolayısıyla bu başlıkta bütün yazın yerine seçilen bazı çalışmaların ele alınması yeterli görülmüştür. Bunun dışında bazı çalışmalar, tez içerisinde konularla alakalı olarak ele alınmış ve ilgili çalışmalara atıfta bulunulmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SANAL AKRABALIK VE MUSAHİPLİK

2.1. Sanal Akrabalık

Sanal akrabalığın bir tanımını yapabilmek için önce akraba nedir, kime denir sorularının cevaplanması gerekmektedir. Akrabalık ile ilgili çalışmalar aynı zamanda akrabalık olgusunun kültürel olduğunun anlaşılmasını sağlamış, bu sayede sanal akrabalık olarak adlandırılan sonradan inşa edilen akrabalık tanımları da yapılabilmektedir. Akrabalık olgusu anlaşıldıktan sonra sanal akrabalığın da bu bağlam da daha kolay anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Antropoloji sözlüğünde “Akrabalık”, soy ve evlilik yoluyla kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal ilişkiler sistemi olarak tarif edilirken (Aydın S., 2009: 23-24) “akrabalık temelli gruplar” maddesinde akrabalığın temel toplumsal bir ilişki biçimi ve daha çok küçük ölçekli toplumlarda önemli bir araç görevi gören toplumsal bir grup oluşu üzerinde durulur (Aydın S., 2009: 24). Sosyoloji sözlüğünde ise akrabalık, insan toplumunun temel düzenleyici ilkelerinden birisi olarak ifade edilir ve devamında akrabalık sistemi içinde bir yer edinebilmek için biyolojik bağların bir zorunluluk olmadığına dikkat çekilir (Marshall, 1999: 12-14). Bir diğer “Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü”nde ise akrabalığın genelde kan bağı ve evlenme ile ortaya çıktığı belirtilmekle beraber kan akrabalığı yerine sosyal ilişkilerdeki yakınlıktan doğan bir “sosyal akrabalık” olgusundan da bahsedilir (Mustafa E. Erkal, 1997: 34).

Radcliffe-Brown (1941: 2) akrabalığın, toplumsal yaşamda bireylerin davranışlarının bir dereceye kadar sosyal kullanımlarla belirlendiği karşılıklı sosyal ilişkiler olduğu ve bu ilişkiler ağının da sosyal yapıyı oluşturduğunu belirtir. Robert Parkin (1997: 135) akrabalığın tipik olarak temelde tarımsal çiftçilikle yaşayan bir sınıf sistemi veya başka bir hiyerarşik yapıya sahip olmayan küçük ölçekli toplumlarda görülen bir olgu olduğunu ve dünya görüşlerinin ruhlar ve güçler gibi inançlar tarafından karakterize edilen topluluklara ait bir sistem olduğunu iddia eder. Literatürde ise akrabalık tartışmaları genel itibariyle “sınıflayıcı” mı yoksa “tanımlayıcı” mı olduğu şeklinde, terminoloji tartışmaları üzerine yapılmıştır.

Akrabalık sistemlerini ele aldığı çalışmasında Radcliffe- Brown(1941: 5) konuyla ilgili olarak ilk çalışmaların Morgan tarafından yapıldığını daha sonra Rivers ve Kroeber'in de Morgan'ın çalışmaları üzerinden akrabalık terminolojisinin tanımlayıcı mı, sınıflayıcı mı olduğu tartışmalarına devam ettiğini belirtmiştir. Rivers akrabalık terminolojisinin sosyal ya da sosyolojik faktörlere bağlı olduğunu savunurken Kroeber ise akrabalık terminoloji sistemi özelliklerinin öncelikle dile bağlı olarak geliştiğini ve sosyolojik değil psikolojik olduğu görüşünü savunur. Kroeber daha sonra kurumlar, inançlar ve endüstrinin birer sosyal olgu olduğu gibi psikolojik faktörlerin de sosyal ve kültürel bir olgu olduğu açıklamasını yapar (aktaran Radcliffe- Brown, 1941: 5).

Daniel Bates, (Bates, 2013: 277), hiçbir toplumda bütün akrabaların ayrı ayrı terimlerle ifade edilmediğini bunun yerine bazı akrabaların tek bir kategori altında toplandığına işaret ederek akrabalık terminolojisinin sınıflayıcı olduğunu belirtir.

Morgan'dan aktaran Bozkurt Güvenç (2002: 237) akrabalık sözcüklerinin önce tanımlayıcı olduğunu ifade eder. Annenin erkek kardeşi için tanımlanan “dayı” sözcüğünden hareketle kelimenin daha sonra sınıflayıcı bir nitelik kazanarak başka kişiler ve ilişkiler için de kullanılmaya başlandığını ifade eden Güvenç, örnek olarak sistem içinde kime dayı deniyorsa onunla kelimeyi kullanan kişi arasında dayı-yeğen ilişkisine benzer bir ilişkinin geliştiğini belirtir.

Morgan'ın akraba sözcükleri için “sınıflayıcı” nitelemesi, akrabalığın doğuştan değil toplumun ona yüklediği anlam ile belirlendiği savını destekler niteliktedir. Ladislav Holy akrabalığın biyolojik mi yoksa sosyolojik bir inşaa mı olduğu konusunda antropologların genel görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“Türeme bakımından birbiri ile ilişkisiz insanların, örneğin evlat edinme vakalarında veya sosyal babalık çocuğun genitorü olmayan bir adama atfedildiğinde olduğu gibi, sosyal manada akraba olabildiği gerçeğini hesaba katan antropologlar, akrabalığın kültürlerarası geçerli bir tanımının sırf türeme bağlantısı düşüncesine dayandırılmayacağını ve türeme kadar sosyal bağların da dikkate alınması gerektiğini iddia etmiştir” (Holy, 2016: 70).

C. Onyeka Nwanunobi (1992: 18), “African Social Institutions” adlı eserinde de benzer bir şekilde sadece biyolojik olarak dölleme ve doğumun bir akrabalık bağı oluşturmak için yeterli olmadığını, bu olguların anlam kazanabilmesinin ancak toplumun onlara yüklediği anlamla ilişkili olduğunu ifade eder. Levi-Strauss (1949: 30), “The Elementary Structures of Kinship” adlı eserinde baba, anne, kardeş, oğul

gibi terimlerin ima ettiği ilişkinin biyolojik bağlardan ziyade sosyal ilişkiler olduğunu belirtir. Levi-Strauss (2012: 86), dil ve akrabalık ilişkisini incelediği “Yapısal Antropoloji” adlı eserinde ise akrabalığın biyolojik yönünü de reddetmeden tek etkenin bu olmadığını şu şekilde açıklar:

“Kuşkusuz biyolojik aile vardır ve bu aile varlığını insan toplumunda sürdürür. Ancak akrabalığa bir toplumsal olgu özelliğini veren doğadan almak zorunda olduğu şey değildir: Ondaki ayrılmasına olanak sağlayan temel tutum budur. Bir akrabalık sistemi, bireyler arasındaki nesnel soy ya da kan bağı ilişkilerinden ibaret değildir; bu sistem, yalnızca insanların bilincinde vardır ve fiili bir durumun doğal gelişiminden kaynaklanmayan keyfi bir tasvir sistemidir.” (Levi-Strauss, 2012:86).

Lowie’nin (aktaran Ladislav Holy, 2016: 70) “*Biyolojik ilişkiler, sosyolojik akrabalık düşüncesindeki gelişim için yalnızca başlangıç noktası sunar*” yorumu kan bağına dayalı akrabalıkların toplumsal yaşamda farklı durumlara adapte edilebilmesini ya da taklit edilebilmesini göstermesi ve biyolojik akrabalık ile sosyolojik akrabalık arasındaki bağıntıyı ortaya koyması itibariyle önemlidir.

Durkheim’in (2006: 37) aile ve akrabalık ilişkilerinden bahsederken aile kurumunun anlamını, kan bağından değil toplumsal fayda ve duygu paydaşlığı neticesinde bir araya gelen bireylerin güçlü dayanışmalarından aldığını, kan bağıının bu oluşumu kolaylaştırıcı bir etkisi olsa da akrabalık bağlarının oluşumunda etkili faktörlerin fiziksel komşuluk, ortak bir tehlikeye karşı mücadele ve başka nedenlere bağlı birleşme gibi gereksinimler olduğunu ifade etmesi akrabalığın sosyal yönünü göstermesi bakımından önemlidir.

Elbette tüm akrabalık türleri için duygudaşlık ve bir arada yaşamak akrabalığın bekası için önemlidir. Marshall Sahlins’in (2014: 13), bir arada yaşamının meydana getirdiği kardeşlik duygusunun biyolojik kardeşliğe nazaran çok daha dayanışmacı olabileceğine vurgu yapması, akrabalığın sonradan da inşa edilebilir bir olgu olmasının yanında paylaşımın önemini göstermesi itibariyle anlamlıdır. Marshall’ın (2014: 99), yine akrabalığa dair farklı coğrafyalardan verdiği farklı bakış açıları da bize akrabalığın asıl belirleyicisinin kan bağından değil toplumun ona yüklediği anlam olduğu savını kanıtlar niteliktedir. Nitekim kişinin bir başkasıyla aynı günde doğması, bir deniz macerasından ya da buz üzerinde bir sınavdan beraber kurtulması gibi nedenlerle akrabalık kurabilmesi duygudaşlığın önemini altını çizer.

Araştırmacıların farklı akrabalık tanımlarına rağmen akrabalık kurumunun asıl belirleyicisinin biyolojik bağların değil toplumun ona yüklediği anlam olduğu vurgusu hemen hemen bütün tanımlarda yer almaktadır.

İbni Haldun *asabiyet* olarak ifade ettiği akrabalık gibi toplumsal örgütlenmelerin kırsal yaşama ve göçebeliğe özgü olduğunu ve bunun yardımlaşmayı ve dayanışmayı sağladığını ifade eder (Haldun, 2016: 269- 274). Haldun'un bu açıklaması akrabalık olgusunu nerede aramamızı göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Akrabalık tüm toplumların en önemli kurumlarından biridir. Fakat yaygın olmasına rağmen hangi noktada işe yaradığı ve onunla ilgili beklentilerin derecesi bir toplumdan diğerine değişkenlik gösterir. Genellikle yüksek teknoloji ve şehirleşme ile karmaşık bir yapı gösteren toplumlarda, daha fazla coğrafi ve sosyal hareketlilik göstermesi itibariyle akrabalık sistemine daha az önem verilir. Karmaşık yapıdaki toplumlarda uzman kurumlar boy gösterirken daha az karmaşık yapı gösteren geleneksel toplumlarda bu işlevi akrabalık sistemleri yerine getirir. Bu tür toplumlarda akrabalık bağları o kadar kapsayıcıdır ki dâhil olan kişilere hak ve yükümlülükler elde edeceği kanallar açar (Nwanunobi, 1992: 16).

Akrabalık kurumu aracılığıyla bireylerin bir sosyal ağ oluşturarak bu ağ içerisindeki kişilerle dayanışma içinde bulunmak ve başvurabileceği kişi sayısını arttırarak sosyal yaşam içerisinde ihtiyaçlarına daha kolay ulaşmak noktasında yardım almayı hedeflemekte olduğu söylenebilir. Akrabalık, iş ve amaç birliğinin gözetildiği yardım ve dayanışma temelinde, karşılıklı saygı ve sevgiye dayalı (Maden, 1991: 97) toplumsal bir kurumdur. Bozkurt Güvenç'in aşağıdaki açıklaması konuyu daha da netleştirmek için önemlidir.

“İnsanoğlu, yaşamak ve varlığını sürdürmek için doğa ile sosyal/kültürel çevresiyle savaşmak ve bu amaçlarla örgütlenmek zorundadır. Örgüt ne kadar küçük ve dar ise, insan o kadar yoksul; ne kadar geniş ise, o kadar güçlüdür. (...)Doğaya, çevreye ve düşmanlara karşı güçlü olabilmek için, İ grubunun⁸ ötesinde ilişkiler kurmak, dostlar, yakınlar ve akrabalar edinmek ve onlarla bu yakın ilişkileri sürdürmek gerekir. Çevreyle ilişki kurmanın evrensel ilkesi çevreye açık olmak, “alışveriş” ve “değiş tokuş” yapmaktır” (Güvenç, 2002: 264).

Böyle olunca biyolojik akrabalıklar yanında, sosyal yaşam içerisinde türlü ritüeller yoluyla benzer sorumluluk ve ayrıcalıklara sahip olunabileceği sanal

⁸ Aile bireyleri arasındaki karşılıklı ilişki ağı şematik olarak büyük bir “İ” harfine benzetildiğinden bu harfle sembolize edilir. Daha detaylı bilgi için bakınız: Bozkurt Güvenç (1994), İnsan ve Kültür, 245.

akrabalık kurumları oluşturulmuştur. Bu tür kana dayalı olmayan yaratma akrabaları için Balaman (2002), *düzmece akrabalık*; Tezcan (1992) *tasavvuri akrabalık*; Ahmet Maden *manevi akrabalık* (Maden, 1991) ifadelerini kullanmıştır. Tezcan (2008:70) daha sonra “Kültürel Antropoloji” adlı eserinde üçe ayırdığı akrabalık sistemlerinde üçüncü başlık için anlaşmalı akrabalık olarak belirttiği *sanal akrabalık* ifadesini kullanmıştır. Kudat (2004) da bu çalışmanın da esas aldığı *sanal akrabalık* ifadesini kullanmıştır. İngilizce literatürde sanal akrabalık için *fictive kinship*, *rituel kinship*, *ceremonial kinship*, *pseudo kinship* ya da *spiritual kinship*⁹ gibi çeşitli terimler kullanılmakla beraber en yaygın olanının *fictive kinship* olduğu söylenebilir.

Yapay yollarla kazanılan bu akrabalığa dâhil kişiler de aileden biri sayılır ve biyolojik akrabalığa ilişkin bütün hakları ve yükümlülükleri de beraberinde üstlenirler (Jelm, 2010: 2). Parkin (1997: 124) sanal akrabalığın da biyolojik akrabalığa bağlı olarak akrabalığın hala etkin olduğu yerde önemini koruduğu, aksi halde ise önemini kaybettiğini ifade eder.

Konuyla ilgili olarak Balaban sanal akrabalığın destekleyici özelliğini belirterek şu açıklamayı yapar:

“Birileri bir başkalarıyla gerçekte akraba olmadıkları halde sonradan kurulan ilişkilerle sanki akrabaları gibi bir dizi yeni davranış biçimleri içerisine girerler. Sonradan kurulan bu sözde akrabalık ilişkileri, gerçek akrabalar arasında akrabalığı pekiştirmek ve tamamlamak amacıyla yapılabildiği gibi, çoğunlukla akraba olmayanların desteğini kazanmak ve destek olanların sayısını arttırmak amacıyla yabandan birileriyle de kurulmaktadır” (Balaban, 2002, 81).

Kudat (2004: 12) “Kirvelik” adlı çalışmasında ise sanal akrabalığın, diğer sosyal ilişkilerden ayrılan özelliği üzerine durarak şu ifadeleri kullanır:

“Kurumlaşarak belli normlar çerçevesine konulmuş olmaları ve bir kere kurulduklarında, tarafları, birbirilerine yakın yörelerde yaşadıkları sürece bağlamaları, sanal akrabaları yakın dostluk, arkadaşlık ve komşuluktan ayıran başlıca özelliklerdir.” (Kudat, 2004: 12)

Berna Ayaz (2013: 18) doktora tezinde ant içilerek edilerek inşa edilen bu akrabaların oluşumlarının ve devamlılıklarının ardında sosyal, ekonomik, psikolojik ve dini nedenlerin olduğunu belirtir.

Bir başka yaklaşımla sanal akrabalar, toplumsal hayatta bireyin sosyal ağ oluşturarak gerektiğinde bu insan kaynaklarına ulaşabilmenin yolunu açmak, nüfuz

⁹ Farklı akrabalık türleri için bakınız: Barnard, A., & Good, A. (1984). *Research practices in the study of kinship* (Vol. 2). Academic Pr.

alanını genişletmek, ihtiyaç ânında destek için başvurabileceği kişi sayısını arttırmak ve bireye kriz anlarında güvence sağlamak gibi sosyal sermaye kaynağı oluşturur.

“Yerleşik tarım topluluklarında, göçebe aşiretlerle karşılaştırıldığında, akraba birimlerinin, topluluklar arası farklılıklar büyük olmakla beraber, kapsamı sınırlıdır. İşte bu nedenle, yerleşik geleneksel topluluklarda akrabanın ferde sağladığı sosyal güvenliği yaratacak yeni mekanizmalar da artar. Bu mekanizmaların belli başlarından biri sanal akrabalıktır.” (Kudat, 2004: 193).

İnsan uygardır ve bu, her zaman için yardımlaşmanın esas olduğu toplumsal yaşamı mecbur kılar (Haldun, 2016: 121- 122). Toplumsal hayat içinde bireysel sermaye tek başına belirleyici değildir. Tüm sermayesi insanlar olan mekanik dayanışmanın esas olduğu cemaat toplumlarında ise hiç değildir. Durkheim (2006) sosyal hayatta iş bölümü ve uzmanlaşmaya bağlı olarak bireyselliğin etkin olduğu organik dayanışma biçimine karşın mekanik dayanışmanın olduğu toplumlarda gelenek ve inançların hâkim olduğunu ve bireylerin birbirine benzediğini aktarır. Homojen bir yapı gösteren bu tür topluluklarda bireylerin becerilerinin benzerlik taşınması itibariyle sosyal yaşam içerisinde dayanışma sosyal ağ bağları ile güçlendirilmektedir. Nitekim mekanik toplumlarda işe katılan kişi sayısı yapılan işin niteliğinden daha mühimdir denilebilir.

Durkheim 'in mekanik olarak isimlendirdiği dayanışma biçiminin Tönnies 'in (2000: 185-217) Cemaat (Gemeinschaft) olarak ifade ettiği toplum sisteminde; organik olarak isimlendirdiği dayanışma biçiminin ise Cemiyet (Gesellschaft) olarak isimlendirdiği toplum sisteminde görüldüğü söylenebilir. Tönnies, Gemeinschaft tarzı toplumsal ilişkilerin hüküm sürdüğü grupların bir özelliği olarak akrabalık bağlarının güçlü oluşunu söyler ve bunun da coğrafi yakınlığın esas olduğu kırsal toplumlarda görüldüğünü aktarır. Benzer bir şekilde Mehmet Fikret Gezgin de Cemaat ve Cemiyet ayrımını anlattığı eserinde toplumsal dayanışma biçimi olarak akrabalık sistemlerinin cemaat tipi topluluklarda görüldüğünü aktarır (1988: 188). Burada bahsi geçen cemaat, “gemeinschaft” a karşılık gelir. Bu noktada Kudat'ın geleneksel toplumlar için yaptığı tespit konumuz açısından mühimdir. Bu tür toplumlarda kalabalığın kişinin belli başlı dayanaklarından biri olduğunu belirten Kudat (2004: 213), bu kalabalığı oluşturmanın, hısımlık ve sanal akrabalık ilişkileri kurmakla mümkün olduğunu belirtir. Kurulan sanal akrabalık ilişkisiyle beraber biyolojik akrabalıklarda olduğu gibi takip edilecek olan birtakım yükümlülükler ve kurallar vardır. Bu yükümlülükler ve kurallar aynı zamanda akrabalık ilişkisini kuran bireyler arasında sağlam bir bağın da dayanağıdır. Bir tür dayanışma ve yardımlaşma

aracı gören, kan bağına dayalı akrabalık sisteminin sonradan edinilen bir ilişkiye adapte edilmesiyle sosyal ağın genişletilerek sosyal sermaye kaynaklarının artırıldığı söylenebilir.

Evlilik yasağı ile musahip olunan aile ve akrabaları arasından biriyle evlenme ihtimalinin dışında bırakılan bireyler dış evlilik aracılığıyla yatay olarak çevrelerini genişletmektedirler ve akrabalık soydan aktarılacak dikey olarak da devam eder.

2.2. Musahiplik

2.2.1. Musahiplik Nedir?

TDK sözlüğünde musahip, “sohbet, arkadaşlık eden kimse; yol kardeşi; tatlı konuşmaları ile büyüklerin, özellikle padişahların güzel zaman geçirmelerini sağlamakla görevli kimselere verilen unvan”(www.tdk.gov.tr) şeklinde geçmektedir. Kâmûs-ı Türki’de ise Arapça “sohbet” kelime kökünden geldiği ifade edilen musahip, biriyle musahabe eden, konuşan, arkadaş şeklinde açıklanır. Sözlükte sözcüğün bir diğer anlamı “Bir büyük zatın maiyetinde bulunup kendisini muhâdarât ve musâhebât ile ve letâ’if ve hoş-âyende kelimât ile eğlendiren adam” olarak verilirken üçüncü anlam ise “selâtîn-i izâm hazerâtının hizmet-i hasselerinde bulunanların beheri” (2010) şeklinde verilir. Musahiplik, genel olarak literatürde “yola giriş” olarak ifade edilmektedir ve yol, ikrâr ile başlar. Halk Edebiyatı Sözlüğünde erginlik çağına gelmiş iki kişinin ikrâr töreni ile birbirine musahip edilerek Alevî kimliği aldığı belirtilir ve musahipliğin, Hz. Muhammed’in Medine’de herkesi çift çift musahip etmesi hadisesine dayandığı (Kaya: 2014: 594) belirtilir. Antropoloji sözlüğünde ise musahiplik, yol kardeşliği maddesinde Alevi topluluklarında dede karşısında törenle kardeşlik kurma hali olarak açıklanırken bu ilişkiye de *musahiplik* denildiğini belirtir ve Alevi topluluklarında musahipliğin cem törenlerine ve dolayısıyla cemaate kabul edilmenin şartlarından biri olduğu ifade edilir. Aynı maddede sadece anadan-babadan Alevi olarak doğanların birbirilerinin musahibi olabileceği ve yine evli olmak gerektiği (Aydın S., 2009: 917-918) musahipliğin özellikleri olarak vurgulanmıştır. Alevilik ve Bektaşılık Terimler Sözlüğünde musahip, “*ikrâr verecek, nasip alacak erkek ve kadının (karı-koca) seçtiği kefil anlamında eş; yol arkadaşı, yol kardeşi*” olarak tarif edilirken musahiplik ilişkisinin ikrâr vermiş çiftlerin ölünceye dek birbirileriyle dayanışma içinde olacaklarına dair dede ve cem topluluğunun önünde bir törenle söz vererek

kurulduğu ve bu kurumun “toplumsal bir akrabalık” ilişkisi olduğu vurgulanır (Korkmaz, 2016: 481-487). Ali Rıza Balaman (2002: 85) ise musahipliği, Alevi mezhebinde görülen, toplumun birtakım ihtiyaçlarından doğan, etrafında şekillenen birtakım uygulamalarla da kurumsal bir olgu niteliği kazanmış geleneksel bir yaşam ürünü olarak tarif eder. Tezcan (2008: 82) musahipliği, Alevilikte dede önünde bir törenle dostluk üzerine yapılan bir anlaşma neticesinde kurulan tasavvuri bir akrabalık olarak tanımlar.

Kaygusuz da (1991: 13), musahipliği, talep edenlerin pir veya mürşid gibi Alevi inancında kutsi bir yere sahip olan yol göstericilerin huzurunda ikrâr verme töreninden geçme olarak açıklarken aynı zamanda musahipliğin Muhammed-Ali yoluna girmek olarak da adlandırıldığını belirtir ve musahip olmak isteyenlerin kendisine anlatılanları anlayabilecek yaş düzeyine ulaşmış olması gerektiğini ifade eder. Yalçınkaya (1996: 67-68) ise musahiplik ilişkisi için şu açıklamayı yapar:

“Musahiplik, cinsel alan dışında, toplumsal yaşamın- niteliği ne olursa olsun; özel ya da kamusal- tümüne yayılan bir bağlanma ilişkisini ifade eder...musahibe karşı duyulan sorumluluk, onun ailesine ve geride bıraktıklarına karşı sorumluluğa dönüşür. Sağ kalan musahip, ölenin geride bıraktığı bütün sorumlulukları üstlenmek zorundadır. ” (Yalçınkaya, 1996: 67-68)

Bu tanımlara göre musahipliğin her şeyden önce bir sanal akrabalık sistemi olduğu söylenebilir. Radcliffe-Brown farklı kültürlerin akrabalık sistemlerinden verdiği örneklerle akrabalık terimlerinin sınıflayıcı özelliğine vurgu yaparak sınıflandırma sisteminin, çekirdek ailenin kardeşlerinin dayanışma içinde olmalarını sağlayan sosyal bağların tanınmasına ve bu bağın, akrabalar arasındaki sosyal ilişkilerin kompleks düzenini inşa etmesine yönelik kullanımlarına bağlı olduğunu (1941: 8) belirtir. Musahiplikte de biyolojik akrabalık sisteminin analoji yoluyla kan bağının olmadığı veya bu bağın görece zayıfladığı birey veya aile ile kurulan arkadaşlık ilişkisine uyarlandığı görülmektedir.

Uyarlanan akrabalık babasoylu bir akrabalık sistemidir ve bu sistemin adapte edilerek yeni bir akrabalık bağının oluşturulduğu söylenebilir.

Örnek olarak A kişisi B kişisiyle musahiplik kurduğunda, A'nın çocuğu için B, amcadır; B'nin karısı yengedir. A'nın babası, B için babalıktır; annesi ise analıktır. A, B'ye “kardeşim”, “musahibim” şeklinde hitap eder. A, B'nin karısına “bacım” ya da “musahibim” şeklinde seslenir. A'nın karısı da B'ye aynı şekilde “musahibim” veya “abim” hitaplarını kullanırken B'nin karısı için de “musahibim” ya da “bacım”

şeklinde bir hitap kullanır. Bir kişi ile musahip tutulduktan sonra ailenin üyelerinin her biri birbirine musahibim diye hitap eder. Tüm aile ve akrabaları kastedilmek istendiğinde ise genelleyici bir ifade olarak “musahibimiz” şeklinde bir kullanım söz konusudur. Örneğin “onlar bizim musahibimiz” gibi. Bu genelleyici kullanımın, özellikle söz konusu musahiplik ilişkisinden üçüncü şahısları haberdar etmek ve aralarındaki yakınlık derecesini vurgulamak üzere “bildirici” nitelikte bir işlevinin olduğu söylenebilir.

Örneğin KK42 (2017) babasının musahibine nasıl seslendiği yönündeki bir soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Mısaybıma yenge deydim, emi deydim”.

Bir başka örnekte KK4’ün aşağıda alıntılanan açıklaması musahibinin çocuklarının kendisine nasıl hitap ettiklerini göstermesi itibariyle önemlidir:

“ Ha şimdi çocukların bir tanesi Ağrı’da. Musahibimin çocukları. Garanti Bankası’nda. Bir tanesi de Side’de o da bankada. Yani bu çocuklar mesela ayda 20 günde bir beni ararlar hanı, hep ararlar Amca nasılsın ” (KK4 2017).

Yine bir diğer örnekte KK20 (2017), oğlunu, İstanbul’a, musahiplerinin yanına gönderdiğini ve musahiplerinin, oğlunu başkalarına “kardeşimin oğlu” şeklinde tanıttığını şu şekilde belirtmiştir: “*Birisi sorduğu zaman, en azından deyi ki hardaşımın oğlu*”.

Levi-Strauss (2012: 66), akrabalığın yalnızca terimlerle ifade edilmediğini, bu terimleri kullananların birbirilerine karşı kendilerini -adını *davranış sistemleri* olarak ifade ettiği- belirli tutumlar göstermek durumunda hissettiklerini söyler. Balaman (2002: 7) toplumlarda akrabalar için kullanılan terimlerin, kullanan ile kullanılan arasında bir dizi toplumsal ilişkinin varlığını gösterdiğini ifade eder. Musahiplik kurumu içerisinde de bireylerin birbirilerine isimleriyle hitap etmek yerine daha çok biyolojik akrabalıklarla paralellik kurarak “baba soylu” bir isimlendirme kullandıkları ve bu terminolojinin musahip aileleri ve akrabalarını, ilişki biçiminin ve yükümlülüklerinin toplumsal olarak belirlendiği bir akrabalık sistemine dâhil ettiği söylenebilir. Sanal akrabalık olarak musahiplik, sonradan ‘eklenebilme’ özelliği taşıdığı gibi daha önceden kurulmuş olan bağın da biyolojik akrabalıklarda olduğu gibi “aktarılabilmek” özelliği de taşır.

Kişilerin birbirilerini biyolojik akrabalık terimleriyle çağırması aynı zamanda aradaki seks yaşağını hatırlatmak içindir (Balaman, 2002: 28). Bir diğer ifadeyle sosyal yaşam içerisinde “amca”, “abi”, “baba” gibi sınıflayıcı hitap şekillerinin

kullanılması kullanan ile kullandığı kişi arasında cinsi bir münasebetin olamayacağını belirtme işlevi görür. Bu durum günlük sosyal ilişkilerde de karşımıza çıkmaktadır. “Abi/abla deme lazım olur” deyimini bu durumu örnekleyen toplumsal kullanımlardandır. Bu deyimini kullanan, karşısındakinin bu ifadeyi kendisi için kullanılmasının bir evlilik/cinsellik yaşağını belirttiğinin farkındadır. Yukarıda belirtildiği gibi musahiplik bağının kurulduğu aileler bir akrabalığa adım atarlar ve ilişkiyi kuran kişileri, çocukları babasoylu bir terminoloji ile “amca” olarak görürken diğer akrabalar da yine biyolojik akrabalık terimleriyle çağrılır. Akrabalık ilişkisinin belirtilmesinin yeterli olduğu hususlarda ise sadece “musahip” ifadesi kullanılır.

Musahiplik, Buyruk'ta namus dışında her şeyin ortaklığı ve paylaşımcılık olarak betimlenir (Sadık, 2014: 160, 178). Sahada musahipliğin ne olduğuna dair aldığımız aşağıdaki yanıtın da bu paylaşımcılığı vurgulaması itibariyle alıntılanmaya değer olduğu kanaatindeyiz:

“Mısayiplik demek çok ağır demek. Senin evünde ne piştiyse bugün et yemeği pişti, mısayibine soracağsın, ula hardaş senin neyin var, bu alışam ne yeyisen? Soracağsın. Bugün ben et yedim de mısayibim çorba yedi. O çorbaya sen de hatılacahsın, senin eteğin de hatılacah.” (KK8, 2018).

Musahip olacakların genelde bir yıl karar verme süreleri vardır. Sürenin sonunda musahip olacak taraflar artık geri dönüşü olmayan bir yola girmek üzere karar vermek durumundadırlar (KK30, 2017). Musahiplik ikrârı yaşam boyu sadece bir kere gerçekleşmektedir. Genel kanı musahiplerden birinin ölmesi durumunda dahi musahiplik ikrârının tekrar verilemeyeceğidir (Çıblak, 2014: 17) fakat alan araştırmalarımızda musahiplerden birinin erken kabul edilecek bir vakitte hayatını kaybetmesi durumunda kişilerin yeniden musahip edinebileceği (KK51, 2017) yönünde bilgi edinilmiştir. Öyle ki KK8 (2018), ilk musahibi vefat ettikten sonra yeni bir musahip edinebilmesi için dedenin söylediklerini ve bir yıl boyunca vefat etmiş musahibiyle nasıl görüldüğünü şu şekilde ifade etmiştir:

“Şartı var ama bir sene toprağıynan görüneceksin. Yani mısayibini terketmezsin. Mısayıbımı ben terketmedim. Bir sene onun ailesiyne, hanımıynan yani benim bacımnan o tek düştüğümüz ziyarete, tarık altına derler, o cennetten çıkan bir Tuba ağacıdır, onnan bir sefer mısayibimin toprağınan, toprağ derler hanı gendi yoğ ya... İkinci seneye de Dede müsaade etti, dedi oğlum sen toprağıynan göründün.” (KK8, 2018).

Buna göre “musahiplik ikrârı yaşam boyu tekrarlanmaz” denilse de ölüm durumunda uygulamalar yörelere göre farklılık göstermektedir. Sahada bu tür durumlarda ikinci kez musahiplik ikrârının verildiği başka örneklere de rastlanıldığı

göz önüne bulundurulduğunda, ölüm halinde ikrârın tekrardan verildiği söylenebilir. Bazı durumlarda ise yurt dışında olan bir musahibin yerine, onun akrabalarından bir başka kişiyle musahipliğin tutulduğu örneklere de rastlanmıştır. Bu, yine aileden biri olması şartıyla, *vekil musahiplik* olarak zikredilmiştir (KK53, 2017; KK47, 2017). Genellikle musahiplerden birinin evlenecek olması durumunda ona sağdıçlık yapacak kişilerin seçiminde bu usulün takip edildiği anlaşılmıştır.

Musahip olabilmek için yemin, görgüye çıkma vb. şeklinde yapılan bir dizi ritüel yoluyla oluşturulan kutsallık, akrabalık terminolojisiyle de sosyal olarak güçlendirilir. Musahiplikte ve genel olarak Alevilikte yol ve erkân uygulamalarında farklılıklar görülebilir. Dedekargınoğlu'nun (2016: 93) da belirttiği gibi Alevilik geleneği içinde kullanılan "Yol bir sürekin bin bir" deyişi bu farklılıkları özetleme noktasında ideal bir ifade şeklidir.

2.2.2. Musahipliğin Kökeni

2.2.2.1. Musahipliğin İnançsal Temelleri

Buyruk'ta Hz. Âdem ve Cebrail'in kardeşliğinden bahsedilir (Buyruk, 2014: 85- 86), bu ilk musahiplik olarak değerlendirilebilir fakat daha sonra Cebrail aynı kardeşlik bağını Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin arasında kurar. Bu olay da Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile Kırklar Meclisi'nde karşılaşmasıyla hikâye edilir. Görgü Cemlerinde ilk semah da bu kıssadaki miraclama ile özdeşleştirilmektedir (Yalçınkaya,1996: 80; Bozkurt, 1990: 184).

Anlatıya¹⁰ göre Hz. Muhammed ile Hz. Ali şu şekilde musahip olmuştur: *Hz. Muhammed Mirac yolculuğuna çıktığında yolda bir aslan görür, aslanın kükremesi üzerine parmağındaki yüzüğü bu aslanın ağzına atar ve devam eder. Günlerden bir gün bir kapı görür ve kapısını çalar. O sırada kırklar orada muhabbet etmektedirler. Kapıyı çalan Hz. Muhammed'e kimsin diye sorarlar. Hz. Muhammed ben peygamberim der ve kapıdakiler Hz. Muhammed'i burada peygamberliğin geçmez diyerek içeri almazlar. Hz. Muhammed bunu duyunca geri döner. Allah bir kez daha ona o kapıya varmasını söyler. Kapıya tekrar giden Hz. Muhammed tekrar geri çevrilir. Bu kez Allah ona kapıya vardığında kendisini Peygamber diye değil "sırrı kayyum, hadmül fukarayım" şeklinde tanıtmasını söyler. Kapıya tekrar gittiğinde*

¹⁰ Anlatı sahada derlendiği şekliyle hikâye edilmeye çalışılmıştır, fakat bazı eksiklikler Buyruk'tan tamamlanmıştır.

kendisini böyle tanıtan Hz. Muhammed'e hoş geldin derler. Hz. Muhammed içeri geçer ve Hz. Ali'nin yanına oturur fakat onu göremez. Hz. Muhammed "Siz kimsiniz?" diye sorar. Biz Kırklarız diye cevap verirler. Bunun üzerine Muhammed "Sizin ulunuz küçüğünüz kimdir?" diye sorar. Kırklar da "Bizim ulumuz da küçüğümüz de birdir" der. Hz. Muhammed "biriniz eksik o nerde" diye sorar. Kırklar, Selman dışarıdadır fakat o da bizimle hazırdır, deyince Hz. Muhammed bir işaret ister. Bunun üzerine Hz. Ali kolunu uzatır, neşter vurulur kırkının birden kanı akar bir damla da Selman-ı Farsi'den gelir, meclisin ortasına düşer. Farsi bir üzümle gelir ve Hz. Muhammed'in önüne koyar ve ondan üzüm tanesini ezip herkese pay etmesi istenir. Hz. Muhammed bunu nasıl yapacağını sorar, tam o sırada Allah, Cebrail ile bir tabak gönderir. Hz. Muhammed gelen tabağın içinde bu üzümü ezer ve şerbet eyler. Herkes o şerbetten birer damla alarak kendinden geçer. Sonra herkes üryan büryan semaha kalkar. Hz. Muhammed semah ederken başından imamesi düşer ve kırk parça olur, herkes bir parçasını beline bağlar. Hz. Muhammed sonra Hz. Ali'nin parmağında yüzüğü görür ve tanır. Daha sonra Hz. Muhammed Kırklardan herkesin ikrâr verip biriyle kardeş olmasını buyurur. Hz. Muhammed de Hz. Ali'yi bağrına basar, tek gömlekte tek vücut olur ve musahip olurlar.

Bu anlatı, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin ikrâr vermesi şeklinde değerlendirilmelidir çünkü daha sonra Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin görgüye çıkması gerçekleşecektir. Bu görgü Tuba Ağacı altında Tuba Ağacı'ndan bir dal olan Tarık ile gerçekleşir.¹¹

2.2.2.2. Musahipliğin Tarihsel Kökeni ve Diğer Benzer Sanal Akrabalıklar

Sahada musahipliğin kökenine dair anlatılan Muhacirlerin ve Ensarların Hz. Muhammed tarafından musahip yapılması olayı "Kinship and Marriage in Early Arabia" (Smith, 1907) adlı eserde erken Arabistan dönemine ait bir kardeşlik kurumunun kökeni olarak anlatılmaktadır. Sahada derlediğimiz şekliyle bu hikaye şöyledir:

"Muhacirlerle Ensarların araları yok idi. Cebrail getirdi dedi, Allah diyor bunları musahip yapın, kardeş yapın. Evvel hesabını görsün. Ehl-i Beyte tabii olup ahirete hazırlık yapıp ahirete gitmek için amel (?) lazım. Hz. Muhammed de Cebrail'in emrini kabul etti, Muhacirlerle Ensarları bir araya getirdi. Bunları birbirine musahip etti ve tarikat-i müstakime yatırdı ve sorgu sual geçti. Musahiplik de o günden kaldı. Ali dedi

¹¹ İlgili anlatı Tarık'ın Kutsallığı başlığında anlatılmıştır.

ki ya ben yalnız kaldım ya benim musahibim kim dedi, Muhammed de dedi ki senin musahibin de ben olurum, dedi” (KK25, 2017)

“Musahiplik Hz. Muhammed Mustafa’dan kalmış. Şimdi o ehli beyt tarafları, Hz. Muhammed zamanında savaşa girmişler, kırmışlar, yıkılmışlar. O zaman Allah’tan vahiy geliyor. Diyor ki Macirler var orda, zengin aileler var. Ordan musahiplik erkânı yerine getir ki o zenginler fakirlere yani kardeşlere yani kardeş olursanız yardım ederlerse birbirini o şekil geliyor. Şimdi musahiplik erkânı taa o zamandan beri gelmiş. Bizim bildiğimiz böyle yani. “ (KK73, 2017)

Hayber Savaşı sırasında Hz. Muhammed’in her askerin kendisine bir arkadaş bulmasını söylemesi ve daha sonra kendisinin Hz. Ali ile yoldaş olması veya yine Mekke’den Medine’ye göç esnasında herkesin kendisine Müslüman bir aile bulup onlara sığınması ve sonrasında Hz. Ali’nin de Hz. Muhammed’i yanına alması musahipliğin kökenine dair anlatılan anlatılardanır (Maden, 1991: 103).

Kimi araştırmacılar, musahiplik geleneğinin eski Türk-Moğol inancındaki Anda geleneğine bağlamıştır (Azar, 2013: 79; Bulut, 2013: 105- 106).

Abdülkadir İnan, en eski devirlerde ‘ant’ töreninin devlet, kabile ve şahıslar arasında yapılan kardeşleşme ve dostlaşma töreni olduğunu ifade etmiş ve eski Türklerde Anda geleneğini şöyle anlatmıştır:

“İki yabancı kardeşleşmeye ve dost olmağa karar verirlerse soydaşlarının huzurunda kollarını keserek bir kaba (ant ayağına) kanlarını akıtırlar. Aralarına kılıç, ok veya başka bir silah koyarak bu kaptaki kana kımız, süt veya şarap karıştırarak beraber içerlerdi. Sonra silahlarını yahut atlarını veyahut hemşirelerini değiştirirler, böylece ‘anlı adaş’ olurlardı. Moğol devrinde bu törenle dostlaşmış olanlara ‘anda’ denilmiştir. ” (Abdülkadir İnan, 1948: 285-286).

Emel Esin’in Turcica XVII- 1985 adlı makalesinde yukarıda bahsedilen ant içme törenleri için yaptığı “*Bu içkili yemin töreni, daha sonra Türk dervişleri arasında şarap yerine tuzlu su içme biçiminde sürecektir!*” açıklamasına ve Bedri Noyan’ın benzer bir açıklamasına istinaden İsmail Kaygusuz da (1991: 21-22) musahipliğin, eski Türk-Moğol geleneklerinden geldiği yönündeki görüşleri onar. Emel Esin (2001: 145) “Türk Kozmogolojisine Giriş” adlı yapıtında da yine bu benzerliği göstererek and içme törenleri ile Alevilikte ve Ahilikte şed bağlama törenleri arasında ilişki kurar.

Melikoff (2006: 48-49) Moğollarda Anda olarak geçen kan kardeşliği âdetinin musahipliğin tam karşılığı olamayacağını iddia eder. Ona göre musahiplik, Kaşgarlı Mahmut’un Divan-ı Lûgat-it Türk’ünde geçen Biste adı verilen tacir ve zanaatkârların ortaklığından ileri gelmektedir. Melikoff, ilk olarak bu âdetin Anadolu meslek birlikleri Ahilerde görüldüğünü ve Alevilerde musahipliğin dinsel

bir mahiyet almasının Ahiler yoluyla gerçekleşmiş olabileceğini ileri sürer (2006: 85-86).

Korkmaz (2016: 487), musahipliğin kökeninin İslam coğrafyasında değil, Anadolu Aleviliğinden Ahiliğe oradan da Zerdüştlüğe doğru takip edilen tarihsel süreçte Asya'nın kandaş topluluklarında aranması gerektiğini belirtir. Sözlerine Asya coğrafyasının topluluklarıyla devam eden Korkmaz, bu kandaş topluluklarda boy içi evlenme yasağının kişiyi savaşlar döneminde gidenlerin geride kalanlarla, yaşamın dayatması sonucu, "toplumsal akrabalık" temelli bir dayanışma örgütlenmesi kurmaya mecbur bıraktığını aktarır ve musahipliğin kaynağının bu dayanışma örgütlülüğünün sonucu olduğunu ifade eder.

Saha araştırmalarımızda kimi zaman musahipliğin sağdıçlıkla özdeşleştirildiği görülmüştür. Hatta nasıl musahip oldunuz sorusuna "düğünümde bana sağdıç oldu" şeklinde bir açıklama ile verilen cevaplar musahipliğin sağdıçlık ile ilişkisini göstermesi bakımından anlamlıdır. Sağdıçlığın dost manasına geliyor olması da (Mahmud, 2013: 480) sağdıçlık ile musahiplik arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından dikkate değerdir. Abdülkadir İnan'ın sağdıç ile adaş kelimelerinin çeşitli Türk topluluklarında kullanımını anlattığı makalesinde bu kelimelerin birbiri yerine kullanılabildiğini söylemesi ve akabinde Yakutça'da adaşın 'yeminle bağlı dost' demek olduğunu ifade etmesinden hareketle (İnan, 1987: 295-304), bu kelimelere yüklenen mefhum ile musahiplik arasındaki bağa ilişkin daha güçlü bir dayanak kurulabileceği kanaatindeyiz.

Kudat (2004: 90), Abdülkadir İnan'ın özel mektuplarından aktardığına göre Ulu Katay ve Barın Tabın Başkurtları'nda az çok kirveliğe benzeyen bir töre olduğunu belirtir. Kudat açıklamasına şöyle devam eder:

"İnan'ın gözlemlerine göre dostluklarını sağlamlaştırmak isteyen iki kişi çocuklarından birini 'ortak evlat' ilan edip bir ziyafet ile ortaklık merasimi yaparlar. Bu merasimden sonra iki dost birbirilerine 'ortak' diye hitap eder, çocuğun okuma ve evlendirme masraflarını beraber karşılar."

Yukarıda bahsedilen ortaklık babaları tarafından musahip tutturulan çocukların musahiplikleriyle hem kuruluş şekli hem de kuruluş amaçları itibariyle benzerlik gösterir. Nitekim bu tür kurulan musahipliklerin de babaların dostluklarını pekiştirme gibi bir işlevi vardır. Musahiplik kurulduktan sonra çocuklar birbirilerinin babasını "babalık" diye çağırır ve aileden biri gibi sayılıp yeri geldiğinde ihtiyaçları karşılanır.

Melikoff (2006: 86), musahipliğin, İnan Azerbaycanı'nda Ehl-i Hak'larda ve bilhassa Ateşbagi denen bölgede bulunduğunu ve burada "ikrâr kardeşi", "sülük kardeşi" olarak geçtiğini ve bunu yanında Yezîdilerde de bulunduğunu belirtir. Yezidi kültüründe görülen "spritüel kardeşlik" de musahipliğe benzer özellikler taşımaktadır fakat konuyla ilgili yapılan literatür tarama sonrası elde edilen Asatrian'a ait bir çalışmaya göre (2017: 87), Yezidilerdeki bu kardeşlik ilişkisinin sosyal boyutunun olmadığı, toplumsal hayatta rolünün cenaze ve çocukların geçiş dönemleriyle ilgili ritüellerle sınırlı kaldığı; daha çok dini özellikler gösterdiği ve musahiplikte olduğu gibi bir akrabalık sistemi şeklinde kurumsallaşmadığı bilgileri tespit edilmiştir. Bu özellikleri itibariyle bir niteleme yapılacaksa eğer, Yezidilerde görülen dini bir kurum; Anadolu Alevilerinde görülen ise sosyal bir kurumdur.

Nepal ve çevresinde de yine kardeşliğe dayanan bir başka sanal akrabalık geleneğine daha rastlanılmıştır. Bu kardeşlik kurumu da evlilik yasağı ve kalıtsal olarak aktarılabilir özellikleri itibariyle musahipliğe oldukça benzemekle beraber farklılıklar da mevcuttur. ¹²"Oyabun Kobun"¹³ adıyla Japonya'da da buna benzer bir sanal akrabalık ilişkisi mevcuttur.

Balkanlarda da yine benzer evlilik yasağı ve sosyal işlevleriyle diğer sanal akrabalıklarla benzerlik gösteren "Probratimstvo" adıyla bilinen bir kardeşlik kurumu mevcuttur. Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde bir Hıristiyan ile bir Müslüman arasında kurulmuş bir örneğinin hikâye edildiği bu sanal akrabalık da aynı şekilde evlilik yasağını ve dayanışmayı içerir (aktaran Bracewell, 2016).

Kan Kardeşliğinin¹⁴ de evlilik yasağını içermesi ve her iki tarafa, kan bağı ile bağlı kardeşler arasındaki hak ve görevleri yüklemesi itibariyle (Maden, 1991: 101) musahiplikle benzer özellikler taşıması dikkat çekicidir.

Görüldüğü üzere benzer bir dayanışma güdüsü tüm toplumlarda benzer sanal akrabalık kurumların oluşmasına neden olmuştur. Bu tür sanal akrabalıklar benzer toplumsal işlevleriyle dünyanın hemen her tarafında görülebilmektedir. Buna istinaden toplumsal işlevleri olan bu tür sanal akrabalıkların evrensel olduğu ve çıkış

¹² Okada, E. Ferdinand (1957). Ritual Brotherhood: A Cohesive Factor in Nepalese Society

¹³ Ishino, I. (1953). The Oyabun- Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution

¹⁴ Aralarında kan bağı olmayan iki kişinin vücutlarında yara açarak kesilen bir yerden kanın tokuşturulması, emilmesi veya karıştırılarak içilmesi şeklinde gerçekleşen kan değişimine dayalı bir söz verme olayıdır. Kimi toplumlarda bu şekilde gerçekleşen bir törenle akrabalık oluşur ve bu akrabalık kurumunda taraflar arası cinsel ilişki yasaktır (Emiroğlu & Aydın, 2009).

noktalarının benzer olduğu sadece kuruluşları itibariyle çevre kültürlerle etkileşime girerek ortaklıklar ya da benzerlikler gösterdiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla bu tür sanal akrabalıkların kökenini insanlığın sanayi öncesi dayanışma biçimlerinde aramak gerekir. Musahiplik de diğer sanal akrabalıklarda olduğu gibi görünürde inançsal unsurlarla desteklenmiş spiritüel bir arkadaşlık, arka planında ise sosyo-ekonomik olarak birbirine denk iki bireyin dayanışma ihtiyacının meydana getirdiği “bir elin nesi var, iki elin sesi var” anlayışıyla bireyin mevcut sosyal sermayesini güçlendirmek yahut genişletmek işlevini taşıyan sosyal bir kurumdur.

2.2.3. Musahip Olabilmenin Şartları

Musahiplik kurabilmek için belli kriterleri taşımak ve belli yükümlülükleri de yerine getirmek gerekmektedir. Zira herkes musahip olamaz. Buyruk'ta belirtilmiş olsa da şartlar, halk arasında farklı yorumlanabilmektedir. Bazı şartlar Buyruk'ta da muğlaktır. Örneğin musahip olmak için evlilik şart mıdır değil midir konusu muğlak alanlardan bir tanesi olarak tartışma konusudur (Kaygusuz, 1991: 18).

Buyruk'ta belirtilen musahip olabilme şartları genel olarak özetlemek gerekirse şöyledir: Seyyid seyyid ile âlim âlim ile, şeyh şeyh ile, koca koca ile musahip olmalıdır. Pirinden dönmüş kişi ile pir tutmuş kişinin musahip olması uygun değildir. Müşidin müridi ile musahip olması uygun değildir. Cahil ile âlim musahip olamaz. İnanan ile inanmayan musahip olamaz. Bekâr ile evli musahip olamaz. Genç ile yaşlı musahip olamaz. Musahip olacaklar birbirilerine yakın yerde yaşamalıdır.

Buna göre özetlemek gerekirse musahip olacaklar arasında eğitimden statülerine, yaşlarından aynı dili konuşmalarına kadar bir denklik aranır. Buyruk'tan bir alıntıyla bu durum “*Her kişi kendi akran ve emsali ile ve münasibiyle musahip olmak erkândır.*” (Buyruk, 2014) şeklinde ifade edilir.

Alan araştırmalarımızda da kişilerin musahip tutacakları kişileri “ince eleyip sık dokudukları” anlaşılmıştır. Herkesle musahip olunmaz:

“Bi de öyle her önüne gelenle müsahip olmaz şimdi, aile var aile var. Sececeksin. Nasıl kızı verirken diyorsun ki, araştırıyorsun... Kızını istemeye geliyorlar diyelim ve araştırıyorsun oğlan tarafı nasıl? Ya da kız tarafını araştırıyorsun. Nasıl bir aile, temiz bir aile mi değil mi?” (KK17, 2017).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ERZİNCAN'DA MUSAHİPLİK KURUMU

3.1. Musahip Olma Şekilleri

Bu başlık altında musahip olacak kişilerin musahibini nasıl seçtiğinden veya kiminle musahip olacağına nasıl karar verildiğinden bahsedilecektir. Literatürde musahip tutulurken evli olup olmama sonuca varılmamış bir tartışma gibi görünmektedir. Genel olarak da musahip tutma yaşının/döneminin de gençlik yıllarında kişilerin kendi tercihleri olduğuna dair genel bir kanı olduğu görülmüştür. Saha araştırmalarımızda kişilerin musahip tutabilmesi için evliliği zorunluluk olarak görmedikleri, kimi zaman da bu kardeşlik ilişkisinin kararının musahip tutacakların doğumundan önce dahi verilebildiği görülmüştür. Tercihlerin şekilleniş biçimine ve dönemine göre Erzincan'da musahip tutmanın farklı şekillerde karşımıza çıktığı görülmüştür.

3.1.1. Çocukların Babaları veya Yakınları Tarafından Musahip Tutulması

Musahiplik kararı kimi zaman çocukların babaları tarafından verilirken kimi zaman da bu kararın eve misafir gelen bir komşu veya akraba tarafından da verilebildiği görülmüştür. Burada genelde bu kararı verenlerin aralarındaki samimiyet ve arkadaşlık ilişkisi etkili olmaktadır, kimi zaman da kişilerin hâlihazırda kurulmuş musahiplik ilişkisinin meydana getirdiği sevgi bağının kendileri ölseler dahi devam etmesi yönündeki arzularının da sebeplerden biri olduğu söylenebilir.

Musahip olunacak ailelere ya da kişilere kimi zaman kişilerin babaları karar verir. (KK9, 2018; KK60, 2017; KK34, 2017; KK64, 2017). KK22'nin (2017) musahip olacağı kişinin babası tarafından belirlenmesi konusunda evlilikle ilgili yaptığı benzetme dikkate değerdir: *“Böyükler dedi ki biz birbirimizin yaħınuyuh siz ikiiz müsehüpsüz. Nasıl eskiden böyükler deyidi ‘bunu al’, müsehüplük de eyleydi.”*. Bu şekilde kurulan musahiplik ilişkilerinin seyri de görücü usulü evlilikle ilişkilendirilebilir. Nitekim babalarının musahipliklerine karar vermeleri durumunda,

kararlaştırılan kişiler birbirilerine karşı sevgi ve saygı duyar ve böylece bir dostluk ilişkisi gelişir: “*Büyüklerimiz musahip olsunlar dedi, biz de olduk. Birbirimize sevgimiz saygımız vardı.*” (KK13, 2017). KK22’nin belirttiği şekliyle “babalarının yakınlığı” bu kararın ardındaki temel sebeplere dendir.

Bir diğer kaynak kişimiz de hem kendisinin hem msahibinin musahip tutacağı kişiyi kendileri çok kkken babalarının kararlaştırıldığını aktarmıştır: “*Kkken babam demiş ki msahipsiniz. Biz birbirimizi bydgmzde gördük.*” (KK60, 2018).

Bu şekilde kurulan musahiplik ilişkilerinde ebeveynler veya aile yakınları kendi aralarındaki arkadaşlığı çocuklarını musahip ederek güçlendirirler. Bu aynı zamanda hem kendilerinin hem de ailelerinin dostluklarının geleceğini garanti altına almayı sağlar. Kendilerinden sonra da bu ilişkinin devam etme arzusunun bu şekilde sağlanmaya çalışıldığı da bir diğer nedendir, denilebilir. Kimi durumlarda musahip taraflar arasında yaş farkı oldukça fazladır. Genelde bu farklılığın musahiplik seçiminin kişinin kendi iradesi dışında gerçekleşmesiyle ilgili olduğu söylenebilir: “*Ben seçmedim benim musahibim benden aşağı yukarı 10 yaş büyük. Ben ocukken büyüklerimiz musahip yapmışlar.*” (KK34, 2017). Yaşça aranan denkliğin kimi musahipliklerde görülmemesinin sebeplerin başında bu seçimin genellikle kişinin ebeveynleri tarafından yapılmasıyla olduğu söylenebilir.

3.1.2. Daha nce Musahip Olunan Aile ile Tekrardan Musahip Tutmak

Mevcut musahiplik bağının devam ettirilmesinde büyük oranda evlilik yasağının kısmen de bu ilişkinin sonuçlarından duyulan memnuniyetin belirleyici olduğu söylenebilir. Mevcut musahiplik bağlarının devam ettirilmesi aynı zamanda kişilerin sahip olduğu sosyal sermaye kaynaklarının muhafaza edilmesini de sağladığı söylenebilir. Buna göre sanal akrabalıklar bir sosyal sermaye kaynağı olarak değerlendirildiğinde, kişilerin tercihlerini hâlihazırda musahip oldukları aile ile yapmaları bu kararın evlilik yasağı düşünülerek verildiği ya da mevcut durumda sahip olunan kaynakları koruma yönünde kullanmak istemeleri şeklinde okunabilir.

Daha önce musahip olunan bir aile ile “ikrârın tazelenmesi” oldukça sık rastlanan bir durumdur. Neden daha önce musahiplik tuttuğunuz bir aile ile tekrar musahip olma gereği duydunuz şeklindeki sorumuza çoğu zaman “babam da onun babasıyla musahipti” şeklinde bir cevap kfi görülmüştür. (KK31, 2017; KK17,

2017; KK4, 2017; KK55, 2017). Her ne kadar kimi kaynak kişilerimiz daha önce musahip olunan bir aile ile musahip olunamayacağını söylese de (KK24, 2017) bu aynı zamanda belli yerlerde bazı değişkenlere bağlı olarak daha önce musahip olunan ailelerle musahiplik ilişkisinin devam ettirilmesine dair bir temayül olduğunu göstermesi itibariyle önemlidir.

Musahiplik kan bağına dayalı akrabalıktaki gibi babasoyuyla devam eden bir sanal akrabalıktır. Musahiplik bağları da akrabalık ilişkilerinde olduğu gibi ilk halkadan uzaklaştıkça bağıın zayıflaması muhtemel olduğundan musahiplik ilişkisini tazelemek ve dostluğu pekiştirmek amacıyla babadan sonra oğulun da aynı aileden biriyle tekrar musahip olması beklenebilir:

“Bizimkisi ailecek mesela, diyelim o onun kardeşi, öyle birbirilerine ailecek mısahiplikten devam edi yanı bizim.

Peki neden aynı aileden?

Yani kökleri daha da iyice birleştirmek için. Daha da şey etsin diye” (KK47, 2017).

Neden daha önce musahip olunan bir aile tekrar musahip oldunuz sorusuna “dağılmasın” şeklinde verilen cevap, musahipliğin tekrarlanmasının bir diğer nedenlerinden biridir. Öyle ki aralarında musahip akrabalığının olmadığı farklı bir aile ile musahiplik tutmak, yedi göbek devam eden evlilik yasağı nedeniyle küçük yerleşim yerlerinde ailelerin çocuklarının evliliği önünde engel teşkil edebilir. Buna göre görece daha küçük yerleşim birimlerinde bireylerin evlilik ihtimalini ortadan kaldıracak musahiplik ilişkisinden kaçınılır ve genelde babadan musahiplik devralınır. Yani babanın hali hazırda musahip olduğu ailenin oğuluyla tekrar musahip olunur ve böylece kişinin kimle evleneceği sorunsalı da böylece ortadan kaldırılmış olur. “Musahiplikte Evlilik ve Evlilik Yasağı” başlığında sosyal sermaye ile ilgisi itibariyle kullanılan aşağıdaki örneğin musahip olma şekilleri bağlamında burada da kullanılması gereği duyulmuştur. KK74 (2017), musahipliğin daha önce musahip olunan aile ile devam ettirilmesini şu şekilde açıklamıştır: “*Dağılmasın. Yani benim babamla beraber sekiz kardeşler, hepsinin sekiz tane musahibi var. E sekiz tane ailenin de hiç sağına bakamıyorsun soluna bakamıyorsun. Evlilik olayı komple bitmiş.*”

Sonuç itibariyle evlilik sorunsalı yeniden bir musahip aranması yerine hâlihazırda musahip olunan aileyle musahipliğin devam ettirilmesine neden olmuştur denilebilir.

3.1.3. Arkadaşken Musahip Tutma

Hâlihazırda arkadaşı ile musahiplik tutma alan araştırmalarımızda en çok karşılaşılan musahip olma şekillerinden biridir. Birbirlerini çok seven arkadaşlar, musahip olmaya karar verirler: *“E... (musahibi) ile çok kısa bir sürede çok iyi anlaştık. Her türlü yakınım olabilir dedim, musahibim olur dedim.”* (KK3, 2017). Bu aynı zamanda bireyin arkadaşlık ilişkisinde güven, sevgi, emek vs. gibi yaptığı tüm yatırımların değerlendirmesi olarak görülebilir ve kişi bu durumda tekrardan bunlar için emek ve zaman sarf etmemiş olmaktadır. Bu tür musahiplik ilişkileri genel itibariyle 16-17 yaşları ve sonrasında kurulur ve bu daha çok evlilikteki söz kesme yahut nişan gibidir. İki erkek önce sözleşir ve musahip olmaya karar verir. Yapılan bazı görüşmelerde bu ilişkinin kurulma şekli de kaynak kişilerimizce evliliğe benzetilmiş ve hatta arkadaş iken musahip olmak üzere söz vermek, evlilik öncesi sözleşme olarak nitelendirilmiştir (KK72, 2018; KK31, 2017). Bu evlilik analogisinde musahiplik ilişkisinin resmiyete kavuşturulması ise dededen dua alma, kurban kesme, görgü cemine çıkmak ve Tarık altından geçmek ile özdeşleştirilebilir.

Musahiplikte tarafların evli olmasına yönelik genel bir kabule rağmen kurumun daha çok bekâr erkeklerin arkadaşlığı üzerinden belirlenmesi, erkeklerin musahip olduktan sonra her şeyini paylaşmayı kabul edecekleri kişilerin aynı zamanda güvenebilecekleri kişiler olmalarını istemeleriyle açıklanabilir. Bu şekilde kurulan musahiplik ilişkilerinde, kişilerin musahiplik tutmak üzere başvuracakları komşu veya sonradan tanıştıkları evli bir çift gibi potansiyel musahip adaylarına karşı ergenlik yıllarında kurdukları arkadaşlık ilişkilerini daha güvenilir buluyor olmalarının belirleyici olduğu söylenebilir. Musahiplik tutulduktan sonra evden biri sayılacak bu kişilerin uzun süredir tanıdığı ve güvendiği birileri olması namus gibi hassas konular noktasında önem taşır.

Kişilerin arkadaşlık ilişkilerini musahip ilişkisine dönüştürmeleri, arkadaşlığın metafiziksel bir boyuta taşınarak bu ilişkinin doğaüstü güçlerce garanti altına alınmak istenmesi şeklinde okunabilir. Musahiplik bağıyla perçinlenen ilişkinin iki arkadaş arasındaki ilişkiyi daha güçlü kıldığına dair bir düşünce bir başka kaynak kişimiz tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: *“O an en yakın gördüğün arkadaşınla (musahibinle) diyalogu sürekli ilerletiyorsun. Özel sırlarını anlattıyorsun, bu tür olaylardan dolayı yakın hissediyorsun. O arkadaşlığımı ilerletmek için. Bir bağ kuruyorsun, ailevi bağ gibi bir şey”* (KK72, 2018).

Bir başka örnekte KK6 (2017) ise yirmi yıllık arkadaşının musahip olma isteğini şu sözlerle aktarmıştır:

“Musahibim benim 20 yıllık arkadaşım. Çok eski bir dostluğumuz vardı. Aslında musahip olmayı ben istemedim. Kendisi istedi. Dedi ki hani bir dua alalım. Hani bir bağ olsun aramızda. Köklü kopmayacak bir şeye dönüştürelim, mantığıyla düşünüyordu” (KK6, 2017).

Yine aynı kaynak kişimiz, musahiplik duasını aldıktan sonra bu ilişkinin söz konusu arkadaşlıkları üzerinde bağlayıcı bir etki yarattığını, eskiye kıyasla farklı bir duyuş içerisinde girdiklerini şu şekilde açıklamıştır:

“...Arttı diye düşünüyorum. Bizim ilişkimizde de arttı diye düşünüyorum. Şöyle, sanki hani bir söz verdik ve o söze uymamız gerekiyor gibi, hani ne biliyim mesela bir sağlık problemi olsa S... (musahibi) hemen gelme gereği duyuyor. Çok küçük bir şey bile olsa. Ya da canı sıkın mesela diyelim ki çok basit bir tartışma olsun gelip ortayı bulmaya çalışıyor. Mesela şu an bizim oğlumuzun kurbanı vardı, kurban için buraya geleceklerdi, sonra bir şeyler oldu, izin problemi falan gelemediler, mesela çok üzüldü. Bizim de orda olmamız gerek diye. O zorunluluk da hissediyor kendini hani. Gelmediği için kendini kötü hissediyor mesela kendini. Eşi de aynı şekilde mesela, bizim gitmemiz gerekiyor, biz musahibiz, yanlarında olmamız gerekiyor, çocuğun kirvesi olacak falan filan diye gelme zorunluluğunda hissediyorlar kendilerini. Eşim de musahibimizle eskiye göre daha fazla görüşüyorlar. İlişkiyi daha fazla pekiştirdi yani” (KK6, 2017).

Alan araştırmamızda iş ortamında ya da çalışırken edinilen arkadaşlıkların ya da askerlik arkadaşlığının da musahiplik ilişkisine dönüştürüldüğü örneklerle rastlanılmıştır. KK73 (2017) musahibiyle çalışırken tanıştığını belirtmiştir: “*Biz gençtik yani ben o zaman evlenmiştim, musahibim de evlidir. Tabii biz Adana’da çalışırken Erzin kazası var, orda çalışıyorduk 4 ay çalıştık. Beni sevdi, illa musahip olalım dedi.*” Bir başka kaynak kişimiz kocasının, musahibiyle aynı şekilde çalışırken tanıştığını ve sonra musahip olduklarını aktarmıştır:

“Eşim bekârken onunla Ormanda çalışıyormuş, birbirilerini çok sevmişler, ağaç dikiyorlarmış dağlarda bayırlarda, onlar birbirilerini çok sevmişler, ordan bununla çok samimi olmuşlar. Sonra da musahip olmaya karar vermişler. Benimle evlenmeden onlar musahip olmuşlar zaten” (KK45, 2017).

Bir diğer örnekte KK62 (2017) ise vefat eden kocasının, asker arkadaşıyla vatani görevini yerine getirirken tanıştığını ve orda musahip olduğunu aktarmıştır.

Özetle bireyler, musahip tutacakları kişileri çocukluktan getirilen arkadaşlıklar veya yetişkinlik yıllarında farklı ortamlarda tanışılarak geliştirilen arkadaşlıklar arasından seçmektedirler. Bunun en yaygın musahip edinme şekillerinden biri olduğu söylenebilir.

3.1.4. Evlilik Sonrası Musahip Tutma

Musahip olmak için evli olmak gerektiği henüz bir kesinliğe kavuşturulamamış bir konudur. Birkaç kaynakta musahip olabilmek için evli olmak gerektiği belirtilse de aksini iddia eden kaynaklara da rastlanmaktadır. Konuyla ilgili olarak Yalçınkaya (1996; s. 69-70) Buyruk'tan hareketle kesin bir hükmün olmadığını belirterek evlilerin evlilerle, bekârların bekârlarla musahip olabileceği çıkarımında bulunsa da Buyruk'ta 'bekârların din ve imanının tamam olmadığı' şeklindeki bir ifadenin yer aldığını ve bu durumda eksik bir birey olarak bekâr birinin musahip tutmasının da tartışmalı hale geleceğini ekler. Zira musahiplik aynı zamanda Buyruk'a göre Alevilikte yedi farzdan biridir (Sadık, 2014: 162).

Kaygusuz (1991: 18) da musahiplikte evliliğin şart olmadığını savunan isimlerdendir. Ona göre bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi evlilik musahiplikte şart değildir. Evli olanların, rehberin önderliğinde eşleriyle beraber "dört can bir olup" musahip olabildikleri gibi bekâr olanlar da yine benzer şekilde rehber önderliğinde ikrâr verip musahip olabilmektedirler.

Evliliğin musahip edinmek için şart olup olmadığını sahada tam anlamıyla bir karşılığının olmadığını söylemek mümkün. Nitekim saha çalışmalarımızda musahiplik ikrârının bu durumun aksine çoğu zaman ergenlik döneminde ya da bu kararın daha öncesinde baba ya da aile yakınları tarafından verildiği görülmüştür. Genelde evlilik, musahiplik için bir zorunluluk olarak görülmekten ziyade bu tür toplumsal kurumlar açısından "iyi bir aile adamı" olmanın gerekliliği olarak görüldüğünden birey zaten evlenmesi gerektiğinin bilincindedir. Dolayısıyla önce arkadaşlık ilişkileriyle tanışan birey, arkadaşlığının kurumsallaştırılmasının gayretinde olur. Evlilik şartı bu nedene bağlı olarak musahiplik öncesi bir şart olarak değil de "musahiplikte bir şart" olarak algılandığı ve buna bağlı olarak bireylerin musahip olduktan sonra evlenmeleri gerektiği şeklinde anlaşıldığı söylenebilir.

Evlendikten sonra musahiplik tutma arayışında olanların genellikle dedelerin ikazıyla bu bilgiye sahip oldukları ya da kendi araştırmaları sayesinde bu kitabı bilgiye sahip oldukları söylenebilir. Bunun için evlendikten sonra yakın çevreden ya da komşular arasından bir seçim yapılmaya çalışılır (KK29, 2017; KK6, 2017).

Evlilik sonrası musahip tutmak kadının da söz sahibi olduğu bir musahip edinme şekli olarak karşımıza çıkar. Bu tür musahiplik ilişkileri kurulurken eşler beraber karar verir (KK49, 2018; KK6, 2017).

Evlilik sonrası musahip edinmeleri gerektiği bilgisine sahip bireyler musahip olacaklarına karar verdiklerinde musahip olabilecekleri potansiyel kişilerle görüşmeler yapmaya başlar. KK37 (2017) evlendikten sonra musahip edinmesi gerektiğini kitaplardan okuyarak öğrendiğini daha sonra eşiyile beraber musahip arayışına girdiğini ve komşuları arasında bir eleme yaparak musahiplik ilişkisini kurduklarını belirtmiştir.

Musahip tutmak için evli olması gerektiği bilgisine sahip kişilerin dikkate değer bir oranını otuz yaşın altındaki kişiler oluşturmaktadır (KK72, 2018; KK3, 2018; KK58, 2018). Kaynak kişilerimiz genellikle bu bilgiye dedelerle içli dışlı olmakla sahip olduklarını belirtmiştir. Dedeler toplumsal belleğin aktarıcıları olarak o gruba dâhil olmak için nelerin yapıp yapılmayacağı konusunda talipleri bilgilendirirler.

3.2. Musahip Olma Nedenleri

Musahiplik farklı nedenlere bağlı olarak kurulabilmektedir. Bu nedenler arasında “yol gereği” musahip tutanlar çoğunluk göstermekle beraber bunun dışında arkadaşlık bağlarını veya akrabalık bağlarını muhafaza etmek ve teminat altına almak gibi nedenlere bağlı olarak da musahiplik ikrârı verilebildiği söylenebilir. Bunun dışında özellikle yeni nesil arasında inançtan ziyade geleneği devam ettirme güdüsüyle musahiplik ikrârı verenler de mevcuttur.

3.2.1. İnançsal Etkenler

Buyruk'ta, musahipliğin bir yol gereği olduğu ve bu yolun da Hz. Ali ve Hz. Muhammed'den kaldığı belirtilir (Buyruk, 2014: 29) ve şart olduğu belli yerlerde vurgulanır (Buyruk, 2014: 162). Yine Buyruk'ta musahip tutmamış olanlar eksik kabul edilerek bu kişilerin ceme alınmamaları salık verilir (Buyruk, 2014: 159). Nitekim geleneğin güçlü olduğu dönemlerde Görgü Cemlerine musahibi olmayanların alınmadığı kaynak kişilerimiz tarafından da onaylanmıştır. Halk arasında da bunun yol gereği olduğu bilgisi yaygındır ve bu yolun Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den kaldığı ve musahip tutmaları gerektiği toplumsal yaşam içinde veya cemlerde öğrenilir. Kaynak kişilerimizin büyük bir çoğunluğu neden musahip

tuttunuz sorusuna bunun bir yol gereği olduğu şeklinde yanıt vermiştir (KK29, 2017; KK73, 2017). Kimi kaynak kişilerimiz de yine inançsal kaygılarla musahipliğin bir şart olduğunu “musahipsiz kurbanın geçmez/lokman kabul olmaz” (KK10, 2017; KK36, 2017; KK37, 2017) cümlesiyle ifade etmişlerdir.

Musahiplik tutmak gerektiğini kitaplardan öğrendiğini ve buna göre musahip arayışına girdiğini söyleyen kaynak kişilerimiz de olmuştur:

“Ben evlendim, musahibim de evliydi. İşte 35-40’larda. Kitapları okudum yani musahip olmayanların lokması geçmez, kurbanı geçmez derken bir musahip almak zorunda kaldım. Onun için benim yakın komşumla kafamız birbirine uydu yani. Ailelerimiz de birbirilerine uydu. Sevdik birbirimizi, ondan karar verdik” (KK37, 2017).

3.2.2. Arkadaşlık ve Akrabalık Bağlarını Koruma

Alan araştırmalarımızda yaptığımız mülakatlarda neden musahiplik tuttunuz sorusuna verilen cevaplardan biri de mevcut bir bağı “pekiştirmek” olmuştur (KK64, 2017; KK74, 2017). Örneğin KK6 arkadaşının musahip olma isteğini şu şekilde dile getirmiştir:

“Musahibim benim 20 yıllık arkadaşım. Çok eski bir dostluğumuz vardı. Aslında musahip olmayı ben istemedim. Kendisi istedi. Dedi ki hani bir dua alalım. Hani bir bağ olsun aramızda. Köklü kopmayacak bir şeye dönüştürelim, mantığıyla düşünüyordum”(KK6, 2017).

Kimi zaman da kurumun sahip olduğu gücün beklenmedik bir zamanda daha önce tanımadıkları biriyle yakalanan samimiyetin pekiştirilmesi ve bu ilişkinin teminat alınması yönünde kullanıldığı görülmüştür. Örneğin bir kaynak kişimiz eşinin musahibiyle askerlikte tanıştığını daha sonra da bu arkadaşlık ilişkisinin devam etmesi için musahip olduklarını aktarmıştır (KK62, 2017). Başka bir örnekte, KK3 (2018) anne ve babasının ameliyat için hastanede yatarken aynı odada kendileriyle beraber olan bir başka aile ile kısa sürede bir samimiyet yakaladığını ve sonrasında musahip tutarak bu ilişkiyi pekiştirdiklerini aktarmıştır. Kütüphanede, gurbette veya iş yerinde tanışılıp daha sonra bu arkadaşlığı ömür boyu devam ettirme arzusuyla kurulan bu tür musahiplik örnekleri çoğaltılabilir. Bu şekilde musahiplik, bu arkadaşlık ilişkilerinin kopmasının önünde bir teminat işlevi görür.

Aslında özellikle arkadaşlığın musahipliğe dönüşmesi sosyal yaptırımlı bir arkadaşlık olarak okunabilir. Nitekim musahiplerin küs olması günah kabul edilir. Toplum tarafından şaşkınlıkla karşılanır hatta ayıplanır. Buna göre musahipliğin sağladığı teminat inançsal olabildiği gibi aynı zamanda toplumsal bir nitelik taşır.

Kimi zaman kişiler daha önce var olan bir bağın devamını gelecekte de sağlamak üzere çocukları musahip yaparlar. Bazen aradaki mesafe de bu noktada etkili olabilmektedir: *“Başka köydeydi onlar. Benim babamla onun babası birbirilerini çok seviyorlarmış. İkrar verelim demişler. Çocukları musahip yapalım”* (KK60, 2018).

Kimi zaman da uzaklığa bağlı olarak akrabalığın zayıflamasının önüne geçmek için musahiplik tutulur (KK7, 2018; KK34, 2017). Örneğin kaynak kişimiz başka bir köyde yaşayan uzaktan akrabaları ile musahip olmalarını şu şekilde aktarmıştır: *“Birbirlerine bağlılıh olsun, Annadın mı? Yani dedi ki bizim de yani uzağa gitmeyin işte birbirinize musayıpsız. Bu bir bağ olarak devam etsin”* (KK11, 2017).

3.2.3. Geleneği Devam Ettirme

İnançsal etkenlerin ve türlü nedenlere bağlı olarak mevcut arkadaşlık ve akrabalık bağının muhafaza edilmesi gibi sebeplerin yanında özellikle otuz yaş altındaki gruplarda “geleneğin devamı” için musahip tutulduğu örneklerle de rastlanılmıştır: *“ Hem çocuklarımız da görürler de öğrenirler, bilirler. Hani örnek oluruz. O gelenek de sürsün tabii, niye sürmesin”* (KK6, 2017). Yine başka bir kaynak kişimiz de musahip tutma nedenini şu şekilde açıklamıştır:

“Gelenek, kültür yaşasın. (...) Bana göre edinmek gerekiyor, bu kültürü yaşatmak için. Ama sırf olsun diye de öyle rastgele biriyle olmaz” (KK3, 2018).

Benzer şekilde yine otuz yaşın altında bir kaynak kişimiz de neden zaten “çok iyi” olduğu biriyle musahiplik tutma gereği duyduğu yönündeki bir sorumuza, hem arkadaşlıklarını pekiştirmek hem de geleneğin devam etmesini sağlamak şeklinde (KK72, 2018; KK58, 2018) bir cevap vermiştir. Otuz yaşın üstündeki kişilerde çoğunlukla “yol gereği” olarak görülen musahipliğin, otuz yaşın altındaki kişilerde daha çok var olan bir arkadaşlığın bir yandan pekiştirilmesi bir yandan da geleneğin devam etmesi arzusuyla kurulduğu dolayısıyla “yolun gereğinin” yerini “geleneğin devamı” arzusunun aldığı söylenebilir.

Özetle musahiplik ikrarı kimi zaman musahip olacak kişi tarafından gençlik yıllarında kişinin en yakın olduğu kişiyle beraber verilirken kimi zaman bu kararın çok daha önce mevcut bir dostane ilişkinin veya musahiplik/akrabalık ilişkisinin devamının gelecekte de sürdürülmesini teminat altına alabilmek için çocukların ebeveynleri veya aile yakınları tarafından verilebildiği görülmüştür. Bunun yanında

kimi zaman da okuduğu kitaplar veya araştırmalar sonrası musahiplik tutabilmek için evli olmak gerektiği bilgisine sahip kişiler buna göre evlendikten sonra musahip arayışına girerler. Bu tür bir musahiplik ilişkisinde kadının iradesinin daha etkin olduğu söylenebilir.

Musahiplerin daha çok yakın arkadaşlar olmaları elbette ki bu kişilerin mevcut dostane ilişkilerini muhafaza etmeye yönelik metafiziksel bir teminat oluşturma arzusundan ileri gelmektedir. Eskiden de günümüzde de musahip edinilenlerin büyük bir oranının bu seçimi arkadaşları arasından yapmaları tesadüf değildir. Fakat eskiden bu tercihini arkadaşından yana “yol gereği” kullananlar çoğunluktaayken bugün kişilerin mevcut arkadaşlıklarını teminat altına almak için kutsal bir kurumu aracı ettikleri söylenebilir. Yine aynı zamanda burada belirleyici olan bir diğer faktör geleneğin yaşatılmasıdır. Bu şekilde birey, kendisini kuralları önceden belirlenmiş, metafiziksel bir manaya sahip bir kuruma bağlayarak hem geleneği devam ettirme gayesini gerçekleştirmekte hem de mevcut bir arkadaşlık ilişkisini güçlendirme amacını yerine getirmiş olmaktadır. Toplumsal hayat içinde bunu deneyimler ve söylemler yoluyla kanıksayan Aleviler, yol gereği musahip edinmesi gerektiğini bilir ve musahip edinme arayışı içine girer. Burada eskiye kıyasla “yol gereği” inancının yerini “geleneği yaşatma” gayesinin aldığını söylemek yanlış olmaz. Kurumu meydana getiren tüm öğelerin gücünü kaybettiği gibi elbette ki gençler arasında musahip edinme de zayıflama eğilimindedir. Buna karşın musahip edinme nedenlerinin de buna bağlı olarak geçmişe kıyasla çeşitlilik gösterdiği söylenebilir.

3.3. Musahiplik Ritüelleri

Musahiplik ikrârı kişisel bir tercih iken ikrâr verildikten sonra gerçekleşen süreç toplumsaldır. Nitekim bu karar çoğu zaman aile ve komşularının katıldığı bir ritüelle verilir. Yola giriş olarak ifade edilen musahipliğin, genel kabul Görgü Cemi¹⁵ ile gerçekleştirildiği yönünde olsa da saha çalışmalarında Görgü Cemi dışında başka ritüellerle de bu kutsal kardeşliğin kurulabildiği görülmüştür¹⁶. Bir başka ifade ile alan araştırması sırasında görüştüğümüz kaynak kişilerin hepsinin ikrârını bir cem ile

¹⁵ Erzincan’da musahiplik ikrârı Görgü Cemlerinde verilmektedir. Bunun için Musahiplik Cemi yerine hem görülmelerin gerçekleştiği hem musahiplik ikrârının verildiği Görgü Cemi ifadesi kullanılmıştır.

¹⁶ Musahipliğe ilişkin tüm uygulamaların toplumsal yaşamda hemen herkes tarafından birbir takip edildiğini ve yerine getirildiğini söylemek güçtür. Denilebilir ki Alevi literatürde idealize edilmiş söylemlere karşın toplumsal yaşamda bireyler, bu uygulamaları kendi yaşam gerçeklerine uyarlamıştır.

herkesin karşısında verdiğini söyleyemeyiz. İkrârın Görgü Cemi dışındaki ritüellerle gerçekleştirilmesi musahipliğin kural ve yükümlülüklerinde herhangi bir değişiklik yapmaz. Taraflar birbirleriyle dayanışma içinde olur, işlerine koşar. Musahipler arası evlilik yasağı güçlü bir şekilde uygulanmaya devam edilir. Erzincan'da Görgü Cemi dışında kurban kesme, hamur lokma dağıtma veya sabun- bıçak- havlu üçlüsüyle dua alarak musahiplik tutulabilir. Tabii bunların öncesinde ikrâr vermiş olmak ve dededen dua almak esastır.

Bir sanal akrabalık olarak musahiplik tutmak geçmişe nazaran sosyo-ekonomik ve kültürel nedenlere bağlı olarak azalsa da varlığını devam ettirmektedir. En önemlisi de geçmişte musahiplik tutanların yılın belli dönemlerinde tekrarlamak durumunda oldukları ritüellerin, örneğin yıllık ikrâr tazelemelerin, devam ettiği görülmektedir. Buna göre Erzincan'da bir sanal akrabalık olarak musahipliğin kuruluşunda ya da devam ettirilişinde bu ritüellerin uygulanmaya ve musahipliğin kutsiyetinin bu ritüeller aracılığıyla canlı tutulmaya çalışıldığı ve dolayısıyla bu ritüellerin toplumsal yaşamın bir parçası olmaya devam ettiği söylenebilir.

Ritüeller değişmeyen belli davranışların belli bir sırayla yazısız kaidelere bağlı olarak oyuncular tarafından aynen tekrar edilmesi (Rappaport 1992; Örnek, 2017) şeklinde açıklanabilir. Olgun ise (2016: 95) daha detaylı bir tanım yapar. Ona göre ritüel, günlük yaşam içinde bireysel ya da topluca yapılan belli kuralları olan, belli aralıklarla tekrarlanan, köken olarak mitlere dayandırılan, metafiziksel ya da kutsal olanla iletişim kurmayı sağladığına inanılan uygulamalı dinsel davranış dizisidir. Ritüeller “*yazılı olarak var olmasa da, çok katı uygulanılması gereken ‘kurallara’ tabidir*” (Assmann 2015: 63). Kertzer’e göre ritüeller duyguları yönlendirmeyi, yeni deneyim ve bilgi edinmeyi ve grup oluşumunu teşvik etmeye hizmet etmektedir. Ritüeller sayesinde birey, geçmişi bugüne, bugünü de geleceğe bağlayarak yaşadığı dünyayı anlamlandırır (aktaran T. N. & Schuijt, 1988: 400). Ritüeller, Durkheim’ın din ve ayinlere yönelik düşüncelerine bağlı olarak günümüzde işlevsel ve simgesel içerikleriyle beraber değerlendirilmeye başlanmıştır (Emiroğlu ve Aydın, 2009).

Musahiplik ritüelleri ve bu ritüellerde kullanılan nesnelere dair hep bir mitik öykü anlatılmaktadır. Kırklar Meclisi, Tarık ve Lokma ile ilgili anlatılan öyküler hep mitik-inançsal nitelikler taşır. Mircea Eliade’nin (2017: 87) “*Tanruların veya*

ataların her yaptıkları, dolayısıyla mitlerin onların yaratıcı etkinlikleri hakkında anlattıkları her şey kutsalın alanına dâhildir” şeklindeki açıklamasından hareketle musahiplik ritüellerinde kullanılan her eşyanın kutsal ve kendisine dair anlatılan her türlü anlatının mitik olduğu söylenebilir. Eliade, mitlerin bir kez anlatıldıktan sonra tartışılmaz bir hakikate dönüştüğünü belirtir ve kişiler, atalar ve onların yaratıcılığına ait bu anlatılara öykünürler, der. Nitekim mit bir gerçekliğin nasıl var olmaya başladığını gösterir ve bu mitik-inançsal anlatılar kişiler için bir nevi bu gerçekliğin modelini oluşturur (Eliade, 2017: 86-89).

“Musahipliğin Kökeni” başlığında da anlatıldığı üzere musahiplik ritüellerinin kökenine dair anlatılan öyküler mitik nitelikler taşır. Bu öyküler, musahipliğin nereden geldiği bilgisini vermekte ve mevcut ritüellerin de bunların birer tekrarı olduğu düşünüldüğünde bu ritüellerin simgesel olduğu, tekrarlanmasının ise duygu ve toplumsal bütünleşmeyi sağladığı söylenebilir.

Eliade, mitlerin bir gerçekliğin nasıl var olmaya başladığını gösterdiğini belirtir ve bu gerçekliğin, kozmosun bütününün veya bir bitki, bir ada veya bir kurum gibi ona ait bir parçanın olabileceğini belirtir (Eliade, 2017: 88). Buna göre musahiplik kurumunun kökenine dair anlatılar mitsel bir nitelik taşır. Mitik-inançsal anlatılarla desteklenerek bir nevi kutsanan musahipliğin kuruluşu sırasında verilen bir nevi yemin olarak değerlendirilecek söze, doğası itibariyle birtakım ritüeller de eşlik etmektedir. Kuralların kontrol edemediği güvensizlik, kutsal ve doğaüstü güçlerle teminat altına alınır (Gökdemir, 2003: 63) . İkrar edilirken de bir anlamda bir güven tesisi söz konusudur.

Yalçınkaya (1996: 72), musahiplik ritüellerini sırf tarihsel-toplumsal değerlendirmek yerine musahipliğin metafiziksel bir yönünün olduğunu ve musahipliğin bu yönünün ele alınarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Yalçınkaya’ya göre bazı yörelerde örneğin musahip olacakların birbirilerini tanımalarına rağmen musahip olma kararı almaları ve bunu takiben kendilerine bir yıl verilmesi bir “yeniden tanışmaya” işarettir. Yine bazı yörelerde musahip olacakların bekâr olması dâhilinde nişanlandıklarında kendi eşleri yerine musahiplerinin eşlerinin ellerine kına yakması musahipliğin metafiziksel yönüne işaret eden diğer özelliklerdendir (Yalçınkaya, 1996: 72-73).

Ritüeller, kurumun başlangıcı ve devamlılığı için pekiştiricidir, zira ritüeller birtakım kabuller içerir . Ritüeller yöreye ve zamana göre de değişiklik göstermekle beraber başka herhangi bir ritüele ait bir varyantı da kendisine eklemleyebilme özelliklerine sahiptirler (Bauman, 1992: 249- 260). Alan araştırmamızın yürütüldüğü bölgede musahiplik ilişkisinin kuruluş aşamasında gerçekleştirilen ritüellerin farklılık teşkil ettiği görülmüştür. Görgü Cemi içinde yer alan bir ritüelin kimi durumlarda musahiplik ilişkisinin kurulmasında tek başına yeterli görüldüğü ya da asıl ritüel haline geldiği söylenebilir. Bunlar bazen yöresel farklılıklardan kaynaklı olabildiği gibi bazen de bu farklılıkları mevcut şartlar şekillendirmektedir. Örneğin bazen Görgü Ceminin yapılabilmesi için gerekli ortam bulunmadığında bunun yerine dededen dua almak ve kurban kesmek yeterli olabilirken; musahiplik ilişkisinin kurulduğu dönemde kurban kesmeye durumları olmayanların farklı bir yöntemle musahip oldukları görülebilmektedir. Buna göre çoğu zaman musahiplik için görgüye çıkmanın ve Tarık altından geçmenin esas olduğu söylene de Tarık altından geçmenin “çok ağır” kabul edildiği, kurban kesmenin maliyetinin fazla geldiği durumlarda sadece dededen dua almak ve lokma dağıtmak yeterli görülebilmektedir. Yine başka bir şekliyle de Görgü Cemi’nin yapılamadığı durumda sadece kurban kesmenin musahiplik ikrârının verilebilmesi için yeterli görüldüğü örnekler de gözlemlenmiştir. Bu noktada Görgü Cemi haricindeki bu ritüeller de bu çalışmada musahiplik tutma ritüelleri olarak değerlendirilmiş ve başlıklandırılmıştır.

Alevilikte söz demek ikrâr demektir. Yemin etmenin kutsal ve mitik oluşu (Gökdemir, 2003) ikrârda da söz konusudur. İkrar verdikten sonra geri dönülemez. (KK36, 2017). “Görgü Cemi”nde verilen ikrâr ile kurulan musahiplik asıl musahiplik olarak kabul edilse de sahada birçok kez karşımıza çıkan, ardından dönüşün olmayacağı savunulan ve bir nevi yemin olan “ikrâr” ve ritüellerin (KK51, 2017; KK70, 2017; KK36, 2017) de Görgü Cemi kadar geçerliliğinin var olduğudur. İkrar vermiş kişi önce talebini rehberine iletir, daha sonra rehber bu talebi dedeye götürür ve dedenin izni alındıktan sonra bir deneme süreci söz konusudur, fakat geleneğin toplumsal hayatta -en azından görüştüğümüz kaynak kişilerimizin hepsi için- aynen bu şekilde takip edildiği/uygulandığı söylenemez. İkrar vermeyi Dedekargınoğlu şu şekilde tanımlar:

“Alevilerde ikrâr; yola, erkâna girecek olan talibin, dedenin öğüt ve telkinlerini kabul edip; yolun bütün kurallarını benimseyip, uyacağına dair verdiği sözdür. Bu olay Alevî

bireyi için; içine girdiği toplumun inancını ve kültürünü öğrenme; benimseme ve yaşama konusunda dedeye söz vermesidir” (Dedekargınoğlu, 2016: 94).

Eroğlu ise (2017: 219), ikrârı, kişinin Alevi inancının gereklerini yerine getireceğine ve yolun kurallarına uyacağına dair cemaatin huzurunda ve dede karşısında söz vermesi olarak tanımlar.

Önce ikrâr verilir, sonra da bunu takiben türlü ritüeller gerçekleştirilir. Musahiplik ritüelleri, genel olarak yaşanan dünyanın sınırlarının dışında tanımlanıp, musahiplik ilişkisi kuran tarafların arasındaki davranış biçimlerine gönderme yapan ve bu davranış biçimlerini belirleyen metaforik anlamlar içerir.

Ritüeller geçiş, takvimsel ve kriz dönemi ritüelleri şeklinde sınıflandırılmaktadır (Karaman, 2010: 231). Bu bağlamda musahiplik tutma ritüelleri geçiş olarak; Hızır Ayı’nda yıllık ikrâr tazeleme ise takvimsel ritüel olarak ele alınabilir. Bireyin bir statüden başka bir statüye geçişini simgeleyen geçiş ritüelleri (Karaman, 2010: 231) olarak tanımlanabilecek bu ritüeller, musahiplik kurumunda bireyin toplumsal bir kişilik olarak kabulünü sağladığı söylenebilir nitekim Görgü Cemlerine girebilmek bu “ehliyetin” alınmasına bağlıdır. Her ne kadar bugün Görgü Cemlerine herkes kabul edilse de geçmişte Görgü Cemlerine katılma kurallarının bu şekilde olduğu bilinmektedir. Bugün de hala, uygulamada birlik olmamakla beraber, Tarık’a dokunma ve öpme izninin bu geleneğin bir uzantısı olduğu söylenebilir.

Ritüeller bir yönüyle de toplumsal bütünleşmenin, kolektif bilinç oluşumunun ve dayanışmanın temelini oluştururken bir yandan da diğer grupların “öteki” olarak tanımlanmasını sağlayan kimlik oluşumunu belirlerler (Karaman, 2010: 232).

3.3.1. Görgü Cemi

Erzincan’da musahip tutacak talipler de ikrârını tazeleyecek olanlar da Görgü Cemi’nde bir araya gelir, ayrıca bir Musahiplik Cemi yapılmaz ve Musahiplik Cemi, Görgü Cemi ile eş tutulur. Yine Anadolu’da diğer Alevi topluluklarında görülen İkrâr Cemi de Erzincan’da görülmez. Musahiplik tutulduğunda ikrâr verilmiş olunur. Saha araştırmamızı yaptığımız yerde de yapılan bu cemler Görgü Cemi olarak bilinir. O yüzden bu çalışmada Musahiplik Cemi yerine Görgü Cemi denilmesi uygun görülmüştür.

Ayin-i Cem, Ayn’i Cem gibi adlarla anılan cem’in sözlük anlamı “toplama, bir araya getirme”dir (www.tdk.gov.tr).

Cem törenleri mitik- inançsal olarak kabul edilebilecek bir söylemle Kırklar Meclisi'ne¹⁷ dayandırılmaktadır.

Görgü Cemi'nin, tarihsel olarak Orta Asya şaman ayinlerinden türediği, ileri sürülen görüşler arasındadır. Yalçınkaya bu ritüelin Oğuzlar döneminde saptanan Türk şölenlerine ait emareler taşıdığını ekleyerek bu ritüelin İç Asya kökenli olabileceğini (Yalçınkaya, 1996: 76) bir kez daha yineler. Bu geleneğin yine Manehizm, Budizm ve Hint kökenli olabileceği de ileri sürülen diğer düşünceler arasındadır (Eroğlu, 2017: 211-308).

Cem törenleri Alevilerin en temel kurumlarından biridir. İşlev ve içeriklerine göre farklı cem türleri bulunmaktadır ve ayrıca yörelere göre de farklılıklar teşkil etmektedir. Bunlar Görgü Cemi, Muhabbet Cemi, Abdal Musa Cemi, Nevruz Cemi, Yol Kardeşliği Cemi, Koldan Kopan Cemi gibi adlarla anılırken bu adlandırmalar yörelere göre değişir de bilirler (Yalçınkaya, 1996: 74-76; Çıblak, 2014: 14). Çıblak (2014: 14) bu cemlere ek olarak İkrar Alma, Düşkünlük, Baş Okutma ve Dardan İndirme Cemlerini de sayar. Bu cemlerin toplumsal yönü güçlü olması itibarıyla en önemlileri Görgü ve Musahiplik cemleridir ki bu cemlere düşkün¹⁸ olanlar alınmazdı. Eroğlu (2017: 309), musahibi olmayanların Görgü Cemine alınmayışı bilgisinden hareketle Musahiplik Ceminin, Görgü Cemine bir tür hazırlık olduğunu ve Görgü Ceminin buna istinaden tüm kuralları ve hizmetlerin uygulanması itibarıyla "asıl" cem olduğu vurgusunu yapar.

Çalışmanın genel konusunu musahiplik teşkil ettiği için sadece Görgü ve Musahiplik cemlerine değinilmesi yeterli görülmüştür. Her ne kadar kimi kaynaklarda Musahiplik ve Görgü Cemi ayrı cemler olarak telakki edilse de araştırma sahamız Erzincan'da görüşülen kaynak kişiler Musahiplik Cemi ile Görgü Ceminin aynı cem olduğunu ifade etmişlerdir (KK30, 2018; KK41, 2018; KK32, 2018). Görgü Cemi; Erkân Cemi, İkrar Cemi gibi adlarla da anılır.

Buyruk'ta Görgü Cemi'nin aşamaları şu şekildedir: Önce delil gülbankı¹⁹ verilir. Sonra ceme getirilen kurbanın kesimi için bir işaret vermesi beklenir. Bu

¹⁷ İlgili anlatı metni Musahipliğin Mitolojik Kökeni başlığında verilmiştir.

¹⁸ Alevi inancında tarikat usulüne aykırı hareket eden, yol edep ve erkânına uymayan kişilere düşkün denir. Bazı araştırmacılar düşkünlük için aforoz benzetmesi yapar (Baha Said Bey, 2000: 155; Gölpınarlı & Boratav, 1943: 150; Atalay, 1991: 34), zira düşkün ilan edilen cemlere katılamaz, toplumsal yaşamda dışlanır.

¹⁹ Gülbank, Alevi ritüellerinde okunan Türkçe dualardır (Uluçay, 1996: 7- 11)

işaret silkinmek, geniş getirmek veya işemek şeklinde olabilir. Kurban sahipleri eşikte dâr olurlar/dâra durular²⁰. Bu, Hakk huzurunda teslimiyeti simgeler (Dedekargınoglu, 2011: 389). Dâra durmak akabinde kurban, kesilerek pişirilmek üzere bırakılır. Bu sırada kurban sahipleri niyaz edip dâr olurlar. Dede gülbank verir ve dördü de birbirini öpüp niyazlaşırlar²¹. Ardından rehber ile erkâna yatarlar²². Daha sonra kurban getirilene kadar dolu²³ içilir. Kurban pişip gelince erkâna başlanır ve nefesler²⁴ okunur. Kurban gelince de herkes bu kurban lokmasından yer. Daha sonra su getirilir ve musahip olacaklar bir tasta su içerler (2014: 42- 47). Cemde dede, dâra duran taliplere “Hû tarikat erenleri, nerden gelip nereye gidiyorsunuz?” diye sorar. “Marifetten gelip sırrı hakikate gidiyoruz.” Şeklinde bir cevap alır ve sonrasında dede, taliplere bu yolun ne kadar meşakatli olduğunu anlatır. Burada belirtmek gerek ki Erzincan’da Görgü Cemi geleneği zayıflamıştır. Örneğin Görgü Cemi’nde kurban kesme işi yapılmamaktadır, fakat gözlemde bulunduğumuz Görgü Cemi’nde kurban kesmek dışında yukarıda anlatılanlar uygulanmıştır.

Görgü Cemleri periyodik bir zaman algısı içerir nitekim musahipler her yıl belli dönemlerde bu cemlerde ikrârlarını tekrarlar, dede ve cemaat karşısına çıkar (Melikoff’un (2006: 30). Melikoff (2006: 88) Âyin-i Cem’ in Kırklar Cemi’nin yeryüzünde canlandırılması olduğu gibi musahiplik merasiminin de zaman ve mekân ötesinde yapılan bir merasimin yeniden bir canlandırılması olarak ifade eder. Buna göre denilebilir ki Görgü Cemi kutsal ve mitiktir.

Genel olarak musahiplik ritüellerinin ergenlik dönemlerinde gerçekleştirilmesi, bunun kısmen bir erginleme töreni olarak kabul edilebileceğini de düşündürür. Nitekim musahibi olmayan kişiler eksik olarak görülür ve Görgü

²⁰ Dar olmak: başlar hafif yere eğik, ayaklar mühürlü, eller çapraz bağlı olacak şekilde ayakta beklemek. Bu, yol uğruna kişinin canını vermeye hazır olduğu anlamına gelir (Günşen, 2005: 333) Alevilikte anlamlarıyla ilişkilendirilen ve şeklen dört türlü dört tür dâr vardır: Dâr-ı Fatmâ/Dâr-ı Hüseyin, Dâr-ı Mansur, Dâr-ı Fazlı ve Dâr-ı Nesîmî (Dönmez ve diğerleri, 2018: 187).

²¹ Niyazlaşmak: “Yalvarma, dua etme, dileme, tevazu gösterme, esenlikte bulunma” (Kaya D. , 2014). Niyaz etmek, ikrâr vermektir. Allah’ın yüzünün insanda tecelli ettiği inancı dolayısıyla Alevilikte niyaz insana doğru yapılır (KK30, 2018).

²² Erkâna yatmak: Taliplerin dede karşısında posta yatması. Ölüp yeniden dirilmeyi sembolize etmektedir. Alan araştırmalarımızda bu ritüelin kimi zaman kefene girmek şeklinde gerçekleştirildiği anlaşılmıştır.

²³ Dolu: Bir bardak içinde sunulan içkiye atf. Alevi- Bektaşilerde sıvı akıl ya da tanrısal olarak algılanan kutsal su (Korkmaz, 2016: 196). “Ayrıca Tanrı’nın deneyimsel bilgisine ulaştı birisi, bir ârif için de kullanılır” (Günşen, 2005: 338). Gözlemde bulunduğumuz Görgü Cemi’nde cem sırasında musahiplere içmesi için bardak içinde verilen suya dolu denildiği anlaşılmıştır.

²⁴ Nefes: “Bektaşilerde, genellikle hece vezniyle yazılmış ilahilere denir.(...) Aleviler nefese, deyiş veya âyet de derler” (Cebecioğlu, 2010)

Cemi'ne alınmaz, fakat gelenek zayıflamıştır ve ceme girmek için musahipli olma şartı Erzincan Görgü Cemlerinden uygulanmamaktadır. Gözlemde bulunduğumuz cemde musahipler yeşil bir örtü altına alınmıştır. Bu, ölüp yeniden canlanmanın simgesel bir yorumudur.

Bu simgesel ritüelde, dede bir dua okur ve bu duanın adı İsm-i Azam'dır (Türk & Çapar, 2011: 25). Musahiplik ritüellerinde kefene girerek ya da ölüme yatarak yaşanan dünyada ölümün canlandırılması da erginleme törenindeki bir geçişi simgelediği söylenebilir. Buna göre M. Eliade'nin erginleme törenleri için söyledikleri musahiplik ritüellerini anlama noktasında önemlidir:

“Burada konumuz erginleme merasimlerini tüm karmaşıklıkları içinde sergilemek değil. Bizi ilgilendiren, kültürün arkaik aşamalarından itibaren erginlemenin insanın dinsel oluşumunda başat bir rol oynaması ve esas olarak adayın ontolojik rejiminde önemlidir. İlkel toplumların insanının doğal varoluş düzeyinde “verili” olduğu şekliyle kendini “tamamlanmış, kâmil” kabul etmediğini göstermektedir: Gerçek anlamda insan olabilmek için bu ilk (doğal) hayatta ölmeli ve hem dinsel, hem de kültürel daha üstün bir hayat içinde yeniden doğmalıdır.” (Eliade, 2017: 165).

Musahiplik yaşının üst sınırının genel olarak 20 olarak ifade edilmesi (Kaygusuz, 1991: 36) ve genelde de sahada karşılaştığımız şekliyle musahiplik ritüelinin 14-20 yaşları arasında yapılıyor olması bunun aynı zamanda bir erginleme töreni olarak telakki edilebileceği düşüncesini anlamlı kılar. Nitekim musahiplik ikrârını verecek kişinin akıl-baliğ olması beklenir (Kaygusuz, 1991: 36).

Görgü Cemi, özellikle kış aylarında düzenlenir. Yola girip musahip tutacak talipler dede karşısına çıkar, musahip olmuş olanlar da senelik ikrârını verir. Taliplerin yılda bir kere dede karşısına çıkmaları ve dua almaları ya da başka bir ifade ile “görölmeleri” gerekmektedir. Bu halk arasında “ikrâr tazeleme” olarak geçmektedir. Bunun yanı sıra ikrârlarını tazelemek isteyen taliplerin Görgü Cemi'ne katılmak yerine kendi aralarında -farklı ocaklardan olmaları durumunda, taraflardan birisinin bağlı bulunduğu dedenin rızalık vermesi şartıyla- Dede karşısına çıkmaları da “Görölme” olarak kabul edilmektedir. Erzincan'da kimi musahip ailelerin Dede karşısına çıkmak yerine Hızır Ayı'nda Lokma pişirerek ya da kurban keserek birbirilerini ziyaret ettikleri ya da halk arasında “ziyaret” olarak bilinen kutsal mekana gittikleri ve ikrârlarını bu şekilde tazeledikleri de söylenebilir.

Görgüye çıkanlar o yıl içerisinde cemaate sorumlu oldukları davranışların hesabını verir. Eğer o an cemde küs olanlar varsa da barışmaları istenir. Vakıf oldukları bir sorunu dillendirmeyenler de o suça ortak kabul edilirler. Görgü

Cemlerinin araştırmacılar tarafından fonksiyonlarının tarif edildiği şekliyle (Çıblak, 2014: 15; Korkmaz, 2016: 248) etkin olduğu dönemlerde bir nevi toplumsal denetim mekanizması gibi çalıştığı söylenebilir. Bu dönemlerde yaşamış kaynak kişilerden derlediğimiz bilgilerden hareketle, bu cemlerde ahlaki öğütlerin verilerek, herkesin davranışlarından sorumlu olduğu ve nasıl bir toplum olunması gerektiğinin anlatıldığı ayrıca toplumsal düzeni bozacak davranışlardan da kaçınılması gerektiği salık verildiği söylenebilir. Ali Yıldırım (2013: 305- 342), ikrâr törenini ve görölmeyi, Anadolu Alevîlerinin hukuk düzeninin bir parçası olarak ele alır. Düzeni tehdit eden davranışlar yine cemaat huzurunda tespit edilip yine kamusal alanlarda cezalandırılır hatta kişiler bu davranışlardan dolayı düşkün ilan edilerek dışlanırdı. Geleneğin güçlü olduğu dönemlerde düşkün ilan edilmek Alevi toplumu için ciddi bir yaptırım mahiyeti taşımaktaydı. Öyle ki Yıldırım (2013: 334), suç işleyen kişinin devlet mahkemelerinde cezasını çekmiş olmasının bir anlamının olmadığını, buna rağmen kişinin yine de düşkün ilan edilerek cezalandırıldığını kaydeder. Bu bilgilere istinaden Görgü Cemlerinin, musahiplerin cemaatin ve dedenin karşısına çıkarak hesap verdiği bir kurum oluşu itibariyle, musahiplik kurumu için önemli bir denetim mekanizması işlevi görmekte olduğu ifade edilebilir. Nitekim bu cemde herkes hayatını cemaate açar. Görgü Cemi'ne çıkacak olanların aynı zamanda komşularından rızalık alması gerekir. Musahiplikte “rıza etmiş ve rıza olmuş olmak” (Kazım Erdoğan, 2018) bu mekanizmanın işleyişini oluşturan çarklardan biridir. Buna dede de dahildir. Zira dede de rızalık alır, taliplerinin görölmesini gerçekleştirdikten sonra kendisi cemaatin karşısına çıkar ve aynı sorgulamadan geçer.

Görgü cemlerinin, cemde mevcut katılımcıların yüz yüze etkileşim içerisine girerek birbirilerini tanımaları, tanışıklığın devamı ve buna bağlı olarak cemin kişilere yüklediği sorumlulukların sağlamanın yapıldığı, herkesin birbirinden sorumlu olduğu ve bu sayede güven duygusunun inşa edildiği toplumsal bir ortam işlevi gördüğu söylenebilir. Günümüzde Görgü Cemleri eskisi gibi düzenli yapılmadığı gibi toplumsal yönleri de büyük oranda kaybolmuştur.

Yalçınkaya (1996: 77), cemlerin on iki hizmet etrafında örgütlenen bir cem olduğunu belirtir ve cemlerin ancak bu on iki hizmetin yerine getirildiği takdirde gerçekleştirilebildiğini ifade eder. Cemlerde uygulanan bu on iki hizmet ve hizmeti yerine getirenler şu şekilde sıralanabilir:

- 1- Cemin yönetimi: dede
- 2- Görgüye çıkanlara ve musahiplere cem sırasında yardım edilmesi; rehber
- 3- Cemde düzeni ve sessizliği sağlayan; gözcü
- 4- Cemin başlangıcı sayılabilecek çerağın yakılması (delilin uyandırılması); çerağcı
- 5- Deyişlerin söylenmesi; zakir
- 6- Cem evinin temizlenmesi; süpürgeci (ferraş)
- 7- Dolunun veya suyun sunulması; sakka (ibrikdar)
- 8- Yemek ve kurban lokmasının ayarlanması ve dağıtımı; kurbanacı (sofracı)
- 9- Semahların yapılması; pervane
- 10- Cemin etrafa duyurulması; peyik
- 11- Cem evinin dış düzenlenmesinin yapılması, ayakkabıların dizilmesi; iznikçi
- 12- Cemin ve ceme katılanların güvenliğinin sağlanması; bekçi (Yalçinkaya, 1996: 78; Zelyut, 2015: 257).

Bu on iki hizmet yöresel farklılıklar teşkil etmektedirler. Örneğin, Fuat Bozkurt (2012: 394- 397), bu on iki hizmet arasında zakir ve peyikten farklı olarak oduncu, kuyucu ve selman gibi farklı türde hizmetler sayar. Eroğlu (2017: 309), iznikçinin hizmetini ise ceme gelenlerin ayakkabılarının yerleştirilmesi olarak vermiştir. Saha araştırmamızda on iki hizmeti yapanların isimlendirilmesi ve bu hizmetlerin içeriğinin benzer olduğu görülmekle beraber yöresel farklılıkların da bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin KK32 (2018) ibrikdar yerine *tezekar* ismini kullanmıştır. Bunlardan farklı olarak Erzincan'da görüştüğümüz, aynı zamanda Zâkir olan KK41 (2018), mevcut şartlara göre cemde yapılan on iki hizmetin artabileceği ya da azabileceğini dile getirmiştir. Yine bir cemde hem peyikin hem bekçinin ya da hem bekçi hem gözcünün olamayacağını ifade eden aynı kaynak kişimiz, bu hizmetleri tek kişinin yerine getirebileceğini aktarmıştır. Birbiriyle ilişkili olarak on iki hizmeti yapmaya gönüllü kişiler bulunamadığından bugün her Görgü Cemi'nde bu hizmetlerin tamamının yerine getirildiği söylenemez, çoğu zaman bu hizmetleri yapacak kimse de bulunamamaktadır. Görgü Cemleri talipler arasında musahipliğe pek talebin olmamasından dolayı eskisi gibi sık sık yapılamamaktadır. Görgü Cemi'nin musahiplik ilişkisi için bir zorunluluk olduğunu ifade eden aynı zamanda dedelik yapan ve işin ehli olarak kabul edilen kaynak kişilerimiz Görgü Cemlerinin, musahip tutulmamasına bağlı olarak eskiye kıyasla pek sık yapılamadığını yılda

sadece birkaç kez yapıldığını (KK30, 2018; KK41, 2018; Binali KK17, 2018) kaydetmiştir.

Katılımlı gözlemde bulunduğumuz Görgü Cemi'nde ise on iki hizmet, bu hizmetleri yapacak kişiler bulunamadığından yapılamamıştır. KK17 (2018), on iki hizmetin Görgü Cemlerinde olmasa da Erzincan'da kışın her perşembe yapılan cemlerde, nispeten yerine getirildiğini belirtmiştir.

Erzincan'da genel olarak cemler, tarla işlerinin bittiği ve hayvanların içeri alındığı güz aylarının sonundan mart ayına kadar geçen bir sürede yapılmakta ve haliyle bu aylarda yapılan cemlerde cemaat daha kalabalık olmaktadır fakat Görgü Cemleri gelen taleplere bağlı olarak yazın da yapılabilmektedir. Örneğin gözlemde bulunduğumuz Görgü Cemi, göç etmiş taliplerin, Erzincan'a ziyaretlerinde talepleri doğrultusunda yazın yapılmıştır. Görgü Cemi yapılacağı haberini alan Erzincan'da yaşayan talipler de hizmetlerini görmek üzere bu ceme katılırlar. KK41 (2018), mevcut şartlar itibariyle bazen musahip olmak için Görgü Cemi'ne çıkmak isteyenlerin bu cemde toplanmaya çalışıldığını aktarmıştır. Bazen de özellikle ikrârını tazelemek isteyen musahiplerin yılda bir kere özellikle Hızır Ayı'nda yapılan Tarık Cemi'ni bekledikleri aktarılmıştır. Erzincan'da evinde Tarık bulunduran ocakzâdeler, bu kutsal günlerde Tarık'ı çıkarır ve hizmetini görür. Musahipler görülme tarihlerini bugüne denk getirerek yıllık ikrârlarını bu kutsal günde Tarık altından geçerek tazelerler (KK41, 2018). Buna karşın Erzincan'da görülmenin olmadığı normal cemlerin her Perşembe yapıldığı ve on iki hizmetin de yerine getirildiği kaydedilmiştir (KK77, 2018; KK30, 2018). Görece daha az nüfuslü yerleşim yerlerinde cem yapılacak cemaatin toplanması daha zor olduğundan cemler de yapılamamaktadır. Buna karşın gençlerin kültürden bihaber olmaması için eğitim öğretim cemi adı altında Erzincan Altınbaşak Belediyesi'nde ikâmet eden Dede KK32 (2018) cemler yapmaya devam ettiğini ve bu cemlerde Görgü Cemleri hakkında bilgi verdiğini kaydetmiş ve ek olarak herkesin çalıştığını, vakit ayıramadıkları için de bu cemlerde on iki hizmeti yapacak kimsenin bulunamadığını dile getirmiştir.

Kurban, Görgü Cemi'nin önemli bir ritüelidir. Kurban başlığında daha kapsamlı ele alınacak olan kurban, kanlı ve kansız olarak ikiye ayrılır (Koç, 2008:

24). Aynı şekilde KK30 (2018), bu cemlere getirilen lokmaların²⁵ da kurban niyetine geçtiğini ifade etmiştir. Buna göre bu lokmaların kansız kurban olduğu söylenebilir. Alevilik ve Bektaşilik sözlüğünde de lokma, kanlı ve kansız kurban (Korkmaz, 2016) şeklinde belirtilmiştir.

Genel olarak literatürde geçtiği şekliyle görülme sırasında dört kapıya istinaden dört kez kapıya gidip gelme pratiğinin Erzincan'da yapılan Görgü Cemlerinde yapılmadığı belirtilmiştir (KK30, 2018). Ayrıca katıldığımız cemde dede karşısına çıkan talipler, cemi yapan dedenin rehberliğinde olduğu için onlara ayrıca bir rehber de eşlik etmemiştir.

Görgü Cemlerinde musahip olacaklar dâr-ı mansur olurlar. Daha sonra musahipler erkâna yatar ve dede üç kez “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek musahipleri ya Tarık altından geçirir ya da eliyle sırtlarını sıvazlar. Elin sırta sürülmesi Bektaşilerde *pençe* olarak geçerken (Bozkurt, 1990: 127), Erzincan'da halk arasında bu *şelpelenmek* olarak adlandırılır. Şelpelenme sırasında erkekler posta yatarken kadınlar da musahiplerinin ayaklarının üstüne bir peştamal örter (KK23, 2017) ya da diz üstünde çömelirler (KK17, 2017). Yöreye göre elle veya Tarık ile erkeklerin sırtları sıvazlanırken kadınların da ellerine yine “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” denilerek üç kere Tarık veya el sürtülür (KK17, 2018; KK32, 2018; KK30, 2018). Fuat Bozkurt (1990: 127), Kızılbaşların Tarık ile görülmesini “erkâncı”; Bektaşilerin el ile görülmesini ise “pençeci” olarak tanımlar. Bu ayırım aynı zamanda Bektaşiler ile Kızılbaşların uygulamalarındaki en belirgin farklılıklardandır (Baha Said Bey, 2000: 106). Alan araştırmalarımızda kaynak kişilerimizden iki şeklinin de yapıldığı bilgisi alınmıştır (KK25, 2017; KK51, 2017). Özellikle Dikme Dedeler, Tarık sahibi olmadığından bunun yerine pençe usulü ile erkân görürler. Görgü ceminin bazı ritüellerinde posta yatmak, bazısında da kefene girme şeklinde gördüğümüz ritüelin, bu dünyada ölmeyi sembolize ettiği (Kaygusuz, 1991: 54) söylenebilir. Bu ölüm kaynak kişilerimizin söylemleriyle desteklenebileceği gibi bireyin nefesine hâkim olması gerektiği yeni bir evre başlangıç, bir yeniden doğuştur. Başka bir deyişle, ölümün görgüde

²⁵ Görgü Cem'inde kansız kurban olarak değerlendirilebilecek leblebi, elma ve benzerleri, lokma yerine geçmektedir fakat halk arasında günlük yaşam içinde lokma denildiğinde akla ilk gelen bir diğer kansız kurban olarak değerlendirilebilecek Erzincan yöresinde süt, tuz, yağ ve undan yapılan bir çeşit ekmektir. Çalışmada lokma genelleyici olarak kullanılmıştır. Sadece ikincisi ifade edilmek istenildiğinde “hamur lokma” şekliyle kullanılmıştır.

sembolleştirilerek canlandırılması, cemaat huzurunda verilen ikrardan dönülmeyeceğine dair “*canını meydana koymak*” (Kaygusuz, 1991: 57) şeklinde de yorumlanabilir.

Kaygusuz’a göre (1991: 21) Kırklar Meclisinde bir çeşit esrime niteliği taşıyan dolu içme, Görgü Cemi’nde bir çeşit “söz verme ve and içme” dir. Dolu içmek musahip tutma töreninin son aşamasıdır. Daha sonra Görgü Cemi’nde bulunanlar evliya duası almış kutsal kabul edilen Tarık’ın altından geçerler (Kaygusuz, 1991: 58). Gözlemci olduğumuz ceme musahibi olmayanlar da katılabildiğinden yukarıdaki bilgiden farklı olarak sadece musahip olanlar ya da o gün orada musahip olacaklar, Tarık altından geçmiştir. Bu bilgi farklılığının eskiden Görgü Cemine musahiplerin katılabileceği şeklindeki ön şartın bugün tam anlamıyla uygulanmaması hasebiyle ortaya çıktığı söylenebilir.

Görgü Cemlerinde cemin sonuna doğru on iki hizmetçiden biri olan sakka, dolu getirir ve önce musahip olanlara içmesi için verilir. Erzincan’da Görgü Cemi’nde dolu olarak Tarık’ın yıkandığı su getirilmektedir. Bu su dualanmıştır. Tarık’ın bu su içerisinde yıkanması, halk arasında hizmetinin görülmesi (KK30, 2017) şeklinde ifade edilmektedir. Musahipler bu suyu tek bardaktan elden ele içerler. Daha sonra cemin sonunda Tarık’ın suyu, ceme gelenlere dağıtılır. Kırklar Meclisi’nde Hz. Muhammed’in bir üzüm tanesinden dolu yaparak orada olanlara dağıtması ve esrimenin gerçekleştirilmesi bu ritüelin köken olarak dayandırıldığı mitik-inançsal anlatıdır. KK32’ye göre (2018) Kırklar Meclisi’nde dolu, bugün lokmanın nereden geldiğini açıklarken, suyun dağıtılması ise Kerbela Olayı’nın²⁶ yâd edilmesidir. Tarık altından herkes geçememekle beraber Tarık’ın yıkandığı sudan tüm talipler alabilmektedir. Öyle ki gözlemlediğimiz cemde, ceme gelemeyenlere dahi şişelerle bu sudan götürüldüğü gözlemlenmiştir.

Cem dağılırken, oraya yanlarında elma, leblebi ve hamur lokma getirenler ellerindekileri ortaya koyar. Kurban başlığında açıklanacağı üzere bu kansız kurban yerine geçer. KK30 (2018) de ceme getirilen lokmaların kansız kurban olarak nitelendirildiğini ifade etmiştir. Dede lokma getirenler için cemaatten rızalık alır ve

²⁶ Kerbela, Hz. Ali’nin oğlu İmam Hüseyin’in Irak’ta çölün ortasında şehit edilmesiyle sonuçlanan trajedidir. Muharrem aylarında bu olayı anmak üzere yas tutulur ve on iki gün boyunca her türlü eğlenceden kaçınılır, su içilmez kanlı yiyecekler ve rengi itibariyle kanı andıracak yiyecekler de tüketilmez. On iki günün sonunda on iki farklı maddenin karışımıyla yapılan, Aşure ya da On İki İmam Çorbası olarak bilinen çorba komşulara dağıtılır.

razı olunmadığı takdirde getirilen lokma iade edilir. Kabul edilen lokmalar dualanır ve daha sonra lokmacı, her bir lokmadan poşetlere bir miktar aktarır ceme katılanlara bu poşetleri dağıtır. Bu lokmalar dualıdır.

Görgü cemine katılanlar, cem sonrası *çıralık* denilen bir çeşit bahşiş bırakmaktadırlar. Dedelik yapan KK25 (2018), çırالیğın on iki hizmeti yapanlar arasında üleştirildiğini şu şekilde aktarmıştır: “*On iki buçuk kuruş, o zaman o’ymuş, sen söyle ha yüz lira olsun hak yoludur, gönünden gelen neyse o’dur. On iki hizmetçi var. Sen görüldüğün zaman o parayı alan dede o on iki hizmetçiye ayırır.*” KK32 (2018), çocukluğunda ortaya bir bezin açıldığı ve gönülden ne koparsa toplandığını belirtirken yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına günümüzde genelde çıralının alınmadığını kaydetmiştir.

Musahip olmak için ikrâr verdikleri halde neden görgüye çıkmadıkları sorulduğunda kaynak kişilerimiz “denk getiremediklerini” ifade etmişlerdir. Dört kişiden her birinin belirli bir zamanda hazırlıklı olması gerektiği sorunsalı kişilerin, musahiplik ikrârını vermiş ve bütün yükümlülükleri yerine getirmiş olmalarına rağmen görülmeyi ötelemelerine neden olduğu söylenebilir. Özellikle eşlerin dâhiliyle yapılması gereken bu ritüelin, dâhil olan dört kişiden herhangi birinin aynı tarihlerde hazır olamamasına bağlı olarak bir araya gelip ritüeli gerçekleştirmelerini güçleştirmektedir. Musahipler arasındaki mesafenin köyden kente göçe bağlı olarak artmasının da buna neden olan etkenlerden olduğu söylenebilir. Musahiplik tutacakların ritüel sırasında bağlı buldukları ocakların dedelerinin de tören sırasında dua vermek için orada bulunması gerekliliği Görgü Cemi’ne çıkma önündeki bir diğer engeldir (KK73, 2017) . Bu gibi durumlarda ikisinden birinin bir diğerine rızalık vermesi kabul görse de yine de bu durum kişilerin bir araya gelmesini güçleştiren etkenlerdendir. Kimi durumlarda da Görgü Cemi’nin mevcut siyasi atmosfere bağlı olarak yapılamadığı belirtilmiştir. Örneğin KK4 (2017), kendi zamanında Görgü Cemlerinin yapılmasının pek de kolay olmadığı, bu yüzden kapıda bir bekçinin beklediği bir Görgü Cemi’nde musahiplik tuttuğunu aktarmıştır. Aynı yaşlarda başka kaynak kişilerimiz de benzer yorumlarda bulunmuştur. Yaşanılan bu baskının efsanelere konu olması, Görgü Cemlerinin yapılmasının önündeki engeli göstermesi itibariyle dikkate değerdir:

“Mesela Kıştim’de Görgü oluyor. İşte yaramazın biri jandarmaya haber veriyor. Aleviliği böyle çok karalama açısından oldu. İşte şöyledir böyledir derken jandarma o

cem evini basıyor. Gidiyorlar ki jandarma işte Allah Allah dedikleri zaman onlar aynı koyun me'liyor gibi hissediyorlar. O mübarek, Kıştım'de onlara, o toplumu öyle gösteriyor. Komutan demiş ki burda kuzular me'liyor. Koyun kuzu burda demiş. Yani bunu göstermiş. Onun gözüne öyle görünmüş.” (KK19, 2017)²⁷

Kimi zaman da yaşanan çevrenin Görgü Cemi'ne engel olduğu söylenebilir. Örneğin musahiplik tuttuktan sonra görgüye çıkamamasını şu şekilde açıklamıştır: *“Tören yapılmadı. O dağ köyünde. Lokma yapıyorsun. Durumun iyiye kurban kesilir. Dede geliyor dua veriliyor.”* Bir diğer neden ve belki de en önemli neden ise ritüelde Tarık altından geçmenin geri dönüşü olmayan ağır bir yol olarak görülmesidir. O yüzden daha çok musahip olduk demekle yetinilmektedir. Yine de bu durum, kurumun gerekliliklerinin yerine getirilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim korkulan musahiplik yemininin bozulması değil kendi “fanilikleri”dir. Hemen hemen belli bir yaş üstünde birçok kişinin musahibi olmasına rağmen bu kişilerin bir kısmının görgüye çıkmadığı anlaşılacakla beraber çıkacakların ise genelde ileriki yaşları işaret etmesi bunun zaman darlığının ötesinde başka bir anlamının olduğunu düşündürmektedir. Toplum içerisinde görgüye çıkıldıktan sonra bunun geri dönüşünün olmayacağı ve görgü sonrası musahiplerine karşı yaptıkları bir yanlışın tehlikeli sonuçlara yol açabileceği düşüncesi veya inancı hâkimdir. Örneğin KK60 (2018), görgüye çıkmanın ağırlığını şu şekilde belirtmiştir: *“Görgü gördüğün zaman ona sahip çıkıp her şeyi yerine getirmek lazım”*. Yine başka bir örnekte KK74 (2017), eşinin görülmemesi için şunları söylemiştir: *“musahip dediklerinde bin tane musahip ağızlarından çıkıyor ama duaya gelince çok ağır olduğu için bence ondan kaldıramazlar. Yani ben en azından Ş... için öyle düşünüyorum”*. Bir başka kaynak kişimiz, musahiplik tuttuğu kişinin işi nedeniyle dönem dönem şehir dışına gittiğini ve buna bağlı olarak kendine güvenemediğinden görgüye de şimdilik çıkmak istemediğini şu sözlerle aktarmıştır: *“Adam demek kendine güvenemedi. Ya gençtir ne bilim işte. Yani güvenmeliydi. Yani biraz daha genç olduğu için, hakkından gelemem inşaatçiyim ben gurbete gidiyorum [diye]...”*. Zira musahip tuttuktan sonra kişiler hem kendi hem de musahiplerinin davranışlarından sorumludurlar.

Böyle olunca musahiplik kurumsal olarak her ne kadar dayanışma yönüyle devam etse de dini boyutu bu tür nedenlerden dolayı ertelenebiliyor. Böylece musahip edinerek inançsal gerekler yerine getirilirken diğer taraftan yemin olarak

²⁷ Aynı efsane, Tarık'ın Kutsallığı başlığında Tarık'a atfedilen kutsiyeti göstermesi itibariyle ayrıca kullanılmıştır.

ifade edilebilecek, yılda bir kez topluluk karşısında hesap vermeleri için düzenlenen Görgü Cemlerinde toplum karşısına çıkılmayarak yargılanmaktan ve yükümlülüğünden kaçınılırken bir yandan da doğaüstü güçlerden gelecek herhangi bir cezadan da sakınılır.

3.3.2. Kurban

Kurban, insanların Tanrılara ve doğaüstü güçlere yaranmak, onları tatmin etmek, sahip oldukları mevcut ekonomik kaynaklar için şükür etmek, onlardan türlü isteklerde bulunmak, Tanrının gazabından korunmak ve geleceklerini teminat altına almak gibi çeşitli maksatlarla Tanrı'ya sundukları hediye işlevi gören arkaik bir ritüeldir.

Kurban²⁸, Arapça “krb” kökünden türetilmiş olup yine yakınlık kurma manasında kullanılan “akraba” sözcüğü de bu kökten türetilen bir kelimedir. Bu istinaden “Antropoloji Sözlüğü”nde kurban sözcüğünün de Tanrı ile yaklaşma manasına geldiği belirtilir (Erginer, 2009: 507).

Antropoloji Sözlüğünde kurban, “kanlı” ve “kansız” olmak üzere iki kategoriye ayrılır (Erginer, 2009: 507). Eliade (2017: 48) ise kurban töreninin yapılmasını insanın kozmogoniye öykünmesine bağlar ve kurban kesiminin bir başlangıç özelliği gösterdiğini ifade ederek kurban törenlerini “kanlı kozmogoni” olarak nitelendirir.

Musahiplik törenlerinde de kurban kesme törenlerinin, başlangıç işlevi taşıdığı söylenebilir. Nitekim musahip olacaklar, ikrâr verdikten sonra bir kurban keserler, buna *kurban tıglama* da denilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken diğer musahip olma şekillerinde olduğu gibi önce ikrâr vermenin esas olduğudur fakat kurban kesmek de bu ikrârın bir parçasıdır. KK47'nin (2017) kurban kesme ile ilgili ifade ettikleri, bu ritüelin halk arasında bir musahiplik ritüeli olarak uygulandığını göstermesi bakımından dikkate değerdir: “*Adı üzerinde zaten, okuyup kurbanın kesildiği zaman işte musahip oluyorsun*”. Diğer musahip olma ritüellerine kıyasla en çok uygulananın kurban kesmek olduğu söylenebilir. Kurban, ikrâr sonrası tek başına uygulanabildiği gibi diğer ritüellerle beraber de görülebilir.

²⁸ Farklı kültürlerde kurban törenleri için bakınız: Suzan Akkuş Mutlu, “Eski Mezopotamya’da Tanrılara Sunulan Kurbanlar”: *TOD*, Mart 2014.

Kaynak kişilerimiz arasında farklı bir kurban ritüeline de rastlanmıştır. KK53 (2017), kendi musahiplik töreninde musahibiyle kanattıkları parmaklarını tokuşturduklarını söyleyerek daha sonra ritüele getirilen bir ipin kana bulanmasının ve sonra kesilmesinin kurban yerine geçtiğini belirtmiştir. Bu aslında daha çok kan kardeşliği ile özdeşleşmiş bir uygulamaya benzemektedir fakat benzer amaçları güden bu kurumlara ait kimi özelliklerin etkileşim sonucu bir birinin yerine geçmesi olağan dışı bir şey değildir. Kana bulan ip dede tarafından bir kaç kez düğümlenir ve musahipler daha sonra bu düğümleri çözer. Daha sonra ip bıçakla kesilir. Bunun bir kurban anaolojisi olduğu yorumu yapılabilir. KK53 bu uygulamanın manasını “*senin sorununu ben çözmeliyim, benim sorunum olursa sen çözmelisin. Benim varlığım varsa senin varlığındır, senin varlığın benim varlığımdır.*” şeklinde açıklamıştır. Aynı şekilde aynı köyden gelen KK47 de (2018) musahiplik törenlerinde kendi köylerinde bu ritüelin bu şekilde gerçekleştirildiğini teyit etmiştir.

Kurban kesmek yola gireceklerin verdiği bir söz mahiyetindedir (Koç, 2008: 29). Kurban kesildikten sonra artık tarikat yoluna girilmiştir. Kesilen kurban ya da kansız kurbanlar dede tarafından dualanır. Olgun (2016: 87), bu tür ritüellerde kurbanı mutlaka dua verildiğini, duasız kurbanın kabul olmayacağına inanıldığını aktarır. İkrar kurbanını, o an durumu müsait olanın da alabileceği gibi genellikle musahiplerin ortaklaşa almaları beklenir. Bu aynı zaman da kardeşliğin ve ortaklığın ilk adımı mahiyetindedir. Musahiplik ikrârı yılda bir kere tekrarlanmaktadır. Periyodik olarak girilen bu kutsal zaman dilimlerinde de kurbanın dönüşümlü olarak kesilmesi beklenmektedir. Kurbanın tekrarlanması bu anlamda ritüel aracılığıyla o zamanın tekrardan yaşanması, kutsal zamana dönülmesi (Eliade, 2016: 32-35) şeklinde açıklanabilir.

3.3.3. Dua Alma ve Lokma Yoluyla veya Sabun- Bıçak- Havlu Üçlüsüyle Musahiplik Tutma

Görgü Cemi olmadan yapılan musahip olma ritüellerinde Alevilikte gülbank olarak ifade edilen gülbank alınır. Gülbank, “*tarikat ve yol törenlerinde, yüksek sesle okunan özel dua, yakarış*”lardır (Korkmaz, 2016: 290). Kimi zaman dededen sadece gülbank almak da yeterli olabilirken genelde beklenen, gülbank sonrası lokma dağıtmak veya kurban kesmektir. Bunun dışında ritüel sırasında sabun- bıçak- havlu üçlüsüyle de musahiplik ritüeli gerçekleştirilebilir. İster kurban kesilerek ister lokma dağıtılarak musahiplik ilişkisi kurulsun dedenin gülbank çekmesi gerekir.

Gülbank çekildikten sonra hamur lokma dağıtmak musahiplik ilişkisinin kurulması için uygulanan ritüellerden bir diğeridir. Gülbank çekildikten sonra dede üç defa elini musahip olmak isteyen adayların sırtına sürer, buna *pençe* denir (KK25, 2017; KK34, 2017). El ile sırtın sıvazlanması Bektaşilerde pençe olarak geçmekteyken Erzincan'da halk arasında bunun daha çok *şelpelemek* olarak ifade edildiği gözlemlenmiştir.

Buyruk'ta lokma ile ilgili kelam şöyle anlatılır: Hz. Âdem ve Cebrail'in kardeş olduktan sonra Hz. Âdem'e lokma niyetine bir sahan helva ve ekmek verilir. O sırada orada Havva yoktur ve Hz. Âdem, lokmadan onun için de saklar. Lokma saklamak ondan kalmıştır (Sadık, 2014: 85- 86).

Lokma ile ilgili bir başka anlatı metni Kırklar Meclisi ile ilgili mitik- inançsal anlatıda geçer. Hz. Muhammed'in buyruğu üzerine herkes kendine bir kardeş seçer. Hz. Ali yalnız kalınca da kendisi Hz. Ali ile musahip olur ve ondan sonra herkesten bu kardeşliği kabul etmesini ister. Korkmaz (2016: 484) anlatının devamını şu şekilde anlatır: “... İnsanlar bu durumu kutlamak ister. İçlerinden biri peskimet, hurma ve yağ getirir. Hz. Ali, Hz. Muhammet'in önünde peskimet, hurma ve yağdan lokma yapar ve herkese sunar. Tüm inananlar bu lokmadan yiyerek doyar”. Korkmaz, Sufilerin, Ehlibeyte lokma gönderilmesini bir sevgi belirtisi olarak algıladıklarını, birbirilerine lokma göndererek bu olayı sürekli canlı tuttıklarını söyler ve ekler: “Bu geleneğin bir devamı olarak günümüzde yol ehli canlar, birbirilerine lokma verirler.” (Korkmaz, 2016: 484). Musahiplik cemlerinde dağıtılan her türlü lokmanın bu mitik öykünün devamı niteliğinde olduğu söylenebilir. Zira bu lokma aynı zamanda musahiplik ilişkisinin kurulmasında ritüelin önemli bir parçasıdır. Öyle ki eğer ailelerin durumu kurban kesmeye imkan vermeyecekse bunun yerine hamur lokmanın dağıtımıyla musahiplik ilişkisinin oluşumunu tamamlandığı (KK36, 2017) kaynak kişilerimiz tarafından belirtilmiştir. Bu lokma aynı zamanda Hızır aylarında musahiplerin birbirilerinin ziyaretinin de önemli bir parçasıdır.

Bir diğer musahiplik ritüeli ise bir sabun, bir bıçak ve bir havlu üçlüsünden oluşan ritüeldir. Musahip olmak isteyenler dedenin isteği üzerine kullanılmamış bir sabun bir bıçak bir mendil veya havlu alıp dedenin karşısına geçerler (KK62, 2017; KK6, 2017; KK25, 2017; KK23, 2017; KK53, 2017). Jung (2007: 21), dinlerin

insanın evren tasavvuru dışında sayısız anlam ve kavramı bulunduğundan bunları temsil etmek üzere sembolik bir dil kullandığını belirtir. Buna göre tüm bu nesnelere, metaforik bir anlatım içinde soyut kavramları sembolize etmektedirler. Sabunun anlamının paklanmak ve yeniden doğmak anlamına geldiği, bıçağın günahı kesmeyi sembolize ettiği (KK30, 2018) belirtilmiştir. Bıçağın kurban ve kanı sembolize ettiği (KK51, 2017; KK53, 2017) de kaynak kişilerimiz tarafından ifade edilmiştir. Bir başka kaynak kişimiz de sabun- bıçak- havlu üçlüsünün genel itibariyle ölümü, temizlenmeyi ve yeniden doğmayı sembolize ettiğini (KK32, 2018) belirtilmiştir.

Ritüelde, musahipler birbirlerinin ellerine bir ibrikle su döker, daha sonra getirilen havluyla da ellerini kurular (KK53, 2017; KK30, 2018). Böylece, musahipler ikrâr vermiş ve sabun-bıçak-havlu metaforları aracılığıyla geçmişlerinden arınarak yola girmişlerdir. Bu ritüelin bir benzeri Alevilerin imam nikâhı olarak ifade edilebilecek dede nikâhında da yapılmaktadır. Dede nikâhının da bir söz verme olduğu ve bu ritüelin musahiplik ikrârının temel ritüeli olmayışı göz önüne alındığında dede nikâhında görebilecek bu üçlünün daha sonra musahiplik ikrârına eklenmiş olabileceği söylenebilir.

Bir başka KK32 (2018), havlu yerine iğne- iplik ikilisinin kullanıldığını belirtmiştir. Kaynak kişimiz, iğnenin, yırtık ve yamama/dikiş temsiliyle musahiplerin birbirlerinin hatalarını düzeltmesi, eksikliklerini tamamlaması anlamına geldiğini ipliğin ise iğne ile bütünleşmesinden hareketle bunun musahipler arasındaki fikir bütünlüğüne karşılık geldiğini, aktarmıştır.

3.4. Musahiplikte Kutsallık ve Ceza

Kurulan musahiplik ilişkisi, kuranlar ve toplum tarafından kutsal atfedilmektedir. Bu kutsallık sadece dini bir anlam değil toplumsal bir anlam da içerir. Nitekim toplumsal yaşamda musahiplik içerdiği kurallar itibariyle ahlaki nitelik de taşır. Dolayısıyla musahiplik ilişkisini kuranlar, toplumsal yaptırımlar ve doğüstü felaketlerden sakınmak amacıyla kurumun kurallarına uymak ve ilkelerini yerine getirmek zorunluluğunu hissederler.

Kutsal günlerin, törenlerin, kutlamaların, erginlik törenlerinin, kurban ve hemen her etkinliğin nereden geldiğinin veya ilkinin, mitik bir anlatısı vardır. Soyut veya somut bir varlığın kökenini anlatan etiyolojik mitler olarak

değerlendirilebilecek bu kutsal anlatılar (Artun, 2013: 9), ortaya konan davranışa bir anlam yükleyerek ona gerçeklik ve meşruluk kazandırırken; kişiler üzerine anlatılan mitik öyküler de kişiye bir doğüstülük ve kutsallık kazandırır (Eroğlu, 2017: 271). Buna göre toplumsal kurumların kutsiyeti birtakım efsane, mit ve söylemlerle desteklenmektedir. Örneğin musahipliğin kökenine dair anlatılan mitler musahipliğin kutsallığını ortaya koyan anlatılardır. Bu mitlerden bir tanesi Hz. Muhammed ve Ali'nin musahipliğine dair anlatılan mitik-inançsal anlatıdır²⁹. Yine Görgü Cem'inin kökeni de mitik-inançsal bir anlatı ile Kırklar Meclisi/Cemi'ne dayandırılır. Bu efsane ve mitler, toplumun bu ilişkiye öykünmesini sağlaması bakımından önemli olmakla beraber kimi anlatılar da kurumun kuralları ve yükümlülükleri yerine getirilmediği takdirde başlarına gelebilecek sonuçları içerir. KK2'dan (2018) derlediğimiz bir anlatı musahiplik ilişkisini ve kutsiyetini göstermesi itibariyle örnekleyicidir:

“Gidiyor musahibini herkes kötülüyor, herkes taş atıyor. O da gidiyor bir deste gül alıp atıyor kendi musahibine. Musahibi ona diyor ki musahip herkesin taşı gül oldu senin güllerin taş. Musahibini götürüyorlar darağacına. Musahibi soruyor, musahip diyeceğin bir şeyin var mı bana? Musahip ben sana bir şey demiyorum ama git evine. Git evine derken kendi evini kastetmiş. Adam gidiyor ki adamı idam etmişler, gidip kendi karısına anlatıyor. Soruyor karısı, musahibimi idam ettiler sana ne dedi? demiş ki hanım ben bir deste gül attım, elin taşı gül oldu, senin gültün taş, dedi. Sonra sana ne dedi? Dedi ki git evine. Karısı demiş ki Allah seni kör etsin, onun evi senin evindir. Karısının lafını dinliyor ondan sonra gidiyor oraya. Gidiyor ki musahibinin karısı orada oturuyor, sac üzerinde ekmek pişiriyor. Gidiyor kendi musahibine, karısı da kendi peşinde. O ocağa girip yanyor, o iki kadın musahip de kuş olup uçup gidiyorlar” (KK2, 2018).³⁰

Musahipliğin “çok ağır” olduğu alan araştırmasında karşımıza en sık çıkan ifadelerden biridir. Konuyla ilgili olarak KK28'in (2017) musahipliğin kutsiyetine dair aşağıda kullandığı ifadeler, musahip ilişkilerinde tarafların birbirine göstermesi gereken hürmeti Alevi inancındaki pirlere duyulan hürmetle bir tutması önemlidir:

“Ben sana bir şey söyleyeyim mi, yani pirin kapıya geldi, o yönde kalkmayacaksın ama musahibin geldi [ise] o yönde kalkacaksın illa ki. Yani öyle ağır ha!”

KK51'in (2017), kendinden yaşça küçük musahibini kış aylarında görülebilmek için kendi köyüne taşınması, kurulan bu ilişkiye yüklenen anlamı göstermesi itibariyle dikkate değerdir:

²⁹ İlgili mit, “Musahipliğin Kökeni” başlığında yer aldığı için bu mitler tekrardan burada anlatılmayacaktır.

³⁰ Anlatılan efsane örneğinde yer alan ‘gül atma’ motifi Hallac-ı Mansur menkıbesinde de yer almaktadır. Derlenen efsane örneğinde gülü musahibi atarken Hallac-ı Mansur'da gülü atan bir dostudur.

“Bak ben kendi şahsıma, benim musahibim biraz ufaktı. Yaş farkı vardı. Bizim köy ilen onun köyü arasında 2 saat vardı. Kışın gider getirirdim, çok yerde sırtlardım, musahibimi. Sırtlardım getirirdim. İki perşembe burada düşerdik. Giderdim iki perşembe orda düşerdim, gene bu şekilde perşembeleri kaçırmazdım.” (KK51, 2017).

Musahibi olmayanın kurbanı geçmez (KK36, 2017; KK29, 2017; KK37, 2017), Buyruk'ta da musahibi olmayanın kurbanının haram olduğu belirtilir (2014: 121). Musahipler küs kalamaz zira musahipler arası küslük “çok günahdır”. Küslük olması halinde durumunun vahametini göstermek noktasında KK29'in (2018) verdiği bilgiler dikkate değerdir:

“Oldu diyelim, mesela gideceksin Cem Evine, alacaksın bir tane kurban, pirin huzuruna çıkacaksın benim böyle bir hatam var, af diliyorum, musahibimden af diliyorum, o da diyecek ki musahibinle görüşün, orda kurbanı kesiyorsun, küslük bitiyor. Kurban şart!” (KK29, 2017).

KK37 (2017) musahibiyle arasına bir dargınlık girdiğini ama buna rağmen “küsemediğini” şu sözlerle aktarmıştır: *“Bir ara böyle bir ay bir buçuk ay soğukluk girdi araya. Selamını ağız üstü veriyordu, ben gene de gidiyordum onun evine çay içip geliyordum. Küsmem. Küsemem, çünkü musahiplik bağlamışım.”*

Bir diğer örnekte KK11 (2017) halk arasında musahiplik ile özdeşleşmiş *“Bir mendilini islat, yani mendilin Ağustos ayında hıruyana kadar miseyibünle küsülü halamazsın.”* deyimini kullanarak musahiplerin küs kalmaması gerektiğini vurgulamıştır.

Musahiplikte Hızır Ayı³¹ önemlidir. Erzincan'da Muharrem orucu dışında Şubat ayının ortasında üç günlük Hızır Orucu adı verilen oruç tutulur. Oruçların sonunda musahipler birbirilerine lokma veya birtakım hediyeler götürür ya da musahiplerden durumu iyi olan taraf kurban keser (KK49, 2017; KK4, 2017; KK74, 2017). Piri Er (2014: 122), lokmanın Hızır bereketlendirdiği unun toplumun diğer üyeleri ile paylaşılması anlamına geldiğini aktarır. Musahiplikte paylaşım yüklenen mana düşünüldüğünde, Hızır Ayı'nda ailelerin lokmalarını önce musahipleri için ayırması daha da anlamlı hale gelmektedir. Eliade (2017: 63) dinsel insan için zamanın sürekli olmadığını kutsal ve kutsal-dışı zaman aralıklarının olduğunu ifade eder ve dinsel insan için özel günlerin kutsal zaman aralığı oluşturduğunu belirterek dinsel insan için kutsal ve kutsal dışı zaman ayrımı yapar:

³¹ Erzincan Alevileri arasında bu şekilde anılmakla beraber Esat Korkmaz'a ait Alevilik-Bektaşılık Terimler Sözlüğünde Hızır-Nebi Bayramı olarak ifade edilir ve şu şekilde açıklanmıştır: “Nevruz'dan 6 hafta önce şubat ayı ortalarında, tutulan üç günlük oruç sonu kutlanan bayram.” (ifade aynen alınmıştır.) (Korkmaz, 2016: 319).

“Dinsel insan iki tür zaman bilir, kutsal-dışı ve kutsal. Birincisi gelip geçici bir süre, ikincisi ise, kutsal takvimi oluşturan bayramlar boyunca dönemsel olarak kavuşulabilen bir “sonsuzluklar dizisi”dir.” (Eliade, 2017: 95).

Buna göre denilebilir ki kutsal zaman periyodiktir. Nitekim Melikoff (2006: 30) da çağdaş toplumların aksine göçebe/yarı göçebe ve toprağa bağlı topluluklarda doğrusal ve ilerleyen bir zaman kavrayışının değil, bitkilerin ve mevsimlerin dönüşümlülüğüne bağlı periyodik bir zaman anlayışının olduğunu belirtir. Bu bağlamda Hızır aylarında musahiplerin birbirilerini ziyareti, lokma götürmesi veya kurban kesmesinin kutsal zamanın tekrardan yaşanmasını ve güncellenmesini sağladığı ileri sürülebilir:

“Dinsel insan iki zaman türü içinde yaşar; bunların en önemlisi olan Kutsal Zaman, hep çıkış noktasına dönen ve yeniden ulaşılabilir, paradoksal bir görünüme sahiptir, bir anlamda çember biçimindedir. Ritüeller sayesinde düzenli aralıklarla yeniden içine girilen ve bir tür mitsel ebedi şimdiki zaman söz konusudur” (Eliade, 2017: 64).

İnsani ilişkiler, yükümlülükler ve beklentilerin oluşmasını sağlarken; güven ve dürüstlük gibi duyguları zedeleyen, uyum bozucu davranışların cezalandırılması ve belirli davranışların onaylanması toplumsal normların muhafazasını ve dolayısıyla da kurumun ayakta durmasını sağlamaktadır. İstenilen davranışların oluşmasını sağlamak topluma özgü kutsal öğelerin kullanımı ve birtakım yaptırımlarla mümkündür. Bu yaptırımlar sosyal yaptırımlar ve doğüstü güçler olarak nitelenebilir.

Toplumsal cezalar, toplumdan dışlanmak ve ayıplanmak gibi sosyal veya toplumsal yardımlaşmalardan mahrum bırakılmak gibi ekonomik olabilmektedir. Alan araştırmalarımızda bu cezalardan en çok karşımıza çıkanın genelde bireylerin yaşamlarında önem arz eden geçiş dönemlerine katılmamak, kendilerini bireylerin mutlu günlerinde onlardan mahrum bırakmak veya konuşmayı ve selamlaşmayı keserek bireyin yaşanılan ortamda ötekileştirilmesi gibi uygulamalar olduğu söylenebilir. Örneğin KK39 (2017), erkek musahibi öldükten sonra ikinci evliliğini yapan kadın musahibiyle uzun bir süre konuşmadığını belirtmiş, aralarının daha yeni yeni düzeldiğini eklemiştir. Yine başka bir örnekte KK15 (2017), komşularının çocuklarının aralarında musahiplik akrabalığı olmasına rağmen düğün yaptığını fakat kendilerinden kimsenin ve bazı komşularının bu düğüne katılmadığını belirtmiştir.

Doğüstü cezalar ise kurumun kurallarına uyulmadığı takdirde, toplumun kaynağını ilahi güçler olarak işaret ettiği, başlarına gelen birtakım kötü olaylardır. Kişilerin karşılaştığı her türlü maddi kayıp, fiziksel yaralanma, hastalık ve ölüm,

ilahi gücün gazabına bağlanır (KK10, 2017; KK63, 2017; KK74, 2017). Örnek olarak KK39 (2018), köylerinden bir ailenin başına gelen felaketlerin nedenini, musahiplik kurumunun evlilik yasağı kuralına uyulmamasına bağlamıştır:

“Köyümüzde bir tanesi, dayısı, kız kardeşinin oğluyla musahip oldu. Ondan sonra da bacısının kızını da götürdü verdi bacısının oğluna. Bacısının oğluyla hem musahip hem de bacısın kızını da götürdü verdi bacısının oğluna. Bak başına neler geldi oğlum! Bitmez otlar bitti başında. Hiç imkânı yoktur yani oğlum olmaz! Kadın geldi yayladan indi, gitti bir iğnesini vurdu bir saat içinde ölüsü geldi. Kızın kardeşi, Allah vermesin ölümden döndü, kan kustu, neler geldi başlarına. 18-19 yaşlarında üniversite okuyordu kardeşi, o öyle rahmetlik oldu. Yani böyle hep bir ocaktan gitti bunlar” (KK39, 2018).

Cemaat hayatında toplumsal kurumların işleyişi önemlidir ve kurumlar dini anlatıların yanında, toplumsal cezalarla desteklendiği gibi kişilerin başlarına gelen her türlü kötü olayın da bu kişilerin davranışlarının sonucu olarak görüldüğü söylenebilir. Araştırma sahamızda musahiplik kutsal kabul edilir ve kutsiyetinin “ağırlığı” hemen hemen bütün kaynak kişilerimizce tekrarlanmıştır. Yola girenler bundan sonra davranışlarından mükelleftir. Kuruma zarar verecek herhangi bir davranış ya toplumsal yollarla yadırganır ve cezalandırılır ya da devam eden hayatı tedirgin ve belirsiz bir bekleyişle geçer.

3.4.1. Tarık’ın Kutsallığı

Erzincan’da görülmeler genel itibariyle Tarık ile yapılmaktadır. Halk arasında daha çok Tarık olarak bilinmekle beraber evliya veya ziyaret şeklinde de bilinmektedir. Gölpınarlı ve Boratav (1943:181), “Pir Sultan Abdal” adlı eserinin lügatçesinde Tarık’ı, Tarık olarak zikreder ve şöyle söyler:

“Anadolu Alevileri arasında “melhem ağacı” denen kayın ağacından kesilme ve bir zirâ uzunluğunda bir sopadan ibarettir. Bu sopa, yeşil bir torba içinde durur. Bazan da tahta bir kutu içindedir. Kutuya “tabut”, torbaya da “kefen” derler. Musahip kavline giren, yani tarikata intisap eden “can”lar, Dede önünde biat verdikten sonra yanyana yatırılır ve bu sopa ile sırtlarına üç kere vurulur. Görülenler, yani yıldan yıla biatını yeniliyen ve kusurlarını söyleyip temizlenenler de erkândan geçerler.” (Gölpınarlı & Boratav, 1943: 181).

Tarik herkesçe kutsal kabul edilmekle birlikte KK32’nin (2018) verdiği bilgilere göre Seyit Mençek Ocağı’ndan gelenler Tarık’ı kabul etmez. Tarık, halk arasında Kur’an’da kökleri göğe bakan, dalları toprağa gömülü Tuba Ağacı’na dayandırılmaktadır. Hatta kimi kaynak kişilerimiz Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin bu ağaç altında musahip olduklarını belirtmiştir. Buyruk’ta ise Allah’ın Hz. Muhammed’in Tarık altından geçmesi için cennetin bekçisi Rıdvan’dan Tuba

Ağacı'ndan bir dal getirmesi söylendiği belirtilir. Hz. Muhammed ve Hz. Ali, Tarık olarak adlandırılan bu ağacın dalıyla dualanırlar (KK32, 2018; KK67, 2017). Bu ağacın altında 1604 kişi daha musahip olmuş yine bu ağacın dalıyla da ikrâr verilmiştir (KK67, 2017). Yine aynı KK67'ye göre bu Tuba Ağacın dallarından Allah'ın emriyle kesilip, belirli yerlerde belirli ocak sahiplerine verilmiş dallar vardır ve bunlarla musahip olunur.

Ağacın dünyada en yaygın kùltlerden biri olduğunu ve ilk çağlarda Hindistan'dan Mezopotamya'ya Tanrıların bir ağaçta tezahür ettiğine dair inanışların birçok örneğinin olduğunu belirten Ocak (2012: 129), ağacın dini anlamak noktasında tasavvur ediliş biçimine dikkat çeker ve ardından şunları söyler:

“Ağaç, yerin dibine dalan kökleri, göğe doğru dik bir tarzda yükselen gövdesi ve gökyüzüne dağılan dal, budak ve yapraklarıyla olduğu kadar, mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha pek çok özelliğiyle de iptidai insanın birtakım dini telakkilere sahip olmasında hayli payı bulursa gerektir.” (Ocak, 2012: 129).

İnan, ağaç kùltü izlerine Türk ulusunun gittiği her yerde rastlanabileceğini belirtir (1991: 253-259). Tarık'ın bir ağaç dalı olması hem Türk kùltüründeki Şamanizm inanç sistemiyle açıklanabilir hem de taşınabilir olması itibariyle konargöçer yaşam biçimiyle de uyumludur.

Ağaç, eski Türk inançlarında kutsanmış ve eskiden beri birtakım söylencelerin parçası olarak anlatılagelmiştir. Ağacın kutsallığı, Türk mitolojisinde ağaçtan türeyiş anlatılarında görölmektedir. Özkul Çobanoğlu, “ağaçtan yaratılma” mitini Türk yaratılış mitlerinin prototipi olarak ifade eder (Çobanoğlu, 2016: 15). Ünlü tarihçi Cüveyni'nin Buku Han'ın iki ağaç arasına düşen bir ışıktan türediğine dair aktardığı Uygurlara ait mitolojik anlatı ve Reşiddin'in Oğuznamesi'nde geçen Kıpçakların kökeninin, savaşta ölen Oğuz Kağan'ın hamile karısının bir ağaç kovuğunda dünyaya getirdiği erkek çocuktan geldiğini anlatan anlatılar, ağaç kùltünün Türk yaratılış mitolojilerinde ne denli yer ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Roux, 2005: 342- 364). Bu anlatılardan en meşhur örneklerinden biri de Oğuz Kağan Destanı'dır:

“Bir gün yeniden Oğuz Kağan ava gitti. Bir gölün ortasında, önünde bir ağaç gördü. Ağacın oyuğunda (kucak) bir kız bulunuyordu. Kız ağacın içinde oturuyordu, yanında kimse yoktu ve muhteşem bir güzelliğe sahipti. Saçları akarsular gibi, gözleri maviydi ve inci gibi dişleri vardı. Bu kız o kadar güzeldi ki, yeryüzündeki insanlar onu gördüklerinde, ‘Ah! ah! onun için ölüyoruz’ derlerdi. Sütleri kırmızı olurdu. Oğuz onu gördüğünde aklı başından gitti. Kalbine ateş düştü. Onu sevdi, evlenip onunla yattı ve arzusunu tatmin etti. Kız gebe kaldı. Günler geceler sonra üç erkek çocuk dünyaya

getirdi. Birincisine Gök, ikincisine Dağ, üçüncüsüne Tengiz (Deniz) adını verdiler” (Roux, 2005: 355-356).

Dede Korkut Hikâyelerinde her hikâyenin sonunda Korkut Dede'nin verdiği dualarda söylediği “Gölgelice kaba ağacın kesilmesin” (Ergin, 1997) ifadesinde de ağaç kültürünün izleri görülebilir. Bu kültürün İslam sonrası Allah'ın dostluğuna mazhar olmuş velilerin kerametlerini anlatan menakıpnamelerde de karşımıza çıkmaya devam ettiği görülmektedir. Bu menkıbelerden bir tanesi şöyledir: Hacı Bektaş Sulucakaraöyük'e yerleşir fakat buradakiler onun bir veli olduğuna inanmaz. Onun veli olduğuna kanaat getirdiklerinde ise iş işten geçmiştir, çünkü Hacı Bektaş köyü terk etmiştir. Köylüler peşinden gittiklerinde ise Hacı Bektaş, bir ağacın kovuğuna girerek kendisini saklamasını ister. Ağaç da Hacı Bektaş'ı dal ve yapraklarıyla saklayarak bir çadır biçimini alır. Hacı Bektaş, kırk gün burada çile çıkarır (Ocak, 2012: 128). Evliya Çelebi, özellikle Ehl-i Hak olarak bilinen Hz. Ali taraftarı Karakoyunlu Türkmenlerinden “*ağaca ibadet eden âdemî kavmi*” şeklinde bahseder (aktaran Ocak 2012: 134). Bazen de ağaç kültürünün Anadolu'da dedelerin türlü kerametlere vesilen olan asaları şeklinde karşımıza çıktığı görülmektedir (Araz, 1996: 799). Bütün bunların ardından Tarık'a gösterilen hürmetin, ona atfedilen kutsallığın, bu inanışların ve mitik-inançsal anlatıların bir uzantısı olduğu söylenebilir. Bu inanışlar ve mitik- inançsal anlatılar kişileri ağaç ve ona ait parçalar ile evliya ruhları arasında bir münasebetin kurulmasına sevk etmiş olmalıdır. Tarık'ın da evliya duası almış olduğu ve hatta canlı olduğuna inanılır.

Kazım Eroğlu (2017: 307), miraçlamayı anlatırken şaman ayinleriyle bir benzerlik kurar ve bu törenlerde şamanın kayın ağacından bir sopa ile esrimeyi gerçekleştirdiğini belirtir. Birçok açıdan benzerlikleri tespit edilen şaman ayinleri ile Görgü Cemleri arasındaki bir başka benzerliğin bu törenlerde kullanılan ağaç dalı olduğu söylenebilir. Benzer bir yorum yapan Eröz (1977: 277), şamanların kullandığı “âsa”nın dedelerin ritüellerde kullandığı Tarık'e karşılık geldiğini belirtir.

Görgü Ceminde kullanılan ağaç dalı Tarık olarak adlandırılmakta, ağaç niteliği dışında başka şekilde ifade edilmesi örneğin sopa denilmesi yadırganmaktadır:

“- *Tarık tam olarak nedir?*

- *Tarık, şimdi burda sesli söylüyorum da ayıp olacak, sopa.*

- (Annesi) eyle dime, gine de dime eyle.” (KK34, 2017).

Eliade dinsel insan için kutsalın tezahür ettiği nesnelere uzamda kırılma yarattığını ve insanı kutsal-dışı zamandan kutsal zamana taşıdığını ifade eder (Eliade, 2017). Tarık, kutsiyetin tezahür ettiği bir cisim olarak orada bulunanları kutsal bir zamana götürür. Buna göre burada Enel Hak inancına bir gönderme olduğu söylenebilir. Yalçinkaya'ya göre (1996: 113) Enel Hak, Alevi inancının monist yapısının ana temasıdır. Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut bakış açılarına göre farklı yorumlansa da genel itibarıyla Allah'la bütünleşmek olarak ifade edilebilecek Enel Hak yer, gök ve tüm evrenin Allah'ın kendisini dışlaştırması ve kendini evrendeki tüm cisimlerde sergilemesi olarak tasvir edilebilir. Yine aynı yazar kitabın aynı bölümünde Bektaşilikte Âdem'e secdenin Allah'a secde etmek demek (Yalçinkaya, 1996: 113-117) olduğu bilgisini verir. Tarık da KK19 (2018) tarafından “benî âdem” olarak ifade edilmiştir. Bu durumda Tarık'ın kutsallığının Allah'ın yüzünün zuhur ettiği bir ağaç dalı olmasından da kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Tarık'ın Cennet'te bulunan Tuba ağacının bir dalı olduğu anlatısı da bunu desteklemektedir. KK19'dan (2018) derlediğimiz Buyruk'ta da değinilen (2014: 143- 144) aşağıdaki anlatı Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin önceleri el ile şelpelendiği daha sonra Tarık ile görülmeye başlandığına dair mitik-inançsal öğeler içerir ve bir köken miti olduğu söylenebilir:

“Muhammed Ali yolu kurulduğu zaman işte benlik olmaması için Hak Ben Âdem dedi ya ama önce yine elle şelpeliyor, sonra Tarık'la görülüyor. Sonra Muhammed ile Ali bu yolu kurdukları zaman Kırklarla beraber dedi ki Cebrail'i gönderdiler, ya Cebrail git dedi Tuba ağacından bir dal kes. Tuba ağacı da nedir biliyor musun? Cennette bir ağaç kökleri yukarıda, dalları aşağıdadır. Ve gitti Tuba ağacından istedi, Tuba ağacı dedi ki bu değerlidir dalını ona vermem. Niye? Dedi ki benim suyum içen, erkân-ı ikrârdir Tarık, görüldükten onu yıkarlar, suyunu da içerler. Dedi benim altımdan geçen suyum içen ahirette sorgu sual olmasın diye ikrâr et ki ben dalımı vereyim. Ondan sonra Cebrail gitti Muhammed Ali'ye dedi böyle böyle, tamam dedi, kabul ediyoruz. 12 Erkân oldu.” (KK19, 2018).

Yine KK51'den (2017) derlediğimiz aile arasındaki aşağıdaki anlatı Tarık'a atfedilen kutsiyeti göstermesi itibarıyla önemlidir:

“Bak benim annem, halamgilde, halamın evinde Tarık varmış. Orda cem yapmışlar, görgü yapmışlar. Babam ve Halamın kocası gurbetteymiş. Her Perşembe onun önünde mum yakıyorlarmış. Bir gün de halam diyor ki anneme mumlar az, bu Perşembe yakmayalım. O zaman kim gidecek Erzincan'a? (mesafeden dolayı). Annem de tamam diyor. Yatağa giriyorlar beraber, bir bakıyorlar mum yanıyor. Halam diyor ki ya gel diyor, ben demedim mi mum yakma, sen niye yaktın? Diyor ki ben yakmadım. Yok diyor, sen yaktın da unuttun diyor. Git söndür diyor. Gidiyor söndürüyor, geliyor yatağa giriyor. Çıt diye bir ses geliyor. Bakıyor yine mum yanıyor, çekiyorlar yorganı kafalarına yatıyorlar. Yani bunlar aslında cansız değil.” (KK51, 2017).

Tarık'ın bulunduğu yer de kutsaldır. Bununla ilgili olarak KK19'un (2018) anlattığı efsane³² dikkate değerdir:

“Mesela Kışım'de Görgü oluyor. İşte yaramazın biri jandarmaya haber veriyor. Aleviliği böyle çok karalama açısından oldu. İşte şöyledir böyledir derken jandarma o cem evini basıyor. Gidiyorlar ki jandarma işte Allah Allah dedikleri zaman onlar aynı koyun me'liyor gibi hissediyorlar. O mübarek, Kışım'de onlara, o toplumu öyle gösteriyor. Komutan demiş ki burda kuzular me'liyor. Koyun kuzu burda demiş. Yani bunu göstermiş. Onun gözüne öyle görünmüş” (KK19 , 2018).

Halk arasında Tarık altından geçmek diğer ritüellere göre biraz daha farklı algılanmaktadır. Öyle ki Tarık altından geçildiğinde artık her davranışınızdan sorumlu olduğunuz bir yola girmişsinizdir. Kaynak kişimiz tarafından söylenen şu ifadeler durumun ağırlığını ve Tarık'a dair oluşan algıyı göstermesi itibariyle dikkate değerdir: “*Onun altından geçtin mi her şey dört dörtlük olacak. Hatan olmayacak*” (Nurcan Erdoğan, 2017).

Tarık, genelde bir Ocak sahibinde olur ve yılda bir kere Hızır Ayı'nda çıkarılarak hizmeti görülür. Bu konuda kaynak kişimiz Tarık'ın hizmetini şu şekilde aktarmıştır: “*Tarık, en güzel yerde, hizmetini bilende. Senede bir defa çıkarır Hızır Ayı'nda. Onu yiharlar, ederler, hurbanın keserler, gene niyaz olurlar, gene şeyine horlar, habına.*” (KK11, 2017).

Görgü Cemlerinde çıkarılan Tarık'ın altından sadece musahip olanlar geçerken Tarık'ın yıkandığı suyu herkes içebilir. Konuyla ilgili olarak KK8'in (2018) söyledikleri dikkate değerdir: “*Ceme herkes gelir de mısaiyip olanlar, tarık altına düşenler onlar halhaya girebülürler. Ben görgü yapmamışım [isem], ben cemim dışında halırım. Tarıkı yıkarlar ama suyu herkese de verülür*”.

3.4.2. Evlilik Yasağı

Musahiplik kutsaldır. Bu kutsallık mitik- inançsal anlatılarla desteklendiği gibi kimi zamanda toplumsal yaşam içinde arkasında ilahi bir gücün olduğu düşünülen felaketlerin halk arasında anlatılmasıyla ve bu kurumun işleyişine zarar verecek türlü davranış ve tutumların toplumsal yaptırımlarla cezalandırılmasıyla veya yasaklar konmasıyla muhafaza edilir. Bu yönüyle yeni musahiplik ilişkileri eskiye kıyasla azalsa da kurumun kutsiyetine duyulan inanç hala güçlü bir şekilde devam etmekte ve özellikle uzaktan da olsa aralarında daha önce kurulmuş bir

³² Aynı efsane, Görgü Cemi başlığında, Görgü Cemlerinin yapılamamasının nedenlerinden biri olarak daha önce de kullanılmıştır. Burada, Tarık'a ilişkilendirilen kutsiyeti göstermek amacıyla kullanılmıştır.

musahiplik ilişkisi bulunan aileler arasında evlilik yasağına güçlü bir şekilde dikkat edilmekte olduğu anlaşılmıştır.

Biyolojik akrabalıkta olduğu gibi bir sanal akrabalık olan musahiplikte de iç evlilik yasağı Levi-Strauss bakış açısıyla dış evlilik kuralı³³ (egzogami) vardır ve kuvvetle uygulanmaya çalışılır. Encest tabusu hem biyolojik akrabalıklarda hem musahip aileler arasında geçerlidir. Akraba ile yapılan evlilikler söz konusu olduğunda ise biyolojik akrabalığa kıyasla iç evlilik yasağı musahiplikte daha güçlüdür denilebilir. Nitekim biyolojik akrabalıklarda amca çocukları ya da teyze çocukları evlenebilir fakat musahiplikte buna şiddetle karşı çıkılır.

Kudat, bir diğer sanal akrabalık olan kirvelikte dış evlilik kuralı için şu açıklamayı yapar:

“Dışevlilik kurallarına gelince nüfusu kapalı toplumlarda olduğu gibi açık toplumlarda da kirvelige ilişkin dışevlilik kuralını uygulamak kolaydır. Böylece, her aile evlilik yoluyla dostluk kurmak istemeyeceği fakat kurumlaşmış bir yakınlık kurmanın da işine geleceği birçok aile ile takma akrabalık kurabilir ve evliliğe engel olmak için de ister bir kuşak için olsun ister sürekli dışevlilik kuralını uygulayabilir “(Kudat, 2004: 142).

Topluluğa göre değişmekle birlikte Orta Asya’da babasoyu dışından evlenmeyi şart koşan yedi göbek kuralı (Altuntek, 2001: 20), toplumsal etkileşimi belirleyen bir olguydu. Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya geçişinde bu kural, İslam ve Arap kültürü etkisinde (Serpil Altuntek, 2001: 20) ve yerleşik düzen ve ekonomik etkinliklerinin değişimi gibi kendi iç dinamikleriyle ilgili olarak (Yolcu, 2014: 104) büyük oranda endogami yönünde değişmiştir (Altuntek, 2001: 20; Yolcu, 2014: 101). ‘Yedi Göbek’ kuralının Türklerin Anadolu’da yeniden kurgulanmış yaşam biçiminde sanal akrabalıklar üzerinden devam ettiğini söylemek yanlış olmaz. Musahiplik biyolojik akrabalıkta olduğu gibi baba soyludur ve yedi göbek devam eder. Dolayısıyla “yedi göbek” kuralına göre de kişi musahibinin yedi alt ve yan soyundan kimse ile evlenemez. Bu açıdan musahipler arası evlilik yasağı bu kurum içerisinde günümüzde de halen takip edilen en önemli kurallardandır denilebilir.

Levi-Strauss (1949:480), dış evlilik kuralının, iç evlilik kuralına göre daha karlı olduğunu ifade ederek iç evlilik yasağının, akraba evliliğine bağlı oluşabilecek biyolojik zararlarından ziyade dış evliliğin sosyal anlamda daha kârlı sonuçlar doğurmasından ileri geldiğini, belirtir.

³³ Kişinin kendi toplumsal grubu dışından evlenmesini ön gören evlilik ilkesi (Aydın S., 2009: 219).

Ladislav Holy (2016: 183), “Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları” adlı eserinde ilk insan topluluklarında evliliğin belli bir amaç doğrultusunda iş birlik ve güvenlik sağlandığını belirtir. Ladislav Holy evlilik yasağı konusuyla ilgili olarak:

“Evliliği düzenleyen en mühim kurallardan birisi, genellikle akrabalık, soy veya yerleşiklik temelinde tanımlanan belirli bir grup veya kategori içerisinde evliliğe yasak getiren egzogami kuralıdır. Olumsuzdan ziyade olumlu bir manada ortaya konulduğunda bu, kişileri izdivaci eşlerini kendilerinininkinden farklı kimi başka grup veya kategorilerden seçmeye mecbur bırakan bir kuraldır” (2016:182).

Aynı şekilde Lévi-Strauss’dan aktaran Ladislav Holy, özetle ensest yasağının kız kardeş, kız veya anne ile evliliği yasaklayan bir kuraldan ziyade her şeyden önce kız kardeş veya kızın evlilikle diğerlerine verilmesini zaruri hale getiren bir kaide olduğunu iddia eder. Lévi-Strauss bu konuda kendine destek için Margaret Mead’in Arapeshler ile yaptığı diyaloga dikkat çeker ve dış evlilik yaparak hem karısının erkek kardeşini kazanacağını hem de kendi kız kardeşini başka birine vererek kız kardeşinin kocasını kazanacağını vurgulayan bir örnek sunar (2016:183-184).

Sosyal sermaye açısından bakıldığında da dış evlilik kuralının bir yatırım olarak değerlendirilebileceği ve bu kuralın, genişlemenin iç evlilik ile kısır döngü içinde kalmadan devam etmesini sağlamak gibi bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Dış evlilik farklı aileler arasında bir değiş tokuştur ve bu onları daha geniş bir sosyal organizasyon sistemine iterek kişilere sosyal sermayelerini genişletme imkânı sunar. Bir başka ifadeyle dış evlilik bireyin, dışa doğru yayılma devam ettikçe genişleyen sosyal ağları sayesinde ihtiyaç dâhilinde başvurabileceği sosyal sermaye olanaklarını arttıran bir kural olarak değerlendirilebilir. Böylece musahiplik ile kendilerine bir halka ekleyen aile, musahiplik kurumunun içerisine entegre ettikleri dış evlilik kuralıyla çevrelerine bir halka daha ekler.

Buna istinaden musahipler arası evlilik ikinci halkadan akrabalar arasında dahi kati suretle reddedilir. Hâlbuki kırsal kesimde kan bağına dayalı akrabalıklarda amca çocukları, dayı çocukları arasında evlilik olağandır.

Konuyla ilgili olarak herkesin ifade ettiği “yedi göbek” kuralı hâkimdir:

“Bi de ağır konuşayım müsahip oluyorsun 7 göbek kız alma verme yok. Kaç sefer böyle bu musahiplik kırvalık olayında intihar ettiler yani. Kız oğlanı istiyor olmaz diyorlar.” (KK17, 2017).

Yedi Göbek kuralı hem erkek hem kız kardeş için geçerli olmakla beraber evlendikten sonra evden ayrılan kız tarafının soyunun bu kural dâhilinde olup olmadığı ile ilgili birkaç kaynak kişimizce muhtelif görüşler belirtilmiş fakat diğer inanç önderleri bunu doğrulamamış ve halk arasında da buna karşı çıkmıştır. Nitekim kimin kimle evleneceği konusunda cinsiyete bağlılık herkesin aynı konuda aynı şeyi anlayabilmesi için fazla karmaşık bir yapı göstermekte ve dolayısıyla düz bir şekilde hangi taraftan olursa olsun musahipler arası evlilik şiddetle reddedilmektedir. Musahipliğin resmiyete taşınması olarak kabul edilebilecek Görgü Cemi ve Tarık altından geçme yapılmamış olsa dahi evlilik yasağı uyulan kuralların en başında gelir (KK22, 2017).

Yine aynı şekilde “ağız musahibi” olduklarını ve henüz Görgü cemine çıkmadıklarını ifade eden KK74 (2017) de buna rağmen evlilik yasağı konusunda hassas davrandıklarını şu sözlerle açıklamıştır:

“Mesela G... Abla musahip diyoruz, derler bayan tarafından geçmiyor ama G... Abla tarafında bir sürü kız var, e bizde de bekâr var ama yan gözle bile bakmıyoruz. Musahiplik denmiş, bitmiştir yani o kadar.” (KK74, 2017).

Konuyla ilgili olarak yapılan alan araştırmalarımızda bu kurala ters örneklere rastlanmış olsa dahi bunlar çok azdır. Özellikle musahipliğin kurulduğu çekirdek aileler, bir diğer ifade ile ilk halka aileler arasında böyle bir evliliğe alan araştırmamızda rastlanmamıştır ve hatta sorulması bile yanlış algılanır (KK56, 2018). Çok az olmakla birlikte musahiplerin yan soy çocukları arasında evliliğe rastlanmıştır. Bunun yanında musahiplerin uzak akrabaları arasında bu tür evliliklerin olması daha muhtemel olmakla beraber halk arasında bu tür evlilikler ya şaşkınlıkla karşılanır ya da bu tür evliliklerin yürümeyeceğine inanılır: *“Çok yakın değil de böyle bir iki göbek... Bir iki göbek geçip de evlenen var ama biz küçükken hatırladığım kadarıyla çok yadırganıyorlardı”* (KK75, 2017). KK74 (2017) konuyla ilgili olarak *“Uzaktan evlenenlerin de tadı tuzu yok, her biri bir yerde”* sözlerini kullanmıştır. Bu örnek bu tür evliliklere bakış açısını vermesi itibariyle de önemlidir. Yine başka bir KK36 (2017) komşularının, babalığının amcasının torunu ile yaptığı bir evliliği onaylanmadığını şu sözlerle belirtmiştir:

“Mesela bizim Musa’nın musahibi gitti, babalığının amcasının kızını getirdi. Amca torununun. Musahipliği bozdular. Yani bozdular derken konuşmuyorlar. Çünkü düşmüyor ama. Çok günah.”

Ve Őuanda aileler konuŐmuyor.

Yok musahiplik bitti gitti daha. Yani konuşmuyorlar. Nasıl bitti konuşmuyorlar. Hiç birbirilerine sahip çıkmadılar. Daha öldürdüler. Çünkü onları uyardılar, yapma etme eyleme, biz musahibiz dŐŐmüyor. Hem amcasının torununa nasıl desin musahip?" (KK36, 2017).

Evlilik yasağı aynı zamanda karmaşık bir ilişki ağını da önlemiŐ oluyor. Çoğunlukla ve sanal akrabalığın mantığı itibariyle bir kişi hem akraba hem musahip olamaz. Nitekim KK36 (2017) amcasının torunuyla evlenen birine ithafen söylediği "*hem amcasının torununa nasıl desin musahip?*" vurgusu bu ikilemi gösteren dikkat çekici bir örnektir.

Musahip tutulan aileler arasında olmasa bile uzak akrabaların bu tür bir evlilik teŐebbüsleri olmuş, ancak bunlar ya engellenmiŐtir (KK33, 2017: KK43, 2018) ya da bunların halk arasında lanetlenmiŐ olduğu düşünölmektedir. Öyle ki bu tür evlilik teŐebbüslerinin başına gelen her türlü olay musahipliğin kurallarına uyulmamasına yorulmaktadır. KK63 (2017) yıldırım dŐŐmesi sonucu hayatlarını kaybeden tanıdıkları için aşağıdaki yorumu yapmıştır:

"Mesela bizim Şey, ağrabada değil de çevrede olanlar oldu, bağ Şimşek çağtı. Bu bizim Şeyler vardı ya, (onlarda) musaahıplığ vardı evet. Bunlar işte dayımın yağınları oluyor. Bu dediklerim. İŞte, hız isteyen tarafnan mısaaayıplığları var. Mesela yani 7 göbek deđiŐlenecek, yeniden tezeleniyorlar biliyo musun, mısaaayıplığın Şeyi tezeleniyor. Mesela senin çocuğun olabilir, onun çocuğu olabilir bele göbek göbekten bele devam ediyor. İŞte bunlar da gittiler, çoğ aŐıŐtılar birbirilerine, sevidiler. Gittiler istediler. İŞte bağ Şimşek çağtı. Őuanda niŐanlı olarak ĥaldı, bağalım sonu nasıl gelecek." (KK63, 2017).

Alan araştırmamızda akraba ile musahip ilişkilerine az da olsa rastlanmıştır. İlk bakıŐta sosyal sermaye ile çeliŐen bir durum gibi görünse de bu örnekler de ancak evlilik ile bağlantılı olarak açıklanabilir.

Konuyla ilgili olarak Kudat'ın (2004), "Kirvelik" ile ilgili çalışmasında belli Şartların belli kuralları oluşturduğu yönündeki açıklaması sosyal kurumların, oluşturulduğu ortam ve Şartlar neticesinde ihtiyaçlara karşılık verecek bir form aldığını destekler niteliktedir:

"Aslında kirveliğin çeşitli boyutlarını kapsayan törelerin belli Şekillerde kümelenmesi beklenen bir olaydır. Zira bazı inançlar birbirini besleyici, bazı inançlar ise birbirine karŐıttır. Örneğin akrabadan kirve almaya izin olduğu ve amcaoğlu evliliklerinin tercih edildiği bir ortamda, kirvelige ilişkin bir dışevlilik kuralı gözlemlemeyi ummak boŐtur; hem akraba ile evlenip ondan kirve alabilir hem de sonra onunla evlenemez olmak bir çeliŐme ortaya çıkarır "(Kudat, 2004: 149).

Musahiplikte de akrabadan musahip olur mu sorusunun cevabı, ilgili yerde evlilik olanaklarına bağlı olarak ele alınabilir. Nüfus olarak daha küçük ve çevre

yerleşim birimlerinden izole yerlerde bu tarz evliliklerin görülme olasılığı pek yadırganan bir durum değildir. Zira en yakın köy yürüyerek ulaşılabilir bir mesafede olmadığından evlenmek az nüfuslu köyler için önemli bir sorunsaldır. Dolayısıyla bu tür yerlerde akraba ile musahiplik de kaçınılmazdır. Sanal akrabalık bölümünde bahsettiğimiz gibi musahiplik babasoylu bir sanal akrabalıktır ve çoğunlukla yine az nüfuslu ve izole köylerde evlilik önünde bir engel teşkil etmemesi için bu akrabalık “dağılmasın” istenir ve daha önce musahip olunan aile ile tekrar musahip olunur. Konuyla ilgili olarak neden musahiplerinize tekrar musahiplik tuttunuz şeklindeki bir soruya KK74 (2017): *“Dağılmasın. Yani benim babamla beraber sekiz kardeşler, hepsinin sekiz tane musahibi var. E sekiz tane ailenin de hiç sağına bakamıyorsun soluna bakamıyorsun. Evlilik olayı komple bitmiş.”* şeklinde cevap vermiştir. Yine “Peki nasıl evlendiler?” sorusuna istinaden kişileri göç etmeye mecbur bıraktığı da aynı kaynak kişimiz tarafından şu sözlerle aktarılmıştır: *“Ya hep dışarıdan gitti getirdiler. Garibanlarım yurtdışına bile gitti. Gitti orda yabancılarla evlendiler.”*

Kirvelik bölgede etkin bir diğer sanal akrabalıktır. Sünnet olacak çocuğun masraflarını karşılama ve sünnet sırasında çocuğu sıkıca tutma işlerini üstlenen kişiye kirve, bu yükümlülüğün yerine getirilmesi sonrası oluşan sanal akrabalık ilişkisine ise kirvelik denir. Bu sanal akrabalığın da yaptırımları ve yükümlülükleri benzerdir ve evlilik yasağı musahiplikte olduğu gibi büyük bir itikatla uygulanmaya çalışılır. Hem musahiplikte hem kirvelikte söz konusu yasak, bireylerin cemaatten biriyle potansiyel evliliği önünde engel teşkil etmekte olduğundan bu durum cemaatin bu kurallara yönelik çözüm geliştirmesini gerektirmiştir. Bu noktada kişiler kirve ve musahiplerini yine hâlihazırda bu tür bir ilişki içinde oldukları aileler arasında seçme yoluna gitmişlerdir. Buna göre kirve olunan aileden musahip seçmek (KK55, 2017) sahada karşılaştığımız bir durumdur. Örneğin aynı aileden hem kirve hem musahip tutulabilir mi sorusuna KK73 (2017) şöyle bir açıklama getirmiştir: *“Müşahip çocukları tekrar kirve de olabilir müşahip de. İkrar bir tarafta olsa daha mantıklı. Öyle olmazsa çocuklarımız kimle evlenecek?”*.

Musahipler arasındaki “evlilik yasağı yedi göbek devam eder” kuralı aynı zamanda kurum içerisinde kuşaklar arası bir hatırlatma mahiyetindedir. Halkın en çok dikkat ettiği kural olan evlilik yasağı böylece kuşaklar arasında musahipliğin tanınmasına ve devamlılığına etki eder.

Çok nadir de olsa gerçekleşen musahip evliliklerine birtakım sosyal yaptırımlar uygulanır, toplumdan dışlanır (KK4, 2017). Örneğin KK15 (2017), musahiplerinin başından geçen bir olayı şu şekilde nakletmiştir: *“Benim musahibimin kardeşinin kızı gitti musahibinin bacısının oğluyla evlendi. Burada Sürban’da. Yani herkes hor gördü, hiçbirimiz düğüne müğüne gitmedik.”*

Musahiplikte evlilik yasağı aynı zamanda erkeğin ve kadının musahiplerinin evlerine giriş ve çıkışını kolaylaştıracak bir işleve sahiptir. Nitekim evlenmeleri yasak olan bireylerin birbirilerinin evine gitmelerini toplum ayıplamaz, bu durum bireyin ve ailesinin, musahip tutulan aile fertleri ile birbirilerini ziyaret etmelerini kolaylaştırır, zira güven sosyal sermaye için önemli bir olgudur:

“Tabii, sevgi saygı. Anne ve babana karşı nasılsan onlara da öyle olacaksın. Misal bugün Muharrem Dede’nin dedesi, nenesi, annesi babası, amcaları hep beraber büyüdük. Hatta affedersiniz oğlum Hıdır’la beraber içe içeler neden? Artık güvenin ötesine geçmişler, güvenden haz duymuşlar, güven sarmış bunları. Niye çok güvenilirler hâlâ, incelemişler birbirini. E Muharrem Dede evli, Hıdır Dede bekâr, öyle iken güven çok fazla” (KK67, 2017).

Kudat’ın (2004) evlilik yasağının kirve aileler arasında ziyareti kolaylaştırmasına dair aşağıdaki tespiti bu tür yasakların sanal akrabalıklar arasında benzer bir işlev gördüğünü göstermesi itibariyle önemlidir.

“... Amca ve dayıoğullarının köyün diğer delikanlılarına göre bir eve sık girip çıkmaları sonucu, oğlanla kızın anlaşarak zor kullanmaya gerek olmaksızın beraber kaçmaları pek çok kere yeğenler arasında gözlenmektedir. Bu bakımdan, babalar, kendi kardeş çocuklarının, kızlarıyla ilişkilerini dikkatle izlemek, olağan kaçışmalara engel olmak zorunluluğunu hissederler. Oysa kirveliğin yasaklayıcı olduğu bölgelerde, kızı, hatta birçok kez karısıyla evlenmesinin akraba arasında zina sayılması, kirvelerin teklifsizce birbirilerinin evine girip çıkmalarını istedikleri yakınlıkta bir dostluğu, çevrelerine hesap vermek gereğini duymayacak biçimde yürütmelerini sağlar.” (Kudat, 2004: 191).

Aileler arasında evlilik yasağı musahiplik kurumu içerisinde en çok dikkat edilen kuralların başında gelir. Geçmişe kıyasla musahiplik ikrârı daha az verilse de daha önce aralarında musahiplik ikrârı bulunan aileler arasında bu yasağa hala dikkat edildiği görülmüştür ve kaza ara böyle bir evliliğin gerçekleşmesine mani olmak için çocuklara bu hatırlatılır.

Musahiplik bir sanal akrabalık olarak sosyal sermaye kaynağıdır. Dış evlilik kuralı da kurumun varlık nedenini koruyan bir uygulamadır. Bu sayede aileler dış evlilik yaparak sosyal sermaye kaynaklarını arttırmaktadır. Akraba evliliği Aleviler arasında yaygın bir evlilik şeklidir. Buna göre akraba çocukları ya musahip tutulur ya da evlenilir fakat ikisi aynı anda gerçekleşemez. Buna göre birbirine bağlı bu

olasılıklar, bir sanal akrabalık olarak musahipliğin sosyal sermaye işlevinin korunmasına yönelik bir uygulama gibi görünmektedir.

Yedi göbek kuralının, evlenerek evden ayrılan kadının soyu için geçerli olup olmadığı kimi kaynak kişiler tarafından olmadığı şeklinde cevaplanırsa da buradaki cinsiyet faktörü ve göbek değişmesi gerekliliği halk arasında herkesin aynı şeyi anlaması noktasında oldukça kompleks olduğundan direk olarak kadın- erkek ayrımının çoğunlukla reddedildiği anlaşılmıştır.

3.5. Musahiplerin Birbirilerine Karşı Yükümlülükleri

Musahiplik tutulduğu andan itibaren bu ilişkiyle beraber üstlenilmiş yükümlülükler ve kurallar musahiplik ilişkisini kuran aileler arasında sağlam bir bağın temelini oluşturur. Musahiplik ilişkisini kuran ailelerin de birbirlerini ziyaret etmesi, kutsal günlerde birbirlerinin yanlarında olması, sayıca çokluk gerektiren işlerde birbirlerinden yardım ve gerektiğinde duygusal destek alabilmesi beklenir.

3.5.1. Kız İsteme/ Kız Verme

Musahip ilişkisi kurulduktan sonra kız isteme gibi adetlerde aileyi temsil hakkının musahip aileye verildiği görülebilir. Bir diğer ifadeyle musahip aileler kız isteme törenlerinde, damat ya da gelin tarafını temsil edebilir. Eğer ailelerin çok saygı duyduğu bir büyük yok ise kızı istemeye gideceklerse isteme işini; kızı istemeye geldiler ise de verme işini yapması için musahip ailelere teklif götürülür. Bu durum kimi zaman musahip ailelerin bir görevi gibi algılanmaktadır. Örneğin KK60 (2018) “Musahipler birbirileri için neler yapar?” yönündeki bir soruya örnek olarak “*İşte sana öncülük yapıyor, gidiyor işte kız istiyordu.*” şeklinde bir cevap vermiştir. Yine aynı şekilde aileler musahiplerinin oğullarına kız isteme işini kendilerine vazife bilir: “*Yani biri dese, mesela bunu seviyorum hemen gider Allah’ın emrini yerine getiririm.*” (KK73, 2018).

Eğer ailede bu işi teslim edebilecekleri biri var ise de bu durumda musahip ailelerden her halükarda bu özel günlerde bulunmaları beklenir (KK65, 2018; KK56, 2018).

Sadece ilk evlilikte değil bazen ikinci evlilik durumunda da yine kız isteme olabilmektedir. KK73 (2017) karısı öldükten sonra, musahibinin karsının ona kız istemede yardımcı olduğunu ve bu sayede ikinci evliliğini yaptığını belirtmiştir.

Neden bu işin musahiplere bırakıldığı musahipliğin kutsallığı ve saygınlığıyla ilgili olduğu söylenebilir. Aileden bir dede veya pirin olmaması durumunda bu işin musahip ailelere bırakılmasının da bunu destekleyici nitelikte olduğu söylenebilir.

3.5.2. Doğum, Düğün ve Cenazelerde Hizmet

Doğum, evlilik ve ölüm insan hayatının en mühim geçiş dönemlerindedir. Bu geçiş törenlerini toplumsallığın en çok hissedildiği anlar olarak değerlendirmek herhalde yanlış olmaz. Geçiş törenlerini toplumsal uygulamalar olarak ifade eden Aydın ve Atay (2009: 1), bu uygulamaların toplumsallaşmayı sağlayan başlıca uygulamalar olarak görmektedir. Bu törenlerde insanlar bir araya gelir ve dayanışma içinde olurlar. Bu törenlerde, kişilerin kurgulanmış bir akrabalık kurumu aracılığıyla edindikleri sosyal sermayenin somut yararları söz konusudur. Nitekim bu tür geçiş törenlerinde aile fertleri, yemeğin verilmesi, gelenlerin karşılanması gibi fiziksel çaba ve zaman isteyen tüm işlerle ilgilenemediğinden bu tür işler akrabalar tarafından yapılır. Kutsal bir akrabalık olarak musahipler bu yükümlülüğü en çok hisseden yakınlardır. Kişilerin bu dönemlerde musahipleri ile beraber olması zorunluluk olarak hissedilir.

Düğünlerde musahipler bizzat damadın yanında düğüne iştirak eder ve sağdıç olarak düğünde yer alır. “Musahiplerin Sağdıç Olarak Rolü” başlığında bu konu daha detaylı anlatılacaktır. Burada vurgulanmak istenen daha çok, musahip ve ailelerin düğünlerde dayanışma içinde olduğunu göstermektir.

Düğün ve cenaze gibi geçiş törenlerinde musahip ailelerin iştirak etmeleri, hazırlıklara ve gelen misafirlere yardımda bulunmaları, sorunları çözmeleri hatta bu özel günlerde bu işlerin bizzat musahip aileler tarafından yerine getirilmesi beklenir (KK9, 2018). Örneğin KK63 (2017) babasının vefatında musahiplerinin bütün işlerle ilgilendiğini şu sözlerle dile getirmiştir: “*Mesela babam vefat etti, hardeşim bütün malzemeyi aldı, müsahipler hep bişirdi, hazırladı mesela, o millete yedirdiler, içirdiler.*” Bir diğer kaynak kişimiz de yine musahiplerinin vefatında tüm işleri çocuklarının yaptığını kendisinin de gelen misafirlere hizmet ettiğini şöyle aktarmıştır:

“Çocuklarımız hepimiz toplandık gittik. Her şeyi çocuklarım karşıladı. Allah’a şükürler olsun yani onun çocuğu da yoksa da yani benimkiler hep onundu. Her şeyini karşıladılar. 10-15 gün de yanında durdum musahibimin. Gelen giden, çay mı lazım kahve mi lazım... Yapardık yani öyle hizmet ettik. Elimizden gelen oydu onu yaptık.” (KK39, 2018).

Musahipler düğünlerde de hazır bulunur, ihtiyaç dâhilinde yardıma koşulur: KK11 (2017) musahibinin oğlunun düğününe dair şunları söylemiştir: “*Düğüne gittik yardımcı olduk. Haldurduğ indirdik. Şuraya göttük buraya göttük yani musayiplik böyle bişey.*” (KK11, 2017).

Geçiş dönemlerinde musahiplerin birbirilerinin yanında olmaları beklenir ve bunlar bir yükümlülük olarak algılanır. Düğün- cenaze gibi bireyin yardıma en çok ihtiyaç duyduğu zamanda aileler musahipleri için her türlü yardımı yapmaya hazırdırlar.

3.5.3. Musahiplerin Sağdıç Olarak Rolü

Sağdıç, Türk Dil Kurumu’nda (2018) “*Düğünde gelin veya damada kılavuzluk eden kimse*” şeklinde tanımlanmaktadır. Divanü Lügat-üt Türk’te (Mahmud, 2013:480) sağdıç’ın karşılığının *dost* olarak verilmesi ise sağdıçlığın ilgili dönemde sadece düğünlerde üstlenilen bu görevle sınırlı kalmadığını ve kavramın sosyal hayatla olan ilişkisini göstermesi itibariyle dikkate değerdir. Musahiplikle ilgili Kaşgarlı’nın sağdıç’ın Arapça karşılığını “*sadık*” olarak vermesi ise sağdıç ile musahip arasında kurulabilecek ilişkiyi en anlamlı kılan noktadır (aktaran: İnan, 1987: 299). Nitekim sahada yapılan mülakatlarda kimi zaman musahipliğin sağdıçlıkla özdeşleştirildiği görülmüştür: “*Musahip demek sağdıç demek*” (KK24, 2017). Bazen de kaynak kişilerimize yöneltilen “*nasıl musahip oldunuz?*” sorusuna “*düğünümüzde bize sağdıç oldular*” şeklinde verilen cevaplar (KK63, 2017; KK74, 2017) göz önüne alındığında, musahiplik ilişkisinin kimi durumlarda fiili olarak sağdıçlıkla başladığı şeklinde yorumlanabilir. Metin Eke, Erzincan folklorunu anlattığı eserinde “sağdıç”ı damadın musahibi kan kardeşi ve yoldaşı olarak ikrâr veren kişi olarak tanımlar ve ölene kadar da bu kardeşliğin devam ettiğini vurgular (Eke, 2005: 34).

Sağdıç olan taraf kına gecesinde musahibini evine çağırır ve musahibin geceyi bu evde geçirmesi beklenir. Musahibi geceyi orda geçirmese bile banyosunu bu evde yapar (KK23, 2017; KK19, 2018), hatta sağdıcin bizzat musahibinin kesesini attığı (KK53, 2017) da kimi kaynak kişilerimiz tarafından ifade edilmiştir.

Damat gelini almaya gittiğinde kendisine refakat eden musahibi gelin at ile geçeceği zaman gelinin başına çoğalmayı, bereketi sembolize eden kimi kaynak

kişilerimize göre çerez, kimi kaynak kişilerimize göre elma olduğu söylenen saçlı saçılır (KK53, 2017; KK24, 2017).

Musahiplerin, musahibinin düğününde üstlendiği en büyük sorumluluk ise sırta sahip çıkmaktır. Öyle ki düğünde gerdek gecesi gelinin yatak odası musahibi tarafından toplanır: *“Musahibinin yatağını sen toplarsın, gerdekten sonra. Benim hanım, o izdivaçtan sonra gider o yatağı toplar. Yani bekârlığı var mı yok mu, onların bazı şeyleri vardır. İşte sır dediğin budur”* (KK51, 2017). Eğer musahibi evli değilse de yatak odası musahibin kız kardeşi tarafından toplanır (KK14, 2018). Kimi zaman sağdıçın, kişinin musahibi olması bir zorunluluk olarak görülür ve bu durumda musahibin evli olması gerekli değildir, çünkü “sır” ancak musahibe verilir: *“Mesela müsahip sağdıç oluyor. Adam bekâr dahi olsa yine sağdıç olur musahibin. Çünkü sırrını ona açıklayabilir”* (KK68, 2017). Yine başka bir örnekte KK51 (2017), musahibin sağdıç olarak önemini ve anlamını şu şekilde açıklamıştır: *“Şimdi musahip sağdıç olur. Çünkü en itimatlı musahip, musahibedir. Gider, evlendiği zaman bunları gerdeğe musahibi kor”*.

Buna göre düğünlerde musahiplere bu şekilde özel bir görevin yüklenilmesi daha önce edinilen sosyal sermayenin kullanımı şeklinde okunabilir. Kişi özeline ait sırrı en güvendiği kişi olan toplumsal olarak da onanan musahibiyle paylaşarak herhangi bir sorunun da bu şekilde önüne geçmiş olur.

3.5.4. Bireylerin Musahiplerinin Akrabalarıyla İlişkileri

Musahiplik sadece musahipliği kuranları kapsamaz, akrabaları da bu kuruma dâhil eder. Dolayısıyla paylaşım ve dayanışma sadece bu kişiler arasında değil, tüm aile ve akrabalar arasındadır ve herkes yükümlülükler üstlenir. Bir başka ifadeyle musahiplik bireysel olarak kurulur fakat tüm akrabalar oluşan bu ağa dâhil olur. Geçiş dönemlerinde tüm akrabalar bu yardımlaşmaya katılır, kutsal günlerde musahip ailelere ziyarete gidilir. Musahiplik ilişkisini kuranların üstlendiği yükümlülükler ne ise akrabalar da üstlerine düşüğünde bu yükümlülükleri yerine getirmekle mükelleftirler. Elbette ki merkezden uzaklaştıkça bu ilişkide bir zayıflama temayülü görülmekte, fakat aynı şey tüm akrabalık ve arkadaşlık ilişkilerinde de geçerlidir.

3.5.5. Özel Günlerde Musahiplerin Yükümlülükleri

Bir kez musahiplik kurulduktan sonra musahip aileler kendilerini birtakım ilklere ve özel günlerde beraber olmak zorunda ve bu özel anları paylaşmak durumunda hissederler. Örneğin özel bir yemek yapıldığında musahiplerin bu yemeğe iştirak etmesi beklenir (KK8, 2018; KK29, 2017). Musahip çocukları hatta torunları bayramlarda çoğu zaman el öpmeye ilk olarak musahiplere gider ya da ilk telefon onlara açılır (KK19, 2018; KK11, 2017). Örneğin KK63 (2017) özel günlerde musahiplerinde bulunması gerekliliğini şu şekilde vurgulamıştır:

“Mesela hurban kesiyoruz, tüm aileyi çağırıyoruz. Yedirüük içirük. İşte bu seer (sefer), onlar sizi davet ediyolar, eyle yani. Sonra bele devam edi. Mesela bir yere gitsen musahibini çağıracağsan, her şeyde bulunduracağsın hırdeş kibi. Bacı kibi.” (KK63, 2017)

Kurban kesildiğinde musahiplere mutlaka haber verilir. Örneğin KK4 (2017), özel günlerde musahiplere duyulan saygıyı şu şekilde aktarmıştır: “*Kurban kesseler, en önce musahibine. Bayramda ilk ona gidilir*”. Aynı şekilde ziyaretlere (yatır, türbe) gidildiğinde de musahiplerin de orada bulunmaları beklenir (KK29, 2017).

Hızır Ayı’nda musahip aileler birbirilerini ziyaret eder. Bu ziyaret zorunluluk olarak görülür. “*Tabii her sene. Mesela bir sene biz gidiyoruz, ...’e gidiyoruz, bir sene de o geliyor. Gelip gitmek zorundasınız birbirinize*” (KK73, 2017; KK14, 2018). Bu ziyarette lokmalar pişirilir, aileler ziyaret edildiğinde bu lokmalar götürülür (KK9, 2018), karşılıklı hediyeler verilir (KK74, 2017; KK15, 2017), fakat kimi zaman tarafların ekonomik gücüne göre bunlar tek taraflı da olabilmektedir (KK62, 2017). Götürülen hediyeler çorap, elbise, tülbent veya bazı ziynet eşyaları olabilmektedir. Musahipliğin tutulduğu ilk gün de hediyeler verilir. Verilen hediyein altın gibi değerli ziynet eşyaların olduğu bir örnek de mülakatlarımızda görülmüştür: “*Benim musahibim getirdi bir altın boynuma attı. Hediye altın verdi. Musahibine de bir kol saati aldı.*” (KK62, 2017). Yine KK60 (2018), eskiden eve gelen gelinin, evin musahipleri varsa, analık ve babalığına da hediye bir bohça yapıp getirdiğini aktarmıştır.

Musahiplik ilişkisi kurulduktan sonra aileler, yaptırımlarının ilahi güçler ve toplum tarafından belirlendiği birtakım yükümlülükler üstlenirler. Bu yükümlülükler özellikle geçiş dönemlerinde daha belirgin olmakla beraber bayramlar gibi özel günlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu yükümlülüklerden bir tanesi de diğerlerine göre daha özel olan kimi zaman musahiplikle özdeşleştirilen sağdıçlıktır.

Yükümlülükler musahipliğin işlevlerinden farklı olarak herkesin üzerinde mutabık olduğu, zaman ve mekâna göre tanımlanmış görevlerdir.

3.6. Musahipliğin İşlevleri

Musahiplik bireylerin sosyal çevrelerini genişletmek, ihtiyaç duyulduğunda ulaşılabilecek kişi sayısını arttırmak ve var olan ilişkiyi pekiştirmek gibi birtakım işlevlere sahiptir. Bunun yanında musahiplik aynı zamanda Alevi grupların kimlik oluşumuna katkıda bulunmakta ve ayrıca toplumsal kurumların içerisine sokulan söylemler aracılığıyla evliliği özendirici birtakım işlevlere sahiptir.

3.6.1. Dayanışma Kurumu Olarak Musahiplik

Toplumsal hayatta kişiler veya gruplar tek başlarına çözemeyecekleri ekonomik, dini ve sosyal meselelerde yardım almak üzere diğer benzer kişi ve gruplar ile dayanışma yoluna giderler. Mekanik insan ilişkilerinin görüldüğü cemaat tipi topluluklar ise bu tür dayanışma şekillerine en çok rastlanılan toplum sistemlerindedir denilebilir. Nitekim Zengin (1988: 188), Tönnies'in cemaat olarak ifade ettiği; Durkheim'in mekanik ilişki olarak ifade ettiği türde toplumsal ilişkilerin yer aldığı yapıların karakteristik özelliği olarak aile ve akrabalık ilişkilerinin yanında inanç ve geleneklerden destek alan güçlü bir dayanışma özelliği gösterdiğini ifade eder. Ardından bu olgulardan aldığı güçle duygu ve düşünce gibi soyut alanları çevrelemekle beraber ekonomik faaliyetler gibi maddi alanları da kapsadığını aktarır. Yine Sorokin'in cemaat ve cemiyette görülen toplumsal ilişkilerinin ortak özellikleri olarak ortak irade, tabii dayanışma, ortak mülkiyet, örf ve adet, din ve inanç gibi unsurları sayması (Zengin, 1988: 198) musahipliğin içinde meydana geldiği topluluğun bir cemaat olduğunu anlamak noktasında önem arz eder. Tönnies'in (aktaran Aydoğan, Ahmet, 2000: 214) cemaate yönelik aşağıdaki ifadesi konuyu daha belirgin hale getirmesi itibarıyla açıklayıcıdır:

“Burada yine dostluk ve otoritenin ilkeleri geçerli olacaktır. Bu tip birliğin göze çarpan örneği, elbirliğiyle işlenen toprağın ekilip biçilmesinde, köy arazilerinin müşterek mülkiyetinde, köyün iştirak halinde sahip olduğu meralarda ve muhtemelen başlangıçta tek bir birliği oluşturmuş olan münferit civar köylerin birliğini temsil etmeye başlayan Marksgemeinschaft'ta zirvesine ulaşmıştır” (aktaran Aydoğan, 2000: 214).

İspanya ve İspanyol Amerikası'nda gördüğü, sanal akrabalıklar ve cemaat özellikleri gösterdiğini söyleyebileceğimiz tarım toplumunun arasındaki ilişkiyi ele alan Foster, konu ile ilgili şu yorumu yapar:

“Avcılık, balıkçılık, hayvancılık gibi geçim kaynaklarına sahip toplumlarda geniş topluluklar çoğu zaman gereklidir. Sulu tarım ve saban yöntemi kullanan toplumlar daha çok karmaşık dayanışma gruplarına ihtiyaç duyar. (...) Bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere toplumdan topluma değişmekle beraber genellikle akrabalık ilişkileri, formalize edilmiş arkadaşlıklar, genişletilmiş aileler gibi benzer yöntemlere başvurulur” (Foster, 1953: 2).

Bir dayanışma biçimi olarak sanal akrabalıkların, Foster’dan aktaran Kudat (2004: 99), katı kan akrabalığı ile esnek arkadaşlık bağlarının arasında bir denge kurduğunu, kişilere her iki ilişkinin ayrıcalıklarını bir arada sağladığını belirtir.

Sanal akrabalık yoluyla genişletilen sosyal ağ, toplumsal yaşamda bireyin yaşam olanaklarını kolaylaştırma, iş yükümlülüklerini azaltma ve daha çok iş üretme noktasında sosyal sermaye işlevi görür.

Sosyal sermaye ile ilgili birçok tanım yapılmıştır:

Bunlardan ilk olarak Bourdieu (1986: 21) sermayenin farklı biçimlerini ele aldığı çalışmasında sosyal sermayeyi; herkese ait sermayenin kendi üyelerine dağıtımını noktasında referans sağlayan karşılıklı tanışıklık ve tanımaya dayalı az ya da çok kurumsallaşmış uzun ömürlü ağ bağlantılarına sahip olmakla ilişkili mevcut ya da potansiyel kaynakların toplamı olduğu şeklinde tanımlar. Bourdieu (1986: 22) aynı çalışmasında sosyal sermayeyi yaratan sosyal ağı da bireysel ya da kolektif, bilinçli ya da bilinçsiz, kısa ya da uzun vadede doğrudan kullanılabilir sosyal ilişkiler kurmak ya da yeniden üretmek, başka bir ifadeyle istenildiğinde komşuluk, iş yeri ya da akrabalık gibi karşılıklı ilişkileri, minnettarlık, saygı, dostluk gibi kişisel duygular ya da kurumsal olarak güvence altına alınmış yükümlülükler belirten ilişkilere dönüştürmeyi amaçlayan yatırım stratejilerinin ürünü olarak ifade eder.

Coleman (1988: 98) ise sosyal sermayenin, sosyal yapının bazı yönlerinden müteşekkil olmak ve bu sosyal yapı içerisinde bireylerin ya da tüzel kişilerin eylemlerini kolaylaştırmak gibi iki temel özelliği muhteva eden çeşitli işlevlere bağlı olarak tanımlanabilecek bir olgu olduğunu belirtir.

Fukuyama (2000: 3) sosyal sermayeyi iki ya da daha fazla kişi arasında dayanışmayı sağlayan somutlaştırılmış gayri resmi normlar olarak ifade eder.

Putnam (1995: 66) sosyal sermaye ile fiziksel ve insani sermaye arasında bir analogi kurar ve sosyal sermayenin bireyin üretkenliğini geliştiren araç gereçler gibi karşılıklı fayda sağlamak üzere koordinasyon ve dayanışmayı kolaylaştıran sosyal ağlar, normlar ve sosyal güven gibi bir sosyal organizasyon unsuru olduğunu belirtir.

Woolcock ve Narayan (2000: 226) sosyal sermayenin temel fikrinin sezgisel olarak, bir kişinin ailesinin, arkadaşlarının ve yakınlarının bir kriz anında çağırabileceği, hoşça vakit geçirebileceği ve maddi olarak faydalanabileceği önemli bir dayanak olarak ifade eder ki bu tanım akrabalıklar ile sosyal sermaye arasındaki bağlantıyı göstermesi itibarıyla çalışmamız için de önemlidir.

Woolcock' un sosyal sermaye ile ilgili çalışmasını değerlendiren Field (2006: 59) sosyal sermayenin, aile, yakın arkadaş veya komşu gibi benzer konumlardaki kişiler arasındaki bir tür bağlayıcı ilişkiler olduğunu aktarır.

Lin (1999: 471) ise sosyal sermayenin “sosyal ağlar” aracılığıyla ulaşılabilen kaynaklar olduğunu söylerken sosyal ağın sosyal sermaye kavramıyla ilişkisini de ortaya koyar. Sosyal sermaye, kaynakları belirtirken sosyal ağ ise bu kaynaklara giden kanalları ifade eder. Çalışmamızın bu başlığında da musahiplik kurumu ile bağlantılı olarak toplumsal hayat içerisinde oluşturulan dayanışma bu iki kavrama bağlı olarak ele alınmıştır.

Sosyal ilişkilerin, toplumsal hayat ve sosyal sermaye bağlamında önemini, Hanifan'dan (1916: 130) aktaran Woolcock ve Narayan (2000: 228-229) şöyle ifade eder:

“İnsanların günlük yaşamlarında en çok kullanılan maddi varlıklar şunlardır: iyi niyet, arkadaşlık, sempati ve toplumsal birlikteliği oluşturan bireyler ve aileler arasındaki sosyal ilişkilerdir. ... Eğer birey komşusuyla temas geçebilir ve daha sonra onlar da başka komşularla temas kurabilirse, toplumsal ihtiyaçlarını hemen karşılayabilecek ve toplumun tamamında yaşam koşullarının iyileştirilmesi için yeterli bir sosyal potansiyel taşıyabilen bir sosyal sermaye birikimi olacaktır” (Woolcock ve Narayan, 2000, 228-229).

Bu tanımlar sosyal sermayenin dayanışma yönüne vurgu yapmakla beraber bireyin sosyal ağını oluşturan aile, arkadaşlıklar ve akrabalık gibi ilişkileri de sosyal sermayenin önemli bir basamağı olarak ifade ederler. Bu sosyal ağa sanal akrabalık ilişkileri de dâhil edilebilir.

Adler, sosyal sermayenin özelliklerini şöyle sıralar:

Öncelikle sosyal sermayenin diğer sermayeler gibi fayda potansiyeli taşıyan uzun ömürlü bir varlık olduğunu belirtir. Sosyal sermayenin örneğin arkadaşlık ilişkilerinin hem haber almak için hem de tavsiye almak üzere kullanılabileninden hareketle sosyal sermayenin diğer tür sermayelere dönüşebilir özelliğini vurgular. Devamlılığının gerekliliği Adler'in üzerinde durduğu bir başka özelliktir. Adler,

karşılıklı katılım ve iş birlikle meydana geldiğini belirttiği sosyal sermayenin bir kişinin kusuruyla ortadan kalkabileceğini ifade eder ve son olarak sosyal sermayenin ölçülebilir bir şey olmadığını ve sermayenin sosyal ağları oluşturma çabaları ölçülebilir olmadığı için de metaforik olarak algılanması gerektiğini (Adler, 2002: 21-22) belirtir.

Adler, bütün tanımları verdikten ve özelliklerini saydıktan sonra kendi tanımını da şöyle yapar:

“Sosyal sermaye, bireyler veya gruplara hizmet eden iyi niyettir. Kaynağı, aktörün sosyal ilişkilerinin yapısında ve içeriğinde yatmaktadır. Etkileri, esas kişiye sağladığı bilgi, etki ve dayanışmadan kaynaklanır.” (Adler, 2002: 23).

Adler, sosyal sermaye kavramından başkalarının bize karşı iyi niyetinin anlaşılması gerektiğini, bunun değerli bir kaynak olduğunu belirtir. İyi niyetle kastettiği şeyin ise arkadaşlarımızın ve tanıdıklarımızın bize tanıdığı sempati, güven ve affedilebilirlik gibi ayrıcalıklar olduğunu ifade eder. Adler, kavramı farklı toplumsal boyutlara göre 3 farklı ilişki türü olarak ayırır. Bunlar, ürün ve hizmetin para karşılığı değiş tokuş edildiği pazarlama ilişkileri, bir diğeri otorite ve itaat edenlerin arasındaki maddi ve manevi güvenliğin değiş-tokuş edildiği hiyerarşik ilişkiler ve son olarak çalışmamızın da esasını teşkil eden karşılıklı iyiliğin değiş tokuş edildiği ilişki türleridir (2002: 18).

Sanal akrabalık bir sosyal sermaye işlevi görse de çoğu zaman bireyler bu tür ilişkileri özellikle bu nedenlerle oluşturmazlar. Bir başka ifadeyle güttükleri amaç ilk olarak bu değildir ya da öyle olsa bile bu tür akrabalıkları oluşturmak için bir araya geldikleri kişilerin yakın arkadaşları veya komşuları olması itibariyle tamamen beklenti içeren bir ilişki olduğu söylenemez. Bir diğer sanal akrabalık olan kirvelikğin kuruluş amacı için Kudat (2004: 185) benzer bir açıklama yapar:

“Sosyal bilim açısından incelendiğinde farklı görünse de kişiler açısından kirvelik ille de elle tutulur, gözle görülür yararlar sağlamak amacıyla kurulan bir ilişki değildir. Kirvelik toplumsal yaşama şartlarını özlenir bir duruma getiren bir ilişki olarak düşünmek gerektir. Genellikle birbirilerini tanıyan ve seven kişiler zaten var olan dostluklarını pekiştirmek için kirvelik kurarlar; tanışmayan, birbirilerini sevip saymayan kişiler sanal akrabalığa girmezler. Kirvelikten umulan, sözünden sohbetin hoşlanılan insanlarla uzun süreli bir dostluk ve yakınlıktır.(...) Şu halde kirvelikğin işlevlerinden söz edilirken ilişkiden doğacak yararların her zaman kişiler tarafından önceden bilindiği ve belli amaçlara erişmek için kullanıldığı öne sürülemez”(Kudat, 2004: 185).

Bu bilgilerin ışığında denilebilir ki bir sanal akrabalık olarak musahiplik, sosyal hayat içerisinde ihtiyaç anında karşılaşılabilecek maddi manevi sorunların çözümünde kullanılabilecek mevcut ilişkileri güçlendirmek ya da daha fazlasını üretmek üzere kişiye eklenerek artan bir tür sosyal sermayedir. Melikoff (2006: 117), Aleviliği ele aldığı çalışmasında musahipliği, özellikle bu ilişkiyi meydana getiren taraflardan birinin yokluğunda ailesini koruma ve para yardımı yapmaya dayalı bir ilişki biçimi olarak gördüğü bir açıklama yapar ve musahipliğin ihtiyaç anında ailenin korunması amacı güden sosyal bir rolünün olduğunu ifade eder. Bu açıklama musahipliğin meydana geldiği toprağa bağlı toplumsal koşulları kısmen göz ardı eden ya da bir diğer ifadeyle geçmişinden soyutlayan bir açıklama olsa da sosyal bir yönü olduğunu belirtmesi itibariyle önemlidir.

Kudat (2004: 112) Kirvelik gibi sosyal kurumların aynı zamanda toplumsal hayatta bireylerin birbirilerine karşı güven duymalarını, manevi olarak kendilerini daha güvende hissetmelerini sağladığını belirtir. Buradan hareketle bütün de sosyal kurumların, aynı zamanda toplumun birlik ve dayanışma içinde olma duygularını da perçinlediği söylenebilir.

Kudat (2004: 9) yine aynı çalışmasında saha çalışması yaptığı bölgenin insanların gerçek malı ve mülkünün maddiyat olmadığını, gerçek zenginliklerinin sosyal sermayelerinden kaynaklandığını belirtir ve nereye göç ederlerse etsinler, insan ilişkilerine verdikleri önemi ve hala en büyük dayanaklarının akrabaları, kirveleri, hemşerileri, arkadaşları ve dostları olduğunu vurgular ve sosyal sermaye olarak ifade ettiği bu tür toplumsal ilişkiler için aşağıdaki yorumu yapar:

“Sosyal sermayenin temelinde yatan fikir, bir insanın ailesinin, arkadaşlarının, uzaktan da olsa tanıdıklarının, kendisinin en önemli varlıklarından (sermayelerinden) biri olduğudur. Öyle ki bu tür varlıklar, kişilerin kriz anlarında başvurabildikleri ve medet umdukları en önemli kaynaklardır ve maddi kaynakların tersine sosyal kaynaklar kullandıkça artar, arttıkça da bireyi içinde yaşadığı topluma daha sıkı bağlarla bağlar” (Kudat, 2004: 112).

Musahiplik kurumu da kişilerin benzer ihtiyaçları ve dayanışma gereksinimleri doğrultusunda birtakım ritüeller ve metafiziksel unsurlar aracılığıyla teminat altına aldıkları sosyal sermaye edinme yolu olarak görülebilir. Bütün bu bilgiler ışığında musahiplik sanal akrabalık düzleminde sosyal sermaye olarak değerlendirilebilir.

Çalışma sahamızda musahiplik genel itibariyle kan bağı olmayan kişiler arasında ya da uzak akrabalar arasında kurulur. “Akraba ile musahip olunur mu?”

sorusu karşısında bunun makbul olmayacağını ifade edenler olmakla beraber (KK36, 2017; KK39, 2018) çeşitli nedenlere bağlı olarak akrabaları arasından musahip seçimleri yapanların bu kişileri uzak akrabaları arasından seçtikleri görülmüştür (KK9, 2018; KK56, 2018; KK33, 2017). Akrabalar ile kurulan musahiplik ilişkilerinde söz konusu akrabanın, musahiplik seçimini yapan kişinin yaşadığı yere çok uzakta olması, köyün nüfusu ve evlilik gibi etkenlere bağlı olarak tercih edildiği söylenebilir. Köyün nüfusu ve evlilik gibi faktörlerin etkin olduğu durumlarda musahip, biyolojik fakat çoğunlukla uzak akrabalarından seçilir ve dış evlilik yapılır ya da evlenilecek kişi biyolojik akrabalarından seçilir ve musahip, akraba olunmayan bir aileden seçilir. Musahiplik görece uzakta yaşayan bir akraba ile yapıldığında ise dış evlilik çoğunlukla tek seçenektir. Sosyal sermaye kazanımı sağladığını iddia ettiğimiz sanal akrabalık ilişkisinin tekrar bir akrabalıkla pekiştirilmesini kirvelikle ilgili çalışmasından ele alan Kudat (2004: 135) şu şekilde bir açıklama yapar:

“Kirvelik ilişkileri ile hısım veya akrabalığın çatıştığı durumlarda kirvelinin akrabalık dışında veya başka bir deyişle, akrabalığı kuvvetlendirecek bir fonksiyonu olmadığından yoksul ile akraba arasında seçim yapıyor olmak gerçekten bir seçim yapmak değildir. Seçimin kirvelinin sağladığı yararlar açısından anlamlı olması için akraba olmayan kişiler arasında yapılması gerekir” (Kudat, 2004: 135).

Kudat’ın, sağladığı yararlar açısından kurulan sanal akrabalığın biyolojik akraba olmayanlar ile oluşturulması gerektiğini belirtmesi doğru, fakat eksik bir açıklamadır. Yerleşim yerinin nüfusu ve evlilik gibi faktörlerin, musahiplik seçimini akrabalar arasından yapılmasını mecbur bıraktığı durumlarda, tercihler ya zayıflayan akrabalık ilişkilerini güçlendirmek yahut mevcut bağları muhafaza etmek yönünde kullanılma temayülünü gösterdiği söylenebilir. Elbette musahipliğin kan bağıının olmadığı kişilerle kurulması sosyal sermaye bağlamında daha anlamlıdır fakat akrabalık ilişkilerininin zayıfladığı ya da zayıflayacağını ön görüldüğü durumlarda yahut uzaktaki bir akraba ile mevcut bağların muhafaza edilmesi maksadıyla bu ilişkilerin musahiplik ile teminat altına alınması sosyal sermaye bağlamında bir kazançtır. Bu noktada musahipliğin, ilgili kişileri tekrar ailenin nüfuz alanına katma ya da nüfuz alanından uzaklaşmasını önlemek gibi işlevlere sahip olduğu söylenebilir. Örneğin amca çocukları arasında bu tür bir musahiplik ilişkisi çok sık rastlanacak bir durum değildir, nitekim amca çocuğu zaten kişilerin ya da ailelerin “adamıdır” (KK79, 2018). Keza konuyla ilgili bir başka kaynak kişimiz akrabadan musahip olur mu sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: “Amca torunları, uzak akraba. Çok yakın musahiplik olmaz, mesela akrabaysa akrabadır, zaten kardeş gibi.” (KK1,

2018). Yakın akrabalar arasında hâlihazırda zaten bir dayanışma vardır ve bu yönüyle yakın akrabalar sosyal sermaye kaynağıdır, uzak akrabalar ise musahiplik ilişkisiyle tekrar aileye kazandırılır. Akrabalar ile kurulan musahiplik ilişkilerinin olduğu şartlar bu şekilde açıklandıktan sonra kişi veya ailelerin neden musahiplerini genellikle kendilerine yakın coğrafyadan, evliliklerini ise dışarıdan yaptıkları ise yine evliliğe bağlı olarak açıklanabilir. Akrabaların çoğunlukla kaynak kişilerimiz tarafından evlenilecek sosyal sermaye kaynağı olarak görüldüğü dolayısıyla musahiplik ilişkisinin çoğunlukla dışarıdan seçildiği görülmüştür. Nitekim “Akrabadan musahip olur mu?” şeklinde soruya kaynak kişilerimizden bazılarının verdiği yanıtlar akrabanın musahip olarak seçilmesi durumunda onlarla evlenilemeyeceği yönünde olmuştur (KK27, 2018; KK43, 2018; KK49, 2018). Amca, Dayı veya Teyze, Hala çocukları ya zaten ailenin “adamıdır” ya da bu akrabalar, evlilik için rezerve edilmiştir. Zira musahiplik tutulursa bu akrabalar ile evlenilemez.

Benzer bir durum evlilik yaşağında ve de mevcut musahip ailelerden musahiplik ilişkisi kurmaya devam etme durumlarında da geçerlidir. Evlilik yaşağı ilgili başlıkta etraflıca ele alınmıştır, fakat sosyal sermaye edinme noktasında burada kısaca değinilecektir. Musahip olunan aileler ve akrabaları arasındaki evlilik yaşağı bireyin başka bir köyden ya da çevre köylerden kız almasına neden olmaktadır ki bu tür bir evlilik kişinin sosyal ağını genişletmek suretiyle sosyal sermaye kazanımını arttırmasına vesile olmaktadır. Özellikle köyün görece küçüklüğü başka bir köyden evlenmeyi mecbur kılar ve bunun neticesinde aile nüfuzunu daha geniş bir alana yayar.

Musahip seçiminin yakın coğrafyadan seçilmesinin bir diğer nedeni ise fiziksel uzaklığın musahipliğin ve benzeri sanal akrabalıkların oluşum nedeni olduğunu iddia ettiğimiz yardımlaşma ve dayanışma faktörünü en aza indirgeyecek olması olarak gösterilebilir. Nitekim musahibini başka yerden bulmak yerine evleneceği kişiyi daha uzak bir çevreden seçmesinin sosyal sermaye açısından birtakım avantajları vardır. Öyle ki musahibini uzak bir yerden seçecek olsa mesafeye dayalı zayıf bir sanal akrabalık ilişkisi gelişecek çünkü musahiplik ilişkisini pekiştiren yardımlaşma faktörünü en aza indirgeyecektir, fakat evlenilecek eşin daha uzak bir yerden seçilmesi hısımlık neticesinde gelişen ailenin ziyaretleri sebebiyle aradaki bağı zayıflamasını engelleyecektir. Ayrıca evliliğe bağlı oluşan akrabalık ilişkilerinde

karşılıklı fiziksel güce dayalı bir yardımlaşma temayülü de musahiplik akrabalığına kıyasla daha güçlü değildir. Saha çalışmalarımız sırasında “*Küçük bir köyde musahip edinmek sıkıntı olmuyor mu evlilik konusunda?*” şeklindeki bir sorumuza kaynak kişimiz şu sözlerle yanıt vermiştir:

“Niye sıkıntı olsun ki? Çevre geniş, başka köyden geliyor. Başka yerden getiriyorum. Benim musahibimin bacısı, akrabası düşmüyor. Çevre köylerden bulur getiririz, daha iyi. Onlar dostumuz zaten. O diğer aile ile evlendiğin zaman dostluk bağı daha geniş oluyor” (KK55, 2017).

Kaynak kişilerimizin evlilik ve köyün nüfusu gibi farklı değişkenlere bağlı olarak musahiplerini mevcut musahipleri arasından seçtikleri görülmekle beraber bazı ailelerin musahip olacağı aileyi, musahip akrabalığının bulunmadığı aileler arasından tercih etmesinin nedeni aşağıda kaynak kişimizin açıklamasında mevcuttur. KK47'nin ailesi nüfus olarak görece küçük bir köyde yaşarken musahiplerini babadan devam eden mevcut musahiplerinden seçmiştir. Konuyla ilgili olarak KK47 (2017) kendi oğlunun musahip edinecek olması durumunda, babadan devam eden musahipleri yerine başka bir aileden musahip tutmasını tercih edişini şu şekilde izah etmiştir:

“Başkaları da olsa aileler büyür yani. E şimdi orda kaldı sabit oldu. Mesela onun kardeşi gelse benim oğlana musahip olabiliyor. Yani o aileden oluyor ama isterim ki benim düşüncem başkalarını isterim.

Neden başka bir aile peki?

Kalabalık olalım. Çevre genişlesin” (KK47, 2017).

Musahip edinmek ileride bireyin başına gelebilecek muhtemel tehnelere karşı sigorta görevi görür. Musahiplerden birinin vefat etmesi durumunda diğeri onun yerine kimi işleri yapabilir ya da gerekli desteği sağlayabilir. Kurulan bu arkadaşlık ilişkisinin dini ritüeller ve yeminle kitlenmesinden kaynaklı bir güven tesisi söz konusu. Zira birey musahibinden gerektiğinde her türlü yardımı isteyebilme rahatlığına ve bunun malum nedenlerden ötürü karşılıksız kalmayacağı düşüncesine sahip. Dolayısıyla yapılacak bir iş olduğunda yardım istemek için gidilecek ilk kişi çoğu zaman musahiptir:

“*Evvela musahip tabii, zaten musahibin köydeyse evvela musahibine gidiyorsun.*” (KK19: 2018).

Musahipliğin geliştiği cemaat toplumlarında, toplumsal koşulların yarattığı ihtiyaçlara cevap veren bir kurum olduğu musahipliği tanımlamaya çalışan kaynak kişimizin kullandığı kavramlarla ilişkisi itibariyle önemlidir: “*çuvalında unun bitti*

mi misayibin unu unun sayulur. Merekte samanı bitti mi misayibin samanı onun samanı sayulur. Mısayıpte ayrı gayrı olmaz” (KK66, 2018).

Musahiplik bir kurum olup aileler arasında da bir dayanışma ortamı yaratır. Öyle ki sadece musahip olunanlar arasında değil musahip olunan bireylerin aileleri arasında da karşılıklı hem ekonomik hem sosyal bir yardımlaşmanın başlangıcını oluşturur. Sadece musahip ilişkisinin kurulduğu kişi değil, kardeşleri ve diğer yakınları da ihtiyaç olduğunda yardıma giderler (KK71, 2017; KK45, 2017). İş nedeniyle musahibi başka yere göç etmiş KK29 (2017), musahibinin kardeşlerinden aldığı yardım ile ilgili olarak şunları söylemiştir:

“Burada kardeşleri var, mesela gitsem, bir ihtiyacım olsa bir adam lazım olsa gelirler, odun getirirler bana, yardım ederler Allah var yani. A şimdi Y...’a gitsem (musahibinin kardeşi) desem Y... falan yere gidek hiç yok demez. Mesela bu yaz D... ile (oğlu) beraber odun aldık. Ben, D... Y... , H... ’yi de (musahibinin diğer kardeşi) çağırmadım, o da geldi yani böyle bağlantımız var yani” (KK29, 2017).

Musahiplerden biri maddi zorluk içindeyken diğer aile, musahiplerine yardım edilmesini kendisine vazife bilir. Elinde ne varsa paylaşır, karşılık beklemez. İdeal bir musahiplik ilişkisinde beklenen budur:

“Mesela ben çiftçiyim o adam inşaatçı. Adamın yağını getiriyordum, peynirini getiriyordum, çökeleğini getiriyordum. Elimden gelen her şeyi getiriyorum yani. Kendini kurtarana kadar bakmak zorundayım. ... Adam gurbete gitti mesela geçen sene. Ailesi buradaydı. Kendime ne getiriyorsam o aileye de getiriyordum. Hiç, karşılıksız yani. Harçlık veriyordum karşılıksız. Her sabah soruyordum, ihtiyacın, neyin var mı?” (KK37, 2017).

Çeşitli nedenlerle farklı şehirlere giden ailelerin peynir, çökelek gibi ihtiyaçları, eğer hâlâ tarım faaliyetlerini sürdürüyorsa musahipleri tarafından kendilerine gönderilir. Saha çalışmalarımızda KK16 (2017) her sene musahiplerinin katık, yağ gibi ihtiyaçlarını bulunduğu yerden gönderdiğini kaydetmiştir.

Musahip aileler, birbirileri için aynı zamanda iş fırsatlarından haberdar olma noktasında potansiyel kaynaktırlar.

“Mesela bizim, biz Aslan’da oturuyorduk, benim eşim şeyde çalışıyordu şeker fabrikasında. Şeker emeklisi eşim. Eşim kadrolu değil tamam mı, eşim çok çalışkan bir insandır. Ormanda çalışıyor, ağaç dikiyorlar işte, biz Erzincan’da oturuyoruz. O da Erzincan’da çalışıyor ama tabii ki 5 gün var 7 gün yok, öyle derken benim musahibime de işçi lazımmış yanında çalışmak için. Ama işte bize hiç teklif etmiyor. Hani işte musahipler diye kıyamıyor acaba kabul eder mi diye musahibimin de tezgâhı var, domates biber salata işi yapıyor. Musahibim şey aracılığıyla, eniştesinin aracılığıyla diyo ki A... ya söyle diyo hani yarın gelsin işi yoksa ormana gitmiyorsa hani bana yardım etsin. İşte öyle eşim yardımla başladı ve biz orda çok güzel işler başardık, çok para kazandık. Düzenli bir işimiz oldu. Ama işte şeker bile gitsek o işi yapıyordu çünkü şeker belirli şey istiyor saati normal memur saati çalışıyor. Onun dışında da orda çalıştık bize yan gelir oldu, ek gelir oldu çok güzel oldu, en büyük iyiliği o oldu. O işi

biraktı, biz o işi ilerlettik ortalıkta tezgâh açılıyordu şimdi bizim dükkânlarımız oldu. Devlet dükkân verdi bize, küçük küçük paramızla aldık ama olsun yani çok para ödemedik. Ama yıllardır oranın esnafiyız yani. 20 yıl bu dediğim. Nerdeyse 20 yıl oluyor” (KK45, 2018).

Musahipler, ihtiyaç halinde haberdar oldukları iş fırsatlarını musahiplerine yönlendirirler. Hatta ihtiyaçları olduklarını düşündükleri musahipleri için iş kovalarlar, fırsat halinde de musahiplerini iş sahibi ederler. Örneğin KK22 (2017), yetim kaldıkları dönemde bir geçim kaynağı olarak köyün hayvanlarına çobanlık etme konusunda musahiplerinin kendilerine nasıl destek olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: *“Bize büyüklük yaptılar o adamlar. Köyde nahır vermidiler. Bize önder olidiler, nahırını onlar otarsın, bu çocuğlar otarsın, fahhır diye. Önderlik bu yani.”*

Musahipler sahip oldukları kaynakları ihtiyaç halinde musahipleri için işe koşarlar:

“Evi yaparken musahibimin traktörü vardı, dedi ki aha traktörüm senin kardeş çimentonu demirini getir. Malzeme senin dedi oldu hanı, Allah razı olsun.” (KK4: 2017).

“Yahut da bir tarlasını hibe sürüyordum. Yani imkânım neyse, bir tarlasını biçtik mesela para almadım. Yani o tür.” (KK23: 2017).

Musahiplerin başları sıkıştığında ya da acil bir durum ânında yardımına başvuracakları kişiler çoğu zaman musahipleridir. Zira “musahipler ancak musahipten isteyebiliyordu.”. KK73’ün (2017) musahipleri ile ilgili kaydettiğimiz aşağıdaki hikâyesi bir kriz anında musahiplerin rolünü göstermesi bakımından önemlidir:

“Biz yetim kaldık, 7 kardeşlik. Bir annemiz vardı. Ben 4 yaşındayken babam vefat etti. Böyle tahmin edersem 10-12 yaşlarında vardım. Yaz günü tam harman zamanıdır. Musahibimin erkânına bak... Annem dedi ki git mezreye, babamın musahibi mezrede oturuyor. Git dedi öküzleri getir, bizim harmanın üzerine çek. Bizim öküzler yok. İşte böyle yardımlaşma. Çünkü kimseye güven kalmadı. Musahiple ancak musahipten isteyebiliyordu. “Kimsesi yoktu, müsahibi vardı sadece. Köyde kimse yoktu, beni gönderdi, ben de benim bir (?) var, o şimdi köydedir. Biz beraber gittik. Nasıl gittiysen babalığım Allah rahmet eylesin, yeri cennet olsun, dedi hele gelin hele gelin, siz acıkmışsınız, susamışsınız. Önce bir şeyler yedirdi bize. Evladım hayırdır niye geldin? Bir baktım ki öküzler harmanın içinde harmanı çeviriyor. O zaman gem vardı. Gem ile harmanı çeviriyordu. Söylemedim. Ben küçüktüm gene söylemedim. O zaman ben nasıl böyle akıl ettim, demek ki Allah bana söyledi. Söylemedim. Utandım. Dedim ben şimdi öküzleri götürürsem babalığım ne yapacak? Harmanı böyle kalacak. Ben şimdi bizim harmanı babalığımın harmanından öncelik tutarsam peki onun günahı ne yapayım? Bu mübarek bizden sorulur daa. Ne yaptı söylemedim. Analığım kızdı, Allah razı olsun, o da geçen sene vefat etti, 100 bilmem kaç yaşındaydı, daha yeni vefat etti. Dedi oğlum

söyle, söylemeden gitme. Dedim valla böyle böyle, annem dedi git öküzleri getir. Ha siz de diye harmanı çeviriyorsunuz. Dedi ki H... H... dedi, benim babalığımın ismi H...'dır. Kendi ismi de N... Dedi ki musahibimin dedi ihtiyacı var öküzlere dedi. Harmanı çevirecek öküz bulamamış. Bize göndermiş çocukları. Hemen benim babalığım öküzleri bıraktı, tamam mı, önümüze koydu. Haydi, canım öküzleri alın gidin, işinizi bitirin öyle getirin. Bak işte yardımlaşma bu. Dedim yok babalık nasıl götüreyim ben, senin harmana ne olacak? Oğlum dedi ben burada komşularımdan alırım. Sen götür dedi. Öküzleri bize verdi. Ben de bak o gün bugündür unutmamışım. Ben sürekli onlara rahmet okuyorum, sürekli dua okuyorum çünkü onlar benim babamdan daha üstün. Ben babamı görmedim onlar (anlaşılmadı) oldu bize” (KK73, 2017).

Musahiplik bireyin sosyal ağ alanını genişlettiği ve bu ağ aracılığıyla herhangi bir ihtiyaç doğduğunda ya da herhangi bir kriz anında ulaşabileceği ve başvurabileceği kaynak sayısını da arttıran bir mekanizma işlevi görür. İnsan, bu tarz kurumların yer aldığı toplumlarda bir nevi kaynaktır. Bu doğrultuda denilebilir ki musahiplik aynı zamanda bir sosyal sigorta olarak toplumda işlev görür. Nitekim bireyin kendisini içinde bulunduğu zor zamanlarda akrabalarından başka başvurabileceği bir kaynağı yoktur:

“Gittim Anhara’ya beni ameliyat yaptırdı, her şey yaptırdı yanı, benim yapacağım bi iş deel. Benim mısaybım öyle bi mısayıp” (KK31, 2017).

Başka bir örnekte (2018), musahibi hastalandığında hem kendi işini hem musahibinin işini beraber götürdüğünü şu sözlerle aktarmıştır: *“Kırmaduğ birbirimizi. Kendi evimin işini birahtıyodum, mısaybım hastaydı, gidiyodum önce onun ahurunu süpürüyodum, mallarını sağıyodum, südünü makineye vuruyodum ondan sonra gelip kendiminkini yapıyodum”.*

Yine KK36’nın (2017) kocası bir kaza sonucu uzun bir süre yatalak olmuş ve pancarların söküldüğü bir zamanda ayağa kalkamaz duruma gelmiştir. Eroğlu’nun, o dönem musahiplerinin yalnız pancarları çıkarmakla kalmadığını, evlerine erzak yardımı da yaptıklarını ifade etmesi musahiplik kurumunun kriz zamanlarındaki dayanışma işlevini göstermesi bakımından önemlidir.

Musahiplerden birinin başına bir şey geldiğinde ya da herhangi bir ihtiyaç dâhilinde çocuklarına bakacak ya da en azından göz kulak olacak yine musahiplerdir:

“-KK76: Ben onlarla büyüdüm.

-Neden onlarla büyüdünüz?

-KK76: Çalışıyordu annem babam. Onlar bakıyordu.” (KK76, 2017). Yine musahip ailelerden bir tarafın çocukları yetim kaldığında hayatta olan ailelerin

çocuklara sahip çıktıkları söylenebilir. Örneğin KK73 (2017) yetim kaldıklarında musahiplerinin sürekli evlerine gelip gittiklerini, kendilerine baktıklarını, ne ihtiyaçları varsa karşıladıklarını ve “kendilerini asla kırmadıklarını” belirterek musahiplerinin kendilerinden aile şefkatini de esirgemediklerini ifade etmiştir.

Toprağa dayalı ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü cemaat topluluklarında mesleki uzmanlaşma, birçok insan büyük oranda kendi işini kendi görebildiği için çok belirgin değildir. Nitekim cemaat topluluklarında iş bölümü daha çok yaş ve cinsiyete bağlı biyolojik kriterlere göre belirlenir. Zira Nwanunobi, (1992: 14) tarıma dayalı geçim kaynaklarının ve öz yeterliliğin organik dayanışmadan çok mekanik bir dayanışmaya yol açtığını ifade eder. Nwanunobi (1992: 80), yine “African Social Institutions” adlı eserinde para ekonomisinin henüz tam anlamıyla yerleşmediği sistemlerde, toplumun ilgili kesimlerinin mal ve hizmet teminini, akrabalık ve diğer yaptırımlar ve kurallardan oluşan toplumsal yapılar aracılığıyla sağladığını da ekler.

Cemaat topluluklarında fiziksel iş gücü gerektiren durumlar, musahiplerin birbirleriyle en çok dayanışma içinde oldukları alanlardandır. Özellikle tarla işleri, inşaat işleri vb. gibi durumlarda çalışacak kişi sayısı yapılacak işin daha çabuk bitmesini sağlayacağından kalabalık olmak tercih edilir. Bu gibi durumlarda yardıma çağrılacak kişiler öncelikle musahip ailelerdir (KK60, 2017; KK23, 2017; KK4, 2017; KK37, 2017; KK19, 2018; KK8, 2018; KK14, 2017). KK9 (2018) köy hayatında yardımın önemini şu şekilde belirtmiştir: “*illa ki işe lazım olidi, çiftçilikte*”. Bu durum cemaat topluluklarında yardımın ve yardıma gelecek insan kaynağına sahip olmanın ne denli önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Fiziksel yardımlaşmanın maddi yardımlaşmaya göre daha yaygın olduğu söylenebilir. Nitekim beden gücüne dayanan “borç” ödenmesi daha kolay bir borçtur. KK10 (2017) kendilerine ait evlerinin inşaatında yardıma ihtiyaç duyduklarını ve gerekli yardımı musahiplerinde bulduklarını ifade etmiştir. Musahiplerinin parasının olmadığını buna rağmen evin inşaatında çalışarak “işçiliğiyle” yardımcı olduğunu belirtmiştir. Kalabalık olmak işin erken bitmesini sağladığı gibi maddi anlamda da daha az işçi parası ödeneceğinden bireyin ekonomik anlamda yükünü hafifletir. Kimi durumlarda ise musahipler uzman oldukları işleri değiş tokuş ederler. Örneğin KK37 (2017) evinin inşaatında, tesisatçı musahibinden yardım alarak fayans ve su tesisatı gibi konularda para ödemediğini musahibinin bu yükümlülükleri kendi üzerine aldığını belirtmiştir.

“Mesela ben inşaatı başladığım zaman musahibim olmasaydı, belki 3-4 sene daha geç girebilirdim. Adam hakikaten çok yardımcı oldu. ... Mesela, işte inşaat yaptım, adam benim inşaatımda getirdi bi tane yemek yedirdi millete. Fayans, su tesisatı mesisatı hiç para vermedim” (KK37, 2017).

Aynı kaynak kişinin “*Mesela ben çiftçiyim o adam inşaatçı. Adamın yağını getiriyordum, peynirini getiriyordum, çökeleğini getiriyordum*” şeklinde bir açıklama yapması herkesin kendi imkânları dâhilinde bir iş değiş tokuşu yaptığının daha açık bir şekilde görülebilmesi noktasında önemlidir. Başka bir örnekte KK7 (2018) ise kendisinden başka oğlu olmayan babasının musahibi ile arasındaki karşılıklı yardımlaşmayı şu şekilde aktarmıştır:

“Babamın büyük oğlu olarak benem. Bizim harmanlarımızı o zaman gem ile sürerdik ama çok geç halırdı yani. İşte misayibimiz o zaman gelir haftalarca, 15 gün 20 gün gelir babama yardım ederdi. Samanlarını daşırdı. Babama yardım ederdi, kimsesi yoğ ya, tek. Bizim harmanlar gecikirdi. Herkes içeri alırdı harmanını o zaman gemlerlen, döven derler, Hüseyin Baba gelirdi 15- 20 gün bize yardım ederdi. Saman daşırdı, şey yapardı babama yardım ederdi. Babam da mesela onun hoyunu filan yoğtu yağını peynirini çoh şeylerini, o da öyle yardım ederdi” (KK7, 2018).

Mekanik dayanışmanın olduğu cemaat yapısına sahip topluluklarda tarımsal faaliyetler daha ilkel şekillerle yapıldığından işe katılacak kişi sayısı önemlidir. KK14’ün (2017) tarla işlerinde aldığı/yaptığı yardımlar konusunda sarf ettiği şu ifade konuyu özetleyici niteliktedir: “*El ile yapılan işlerde ne kadar kalabalık o kadar iyi, o yüzden musahipler de gelirdi.*” .

Erzincan depremi yarattığı tahribat itibariyle o dönem için büyük zararlara ve kayıplara neden olmuştur. O dönemde evin yeniden inşası, konaklama ihtiyacı gibi durumlarda, aileler, birçok konuda olduğu gibi yine musahiplerinden destek görmüşlerdir (KK45, 2017; KK31, 2017). Örneğin KK17 (2017) depremde dükkânlarının yıkılması sonrası aldığı yardımı şöyle ifade etmiştir: “*Valla deprem zamanında benim dükkânım iş yerim yıkıldı, yerle bir oldu. Hiç yanımdan ayrılmadılar. Geldiler yardım ettiler*”.

Musahiplerin birbirilerine en çok destek oldukları alanlardan bir tanesi de maddi konulardır. Bireyin bir işi finanse etme, bir ev alacakken nakit para bulma ya da karşılaşılan mali krizlerde başvurduğu kaynaklardan biri de musahipleridir (KK18, 2017; KK50, 2017). “*Adam ev aldı ev yaptı, para istedi, valla bizde ne var ne yok gönderdik. Gönderdik dedik çocuk kendine ev yapsın. Ondan sonra elinde oldu adam parayı gönderdi*” (KK16, 2017). Yine diğer bir kaynak kişi de: “*Benim musahibim benden yaşlı. Ben askerdim o fabrikada çalışıyordu. İnan ki ben askerdeyken tüm masraflarımı o karşıladı. Bugün de onun iyi veya kötü günlerini ben*

paylaşırım, yanında bulunurum, o da benim” (KK67, 2017). Bir diğeri yine: “Mesela dedi ki dağda işe gitmiş. Arıların önüne gitmiş. Ya dedi musahip valla ekmek param yok. İşte 500 tl bir gönderdim, 300 tl bir gönderdim. Yani o her istediğinde gönderdim. Hiç yok demedim.” (KK29, 2017). Başka bir kaynak kişimiz eşinin rahatsızlığı sırasında musahiplerinden destek aldıklarını şu sözlerle aktarmıştır:

“Hüseyin Ağa (kocası) hasta oldu Diyarbakır’a götürdük. Bizim Hüseyin Ağa’nın dayısı Diyarbakır’da mağaza memuruydu, Askeriye ’de. Biz onu götürdük tekrar haber aldık. Bize o zamanın parası 50 dolardı, 50 mark vardı da mark. 50 mark gönderdi. Bir de eve gönderdi (musahibi)” (KK62: 2017).

Hızır aylarında musahipler birbirilerini lokma ile ziyaret ederler (KK15, 2017; KK74, 2017). Almanya’ya göç etmiş musahiplerin ise bunun yerine para gönderdiği örneklere de rastlanmıştır. Örneğin sahada KK62 (2017) ile yaptığımız görüşmede Almanya’ya göç etmiş musahipleriyle birbirilerini ziyaret edemediklerini fakat musahiplerinin Hızır lokması olarak Almanya’dan para yardımı yaptığını şu sözlerle açıklamıştır:

“Hızır’ın lokmasını gönderirdi, Hızır’ın lokması gelirdi, musahip musahibin evine giderdi o da o lokmayı bize gönderiyordu. Bu İ... ’nin musahibi de (Komşularından bahsediyor.) devamlı para gönderiyor. Hızır’ın lokmasında o devamlı [gönderiyor]. Bak bu sene tam bir milyar göndermiş” (KK62, 2017).

Hızır lokması yılın belli dönemlerinde gerçekleşen ve musahip ailelerin birbirilerini ziyaret etmesi beklenen kutsal günlerdendir. Bu aylarda musahip aileler birbirilerini ziyaret ederken Hızır lokması götürürler. Bu durum her yıl tekrarlanır. Bunun dışında musahiplik karşılıklı yardımlaşmalarla pekiştirildiği takdirde güçlenir. Yukarıdaki örnekte “devamlı” ibaresi musahip ailelerden birinin yurt dışında olmasına rağmen bu yardımlaşmanın sembolik olarak en azından yılın belli dönemlerinde tekrar ediyor olması itibarıyla musahiplik kurumunun devamlılığı noktasında önemlidir. Adler (2002: 21-22), sosyal sermayenin özelliklerini belirtirken sosyal bağların periyodik olarak yenilenmesi ve tekrar tekrar tasdik edilmesi gerektiğini aksi takdirde etkisini kaybedebileceğini ifade eder.

Maddi konularda kardeşinden para istemek yerine dini nedenlere bağlı olarak kurulmuş, yükümlülükleri yerine getirilmediği takdirde başına ne geleceğinden emin olunamayan ve bunun yanında toplumsal yaptırımları da olan bir kurum olarak musahiplik bireye maddi destek alabileceği garantili ve belki de daha az maddi kayba uğrayacağı bir kapı açar. O yüzden ki birey maddi konularda çoğu zaman kardeşi yerine musahibine gitmeyi tercih eder:

“Mesela ben ikinci evliliğimi yaptığım zaman dedim ya bana iki buçuk milyar para verdi. Doğusan’da çalışıyorum, işçiyim yani. İşçi kredisi [için] her bankaya başvurduğum, bana bir kuruluş para bile vermedi. İşçi kredisi bile vermediler. ... Gittim epey zorluk çektim. Parayı bulamadım. Musahibim de gelmiş bu yakın köylerde çalışmış. Demiş ki sen doğru dur Allah senin işini rast getirir tamam mı? Benim eksikliğim var, iki buçuk milyar eksikliğim var. O zamanın parası ne bilmiyorum, unuttuğum. Gittim bacısı vardı, İzzet Paşa’da oturuyordu. Öyle de yorulmuşum, dedim ki bacım dedim benim abim köyde para istedi, 10 bin lira para lazım. Ben biraz borç ettim, biraz kaldı tamam olmadı. Sağa sola [sorarız]... Allah büyüktür dedim. Biz yemeğimizi yedik, aradan 5-10 dk arada geçti, bi baktım musahibim kapıyı açtı, içeri girdi. O zor durumdayken. Çalışmış, parayı almış gelmiş. İhtiyacı var, götürecektir harcayacak daa. Bacısı dedi ki abi sen hoş geldin. Dedi abi para lazım, iyi ki geldin dedi. Dedi ne kadar para lazım dedim iki buçuk [milyar] lira. Çıkarttı hemen verdi bana” (KK73, 2017).

Ekonomik nedenlerden ötürü memleketini terk edip İstanbul, İzmir ve Almanya gibi başka yerlere göç etmek zorunda kalmış bireylerin yaz aylarında tatile geldiklerinde konaklama noktasında, çoğu zaman başvurdukları kişiler de ilk olarak yine musahipleridir (KK68, 2017; KK20, 2017). Örneğin KK59 (2017), musahiplerinin Erzincan’a geldiklerinde kendilerinde kaldığını şu sözlerle aktarmıştır:

“Mesela yurtdışındaydılar, gerçekten hep gelirdiler bize, biz kucakından hiç inmezdik o İbrahim Amca’nın... rahmetlik ahhhh. Bak M...Amca da öyle (musahibinin kardeşi). Yani öyle şeyler duyarlılar. Zaten hep bize gelirdiler, böyle gelir de uğramadan gitmezdi. Zaten son kaza yaptığında da biz İstanbul’daydık gittik işte, bayramdı gördük onu, anneme de dedi ki ya dedi Yenge siz niye göçtünüz buraya dedi. A şimdi biz Erzincan’a gidince kime gideceğiz?” (KK59, 2017).

Bir başka kaynak kişimiz yine musahiplerinin izinlerinde memlekete döndüklerinde kendilerinde kaldıklarını belirtmiştir. “*Yani gelilerdi çoluğuylan çoçuğuylan bizde ne hadar halmıştırlar. Öncesinde. Gelilerdi ya. Daha şimdi hızları mızları evlenmeden önce hep gelilerdi benim evimde aylarca hahırlardı. İzine gelilerdi hıalacak yer yohtu*” (KK78: 2017).

Kimi zaman ziyaret ettikleri yerde başka akrabaları olmasına rağmen konaklama için musahiplerini tercih etmeleri musahip aileler arasındaki samimiyeti göstermesi itibariyle vurgulamaya değerdir: “*Mesela görünçesi var, gitmedi onda halmadı daa bizde haldılar. 1 ay bir haldılar, 15 gün bir haldılar. Burda yattı hahtılar.*” (KK42, 2017). Başka bir KK20 (2017) de benzer bir durumdan bahsetmiş, musahiplerinin, yaşadığı yerde başka akrabaları olduğu halde, kalmak için kendilerini tercih ettiğini ifade etmiştir.

Bireylerin musahip tutarken davranışlarının sonucunu hesaplayarak, belirli amaçlara ulaşmak için kurumu kullandığı iddia edilemez. Musahiplik kurumunu menfaate bağlı bir olgu olarak tanımlamaktan ziyade müşterek hayatın gerekliliği

olarak görmek gerekir. Elde edilen sonuç zaten cemaat topluluklarının ve dolayısıyla kurumun doğasında vardır. Musahip tutacak kişiler kuruma dâhil olurken elbette ihtiyaç duyulduğunda dayanışma içinde olmaları gerektiğini ve yükümlülüklerinin bilincindedir fakat kurumu meydana getirmeyi bir matematik olayı olarak görmezler ve kendilerine “bunun altından kalkabilir miyim?” sorusunu sorarak “kendi” iradelerini ölçerler. Bu soruya olumlu yanıt verebildiklerinde artık kardeş olduklarının bilincindeki bireyler kardeşliğin doğası itibariyle birbirilerini kollar ve ihtiyaç anında destek olurlar. Alan araştırmalarında da görüşlerine başvuru alan kişiler her şeyden önce sevginin önemini vurgulamışlardır. Sevgi olmadan musahipliğin de olmayacağını altını çizmişlerdir. Dolayısıyla dayanışmanın ve kardeşliğin gereği ve dolayısıyla kurumun işlerliği insanların birbirini sevmesine bağlıdır. Herkesle musahip olunmaz, önce sevmek gerekir (Hacı, 2017; KK29, 2017).

“Mesela bunun babasıyan bizim Eziz Ağa'nın var imiş, müseyib olmuşlar, o da eyle küçüğ ümüştü, hündaktayken ama nasıl seviler birbirilerini. Ama eyle seviidi ki ...” (KK80, 2017). Yine başka bir örnekte KK51 bir kazada kaybettiği musahibinin yasını tutarken duygularını şu şekilde aktarmıştır:

“Kazadan sonra. 70 gün traş olmadım. Amcam bana çok kızdı. Geldik işte köyde 40'ını verdik. Yemeği kendim pişirdim, eti kendim doğradım. Musahibimin babasına anasına yemek koydum. Dedim önce biz yiyeceğiz. Belki dedim bizim yediğimiz lokma geçerli olur. Bir de dedim gelenler ancak biz yersek yer. Çünkü musahibim çok genç yaşta gitti. Çok genç gitti. Yüzü çok gülekti. İstanbul'a gelmişti, gittik, orda dedi ki abi dedi köye gideyim geleyim, geleceğim sana dedi, işte gidiş o gidiş. Yolda kaza yaptı. Ne bileyim vallahi... Onun sevgisi hiç çıkmaz” (KK51: 2017).

Musahiplerden bir taraf göç etmiş olsa da kuruma duyulan saygı ve musahibe olan sevginin yarattığı gönül bağının kurumun devamlılığını sağlayan önemli davranışların temel dayanağı olduğu söylenebilir. Örneğin KK20 (2017) hiç görmediği musahiplerinin İstanbul'dan kendilerine mektup yolladıklarını şu şekilde aktarır: *“Ben gelin olduğum senesi en azında bah onlar ta İstanbul'daydılar, devamlı telefon edidiler, o zamanlar telefonlar yoğ da mektubun arasına fotoğraflarını hoyup yollardılar. İşte müseyibük diye yanı.”* Yine aynı şekilde KK20, oğlunu İstanbul'a gönderdiğinde oğlunun musahiplerinde kaldığını ve kendilerine ait bir fotoğrafın musahiplerinin bir odasının duvarını süslediğini aktarmıştır (KK20: 2017). Aynı kaynak kişimiz musahibine duyduğu sevgiyi *“Yani deyem ya içinde böle yani sevgi var. Yanı diisen ki icabında bu benim hardaşım yanı. hardaşım çok düşkündü bize.”* sözleriyle özetlemiştir.

Tabii, özellikle babaları tarafından çocukken tutturulan musahiplik ilişkileri de kimi zaman bunun aksinin iddia edilebileceği örnekler olabileceğini söylemek çok yersiz bir görüş de değildir.

Musahiplik bireyler için aynı zamanda bir güven kaynağıdır. Nitekim sosyal sermayenin en önemli özelliklerinden biri de kişiler arasında güven duygusu inşa etmesidir (Fukuyama, 1999: 3). Keza, Putnam da sosyal sermaye kaynaklarının sadece ağ bağlarında olmadığını normlar ve güven de yattığını (1995: 66) ifade eder.

Güveni en çok gerektiren durumlarda musahipler birbirilerine destek olurlar. Öyle ki musahip aileler, en değerli varlıklarını, çocuklarını ve özellikle de kızlarını birbirilerine emanet edebileceği güven duygusunu temin etmiş kişilerdir.

“Mesela onlar da derdi, şoför gelecek Yılmaz gelsin. Mesela okula gidecek yalnız [musahiplerinin kızları] diğer minibüsçüyü seslemez ama neden bunu sesliyor? Çünkü kardeşiz. Amca der Yılmaz evde mi, gelsin beni götürsün.” (KK4'nın kız kardeşi: 2017).

Musahiplik sanal akrabalık düzleminde güven ve sevgi temelinde inşa edilen bir dayanışma kurumudur. Kurum bireylere toplumsal yaşam içinde sosyal sermaye kaynakları yaratır. Bireyin kendini içinde bulduğu kriz anlarında, kalabalık gerektiren yardım ihtiyaçlarında, iş imkânlarından haberdar olma, tarla ve hayvancılık gibi dayanışma gerektiren durumlarda, doğal felaketlerde her zaman başvurabileceği ve karşılık almasının diğer akrabalık bağlarına göre daha muhtemel kesin olduğu bir sosyal sermayedir. Sosyal sermaye, uzmanlaşmanın olmadığı, mekanik dayanışmanın etkin olduğu, tarım ekonomisinin ya da konargöçer- yarı göçebe yaşam biçiminin sürüldüğü cemaat niteliği taşıyan din ve inançların etkin olduğu topluluklarının bir dayanışma biçimi yöntemidir. Cemaat topluluklarında daha güçlü bir rolü olmakla beraber kentlileşen toplumlarda varlığını devam ettirmekte fakat bu dayanışma örneğinin buna göre farklılık teşkil ettiği söylenebilir.

Musahiplik bunların yanında arkadaşlık ve akrabalık bağlarını korur, evliliği özendirir. Evlilik hem Alevi inancında hem de musahiplik kurumu içerisinde yüceltilir. Evlilik aynı zamanda musahiplik uygulamaları ve söylemler aracılığıyla kurum içerisine sokularak pekiştirilir.

3.6.2. Arkadaşlık/ Akrabalık Bağını Koruma

Göçe bağlı olarak araya giren coğrafi mesafenin insani ilişkileri zayıflattığı malumdur. Şehir kültürünün etkisiyle musahiplik, dayanışma özelliğini eskiye kıyasla nispeten yitirse de arkadaşlık bağlarını oluşturmak veya koruyabilmek için kimi durumlarda araçsal olarak devam etmiştir. Örneğin KK3'ün (2017) ailesi hastanede tanıştığı ve sevdiği bir aile ile hastane sonrasında bağların kopmasını engellemek adına musahiplik tutarak iletişimin devam etmesini sağlamışlardır. Başka bir örneğimizde KK6 (2017), arkadaşlık ilişkilerini muhafaza etmek için musahiplik tuttuğunu, sonrasında musahipliğin aralarındaki bağlılığı arttırdığını ve arkadaşlık ilişkilerinde meydana gelen değişimi şu şekilde anlatmıştır:

“Arttı diye düşünüyorum. Bizim ilişkimizde de arttı diye düşünüyorum. Şöyle, sanki hani bir söz verdik ve o söze uymamız gerekiyor gibi, hani ne biliyim mesela bir sağlık problemi olsa S... hemen gelme gereği duyuyor. Çok küçük bir şey bile olsa. Ya da canım sıkkın mesela diyelim ki çok basit bir tartışma olsun gelip ortayı bulmaya çalışıyor. Mesela şu an bizim oğlumuzun kurbanı vardı, kurban için buraya gelecekerdi, sonra bir şeyler oldu, izin problemi falan gelemediler, mesela çok üzüldü. Bizim de orda olmamız gerek diye. O zorunluluk da hissediyor kendini hani. Gelmediği için kendini kötü hissediyor mesela kendini. Eşi de aynı şekilde mesela, bizim gitmemiz gerekiyor, biz musahibiz, yanlarında olmamız gerekiyor, çocuğun kirvesi olacak falan filan diye gelme zorunluluğunda hissediyorlar kendilerini. Eşim de musahibimizle eskiye göre daha fazla görüşüyorlar. İlişkiyi daha fazla pekiştirdi yani” (KK6, 2017)

Kimi durumlarda ise aradaki mesafe nedeniyle iletişimin pek olmadığı akrabalar arasında bizzat dede tarafından bu tür bir ilişkinin başlatıldığı ve tarafların kutsal kabul edilen bir kurum aracılığıyla birbirilerini ziyaret etme sıklığının eskiye kıyasla arttığı örneklerle de rastlanılmıştır. Örneğin KK11 (2017) daha önce hiç görmediği bir akrabası ile dede tarafından musahip edilmiş ve bu sayede yılda bir kere ikrârlarını tazeleme vesilesiyle bir araya geldiklerini ifade etmiştir:

“Bizimkini eski böyle görücü usulü gibi bir şey oldu. Yani akrabalardan. Ben onu tanıdım o beni. Dedemiz geldi dedi ki sizin mısayıbınız var mı? Biz de dedik yok tabii. Babamgilin onların var. Bizlerin de olmadığı için dedi gelin size mısayıp bulacağız. Şimdi bulacağım dediği zaman yanı bizim akrabalar ama gidişimiz gelişimiz yok. Tanımıyoz. Burda bize misafirdi. Gönderdi gittük şeye. Bizim öbür amcalara gittük Kuru Tilek'te. Dedi siz gidin, biz aşışama gelirüz. Dedi gidince oraya işte falan adamun evini sorun. Gittük oturduk. Aşışam oldu bizi çağırıldılar. Gittük dedenin huzuruna. 2 dene çocuğ gettüler. Ben evliyim o çocuğ. Yani çocuğ dediğim de işte 10- 12 yaşlarında. Dedi ki sen bunlan mısayıpsan işte. Bi dane daha vardı benim yanımda. Dedi sen de bunlan mısayıpsınız. Mısayıpız haniya, ee daha bişey demedik. E sonra da birbirimizi sevdik” (KK11, 2017).

Musahipliğin uzak akrabalar ile tutulması sonrasında özellikle belli tarihlerde ziyaret etme yükümlülükleri sayesinde bir tanışıklık oluşturduğu ve ziyaretleri attırdığı, mevcut arkadaşlık ilişkilerini ise başka bir boyuta taşıdığı söylenebilir.

3.6.3. Evliliği Özendirme

Evlilik, mülkiyet ve ekonomik sorumluluklar, cinsellik ve çocuğun sorumluluğunun üstlenilmesi gibi konularda ortaklığa dayalı bir sözleşmedir (Bates, 2013: 290). Evlilik sözleşmesi hemen hemen bütün toplumlarda görülse de evliliğe ilişkin görüşler ve evliliğin içeriği toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir.

Araştırmacılar evliliğin şart olup olmadığı konusunda farklı görüşler bildirmişlerdir. Örneğin Cahit Öztelli musahiplikte evliliğin şart olduğunu belirtir (aktaran Yalçınkaya, 1996: 67). Yalçınkaya ise (1996: 70) Buyruk'ta kimin kiminle musahip olabileceğinin anlatıldığı bölümde geçen '*mücerred ile evli musahip olmak erkân değildir*' cümlesinden evlinin evli ile bekârın ise bekâr ile musahip olabileceği yorumunu yapar, fakat Buyruk'un başka bölümünde ise mücerredin iman olarak eksik kabul edildiği yargısından hareketle bekârın musahipliğinin tamam olmayacağını ve buna göre musahiplik için evli olmanın şart olması gerektiği yorumunu yapar. Fuat Bozkurt (1990: 162) aynı konuda evli olmanın *salık verildiğini* belirtir. Daha önce değindiğimiz gibi evliliğin şart olmadığını belirten Kaygusuz (1991: 18) ise bekârların ikrâr verdikten sonra evlenmeleri dâhilinde eşlerin de kendiliğinden bu kuruma dâhil olacağını aktarır.

Bu konu her ne kadar tartışmalı olsa da Buyruk'ta evli olmak ile musahiplik birkaç farklı yerde özdeşleştirilir. Buyruk'ta bekâr iken musahip tutma ile ilgili olarak şu sözler sarf edilir: "*Mücerret ile evli musahip olmak erkân değildir. Zira mücerredin dini, imanı ve İslamlığı tamam değildir. Ve evli olanın dini, imanı ve İslamiyet'i tamamdır*" (Buyruk, 2014: 62). Görgü Cemlerine musahipsiz girmek de haramdır (Buyruk, 2014). Genel olarak Görgü Cemi'nde musahiplik ritüelleri de Buyruk'ta dört kişi üzerinden anlatılır (Buyruk, 2014). Musahiplikte, pratikte tam anlamıyla uygulanmasa da sahada evliliğin şart olduğuna dair bir ön bilginin tespiti kimi mülakatlarımızda karşımıza çıkan bir durum olmuştur. Nitekim bireyler önce evlenmesi gerektiği bilgisiyle musahip tutmak için bir süre beklemişlerdir (KK49, 2018; KK37, 2017). Örneğin KK3 (2018) musahip olmak için evlenmesi gerektiği düşüncesinde olduğu için musahip tutacağı aday belli olsa dahi ikrâr vermek için evlenmeyi beklediğini kaydetmiştir. Kaynak kişilerimiz bu bilgiyi ya kitaplardan öğrendiğini ya da dedelerden duyduğunu söylemişlerdir. Buna göre musahipliğin evli olmakla özdeşleştirilmesi, kurumun evlenmeyi yücelttiği şeklinde yorumlanabilir.

Kimi kaynak kişilerimiz de görülmek için evli olmak gerektiği bilgisine sahip olup buna göre dede karşısında ‘dört can bir gömlek’ olabilmek için evliliği, mutlaka yapılması gereken bir zorunluluk olarak görürler.

“Ritual Kinship II” adlı eserlerinde G. Hugo Nutini ve Betty Bell (1980, Chapter I: 19), Compadrazgo sanal akrabalığına istinaden halkın toplumsal beklentilerinin dini beklentilerinden her zaman daha önce geldiğini belirtir ve örnek olarak evli olmanın her zaman daha önemli olduğunu ifade eder. Musahiplikte de teorik olarak ilk aranan ve elzem olan “evli olmaktır.” Alevi inancında evlilik başlı başına önemli bir olgudur. O yüzden musahiplik ilişkisi kurulurken evlilik şartının aranması sıradan bir olay değildir. Alevilikte toplumsal yaşamda evli olmak “iyi bir aile adamı” olmakla eşdeğerdir. Buna göre musahipliğin evlilikle beraber düşünülmesi ve çoğu kez ritüeller aracılığıyla da toplumsal hayata sokulması musahipliğin evlilik için özendirici bir işlevinin olduğu düşüncesini desteklemektedir. Çünkü Alevilik yaşam biçimi her şeyden önce bireyden topluma uyumlu, erdem sahibi olmasını bekler. Bunun yolu da bireyin evli olmasından geçer. Zira evli erkek, “iyi bir aile erkeği” olarak algılanmakta, iyi bir aile de iyi bir toplum demektir. Musahiplik de evliliğe yüklediği anlam itibarıyla bunu pekiştirmektedir. Konuyla ilgili olarak Yalçınkaya (1996) şu sözleri aktarır: “*Sonuç olarak, Alevilikte evlilik ve aile, yola, erkâna girişin ön kapısı olarak nitelenebilecek, musahiplik söylemine dâhil olabilmek için yaşanması gereken bir deneyim olarak şart koşulur*” (Yalçınkaya, 1996: 66). Aslında evliliğe bu bakış açısı hemen hemen bütün toplumlarda benzerdir denilebilir. Sadece Alevilikte bunun altı daha çok çizilir çünkü Alevilik bütün toplumsal kurumlarıyla bir zincir halkası oluşturur ve evlilik kurumu, musahiplikle bu zincirde yan yanadır. Tabii bütün bunları mekanik dayanışmaya dayalı bir cemaat toplumunun örgütlenmesi olarak okumak kanaatindeyiz. Nitekim organik dayanışmanın hakim olduğu, değer yargıların farklılık teşkil ettiği toplumlarda evliliğe dair bakış açısı da değişmiştir (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 294-295).

Evliliğin musahiplikle bu şekilde ilişkilendirilerek topluma kabul edilmenin ön gereği olarak görülmesi ve evliliğin dini ritüeller içinde de konumlandırılarak bireyin buna bir nevi mecbur bırakılıyor olması kurumun aynı zamanda erken evliliği ve daha hızlı çoğalmayı da beraberinde getirdiği yorumu yapılabilir. Belki geçmişte

bir yandan da bu önceliklerin bu şekilde sıralanması bu amaca hizmet ediyordu. Nitekim grup olarak çoğalmak daha fazla güç demektir.

Evlilik, musahiplik ilişkisinin kurulması için bir şart olarak aranırken yapılan ikinci evlilikler musahiplik ilişkisinin zarar görmesine ve zayıflamasına da neden olabilmektedir (KK62, 2017). Örneğin KK39 (2018) kocası vefat ettikten sonra ikinci evliliğini yapan musahibiyle uzun bir süre konuşmamış ve daha yeni yeni aralarının düzeldiğini aktarmıştır. Bir diğer örnekte KK9 (2018), karısı yaşadığı halde ikinci bir evlilik yapan musahipleriyle uzun bir süre görüşmediklerini ve kararından vazgeçirmek için uzun süre çabaladıklarını kaydetmiştir. Daha sonra bu kişinin dede tarafından cezalandırıldığını eklemiştir.

İkinci evlilikler sonrası musahipliğin devam edip etmeyeceği gibi konularda görüş birliği yoktur. Erkek tarafından, eşinin vefat etmiş olması kaidesiyle ikinci evliliğini yaptığında musahipliğinin devam ettiği yönünde genel bir kanı vardır, fakat kadının ikinci evliliğini yapması halinde farklı görüşler vardır. Bir kaynak kişimiz kadın ikinci evliliğini yaptığında ilk evliliğinden musahipliğinin bittiğini söylerken (KK26, 2017) öbür yandan KK62 (2017) farklı bir görüş beyan etmiştir. İlk kocası öldükten sonra ikinci evliliğini yaptığı kocasından musahibini reddettiğini şu sözlerle açıklamıştır: *“Ben D...’ye [Kocası] söyledim dedim senin musahibin benim musahibim değil.(...) musahibine de söyledim. Benim musahibim değilsin.”* O sırada orada bulunan komşusu da söylenenleri *“Tabii doğru söylüyor, karının musahibi zaten var.”* şeklinde sözleriyle onaylaması kimilerince ikinci evlilik de yapılırsa ilk musahipliğin bitmediğini, devam ettiğini göstermesi itibariyle dikkate değerdir. Aynı şekilde KK39 da (2018) kocası vefat ettikten sonra ikinci evliliği yapan musahibiyle ikrârlarının devam ettiğini belirtmiştir.

3.6.4. Musahiplik ve Toplumsal Kimlik

Toplumsal kurumların, değerlerin ve geleneklerin yeni jenerasyona aktarılması, yetişkinlerin ise toplum üyeleri olarak uyması ve uygulaması gereken kuralları hatırlatması/dayatması noktasında toplumu organize edici bir özellik gösterdiği söylenebilir. Bu bağlamda Musahiplik, bu kurum etrafında toplanan kişilerin kurdukları bireysel ilişkilerle sosyal, dini ve kültürel değerlerin aktarımını sağlarken büyük çerçevede toplumu da organize etmekte ve bu da Alevilik kimliğinin oluşumuna katkıda bulunmaktadır.

Toplumsal kimlik, bireyin içinde bulunduğu sosyal çevrenin diline, dinine, değerlerine, normlarına, zihni dünyasına, sanatına, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına bağlı olarak geliştirdiği aidiyet duygusunu ifade eder. Birey kendi toplumuna özgü nitelikleri ve diğer toplumlarla arasındaki farklılıkları geliştirdiği bu toplumsal kimlik çerçevesinde belirler (Özdemir D. C., 2001: 108).

Kurumlar toplumsal kimliğe ilişkin söylemler üretir ve bu söylemler, yine toplumsal kurumlar aracılığıyla toplumsal yaşama sokulur:

“Alevilik içinde yer alan kurumlar belirli bir söylemin taşındığı, yeniden üretildiği ve kişilere kazandırıldığı kurumlardır. Dolayısıyla, bu kurumlar yalnızca yerine getirdikleri toplumsal işlevlerle sınırlanmaz. Kurumlar yoluyla dolaşıma giren söylem, kişinin kendisini Alevi olarak tanımlayabileceği öğretisel bir zemin hazırlar” (Yalçınkaya, 1996: 99).

Özdemir (2001: 112), söylemi düşüncenin dışsallaştırılması olarak betimlenebileceğini söyler. Bu söylem bireyüstü ve toplumsal olup toplumlar nasıl düşüneceklerini ve iletişim kuracaklarını söylem üzerinden edinirler (Çelik ve Ekşi, 2013: 100). Söylem, kimlik oluşumunun zemini. Söylem ve kimlik arasındaki bağıntı için Özdemir’in (2001: 113) söyledikleri dikkate değerdir: “*Her insan bir söylemde yer alır. Söyleme aidiyetin olduğu, söyleme işaret etmenin bulunduğu yerde kimlik vardır. Her kimlik, öznesini bir söyleme yerleştirir, bir söylemle ilişkilendirir*”.

Musahiplik aynı zamanda toplumsal örgütlenişin ilk basamağını oluşturur. Mürşit- pir- rehber ve talip zincirinde taliplerin birbiriyle bağı bu kurum aracılığıyla gerçekleşir. Kısaca belirtmek gerekirse bu zincirde mürşit en üst başvuru makamıdır. Pir, mürşite; rehber, pire bağlıdır. Zincirin son halkası talipler de rehberlere bağlıdır. Bir hiyerarşide herkes birbirinden sorumludur:

“Mürşid de davranış ve kararlarında bağımlıdır. Bu hem manevi anlamda ‘Yol’a bağılılık, hem de Buyruklar gibi yazılı kutsal metinlere bağılılık şeklinde ortaya çıkar. Talipler dedeler tarafından denetlenirken dedeler de bağı oldukları dedelerce kontrol altındadırlar” (Yaman, 2012).

Korkmaz (2016: 483), musahipliğin toplumsal dayanışmanın ilk basamağını oluşturduğunu söyledikten sonra şu sözlerle devam eder: “*Bir taraftan Alevi toplu davranışını, uzantısında halkın toplu eylemini besleyen bir halka olarak yaşama geçerken diğer taraftan Alevi topluluk örgütlenmesini, ötesinde halkın toplumsal örgütlülüğünü yaratan ilk basamak olur*”.

Musahiplik ikrârının yapıldığı veya tazelendiği Görgü Cemleri de keza bu toplumsal kimliğe katkıda bulunur. Assman, belli aralıklarla tekrar eden bayram ve ritüellerin, kimliği meydana getiren bilginin aktarılmasıyla kültürel kimliğin yeniden üretilmesini sağladığını ifade eder (Assmann, 2015: 65). Buna göre taliplerin iştirakıyla gerçekleşen Görgü Cemleri sırasında yerine getirilen ritüeller aynı zamanda kültürel belleğin de taşınmasını sağlar.

Musahipliğin Aleviliğe özgü bir kurum olması ve musahip olacakların yine Alevi olması gerekliliğine dair algı geleneğin kendi içinde kalmasına ve geleneği, farklı kültürlerin etkisine kapalı tutmaktadır. İstisnai örneklere rastlanılmışsa da genel itibariyle musahip tutmak için her iki tarafın Alevi olması gerektiğine dair bir kanı bulunmaktadır. Bu da yine bir şekilde Aleviliğe hizmet etmekte onu beslemektedir. Her Alevinin bir musahip seçme şartı ve bu seçilecek musahibin yine bir alevi olması şartı bir döngü oluşturmakta, geleneğin hem devam etmesini sağlamakta hem de yozlaşmasına mani olmaktadır. Bu birliktelik aynı zamanda Aleviler arasındaki bağları da güçlü tutmaktadır. Musahiplik önce kişiler arası kişisel güven duygusunu inşa ederken öbür taraftan kurumsal yapısı ile toplum içinde kişisel olmayan güven duygusunu inşa eder. Çünkü mürşit- pir- rehber- talip zincirinde herkes birbirinden sorumludur. Toplumsal güven duygusu son halkada taliplerin birbirilerini musahip tutmasıyla sağlanır. Nitekim, musahipler birbirilerinden sorumludur, birbirilerinin eksikliklerini, yanlışlarını söylemekle yükümlüdür.

3.7. Musahiplikte Kadının Yeri

Musahip olunacak kişileri genel itibariyle erkek seçer. Bu akrabalığın babasoylu bir akrabalık olması musahipliği bir erkek kurumu olarak yorumlamamıza neden olmaktadır ve bu kısmen doğrudur. Buna bağlı olarak musahiplik dört kişiliktir ve erkekler evli ise eşleri de en azından kamusal alanlarda gerçekleştirilen musahiplik ritüellerinin her aşamasında yer alırlar. Ayrıca bu kurumun oluşturulması aşamasında eşlere de fikri sorulmaktadır.

Musahipliğin kuruluşu genel itibariyle erkekler tarafından gerçekleştirilse de Görgü Cemi'nde musahiplik ritüellerinin eşlerin katılımıyla yerine getirildiği ve kurumun gelişim sürecinin her aşamasında kadının yer aldığı bilinmektedir. Kadın musahip olunacak kişilerin seçiminde de etkindir. Yaygın söylemin de bunu desteklediği söylenebilir. Bir başka toplumsal dayanışma kurumu kirvelikten farklı

olarak (Emrah Tunç, 2012: 165)³⁴ musahiplikte kadına musahipliğin kuruluşu aşamasında söz hakkı verilir, kadının rızası alınır (KK67, 2017). Zira evlendikten sonra kadının daha önceden ikrârı verilmiş musahipleriyle anlaşamama ihtimali kurumun geleceği için sorun teşkil edebilir, bu durum kaynak kişilerimizce de birçok kez dile getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak Korkmaz, musahiplik andının, ölüm, ayrılık, dargınlık gibi nedenlerle geçici ya da sürekli olarak ortadan kalkabileceğini fakat andın bir daha yapılmayacağını zira andı bozmanın Muhammet-Ali yolundan ayrılmış olmak olarak nitelendiğini ve bu durumda kişilerin lanetlendiklerine dair bir tahakkümün oluştuğunu aktarır. Bu nedendir ki musahiplik ilişkisinin ana baba ile birlikte eşler tarafından onaylanması gerekliliğini belirterek aksi takdirde eşler arasında çıkacak bir anlaşmazlığın andın bozulmasına yol açabileceğini (2016: 488) aktarır.

Sahada kimi kaynak kişilerimiz, musahip tutacakları zaman eşlerinden rızalık aldıklarını belirtmişler ve hatta eşlerin rızalığının alınmasının şart olduğunu (KK29, 2017; KK73, 2017) aktarmışlardır. Eşiyle beraber musahip adaylarını değerlendirip karar veren musahiplik örnekleri de bulunmaktadır (KK37, 2017; KK49, 2018). Bunun yanında alan araştırmalarımızda tutulacak musahibin kadın tarafından belirlendiği istisnai bir örneğe de rastlanmıştır. Öyle ki KK6 (2017), çocukluk arkadaşıyla musahip tutma kararını, arkadaşıyla beraber aldığını ve daha sonra eşlerine danışarak musahiplik tuttuğunu kaydetmiştir.

Halk arasında kadının rızasının alınması gerekliliği bilinse de mülakat yapılan kişiler arasında görece büyük bir oranın bunu yerine getirmediği örnekler de mevcuttur. Fakat tarihsel gerçeklik ne olursa olsun, söylem, kadından rızalık alınması gerektiği yönündedir.

Kadın, musahiplik ritüellerinde de görülür. Görgü Cemlerine eşler beraber çıkar. Üstlenilen roller farklılık gösterse de kadınların her aşamasında yer aldığı musahiplik ritüelleri kadının bu kurumun bir parçası olduğunu göstermesi bakımından anlamlı ve dikkate değerdir.

³⁴ Emrah Tunç'un "Sivas'ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu" başlıklı yüksek lisans tezinin çalışma sahası başlıktan da anlaşılacağı üzere Sivas'tır. Sivas ve Erzincan'ın coğrafi ve kültürel yakınlıkları göz önüne alındığında aynı çalışmanın Erzincan'da yapıldığı takdirde de aynı sonuçları vereceği kanaatindeyiz.

Evlendikten sonra, genellikle rızalık alındıktan sonra, musahipliğe dâhil olan gelinin, evlenmeden önceki kan bağıının bulunduğu aile ve akrabaları evlilik yasağına dâhil değildir. İkinci evlilikler sonrası musahipliğin devam edip etmeyeceği gibi konularda görüş birliği yoktur. Koç (2015: 136), musahiplikte kadının dul kalması durumunda musahipleriyle bağıının koptuğunu aktarır, fakat araştırma sahamızda bu konuda bir mutabakatın olduğu söylenemez. İkinci evliliklerde kadının, yeni kocasının musahipliğine dâhil olduğu örneklere rastlanıldığı gibi reddedildiği ve eski musahibin ölene kadar musahibi olarak kalacağına belirtildiği örneklere de rastlanılmıştır. Bir kaynak kişimiz kadın ikinci evliliğini yaptığında ilk evliliğinden musahipliğinin bittiğini söylerken (KK26, 2017) öbür yandan bir diğer örnekte KK62 (2017) kocası öldükten sonra ikinci evliliğini yaptığı kocasının musahibini reddettiğini şu sözlerle açıklamıştır: *“Ben D...’a [Kocası] söyledim. Dedim senin musahibin benim musahibim değil. Musahibine de söyledim. Benim musahibim değilsin.”* O sırada orada bulunan komşusu da söylenenleri *“Tabii doğru söylüyor, karının musahibi zaten var.”* şeklinde sözleriyle onaylaması kimilerince ikinci evlilik de yapılırsa ilk musahipliğin bitmediğini, devam ettiğini göstermesi itibariyle dikkate değerdir. Aynı şekilde KK39 (2018) da kocasının vefatından sonra ikinci evliliğini yapan musahibiyle musahipliklerinin devam ettiğini belirtmiştir. Başka bir kaynak kişimiz ikinci bir evliliği yaptığı takdirde ilk kocasından musahipliğinin bitip bitmeyeceği yönündeki bir soruya ise şu şekilde cevap vermiştir: *“Biterdi. Olmaz. O biter. Ama erkek sülalesi bitmiyor”*.

Sahada evli çiftlerin musahip tutacakları kişileri beraber değerlendirdikleri örneklere rastlanıldığı gibi kimi zaman önceden belirlenmiş bir musahiplik ilişkisi için kadının rızasının alınmasının daha yaygın bir tercih olduğu anlaşılmıştır. Kimi kaynak kişilerimiz ise daha önceden kendisinin belirlemiş olduğu bir musahipliğe kadının da kendiliğinden dâhil olacağını belirtmiştir. Bir çalışmada Alevi- Bektaşî inancında kadının konumunu ele alan Koç (2015: 135), Alevi söyleminde kullanılan “bacı” ifadesinin cinsiyet belirtmediğini, bunun eşitlikçi söylemi destekleyen bir kullanım olduğunu savunur. Aynı şekilde Miraclama anlatısında Kırklar meclisinde bulunanların 17’sinin müennes, 22’sinin müzekker oluşu (Buyruk, 2014: 155) Alevi- Bektaşî evren tasarımında kadının bir ritüelin prototipinde yer alması itibariyle söylemi zenginleştiren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevi Bektaşî ritüellerinde kadınların yer almasının ise söyleme destek veren görece eşitlikçi bir

durum olduğu ileri sürülebilir. İkinci evlilik sonrası kadının ilk kocasından musahipliğinin devam edip etmeyeceği konusunda ise muhtelif görüşlerin yer aldığı, uygulamalar konusunda bir mutabakatın olmadığı anlaşılmıştır. Bu kararın kişilerin öznel yargılarına bağlı bir tercih meselesi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bütün bu bilgilerin ışığında Erzincan’da musahiplik kurumunun, kadını görece eşit kıldığı söylenebilir.

3.8. Şehirleşmenin Musahiplik Üzerinde Etkisi

18. yüzyılda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle fabrikaların üretimin lokomotifine haline gelmesi sonrası tarım üretim faaliyetlerinin endüstrinin bir iş alanına dönüşmesiyle başlayan döneme sanayi devrimi adı verilir. Çınar (2013: 104-174) bu sürecin temel yerleşim yerlerinin ve üretim alanlarının köy ve tarla yerine kent ve fabrikaya geçişini başlattığını ve daha önce toprağa dayalı ekonomik bir yaşam biçimi benimsemiş toplulukların uzmanlaşarak belirli zanaatlarla uğraşmaya başlayan kent yaşamına dâhil olmaya başladığını ifade eder. Bu uzmanlaşma Durkheim’ın teoreminde “organik dayanışmaya” karşılık gelir. Bu tür bir dayanışmanın olduğu topluluklarda yüz yüze dayanışma yerine iş bölümüne dayalı bir dayanışma etkin olduğundan bireysellik artar. Din ve inançların zayıfladığı, toplumun bireylerin üzerinde baskısının azaldığı bir yapı meydana gelir. Kentleşme cemaat olgusunun da yitimi demektir (Çınar, 2013: 171).

Modernleşmenin etkisinde topluluklar, gruplar ve bireyler, kültürü ürettikleri ritüel mekanlarını terk ederek şehir yaşamına katılmışlardır. Mekândan kopuş geçmişle bağların kopmasına ve eski kültürel öğelerin yerine yeni kültür öğelerinin inşa edilmesine neden olmuştur (Oğuz, 2009: 97).

Endüstri ve modernleşme birbiriyle bağlantılıdır ve endüstrideki gelişim sosyal/politik hayatın da değişmesine neden olur (Aydın M. , 2009: 135). Toplumun sosyo-ekonomik yapısında meydana gelen bu tür bir köklü değişim ve buna bağlı olarak köyden kente göç, haliyle toplumsal yapı içinde belli şartlarda meydana gelen topluma özgü kurumları da değiştirmektedir:

“Bir toplumun sosyal, ekonomik ve politik yapısında ortaya çıkan değişiklikler, bu ana-yapı içindeki sosyal kurumları, örf ve töreleri de etkisi altına alır, onların yapısında da kendi fonksiyonlarının gereği gibi işlemesine elverişli gelişmeleri ve değişiklikleri zorunlu hale getirirler” (Ayşe Kudat: 219).

Durkheim (2006: 221), uzmanlaşmanın ortaya çıktığı organik dayanışmanın görüldüğü toplumlarda bireylerin yerini belirleyen gerçek ya da sanal akrabalık bağları olmadığını bunun yerine işlevlerine göre belirlendiğini belirtir.

Buna göre organik dayanışmanın etkin olduğu toplumlarda, mekanik dayanışmanın hâkim olduğu topluluklarda görülen akrabalık gibi kurumlar önemini kaybeder. Bir başka ifadeyle sanayileşme ile sanayi sonrası meydana gelen kentlileşme olgusunun, yüz yüze dayanışmanın ve paylaşımcılığın zayıflaması, ekonomik bağımsızlığın ise artmasına bağlı olarak akrabaya olan bağlılığı da zayıflattığı söylenebilir. Çünkü “*Sosyal sınıfların ekonomik bağımsızlıkları ve genişlikleri arttıkça, birbirleriyle paylaştıkları noktalar da azalır*” (Kudat, 2004: 46).

Bireylerin sosyo-ekonomik konumlarıyla paralel olarak birbirleri arasında kurdukları ilişki biçimleri de değişir, paylaşım ve dayanışma gibi geleneksel toplumlara ait değerler nispeten gücünü kaybeder.

Mekanik dayanışmanın etkin olduğu cemaat niteliği taşıyan toplumlarda görülen sözlü kültüre bağlı kurumların yerini cemiyet niteliği taşıyan toplumlarda sendika ve vakıf gibi kurumlar alır: “*Toplum endüstriyel bir yapıya geçtiğinde ise destekleyici ve bütünleştirici araçların yerini kişisel olmayan daha çok devlet destekli kurumlar alır*” (Foster, 1953: 2).

Üretim biçiminde meydana gelen değişiklikler, içinde bulunulan toplumsal koşulların meydana getirdiği kurumların da değişikliğe uğramasına veya gücünü yitirmesine neden olabilir, fakat bu hemen olmayabilir. Kudat, toplumsal değişimlerle sosyal kurumların değişiminin aynı anda beraber gerçekleşemeyebileceğini şu sözlerle aktarır:

“Sosyal kurumlardaki değişimin toplumun ana yapısındaki değişmelerle aynı zamanda meydana gelmesi gerekmeyeceği gibi eskiden mevcut olup da yeni yapısının fonksiyonları ile bağdaşmayan ya da bu yeni yapıda yeri olmayan sosyal kurumların hemen ortadan kalkmaları da beklenemez. Bu değişim ve adaptasyon zaman içinde bir gelişme olarak kendini gösterir.” (Kudat, 2004: 219).

Aliye Çınar (2013: 96) ise kentlileşme sürecinde kır insanı, kent insanı ve bir de bu ikisinin özelliklerini de barındıran kentlileşen insan olmak üzere üç tür insan olduğunu belirtir. Araştırma sahamızın hem kır hem kent hem de kentlileşen insan tiplerinin izdüşümünü yansıtacak bir örneklemeden oluştuğu söylenebilir. Buna karşın

musahipliğin görünürlüğünün eskiye oranla daha az olduğu birçok kaynak kişimiz tarafından aktarılmıştır.

Mekanik toplumlarda birey iş yükünü çoğalarak hafifletmeye çalışır. Nitekim iş bölümü yaşa ve cinsiyete göre yapıldığından toplum için belirleyici olan yetenekten ziyade işe katılacak birey sayısıdır. Nitelik değil nicelik ön plandadır. Mekanik bir yapıya sahip bu tür toplumlarda ihtiyaç duyulduğunda gideceği insan en yakınındaki komşusu veya akrabasıdır. Endüstri ile beraber mesleki uzmanlaşmanın belirginleştiği şehir yaşamında ise ihtiyaç duyulduğunda bireyin başvuracağı kişi bir yabancısıdır. İnsan ilişkilerin ön plana çıktığı, aynı zamanda kontrol mekanizmasını yine kendi içinde insanın oluşturduğu toplumsal kurumlar, cemiyetçi nitelik taşıyan yapının meydana getirdiği özgürleşen ve bağımsızlaşan bireylerle beraber önemini büyük oranda kaybeder. Musahipliğin bugün eskisi kadar toplumsal yaşam içinde görünür olmamasının nedenlerinden biri de budur, denilebilir.

Modern dünyanın yaşam koşullarında kurumun devam etmesini sağlayan temel dinamiklerin işlevsiz hale gelmesinin yanında, evlilik yasağı, kurumun zayıflama temayülü göstermesinin nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. Nitekim alan araştırması sırasında özellikle görece daha küçük şehirlerde bireylerin bu kuruma dâhil olarak hali hazırda çevresinde evlilik potansiyeli taşıyan adaylarla olan münasebetlerine bu tür bir kutsal yasak koymak istemedikleri anlaşılmıştır (KK76, 2017). Zira şehir yaşamı içinde yine “kendilerinden” biriyle evlenme arzusunda olan ‘kentlileşen’ bireylerin bu tür bir yasakla çemberi daraltmak istemedikleri söylenebilir. Evlilik yasağının, geleneği en azından devam ettirme motivasyonu ile musahiplik ilişkisi kurmak isteyenlerin önündeki engellerden biri olduğu ifade edilebilir.

Şehir kültürünün etkisiyle musahiplik dayanışma özelliğini nispeten yitirse de arkadaşlık bağlarını oluşturmak veya koruyabilmek için kimi durumlarda araçsal olarak devam etmiştir. Örneğin KK3’ün ailesi (2018) hastanede tanıştığı ve sevdiği bir aile ile hastane sonrasında bağların kopmasını engellemek adına musahip tutarak iletişimin devam etmesini sağlamışlardır.

Kentlileşmenin meydana getirdiği sonuçlardan biri de göçtür. Ritüellerini gerçekleştiremeyen bireylerin Göçe bağlı oluşan coğrafi mesafeler de musahiplik kurumunun devamlılığının önündeki engellerden bir tanesidir. Musahiplikte

akrabalık ilişkilerini belirleyen faktörler kimi zaman sosyal koşullar ve toplum iken kimi zaman da bunu coğrafi koşullar belirler. Dayanışma ve dostluklar, bireyler daha yakın çevrelerde ikamet ettiği sürece -ki bu musahipliğin şartlarından biridir- devam eder. O yüzden ki musahiplik için temel şartlardan biri coğrafi yakınlıktır. Bu durum Buyruk'ta da kişi musahibiyle “*Bir evde, bir köyde, bir şehirde*” olmalıdır (Buyruk, 2014: 120) şeklinde vurgulanmıştır. Nitekim musahip ailelerin birbirleriyle görüşmelerinin önündeki coğrafi engeller hem dayanışma ortamının oluşmasını engeller hem de bu akrabalık için gerekli birtakım dini ritüellerin gerçekleşmesini zora sokar. Bu bakımdan sanal akrabalığın devamlılığının sağlanması noktasında dini ritüellerin gerçekleştirilebilmesi için coğrafi yakınlığın olması, toplumsal anlamda kurumun desteklenmesi ve yardımlaşma ile pekiştirilmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Sahada da göç nedeniyle kaynak kişilerimizin musahipleriyle olan diyalogunun neredeyse bittiğiyle ya da sadece belirli günlerde telefonlaştığıyla (Işık, 2017; KK60, 2018) ilgili örneklerle karşılaşmıştır.

Değerlerin ve normların belirleyiciliğinin etkin olduğu geleneksel toplum karşısında modern toplumlarda değerler ve normlar tam tersi bir eğilim gösterir (Aydın M. , 2009: 29-30). Buna göre şehirleşme ve modernizm etkisinde musahiplik ilişkisinin dinsel ve törensel öneminin nispeten zayıflaması, kurumun zayıflama temayülü gösterme nedenlerinden bir diğeri olarak gösterilebilir. Eliade (2017: 65), “Dinsel olmayan insan için zamandan ne kopuş ne de ‘gizem’ söz konusudur” der. Cemaat niteliği gösteren toplumlardaki yakın ilişkilerin doğurduğu toplumsal denetimin bireylere hem dini hem de toplumsal anlamda dayattığı normlar ve davranış kalıplarına bağlılık, cemiyet niteliği taşıyan toplumlarda tam tersi bir seyir kazanır (Tönnies, Gemeinschaft ve Gessellschaft, 2000).

Şehirleşme ve modernizm ile beraber zayıflayan tek kurum musahiplik değildir. Bu süreçten nasibini alan bir diğerkurum da dedeliktir. Yaman'a göre (1998: 34), Anadolu Aleviliğinin günümüze kadar gelebilmesinde en önemli yere sahip *Dedelik Kurumu*, modernite ve köyden kente göç ile beraber işlevsiz hale gelmiştir. Alevi toplumunda önemli bir yer teşkil eden, Alevilik içinde denetim mekanizması niteliğinde bir diğerkurum işlevi gören dedeliğin, şehirleşme ve modernizm etkisinde gücünü yitirdiği söylenebilir. Dedeliğin musahiplik ilişkisindeki kurucu işlevi ve üzerindeki denetimi ile musahipliğin de dedeleri etkin

hale getirdiği karşılıklı bağıllık açısından bakıldığında, birindeki zayıflığın diğerinin varlığının tehlikeye atılmasına neden olduğu söylenebilir.

Ersal (2012: 214), Sünni inanca sahip bireylerin gittiği yerde rahatlıkla inancına dair uygulamaları yerine getirebilmesine karşın, şehirleşme ve göç ile beraber Alevî grupların birlikte icra ettikleri ritüelleri ile bağlantısının kesildiğine vurgu yapar ve farklı ocaklara bağlı ya da farklı yerlerden göç etmiş Alevi grupların göç edilen yerde bulunan dede ile ritüellerini devam ettirmesinin inanç önderlerinin bağlı bulunduğu ocaklar arası bir senkretizme neden olduğunu aktarır. Bu durum bugün şehirde, *yaşayan Aleviliğin* özeti olarak görülebilir. Bu bağlamda özellikle yeni nesil arasında gerçekleştirilen musahiplik ritüellerinin çeşitliliği yerine bir standardizasyonun oluştuğu söylenebilir.

Yalçinkaya (1996: 36) dedelik ile ilgili olarak şu yorumu yapar: “*Dedelik, ne zaman tümüyle dünyevi renklere bürünmüş ve ahlaksal bir örnekçe olmaktan uzaklaşmışsa, aynı ölçüde bağlayıcılığını da yitirmeye başlamıştır*” (Yalçinkaya, 1996: 36). Buna göre dedelerin Aleviler üzerinde ve geleneğin uygulanışı noktasında bağlayıcılığını yitirmesi, geleneğin kaybolmaya yüz tutması noktasındaki nedenlerden biri olarak not edilebilir. Araştırma sahamızın önemli inanç önderlerinden KK67’nin (2017) konuyla ilgili olarak söyledikleri bu konuda dikkate değerdir: “*Bugün Söğütözü’ne git yaşlı kimselerden musahipsiz kimse yok. Bugün Söğütözü’nde musahibi olan genç kimse yok. Niye? O günki Muzaffer Dede yok ki, Musa Dede yok ki!*” . Başka bir kaynak kişimiz de benzer şekilde neden görülmediği sorusuna şu şekilde bir cevap vermiştir: “*Demek ki o görgü cemini yapacak kişi de yok. Seni gören kişi de önemli.*” (KK33, 2017).

Özetle kentleşme ve modernitenin toplumsal hayatta meydana getirdiği sosyo-ekonomik ve kültürel değişimler, toplumsal kurumların geliştiği mevcut şartların zayıflamasına ve dolayısıyla bu kurumların ya işlevsiz hale gelmesine veya yerlerine ihtiyaçlar dâhilinde başka kurumların gelmesine neden olmuştur. Musahiplik de değişimden nasibini alan bu kurumlardan bir tanesidir. Buna göre musahiplik yeni şehir hayatında eskiye oranla daha az ve nispeten anlamı değişerek varlığını devam ettirmektedir. Şehir hayatının aynı zamanda ritüellerin çeşitliliği yerine bir standardizasyona neden olduğu da söylenebilir.

SONUÇ VE TARTIŞMA

İnsan sosyal bir varlıktır ve toplumsal yaşamda hayatını idame ettirebilmek için başkaları ile dayanışma içinde olmaya ve başkalarının yardımına ihtiyaç duymuştur. Tarih öncesi devirlerden günümüze insanın belli sorunların üstesinden gelme noktasında örgütlenme ve kurumlar oluşturma eğilimi günümüzde de devam etmektedir. Bu dayanışma ve yardımlaşma ihtiyacının meydana getirdiği toplumsal kurumlardan biri de sanal akrabalıklardır.

Sanal akrabalıklar, para ekonomisinin olmadığı ya da belirginleşmediği topluluklarda dayanışma ihtiyacını karşılayan aynı zamanda sosyal sermaye rolü gören, toplumsal ve inançsal normlara bağlı sonradan kurgulanmış bir akrabalık sistemidir.

Bir sanal akrabalık türü olarak musahiplik, ilişkinin kurulduğu birey, ailesi ve yakın çevresi arasında ilişkileri düzenleyerek dâhil olanlar arasında normlar oluşturur. Böylece kurum, toplumsal ve inançsal birtakım koşullanmalar ile bireylere birtakım sorumluluklar yükler. Bir kuruma dâhil olmanın gerekliliği doğrultusunda da herkes üstüne düşeni yapmaya çalışmaktadır.

Musahiplik ancak yakın insan ilişkilerine yer veren bir toplum hayatında var olabilir. Musahiplik, Durkheim'in toplumsal iş bölümü teorisine göre, uzmanlaşmanın henüz belirginleşmediği mekanik dayanışmanın etkin olduğu topluluklarda -Tönnies'in teorisinde, cemaate karşılık gelir- bir dayanışma şekli ve sosyal sermaye kaynağı olarak günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Erzincan'da Musahiplik Cemi, Görgü Cemi adı altında yapılır. Eskiden daha çok kışın yapılan bu cemler, bugün talepler doğrultusunda yazları yapılmaktadır. Erzincan'da musahiplik, şehirleşmenin etkisinde eskiye oranla daha az bir görünürlüğe sahip olmuştur. Kırk (40) yaş üstü kişilerin hemen hemen hepsinin bir musahibi bulunmaktadır. Buna karşın otuz (30) yaş altı kişilerde ise bu oran tersine bir seyir halindedir. Buna rağmen toplumsal yaşamda kutsiyetini ve anlamını hâlâ da muhafaza etmektedir.

Erzincan'da bireyler çoğu zaman musahiplik kararını 16-20 yaşlarında kendileri vermekteyken kimi zaman bu karar ebeveynleri veya aile yakınları tarafından verilir. Bunun yanında kimi zaman da kitaplardan ya da çevreden edindiği

bilgilere istinaden musahip tutabilmek için evli olması gerektiğini öğrenen taraflar evlendikten sonra musahip arayışına girerler. Bu tür musahiplik ilişkilerinde musahip seçiminde kadın daha etkin olmaktadır nitekim musahip arayışını beraber yaparlar. Buna karşın diğer türlü musahiplik ilişkilerinde daha önce sözleşilen biriyle musahip olabilmek için kadından rızalık alınır. Buna göre kimi kaynaklarda musahiplikte bir şart olarak gösterilen ya da teoride olduğu söylenen evlilik şartı halk arasında güçlü bir karşılık bulamamıştır denilebilir. Evlilik öncesi kurulan musahiplik ilişkileri evlendikten sonra kurulanlara oranla daha çoktur. Alevilikte evlilik ‘iyi bir aile adamı’ algısıyla eş değer olduğu için musahiplik öncesi bir şart olarak değil de ‘musahiplikte bir şart’ olarak görülür.

Musahiplik, daha çok mevcut bir dostane ilişkinin korunması arzusuyla kurulmaktadır. Güvencesini toplumsal normlar ve inançların oluşturduğu bu arkadaşlık ilişkisi ailelerin dâhiliyle daha da güçlenir. Bu ilişkinin sonraki kuşaklarda da güçlü bir şekilde devam etmesini sağlamak üzere aileler çocuklarını da musahip edebilmektedirler. Bunun herkesin kabul ettiği bir musahip tutma yöntemi de olmadığını belirtmek gerekir.

Erzincan’da özellikle 30 yaş üstü musahip tutulması yol gereği olarak görülmekte ve buna göre tercihler arkadaşları arasından ya da evlendikten sonra güvenilen bir aile ile yapılmaktadır. Buna karşın 30 yaşın altındaki bireylerde ‘yol gereği’ gerekçelendirilmesinin yerini zaman içinde çoğunlukla ‘geleneği devam ettirme’ arzusunun aldığı söylenebilir.

Musahiplik tarafların iradesiyle kurulurken ikrârın verilmesi ve sonrasında gelişen süreç toplumsaldır. İkrara birtakım ritüeller eşlik eder ve ritüeller dede ve çevreden veya aileden yakınların katılımıyla gerçekleşir. Genel kabul musahipliğin Görgü Cemi ile kurulduğu şeklindedir. Araştırma sahası Erzincan’da Görgü Cemi dışında da başka ritüeller aracılığıyla da bu sanal akrabalığın kurulabildiği görülmüştür. Erzincan’da Görgü Cemi dışında kurban kesme, hamur lokma dağıtma veya sabun- bıçak- havlu/iğne üçlüsüyle de musahiplik tutulabilmektedir. Bu ritüeller birtakım soyut anlamların metaforik yorumudur. Tabii, ritüel ne olursa olsun, kutsal bir yemin olarak nitelendirilebilecek ikrâr ve dededen dua almak şarttır.

Cemaat niteliği gösteren toplumlarda inanç güçlü bir yere sahiptir. Toplumsal kurumların işleyişi bir yandan toplumsal normlar ile belirlenirken bir yandan da

nedenini doğaüstü güçlere bağladıkları birtakım kötü tecrübeler, anlatılar yoluyla toplumsal yaşama sokularak kurum üzerinde denetleyici bir işlev görür. Buna göre musahiplik kutsaldır ve kurulduktan sonra herkes davranışlarından sorumludur, sorumluluklarını yerine getirmekle mükelleftir. Kuruma zarar verecek herhangi bir davranış ya toplumsal yollarla cezalandırılır ya da kişiler, tedirgin bir bekleyiş içerisinde girer. Öyle ki kişilerin başlarına gelen yaralanma, ölüm, maddi ve manevi her türlü kötü olay kurumun gerekliliklerinin yerine getirilmemiş olmasına bağlanır. Musahipliğin kuruluşuna ve ritüellerin kökenine dair anlatılan anlatılar ile özellikle musahiplik tutma ve ikrâr tazeleme ritüellerinde kullanılan Tarık da bu kutsiyeti canlı tutan kutsallardandır. Musahipliğin kuruluş ve ikrâr tazeleme ritüellerinde önemli bir yeri olan Tarık etrafında şekillenen türlü efsanevi- mitik anlatılar da bu kutsallığı desteklemektedir. Kurumun buna bağlı 'ağırlığı' sahada hemen hemen tüm kaynak kişiler tarafından vurgulanmıştır. Hatta bu 'ağırlık' bugün musahip tutanların sayısının azalmasının da sebeplerinden biridir. Bu neden 40 yaş üstü kişilerde daha az görülmekle birlikte yeni nesil arasında daha yoğun hissedilmektedir. Zira çoğu kaynak kişi bugünkü koşullarda kurumun yükümlülüklerinin yerine getirilemeyeceği düşüncesindedir ve bu yüzden musahip tutmaya sıcak bakmamaktadırlar.

Aileler arasında iç evlilik yasağı musahiplik kurumu içerisinde en çok dikkat edilen kuralların başında gelir. Öyle ki çocuklar ebeveynleri tarafından aralarında soydan devam eden bir musahiplik ilişkisi bulunan ailelerin çocuklarıyla herhangi bir ilişki olasılığına karşı önceden uyarılır. Bu anlamda iç evlilik yasağı hala günümüzde toplumsal yaşamda etkisini güçlü bir şekilde devam ettirmektedir.

Musahiplik bir sanal akrabalık olarak sosyal sermaye kaynağıdır. Levi-Strauss'un dış evlilik kuralı olarak ifade ettiği bu kural da kurumun sosyal sermaye mantığına hizmet eden bir uygulamadır. Nitekim bu sayede aileler dış evlilik yaparak sosyal sermaye kaynaklarını arttırmaktadır. Musahiplik, ilk halka akrabalar arasında tutulmamaktadır. Çünkü bu halkadaki kişiler zaten ailenin 'adamı' olarak görülmektedir. İlk halkada bulunan akrabaların çocukları ise daha çok evlenmek üzere rezerve edilmiştir. Buna göre eğer bir akraba musahipliği yapılacaksa bunun için ikinci halkada bulunan akrabalar ve hatta uzak akrabalar tercih edilir. Uzak akrabalar arasından yapılan tercihler ilgili aileyi sosyal sermaye alanına dâhil eder. Musahiplik ilişkisi kurulan aileler ile evlilik mümkün olmadığından ve her kişinin bir musahibinin olması gerekliliği özellikle görece küçük yerleşim yerlerinde bireylerin

evlenmeleri önünde bir engel olarak durur. Bu yüzden musahiplik ‘dağılmasın’ istenir ve daha önce musahip olmuş bir aile ile tekrardan musahiplik tutulmaya devam edilir. Evlilik için yedi göbek değişmesi gerektiği kuralı herkesçe bilinir, fakat evlenip ayrılan kadının soyunun bu kuralın dışında olup olmadığı karşımıza çıkan bir söylem olsa da hem cinsiyet faktörü hem de kuralın dışında tutulan akrabalık derecesinin muamma oluşu herkesin aynı şeyi anlamasını zorlaştırmakta olduğundan halk, cinsiyet faktörünü reddetmekte ve kadınların da bu kurala tabii olduğunu beyan etmektedirler.

Musahiplik sanal akrabalık düzleminde güven ve sevgi temelinde inşa edilen bir dayanışma kurumudur. Musahiplik sonradan kurgulanan bir akrabalık üzerinden bireylerin ihtiyaç halinde başvurabileceği bir sosyal sermayedir. Özellikle iş bölümünün olmadığı endüstri öncesi topluluklarda tarım ve hayvancılığa dayalı bir ekonomide en çok ihtiyaç duyulan kalabalık olmaktır. ‘Bir elin nesi var iki elin sesi var’ atasözü bu anlayışın bir ifade şekli olduğu söylenebilir. Bir kriz anında, doğal felaketlerde, tarla ve inşaat işlerinde ya da kalabalık gerektiren her türlü işte başvurulacak ilk kaynak musahiplerdir ve karşılık almasının diğer akrabalık bağlarına göre daha garanti olduğu bir güvence söz konusudur. Musahipler aynı zamanda iş fırsatlarından haberdar olma ve maddi destek bulma noktasında da en güvenilir kaynaklardandır. Bunların yanında musahiplik arkadaşlık ve akrabalık bağlarını muhafaza eder. Arkadaşlar ile musahip tutmak arkadaşlık ilişkisini başka bir boyuta taşıyarak teminat altına alırken uzak akrabalar ile musahiplik tutulması özellikle belli tarihlerde ziyaret etme yükümlülükleri bir tanışıklık oluşturmakta ve ziyaretleri arttırmaktadır.

Evlilik musahiplikte hem ritüeller aracılığıyla hem de söylem yoluyla kurum içerisinde en çok önemsenen kurumların başında gelmektedir. Bu yönüyle musahipliğin evliliği özendirici bir yönü olduğu pekâlâ söylenebilir. Bunun yanında musahiplik Alevilik kimliğini de oluşturur. Ritüeller aracılığıyla da desteklenen bu söylem kişilerin aynı zamanda içinde yaşadığı topluma karşı aidiyet duygusu geliştirmesine vesile olur. Kurumlar, toplumsal kimliğe dair söylemler üretir ve bunu kurumlar aracılığıyla yine toplumsal yaşama sokar. Musahiplik bir yandan da mürşit- pir- rehber- talip zincirinde toplumsal düzeninin sağlanmasında ilk ve en temel basamağı oluşturur. Bu zincirde herkes birbirinden sorumludur. Taliplerin birbirleriyle olan ilişkisi musahiplik kurumu aracılığıyla sağlanmaktadır. Buna göre

toplumsal güven son halkada taliplerin birbirileri ile musahip tutulmasıyla sağlanmaktadır denilebilir.

Musahiplik her ne kadar çoğunlukla erkekler tarafından kurulsada kurum, eşlerin de dâhiliyle dört kişiliktir. Kadınlar kurumun kuruluş aşamasında da yer almakla beraber sonrasında kurumun kurallarına bağlılık noktasında erkeklerden daha çok çaba sarf ettiği de söylenebilir. Kadının ikinci evliliğini yapması durumundan ilk kocasından musahipliğinin devam edip etmediği halledilebilmiş bir meseleden ziyade bireylerin kişisel tasarrufuyla ilgili bir meseledir. Öyle ki sahada kimi zaman bu musahipliklerin devam ettiği kimi zaman etmediği örneklere rastlanılmıştır.

Şehirleşmenin gölgesinde toplumsal yaşamda meydana gelen tüm değişimlerden Alevilik kurumları da nasibini almıştır. İş bölümünün belirginleşmesi, insanların artık bir ihtiyaç anında yardımı yabancı birinden alabilmesi, sosyo-ekonomik ve kültürel değişimler toplumsal yapılar ve kurumların da değiştirmesine ya da bu kurumlara olan ihtiyacın da ortadan kalkmasına neden olmuştur. Geçiş dönemlerinde her türlü ihtiyacın ve hizmetin satın alınabilmesi; o işi yapacak kişilerin tutulabilmesi, tarla ve hayvancılık gibi fiziksel güç ve kalabalık gerektiren sosyo-ekonomik şartların etkisinin azalması ve toplumda herkesin yaptığı iş ile var olabilmesi, kişilerin artık şehir hayatı içinde topluma kabul edilmekle ilgili kaygısının eskiye oranla zayıflaması, aile ve akrabalık gibi toplumsal örgütleniş biçimlerini de etkilemiş olduğu söylenebilir. Buna göre bu bağlar zayıflayınca yükümlülükler ve yaptırımların gücü de azalmıştır. Bunun yanında şehirleşme, göç ve haberleşme araçlarına hızlı ulaşım imkanı musahiplik ritüellerine ilişkin uygulamalardaki çeşitliliğin azalmasına ve tek tipleşmenin oluşmasına neden olmuştur.

Elbette ki üretim biçiminin değişimiyle toplumsal kurumlardaki değişim de bunu takiben hemen gerçekleşmeyebilir ya da içinde bulunulan toplum yapısıyla işlevsiz hale gelen bu kurumların hemen ortadan kalkması da beklenmeyebilir. Şehir hayatı musahiplik kurumuna olan ihtiyacın azalmasına ya da farklı bir işlev niteliği kazanmasına neden olmuş fakat 'arkadaşlık bağını muhafaza etme' amacı 'geleneği devam ettirme' güdüsüyle beraber musahiplik, varlığını yeni nesil arasında azalarak da olsa devam ettirmektedir.

Bunun yanında musahipliğe olan talep azalsa da Alevilerin sosyal yaşamı içinde anlamı hala büyüktür ve yerini korumaktadır. Öyle ki bugün Erzincan'da Alevilerin birbirileriyle olan yakınlıklarını vurgulamak için birbirilerine “mısayıp” diye seslenmeleri (musahip olmasalar bile) sık rastlanılan bir durumdur.

Toplumsal kurumlar bir topluluğun örgütlenmesinde önemli olgulardır. Musahiplik Alevilik için en önemli kurumların başında gelmektedir. Toplumsal kurumlarından yoksun bir Alevilik olabilir mi? Günümüzde önemini kaybeden musahipliği geri getirme çabaları günümüz toplumsal yaşam biçiminde mümkün müdür? Günümüz şartlarına uyarlanmış bir şekilde devam ettirilebilir mi? Her an yalnız kalma korkusu yaşayan şehir insanı sevgi temelinde kardeşliği ve dayanışmayı inşa eden musahiplik ikrârı ile sahip olduğu arkadaşlık bağlarını teminat altına alarak yalnız kalma korkusunun da bu şekilde üstesinden gelebilir mi? Musahiplik günümüz insanların arkadaşlık ilişkileri için bir model oluşturabilir mi? Bu sorular başka bir tezin konusu olabilir.

Son olarak Türk kültür havuzunun oluşturulması ve ortak belleğin aktarılması bağlamında UNESCO'nun 2003 tarihli “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması” ve 2005 tarihli “Kültürel İfadelerinin Çeşitliliğin Korunması ve Geliştirilmesi” (Oğuz, 2009) sözleşmelerine istinaden Anadolu Alevî kültüründe önemli bir *dayanışma ve yardımlaşma kurumu* olan musahipliğin, toplumsal uygulamalar ve ritüeller kapsamında (aregem.kulturturizm.gov.tr) incelenip kayıtlara geçirilmesi bakımından değerlendirilmesi önerilebilir.

EKLER

Ek- 1 Görseller



Resim-1: Erzincan'da Beşsaray cem evinden bir görünüm.



Resim-2: Görgü Cemi sırasında eşlerin birlikte dara durması.



Resim- 3: Görgü Cemi'nde eŖlerin birlikte gülbank alması.



Resim-4: Dede, kendisi de musahipleri ile görülür.



Resim-4: Eşlerden biri vefat etse de musahipler görülmeye devam eder.



Resim-5: Biri kocasını diğeri karısını kaybetmiş musahiplerin görülmesinden bir kare.



Resim-7: Dede Ahmet Uğurlu'nun makamından bir fotoğraf



Resim- 8: Dede Ahmet Ugurlu ve onun makamından bir fotoğraf.

Ek- 2 Kaynak Kişiler

(Kaynak Kişi, Yaşı, Tahsili, Mesleği, Yaşadığı Yer)

- 1- KK1. 49, İlkokul mezunu, Serbest meslek, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 2- KK2. 50, Tahsili yok, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 3- KK3. 27, Üniversite mezunu, Öğretmen, Kavak Yolu Mahallesi
- 4- KK4. 70, İlkokul mezunu, Operatör, Erzincan Geçit Belediyesi
- 5- KK5. 77, İlkokul mezunu, İşçi, Erzincan Gani Efendiği Çiftliği Köyü
- 6- KK6. 36, Üniversite mezunu, Öğretmen, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 7- KK7. 75, Lise mezunu, Çiftçi, Kurutilek Köyü
- 8- KK8. 80, Okur-yazar, Çiftçi, Kurutilek Köyü
- 9- KK9. 73, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Kurutilek Köyü
- 10- KK10. 32, İlkokul mezunu, Fabrika İşçisi, Çatalören Köyü
- 11- KK11. 68, İlkokul mezunu, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 12- KK12. 65, İlkokul, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 13- KK13. 66, Ortaokul mezunu, MEB'te hizmetli, Erzincan Merkez
- 14- KK14. 85, Okur-yazar, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 15- KK15. 66, Tahsili yok, Ev hanımı, Çatalören Köyü
- 16- KK16. 32. Lise terk, Ev hanımı, Çatalören Köyü
- 17- KK17. 56, İlkokul mezunu, Kuyumcu, Erzincan Merkez
- 18- KK18. 53, Tahsili yok, Ev hanımı, Çatalören Köyü
- 19- KK19. 73, İlkokul mezunu, Şoför, Erzincan Ulalar Belediyesi
- 20- KK20. 65, Tahsili yok, Ev Hanımı, Erzincan Ulalar Belediyesi
- 21- KK21. 45, Ortaokul mezunu, Mermerci, Erzincan Merkez
- 22- KK22. 60, İlkokul mezunu, Operatör, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 23- KK23. 70, İlkokul mezunu, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü

- 24- KK24. 56, İlkokul mezunu, Şoför, Erzincan Geçit Belediyesi
- 25- KK25. 92, İlkokul mezunu, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 26- KK26. 60, Tahsili yok, Serbest meslek, Çatalören Köyü
- 27- KK27. 85, İlkokul mezunu, Emekli, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 28- KK28. 63, Tahsili yok, Ev hanımı, Çatalören Köyü
- 29- KK29. 59, İlkokul mezunu, Serbest meslek, Yoğurtlu Belediyesi
- 30- KK30. 56, Yüksekokul mezunu, Muhasebeci, Erzincan Merkez
- 31- KK31. 89, İlkokul mezunu, Şoför, Beşsaray Köyü
- 32- KK32. 71, İlköğretim mezunu, Şoför, Kadağan Köyü
- 33- KK33. 56, Lise mezunu, SSK Emeklisi, Erzincan Merkez
- 34- KK34. 60, Lise mezunu, Serbest meslek, Erzincan Merkez
- 35- KK35. 30, Lise, İşletme müdürü, Erzincan Merkez
- 36- KK36. 49, Tahsili yok, Çiftçi, Çatalören Köyü
- 37- KK37. 55, İlkokul mezunu, Çiftçi, Çatalören Köyü
- 38- KK38. 28, Üniversite mezunu, Öğretmen, Çatalören Köyü
- 39- KK39. 70, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 40- KK40. 72, Makine mühendisi, Üniversite mezunu, Erzincan Merkez
- 41- KK41. 60, İlkokul mezunu, İşçi, Erzincan Merkez
- 42- KK42. 47, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Geçit Belediyesi
- 43- KK43. 60, Ortaokul mezunu, Bakkal, Erzincan Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 44- KK44. 60, Tahsili yok, Ev hanımı, Erzincan Geçit Belediyesi
- 45- KK45. 47, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 46- KK46. 79, Okur- yazar, Serbest Meslek, Erzincan Merkez
- 47- KK47. 52, İlkokul mezunu, Serbest meslek, Erzincan Merkez

- 48- KK48. 50, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 49- KK49. 80, İlkokul mezunu, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 50- KK50. 40, Üniversite mezunu, İnşaat mühendisi, Erzincan Merkez
- 51- KK51. 84, İlkokul mezunu, Karayolları Emeklisi, Erzincan Merkez
- 52- KK52. 50, İlkokul mezunu, Güvenlik görevlisi, Erzincan Geçit Belediyesi
- 53- KK53. 52, İlkokul mezunu, Aşçı, Erzincan Merkez
- 54- KK54. 50, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 55- KK55. 65, Lise mezunu, MEB'te hizmetli, Erzincan Merkez
- 56- KK56. 79, Tahsili yok, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 57- KK57. 52, Lise mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez
- 58- KK58. 24, Üniversite Mezunu, öğretmen, Erzincan Merkez
- 59- KK59. 50, İlkokul mezunu, Anaokulda öğretmen yardımcısı, Erzincan Merkez
- 60- KK60. 52, İlkokul mezunu, Esnaf, Erzincan Ulalar Belediyesi
- 61- KK61. 43, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Geçit Belediyesi
- 62- KK62. 60, Tahsili yok, Ev hanımı, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 63- KK63. 52, Ortaokul mezunu, Ev hanımı, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 64- KK64. 75, İlkokul mezunu, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 65- KK65. 66, Tahsili yok, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 66- KK66. 74, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Gani Efendi Çiftliği Köyü
- 67- KK67. 87, İlkokul mezunu, Çiftçi, Beşsaray Köyü
- 68- KK68. 59, İlkokul mezunu Güvenlik görevlisi, Erzincan Geçit Belediyesi
- 69- KK69. 29, Üniversite Mezunu, Öğretmen, Erzincan Geçit Belediyesi
- 70- KK70. 64, İlkokul mezunu, İşçi emeklisi, Erzincan Ulalar Belediyesi
- 71- KK71. 50, Tahsili yok, Ev hanımı, Çatalören Köyü

72- KK72. 24, Üniversite Mezunu, Öğretmen, Erzincan Merkez

73- KK73. 62, İlkokul mezunu, Doğusan Çalışanı, Erzincan Geçit Belediyesi

74- KK74. 40, Ortaokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez

75- KK75. 37, Üniversite Mezunu, Ast Subay, Erzincan Merkez

76- KK76. 29, Üniversite mezunu, Kuyumcu, Erzincan Merkez

77- KK77. 36, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Erzincan Merkez

78- KK78. 57, İlkokul mezunu, Ev hanımı, Gani Efendi Çiftliği Köyü

79- KK79. 75, Tahsili yok, Çiftçi, Gani Efendi Çiftliği Köyü

80- KK80. 85, Tahsili yok, Ev Hanımı, Erzincan Merkez

Not: Kaynak kişilerin açık isimleri ve görüşmelere ilişkin bütün ses kayıt ve deşifre edilmiş metinleri Selçuk GÜNDÜZ arşivindedir.

KAYNAKÇA

- Aksüt, H. (2012). *Aleviler*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Altuntek, S. (2001). Türkiye Üzerine Yapılmış Evlilik ve Akrabalık Araştırmalarının Bir Değerlendirmesi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 17- 28.
- Araz, R. (1996, Ocak). Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Sufiliği ile Yatır ve Türbelerin Çevresinde Yaşayan Eski Türk İnançları. *Erdem*, s. 783-825.
- Artun, E. (2013). *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Asatrian, G. (2017). The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the "Brother" and the "Sister". *Iran & the Caucasus*, (3), 79-96.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek*. (Çev. A. Tekin), İstanbul: Ayrıntı.
- Atalay, B. (1991). *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Ayaz, B. (2013). *Balıkesir Yöresinde Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, M. (2009). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*. İstanbul: Açılımkitap.
- Aydın, S. (2009). Akrabalık. K. Emiroğlu, & S. Aydın , *Antropoloji Sözlüğü içinde* (s. 23-24). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Aydın, S., & Atay, A. T. (2009). *Toplumsal Uygulamalar Törenler ve Ritüelleri Geçiş Törenleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi.
- Azar, B. (2013). Sözlü Geleneğin Kurumsallaşması: Gelenkten Geleceğe Musahiplik Örneği (3). *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 79.
- Barnard, A., & Good, A. (1984). *Research Practices in the Study of Kinship Vol 2*. Academic Pr.

- Bates, D. G. (2013). *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*. İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bauman, R. (1992). Ritüel. A. R. Roy. *Folklore, Cultural Performances and Populer Entertainments* içinde (Çev. K. Korkmaz, , s. 249-260). Oxford University Press.
- Baha Said Bey. (İsmail Görkem, Dü.). (2000). *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Birdoğan, N. (1992). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Birdoğan, N. (1995). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital Handbook of the Theory and Research for the Sociology of Education. R. A. Caro, *The Power Broker: Robert Moses and the Fall of New York* içinde (s. 241- 258). New York: Vintage.
- Bozkurt, F. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Dizgi.
- Bozkurt, F. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Yayınları.
- Bozkurt, F. (2012). Ocaklara ve "Buyruk" Kitaplarına Göre Çeşitli Alevi Gelenekleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (65), 385-410.
- Bracewell, W. (2016). Ritual Brotherhood Across Frontiers in the Eastern Adriatic Hinterland, Sixteenth to Eighteenth. *History and Anthropology*, (3), 338-358.
- Brown, A. R. (1941). The Study of Kinship Systems. *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 71(1/2), 1-12.
- Bulut, H. İ. (2013). Alevi- Bektaşî Türkmen Gelenğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak "Musahiplik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (65), 105-106.
- Cebecioğlu, E. (2010). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Anka.
- Çamuroğlu, R. (2005). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.

- Çelik, H., & Ekşi, H. (2013). Söylem Analizi. *Eğitim Bilimleri Dergisi*, (27), 99-117.
- Çerçi, F. (2012). Evliya Çelebi'nin Erzincan Yolculuğu. *EÜSBED*, (2) , s. 417- 454.
- Çıblak, N. (2014). Anadolu Alevilerinde Cemler Ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri . *Folklor/ Edebiyat*, (78), s. 9-28.
- Çınar, A. (2013). *Modernizm, Kent ve Toplum*. Bursa: Emin Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2016). Toplumsal ve İktisadi Kökenleriyle Türk Mitolojisi. *Bilim ve Ütopya*, 11- 35.
- Dedekargınoglu, H. (2011). Alevilikte Tanım ve Terimler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(60), s. 379- 394.
- Dedekargınoğlu, H. (2016). Dede Kargın Ocağı'nda Musahiplik Uygulaması Örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (93), s. 91-112.
- Dilşa, D. (2013). *Dersim İnanç Sembolizmi* . İstanbul: Yedi Tepe Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).
- Dönmez, B. M. (2014). *Alevi Müzik Uyanışı* . Gece Kitaplığı: Ankara.
- Dönmez, M., Çelik, H., & Armağan, E. (2018). Alevilik-Bektaşilikte Dâr. *Hacı Bektaş Veli ve Türk Kültür Dergisi*, 183-198.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eke, M. (2005). *Erzincan Folkloru*. İstanbul: Can Yayınları.
- Eliade, M. (2016). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Alfa.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. İstanbul: Alfa .
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2009). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Er, P. (2014). *Yaşayan Alevîlik*. Ankara: Barış Kitabevi.

- Erdoğan, S. K. (2012). *Tarihi Gelişim Sürecinde Alevilikte Dedelik Kurumu (Tunceli ve Erzincan Örneği) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergin, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erginer, G. (2009). Kurban. K. Emiroğlu, & S. Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* içinde(s. 507). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erin, J. (2010). *Fictive Kinship and Acquaintance Networks as Sources of Support and Social Capital for Mexican Trans Migrants in South Bend*. South Bend: Department of Anthropology University of Notre Dame (Senior Honors Thesis).
- Erkal, M. E., Baloğlu, B., & Baloğlu, F. (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. Der Yayınları.
- Eroğlu, K. (2017). *Kulluğa Yoktur Rızamız ; Alevilik*. İstanbul: Tekin.
- Eröz, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Ersal, M. (2012). Alevi İnanç Sisteminde Ocaklar Arası Ritüelik Senkretizm. A. İnyet, & Z. Kaymaz (Dü), *Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı* içinde . İzmir.
- Ersal, M. (2013). *Alevi- Bektaşi İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. İzmir: T. C. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmış Doktora Tezi).
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Foley, R. A. (2001). Evolutionary Perspectives on the Origins of Human Social Institutions. (W. G. Runciman, Dü.) *The Origins of Human Social Institutions*, (110), s. 171- 195.
- Foster, G. M. (1953). Cofradia and Compadrazgo in Spain and Spanish America. *Southwest Journal of Anthropology*, Vol 9(No: 1), 1-26.
- Foster, G. M. (1963). The Dyadic in Tzintzuntzan Patron Client Relationship. *American Anthropologist*, Vol 65(No: 3), 1280- 1294.
- Fukuyama, F. (1999). Social Capital and Civil Society. *Second Generation Reforms* (s. 3). IMF Working Paper.

- Göde, K. (1995). Eretnaoğulları. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Gökdemir, G. (2003). Türk Mitolojisinde 'Yemin-Ant' Müessesesi. *Milli Folklor*, (59), 60- 72.
- Gölpınarlı, A. (1969). *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, A., & Boratav, P. N. (1943). *Pir Sultan Abdal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gündüz, Ş. (2017). *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Güneş, H. (2016). *Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Günşen, A. (2005). Gizli Dil Açısından Alevilik- Bektaşilik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış. *Turkish Studies*, (2), 328- 350.
- Haldun, İ. (2016). *Mukaddime*. (T. Dursun, Çev.) Ankara: Kaynak Yayınları.
- Hanifan, L. J. (1916). The Rural School Community Center. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 67(1), 130- 138.
- Holy, L. (2016). *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*. Ankara: Heretik Yayınları.
- İnan, A. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, A. (1991). *Makaleler ve İncelemeler II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ishino, I. (1953). The Oyabun- Kobun: A Japanese Ritual Kinship Institution. *American Anthropologist*, (55), 695-707.
- Jung, J. G. (2007). *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Okyanus.
- Kara, R. (1993). *Erzincan'ın Göz Yaşları*. Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı Yayınları.
- Karaman, K. (2010). Ritüellerin Toplumsal Etkileri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 227- 236.

- Kaya, D. (2014). *Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Kaya, İ. (2003). *Bir Başka Gözle Alevilik- Kızılbaşlık*. İstanbul : Senfoni Yayınları.
- Kaygusuz, İ. (1991). *Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musihilik*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Kemali, A. (1932). *Erzincan*. Resimli Ay Matbaası T. L. Şirketi.
- Keser, İ. (2016). *Nusayri Alevilik*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kılıç, F., Kökel, C., & Bülbül, T. (2008). *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Koç, A. (2008). Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyü'nde Kurban Ritüeli. *Çukurova Üniversitesi Türkojoloji Araştırmaları Merkezi*, 21- 34.
- Koç, A. (2015). Güruh-ı Naci'nin Saçlı Bacıları: Alevi- Bektaşi İnanç Sisteminde Kadın Olmak. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(12), s. 126-145.
- Kongar, E. (2010). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Korkmaz, E. (2016). *Alevilik ve Bektaşiler Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Kökel, C. (2004). Eskişehir İli, Alevi-Bektaşi Köylerindeki İnanç Ritüellerinin Sosyolojik Analizi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gebze: Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köprülü, M. F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ.
- Kudat, A. (2004). *Kirvelik: Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Levi-Strauss, C. (1949). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji*. (A. Kahiloğulları, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.

- Maden, A. (1991). Türkiye'de Akrabalık İlişkileri ve Türleri. T. B. Başkanlığı, *Türk Aile Ansiklopedisi 1* içinde (s. 96- 107). Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Maden, F. (2010). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları. (Yayımlanmış Doktora Tezi)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .
- Mahmud, K. (2013). *Divanü Lügat-it Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınbay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Melikoff, I. (2006). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Miroğlu, İ. (1995). Erzincan. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 11, s. 318- 321). İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Mutlu, S. A. (2014). Eski Mezopotamya'da Tanrılara Sunulan Kurbanlar, (XVII), *Tarih Okulu Dergisi*.
- Noyan, B. (1987). *Bektaşîlik Alevîlik Nedir?* Ankara: Doğuş .
- Nutini, G. H., & Bell, B. (1980). *Ritual Kinship II*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nwanunobi, C. O. (1992). *African Social Institutions*. University of Nigeria Press.
- Ocak, A. Y. (1989). Alevi. T. D. Vakfı, *Türk İslam Ansiklopedisi* (Cilt 2) içinde. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- Oğuz, Ö. (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Okada, F. E. (1957). Ritual Brotherhood: A Cohesive Factor in Nepalese Society. *Southwest Journal of Anthropology*, 13(3), 212-222.

- Okan, M. (2009). Alevilik. K. Emiroğlu, & S. Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* içinde (s. 28-33). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Olgun, H. (2016). İbadet, Ritüel ve Kurban. *Milel ve Nihal*, 13(2), 82- 99.
- Otyam, F. (1997). *Hû Dost*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Örnek, S. V. (2017). *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilgesu.
- Özdemir, D. C. (2001). Kimlik ve Söylem. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 107- 122.
- Özdemir, İ. (2015). *Aleviliğın Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto.
- Özsoy, B. S., Aslan, N., & Durbilmez, B. (1992). *Destanlarla Erzincan*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Putnam, R. D. (January 1995). Bowling Alone. *Journal of Democracy*, 6 (1), 65-78.
- Renfrew, C. (2001). Commodification and Institution in Group-Oriented and Individualizing Societies. (W. G. Runciman, Dü.), (110), s. 93-117.
- Rivers, W. H. (1914). *Kinship and Social Organization*. London: Cambridge.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Buyruk İmam-ı Cafer Sadık Buyruğu. (2014). (Avcıoğlu, İlker. Haz.) . İstanbul: Gece Kitaplığı.
- Sahlins, M. (2014). *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* (A. Pala, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Sami, Ş. (1987). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Selçuk, A. (2008). *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Smith, W. R. (1907). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Cambridge.
- Şan, M. K., & Şimşek, R. (2011). Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel Sosyolojik Arka Planı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 87-110.

- T. N., S., & Schuijt, J. J. (1988). Rituals and Rules: About Magic in Consultancy. *Journal of Organizational Change Management*, 11(5), 399-406.
- Tezcan, M. (1982). Tasavvuri Akralık ve Ülkemizdeki Uygulama. *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15(1), 117-130.
- Tezcan, M. (2008). *Kültürel Antropoloji*. İstanbul: Maya Akademi.
- Tönnies, F. (2000). Gemeinschaft ve Gesellschaft. A. Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet* içinde (s. 185-217). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tunç, E. (2012). *Sivas'ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Türk, H., & Çapar, M. (2011). Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (60), 17- 42.
- Uçar, M. (1993). *Erzincan'da Giyim Kuşam, Halk Oyunları ve Halk Türküleri*. Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı.
- Uluçay, Ö. (1996). *Alevilikte Dua Gülbang*. Adana: Gözde Yayınevi.
- Woolcock, M. (2001). The Place of Social Capital in Understanding Social and Economic Outcomes. *Canadian Journal of Policy Research*, 2(1), 65-88.
- Woolcock, M., & Narayan, D. (2000). Social Capital Implications for Development Theory Research and Policy. *The World Bank Research Observer*, 15(2), 225-229.
- Yalçınkaya, A. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Yaman, A. (1998). *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, Cem Kitapları Dizisi.
- Yaman, A. (2011). Alevilikte Ocak Kavramı: Anlamı ve Tarihsel Arka Planı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (60), 43- 64.

- Yaman, A. (2012). Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (63), 17- 38.
- Yıldırım, A. (2013). Anadolu Alevîlerinde Hukuk Sistemi. G. Öz, *Temel Kaynaklardan Alevîlik- Bektaşîlik* içinde (s. 305- 342). Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yıldız, H. (2009). Alevî-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik . A. Y. Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* içinde (s. 397-416). Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Zelyut, R. (2015). *Türk Aleviliği* . Ankara: Kripto.
- Zengin, M. F. (1988). Cemaat ve Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies. *Sosyoloji Konferansları*, (22), (s. 183-201). DergiPark.
- Zıllıoğlu, M. (1966). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1-2*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

İnternet Kaynakları

“Cem”

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b43a02fd54120.69710992 (Erişim Tarihi: 24.05.2018)

“Erzincan” <http://www.tuik.gov.tr/ilGostergeleri/iller/ERZINCAN.pdf> (Erişim Tarihi: 15.06.2018)

“Musahip”

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b43a072652db9.59039067 (Erişim tarihi: 13.03.2018)

“SOKÜM” <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50837/somut-olmayan-kulturel-mirasin-korunmasi-sozlesmesi-hak-.html> (Erişim Tarihi: 20.06.2018).

“Erzincan Alevi Köyleri” <http://www.piryolu.com/forum/alevi-arastirmalari/1166-erzincan-alevi-koyleri.html>

(Erişim tarihi: 02.08.2018).

“Senkretik” <http://www.dictionary.com/browse/syncretic>

(erişim tarihi: 11.05.2018).

