





ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

ADİYAMAN ALEVİ KÖYLERİNDE YAŞANAN SOSYAL  
DEĞİŞİM ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Ali TANRIVERDİ

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. SERDAR SAĞLAM

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
ALEVİ BEKTAŞI KÜLTÜRÜ ANA BİLİM DALI

HAZİRAN 2019

**ADYAMAN ALEVİ KÖYLERİNDE YAŞANAN SOSYAL DEĞİŞİM  
ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA**

**ALİ TANRIVERDİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ  
ALEVİ BEKTAŞI KÜLTÜRÜ ANA BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**HAZİRAN 2019**

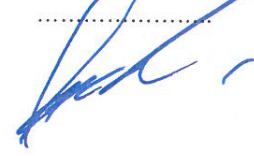
Ali TANRIVERDİ tarafından hazırlanan “Adıyaman Alevi Köylerin Değişim ve Dönüşümü Üzerine Nitel Bir Çalışma” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

Sosyoloji Anabilim Dalı,.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum

Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi(Ankara)



**Başkan :** Doç. Dr. Erdal AKSOY

Sosyoloji Anabilim Dalı, .....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum

Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi(Ankara)



**Üye :** Dr. Öğretim Üyesi Hulusi YILMAZ

Sosyoloji Anabilim Dalı,.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum

Nevşehir Hacı Bektaş  
Veli Üniversitesi



Tez Savunma Tarihi: 17 / 06 / 2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Figen ZAİF

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

.....

## ETİK BEYAN

Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



**Ali TANRIVERDİ**

**24/06/2019**



## Yüksek Lisans Tezi Kabul ve Onay Sayfası

Ali TANRIVERDİ tarafından hazırlanan “Adıyaman Alevi Köylerinde Yaşanan Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Alevi Bektaşî Kültürü Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

Anabilim Dalı, Üniversite Adı: Sosyoloji Anabilim Dalı, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum \_\_\_\_\_

**Başkan:** Doç. Dr. Erdal AKSOY

Anabilim Dalı, Üniversite Adı: Sosyoloji Anabilim Dalı, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum \_\_\_\_\_

**Üye:** Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ

Anabilim Dalı, Üniversite Adı: Sosyoloji Anabilim Dalı, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum \_\_\_\_\_

Tez Savunma Tarihi: 17/06/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....  
Prof. Dr. Figen ZAİF  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## **ETİK BEYAN**

Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

**Ali TANRIVERDİ**

**27/06/2019**

ADIYAMAN ALEVİ KÖYLERİNDE YAŞANAN SOSYAL DEĞİŞİM ÜZERİNE NİTEL BİR  
ARAŞTIRMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİ TANRIVERDİ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Haziran 2019

ÖZET

Sosyal bir varlık olan insanoğlu, içinde bulunduğu sosyal çevrede, tarih boyunca kimliğini oluştururken ortaya koyduğu değerler incelendiği zaman, karşımıza en geniş anlamıyla kültür onun içini dolduran gelenek ve onu da kapsayan inanç, örf, adet ve bir dizi ritüel gelir. Tüm bu değerler üzerinden kendini tanımlayan toplumlar, tarih boyunca özgünlüklerini korumak adına kapalı cemaat yaşamı sürdürmüşlerdir. Bu bütünlük içinde özgün değerleriyle yaşayabilmiş bir örnek toplum ise şüphesiz Anadolu Alevi toplumu olmuştur. Fakat dünya toplumlarını etkileyen modernleşme rüzgârları, Alevi toplumunu da etkilemeden geçmemiştir. Alevi toplumun değerleri üzerinden kent kültürün ve modernleşmenin oluşturduğu değişim parametreleri, birçok sosyal bilimci tarafından ele alınmıştır. Fakat günümüzdeki modern gelişmeler, Alevi kırsalı üzerinde nasıl bir değişim oluşturduğu, sosyal bilimlerce yeterince çalışılmamıştır. İşte bu çalışmanın temel amacı, modern gelişmelerin Adıyaman Alevileri özelinde geleneği temsilen dağlık kırsalı ve modernleşmenin değişim etkisine örnek olarak da ovalık kırsalı şeklinde iki bölgede nasıl hissedildiği ve temel değerleri üzerinde nasıl bir değişim oluşturduğunu sorgulamaya yönelik olmuştur. Araştırma alanı, Merkez ilçeye bağlı dağlık kırsaldan dört köy(Akçalı, Yazıbaşı, Yedioluk, Kozan) ve ovalık kırsaldan dört köy(Karakoç, Kızılcahöyük, Yarmakaya, Börgenek) olmak üzere şehir merkezine paralel olacak şekilde toplamda sekiz köy ele alınmıştır. Her bir köyde saha gözlemleri ve bölgeye dair arşiv taraması haricinde toplamda elli kişi ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın amacına yönelik toplanan görgül veriler ve saha gözlemleri yorumlanarak belirli temalar altında metin içinde sunulmuştur. Sonuç itibarıyla gelenek ve modernlik arasında dağlık Alevi kırsalı ovalık Alevi kırsalına nazaran daha muhafazakâr veya geleneksel bir toplum modeli sunarken ovalık Alevi kırsalı ise modernleşmenin etkisinde kalarak kültürel, sosyal ve iktisadi olarak her alanda değişmekte ve seküler bir yönelim içinde olduğu anlaşılmıştır.

Bilim Kodu : 31001  
Anahtar Kelimeler : Alevilik, Modernleşme, Değişim, Gelenek, Adıyaman, Köy  
Sayfa Adedi : 219  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Serdar Sağlam



A QUALITATIVE STUDY ON SOCIAL CHANGE IN ADIYAMAN ALEVI VILLAGES  
(MASTER'S THESIS)

ALİ TANRIVERDİ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

June 2019

ABSTRACT

---

When a human being, a social being, examines the values that she creates while forming her identity in the social environment in which she is located, in the broadest sense culture comes into her and her beliefs, customs and a set of ritual, including it. The societies that define themselves through all these values have maintained a closed community life in order to preserve their originality throughout history. An exemplary society that has been able to live with its original values in this unity is undoubtedly the Anatolian Alevi community. However, the winds of modernization affecting the world societies did not pass without affecting the Alevi community. The parameters of change created by the urban culture and modernization through the values of the Alevi society were taken up by many social scientists. But today's modern developments, the change in the Alevi rural, social sciences are not sufficiently studied. The main aim of this study is to question how the modern developments in mountainous countryside representing the tradition in Adiyaman Alevis and how the modernization is felt in two regions as an example of the change effect and in the lowland countryside. The research area consists of a total of eight villages parallel to the city center, four villages in the mountainous countryside of the central district and four villages in the plain of the plain. In each village, semi-structured in-depth interviews were conducted with a total of fifty people, except for field observations and archival review of the area. The empirical data and field observations collected for the purpose of the study are interpreted and presented in the text under certain themes. As a result, between the tradition and modernity, the mountainous Alevi countryside presents a more conservative or traditional model of society compared to the lowland Alevi countryside, while the plains of the Alevi countryside are influenced by modernization and are culturally, socially and economically changing and rational tendency is observed in all areas.

Science Code : 31001  
Key Words : Alevism, Modernization, Change, Tradition, Adiyaman, Village  
Page Number : 219  
Supervisor : Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

## TEŞEKKÜR

---

“Adıyaman Alevi Köylerin Değişim ve Dönüşümü  zerine Nitel Bir alıŐma” adlı bu çalışma boyunca değerli yardım ve katkılarıyla beni yönlendiren, kıymetli tecrübelerinden faydalandığım ve söz konusu çalışma boyunca göstermiş olduğu sabır, kolaylık ve zaman için danıŐmanım Prof. Dr. Serdar SAğLAM’a maddi ve manevi teŐekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalıŐmamla ilgili veri toplama sürecinde Adıyaman dağlık kırsalında karŐılaŐtıęım zorluklara karşı yardımcı olan Yedioluk, Yazıbaşı, Akçalı ve Kozan köylerinde ikamet eden sıcak insanların misafirperverliği, göstermiş oldukları izzet ve ikramları için minnettarım. Tüm eğitim hayatım boyunca beni yalnız bırakmayan, maddi ve manevi her daim desteğini arkamda hissettiğim çok değerli aileme ve bana akademik hayatı sevdiren, bu ilim-irfan yolunda manevi bir rehber olarak gördüğüm, her zaman danıŐtıęım ve engin bilgilerinden yararlandığım Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ hocama ayrıca teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
TABLOLARIN LİSTESİ.....	xi
ŞEKİLLERİN LİSTESİ.....	xii
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ .....	1
1. ARAŞTIRMANIN METODU VE TEKNİKLER.....	5
1.1. Konu .....	5
1.2. Amaç .....	6
1.3. Önem .....	6
1.4. Araştırma Soruları .....	7
1.5. Kuramsal Çerçeve .....	8
1.6. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	8
1.7. Veri Toplama Tekniği .....	8
1.8. Verilerin Analizi.....	9
1.9. Araştırma Alanın Sosyal Yapısı .....	9
1.9.1. Kuzey Dağlık Alevi Köyleri .....	9
1.9.2. Güney Ovalık Alevi Köyleri .....	12
2. SOSYAL DEĞİŞME VE MODERNLEŞME .....	15
2.1. Değişim Olgusu ve Sosyal Değişim .....	15
2.2. Modernite, Modernizm ve Modernleşme.....	20
2.3. Modernleşme-Sekülerleşme ve Alevilik .....	25
2.3.1. Rönesans .....	27
2.3.2. Reformasyon .....	28
2.3.3. Mutlak Monarşilerin Ortaya Çıkışı.....	29

2.3.4. Bilimsel Devrim.....	31
2.3.5. Aydınlanma Çağı .....	32
2.3.6. Endüstriyel Kapitalizm .....	34
2.3.7. Kentleşme .....	35
2.3.8. Modernleşme Sürecinde Alevilik .....	36
3. ALEVİLİKLE İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR.....	43
3.1. Ocak Sistemi.....	43
3.2. Dedelik Kurumu .....	46
3.3. Musahiplik Kurumu .....	48
3.4. Düşkünlük Kurumu .....	50
3.5. Cem Erkânı-Semah.....	52
3.6. Mürşit-Pir Talip İlişkisi .....	55
4.ALEVİLİĞİN TANIMI VE BÖLGE ALEVİLİĞİ.....	59
4.1. Alevilik Kavramı.....	59
4.2. Adıyaman Yöresi Tarihçesi.....	62
4.3. Adıyaman Yöresi Aleviliği .....	66
4.3.1. Merkez İlçesi.....	68
4.3.2. Besni İlçesi.....	69
4.3.3. Çelikhan İlçesi .....	70
4.3.4. Gölbaşı İlçesi .....	72
4.3.5. Kâhta İlçesi .....	72
4.3.6. Tut İlçesi .....	74
4.4. Adıyaman Yöresi Aşiretler.....	74
4.4.1. Kavi Aşireti.....	76
4.4.2. Hıdırsorani(Hıdırsor) Aşireti .....	78
5. BULGULAR, TAHLİL VE TARTIŞMA.....	81
5.1. Kuzey Dağlık Alevi Kırsalına Ait Değer Yargılar ve Muhafazası .....	81

5.2. Dağ Kırsalın Mevcut Dini İnanç ve Değer Algısı.....	82
5.2.1. Dağlık Yörede Cem Erkânı ve İcrası.....	83
5.2.2. Dağlık Yörede Musahiplik Kurumun Varlığı ve İcrası.....	85
5.2.3. Dağlık Yörede Hızır Kültü.....	87
5.2.4. Dağlık Yörede Hz. Ali Tasavvuru.....	89
5.2.5. Dağlık Yörede Düşkünlük Kurumun Varlığı ve İcrası.....	95
5.2.6. Dağlık Yörede Atatürk Algısı.....	97
5.2.7. Dağlık Yörede Doğa Olaylarına Yüklenen Anlamlar.....	100
5.2.8. Dağlık Yörede Ad Verme Geleneği.....	105
5.2.9. Dağlık Yörede Kutsal Mekânlar.....	108
5.2.10. Dağlık Yörede Aktarılan Bilgilerin Temel Kaynağı.....	112
5.2.11. Dağlık Yörenin Mevcut İnanç Felsefesi.....	115
5.2.12. Dağlık Yörede Kırklar Meclisi ve Miraç Anlatısı.....	120
5.2.13. Dağlık Yörede Dini Nikâh.....	123
5.2.14. Dağlık Yöreeye Ait Aziz Dede(Ap Aziz) Türbesi ve Memoratları.....	125
5.3. Ovalık Alevi Kırsalında Değişim ve Değer Yargılarına Yönelik Parametreler.....	129
5.4. Güney Ovalık Alevi Kırsalında Mevcut Değişim Eksenini.....	131
5.4.1. Ovalık Kırsalda Cem Erkânı.....	131
5.4.2. Ovalık Kırsalda Musahiplik Kurumun Varlığı.....	134
5.4.3. Ovalık Kırsalda Aşure Geleneği.....	137
5.4.4. Ovalık Kırsalda Düğün Geleneği.....	140
5.4.5. Ovalık Kırsalda Niyazlık(çıralık) Geleneği.....	145
5.4.6. Ovalık Kırsalda Ulaşım ve İletişim.....	149
5.4.7. Ovalık Kırsalda Ad Verme Geleneği.....	153
5.4.8. Ovalık Kırsalda Düşkünlük Kurumun Varlığı.....	157
5.4.9. Ovalık Kırsalın Şehir Merkezi ve Dede ile İrtibat Sıklığı.....	160
5.4.10. Ovalık Kırsalda İmece Usulü ve Son Durum.....	165

5.4.11. Ovalık Kırsalda Doğa Olaylarına Yaklaşım Biçimi .....	169
5.4.12. Ovalık Kırsalda Dini Nikâh .....	172
5.4.13. Ovalık Kırsalda Hayvancılık.....	173
5.4.14. Ovalık Alevi Kırsalında Atatürk Algısı .....	177
5.4.15. Birincil İlişki Biçimi ve Ritüellerde Deformasyon.....	180
SONUÇ.....	187
KAYNAKÇA.....	199
EKLER.....	209



## TABLULARIN LİSTESİ

Tablo 1.1. Araştırma alanın demografik yapısı(tük).....	11
Tablo 1.2. Araştırma alanın demografik yapısı(tük).....	13
Tablo 4.3. Merkez ilçedeki Alevi yerleşim yerleri .....	69
Tablo 4.4. Besni ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri.....	70
Tablo 4.5. Çelikhan ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri .....	71
Tablo 4.6. Gölbaşı ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri .....	72
Tablo 4.7. Kâhta ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri .....	73
Tablo 4.8. Tut ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri .....	74
Tablo 5.9. Türkiye’de yıllara göre hayvan sayıları.....	176

## ŞEKİLLERİN LİSTESİ

---

Şekil 1.1. Adıyaman merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık alevi köyler .....	10
Şekil 1.2. Adıyaman merkez ilçesine bağlı güney ovalık alevi köyler .....	12
Şekil 4.3. Adıyaman ili'nin 1519-1563'de idari taksimatı .....	64
Şekil 4.4. Adıyaman merkez dağlık(kırmızı) ve ovalık(sarı) alevi köyler .....	66
Şekil 4.5. Adıyaman merkez'inden güncel bir görünüm .....	67





## KISALTMALAR

---

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

### Kısaltmalar

### Açıklamalar

<b>ATASE.</b>	Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt
<b>AKT.</b>	Aktaran
<b>BOA.</b>	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
<b>C.</b>	Cilt
<b>ÇEV.</b>	Çeviri
<b>HZ.</b>	Hazretleri
<b>H.</b>	Hicri
<b>KM.</b>	Kilometre
<b>MS.</b>	Milattan Sonra
<b>MÖ.</b>	Milattan Önce
<b>TÜİK.</b>	Türkiye İstatistik Kurumu
<b>TL</b>	Türk Lirası
<b>TV.</b>	Televizyon
<b>VB.</b>	Ve benzeri
<b>VD.</b>	Ve diğerleri
<b>VS.</b>	Vesaire

## GİRİŞ

Geçmişten günümüze birçok bilimsel mecrada değişim konusunun ele alındığı malumunuzdur. Bazen değişimin spesifik bir konusu bazen de daha geniş bir olgu olarak ele alınmış ve daima aktüelliğini korumakla birlikte bilimsel yazınlara konu olmaktadır. Gerek değişimi tetikleyen unsurlar gerekse değişimin tetiklediği unsurlar olsun, neticede karşılıklı bir etki olduğu gibi zıt yönden bir tepkiyi de oluşturmaktadır. Sosyoloji açısından teknolojik alanda meydana gelen bir gelişim, geliştiği sosyal ortamın arz-talep ilişkisi çerçevesinde ve bulunduğu sosyal dinamizmin getirdiği eylemsel güç istenci üzerine o gelişimi gösterir. Bu süreçte bir etki olduğu gibi bir sonraki gelişim içinde bir tepki doğurmasıyla bir değişim gerçekleşir. Bu değişim ve dönüşüm sürecinde yeni olan, eski olanın yerini alırken bir dizi alışkanlığı beraberinde götürdüğü gibi bir o kadar alışkanlık olacak yeni davranış biçimlerini de yeni toplumsal kodlarıyla birlikte yerleştirmektedir. İşte günümüz küresel dünyasında bu döngü kaçınılmaz olmakla birlikte bu döngünün içinde yer alan bizler, değişmekte ve dönüşmekteyiz. Toplumlar, kültürler, yaşam tarzları özellikle zevk ve eğlence alışkanlıkları bu süreçten etkilenmekte ve biçimler değiştirerek mevcut yeni duruma ayak uydurmaktadırlar. Özellikle bu minvalde kültürel alanda gerçekleşen değişim, homojenlikten heterojen bir alana doğru evirildiği görülmekte(şeyleşme, nesnelleşme, yabancılaşma) ve yeni olanla yeni boyutlar kazanmaktadır.

Öte yandan bu evirmeye karşılık değişime direnen alanlar da vardır. Bunlar, toplumsal ve kültürel temelde geleneksel kodları koruyan cemaat ilişkilerinin kuvvetli olduğu kırsal yerleşimlerdir. Bu alanlar tamamen değişime kapalı olmayan ama çevresine nazaran geleneksel olanı koruyan ve devamlılığı sağlamaya çalışan yerlerdir. Bu alanlar bulunduğu zaman dilimi içinde barındırdığı toplumların, değişim ve modernleşme ölçütüne nazaran daha korumacı mahalli yerleşimlerdir. Bu alanlar, çevresinin gösterdiği seküler davranış ve inanç biçimleri açısından değerlendirildiği zaman geleneksel kodlarını koruyan, kültürel anlamda homojen, değişime direnen ve muhafazakâr olarak ifade edebileceğimiz grup aidiyetin yüksek olduğu toplumsal yerlerdir. Bu alanlara örnek olarak Adıyaman şehir merkezine bağlı kuzey dağlık Alevi köyleri ve kırsal alanları örnek verilebilir. Fakat bu duruma karşın değişime açık olan güney ovalık Alevi kırsalı ise tam tersine bir durum teşkil etmektedir. Ovalık Alevi kırsalında yaklaşık son 10-15 yıldır klasik kırsal anlayışın gösterdiği hareketlenmenin dışında olan bir süreci yaşamaktadır. Bu hareketlenme, yöre kültürü üzerinde ciddi bir değişim gerçekleştirdiği gibi gündelik sosyal ilişki ve akışı önemli ölçüde belirlemektedir.

Değişim, sosyal değişim, kültürel değişim, sosyo-kültürel değişim ve modernleşme gibi kavramların izah ettiği sosyal, ekonomik ve kültürel süreç; 21.yy. modern dünyasında hayatımızın her aşamasında etkileri ile karşılaşmak kaçınılmaz hale gelmiştir. Tarihsel temelde bu olgular, birçok ulus ve toplumları etkilemiş, etkiliyor ve etkilemeye devam edeceği gözükmektedir. Bu kavramların barındırdıkları dinamik temeller tam olarak anlaşılmadığı takdirde bu çalışmanın anlaşılması güç olacaktır. Bilimsel olarak bu kavramlar çerçevesinde, akademi dünyası ve özellikle sosyal bilimler alanı birçok çalışma gerçekleştirmiş ve gerçekleştirmeye devam etmektedir. Nitekim bu çalışmalar, küresel çağımızda hızlı gerçekleşen değişim rüzgârları karşısında sürekli eksik kalmakta ve güncellenme ihtiyacı hissetmektedir. Bu anlamda, kültürel ve sosyal açıdan bu değişim rüzgârlarına karşı geleneksel kodlarını korumaya çalışan kırsal toplumlar da tıpkı kentler gibi etkilenmeye ve değişmeye başladılar. Sosyolojik olarak bu değişim, elbette kaçınılmazdır, ancak modernleşmeye ve sosyal değişmeye direnen bölgeler kısmen de olsa kültürel ve geleneksel yaşam tarzını korumaya çalışmakta ve direnmektedirler. Yani konumlandırma açısından aynı coğrafyayı paylaşan kırsal alanlar arasında değişim ve dönüşüm kıyaslandığında aralarında belirgin toplumsal, kültürel farklar olabilmekte ve direnmeye yenik düşebilmektedirler.

Kırsal alana dönük bu hareketlenme yeni olduğu için pek az araştırmacının dikkatini çekmektedir. Bu sebepten kırsal bölgelerin gelenek ve modernlik anlamda sosyal değişim ve dönüşümlerini konu alan çok az yazınsal akademik çalışma mevcuttur. Mevcut çalışmalar da, araştırılan alan bakımından o bölgeyi ilgilendirdiği için Anadolu'nun diğer kültürel ve coğrafik alanlarına inilememiş ve son gelişmelere dönük sosyal süreç araştırılmayı beklemektedir. Bu anlamda Adıyaman özelinde bir eksikliğin giderilmesi için tarafımızca farklı bir çerçevede hem dini bir inancın sistemi olan hem de aktüel olarak bir Türkiye gerçeği olan Aleviliğin sosyal değişim ve modernleşme sürecini ele alınmasını gerekliliğinin, akademik anlamda bir nebze de olsa bu boşluğu doldurabileceği ve yeni çalışmalara teşvik edeceği kanısına varılmıştır. Özellikle genel anlamda Alevilik, dar anlamda Adıyaman'ın kırsal Aleviliği; bölgesel çerçevede seküler, modern, kültürel, sosyal ve dini yapıların değişimi açısından ele alınması ve bilimsel literatüre yeni bir alan açacağı umudu ile böyle bir adım atılmıştır. Kırsal olanın modernleşmesi, geleneksel olanın direnmesi çerçevesinde Aleviliğin nasıl bir yerde konumlandırıldığı ve bu sürece inanç sistemin getirdiği etki ve tepkiler Adıyaman'ın merkez ilçesine bağlı sekiz Alevi köyü üzerinden yöresel tetkikler yapıp nirengisel olarak analiz edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın önemi noktasında ise akademi dünyasında değişim, sosyal değişim, kültürel değişim ve sosyokültürel değişim kavramları ve konuları çerçevesinde Alevilik üzerine belli yazınsal çalışmalar olsa da bu çalışmaların kırsal alanla ilgili tarafı, kentlerdeki hızlı değişimin daha çok konu alınması nedeni ile pek dikkate alınıp işlenmediği görülmüştür. Bu anlamda çalışmamız Alevi yazınındaki bu boşluğu doldurması ve Adıyaman Alevi kırsalın güncel değişim ve dönüşümün izahına yönelik sosyolojik bir katkı sağlanması açısından önemlidir. Buna mütevellit genel olarak Adıyaman merkezine bağlı Alevi köylerin toplumsal olarak sosyal değişim ve dönüşümlerini ele alınması bakımından bir ilk olacağı gibi bölgenin azınlık olanın farklı tarafı da bu vesileye işlenmiş olacaktır.

Çalışmanın kuramsal çerçevesini değişim, sosyal değişim, kültürel değişim, sosyokültürel değişim, modernleşme ve sekülerleşme gibi kavramların klasik-çağdaş paradigmasını ve parametrelerini içermektedir. Başta modernleşme hareketinin Türkiye ayağı olmak üzere Türkiye'deki Alevi kitlenin üzerinde yarattığı durum ve günümüzde Adıyaman bölgesindeki kırsal Aleviliğin bu etkiye karşı direnme ve ayak uydurması şeklindeki karşılaştırmalı bir alan çalışması, söz konusu kavramların içerdiği sosyolojik olgular üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Araştırma alanı Adıyaman şehir merkezine bağlı sekiz köy üzerinden yürütülmüştür. Kuzey dağlık alanda dört köy ve güney ovalık alanda dört köy olmak üzere sekiz köy belli ölçütler çerçevesinde seçilip araştırma kapsamına alınmıştır. Ele alınan sekiz köy, Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde olup şehir merkezine paralel olacak şekilde seçilmiştir. Araştırma kapsamına alınan güney ovalık Alevi köyleri sırası ile Börgenek, Kızılcahöyük, Yarmakaya ve Karakoç köyleridir. Kuzey dağlık Alevi köyleri ise sırası ile Akçalı, Yazıbaşı, Yedioluk, ve Kozan adlı köyler olmuştur.

Çalışmada elde edilen veriler, araştırma kapsamına alınmış sekiz köy üzerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, gözlem ve literatür taraması ile toplanmıştır. Sosyal Bilimlerin öngördüğü nitel veri toplama tekniği kullanılmış olup nicel veri toplama tekniği olarak bölgenin iktisadi ve demografik yapısını işleyen önceki çalışmalar ve Türkiye İstatistik Kurumundan yararlanılmıştır. Araştırma kapsamına alınan sekiz köy üzerinden elde edilen veriler; değişim, sosyal değişim, kültürel değişim, modernleşme ve onun doğurduğu seküler ve rasyonel gibi kavramları çerçevesinde nirengisel bir perspektiften analiz edilip yorumlanmıştır. Yorumlanan veriler bilgisayar ortamına aktarıldıktan sonra belirli başlık ve alt temalar altında tasnif edilerek sunulmuştur.



## 1. ARAŞTIRMANIN METODU VE TEKNİKLER

### 1.1. Konu

Değişim, sosyal değişim, kültürel değişim, sosyokültürel değişim ve modernleşme gibi kavramlar, günümüzde hayatımızın her aşamasına dokunmakta ve gündelik yaşamımızı yeniden tasarlamaktadır. Tarihsel temelde bu olgular, birçok ulus ve toplumları etkilemiş, etkiliyor ve etkilemeye devam edeceği anlaşılmaktadır. Bu kavramlar tam olarak anlaşılmadığı takdirde bu çalışmanın anlaşılması güç olacaktır. Bilimsel olarak, bu kavramlar çerçevesinde akademi dünyası ve özellikle sosyal bilimler alanı birçok çalışma gerçekleştirmiştir. Nitekim bu çalışmalar, küresel çağımızda bu kadar hızlı gerçekleşen değişimin rüzgârları karşısında sürekli eksik kalmıştır. Özellikle kültürel anlamda bu değişim rüzgârına karşı, geleneksel kodlarını korumaya çalışan kırsal toplumlar da tıpkı kentler gibi etkilenmeye ve değişmeye başlamışlardır. Sosyolojik olarak bu değişim, elbette kaçınılmazdır ancak modernleşmeye ve sosyal değişmeye direnen bölgeler kısmen de olsa kültürel ve geleneksel yaşam tarzını korumaya çalışmakta ve direnmektedirler. Konumlandırma açısından aynı coğrafyayı paylaşan kırsal alanlar arasında gerçekleşen değişim ve dönüşüm kıyaslandığında aralarında anlamsal ve ilişkisel bir dizi farklılık olabilmektedir.

Kırsal bölgelerin gelenek ve modernleşme açısından sosyal değişim ve dönüşümlerini konu alan çok az yazınsal akademik çalışma mevcuttur. Mevcut çalışmalar da, araştırılan alan bakımından o bölgeyi ilgilendirdiği için Anadolu'nun diğer kültürel ve coğrafik alanlarına inilememiştir. Bu anlamda bir eksikliğin giderilmesi için, tarafımızca bu çalışma farklı bir çerçevede hem dini bir inancın sistemi olan hem de aktüel olarak bir Türkiye gerçeği olan Aleviliğin ve Adıyaman kırsal Aleviliğinin sosyal değişim ve modernleşme sürecini ele alınmasını gerekliliğini, akademik anlamda bir nebze de olsa bu boşluğu doldurabileceği ve yeni çalışmalara teşvik edeceği kanısına varılmıştır. Özellikle genel anlamda Alevilik spesifik anlamda Adıyaman'ın kırsal Aleviliğini; modern, kültürel, sosyal ve dini yapıların değişimi açısından ele alınması ve bilimsel literatüre de yeni bir alan açacağı umudu ile böyle bir adım atılmıştır. Kırsal olanın modernleşmesi, geleneksel olanın direnmesi çerçevesinde bölgedeki Aleviliğinin nasıl bir yerde konumlandırıldığı ve bu sürece inanç sisteminin getirdiği etki-tepki ve değişim eksenli bir ölçütün sonuçlarını sekiz Alevi köyü üzerinden tespit edilip analiz edilmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

Alevi inanç sisteminin kavramsal çerçevesi ve bu kavramların gelenek içinde ritüellerin icra edilişi aşamasında nasıl bir anlama kavuştuğu hususunda bir izaha gidilmeden, doğrudan

sosyal değişim ve seküler gibi konuları açıklamaya gitmek, çalışmanın bilimsel anlamda anlaşılması önünde bir engel teşkil edeceği düşünceindedir. Metodolojik olarak bir konunun kavramsal çerçevesi açıklanmadan bilimsel saptamalara gitmek o çalışmanın eksik bir taraflar doğuracağı muhakkaktır.

Çalışmamız Aleviliğin geleneksel açıdan sosyal değişim ve dönüşümünü konu aldığı için öncelikle geleneği temsil eden anahtar kavramların açıklanmasına gidilmesi, tespit edilen farklılıkların ve değişimlerin anlamlandırılması açısından önemlidir. Bu kavramlar genel çerçeve itibari ile musahiplik, Alevilik, dedelik, düşkünlük, ocak, mürşit-pir-rehber, cem ve semah gibi Aleviliğin temel inanç kurumlarını oluşturan kavramlardır.

### **1.2. Amaç**

Bu alışmada Adıyaman şehir merkezine bağlı kuzey konumundaki dağlık Alevi köyleri ile güney konumundaki ovalık Alevi köylerin sosyal değişim ve dönüşümlerini Alevi inanç sistemin getirdiği gelenekler çerçevesinde karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilip çözümlenmiştir. Bundan mütevellit yapılan tespitler üzerinden yorumlanmıştır. Alevilikle ilgili yazınsal çalışmalarda değişim, kültürel değişim, sosyal değişim, sekülerleşme ve modernleşme kavramları üzerinden Alevilik konusu işlenmiş olsa da kırsal bölgelerde gerçekleşen değişim-dönüşüm ve modernleşme izdüşümleri çerçevesinde geleneğin günümüzde tartışmalı olan sürdürülebilirliğine, sosyolojinin penceresinden inilmediği, yazınsal taramalardan tespit edilmiştir. İşte bu anlamda bilimsel yazın açıdan bu boşluğu doldurmak ve makro-mikro açıdan inanç eksenli kırsal Alevi toplulukların değişim ve dönüşümüne yazınsal açıdan yeni bir epistemik alan açmak gayesinde olmuştur.

### **1.3. Önem**

Globalleşme ile birlikte sınırların kalktığı ve popüler olanın kendine bu kadar kolay yer bulduğu küresel dünyamızda her şey değişmekte ve dönüşmektedir. Bizleri biz yapan değerlerimiz, inançlarımız kısacası kültürümüz bu süreçten ciddi anlamda etkilenmektedir. Bu etkilenme ile birlikte yeni ilişki tipleri, zevk anlayışımız, dünya görüşümüz ve sosyal hayatımız bu süreçte yeni biçimlere kavuşarak yeniden tasarlanmaktadır. Doğal olarak bu gelişmeler de bizi ve toplumumuzu yakından ilgilendirmektedir. İşte bu anlamda modernleşme, sosyal değişim ve kültürel değişim kavramları çerçevesinde Adıyaman kırsal Alevi toplumun yeni toplumsal ilişki biçimleri ve toplumsal yapılarını değişim ekseninde karşılaştırmalı olarak tespit etmeyi gerekli kılmıştır. Akademi dünyasında değişim konusu, sosyal değişim, kültürel değişim ve sosyokültürel değişim kavramları çerçevesinde Alevilik

üzerine belli yazınsal çalışmalar olsa da bu çalışmaların kırsal alanla ilgili tarafı kentlerdeki hızlı değişim ve dönüşüm nedeni ile pek dikkate alınıp işlenmemiştir. Bu anlamda çalışmamız Alevi yazınındaki bu boşluğu doldurması ve Adıyaman Alevi kırsalın değişim ve dönüşümüne sosyolojik bir katkı sağlanması açısından önemlidir. Bundan mütevellit Adıyaman merkez ilçesine bağlı sekiz Alevi köyün, sosyal değişimin temel yönleriyle ele alınması bakımından bir ilk olacağı gibi bölgenin azınlık(terminolojideki siyasi karşılık değil inanç grubu açısından) olanın farklı tarafı da nirengisel olarak sunulmuş olması çalışmayı önemli kılmıştır.

#### 1.4. Araştırma Soruları

Bu tez çalışması Adıyaman özelinde ele aldığı örneklem ve araştırma konusu itibariyle aşağıdaki temel araştırma sorularından hareket etmiştir.

1. Adıyaman'da kuzey ve güney Alevi köyleri sosyal ve kültürel değişim olgusundan nasıl etkilenmektedirler?
2. Kuzey dağlık Alevi köyleri, güney ovalık Alevi köyelerine göre geleneksel olanı daha yoğun mu yaşamaktadırlar?
3. Kuzey dağlık Alevi köyleri güney ovalık Alevi köyelerine oranla daha mı muhafazakâr ve gelenekseldirler?
4. Alevilik inancı, ovalık Alevi köyelerinde daha teorik olarak ele alınırken kuzey dağlık Alevi köyelerinde daha çok ritüellere mi kıymet verilmektedir?
5. Güney ovalık Alevi köyleri kentleşme, modernleşme ve sekülerleşmenin etkisine tepki göstermez iken kuzey dağlık Alevi köyleri bu değişim ve dönüşüme karşı direnmektedirler mi?
6. Güney ovalık Alevi köyelerinde bireyselleşme artmakta iken kuzey dağlık Alevi kırsalında toplumsal ilişkilerin hâkim olduğu homojen bir kültür ve feodal bir anlayış devam mı etmektedir?
7. İki bölge arasında inanç geleneği içerisinde, pir-talip(*Dede-Talip*) ilişkisinin mesafesi veya ölçütü birbirlerine kıyasla yoğunluk açısından nasıl bir farklılık göstermektedir?
8. Araştırma kapsamına alınan iki bölge için sosyal değişimin ölçütü farklı mıdır?
9. Kırsal iki yöre için farklı olanın temel sebebi olarak coğrafya(jeolojik yapı), kapitalizm(pazar-ev ekonomisi), ulaşım(şehir ile olan irtibat sıklığı), kentleşme(kenttin yayılma yönü ve etkisi), gelişmişlik(internet-teknoloji),



eğitim(resmi-laik eğitim), sağlık(geleneksel-modern tıp) ve üretim(geleneksel-modern araçlar) gibi ana temaların etkisi nedir?

### **1.5. Kuramsal Çerçeve**

Çalışmanın kuramsal çerçevesini modernleşme ve seküllerleşme kavramların klasik ve çağdaş paradigmaları oluşturmaktadır. Aleviliğin özellikle 1950 yılından sonra bir modernleşme hareketi olarak kamusal alana çıkışı, artan kırdan kentte göç ile birlikte var olma mücadele süreci, onları zorlu bir uyum sürecine sokmuştur. Kent ortamındaki dinamik hareketlenmeden etkilenmek elbette ki kaçınılmazdır. Ama günümüz küresel ve bilgi çağında hemen hemen aynı hareketlenmeye maruz kalan kırsal alan da söz konusudur. Bu anlamda başta modernleşme hareketinin Türkiye ayağı olmak üzere Türkiye'deki Alevi kitlenin üzerinde yarattığı durum ve günümüzde Adıyaman bölgesindeki kırsal Aleviliğin bu etkiye karşı direnme ve uyum süreci şeklinde karşılaştırmalı bir alan çalışmasını, bu kavramların ortaya koymuş oldukları klasik ve çağdaş kuramlarla aydınlatılmaya çalışılmıştır.

### **1.6. Kapsam ve Sınırlılıklar**

Araştırma alanı Adıyaman şehir merkezine bağlı sekiz köy üzerinden yürütülmüştür. Kuzey dağlık alanda dört köy ve güney ovalık alanda dört köy olmak üzere sekiz köy belli ölçütler çerçevesinde seçilip araştırma kapsamına alınmıştır. Ele alınan sekiz köy Alevi olup şehir merkezine paralel olacak şekilde seçilmiştir. Araştırma kapsamına alınan güney ovalık Alevi köyleri sırası ile Börgenek, Kızılcahöyük, Karakoç ve Yarmakaya köyleridir. Kuzey dağlık Alevi köyleri ise sırası ile Akçalı, Yazıbaşı, Yedioluk ve Kozan köyleridir. Örnekleme alanının şehir merkezine paralel seçilmesindeki amaç değişimin önemli unsurları olan kent, ulaşım, topoğrafya, feodal tahakküm(dağlık ve ovalık aşiretler)'ün etkilerini görebilmek ve metodolojik olarak alan araştırmasının sınırlılıklarını kolay bir şekilde belirli bir kategori içinde sunabilmektir.

### **1.7. Veri Toplama Tekniği**

Bu tez çalışmasında elde edilen veriler, araştırma kapsamına alınmış sekiz köy üzerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, gözlem ve arşiv tarama teknikleri ile toplanmıştır. Ayrıca ele alınan bölge için ön hazırlık aşamasında yazın çalışması yapılarak daha önce elde edilen bilgi ve verilerden de yararlanılmıştır. Sosyal bilimlerin öngördüğü nitel veri toplama tekniği kullanılmış olup nicel veri toplama tekniği olarak bölgenin iktisadi ve demografik yapısını işleyen önceki çalışmalardan faydalanılmıştır. Gözlem sırasında video kayıt cihazı,

fotoğraf makinası, soru taslakları, doküman ve ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Mülakata başlamadan önce mülakat yapılacak kişilerin izin ve görüşleri alındıktan sonra veriler kullanılmaya başlanmıştır. Kamera ve ses kayıt cihazını kabul etmeyen görüşmecilerin aktardıkları veriler görüşme sırasında not alınıp çalışmaya dâhil edilmiştir. Her bir köyün yılın belirli dönemlerinde uyguladıkları geleneksel ve kutsal dini tören ve ritüellerine katılımcı gözlemci olarak iştirak edilmiş ve geleneğin özgün tarafı kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Öte yandan çalışmada, görüşmecilerin zorunlu talepleri nedeniyle araştırma ve bulgular kısmında sunulmuş olan ifadelerde görüşmecinin kimliğin gizli kalması amacıyla sadece isim ve soyadını kapsayacak baş harfler üzerinden bir tanımlama yapılmıştır. Ayrıca görüşmecilerin yaş, meslek, eğitim durumu, ikametgâhı ve öğrenim durumuna dair özgün bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler çalışmanın sonunda “Ekler” başlığı altında iki tablo şeklinde detaylandırılarak verilmiştir.

### **1.8. Verilerin Analizi**

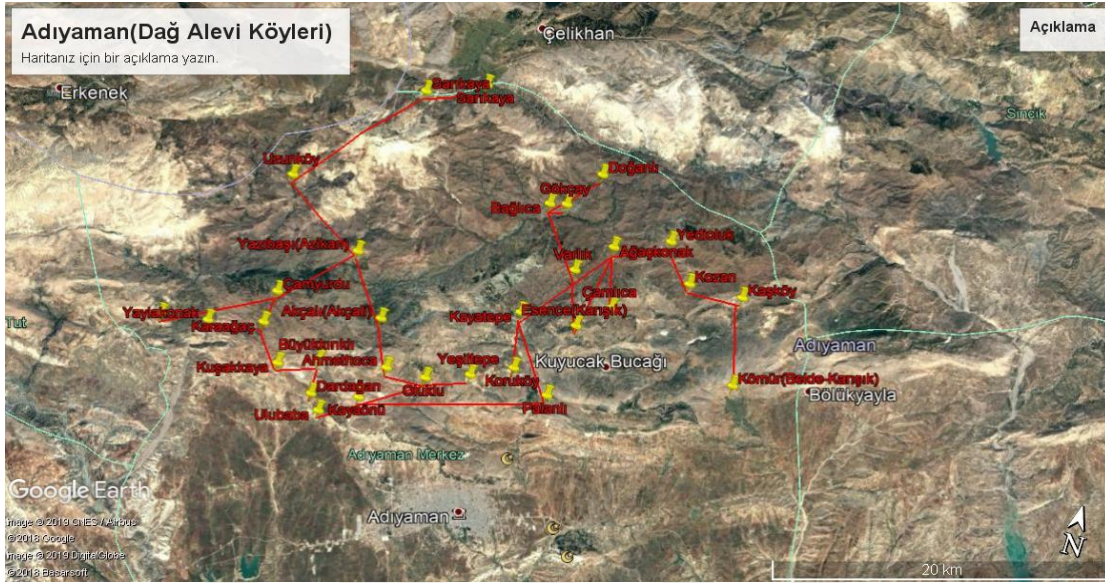
Araştırma kapsamına alınan sekiz köy üzerinden elde edilen veriler; değişim, sosyal değişim, kültürel değişim, modernleşme, sekülerlik gibi kavramlar çerçevesinde kıyaslamalı olarak analiz edilip yorumlanmıştır. Yorumlar veya analizler araştırma örneklemini olarak seçilen kırsalın sahip olduğu inanç, kültür, gelenek, örf-adetleri ve algılarını oluşturan kavramlar ya da kodlar üzerinden gerçekleşmiştir. Daha sonra bu analizler, daha önce aynı minvalde gerçekleştirilmiş olan akademik literatür çalışmaları ve bilimsel kaynakların sunmuş oldukları bilgilerle desteklenmiş ve tartışılmıştır. Araştırma sahası ile ilgili ortaya çıkan değişim tablosu sonuç kısmında değerlendirilmiştir.

### **1.9. Araştırma Alanın Sosyal Yapısı**

#### **1.9.1. Kuzey Dağlık Alevi Köyleri**

“Kuzey dağlık Alevi Köyleri” teması altında araştırma alanına dâhil edilmiş dört köyün belirli özelliklerini açıklamak veya sıralamak yerine genel anlamda Kuzey dağlık Alevi kırsalın fiziki, sosyal, ekonomik ve kültürel yönleri, ortak bir çerçeve içinde sunulmaya çalışılmıştır. Çünkü sahada elde edilen gözlemler neticesinde birbirlerine çok yakın olan bu dağ köylerin ekonomik, sosyal ve kültürel yönleri bakımından birbirlerinden pek farklı olmadıkları yani ortak nitelikler taşıdıkları gözlemlenmiştir. Konumlandırma açısından şehir merkezine yakın dağ eteklerinde bulunan köylerin, dağlarla çevrili köylere nazaran daha çok değişime açık olmasıyla birlikte anlamlı bir fark gözlemlenmiştir. Bu veriler araştırmanın bulguları kısmında daha kapsamlı bir şekilde verilmiştir. Fakat bu tema altında ulaşılmak

istenen asıl amaç, genel olarak teknik bir açıdan araştırma alanına giren saha hakkında zihnimizde tasarlanabilecek bir şablon oluşturabilmek ve bir ön bilgi elde etmeye yöneliktir.



**Şekil 1.1. Adiyaman merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık alevi köyler**

Adiyaman'ın kuzeyi yani Torosların uzantısı Malatya Dağlarında, şehir merkezine paralel ve girift bir biçimde olan Alevi Bektaşî inanç sistemine bağlı Alevi köyleri mevcuttur. Bu köylerin birbirleriyle olan coğrafik temas ve konumlandırması "Şekil 1"de görsel bir şekilde verilmiştir. Kuzey yönünden dağ, yamaç ve eteklerinde yerleşmiş ve köy kurmuş Alevilerin bölgesel anlamda temel geçim kaynaklarının tarımsal açıdan kısmen "tütün" olmakla beraber çoğunluk olarak "hayvancılık" uğraşdır. Geniş otlak ve yaylakların verdiği coğrafi genişlik, bölge halkını hayvancılığa yönlendirmiştir. Fakat fiziksel ve jeolojik bakımından bir hayli engebeli olan dağlık Alevi kırsalı, yer yer bölge halkının yaşam şartlarını da güçleştirmektedir. Adiyaman bölgesi ve ismi ile bütünleşmiş ve yoğun olarak temel geçim kaynağı olan tütün yetiştiriciliği yine dağlık kırsalda, kayalık arazide taşımali hayvansal gübre ve toprak ile açılan küçük ölçekli alanlarda üretilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan kuzeyi dağlık ve güneyi ovalık olan Adiyaman'ın iklimine bakacak olunursa, dağlık kısımda kışların yağışlı ve soğuk, yazların ise sıcak ve kurak geçtiğini söyleyebiliriz. Bölgede yaptığımız tetkikler neticesinde ormanlık arazinin tamamının dağlık bölgede yer aldığı görülmüştür. Diğer yandan söz konusu bölgede ağaç türü olarak dağların yamaçlarında meşe bozuğu konusu ve meşe baltalığı, yükseklerde de çam ağaçların yoğunlukta olduğu gözlemlenmiştir.

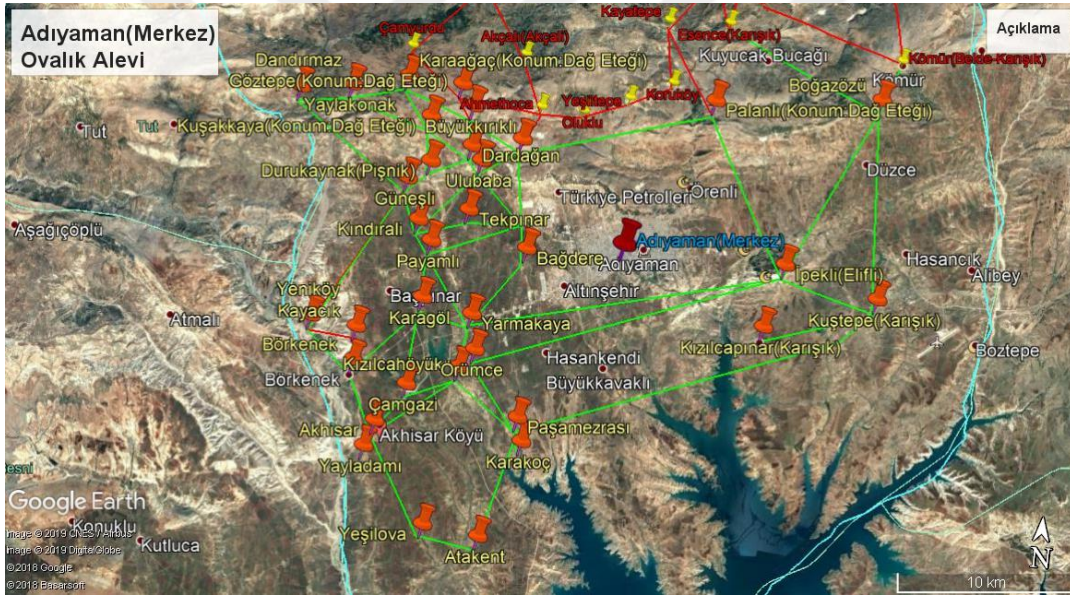
2018	Köy İsmi(Nüfus)	Erkek	Kadın	Toplam
1.	Adıyaman(Merkez/Akçalı Köy.)	120	128	248
2.	Adıyaman(Merkez/Kozan Köy.)	78	66	144
3.	Adıyaman(Merkez/Yazıbaşı Köy.)	243	223	466
4.	Adıyaman(Merkez/Yedioluk Köy.)	95	101	196
		<b>Toplam: 1054</b>		

Tablo 1.1. Araştırma alanın demografik yapısı(tüik)(Kaynak: <http://tuik.gov.tr>)

Adıyaman merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi köylerin coğrafik konumlandırma, yer şekilleri ve ekonomik alanları dışında sosyal, kültürel ve inançsal olarak incelediğimiz zaman; gelenek, görenek, örf ve adetlerin yoğun bir biçimde yaşandığı ve hala geleneksel olanın yoğunluğunu açık bir biçimde hissedildiğini görmek mümkündür. Bölgedeki gözlemlerimiz neticesinde geleneksel tarım, hayvan gücünden yararlanma, ulaşım ve haberleşmedeki modern düzeyin sınırlılığıyla birlikte giyim-kuşamıyla yöresel özgünlüğü taşıyan bir dizi görsel motif sunmaktadır. Bölgede var olan menkıbeler, türbeler, anlatılar, doğaüstü inanışlar, dini ritüeller, kutsal günlerde sergilenen gündelik yaşam ve doğa ile kurulan iletişim biçimi, bize gelenek ve modernlik arasında geleneğin devamını sağlayan bir dizi halk bilimi konusu olacak kültürel unsur veya motifler sunmaktadır. Değişimin ölçütü ve yönü açısından dağlık bölgenin ovalık bölge ile olan karşılaştırmalı alan çözümlemesinde bu kültürel ve sosyal unsurlar somut bir şekilde belirlemektedir. Araştırma alanına dâhil edilen köyler özelinde bölgede yer alan yoğun türbe ve kutsal mekânların aynı şekilde bu köylerde de yer alması ve köylülerin bu kutsal mekânları ikame ettikleri bölgenin koruyucusu olarak görmeleri başta ifade etmiş olduğumuz geleneksel ve mistik dağlık sahanın nasıl bir inanç dünyasına ve tasavvuruna sahip olduğunun anlaşılması açısından önemlidir. Dağlık bölgede ele aldığımız Yedioluk, Kozan, Akçalı ve Yazıbaşı köylerin sahip oldukları değer yargıları üzerinden bölgenin düşünsel dünyasını anlamlandırmak bizlere modernite'nin hâkim olduğu küresel dünyamızda değişimin parametrelerini göstermesi bakımından ve Alevi kırsalın yönelimleri ve eğilimlerin tespiti açısından yardımcı olacaktır. Bu tema altında bölgenin sosyal, ekonomik ve coğrafik olarak kabaca bir görünümün zihindeki tasarımını sunmayı öngördüğü için şimdilik bölgeye dair verilen bu şablon bilgiler yeterli görülmektedir. Araştırma örneklemini olarak seçilen Akçalı, Yazıbaşı, Yedioluk ve Kozan köyleri elde edilen gözlemler ışığında “Araştırma Bulguları” kısmında bölgenin sosyal, coğrafik, kültürel ve inançsal konumu ayrıntılarıyla genişletilerek izah edilmiştir.

## 1.9.2. Güney Ovalık Alevi Köyleri

Ovalık Alevi köyleri başta coğrafik olarak konumlandırmak gerekirse Adıyaman Merkez ilçesine bağlı olarak güney ovalık bir coğrafyada yerleşik bir düzende yapılaşmışlardır. Güney ovalık Alevi kırsalın şehir merkezine olan yakınlığı ve ulaşımdaki kolaylık ve gelişmişlik üzerinde, bölgenin arazi ve yer şekillerin düzlüğü bir avantaj olduğu görülmüştür. Öte yandan gözlemlerimiz neticesinde tarımsal açıdan önem sırasıyla buğday tütün, nohut, mercimek ve pamuk üretimin yoğun olduğu yani hububat merkezli bir üretim görülmektedir. Bir diğer köylerle birlikte araştırma örneğine alınan köylerde yapılan tetkikler neticesinde kısmen kerpiç yapıda ev bulunmakla birlikte büyük ölçüde betonyer ev yapısı hâkimdir. Tüm Alevi köylerinde kanalizasyon, alt yapı, haberleşme, ulaşım ve internet erişiminin olduğu görülmüştür. Bölge'nin şehir etkisinde oluşu ve şehir ile olan irtibat sıklığından kaynaklı modern teknolojik ve eğitim düzeyin yüksek olduğu söylenebilir.



Şekil 1.2. Adıyaman merkez ilçesine bağlı güney ovalık alevi köyler

Adıyaman Merkez ilçesine bağlı güney ovalık yerleşkesi, uydu görüntülerden(Şekil 1.2.) incelendiği zaman, düz bir araziye sahip olması, Atatürk Barajından kısmen(*Yükseltiden kaynaklı pompalı sulama*) faydalanması, şehir merkezine ulaşımın kolay olması, barajda tatlı su balıkçılığı(*Kültür balıkçılığı*) yapılması ve Şanlıurfa'nın bazı ilçelerine feribotla ulaşım sağlanabilmesi gibi avantajlar gözlemlenebilir. Bu avantajlar bölgenin gelişmişlik düzeyini de yakından ilgilendirmekle beraber ekonomik, toplumsal ve kültürel bir dönüşümle de ilişkisi vardır. Öte yandan bölgenin taşlık olmayan yapısı, verimli topraklara sahip olması, "Köy Hizmetleri" adı altında belediyeçilik hizmetlerin kırsal bölgeye kadar inmesi, birçok

kırsal alanın belde belediyeçiliğine dönüşmesi bu dönüşümün parametreleri olarak görülebilir.

2018	Köy İsmi(Nüfus)	Kadın	Erkek	Toplam
1.	Adıyaman(Merkez/Karakoç Köy.)	97	98	195 kişi
2.	Adıyaman(Merkez/Kızılcahöyük Köy.)	142	151	293 kişi
3.	Adıyaman(Merkez/Yarmakaya Köy.)	448	415	863 kişi
4.	Adıyaman(Merkez/Börkenek Köy.)	287	296	583 kişi
		<b>Toplam:</b> 1934kişi		

Tablo 1.2. Araştırma alanının demografik yapısı(tük)(Kaynak:<http://tuik.gov.tr>)

Araştırma örneğine dâhil söz konusu dört köyün Türkiye İstatistik Kurumun 2018 verilerine göre demografik yapısı incelendiğinde toplamda 1934 kişilik bir nüfusa tekabül ettiği görülmektedir. Araştırma örneğinde yer alan köylerin cinsiyet dağılımına göre kadın nüfusu ise son durumda 974 kişi olduğudur. Genel olarak ovalık Alevi köylerin spesifik olarak araştırma örneğinde yer alan Kızılcahöyük, Karakoç, Yarmakaya, ve Börkenek köylerinin inançsal, sosyal ve kültürel yönden modernlik ve gelenek arasında nasıl bir sosyal hareketlilik gösterdikleri hususunda elde edilen saha gözlemleri “Araştırma Bulguları” kısmında ayrıntılarıyla izah edilmiştir. Söz konusu araştırma örneğine dâhil olan bu dört köy, iktisadi ve ekonomik geçim kaynakları açısından incelendiği zaman sonuçları itibariyle bulunduğu ovalık alanda yer alan komşu köyleriyle hemen hemen aynı paralel nitelikler taşıdığı gözlemlenmiştir. Genel anlamda buğday, nohut, pamuk, tütün, karpuz, arpa, mercimek ve son zamanlarda devlet desteği ile açılan üretim çeşidinin yeni bir ürünü olarak nar ve zeytin gibi ürünlerin ön plana çıktığı görülür. Fakat coğrafik şartlar ve sulama güçlükleri neticesinde bu iki alanda pek bir verim elde edildiği söylenemez. Sosyal hareketlilik ve cemiyet hayatı adına incelediğimiz bu dört köyde sosyal mobilite eğilimin kent ve anakent değerleri yönünde olduğu gibi tarım endeksli bir yaşam tarzından kent değerlerini taşıyan ve profesyonel bir zaman dilimini içeren bir belirleyiciliğe doğru yol aldığı anlaşılmıştır. Demografik hareketliliğinin temel sebebine inildiği zaman karşımıza ilk olarak eğitim faktöründen kaynaklı kentlere doğru bir öğrenci hareketliliği ve ev ekonomisinin geçim adına verdiği zorluklardan kaynaklı olarak kısa vadeli il dışı işçi göçlerin olduğu görülür.



## 2. SOSYAL DEĞİŞME VE MODERNLEŞME

### 2.1. Değişim Olgusu ve Sosyal Değişim

Geçmişten günümüze kadar birçok bilimsel mecrada değişim konusunun ele alındığı malumunuzdur. Bazen değişimin spesifik bir konusu bazen de daha geniş bir olgu olarak ele alınmış ve hala aktüelliğini korumakla birlikte bilimsel yazınlara konu olmaktadır. Gerek değişimi tetikleyen unsurlar gerek değişimin tetiklediği unsurlar olsun nihayetinde karşılıklı bir etki-tepki ve çatışmalı bir süreci doğurduğu yadsınamaz.

Değişim olgusu başlı başına sosyolojik bir gerçek olduğu kadar aynı zamanda tarihsel süreç ve coğrafya ile de ilişkilidir. Bu bağlamda “Sosyolojik Teori”nin değişim olgusunu açıklamadaki perspektifin nasıl bir çerçevede ve hangi unsurlar üzerinden olması gerektiğini anlamaya çalışalım.

Sosyolojik teori, sosyal değişmeyi yalnızca bir tanımlayıcı yapı üzerinden izah etmek yerine, sosyal mekanizmaların zaman-uzam ilişkisi üzerinden süreci bireysel eyleyenler, kurumlar ve devletler gibi çeşitli etkenler yoluyla nasıl üretilip tekrardan üretildiğini anlamlandırmaya yönelmelidir. Yani sosyolojik önemli hususlar, olayların zamanı ve uzamıdır. Bu anlamda sosyolojik teori, tarih ile olan bağı göz ardı edilmemeli, benzer şekilde, coğrafyanın hinterlandına giren uzamsal kıstaslar da dikkate alınmalıdır. Daha açıklayıcı bir ifade ile sosyolojik bir teorinin sosyal değişim konusuna yaklaşımı, başta, onun, değişimin mantığında yerleşmiş olan, zaman ve uzam boyutuna nasıl bir tarzda yaklaştığı açısından sorgulanmalıdır(Esgin, 2008: 338). Mesela sosyolojik olarak teknolojik alanda meydana gelen bir gelişim, geliştiği sosyal ortamdan etkilendiği gibi zaman ve uzam bağlamında ayrıca o alanı etkilemektedir. Burada, yine bir etki olduğu gibi bir sonraki gelişim içinde bir tepki doğuracağı muhakkaktır. Buna bağlı olarak bir değişim ve dönüşüm belirli zaman ve geliştiği uzam içinde meydana geldiği görülecektir.

Bu değişim ve dönüşüm sürecinde yeni olan eski olanın yerini alırken bir dizi alışkanlığı da beraberinde götürdüğü gibi bir o kadar alışkanlık olacak yeni davranış tiplerini de kendisi ile birlikte getirmektedir. İşte günümüz küresel dünyasında bu döngü kaçınılmaz olmakla birlikte bu döngünün içinde yer alan bizler değişmekte ve dönüşmekteyiz. Toplumlar, kültürler, yaşam tarzları, zevk ve eğlence alışkanlıkları bu süreçten etkilenmekte ve biçimler değiştirerek mevcut yeni duruma ayak uydurmaktadırlar. Özellikle kültürel alanda gerçekleşen değişim, homojenlikten heterojen bir alana doğru evirilmekte ayrıca yeni olanla yeni boyutlar kazanırken belirsizleşmektedir.



Bu anlamda globalleşmenin yüklendiği ve yaydığı en derin ifade; dünya meselelerinin öngürülemezliği, geniş boyutu ve kontrol dışı yani başına buyruk hareket etmesidir. Jowitt'in deyiimiyle "yeni dünya düzensizliği"nin başka bir adıdır. Küreselleşme olgusundan farklı olarak izah edilemeyecek bu nitelik, küreselleşmeyi, "evrenselleşme" fikrinden, temelden itibaren koparır. Evrenselleşme fikri modern güçlerin zorlukları basit bir şekilde yenebilme kabiliyeti ve rasyonel zekânın arzuların artan ölçütü ve onun oluşturduğu fırtına üzerinde ortaya atılmıştı. Bu kavram yaşadığımız dünyayı eski halinden farklı olarak daha yaşanılabilir bir yer haline getirme amacı güderken değişimi ve iyileşmeyi tüm dünyada türsel boyutta yayma arzusunu ilan ediyordu. Bugünkü söyleme biçimine baktığımızda küreselleşme söyleminde arzu edilen bu özelliklerin hiç birinin kalmadığı görülecektir. Yani yeni terim bugün beklenmedik yeni küresel atıflara vurgu yapmaktadır(Bauman, 2016: 69-70). Yeni küresel dünya düzeni bu anlamda toplumsal ve kültürel olarak yabancılaşma, belirsizleşme ve yozlaşmanın eşliğine gelirken bu aşamada meydana gelen sosyal değişim bozulan dengeden yeni davranış biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Peki, bu süreci tetikleyen unsurların neler olduğuna bakılırsa; birincil unsur olarak teknolojik gelişme karşımıza çıkacaktır. Teknolojik gelişme, kültürlerin ve toplumların evrilmesinde güçlü bir etkisi vardır. Çünkü toplumsal geçişler teknolojik gelişim sıçramaları ile yakından ilişkilidir. İlkel toplumu, tarım toplumu, endüstri toplumu ve nihayetinde bilgi toplumu, bu geçişlerin sağlanmasında tarih boyunca teknolojik gelişim paradigmaları etkili olmuştur. Yani teknoloji alanında gerçekleşen bir paradigmal değişim, insanların görüşlerini fikirlerini ve ilişkisel sistemlerinin değişmesini de tetikler(Çağlar, 2015: 6). Bu anlamda hangi sebepten tetiklenmiş olursa olsun bireyin ve toplumun, sosyal hayatında kurmuş olduğu ilişkilerde bir denge bozulmasına sebep olacaktır. Bunun anlamı, bireylerin hayatlarından birbiriyle kurdukları çeşitli türden ilişkilerin bozulmasıdır. İlişkileri bozulan insanların yeniden kuracakları farklı türden ilişkiler yani bir denge oluşturacaktır. İşte tam bu anlamda kurulacak yeni denge bir değişimi sağlamış olacaktır(Davis, 1988: 209.). Fakat Jonhson'a göre yeni bir dengenin yeniden kurulması kolay olmayacaktır. Çünkü yeni bir ilişki dengesi kurmak isteyen ve güveni zarar görmüş birey yeni bir güven duygusu inşa etme süreci sancılı olacaktır. Zira yeni bir ilişkisel yapı inşa sürecine geçmeyen birey yeniden üretemeyecektir(Jonhson, 1996: 46).

Değişimin harap ettiği güven duygusu değişimin gerçekleştiği alanın mevcut olan birincil ilişkilerini de ikincil ilişki biçimine dönüştürür. Bilindiği üzere ikincil ilişki tipi daha çok karşılıklı menfaat ilişkisine dayanan çıkarların konuşulduğu bir yapıdadır. Bu açıdan

değişim, kültürel anlamda değerlendirildiği zaman, geleneksel olanın oluşturduğu samimi birincil ilişki tipini menfaate dayalı samimiyeti olmayan daha çok kent ve anakent alanındaki sosyal ilişki tipine dönüştürür. Kırsal alandaki ilişki tipi daha çok geleneksel ve samimi ilişki tipi olan birincil ilişki tipidir.

Başka bir açıdan değişim olgusuna bakılacak olunursa, kavram olarak devamlılığın karşıtı olarak da görülebilir. Bir başka anlatımla “zamana rağmen, aynı kalan bir özellik” anlamına gelen “devamlılık” kavramı değişimin olumsuz bir anlatımıdır(Çelebioğlu, 1990: 20). Bu yönüyle geleneksel anlamda değişim, kültürel açıdan değerlendirildiği zaman geleneksel olanı biçimlendirme etkisinden dolayı olumsuz bir görüntü çizen eylem, modern anlamda olumlu gözükebilir. Aynı şekilde yine bir değişim olarak kabul edilen “zamana rağmen devamlılık” modern anlamda olumsuz bir değişim olarak yorumlanabilmektedir. Yani klasik bakış bir yana bırakılırsa değişim olgusuna hangi açıdan bakıldığı önemlidir.

Değişim olgusunun başka bir yönü ise şüphesiz kentleşmedir. Kentleşme nüfus itibariyle var olan kentlerin büyümesi veya kalabalıklaşması ya da alan itibariyle büyümesine ek olarak yeni kentleri oluşturmasının yanında bir nüfus hareketini de ifade eder. Bu nedenle kentleşme düzeyi, kent nüfusun toplam nüfus içindeki oranını belirleyen bir yapıyı ifade eder. Sosyolojik anlamda yapı kavramının insanın insan ile ya da insanın doğa ile olan bağına ifade eder, yani bu ilişkilerin oluşturduğu sistemler bu yapının bütünü anlamlandırmasıyla bilinir. Kentleşme olayın kendisi ve getirdiği yapı değişimlerini bu anlamındaki sistemlerin içinde düşünülmelidir. Şehircilik çalışmalarından mekânın boyutu ve toplumun içindeki dinamizme bağlı gelişen değişimlerden ayrı olarak düşünülmemesi, aralarında sıkı bir ilişki kurulmasını zorunlu hale getirmiştir. Görünür sistematik nitelikleriyle ve tekrardan üretilmemesiyle durağan kabul edebileceğimiz mekân mefhumuna kıyasla toplum, mekanizmalardaki değişimlerle onu etkiler yeniden biçimlendir. Konu bu yönüyle tetkik edildiğinde toplumun alt sistemlerindeki değişimlerin mekânı dönüştüren değişken türleri olarak teknoloji, endüstri mekanizmadaki değişimler, hizmet sektöründeki mevcut yapısal değişimler ve çalışma grubundaki insanların hiyerarşik meslek gruplarının statüleri gibi dört temel unsur üzerinde izah edilebilir(Arslan, 1974: 101-102). Bu bağlamda kentleşme açısından değişim mekânsal bir değişimdir. Daha geniş mekân isteği, mekânda dağılma ve yığılma eğilimi gibi sosyal hareketlilik değişimi tetiklemektedir. Özellikle gelir düzeyindeki değişimler ve ödeme gücündeki değişimler kent toplumunun sınıf yapısında da değişimlere neden olur.

Değişimin bir başka yönü kültürel alandır. Bu değişim alanına sosyolojik temelde sosyokültürel değişim olarak ifade edilir. Sosyokültürel değişmeyi anlayabilmek için öncelikle sosyal değişme ile kültürel değişmeyi ayrı ayrı açıklamak gerekmektedir.

Sosyal değişimin yönü hususunda başlıca iki görüş mevcuttur:

- 1) Tek yönlü(Lineer) sosyal değişme,
- 2) Devri ve ritmik sosyal değişme görüşüdür.

Birincisi cemiyet düzenine geçmiş toplumların sadece bir çizgi üzerinden tek yönlü sürekli ilerlediklerine inanan sosyal değişme yönüdür. Bu görüş Grek döneminden başlar ortaçağ düşüncesine kadar devam eder. Bu noktada Comte, “üç hal kanunu” ile bireylerin zihni gelişim ve düzeylerine atıf yaparak buna bağlı bir sosyal değişmeye vurgu yapmıştır. İkinci görüşe bakılacak olunursa cemiyetlerin tıpkı bir organizma şeklinde doğdukları, büyüdükleri, geliştikleri ve nihayetinde öldüklerine benzetilerek devri ve ritmik bir sosyal değişmeden bahsedilir. Nitekim bu ikinci görüşü savunanlarda doğal olarak bir karamsarlığın hâkim olduğu görülebilir. Sorokin’e göre “hiçbir şey tek bir istikamette nihayetsiz olarak ilerleyemez. Zamanla bir unsuru bir yöne iten kuvvetler, kendi kendilerini doygunluk haline getirip zayıflatırlar ve zıt kuvvetler kudret kazanır”(Öksüz, 1974: 139-143).

Tüm bu yaklaşımlardan hareketle sosyal değişme tanımlanacak olunursa belli bir grup içindeki insanların, kültürel kurallar, ilkeler, nesnelere, duygular ve fikirler ile olan ilişkilerinde yer alan tavır ve hareketlerindeki yani davranışlarındaki değişikliklere sosyal değişme denilebilir(Eroğlu, 1998: 117).

Yani sosyal değişme, toplumu oluşturan yapıların ve bu yapılarda yer alan bireylerin davranışlarında değişiklik yapan kurumların değişimi olarak da yeniden ifade edilebilir(Tolan, 1996: 276).

Kongar ise sosyal değişmeyi toplumsal yapıyı meydana getiren sosyal ilişkilerin dokusunda, sosyal kurumlarda bireyin tutum ve tavırlarında meydana gelen farklılaşmalar biçiminde tanımlar(Kongar, 1985: 57). Öyle anlaşılıyor ki sosyal değişme, geniş anlamlar içeren ve sosyal yapı ile birlikte sosyolojinin tamamını ifade eden bir kavramdır.

Kültürel değişme ise bir toplumun siyasi yapısında, idari kurumlarında, toprağın yerleşme ve iskân tarzında, inanç ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye biçiminde, kanunlarında, maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında sosyal ekonominin dayandığı tüketim maddelerinin harcanmasında en çok meydana gelen değişimlerdir(Turhan, 1997: 49).

Bu anlamda sosyokültürel değişim toplumsal yapıda meydana gelen farklılıkları ifade eder. Özellikle günümüzün bilgi çağında meydana gelen yeniden düzenlenme ve oluşumlar sadece

iktisadi hayatı etkilememekte, ulus devlet düzeninde meydana gelen değişim, milli ve yerel olanın yerine küresel olanın yerleştirilme çabası, devlet ya da resmi bürokratik yönetimin ekonomik ve sosyal yaşamdaki yeni rolleri, sanat ve edebiyattaki yeni tarz ve değişen yaklaşımlar, siyasal ve ekonomik bir liberalleşmeye eğilimli hareketler, modern sonrası yeni gelişen felsefi anlayış ve arayışlar, birey-devlet-vatandaşlık hakkı üçgeninde yeni sorumluluklar ve yeni açılımların ortaya çıkması gibi siyasal, kültürel ve sosyal boyutu olan birçok alanlarda da önemli değişimlere yol açmaktadır(Kurtulmuş, 1998: 151).

Nihayetinde değişim çok geniş bir kavram olmakla beraber çağımızın da yabancı olmadığı ve tanışıklığı 21. yüzyılın küresel dünyasına dayanan enformasyon toplumları tarafından daha iyi anlaşılabilen bu hareket en soyut anlamıyla yeniden farklı bir boyutta kendini üretir. Çünkü özellikle artan bireyselleşme ile birlikte bireyin zihnindeki mevcut bilgiyi günler içerisinde yenilememesi ve sosyal hayatındaki davranış tarzlarını yeni enformasyonun getirdiği niteliklere göre şekillendirilmediği zaman, içinde bulunduğu toplumu, akran ilişkilerini ve özellikle arkadaş grubu içindeki iletişimi kurmakta ve anlamakta güçlük çekme ile sonuçlanması muhtemeldir. Arkadaşlık ilişkilerinde ve akran ilişkilerinde anlamaya dayalı bir iletişim ve zihin kopukluğu yaşaması kaçınılmaz olacaktır. Bu değişimin yönü itibariyle bireyde görülen alanlardan sadece bir yönü temsil etmektedir. Makro ve mikro veya spesifik açıdan bu alanları çoğaltmak mümkündür.

Bir de değişime karşı direnen alanlar vardır. Toplumsal ve kültürel temelde geleneksel kodları koruyan cemaatsal ilişkinin kuvvetli olduğu kırsal alanlar vardır. Bu alanlar tamamen değişime kapalı olmayan ama çevresine nazaran geleneksel olanı koruyan ve devamlılığı sağlamaya çalışan alanlardır. Bu alanlar bulunduğu zaman dilimi içinde barındırdığı toplumların değişim ve modernleşme ölçütüne nazaran daha muhafazakâr alanlardır. Bu alanlar çevresinin gösterdiği seküler davranış ve inanç biçimleri açısından değerlendirildiği zaman geleneksel kodlarını koruyan, kültürel anlamda homojen, değişim ve dönüşüme direnen ve muhafazakâr(deseküler) olarak ifade edebileceğimiz grup aidiyetin yüksek olduğu toplumsal alanlar olarak tanımlanabilir. Bu alanlara örnek olarak Adıyaman şehir merkezine bağlı Kuzey dağ Alevi köyleri ve kırsal alanları örnek verilebilir. Aynı şekilde Adıyaman şehir merkezine bağlı Güney ova Alevi köyleri ise Kuzey dağ Alevi köylerine nazaran geleneksel olanın icrasında bir uygulamanın pek fazla görülmediğidir. Elbette ki bu değişim ve dönüşüm sadece geleneksel açıdan değil, toplumsal ve inançsal açıdan da görünürlüğü bir hayli fazladır. Tez'in üçüncü bölümünde bu görünürlük görgül(somut) veriler ışığında bilimsel bir bakışla sunulmuştur. Seküler ve deseküler şeklinde ifade etmiş olduğumuz kavramlar değişimin hangi yönde olduğunu saptamaya yönelik kullanacağımız

kilit kavramlar olacaktır. Bu kavramların anlaşılması bu anlamda mühimdir. Tezin modernleşme ve değişim başlıklarını kapsayan temalar ve çeşitli alt temalar altında yer yer teorik çerçeveyi oluşturan kavramların klasik ve çağdaş tanımları verilecektir.

“Bu anlamda sekülerleşme kavram olarak ele alınırsa belli bir zaman dilimi içerisinde dinin, dinimsi yapıların ve batıl inançların toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azalması demektir. Burada din olarak bahsedilen olgu, başta semavi dinler olmak üzere (Musevilik, Hıristiyanlık, İslam vd...) metafizik referansları olan ve hitap ettiği kitlenin gündelik pratiklerini, ahlaki değerlerini, estetik algılarını, ontolojik (varoluşsal) sorunlarını, toplumsal normları algılayışlarını etkileyen paradigma bütünü olarak kullanılmıştır. Tanımdaki batıl inançla ilgili ifade edilmek istenen “aklıselimle ve kitabi din anlayışla uyuşmayan, bu nedenle de anlamsız görünen, ancak bireye psikolojik yarar sağlayan ve nesilden nesile devam eden inanç ve uygulamalardır. Tanımda kullanılan görece kelimesi ise mutlak bir değerden çok dinin, dinimsi yapıların ve batıl inançların toplumsal gücünün “geçmişe nazaran” azalmış olmasını ifade etmek için kullanılmıştır.” (Ertit, 2016: 13-14).

Volkan Ertit’in tanımladığı sekülerleşme kavramına göre yukarıda ifade etmiş olduğumuz Adıyaman şehir merkezine bağlı güney ovalık Alevi köylerin kuzey dağlık Alevi köylerine nazaran hızlı bir sekülerleşme sürecinde olduğu ifade edilebilir. Bu süreci hazırlayan sebepler ve sekülerleşme teorisinin literatür tanımlamalarına modernleşme olgusu altında incelenecek ve genel anlamda Alevilikle ilişkisi irdelenmeye çalışılacaktır.

## **2.2. Modernite, Modernizm ve Modernleşme**

Modernleşme ve modern olan, bilimsel gelişmelerle hareket ettiği günümüzün enformasyon toplumları için tanımlanabilecek bir izah, bu kavramlardan ayrı olarak açıklanamaz. Bu anlamda modernleşme ve değişim arasındaki ilişkinin toplumsal alan ve kültür üzerinde bulunduğu etkiyi, değişimin unsurları çerçevesinde tespit edilip açıklığa kavuşturursak:

“Modern” terimi köken itibariyle incelendiği zaman latince olan “modernus” kavramından türetildiği görülür. “Modo” dan gelen modernus latince “hemen şimdi” anlamına gelen ve değişim endeksli bir dinamizmi de bünyesinde barındırdığı görülebilir (Kongar’dan akt. İçli, 2002: 151).

Kongar’ın ifadesinin yanısıra modernlik kavramı için başka tanımlamalar da görmekteyiz. Mesela sosyologlar ağırlıklı olarak modernlikten farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşıklığın, sözleşmeye dayalı ilişkilerin, bilimsel bilginin ve teknolojinin başat olduğu bir yaşam biçimi olarak anlar ve tanımlarlar (Kızılcılık’tan akt. İçli, 2002: 151). Bu anlamda bir modernleşme, kendi ekseni içinde doğal olarak sürekli ileriye dönük bir değişimi tetikleyecek kurumsal, toplumsal, bireysel ve iletişimsel bir dizi potansiyeli de kapsar. Tüm bunların odak merkezinde konumlanmış toplum her ne kadar kültürel anlamda savunma mekanizmaları geliştirse de nihayetinde belli bir ölçüde biçimlenir, değişir ve dönüşür. Bu yönüyle modernleşme ve onu oluşturan unsurlarla

değişim olgusu arasında anlamlı bir ilişkisellik, toplumun fail ruhunu anlamak adına tetkike değerdir.

Çiğdem “Bir İmkân Olarak Modernite” adlı çalışmasında toplumsal bütünlüğün farklı alanlarında modernite şartlarını teşhis etmeye çalışılırken, “Weber modernitenin doğuşunu... Bir ‘rasyonalizasyon’ ve ‘büyü yitimi’ süreci olarak karakterize ettiğini belirtir”(Çiğdem, 1997: 53). Yine Weber; modernitenin, rasyonalite düşüncesine dayandığını vurgularken “dünya-tarihsel modernizasyon sürecini progresif bir ‘rasyonalizasyon’ süreci” olarak yorumlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır(Wellmer’den akt. Çiğdem, 1997: 77). Bu anlamda ‘Rasyonalizasyon’ tezi dünyanın büyüünün kaybolması ile birlikte modernite’nin rasyonaleleştirici gücü olarak kapitalizmin geliştirdiği yeni bir ruhu yarattığı söylenebilir. Büyüsü bozulmuş dünyayı yeniden büyülemek için bir çaba içine giren modernite ve rasyonel akıl kapitalizmin kısılcığında kendini yeniden üretir ve dayanışma ruhundan uzak ikinci ilişki tipinin ağırlık kazandığı yeni bir iletişim dili oluşturur. Nihayetinde dayanışmadan uzak kişisel çıkar ve menfaat üzerine kurulu bu iletişim dilinin oluşturacağı ilişki biçimi ruhsuz ve maneviyattan uzak büyüü bozulmuş bir kent toplumunu oluşturur.

Modern olanın geleneksel olanın karşısına çıkışı toplumsal alanda sosyal bir varlık olan İnsan faktörünün yaşadığı sınırları ve o sınırları oluşturan kutsal veya mitsel ne varsa dönüştürmüş ve değiştirmiştir. Modernite bu anlamda sosyal kültür açısından akıl ile kavranılması güç birçok mit ve kutsalı, hurafe olarak değerlendirmiş ve yok saymıştır. Modernite’nin bakış açısı teorik olarak bunu gerektirmiştir ve doğal olarak bu bakış açısı sosyal bir varlık olan insanın karakter dünyasını biçimlendirmiş, bu biçimlendirme ile toplumlar yeni akılcı sistemlere geçmek ile birlikte kültürel anlamda birçok gelenek-göreneği de terk etmişlerdir. Bu geçişin en dikkate değer tarafı şüphesiz ki endüstri ve teknoloji alanındaki gelişmelerin rasyonalizasyon düşünceli bir tabana sahip olması yani sistematik rasyonel bir işleyişe sahip olunmasıdır.

Diğer yandan modernleşmeyi bir süreç ve eylemler topluluğu olarak değerlendiren Yüksel ise, bu süreci ekonomik alanda kapitalizme ve endüstrileşmeye, siyasal anlamda ulus devlete ve liberal demokrasiye, sosyal anlamda farklılaşmaya, iş bölümüne ve uzmanlaşmaya, kültürel anlamda bireyciliğe ve sekülerleşmeye dayanan bu gibi değer yüklü süreçleri oluşturacak yeni bir yapılanma veya oluşuma gitmesi şeklinde ifade eder(Yüksel, 2002: 82). Kültürel anlamdaki bireycilik ve sekülerleşme sosyal alanda kendine yer buldukça eski ’inin yerine yenisini ikame edilmesiyle var olan geleneksel yapıda oluşturacağı değişim sürecinin

yönünü belirleme de etkin olacağı ve bazı temel inanç, kültür, gelenek, görenek ve dini kodları da değiştireceği muhakkaktır.

Kongar'a baktığımız zaman modernleşme için aynı şekilde yine bir süreçten bahsederek geçmiş toplumların sosyal kalıplarından bugünkü toplum yapısının aldığı son şekline kadar ki sürece vurgu yaptığımızı görebiliriz. O bu süreç zarfında şüphesiz toplumsal olgunun en temel belirleyici unsuru olarak teknolojiyi görmüştür. Yani bir toplum'un teknolojik üretim gücü ve kalkınma potansiyeli yoksa o toplumun modernleşmesinin çok zor olacağını belirterek teknolojiyi bu noktada başat bir konuma yerleştirdiği anlaşılabilir(Kongar, 2009: 228). Modernleşme ve değişim olgusu çerçevesinde eski toplumsal kalıpların yani geleneksel olanın yeni olan ile yer değiştirme süreci kültür veya değer dediğimiz şeyi de değiştirir. İşte tam olarak bu değişim kendisi ile birlikte kültürel yozlaşmayı da beraberinde getirir. Teknolojik gelişmeler geleneksel olan yapının sosyal değişme sürecini hızlandırır ve bu potansiyele sahip topluluklar modernleşme ışığında daha hızlı değişir ve dönüşürler. Bu anlamda modernleşme ile gelen değişimin olumsuzluğu olduğu gibi negatif yönleri de olduğunu bu vesile ile ifade edebiliriz.

Modernleşmeye dair Gencer'in ifadesiyle Karpat'ın tespiti de bir süreç odaklı olmakla birlikte o bu sürece Kongar gibi teknolojiyi eklemesiyle birlikte; toplumun yeniden inşası, entelektüel mirası kendi içinde yeniden değerlendirmesi, demokrasi, eğitim ve sosyal adaleti de içine alan yeni fikirlerin ve eylemlerin sürece dâhil ederek bunu reel pratiğe aktarılması olarak sunduğu görülür(Gencer, 2008: 366).

Bu anlamda modernleşme; süreç bazında sürekli bir iyileştirme ve gelişim aracı olarak kabul edilebileceği gibi, aynı zamanda, bir toplumsal değişim aracı olarak da algılanabilir. Modernleşme denilen olgunun temel varsayımı, bugününün dünden daha yeni, yarının ise bugünden daha iyi olacağı düşünceliği üzerinden hareket etmesidir. Bu varsayıma göre, geleneksel toplumdaki modern topluma doğru bir değişim veya hareket olmakla birlikte bu hareketin izlediği sürecin hiçbir şekilde engellenememe durumu, modernleşmeyi modern olmayan toplumlar nezdinde değerli kılmıştır. Modernleşmeye böylesine bir anlam yükleyen toplumlar ona ulaşmayı ana amaç haline getirirler(Çetin&Yücedağ, 2010: 92).

Modernleşme adına farklı toplumlarda kendisine ulaşılması için nihai hedef olarak görülme algısı ve ona ulaşma çabası Giddens tarafından tipik bir toplum mühendisliği olarak değerlendirilir. Özellikle modernleşme aktörleri tarafından oluşturulan bu algı Giddens göre; 20.yy'in hemen sonrasında, modernleşme hareketlerine ilerleme sağlamakla birlikte birçok yeni ulus ve toplum nezdinde ulaşılması gereken adeta bir ütopya haline getirmiştir. Yani özetle Giddens, yaklaşık olarak 17 yy. 'da Avrupa kıtasında özellikle Batı Avrupa'da

başlayan ve 20.yy varıncaya dek sosyal, kültürel ve toplumun birçok alanında oluşturduğu yapı örgütleriyle rol model olan bu sürecin bir medeniyet projesi haline getirildiğini ifade eder(Giddens, 2004: 19).

Eisenstadt'ın “Modernleşme; Başkaldırı ve Değişim” adlı eserine baktığımız zaman Batı ve Kuzey Amerika üzerinden bu sürece örnek olarak modernleşme sürecinin 17. yüzyıl ile 19. yüzyılları arasında Batı ve Kuzey Amerika'nın toplumsal düzeninde kendisini ekonomik ve politik sistemlerle yenileşme ve değişim aracı olarak gösterdiğini ve bunda da başarılı olduğunu ifade etmiştir(Eisenstadt, 2007: 11). Günümüz açısından değerlendirildiği zaman değişimin hala en güçlü unsuru olarak duran modernleşme, sadece Avrupa, Amerika kıtaları ile sınırlı olmamakla beraber küresel boyutta tüm Asya toplumlarını da etkileyen ana unsur olarak varlığını sürdürmektedir.

Bilgin, “21.yyda Türk Modernleşmesinde Paradigma Değişimi” adlı eserinde bu olgunun toplumsal gerçeklik ve sosyal gerçeklik haline getiren süreçler zincirini toplum bilimlerin kavramsal çerçevesi açısından rasyonelleşme, idari anlamda bürokratikleşme ve inanç anlamında sekülerizasyon(sekülerleşme gerçeği veya süreci) şeklinde sıralayarak kategorileştirdiğini görebiliriz(Bilgin, 2002: 67).

Yavillioğlu ise modernleşmeyi bir değişim ve dönüşüm aracı olarak gördüğünü, taşıdığı değerler, oluşturduğu kuramsal ya da toplumsal yapılar ve diğer sosyo-kültürel, ekonomik ve politik argümanların tamamı üzerinden düşünerek modernleşmenin alt yapısına yeterince uyamayan toplum için zor ve akamete uğrama potansiyelinin yüksek olduğu bir proje olarak kabul eder. Yani özetle geleneksel yapıya alışmış, temel kodları geleneksel yapıya alışmış, temel argümanların bu geleneksel yapının değerlerine sahip bir toplum için modernleşme uygulanması zor bir proje olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Bütün bu zorluklarına rağmen, yeniliği, gelişmeyi, farklı olmayı öneren bir süreçler topluluğu olarak kabul edilen modernleşmeyi, değiştirme potansiyelinin yüksek olduğu bir değişim aracı olarak kabul ederek modernizmin hakim olduğu toplumun bireylerine modern davranmayı özendirdiği ifade eder. Bu bağlamda modern olmak düne ait olamayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak olduğuna vurgu yapar. Modernleşmenin esas kabullerinden hareketle bir birey olan insan nihayetinde yeni bir toplum, kültür ve ekonomi anlayışına ulaşarak modernleşeceğini belirtir(Yavillioğlu, 2002: 69).

Toplumsal yapıdaki farklılaşmayı modernleşme olarak değerlendiren Bahar(2005); “Sosyoloji” adlı eserinde bu farklılaşmanın itici gücü olarak teknoloji ve toplumsal değerlerdeki değişimler olarak görür. Bu süreçte geleneksel kodlar taşıyan, karşı ve alt kültürlerin az olduğu toplumların sahip olduğu basit yapılar, karmaşık yapılara doğru bir



değişim içine girmesiyle o toplumun sahip olduğu homojen değerlerin heterojen bir düzeye taşınması seküler bir süreci de doğurmuş olur. Farklılığa toleransın az olduğu geleneksel toplumlarda sınırlı sayıda rol ve statü vardır. Bu anlamda modernleşme için önemli bir etken olan farklılık sosyal hareketi de artıran bir dinamizmi içinde barındırır. Fakat geleneksel toplumlarda ilişkiler birincil, yüz yüze, katı bir sosyal eşitsizlik ve çok az bir sosyal hareketlilik vardır. Modern toplumlarda ise doğuştan ve sonradan kazanılmış olmak üzere birçok rol ve statü'nün varlığı toplumsal denetimin resmi yasalarla düzenlendiği, insanların birbirini tanımalarının sınırlı olduğu bir mahremiyeti gösterir. Bu noktada sosyal hareketliliğin olduğu ve toplumsal denetimi sağlamakta temel bir rol oynayan polisin varlığı modernleşmenin işaretleri olarak görülür. Diğer taraftan modernleşme ile eşitsizliğe neden olan faktörler ve patriyârşi azalabilir, kadınların ücretli işlerde çalışması yaygınlaşır (Bahar, 2005: 103-104).

Modernleşmeye ait değerlerin; özellikle demokratikleşme, hukukun üstünlüğü, laisizm, toplumsal hareketlilik ve kalkınmışlık düzeyi ile sürdürülebilir kılınması mümkündür. Ancak geleneksel toplum yapısı ve değerler sistemi ile kalkınmayı sağlamak zordur. Çünkü modernleşmeyi içeren değerler, toplumsal yapıyı, geleceğe doğru itme rolü oynarken, geleneksel toplum yapısı ve değerler sistemi, alışkanlıkların korunması anlamında toplumu sabit kılmakta ve onu bulunduğu noktaya mahkûm kılmaktadır. Bu anlamda genellikle, modernleşmenin itici güç, geleneksel yapının da engelleyici güç rolü oynayacağı söylenebilir (Çağlar, 2015: 70-71).

Özetle tanımların hepsinin vurgu yaptığı unsurlar hemen hemen aynıdır. Bu unsurlar modernleşme sürecinin içeriğini de oluşturan değerler ya da oluşumların dâhilindedir. Bunlar; sanayileşme, halkın devlet yönetimine iştiraki anlamında demokrasi, sekülerlik, rasyonel normların kültüre içselleştirilmesi anlamında laiklik ve toplumsal hareketlilik şeklinde ifade edildiğini görebiliriz. Yavillioğlu modernleşmenin geleneksel toplumlar nezdinde cazip kılan bazı beklentilerini dört madde ile sıralar. Bunlara ön kabuller de denilebilir. Bu oluşturulan beklentiler modernleşmeyi yegâne kurtuluş reçete olarak gören toplumlar sancılı ve zor olan bu sürece daha sıkı sarılmayı gerekli görüp bu sürecin içine zorlanılır. Modernleşmenin fonksiyonları olarak da bilinen bu hususlar şöyle sıralanmıştır:

1. “Geleneksel toplum Batılaşarak gelir seviyesini artıracaktır.
2. Katılımcı, istikrarlı ve demokratik bir siyasal yapı oluşacaktır.
3. Toplumsal ilişkilerde rasyonel ve hukuki normlar esas alınacaktır.
4. Toplumsal dinamizm ve hareketlilik güçlenecektir” (Yavillioğlu, 2002: 69).

Ancak, Çağlar'a göre her zaman modernleşme bu istenilen sonuçları vermemektedir. Bunun sebebini ise şöyle açıklamaktadır; “Geleneksel toplumların şablonları ve toplumsal temel

kodları Batı'nın norm ve standartlarına uymamaktadır. Batılaşma ve onun ürettiği modernizasyon çabaları bazı değerlerin yeniden üretilmesini, içselleştirilmesini ve bazen değerlerden tamamen kopuşu gerekli kılabilmektedir” şeklinde izah etmiştir(Çağlar, 2015: 72).

### **2.3. Modernleşme-Sekülerleşme ve Alevilik**

Modernleşme ve sekülerleşme dairesinde Alevi toplumun sosyal değişim-dönüşüm ve modernleşme eğilimlerinin nasıl bir hal aldığı ve bu eğilimin tarihsel arka kodlarını açıklamadan önce modernleşme-sekülerleşme gibi bu ikili kavramın yapısını, birbirleri ile olan ilişkisini Avrupa tarihine özgü yaşanan modernleşme hareketi ile açıklamayı gerektirir. Nitekim bu değişim odaklı yelpazesi geniş seküler rüzgârlar, başta Avrupa olmak üzere birçok kıtayı küresel anlamda etkisi altına almıştır.

Avrupa tarihine özgü yaşanan modernleşme hareketinin özetini sunan ve Avrupa modernleşme tarihi üzerine bir çok çalışma yapan Ertit'in bu alanda aktardıkları sunulmaya değerdir. Ertit “Teoriler Işığında Avrupa Sekülerleşmesi” adlı makalesiyle modernleşme öncesi Batı ve modernleşme sonrası Batı'nın toplumsal, ekonomik, inançsal ve siyasal kurumların dönüşümünü şu şekilde izah eder: Öncelikle 17. ve 19. yüzyıllar arasında Avrupa'da yaşanan yapısal ve sosyal farklılaşmayı ve bu farklılaşmanın getirdiği değişim ile yaşanan “gelenekten kopma” sürecini “modernleşme” olarak tanımlar. Daha sonrasında bu farklılaşmayı günümüz Avrupa'sından farklı olarak, Orta Çağ'da belirleyici olan Kilise ve diğer dini otoritelerin toplumun sosyal, siyasal, ekonomik ve inançsal alanlarına dair ne varsa etki edebildiğini özellikle eğitim, sağlık, doğum, ölüm, evlenme, devlet yönetimi gibi alanların bu otoritelerin hinterlandında olduğunu vurgular. Yani modernleşme süreciyle birlikte Kilise'nin otoritesi altında olan bu alanlar dinden ve onun kurumlarından bağımsız olarak o konunun uzmanları tarafından belirlenmeye ve geliştirilmeye başlanır. Zira modernleşme öncesi Avrupa'da hemen hemen bu belirlenimcilik görevi tek bir kurum olan Kilise tarafından yürütülüyordu. Fakat modernleşme kamusal alana hitap eden veya bizzat içinde bulunan bu alanları daha rasyonel, araçsal ve pragmatik hale getirmeye başlar. Özellikle somutlaştırmak gerekirse bu alana dâhil olan en başta kamu yönetimi, diplomasi, sosyal yardım, sağlık, eğitim, ekonomi gibi alanlarda din otoritesi ve din adamların etkisi azalırken onların yerine rasyonel akıl ile alanında uzmanlaşmış seküler uzmanlar devreye girmeye başlar. Diğer büyük bir hareket ve değişim şüphesiz sınıf sistemimde olacaktır. Modernleşme öncesi feodal toplumlarda efendiler, köleler, din adamları, askerler ve devlet yöneticilerinin buldukları konumlar ilahi olarak kabul görülür ve bu statülere sahip olanlar

konumunun verdiği sınırlar çerçevesinde yaşarlardı yani kısacası tek bir evrensel ahlaki yapıları vardı. Ancak yapısal farklılaşma sosyal farklılaşmaya etki edince ekonomik olarak bir kalkınma, yaşam koşulların iyileşmesi ve yeni meslek grupların ortaya çıkması nihayetinde geleneksel organik toplumların dağılmasına neden olur. Bu anlamda sınıflar ve toplumsal tabakalar ayrıştıkça, kendi sınıflarına ve yaşam şekillerine uygun inanç sistemleri ve ritüeller geliştirirler. Özellikle feodal tarım toplumunda din kurumu ile meşrulaştırılmış toplumsal sınıflandırma yeni ortaya çıkan bağımsız çiftçiler ve yükselen burjuva sınıfı ile çözülmek zorunda kaldı. Sonrasında bu bozulma ile oluşan yeni sosyal yapı, tanrı ile birey arasında Kilise'nin arabulucu rolünü de yıktı. Sonuç olarak Tanrı'nın gözünde her birey eşit duruma gelir ve Kilise ritüellerinin ve din adamlarının toplumsal önemi azaldığı belirtilir(Ertit, 2014: 377-387).

Ertit'in Fenn, Luckmann ve Wilson'dan aktardıklarına göre; Avrupa kıtası ile Kanada, Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerde sekülerleşme hızı ve ölçütünün üst düzeylerde yaşanmasını modernleşme sürecine bağılı olarak sonuçlandığını ifade eder. Yani, teoriye göre bu ülkelerde dinin günlük pratiklere yön veren bir düşünce şekli olmaktan uzaklaşarak bir başka tüketim eşyasına indirgenmiş olması; "Dinin dinsel olmayan alanlardaki kontrolünün kısıtlanması; bilgi kaynaklarının mistik öğelerden uzaklaşması; din ile yoğrulmuş gelenekçiliğin çözülmesi; dinin veya dinimsi yapıların kutsallık derecelerinin sorgulanmaya başlanması(Fenn, 1969; Luckmann, 1979; Wilson, 1979)" gibi değişimler modernleşmenin bir sonucu olduğunu vurgulamıştır. Bu anlamda din olgusunun toplumlar üzerinde belirli bir etkinini artış ve azalış gibi değişen ölçütlerin temelinden birçok dinamik sebebin yattığı söylenebilir. Bu dinamikler nezdinden konu Avrupa olunca bağımsız açıdan farklı zamanlarda birbiriyle ilişkili birçok tarihi gelişmeden bahsedilebilir. Bu gelişmeleri kategorik olarak yedi temelde açıklamak yanlış olmayacaktır. Rönesans(15. Yüzyıl), Protestan Reformu(16. Yüzyıl), mutlak monarşilerin ortaya çıkışı(16. ve 17. Yüzyıl), Bilimsel Devrim(17. Yüzyıl), Aydınlanma Çağı,(18. Yüzyıl), endüstriyel kapitalizm(18. Yüzyılın ortasında 19. Yüzyıl ortasına kadar) ve kentleşme(19. Yüzyıl) şeklinde sıralanabilir(Ertit, 2016: 14-15).

Bu dinamiklerden Avrupa'ya özgü olanların neden sekülerleşmeye neden olduklarını açıklayalım.

### 2.3.1. Rönesans

Dinden uzaklaşmanın serüveni olan sekülerleşme ve onu belirleyen tarihsel politik-ekonomik-sosyal ve teknolojik gelişmeler şüphesiz onun gerçekleşeceği koşulların habitusunu oluşturmuştur. Bu koşulların olduğu yer Batı Avrupa olmasından dolayı seküler süreç bu anlamda Batı'nın modernliği ile de ilişkindir.

Bilindiği gibi Rönesans, İtalyan merkezli başlayan, sanat ve mimari alanda yeniden bir doğuş sürecini ifade eden bir hareket olmuştur. Yani antik dünya felsefesine karşı fizik, madde ve beden üzerine odaklanmış olan Rönesans, temelinde öte dünyacılık ve ruhaniliğe karşı bir tenkiti içerir. Bu anlamda Martin Luther'le özdeşleşen Reformasyon süreci de, esasında ruhbanların hem dünyevi imtiyazları hem de dini yetkilerini sorgulayan bir kimlik taşıdığı görülür. Nitekim papalığın günah affetme yetkisi, incili yorumlama, kilise mülkleri ve gelirleri, Luther'in 95 maddelik bildirisinde yer bulmak mümkündür. Doğal olarak bu da kilisenin otoritesine karşı açılmış bir savaş olarak değerlendirilebilir(Tekin, 2012: 185).

Hıristiyan dininin Roma dünyası ile etkileşimi, gerçekleştiği zaman dilimi içerisinde Roma'nın sahip olduğu dünyevi-hazcı kültürüne karşıt oluşmaya başlayan ruhani-uhrevi tepki bir kurumsal sınıf ortaya çıkardı. Bu kurumsal sınıf nitekim bizatihi dindarlık temayülü temelinde Kilise bünyesinde ve manastır düzeni içerisinde olan bir ruhban sınıfıydı. Daha sonra Kilise'nin oluşturduğu kurumsal dindarlık belirli bir süreç içerisinde bazı imtiyazlar elde etti. Bu imtiyazlar iktisadi, siyasi ve ruhani alanda sahip olunan ayrıcalıklardı. Bu ayrıcalıkların Kilise kurumunu verdiği güç ve bu gücün oluşturduğu din-dünya düalizmi, ruhban hiyerarşisini ve onun egemenliğini Rönesans ve Reform süreçlerinde sorgulanmaya yol açtı. Bu sorgulanma aşamasında Kilise otoritesine karşı bir tepki olarak aklileşme ve rasyonalizasyon sürecini tetikleyen bir sonucu doğurdu. Bu anlamda sekülerlik yani aklileşmeyi, kurumsal alanda başlayarak, daha sonra da sanat, edebiyat, eğitim, felsefe ve kültürde de dinin azalan etkisini ifade etti(Çelik, 2017: 214-215).

Muşta, '*Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim*' adlı makalesinde dünyanın değişim ve bilimsel dinamiklerini sosyal, siyasi ve ekonomik çekirdeğinde yaşamaya başlayan ve bunu kendi eksenine çeviren Batı Avrupa'nın; Rönesans ve 18.yüzyıldan itibaren hızlı bir değişim sürecine girerken geçirdiği bu kapsamlı süreci modernleşme olarak ifade ettiğini görebiliriz(Muşta, 1999). Modernleşme ve seküler sürecin dinamikleri bu anlamda Rönesans'ta aranması Kilise kurumunun sosyal ve ekonomik etkisinin azalması ile ortaya çıkan özgürlük ortamında gerçekleşen bilimsel devrimlerin sosyal etkileri seküler sürece ivme kazandırdığı söylenebilir.

Bu bağlamda, söz gelimi Batı toplumlarına bakıldığında din-insan ilişkisi, yani sekülerleşme açısından Rönesans ve Reformasyon önemli bir dönüm noktası konumundadır. Bir zamanlar dünyanın düşünce, pratik ve kurumsal alan itibarıyla her yanının kutsal ile dolu olduğunu ifade eden Jeffrey K. Hadden'a göre; Reformasyon ve Rönesans'tan sonra modernleşmenin güçleri aracılığıyla sekülerleşme, kutsalın egemenliğini sona erdirmiştir. Batı toplumlarında seküler düşünme ve davranışlarda bulunma eğiliminin artışına paralel olarak Hristiyanlığın toplumdan tamamen dışlandığı ve marjinal hale geldiği, hatta dine karşı kayıtsız kalmanın bir ölçü hâline geldiği bilinmektedir. Bazı sosyologlara göre; Batı toplumlarında din, sosyal anlamını ve günlük hayatla olan bağımlıyı kaybettiği için insanları yönlendirme ve rehberlik edebilme gücünü yitirmiş; kilise de Wilson'ın ifadesiyle sadece gerektiği zaman uğranılan bir 'postane' seviyesine indirgenmiştir (Wilson'dan akt. Kirman, 2008: 281).

### **2.3.2. Reformasyon**

Avrupa reformasyonu tek bir önder eşliğinde başarılı olmuş birtakım eleştirileri olan basit bir devrim değildir. Aynı zamanda kendi içinde anarşist ya da çelişkili varsayımlar üzerinden ilerleyen kırılma bir hareket değildir. Kırılma döneminde bir dizi paralel eylemi bünyesinde barındıran çeşitli toplumsal kesimlerden insanların içinde bulunduğu ve reformu bu insanların kendi algılayış tarzlarına göre yorumlayıp mücadele ettiği bir tarihsel evredir (Cameron'dan akt. Çakır, 2013: 630).

Reform kavramı Luther ve diğerleri için Latince kökenli reformatio sözcüğüne tekabül eder. Bu sözcük evrensel olarak bir iyileşmeye eski durumdan yeniye geçişe olan ihtiyaç olarak kabul edilir. Reformatio dinsel konularda da iki şekilde tanımlanır, ilki dini daha temiz hale getirmek için yeniden biçimlendirme ikincisi de Kıyamet Günü( Last Days) öncesi bir ilerlemedir. Sözcüğün anlamı tarihsel süreç içinde dinsel kökeninin dışında da kullanılmaya başlanmış düzeltme, restore etme, geliştirme, yenileme gibi yeni anlamlar kazanmıştır(Dixon'dan akt. Çakır, 2013: 630).

Reformasyonun gerçekleştirilmesinde üniversitelerin katkısı üzerine Grendler'in çalışması dikkat çekicidir (Grendler, 2004). Bu çalışmada temel sorun Rönesans ve öncesi dönemde üniversitelerin Aristo'nun ortaçağ yorumlarına bağlı katı bir kurum mu olduğu yoksa Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde önemli değişiklikler göstererek belli konularda liberal bir tutum sergileyerek Reformasyon düşüncesine zemin mi hazırladığıdır. Son yıllarda bu ikinci görüş tarihçiler arasında öne çıkmış durumdadır. Rönesans ve Reformasyon dönemi Avrupasında üniversiteler hem sayıca artmakta hem de sanılanın aksine son derece liberal

ve entelektüel canlılığın yaşandığı toplumu değiştiren kurumlar haline gelmeye başlamışlardır (Grendler'den akt. Gümüş, 2010: 32).

Buraya kadar Rönesans ve Reform hareketleri üzerinden Batı Avrupa'nın geldiği nokta ve sonraki gelişmelerin hazırlayıcı temelleri olarak özetlemekte fayda vardır. Batı'da 16. yüzyılın sonları ve bu yüzyılda meydana gelen gelişmelerin neticesinde bir aydınlanma hareketin başladığı görülür. Yani 16. yüzyılda ve 16. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşen reform ve Rönesans hareketleri 17. ve 18. yüzyıllarda düşünce, bilim, kültür ve sanatta köklü değişmelerin önünü açtığı gibi sınıfsal halk tabakları arasında özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarının meşru haklılığını da yerleştirmiştir. Devlet ve ya mevcut erk 'in zorlayıcı uygulamalarına karşı bir uyanış hareketi ile neticelenmiştir. Mutlakiyetçilik, Krallığın kutsiyeti ve mutlak itaati sarsan bu gelişmeler esasen devletin şefkatli, halka eşit davranma gibi fikirler ön plana çıkmıştır. Akli ve dengeyi ön plana çıkararak bu Aydınlanma hareketi değişime kapalı düşünce sistemlerini tartışmaya açıp bu tür dar kalıplı fikirlerin etkinliğine son vermiştir. Onun yerine özgür düşünme, araştırma yapan ve deneye dayalı mantıksal rasyonaliteyi esas alan bilimsel sonuçlara olan güvenirliliği yerleştirmiştir. En önemlisi de kilisenin bazı ölümcül hastalıklara karşı olan teslimiyeti ve çare bulamamış olması yeni gelişmelerin bu hastalıklara çare bulması ile dini otoriteye olan saygınlığı alt seviyelere indirgemıştır. Nihayetinde bu tür gelişmeler Avrupa'nın seküler sürecine ivme kazandırdığı gibi dini kurumların otoritesine son verip onları sembolik bir seviyeye indirmiştir. Bu gelişmeler doğal olarak Fransız İhtilalinin gerçekleşeceği ortamı oluşturmuştur.

### **2.3.3. Mutlak Monarşilerin Ortaya Çıkışı**

Mutlak monarşilerin ortaya çıkışı, sekülerleşme sürecini hızlandıran bir başka tarihsel dinamiktir. Mutlak monarşiler ortaya çıkana kadar, kilisenin evrensel boyutta bir hâkimiyeti söz konusu idi. Sadece üst rütbeli din adamları değil, aynı zamanda Thomas Aquinas gibi filozoflar dahi her bireyin İncil'in önderliğinde Kilise'ye tabii olması gerektiğini vurguluyorlardı. Bu şu anlama geliyordu. Eğer krallar Katolik Kilise'nin doktrinlerine karşı gelirse Papa'nın onları krallıktan alma hakkı vardı(Lindsay'dan akt. Ertit, 2016: 18). Papa'nın sahip olduğu bu otoriteye bütün Hıristiyan Hükümdarlar kabul etmek zorunda kalmışlardır. Özellikle Din adamların vergiden muaf tutulmaları ve zamanın tüm ayrıcalıklarından faydalanabilme özgürlükleri onları toplumsal tabaka sınıflandırmasında en üst tabakaya yerleştirmesine vesile oldu. Bu ayrıcalıklı tabakanın gücü mutlak monarşilerin ortaya çıkması ile sahip olduğu bu muazzam ayrıcalıkları kaybetmeye başladı. Doğal olarak mutlak gücünü kaybeden kilise, mutlak monarşilerin ortaya koyduğu dini olmayan seküler

gelişmeler ve dünyevi egemenlik anlayışı ile tanışmak zorunda kaldı. Yani kutsal olan ve dini hareketlilik üzerinde yıkıcı bir etki oluşturan mutlak monarşi egemenliği dinin toplumsal alanda saygısını azalttığı görülebilir.

Yine öte yandan aydınlanma-kapitalist gelişmelerin de bu süreci hızlandırdığı görülebilir. Avrupa'nın hayal ettiği 'erken modern' dönem analizinde Amin; "Liberal Virüs: Sürekli Savaş ve Dünya'nın Amerikalaştırılması" adlı kitabında, 'Ortaçağda iktidarın feodal parçalanmışlığını mutlak monarşinin merkezileşmesine vardırın evrim süreci, ön kapitalist gelişmelerin hızlanmasıyla aynı tempoda ilerledi" diyecektir(Kara, 2013: 158).

Wallerstein ise Batı Avrupa'da gelişen ve ortaya çıkan Mutlak monarşilerin doğuşunu Avrupa'nın bir dünya ekonomisi olma yolunda ilk doğuşu ile aynı zaman diliminde başlattığını görebiliriz. Fakat bu bir neden mi veya sonuç mu olduğu noktasında her iki görüşünde kendi çerçevesinde desteklenebileceğini ifade eder. Ticaretin genişlemesi ve kapitalist tarımın doğuşu, büyümüş bürokratik devlet oluşumların finansı için önemli bir temel olacaktı. Devlet yapılarının kendi içindeki düzeni bu anlamda kapitalist sistemlerin ekonomik temelini oluşturan önemli bir destekçisi olduğu görülür(Wallerstein, 2004: 147). Monarşi, aydınlanma ve kapitalist gelişmelerin birbiri ardına gerçekleşmesi seküler sürecin hayatın her alanını etkilemesi gündelik alış-veriş ilişkileri, serbest zaman etkinlikleri, sosyal yaşamdaki değişimler yani kısacası artan bireyselleşme ile değişen hayat görüşü gibi gelişmeler bu sürece dâhil edebilir.

Monarşi ve bürokratik monarşi de kendisinden sonra bir dizi gelişmeye sebebiyet verecektir. Özellikle ulus devletin oluşumunda bu gelişme kendini gösterecektir.

Monarşi ve bürokratik monarşiden sonraki gelişmelere bakıldığı zaman ulusal birliğini Fransa'ya kıyasla daha geç tamamlanmış olan Almanya'ya bakıldığı zaman ulus devlet yapısı daha çatışmacı ve sorunlu olmakla birlikte etno-kültürel bir ulusallık görüntüsü çizdiği söylenebilir. Diğer yandan bürokratik monarşinin doğdurduğu siyasal ve ülkesel yapıya baktığımız zaman karşımıza kısmen asimilasyona dayanan, dengeli ve bütünleştirici bir ulus devlet görünümüyle de karşılaşırız. Bu anlamda parlamenter düzeni Fransa'ya nazaran daha yeni olan Almanya ile birlikte Avrupa bütünleştirici fikrine öncülük etmekle birlikte bu sürece destek verdikleri gerçeğidir. Bu bütünleştirme fikrinin nitekim en somut örneği Avrupa Birliği ve ona üyelik süreci gösterilebilir. Bu oluşum şüphesiz ülkenin yönetsel yapısını daha demokratik ve serbestiyeye dayanan bir dizi değişikliğine yol açmıştır(Özdemir ve Bakan, 2016). Görüleceği üzere Avrupa bütünleşmesinin temelinde de seküler ortamı hazırlayan demokratik arayışlar ve daha çok serbestiyeye dayalı yeni fikirlerin oluşturduğu daha özgür bir sosyal alanı da inşa ettiği muhakkaktır. Bu anlamda serbestiyet süreci

yönetmel alanda olduğu gibi toplumsallığın sosyal, siyasal ve kültürel alanlarında da değişikliklere yol açtığı ve geleneksel kodları değiştirdiği söylenebilir.

#### **2.3.4. Bilimsel Devrim**

16. ve 17. yüzyıllarda yaşanmış olan Bilimsel Devrim, Avrupa’da sekülerleşme sürecinin hızlanmasının sebeplerinden biridir. Özellikle coğrafya biliminin gelişimi seküller anlamda bir devrim niteliğindedir.

Avrupa’da etkisini gösterdiği ilk yıllar açısından Bilimsel devrim şüphesiz birçok alanda kendini göstermiştir. Fakat Rönesans ile Avrupa’da temelleri atılan modern biliminin özellikle coğrafya alanında aşığı yenilik göz ardı edilmeyecek bir etkiye sahip olmuştur. İlk zamanlar sadece bir doğa bilimi olarak görülen coğrafyadaki gelişmelerin iki şekilde ortaya çıktığı görülür. Birincisi coğrafi keşifler olmak üzere dünyanın bilinmeyen yerlerine yapılan seyahatlerle daha ayak basılmayan yerlerin keşfedilmesidir. İkincisi ise bugün coğrafya bilimde bilinen kartografik ve topografik alanlarında elde edilen bilgi birikim artmasıyla bu bilimin tamamen bağımsız olmayı başarmasıdır. Bu gibi yerlerin keşfiyle Dünyanın fiziksel boyutu ile ilgili fikirler doğal olarak bu sebepten değişmeye başlamıştır. Sonraki sürece bakacak olursak 17. yüzyılın başlarına geldiğinde coğrafya bilimi bünyesine yeni zengin bilgi birikimi ile fiziksel dünyanın tasvirine ilişkin matematik ve astronomiden de yararlanmaya başlayan bütüncül bir bilim dalına dönüştüğünü görebiliriz. Bu gibi bilimsel araştırmaların artması daha önce coğrafyanın bilimsellikten uzak, kurduğu hayali anlatımlardan uzaklaşması ve modern bir boyut kazanması, doğal olarak insanların zihinlerinde uzun süre korunmuş olan “Dünya’nın kenarından aşağıya düşmek” veya “kaynayan sıcak denizlerde eriyip yok olan gemiler” gibi inanışlar yersiz ve gerçekdışı olduğu ispatlanmış oldu(Topdemir, 2014: 83-84). Bu gelişmeler neticesinde Kilise kurumunun tarih boyunca savunduğu çeşitli düşünceler deney ve ispata dayalı olarak yeniden sorgulanmaya başlanınca Avrupa toplumları nezdinde sahip olduğu prestiji ve gücü kaybetmeye başladı. Özellikle Dünyanın şekli ile ilgili savunduğu fikirler, bilimsel çevrelerce ispatlanarak yalanlanmış oldu. Daha sonra Kilisenin toplumun düzeni üzerinde otorite olduğu birçok karar sorgulanmaya başlanınca kurumun güvenilirliği ve ağırlığı kaybolmuş oldu. Sonuç olarak tüm bu gelişmeler Avrupa’da seküler dediğimiz süreci başlatarak sadece Batı Avrupa’yı değil dünyanın birçok yerini etkisi altına almaya başardı. Çünkü farklı coğrafyalarda da doğmatik, dini kurumların savunduğu evren ve tabiat ile ilgili inanç esaslı yalan-yanlış bilgiler mevcuttu. İşte tam bu anlamada seküler sürecin başlama noktası Batı Avrupa olarak kabul edilse de etki olanı açısından geniş olmakla birlikte bir dizi



devrimi de kapsar. Mesela bilimsel devrim niteliğinde bazı örnekler verilmek istenirse Kopernik, Kepler, Galileo, ve Newton'un çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Bu bilimciler ve fikir devrimleri öncülüğünde başlayan Bilimsel Devrim olarak verilen süreçte sadece insanların tabiata olan bakışı değişmekle kalmayıp aynı zamanda bilgiyi elde etme metodu olarak deney, gözlem, materyal toplamak ve bu kanıtları rasyonel bir mantıkla değerlendirerek sonuçlara ulaşmanın daha güvenilir olduğu kabulü otoriter kılınmış oldu. Yani özetle artık dini veya dinimsi metin ve taslaklara uygunluk değil deney, gözlem ve rasyonel aklı kullanarak sonuçlara kanıtlardan gitmeyi bir bilimsel metot olarak benimsenmiş oldu(Tierney, Kagan, & Williams'da akt. Ertit, 2016: 20). Din adamların desteklediği sınırlı evren anlayışı yerine sonsuz evren algısına bıraktı. Bu görüşün hâkim olmasında Galilei'nin teleskopu'nun yeri büyüktür. Tüm bu gelişmeler gerek Batı'da ve gerek sonraki uzun yıllarla birlikte dünyanın çeşitli bölgelerinde bilimsel gelişmeler ile birlikte azalan dini otorite seküler bir yaşam alanına bırakmıştır.

### **2.3.5. Aydınlanma Çağı**

Aydınlanma Çağından bahsetmeden önce Kant'ın Aydınlanma tanımından hareketle bu kavramın ne anlama geldiğini tetkik edelim.

Aydınlanma kavramını tetkik ettiğimiz zaman esasında kişinin veya bireyin kendi fikir veyahut düşüncelerini mantıklı çıkarımlar üzerinden savunurken hiçbir tahakküm ve vesayet altında kalmamasıdır. Tüm vesayetlerden kendini kurtarmış olan özgür birey özgün bir idrak kabiliyeti de kazanmış olan bireydir. Kendi anlama kabiliyetini kullanamayan insan vesayet altında kendi aklına kullanamama iktidarsızlığında olur. Bu iktidarsızlık akıl ve düşünme mahrumiyeti değil, aklını bir başkasının talimatı olmadan kullanımı hususunda gereken cesareti gösterememesi gibi kendi kendini maruz bıraktığı bir vesayettir. Esasında klişe bir slogan olarak görülse de hala canlılığını koruyan ve koruyacak olan "Kendi aklını kullanma cesaretini göster!" şeklindeki ifade kendi dönemi içerisinde aydınlanmanın ana düsturu olarak kabul edilmiştir. Kendi aklını bir başkasının tahakkümüne vermiş bir kişi bu sarmaldan kurtulması çok zordur. Zira kişi içinde bulunduğu durumun negatif yönlerinden ziyade pozitif yönleriyle esasında bir aldatılmışlık kisvesi altında bunun farkına varmayarak kendini mutlu hisseder. Mesela bu anlamda emirler ve formüller altında sıkışmış birey aklı en doğal yeteneklerinin rasyonel kullanımı hususunda bu daimîleşen prangalarının esiridir. Bu prangaları atmak isteyen birey veya toplum esasında bir çeşit serbestîye'ye alışık olmadığı için kurtulamadığı gibi en dar hendekte atlama iradesi bile gösteremez. Bu yüzden kendi aklını kullanarak kendisini iktidarsızlıktan kurtaran ve sakin bir şekilde rasyonel bir

akılla yoluna devam eden çok az insan vardır. Ancak bu hedefe ulaşmak yani aydınlanmak halk nezdinden daha kolay bir işleve sahiptir. Yani hürriyet garanti edilirse peşinden aydınların gelmesi daha muhtemeldir. Çünkü büyük kitlelerin tanınmış vasileri arasında bile bağımsız düşünebilen insanlar daima var olacaktır(Kant, 2005: 225-226). Bu bağlamda 18. Yüzyılın Avrupa'sında nitekim bağımsız düşünebilen insanlar olduğu gibi bir entelektüel hareketi de beraberinde oluşturması kaçınılmazdı.

Peki, Aydınlanma Batı için nasıl bir sürecin oluşumu, noktasında ise Garp dünyasında yaşanan siyasal, sosyal ve ekonomik gelişmeler doğal olarak Batı toplumu üzerinde özellikle sanayileşme yoluyla bazı değişimlere neden olur. Ticaret ve sanayileşme bu anlamda yeni bir orta sınıf ya da burjuvazi doğmasına vesile olduktan sonra bu büyük değişim ve süreç Avrupa için Aydınlanmanın tarihsel dönem ve kültürel ifadesini de açıklamış oldu(Zariç, 2017).

Eze(2002)'de 18. yüzyıl Avrupa'sındaki entelektüel hareket için benzer bir şekilde Akıl Çağı ya da Aydınlanma Çağı şeklinde ifade eder. Özetle Avrupa'nın 18. Yüzyılı içinde gelişen fikir hareketlerine istinaden Akıl Çağı olarak değerlendirilmiştir. Dönemin fikirsal dönüşümlere baktığımız zaman öne çıkan bilimin esas temalardan birisi olan şüphecilikte "akıl" yüceltilmesi, düzen ve yapıyı oluşturan inançsal kodların yeniden aklın süzgecinden geçirmek gibi özelliklerin benimsendiği görülür. Burada vurgulanmak istene temel fikir ve onun vermek istediği ana öğüt, her bir bireyin kendi düşünsel gücüne inanması, batıl inançlardan, dini doğmalardan ve irrasyonel davranışlardan arınmış bir toplum tasavvurunu yerleştirmesidir. Bu bireyler Akıl Çağı olarak nitelendirilen dönem içinde gelenek, görenek, dini doktrin ya da öğretisinden tamamen uzaklaşmaları gerektiğini ifade eder. Yani çağın düşünürleri kilisenin tahakkümü altında olan kitlenin akla dayalı bir güvenle ancak prangalarından kurtulacağını düşünmeleriydi. Siyaset, ekonomi ve ahlak için de evrensel kabullerin ve ilkelerin olabileceğine inanıyorlardı (Ertit, 2016: 20-21).

Buraya kadar vurgulamak istediğimiz nokta Kilise kurumunun kendi bünyesinde tuttuğu ve belirli bir tarzda öğrettiği Hıristiyanlık ve onun hâkim dünya görüşü Rönesans'a kadar varlığını ve gücünü devam ettirdi. Fakat zamanla bu durum 16. Asrın başından itibaren ortaya çıkmış olan Protestan hareketi dönemin otorite kurumu olan kiliselerin önemli bir merkezi olan Vatikan'ın yegâne gücünü sarsmaya başlar. Bu sürece 16. ve 17. asırlarda Kilisenin öğretilerine karşı olan ve uzak duran laik dediğimiz hür fikirli yazarlar felsefe ve ilim alanında yaptıkları çalışmalar ile şüphesiz Avrupa'nın tefekkür anlayışı üzerinde büyük bir etkiye sahip olurlar. Bu etki ve hareketten önce Batılı insanın eğitimi, öğrenimi ve fikir hayatı üzerinde tek belirleyici güç olan Kilise öğretileri ve onun ruhban tabakası bireyler

üzerinde kendince ‘bir dünya görüşü’ öğretiyorlardı. Bu anlamda Kilse aynı zamanda beşeri münasebetlerini de öğreten bir yükseköğretim kurumu olduğu gibi aynı zamanda tefekkür kurumu vasfını taşıyordu(Zariç, 2017). Zamanla bir dini ve sosyal kurum olan kilse bu alanlarda nüfuzunu kaybederek aydınlanma hareketine karşı etkisiz bir duruma düşer. Bu aşamada mühim olan önemli nokta, bu sürecin oluşmasında İngiltere’nin etkisidir. Çünkü İngiltere daha bu Aydınlanma hareketi Avrupa’yı sarmadan önce Roma’daki Papa otoritesinden sıyrılmış, coğrafyasındaki mevcut monarşilerin gücünü sınırlayan girişimlerde bulunmuş ve parlamenter bir sistem kurmada örnek teşkil etmiştir. Bu anlamıyla İngiltere dönemin fikir hareketi için bir model olarak diğer coğrafyalarda yaşayan toplumlar için esin, güç ve cesaret kaynağı olduğu söylenebilir.

### **2.3.6. Endüstriyel Kapitalizm**

Avrupa, feodal düzenin getirdiği siyasi ve ekonomik düzenin kapalı yapısından kurtulmasıyla yaşadığı büyük değişim ve dönüşüm için kullanılan klasik terim “Sanayi Devrimi” olarak kullanılır. Görünürde bu devrim birçok alanda üretimi artırmış ve refahı yükseltmiş olarak görülse de toplumsal olarak bundan daha öte ve derin değişimlerin önünü açacak olan geleneksel tarım üretim sistemini(manifaktür) yok edip yerine makinaya dayalı modern üretim şeklini(machinizm) tesis etmesi yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına sebep olur(Küçükkalay, 1997). Bu gelişmenin sorunsal şimdilik konumuz gereği önemli değildir. Asıl dikkat çekilmesi gereken nokta Batı Avrupa’nın endüstriyel gelişimden önceki atmosferin sosyolojik boyutunun devrim sonrası aldığı şekildedir. Nitekim bu değişimlerde devrim öncesi toplumun sosyal hayatındaki Kilise ve devrim sonrası sosyal hayattaki toplumun dünya görüşündeki zihinsel değişim paradigmaların sosyal alanı nasıl biçimlendirdiğidir. Bu anlamda endüstriyel kapitalist süreç devrim öncesi kitlelerin devrim sonrası bireyselleşme ve seküler-rasyonel bir zihinsel taban için uygun şartları bir nebze de olsa oluşturduğu inkâr edilmez. Bu gelişmişlik açısından bir kavram olarak Kapitalizm devrim öncesi toplum üzerindeki feodal tahakkümü bir toplumsal-ekonomik yapı ve üretim biçimi ile yok edebilmiştir.

Geleneksel tarım işçiliğine ve gelirine dayanan feodal ekonomi yerine sanayi devrimin getirdiği kapitalist ekonomi modeli liberal bir anlayışı doğurmuştu. Bu liberal düşünce tarzı ekonomik ve sosyal alanda bireycilik, özel mülkiyet, sözleşme hürriyeti, rekabet, serbest piyasa, serbest dış ticaret ve sınırlı devlet müdahalesini dayanan yeni düzenlemeler getirmişti. Bu düzenlemeler geçmiş feodal düzen anlayışı ile kıyaslandığında köklü değişimler olarak görülür. Çünkü eski feodal ekonomik düzende üretimin tarımsal olmasının

yanında lortlar artı değere el koyabiliyorlardı(Bal, 2011: 4). Bu değişim ve dönüşümler birey üzerinde özgür bir ortam oluşturması ile bireyin düşünme ve sorgulama ile kilisenin birçok doğmasına tepki oluşturacak seküler ve rasyonel bir duruşa geçmiş oldu. Sonuç olarak endüstriyel sistem tarafından üretici olarak sistemleştirilen üretici yeni ve farklı bir şekilde disiplin altına alınan eylem ve düşünce sistemleri doğmalardan uzak rasyonel bir hal almıştır. Bu durumda birey dini ve dinimsi yapılara olan bakışı rasyonel bir çerçevede yani seküler bir yaşam tarzı sürdürmesinin önünü açmıştır. Bu yaşam tarzında hesaplanabilir ve öngörülebilir bir sistematik düşünce ile bireyin eylemlerinde dinimsi yapıların geçmişe nazaran azaldığı veya tamamen yok olduğu anlamına gelecektir.

### **2.3.7. Kentleşme**

Kent kavramı genel anlamda muhtevası geniş olan ve kendine has özellikleri ile birçok yerleşim yerinden belirgin olarak ayrılan ve dinamik bir karakter gösteren çok yönlü bir kavramdır. Bu anlamda kent ile ilgili tanımlamalarda yönetsel, ekonomik ve sosyolojik bakış açılarına göre tanımlanır.

Yönetsel açıdan bakacak olursak en genel anlamda şehri yöneten belediye ve onun sınırları içinde yaşayan nüfusa kentli nüfus diyebiliriz. Başka bir açıdan nüfusun miktarı ve ya ölçütü bulunan yerin kent olmasında belirleyicidir. Örneğin 20.000’den fazla olan bir yerleşim yeri kent sınıfı içinde sayılabilir. Yani demografik olarak belirli bir büyüklüğe sahip olan kentler, yönetsel anlamda belediye sınırları içindeki kentli nüfus da bütünsel olarak kent’i oluşturur(Niray, 2002).

Ekonomik açıdan düşünüldüğünde ise, “...nüfusu tarım dışı alanlarda çalışan, mal ve hizmetlerin, üretim dağıtım ve tüketimi sürecinde toplumun sürekli olarak değişen gereksinimlerini karşılamak için ortaya çıkan bir ekonomik mekanizma olarak değerlendirilebilir”(Keleş’ten akt. Niray, 2002).

Sosyologların tanımlamalarına göre ise; “... kent, geniş bir biçimde bir araya gelmiş ve bir takım farklı faaliyet ve özellikleri bulunan insanlar ve binalar topluluğu ya da toplumsal bakımdan benzerlik göstermeyen kişilerin oluşturduğu, geniş, yoğun ve süreklilik niteliği olan yerleşmelerdir”(Taneri’den akt. Niray, 2002).

Sosyolog L. Wirth kır ve kent arasında gerçekleşen farklı üretim şekillerini “çok yönlü bir üretim sisteminin” ayırt edici özelliği olarak belirttikten sonra “kültürel sınır” kavramı üzerinden hem ekonomik hem de sosyal yapılaşma açısından mevcut değişimlerin doğurduğu gelişmelerin, insanların yaşam tarzı üzerinde önemli bir değişime de yol açacağını ekler. Yani kır ve kent arasındaki bu kültürel sınır farkı içinde kent faktörü içinde

gelişen güçlü bir sosyo-ekonomik hareketlilik kırsal alanda da önemli değişimlere kapı aralar(Yahyagil, 1998: 106).

Tönnies ise kır ve kent arasındaki sosyal birlikteliği üzerine ünlü “cemaat ve cemiyet” ayırımı ile açıklamaya çalışır. Onun “topluluk-toplum” şeklindeki ayırımı sosyal ve ekonomik farklılığa ek olarak vurguladığı temel nokta akılcı iradenin ortaya çıkardığı birliktelik üzerinde yaşanan fikirselleşme ve sosyal farklılaşmadır. Bu açıdan bakıldığında zaman kent kavramı mekânsal, demografik ve yönetsel niteliklerinin yansın ekonomik ilişkiler, toplumsal ve siyasal oluşumlarıyla karmaşık bir ilişki ve etkileşimin belirlediği farklı bir hayat tarzı olduğu gibi kültürel değerler sistemini de içine alan bir alını kapsadığı anlaşılır(Yahyagil, 1998: 106). İkinci ilişkilerin oluşturulduğu, bireyselleşme ve rasyonel düşüncesinin ağır bastığı bu anlamda ekonomik ilişkilerin yürütüldüğü bir mekân olan kent’te veya kentleşmiş toplumun rasyonel ve seküler eylem biçimleri göstermesi kaçınılmazdır. Bu anlamda sosyolojik bir mekân olan kent ortamında kentleşen toplum kendine has oluşturduğu bu rasyonel ve seküler kültür onun yaşam tarzında belirgin olarak kendini gösterir. Kent ve kırsal alanı arasında yoğunlaşan etkileşim ve mevcut teknolojik gelişmeler yer yer kırsal alanı biçimlendirmiş olan kent bu alanı kendi kültürel sınırlarına dâhil ederek kendine benzetir. Bu anlamda cemaatsal ya da birincil ilişkilerin bozulacağı bir kırsal alan kent ’in sosyal, ekonomik ve siyasal ilişki tip ve davranışlarını göstermeye başlar.

### **2.3.8. Modernleşme Sürecinde Alevilik**

Çalışmanın bu aşamasına kadar modernleşmenin tarihsel seyri ve ortaya çıkışıyla ilgili izlediği süreç ve yeri açısından kavramlarla izah edilmeye çalışıldı. Temalar ve alt temalar şeklinde belirli bir ilişki içerisinde özü kısaca aktarılmaya çalışıldı. Nitekim bu süreç anlaşılmasın modernleşmenin Türkiye ayağı ve Alevilikle olan ilişkisinin anlaşılmasınacağı düşüncesi ile bu süreç belli kavramlar çerçevesinde konu ile ilişkili olarak sunulması ve esas gayeyi temellendirmesi açısından önemlilik arz ediyordu.

Modernleşmenin geniş muhtevası gereği bu sürecin Türkiye ayağı çalışmanın dışına çıkılmadan genel olarak Alevilikle ilişkilendirilerek sunulmaya çalışılmıştır. Aleviliğin Cumhuriyet sonrası özellikle 1950 yıllarından sonra kırdan kente artan göç hareketlerin ve modernleşme sürecinde Alevi inanç sistemini ve toplumunun nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiği anlatılmaya çalışılmıştır. Fakat önemle durulması gereken bir diğer nokta çalışmanın özgünlüğünü ortaya koyan ve asıl verilmek istenen günümüzde klasik köy tanımlamasından ziyade tüm bu süreçleri yaşayan ve etkilenen kent gibi köylerin de bu değişim ve süreçten etkilendiğidir. Özellikle modernleşme sürecine belli bir güç tarafından

zorla değil de isteyerek adım atan Alevi toplumun nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini saptanması ile günümüzde Adıyaman Alevi kırsalın bu anlamda nasıl bir konuma kavuştuğunu ve bu değişimin tarihsel süreci ile ilgili çalışmanın ileriki kısmı olan bulgular teması altında verilmiştir. Bu tema altında öncelikle toplumsal olarak Türkiye ve Aleviliğin modernleşme sürecinde nasıl bir süreçten geçtiği aktarılmaya çalışılmıştır.

Türkiye'nin modernleşme süreci Cumhuriyet öncesi askeri, hukuk, ekonomi ve sosyal bazı alanlarda dönemin bürokrasisi ve yönetimleri tarafından belli dönüşümler ve değişimler gerçekleşmişti. Fakat ne yazık ki Osmanlı imparatorluğun içine düştüğü yıkılış sürecinden kurtaramamıştı. Nitekim kurumlarında ve yönetimde köklü değişimlere ihtiyaç duyan Osmanlı bu dönüşüme hazır da değildi. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu endüstri devrimini yaşayamamış ve büyük ölçüde bir tarım toplumuydu. Dahası içinde bulunduğu savaş durumu ve milliyetçilik akımı ile bünyesinde ayaklanan milletlerin tek tek bağımsızlık ilan etmesi ve imparatorluktan ayrılması Osmanlıyı her alanda büyük problemlere sokmuştur. Açlık, kıtlık, göç, hastalıklar, ayaklanmalar ve savaş durumu Osmanlı devlet bürokrasinin genç münevverlerini Anadolu'yu bu problemlerden kurtaracak çareler bulmaya yöneltmiştir. Tüm bunların öncesinde Anadolu'yu işgalden kurtaracak milli mücadele için Anadolu'dan yeni bir hareket oluşturma gerekliliği ardından bu hareket ile bir dizi köklü değişikliklere gitmekti. Bu değişiklikler köklü olduğu için gerçekleşeceği ortamın olgunlaşmasını ve aşamalı olarak herhangi bir direniş ile karşılaşmadan Anadolu'nun refahı için gerçekleştirmekti. İşte bu noktada karşımızda Mustafa Kemal Atatürk faktörü belirlemektedir. Alevilerin Cumhuriyet öncesi hayalini kurdukları haklar ve özgürlük için Mustafa Kemal Atatürk önemli bir faktördü.

Bu anlamda Şener'e göre; Alevi toplumu açısından Osmanlı yönetimi Emevi-İslam geleneğinden beslenen ve yaşanan adaletsizliklerin ve toplumsal haksızlıkların rejimi ve kaynağı olarak görülüyordu. Bu anlamda Aleviler nezdinden Osmanlı yönetimi 700 yıl boyunca Emevi-İslam anlayışı ve onun getirdiği haksız toplumsal ve sosyal düzenin sahibi olarak bu yapıya karşı mücadele veriliyordu. Doğal olarak bu yapının oluşturduğu hilafete, padişahlığa ve emperyalizme karşı bir mücadele içinde olan Mustafa Kemal ve kadrosuna güç sağlamak adına Anadolu ve Rumeli Alevi grupları hareketin içinde tam kadro yer almış oldular(Yılmaz, 2008: 47). Nitekim ilerleyen süreçte görülecektir ki Alevi ve Bektaşiler Atatürk tarafından gerçekleştirecek inkılapların önemli bir destekçisi ve hatta sonradan Yılmaz savunucusu olacaklardır. Bu anlamda siyasal ve sosyal alandaki gerçekleştirilen reform ve inkılaplar açısından karşılıklı bir destek olduğu gözlenecektir.

Zelyut'a göre; Atatürk, o dönem siyasi, dini ve sosyal nüfuzu olan ve Hacı Bektaş Veli postunda oturan Cemalettin Çelebi ile bağlantı gereği duymuş ve bazı görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ali Celalettin Ulusoy'un anlattığına göre; "Atatürk'ün Samsun'a çıkışını izleyen günlerde, Cemalettin Çelebi ile Atatürk'ün sıkı temas halinde oldukları anlaşılıyor. Mustafa Kemal'in Havza'da kaldığı Mesudiye Oteli de, Ali Baba adlı bir Alevi'ye ait idi. Atatürk burasını bilinçli olarak seçmiştir. Mustafa Kemal, Amasya'dan Tokat'a geldiği zaman da Alevî olan Rıfat Efendi'nin evinde kalmıştır" (Zelyut'tan akt. Yılmaz, 2008: 48).

Yine Mustafa Kemal ve Bektaşiler arasında bir diğer önemli temas Sivas Kongresi dönüşü yaşanacaktır. Sivas'tan Ankara'ya geçmekte olan Mustafa Kemal 23 Aralık 1919 günü Mucur Kaymakamı Nihad Bey'i de yanına alarak Hacı Bektaş'a uğraması bu temasın önemli noktasıdır. Bektaşi Babaları ve Cemalettin Çelebi ömründe dergâha gelen devlet büyüklerini dergâhın dışına çıkararak karşılamamıştır. Enver ve Talat paşaların en ihtişamlı dönemlerinde bile dergâha geldikleri zaman Çelebi, onları dergâhın selamlığında karşılamıştır. Fakat Cemalettin Efendinin ilgisi ve sevgisi o kadar büyüktür ki Mustafa Kemal'i dergâhın dışına çıkararak geleceği güzergâha kadar arabasıyla yola çıkar ve yolda karşılar(Zelyut, 1992: 288).

"Mustafa Kemal, Çelebiyle memleketin geleceğini uzun uzun konuştuklarını Veliyiddin Efendiye anlatmış. Bu konuşmalar sırasında, "Paşa Hazretleri cesaretli ve basiretli iradenizle Türk milletinin, düşmanı kahredeceğine inancımız sonsuzdur. Yüce Allah'ın milletimize müyesser edeceği zaferden sonra Cumhuriyetin ilanını düşünüyor musunuz?" diye sormuş. Mustafa Kemal bu açık yüreklilik karşısında Çelebiye heyecanla bakmış ve Çelebinin elini avucuna alarak, kulağına fısıltı halinde " O mutlu günlerin ilanına kadar aramızda kalmak kaydıyla evet, Çelebi Efendi Hazretleri demiştir"(Erdoğan, 2000: 127-128).

İşte tüm bu süreçte Alevilerin kurulacak yeni yönetim ve rejimin yasaları çerçevesinde tarafını ve eğilimini belirlediği söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, özellikle Aleviliğin tarikat mensubu olan Bektaşilerin siyaset ve siyasi zirve ile olan ilişkileridir. Çünkü o dönemde Bektaşilerin kent ve taşra gibi düzenli yerleşim yerlerinde gizli veya açık örgütlenmeleri ile yüksek tahsilata sahip Bektaşi babaların bir kısmının aynı zamanda memur sınıfına dâhil olmaları devletin zirvesi ile olan ilişkiyi de kolaylaştırmıştır. Bu anlamda sonraki dönemlerde Mustafa Kemal etrafında birleşen Bektaşi Babaların TBMM içinde önemli mevkilere gelmeleri, mebus olarak seçilmeleri ve Cumhuriyet rejimi açısından açık bir tarafgirlik göstermeleri bu savımızı destekler mahiyettedir. İşte tam bu noktada Aleviler, Atatürk İnkılaplarını benimsemiş, önemsemiş ve desteklemiştir.

Milli mücadele sonrası kurulan ikinci meclisin sosyal, siyasi ve dini inkılapları laik bir temelde uygulamaya koyması Alevi toplumu üzerinde ciddi bir değişimi de beraberinde getirdi. Yani 1925'ten sonraki dönem, Aleviler için doğal olarak yeni bir boyut kazandı. Çünkü 1920-1923 yılları arasında birinci mecliste alınan karar ve siyasi yönelimler üzerinde

güçlü bir etkiye sahip olan Aleviler bu gücü ikinci mecliste nispeten kaybettiler. Bu dönem içerisinde tekke ve zaviyelerin kapanmasıyla ilgili karar ve uygulamalarda maddi kayıplar yaşayan Bektaşiler tıpkı diğer dini hareket ve gruplar gibi göreceli olarak siyasal yaşamın dışına itildiler. Dini-mistik ayin ve ritüellerini yaşatma alanı daralan Aleviler 1940-1950 yıllarına kadar merkez siyasetinden uzak kalmışlardır(Yaman, 1996: 122). 1925 sonrası bu siyasi değişim ve uygulamalara karşı herhangi bir direnç göstermeyen Aleviler herhangi bir kalkışmaya girişmemeleri, inkılapları benimsemeleri onları özellikle 1950 den sonraki kırdan kente göç hareketi sürecinde kent hayatın ve modern yaşamın koşullarına uyum sağlamada etkili olur. Mistik ve dini ritüellerin kent ve anakent ortamında icrasının zorluğu bu kitleyi modern yaşamın getirdiği değişim ve dönüşümleri içinde büyük oranda biçimlendirir. Sonraki ideolojik hareketler süreci ve sivil toplum örgütlenmeleri içinde savrulan Aleviler büyük ölçüde geleneksel ritüellerini terk ederler.

Cumhuriyet düzeni ve Atatürk ilkelerini özümseyen Alevi-Bektaşiler, Cumhuriyet ilkeleri ile Alevilik-Bektaşilik ilkeleri arasında felsefi bir bağ ve aynılık görmüşlerdir(Birge, 1991: 20). Bu aynılık ve bakış şüphesiz özellikle 1950 sonrası siyasi arayışlar ve kırdan kentte olan göç hareketlerinde Alevi toplumun hem inanç sisteminde hem de sosyal yaşamında ciddi anlamda bir modernleşme ve seküllerleşme sürecini başlatacaktır. Alevi-Bektaşiler 1925 sonrası siyasal tasfiye sürecinden sonra yeni arayışlara girmişlerdir. 1950 yıllarına kadar Alevi toplumu açısından ciddi bir hareketlenme olmadığı gibi büyük ölçüde kır ve kapalı cemaat hayatı sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1950 yılı sonrası Aleviliğin toplumsal olarak sosyal arenada bir modernleşme hareketi olarak dinamik bir süreç içine girdiğini ifade edebiliriz.

Bu dinamik süreçte Türkiye'nin demokratikleşme çabaları doğrultusunda çok partili hayata geçiş denemelerinde Alevi-Bektaşilerin bir dönem Demokrat Partiye oy vermeleri ve politikalarından memnun olmayınca Atatürk'ün partisine yönelmeleri gibi geçişleri görebiliriz. Özellikle "Türkiye Birlik Partisi" adı altında bir Alevi partisi kurlmaları bu modern siyasal girişim eğilimlerin ve 1950 sonrası hareketliliğin güzel bir göstergesidir(Uçar, 2012: 63). Alevilerin bu anlamda kurdukları parti hedeflenen amaçlara ulaşmadığı için kitleler halinde tekrardan Cumhuriyet Halk partisine yönelmişlerdir. Alevilerin özellikle sosyal demokrat anlayışına sahip partiler arası yönelimlerin bu ideolojik döngüde seyretmesi Alevi toplumun tarikat ve kapalı cemaat toplum anlayışından uzaklaşmaları da modernleşme adına somut bir delildir. Nitekim bu değişim ve dönüşüm hem kültürel anlamda hem de inanç anlamında özellikle kent ortamında yeni oluşumlar



oluşturacaktır. Bu oluşumlara örnek olarak; vakıflaşma, dernekleşme, siyasi ve sosyal örgütlenme vs. gibi pek çok yapı sunulabilir.

“1950’li yıllarla başlayan köyden, şehirlere göç dalgasının sonunda Alevîler, bir bakıma Alevîliğin tüm dinî ritüellerinden ve inançlarından da kopmaktaydılar. Burada Alevîliğin, artık dinî bir kimlik olmaktan öte, ya politik bir tutum veya etnik bir kimlikle ifade edilen bir yapıya dönüştüğünü görebiliyoruz”(Aktay, 1999: 67). Bu değişim sürecini Dierl(1991) “Anadolu Aleviliği adlı çalışmasında vurgular. Kent ortamında siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve ideolojik olarak değişen Aleviler köy ’de bıraktıkları gelenek ve ritüellerini ancak 1960-1970’e kadar koruyabildiklerini belirtir. Bu deformasyon sonucu otantik ve mistik bir dini atmosfere sahip olan “cem erkânı” zamanla özgün yapısını kaybetti ve sembolik bir hal almaya başladı. Genel olarak “*Dini ve mistik unsurlarla karışmış halk geleneklerin modern dünya kıskacında eridiği*” şeklindeki olgunun varlığına ilişkin Dierl’in 1960’tan sonra Federal Almanya’nın kırsal kesimlerinde de benzer değişimleri tespit etmesi Alevi modernleşmesinin sürecini daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Sonrasında Modern değişimin etkileri altında kalan Alevi gençliği özellikle 1970’lerden sonra tamamıyla Marksist ve sol gibi ideolojik fraksiyonların rüzgârlarına kapılmış olurlar(Yılmaz, 2008: 52).

Genel anlamda aktardığımız tüm bu değişimlere bağlı olarak sosyolojide işlenen modernleşme teorisi incelendiği zaman toplumsal alanların alacağı nihai biçim ise daha sağlıklı öngörülebilir. Çünkü sosyolojide işlenen modernleşme teorisi kırsal grup yapılanmalarının oluşturduğu topluluk organizasyonların bozulacağını ve toplumun temel nüvesi olanın yok olacağına dair kaygılar geniş bir şekilde birçok toplum bilimci tarafından vurgulanmış ve dile getirilmiştir. Bu yok oluşun önünü açan temel gelişmelere bakıldığı zaman başta endüstrileşme, bürokratik yaşam ve teknolojik ilerleme görülmekle birlikte yaratacağı nihai sonuç olan soyutlanmış ve yabancılaşmış birey ve toplum öngörüsü artık bir genel kabul oluşturmuştur(Wellman, Boase ve Chen’den akt. Şahin, 2013: 25). Bu anlamda modernite, eşitlik, özgürlük, bireysellik ve liberal ekonomi gibi evrensel ilkeler üzerine kurulmuş yapılar sunsa da, izole yaşam sürmeye mahkûm edilmiş birey psikolojisi, karakteri, yaşam biçimi, sosyal ilişkileri ve yabancılaşmış toplum bu anlamda hasta ve fonksiyonları yitirmiş bir gerçekliğin eseri ve olumsuz sonuçların aracı olmuştur. Kısacası toplumların sahip olduğu ve inandıkları ve onlarla kendilerini güvende hissettikleri temel sosyo-kültürel ve spiritüel kaynakların yerine rasyonaliteye bırakması modern sonrası gelişmelere işaret eder. Bu gelişmelerin sonucu olarak kutsalları eriyen birey ayrılmaya, yalnızlaşmaya ve yabancılaşmaya başlar(Şahin, 2013: 26). Modernleşme süreci ile birlikte

Aleviliğin yeniden tanımlanması ve Kızılbaşlık kavramının Alevi kavramına dönüşümü, siyasal ve kimlik temelli yeni bir yapılanmaya gidilmesi kendi bünyesinde bazı ritüellerinin icrasındaki duraksama ve inanç sitemindeki birçok önemli kurumun işlevini kaybetmesi ancak bu sürecin bir sonucu olarak incelenip anlamlandırılabilir. Siyasal ve ideolojik akımlar ve onların getirdiği modern kılıflar bu sürece bir direnme göstermeden adım atan Alevi gençlerin kent koşullarındaki yaşam mücadelesi bu değişimin gerçekleşmesi noktasında bir kaçınılmazlığı sergilemektedir. Modern anlamda bir değişim ve dönüşüm içindeki Alevi toplumu; kültürel, geleneksel, sosyal ve inançsal gibi alanlarda sahip olduğu bazı geleneksel erkân ve sistemde deformasyona uğraması ve modern sürecin veya içinde bulunduğu düşünsel-fikirsizel rüzgârlara uygun yeni sosyal yapılar inşa etmesi onun kimi zaman politik kimi zaman da sosyolojik dönüşümünü ifade eder. Toplum olarak bu değişim sürecinden etkilenen Aleviler sahip oldukları geleneksel kurum ve kodlarında da belirli çözümler yaşar. Bu anlamda özellikle 1980 sonrası Alevi modernleşmesinin yeniden yapılanma süreci ile ilgili adeta ikinci bir Rönesans yaşandığı söylemek mübalağa kaçmaz. Modernite'nin gücü fikirsizel anlamda, yaşam tarzının değişmesi noktasında, mesleki olarak ihtisaslaşma alanında ve tüm bunların yaşandığı mekânlarda gerçekleşen sosyal iletişim dili ve üslup üzerinde oluşturacağı yeni biçim, yabancılaşmış rasyonel temelli bir bireyi yaratacaktır. Kutsalları erimiş ve standart zaman dilimleri içinde hayatını kazanmaya çalışan ve bürokraside ya da iş yerinde her daim aynı profesyonel eylemler gösterecek olan birey soyut, yabancılaşma ve rasyonel düşünce temelinde belirlenen sınırları içinde gündelik hayatını idame eder.

Özetle Cumhuriyet sonrası kırsaldan kente doğru hızlanan göçlerle kentleşen Alevilik kendisini ifade edebilecek bütün alanlarda bir değişim yaşadı. Sosyal yapıdan sosyal ilişkilere kadar yaşamın bütün alanlarında etkilenen Alevilik böylece değişim şartlarına uygun bir toplumsal anlayış ortaya koydu.(Taşgın, 2013: 9). Çünkü modernleşmenin yozlaştırma etkisine rağmen Aleviler bu süreçte hedef olarak belirlediği ilerlemeci, çağdaş bir biçim ve özgürlük alanı için bu dönüşümü görmezden geldi. Bu durum sonucunda Alevilerin kendi tarihleri üzerinde yeniden okumalar yapmalarına neden oldu. Örnek vermek gerekirse Alevilik İslam'ın özü, Alevilik yaşam biçimi, Alevilik demokrat laik, Alevilik eşitlik özgürlük, Alevilik kültür, Alevilik İslam dışı, Alevilik devrimci sosyalist ve Alevilik kadın haklarına saygılı şeklinde birçok yeni tanımlanmaya gidildi. Özellikle Alevi dernek ve vakıfların sadece Aleviliğin inanç ve geleneğine göre çalışmalar yapmadığı Aleviliğin anahtar kurumu olan dedeliğin ikinci planda olduğu dernek, başkan ve üyelerinin ön plana

çıkıldığı daha çok Alevi kültür ekseninde etkinliklerin düzenlenmesi ancak modernleşmenin toplum üzerindeki değişim ekseninde açıklanabilir.

Modernleşmenin değişim ekseninde ve Alevi toplumu açısından bir dönüm noktası olan 1980 sonrası yaşananlar ifade etmek istediğimiz temayı daha net açıklar. 1980 sonrası Alevi modernleşmesinin tartışmaya açıldığı yıllarda Aleviler kendilerine ait inanç temelli kültürel farklılıkların kabul edilmesini bununla birlikte kültürel haklarının verilmesi gibi konuları dillendirmeye başladılar. Bu süreç zarfında kamusal alanda seslerini iyi duyurabilmek için broşür, dergi, gazete, kitap, cem evi, vakıf ve dernek gibi birçok alanda örgütlenmeye gitmişlerdir. Geleneklerinden uzaklaşmış politik duyarlılığı yüksek olan modern, düşünsel ve siyasal faaliyetlere başvurmaları bu çerçevede örgütlenerek “eşit haklar, “eşit yurttaşlık hakkı” gibi demokratik sosyal taleplerde bulunmaları modern inşacı kimliğin getirdiği sistematiki göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bu inşa sürecinde yasal zeminde elde ettikleri bazı sosyal, dini ve kültürel hakların varlığını Cumhuriyetin sunmuş olduğu vatandaşlık hakları ile açıkladılar. Bu sebeple Cumhuriyet ile çağdaşlığa sahip çıktılar ve Aleviliğin aynı zamanda modern söylemle örtüştüğünü hatta bu söylemin asırlar önce Alevilik öğretisinde olduğunu dile getirdiler(Taşgın, 2013: 16-17).

Sonuç olarak Aleviler modernleşme ve modernleşme sürecini kendilerine bir dış müdahale olarak görmediklerini ifade etmeleri, asırlar önce bu yaşanan değişim ve dönüşümlerin kendi öğretilerine uyduklarını özellikle Cumhuriyet rejiminin getirdiği vatandaşlık hakları çerçevesinde arzuladıkları temel hakların büyük bir kısmının kazanıldığını ve tarikat kapısının kapanıp ilim kapısının açıldığı şeklinde kendi tasavvufi öğretilerine göre modernleşme sürecinin gerekliliğini sıklıkla çeşitli platformlarda ve birçok yayın organı ile dile getirmişlerdir. Bu değişimin ölçütü şüphesiz kent ile sınırlı kalmamıştır. Modernleşme sürecinin sonraki hedefi olan kırsal Alevi köylerin değişim ve dönüşümü olduğu gibi ve bu süreç kırsal alandaki değişimin gelenek ve modernlik arasında modernliğe doğru eğilim gösterdiği hususundaki tezin geçerliliği ile aynı fikirsel düzlemde mutabık kaldığımızı ifade etmek isterim. Çalışmanın odaklanacağı asıl nokta modernleşmenin getirdiği rasyonalite ve seküler düşünselliğin Alevi inanç sisteminin icrasında ve sosyal yaşam tarzına yansıttığı değişimleri Adıyaman özelinde ve ölçeğinde belirli kategorilerle aktarılmaya çalışılmıştır.

### 3. ALEVİLİKLE İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR

Alevi-Bektaşî inanç sistemini oluşturan ve bu sistemin dinsel, kültürel ve toplumsal anlamda devamlılığını gösteren önemli kurumlara sahiptir. Yıllarca kendi içinde kapalı cemaat hayatı sürdüren ve kendi içinde toplumsal ve dini kurumları oluşturup, sosyal yaşamını buna göre düzenleyen bu kitle yani Aleviler hayat felsefelerini, dini görüşlerini, dünya'ya ve tabiata bakış açılarını bu yapıların sınırları çerçevesinde belirlemişler ve ona göre şekillendirmişlerdir. Bu anlamda söylenebilir ki Alevi toplumun dini kurumları ayrıca kendi sosyal kurumları olmakla beraber, yaşam tarzı ve sosyo-kültürel geleneği de bu yapılara göre şekillendirmiştir. Bu da bize şu olguyu ve gerçekliği gösterecektir. Bu yapıların herhangi birinde meydana gelecek bir değişim, yozlaşma veya bozulma hem Alevi toplumu hem de Alevi olan bir birey üzerinde kişisel ve toplumsal önemli değişimler gerçekleştirecektir. Bu değişimlerle birlikte Alevi toplumu, kitleler halinde bir değişim sürecine girecek ve yıllarca kapalı cemaat hayatı sürdüren kitle, modernleşme ve göç ile birlikte dışa açılacaktır. Bu açılma ile birlikte Aleviler yeni oluşumlara gidecek ve bu yeni oluşumlar başta değişimin kent ayağını ve nihayetinde kırsal olanı da dönüştürmeye başlayacaktır. Nitekim kent teması açısından değişimin akademik çerçevesi Alevilik özelinde kayda değer ölçüde işlenmiş ve bilimsel anlamda işlenmeye devam etmektedir. Bu çalışmanın özgünlüğünü oluşturan nokta başta da ifade ettiğimiz gibi kırsal olanın değişimi ve değişime geleneksel anlamda direnen korumacı kırsal alanın sosyolojik analizidir.

İşte bu anlamda Alevi inanç sistemini oluşturan bu geleneksel kavramlar veya yapıların işleyişi geçirdiği değişimler ve günümüzde mevcudiyeti bağlamında Alevi toplumunun, Adıyaman Alevi kırsalı özelinde, bu kitlenin sosyal, dini ve kültürel alanlarına yönelik eğilimlerini üç boyutlu bir bakışla yansımalarını analiz etmektir. Bu noktaları anlamamız ve sağlıklı tahlil edebilmemiz için bu kavramların içeriğini bilmek durumundayız. Sırasıyla Ocak Sistemi, Dedelik Kurumu, Musahiplik Kurumu, Düşkünlük Kurumu, Cem Erkânı, Semah ve Mürşit-Pir-Talip ilişkisi şeklinde, işlevi ve içerikleri hakkında bilgi verilmiştir. Ek olarak çalışma sosyal değişim ve dönüşümün gerçekleştiği alanların açıklanmasında bu kavramlar ile sınırlı tutulmayıp sosyal olanın her alanına inilmeye çalışılmıştır.

#### 3.1. Ocak Sistemi

Anasır-ı erbaa(dört unsur)dan biri kabul edilen “ateş”, insan hayatı için vazgeçilmez bir varlıktır. İnsanın beslenme, ısınma, barınma, gibi doğal ihtiyaçlarını gidermek için varlığına ihtiyaç duyulan ateş, görüntüsü, yakıcılığı ve yok ediciliği gibi yönleriyle de insanı korkutup ürküten bir mahiyette sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı ateş, kutsal bir varlık hükmünde

yerini almış, etrafında birtakım inanış ve uygulamalar oluşarak bir kült haline gelmiştir. “Ocak” ise “ateşin yakıldığı yer” olarak ilk ve somut anlamıyla, çoğunlukla “ateş”i de kapsar şekilde kullanılmaktadır. Ancak, “ocak” etrafında, somut manalar dışında birtakım soyut manalar da şekillenmiştir. Evin ortasında yakılan “ocak”, “ev”i ve evde yaşayan “aile”yi, bunun yanı sıra bu ailenin geçmişte yaşamış ve gelecekte yaşayacak bireylerini, yani “soy”u da kapsayacak mahiyette kullanılagelmiştir. Yine soy silsilesini gerektiren dini kurumlar olan ocaklar ile soy silsilesine dayanan sağaltma ocakları, “ocak” kavramı etrafında yerini almıştır. “Ateş/Od” ve “ocak” kelimeleri birbirleriyle hem köken hem de anlam açısından doğrudan ilgili kelimeler olup, bu kelimelerin etrafında birbirini tamamlayan çok geniş bir anlam dünyası ve kullanım alanı oluşmuştur(Kumartaşlıoğlu, 2016: 6). “Ocak” kavramının zahiri anlamı dışında bu geniş anlam dünyası Alevi özelinde ve geleneği çerçevesinde “Ocak Kurumu” ve “Ocakzade” ilişkisi çerçevesinde oluşturulan sistematığı açıklamak adına sunulmuştur. Çünkü “Ocak” kavramının kökeni gerek Türk kültürü dünyasında gerek Anadolu kültür ve geleneği içerisinde muhtevası bir hayli geniş olduğundan Aleviliğin kültür-gelenek-inanç kodları üçgeninde aktarılmaya çalışılmıştır. Nitekim “Ocak” konusu tek başına bilimsel ve akademik bir tez çalışmasına karşılık gelecek önemli ve derin bir konudur. Ve bu konuda yapılmış kapsamlı çalışmalar mevcuttur.

“Alevi-Bektaşî kültüründe önemli bir yeri olan “ocak” terimini Ali Yaman, “Alevilerde dinsel hizmetleri gören Dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyon”(Yaman, 2007; 230); Piri Er, “Anadolu Aleviliğinin bir bölümünde talipleri aydınlatan dedelerin bağlı buldukları ve kendi soylarına başlangıç teşkil ettiklerine inandıkları bir kaynak”(Er, 1998: 87); Glorie L. Clarke, “Ali’ye(yani Muhammed’e) dek uzanan karizmatik bir soy; Alevileri temsil etmek ve çeşitli manevi görevleri yerine getirmekle sorumluluğunu(yol göstermek, inancı yaymak, inanışları ve gelenekleri öğretmek gibi) taşıyan bir aile; üstün anlama yeteneğine, maneviyata, bilgi ve yumuşak tarzda hizmet edebilme yeteneğine sahip olan bir grup” (Clarke, 2002: 128-129) olarak tanımlamaktadır.”(Kumartaşlıoğlu, 2016: 151-152).

Alevi yazın dünyasında tanınmış bu yazarların açıklamalarına göre “dede, ehlibeyt, kutsiyet, talip, maneviyat, bilgi” gibi kavramların vurgusu üzerinden bir tanımlama yapıldığını görebiliriz. Bu sebeple “ocak” ve “dede” arasında mühim bir bağın varlığı ve bu iki motifin birbirini tamamlayıcı nitelikte olması “Dede-Ocak-Talip” kavramlarının bütünlüğünü sunar. Bu bütünlüğü ve ilişkiyi gösterecek ifadeyi Yaman(1999) tarafından şu şekilde sunulur; “Talipler, bağlı oldukları ocakzade dedeler olmaksızın hiçbir cem yürütemezler. Bir ocağa mensup dedeler, taliplerinin hizmetlerinin görülmesi için görev paylaşımı yaparlar; yani mürşitlik, pirlük ve rehberlik postlarında kimin oturacağı belirlenir”(Yaman, 1999). Bu açıdan “ocak” kavramının “Talip-ocak-dede” ilişkisi çerçevesinde değerlendirildiği zaman kapsayıcı bir sistemin ana yapısı olduğunu kolaylıkla anlayabiliriz.

Ocak sisteminin tarihi ile ilgili ve ne zaman ortaya çıktığı kısmıyla alakalı malumata ve tartışmalara girmeden bu alandaki fikirsel ayrışmayı yansıtmak adına ve kesin bir görüşün netlik kazanmadığına dair düşüncemi Yaman'ın(2004) bir ifadesiyle açıklamaya çalışalım. Zira konumuz gereği bu kurumun Alevi toplumundaki dini ve sosyal yeri önemlilik arz etmektedir.

Ocak sisteminin oluşumuna ilişkin bu konuda gerçekleştirilen kaynak ve alan çalışmaları doğrultusunda bazı varsayımlar şu şekilde özetlenebilir:

1. "Alevi Ocakları, Hünkâr Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıktı.
2. Alevi Ocakları, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den önce vardı. Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce oluşturuldu.
3. Alevi Ocakları, Kızılbaş Türkmen boylarınca kurulmuş Safevi Devleti'nin kurucusu Şah İsmail Hatayi'den sonra ortaya çıktı.
4. Anadolu'ya gelen kabilelerin dinsel/siyasal liderleri olan dede, baba, abdal unvanlı babalar Ocakzade Dede ailelerini oluşturdular"(Yaman, 2004: 148-149).

Ocak sistemini kutsallaştıran ve toplum içinde önemli bir konuma getiren dini ve sosyal işlevlerde gösterdiği yetkinliğe ek olarak bu işlevleri yürüten ve soy vurgusu üzerinden "ocakzade" olarak tanımlanan dedelerdir.

Ocakzade dedelerin işlevlerini yerine getirme hususunda sahip oldukları dinsel, eğitsel ve hukuksal donanımlarıyla kendilerine bağlı olan talip ve köyleri aydınlatmak adına kentleşme olgusunun devreye girme sürecine kadar gezici şekilde hareket etmişlerdir. Anadolu'nun farklı bölgelerinde ikamet eden talip köylerin sosyal, hukuksal ve dini problemlerine çözüm olabilmek adına yerine getirmeye çalıştıkları bu işlevler üzerinden yöre Aleviler nezdinde büyük saygı ve sevgiye mazhar olmuşlardır. Sistemik olarak büyük bir ağ gibi Anadolu'nun birçok bölgesinde mesken tutmuş olan Alevi toplumu, bu ocak sistemi çerçevesinde din ve inanç hizmetlerini görecektarazda organize olmuşlardır. Bu örgütlenmeye günümüzde belki de en güçlü örnek bugün Suriye sınırları içerisinde bulunan Halep'te yaşayan Türkmenlerin bağlı olduğu ocak dedelerin Gaziantep yöresinden Suriye gibi uzak coğrafyalara gitmeleridir(Yaman, 2011).

Ocakların kutsiyetine dair vurgulayacağımız nokta ise özellikle tanınmış erenlerin adlarıyla anılmalarıdır. Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan, Garip Musa, Hıdır Abdal, Baba Mansur, Hacı Kureyş, Derviş Cemal, Pir Sultan gibi tarihte önemli dini ve sosyal fonksiyonları bulunan ailelerden gelenlerin ocak kurduğu muhakkaktır. Talipleri nezdinde bu kadar önemli konuma çıkararak üç kaynaktan söz edilebilir. Birincisi; "Soy", ikincisi; "Keramet", Üçüncüsü ise; "Hizmet" faktörü olduğu görülür(Yaman, 2006: 57).

Geleneksel olarak Ocak dedelerinin işlevleri ise şu şekilde özetlenebilir:

1. "Sosyal ve dinsel bakımından topluma önderlik etme ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olma,
2. Toplumu irşat(aydınlatma) ve bilgilendirmek,

3. Toplumda birliği ve dayanışmayı sağlamak,
4. Sosyal ve dinsel törenleri(cem, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetmek,
5. Adaleti sağlamak, suçluları düşkün etmek,
6. İnancı ve gelenekleri yaşatmak ve aktarmak,
7. Kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olmak.”(Yaman, 2011).

Bu işlev ve tanımlamalardan yola çıkarak “ocak” ve “ocakzade” kavramları arasındaki bağ ve bu bağın sosyal alanda tezahürü noktasında kutsal bir teme üzerinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. O zaman şunu rahatlıkla savunabilir ki Alevi toplumunda “ocakzade” olmak, dini otorite olarak yetkin olmanın ve geleneksel anlamda ritüellerin icrasında söz sahibi olmanı bir diğer adıdır.

### **3.2. Dedelik Kurumu**

Alevilerin geçmişten günümüze kadar inanç ve erkânlarını sürdürebilmelerinin en önemli nedeni şüphesiz ki dini teşkilatlarıdır. Bu teşkilat genel anlamda ilk bakışta karmaşık görünse de içerik olarak incelendiğinde sistemli, pratik, denetlenebilirlik ve hiyerarşik bir yapı arz ettiğini görebiliriz. Dedelik kurumu bu hiyerarşinin en üstünde konumlandırılan önemli dini ve sosyal karşılığı olan bir makamdır.

Bu makamsal öneme işaret eden destekleyici unsur olarak “On İki” hizmet erkânı içinde yer aldığı rol ve yeri verilebilir. Çünkü bir ocakzadeli ve yolu yürüten Dede “On İki” hizmet içinde birinci hizmetli olarak görev yapar. Yani cem erkânının işleyişinde birinci vazifeyi üstlenir, taliplerinin mevcut sorunlarını çözer ve toplum hayatının ilgilendiği sosyal, ekonomik, dini, siyasi ve ahlaki meselelerinde kendi birikimiyle taliplerini aydınlatmakla birlikte doğru yolu gösterir. Bu kutsi görevlendirme Bektaşilerde erkân açısından incelendiğinde babaya tevdi edilmiştir. Kutsiyetinin bir kısmını soydan alan Alevi dedeleri, talipleri nezdinde İmam Ali soyundan geldiklerine inanırlar. Fakat Bektaşi babaları için böyle bir kayıt yoktur. Bu yol ve erkânın sürdürülmesi hususunda her kutsi soy taşıyan ocakzadenin ise dedelik yapmadığı gibi yetkin olmayan ocakzadelere görev tevdi edilmez. Yani yetkin olmayan, yolun şartlarını ve düzenini bilmeyen ve bunları yerine getirecek bilgi ve birikime sahip olmayan kişi ve aileler ocakzade olsalar bile herhangi bir görev verilmez(Özdemir, 2013: 250).

Fonksiyon veya işlevleri açısından dedelerin talipleri arasında müdahil olduğu konu ve kararlara yetki sınırı içinden baktığımızda bir hayli geniş bir yelpaze ile karşılaşırız. Çünkü dedeler günah affetme yetkisi, ceza verme yetkisi, ayine müdahil konumu, sosyal sorunlarda arabulucu rolü, kutsal kabul edilen günlerde yapılan lokmaları dualaması, niyazlık(çıralık) toplaması ve cem tertip etme yetkisi gibi daha birçok sosyal ve dini faaliyetlerde hâkim bir kişilik resmi çizer. Daha amiyane bir ifadeyle niyazlık(çıralık) toplamaları, bir talibin

günahını affetme veya ceza vermeleri, cem erkânına riyaset etmeleri ve düşkün olan taliplerin dar-didar cemlerini yürütmeleri şeklinde birçok dini görev ve faaliyet sayılabilir(Yörük, 2015: 247).

Alevi yol erkânı içinde “Dede” kavramının bir tanımı yapılacaksa bu izah şu şekilde özetlenebilir: “İbadetin, yolun, tarikatın yönlendiricileri, yetenekli, adaletli, kültürlü, idare yeteneğine sahip görevlerini büyük bir incelikle yürüten, toplumun ibadet, yol, inançların zamana göre iyi bir şekilde uygulayıcısı olan seyyid evladlarıdır”(Bakır, 2004: 32, 34). Sadece cemi yöneten bir dede görünümünden ziyade yaşamsal sürecin her alanında olduğu ve kendisine bağlı taliplerin sorunlarıyla yakından ilgilenen bir yapı arz ettiği söylenebilir. Bu vasıflardan hareketle soyundan gelen bir kutsallıkla beraber erdem bir karakterin vermiş olduğu toplumsal duruş “On İki Hizmet” içindeki muhtevastan daha geniş bir çerçeve çizdiğini söylemek mübalağa olmaz.

Bu kurumun manevi piri Alevi inancına göre; Hz. Muhammed ve Hz. Ali’dir. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in ve İmam Ali’nin makamsal gerçeğinden hareketle kurumun kutsiyetinin Alevi toplumunda ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Alevi inancına göre; ulûhiyet makamın sahibi Allah, nübüvvet makamın sahibi Hz. Muhammed ve velayet makamın sahibi ise İmam Ali’dir. Hz. Ali’nin velayet makamı ve Dedelik kurumunu oluşturan Ocak sisteminin ilişkisi çerçevesinden bakıldığı zaman bu kurumun Alevi inanç erkânının sürdürülmesi konusunda ne kadar etkili olduğunun en net ifadesidir. Diğer yandan dedelik kurumu fonksiyonları açısından incelendiğinde Alevilikte “Ölmeden önce ölmek” yani bu dünyada dara çekilmek ve temize çıkıp düşkün olmadan ölmek niyetiyle “Dar-ı Mansur” cemi yani “Mansur darından hesaba çekilmek” anlamında cem tertip edilir. “Dar-ı Mansur Cemi” bir nevi halk mahkemesi görevi görür. Dede’nin bu cem sırasında fonksiyonu incelendiğinde sadece dini ibadetlerin yerine getirme görevinden daha öte bir anlama kavuştuğu söylenebilir. Fonksiyonları açısından bir diğer sosyal işlevi şüphesiz köyün sosyal sorunlarıyla yakından ilgilenmesidir. Özellikle kan davası, hırsızlık ve zina gibi Alevilik erkânına göre düşkünlük gerektiren konularda sosyal çatışmaya sebep verecek olaylarda sükûnet ve barış ortamı için birinci derecede rol oynaması ve gerektiği zaman ceza verme makamına sahip olmasıdır.

Son olarak Dedelik Kurumu hakkında ifade edebileceğimiz çalışma notu ise dedelerin Alevi toplumunun dini vecibelerini yerine getirmesini sağlayan ana unsur olduğu kadar sosyal çatışmaların yaşanmaması ve iç huzuru temin edebilecek bir denge unsuru olarak da hayati bir görev üstlenen ve talipleri nezdinde derin bir kutsi makama sahip olmalarıdır.



Ancak sosyal ve dini anlamda zamanla dedelerin nüfuz kaybetmesi ve ülkemizde yaşanan değişim süreci Aleviler arasında dedelik kurumunun otoritesini sarsmış ve dedelerin toplumda var olan statülerinde ciddi bir düşüş gerçekleşmiştir. Uçar(2012)'a göre, bunda iki husus etkili olmuş olabilir:

“Birincisi; değişim süreciyle birlikte Dedelerin kontrolü altında tuttıkları toplum kesimleri çeşitli sebeplerle yer değiştirmek durumunda kalmış, Dede ile olan irtibatları kopmuştur. Bu irtibat kopması Alevi-Bektaşilerin Dede olmadan da bir birey olarak hayatlarının sürdürebildikleri düşüncesine yönelmesine sebep olmuştur. İkincisi; yine bu değişimle ilişkili olarak dini hayatta meydana gelen rasyonelleşme ve dini bilgilerin sorgulanır hale gelmesi, kitabi kültürden uzak sözlü gelenek üzere olan Dedelerin bilgilerinin tartışılır hale gelmesi ve müritlerini ikna etmede zorlanmasıdır. Dedelerin bu durum karşısında kendilerini yenileme ve geliştirme imkânı bulamaması onların statülerini tartışılır hale getirmiştir. Ancak tüm bu gelişmelere rağmen geleneksel özelliklerini koruyan bazı yerlerde Dedelik kısmen fonksiyonelliğini korumaktadır.”(Uçar, 2012: 73).

### 3.3. Musahiplik Kurumu

Alevi Bektaşi inanç sistemi içinde yer alan temel kurumlarından bir tanesi de Musahiplik kurumudur. Sade bir ifadeyle izah etmek gerekirse iki ailenin kıyamete kadar bir kardeşlik bağı ile birbirlerine bağlanmalardır. Bu bağlılık Alevi erkânında iki aile arasında gerçekleşirken Bektaşi erkânı içinde ise iki muhip arasında gerçekleşmektedir. İki muhip ve ya iki aile birbirlerinden sorumlu olup ahiret kardeşleri sayılırlar. Yani her türlü sosyal, dini, manevi ve ekonomik karşılıklı dayanışma temelli bir sorumluluğu ifade eder. Bir insan kendi davranışı hususunda içinde yaşadığı topluma karşı nasıl sorumluluk içindeyse, aynı şekilde musahibin davranışından da sorumludur. Örneğin bir kişi hırsızlık ya da yüz kızartıcı bir suç işlendiğinde o eylemi gerçekleştiren kişinin musahibi de bu hata karşısında utanç duymakla birlikte bu eylemden sorumlu olup bağlı olduğu ocak dedesinin ve talipleri huzurunda gereken cezayı alır(Kılıç, 2006: 57).

Alevi Bektaşi inanç sistemi içinde Musahiplik kurumunun temel aldığı kuruluş reçetesi ve kökenine ilişkin Hz. Muhammed'in gerçekleştirmiş olduğu bir dizi eylem ve Kuranın kaynak gösterilmesidir. Hz. Muhammed hicretin birinci yılında yani Müslümanların sayıca arttığı bir dönem içerisinde Ensar ve Muhacirleri birbirleriyle kardeş ilan etmiştir. Diğer yandan Kur'an-ı Kerim'in Enfal suresinin 72-73. ayetleri bu temellendirmeyi daha haklı bir zemine oturttüğünü görebiliriz. Musahiplik, Kur'an-ı Kerim'in şu ayetleriyle kurulmuştur: “Onlar ki inanıp hicret ettiler ve mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda savaştılar ve onlar ki(Hicret edenler) barındırıp yardımda bulundular; işte bunlar, birbirlerinin dostu ve yarıdırlar... İnkâr edip küfre sapanlar ise birbirlerinin dost ve yarıdırlar. Eğer böyle yapmaz(birbirinize dost ve yakın olmaz)sanız, yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesat meydana gelir(Enfal Suresi, ayet: 72-73).” Bu ayetler incelendiği zaman birlik-beraberlik vurgusuna ek olarak “Din Kardeşliği” konusuna verilen önem açıkça görülür. Hacı Bektaş

Veli, Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye olan hicretinden sonra Muhacir ve Ensar arasında gerçekleştirdiği bu kardeşlik bağını bir musahiplik kuruma dönüştürmüştür(Yaman, 2013: 220).

Musahiplik Kurumu izahı hakkında Adıyaman Kureyşan Ocağı mümessillerinden Garip Bozkurt Dede'nin açıklamaları ise şu şekildedir:

“Musahiplik kurumu hala vardır ve Medine vesikası uygulanır. Belki günümüzde ufak tefek değişiklikler olmuştur. Yani değişiklik derken, yorumlama farklılığından kaynaklı bir değişiklik olmuştur. 615 yılında inşa edile külliye Nebiye'nin içinde musahiplik kurumu gerçekleştirilmiştir. İnsanları topluma hazırlamak, insanları hayata hazırlamak ve dünyaya sunarken ahiretini de temizlemek manasındadır. Külliye Nebiye de söylenen aynı şeylerin tasdiki söz konusudur. “Laileheillah bir Allahtan başka Allah yoktur. Ey talip geldiğin hak yolu, durduğun pençe-i Ali Aba'nın divanı, ağılattığın varsa güldür, döktüğün varsa doldur, komşunun hakkını bil, fakir fukaranın hakkını bil, eğer biri kapına gelirse var ise yok deme, cömert ol, insanları dininden, dilinden, renginden, ırkıdan dolayı birbirinden aşağılayıcı ve hakir görme, iftira etme ve yalancı şahitlik etme.” şeklinde rehberin, pirin ve mürşidin huzurunda halkın huzurunda Allah'a yemin edecektir. “Yarab zina etmeyeceğim, yalan söylemeyeceğim, haram yemeyeceğim, elimle koymadığımı almayacağım, gözümle görmediğimi söylemeyeceğim, gözümün gördükleri şeyler, insanlara zarar veriyorsa sır edeceğim ve iftira etmeyeceğim. Kin, kibirden uzak duracak, helalimle çalışıp helalimle yiyeceğim, insanları birbirinden ayırt etmeyeceğim” ve dedenin söylediği son bir şey vardır; “Dilin bize, özün sana, seni de Allah'a teslim ettik, ikrar verdin Allah'ın huzurunda, halkın huzurundan verdiğin ikrarından dönersen, unutma Muhammed Mustafa sana şefaate eylemez.” şeklinde dualarla tasdik edilir. Musahipler her şeyini paylaşmak zorundadırlar. Musahipler arasından hesap olmaz. Musahipler birbirlerinden kız alıp, kız vermezler.”(Tanrıverdi, 2018: 156).

Soy kardeşliğinden öte bir manevi bağ üzerine kurulu olan bu kurumun toplumsal olarak ortaya koyduğu arkadaşlık, dostluk, can yoldaşlık ve ahiret kardeşliği gibi temel değerlerin ilişki biçimine gösterdiği ehemmiyet, vurgusu ve işleyişi bir sosyal kontrol mekanizma görevi gördüğü söylenebilir. Musahip olan aile ve kişilerin sahip olduğu çocuklar birbirleriyle evlenemezler. Dünyevi ve biyolojik kardeşlikten öte bir ahiret, kıyamet ve sonsuzluk kardeşi tasavvuru taşıdığı için nikâh akdi ile kaldırılabilir bir kardeşlik değildir. Bu sebepten musahip olanlar birbirlerine kız verip, kız almazlar çünkü musahip eşleri kardeş sayılır(Üçer, 2015: 49).

Neticede Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde önemli bir kurum olarak görülen musahiplik erkânı temelinde yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği gibi önemli sosyal bağları güçlendiren ve en üst düzeye ulaşmasını aracı olan önemli bir kurum olduğu aşikârdır. Ancak son zamanlarda ülkemizin içinde bulunduğu modernlik ve gelenek arasında savrulduğu değişim süreci tüm geleneksel kodların işleyişini ve varlığını tehdit ettiği gibi bu kurumun toplum nezdinde saygınlığını, varlığını ve yerini büyük ölçüde önemsizleştirdiği ya da unutturduğu söylenebilir. Özellikle işbirliği ve dayanışma gibi komünal birlikteliğe vurgu yapan kurum modernleşme ile birlikte ikame olan ve artan bireysellik ve birey bağımsızlığı nedeniyle Alevi toplumu ve genç kuşak nezdinde işlevsiz hale geldiği sosyolojik bir gerçektir(Uçar, 2012: 73-74).

### 3.4. Düşkünlük Kurumu

Alevi inanç dünyasında Düşkünlük Kurumu'nun ne olduğuna dair akademik alanda yazılmış dolaylı ya da doğrudan farklı temalar altında birçok makale, tez ve raporlarda açıklanmış olduğundan bu kurumun özel hatlarından ziyade genel hatlarını aktarmak uygun bulundu. Düşkünlük kurumu nedir, işlevleri nelerdir, işleyişi noktasında karar merci kimlerden oluşmaktadır, hangi suçlarda nasıl yaptırımlar uygulanmaktadır ve günümüzde işlevine dair  z bilgiler tez özeline aktarılmaya çalışılmıştır.

Alevilik-Bektaşilik inanç sistemi içerisinde temel kurumlarından biri olan ‐düşkünlük‐  z biçimde tanımlanacak olunursa; su ların önlenmesinde, toplumsal düzenin sağlanmasında, bireylerin tutum ve davranışlarına bazı sınırlamalar ve düzenlemeler getirilmesinde ve s zli hukukun farklı bir biçimi olarak karar verme yetkisini kendisinde bulundurması açısından etkili bir kontrol mekanizmasıdır. En önemlisi bu kurumun Alevi Bektaşi çevrelerince uzun yıllar yaşatıldığı ve bir disiplin mekanizma işlevi de gören bir geleneksel kurum niteliği taşımasıdır. İçeriği önemli  l de ahlaki değerlerden oluşan kurumun gayesi her Őeyden önce genel ahlak anlayış ve ilkelerin toplum içinde yerleşmesini ve bireylerin içinde bulunduğu toplumsal norm ve ilişkiler ağında sosyalleşmesidir(Yıldız, 2014: 337).

Alevi Bektaşi ananesi çerçevesinde ‐düşkün‐ kavramının kavuştuğu temel anlam suçlu olmaktır. Yani musahiplik erkânından geçmiş bir muhip ya da talip görgü erkânında ikrar vermiş ve Alevi Bektaşi yol erkânında bir can olduktan sonra bir suç işlemiş ise suçu işleyen talibe düşkün denir. Daha açık bir ifadeyle yol mensubu olan bir bireyin talip ve dede huzurunda önceden verdiği ikrara bağlı kalmayarak büyük bir suç işlemişse bağlı olduğu ocağın piri tarafından toplum dışına itilmesine düşkünlük denir. Suç işleyen talip, düşkün ilan edildikten sonra Alevi Bektaşi yol erkânı çerçevesinde düzenlenen hiçbir dini ritüel'e icabet etmemekle beraber verilen cezanın sürecinin bitimine kadar toplumsal olarak da kendisiyle tüm ilişkiler kesilir. Örneğin ev ziyaretlerine gidilmediği gibi yardıma muhtaç olduğunda yardımı gidilmez. Selam dahi verilmediği gibi selam alınmaz ve hiçbir s zli iletişimde bulunulmaz. Sadece zoraki süreçlerde yani cenaze defin işleri gibi durumlarda herhangi bir iletişime girmeden yardım edilebilir(Albayrak, 2015).

*‐Bir husus belirtilmeli ki ‐Düşkünlük‐le Hıristiyan dünyasında uygulanan ‐Aforoz‐u bir tutmamak gerekir. ‐Düşkünlük‐, ‐kul hakkı‐ için kurulmuş bir kurum; ‐Aforoz‐sa kilise hukukunu korumak amacıyla oluşturulmuş bir kurumdur. İki arasında köken, değerlendirme ve amaç bakımından hiçbir özdeşlik yoktur‐( z, 1997: 70).*

Başka bir açıdan Alevi Bektaşî geleneği çerçevesinde Pir'in nezdinde kategorik anlamda iki çeşit düşkünlük durumu vardır. Birincisi düşkün olmak iken ikincisi yol düşkünü olmaktır. Talibin bağlı olduğu ocağın piri tarafından “düşkünsün” dediği kişi alacağı ceza ve cezanın tatbiki sürecinde toplum ile birlikte yaşar fakat cem gibi önemli kutsi ritüellere icabet edemez. İkinci kategori olan yol düşkünlerine verilen cezanın daha ağır ve sert olmakla beraber düşkün olan bireyin bulunduğu ortamda selamı alınmadığı gibi selam dahi verilmez. Hatta düğün gibi özel merasimlerde topluma davet edilmediği gibi malı mala katılmaz. Alevi yol erkânına göre yol düşkünü olan bireyin cenazesi olduğunda “Dar-ı Mansur Cemi” gerçekleşmez yani niyazsız toprağa verilmiş olur(Özbilgin, 2011).

“Kısacası düşkünlük “büyük günah” sayılan, dine, inanca, yola, kula karşı yapılan hatalı ve gelenek göreneklere aykırı davranışlarından (cinayet, zina, livata, hırsızlık, suçsuz karısını boşama vb.) dolayı pîr ve toplum tarafından cezalandırılarak toplumdan soyutlanan, âyinlere alınmayan can şeklinde tanımlanabilir.” Diğer yandan suç derecesine göre, “düşkün” olan kişi “düşkün kaldırma erkânı” ile kaldırılabilir, yani tekrar tarikata kabul edilebilir(Günşen, 2007).

Düşkün olan bireyin yargılanma sürecinin adil olabilmesi için tüm karar mekanizması ve işleyiş pir ve talipler huzurdan gerçekleşir. “Dar ”ceminde gerçekleşecek olan yargılamanın sonucunda verilecek tüm cezai işlem kararları bu cem de bağlanır. Yani Halk mahkemelerde cezaların mahkemede bulunan halk tarafından oy birliği ile verildiği gibi karara bağlanır. Bu netice sonrası pir ve talipler huzurunda verilmiş ortak ceza kararı böylelikle toplum vicdanında rahatsızlık uyandırmaz. Tüm süreci kapsayan yargılama, sorgulama, cezalandırma ve aklanma da “Dar” ceminde çözüme kavuşturulmuş olur. Dede huzuruna çıkarılan düşkün ile şikâyetçi her ne olursa olsun büyük bir sükûnet içinde yüzleştirilir ve savunmaları istenir. Düşkün olan kişi her ne suç işlemiş olursa olsun büyük bir sabır ve adil bir ortamda dede ve talipler tarafından dinlenilir. Şayet işlenen suç hakkında yeni bir delil ya yargılanmanın seyrini değiştirecek bir gelişme olursa düşkün hakkında verilen kararlar tekrardan değerlendirmeye alınır. Taliplere ve ortak bir mutabakata ulaşan dede “Dar” ceminde cezayı verir ve topluma bildirir(Savuran, 2010: 22-23).

Düşkünlüğün kademelerini İlyas Üzüm altılı bir tasnifle şu şekilde sıralamıştır;

- 1) “Komşu ve aileler arasında söz gezdirmek, ihbarcılık yapmak, görmediğini gördüm, duymadığımı duydum demek, akrabaları birbirine düşürmek gibi zaaflardır. Bu zaafı işleyen kimseler bir yıl ceme alınmazlar.
- 2) Komşusunun bağına bahçesine zarar vermek, başkalarının malını çalmak, haksız yere başkalarına hakaret etmek ve onları dövmektir. Bu zaafı işleyen kimseler üç yıl ceme alınmazlar. Üç yılsonunda da ancak malları tanzim ederek ve helallik alarak tekrar ceme alınrlar.

- 3) Yoksula faiz yoluyla para verip onların evlerini, barklarını satmalarına sebebiyet vermek, mürşit yahut rehberiyle bozuşmak ve Ehl-i Beyt'e dil uzatmak gibi suçlardır. Bu suçları işleyen kimseler beş yıl ceme alınmazlar.
- 4) Bakire bir kıza zorla veya kandırarak sahip olmak, evli bir kadınla birlikte olmak, kısacası zina yapmaktır. Bu suçları işleyen kimseler yedi yıl ceme alınmazlar.
- 5) Kaza ile adam öldürmenin cezası ise, on yıl ceme alınmamaktır.
- 6) Bilerek adam öldürmek, kin ve düşmanlık sebebiyle cinayet işlemenin cezası ise, en az otuz yıl ceme alınmamaktır. Bu cezaların miktarı yöreden yöreye değişiklik gösterebilir.”(Üzüm'den akt. Savuran, 2010: 40).

Düşkün ilan edilmeden de bazı cezai yaptırımlar uygulanır. Uygulanan bu yaptırımlar şunlardır:

- 1) “Hürriyeti bağlayıcı cezalar: Bu tür cezalar, nadiren uygulanır. Amaç, diğer insanlara göstermek ve onları suçtan caydırmaktır. En fazla üç – beş gün ve insanların göreceği yerde uygulanır.
- 2) Rencide edici cezalar: En çok bu tür cezalar uygulanır. Bunlar, vücuda eziyet verici, rencide edici cezalar ve eziyet vermeyen rencide edici cezalardır. Ateşte yürütmek, karda yürütmek, yalın ayak odada halkın karşısında bekletilmek bu tür cezalara örnektir.
- 3) Para cezaları: Sık başvurulan ceza türlerindedir. Zarar karşılama, tazminat, gönül alma şeklinde olabilir.”(Metin'den akt. Savuran, 2010: 39).

Kentleşmenin etkisi ve hızlı nüfus artışıyla birlikte kırdan kentte artan göç toplulukları gelenekten uzaklaştırdığı gibi bazı geleneklerde kaybolmaya yüz tutmuştur. Düşkünlük kurumu Alevi toplumunda kırsal alanlarda nispeten varlığını devam ettirmekle birlikte bu varlığını şehirlerde pek de sürdürmediği açıktır. Özellikle şehir merkezlerin yakın ova köylerde kentleşmenin bireyselleştirme etkisi Aleviliğin bazı geleneklerini yerine getirilmekten uzaklaştırmış bu uzaklaşmanın en çarpıcı örneklerinden biri de düşkünlük kurumu olmuştur.

### 3.5. Cem Erkânı-Semah

Alevi-Bektaşî toplulukları inançlarını, yaşam biçimlerini, felsefelerini, düşüncelerini, gelenek ve göreneklerini bu güne değin en çok törenleri ve semahları ile yansıtmışlardır. Cem ibadetlerinde semah sadece Cem'i oluşturan unsurlardan bir tanesidir. Alevi toplumu için menkıbesi gereği önem verilen bir ritüeldir. Çünkü Alevi inanç sistemi açısından Semah'ın kökeni Kırklar Meclis'ine dayanan bir anlatı ile ifade edilir. Özellikle Hz. Muhammed'in kırklar meclisinde semah dönmesinin bir işareti olarak bele bağlanan şed ve tığbent, Hz. Muhammed'in kırk parça edilmiş sarığının kırklar tarafından bele bağlanmış olduğuna inandıkları için Semah'a ayrı bir kutsallık da yüklemişlerdir. Bu açıdan böylesine bütünleşmiş iki kavram olarak Cem ve Semah'ı birbirinden ayrı düşünmek olanaksızdır. Cem ve onu oluşturan unsurlar açıklandıktan sonra Alevi Bektaşî inanç sistemi içerisinde Semah'ın yeri, önemi, anlamı ve örnekleri verilmiştir.

Öncelikle Alevi Bektaşî inanç sistemi içerisinde merkezi bir rol oynayan ve dini hayatın ayrılmaz bir parçası olarak görülen Cem erkânı, bir dizi sembol ve ritüellerin bir bütünlük içinde icra edilmesiyle gerçek hüviyetine kavuşur. Çünkü Alevi dini hayatının oluşturduğu

tüm mistik simge ve semboller ancak cem meydanında yani hak meydanında ifadesini bulur. Bu mistik anlatı ve karakterler Ali'nin sırrına mazhar olmak, Kırklar Bezmi, meleklerin Âdem'e secde etmesi ve Hz. Peygamberin miraca çıkış anlatısı gibi daha birçok anlatıyı kendi içinde barındırır. Cem'de manevi ve sembolik olarak canlandırılan tüm bu semboller Aleviliğin ana karakterini oluşturan önemli unsurlardır(Melikoff, 1994: 65, 82).

İfade etmiş olduğumuz mistik ve manevi sembollerin cemdeki karşılığına ek olarak işlevsel açıdan ise cem erkânı, toplumdaki bazı problemlerin halledilebileceği bir halk mahkemesi imkânı ve ortamı da sunmuştur. Küskünlerin barışması, alacak-verecek gibi dünyevi alışveriş mesellerinden doğan anlaşmazlıkların, hırsızlık, kul hakkı yeme ve yüz kızartıcı suçlar gibi toplumsal hayatta meydana gelecek her tür sosyal problemin halledildiği ana merkezler olarak da görev yapmışlardır. Özellikle Alevi inanç sisteminin “Eline diline, beline sahip ol.” gibi bir düşünsel temel üzerinde şekillen ahlak anlayışı yine bu mekânlarda dede önderliğinde tarikat usulünce verilen dini kararlar üzerinden şekil aldığını ifade edebiliriz(Üçer, 2005: 167).

Cem'in icra ediliş sürecine bakılacak olunursa karşımıza şüphesiz ilk önce “On İki Hizmet” erkânı gelir. Ritüellik temel da en göze çarpan aşama bu hizmet kapsamını oluşturan bir dizi kuralın ve ya görevin yerine getirilmesidir. Alevi Bektaşî inanç dünyasında “On İki Hizmet” erkânını kapsayan bu unsurların her biri büyük öneme sahiptir:

1. “Dede (Pir, Mürşit): Cemde birinci hizmet sahibidir; Cemi yönetir. Sorunlar varsa çözer ve toplumu aydınlatır. Bektaşilerde bu görev Baba'ya verilmiştir.
2. Rehber: Dedenin sonra en önemli görev rehberine verilmiştir. Rehber, dedenin yardımcısı, dede olmadığı vakit vekildir. Rehber, dede tarafından seçildiği için rehberlik soy gütmeyiz.
3. Gözcü: Törenin düzen ve sükûnetinden sorumludur.
4. Çerağcı (Delilci): Çerağ veya delil adı verilen aydınlatma aracını yakan ve sır eden (söndüren) kişidir.
5. Zakir (Sazandar, Güvende, Âşık Baba): Deyiş, duvaz, miraçlama, mersiye ve nefes söyler. Saz çalar; semahı yönetir. Genellikle üç kişi olurlar.
6. Ferraş (Süpürgeci, Farsçı, Çar'cı): Meydana her hizmetin sonunda sembolik olarak ya Allah, ya Muhammed, ya Ali diyerek süpürge çalar.
7. İbrikdar (Sakka, Sakacı, Saki, Dolucu, Tezekar): Cemde mersiyeler okuyarak saka suyu dağıtır.
8. Lokmacı (Sofracı, Nakip, Kurbancı, Niyazcı): Kurban ve yemek işlerine bakar yiyecekleri eşit olarak dağıtır.
9. Pervane: Cemde semah dönen kişilere verilen isimdir.
10. Peyik (Davetçi, Okuyucu): Cemin önceden yapılacağını halka haber veren kişidir.
11. İznikçi (Meydancı): Cem evinin temizliğini sağlayan kişidir. Cem evine katılanların ayakbaşılarına karışılmaması için tertip alır.
12. Kapıcı (Bekçi): Cem yapılan evin kapısında bekler. Ceme gelenlerin güvenliğini sağlar giren çıkana göz kulak olur.” (Özdemir, 2011: 264).

On İki Hizmet erkânının bazı görev ve adları yöreden yöreye farklılık gösterebilir. Hatta bazı bölgelerde sözü edilen hizmet sayısının yirmi dörde çıktığı da görülür. Çünkü yöresel bazı uygulamalar incelendiği zaman yapılan cemin farklı nedenlerinden ötürü ritüellerde uygulanan bu hizmetler görece olarak artabilmektedir. Bu sebepten yöreden yöreye değişen

bu farklılık ve çeşitlilik, terminolojik açıdan bir zenginlik de katmaktadır. Sonuç olarak her cem 'de küçük içerik farklılığı olsa da değişmeyen temel prensip cem'in "On İki Hizmet" düzeni tamamen icra edilmesiyle sonuçlandırılmasıdır(Ersal, 2011).

Öte yandan başta mekânsal bir kutsiyetin olamadığı bir alana cem hazırlıkları yapılırken cem 'in yapılacağı mekânın giriş kapısı olarak kabul edilen eşik kısma niyaz edilir. Çünkü Alevi Bektaşî inanç sisteminde eşîğe yapılan niyaz batini bir dünyaya açılacak kapının bir adımını oluşturmaktadır(Bozkurt, 2005: 179). Yani daha Cem'e başlanmadan önce talipler yerini alırken icra edecekleri ibadetin bir dizi kutsal sürecinden geçmektedirler. Eşikten geçme de bu sürecinde bir aşamasıdır. Zira Alevi Bektaşî inanç sistemine göre Cem evinin dışı dünyevi içini de batini kısmını oluşturmaktadır. Dünyevi kısımda varlıkların bir cinsiyeti mevcut olmakla birlikte bir benlik ve kibir emaresi vardır. Fakat Batın dünyasına giren bir varlık can olmuş olur. Yani ruhtur. Ruh 'un ise bir cinsiyeti yoktur. Hak âlemde yani batın dünyasında hakikat birdir. Bu sebepten Alevi toplumu ceme girerken yani hak meydanına girme hazırlığı sürecinde mutlaka eşîğe "Ya Allah Ya Muhammed ve Ya Ali" şeklinde eğilerek talip şehadet parmaklarına niyazda bulunur.

Diğer yandan eşîğe gösterilen ritüellik davranışlara baktığımız zaman en başta hiçbir şekilde basılmadığı, üzerine oturulmadığı yani kutsal kabul edildiğini görürüz. Cem evinin kapısına yüklenen bu kutsiyetin temelini Hz. Ali yani "Babullah" oluşturmaktadır. İnanca göre "Babullah", "Beş Esmâ"yı oluşturmaktadır. Beş esma içinde yer alan Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den inanca göre medet alınmadan hizmetlere başlanmadığı anlaşılır(Ersal, 2011).

Cem'in icrası boyunca gerçekleştirilen hizmetlerinden biri olan Semah hizmetine geri dönecek olursak; "Köken itibariyle Arapça olan bu kavram sözlükte işitmek, uçmak ve gökyüzü gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise müzik ezgilerini dinlemek, dönmek ve kendinden geçip oynamak demektir" (Yılmaz, 2011: 82). "Yine Semah Alevilerin temel ibadeti olan cem ibadetinin temel ve vazgeçilmez ritüelidir. Semah, cemlerde On İki Hizmetten biri olarak yer almakta olup, semah dönenlere pervane adı verilir. Temel figürü bir yandan kendi ekseni etrafında dönerken bir yandan da bir daire üzerinde yapılan dönüştür"(Çınar, 2007: 113).

Semah hizmetin Alevi Bektaşî menakıpnamelerinde farklı anlatılarda dile getirilmiştir. Bunlardan biri de Abdal Musa Menakıpnamesinde, Onun yakılması bölümünde rastlanılmaktadır:

"Bu durum Abdal Musa Hazretlerine önceden malûm oldu. Oturduğu yerden 'Ya Allah' diye bir nara vurdu. Bu hal üzerine Abdal Musa dört beş yüz müridiyle semah ede ede Teke Bey'ine karşı yürümeye başladı. Asitanenin batısında yüksek bir dağ vardı. Abdal Musa ve

müritlerinin sema etmesi sırasında bu dağ da onların ardınca yürüdü, Sultan, ona bakınca mübarek eliyle işaret edip 'dur dağım dur' dedi ve dağ durdu. Daha sonra Abdal Musa ile taş ve ağaçlar cuşa gelip Sultan'ın ardınca Teke Beyi'ne doğru yürüdüler. Dur dağında ne kadar ağaç, taş varsa hepsi halka olup Abdal Musa ile semaha girdiler. Sultan ve müritleri semah ederek ateşin içine doğru yürüdüler ve ateşi tamamen mahvedip söndürdüler.”(Atalay, 1978: 131).

Âşık Derviş Ali (19. yüzyıl ozanlarından) Arapkir'in Ocak köyünde yatan Hızır Ali Baba'ya yaptığı yakarıшта sözcüğü “samah” olarak kullanmıştır:

“Senin dervişlerin samahla oynar,  
Pişerek özleri kazanda kaynar,  
Hakikat kanısın çerağın yanar,  
Ver benim muradım şah Hızır Baba...” (Öztelli, 1973: 24).

Kul Hüseyin de bir dörtlüğünde sözcüğü “samah” olarak kullanmış ve onun kutsallığını anlatmıştır:

“Hasan-ül Asker-i nuru hakkıçün  
Erenler samahı devri hakkıçün  
Muhammet Mehdi'nin sırrı hakkıçün.  
Allah bir, Muhammed Ali aşkına...”(Öztelli, 1973: 21).

Özetle Alevi Bektaşî törenlerinde, katılanların belirli kurallar içerisinde uyguladıkları (davranış biçimi olan) "Semahlar" her ne kadar “On İki Hizmet” erkânı içinde bir hizmet unsuru olarak görülse de diğer hizmet unsurları açısından daha vurgulu ve görünürdür. Taliplerin huşu veya vecd içinde semah dönmeleri inanca göre; “hak aşkı” tabiriyle ifade edilecek olunursa tanrı ile bir batini sevişme ruhu içinde olmak ve o anda dünyevi olanı terk etmenin coşkulu halini ifade ettiği'dir. “Cem” ve “Semah” kavramları bu anlamda birbirini tamamlayan iki önemli unsur olmakla birlikte Alevi Bektaşî inanç sistemi içerisinde kendine has anlamıyla örtük bir felsefi düşüncüsü de ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

### **3.6. Mürşit-Pir Talip İlişkisi**

Mürşit ve talip ilişkisi adından da anlaşılacağı üzere, dede ve ocağına bağlı taliplerinin dini inanç ve hizmetlerini yerine getirirken gerek sosyal gerek kültürel ve dinin her alanında muhiplerin yani yola âşık olan taliplerini hayata veya yaşama hazırlamak ve bu süreçte Alevi Bektaşî inanç sisteminin temelini oluşturan erkânın temel ilkeleri konusunda bilgilendirmek veya öğretme görevidir. Bu anlamda dede ve talipleriyle olan ilişkisi salt dini çerçevede bir ilişki değildir. Sosyal, kültürel, dini hatta bireysel bir ilişki çerçevesinde de görülebilir. Geleneksel anlamda dede, talibini yaşama veya hayata hazırlamak için kurduğu bu ilişki kutsal bir dizi süreci kapsamaktadır. Kimi zaman bu ilişki her ne kadar kültürel ve sosyal bir ilişki olarak görülse de temelde yolun yani Alevi Bektaşî inanç sisteminin temelleri üzerine kurulu olup bireyin gündelik hayatta kuracağı sosyal ve kültürel ilişkilerde kendini yer yer gösterebilir.



Bu süreci somutlaştırmak gerekirse Alevi-Bektaşî inanç sisteminde “baş okutma” adı verilen gelenek dede-talip ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. “Baş okutma” geleneği esas itibariyle “görgü cemi”ne yakın bir erkândır. Her yıl talip bağılı olduğu ocağın dedesinden rızalık talep eder. Eğer talibin kırdığı, döktüğü veya üzdüğü herhangi bir mahlûkat var ise ve kendisinden şikâyetçi olan bir kimse var ise helallik almak ve ruh devesini hakka sürmeden önce temize çekilmek ister. Dede huzurunda cemaat şahitliğinde rızalığı verilen veyahut suçu karşılığında cezası verilen talip alınan kararlar ve yaptırımlar doğrultusunda hayatını yeniden şekillendirmeye başlar(Fığlalı, 2006: 270-271). İşte “görgü cemi cemi” olarak tanımlanan bu süreç yakından incelendiği zaman, toplumsal ilişkiler açısından, Alevi toplumunun gündelik yaşamını idame ettirmesi için yaptığı alışveriş ve ya ticaret gibi hususlarda bir anlaşmazlık ya da ani bir ölüm meydana geldiği zaman gelir-gider ve borçlar üzerinden çıkacak herhangi bir ekonomik veya sosyal problemi dede, talipleri huzurunda dini kaide ve usullerle çözmeye ve anlaşmaya vardırarak bir dizi girişimde bulunur. Yani kısacası dede, talipleri arasındaki problemlerin çözümünde bir nevi halk mahkemesi yargıcı görevi görür. Bu anlamda talipler arasında herhangi bir sosyal veya ekonomi temelli problem, Alevi inanç sistemin oluşturduğu erkânın kuralları çerçevesinde ve Dede'nin önderliğinde çözüme kavuşturulduğu gözlemlenebilir. Mürşit ve talip arasındaki ilişki, Alevi inanç sistemi içerisinde gerek musahiplik kurumu gerek düşkünlük kurumu çerçevesinde de somutlaştırılabilir.

Geleneksel Alevi inanç sistemi içerisinde toplumsal dayanışma ve birliktelik teması üzerinden temellendirilmiş önemli bir kurum olan musahiplik yine dede ve talip ilişkisi üzerinden okumak süreci daha anlamlı hale getirebilir(Subaşı, 2010: 94). Daha somutlaştırmak gerekirse örneğin geleneksel Alevilik üzerinde yapılan araştırmalarda konuya vakıf olan taliplerce aktarılan bilgilere göre Alevi Bektaşî inanç sistemi içerisinde musahip tutmayan bir can doğal olarak Alevilerce yapılan hiçbir dini ritüele katılamaz. Hatta Alevi inanç dünyası içinde klasik bir özdeyiş olan “musahipsiz lokma yeme” düsturu dede ve musahip olan talipleri arasında doğal bir iletişim kanalının gösterilmesi açısından sosyolojiktir(Türkecul, 2016: 163). Bu anlamda yol mürşidi olan dede, evli talipler arasında paylaşmayı, yardımlaşmayı ve dayanışmayı artırmaya vesile olan musahiplik kurumun işlevlerini gerçekleştirmesi için önemli bir noktada durduğunu görebiliriz. Genel anlamda Alevi birey ve ya toplumunun gündelik sosyal, kültürel ve ekonomik-iktisadi bir problemle karşı karşıya kaldığı zaman başvuracağı ve kendisine destek çıkacağı ilk ana merci musahibidir. Yani yol kardeşidir. Bu anlamda pir-mürşit ve talip ilişkisinde taliplerin dini ve

sosyal yaşantısını düzenlemek adına oluşturulan bu ilişkiler bütünü Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde hayati öneme sahiptir.

Alevi inancının geleneksel örgütlenmesi açısından büyük öneme sahip olan ocaklar mürşit-pir-dede-talip ilişkisinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve bu ilişki yolun sürdürülme güvencesi açısından bütünleyici bir yapı sunar. Çünkü ‘talip’, doğru yolda ilerleyebilmek için bir mürşide bağlanmak zorundadır. Mürşit yol gösteren kişidir. Bu anlamda her Dede’nin de bir ocağı ve doğal olarak da talipleri vardır.

Özetle bu ilişkiyi en güzel şekilde sunan veciz söz “el elde el Hak’ta” düsturudur. Çünkü “El elde, el Hak’ta” prensibi kızılbaşlıkta çok önemli bir prensiptir. Bu prensip talip, musahip, rehber, pir, mürşit arasındaki ilişkiyi de açıklar. Pir nefesini mürşitten alır, rehber ise ehliyetini pir kapısından alır, pir kapısına yüz sürer ve nefes alır. Mürşit kapısından ise hepsine ehliyet verilir. Talip ise dedelerin hepsine karşı sorumludur(Coşkun, 2018). Diğer yandan dede tarafından görevlendirilmiş rehber ocağa baktığımız zaman bu ilişki tipinin getirdiği dairesel düzen ve görevlendirmelerin şekli ve işleyişi dede-talip ilişkisini de beraberinde getirmektedir. Örneğin ocağa bağlı taliplerin eğitiminden ve sorunlarının çözümünden rehberin sorumlu olduğunu görebiliriz. Dolaylı ya da doğrudan her hâlükârda Dede’nin talipleriyle olan bir iletişim kanalının açık olduğunu sisteminden veyahut düzeninden anlayabiliriz(Şahhüseyinoğlu, 2001: 37). Rehber, talibe nasihat eder, hazırlar ve pire teslim eder. Pir de görgüyü yapar. Cemi idare eder. Neticede görevlendirme ve işleyiş ağın’ın tümü pir-dede-talip ilişkisinin doğal olarak inşa eder ve kendi içinde dairesel bir döngü içinde sürdürmeye çalışır. Tüm bu ilişkiler ağı bütünsel ve nirengisel bir açıdan incelendiği zaman oluşturulan yapı salt dinsel olmadığı gibi salt toplumsal da değildir. Bu geleneksel bütünleyici ilişki ağında yer alan her bir unsur, Alevi bireyin gündelik sosyal yaşamının her bir zaman dilimini düzenlediği gibi onun manevi dünyasını da biçimlendirildiği görülür. Dede-talip arasındaki ilişki biçimi üzerinden inşa edilen bu erkân günümüze kadar kırsal alanda varlığını sürdürebildi. Fakat sosyal bir varlık olan insan modern gelişmelerle birlikte Alevi inanç sisteminin sunduğu bu ilişki biçimi içinde ne kadar varlığını sürdürmekte veya sürdürebilmektedir sorusu günümüz sosyal bilimcilerin merak konusu olduğu gibi araştırma alanı da olmuştur. Fakat bu araştırma alanı modern değişimlerin daha hızlı yaşandığı kent ve anakent örnekleri çerçevesinde kalmıştır. Kırsal gibi dar bir çerçevede Alevi Bektaşî inanç unsurların kendilerine icra alanı sağladığı bu mahallî alanlarda dede-talip ilişkisini Adıyaman kırsalı özelinde incelemek bu çalışmanın sadece bir temasını oluşturmaktadır.



## 4.ALEVİLİĞİN TANIMI VE BÖLGE ALEVİLİĞİ

### 4.1. Alevilik Kavramı

Aleviliğin izahına geçmeden önce bu konuda birkaç önemli hususu aydınlığa kavuşturmakta fayda görülmektedir. Daha önce Alevi Bektaşî inanç sistemi üzerinde gerçekleştirdiğimiz saha deneyimimiz ve yaptığımız okumalar neticesinde Alevi toplumun geleneksel anlamda kendi içinde inanç sistemini tanımlayacak bir çaba ve gereksinim içine girmediğidir. Çünkü tarih boyunca kapalı cemaat yaşamı içerisinde kendi dini, sosyal ve kültürel yapılarını inşa etmiş olan Alevi toplumu mevcut erk veya güçlerin resmi kurum olarak ifade edilen yapılara başvurmadan kendi içindeki problemleri ve sorunlarını çözebilecek mekanizmaları oluşturabilmiştir. Örneklendirmek gerekirse tez çalışmasının başından da ifade etmiş olduğum gibi en başta ocak sistemi, dedelik kurumu, musahiplik kurumu, düşkünlük kurumu ve bu yapılar üzerine bina edilmiş olan daha birçok alt fonksiyonlara sahip ilişki ve yapı sunulabilir. Yani Alevi toplumun kendi dini veyahut inanç dünyasını yansıtacak kavramsallaştırılmış bir tanıma gitme ihtiyacını hissetmemesi altında yatan esas sebep ötekisiyle yani kendi olmayan topluluklarla kurduğu minimum ilişki ile açıklanabileceği düşüncesindeyim. Çünkü Alevi toplumu inandığı düşünce, felsefe, inanç ve dini yapılarını dışarıya yani kendi ötekisine karşı savunacak ya da buna vesile olacak sosyal bir ortamdan uzaktı. İşte tam bu noktada Aleviliğin izahını yapma gereği duymamın temel amacına vurgu yaptığım kanısındayım. Çünkü modern dünyanın mefhumları değişti ve sürekli değişmektedir. Değişim ve dönüşüm ekseninde oluşan yeni toplumsal yapı ve ilişkiler ağı bu ihtiyacı doğurduğu gibi küresel çağımızda toplumların bu kadar iç içe girdiği bir atmosferde anomi, yabancılaşma, ötekileşme, azınlık olanın ötekine olan karşı tezleri ve maddî-manevî anlamda bazı sosyal çatışmaların yaşanacağı karmaşık ilişki ve iletişim ortamı oluşturmaktadır. Bu anlamda Alevi toplumu da kendi inanç ve felsefî görüşleri çerçevesinde heterojen bir kültürel kitle içinde özgün olanını farklı olanlarla anlaşılabilir diye çeşitli akademik dergi, gazete, televizyon, radyo, belgesel ve diğer çeşitli iletişim araçlarla tarihten bugüne geleneksel olanını modern bir dünyada kendi imkânları çerçevesinde anlatma gayreti içindedir. Biz de çalışmamız gereği günümüzde en güncel olarak kullanılan kavram olan Aleviliğin ne olduğunu gerek tarihi açıdan gerek aktüel açıdan tahlil ettikten sonra genel olarak naçizane bir bütünleyici tanım ortaya koymaya çalışacağız. Tekrardan hatırlamak gerekirse bu tema altında temel amacımız iddialı mutlak bir Alevi tanımı yapma ideası değildir. Aksine sosyolojik açıdan değişim-dönüşüm ekseninde, gelenek ve modernlik

arasındaki temel kodlara vurgu yapmak ve çalışmanın asıl amacından uzaklaşmadan verilmek istenen asıl temayı okuyucuya bir nebze de olsa akademik bir üslup ile aktarmaktır. Alevi kavramını tanımlama güçlüğü onun tarihsel ortaya çıkış noktası, dinsel, etnik, felsefi ve kültürel bir tanımlama mı olduğu ve geleneksel unsurlarının nasıl oluştuğu yani kökeni gibi noktalarda düğümlenmektedir(Buz, 2010: 31). Bu anlamda Aleviliğin ne olduğu veya açık bir tanımın ne olduğu konusunda farklı disiplinler tarafından bir hayli tartışılmaktadır. Örneğin sosyal bilimler açısından bir Alevilik tanımının objektifliği hususunda ancak sahada mevcut Alevi toplumunun geçmişten gelen gelenekleri, görenekleri, hayata bakış açıları, inançları, felsefi görüşleri ve sosyo-kültürel çevrelerine bakılmasıyla bir tanımın yapılmasının gereğini vurgular. Kişinin kendi kendine gözlem ve araştırma dışı bir metotla göreliliği bir Alevilik tanımına gidilmesi Aleviliğin ne olduğu değil de nasıl olması gerektiği konusunda bir açıklamaya varılmış olacağından mezkûr kavramı daha fazla belirsizliğe süreceği aşikârdır. Bu anlamda sosyal bilimlerin objektifliği gereği sosyal gerçekliğe dayalı bir Alevilik tanımının yapılabilmesi için arşiv çalışması, elde edilen veriler ve gözlemler ışığında yapılan analizlerden hareket edilmelidir.

Kutlu(2008)'e göre Alevilik, beslendiği köken itibariyle çok uzun bir geçmişe dayanmakla beraber salt bir inanç'tan daha öte bir olgu olduğuna açıklar. Yani siyasi, dini, tarihi, ekonomik ve fikri temellerden beslenmiş özellikle son beş yüz yıllık döneme damgasını vuran bir olgu olduğunu açıklar. Söz konusu olguyu daha özellikli bir ifade ile başlangıçta Kızılbaz, Bektaşî ya da daha farklı adlar ile bilinirken özellikle Osmanlı'nın son zamanlarında "Alevi" tabirinin kullanımda yoğunlaştığı ve benimsendiğini belirtir(Kutlu, 2008: 15-16).

İbn Haldun'a göre Alevilik; "En başta Alevi, Peygamber ailesi ve taraftarları anlamına gelir" (İbn Haldun, 1990: 579). İbn Haldun'un bu tanımlamasına göre Yörükân(1998); "Ali tarafını tuttıkları için bu manada Ali'nin sağlığında onu en üstün sahabe, Halifelige en layık insan sayanlara ve Ali'nin komutanlarından Malik-i Eşter ve Sa'saa gibi kimselere de Alevi denilebileceğini söyler"(Yörükân, 1998: 463).

Diğer yandan Kutlu, Alevi kelimesinin fonetik olarak Arapça bir kelime olduğunu ve sözlük açısından Ali'ye mensup ya da Ali taraftarı olmak gibi anlamlara geldiğini belirtir. Daha geniş bir ifade ile Ali'yi seven sayan ve ona bağlı olan onun soyundan gelenlere intisap etmiş, bağlılıklarını bildirmiş ve hürmet duymuş kişilere de Alevi denilebildiğini ifade eder(Kutlu, 2003: 26).

Diğer yandan Aleviliğin siyasi bir fırka, mezhep ya da tarikat mı olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mehmet Kırkinci "Alevilik siyasi bir fırka veya mezhep değil, Ehli Beyt sevgisini esas alan bir tarikattır" şeklinde tanımlamıştır(Kırkinci, 1992: 53).

Cemal Şener ise Aleviliği, “Allah’ın birliğine, Hz. Muhammed’in peygamberliğine ve Hz. Ali’nin veliliğine inanan İslam’ın özgün bir yorumu...” olarak tanımlamaktadır(Şener, 2007: 11).

Cem Vakfı genel başkanı İzzettin Doğan, Aleviliği; “Kur’an-ı Kerim’in Maveraünnehir’deki Türk kavimlerinde uygulanan, yorumlanan, göçler yoluyla da Anadolu’da serpilen, yol boyunca gördüğü güzellikleri içerisine katarak, gerçek kimliğini bulan ve Viyana’ya kadar sıçrayan İslam anlayışının ismi...” olarak ifade eder(Doğan, 2003: 44).

Anadolu Aleviliğine, yazılı ve sözlü gelenekte birtakım farklı isimler de verildiğini görebiliriz. Somutlaştırmak gerekirse, Hacı Bektaş Veli’ye atfen “Bektaşilik” diğer yandan başlarına giydikleri kızıl börtkten kaynaklı olarak “Kızılbaş” ve uğraşlarına veya meşgalelerine bakılarak kimi yörelere özgü “Tahtacı” olarak ifade edilebilir. Osmanlı kaynaklarında 16 yy. ve sonrasında tahkir amaçlı kullanılan “Rafizi” veya “Rafıza” gibi tanımlamalarla da karşılaşmak mümkündür(Bakır, 2009: 2).

Baha Sait ise Türk Yurdu dergisinde Aleviliği, Şia mezhebinin anlayış ve hedeflerinden farklı olarak şu şekilde tanımlamıştır; “Anadolu Türk Alevilerinin, Kızılbaş ve Bektaşilerin seciyelerini tetkik ederken, bunları İmamiyye’ye irca etmek asla ve asla doğru olmaz. Binaenaleyh Anadolu’daki Alevi zümreleri tetkik ederken, şu veya bu felsefi ekol veya mezhep namına araştırma yapmaktansa, onları olduğu gibi kabul etmek daha asli ve daha muvaffakiyetli bir araştırma tarzı olacaktır. Onları bazen mazdeki, bazen sosyalist fikirler ile kayıtlamak isteyenler vardır. Fakat ne Bektaşilik ne de Kızılbaşlık o değildir. O yalnız milli benlik üzerine kurulmuş ve gerçekten başarılı olmuş bir kurumdur.” demektedir(Baha Sait, 1926).

Bu farklı yorum ve tanımlamalara ek olarak Fığlalı ise; “Bektaşî kültür ve edebiyatının ağır bastığı bir İslâmî inanış ve yaşayış biçimi ile Türkmen kültürünün iç içe girmiş şekli; Bektaşilik ve Melamilikten doğmuş ve Şamanîlik, Hurufîlik, Bâtınîlik ve Şiilik etkilerini tasavvuf potası içinde eritip yepyeni bir hüviyetle ortaya koymuş bir tarikattır.” şeklinde izah etmiştir(Fığlalı, 1991: 515).

Ergün, tüm bu tanımlamaların geniş yelpazesine atıf yaparak ittifakla Aleviliğin, Bektaşilik açısından bir tarikat veya Şii-Bâtini bir mezhep, din/iptidai din, “Köy Bektaşiliği” “Türkmen Sünniliği”, “Türk Müslümanlığının hayat biçimi ve bir felsefesi” gibi tanımlara varınca kadar çeşitli izahların bulunduğuna işaret eder(Ergün, 2010: 2).

Dahası Aleviliği 'heterodoks Türk İslamı' olarak ele alan görüş, Ocak’a göre; inancı “bağdaştırmacılık, koyu mistik yapısı ve kuvvetli bir mehdici karakter” şeklinde üç temel karakteristik üzerinden tanımladığını belirtir(Ocak, 2005: 18-19).

Yine Alevilerin yedi büyük ozanı olarak kabul edilen halk şairi Virani ise Aleviliği, “Allah’ın birliğine, Hz. Muhammed’in nübüvvetine ve Ali’nin imametine ikrar vermek...” olarak tanımlamaktadır(Yıldırım, 2010: 21-22).

Bazı yazarlara baktığımız zaman özetle; “Aleviliği İslam’ın bir yorumu”(Öktem, 1999: 252), “Aleviliğin heteredoks bir yapıya sahip olduğunu ve İslam içi kabul edilmiş dini esaslara muhalefet eden bir inanç birimi”(Kaleli, 1996: 429), “*halk İslamlığı*”(Altınok,1998: 2), “İslam’ın özü”(Öz, 1997: 239) şeklinde tanımladıklarını görebiliriz.

Tüm bu tanımlara ek olarak klasik bir bakış sunan Yılmaz ise; “Alevîliği, İslâm inancı, Türk tasavvuf anlayışı ve eski Türk kültürünün özelliklerine göre şekillenmiş, dinî, siyasî ve toplumsal nedenlerden dolayı kapalı cemaat yaşamı içinde kurumlaşmış dinî bir yapılanma olarak tanımlar. Alevîlik kapalı toplumsal hayatında bireylerinin ruhî tatminini sağlayan, geliştirdiği toplumsal kurumlarla hayatını düzenleyen bir dinî yapılanma” olarak açıklar(Yılmaz, 2008: 4).

Sürekli değişen ve dönüşen Alevilik kavramı için tüm bu tanımlardan hareketle değişmeyen ortak kavramlar üzerinden hareket etmek gerekirse, öz itibariyle Peygamber ailesi ve taraftarı anlamına gelen yani Ehlibeyti rehber alan, devamında tasavvufu ve mistisizmi içine alan bunu da toplumsal kurumlarla(Musahip, Düşkünlük, Dedelik, Ocak vs.) düzenleyen bir dini yapılanma olduğu söylenebilir. Kavram sosyolojik olarak var olduğu dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve bilimsel atmosferi içinde klasik tanımını koruması yanında bünyesine yeni anlamlar yüklenerek anlam genişlemesine ve zenginleşmesine uğramıştır. Doğal olarak bu değişim Alevi Bektaşî inanç sistemin izahına felsefi bir derinlik kazandırdığı söylenebilir. Yukarıda ifade edilmiş olan tüm Alevilik tanımlamaları kendi içinde bir gerçeklik barındırdığı yadsınamaz. Zira değişen toplum ve ona ait kültür, inanış ve geleneği tanımlayan kavramların içeriği, klasik temelleri sabit kalmak suretiyle anlam genişlemesi ve ya yeni düşünsel fikirler de kazanabileceği kanaatindeyim. Bu açıdan belirsiz bir Alevilik kavramından ziyade geleneksel ve düşünsel temelleri sabit kalmak suretiyle sosyolojik açıdan sürekli değişen ve zenginleşen bir dinamik içerikten bahsetmek toplumsal olanın gerçekliği açısından daha sağlıklı olacağını fikrindeyim.

#### **4.2.Adıyaman Yöresi Tarihçesi**

Günümüzde Adıyaman, en eski yerleşim yerlerinden biri olan Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yer alan bir ildir. Söz konusu il tarihsel olarak çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış ve bu uygarlıklardan biri olan Kommagene Krallığıdır. Bu krallığın günümüzde kalan son izlerini söz konusu il ’de fazlasıyla görmek mümkündür. Örneğin Nemrut Dağı ve

Ören gibi tarihi alanlar dünyanın sayılı kültürel değerleri arasında olmakla birlikte Kommagene uygarlığından kalan izlere ev sahipliği yapar(Aykaç, 2013: 4). Kategorik olarak Paleolitik, Mezolitik ve Neolitik şeklinde dönemlere ayrılmış çağlara ait izleri de pekâlâ görmek mümkündür. Bu dönemlere ait ilk yerleşimler olarak karşımızda şehrin kuzeyinde Palanlı Köyü, kuzeydoğusunda Perre(Pirin) ve güneyinde ise Samsat(Saomta)'ın belirlediği görülür(Alpaydın, 2008: 92). Tarihsel olarak daha yakın tarihe yani 7.yy gelecek olunursa, bölgenin fetih, sınır ve çatışma alanına dönüşü Halife Ömer zamanına rastlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle 7.yy'ın ortalarında İslam hâkimiyetine giren bölge, 8.yy'da Bizans-İslam devletlerin sınır bölgesini teşkil etmiştir. Bu sebepten bölgede birçok tarihi kalıntı ve yapının tahrip olduğu düşünülür(Sevim, 1989: 15). Öte yandan tarihsel olarak bölgeye ilk Türk girişinin M.S. 378'de Hun Türkleri tarafından gerçekleşmiştir. İkinci Türk girişi ise Sabar Türklerince gerçekleştirilmiştir. Daha sonraki dönemler için yani 8.yy'da Müslüman Türklerce akınların düzenlendiği görülür. Bu minvalde özellikle Abbasiler devrinde Türkistan ve Horasan'dan getirilen gönüllü akıncı Türkler sınır hattında kumandanlık yaptıkları gibi gönüllü olarak gazalara iştirak etmişlerdir. Zaten gaza anlayışı ile hareket eden Müslüman devletlere bu anlamda gönüllü olarak Türklerin de destek verdiği görülür. Türklerce verilen kuvvet destekleri ve akınlar bu dönemde özellikle Bizans ve hudutlarına düzenlendiğini görebiliriz(Köymen, 1979: 24).

Adıyaman İl'i coğrafik olarak farklı dönemlerde ve çeşitli İslam devletleri ile Türk devletlerin hâkimiyet alanı olması bölgeyi doğal olarak tarihsel bir önem noktasına taşımaktadır. Örneğin Artuklu, Eyyubi ve Selçukluların hâkimiyetine giren Adıyaman nihayetinde 15.yy'ın ilk çeyreğinde yani 1515'de Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katılır(Halaçoğlu, 1988: 377).

Adıyaman toprakları üzerinde dönem dönem değişen bir hâkimiyet alanı olarak bugün ilçeleri olan Besni, Kâhta ve Gerger gibi bölgelerin 1515 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından tamamen Osmanlı topraklarına katılmadan önce kısa süreliğine Yıldırım Beyazid tarafından 1399 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Fakat Yıldırım Beyazid'in Ankara savaşını kaybetmesi üzerine Timur tarafından istila edilen bölge Dulkadiroğluların hâkimiyetine girmiştir. Adıyaman sonraki süreç açısından Yavuz Sultan Selimin Çaldıran seferi sırasında Dulkadiroğlu Beyi Alaüddeve'den yardım talep etmesi ve Alaüddeven'nin bu yardım talebini ret ederek Osmanlı'nın zahire kollarına arkadan vurması beyliğini sonunu getirmiştir. Sonuç olarak Yavuz Sultan Selimin 1515 Turnadağ Savaşı'yla Dulkadiroğlularını ortadan kaldırmasıyla bölge tamamen Osmanlı topraklarına katılmıştır(Doğan, 2012: 557). Tüm bu tarihi bilgiler göz önünde bulundurulduğu zaman



başta Bizans olmak üzere Memluk, Dulkadiroğluları ve Osmanlı arasında bölgenin hâkimiyeti açısından tampon bölge olarak kaldığı tarihi açıdan yanlış olmaz. Çünkü başta Bizans ve İslam devletlerin hudutları arasında tampon bölge rolü oynayan Adıyaman, daha sonrasında Memluk, Dulkadiroğluları ve Osmanlı üçgeninden bir hâkimiyet sahası olması bu fikri destekler mahiyetindedir. Neticede kesin olarak Yavuz Sultan Selimin Turnadağ Savaşı'yla 1515 tarihinde bölgeyi tamamen Osmanlı topraklarına katılmıştır.



**Şekil 4.3. Adıyaman ili'nin 1519-1563'de idari taksimatı(Adıyaman Valiliği)**

Tarihi açıdan sosyal ve siyasal olarak Türk tarihinde derin izler bırakmış olan ve daha sonrasında Anadolu ayaklanmalarını ciddi biçimde etkilemiş olan Babai ayaklanması da söz konusu İl'in sınırları içinde cereyan etmiştir. 13.yy'ın birinci çeyreğinde yani 1239 tarihinde Baba İshak önderliğinde Hısn-ı Mansur(bugünkü il merkezi), Kâhta(ilçesi) ve Samsat(ilçesi)'ta başlamış olan ayaklanma, Anadolu'nun diğer birçok bölgesine buradan yayılmıştır. Merkez üssün Adıyaman olması bölgenin tarihi açısından önemlidir(Merçil, 1991: 152-153).

Adıyaman ilinin ismi, tarihi kaynaklarda "*Hısn-ı Mansur*" olarak geçmesi ve bu ismin nereden alındığına dair tarihi bilgiyi Arslan, "*XIX. Yüzyılda Adıyaman'da Sosyo-Ekonomik Yapı*" adlı çalışmasında sunmaktadır. Arslan'a göre; tarihi kaynaklarda 19yy.'da "*Hısn-ı Mansur*" tabirin kullanılması noktasında birçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden en kuvvetli olanı, bu ismin Abbasi Halifesi Ca'fer el-Mansur'dan geldiğine dair bilgidir(Arslan, 2010).

Öte yandan söz konusu isim hakkında aktarılan diğer bir bilgiyi Işık(1998) "*Malatya, Adıyaman(Hısnımansûr), Akçadağ, Arapkir, Besni, Darende, Eski Malatya (Battalgazi),*

*Hekimhan, Kâhta, Pötürge, Yeşilyurt(1830-1919)*” adlı çalışmasında sunmaktadır. Işık göre; Helmuth Von Moltke; anısında “Adıyaman’a Kürtler buraya Hassunmanna ya da Hesnmansur diyorlar.” demektedir(Işık, 1998: 66).

Adıyaman İlinin yakın tarihi hakkında bazı kısa bilgiler sunan Uzunçarşılıya göre; Hısn-ı Mansur olarak bilinen il ‘in ismi 1926 yılında “Adıyaman” olarak değiştirilmiştir. Adıyaman’ın deniz seviyesinden 725 m. yükseklikte kurulmuş olan bir il olmakla birlikte yüzölçümü 7.614 kilometre karedir. Adıyaman daha bir il statüsüne gelmeden önce sınırlarında yer alan Elbistan Malatya ve Maraş’a sancaklık etmiştir. Özellikle 1923’den 1954 yılına kadar Malatya’nın bir ilçesi olan il, 1954 yılında il statüsüne kavuşmuştur(Uzunçarşılı, B.O.T. 276).

17yy.’da siyasal, sosyal ve ekonomik açıdan bölge hakkında edilene bir diğer bilgi kaynağı olarak Evliya Çelebini bölgeye yapmış olduğu seyahattir. 17yy.’ın ikinci yarında Evliya Çelebi tarafından bölge gezildiği zaman Adıyaman’ın Maraş’a bağlı olan 150 akçelik bir kaza olduğu ve 70’den fazla köyde Türkmenlerin oturduğu bir bölge olarak tarif eder. Devamında kethüda yeri, yeniçeri serdarı, kale dizdarı, askerleri, muhtesibi, naibi ve bacdarı olduğu söyler. Hatta müftü ve naibin Maraş’ta ikamet ettiğini, yöre halkının öğle vaktine kadar Malatya’ya ve Malatya halkının ise aynı şekilde öğlen vaktine kadar Adıyaman gelebildiğini bildirmiştir(Çelebi, 1986: 134).

Evliya Çelebi’nin kitabında aktardığı bilgilere karşılık Firdevsoğlu; Adıyaman yöresinin Sivas ve Halep arasındaki güzergâhın geçiş noktalarından biri olduğunu ifade eder(Firdevsoğlu, 2013: 6).

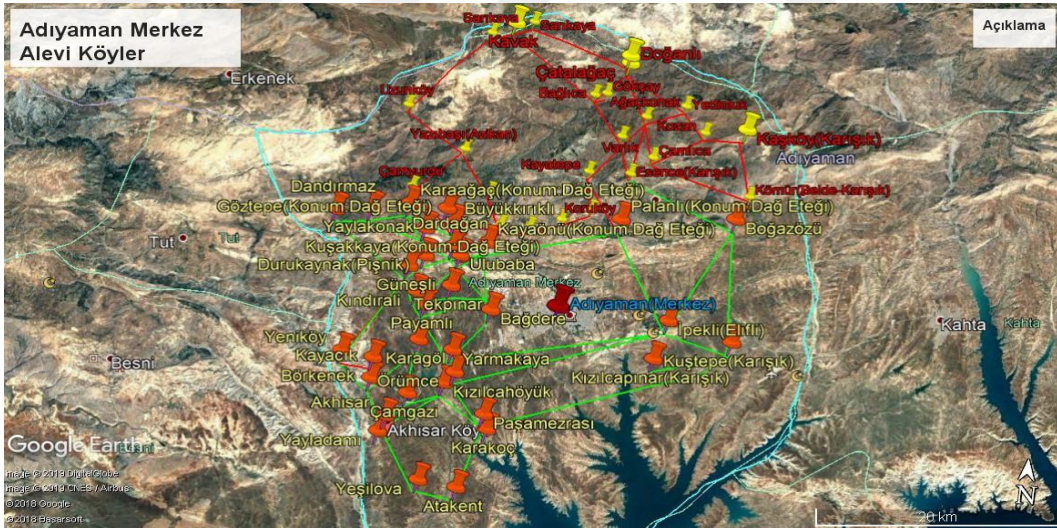
Tüm bu bilgilere ek olarak kronolojik tarih açısından bu sürecin hâkimiyet sıralamasını gösterilmesi açısından verilen bu bilgilerin kısa bir özeti olması, bölgenin önemi ve tarihi hususunda aydınlatıcı bir dizgi olmuş olur. Tarihi kronoloji şu şekildedir:

“M.Ö. 40000- M.Ö. 7000 Paleolitik  
M.Ö. 7000 - M.Ö. 5000 Neolitik  
M.Ö. 5000 - M.Ö. 3000 Kalkolitik  
M.Ö. 3000 - M.Ö. 1200 Hititler  
M.Ö. 1200 - M.Ö. 750 Asurlular  
M.Ö. 750 - M.Ö. 600 Frigler  
M.Ö. 600-M.Ö. 334 Persler  
M.Ö. 334-M.Ö. 69 Makedonlar  
M.Ö. 69-M.S. 72 Kommagene Krallığı  
72-395 Roma İmparatorluğu  
395-670 Doğu Roma (Bizans)  
670-758 Emeviler  
758 - 926 Abbasiler  
926- 958 Hamdaniler  
958 –1114 Bizanslılar  
1114 –1204 Eyyubiler  
1204 –1298 Anadolu Selçuklular

Tüm bu tarihi bilgilerden öyle anlaşılıyor ki, Adıyaman, sayısız kültür rüzgârlarının estiği ve her bir kültür unsurunu renklerine kattığı ve çeşitli medeniyetle ev sahipliği yapan zengin bir il olduğu söylenebilir. Yani birçok kültürün yoğrulup özleştiği; sözü, giyimi kuşamı, oyunu-düğünü ve hayatın çeşitli dönemleri ile ilgili adet ve inançları, halısı, kilimi, heybesi ile halkbilim konusu teşkil edebilecek birçok değere sahip zengin bir ildir.

### 4.3. Adıyaman Yöresi Aleviliği

Adıyaman İli ‘inde ikamet eden Alevi grupların diğer inanç grupları ile olan ikamet alanları tetkik edildiğinde genel anlamda bir arada bulunmalarına karşın Sünni-Alevi birlikteliğin olduğu ortak yaşamsal alanın paylaşımına örnek köyler de mevcuttur. Örneğin Merkez ilçeye bağlı Boğazözü, Bağdere, Kömür, Kaşkoy, Esence ve Kuştepe gibi köyler, Sünni-Alevi yurttaşların bir arada yaşadığı yerleşimleri sunar. Söz konusu ilde Alevi nüfusun ve yerleşim yerlerinin dağılımı hususunda İlçeler temel alınarak bakılacak olunursa genel anlamda Merkez, Besni, Çelikhân, Gölbaşı, Kâhta ve Tut ilçelerinde Aleviler bulunuyorken Samsat, Sincik ve Gerger ilçelerinde herhangi bir yerleşime rastlanılmamıştır(Rençber, 2014: 7-8).



Şekil 4.4. Adıyaman merkez dağlık(kırmızı) ve ovalık(sarı) alevi köyler

Bilindiği üzere Alevi Bektaşî inanç sisteminin en önemli halkasını şüphesiz ocak kurumu teşkil eder. Bu minvalde Adıyaman yöresinde Alevi ocakların varlığına dair yapılan tetkikler neticesinde toplamda altı ocağın varlığı tespit edilmiştir. Sırasıyla belirtmek gerekirse Ağu İçen(*Mürşit Ocak*), Kureyşan, Üryan Hızır(*Pir Ocak*), Seyyid Derviş Cemal, Derviş Gevr(‘Gevr’ beyaz demektir. Ayrıca söz konusu ocak Muş Varto taliplerine mürşitlik etmiştir.) ve Şah Memi Hacıyan gibi ocakların varlığını görebiliriz(Tanrıverdi, 2017: 316).



**Şekil 4.5. Adiyaman merkez' inden güncel bir görünüm(Adiyaman Belediyesi web sitesi)**

Araştırma sahasında tetkik ettiğimiz alan ve araştırma neticesinde yörede belli başlı dört büyük Alevi aşireti mevcuttur. Bu aşiretler kendi içlerinde birçok kola ayrılmakla birlikte Adiyaman İl'inin Merkez ilçeye bağlı köylerde ve diğer ilçelere bağlı köylerde, son zamanlarda ise çoğu köyle bağlantıları olmakla birlikte şehir ve ilçe merkezlerinde yaşadığı görülmüştür. Adiyaman ilinde ikametgâh eden ve araştırma sürecinde ismi en çok zikredilen aşiretler olarak Kavi(Kowi), Balyan ve Hıdırsorani(Kızıl Hıdır) isimlerin ön plana çıktığı hususunda mutabık kalınmıştır. Öte yandan bu aşiretlerden Şanlıurfa yöresindeki İzol ve Adiyaman yöresindeki Kavi(Kowi) ve Hıdırsorani(Hıdırsor)aşiretlerin 1577 yılında Adiyaman ve Elbistan'da ortaya çıkan Şah İsmail ayaklanmasına katıldıkları iddia edilmiştir. Yörede ikamet eden aşiretler üzerinde herhangi bir saha çalışmasına rastlanılmadığı için Alevi özelinde saha elde edilen deneyim ve verilerin sonucunda Kavi(Kowi) aşiretinin mürşit olarak kabul ettiği Ağu içen(Ağuçan) ve pir ocak olarak kabul ettiği Üryan Hızır ocağına olan bir bağlılığın mevcut olduğunu görülmüştür. Ekrad-ı Kavi olarak nitelenen topluluğa; Boylanlı, Belivanlı, Helikanlı, Zengilanlı ve Salmayanlı adlı aşiretlerle de bir bağın olduğu düşünülmektedir. Söz konusu aşiretin bağlı olduğu ocak dedeleri Çelikhan'ın Kurudere köyünde ikamet etmektedirler. Kabul ettikleri pir ocağı olan Üryan Hızır ve türbesi Tunceli'nin-Pertek ilçesinin Zeve köyündedir.

Balyan aşiretine gelince bağlı olduğu mürşit ocak Ağu içen olmakla birlikte bağlı olduğu pir ocağın ise Kalender ocağı olduğu ve Kalender ocağın dedelerinin Malatya Akçadağ'a bağlı Dedeköy'de ikamet ettikleri belirtilmiştir. Bu minvalde Malatya'daki Balyanların bir bölümüne "Balimişare" tabiri de kullanılmaktadır.

Adıyaman yöresi Alevilerin gün yüzüne çıkartılmayan ocak-aşiret bileşimi şüphesiz başka kapsamlı bir çalışmaya muhtaçtır. Fakat söz konusu yöre Alevilerin nüfus dağılımı ve ikamet düzeni üzerinde çalışılmış veriler kısmen de olsa mevcuttur. İlçeler temelinde yöredeki Alevilerin demografik dağılımı genel olarak Fevzi Rençber(2012)'in “*Adıyaman'da Alevilik*” adlı doktora çalışmasında elde ettiği verilerden yararlanılmıştır. Bu veriler kategorik ve sistematik bir şekilde tablo olarak ilçeler düzeyinde verilmiştir. Sünni-Alevi birlikteliğin ortak yaşam mekânları olan köyler ise yıldız(\*) işareti ile belirtilmiştir. Nüfus dağılımı bütünsel olarak toplamda altı tablo şeklinde aktarılmıştır.

#### 4.3.1. Merkez İlçesi

Merkez ilçede Alevî, Sünnî, Süryani ve Ermeni nüfusu bulunmaktadır. Merkez ilçedeki Alevî yerleşim yerleri tablo 4.3.'de verilmiştir.

Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfus	Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfus
1	Ahmethoca	245	31	Akçalı	279
2	Bağdere*	560	32	Bağlıca	347
3	Börkenek	713	33	Çatalağaç	373
4	Büyükkırıklı	110	34	Doğanlı	364
5	Çamyurdu	348	35	Gökçay	254
6	Damdırmaz	424	36	Kavak	114
7	Durukaynak	371	37	Kuşakkaya	487
8	Güneşli	282	38	Mestan	161
9	İpekli	222	39	Sarıkaya	275
10	Karaağaç	148	40	Uzunköy	285
11	Karagöl	503	41	Yazıbaşı	502
12	Karahaöyük	654	42	Göztepe	265
13	Kayacık	268	43	Ağaçkonak	171
14	Kayaönü	743	44	Boğazözü*	278
15	Kındıralı	570	45	Çamlıca	282
16	Kızılcapınar*	303	46	Esence*	25
17	Koruköy	222	47	Kaşköy*	496
18	Kuştepe*	343	48	Kozan	186
19	Oluklu	159	49	Kömür*	1838
20	Payamlı	167	50	Varlık	354
21	Tekpınar	423	51	Yedioluk	223

22	Yarmakaya	882	52	Atakent	775
23	Yaylakonak	2062	53	Kızılcahöyük	403
24	Yeniköy	126	54	Yayladamı	103
25	Dardağan	343	55	Yeşilova	204
26	Ulubaba	117	56	Çamgazi	271
27	Ataköy	121	57	Merkez	35000
28	Akhisar	168		<i>Toplam</i>	<i>56.451</i>
29	Karakoç	130			
30	Akçalı	279			

Tablo 4.3. Merkez ilçedeki Alevi yerleşim yerleri

Rençber, nüfusa dayalı hesaplamalarını yaparken temel aldığı ölçütlere baktığımız zaman Alevi ve Sünnilerin yaşadığı köylerde Alevi nüfusunu %50 olarak hesaba katmıştır. Çünkü Sünni ve Alevi yurttaşların yaşadığı aynı köyde Alevi nüfusunun genel nüfusa olan oranın %50'nin altında kalması veya geçmesi hususunda bir yanlışlık olmaması adına tahmini olarak oran %50 ile sabit tutulmuştur. Diğer bir ölçüt olarak Merkez nüfus doğal olarak TÜİK(2011) verilerini temel almıştır. Merkez nüfusun 2011 TÜİK verilerine göre 270.117 olduğunu tespit etmiştir. Bu anlamda Merkez ilçeye bağlı 130 köy bulunmaktadır. Merkez ilçesine bağlı köylerin 56'sında Alevîler ikamet etmekte ve bu köylerin 10 tanesinde Alevîler ve Sünnîler beraber yaşamaktadır. Bu hesaplamalar sonucu Merkez ilçe ve köylerinde tahminen 56.451 Alevî vatandaş bulunmaktadır. Bu anlamda Alevî toplam nüfusunun merkez ilçe toplam nüfusuna oranı yaklaşık % 20,6 olduğu anlaşılmaktadır(Rençber, 2014).

#### 4.3.2. Besni İlçesi

Besni ilçesinin Alevi nüfus dağılımına bakmadan önce ilçenin tarihi yeri ve önemini izah etme hususunda fayda görmekteyiz. Tarihi bilgilerden hareketle Besni dönem dönem bir hâkimiyet alanı olarak çeşitli güçler tarafından ara ara el değiştirmiştir. Türkler ve bölgenin diğer güçleri arasında zaman zaman el değiştiren Besni 1084 yılında Anadolu Selçuklu Sultanı Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın komutanlarından Buldacı tarafından fetih edilmiştir. Bu fetihler 1071 Malazgirt Savaşı sonucunda Anadolu'ya yapılan Türk akınların hızlanmasıyla Besni üzerinde Türk hâkimiyetinin güçlendiği anlaşılmaktadır(Taştemir, 1992: 541). Günümüz açısından küçük bir ilçe olan Besni Osmanlı dönemindeki rolü tetkik edildiğinde muhtevası geniş bir coğrafik çerçeve çizmiştir. Yani bugün Adıyaman, Gaziantep, Malatya ve Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesi sınırları içerisinde bulunan birçok köy ve mezrayı geçmişte kendi sınırlarına dâhil etmesi onun geniş tarihi yelpazesini özetler niteliktedir(Baykara, 1988: 229, 255-256).

Çalışmanın esas çerçevesini oluşturan noktaya gelinecek olunursa İlçenin günümüzde muhtelif Alevi-Bektaşî yerleşkelerinin bulunduğu köylere bakacak olursak karşımıza merkezi de dâhil 20 yerleşim alanı beliriverir. Bunlar Kesmetepe kasabası (karışık), Köseceli köyü (karışık), Akkuyu köyü, Akpınar, Beşkoz, Burunçayır, Gümüşlü, Karalar, Konuklu, Çakallı (Çamlıca), Tetirli (karışık), Yukarısöğütlü, Şambayat ve şu anda Gölbaşı sınırları içerisinde bulunan Çelik, Haydarlı, Yarbaşı, Yeniköy, Çatalağaç, Savran (karışık), Aktoprak gibi köyleri oluşturur(Özlu, 2012: 251). Görsel bir tasnif altında tablolştırılan bu köyler ilçe düzeyinde aşağıdaki çizelgede verilmiştir. Ayrıca çizelgede yer alan köylerin nüfus itibariyle bağlı oldukları ilçe nüfusuna oranı da belirtilmiştir. İlçe bazında bu bilgi, yörede ikamet eden Alevilerin demografik hareketlerini incelemek adına önemlidir. Zira demografik hareketlerin temelinde sosyal ve ekonomik tetikleyici unsurlar saklıdır.

Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu	Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu
1	Akpınar	396	6	Gümüşlü	119
2	Beşkoz	58	7	Şambayat Beldesi	750
3	Burunçayır	619	8	Konuklu Köyü	797
4	Akkuyu	272	9	Merkez	600
5	Yoldüzü	662	10	Karalar	117
				Toplam	4390

Tablo 4.4. Besni ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri

Adıyaman Besni ilçesinin toplam nüfusu 79.443'tür. Besni ilçesinin Alevî nüfusunun toplamı, kesin olmayan verilere göre 4.390'dır. Alevî toplam nüfusunun Besni toplam nüfusuna oranı yaklaşık olarak % 5,5'tir.

#### 4.3.3. Çelikhan İlçesi

Adıyaman'ın önemli ilçelerinden biri olan Çelikhan'ın coğrafik koordinatları açısından konumlandırılması bakılacak olunursa, doğusunda Sincik ve Kâhta, güneyinde Merkez ilçe, batısında Malatya-Doğanşehir ilçesi ve kuzeyinde ise Malatya'nın bulunduğu bir çerçeve içindedir. Yakın tarihi açıdan tetkik edildiğinde Cumhuriyet öncesi bir köy statüsünde olan bölge cumhuriyet sonrası 1954 yılında Adıyaman'ın vilayet olması ile birlikte ilçe statüsü kazanmıştır. Çelikhan ilçesi yer şekilleri bakımından dağlık ve engebeli olmakla birlikte büyük ölçüde geçimini hayvancılık ve yöreye özgü tütün üretimiyle sağlamaktadır. İlçeye

toplam 19 köy bağlı olmakla birlikte yüzölçümü açısından 584 km<sup>2</sup>'lik bir alanı oluşturmaktadır. Deniz seviyesinden yüksekliği ise 1390 metredir(Sucu, 1985: 98-102). Çelikhhan'ın araştırmamız açısından bu kadar önemli kılan temel noktası Alevi Bektaşî inanç sistemine mensup talip köylerin bağlı oldukları ocakzadelerin bu ilçede ikame etmeleridir. Öte yandan bölgenin Alevi demografisi açısından bağlı olunan 19 köyden 5 tanesinin Alevi olmasıdır. Bölgenin dağlık, engebeli olması ve ulaşım güçlüğü ile birlikte kırsal alan ile şehir etkileşiminin minimum düzeyde olması yöreye has kültürel özelliklerin deformasyonunu kısmen engellediği söylenebilir. Fakat çalışmamızın temel dayanak ve odak noktası Merkez ilçe noktasından kuzey ve güney eksenli kırsal alan araştırması(Alevi Köyler) olduğu için burada sadece ilçeye has terminolojik veriler sunulmuştur.

Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu	Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu
1	Köseuşağı	160	4	Yeşilyayla	61
2	Pınarbaşı	3387	5	Aksu	316
3	Recepköy	282		Toplam	4202

Tablo 4.5. Çelikhhan ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri

Adıyaman Çelikhhan ilçesinin toplam nüfusu 15.205 ve buradaki Alevî nüfusun tahmini olarak 4206'dır. Çelikhhan'daki Alevî nüfusun, Çelikhhan ilçesinin toplam nüfusuna oranı, % 27,6'dır(Rençber, 2012: 33-34). Söz konusu ilçede bulunan Alevi köyleri içinde Pınarbaşı(Bulam)'nın önemli bir yeri vardır. Çünkü Pınarbaşı(Bulam) köyünde Üryan Hızır Ocağı dedeleri yer almaktadır. Üryan Hızır Ocağı ve dedeleri bölgede etkin faaliyet yürütmekle beraber Alevi Bektaşî talip köylerin inanç hizmetlerini yoğun bir şekilde yerine getirmektedirler. Bölgenin Alevi inanç kültürünün ayakta durması ve varlığı hususunda şüphesiz söz konusu ocağın yeri önemlidir. Kültürel ve dini hinterlandı geniş olan bu ocağın mümessili bugün erkânı yürüten Ali Büyükşahin dededir. Zira diğer bölgelerde yani Akçalı(Oğçalı) Yazıbaşı(Azıkan) gibi Alevi olan köylerde, inanç ritüellerin ve geleneksel olanın diğer bölgelere nazaran en üst seviyede yaşatılan yerler olması Ali Büyükşahin deden önce erkânı yürüten babası Mehmet(Hamık) Dede'nin mülakatlarımız sırasında sürekli referans olarak gösterilmesi bu düşüncemizi desteklemektedir. Bu açıdan Pınarbaşı(Bulam) köyü Alevi Bektaşî inanç sistemi ve bölge açısından kültürel etki anlamında hinterlandı geniş bir yerleşim yeridir.



#### 4.3.4. Gölbaşı İlçesi

Gölbaşı ilçesinin yakın tarihi, konumu ve kültürel kalıntıları açısından varlığını özetle izah etmek gerekirse hemen yanı başında yer alan gölden ismini alan ilçe 1954 yılına kadar Çataltepe Köyü'nün bir mezrası durumundaydı. 1958 yılına kadar Besni ilçesine bağlı bir köy statüsünde olan ilçe kısa bir süre sonra ilçe konumuna yükselir. Coğrafi konum açısından baktığımızda Merkez İlçe'nin batısına düşer. Yine kuzeyinde Malatya, doğusunda Besni ve Tut, batısında Kahramanmaraş olmak üzere güneyinde ise Gaziantep ve Araban bulunduğunu görebiliriz. Yüzölçümü olarak 784 km<sup>2</sup>'lik bir alanı kapsar. Deniz seviyesinden 862 metre olan ilçe tarihsel geçmişi olarak Belören ve Nasırlı köylerindeki mağaraların yansın Altınlı Köprü, Vıjne Köprüsü ve Paşa Köprüsü gibi tarihi yapılara ev sahipliği yapar(Adıyaman Valiliği, 1994: 157). İlçeye bağlı toplamda 35 köy bulunmaktadır. Alevi yerleşim yerleri olarak ise beş köy bulunmaktadır. Tahmini Alevi nüfusu yaklaşık altı bin gibi bir sayıya tekabül eder. Alevî yerleşim yerleri aşağıdaki tablodadır:

Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu	Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu
1	Savran	407	5	Yeniköy	265
2	Yarbaşı	483	6	Merkez	4000
3	Çelikköy	368	7	Toplam	5942
4	Haydarlı	419			

Tablo 4.6. Gölbaşı ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri

Söz konusu İlçeyi istatistik veriler ışığında değerlendiren Rençber'e göre; 47560 kişilik bir nüfusa sahip olan ilçe, bünyesinde toplam 35 köy bulundurmaktadır. Bu köylerden beş tanesi de Alevi Bektaşî inanç mensubu bulunmakla birlikte sadece bir tanesinde Alevi-Sünnî birlikte yaşar. Öte yandan Alevi nüfusunun büyük bir bölümünün merkezde yaşadığını belirtmekle beraber ilçe merkezinde bu sayıyı tahminen 5942 olarak açıklar. Oransal dağılım açısından ise Alevi nüfusunun toplam nüfustaki payı yaklaşık olarak %12 olduğu belirtir(Rençber, 2012: 34).

#### 4.3.5. Kâhta İlçesi

Adıyaman İline bağlı Kâhta İlçesi, diğer ilçelere kıyasla alan ve nüfus bakımından sayısal üstünlüğü olarak başı çektiğini görülür. Tarihi açıdan Hititlere dayanan ilçe M.Ö. 3.yy'ın ilk yarısında "Arsames" olarak bilinen bir kralın hâkimiyeti altından olduğuna inanılmaktadır. Öte yandan söz konusu ilçe, medeniyetlerin doğuşu yeri olan Mezopotamya'ya yakın

oluşundan kaynaklı tarih içinde sayısız medeniyetin uğrak yeri olmasıyla birlikte bu medeniyetlerin varlığına da tanıklık etmiştir. M.Ö. VII. yy 'da Asur, VI. yüzyılda Pers, IV. yüzyılda Makedon ve Seleukos (Selevkos) egemenliğinin hüküm sürdüğü Kâhta'da M. Ö. I. yy 'da birçok medeniyetin bir araya gelmesiyle bugün dâhi adıyla ünlü olan Kommagene Krallığı kurulur. Krallık bölgede tarih içinde birçok eser bırakır. Krallığın sonu ise Romalılar tarafından gerçekleşir. Doğu ve batının kültür, sanat ve inançlarını kendi içinde sentezleyen krallık, yıkılışından sonra tarih içinde Suriye bağlanacak bir eyalet statüsünde olacak olan son krallıktır(Demir, 2004: 229).

Tarihsel kronolojiye göre Kâhta'daki hâkimiyetler:

- “ - M. Ö. VII. Yüzyılda Asurlular
- M:Ö. VI. Yüzyılda Persler
- M. Ö. IV. Yüzyılda Makedon ve Seleukos (Selevkos)
- M. Ö. III. Hititler - M:Ö. I. Kommagene - M. S. 72 Romalılar
- M. S. 1072 Danişmentoğulları
- M. S. 1126 Anadolu Selçuklu Devleti
- M. S. 1284 Memlûklular-Dulkadiroğulları
- M. S. 1399 Osmanlı Devleti
- M. S. 1472 Akkoyunlular
- M. S. 1516 Osmanlı Devleti”(Demir, 2004: 232).

Demografik açıdan bakıldığında Kâhta ilçesi, 19. yüzyıl sonunda, ünlü seyyah Cuinet tarafından 1.300 nüfuslu bir yerleşim yeri olarak verilirken, hemen hemen aynı tarihe ait olan Mâmûretülaziz Vilâyeti salnamesi (1310-1891/1892) kaza merkezinde 93 ev bulunduğunu belirtir(İslâm Ansiklopedisi, "Kâhta", 1955: 90). Bugüne baktığımızda ise ilçeye bağlı 98 köy bulunmaktadır(Adıyaman Valiliği, 1994: 160). Esas çalışmanın odak noktası olan kısım olarak ilçede, Alevi Bektaşî inanç sistemine mensup nüfusun toplam nüfusuna oranla çok az bir miktara tekabül etmesidir. İlçede Alevi nüfusun toplam nüfusu içindeki oranı 0,007% gibi bir yüzdeliğe denk düşmektedir.

Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu	Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu
1	Ortanca Köyü	420		Toplam	868
2	Bağlar Mah.	448			

Tablo 4.7. Kâhta ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri

Tabloyu Kâhta'nın toplam nüfusu olan 117.378 sayısına göre değerlendirildiği vakit, toplam nüfus içindeki Alevi nüfus oranının %0,0007 gibi bir yüzdeye karşılık geldiği görülmektedir. İlçede bir köy ve bir mahalle olmak üzere iki Alevi yerleşim yeri ve toplam nüfusun tabloda da belirtildiği üzere tahminen 868 kişî olduğudur.

#### 4.3.6. Tut İlçesi

Adıyaman'ın ilçelerinden biri olan Tut ilçesine coğrafik konumlandırma açısından bakıldığı zaman kuzeyinde Adıyaman'ın bir komşu ve tarihsel bağları olan Malatya, güneyinde Besni, batısında bir zamanlar Besni ilçesine bağlı bir köy olan yakın zamanda ilçe olmuş olan Gölbaşı ve doğusunda da Merkez ilçeyi görebiliriz. Söz konusu ilçe merkeze olan mesafesi 57 km'dir. Tıpkı bir dönem Gölbaşının Besni'ye bağlı olduğu gibi Tut ilçesi de 1990 yılına kadar Besni'ye bağlı bir yerleşim alanıydı. 1990 yılından sonra ilçe statüsüne kavuştu. Arazi ve yer şekilleri bakımından engebeli ve dağlık bir yüzey yapısına sahiptir. Söz konusu ilçe Toros dağların doğudaki uzantısı olan Akdağ'ın güney eteklerinde yer alır. İlçeye bağlı 14 köy bulunmaktadır(Adıyaman Valiliği, 1994: 168). Tut ilçesinde sadece bir köyde Alevîler ikamet etmektedirler. İlçede Alevî yerleşim yerleri aşağıdaki tablodadır:

Sıra No	Köy-Kasaba Adı	Alevi Nüfusu			
1	Yalankoz	532	%2,6	Toplam	532

Tablo 4.8. Tut ilçesindeki Alevi yerleşim yerleri

Adıyaman Tut ilçesinin toplam nüfusu 19.789'dur. Tut ilçesinde sadece Yalankoz köyünde Alevîler bulunmaktadır. Yalankoz köyünün nüfusunun Tut ilçesinin nüfusuna oranı % 2,6'dır.

Rençber tarafından Adıyaman Merkez ve ilçelerinde yapılan alan araştırmalar neticesinde tahminen 70.120 Alevi vatandaşın yaşadığı tespit edilmiştir. Verilere göre yöredeki Alevî nüfusun toplam il nüfusuna oranının yaklaşık olarak % 11,8'ini oluşturduğu görülmektedir(Rençber, 2014).

#### 4.4. Adıyaman Yöresi Aşiretler

Çalışmanın sınırları dışına çıkmamak kaydıyla Adıyaman İl'inin bugünkü sınırları içinde mensuplarının Alevi yurttaşlardan oluşan bazı aşiretler hakkında tarihsel ve güncel veriler sunulmaya çalışılmıştır. Günümüz Adıyaman İl'inin sınırları ile Osmanlı dönemindeki eski adıyla "Hısn-ı Mansur" olan merkezi bölgenin kapsamı ve çerçevesi elbette ki değişmiş daralmış ya da kimi zaman genişlemiştir. Bu sınır ve coğrafik kapsam değişimi göz ardı edilmeksizin Türkiye Cumhuriyeti Devletinin belirlediği günümüz Adıyaman İl sınırı göz önüne alınarak çalışmanın alan çerçevesinin dışına çıkılmadan mensupların Alevi olduğu bölge aşiretleri hakkında bilgiler aktarılmıştır. Verilerin ana kaynağının çoğunu Başbakanlık

Osmanlı Arşivinde mevcut Tapu Tahrir Defterleri oluşturmaktadır. Mevcut aşiret hakkında tarihsel veriler aktarılırken güncel verilerden de yararlanılmaya çalışılmıştır. Bölgede Boylanlı, Bezikan, Kavi, Rişvan(Reşi-Hıdırsor), Atmalı ve Belekyan gibi birden çok aşiret vardır. Fakat çalışmanın alan çerçevesi itibariyle sadece Ekrad-ı Kavi(Kowi) ve Rişvan(Rüşvan) Obasına mensup Reşi-Hıdırsorani(Hıdırsor) kolları ele alınmıştır. Çünkü bölgede en büyük aşiret bu iki aşiret olmakla birlikte bölgesel olarak da birbirlerine zıt iki farklı coğrafyada mesken tutmuş olmalarıdır. İnanç olarak her ikisi de Alevi Bektaşî inanç sistemine bağlı olmakla birlikte aynı mürşit ocağı olan Ağu İçen(Ağuçan)'in talipleri olmak üzere Üryan Hızır Ocağına “Pir “Ocak” olarak bağlıdırlar.

Tarihsel bağlamda Başbakanlık Osmanlı Arşiv kaynakları çerçevesinde verilen verilerin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı tarihi ve teknik kavramların kısaca bu noktadan itibaren izaha kavuşturulması mühimdir. Sırasıyla bu kavramlar “Tavâif”, “Oymak”, “Cemaat”, “Kethüda”, “Mütemekkinân”, “Nefer”, “Bennâk”, “Mücerred”, “Resm-i Ağnam” şeklindedir.

Öztürk'ün bu kavramlar için izahı şu şekildedir:

Tavâif: Arapça grup, cemaat, bölük anlamına gelen taife kelimesinin çoğuludur. Burada en üst seviyedeki grubu ifade eder. Tavâif-i İzzeddin tabiri, İzzeddin Beğ'e bağlı bütün cemaatleri ifade eder.

Oymak: Türkçe bir kelime olup Tavâifin alt grubudur. Bazen Cemaat karşılığı olarak da kullanılmaktadır.

Cemaat: Topluluk manasında Arapça bir kelimedir. Oymak ile aynı anlamda kullanılmıştır. Cemaatler liderlerinin adları ile anılmaktadır.

Kethüda: Cemaat ve oymakların liderleridir. Devlet ile cemaat arasındaki ilişkileri düzenleyen ve devlete karşı sorumlu olan, cemaatin lideri konumundaki kişidir.

Mütemekkinân: Cemaatin iskân olanlarıdır.

Nefer: İş-güç yapmağa kadir erkek nüfusu ifade eder. Nefer evli olabilir.

Bennâk: Osmanlı iktisadi sisteminde 1 tam çiftlik(coğrafi duruma göre 50-120 dönüm arasında değişen arazi) işleten kimsenin vergi statüsü Çift'tir. Eğer bir kişi yarım çiftlik işletirse onun statüsü Nim Çift'tir. Ve eğer bir kişi yarım çiftlikten az bir mîrî arazi tasarruf ederse o zaman ona Bennâk, verdiği yıllık vergiye de –bu vergi yıllık 12 akçedir- Resm-i Bennâk denir. Bennâkler evli olup, hâne olarak sayılmışlardır.

Mücerred: Savaşmağa, iş-güç yapmağa (Harbe-darbe, kâr-u kisbe kâdir) gücü yeten bekâr erkek demektir. Mücerredin de yıllık vergisi 6 akçedir.

Resm-i Ağnam: Koyunlardan alınan vergi olup, yıllık 2 koyuna 1 akçe alınır.”(Öztürk, 2004: 13-14).

Başbakanlık Osmanlı arşivlerinde yer alan kavram haritası bilimsel yazın açısından tahrif edilmeden aynı şekilde aktarılması veya kullanılması konunun tetkiki ve aralarındaki ilişkinin görülmesi açısından gereklidir. Bu anlamda söz konusu kavramlar üzerinden elde edilen veriler aktarılırken bu terimlerin aslına bağlı kalınmıştır. Zira tarihi kavramlar, dönemin sosyal gerçekliğini yansıtması bakımından tarih-toplum-sosyal gerçeklik üçgeninde anlamlı bir ilişkiellik sunar. Bir örnek ile somutlaştırmak gerekirse bu ilişkeselliğe en uyum kavram “Kızılbaşlık” kavramıdır. Söz konusu kavram; tarih, toplum ve sosyo-kültürel

açından birçok yönüyle girift bir alan sunar. Yani siyasi, dini, toplumsal, ekonomik ve kültürel anlamda birçok yönden anlamlı sosyolojik bir bağ bulmak mümkündür.

#### **4.4.1. Kavi Aşireti**

Kavi aşireti hakkında tarihsel veriler aktarılmadan önce iki nokta, çalışmanın amacı adına açıklanmaya değerdir. Birincisi Kavi Aşireti'nin çalışma adına neden çok önemli olduğu sorusu, ikincisi Kavi Aşiretin bölgesel dağılımının, çalışmanın yönünü belirlemede neden bu kadar belirleyici olduğudur. Zira bir sınıflandırmaya veya bir kategoriye gidilmeden yapılan bir saha çalışması metodolojik olarak hem okuyucuya hem de çalışmanın sunacağı özgünlüğe ve netliğe zarar verecektir. Bu anlamda araştırma alanına aldığımız Adıyaman İl'inin mevcut köyleri, coğrafik yapısı ve aşiretlerin dağılımı göz önünde bulundurulduğu zaman bu dağılımda anlamlı bir ilişki fark ettiğimizi açıklamak isterim. Bölgesel tetkikler ve yapılan yazın taraması sonucu Kavi aşiretinin tamamının dağlık arazide ve İl'in kuzey yamaçlarını mesken tuttuğu anlaşılmıştır. Tam bu noktada Kuzey Alevi köylerinin gelenek ve modernlik arasında değişim ekseninde, mevcut konumun geleneksellikten yana olduğu(direnç gösteren) varsayımdan hareketle sahaya inilmiştir. Çalışmanın özgün tarafını oluşturacak bu varsayımlar bizlere sahada neler gösterdiği ve hangi sonuçlara ulaşıldığı çalışmanın ileri ki aşamalarında verilmiştir. Özetle bu aşiretin çalışmanın yönünü belirlemede coğrafik yapıdan sonra ikinci bir öneme sahip olmuştur.

1536-1537 yıllarına ait Mufassal Tahrir defterlerinde Mustafa Öztürk'ün yaptığı incelemeler neticesinde Kavi aşiretinin üç kola ayrıldığını belirtmiştir. Bunların bugün Adıyaman'ın bir ilçesi olan Kâhta ve Gerger kazalarından olmak üzere Kömür(Komri) mezrasında, Hısn-ı Mansur'da Hoşnur köyünde bulunan cemaat ile Zengülanlu cemaat'ini de kapsamı şekliindedir. Öztürk'e göre; toplam 134 nefer, 107 hane, 12 bennak ve 15 mücerretten oluşan Kavi ekradı, 6.412 koyuna sahiptir(BOATTD. No: 181). 16.yy birinci yarısında Osmanlıya olan vergileri 4.440 akçe olduğu belirtilmiştir(Öztürk, 2004: 40).

Öztürk'ün 1550-1552 yıllarına ait Başbakanlık Osmanlı Arşivinden 378 numaralı kayıtlı olan İcmail-i Liva-i Ekrad ve Kilis defterleri üzerinde yaptığı tetkike dayanarak Tavaif-i Ekrad-ı İzzeddin Beğ adı altından İzzeddin Beğ'e bağlanan cemaatler arasından Kavi aşiretinin bulunduğunu görebiliriz. Osmanlı zamanında Hısn-ı Mansur olan ve bugün Adıyaman İl'in merkezi konumunda olan bölge için arşiv kaynakları Taife-i Kavi aşiretinin Hısn-ı Mansur kazasında yaşamakta olduğunu belirtilmiştir. Adet-i ağnam, resm-i bennak ve mücerred gelirlerinin 2.667 akçe olduğu kayıtlıdır. Bugün İl sınırları içinde bulunan Kâhta, Hısn-ı Mansur köylerin dışında Kavi aşireti Siverek ve Kilis'te de mensuplarını

bulmak mümkündür. Çünkü Kilis'in batısında Musabeyli civarında Zengül adıyla bir köyün olması ve Kavi cemaatinin bir kolunun bu bölgeye gelmiş olma olasılığı yüksektir.(Öztürk, age: 68, 79). Özetle Kavi aşiretinin tarihsel anlamda coğrafik dağılımı olarak Gerger, Kâhta, Hısn-ı Mansur, Siverek ve kısmen de Kilis gibi bölgeleri mesken tuttukları anlaşılmaktadır. Esasen bu bölgelerin birbirinden çok da uzak olmadığı görülmektedir.

Osmanlı döneminde Kavi Aşiretinin tahmini nüfusunu H. 1251 tarihli Hısn-ı Mansur Kazası Nüfus defteri üzerine bir değerlendirme makalesi yazan Toprak(2016)'ın çalışmasında rastlamaktayız. Toprak'ın Ömer Lütfi Barkan'ın "*Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi*" adlı çalışmasından aktardığı bilgilere göre; her hanenin beş kişiden oluştuğu kabul edilmiş, kayda geçmemiş nüfusa karşılık gelmek üzere de elde edilen sayının yüzde 10'u toplam nüfusa eklenmesiyle tahminen Kalyon Kavisi Aşireti 842 kişi, Kömür Kavisi 1865 kişi, Paşa Kavisi 869 kişi, olmak üzere toplam 3576 kişi olduğudur(Toprak, 2016: 149-150). Arşiv belgelerinde Kavi Aşireti; Paşa, Kömür, Kalyon, İç-il, Taş-il ve Semmur Kavileri şeklinde isimlendirilmeleri nedeni aşireti bulunduğu yerle birlikte kullanılmasıdır. Kalyon, Kömür, İç-il, Taş-il, Semmur, Paşa bunlar Adıyaman yöresinden yer adlarıdır. Günümüzde bu yerlerin adları değişmiştir. Buradan aşiretin Adıyaman yöresinde geniş alana yayıldığı görülmektedir(Firdevsoğlu, 2013: 18).

Bu tarihsel bilgilerinin yansira Adıyaman yöresindeki Kavi Aşireti'nin günümüzde -sahayı önceden tetkik etmemiz neticesinde- Alevi Bektaşî inanç sitemine bağlı ser çeşme yani pirlerin piri(pir-i piran) olarak kabul ettikleri mürşit ocak olan Ağuicen(Ağuçan)'e tabidirler. Ocağın dedeleri Çelikhan'ının Kurudere köyünde olduğu tespit edilmiştir.

Kavi Aşireti için yakın zamana dair daha fazla bilgiye yer vermek adına Kurtuluş Savaşı veya milli mücadele yıllarında aşiretinin tutum ve rolüne somut bir örnek kayıtlarda mevcuttur.

"Maraş, Urfa ve Antep'in Fransızlar tarafından işgal edileceği haberi Adıyaman çevresince büyük bir üzüntü ve tepkiyle karşılanırken bu aşamada Adıyaman Müdafaa-i Milliye Heyet-i İdaresi namına Mehmet Ali tarafından Sivas Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Heyet-i Temsiliye'sine gönderilen 31 Ekim 1919 tarihli protesto telgrafı altından, Kavi (Kovi) Aşireti Reisi Yusuf'unda imzası yer almıştır. Diğer imzalara baktığımız zaman dönemin ileri gelenlerinden Ata Bey, Belediyeden sorumlu başkan Hidayet, halk nezdinden saygın yerleri bulunan Ahmet, Mehmet Emin ve Mustafa, Rişvan Aşireti Reisi Hüseyin, Bereketli Aşireti Reisi Salim, dönemin müftüsü Mahmut, Partibaşı Aşiret Reisi Müslüm'un imzaları yer almıştır"ATASE Arşivi, İSH, K. No:270(Akbıyık, 1990: 98).

Sonuç olarak Adıyaman yöresindeki Kavi Aşireti mensupların Alevi olması ve Adıyaman'ın daha çok kuzey dağlık alanlarında mesken tutmaları sosyal olarak kapalı bir cemaat sürdürmelerine neden olması ve geleneklerine bağlı Alevi Bektaşî yol erkânını pratik düzeyde günümüzde hala canlı bir şekilde icra etmeleri dikkatimizi bu aşiret üzerinde toplamıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu aşirete mensup örneklem olarak seçilen

köyler üzerinden sahada elde edilmiş bilgiler analiz edilip değişimin yönü çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmış ve bu yönüyle bilgiler derlenip Tez'in muhtelif yerlerinde sunulmuştur.

#### 4.4.2. Hıdırsorani(Hıdırsor) Aşireti

Kategorik anlamda çalışmanın ikinci ayağını oluşturan Hıdırsorani(Hıdırsor) Aşireti'nin gelenek-modernlik arasında göstermiş olduğu sosyal hareketin ve coğrafik anlamda Adıyaman İl'inin daha çok güney eteklerinde yani ovalık alanlarını mesken tutması doğal olarak Kavi(Kowi) aşiretine zıt yönde bir tutum sergilediği varsayımından hareket edilmiştir. Bu başlık altında şimdilik sadece aşiretin tarihsel ve bölgesel yeri hakkında bilgiler sunulmuştur. Saha çalışması ile verilerin anlamlı bir ilişki çerçevesinde yorumlanması sonucunda aşiretin değişim yönü çalışmanın ilerleyen aşamalarında saptanıp belirli temalar altında verilmiştir.

Hıdırsorani(Hıdırsor) aşiretinin araştırma öncesi bölgesel gözlemlerimiz ve yazın taraması sonucu mensuplarının kendilerini bir anlamda Reşi-Hıdırsorani(Hıdırsor) gibi iki aşiret içinde tanımlamaları buna karşın arşiv kaynakların bu iki cemaati farklı aşiretler olarak kategorize etmeleri bizi bu iki aşiretin mesken tuttuğu alanları göz önünde bulundurmaya yönlendirmiştir. Rişvan-Reşi-Hıdırsorani üçlemesinden yola çıkarak Rişvan(Rüşvan) Cemaatinin geniş muhtevası göz önüne alındığında tahminlerimizi bu üç isimlendirmenin kendi aralarında belirli bir bağ veya kol bağlantısı olma olasılığından yola çıkarak yazın taraması açısından bu üçlü ilişki çerçevesinde hareket etmemizi gerektirmiştir. Hıdırsorani(Hıdırsor) aşireti hakkında bilgi vermeden önce Rişvan(Rüşvan) aşireti hakkında bilgi verilecektir. Çünkü Hıdırsorani(Hıdırsor) aşireti Rişvan aşiret 'in bir kolu olarak kabul görüldüğü, yaptığımız yazın taramaları ve bölgesel veriler neticesinde ağırlık kazanmaktadır.

Orhonlu'nun yaptığı "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*" adlı çalışmasında Rişvan(Rüşvan) Cemaati'nin 1713 yılında 12 oymaktan ibaret olduğunu dile getirmiştir(Orhonlu, 1987: 16).

Söylemez(2011)'in yaptığı "*Osmanlı Devletinde Aşiret Yönetimi*" adlı çalışmasına baktığımızda ise Osmanlı arşiv kayıtlarına göre, Rişvan aşiretinin cemaat ve oymakları isimlerini verirken üzerinde durduğumuz "*Hıdırsorani(Hıdırsor)*" aşiretini görebiliriz.

Nitekim Rişvan'a bağlı oymakları şu şekildedir:

"Hacı Ömerli (Kaytanlı): 16. yy., Hıdır Soranı (Hıdır Sorlu): 16. yy., Kelleli (Gelerli, Kelerli): 16. yy., Celikanlı: 16. yy., Mülükanlı: 16. yy., Mendubali (Mendollu): 16. yy., Zerukanlı: 16.yy, Boğrası: 16. yy., Rumiyanlı: 16. yy., Mansur (Mansurganlı): 16. yy., İzdeganlı: 16. yy., Rişvan: 16. yy., Çakallı: 16. yy., Dalyanlı: 18. yy., Dimişklı: 16. yy.,

Hacılar: 16. yy., Halikanlı: 19. yy., Hamdanlı: 18. yy., Hacı Musa: 18. yy., Hamo (Hamolu, Hamokanlı): 18. yy., Hamidli: 16. yy., Hoşnişin: ?, Şefikanlı: 19. yy., Azizli (Azizler): ?, Bektaşlı: 16. yy., Bereketli: 18. Yy., Benamlı: 18. yy., Cudikanlı: 18. yy., Rudikanlı: 18. yy., Mahyanlı: 18. yy., Belikanlı: 18. yy., Bazikli (Baziki, Biziki): 18. Yy., (Beziki başka aşiret), Dumanlı: 18. yy., Hacebanlı (Hacevanlı): 18. yy., Hacı Bereketli (Hacı Bereketoğlu): ?, Hıdıranlı: ?, Mesdikanlı: 18. yy., Okçuyanlı: 19. yy., Geleçorlu (Keleçorlu): 17. yy., Köseyanlı (Köseli): 16. yy., Şeyhbalanlı (Şeyhbilanlı, Şeyhbulanlı): 19. yy., Terkenli: 19. yy., Terziyanlı (Derziyanlı): ?, Sevirli; şeklinde olduğu görülmektedir.”(Söylemez, 2011: 8-9).

Cemaatlerin büyümesi, her birinin kendi içinde kollara ayrılarak yeni cemaatler meydana getirdiği düşünülürse, Söylemez ’in ortaya koyduğu 45 oymak bu anlamda açıklanabilir.

Araştırmacı-yazar Özdemir’in “*Kayıp Türkler: Etnik Coğrafya Bakımından Kürtleşen Türkmen Aşiretler*” adlı çalışmasında aşiretler listesi olarak sunduğu kategoride Rişvan ve Hıdırsorani(Hıdırsor) aşiretlerin mesken tuttuğu bölgeler incelendiğinde Adıyaman il’ini görebilmekle birlikte ifade edilen diğer bölgelerin Adıyaman sahasına sınır olması veya yakın olması da bir o kadar anlamlıdır. Şöyle ki; Adıyaman, Gaziantep, Suriye (Rakka, Halep), Şanlıurfa (Birecik, Siverek), Kilis, Diyarbakır, Gaziantep, Erzurum, Mardin, Malatya, Ankara, Kırşehir, Çorum, Tokat, Kastamonu (Tosya), Kahramanmaraş, Sivas, Yozgat, Elazığ, Konya, Kırşehir, Ankara, Suriye şeklinde olduğu görülecektir. Yine Türkmen yörükani olarak Hıdırsorani(Hıdırsor) aşiretinin dağılımını şu şekilde kategorize etmiştir: Adıyaman’ın Gerger, Mardin (Derik), Maraş (Andırın) şeklinde sıralamıştır(Özdemir, 2014: 299-301).

Aşiret hakkında bir diğer çalışma ise Özüyılmaz’ın “*Gurmanç ve Kürtlerin Kökeni*” adlı çalışmasıdır. Bu çalışmaya göre ise Rişvan aşiretinin ilk defa görüldüğü yerler Besni, Kâhta (Adıyaman), Nizip, Kilis, Malatya ve Kahramanmaraş’tır(Özüyılmaz, 2008: 414).

Taşdemir’e göre; dağıldığı alan bakımından 1519’da 27 hane, 11 mücerred, 1524’te 49 hane olan Reşi Taifesi’nin bugün Adıyaman’ın ilçeleri olan Kâhta, Besni, Gerger(Küskan Köyü) ve Merkez İlçe’nin bazı köylerinde mensupları bulunmaktadır(Taşdemir, 1999: 118). Bunun yanında Hıdırsorani(Hıdırsor) mensuplarının, bir üst kol olarak kendilerini Reşi Aşiretinden kabul etmeleri, bu cemaati de bu başlık altında ele almamızı gerektirmiştir.

Öztürk’ün Başbakanlık Osmanlı Arşivi Tapu Tahrir Defteri 181 numara üzerinde yaptığı çalışmaya göre; Reşi Taifesi’nin Kâhta’da 45 nefer ve 45 hanesi olan bir cemaat olarak betimlerken bütün olarak 249 nefer, 169 hane, 44 bennak ve 31 mücerred’e sahip olduğu belirtmiştir. Bu verilere göre Aşiret ’in yıllık vergisi 5.862 akçe koyun, 528 akçe bennak ve 186 akçe de mücerred olmak üzere toplam 6.576 akçe olduğunu belirtmiştir(Öztürk, 2004: 35-36).

Kızıl Hıdır(Hıdırsor) Cemaati’nin tarihsel anlamda ismine yine Öztürk’ün yaptığı bir çalışmasında rastlamaktayız. Öztürk’e göre; “Pir Hüseyin Kethüda’nın uhdesinde olan 62



hane, 19 bennak ve 12 müccered olan Hızır Surlı Taifesi'nin 5.373 baş koyunu olmakla birlikte İbrahim Fakih ile Ömer veled-i Abduş sipahi-zade olduğunu..." belirtmiştir(Öztürk, 2004: 59). Kızıl Hızır(Hıdırsorani) aşireti mensupları Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde olmaları ile birlikte mürşit ocakları olan Ağu İçen(Ağuçan) ve pir ocakları olan Üryan Hızır'a taliptirler.

Tüm bu tarihi verilerden ayrı olarak günümüzde Hıdırsorani(Hıdırsor) aşireti toplum arasında bulunduğu mesken açısından Kavi(Kowi) aşiretin tersi olan güneydeki ovalık yerleşik toplumu tanımlaması ve herhangi bir diğer aşiretin adı geçmemesi kendiliğinden bir coğrafik kategori oluşturmuştur. Bu anlamda Kavi(Kowi) aşiretin yerleşik coğrafyasının sarp, dağlık ve çetin olması buna karşılık Hıdırsorani(Hıdırsor) aşiret mensuplarının bulunduğu mesken'in ovalık, şehir merkezine yakın, ulaşımın kolay olması her iki topluluk için de gelişmişlik ve değişim ölçütü farklı olmuştur. Bu coğrafik bölünme ve onun getirdiği değişim ölçütü' nü sosyal, ekonomik, sanayi, coğrafik yapı, teknoloji, medya, şehirleşme ve kültür çerçevesinde çalışmanın "bulgular" kısmında incelenmiş ve yorumlanmıştır. Bölgesel incelemelerimiz neticesinde ana yerleşke olarak ovalık kırsal mesken tutmuş olan Hıdırsorani aşiretine mensup iki köyün dağlık kırsalda yer alması dikkatlerimizi bu noktaya çekmiştir. Hıdırsorani aşiretine mensup dağlık kırsala ait bu iki köyün kendilerini "Göçerli Hıdırsor" olarak tanımlamalarıyla birlikte sonradan bu alana göç ettikleri anlaşılmıştır. Bölgede Hıdırsorani aşireti adına sözlü olarak dile getirilen en kadim lider olarak "Derviş Yusuf" adının sıkça zikredildiği gözlemlenmiştir. Aşiretin mensupları kendilerini "ovalı" olarak tanımlarken "Kavi" aşireti için ise "dağlı" olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamaların aşiret üyelerin ikame ettikleri coğrafik yapı ile yakın ilişkili olduğu ve coğrafik yapının iki aşiret arasında bariz bir kültür farkı oluşturduğu da saha gözlemleri neticesinde anlaşılmıştır. Bu farklılıklar söz konusu iki aşiretin düğün geleneğinde somut olarak görmek daha mümkündür. Zira pratikte sergilenen ritüeller, yemek ikramı, davetiye çeşidi, düğünün zamansal uzunluğu ve giyim-kuşamdaki yerel giysilerin biçim ve motiflerde farklılıkları görmek mümkündür. Bu iki aşiretin coğrafik temsilleri açısından ovalık ve dağlık Alevi kırsal şeklinde kategorize etmiş olduğumuz örneklemeler üzerinden sunmuş olduğumuz veriler incelenerek söz konusu iki aşiretin örf-adet ve geleneklerini okumak mümkündür. İki aşirete mensup toplumun, günümüzde birbirlerine kıyasla neden bir farklılık arz ettiklerini anlam noktasında ve bir değişim ölçütünü görmemiz noktasında birebir canlı aktarımlarla tahlil etmeniz adına görüşmelerin çoğu bulgular kısmında aktarılmıştır.

## 5. BULGULAR, TAHLİL VE TARTIŞMA

“*Bulgular, Tahlil ve Tartışma*” teması altında örneklem olarak seçilen Adıyaman Merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi köyler ile ovalık Alevi köylerde saha araştırması boyunca elde edilen bulgular bütünlük içinde sunulmuştur. Öte yandan araştırma alanı olarak ele alınan sekiz köy ve diğer sahalarda(Yakın civar köyler) elde edilen gözlem ve mülakata dayalı bulgular, akademik literatür, yorum ve tartışma ile desteklenerek analiz edilmiştir. Yine kategorik açıdan; elde edilen veriler, Adıyaman Merkez ilçesine bağlı Kuzey dağlık Alevi köyler ve Güney ovalık Alevi köyler şeklinde genel iki tema altında verilmiştir. Bulguların sunulması, tahlil ve tartışma kısmı bütünlükçi bir şekilde sistematik bir düzen içinde belirli alt tematik başlıklar altında verilmiştir. Araştırma; şehir merkezine paralel Kuzey için dört köy, Güney için ise dört köy olmak üzere toplamda sekiz köy üzerinden yürütülmüştür. Güney ovalık köyler için ele alınan sekiz köy sırasıyla Karakoç, Kızılcahöyük, Yarmakaya ve Börgenek isminde olan Alevi köylerdir. Diğer yandan Kuzey dağlık köyler ise sırasıyla Akçalı, Yazıbaşı, Yedioluk, Kozan isminde olan Alevi köylerdir. Metodolojik açıdan veriler aynı zamanda modernleşme, kültür ve değişim ile ilgili teoriler ışığında literatür destekli yorum ve alıntılar ile birlikte art arda ve iç içe verilmiştir. Alevi köy kırsalında elde edilen bulgular, çıkarıma dayalı Alevi Bektaşî inanç sistemine ait kavramlar ve yörenin gelenek, inanç ve örf-adetlerine göre analiz edilerek belirli temalar altında değişimin sosyal, dini ve kültürel yönü saptanmaya çalışılmıştır. Tüm bulgular; analiz, tasnif, yorumlama ve akademik bir üslupla araştırma sahasına bağlı kalınarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bu aktarım neticesinde ortaya çıkan değişim tablosu sonuç ve öneriler kısmında desteklenen ve yürütülen temalar ile birlikte değerlendirilerek sunulmuştur.

### 5.1. Kuzey Dağlık Alevi Kırsalına Ait Değer Yargılar ve Muhafazası

Kuzey dağlık Alevi kırsalında dört köy ve bu köylere yakın diğer kırsal yerleşimler üzerinden gerçekleştirilen saha çalışmaları ve derinlemesine yapılan mülakatlar neticesinde yörenin değer yargıları yani gelenek, örf-adet, inanç ve kutsalları belirlendi. Alevi Bektaşî inanç sistemine mensup bu köyler yine mensubu olduğu inanç sistemine ait değer yargılarına karşı olan algı, idrak ve anlam dünyasının nasıl bir düşünce tasarımına kavuştuğuna dair, kırsalda elde edilen veriler ışığında analizler gerçekleştirildi. Modern olanın kendi içinde oluşturduğu dinamiklerle küresel düzeye bu kadar ulaştığı günümüzde hala gelenek ve modernlik arasında değerlerini muhafaza eden yerleşimler mevcuttur. Bu yerleşimlerden bir tanesi de Adıyaman Merkez ilçesine bağlı Kuzey dağlık Alevi olan kırsal yerleşimlerdir. Modernleşmenin büyük ölçüde giremediği bu yerleşimlerde inanılan değer yargıların

aktarımı incelendiğinde sözlü bir kültür aktarım karşımıza çıkmaktadır. ‘Bu yerleşimler modern olana direndiler mi yoksa yerleşimin sahip olduğu coğrafik, topografik, ekonomik ve diğer konum ve sosyal özellik eksikliklerinden doğan zorlukların neticesinde modern olandan uzak mı kaldılar?’ sorusu saha çalışmaları süresince hareket ettiğimiz temel noktalarımızdan bir tanesiydi. Tabii doğal olarak bu tez çalışması dağlık kırsal Alevi yerleşim alanlarının tamamen toplumdaki ve gelişmelerden izole kapalı bir yaşam sürdürdüklerini iddia etmemektedir. Fakat modern değişim açısından dağlık Alevi kırsalın Adıyaman Merkez ilçesine bağlı Güney ovalık Alevi kırsalına nazaran daha geleneksel olması değer hafızaların daha taze ve sözlü kültür kodlarının daha çok görünürlükte olduğunu ileri sürmektedir. Dağ Alevi kırsalında elde edilen momartlar, kültürler, değer yargıları, inançlar ve gelenekler bu minvalde ovalık Alevi kırsalına göre görünürlüğü, varlığı ve algısı değişmektedir. Çünkü modernleşmenin sahip olduğu rasyonel veya pozitivist anlayış ve onu getirdiği mekanik ve teknik gelişmeler, içine girdiği homojen toplumsalın değer yargılarını biçimlendirirken giremediği toplumsalın değer yargılarında ve algılarında temel bir değişim gerçekleştirilememektedir. Bu açıdan modernleşmenin tamamen giremediği ve tamamen temel değer yargılarının biçimlendiremediği Adıyaman Merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi kırsalın sahip oldukları değer yargılar saha tetkikleri neticesinde yöre insanının hafızalarında bizzat inanılmakta ve yaşamakta olduğu görülmüştür. Dağlık Alevi kırsal yerleşimlerinde görüşmecilerden elde edilen veriler bu başlık altında ayrıntılarıyla birlikte belirli sosyolojik tahliller altında verilmiştir. Görüşmecilerin mülakat sırasında sahip oldukları inanç, gelenek ve değer yargıları aktarılırken araştırma etiği açısından ikamet, yaş, meslek, öğrenim durumu ve cinsiyeti vs. gibi özellikler belirtilmek suretiyle yalnızca isim ve soy isimlerin baş harfleriyle bir belirlenmeye gidilmiştir.

## **5.2. Dağ Kırsalın Mevcut Dini İnanç ve Değer Algısı**

Feather(1975) ve Zavalloni(1980)’ye göre; birçok sosyal bilimci, değerleri, bir insanın ya da toplumun davranışını, tutumunu, tercihini ve inancını açıklamada temel referans noktaları olarak görür. Bu ilginin sebebi ise, değerlerin, araştırmacılara hem birey hem de grup düzeyinde bilgi sağlayabilmesidir(Kuşdil&Kağıçbaşı, 2000: 60).

Sosyal bilimlerin içerisinde değerler üzerinden incelemeler yapan sosyolojiye baktığımız zaman ilgilendiği konuları(sosyal ilişki, norm, kurum, grup vb.) tanımlamada ve açıklamada yine değerler üzerinden hareket eder. Özellikle sosyoloji; değerlerin betimlenmesi, meydana geliş biçimleri, toplumsal olgu, kuram ve süreçlerle olan etkileşimleri, tipolojileri ve teşkil

ettikleri muhtelif sistemlerin kendi aralarında oluşturduğu değer çatışmalarını da inceleme kapsamına alır(Anar, 1983: 8).

Sosyal hayatı açıklamak için kullanılan ve incelenen 'değer' kavramına sosyologlar ve antropologlar tarafından birçok tanım getirilmiştir. Örneğin Fichter'e göre değerler, "sosyolojik olarak grup veya toplumun, kişilerin, örüntülerin, hedeflerin ve diğer sosyokültürel nesnelere önemliliği üzerindeki değerlendirmelere dayanan ölçütlere göre..." tanımlanabileceğini ifade eder(Fichter, 2006: 166). Öte yandan Collins sözlüğünde ise değerler, "...bir kişinin veya sosyal grubun kabul ettiği standartlar, inançlar ya da moral ilkeler..." olarak ifade edilir(Collins, 1991: 1694).

Sosyolojik olarak Collins ve Fichter'in tanımından daha ayrıntılı ve genel bir tanıma yer veren Kızılçelik ve Erjem ise değer kavramını, "bir sosyal grubun veya toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak için üyelerinin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli oldukları kabul ve tasdik edilen, onların ortak duygu, düşünce, amaç ve çıkarını yansıtan genelleştirilmiş temel ahlaki ilke veya inançlar..." olarak tanımlamıştır(Kızılçelik ve Erjem, 1994: 99). Önle anlaşılıyor ki sosyal hayatı anlamak, tahlil etmek ya da bir grubun ve ya bireyin tutum ve davranışlarını anlamın ölçütü o grubun veya bireyin yaşadığı çevrede benimsenmiş olduğu değerlerden geçmektedir. Bu açıdan araştırma alanına aldığımız Adıyaman merkez ilçesine bağlı Alevi dağ kırsalın sahip olduğu değer algıları olarak cem, ocak, musahiplik, aşure, Hızır, oruç, dini nikâh, düğün, Dede, on iki hizmet, isim verme geleneği, bölgedeki türbeler, kutsal seyitlik alametleri, düşkünlük kurumu, dede-talip ilişkisi, imece usulü, geleneksel düğün davetiyeleri, Hz. Ali ve Zülfikar algısı, doğa olaylarına yükledikleri anlam, oruç, bilgilerin temel kaynağı, mezarlar, cenaze, anlatı, kült ve memoratları üzerinden aktarılmaya çalışılmıştır.

### **5.2.1. Dağlık Yörede Cem Erkânı ve İcrası**

Alevi Bektaşî inanç sistemi, işleyişinde bireysellikten uzak toplumsal bağları kuvvetlendirecek bir sosyal yapı sunması ve toplumsal figürlerin ağırlıkta olması ile birlikte bu yapı'nın sunduğu toplumsal normlar, bireyin tutum ve davranış yönünü de belirler(Uçar, 2004). Bu toplumsal normları ritüel düzeyde inanç temelli olarak yine Alevi Bektaşî inanç sistemin önemli bir unsuru olan cem erkanında görebiliriz. Saha çalışmasında ele aldığımız bir Alevi köy olan Yazıbaşı yerleşkesi dağlık ve şehir merkezine kuzey yönünden bağlı olup engebeli bir topografyaya sahiptir. Yazıbaşı kırsalında bir değer ve inanç ifadesi olan cem erkânının icrasına dair yapılan gözlem ve tetkiklerin bir neticesi olarak 69 yaşında eski köy

muhtarı H. B.(08.10.2018) ile yaptığımız görüşme sonucunda köy 'de cem ve erkânına dair şu bilgileri aktarmıştır:

*“Bağlı olduğumuz ocak olan Üryan Hızır dedelerimizden Hüseyin Büyüksahin cemimizi icra ederdi. Kendileri ruh devesini hakka sürünce onun oğlu Mehmet Büyüksahin dedemiz cem yürütmeye başladı, sonrasında Mehmet Dede de dünyasını değiştirdi yerine geçen ve hala cemlerimizi yürüten görgümüzü gören oğlu Ali Büyüksahin Dede yürütmektedir.”(H.B. yaş:69, İlkokul, Yazıbaşı).*

H.B. adlı kaynak kişinin aktardığı bu ifadelere ek olarak sahada elde ettiğimiz gözlemler Cem'in icra ediliş süresinin 5-7 saatlik bir zaman dilimini kapsadığı saptanmıştır. İştirak ettiğimiz bir görgü ceminde tüm köy ahalisinin ve özellikle köy gençlerin Cem'e katıldıkları gözlemlenmiştir.

Diğer bir görüşmecimiz olan 30 yaşındaki H.O.(08.10.2018) söz konusu köy 'de cem erkânın icra edilmesine dair aktarımı şu şekildedir:

*“Biz köyümüzde yılın belirli zaman dilimlerinde farklı niyetler çerçevesinde cem düzenleriz. Mesela Hızır, Görgü ve Dar-Didar gibi isimler altında cemlerimizi gerçekleştiririz. Fakat Perşembe cemleri için taliplerden talep olmadığı için ya da katılım oranı az olduğu için son birkaç yıldır düzenlenmemektedir. Bu düzenlenen cemlere gençlerin katılımı yoğundur.”(H.O. yaş:30, ilkokul, Yazıbaşı).*

Öte yandan cem ile ilgili 75 yaşında olan bir diğer görüşmecimiz H.T.(08.12.2018)'nin aktarımı şu şekildedir:

*“Cemlerin saati belirsizdir, bazen sabaha kadar devam eder. Kimi zaman da üç-dört saati geçmez. Cemlerimize katılım durumu iyidir. Katılım konusunda gençlerin sayısı da bir hayli yüksektir. Katılım tabi sevgiye bağlıdır zorla kimse davet edilmez. Herkes kendi iradesiyle lokmasını getirir ve cem olurlar. Özellikle muharrem orucun sonunda yapılan aşure ile cem birleştiği zaman hem büyük bir kalabalık oluşur hem de sabaha kadar devam eder. Genç, yaşlı, kadın, çocuk demeden herkes elinden geldiğince hizmet eder. Çünkü hizmet yoludur.”(H.T. yaş:75,okur-yazar değil, Yazıbaşı).*

Görüşmecilerin bu aktarımları neticesinde söz konusu köyde umumiyetle cem erkânın sürdürülmesi noktasında bir devamlılığın var olduğunu belirtmekle beraber Alevi Bektaşî inanç sisteminin belki de en önemli unsuru olan ocak sistemine yapılan atıf dikkate değerdir. Zira ocak sistemi birincil ilişkilerin ve toplumsal dayanışmanın sağlanması temelinde merkezi bir konumda yer alır. Bu konumlandırma ocağa bağlı olan talipler için adeta bir miktatıs görevi görmekle beraber bir çekim etkisi uyandırır. Dolayısıyla ocak ve onun önemli dini karizmatik dedesinin oluşturduğu kuvvetli sosyal ilişki biçimiyle güçlü bir toplumsal norm ve bağlayıcılık ortaya koyar. Özellikle içinde bulunduğu kitle; dağlık, kırsal ve şehirden uzak bir konumda ise sahada söz konusu ilişki biçimi daha çok görünürlük kazanır.

İşte bu görünürlük apaçık geleneksel olanın devamlılığına işaret etmekle beraber değerlerin biçimlendirdiği toplumsal normların biçimlendirme etkisini de göstermiş olur.

Burada cemaat temelli bir ilişki biçiminin varlığından bahsettiğimiz anda Tönnies(2000)'in iki temel ayırımı olan cemaat(gemeinschaft) ve cemiyet(gesellschaft) kavramını hatırlayabiliriz. Çünkü Tönnies toplumsal bir yapıda meydana gelen bir değişimin cemaatten cemiyete doğru gerçekleşeceğini söyler. Ayrıca sosyal ilişkilerin kurulumunda, cemaat ve cemiyet kavramlarını iki temel ideal tip olarak sunar(Tönnies, 2000: 213-214). Bu anlamda cem erkânı, ocak ve Dede'nin söz konusu kırsalda oluşturduğu ilişki biçimi Tönnies'in cemaat(gemeinschaft) ayırımının oluşturduğu ilişki biçimi üzerinden devam ettiğini söyleyebiliriz.

### 5.2.2. Dağlık Yörede Musahiplik Kurumun Varlığı ve İcrası

Alevi Bektaşî inanç sistemini oluşturan önemli bir diğer unsur şüphesiz musahipliktir. Bu dini kurumda meydana gelebilecek bir deformasyon tüm toplum ve inanç sistem üzerinde önemli bir değişim gerçekleştirilmesi kaçınılmazdır. Bu düşünce musahiplik kavramını tanımladığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Sade bir ifadeyle izah etmek gerekirse musahiplik, iki ailenin kıyamete kadar kardeşlik bağı ile birbirlerine bağlanmalarıdır. Bu bağlılık Alevi erkânında iki aile arasında gerçekleşirken Bektaşî erkânı içinde ise iki muhip arasında gerçekleşmektedir. İki muhip ve ya iki aile birbirlerinden sorumlu olup ahiret kardeşleri sayılırlar. Yani her türlü sosyal, dini, manevi ve ekonomik karşılıklı dayanışma temelli bir sorumluluğu ifade eder. Bir insan kendi davranışı hususunda içinde yaşadığı topluma karşı nasıl sorumluluk içindeyse, aynı şekilde musahibin davranışından da sorumludur(Kılıç, 2006: 57).

Görüldüğü üzere söz konusu kurumun geleneksel açıdan toplumsal ilişki, tutum ve davranışlar üzerinde nasıl bağlayıcı bir yeri olduğu açık bir şekilde anlaşılabilir. Peki, dağlık Alevi kırsalında bu kurumun varlığına, işleyişine, algısına ve farkındalığına dair neler olduğuna dair nasıl bir tablo mevcuttur. Bu konuda 69 yaşında Yazıbaşı köy 'ün eski bir muhtarı olan H.B.(08.10.2018)'nin görüşü şu şekildedir:

*“Musahiplik “ahiret kardeşi” olmakla birlikte hala işleyişi köyümüzde devam etmektedir. Musahiplik demek kişinin kendi ahiret kardeşine hesapsız teslim olmasıdır. Yârin yanağından gayri maddi-manevi her şeyleri ortaktır. Musahiplik hakkında Dede'mizin bize aktarmış olduğu temel nasihat 'Eğer ıslak bir mendilin yaz güneşi altında kuruma süresi kadar' iki muhip canımızın birbirlerine olan dargınlıklarını bitirmemeleri ve birbirlerinden rızalık almamaları durumunda ikisi de*

*yol düşkünü olur ve tarikat cem ve erkânına dâhil olmazlar veya katılamazlar.”(H.B. yaş:69,Yazıbaşı).*

H.B. adlı kaynakça kişinin “Musahiplik olmalı mı olamamalı mı?” sorusuna verdiği cevap ise şu şekildedir:

*“Benim görüşüme göre de köyün görüşüne göre de olmalıdır. Bildiğin üzere Hıristiyanlar kiliseye giderler, Yahudiler sinagoga giderler, Sünniler camiye giderler biz de cem evine gideriz yani olmalı ki biz de bu geleneği nesilden nesile devretmeliyiz. Misal inancımız olmazsa, musahibimiz olmazsa, mürşidimiz ve rehberimiz olmazsa halimiz nice olur. Yani gerek ki bir insanın, toplumun bir inancı olmalı, inançsız bir durum söz konusu olamaz. Bir insan ne kadar tahsilli olursa olsun inancın yaşamadığı bir toplumda yetişmezse o inanca dair çok da samimi bir şey aktaramaz. Ancak maneviyattan uzak kuru bilgi sunar, işin esas özünü ve içinde var olan heyecanı veremez.”*

Söz konusu kurum ile ilgili 30 yaşındaki H.O.(08.10.2018)’nun düşünceleri şu şekildedir:

*“Şimdi inancımızın buyurduğu ilke Hz. Muhammed’e bağlı, Hz. Ali’ye talip, 12 İmamların yolunu sürerek Hacı Bektaş Veli’nin edep-erkânına bağlı bir şekilde yolu sürdürmektir. Musahiplik ise bu yolunun erkânını oluşturan önemli unsurlarından bir tanesidir. Bizim köy ’de evli olan her aile’nin bir musahibi vardır. Lakin yoksulluk ve yokluk sebebiyle şehre göç etmiş olan aileler ile musahip ailesi arasında sosyal ilişki azaldığı için bu kurumun bugün işleyişinde ciddi aksaklıklar ortaya çıkmıştır. Bir musahip ile diğer musahibin ne halde olduğu, bir sorunun olup olmadığı hususunda ciddi bir iletişim kopukluğu yaşanmakta fakat yine de -köyde bulunanlar için söylüyorum- musahibi olan ve köyde ikamet eden aileler ekonomik ve sosyal olarak maddi-manevi, yeri geldiğinde musahibinin müşkülünü elinden geldiğince halletmeye çalışıyor.”(H.O. yaş:30, Yazıbaşı)*

Akçalı köyünden 80 yaşındaki A.E(06.10.2018) musahiplik için şunları ifade etmiştir:

*“Musahip tutmak ahret günü kendine yoldaş seçmektir. İnsanın kardeşinden daha ötedir. Ne demişler, ‘Musahipsiz lokma yeme’ yani musahip olmadan bir hayat süremezsin. Hak, toplumsal birlik ve dirliğin içindedir. Musahip seni toplumun içinde ölçülü olmayı ve senin göremediğin hatalarını düzeltmekten veya hatırlatmaktan sorumlu olduğu için bir noktada da gözetleyicidir. Çünkü senin yapacağın bir hatanın bedelini musahibin de öder. Hayat her zaman insanın umduğu gibi gitmez, kimi zaman fakir duruma düşersin, bir müşkülün olur, iflas edersin; işte o zaman senin elini tutacak ve sana destek olacak kişi musahibindir. Musahip olmadan doğru yol süremezsin. İnsanoğlu kimi zaman gaflete düşer, kibirlenir yani ölçüyü kaçıır. Fakat musahibin seni frenler ve hatalarını hatırlatarak halini sana bildirir. Musahipsiz atılacak her adım hem o kişinin zararına hem de ahretine zarardır. Musahip tutmak bu dünyada ve öteki dünyada yalnız kalmamak demektir. Musahip demek hesapsız demektir. İki can kalben birbirini kardeş ilan etmişse bu iki can arasında para, mal, mülk, statü ve üstünlük farkı olmaz. Biri maddi ve manevi olarak düşkün duruma düştüğü zaman bir diğeri ahret kardeşine siper olur. Mesela acil bir durumda parasal*

*bir müşkülüm oldu. Bu müşkülünü halletmesi için başvuracağım ve çekinmeyeceğim tek adres musahibimdir. Bundan dolayı musahipsiz yol yürünmediği gibi yol da takip edilmez. Ben 20 yaşında musahibi seçtim. Şimdi 80 yaşındayım. 54 yıl musahibimle bir devran sürdük. Fakat o benden önce göçtü. Musahibi yalnız bırakmak olmaz yakında ahrette kavuşuruz yine. Birbirimizin nice müşkülünü hallettik. Çok şükür bugüne kadar maddi ve manevi hesap veremeyeceğimiz bir hata, suç ve günah geride bırakmadık. Hak ondan razı gele.”(A.E. yaş:80, okur-yazar değil, Akçalı)*

Akçalı, Yedioluk, Kozan ve Yazıbaşı adlı köylerde Alevi Bektaşî inanç sistemin önemli bir kurumu olan musahiplik kurumu hakkında ifadeler ve gözlemler neticesinde kurumun varlığının devamlılığı yönünde geleneksel bir tutum sergilendiği söylenebilir. Ekonomik zorluklar ve kısa süreli işçi göçü gibi faktörler zaman zaman iki musahibi birbirinden uzaklaştırmasına dayalı iletişim kopukluğu söz konusu kurumun işlevini yerine getirme noktasında zorluklar çıkarmıştır. Dolayısıyla bu durum, modern ve gelenek arasında sıkışmış musahiplik dini kurumunun varlığı Adıyaman dağ kırsalında kısmen de olsa pratikte kendini gösterebilmektedir.

### **5.2.3. Dağlık Yörede Hızır Kültü**

Çetin(2005), gelenekler hakkında her toplumun kendini var eden ve kutsallıklarla örtülü alanlarda kendini yücelten geleneksel ve inançsal kültlere ihtiyaç duyduğunu belirtir. Ayrıca bir toplumun geleneğinde var olan ve onu var eden tabular, efsaneler ve memoratlar arasında kurulun bağları önemser. Çünkü bu olguların kurdukları güçlü bağ; dünden yola çıkan, bugüne anlam veren ve yarını anlatacak olan bir kurguya sahip olduğu vurgular(Çetin, 2005). Bu kurgu açıdan dünden bugüne Adıyaman Alevileri için Hızır kült 'nün dayandığı anlatılar ve efsaneler bugün hala söz konusu ilçe merkezine bağlı dağlık Alevi kırsalında sözlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Hızır inanç, algı ve ritüellerine dair merkez ilçeye bağlı dağlık Alevi kırsalında H.B.(08.10.2018) adlı kaynak kişi şunları aktarmıştır:

*“Hızır lokması için 35-40 senedir görevlendirme gereği para topluyoruz. Biz yaklaşık her yıl 30-40 bin TL toplayıp Hızır kurbanları alırız. Şubat ayının 17'sinde kurbanlar tığlandıktan sonra köy 'de her bir hanenin nüfus sayısına göre et'i üleştiririz. Misal mali durumu iyi olan gerektiği zaman 800-1000 TL verir fakat mali durumu zayıf olan çorbada tuzu bulunsun diye 100-200 TL verir. Kurban et'in dağıtımına gelince en fazla parayı veren misal nüfusu en az ise en az et'i alır. Yani kişi mali durumundan dolayı 200 TL vermişse ve nüfusu 10 kişi ise 10 kilo et verilir. Buradan maksat niyetlenen amaca, eşitliğe uymak ve ulaşmaktır. Bu uygulamaya tüm köylü katılır ve isme, aile nüfusuna göre dağıtım işlemi yapılır. Bu dağıtım işlemi köy odası önünde yapılır.”(H.B. yaş:69, Yazıbaşı)*



Hızır kült 'üne dair bir diğer aktarıma dair H.O.(08.10.2018) ifadeleri:

*“Hz. Hızır Allah katından kendisine ledün ilmi gönderildiği için ilahi rahmet ve sırların bilgisine sahiptir. Biz de onun yüceliğine inandığımız için kendisine kurban lokması yaparız. Kurban lokması için tam bir dayanışma içinde para toplanır ve bu parayla gereken ihtiyaçlar karşılanıp lokmalar dağıtılır. Misal Hızır Cem'i de bu amaç ile civar köyler arasında bir araya gelinerek bir beraberlik içinde düzenlenir.”(H.O. yaş:30, Yazıbaşı)*

75 yaşında olan M.Ü.(22.12.2018) adlı kaynak kişimiz Hızır ile ilgili tutulan oruca şöyle bir anlatı ile temellendirir:

*“Bir zamanlar Hz. Ali ordusuyla seferdeyken Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin yaşça küçük oldukları bir dönemde dışarda oyun oynarlarken müşrikler tarafından kaçırıldığı ve bir zindana hapsedilir. Sonrasında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i bulamayan Hz. Fatma telaşlanarak 2 gün boyunca İmamları aramaya başlar, umudunu yavaşça kaybeden Hz. Fatma'nın Hızır'dan yardım diler, Hızır; İmamları bulup getirir ve Hz. Fatma'ya görünür. Hızır ile Hz. Ali'nin aynı anda eve gelirler, Hz. Ali; Fatma'ya işaret ederek bir şeyler ikram edilmesini ister ama Hz Ali'nin uzun seferde olması hasebiyle evde ikram edilecek bir şey yoktur, birazcık bulgur, un ve soğan vardır, Hz. Fatma bu malzemeyle karışık gözleme şeklinde közün üzerinde pişirip Hızır'a sunar. Hz. Ali “ya Fatma bu nedir” diye sorduğunda Fatma'nın cevabı “Ya Ali bu kömbe(havradır).” şeklinde cevap verir. İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in bulunuşu ile Hz Alinin seferden dönüşü ev de bir sevinç havası oluşturur, imamların kaybolduğu ve bulunduğu sürece kadar oruç tutulup sonunda kömbe(havra) denilen gözleme şeklinde bir lokma yapılıp dağıtıldığına inanırız. Hz Ali'nin Hızır ile birlikte eve girişi nedeniyle biz Aleviler; Hızır'ın Aliyle beraber olduğuna inanırız.”(M.Ü. yaş:75, okur-yazar değil, Yedioluk).*

H.E.(09.10.2018) adlı görüşmeci Hızır ile ilgili şunları aktarmıştır:

*“Bizim bu tutuğumuz Hızır Orucu İmam Hasan ile İmam Hüseyin'in kaybolduktan sonra Hızır tarafından bulunması ile ilgili olarak bir şükür orucudur.”(H.E. yaş:32, Akçalı)*

Görüşmecilerin aktarmış olduğu Hızır inancına ve buna mukabil icra ettikleri ritüeller aracılığı ile dağ Alevi kırsalında geleneksel bir grup bilincinin varlığından söz edebiliriz. Zira grup bilincini yansıtan bir duygusal kanal olan ritüeller bir geleneğin de ifadesidir. Bu anlamda Schu ve Schuijt'e göre, belirli bir tekrara sahip ve sembolik bir eylemi ihtiva eden ritüellerin bireysellikten öte grup bilincinin, birlikteliğinin ve ortak duygu ve düşüncenin bir kanalı olarak günümüzü geçmişe ve geçmişini de günümüze bağlayan önemli geleneksel kodlar olarak değerlendirir(Schu ve Schuijt, 1998). Bu anlamda Hızır motifi söz konusu dağ kırsalında geçmişten günümüze sözlü kaynak aracılığıyla atadan dedeye ve toruna aktarılan bir geleneğin oluşturduğu birlikteliğin ortak bir duygusal kanal oluşturduğunu ifade edebiliriz.

#### 5.2.4. Dağlık Yörede Hz. Ali Tasavvuru

Elitaş ve Keskin, tarihsel süreçte atadan dedeye aktarılan ve jenerasyonlar arasında standart ve normatif bir biçim alan geleneksel yapının, güncel olan üzerinde sahip olduğu belirleyicilik gücü sayesinde tarihsel süreçte yer alan toplumsal aktör ve rollerini anlaşılmasını kolaylaştırdığını vurgular(Elitaş ve Keskin, 2016). Geleneksel anlamda bu aktarıma örnek olarak tarihten beri sözlü kültür ile süre gelen Hz. Ali anlatıları Aleviler arasında yoğun olarak görülmekle birlikte bu anlatılar üzerinden efsanenin çıktığı yörenin Ali algısı ya da yörenin Ali tasavvurun anlaşılmasında da yardımcı olmaktadır.

Merkez ilçeye bağlı dağ kırsalında yapılan görüşmeler ve gözlemler neticesinde birçok Ali anlatısı bu çalışma vesile ile derlemiş oldu. 69 yaşındaki H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimiz söz konusu konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

*“İmam Ali, Hz. Muhammedin Amcası Ebu Talibin oğludur. Hz. Muhammed ile İmam Ali amca çocuklarıdır. Hz. Muhammed, İmam Ali'nin kayınpederi olmak ile beraber babası Abdullah Hz. Ali'nin amcasıdır. İmam Ali, Hz. Muhammedin damadı Fatma Ana'nın eşidir. Yani Hz. Muhammedin kızı Hz. Fatma İmam Ali'nin eşidir. İmam Ali bizim için çok değerli bir simgedir. Çünkü o soydan İmam Ali gibisi daha bu dünyaya gelmemiştir. Yani birçok er evliya cengâver gelmiştir ama hiç birinin rütbesi İmam Ali kadar parlak değildir.”(H.B. yaş:69, Yazıbaşı)*

Merkez ilçeye bağlı dağ kırsalında H.O.(08.10.2018) Hz. Ali hakkında ifadeleri şu şekildedir:

*“Şimdi biz diyoruz ki nebiler ve veliler Allah'ın salih kullarıdır. Zaten bir insan Allaha karşı takvası ve ameli kötü olsa Allah ona ilmimi göndermez. Bu anlamda Hz. Ali de ilim aldığı için bir veli veya bir nebi olarak görür ve inanırız. Onun sahip olduğu ilim batın ilmidir. Batın ilmine sahip olan biri Allah'ın ilahi sır ve rahmetine de sahiptir. Bu kudret Musa ile Hızır arasında geçen olaylara atfen biz deriz ki Hızır Ali ile beraberdir. Ali'nin ilmi, feraseti ve faziletleri ilahi rahmet taşıyan bir nehirdir.”(H.O. Yaş:30, Yazıbaşı)*

Diğer bir görüşmecimiz olan Z.O.(09.11.2019) Hz. Ali ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

*“Biz dileklerimizi Ulu Babadan, Ağaç Er'inden, Hoca Hızır'dan, Tokmak Dededen, Demir Dede'den tüm gerçeklerden isteriz. Zaten bunların hepsi Ali'dir. Ali olmasaydı bu gerçekler, erler, hikmet sahipleri buralarda misafir olur muydular? Biz varsak bu gönül erenleri sayesinde var olduk. Onlara layıksak Allah'ın eli üzerimizdedir kurban. Biz bunlara atadan beri inandık. Atatürk'ü de severiz. Ali'nin hikmeti her yerdedir. Millet kendi kendine Atatürk diyor. Bırak onlar desin Ali her şekilde girer. Her kim güzellik, doğruluk, hikmet ve iyilik taşıyorsa Ali onunla beraberdir fakat her*

*kim kötülük düşünüyorsa ve taşıyorsa iblis onun dostu ve arkadaşıdır.”(Z.O. yaş:65, Yazıbaşı)*

74 yaşındaki H.K.(08.12.2018) adlı görüşmecimizin Hz. Ali ile ilgili ifadesi şu şekildedir:

*“Yeryüzüne Ali'den gayri bir hak ve hakikat gelmemiştir. Ali'nin Hakk'ı Ana Fatma'dır. Ali, Ana Fatma ile gerçeğe erişti. Bu sözler batını sözlerdir. Her insan anlam veremeyebilir. Kuran ile ilgisi olmayan bu sözler insanın özü ile ilgili gerçeklerdir. Zülfikar'ı sorarsan Ali'nin Zülfikar'ı kendisine dost olanlardı. Daima ona hakikati ve samimiyeti haykıran Fatma Anaydı. Fatma Ana, Ali üzerinden öfke yükünü kaldırdı. Bir insanın üzerinden öfke kalkarsa hakikati görmeye ve ona ulaşmaya başlar. İnsanı hakikate ulaştıran ve gösteren gerçek, Zülfikar değil de nedir. Ana Fatma buna karşılık Ali'den rehberlik istedi. Ali Ana Fatma'ya hocalık etmiştir. Ana Fatma Ali'ye 'Ya Hoca Hızır' diye hitap edermiş. Bu sözlere hak izin vermezse söylenemez. Her daim onun izi ve inayeti altındayız.”(H.K. yaş:75, Kozan)*

75 yaşında olan M.E.(22.12.2018) adlı görüşmecimizin Hz. Ali ile ilgili aktarımı şu şekildedir:

*“Alevi toplumu Ali'ye Hak gözü ile bakar. Örnek vereyim. Çin kralı oğlu ve komutanları beş zurlu gemi ve askerlerle bugünkü Hatay İskenderun kıyılarına kadar gelince her beş gemide denizde batar. Kral gemileri ve askerleri kurtarmak için ne yapar ne eder bir çare bulamaz. Sonra oturur kurtulan askerlerle ne yapacaklarını düşünürler. O kadar endişeleniyorlar ki en azından cenazelerini çıkarabilmenin yeterli olacağını düşünürler. Bu olayların yaşandığı zamanda Nuh Peygamber dünyaya gelip kendini ispatlamıştır. Duyarlar ki Muhammed adından bir peygamberin Medine'ye vardığı söylenir. Aralarında karar verirler, bizi bu müşkülden ancak peygamber kurtarır, düşüncesiyle Peygambere varmak için yol tutarlar. Peygambere varıp müşkül durumlarını izah ederler. Peygamber düşünür, taşınır yanına Ali'yi çağırır. Ali gelir, vaziyeti sorar ve Muhammed bu misafirlerin şikâyet ve dertlerini izah edip ne yapmaları gerektiğini hususunda danışır. Ali, Peygamberin aldığı karar ve düşünceleri saygıyla kabul eder. Peygamberin izni ile Ali Çinli kral ve askerleriyle yola çıkar gemilerin battığı yere varırlar. Bu olay üzerinden elli yıl geçmiştir. Ali ve kralın askerleri alana ulaşınca civar halk büyük bir kalabalıkla toplanır. Halkın toplanma nedeni elli yıl önce limanda vefat etmiş askerlerin tekrardan nasıl kurtulacağı merakıdır. Neticede o kadar yıl sonra balıklar kemikleri bile yemiştir. Olacak iş değil, inanılması güç bir durum. Tüm bu meraklı bakışlar altında Ali krala oğlunun ismini sorar. Kral boğulan oğlunun ismini Ali'ye söyler. Ali gemilerin battığı yere dönerek hak nidalı bir ehli sözle kralın oğluna seslenir. Kralın oğlu tüm meraklı bakışlar altında denizden sağlıklı ve o döneme ait silah ve elbiseleriyle çıkıverir. Kral oğluna sarılır ve Çine tekrardan dönmeleri gerektiği belirtir. Kralın oğlu Çin'e gelmekten vazgeçer. Kralın sebebini sorduğunda oğlu 'Baba biz Çin'e dönersek ahali hesap sormaz mı kral oğlunu kurtardı bizim evlatlarımız nerde diye...' Bu duruma şahit olan Ali pençesini açarak 'Ya bi izni*

*Allah' deyip denize vurdu. Ahali Ali'nin Pençesini suda çektiği zaman beş geminin de parmaklarında asılı olduğuna şahitlik eder. Ali beş gemiyi de kaldırıp karaya oturtur. O dönem bu olaya şahit olan Ahali içinde "Fellah" ve "Tahtacı" olarak adlandırılan insanlar da vardı. Bu insanlardan yaşlı olan biri koşup Ali'nin eteğine tutunarak "vallahi ki sen Haksın." dedi. Ali bu durumdan rahatsız oldu. 'Ben kim Hak kim. Hak yerinde ben yerimdeyim.' deyip eteğine sarılan yaşlı adamı Zülfikar'la kafasını uçurur. Ahali şaşır. Bu iş nasıl oldu. Bir yandan yapıyor bir yandan yıkıyor. Anlam veremediler. Kafası gövdesinden ayrılan yaşlı adamın ölüsünü ayaklarının önüne getirip yıgarlar. Ali parmağını tükürüğüyle alır kafasını bedeniyle tekrar birleştirir. Canlanan yaşlı adam tekrar Ali'nin eteğine sarılarak 'Vallahi ki sen haksın.' der. Ali yeniden yaşlı adamın kafasını uçurur. Bu olay üç kere tekrar eder. Dördüncüsünde orada bulunan tüm ahali Ali'nin eteğine sarılarak "Ya Ali sen de bu yaşlı meczubun Allah'ı ol.' derler. İşte felahların bu anlayışı oradan gelir. Onlar da aynı bizim gibi Ali'ye tanrısallık yüklerler. Ali'nin meziyetleri ve kerametleri çoktur. Bunlar hep Peygambere ayandı. Peygamber, Ali ile her daim istişare içindeydi. Sen onun eteğini bırakmadıkça o elini kesmez. Fakat batını değil de zahiri tutarsa onun erkânında yarı yolda kalırsın. İşte o öyle bir Ali ki o hakikatini böyle ispatlamıştır."(M.E. Yaş:75, okur-yazar değil, Kozan).*

Bu aktarımlarla birlikte dolaylı olarak Hz. Ali ile ilişkilendirilen anlatılar da tespit edilmiştir. Örneğin miraç hadisesi ve Hz. Ali ile olan bağı 72 yaşında K.D.(07.10.2018) adlı görüşmecimiz şu ifadeleriyle açık bir şekilde göstermektedir:

*"Peygamberin miraca gittiği zaman dilimi o kadar kısa ki döndüğü zaman oturduğu yer bile daha soğumamıştı. Çünkü batın dünyasındaki zaman ve yer kavramları zahiri dünyada tasavvur ettiğimiz kavramlardan farklıdır. Peygamber, kanatlı bir at ile uçarak Hak kapısına varır. Bir bakar ki Hak kapısında bir aslan yatar. Düşünür taşınır, gitmeye teşebbüs ettiği anda aslan gözlerini diker ve peygambere geri adım attırır. Aslanı geçmek mümkün değil, izin vermez. Peygamber etrafını gözlemler ve bakar ki bir tek Allah'ın kulu yok. Sadece tek bir kapı var onunda önünde hayli cüsseli bir aslan var ve içeriye geçmesine izin vermiyor. Belli bir süre sonra Peygambere bir çağrı gelir. Çağrıda 'Ya Muhammed nişan!' denilir. Peygamber parmağındaki yüzüğü çıkartır aslanın ağızına atar. Aslan, usulca kapının önünden kalkar ve Peygambere yol verir. Peygamber kapıyı açar ve yavaş adımlarla içeri girerken etrafı da inceler. Bir perdenin önünde hazırlanmış bir oturak divanı görür ve gider divana oturur. Perdenin arkasında muhabbet eden sesler gibi bazı sesler gelmektedir. Muhammed miraçta misafir olduğu için bereketli bir ikram sofrası kurulur. Sofranın kendi kendine kurulmasıyla beraber Muhammed sofraya iştirak eder. Sofraya iştirak ettiği zaman bir bakar ki perdenin arkasında kendisiyle birlikte bir başkası da yemeğe iştirak edip yemek yemektedir. Görünürde şahıs yok sadece yeşil bir el vardır. Yeşil el yemek yerken eline bir damla yemek bulaşır. Bunu gören Muhammed hemen cebinden mendili çıkartır ve yeşil eli tutarak silme girişiminde bulunur. Bu esnada*

yeşil el, aniden mendili tutarak elini çeker ve mendil de kendisiyle beraber gider. Muhabbet ve yemek faslı bitince Muhammed miraçtan eve döner. Peygamberi kalabalık bir grup karşılar. Neticede Peygamber miraçtan dönmüş, acep bizlere ne söyler, haktan bize ne nimet getirmiş merakı, Müslümanların dört bir yanını sarmıştır. Peygamber karşısında oturan cemaat Peygamberin hitabının dinler. Bu kalabalık cemaatte Ali de bulunmaktadır. Peygamber söyleyebileceği kadar nasihat ve hakkın kelimelerini aktarmaya çalışır. Ali Peygamber'e yaklaşır, 'Ya Muhammed miraca gittin, orada ne yaptın, ne ettin, ne yedin, ne getirdin ve bizlere ne söylersin.' şeklinde sorular sorar. Peygamber, yaşadığı aslan, yemek, yüzük, yeşil el ve perde gibi birçok olayı anlatır. Bunları aktarırken oradaki tüm cemaat anlatılanlara kulak kesilmiştir. Ali Peygamber'e, "Ya Resulullah yüzüğünü görsen tanır mısın?" diye sorar. Peygamber, 'Ya Ali, Peygamberlik nişanını görsem tabi tanırım.' diye buyurur. Ali, tüm cemaatin önünde elini cebine koyar ve bir avuç yüzük çıkartır ve sorar, 'Ya Muhammed bu yüzüklerden hangisi senindir?' diye sorar. Peygamber, Ali'nin avucundaki yüzüklere bakar ve hepsinin kendi yüzüğüne benzediğini görür. Ali ortadan bir yüzük çeker ve 'Ya Muhammed bu senin yüzüğüdür.' der. Daha sonra elini cebine koyar, bir mendil çıkartır ve 'Ya Muhammed bu da senin mendilindir.' der. Muhammed tüm cemaatin önünde Ali'yi tasdik eder ve hitap ederek 'Ben Kimin Mevla'sı isem Ali de onun Mevla'sıdır. Beni seven Ali'yi sever. Bana düşman olan Ali'ye düşman olur.' onun hakikatini cümle âleme bildirir."(K.D. yaş:72, okur-yazar değil, Akçalı)

Yine Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar üzerinden Ali anlatıları da mevcuttur. Alevi dağlık kırsalında Ali kültü ve ona nispet edilen kahramanlık, kurtarıcı ve keramet temelli anlatıların örnekleri pekâlâ çoğaltmak mümkündür. Zülfikar algısı üzerinden tetkik ettiğimiz derlemeleri aktaracak olursak 55 yaşında F.E.(09.02.2018) adlı görüşmecimizin Hz. Ali'nin efsanevi kılıcı Zülfikar ile ilgili

aktardığı ifadeleri şu şekildedir:

"Zülfikar'ın anlamı ayrıdır, Zülfikar kendisi ayrıdır. Zülfikar'ın bir ucu Ali diğer ucu Fatma'dır. Ali'nin Zülfikar'ı Fatma Anadır. Ali Fatma Ana'yı hakkı bildi. Fatma Ana da Ali'yi hakkı bildi. Ali Fatma'ya hocalık yaptı, Fatma Ana da Ali'ye taliplik etti. Hak herkese Ali Babamız ve Fatma Anamız gibi samimiyet, hakikat ve merhamet nasip etsin. Fatma Ana'nın sabrı, Ali'nin ilmi ve irfanı ile Zülfikar gerçek anlamına kavuştu. Muhammed'in abası altında onun ahlakı ile ahlaklanmış bu canların yüreğindeki merhamet, aşk ve cesaret olmazsa Zülfikar tek başına neyler. Asıl hikmet ve önemli olan Zülfikar'ın kendisinde değil kimin elinde olmasıdır. Zülfikar Muhammed'in abası altında gerçek manasına kavuştu. Bu anlattıklarımız ehli kâmil sözler olup zahir ile pek uyusmaz. Saman pazarında bu hakikatler başına iş açar. Bu sözleri ancak batın ilminden anlayan ve sabır ehli olanlar ile muhabbet edebilirsiniz. Hallaç'ın başına ne geldiğini cümle âlem bilir."(F.E. Yaş:55, okur-yazar, Kozan)

Zülfikar ile ilgili daha efsanevi, kutsal ve mistik bir geçmişe götüren anlatıya dayalı aktarımı 69 yaşındaki H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimiz sunmaktadır. Zülfikar'ın destansı ve kutsiyeti geçmişini şu ifadeleriyle aktarmaktadır:

*“Zülfikar İmam Ali'ye kudretten gelmiştir. Yani Allah tarafından o kılıç İmam Ali'ye ilahi bir yol ile gelmiştir. O kılıç yapay bir kılıç değildir. Bir gün İmam Ali sabahın erken saatlerinde evinin önünde hava almak için dışarı çıkar. Kendisine pusu kurmuş olan düşmanları evi kuşatır ve ham olduğu bir anda sırtından bıçaklayarak ağır yaralı hale getirirler. Tabi zalim Mülcem'in bir ay boyunca gece gündüz zehir ile bileceği bıçağı İmam Ali'nin kanı ile temas edince her geçen gün yarası ağırlaşır. O sırada İmam Ali'ye bir bardak süt getirirler. İmam Ali sütün yarısını içtikten sonra yarısını da kendisine pusu kurup tutuklanan esirlere gönderir. Ve emir buyurur; 'Ben sağken hiçbir şekilde zarar vermeyeceksiniz onlara' 'der. Dünyasını değiştireceği akşam İmam Ali, oğulları İmam Hasan ve İmam Hüseyin'i yanına çağırır ve der ki 'Bu akşam kuşluk vaktinde göç edeceğim' der. Kufeliler gelip diyecekler ki 'İmam Ali'ye iletin türbenin yerini vasiyet etsin gidip kazalım' fakat siz kabul etmeyin der. Benim göç edeceğim saatlere kadar Kufeliler buradan ayrılmazlar. Siz deyin ki 'Ey Kufeliler gidin evlerinize yatın, birinizin ışığını açık görürsek demek ki en azılı düşmanımız o evdir.' 'Sonra beni temiz yıkayın evlatlarım, Zülfikar'ı da kınından çıkarmadan tabutun beline bağlayın, akşam karanlık bastığında orta kalınlıkta bir ip 'in görünmediği bir saatte yüzü kapalı biri deve ile gelir. Ev'in avlusunda deveyi oturtur siz de sakın kendisine hiçbir söz söylemeyin, devenin üzerindeki tabutu alın, beni o tabuta koyun, yüzü peçeli olan da tabutu devenin üzerine koyar ve deveyi çeker götürür. Sonra deveyi izleyin, nerede deve oturursa tabutu orada indirin. O devesini götürürken devenin oturduğu yeri kazın ve beni oraya gömün.' der. Fakat beni türbeye koyduğunuz zaman tamamen türbemi belirsiz hale getireceksiniz. Yani yeri kayıp olsun. Zamanla Kufeliler İmam Ali'nin evinden ayrılırlar. Akşam evlatları kalker cenazeyi yıklar, kefenler, Zülfikar'ı da kefenle tabuta bağlarlar. Geç saatlerde deve gelir evin avlusunda oturur, tabut deveye bindirildikten sonra Necefe gider oturur. Deve'nin oturduğu yer kazılırken bakarlar ki üç türbe daha vardır. Bunlar Âdem ile Nuh aleyhi selamdır. Nihayetinde İmam Ali'nin naaşı orada iki türbenin arasında toprağa verilir. Tabi sabah olunca Kufeliler İmam Ali'nin evine gelir, evlatlarına sorarlar, 'Nerde türbesi söyleyin ki onun makamını belirleyelim.' Onlar da derler ki, 'Siz uyurken yüzü peçeli bir adam geldi aldı götürdü.' derler. Biz ardından gitmekten çekindik ve nereye hangi tarafa götürdüğünü kaybettik derler. Doğal olarak uzun bir zaman boyunca türbesi belirsiz bir yer olarak kaldı. Bu açıdan İmam Ali Zülfikar adı verilen kılıcını kendisiyle götürdü ve sır etti. Uzun bir zaman sonra dönemin halifelerinden Harun Reşit'in egemenliği altında olan bu bölgeyi askerleriyle bir at üzerinde dolaşırken karşılına saldırgan bir aslan çıkar. Askerlere saldıran aslan birçok askeri kötü bir şekilde yaralar. Oradan ayrılan Harun Reşit sarayında derin bir düşünceye dalar. Aklındaki asıl düşünce, İmam Ali'nin mezarının yerinin*

*belirsizlikti. O bölgede bir yerde olduklarını bilmelerine rağmen tam olarak nerede olduğu belirsizdi. Ancak türbenin nerede olduğuna dair yine onun silsilesinden olan birine sormanın daha makul olacağına karar verirler. Yaşlı danışmanlarından biri; bunların silsilesinden pek kimse kalmadığı fakat bir tek Musa-i Kazımın varlığından bahseder. Emir üzere getirilen İmam Musa-i Kazım'a türbenin yerinin gösterilmesi istenir. İmam Musa-i Kazım der ki; 'Benim yaşım 30-35lerde ve ceddim İmam Ali Ata iki yüz yıldır hakka yürümüştür, ben türbesinin yerini nasıl bilebilirim?' şeklinde bir karşı çıkış yapar. Halife der ki; 'Sizin silsilenizle bir düşmanlığımız var fakat İmam Ali ise artık vefat etmiş biridir, kendilerine hiçbir düşmanlığımız yok, sadece onun makamını belirlemek istiyoruz.' der. Tüm bunların neticesinde olumlu cevap veren İmam Musa-i Kazım; 'Yarın sabahtan sizlere gereken yeri gösteririm.' der ve saraydan ayrılır. İmam Musa-i Kazım gereken hazırlıklarını yaptıktan sonra atına biner ve Necef topraklarına iner. Dostları ile birlikte çevreyi incelerken bir anda Aslan'ın yeniden ortaya çıktığı görülür. Tehlikeden kaçmak isteyen Musa-i Kazım ve dostları bir dağ'a sığınır. Sonrasında dağdan inen İmam Musa-i Kazım Aslan'a doğru yürür, bu sırada aslan herhangi bir saldırmazlık içine girmez ve İmam'ın önünde yürür, İmam ise aslanı takip eder. Bu takip sonrasında aslan bir yerde çömelir. Bu sırada Musa-i Kazım dostlarını çağırır. Aslanın verdiği endişeden dolayı dostları çekine çekine gelirler. Dostları geldikten sonra bir bakarlar ki aslan kaybolmuştur. Musa-i Kazım aslanın yattığı yerin kazılmasını ister. Kazılan yere bakan dostları üç türbe ile karşılaşır. Bunlardan iki tanesi Âdem ve Nuh Aleyhi selam ortadakinin ise İmam Ali olduğu görülür. Yeri belirlenen Türbe'nin konumu halife söylenir. O dönem halife maddi gücü kadar türbenin çevre düzenlemesini ve üzerini mimari bir şekilde inşa eder. Hala oraya giden dedelerimiz türbenin inşasına katkı verildiğine şahitlik ettiklerini ifade etmişlerdir. Ocağımız olan Üryan Hızır dedesi Mehmet dede bu inşa sürecine tanıklık etmiştir. Zemzem suyu türbesinin olduğu mekânın avlusundadır."(H.B. yaş:69,Yazıbaşı)*

Araştırma sahasında Hz. Ali, Zülfikar ve miraç hadisesi gibi Alevi Bektaşî inanç dünyası içinde önemli görülen kutsal konular üzerinde dağlık Alevi kırsalında yaşayan inanç mensupların bu konulara dair algı ve inançları hakkında farkındalık ölçütlerine dayalı sorular yöneltildi. Dağlık kırsalın bu konular üzerinde sahip oldukları sözlü bilgilerin mistik boyutu geleneksel açıdan yoğun olduğu görülmektedir. Hz. Ali'ye dair aktarımlar kimi zaman ulûhiyet kimi zaman zalimle mücadele eden bir kahraman ve kimi zaman ise fazilet, keramet sahibi bir veli gibi anlam tasarımlarıyla karşımıza çıkmıştır. Bu anlam tasarımlarını açıklamak yerine onları betimlemek ve çıkarımlar yapmak metodolojik ve sosyolojik olarak daha uygun olabilir. Çünkü normatif olarak bunları açıklamak ilahiyat bilimcilerin görevidir. Bu konuda C. John Bleeker'in düşüncesine göre; bir araştırmacının bir grup veya toplumun inandıkları ve uyguladıkları dini ve inançsal fenomenlerini çalışırken onları normatif bir

tarzda ilahiyatçıların yaptığı gibi açıklamak olmadığını ve aksine onları dini kabuller olarak görüp tasvirler yapmak gerektiğini vurgular(Ünal, 2000) Çıkarımlar hususunda görüşmecilerin aktardıkları Hz. Ali ve onun efsanevi kılıcı Zülfikar ile ilgili destansı anlatılara dinler tarihi açıdan bakıldığı zaman İslamiyet'ten önce ve sonra Türk inançlarda da görmek mümkündür. Çünkü insanüstü bir gücün Hz. Ali'nin şahsında bütünleştiren Alevilerin bu yaklaşımı konargöçer Türkmen obaları arasında pekâlâ yaygındır. Bu anlatıların dağlık Alevi kırsalında derlenmesi coğrafyanın verdiği çetin şartlar ve diğer toplumlardan izole bir yaşam, sözlü kültür ile aktarılan bu destansı anlatıları anlamlandırmamız noktasında bu hususta ipucular sunmaktadır.

Örneğin bu duruma örnek olarak İnan'ın Kazak-Kırgız menkıbe ve hikâyelerinde aktardığı kahramanlık motiflerinde kahramanların yedi gün uymadan düşman ile çarpışması bazen yedi gece güreşmesi gibi insanüstü niteliklerini yukarıda anlatılan aktarımlarda da görmek bu benzerliğe örnektir. Öte yandan İnan(1952)'in aktarımına göre; Kazak halk şairlerinin toplumsal olarak sahip oldukları destanların kahramanları yerine Hz. Ali, Hamza, Hüseyin gibi bugün Alevi anlatılarında kurtarıcı ve kahraman olarak görülen İslam dünyasının tarihi şahsiyetlerine atıf yapılarak İslam menkıbeleri şeklinde sunmaları bu benzerliğe diğer bir örnektir(İnan, 1952) Adıyaman kuzey dağlık Alevi kırsalın çetin topoğrafyası, şehir ile olan temas azlığı, homojen kültürel çevre ve dağlar arasındaki yerleşim durumu yörenin kutsal, mistik ve destansı anlatıları üzerinde kültürel ve inançsal etkiler uyandırdığı söylenebilir.

Benzer bir durumu konargöçer Türkmenlerin yaşam şartları ve tabiat ile olan çetin yaşam ve mücadelesinde ve buldukları topluluk içinde çıkan menkıbelerde izlerini görmek mümkündür. Eski inançlarını muhafaza eden konargöçer Türkmenler, İslami bir cemiyet kadar Şamani bir toplumun yaşayış ve inançlarını yansıtmaları bakımından Dede Korkut kitabı, Battal Gazi ve Oğuz-Name gibi eserlerde yer alan anlatılarda söz konusu mistik, kutsal ve destansı motifleri görülebilir(Fığlalı, 1991: 88).

### **5.2.5. Dağlık Yörede Düşkünlük Kurumunun Varlığı ve İcrası**

Geleneksel anlamda Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde yer alan önemli bir diğer dini kurum şüphesiz düşkünlük kurumudur. Bu kurumun işlevleri ve bu işlevlerin sahip olduğu fonksiyonlar, içinde bulunduğu toplum üzerinde sahip olduğu sosyal ve dini kontrol merkez açısından gelenekseldir. Yani bu kurumun işlevi ancak homojen, aynı grupta yer alma, herkesin birbirini tanıması ve bilmesi gereken bir toplumsal yapı içinde uygulanabilmesidir. Bu açıdan Adıyaman merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında söz konusu



kurumun varlığı, işleyişi ve algı ölçütünün ne düzeyde olduğuna dair yapılan görüşmeler ve gözlemler neticesinde belirlenmeye çalışıldı.

Köye dair düşkünlük kurumun varlığı, işlevi ve devamlılığı hakkında 69 yaşındaki H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Baba'mın musahibi düşkün olduğu zaman Baba'mı da yedi yıl cem ve cemaat 'in içine bırakmadılar. Yedi yıl sonra o dönemde şimdiki dedemiz olan Ali Dede'nin babası Hüseyin dede bildirdi ki düşkün olan Can'ın cezası tamamlanmış olup bir kurban yaparak köylüye dağıtmasını ve herkesten rızalık alarak köy 'ün cem ve ibadetlerine katılımını bildirdi. Dede asla kendi menfaatine olan bir ceza vermemiştir. Her zaman düşkün olan can'ın bulunduğu köy halkın lehine yönelik zarar verdiği ailenin rızalığı ağırlığında dar ceminde cezayı verir. Yani bu ceza sadece toplumdan uzaklaştırmak değildir misal köy odasına yardım ya da cem evine yardım gibi müşterek bir tarzda ortak çıkara hizmet edecek makul cezalar verilir. Kısacası Dede kendi hakkına karşılık bir ceza vermez ancak köyün hakkına karşılık bir ceza verir. Bu erkânın caydırıcı gücü hala devam etmektedir. Misal dede köye gelip cem düzenleyeceği zaman musahipliğe girecek olanların Dari'ni gerçekleştirirken 'ey canlar bu dar'a rızası olmayan var mı?' eğer rızası olmayan varsa dede önce talipleri arasındaki mevcut problemi halleder. Problem halledildikten sonra Cem'in hizmetlerine geçilir.”(H.B. yaş:69,Yazıbaşı)*

Düşkünlük kurumun işlevi, devamlılığı ve şimdiki mevcut durumu üzerine 54 yaşında olan A.A.(02.12.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köy 'de şimdiye kadar düşkünlük gerektirecek herhangi bir olaya şahit olmadım. Yalnız küçük çapta sorunlar çıktığı zaman üç-beş kişi bir araya gelir ve muhtarında araya girmesiyle çözülür. Şahit olduğum kadarıyla öyle dedeyi buraya çağırarak kadar büyük ve yüz kızartıcı suç işlendiğine tanık olmadım. Zaten küçük olan sorun halledilemezse yıllık görgü ceminde taraflarında ceme katılacağından dolayı haksızlığa uğramış olan kimse dar-didar sırasında görüşünü beyan eder ve dar ister. Dar isteyen kişinin isteği yerine getirilmeyene kadar köylü ceme başlayamaz zaten. Çünkü hak meydanında haklı ile haksızın aynı yerde olması cemdekileri de rahatsız eder. Bu açıdan Ali Büyükaşahin Dedemiz yapıcı ve gayet iyi sorun çözücüdür. Orta yol bulduktan sonra dede Cem'e on iki hizmetlerin ilanıyla başlar.”(A.A. yaş:54, okur-yazar, Akçalı).*

Dede ve düşkünlük kurumun fonksiyonu ve yeri hususunda 71 yaşındaki A.T.(01.09.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Köy 'de kanlı-bıçaklı misali ciddi bir problem ortaya çıktığı zaman dede devreye girdiği zaman kavgalı taraflar hiçbir şekilde karşıt bir adım atamazlar. Dede orta yolu bulur, gerekli cezalandırmayı uygular ve kavgayı suçlu suçsuz her iki tarafı içinde nihayete erdirir. Aksi durumda Jandarma'da, poliste tarafların kan dökmesinin önüne geçemez. Bu anlamda dede manevi rolü çok ağırdır. Benim şahit olduğum bir düşkünlük olayı vardır. Dede'nin düşkün ilan ettiği kişiye 7 yıl köy 'ün hiçbir toplu*

*tören ve faaliyetlerine davet edilmesi ve katılması yasaklanmıştı. 7 yıl aradan sonra köye gelen dede düşkün olanın cezasını Cem'de gördü, taliplerden rızalar alındı ve cezası kaldırıldı.”(A.T. yaş:71, Yedioluk)*

Geleneksel Alevilikte düşkünlük kurumu, birincil ilişkilerin hâkim olduğu ocak, dede ve talip topluluğu olarak kendi içinde sosyal yapılanmasına uygun düzenlemiş olduğu hukuk sisteminde yer alan önemli bir kurumdur. Söz konusu kurumun dini ve sosyal niteliği olarak toplumsal bir ağırlığı olmakla birlikte ocak-dede-talip üçgeninde büyük ölçüde bir bağlayıcılığa sahiptir. Talip topluluğu içinde sahip olduğu dini ve sosyal normlar bu yapıyı düzenleyen sosyo-kontrol mekanizma görevindedir(Bal, 1997: 97). Bal'ın da ifade ettiği gibi düşkünlük kurumu sahip olduğu normlar itibariyle Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde sosyal ve dini bir kontrol mekanizma görevi görmesi onu salt bir inanç çerçevesinden çıkartır toplumsal olanın içine de dâhil eder. Yukarıda görüşmecilerin ifade etmiş oldukları ifadeler çerçevesinde Adıyaman Merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi kırsalında söz konusu kurumun varlığına ilişkin kısmen de olsa bir farkındalık ve devamlılığın olduğu görebiliyoruz. Bu da modernleşmenin ve onun getirdiği gelişmelerin tamamen giremediği engebeli, şehirden uzak ve teknolojik gelişmelere tamamen entegre olmamış Alevi dağ kırsalında geleneksel olarak düşkünlük kurumunun varlığı ve işleyişine dair çok fazla bir bozulma olmadığı ifade edebiliriz.

#### **5.2.6. Dağlık Yörede Atatürk Algısı**

Geleneksel toplumların içinde bulunduğu yaşam koşulları birçok zorluğu veya güçlüğü barındırır. Bu güçlüklerle karşı mücadele etme kuvveti zayıf düşen grup ilahi bir güce ve insanüstü varlıklara sığınarak bir kurtarıcı bekler. Diğer kapalı cemaat yaşamı sürdüren diğer geleneksel toplumlar gibi Aleviler de yüzyıllarca içinde buldukları kötü yaşam koşullarıyla mücadele ederken doğaüstü, ilahi, Hızır ve Mesih gibi müşkülü çözen kahramanlar veya ilahi kurtarıcılar beklemiştir. Bu anlamda Osmanlı imparatorluğu tebaası altında yüzyıllarca heretik(aykırı) olarak görülmüş olan Aleviler kamusal alana çıkmadan kendi içinde oluşturdukları sosyal ve hukuk sistemleriyle dini, kültürel ve sosyal hayatlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Alevilerin kamusal alana çıkışın kapısını açan Atatürk ve silah arkadaşların kurduğu cumhuriyet rejimi şekli birçok kapalı cemaat grubun ortak bir payda da bir arada buluşmasının ve iletişim kurmasının önünü açmış ve yurttaş bilinci temelinde birçok yeni eşit haklar tanınmıştır. Kurtuluş savaşından muzaffer bir komutan olarak ortaya çıkan Mustafa Kemal; vatani, ulusal onuru ve dini kurtaran bir lider olarak görüldü. Aleviler de Mustafa Kemal'e olan sevgi, saygı ve hürmet duymaları ötesine geçerek bir kurtarıcı ve kimi zaman bir ulûhiyet, Mesih ve ilahi sıfatlar yüklendi. Zira yüzyıllarca heretik olarak nitelendirilen Aleviler kamusal alanda eşit yurttaşlık yasaları altında belli haklara sahip

olmaya başlayınca doğal olarak Mustafa Kemal Atatürk Alevi Bektaşî inanç sistemine mensup Alevi ve Bektaşîlerin algı ve düşünce dünyalarında Hz. Ali ile aynı konuma yükselmiş oldu. Fakat Alevi kitleler, modernleşme ve onun getirdiği tarzı siyaset ve ya politika ile tanışınca Mustafa Kemal'e yüklenen ilahi sıfatlarında politik, siyasi ve modern bir algıya dönüşmeye başladı. Fakat geleneksel Aleviliğin mistik bir tarzda yaşandığı daha birçok kırsalda Mustafa Kemal, Hz. Ali ile olan eşdeğer konumu korumaktadır. İşte bu konumun kısmen devam ettiği Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında bu izleri görmek mümkündür.

Bu hususta 69 yaşında H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin Atatürk için ifade etmiş olduğu düşünceleri şu şekildedir:

*"Bugün İmam Ali'ye benzer olan ve biz Aleviler için çok önemli bir yeri olan Mustafa Kemal Atatürk'ü, ikinci bir Hz. Ali olarak görürüz. Çünkü Atatürk olmasaydı biz hala dağ köşelerinde baskı, zulüm ve sefalet içinde bu dağ köşelerinde gizli yaşamaya devam ederdik. Ama bugün görüyoruz ki onun getirdiği düzenle beraber bir kimliğe, barış ortamına ve bazı haklara sahip olduk. Atatürk'ten önce bunların hiç biri yoktu. Onun için biz Atatürk'ü Hz. Ali gibi görür, sever ve değer veririz. Ben kendimi ve atamı bildim bileli biz Atatürk'ün partisini destekledik. Atatürk bizim için o kadar hak, hukuk ve imkân getirmiş vermiş bugün onun partisine bir oy vermişiz çok değil. Onun verdiklerinin karşılığını hiçbir şekilde ödeyemeyiz. Atatürk olmasaydı kim bilir bugün hangi devletin egemenliği altında inim inim inlediğimizi Allah bilirdi. Yani Atatürk, Türk milleti için nice emek çekmiş ve atalığını bizlere ispat etmiş muzaffer bir komutandır."*(H.B. yaş:69, Yazıbaşı)

Mustafa Kemal hakkında 75 yaşındaki Y.D.(03.09.2018) adlı görüşmecimizin Atatürk algısı ve ifadeleri şu şekildedir:

*"Atalarımızdan duyduğumuz ve gördüğümüz itikatta Atatürk, İmam Ali'nin hakikatine mazhar olmuş bir candır. Bunun en güzel örneği de Türk'ün kazandığı savaşlardır. Düşman tüm bölge ve beldeleri zapt ettikten sonra Atatürk iş başına geldi. Gaziantep'e düşman girdiğini duyunca gözlerine uyku girmemiş bir insan. Hatta yemesi ve içmesini sadece kahve ile geçiştiren bir liderdir. Ali'nin utanma, namus, şeref, haysiyet, itikat ve hakikatinden nasibini almamış olsaydı bu harekâta girişmezdi. Onu bu girişime iten yegâne şey Ali'nin güzel ahlakı ile pişmiş olması ve kanında izzet, şeref ve onurun var olmasıdır. Buralara kadar destek için at sırtında çamurlu yollardan ve soğuk havalarda gelmişler. Atalarımız ve dedelerimiz hep anlatır. Onda Ali'nin hakikat rüzgârlarının estiğini gördük. Erzurum yaylalarında develerimiz severken yurdun öz be öz şefkatini gördük. Vallahi ki bu hakikatin ardından şehit olmak ne güzel bir şereftir. İsteseydi Şam, Beyrut ve Yemeni de alırdı fakat kararı sadece Anadolu'ydu. Bak şimdi savaşlar oluyor oralarda. Eğer Atatürk oraları da alsaydı bugün oralarda olan savaşlar bize karşı olurdu. Çünkü biz Türk'üz fakat oralar Arap, peygamberin ahlakından nasibini almamış bir millete Atatürk*

neylesin. Kendi içindeki fırkalarla sürekli bir savaş içindeler. Atatürk ilerde yaşanacak tüm bu ortamdan haberdardı. Ali'nin hakikati ona daima açıktı. Atatürk idrak edebiliyor ve idrak ettiğini yorumlayıp uygulamaya koyabiliyordu. Bu harekâti da ancak Ali'nin ilminden ve ferasetinden kuvvet bulan ve ona inanan cesur insanların işidir. Arap milleti kendi peygamberin erkânına ve onun soyuna karşı gelip yeni fırka ve erkânlar düzenlediler. Tevhit yani birlik dini olan İslam'ı birçok fırka ile tarumar ettiler. Bir millet ki kendi atasına karşı başkaldırıyorsa onun hiçbir hakikatle işi yoktur. Ama atasına türap olmuş bir millet, kurtuluşa ermiş ve Hak onlara nice güzel nazarlar ile donatmıştır.”(Y.D. yaş:75,Yedioluk)

Atatürk hususunda 58 yaşındaki A.E(08.09.2018) adlı bir diğer görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

“Atatürk bir hakkın ortaya çıkmasına vesile olmuş, korkmadan bunu haykırabilmiş ve uygulamaya dökmüş ender bir candır. Biz bunlara ehl-i kâmil insanlar deriz. Bu insan, kendi özünde var olan sonsuz gerçeğe erişebilmiş ve bu gerçeği Türk ulusun ezilen karakter ve şerefini hak ettiği makama taşımış vefalı, merhametli, bilgili ve temiz ahlak üzere olan kâmil bir insandır. Atatürk ve arkadaşların kurduğu bu düzenden önce biz yok sayılıyorduk. Sadece biz değil tüm Türkmen aşiretlerimiz potansiyel tehlike olarak görülüyordu. Ama o büyük ‘Türk’(Atatürk’e ismi ile değil ‘Türk’ olarak hitap ediyor.) geldi düzeni kurdu ve gitti. Hızır gibi geldi, düzeni kurdu ve gitti. İnancımızda biz bu gibi insanlara ‘Hızır’ deriz. Hızır türlü türlü donlardan gelir ve gider. Biz razı olduk hak da ondan razı olsun.”(A.E. yaş:58,Kozan)

Görüşmecilerin aktardığı veriler ve gözlemler ışığında yıllardır beklenen kurtarıcı, Mesih, Hızır, Hz. Ali gibi müşkülü çözen ve düşküne yardıma yetişen kahramanlık ve insanüstü sıfatlarla donatılmış Mustafa Kemal Adıyaman merkez ilçesine bağlı dağlık kırsal Aleviliğinde geleneksel sözlü kültür inancın verdiği bakış açısının Atatürk algısı daha mistik ve onun tarzı siyaset ve politik bir figürden uzak, kutsal motiflerin yer aldığı bir çerçevede sunulduğu görülür. Aynı durumu belki daha farklı bir açıdan Yakup Kadri'nin sözlerinden de görebiliriz.

Karaosmanoğlu, bir kurtarıcı olarak Atatürk'ü şu ifadeleriyle bekler; “Batan geminin içinde son duasını mırıldanan kazazede gibi kendi kendime, durmadan, onun adını tekrar ediyorum: Mustafa Kemal, Mustafa Kemal. Ve batan bir gemide son duasını mırıldanan kazazede gibi yüreğimde derin bir emniyet, derin bir sükunet hasıl oluyordu.”(Karaosmanoğlu, 1983:36). Aslında Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun bu haletiruhiyesi aktarmış olduğumuz bugünkü geleneksel Aleviliğin yaşandığı Adıyaman kuzey dağlık Alevi kırsal Atatürk algısından pek de bir farkın olmadığıdır.

Alevi Bektaşî inanç sistemine mensup Alevilerin 1950 öncesi büyük çoğunluğu kırsal alanda yaşarken 1950 sonrası artan kırdan kente göç ile kamusal alana çıkmaya başlamıştır.

Kamusal alanda söz sahibi olan ve belli bir yerleşime düzenine geçen Aleviler rasyonel, akılcı ve modern olan ile gündelik hayatlarını ve pratiklerini şekillendirmeye ve düzenlemeye başladılar. Bu süreçte metafizik ve mistik unsurların kamusal alana çıkan Alevi birey üzerinde gün geçtikçe etkisini doğal olarak kaybetti. Söz konusu mistik ve doğaüstü anlatıları besleyen çetin coğrafya ve doğa olayları üzerinde insanoğlunun kurduğu güç ve hâkimiyet bu alanlardan doğan destan, anlatı ve halk hikâyelerini büyük bir dönüşüme ve anlatıcısı üzerinde yerini gerçekdışı bir intibaha bıraktı. Bu etki kaybı teknoloji ve internet ile tanışan Anadolu ova köylerinde daha da arttı.

### 5.2.7. Dağlık Yörede Doğa Olaylarına Yüklenen Anlamlar

İnsanoğlunun doğa ile girdiği etkileşim, ilişki ve algı insanın varoluşundan beri birçok değişim yaşadı. Bugün yaşanan ekolojik krizin temelinde yer alan sebepler, modern insanın doğa üzerinde kurmuş olduğu tahakküm ile ona karşı değişen tutumuyla açıklanabilir. Doğadan uzaklaşan modern insan doğal olarak ona yabancılaşarak insan-doğa etkileşimini farklı bir boyutu olan evrimin araştırılma konusu olmuş oldu (Maltaş, 2015). İnsanoğlunun doğa olaylarına karşı yükselen rasyonel tutumu ve doğa olayları hakkında geliştirmiş olduğu akılcı, bilimsel düşünüş ile kurduğu tahakkümle onun öncesinde tasavvur ettiği geleneksel halk hikâye, destan ve anlatılar da biçimlendirdi. Fakat bugün hala geleneksel unsurların hâkim olduğu, modern teknoloji ve pratiklerin tamamen giremediği ve tamamen biçimlendirmedeği dağ kırsal yerleşimler mevcuttur. İşte bu yerleşimlerden bir tanesi de Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalıdır. Adıyaman şehrine ait bu dağ kırsalında ikamet eden Aleviler bölgede gerçekleşen fırtına, yağmur, gök gürültüsü vb. doğa olaylarına rasyonel bir tutumdan uzak mistik, kutsal, ilahi ve doğaüstü niteliler yüklemektedirler.

Bu niteliklere örnek olarak 69 yaşında H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin doğa olaylarına ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

*“Biz bu yaşanan yağmur, kar, dolu, şimşek çakması ve sis gibi olayların gerçekleşmesini Allah ve onun keramet ehli kıldığı evliyaların kudretine bağlarız. Eğer yeryüzünde Allah dostları olmasaydı şuan yağan bu rahmet bile olmazdı. Bu rızıklar hep Allah dostların rahmeti ve nimetleridir. Bir zamanlar büyük bir Rus kralı varmış. İmam Ali'nin kralı yenebilme gücü yüz yıllar boyunca yetmiş. İmam Ali'nin amacı kralı imana getirmek ve İslam dinini kabul ettirmektir. Kral gücünün İmam Ali'ye yetmeyeceğini anlayınca kaçmıştı. İmam Ali kaçan kralı takip ederek yakalar. Kral yakalandığı esnada İmam Ali'nin yüzüne hakaret ederek tükürür. İmam Ali bu hakarete karşı kralı cezalandırmaya karar verirse kendi nefesine yenik düşmüş olacağına düşünerek herhangi bir tepki göstermez. Kralı öldürmeyen İmam Ali,*

belindeki Zülfikar ile kralın iki omzunun ortasında kılıcın kabzasıyla sıkıştırarak kırar, bu cezadan sonra krala dönerek 'Kıyamete kadar böyle kalasın.' der. Kralın sadık askerleri ona bir tapınak inşa ederler. Yani yedi kat dağ altında bir tapınak inşa ederler. Bu tapınağın yedi kat altında ise bir kral mezarı inşa ederler. Kralın bedeninin altına yedi kat pamuk sererler aynı şekilde yedi kat da üstüne serdikten sonra üzerini bir çarşaf ile muhafaza ederler. Kralın emri ile mezar kapısı da belirsiz olarak inşa edilir. İki yüz yıl sonra dönemin muktedir komutanlarından biri Türkiye'ye saldırmak amacıyla bir hazırlığa girer. Nihai kararını vermeden önce komutan krala giderek, açılacak savaşın neticesi hakkında bilgi almak ister. Kral ile iletişimi geçmek amacıyla açılan bir delikten krala savaş ahvali için malumat ister. Onca zamana kadar kralın sakalı göbek deliğine kadar uzadığı söylenir. Komutan Türkiye ile savaşın münasip olup olmadığını sorar. Kral ise; 'Kesinlikle Türkiye ile karşı karşıya gelmeyin. Hiçbir zaman Türkiye'yi yenemezsiniz.' der. Komutan; 'Neden yenemeyiz yüce kralım?' sorduğunda kral; 'ben yedi kat bu dağın altında olsam da Ali'nin sesi ve naraları bana gelmektedir. Türkiye üzerinde gerçekleşen şimşeklerin sesi Ali'nin sesi ve kuvvetidir. O Türk topraklarının koruyucusu ve gözetleyicisidir. Saldırırsanız helak olursunuz.' şeklinde kesin uyarıda bulunur. Komutan korkuyla krala sorar; 'Yüce kralım Ali bizim evi ve yerimizi biliyor mu acaba?' kral komutana; 'Türkiye'ye gidin eğer bağ ve bahçeyi sürmek amacıyla kullandıkları sabanlar altından ise demek yerimizi biliyor fakat altın değilse endişelenmeyin yerimizin daha farkına varamamıştır.' şeklinde talimat verir. Gizlice iki asker yollayan komutan sabanların demirden olduğunu öğrenir. Bu sırada komutan rahat bir nefes alır ve orduyu kuzey dağlarına doğru sürerek savaştan vazgeçer." Şimdi biz tabi altın sabana daha hiç rastlamadık, kullandığımız sabanlar hep demirden yani İmam Ali hala üzerimizde bir gözetleyici olarak durmaktadır. Biz onun için semalarımızda gerçekleşen şimşeklere Ali'nin gür sesi olarak inanır ve gerçekleşen tüm doğa olaylarına bu rahmet ve rızık gözüyle bakarız."(H.B. yaş:69,Yazıbaşı).

Doğa olaylarına ilişkin yöre halkın algısını yansıtmaları bakımından 54 yaşında olan Z.T.(11.09.2018) adlı bir diğer görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

"Kar, yağmur ve şimşek vs. gerçekleşen olayların hepsi Hakk'ın emri ve rızası ile gerçekleşmektedir. Yağmur yağdığı zaman bir damla bir diğer damla ile çarpışmaz. Her bir damlada Hakk'ın kesin bir şekilde düzen ve emri mevcuttur. Yıldırımlar ve gök gürültülerinin hepsi Ali'nin naraları ve hakikatidir. Kul emri ile bunlar gerçekleşse tam bir karışıklık olur. Mesela Nuh tufanında Nuh Aleyhiselamin evladı boğulacak üzereyken elini uzatan Nuh Aleyhiselama Allah'ın emri 'Bırakmazsan o kolu geminle batar helak olursun' demesiyle oğlunun kolunu suların içine bırakır. Çünkü seni dinlemeyen hakikate uymayan her kim olursa olsun aynı hüsrana uğraması muhakkaktır. Onun emri ve rızasının olmadığı bir şeye kalkışmak kızgın yağa su dökmek gibi bir felaketle sonuçlanır."(Z.T. yaş:54,Akçalı).

Bu görüşmelerden öyle anlaşılıyor ki yöre halkı kendini içinde yaşadığı doğanın bir parçası olarak görmesi ve doğa ile kurduğu mitolojik ilişki biçimi yerel ve geleneksel anlamda halk anlatıları oluşturmakla birlikte efsane nitelikli bir sözlü hafızanın aktarımını da göstermektedir. Yörede geleneksel dünya görüşünün toplumsal bilinci sahadaki tetkiklerimiz neticesinde kısmen mitolojik olarak görülmüştür. Doğal olarak bu mitolojik toplumsal bilinç yerel olanın doğa ile olan iletişim biçimini de belirlemiştir. Bu ifadeyi daha güçlendirmek adına dağlık Alevi kırsalın doğada yer alan unsurlar olarak dağ kültü, taş kültü ve ağaç kültü üzerinden kurulan mitolojik ilişki biçimin örneklerine yer verelim.

Yörede birçok konumdan görülebilen Ali Dağı kuzey dağlık Alevi kırsalında yaşayan Alevilerin algısında büyük bir kutsiyet taşır. Doğanın bir parçası olan Ali dağına yüklenen kutsiyetin detaylı ve en çarpıcı örneğini 72 yaşında olan H.T.(22.12.2018) adlı görüşmecimiz aktarmıştır. Söz konusu dağ ile ilgili efsane ve mitolojik anlatısını şu ifadeleri ile aktarmıştır:

*“Bir zamanlar bu bölge Pirhun diye bir kralın elindeydi. İslam ordusu burayı irşat etmek için sefer düzenledi. Pirhun, Muhammed yani İslam ordusu ile amansız bir çatışmaya girdi. Belli bir süre sonra savaş Pirhun’un lehine doğru seyretmeye başladı. Bugünkü turistik bir yapı olan Adıyaman kalesi o zamanlar İslam ordusu için feth edilmesi zor bir kaleydi. Muhammed’in askerleri surları aşmak ve kaleye girmek için herhangi bir fırsat oluşturamadılar. Zaman geçtikçe İslam ordusu ağır zayıyat veriyordu. O sırada Ali, Medine’de olup bu cenge katılmamıştı. Ordu, Ali’den yardım ister. İslam ordu komutanları zayıyat hakkında bilgi verirken askerin bu talebini de Peygambere’e iletirler. Yüce bir zat ve Peygamber olan Muhammed, orduyu gözlemler ve bir ehli hak sözle Ali’ye çağrıda bulunur. Bu çağrıyı duyan Ali o sırada yanında bulunan eşi Fatma’ya çağrıdan bahseder. ‘Ya Fatma Baban beni çağırıyor. Zorda olmasa çağırmaz, hemen aceleyle Düldülü çıkar ve hazır et ki imdada yetişeyim İslam ordusu bana ihtiyaç duyar’ der. Fatma Ana hemen Düldülü hazır eder ve Ali’ye bildirir. Ali düldüle biner ve yola çıkar. Medine’nin dışına çıkar çıkmaz aynı çağrıyı yine duyar. Hemen Düldül ile Medine yakınlarında yüksek bir dağın üzerine çıkar. Çağrıyı tekrar alan Ali; düşünür, taşınır ve düldül ile yetişme fırsatının olmadığına karar verir. Ali o sırada o kadar heyecanlanır ki kendinde bulduğu hak heyecanıyla “Dağ yürü!” der. O koskocaman dağ bir uçak misali bugün “Abuzer Gaffari Çayı” denilen yere gelir. Çarpışmada sağ kalan askerler, Peygamber ve Ali bir araya gelirler. Ali ile birlikte gelen dağ’ın meyilli kısmında İslam ordusu yeni güvenli bir karargâh kurar. Karargâhın kurulduğu yerde tüm askerler atlarını oradaki zeytin ağaçlarına bağlarlar. Ali savaş alanını iyice gözlemler ve kalenin esasında bir mil üzerine kurulu olduğunu milli koruyacak bir grup askerin başında durduğunu gözlemler. Hemen yerden bir taş alır, kalenin dengesini sağlayan mekanizmayı hedef alarak taşı sert bir şekilde fırlatır. Mil üzerinde dengesi bozulan kale yan yatar. Bir taş daha atana kadar Pirhun’un askerleri yeniden Kaleyi dengeye oturturlar. Bu*

savaşın böyle zafere ulaşamayacağına anlar. Kale içinde bir kız vardır. Bu kız daha önceden rüyasında Ali'yi ve bu savaşı gördüğünü ve yaşanacak olayları hatırlar. Kızın ismi ise Hüsniye'dir. Ondan dolayı Adıyaman'ın ismi olan Hısn-ı Mansur kısmındaki "Hısn-ı" tabiri bu kızın ismi üzere okunur. Hüsniye, Ali'ye kale yapısı hakkında gizlice bilgi sızdırır. Ali son bir hamle ile Kalenin mekanizmasını yıkacak bir taş fırlatır. Kale yerle bir olur. Ali'nin attığı taşlardan bir tanesi bugün kaleye yakın bir köprü'nün ayağı olarak kullanılıyor. Köprü'nün olduğu mahalle bugün "Ali Taşı Mahallesi" olarak geçer. Diğer yandan İslam ordusu savaş boyunca bölgede azınlıkta olan Müslüman ahaliden destek almak için peygamber ile birlikte aileleri ziyaret eder. Bu ziyaret esnasında Peygamber, bir yaşlı kadının, genç ve delikanlı oğlunun savaşa katılmasını ister. Yaşlı kadın bu teklife gönülünün razı olmadığını Peygambere iletir. Peygamber söz verip oğlunun diri götürülüp diri getirileceğini söyler. Bu süreçte Pirin(Ören yeri) ile kale arasındaki düzlük bölgede kısmen savaş devam etmektedir. O süreçte Peygambere acı bir haber iletilir. Savaş sürecinde Pirhun'un askerleri tarafından Abuzer Gaffari'nin başının kopartıldığı haberiydi. Tam bu süreçte görüldük ki Abuzer Gaffari, başını koltuk altına alarak mucizevi bir şekilde savaşa devam ediyor. Başıyla Peygamber ve Ali'nin karşısına çıkan Abuzer Gaffari ve kerameti, yaşlı kadını derinden etkiler. 'Ey Peygamber sizin abanızda olanlar muhipler başsızda savaşıyor. Alın oğlumu götürün yolunuza ve ayağınıza kurban olsun.' deyip destur verir. Pirhun ve en büyük destekçisi kardeşi öldürülür. Pirhun'un annesinin ismi "Katnan"dır. Neticede zafer İslam ordusunun olmuştur."(H.T. yaş:72, okur-yazar değil, İpekli).

Söz konusu olan Ali Dağın tepesinde 366 Evliya'nın defterdarı olduğuna inanılan Mahmut Ensari türbesi bulunmaktadır. Yöre Alevileri bu kutsal dağı ziyaret ettiklerinde türbenin etrafında 3 kere döndükten sonra sırtlarını türbeye dönmeden geri adım atarak çıkmaktadırlar. Söz konusu Ali Dağı ve etrafındaki kutsal kabul edilen ağaçlar, türbeler özellikle Mahmut Ensari türbesi için detaylı bir anlatıya yer veren 72 yaşındaki M.E.(22.12.2018) adlı görüşmecimiz olmuştur. Söz konusu dağ ve etrafındaki mitolojik ve kutsiyete dair aktardığı ifadeleri şu şekildedir:

"Ali Dağı, Ali Taşı, Düldül kazığı, Düldül'ün ayak izi, Abuzer Gaffari makamı, Zeytin ağaçları ve Mahmut Ensari bunlar hep birbiriyle bağlantılı kutsallarımızdır. Süvarilerin diktiği kazıklar yeşerip zeytin ağacı oldular. Düldülün kazığı Ahıç ağacı oldu. Çobanlar oralardan geçerken ve ziyaret edenler ayakkabılarını indirirlerdi. Ali Dağı etrafında yüzlerce makam var. İtikatlı insanlar oradan araba ile geçerken niyaz ederek geçerler. Oralara her gün kurbanlar adanır. O dağı, uzaklardan yani Medine'den buraya Ali yürütmüştür. Bizim inancımıza göre Ali Dağ'ın etrafı evliya ve Enbiyaların karargâhıdır. Sadece Mahmut Ensari dağında 366 evliya yatmaktadır. O civarın otu bile koparılmaz. Bilen koparmaktan korkar. Mahmut Ensari o bölgedeki tüm er ve evliyaların defterdarıdır. Zahiri olarak değil batını olarak defterdardır.



*Mahmut Ensari çok disiplinlidir. Ağzındaki lokmadan bile haberi vardır. Hatayı kabul etmez. Adalet konusunda sert mizaçlıdır. Ona yanlış, eğri, kandırıkça, ikircikçe, sahte yani halis olmayan bir niyet ile huzuruna gidersen sonun hüsrana olur. İkiyüzlü ziyaretçilere karşı asabi ve merhametsizdir. Oraları ziyaret ederken kalbinin ve niyetinin halis olduğundan emin olman gerekir. Mesela oraya dört genç içki içmeye gittiler. Aralarında hazırladıkları meze ve içki tabağı alev topuna dönüp havaya uçtu. Bu olay ispatlıdır. Etrafındaki köylerin hepsi bu olaya şahittir. Çok eskiden “Mahmut Hasari Topu” dedikleri böyle bir şeydir. Diğer dağlarda yer alan evliya makamlarıyla bir ışık huzmesi şeklinde birlerine selam gönderirler. Mesela yörede biri birine kötülük yaptığı zaman kötülük gören kişi “İnşallah Mahmut Ensari ve Abuzer Gaffari topu size değer.” şeklinde beddua eder. Karşıdaki de bu bedduadan çok irkilir ve uzlaşma yolu arar. Esasında bunlar makam olarak birbirinde zahiri olarak uzak olsalar da batında yani sofrada gönüldaşlardır. Diğer evliyalar mülayimdirler. Fakat Mahmut Hassari batını görevi dolayısıyla sert mizaçlıdır. Adaletsizliğe ve ahlaksızlığa karşı sert yaptırımları vardır. Örnek vereyim. Mesela bir ortamda çay sunulmuş. O ortamda en kâmil olan çaya yudum vurmadığı sürece ahlaki olarak diğerlerin çayı yudumlamaya başlaması gayri ahlakidir. Bu gibi ahlaki eylemlere riayet etmeyen kul her durumda nefsi arzularına yenilmekte ve ayaklar altından çiğnenmekten kurtulamaz. Marifet kapağı kapalı olan bir kulun eylemleri ve yaşam biçimi güdüleriyle hareket eden bir hayvancıktan farklı değildir. Edep ve marifet tüm olumsuzlukların üstünü örten büyük bir örtüdür. Marifetin kapağı ilahidir. Yani marifet Hakkın kapağıdır. Peki, hakkın kapağı nedir, senin ağzın, yüreğin ve dilindir. Bir kelam edeceksen onun izni ile dillendir. Onun izni olmadan düşünmeden edeceğin her kelam ona da sana da zarar verir.” (M.E. yaş:72,İpekli).*

Lvova, E.L. vd.(2013)’e göre; doğanın insanoğlunun geleneksel dünyasında eşsiz tek hayat kaynağı olduğunu ve toplumun yaşamını sürdürmesine yönelik sağladığı sınırsız üreme potansiyeli onu çok değerli ve kutsal bir mertebeye yükseltmiştir. Dolayısıyla geleneksel toplumların bu güce olan yakınlığı kendilerine hayatlarının devamlılığı için bir teminat sağladığını ifade eder(Lvova vd. 2013:37). Geleneksel toplumların kurduğu bu yakınlık zamanla doğa içinde yer alan sosyal hayatını da düzenlemeye ve ya biçimlendirmeye başlar. Alevi dağ kırsalında bu kadar doğa ile iç içe olmaları onların algılarında geleneksel anlamda çok mitolojik bir doğa tasavvuru oluşturduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan dağlık Alevi kırsalında yaşayan insanların dağ, taş ve ağacın yansısı su kaynakları ile kurdukları ilişki ve ifadeler bizlere yörenin insan-doğa etkileşimde yer aldığı mitolojik konumu göstermesi bakımından önemlidir.

Nitekim su ile ilgili insan-doğa etkileşimi çerçevesinde elde edilen gözlemler eski Türklerde çeşitli anlam tasarımlarıyla karşımıza çıkar. Örneğin Altay Yaratılış Destanı’na göre; evrende insandan önce suyu varlığından bahsetmesi ve bir kutsallık atfetmesi gibi ifadeler

görülebilmek(Gökdağ&Üçüncü, 2007: 35). Yine su ile ilgili Altay Sayan Türklerinde yüzme bilen insanların çok az olması suyun yabancı ve düşman ile özdeşleştirmesinden gelen bir inançtır. Dolayısıyla mitolojik geleneklerinde kişinin yüzünü su ile yıkamak ölmekle aynı anlamı taşımıştır(Lvova vd., 2013: 27). Su ile ilgili diğer benzer bir örneği Karagas Türklerinde görebiliriz. Su iyesine “su gezi” diyen Karagas Türkleri bol balık avlamak isteyen bir balıkçının kayın ağacına onun adına renkli kumaş bağlamasının amacı onu memnun etmektir(Kalafat, 2010:166). Nitekim bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu anlamda Adıyaman kuzey dağlık Alevi kırsalında su ve kaynağına yüklenen anlamlara baktığımız zaman karşımıza kutsal temelli şifahi bir algı ortaya çıkmaktadır.

Yörede ikamet eden 38 yaşında R.T.(07.10.2018) adlı görüşmecimiz Kozan köyü yakınlarında yer alan su kaynağı için şu ifadeleri aktarmıştır:

*“Bu su dağın altından geliyor. Yazın ve kışın da buz gibidir. Grip, nezle ve soğuk alanlar bu çeşmenin önünde bir bent ile oluşturulmuş göletin içine üç kere girer ve çıkarlar. Şifahi olan bu çeşmenin oluşturduğu gölette girenler iki-üç günde hastalığından kurtulurlar. Biz böyle inanıyoruz devamızı da bulmuşuz. Bu çeşmenin de bir piri olduğuna inanırız. Çeşmeler ıssız yerler değildir. Her kaynağın bir bekçisi vardır.”(R.T. yaş:38,Kozan).*

Doğa hakkında yörede hâkim olan algı ve düşünce modern çağın insanların tüketimi için sunulan bir kaynak olmasının ötesinde o bir yaşam alanı ve insanında bu yaşam alanının bir parçası olduğudur. Modern çağın doğa ile ilgili sahip olduğu algı, onu tüketim için bir kaynak olarak görürken modern teknoloji ve algının tam olarak yerleşmediği Adıyaman dağ kırsal Aleviliğinde doğa algısı daha mitolojik, geleneksel ve kutsal bir çerçevede sunulmaktadır.

### **5.2.8. Dağlık Yörede Ad Verme Geleneği**

Bir toplumun inanç, kültür, gelenek ve kimlik gibi sosyal özgünlüğün belirlenmesinde kısmen yardımcı olan bir diğer gösterge isimlerdir. Çünkü geleneksel toplumlarda o toplumun kültür düzeyini, dünya görüşünü, geçmişini ve dini inancının ne olduğunun belirlenmesinde isimler önemli ipucular verir(Abdurrahman, 2004). Kısmen izole bir yapı sunan ve dışarıya kapalı olan geleneksel kırsal insan topluluklarında isim gibi bir kimlik sembolü o topluluğun anlam dünyasında çok önemli bir yer tutar. Hatta yeni doğmuş bir çocuğun ilk kimlik tanımlaması olarak verilen isim geleneksel anlamda sıradan bir ad olmasının ötesine geçerek bir inancın ritüeli haline gelmiş ve bir dizi geleneksel süreci oluşturmuştur. Modern anlamda ad verme süreci tamamen resmi protokolü kapsarken geleneksel kodların kaybolmadığı kırsal alanlarda süreç tamamen kültürel ve dini bir süreci

kapsamaktadır. İşte bu sürecin kısmen sürdüğü Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında görebiliriz.

Dağlık Alevi kırsalında 69 yaşında olan H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimiz ad verme süreci hakkında şu ifadelerle yer vermiştir:

*“Köy ‘de yani toplumumuzda Hak bize bir çocuk bağışladığı zaman bir büyüğümüze danışır makul bir isim belirleriz. Fakat bu zoraki bir gelenek değildir yani kişi kendi iradesiyle de sevdiği bir ismi verebilir. İsim verdikten sonra aile bir lokma yapar konu-komşuya dağıtır. Dede huzurunda isim verdirmek isteyen de var kendi aile arası isim koyan da var. Daha çok Ehli Beyt’i temsil eden isimleri tercih ederiz. Misal erkeklerde Hasan, Ali, Hüseyin, Zeynel Abidin, Sadık, Rıza, Ali Ekber, Kamber, Hüseyin Gazi, Abuzer, Hasari, Seyit Ali ve Mustafa gibi isimler tercih ederiz. Kadınlarda ise Rukiye, Senem, Fatma, Şehriban, Hatice ve Meryem gibi isimler tercih ederiz. Bebek doğduğu zaman eskiden 20-30 gün isimsiz kalırdı fakat bugün hastanede doğduğu ve aynı anda isimler verildiği için artık bu uygulamalar pek görülmeyebiliyor. Lokma hususunda şimdiki durum şöyledir; misal erkek evladı olamayan 3-4 kızı olmuş bir Baba’nın erkek evladı olduğu zaman onun nazarında bir şükür lokması dağıtır. Çünkü erkek evlat o soyun yani ocağın kapsını açık tutacak bir yere sahiptir. Çünkü o ocağın soyu o erkek evlat aracılığıyla devam eder.”(H.B. yaş:69,Yazıbaşı).*

Aynı konu minvalinde 63 yaşında olan G.C.(11.11.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Kayınpederim dünyaya gelmeden önce Annesi rüyasında kanlar içinde beyaz bir at görmüş. Bu rüya üzerine Allah bir evlat verdiği zaman onlar da Hüseyin koymuşlar. Eşimin ismini de yine babasının ismi olan Hüseyin koydular. Bu oğlumuz da İmam oruçlarında olduğu için ismini Zeynel Abidin koyduk. Daha sonra Allah bizim nezdimizden baktı. Biri dedi ki Malatya’daki Hasan Basri ziyaretine gidin. Oraya gittik duacı olduk ve diğer çocuğumuzun ismini de Hasan Basri koyduk. Bu ziyaretlere şimdiye kadar yüzlerce kurban götürdük. Allah çok şükür ki hiç biri de boşa gitmedi. Nice bela ve kazaları def etti. İmkânımız olmadığı zamanlar bu ziyaretlerin kurbanlarını burada yapar ve köylüyü eve lokma için davet ederiz. Rızkı olan yetişir gelir yer.”(G.C. Yaş:63,okur-yazar değil, Yedioluk).*

Ad verme süreciyle ilgili 54 yaşında olan A.A.(02.12.2018) adlı görüşmecimiz yöreye dair şu ifadelerde bulunmuştur:

*“Bizim köyde Allah bir çocuk verdiği zaman onun ismini sevdiğimiz, saydığımız sözlerine ve kişiliğine hürmet ettiğimiz bir büyüğümüzün vermesini isteriz. Benim sekiz çocuğumun beşinin ismini bu dediğim kâmiller verdi. Çünkü onlar hangi ismin daha hayırlı ve ileride çocuğa güzel kapılar açacağını bilir. Bugün de bu böyledir, geçmişte de bu böyleydi. Yani bu o ailenin isteğine bağlı olan bir şeydir. Aile arzu ederse Dede’ye ya da inançlı ve yaşlı bir amcanın kapısına gider, lokmasını götürür*

ve isim verildikten sonra oradakiler de tebrik eder ve hayırlı dileklerde bulunurlar.”(A.A. yaş:54,Akçalı).

Yine Kozan dağlık Alevi kırsalında 58 yaşında olan A.E.(08.09.2018) adlı görüşmecimiz söz konusu geleneksel süreç ile ilgili şu ifadeler bulunmuştur:

“Biz ehlibeyti hak bildiğimiz için o bahçenin dışına çıkmayız. Bu bahçeye zarar vermiş olanların isimlerini de kullanmayız. Ali, Mustafa, Mehmet, Hasan, Hüseyin, Şehriban, Rukiye, Senem, Fatma, Sakine, Rıza, Kazım, Zeynel Abidin, Cafer, Veysel, Abuzer, Hasari, Selman vs. isimler kullanırız. Bir kâmile gider hak bize bir evlat verdi onun nişanını da sen koy şeklinde talepte bulunuruz. Büyüğümüz bir kâğıda dört ya da beş isimi yazar ve o seçenekleri içinde geriye kalan tercihi bize bırakır. Böylelikle isim verilir, nüfusa kaydı yapılır, hayır lokması dağıtılır.”(A.E. yaş:58,Kozan).

İsim verme sürecine dair 63 yaşında olan F.E.(06.10.2018) adlı görüşmecimiz ise şu ifadeler bulunmuştur:

“Amcamın oğlu askerdeyken görevli komutan babasının, dedesinin ve kendisinin sahip olduğu isimlerin söylemesini ister. Amcamın oğlu, babası ve dedesinin ismi de Muhammed'dir. Komutana üst üste üç kere Muhammed deyince Komutan homurdanarak, 'Art arda hep Muhammed konulur mu?' der. Orada Amcamın oğlu, 'Efendi sen Müslüman değil misin? Biz Muhammed ve Ali'yi severiz.' deyince Komutan, 'Eyvallah' deyiverir. Bizde Ali, Hasan, Hüseyin, Sadık, Kazım, Zeynel, Fatma, Rukiye, Fadime, Tekbir, Şehriban, Havva, Zeynep, Elif ve Senem isimleri çokça kullanılır. Önceden dedemizden hayır duası almak ve çocuğumuza uygun bir isim vermesi için ziyaretine giderdik. Fakat şimdi artık herkes kendi aile içinde isim veriyor. Şimdi Nergis, Yaprak, Sümbül, Bahar, Çiğdem, Çiçek ve Yağmur gibi birçok isim veriyorlar.”(F.E. yaş:63,Akçalı)

Geleneksel toplumlarda özgün kültürel özelliklere sahip gelenek taşıyıcıları genellikle kutsal kabul ettikleri ve atadan beri taşıdıkları değerler çerçevesinde hareket eder. Ve bu süreçte sahip olduğu değerler çerçevesinde zamanla içinde bulunduğu topluluğun anlam dünyasında bazı inançsal imgeler oluşturur. Bu imgeler; zamanla koruyucu, bereket getiren, yiğitlik veya kahramanlık simgesi haline gelirken birçok inançsal, kutsal ve insanüstü niteliklere sahip adlandırmalar alır. Bu denli üstün nitelikler barındıran imgeler toplumun da anlam dünyasında üstün bir konuma ve sığınılacak bir liman olması dolayısıyla söz konusu imgeleri taşıyıcısı olur. İşte görüşmecilerin ifadelerinde tasavvur ettikleri adlandırmalar tarihsel açıdan kutsal, inançsal, kültürel ya da mitolojik bir karşılığı olan imgeler olduklarını görebiliriz.

Bu anlamda Fransız filozof Livi Brohil de iptidai toplumlarda genelde kendi adlarının kutsal ve gerçek bir nesne olduğuna inandıklarını ifade eder. Bu görüşe örnek olarak ise Kızılderililerin sahip oldukları isimlerinin sade bir işaret olmadıklarını, aksine kendilerine has müstakil şahsiyetlerine ait değerli bir kimlik olduğu belirtilir(Orhun, 1996: 49). Hz.

Ali'nin yiğitliği, cesaret ve bilgeliği yine Hz. Hüseyin Kerbela kıyamında insaniyet beşeriyeti için sergilemiş olduğu duruşu ve Nübüvvet makamın sahibi, güzel ahlakı tamamlamış olan Hz. Muhammed'in sıfatı vs. gibi birçok adlandırmalar yöre halkın zihin dünyasında sahip olduğu anlamlar çerçevesinde yeni doğmuş çocuklara aynı karakteri vermesi ve taşıması için önem verildiği görülür. Bu da neticede Adıyaman Merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi kırsalında ad koyma geleneğinin kısmen devamlılığını göstermesi açısından yörenin geleneksel tarafına vurgu yapar.

### 5.2.9. Dağlık Yörede Kutsal Mekânlar

Geleneksel toplumlarda kültürel dokuyu bir araya getiren insanların kırsal alanlarda oluşturdukları kutsal mekânlar özü itibarıyla biricik yani kendine özgü nitelikler taşır. Bu özgünlüğün oluşum süreci tarihsel bir gelişim olarak çevre, mekân ve insan gibi üçlü bir ekseninde vücut bulmuştur. Dolayısıyla kırsal Alevi yerleşimlerin sarmalandığı geleneksel dokuyla beraber mekânların kurgusal düzeni ve bu düzen etrafında sergilenen yaşam biçimi, ortak bir dil ve kültürü de bu süreçte oluşturmuştur(Sami, 2013). Ortak değerler düzleminde kabul bulan değerlerin önemi noktasında önemli bir düşün adamı olan Adorno, “yanlış yaşam, doğru yaşanamaz” şeklindeki ifadesi özet niteliğindedir(Adorno, 2009: 43). Diğer yandan İnam ise; toplumsal benliğimizin tözünü oluşturan ve mekânsal algılarımızı şekillendiren yerleşim dokusunun oluşturduğu kültürel kimlik, hayat döngümüzü oluşturan ritüeller aracılığıyla sosyal hayatımızda bir coşku durumu oluşturamadığı vakit, tüm inanılan değerlerin bir yitimi ile sonuçlanacağını ifade eder(İnam, 1996: 32). Bu anlamda çalışma örneklemimiz olan Adıyaman merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında kutsal kabul edilen türbe, mezar, yatır, dağ, taş gibi inançsal mekânlar olarak görülen yerlerin günümüzde yöre halkın algı düzeyinde nasıl bir konumda olduğunun tespitine yönelik ifadeler aşağıda verilmiştir.

Alevi dağlık kırsalın kutsal kabul edilen Üryan Hızır mensubu Sittiye Ana Türbesi ve Ocaklık alametleri, Ulu Baba türbesi ve bulunduğu dağ ile beraber köyde yer alan Tokmak Dede türbesi hususunda 69 yaşında olan H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Evli olan ve Malatya’da oturan bir çift ’in 7-8 yıl çocukları olmamış. Bu Aile, ziyarete bir kurban getirdikleri zaman torun isteyen kayınvalidesi sitemkâr bir ifadeyle ‘Eğer çocuğum bir evladı olursa ben de seneye bir dahaki sefere buradan ayrılmayayım’ dedikten sonra bir yıl aradan sonra gelinin çocuğu olur ve yine türbeyi ziyaret etmeye gelirler bu sırada kurbanlarını yaptıktan sonra kadın rahatsızlanır, kötüleşir ve ruhunu teslim eder. Aile kadının cenazesini alır ve oradan ayrılırlar.” Bu*

*gibi keramet ve bizim yetiştiğimiz anlatıları çoktur. Bu anlatılara ek olarak millet gelir dilek diler, hayırlı bir iş için adak sunar ve gelir hizmetlerini yaparlar. Misal birbirlerine karşı sahte bir işe girişen taraflar birbirlerine güven vermek ve yemin etmek amacıyla Ulu Baba'nın huzurunda yemin ederler. Hatalı olan ve yanlış, haksız kazanç elde eden taraf her zaman belasını bulmuştur. Köy de bir hırsızlık olduğu zaman köylü Ulu Baba'ya kimin çalıp çalmadığına inanmak adına yemin ettirilmeye götürülür. Zaten inancı olan ve türbenin bu kudretine sahip olduğunu bilen bir kişi bu uygulamadan çekinir ve hırsız olduğunu çıkar ilan eder. Suçu olmayan zaten korkmadan, çekinmeden yemin etmeye olumlu yaklaşır.”(H.B. yaş:69,Yazıbaşı).*

**Yazıbaşı Köyünde yer alan ve inanılan Tokmak Dede için ise şu ifadelere yer vermiştir:**

*“Tokmak Dede'nin şehit olduğu yere baktığımız zaman 150 dönümlük düz bir arazi mevcuttur. Demek ki orada çetin bir savaş gerçekleşmiş ki orada sır etmişler saklamışlar. Tokmak Dede köye yarım saatlik bir mesafededir. Tüm çevre düzenlemesini yaptık. Kurban getiren, adak adayan aileler için bulaşık, ocak, oturaklar ve ulaşım yolu köylülerin el birliğiyle düzeltildi. İçinde iki büyük ağaç mevcuttur. Bu ağaca dileği, duası ve hastalığı olan niyaz eder ya da yüz sürer.”(H.B. yaş:69,Yazıbaşı).*

**Köyün bağlı olduğu Üryan Hızır Ocağı ve mensubu Sittiye Ana ile Ocaklık alametlerine dair söz konusu görüşmecimizin ifadeleri şu şekilde olmuştur:**

*“Üryan Hızır Ocağından bir Ana Bacımız olan Sitiye Ananın türbesi de köy 'de bulunmaktadır. Ocak'tan kalan tarik ve terlik bulunmaktadır. Bu tarik ve terlik Ehl-i Beyt evlatlarından kalmadır. Yeşil bir örtü ile kaplı olan terlik ve tarik'ın esasen neye benzediğini kimse bilmez. Çünkü hiçbir zaman açılmaz. Üzerindeki yeşil bez eskidiği zaman yenisi ile sarılır. Tarık'ın cennet ağacı olan Tuğba ağacından olduğunu biliyoruz. Sadece terliğin bezini dede açabilir. Tarık'ın işlevi yola giren canların dede huzurunda verdikleri söz ve akit ile tarikata girmelerini sağlar. Misal yine musahipliğe girecek olan aileler için dede şu şekilde sorar; 'Pir hak mı? Mürşit hak mı? Komşu hak mı? Yalan söylemeyenler hak mı? Vatanın iyiliğini istemek hak mı? İçinizde durumu zayıf olana yardım etmek hak mı?' en son talip 'haktır, Allah eyvallah' şeklinde olumlu bir cevap verir. Esasında bu dua uzundur. Sonra talipler yan yana uzanır ve dede eline tarığı alır şöyle deyiverir; 'Elif Allah iman Muhammed şehitler öne Allah tarik altında geçen canlar cehennem yüzü görmüye' bacılar'a ise tarik vurulmazdı. Dede tarik'ı alır bacılar yüzüne sürerdi. Tarığa yüz süren bacılar 'Allah eyvallah'der ve yola girmiş olurlar.”(H.B. yaş:69,Yazıbaşı).*

**Malum konu minvalinde yörede yer alan türbeler hususunda 30 yaşında olan H.O.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekilde olmuştur:**

*“Yörede Ulu Baba, Tokmak Dede, Üryan Hızır ve Ağaçların Eri olarak adlandırılan ziyaretler ve makamları biz ehlibeyt 'in evlatları ve kutsi kişiler olarak inanırız. Bunlar kâmil insanlar olup insani vasıflardan kurtulmuş erenlerdir. Dört kapı kırk makamdan geçmiş ruhi olarak olgunluğa erişmiş bilge insanlardır. Zaten şeriat,*

*tarikât, marifet ve hakikat kapısından geçmiş ve kâmil olmuş bir can'ın dilinden kuran-i sözler dökülür. Her sözü bizim için kuran-i ve bağlayıcı sözler olur. Ne demiş atalarımız; "Kamil sözü kuranımız, bundan gayri yoktur davamız."(H.O. yaş:30,Yazıbaşı).*

Yörede mezar ve türbeler hususunda sorulan sorulara cevap veren görüşmecilerin kullandıkları üslup dikkate alındığında daha çok mistik ve itikatlı bir dil kullandıklarını görebiliriz. Bu duruma örnek olarak 65 yaşında olan Z.O.(09.11.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri dilsel belirlenimcilik açıdan dikkat çekicidir. İkamet ettiği köyde yer alan türbe ve kutsal mekânlar hususunda aktardığı ifadeler ve üslup biçimi şu şekildedir:

*"Burada Üryan Hızır ocağı var. Biz burada bu gerçeklerin bekçileri ve hizmetkârlarıyız. Misafirlerimiz geldiği zaman gözümüz ve başımız üzerinde yerleri var. Kurban olurum o misafirlere ki bu gerçekleri görmeye geliyorlar. Bu erenlerin kapısı sadece bizlerin değil tüm kâinatın kapısıdır. Kurban olurum bu makam ve ziyaretlere... Yine kurban olduğum Ulu Baba şu dağın tepesinde oturmaktadır. Yine Tokmak Dede var. Millet gider kurbanlarını yapar. Hızır geçidi var. Hoca Hızır buradan bazen geçer. Kurban olduğum Allah, Hoca Hızır'ın bekçiliğini başımızdan eksik etmesin. O Ali'nin kendisidir. Biz layık olursak o hep aramızdadır."(Z.O. yaş:65,Yazıbaşı).*

Akçalı köyünde ikamet eden ve 54 yaşında olan A.A.(02.12.2018) adlı görüşmecimizin köyde ve yakın çevresinde yer alan kutsal mekânlar için şu ifadelerde bulunmuştur:

*"Şimdi "Ağaç(Servi) Eri" isminde bir ziyaretimiz var. Bu ziyaret köy halkının gördüğü rüyalarla varlığını ispatlamıştır. Eskiden buranın ziyaret olduğunu kimse bilmezmiş. Anlatılara göre benim de köydekilerden duyduğuma göre bu 'Er Ağaç' Servi ağacına biner, milletin istek ve dileklerini Allah'a ulaştırırmış. Yani inanca göre yaylaya çıkan köy halkı kurbanını yaptıktan sonra dileklerde bulunur ki 'Ağaç Er' gönlüden geçen dilekleri kabul etsin. Tabi bu ağaçlar sonradan dikilen ağaçlar değil. Hepsisi tamamen doğal olarak yetişmişler. Köy 'de genellikle meşe, çam ve palamut ağaçları yoğunluktadır."(A.A. yaş:54,Akçalı).*

Kutsal kabul edilen mekânlar hususunda bir diğer görüşmecimiz 72 yaşında olan H.T.(22.12.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*"Ziyarete kimi canı için kimi çocuğu için kimi dünyevi maddi meseller için kimi de ahireti için gider rica ve dilekte bulunur. Bu ziyaret Allah'ın izni ve inayetiyle kendini ispatlamış ve makam tutmuştur. 666 evliyanın defterdarıdır. Anadolu'ya gelen erenlerin ve evliyaların kaydını tutan ve misafir eden büyük bir zattır. Pirhuna karşı Abuzer Gaffari ile olan dostluğu ve savaşçılığı olağanüstüdür. Bunlar öyle evliyalar ki Pirhuna karşı başsız da savaşmışlardır."(H.T. yaş:72,İpekli).*

Söz konusu malum konu minvalinde H.T. adlı kaynak kişinin bir diğer ifadesi...

*"Hakkın bazı canları vardır. Bu canlara hak kendi özünden bir derece nimet ve görev verir. Bu canlar aynı bizim gibi kul olarak yaratılmıştır. Fakat onun verdiği nimet ile*

*gönülleri irşat eden ve aydınlatan bu canlar attığı her adımda hakikati zikre eder. Hakikat ise bulanık suları berraklaştırır. Refah ve doğruluğu tesis eden bu insanların uğradığı her yer bir kutsiyet kazanır. Bu canlar kendi kendine ziyaret olmaz hak bu nimeti vermezse ziyaret olamazlar. Ziyaret hak velilerinin ardında bıraktığı hakikat ışığın ve ruhun ilham alındığı mekânlardır. Biz canlar oralara gider acıkmış olan ruhumuzu maneviyatla doyurmaya çalışırız. Şimdi Anadolu'nun her bir tarafında yüzlerce makam veya ziyaret bulunur. Hakikatte bir ziyarete gitmek yeterlidir. Dileğinin ve maneviyatını doyurmak için 10 tanesine gitmeye gerek yoktur. Hakikatte bir tanesine gitmek hepsine gitmek sayılır. Çünkü batın dünyasındaki zaman-mekân algısı zahir dünyasından farklıdır. Batın dünyasında Hak âşıkları olan bu ziyaretler esasında hepsi bir aradadır. Sadece birinin hürmetine hak sana şefaata eylerse hepsi etmiş sayılır. Fakat özün çürük ve ıslah olunmayacak derecede zillet içindeysen bir tanesinin seni terk etmesi ile hepsi seni terk eder. Hak ve hakikate inanmak için bir noktaya şahitlik etmek yeterlidir.”(H.T. yaş:75, İpekli)*

Dağlık Alevi kırsalında ikamet eden yöre halkın inanç dünyasında yer alan ziyaret ve yatır gibi kutsal mekân algısını göstermesi bakımından 67 yaşındaki R.A.(11.08.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri ise şu şekildedir:

*“Zeynel Abidin bir kişidir. Fakat onlarca makamı vardır. Zeynel Abidin kendisinin kırk parçaya ayrılmasını istemiştir. Her bir parçasının dünyanın bir yanına gönderilmesini istemiştir. Kırk parçadan kasıt kırk ereni kastedilir. Efsaneye göre güneş doğmamış, dünya dönmemiş ve kıtlık ve açlık hat safhaya çıkmış. Her parçasının ya da yareninin bir tarafa gönderilmesindeki amaç dünyanın yaşanılabilir bir yer haline gelmesidir. Onun bir makamı da Adıyaman'dadır. Daha makamı belli değilken kendi kendisini ispatlamış bir mübarektir. Petrolcüler oraya petrol sondajı vuracaklardı. Ama o izin vermedi, bir metre bile kazamadılar. Her defasında makine arıza verdi ve sondaj dişleri hasar aldı. Petrol mühendisleri bu duruma anlam veremediler. Daha sonra içlerinden başmühendis akşam rüyasında kendisini Zeynel Abidin olarak tanıtan ve yüzünde gergin bir ifade olduğunu söylemiş. Sabah tüm şirket ve çalışanları malzemesini toplayıp oradan ayrılmışlar. Mühendis oraya bir levha koyup üzerine de “Zeynel Abidin” yazıp “Hürmetin ve izzetine sığınıp senden af dileyip kutbuna itikat eyleriz.” deyip ayrılmışlar. O günden bugüne orası bir türbe şeklini almıştır. Daha öncesinden oraya gelip içki içmek isteyen ve ahlak dışı davranışlarda bulunan kişiler birçok kazaya kurban gittikleri de söylenir. İnançımızda orası Zeynel Abidin'in makamı ve sahipli bir yerdir. Her araç sürücüsü ve içindekiler oraya niyaz edip öyle geçer ve yoluna devam eder.”(R.A. yaş:67,Yazıbaşı).*

Ziyaret ve türbelerin yöre Aleviler arasında nasıl bir anlam tasarımına kavuştuğuna dair son olarak 45 yaşında olan C.F.(07.08.2018) adlı görüşmecimizin Ulu Baba adlı türbeye dair ifadeleri şu şekilde olmuştur:



*“Ulu Baba Hüseyin Gazidir. Malatya serdarı olduğu zaman askerleri ile birlikte Diyarbakır üzerine yürüdü. Büyük bir zattır. Malatya’yı ele geçirdikten sonra Diyarbakır’a yönelince bu mevkide şehit düştü. Bu dağa Ulu Baba Dağı derler. İlkbaharda tüm Aleviler kurbanlar, adaklar adarlar. Ulu bir candır. Onun birçok hikmetine nail olmuş insan var.”(C.F. yaş:45, okur-yazar, Kozan).*

Tüm bu ifadelerden hareketle Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında kutsal mekân algısının temelinde yatan kültürel kodlar incelendiği zaman karşımıza İslam dünyasına ait tarihsel kişiler ve yaşanmış önemli olaylar üzerinden sözlü kültür ile sürekli biçimlendirilmiş anlatılar ve bu anlatılara ev sahipliği yapan kutsal mekânlar çıkmaktadır. Bu tarihi örnekler ile beslenen sözlü kültür ve onun oluşturmuş olduğu yeni töresel yapı geleneği yaşatan kırsal Aleviler üzerinde manevi ve zihinsel yeni metaforlar oluşturmuştur. Bu metaforların izah noktasında Jean-Paul Roux(1994) ve Y. Bonnefoy(2000)’un kutsal mekânlara dair ifadeleri önemlidir. Onlara göre; Asya’ndan Anadolu’ya göç eden Türklerin inanç geleneklerinde dağ ve onun üzerinde bulunan mekânların kutsal olduğunu ve Türklerin bu gibi tepelere bir evliya mezarı koyarak oraları adeta kişileştirdiklerini belirtmişlerdir. Bu mekânların daha çok kurban kesilen, dua edilen, kutsal ile irtibata geçilen doğal tapınaklar olarak kabul gördüğünü ifade etmişlerdir(Bonnefoy, 2000: 147; Roux, 1994: 124- 128). Bu görüşlerden hareketle Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında yaşayan Alevilerin bu inanç ve geleneğin bir devamını sürdürdüklerini ifade edebiliriz. Kavi aşireti mensup Kozan, Yedioluk, Akçalı ve Yazıbaşı gibi dağlık Alevi köylerinde tetkiklerimiz neticesinde birçok türbe ve kutsal mekân tespit edilmiştir. Özellikle söz konusu mekânların oldukça yüksek irtifalarda bulunmaları ve türbe ile birlikte bulunduğu dağ ve dağda yer alan ağaçlarında kutsiyet kazanması Jean-Paul Roux’un ifadelerini destekler mahiyettedir. Neticede gelenek ve modernlik arasında söz konusu köylerin ve yörenin kutsal mekân algısı geleneksel olanı devam ettirdiği ve vurguladığı çıkarımı yapılabilir. Geleneksel inançların, anlatıların ve icracıların sözlü kültür ile korumaya aldığı bu kutsal mekânlar, söz konusu yörede bugün de devam ettiği değerlendirilmelerimiz arasındadır.

#### **5.2.10. Dağlık Yörede Aktarılan Bilgilerin Temel Kaynağı**

Araştırma sahası olarak belirlenen Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi köylerde mülakata tabi tutulan kişilerin yöreye ve Aleviliğe özgü aktardıkları bilgilerinin kaynağının ne olduğuna dair kaynak, araştırmanın yönü ve amacı çerçevesinde önemlilik arz etmektedir. Çünkü görüşmecinin bağlı olduğu inanç sistemi ile ilgili aktardığı bilgilerin özgünlüğü yörede geleneksel olana işaret eder. Bu açıdan mülakat için gidilen her hanede

geleneğe dair okunan kitapların niteliği ve sahip olduğu bilgilerin öğrendiği sözlü ve yazılı başvuru unsurların neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

69 yaşındaki H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin Aleviliğe dair sahip olduğu bilginin temel kaynağının ne olduğuna dair ifadeleri şu şekildedir:

*“Biz bilgiyi dedelerimizden, dervişlerden ve büyüklerimizden öğrendik. Dedeler köydeki kurban törenlerine geldikleri zaman muhabbet cemleri düzenlenirdi. Bu cemlerde bizde dede ‘ye kulak verirdik. Bizim köy kalabalık bir köydür. Bazen Dede 35-40 gece köy ‘de kalır muhabbet cemleri gerçekleştirirdi. Biz de bu süreçte kulak verir kendi beceri ve dikkatimiz kadar naçizane yolun erkânı hakkında bir şeyler öğrenme fırsatı bulurduk.”(H.B. yaş:69, Yazıbaşı).*

30 yaşındaki H.O.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin aktarmış olduğu gelenekle ilgili bilgilerin kaynağına dair şu ifadelerde bulunmuştur:

*“Aleviliğin yol erkânı hakkında sizlere aktardığım bilgileri babamdan, kâmillerin muhabbet cemlerinden, kısmen kitaplardan öğrendim. Fakat büyük ölçüde dinlediğim büyüklerimizden ve dedelerimizden öğrendik. Hâlihazırda elimde, okuduğum bazı kitaplar mevcuttur.”(H.O. yaş:30, İlkokul, Yazıbaşı).*

Malum konu minvalinde 54 yaşında olan A.A.(02.12.2018) adlı görüşmecimizin inanç ve geleneğe dair mevcut bilgisinin kaynağını şu ifadelerle dile getirmiştir:

*“Şimdi bizim pek bir kitap okumuşluğumuz yok. Dede köye gelip cem düzenlediği zaman önce bir muhabbet cem faslı açardı. Bu muhabbet cem sırasında talipler müşkülünü, merak ettiklerini ve sorunlarını Dede ‘ye aktardıktan sonra dede başlardı anlatmaya; ‘İşte bu yanlıştır, bundan sakının. Bu doğrudur, bunu izleyin.’ gibisinden yol ve geleneğe nasıl uyulması gerektiğini bizlere aktarıyordu. Tabi o süreçte biz de dedeyi can kulağı ile dinlerdik. Yine köyün ileri gelenlerinden yani inançlı büyüklerimizin inanç üzere oda muhabbetleri olurdu. Ben şahidim bir keresinde üç gece dört gün hiç uyumadan sabah akşam Hak ve hakikate dair ne varsa konuştular. Tabi bu anlatılanları biz sır olarak saklardık. Asla Alevi olmayan birine anlatmazdık çünkü yanlış anlaşılmaktan çekinirdik. Yine şu zamanda artık kitaplar her yer de var. Arkadaşlar okur ve anlatırlar. Oralardan da inancımız hakkında yazılan çizilenler üzerine istifade ettik yani. Bu süreçte bizlere anlatılan yani kafamıza yatan bilgi ve uygulamaları biz de bu şekilde devamcısı olamaya ve yaşatmaya çalışıyoruz.”(A.A. yaş:54, Akçalı).*

Yine bir diğer görüşmecimiz olan 80 yaşında A.E.(06.10.2018) adlı görüşmecimizin inanç ve geleneğe dair sahip olduğu bilginin kaynağını şu ifadelerle açıklamıştır:

*“Bizim büyükler yani kâmiller ‘Bir köyde bilgi ve irfan için iki kişiye gidilmez.’ derlerdi. İnsanın mürşidi bir tanedir. İki mürşit tutulmaz. Bilgiyi uzakta arayan insan iflah olmaz. Şimdi bazen öyle kâmiller vardır ki her sözü kurani niteliktedir. Fakat o canın yaşadığı toplum, onda mevcut olan balı tatmaz. Sürekli gözlerini uzaklara diker.*

*Gerçek olan birdir. Bu gerçeğe ulaşmak için çok uzaklara gitmene gerek yok. Bazen bu gerçeğe senin köyündeki çoban mazhar olmuştur. Fakat senin onu görebilmen için kibirden vazgeçip gönlünü gerçeğe sermen gerektir. Kendi bahçedeki ot sana acı geliyorsa nereye gidersen git tüm nimetler sana acı gelecektir. Biz bu marifeti ve düşünceleri kâmillerimizin muhabbetlerine iştirak ederek edindik. Sabır ve marifet ile aldığın yolda geri kalmazsın. Benim okuma yazmam yok. Dinlediğim ve şahit olduğum büyüklerimizin de okuma yazması yoktu. Fakat onlar insan okuyordu. Bizim bilgimiz ve beslendiğimiz kaynak insan ve onun özüdür. Şimdi bakıyorsun her ev de televizyon, telefon, çamaşır makine, buzdolabı, elektrik, su vs. bilim gelişmiş fakat ahlak ve nizamdan yoksun bu gelişmeler, bakıyorsun insanlar üzerinde faydası olduğu gibi zararlar da oluşturuyor. Önemli olan bu bilginin nimetinden faydalanırken kendi ahvalini de bilmektir. İşte o zaman bu gelişmeler insanlık dünyası için zararlı olmaktan çıkar. Kamillerimiz hak ve hakikate dair bir nimeti sunarken önce etrafındaki canlılara bakar onların zihinlerinin kaldırabileceği kadar sunardı. Zihninin kaldıramayacağı hakikat o canın elinde zararlı bir unsura dönüşür. Atalarımız bizleri bu konuda sık sık uyararak, ‘Saman pazarında altın satılmaz.’ derlerdi. Sakın bilmediğiniz ve güvenmediğiniz yerlerde hak ve hakikate dair herhangi bir sırrı faş eylemeyiniz, derlerdi. Hayata ve inanca dair bir şey öğrendiysek mürşitlerimizden ve pirlerimizden öğrendik.” (A.E. yaş:80, Akçalı).*

Alevilik Bektaşilik inanç sitemin kaynağı büyük oranda sözlü kültür ürünlerine dayanır. Dolayısıyla geleneksel Aleviliğin tam olarak ne olduğunu belirten ortak bir referans kaynaktan bahsetmek çok mümkün değildir. Var olan yazılı kaynaklara baktığımız zaman ise bu kaynaklarda kullanılan dil ve üslup tamamen sözlü bir tarzda kaleme alındığı görülebilir. Bu yazılı kaynaklarına baktığımız zaman karşımıza başta Hacı Bektaş Velayetnamesi olmak üzere muhtelif velayetnameler, Faziletname, Hüsniye, Maktel-i Hüseyin, Kitab-ı Cabbar Kulu gibi eserler çıkar. Öte yandan Kızılbaş Aleviliğinin hem teoloji hem de sosyal-dinsel yapılanmasını gösteren ana metinler olarak buyruk nüshaları da mevcuttur. Fakat “buyruk” kavramsal olarak bir yazın türüne karşılık geldiği için ve her bir nüshanın kendine özgü bir hikâye, işleve ve içeriğe sahip olduğundan bunları kaynak olarak kullanmak da sorunlu hale gelmektedir (Yıldırım, 2012). Bu sorunlarla en çok uğraşan şüphesiz tarihçileridir. Fakat bir sosyal bilimci veya bir halk bilimci için önemli olan esas nokta sahada gerçekleştirmiş olduğu nitel görüşmelerle inanç, kültür ve pratiğe dayalı geleneksel kodları ne kadar topladığıdır. Bu anlamda yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere mülakata tabi tutulan görüşmecilerin aktarmış olduğu bilginlerin çoğunluğu daha çok sözlü kültür ile yani atadan dede ve toruna dayalı bir hafıza zincirinin halkalarına dayalı bir gelenek aktarımı olduğu söylenebilir. Bu durum ise dağlık yörede yaşayan Alevilerin kendi inanç ve pratiklerine dayalı sözlü hafızanın daha kaybolmadığı ve modernleşme ile gelen gelişmelerin hala tam

olarak giremediği bu engebeli coğrafyada sürdürülen geleneksel yaşam biçiminin devam ettiği gösterir.

### 5.2.11. Dağlık Yörenin Mevcut İnanç Felsefesi

Alevi öğretisi ve onun temsilcileri tarih boyunca birçok dini ve sosyal konulara kendi içinde yorum getirmişlerdir. Zira merkezden uzak ve kapalı cemaat yaşam biçimi içinde kamusal alanda olmayan Aleviler bu süreçte sosyal, kültürel ve inançsal anlamda kurdukları ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan ihtiyaçlara çözüm olabilmek için her alanda erkânlar kurmuşlardır. Kimi zaman dünyevi meselelere getirdikleri zahiri yorumlar kimi zaman ise felsefi ve derin konulara getirdikleri batini yorumlar geçmişten bugüne Alevi Bektaşî inanç sistemin değerlerini ve kutsallarını oluşturmuştur. Adıyaman Merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi kırsalında okuma ve yazma bilmeyen fakat yörede ehli-i kâmil olarak saygı gören belirli yaşlı insanlara İslam erkân ve şeriatı, hakikat, sorumluluk, külfet, iyilik, kötülük, bilgi, divani muhabbetin hakikati, “hak âdemdedir” anlayışı ve hakikat gözü gibi batini ve dünyevi konular üzerine görüşmeler ve derlemeler yapıldı. Okur-yazar olmayan bu yaşlı insanların malum konular hakkında inanç temelli getirmiş oldukları yorumlar ve aktarmış oldukları bilgiler dağlık kırsalın hem sürdürülen geleneğin işareti hem de küresel dünyada değişim olgusuna karşı yörenin özgünlüğüne dair bulgulardır.

68 yaşında olan R.P.(01.10.2018) adlı görüşmecimizin “iyilik, kötülük ve bilgi” gibi muhtevası geniş soyut konular üzerinden inanç temelli aktarmış olduğu ifadeleri şu şekildedir:

*“Hakkın insana verdiği bir kudret vardır. Bu kudretin sahibi olmak her kişiyi değil er kişinin işidir. Bir fakir biraz zenginleştiği zaman arkasını ve önünü kaybeder. Kişinin girdiği bu girdap sonucu Hak ona verdiği rızkı geri alır. Fakat dünyevi ya da manevi aldığı bir değeri kendi içinde sır edebilirse ve benliğine karşı savaşır o değerinin esas sahibi olan hakikate varabilirse damla damla irfanı ve ilmini biriktirir nihayetinde kâmil bir insan olur. Fakat kendisine verilen her değeri dillendirirse ve onu gizli tutmasını bilmezse ayan beyan toplum içinde; ‘Ben buyum, bak ben kim oldu, karşıma kim çıkabilir?’ gibi benlik ve beylik hayaline esir düşerse sonu büyük bir hüsrana olur. Bir insanın, iyi yönlerini ve eylemlerini dillendirmesi veya reklamını yapması kolaydır. Fakat kötü bir eylem ve girişimini ise duyurmaz ve sahiplenmez. Esas insanı toplum içinde hakir düşürecek bu bakış açıdır. Artı ve eksileriyle kendini toparlayabilen ve o yolda çaba harcayan insan, her daim Hakk’ın kendisine bahsettiği rızkın ve kudretin sahibi olmayı başarabilir. Bizim kâmiller yerin, âlemin ve hakikatin farkındaydılar ama hiçbir zaman benlik ve beylik kelamı etmediler. Bir hakikati dile getireceklerse dünyevi bir şeyi bahane ederek sır içinde onu dile getirirlerdi. Bilmedikleri bir şey için bir bilene danışmaktan utanmayan insanlardı. Bildiğin bir*

*gerçeği birine aktarırken onu tanınması, birbirinin halini bilmesi ve söyleyeceği gerçeğin ikisi arasında sır olarak kalıp kalamayacağı hususunda iyi mütalaa etmek gerekir. Bilgi öyle önüne gelen her insana verilmez. Yani sen bu atı kime satıyorsun ya da bu antika malı kime satıyorsun misali karşındaki insanın niyet ve gayesini iyi bilmen gerektir. Divane ve kâmil işi kolay bir iş değildir.”(R.A. yaş:68,okur-yazar değil, Kozan).*

Yörede kâmil insanlar olarak bilinen ve “gerçekler” olarak saygı duyulan aynı zamanda Ulu Baba türbesinin bekçiliğini yapan 73 yaşındaki Ş.E.(03.09.2018) adlı görüşmecimizin divani muhabbetlerin hakikati üzerine şu ifadelerde bulunmuştur:

*“Bizim burada divani muhabbetler gizlilik içinde yapılır. Yani içinde bulunduğun inanç süreğinden bihaber olan kişi muhabbete denk gelirse konu dünyevi bir konu minvalinde devam eder. Divani muhabbetlerin gizli bir şekilde yapılmasının temel sebebi tarikat dışında olan kişinin senin hak ve hakikatine dair bir şey bilmemesidir. Senin söyleyeceğin her sözü yanlış anlar ve zahiri bir ilimle sorgular. Divani muhabbetin gizliliğinin gerekliliği hususunda bir örnek vermek gerekirse; mesela bir çölde çok susamışsın ve bir su kaynağına denk geliyorsun. Suyu baktığın zaman pırl pırl yani tertemiz görüyorsun. Tam suyu içmek için eğildiğin zaman kaynağın yanında duran kurbağanın suyun ortasına atlayıp tüm suyu bulandırdığını görüyorsun. İşte divani muhabbetlerin gizli yapılmasının temel sebebi de bu kurbağa misali sırrın faş olmaması yani muhabbetin bozulmaması içindir. Tartışma ve muhabbet ayrıdır. Zahiri olan dünyevi meseleler şeriata uygun olup tartışılabilir fakat divani muhabbetlerde geçen hak ve hakikat konuları batini konular olduğu için ancak bu konular üzerinde ehli ile muhabbet edilebilir.”(Ş.E. yaş:73, Yazıbaşı).*

Yörede batini çizgiye yakın ve insanı kâmiller olarak kabul edilen bu yaşlı insanların oluşturdukları inanç damarı çağdaşlarının vefat etmesiyle üyelerinin bir hayli azaldığı söylenebilir. Yine bir diğer görüşmecimiz olan 75 yaşındaki H.G.(06.11.2018) adlı görüşmecimizin “hak âdemdedir” anlayışı üzerine şu ifadeler de bulunmuştur:

*“Hakikate göre Hak âdemdedir. Âdemden başka hakkı hiçbir yerde bulamazsın. Mahmut El Ensari, Abuzer El Gaffari, Ap Aziz, Açço Baba, Demir Dede ve Çıplak Baba gibi kâmillerde hakkı bulabilirsin. Çünkü hak kâmil insan ile beraberdir. Neticede insan belli bir noktadan sonra kendine gelmek zorundadır. Eğer ‘ben de bir insanım’ diyebiliyorsa kendine gelmek zorundadır. Hak sana vicdan, merhamet, iman, şefkat, utanma, hicap ve acıma gibi bir sürü maddi ve manevi özellik vermiş. İnsan hakkı ararken kendini aramıyor. Yani dışarda kendinden ayrı bir şeyler arıyor. İnsanın kalıbı dardır fakat içi geniştir. Kişi kendi içinde ne ararsa bulabilir. Hamile bir kadının karnında bir çocuk olduğunu düşün ve dünyanın dört bir yanında doktorlar gelip bu kadının karnında bebek yok derse kadın buna inanır mı? Kadın karnında çocuğun hareket ettiğini ve oynadığını hissediyor kim inandırabilir karnında çocuk olmadığını işte hakikat de böyle bir şeydir. Sen kendi içindeki hakikate mazhar*

*olabilirsen hakkına da kavuşmuş olursun. Dağ da taşta ve bayırda hakkı bulamazsın. Hak âdemde diyebilmen için önce kendi içine yönelmen gerektir. Hâkim, savcı ve kâtip de senin içinde olduğu için kararını kendim verip yolunu öyle çizmen gerektir. Senin vicdanın içindeki karar alıcı olan hâkimdir. Merhametin savcıdır. Seni bu dünyada şahitsiz yargılayacak tek hâkim vicdanındır. Yanlış bir eyleminde senin vicdanın seni tarttığı zaman netice olarak haksız çıktığın zaman kendinden utanmasan hiç kimseden utanmasın. Utanmayan ve hicap duymayan bir insanında toplum için ne kadar tehlikeli bir kişi olduğunu bilirsin. Ustasız yani mürşitsiz kâmil insan olma yolunda ilerleyemezsin. Mürşidin rehberliğinde bir yol alırsın fakat bu yolda seni doğru yola götürecektir yegâne şey senin vicdani ve mantıklı kararların olacaktır. Mürşidin bal arası gibidir onu izlersen çeşitli ve rengârenk çiçeklere konarsın. Kâmil insan bal arası gibidir hiçbir zararlı bir yere konmaz. Yani mürşitsiz yol alınmaz fakat hakikatini bulmak için mürşidin sana bu yolda delil sunar. Bu yol ateşten gömlek misali bir yoldur. Hak âdemi yarattığı zaman ruh sızlanıp kalıba girmemiştir. Sebabi ise orasının karanlık ve kasvetli olduğunu söyler. Hak o zaman insanın kalbine nurunu üfler ve ruh o zaman âdem kalıbına yerleşir.”(H.G. yaş:73, Akçalı).*

Aynı konu minvalinde yörede batını çizgi ve geleneği gösteren bir diğer görüşmecimiz olan 71 yaşındaki M.O.(24.07.2018) “hakikat gözü” üzerine inanç temelli şu ifadelere yer vermiştir:

*“Dünyevi göz ile bir kişinin gerçek niyet ve amacını bilemezsin. Fakat hakikat gözü ile o kişinin Hızır gibi iyi biri olduğunu ya da kötü bir olduğunu anlayabilirsin. Sadık dostun veya dostların bir yerde başı sıkıştığı zaman senin hakikat gözün açık olduğu için anlamsız bir şekilde bir ağırlık çöker üzerine. İlk başta bu duruma anlam vermezsin fakat kötü haber tez yayılır. Haberi duyduktan sonra neden huzursuz olduğun ve iştahının kaçtığını o zaman anlarsın. Herkesin gönlünde sevdiği, saydığı ve hürmet duyduğu bir aslanı vardır. Niyetin halis ve gönlündeki de gerçekten pak biri ise bedenleriniz farklı yerde olsa bile birbirinizin ne durumda olduğunu hissedebilirsiniz. Hakikat gözün açık ise ve yemek yediğin hak sofrasına olan bağlılığın sağlam ve vefalıysan hakikat gözün akıl yardımıyla sana her türlü düşünce gücünü vererek öngörülerin üzerinden bir yerlerden neyi ters ve doğru gittiğini kestirebiliyorsun. Olgun insan yani gelmiş, geçirmiş ve görmüş insanlarda bu sezgi duyusu daha güçlüdür. Takva sahibi ve ölçülü insanlarda bu durum daha net görülebilir. Bu duruma en güzel örnek Veysel Karani ile Peygamberimizin örneği verilebilir. Onlar için zaman ve mekân çok önemli unsurlar değildi. Kalıpları uzak ama ruhları aynı sofrada muhabbet ediyorlardı. Ondan hak ve hakikatin dostları zahiri olarak yalnız görünürler fakat onların ruhu Allah'ın aşkı ile her daim bir sevişme içindedirler. Asıl ayrılık onları bu gıdadan mahrum bırakmaktır. Melami âşıkları da böyledir. Dünyevi ukbadan vazgeçmiş kâmil insanlardır bunlar. Bu kâmillerden bir tanesi de Ehlibeyt silsilesidir. Ehlibeyt varlıktan gelmiş ki insan var etsin yıkıcı değil ki. Onların işi gücü gönülleri var etmek ve inşa etmektir.*

*Yetiştirdikleri bu kâmillikle de onlar da var olmuşlardır. Hoş görecen ki hoş olasin. Hala ehlibeytin hakikat gözünü kapayamadılar. Onlar her daim bir arada ve erenler meclisinde hak ve hakikate dair muhabbetler ediyorlar.”(M.O. yaş:71, okur-yazar değil, Yedioluk).*

Dağlık kırsalda divani muhabbetleri gösteren en çarpıcı örneğe Ali Baba ve Yusuf Can arasında soru-cevap şeklinde geçen, felsefi bir derinliği olan ifadelerde görmekteyiz. Diyalogu aktaran ve hala hayatta olan 72 yaşındaki H.T.(08.12.2018) adlı görüşmecimizin aktarımı şu şekildedir:

*“Ali Baba ve Yusuf Amca arasında geçen bir muhabbete dair.*

*-Ali Baba: Yusuf can sana bir soru olacak.*

*-Yusuf Amca: Ali Baba sen her şeyi bilirsin acep benim bildiğimi ve senin bilmediğin ne olabilir ki?*

*-Ali Baba: Olur olur sen Hakk'ın söyleteceği kadar cevap vermeye çalış.*

*-Yusuf Amca: Himmet eyle Ali Baba.*

*-Ali Baba: Şimdi herkes düşkün olduğu bir durumda Hakkı suçlar, Hak suçlu olabilir mi Yusuf?*

*-Yusuf Amca: Ali Baba sen kendin daha iyi bilirsin.*

*-Ali Baba: Hak sana kapı açtığı kadar dillendir Yusuf can.*

*-Yusuf Amca: Ali Baba Hak suç işlese veya işletseydi neden Hak oldu o zaman? Bir şey daha var Ali Baba.*

*-Ali Baba: Dillendir Yusuf can.*

*-Yusuf Amca: Haksız ve himmetsiz suçu kaldırabilecek biri var mı?*

*-Ali Baba: Hayır cananım.*

*-Yusuf Amca: Hakkın sana verdiği yük kaldırılmayacak kadar olsa bu kadar yükü verir miydi?*

*-Ali Baba: Herkesin özü senin gibi dile gelse...*

*-Yusuf Amca: Herkese verdiği ölçüde dile gelir.*

*-Ali Baba: Allah Eyvallah.”(H.T. yaş:72, okur-yazar değil, İpekli).*

Dağlık Alevi kırsalında divani muhabbetlerin özgün tarafını yansıtan ve felsefi temeline işaret eden bir diğer çarpıcı örneği şüphesiz A.Ç.(10.07.2018) adlı görüşmecimiz aktarmaktadır. 66 yaşında olan A.Ç. adlı görüşmecimizin aktarımı hakikat, sorumluluk ve külfet dair şu ifadeleridir:

*“İnsanın ismi yani nereden geldiği, soyu, bağlı olduğu kan öyle bir külfettir ki bulanık hale geldiği anda kaldırmak pek mümkün olmayabilir. Örneğin, ismin babana bağlı, baban dedene bağlı, deden atana bağlı, bu silsileden çıkabilecek bir leke ve hata atadan-toruna bir külfet olarak kalır. Bunu kaldırabilmek için hak sana gereken gücü ve sabrı vermiştir. Yalnız hak, bu suçu soyun ya da sana işletecek kadar kudretiyle övünmez ancak senin bu suçu kaldırabilecek güç ve kuvveti nail ederek gösterdiğin çabana şahitlik ederek övünür. Haksızlık ve suçta, hakkı suçlamak onun sana verdiği*

nimeti inkâr ederek aciz hale düşmektir. Bu aynı şekilde onun nimetinden bol bir şekilde istifade edip sonradan beş parsız kalanlarda da görülebilir. Bu durum zahiri durumdur. Batında ise hakkın verdiği bilgi, idrak ve onu dile getirme kabiliyetiyle bülbül gibi hakikati şakıyan insanoğlu birden bakarsın ki ışığı sönmüş, biçare ve aciz durumda, bu demek o ki hakikat nimeti taşıyan kalıp, bir süre sonra kibre düşerek feraset ve vücut mayasını bozmuş ve ekşimiş bir yoğurda benzer ne ayran olur ne peynir olur. Bu nimeti geri alırken kibre düşen kulun hakikat gözü kapalı olduğu için içinde düştüğü aciz durumun farkına bile varmaz. Öte yandan emeğini zahir dünyada tamamlamış bir can, göç ettiği zaman Hak ismi ile ardından rahmet ve güzellik dileriz. Onun bu dünyadaki kazanımın helal mi haram mı olduğunu ancak hak ve kendisi bilir. Hatta çok hürmet duyduğumuz ve veli olarak gördüğümüz canlar vardır. Bunlar da görevini yerine getirir ve göç ederler. Fakat yine bu dünyada elde ettiği kazanımın helal mi hak mı olduğunu hak ve kendisi bilir. Biz onun bu yükünü ve sorumluluğunu ölçecek ve karar verecek hak divanı yargıcı değiliz. Hatta hürmet ve saygıdan zahiri olarak gördüğümüz eylemleri üzerinden kendisine bağlandığımız veliler vardır. Makamına gider kurban, adak ve dileklerde bulunuruz. Fakat hakikatte ulu divanda hesaptan kurtulup kurtulmadığını bilemeyiz. Bu anlamda her canın bir sorumluluk ve bu sorumluluğun getirdiği bir külfet vardır. Zahir dünyada veli olarak gördüğün, iyilik ve güzel ahlak üzere sevip saydığın canlar omuzlarındaki sorumluluğun tamamını ifa etmemişse ulu divanda bu kendisine bir külfet olarak kalabilir ve karşılığında bir azap görebilir. Onun için derler ki hakikatte veli olmak, evliya olmak, keramet ehli olmak seni zahir dünyada kısacık bir zaman dilimden altın tahtlara çıkarsa da üzerindeki sorumluluğun getirdiği külfet ulu divanda seni sonsuz bir bedbahtlık içine sürebilir. Hak katarında velilerin, keramet ehli olanların ve evliyaların rütbe ve statülerine bu açıdan bakıldığı zaman keyfi bir eylem ve harekettten ibaret olmadığını açıkça görebiliriz. Mesela Mahmut el Ensari 366 evliyanın defterdarıdır. Bu velinin görevi hak kapısı ve cemali gördüğümüz dilimizin bekçisidir. Güzel ahlak üzere hareket eden canların dilinde hakikatte dair çıkan anlamlı ve güzel sözler hep onun gözetiminde dillendirilir. Nefsine uyan, gönül Kâbe'sini bulutlandıran bir canın içine düşeceği durum onun kıyameti olur. Güzel ahlak üzere olan her canın gönül Kâbe si bir baharın ferahlığındadır. Fakat rehberin veya mürşit bildiğin özü çürük bir canın takipçisi olmak bir sineği takip etmeye benzer. Sinek bildiğin üzere necis olan her şeyin üzerine konar. Var tahmin et bu takibatta Mevla'm sonunu neyler. Fakat mürşidin bal arısı ise Mevla'm sonunu neyler.”(A.Ç. yaş:66, okur-yazar değil, Oluklu).

Görüşmecilerin aktarmış olduğu ifadeler üzerinden tarihsel bir tetkik konun mahiyetini daha çok ön plana çıkaracaktır. Tarihsel açıdan Alevi öğretisine yön veren ve onun etrafında şekillenen bazı ritüeller, öğretinin Şia ve İslam'ın tefrik zamanlarına hâkim olan haricilik ve batnilik gibi yollarla kurulabilecek temel ilişkilerden söz edilebilir. Bu açıdan İnsan-ı kâmil



fikri, dinin Sünni yorumundan temelde ayrıştığı bir yönelimdir. Çünkü Sünni İslam, vahyin dünyadaki kişisel temsiline imkân tanımayan bir din ve insan yorumu geliştirmiştir. Bu açıdan imamet kavramı tamamen dar ve dünyevi sınırlara hapsedilir. Fakat sözü edilen yönelimler hak katında seçilmiş insanların temsiliyle velayet fikrine kapı açarak sufiliğin imkânlarını genişletmiş ve İmam'ı Allah adına dünyada söz söyleyecek bir yetki ile farklı bir şekilde yorumlamıştır. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa hatta Şah İsmail Safevi gibi kişilikler bu türden bir makam sahibi olmakla birlikte batınlığın üç yorumdan farklı olarak Şia geleneğinden farklılaşıp yer yer on ikinci imam yerine konulmuşlardır. Söz konusu veli ve önderlerin izinden Şia oluşumun dinamiklerinden farklı olarak Yesevilik ve sonrasın Babailik hattını izleyen bir mensubiyet zincirinde velileri pir sayan Alevi zümrelerin özel bir geleneğini de oluşturmuştur(Aydın, 2005: 15). Bu açıdan kırsal alanda insan-ı kâmil olarak görülen bu yaşlı insanların bu tür konular üzerinde dile getirmiş oldukları derin, felsefi ve batini yorumlar tarihsel açıdan söz konusu bu çizginin günümüzdeki devamı olarak görülebilir. Dahası bu görüşmecilerin hâletiruhiyesi sahadaki tetkiklerimiz neticesinde görülmüştür ki Hallacı Mansur üzerinden zikredilen tasavvufi fikrin, insani vasıflardan tecerrüt etmiş ve zahiri, dünyevi olandan vazgeçmiş mistik ve vecd durumuna benzer batini bir tasavvur görülebilir. Bu anlamda söz konusu dağlık Alevi kırsalında görülen bu inanç biçiminin devamlılığı açısından bölgenin geleneksel yönünün devam ettiğini göstermektedir.

### **5.2.12. Dağlık Yörede Kırklar Meclisi ve Miraç Anlatısı**

Sünni inancın zahiri yönü ve yorumundan farklı olarak daha çok tasavvuf ve batını ağırlıklı bir anlayışla İslam dinini yorumlayan Alevilik öğretisinin nihai gayesi ideal insan tipi olan insan-ı kâmil yetiştirmektir. Çünkü kâmil ve erdemli insan bu öğretinin rehberliğinde korkuyu aşarak ancak sevgi ile Tanrı'ya ulaşabileceğini ve insanın özünde Tanrıyı görebileceğini vurgular. Bir ikilem üzerinden yaratan ve yaratılan üzerinden hakkın birliğine ulaşmayı ve İslam dinin özü 'nü bu şekilde algılamayı benimseyen anlayış vardır(Saygı, 2007:11). Bu anlayış miraç hadisesi ve kırklar cem üzerinden görüşmecilerin aktardığı anlatılar üzerinden daha açık görülebilir. Yöreden yöreye miraç hadisesi ile ilgili aktarılan çeşitli anlatılarda bazı küçük detaylar dışında pek bir değişiklik görülmemektedir. Sözlü kültürle aktarılan bir destansı veya mitolojik bir anlatının genel şablonu aynı kalmak üzere küçük detayların yer yer değişmesi kanaatimizce olağan karşılanmalıdır.

Söz konusu yörede Miraç ve Kırklar cem ile ilgili anlatıyı Üryan Hızır taliplerinden 72 yaşındaki H.Ç.(28.12.2018) adlı görüşmecimiz şu şekilde ifade etmiştir:

“Peygamberin miraca gittiği zaman dilimi o kadar kısa ki döndüğü zaman oturduğu yer bile daha soğumamıştı. Çünkü batın dünyasındaki zaman ve yer kavramları zahiri dünyada tasavvur ettiğimiz kavramlardan farklıdır. Peygamber, kanatlı bir at ile uçarak Hak kapısına varır. Bir bakar ki Hak kapısında bir aslan yatar. Düşünür taşınır, gitmeye teşebbüs ettiği anda aslan gözlerini diker ve peygambere geri adım attırır. Aslanı geçmek mümkün değil, izin vermez. Peygamber etrafını gözlemler ve bakar ki bir tek Allah'ın kulu yok. Sadece tek bir kapı var onunda önünde hayli cüsseli bir aslan var ve içeriye geçmesine izin vermiyor. Belli bir süre sonra Peygambere bir çağrı gelir. Çağrıda ‘Ya Muhammed nişan!’ denilir. Peygamber parmağındaki yüzüğü çıkartır aslanın ağzına atar. Aslan, usulca kapının önünden kalkar ve Peygambere yol verir. Peygamber kapıyı açar ve yavaş adımlarla içeri girerken etrafı da inceler. Bir perdenin önünde hazırlanmış bir oturma divanı görür ve gider divana oturur. Perdenin arkasında muhabbet eden sesler gibi bazı sesler gelmektedir. Muhammed miraçta misafir olduğu için bereketli bir ikram sofrası kurulur. Sofranın kendi kendine kurulmasıyla beraber Muhammed sofraya iştirak eder. Sofraya iştirak ettiği zaman bir bakar ki perdenin arkasında kendisiyle birlikte bir başkası da yemeğe iştirak edip yemek yemektedir. Görünürde şahıs yok sadece yeşil bir el vardır. Yeşil el yemek yerken eline bir damla yemek bulaşır. Bunu gören Muhammed hemen cebinden mendili çıkartır ve yeşil eli tutarak silme girişiminde bulunur. Bu esnada yeşil el, aniden mendili tutarak elini çeker ve mendil de kendisiyle beraber gider. Muhabbet ve yemek faslı bitince Muhammed miraçtan eve döner. Peygamberi kalabalık bir grup karşılar. Neticede Peygamber miraçtan dönmüş, acep bizlere ne söyler, haktan bize ne nimet getirmiş merakı, Müslümanların dört bir yanını sarmıştır. Peygamber karşısında oturan cemaat Peygamberin hitabının dinler. Bu kalabalık cemaatte Ali de bulunmaktadır. Peygamber söyleyebileceği kadar nasihat ve hakkın kelimelerini aktarmaya çalışır. Ali Peygamber'e yaklaşır, ‘Ya Muhammed miraca gittin, orada ne yaptın, ne ettin, ne yedin, ne getirdin ve bizlere ne söylersin.’ şeklinde sorular sorar. Peygamber, yaşadığı aslan, yemek, yüzük, yeşil el ve perde gibi birçok olayı anlatır. Bunları aktarırken oradaki tüm cemaat anlatılanlara kulak kesilmiştir. Ali Peygamber'e, “Ya Resulullah yüzüğünü görseydin tanır mısın?” diye sorar. Peygamber, ‘Ya Ali, Peygamberlik nişanını görsem tabii tanırım.’ diye buyurur. Ali, tüm cemaatin önünde elini cebine koyar ve bir avuç yüzük çıkartır ve sorar, ‘Ya Muhammed bu yüzüklerden hangisi senindir?’ diye sorar. Peygamber, Ali'nin avucundaki yüzüklere bakar ve hepsinin kendi yüzüğüne benzediğini görür. Ali ortadan bir yüzük çeker ve ‘Ya Muhammed bu senin yüzüğüdür.’ der. Daha sonra elini cebine koyar, bir mendil çıkartır ve ‘Ya Muhammed bu da senin mendilindir.’ der. Muhammed tüm cemaatin önünde Ali'yi tasdik eder ve hitap ederek ‘Ben Kimin Mevla'sı isem Ali de onun Mevla'sıdır. Beni seven Ali'yi sever. Bana düşman olan Ali'ye düşman olur.’ onun hakikatini cümle âleme bildirir.”(H.Ç. Yaş:75, Okur-yazar değil, Yedioluk).

Miraç ve Kırklar Cem anlatısının dayanak noktası yani nasıl olduğu hususunda Sünni inanç sistemi ve Alevi Bektaşî inanç sistemi açısından anlatı farklılıklar mevcuttur. Alevi Bektaşî inanç sisteminde Miraç ve Kırklar Cem imgesi ruhen Hz. Muhammed, Hz. Ali ve kırklar adıyla anılan insanların toplu muhabbetlerine dayandırılan bir hadise olarak sunulur(Sümer, 2011). Ağu içen(Ağuçan) taliplerinden 58 yaşında olan A.T.(09.09.2018) adlı görüşmecimiz Kırklar Cem anlatısı hususunda şu ifadeleri aktarmıştır:

*“Bir gün Muhammed kuşluk vakti hava almak ve yürüyüş yapmak için dışarı çıkar. Dağlık bölgeye doğru giderken bir mağarada bazı sesler işitir. Merak ile mağaraya doğru yönelir ve mağara girişinin ciddi bir şekilde dal, ağaç ve taş ile kapatılmış olduğunu görür. Duyduğu seslerden öyle anlaşılıyor ki yoğun bir zikir sesi duyulmaktadır. Mağaranın girişine gelir ve içeri girmek amacıyla gür bir ses ile mağaradakilerle iletişim kurmaya çalışır. İçerden, ‘Kimsin?’ şeklinde bir ses yükselir. Muhammed bu sese, ‘Peygamberlik’ vasfı üzerinden bir cevap verir. İçerden bu cevaba karşılık, ‘Var git Peygamberliğini ümmetine yap.’ şeklinde bir cevap alır. Bu duruma kederlenen Muhammed çaresiz, düşünceli ve dalgın bir şekilde eve döner. Yaşadığı bu hadiseyi daha fazla içinde saklayamaz ve ayrıntısına kadar kızı Fatma ile paylaşır. Peygamber Fatma’ya, ‘Ya Fatma ben bizzat Hak tarafından bu ümmete vekil olarak seçilmiş bir peygamberim, ‘Muhammedi Emin’ ve ‘Resulullah’ sıfatlarına mazharım. Doğru ahlak üzere sıratı müstakim ve marifet yolunda mücadele eden Allah’ın bir savaşçısıyım. Benim ne eksikimi ve hatamı gördüler de hak aşkına zikir çeken ve coşan bu mübarek canlar beni kapıdan yüzüstü çevirdiler?’ gibi sitem ve üzüntü dolu hislerini kızı Fatma ile paylaşır. Muhammed’in anlam veremediği bu hadise karşısında babasını çok kederli ve üzgün gören Fatma; ‘Baba bu şekildeki bir hitap ile o kapı Peygamber olsan bile açılmaz sana, bir daha git ve seslen. Sana ‘Kimsin?’ diye sorduklarında; ‘Ben fakirlerden daha fakir Hakkın bir kuluyum.’ şeklinde bir cevap ver.’ der. Bu muhabbet üzere hatasını anlayan ve kullandığı sözlerde ‘benlik’ fark eden Muhammed, mağaraya ulaşmak için tekrar yol tutar. Mağaradakilerin tekrarlayan aynı sözlerine karşılık ‘Fakirlerden daha fakir Hakkın bir kuluyum.’ diye cevap veren Muhammed’e kapı, ardına kadar açılır. Muhammed mağara içindikileri gözlemler düzgün ve düzenli oturmuş kadın ve erkeklerden oluşan kırka yakın can görür. Muhammedin içeri girmesiyle orada bulunan herkes aynı anda ayağa kalkar Muhammed’e selam verirler. Muhammed’in katılımıyla coşa gelen canlar o kadar sevinç ve aşk duyarlar ki bu aşk ve heyecanla semah dönmeye başlarlar. Muhammed, bu canların içinde aşk ile semah dönen Ali’yi ve kızı Fatma’yı görür. Semah coşkusu sonrası Muhammed bağdaş kurup ayrılan yere geçer ve oturur. Ali’ye sorar, ‘Ya Ali kaç cansınız?’, Ali; ‘Ya Muhammed kırk canız.’ diye cevap verir. Muhammed etrafındaki canları sayar ve 39 can sayar. Tekrardan Ali’ye sorar, ‘Ya Ali fakat burada bir can eksik.’ der, Ali; ‘Ya Muhammed Selman canımız bir yolculukta coşumuzu ve sizi duydu birazdan burada olur.’ der. Belli bir zaman sonra*

*Selman gelir ve lokma olarak oradaki canlara bir üzüm tanesi getirmiştir. Muhammed'e niyaz edip üzüm tanesini bir kâseye sıkar. Fakat şerbet oradaki herkese yetmeyeceği aşikârdı. Ali yerinden kalkar oradaki bir cana suyu sunar. Kırkların şahitliğinde doluyu içen cana herkes kanar. Bundan dolayı Selman bu şahitliğe; 'Biri içti kırkı kandı ya da birimiz kırkımız, kırkımız birimiz için.' der."(A.T. Yaş:58, İlkokul,Akçalı).*

Alevilik Bektaşilik inanç sistemine sahip her yöre ve toplumda "Kırklar Meclisi" anlatısı küçük farklılıklar dışında hemen hemen aynı temayı taşır. Taşıdığı temel düşünce itibariyle kimi kapıların tevazudan başka anahtarının olmadığını, bir acı veya lokmanın kardeşçe nasıl omuzlandığını ve bu mitolojik mecliste küçüğün de büyüğün de ulu olduğu vurgusu, eşitlik temelinde mistik bir öykü sunmaktadır. Söz konusu yörede yaşayan insanların inançlarına göre; Hz. Muhammed'in bu mitolojik mecliste semah dönüp Alevi yol erkânına dâhil olduğuna dair inançtır. Yeksani mahlası ile bilinen bir Alevi Bektaşi yol aşığı "Kırklar arş üstüne kurdular cemi, muhabbet hakkoldu sürdüler demi, balçıktan yarattı Mevla Âdemi, ben ol zaman atam belinde idim." dörtlüğü kırklar söylencesinin Alevilikteki sır denilen batını ve hakikatin doğum kapısı olan varoluş felsefesini de özetlemektedir.

Kırklar veya kırk sayısı bir motif olarak Türk halkların mitolojik görüşlerinde var olmakla birlikte Celal Beydili'ye göre kayıp eren ruhların koruyuculuk işlevi İslam öncesi inanç ile ilişkisinin olup son zamanlarda Müslümanlığın görünür kalıplarını kabul etmekle birlikte İslam formlarına büründüğünü ifade eder. Günümüzde ölünün kırkının çıkmasını beklemek bu inanın yansıması olarak görülür(Beydili, 2005:313). Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında söz konusu anlatı ile ilgili saha da derleme esnasında görüşmecilerin kullandıkları biçem yani üslup; tamamıyla mistik, inanç ve duygu dolu bir görüntü sunmuştur. Modernleşmenin tam olarak kendini hissettirmediği bu gibi kırsal ve dağlık sahalarda rasyonel ve materyalist düşünce üzerinden inanç noktasında herhangi bir deformasyonun çok görülmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu da yörenin geleneksel tutum, davranış ve inanç dünyasında var olan mistik zihinsel düşüncenin varlığı ve devamına işaret etmektedir.

### **5.2.13. Dağlık Yörede Dini Nikâh**

1950 yıllarından sonra kitleler halinde kırdan kentte göç eden ve modernleşmenin resmi uygulamalarına entegre olan Alevi toplumunda dini nikâh usulü yer yer sembolik düzeyde kalmakla birlikte sönükleştiği ve geleneksel olanın bir motifi olarak kaldığı söylenebilir. Zira klasik köy tanımlamasından uzaklaşan ovalık ve şehir merkezine yakın köylerde bile bu dini kurumun varlığından bahsetmek pek mümkün değildir. Fakat bir istisna olarak

modernleşmenin daha çok nüfuz edemediği şehir merkezinden uzak dağlık sahalarda bu geleneğin uygulamalarını kısmen görmek mümkündür. Alevi Bektaşî inanç sisteminde dini nikâh uygulaması bizzat dede tarafından gerçekleştirildiği için söz konusu uygulamayı hala dedeliğin güçlü olduğu ve talipleri nezdinde yol, süre ve erkânın yürütüldüğü köylerde devam ettiği tespit edilmiştir. Bu tespite yönelik bir örnek Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalı verilebilir. Çünkü Üryan Hızır Ocağı taliplerinde olan bu yöre halkın Alevi Bektaşî inanç sistemin ön gördüğü geleneksel erkân ve süreği saf bir şekilde hala devam ettirmektedirler. Dolayısıyla söz konusu yörenin resmi nikâha ek olarak dini nikâh talebinden bahsedilebilir. Bu durumun varlığını daha somutlaştırmak gerekirse yörede mülakat gerçekleştirdiğimiz görüşmecilerin ifadeleri bu anlamda tetkike değerlidir.

Söz konusu yörede dini nikâh hususunda 69 yaşında olan H.B.(08.10.2018) adlı görüşmecimizin ifadeler şu şekildedir:

*“Buradaki dedelerimiz varken dini nikâh yapardık fakat Bulam’a taşındıktan sonra yani uzaklaştıktan sonra bu işlem biraz kesintiye uğradı. Fakat şuanda yerine oğlu geçti. İsteyen aileler gider dedeyi arabayla getir ve rızalık meydanında iki muhip canın nikâh akdini gerçekleştirir.”(H.B. Yaş:69,Yazıbaşı).*

Dini Nikâh hususunda 54 yaşında olan A.A.(02.12.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köy ’de dini nikâh kısmen devam ediyor. Bu sürecin detayını tam bilmiyorum. Fakat bildiğim ve şahit olduğum kadarıyla hoca huzurunda yapılan ile dede huzurunda yapılan arasında çok büyük farklar yok. Dede imam Caferî Sadık içtihadı ve Ehl-i Beyt temelli bir vurgu ile nikâhı kıyar. Lakin dini nikâhtan önce mutlaka resmi nikâh yapılır. Misal benim oğlum Ali için dini nikâh da kıydık. Dedemiz Ali Büyükaşahin kıymıştı. Yine babam da evlenirken dini nikâh kıymış benim evliliğimde de aynı durum söz konusu. Bu dini nikâh bir zorunluluk veya baskıdan değil tamamen tarafların istek ve arzularıyla ilgilidir. Bizim zamanımızda eğer dede gelemiyorsa köye bir hoca da çağrılıp bu işlem yapılırdı.”(A.A. Yaş:54, Akçalı).*

Dini nikâh hususunda 80 yaşındaki Y.D.(03.09.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Dini nikâh haktır ve helaldir. Dini nikâh olmadan evlilik bizlere haramdır. Fakat resmi nikâh olmadan da ben kızımı kimseye vermem. Mesela kızım evlendiği zaman cami hocasını getirdik. Hoca, nikâhı kıyarken, ‘İmam-ı Azam’ dedi. Ben de hemen durdurdum hocayı. Hoca, ‘ne oldu?’ dedi. Ben de dedim ki, ‘İmam-ı Azam değil İmam-ı Caferî Sadık içtihadı üzerine demen gerekir.’ dedim. Hoca itiraz ederek, ‘Öyle olmaz.’ dedi. Sonrasında hocaya dönerek, ‘Öyle olmuyorsa dursun bu nikâh!’ diyerek sert çıktuktan sonra hoca inadından vazgeçti ve imam-ı Caferî sadık içtihadı üzere nikâhı kıydı. Hoca tarafından böyle bir engel ile karşılaşınca artık nikâh için bağlı olduğumuz ocağın dedesini çağırırız. Şimdi nikâh haktır. Hakkın biz insanlar*

*arasında kurduğu kardeşliği, iki canın yuva kurup şen olabilmeleri için yine onun erkânı ile nikâh kıyarak birlikteliği kapısını açarız. Bundan ötürü resmi nikâh ile birlikte dini nikâha da çok önem veriyoruz.”(Y.D.Yaş:75, Oluklu).*

Alevi ve Bektaşî geleneğinde, evlilik kurumu çerçevesinde dini nikâhın varlığı hususunda dağlık Alevi kırsalın günlük sosyal yaşamı içinde önemli bir yer tuttuğu yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Coşan, Alevi Bektaşî inanç sistemine göre dini nikâhı; “Çiftin ömür boyu birlikte yaşamak üzere birbirlerine verdikleri söz ve ikrar” olarak açıklamıştır(Coşan, 1996). Umumiyetle nikâhın varlığı evlilik kurumun önemli bir temelini oluşturmaktadır. Dini nikâh ise bu minvalde Alevilikte en ciddi erkân olarak kabul edilmekle birlikte Bektaşilikte şeriatın beşinci makamı olarak kabul edilir. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda bu kurumun varlığı önemlilik teşkil etmektedir. Bu anlamda ele aldığımız Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında nispeten bu kurumun varlığını sürdürdüğünü ifade edebiliriz.

Yörede dini nikâhın ehemmiyeti ve varlığı gösteren bir diğer ifadeyi Kureyşan Ocağı mümessili Karip Bozkurt Dede'nin ifadelerinde görmekteyiz. Bozkurt'un dini nikâh hususunda ifadeleri şu şekildedir:

*“Nikâh olmazsa olmazlarımızdan bir tanesi olmuştur. Dedelerimizin yanından yine dede ocaklarımızda veyahut dedelerin kendilerine rehber ettikleri sözüne ve özüne güvenilir insanlar, dedelik kurumunun yanında hocalığı da öğrenmişlerdir. Ve biz bunlara Alevi hocaları veyahut Alevi hâceleri yani öğretmenleri diyoruz. Genellikle nikâh akdi olmazsa olmazlarımızdandır; çünkü dinimiz içerisinde ve özellikle bizim bölgemizdeki Aleviler “Bizler bütün insanların kardeş yaratıldığı; rengi, dili, dini, ırkı ne olursa olsun bir özde kardeşliğin var olduğuna ve o kardeşliğin nikâhla ortadan kalktığına inanırız” şeklindeki inançlarında ötürü nikâhı çok önemserler. Yani sokakta oturan komşunun ve çevrendeki insanları kardeş olarak göreceksin. Bu kardeşliği nikâh akdiyle sonlandırıcaksın. Dolayısıyla temelinde ve işleyişinde geleneksel olmanın vurgusunu barındırdığı için bugün dağlık kırsal yaşayan taliplerimizin bu hususta talepleri yoğundur. Erkânın belki de en saf şeklini bugün değişimin kısmen hala giremediği dağlık kırsalda yaşayan Alevi köylerinde görebilirsiniz.”(Tanrıverdi, 2018:148).*

#### **5.2.14. Dağlık Yöreye Ait Aziz Dede(Ap Aziz) Türbesi ve Memoratları**

Bir toplumun geleneksel ve özgün tarafının yansıtan bir diğer unsur şüphesiz o toplumun yaşlı üyeleri tarafından anlatılan memorat, hikâye, anlatı, menkıbe ve destanlardır. Tarih boyunca insanoğlunun tabiat ile kurduğu bağ, bu bağ çerçevesinde oluşturmuş olduğu kutsallarla ile birlikte bu kutsallar üzerinden gerçekleştirmiş olduğu deneyim her zaman dini literatürde özel bir inceleme alanı olmuştur. Geleneksel yapılarda kutsal olarak ifade edilen

şey genel olarak doğüstü varlıklarla kurulan ilişkiyi kapsar. Özellikle metafizik âlem ve tanrı hakkında zamanla oluşmuş her türlü algı, tanrısal irade, cennet, cehennem, vahiy, yaratılış ve hesap gibi her türlü oluşum kutsal olarak ifade edilen kavramın kapsamına dâhildir. Fakat kutsal olarak sayılan ve inanılan yapı belirli kategorik ayrımlara sahiptir. Örneğin bu ayrımlar memorat, destan, hikâye, menkıbe, anlatı gibi yazılı veya sözlü kategorik ifadelerdir(Gündüz, 2009). Tüm bu ifadeler içinde “memorat” kavramına bakılacak olunursa; tabiat varlıklarıyla kurulan ilişki ve bu ilişki sonucunda halk arasında ortaya çıkan sözlü hikâyelere memorat adı verilir. Bu açıdan söz konusu kavram efsane, masal, destan, halk hikâyesi ve menkıbe gibi sözlü hikâye ürünleriyle birçok açıdan benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak memoratlarda olayı yaşayanın belli olması veya olayı aktaranın, yaşıyandan birebir dinlemiş olması bu türün halk edebiyatında farklı bir tür olarak değer kazanmasını sağlamıştır(Kızıloğlu 2014). Bu açıdan bir toplumun geçmişi ile kurduğu geleneksel, kültürel ve inançsal ilişkiyi göstermesi açısından Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında yöre halkı tarafından çok sevilip sayılan, adına geleneksel anma etkinlikleri yapılan ve inanılan Ap Aziz(Aziz Amca) adlı türbe hakkında bizzat çağdaşı tarafından aktarılmış olan memoratları dinlemek ve yöre halkın ziyaret algısının tanımlayabilmek araştırmanın bu yönü açısından önemlilik arz etmektedir. Ap Aziz’e dair anlatıları aktaracak olan 72 yaşındaki H.Ç.(28.12.2018) adlı görüşmecimiz bizzat Ap Aziz’i dünya gözü ile görmüş, yaşatışına şahitlik etmiş ve onun tüm anlatılarına tanık olmuştur. Bu açıdan Ap Aziz’in memoratlarına geçmeden önce bir tanımlama faslı olarak onun nasıl biri olduğunu şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

*“Ap Aziz Gözel oğlu Hasan efendinin oğlu olup Ağucan silsilesindedir. Erken cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatıldığı zamanlar yani hacı, hoca, şeyh, dede ve baba gibi dini ve inanç temelli oluşumlara önderlik eden tüm unvan ve temsillerin yasaklandığı zamanlar Ap Aziz kendini ispatlamış bir velidir. Tabi o dönemler sahte şeyh, hoca ve dedeler vardı. Halkın dini duygularını istismar edip talip ve müritlerini sömüren örnekler mevcuttu. Amaç bunları bertaraf etmektir. İşte böyle bir ortamda Ap Aziz inandığı gerçeğin hak olduğunu ve samimiyetini ispatlamış ve toplum tarafından da tasdik edilmiş bir ehlibeyt aşığıdır. Onun nazarında hep sevgi, saygı, şefkat, merhamet ve marifet yüklü kâmil bir duygu vardı. Bulam meskenin yarısı Ap Aziz ve ailesine aitti. Şimdiki hesapla mülkü trilyonlarca para eder. Ap Aziz kardeşine dönüp; ‘Dünyalık senin ahiret benimdir.’ diyerek tüm mal varlığından vazgeçti. İpekli(Elifli), Kömür, Hinot ve diğer tüm çevre köylerini gezdi. Kırk ham sofi peydahlandı dediler biz evliya, veli ve keramet ehliyiz. Ap Aziz dedi dil ile olmaz ispat gerektir. Bir gün bizim köyden biri Ap Aziz’in bulunduğu köye gitmiş. Bakmış ki köyde ham sofiler Ap Aziz’e baskı yapıyorlar. Ap Aziz’i ikna edip at’a bindirerek bizim köye*

getirdi. Yaklaşık 20 yıl bu köyde yaşadı. Ap Aziz batın dünyasının insanı ve doludur. Onun veliliğine inananlar para ile karşılıklarına çıktıkları zaman Ap Aziz onlara; 'Hadi hadi kaldırın şu putlarınızı illaki bir hediye sunacaksınız bir omuz niyazı yeterlidir.' derdi. Ap Aziz tüm âlemin Allah'a ait olduğunu insanların esas görevi ise bu rızıklara şükredip adaletli bir taksimatla bir sonraki kuşaklara aktarmak olduğunu vurgulardı. Ap Aziz yanında geçtiği ağaca bile selam verip hürmet gösteriyordu. Tüm canlı ve cansız nesnelere şefkatle yaklaşıyordu. Köy ahalisinden herhangi biri ölüme yaklaştığı ve çok şiddetli hastalandığı zaman Ap Aziz'in üflediği bir tas suyu içen ayaklanıp evine gidiyordu. Onun girdiği evin kokusu bile değişiyor ve bereketle doluyordu. Onun muhabbet cemlerine katıldığımız zaman güzel nasihatlerde bulunurdu. Bu nasihatlerden bazılar, 'Komşu hakkı çok büyük bir haktır. Komşunuzun haklarını ve emeğini gasp etmeyiniz. Arkadaşlık ve dostluk yolu çetin bir yoldur. Biri ile dost olunca onun kalbini kendinize küstürmeyin. Bu vebalin altından kimse kalkamaz. Bastığınız toprağa bile hürmet edin. Hak bizi topraktan halk etti. Toprağa saygı ata 'ya saygıdır. Gündüz uykusu köpek uykusudur. Her daim çalışın ve kazandıklarınız rızıklara karşılık şükür kurbanı adayın. Eve ya da kapıya gelen tanrı misafirini güler yüzle bir nimet olarak karşılayın, çünkü Hızır birçok şekilde görünür. Tanrı misafirine hürmet Ali 'ye hürmettir. Çünkü Ali Hızır ile beraberdir. Ali 'ye yoldaş olmak isterseniz kapıya geleni boş çevirmeyin.' gibi daha birçok nasihati mevcuttur. " (H.Ç. Yaş:75,Okur-yazar değil, Yedioluk).

H.Ç. adlı görüşmecimiz bu ifadelerden sonra kendisine yönelttiğimiz konu minvalinde Ap Aziz'e dair hikmet, keramet ve onun veliliği ile ilgili şu ifadeler bulunmuştur:

"Uzak köylerden bir ağa yatalak ve haşa hacetini yapmaya gidemediği kadar hastadır. Kâhyasına; 'Üç gecedir rüya görürüm. Şeyhmir köyünde Ap Aziz denilen keramet ehli bir veliyi görüyorum. Beni oraya götürün şu derdime bir deva olsun.' der. Kâhyası; 'Ağam Ap Aziz'den ne medet umarsın. Kavi(Kowi) bile değil Reşi aşiretinden sıradan bir insandır.' der. Ağa kâhyasına; 'Sen beni huzuruna götür. Üç gecedir rüyalarımda beni iyileştirdiğini görüyorum.' der. Tabi o zamanlar bu yollar ve arabalar yoktu. Katur, At ve Eşek ile keçi yolu gibi patikalarda ancak yol alınabiliyordu. Ağa'nın marabası ve çalışanları bir kızak hazırlar ve Ağa'ya kızığın üzerine iple bağlayıp yola koyulur. Ağa ve çalışanları Ap Aziz'in huzuruna çıkar. Ağa'nın çalışanları Ap Aziz'in keramet ehli olduğuna inanmamaktadırlar. Ap Aziz ev sahiplerine; 'Bu inanmazların yemeği ve çayı verilsin. Yemek, çay ve misafirlikten sonra bu canı burada bırakıp köylerine dönsünler. Ağaları dört gün içinde kendi ayaklarıyla evine dönecektir.' der. Ap Aziz ağa 'ya; 'O öyle bir gerçektir ki gönlünü hakikat nuru ile aydınlatmış, seni bu halinle yollara düşürmüş. Aşk olsun ki derdi veren devayı da verir. Bismillah diyerek al bu lokmayı Hızır'ın aşkı ile yeyiver. Yarın o pak gönlün gibi bir kalıp sabun bırak ve kalk yürü köyüne var.' Dedikten sonra ikinci gün Ağa'nın bacaklarına can girer, Ap Aziz'e olan niyazını yaparak kızak ile geldiği yolda sapasağlam köyüne döner." (H.Ç. Yaş:75,Okur-yazar değil, Yedioluk).



Ap Aziz'e dair bir diğerk ikinci anlatıyı söz konusu görüşmeci şu ifadelerle aktarmaktadır:

*“Altmış yıl önce bizim İbrahim Değirmenci adında bir öğretmen vardı. Şimdi sınıfta öğrenciler Ap Azizden bahsederken öğretmen; ‘Ya bu Ap Aziz nedir ki siz böyle çok el üstünde tutuyorsunuz. O da senin benim gibi bir insandır.’ der. O gece öğretmeni şiddetli ağrı tutar. Ap Aziz öğretmeni ziyaret eder. Öğretmene dönerek; ‘Değirmencim sağ elini uzat bana.’ dediği anda değirmenci ile uçarlar. Değirmenciye Adana'ya götür ve annesi ile babasını görür. Sonra bu yolculuğa ispat mahiyetinde öğretmeni bir denizin ortasında ayaklarını suya değdirir. Bu batini yolculuktan sonra Değirmenci öğretmen; Ap Azize niyaz eder; ‘Eyvallah Ap Aziz senin veliliğine şahadet ederim’ diyerek af diler. Onların sırrına ermek mümkün değil. Şimdi ülkede genelkurmay başkanının tüm ordunun başı olduğu gibi Ap Aziz'de tüm evliyaların başı olarak görür ve inanırız. Şimdi biz tabi bunları her yerde söyleyemeyiz. Hak ve hakikate dair batini meseleleri zahir ile izah etmek güçtür. Umumi alanda söyleyeceğin batini bir gerçek yanlış anlaşılma olasılığı yüksektir. Kurban olduğum Hallac Mansur da işte umumi ortamda söylediği bir gerçeğin yanlış anlaşılmasına kurban gitmiştir. Biz de bu tür inançlarımızı bizden olmayan ile paylaşmayız yani sır olarak saklarız.” (H.Ç. Yaş:72,Okur-yazar değil, Yedioluk).*

Söz konusu görüşmecimiz son olarak Ap Aziz'e dair bir diğerk üçüncü memoratı şu ifadelerle aktarmıştır:

*“Hızır Ali'nin elçisidir. Ali'nin izni olmadan bir girişimde bulunmaz. Hızır'ın bazen görevi ruh götürüp ve ruh getirmektir. O her daim hak ile beraberdir. Ap Aziz vefat edeceği zaman da kendini ispat etmiştir. Bir sabah öğlene doğru Ap Aziz ruh devesini hakka sürdü. Tabi vefat haberi yayılınca akrabaları cenazeyi Kurudere(Bulam)'a götürmek istediler. Ap Aziz'in yerleştiği köyde bulunan dostları da kendi köyüne defnetmek istediler. Bu sırada büyük abisi bu teklife sert bir şekilde itiraz etti. Köylüler Ap Aziz'in hayattayken sürekli inzivaya çekildiği köyün karşısındaki tepede yer alan ağacın altında toprağa verilmesini talep etti. Ap Aziz'in diğerk bir kardeşi de köylünün bu talebine olumlu yaklaşınca itiraz eden kardeşe karşı bir baskı arttı. Büyük kardeşi sinirli bir şekilde, ‘Ey Ap Aziz bir hüner göstermezsen seni de kendimi de bu tabutla yakar yine bunlara teslim etmem.’ dedi. Bu sırada kible tarafından öyle bir dalga geldi ki hepimiz baş aşağı yere düştük. O gün cenazeye katılan tüm dostları ve köylüler bu duruma şahittir. Büyük kardeşi bu olaydan sonra ısrarından vazgeçti. Tabuta sarılarak af diledikten sonra oradaki tüm Ap Aziz dostlarına yemek verir.”(H.Ç. Yaş:72,Okur-yazar değil, Yedioluk).*

Yukarıdaki ifadeler ışığında Ap Aziz anlatılarını aktaran görüşmecinin kullandığı üslup, duygu ve inanç dolu oluşu ile birlikte girdiği coşku durumu modernleşmenin tamamıyla hissedilmediği söz konusu dağlık Alevi kırsalında geleneksel açıdan bir kültür, inanç ve saf bir özgünlüğün devam ettiğinin göstergesidir. Modernite'yi yaşayan toplumlar için Partenie(2009) ‘Plato's Myths’ adlı çalışmasında özellikle gerçeklik ve mit arasında var olan

ikilemi şu şekilde açıklamaktadır. Zira her ne kadar modernite sonrası toplumlar ‘mit’ terimine masal, gerçek olmayan hikâye, efsane ve batıl inanç gibi anlamlar yüklemiş olsa da yazılı kaynakların henüz ortaya koymadığı arkaik toplumlar için söz konusu anlatılar ‘hakikatin nihai kökeninin’ anlatıları olarak kabul görmüştür. Bu açıdan geleneksel arkaik toplumlar için süre gelen anlatılar gerçeğe dayanan hikâyeler olarak görülmekte ve inanılmaktadır(Partenie, 2009:1). İşte Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kuzey dağlık Alevi kırsalında yapılan saha çalışmaları sürecinde aktarılan anlatılar, anlatıcı için bir değer, inanç ve yaşama tutunma unsur olarak onun hâletiruhiyesinde varlığının korumaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

### **5.3. Ovalık Alevi Kırsalında Değişim ve Değer Yargılarına Yönelik Parametreler**

Günümüzde teknoloji, medya, iletişim, ulaşım ve diğer bütün teknik ve sosyal alanlarda meydana gelen gelişmeler, daha önce kapalı cemaat yaşamı sürdüren ve ötekisiyle sınırlı bir iletişime giren tüm toplumları zamanla kamusal alana çekerek zorunlu sosyal, ticari ve kültürel bir temas içine sokmuştur.

Bu açıdan modern dönemin en çok ilgilendiği ve üzerine birçok tartışma gerçekleştirdiği “kamusal alan” kavramı insanlığın yaşadığı değişim ve dönüşümle yakından ilişkilidir. Çünkü modernizmle beraber her alanda meydana gelen değişimler ve modern döneme kadar kullanılan ve geçerli olan kamusal-özel “alan” anlayışı bütünüyle değişmiştir(Özdemir, 2015: 38). Modernliğin kullandığı kamusal alanın ana niteliklerine baktığımız zaman karşımıza bireyselleşme, akılcılık, ulus-devlet, laiklik ve yurttaşlık gibi beş temel argümanla karşılaşılmaktadır. Bu temel karakteristiklerin bir toplum üzerinde yapacağı değişim kaçınılmazdır. Zira söz konusu argümanların beslendiği temel dayanak aydınlanma çağı temel düşüncesi olunca toplumlar hızlı bir evrimleşmeye doğru sürüklenmişlerdir.

Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu temel argümana göre; insan, akıl ve bilim sayesinde geçmişten bugüne esiri olduğu saçma, yanlış, akıldışı gelenek ve inanışların, hurafelerin etkisinden kurtulacak, kendisine ve evrene akıl ve bilimle yaklaşarak, doğanın mahkûmiyetinden kurtulup kendi hayatını yeniden düzenleme düşüncesi üzerinden bir öngörüye sahip olmuştur(Karadağ, 2006: 48). Bu öngörüye ilave olarak şahsiyet merkezli açıdan Tönnies’in “biz” ve “ben” üzerinden bireyselleşme argümanı üzerinden geleneksel kadereci toplum ile seçici modern toplum hakkında getirdiği analiz; bir bakıma bu çalışmanın, ana temasını vurgular niteliktedir.

Tönnies; geleneksel toplumlarda merkezileşme gibi bir eğilim olmadığını, ailenin ve birincil grup ilişki tipinin hâkim olduğu ve “biz” duygusunun sahip bir anlayışı taşıyan bireylere

sahip olduğunu ifade eder. Öte yandan modern toplumlarda başat aktör olarak “ben”i oluşturmaya çalışan ve bağımsız davranışlarıyla dikkat çeken otonom bir özgür bireyi tasvir eder. Yani modern toplumda birey geleneksel toplumlardaki gibi edilgen almayıp aksine etken ve dinamik bir portre çizdiğini ifade eder. Geleneksel topluluk anlayışına sahip bir zihniyetin merkezinden “kaderci” bir anlayış var iken modern toplumda “tercih” faktörün ön plana çıktığından bahseder(Ünal, 2012: 224). İşte tüm bu ifadeler neticesinde tarih boyunca merkez-çevre ikilemi üzerinden kamusal alandan uzak olan Aleviler modernleşme ile birlikte kamusal alana çıkmaya başladılar. Özellikle 1950 yılından sonraki kırdan kente kitlesel göçler Alevilerin kamusal alanda daha çok görünmeleriyle neticelenmiştir. Günümüze kadarki süreçte Alevi toplumu şehir ortamında belirli örgütlenmelere gitmekle beraber sendikal veya sivil inisiyatifli oluşumlar kurarak yurttaş bilincin gerektirdiği temel eşitlik, hürriyet, hak ve taleplerini bu tarz platformlarda dile getirmeye başlamıştır. Dolayısıyla siyaset, modernleşme ve kent ortamın barındırdığı değişim rüzgârına kapılan aleviler, bu sürecin esasında nihai hedef olduğunu dile getirmeleriyle beraber zamanla modernleşmenin sahip olduğu değerleri sahiplenmeye başladılar. Bilim, rasyonel düşümsellik ve mantık temelli kanıt üzerinden dini ve sosyal olarak yeniden yapılanmaya giden aleviler modernleşmenin getirdiği tüm gelişmeleri yakından takip ederek bu gelişmelere ayak uydurmaya çalıştılar. Kent ortamında ciddi bir ölçüde politikleşen ve siyasetin ana noktalarına entegre olan Alevilerin girmiş oldukları bu değişim rüzgârı şüphesiz kent sınırları içinde kalması beklenemezdi. İşte çalışmanın temel hareket noktası oluşturan klasik köy veya kırsal tanımından öte bugünkü ovalık Alevi kırsalın sahip olduğu gelişmeler ve iyileştirmeler neticesinden modern anlayışı bir zorlama ve itekleme olmadan onun değerlerine ulaşmayı nihai bir gaye olarak görmeye başladılar. Sadece bu gayeye ulaşmak için gereken gelişmişlik, hesaplanabilirlik ve ulaşılabilirlik sorunu vardı. Sonunda bu değerlere ulaşmanın fırsatını teknoloji, ulaşım, altyapı, sağlık, ekonomi ve eğitim alanındaki modern gelişmelerle edinen aleviler; kültürel, sosyal, dini, gelenek, örf-adet ve yaşam tarzlarında köklü bir değişmeye doğru yol almaya başladılar. İşte buradaki temel amaç geleneksel değerler üzerinden gelişen Alevi toplumların günümüzde sosyal ve kültürel değişimleri Alevi inanç sisteminin getirdiği pratiklerin sosyal alanda görünürlüğün ne düzeyde olduğunu tespitine yöneliktir. Bu anlamda örneklem olarak seçilen Adıyaman’ın Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında değişimin temel parametrelerin tespiti ve bu tespitlerin belirli tematik alt başlıklarla yorumlanarak sunma gayesinde olmuştur. Hedef köyler olarak seçilen Adıyaman Merkez ilçesine bağlı Kızılcahöyük, Karakoç, Yarmakaya

ve Börgenek gibi Alevi köyler üzerinden bölgenin maruz kaldığı değişimin eksenini, değer yargılarının varlığı üzerinden sahada derlenen verilerle açıklanmaya çalışılmıştır.

#### **5.4. Güney Ovalık Alevi Kırsalında Mevcut Değişim Eksenini**

Dünya çapında esen modernleşme rüzgârlarında, değişen ve yeni formlar oluşturan birçok geleneksel toplumda olduğu gibi Türk modernleşme hareketi içinde de Alevi toplumun kendi kültürel ve sosyal hayatında bazı değişimler olmuştur. Bu konu açısından Necdet Subaşı'nın "Alevilik, Aleviler ve Modernleşme" adlı çalışmasında yer alan ifadeler çarpıcıdır. Subaşı(2002); genel olarak Alevi toplumun Türk modernleşmesi içinde uğradığı kültürel ve sosyal değişim ile birlikte dönüşen kültürel ve dinsel organizasyon, cemaatin söylemlerinde kendi içinde yeni bir politik hal aldığını ifade eder. Bu yeni biçim ile birlikte modernleşme dalgası içinde kaybolan geleneksel Alevilik sonrası oluşan yeni yapı, modern ve politik görünürlükte, geleneksel çerçevenin sönmekte olduğunu ifade eder(Subaşı, 2002). Subaşı'nın bu ifadeleri elbette ki daha çok kent veya anakent yaşamı içinde var olan Alevi toplumun örgütlenmesi üzerinden içine girdiği yeni biçimlerin ekseninde sunulur. Fakat sözde politik unsurların yer almadığı, birincil ilişkilerin hâkim olduğu ve mistik bir atmosfere sahip olan kırsal alanlarda mevcut geleneksel Aleviliğin varlığı ve istikameti günümüzde değişim rüzgârları karşısında nasıl bir konumdadır, sorusu üzerine yoğunlaştığımız zaman, alışılmışın dışında bir tablo ile karşılaşmak mümkündür. İşte klasik anlayışın dışında yer alan Adıyaman Merkez ilçesine bağlı güney ovalık Alevi köylerinde modernleşme ile birlikte sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda değişimin izlerine rastlamak mümkündür. Bu değişimin izlerini Alevi Bektaşî inanç sisteminin sahip olduğu değerlerin bölgedeki mevcudiyeti, işleyişi, eksikliği, terk edilişi ve unutulmuşu üzerinden okumak mümkündür. Bu okumayı bölgede Cem icrası, Musahiplik Kurumunun varlığı, işleyişi ve farkındalığı, Aşure geleneği, Hızır lokması ve paylaşımı, düğün geleneği, geleneksel olarak Alevi dedesine verilen hakullah payına getirilen yorumlar, köylerde iletişim-internet ve ulaşımı dair son durum, isim verme geleneğinin dönüşümü, yörede yer alan kutsal mekânlara olan yeni ve değişen bakış ile birlikte ikame olan rasyonel ve seküler eğilim ve doğa olaylarına yüklenen anlamların kutsal ile mistik yorumdan uzaklaşması gibi birçok konu üzerinden elde edilen veriler görüşmecilerin birinci ağızdan aktarılarak yorumlanmıştır.

##### **5.4.1. Ovalık Kırsalda Cem Erkânı**

Adıyaman merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında araştırma alanımızda yer alan köylerde yarı yapılandırılmış sorularla yapılan derinlemesine görüşmeler, bölgede cem

erkânın mevcudiyetine dair son durumu özetler niteliktedir. Cem'in icra edilişine dair 72 yaşındaki M.U.(07.05.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köyde son 10 yıldır cem düzenlenmiyor. Dede 4-5 yıl önceye kadar cem düzenlemese de kısa gezintiler yapar taliplerine uğrardı. Fakat talep olmayınca Dede de artık uğramaz oldu. Tabi şehirde derneklerin kısmen yaptığı yıllık cemler var. İsteyen katılabiliyor. Zaten köyümüzde bütün gençler okuduğu için sürekli köy dışında oluyorlar. Sadece tatil zamanlarında geliyorlar. Bizim bu taraflarda cem yapan pek köy bulmazsın. Kimse artık öyle eskisi kadar bu tür işlere ilgi göstermiyor. Zaten köy de cem evi yok. Cem evi yerine köy odası inşa ettiler. Köy odasında gençler arasında buluşma, eğlence ve muhabbet yeri olarak görev görüyor.”(M.U. Yaş:72, Okur-yazar, Karakoç).*

Yörede Cem erkânına dair 37 yaşında olan A.Ç.(09.05.2018) adlı ikinci görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köy 'de dede var fakat cem falan yapılmaz. Şehir merkezine çok yakınız ve Karapınar cem evi var. Orada cem yapıldığı zaman köyden gidenler var fakat son 10 yıldır köy 'de cem yapılmıyor. Dede'nin evi, köyün dışında olan ve “Kırmızı Tepe” dediğimiz kutsal bir tepenin üzerindedir. Dededen önce de bu tepe kutsaldı. “Sofi” dediğimiz kasketli, bıyıklı ve şalvarlı yaşlılar var iken muhabbet cemleri yapılırdı. Fakat onların vefatı ile sayıları azalınca artık bu tür muhabbetler de pek kalmadı. Nadiren de olsa köyümüzde bulunan ziyaretlere kurban adayan aileler geldiği zaman birliktelik oluşur. İşte o zaman deyiş bilen, bağlama kullanabilen biri varsa bir iki deyiş seslendirir, fakat o da çok kısa sürer. Bizim köyün bu tür dini ve inançsal uygulamalara karşı ilgisi azaldı. Herkes iş, güç ve geçim derdinde olup yoğun şekilde çalışıyor. Gençler okul, üniversite ve iş derken bir araya gelmeleri bile zorlaşıyor. Cem isteyen ya da arzu eden olursa dediğim gibi şehir merkezinde olan cem evine gider katılırlar. Bu tür uygulamalar dağ tarafındaki köylerde nispeten geleneksel olarak hala devam ediyor. Bizim bu taraflarda ise çok bir şey kalmadı. Yani geleneği sürdüren ve bu işi iyi bilen pek kimse kalmadı.”(A.Ç. Yaş:37, Üniversite Mezunu, Kızılcahöyük).*

Yörede cem erkânın mevcudiyetine dair son durumu aktaran 40 yaşındaki üçüncü bir görüşmecimiz olan Ş.F.(11.07.2018) adlı kaynakça kişinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Son 8 yıldır bizim köyde cem yapılmıyor. Çünkü bu işe öncülük edecek hevesli pek kimse çıkmıyor. Köyümüzde iki dede var ama yine de cem yapılmıyor. Çünkü talep yok. Ama 7-8 yıl önce her hafta olmasa da yılda bir görgü cemimiz oluyordu. Açıkçası bizim köylülerin çoğu genci, geçici süre ile il dışında oldukları için yaşlılar da bu tür bir işe girişmiyorlar. Yani eğitim, iş, hayat imkânları ya da işte birazda o eski inancın zayıflaması ile kültürel olarak bu konuda biraz gelenekleri ötediğimiz söyleyebilirim. Ama ocağımız, dedemiz ya da inancımıza farklı noktalarda sürekli dile getiriyoruz. Esasında pratikte bazı uygulamalarımız var fakat cem hususunda köy 'de*

*herhangi bir faaliyet yürüttüğümüzü söyleyemem. Zaten şehir merkezinde standart olarak her Perşembe talep olursa oradaki canlar toplanıyorlar. Ve bizim köyden gitmek isteyen olursa kendi imkânları çerçevesinde gidip katılabiliyor. Yani biraz da bu tür adımlar gönül işi olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu gibi inançsal uygulamaların yapılması hususunda bir zorlama söz konusu olmayacağını düşünüyorum. Onun için gönlü isteyen ve gerçekten orada bir manevi ruh almak isteyenler için her zaman bir uygun ortam vardır. Tabi konu bizim köy olunca bildiğin ve gördüğün üzere hemen hemen belde düzeyinde, diğer köylere nazaran gelişmiş bir yer. Sağlık ocağımız, tamirhane, market ve lise düzeyine kadar okulumuz var. Böyle kalabalık olunca daha kültürel ve gizli olması gereken Cem'in erkânın bu tür bir ortamda varlığını sürdürebilmesinin biraz imkânsız olduğunu düşünüyorum. Mesela hala dağ köylerine indiğiniz zaman cem ibadetinin tüm saflığıyla devam ettiğini görebilirsiniz. Çünkü oralar biraz daha kültürel ve içine kapanık köylerdir. Fakat buralar artık şehirden pek de farklı olduğunu söyleyemem.”(Ş.F. Yaş:40, Lise, Börgenek).*

Söz konusu yörede Cem erkânın mevcudiyeti ve işleyişi hakkında son durumu bizlere aktaran bir diğer görüşmecimiz 48 yaşında olan M.M.(28.11.2018) adlı kaynakça kişinin ifadeleri ise şu şekilde olmuştur:

*“Türbesi köye yakın olan ve hayatta iken sevdiğimiz ve saydığımız bir Yusuf Amcamız vardı. Yusuf Amca; inancı, ahlaki ve dürüstlüğü ile herkesin takdir ettiği ve hürmet ettiği biriydi. Kendileri vefat ettikten sonra biz de bu hürmete karşılık Yusuf Amcanın mezarını türbeye çevirdik. Zamanla söz konusu türbe sembolik bir mekân haline geldi. Dolayısıyla genelde cemlerimizi hem türbe olan hem de bu anlamda ibadet için uygun olan bu yerde gerçekleştirirdik. Fakat son 5-6 yıldır köyümüzde cem gerçekleşmiyor. Sadece civar köylerden Yusuf Amcanın türbesine kurban adandığı zaman bir ara gelinir ancak o zaman muhabbet cemi yapılır. Tabi bu zaman dilimi içinde muhtar ve köy ile işbirliği içinde “köy odası” yapıldı. Yalnız köy odasında inançsal olarak herhangi bir uygulama yoktur. Şehir merkezine olan yakınlığımız 4 km'dir. Hatta şehir içi araba seferleri bizim köye kadar gelebiliyor. Şehirde cem evi mevcut olduğu için köyümüzde isteyen gidip katılabiliyor. Yalnız oradaki cem evi taziye evi görevi de görmektedir.”(M.M. Yaş:48, Lise, Yarmakaya).*

Yukarıdaki ifadelerde Alevi Bektaşî inanç sistemin en önemli unsurlarında biri olan Cem erkânın ovalık Alevi kırsalında mevcudiyeti ve işleyişinde yaşanan deformasyon ve yok oluşunun temellerini açıklamak ancak modernleşme ve modernlik kavramların sahip olduğu parametrelerle olur. Zira modernlik ve modernleşmenin kendi merkezine aldığı “değişim olgusunun ekseninde yer alan insan merkezilik, sekülerizm, demokrasi, dinin yerine akıl ve bilim, eski ve geçmişte kalandan üstün olduğuna inanılan yaşam ve bilinç tarzı”(Seyyar, 2007) gibi yeni bakış açıları söz konusu durumun anlaşılmasında pusula görevi görür. Söz

konusu ifadelerde, cem erkânın akamete uğramasına dair daha çok son 10 yılı kapsayan bir zaman diliminin vurgulanması bizi doğal olarak 21.yy modernleşmesinin günümüze kadar getirdiği ulaşım, teknoloji, endüstri ve kentleşme gibi alanlarda meydana gelen gelişmelerin yöre halkı üzerinde oluşturduğu rasyonel ve seküler bilinci sorgulayama götürmektedir. Zira günümüzde köylülerin sahip olduğu yüksek düzeyli eğitim, sağlık, iletişim ve refah onları geleneksel açıdan inançsal bazı ritüelleri terk etmeye götürmüştür. Refahın aksine nispeten sosyal ve ekonomik şartların kötü olması da geleneksel bir kopuşu meydana getirmiştir. Çünkü ekonomik darboğaz ve işsizlik, kırsal alanda zorunlu ve geçici bir işçi göçün önünü açmıştır. Tabii şehir ortamına sürüklenen kırsal insanların, modernleşmenin tüm yanlarıyla hissedildiği bu kamusal alana adapte olmaya çalışmasıyla edindiği yeni deneyim, yaşadığı yöreye taşınması, cem erkânı gibi bazı geleneksel ritüellerin deformasyonun sürecini hızlandırmıştır. Özellikle söz konusu köylerin şehir merkezi ile olan bağı, yakınlığı, ulaşımın kolay olması şehir kültüründe yer alan ikincil yani menfaat temelli ilişkilerin zamanla kırsala taşınması da birincil ilişkiler üzerine kurulu geleneksel bir yapı olan cem erkânın deformasyonuna katkı sunduğu söylenebilir. Şehirde mevcut olan imkânların belirli düzeyde ovalık Alevi kırsalına ulaşmasında coğrafya faktörünü de göz ardı etmemek gerekir. Coğrafi elverişliliğin sağladığı kolay ulaşım ve artan refah ile her hanenin sahip olduğu taşıt ve iskân imkânı gibi birçok sebep; mistik, gizli ve inançsal bir yapıya sahip olan cem erkânın asli fonksiyonundan uzaklaşmasını değişimin seküler ve rasyonel bir minvalde ilerlediğini ifade edebiliriz.

#### **5.4.2. Ovalık Kırsalda Musahiplik Kurumunun Varlığı**

Değişim izlerin görüldüğü diğer bir alan ise şüphesiz musahiplik kurumunun asli fonksiyonundan uzaklaşarak sönükleşmesi veya tamamen yok olmasıdır. Alevi inanç sistemini oluşturan unsurlar arasında temel kurum diyebileceğimiz musahiplik geleneğinin kendi muhtevası içinde oluşturduğu sosyal ilişki biçimi tamamen birincil, samimi ve inançsal bir yapı sunmaktadır. Alevi kırsalında bu geleneksel yapı üzerinde oluşabilecek bozulmalar Alevi toplumunun sosyal hayatında kuracağı sosyal ilişkinin biçimini de etkiler. Zira musahip geleneği özünde bir dayanışma, kardeşlik ve çıkarsız bir sosyal yardımlaşma örneği sunar. Zaten özünden ahiret kardeşi olarak da adlandırılan söz konusu kurum yüzyıllarca Alevi toplumunun geleneksel dini örgütlenmenin bel kemiğini oluşturmuştur. Bu ifadenin belki de en açıklayıcı sözü, birçok Alevi halk deyişlerinde geçen “Musahipsiz lokma yeme, Ali’ye selman olasin.” şeklindeki kadim sözdür. Peki, Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında musahiplik geleneğinin günümüzdeki mevcudiyeti

hakkında son durum nasıldır? Söz konusu geleneğin son durumu hakkında görüşmecilerin beyanları aşağıda verilmiştir.

Musahiplik geleneği hakkında 72 yaşında olan M.U.(07.05.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Musahiplik güzel bir olaydır. Dara düştüğün zaman musahibin sana bir el atar müşkülünde sana yardımcı olur. Fakat bizim köyde yılın büyük bir bölümünde iş için il dışında oldukları için kimse kimseyi göremiyor ki. Ben oğlumu ve torunlarımı zor görüyorum nasıl musahip musahibini görebilsin. 15-20 yılına kadar kısmen bu gibi ilişkiler vardı. Kirvelik adı altında musahipler kirve de olurdu. Birbirlerine gider gelirlerdi. Ama şimdi başta da dediğim gibi bırakın musahibi çocuklarımı bile artık zor görüyorum.”(M.U. Yaş:72,Okur-yazar, Karakoç).*

Söz konusu gelenek hakkında 37 yaşında olan A.Ç.(09.05.2018) adlı ikinci görüşmecimizin beyanı şu şekildedir:

*“Musahiplik nedir pek anlayamadım. Düğünlerimizde damada musahip olarak biri seçilir. Ondan bahsediyorsanız sembolik olarak devam ediyor. Damadın musahibi düğünde ona her türlü yardımcı olmak ister. Fakat musahiplik de sembolik hale geldi. Bir düğünde adet yerini bulsun ya da “el âlem ne der?” kaygısı ile geçici olarak damadın sevdiği ve tanıdığı bir arkadaşı ile musahip olur. Bahsettiğiniz musahiplik sanki biraz kirveliğe benziyor. Biz de kirvelik asla değişmez. Sen kirveni seçersin ve senden sonra çocuklarında seçtiğin kirvenin çocukları ile devam eder. Kirvelik hala devam ediyor. Yani gerekli bir şey kirve olmadan düğün yapamazsın. Ama tam olarak bahsettiğin kavramı tam anlayamadım.”(A.Ç. Yaş:37,Üniversite, Kızılcahöyük).*

Söz konusu geleneğin son durumu hakkında 40 yaşında olan Ş.F.(11.07.2018) adlı üçüncü görüşmecimizin ifadeleri şu doğrultuda olmuştur:

*“Musahiplik özünde çok güzel bir gayeye hizmet eder. Netice de yol kardeşi ya da ahiret kardeşi gibi arkanda sırtını dayayabileceğin bir güven desteği olması insanın üzerinde her zaman olumlu bir etki bırakır. Ama musahipliğin devamlılığı hususunda şartlarına baktığımız zaman günümüzün mevcut şartları içinde varlığını koruması pek mümkün görünmüyor. Çünkü musahip olmuş iki kardeş aynı köyde ya da mekânda oturmak zorundadırlar. Eğer ikrar vermiş bu iki kardeş aile; iş, güç ve geçim problemleri yüzünden ya da başka sosyal sebeplerden birbirinden uzak düşer ve düzenli cem erkânına katılmazlarsa aralarındaki bağın zayıflaması kaçınılmaz olur. Bizim köy açısından baktığımız zaman başta da ifade ettiğim gibi Cem'in uygulanmaması ve çeşitli sebeplerden kaynaklı dostlarımızın il dışında bulunması maalesef bu dediğiniz geleneğin varlığı hususunda çok olumlu şeyler söyleyemeyeceğim. Çünkü ekonomik sebepler seni İstanbul gibi büyük şehirlere göçe zorluyor. Önceden en azından tarlalarda gündelik olarak çalışır para kazanırdık. Fakat şimdi tarım açısından her mahsulü toplayacak makinalar çıkmış. Dolayısıyla para kazanmak için köyde durmak pek mantıklı gelmiyor. Bugün size iki musahip*



*örneği göstersem ikisi de birbirinden fakirdir. Bu durumda birbirlerine nasıl destek çıkacaklar. Çünkü içinde bulunduğumuz zaman çok farklı, ayak uydurmakta zorlanıyoruz. Bir traktör alıyorsun bir bakmışsın komşun daha donanımlı ve bambaşka özelliği olan yeni bir traktör almış. Önceden mercimek ya da nohut biçecek makine kimsenin aklına gelmezdi. Bu makine çıktığında biz makinanın arkasında bırakılan nohut fidelerini toparlıyorduk. Fakat şimdi bu işin doğrudan biçerdöveri çıktı. Diğer bir örnek ise para kazanmak için köyde çok tütün yapan ailelere yardım ederdik. Fakat tütün saplama makinası da çıktı. Bu gelişmeler doğal olarak bizi ekonomik sektörün dışına itti. Bunun sonucunda her evde bir genç il dışına çıkmak zorunda kaldı. Üniversiteli gençlerimiz kışın okul okuyor, yazın ise köye gelip bir hafta hasretlik giderdikten sonra il dışında okul harçlığını yapmak için çalışmaya gidiyor. Bu şartlarda ifade etmiş olduğunuz musahiplik geleneğinin devam etmesi imkânsızdır.”(Ş.F. Yaş:40, Lise, Börgenek).*

Musahiplik sorusuna 48 yaşında olan M.M.(28.11.2018) adlı görüşmecimizin yöreye dair ifadeleri şu şekildedir:

*“Musahiplik kastınız ne demek anlayamadım. İfade ettiğiniz gibi eğer bir kardeşlik üzerine kurulu bir sistem ise özünde güzel bir amacı niteliyor. Buna benzer kirvelik ya da evlenecek kişi için “sağdıç” adı verilen benzer uygulamalarımız vardır. Fakat bu “sağdıç” ve “kirvelik” adetlerimiz şuanda sadece sembolik düzeydedir. “Sağdıçlık” geleneğinin mevcudu açısından bildiğim kadarıyla son 6-7 yıldır yoktur. Bu tür adetlerimizi yeni evlenecek gençler yerine getirmiyor. Yeni evlenecek gençlerin hepsi üniversite mezunu yani belli bir eğitim almış gençlerdir. Bu tür eski uygulamaların yerine daha şehir ortamına uygun ve modern mekânlarda düğün yapıyorlar. Musahiplik yani kardeşlik dediğin uygulama önceden varmış fakat şimdi ben bu tür bir şeyle daha karşılaşmadım. Babam bağlı olduğumuz Ağuçan Ocağı için her ne kadar bağlantımız pek kalmamış olsa da netice de onlar bizim mürşidimizdir derdi. Ocağımız var, fakat ilişkimiz geçmişe göre zayıfladığını söyleyebilirim.”(M.M. Yaş:48,Lise, Yarmakaya).*

Alışılmış bir hayatın sunduğu gelenekler bir toplum için değişmesi kolay olmayan kültürel yapılarıdır. Fakat toplumun alıştığı sosyal hayatta meydana gelebilecek köklü değişimler söz konusu tarihsel alışkanlıkların dağılmasına ve sönükleşmesine yol açar. Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde yüzyıllarca varlığını devam ettiren musahiplik gibi bir inançsal kurumun yapısında meydana gelen değişmelerin kaynağına indiğimiz zaman karşımıza şüphesiz modern dünyanın sunduğu yeni düzen ve bu düzenle gelen yeni bakış açısı yatmaktadır. Dolayısıyla, gelenek ve değişim arasında kurulamayan makul denge modernleşmenin lehine doğru yol alırken bu süreçte kırsal alana sıkışmış geleneksel yapıları da biçimlendirmeye devam etmektedir. Değişim ve gelenek arasında kurulamayan makul dengenin sosyolojik etkisini Günay(1998), “İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve

*Fundamentalist Eğilimler*” adlı makalesinde öncelikle bu iki kavramı açıklamakla başlıyor. Ona göre; “gelenek” adı verilen sosyal hadise tipik bir sosyal gerçeklik olmakla birlikte sosyal hayatı belli bir denge tutmaya yönelik bir tutumdur. Öte yandan “değişme” adı verilen kavramı ise; toplumsal hayatın refahını artıracak toplumsal ilerlemeleri daha bir üst yapıda dengelemeyi amaçladığını ifade eder. Söz konusu iki kavramın dikotomik sorunun ise; toplumdaki geleneksel olan güçler ile ilerlemeci güçler, toplumun sosyal hayatını farklı bir seviyede dengede tutma gayesi güttüğü ifade ederken söz konusu süreç, toplum nezdinde önemli problemlere, ikilemlere ve hatta çatışmalara sebebiyet vereceğini ifade eder(Günay,1998). Bu anlamda görüşmecilerin ifadelerinde belirtmiş oldukları teknolojik rekabet ile meydana gelen istihdam yetersizliği ve onun oluşturduğu işsizlik faktörü, bir göç ile sonuçlandığını görebiliriz. Göç ile meydana gelen kültürel kopuş ve kamusal alandan kırsala taşınan yeni modern bakış, var olan geleneklerin söz konusu toplum nezdinde etkisini azalttığını görebiliriz. Özellikle kırsal alandan üniversiteye giden gençlerin yaz döneminde okul harçlığı için büyük şehirlere geçici işçi göçüne yönelmeleri, yeni jenerasyonun kamusal alandan bulunduğu kırsala getireceği yeni bakış açısı, gelenekten uzak ve rasyonel bir yapıya sahip olması kaçınılmazdır. Musahiplik geleneğin kendi sistemi içinde muhtaç olduğu birincil ilişkilerin, mevcut kırsalda yitirilmesi ile gelen değişim içinde var olabilmesinin mümkün olmadığını ya da geçici bir süreliğine sadece sembolik hale gelecek olması modernleşmenin sosyal bir realitesini oluşturmaktadır. Görüşmecilerin ifadelerinden ayrı olarak 2 yıl boyunca sahada elde edilen gözlemler neticesinde söz konusu alevi kırsalın mevcut değişimden yana olduklarını ve zamanın değişim rüzgârına ayak uydurma eğilimde oldukları görülmüştür. Musahiplik gibi bazı geleneksel kopuşlardan çok da rahatsız olmadıkları hatta değişim ve gelişmekten yana bir tavır sergiledikleri anlaşılmıştır. Bu anlamda muhafazakâr bir toplumun değişime karşı takındığı tutumun aksine Adıyaman ovalık Alevi kırsalın modern değişime bir itekleme olmadan kendi istenci ile uyma eğilimde olduğu anlaşılmıştır.

#### **5.4.3. Ovalık Kırsalda Aşure Geleneği**

Dinsel veya inançsal bir yapıda meydana gelecek bir kurumlaşma kendisiyle beraber gelenek adı verilen yapıyı da getirir. Gelenek ise belirli bir dönemden sonra toplumsal ihtiyaçlara cevap vermeyecek duruma gelerek statik, durağan ve mevcut değişimlerin gerisinde kalır. Nitekim Alevi inanç sistemin oluşturduğu dinsel kurumlar ve gelenekler, sosyal hayatın içinde bir standardizasyon ve statikleşme oluşturunca mevcut toplumsal bünye ve kültür, yaratıcılıktan uzaklaşarak sembolik bir hal alamaya başladı. Bu sembolik halin bir örneğini

Alevi Bektaşi inanç dünyası içinde yer alan aşure geleneğinde görmek mümkündür. Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında yapılan görüşmeler neticesinden ifade edilen verilerde günümüzde aşure geleneğinde geçmişe nazaran meydana gelen değişimleri görmek mümkündür.

Söz konusu Alevi kırsalından aşure geleneği hakkında yöneltilen sorularımıza 72 yaşında olan M.U.(07.05.2018) adlı görüşmecimizin ifadesi şu şekilde olmuştur:

*“Bizim köyde muharrem ayı bittikten sonra her ev bir miktar aşure yapar. Evine yakın birkaç komşuya dağıtır. Fakat önceden daha farklıydı. 15 yıl önce köy ahalisi köy meydanında toplanırdı. Her ev karınca kararınca elinden geldiği kadar toplu aşure yapımına destek çıkardı. Köy meydanına sofralar serilir ve herkese aşure ikram edilirdi. O günün akşamında da köyde kimin odası daha büyükse orada cem yapılırdı. Şimdi kısmen aşure yapılıyor. Fakat o eski ihtişamında değil. Gençler zaten öyle çok bir oruç da tutmuyor işin gerçek tarafı. Yani demem o ki senin sorduğun sorular gelenek açısından hep eskide kalmış şeyler. Sembolik olarak bir şeyler varsa köyde yaşlı insanlar yapıyor. Şimdiki nesil öyle bu gibi dini meselelerle çok ilgilenmiyorlar.”(M.U. Yaş:72, okur-yazar, Karakoç).*

Günümüzde Aşure geleneğinin son durumuna yönelik 37 yaşında olan A.Ç(09.05.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Aşureyi muharrem ayın sonunda yaparız. Her ev kendi evinde belirli miktarlarda yapar ve komşularına dağıtır. Bizim köyün gençleri açısından doğrusunu söylemek gerekirse sosyal medya paylaşımlarından muharrem ayın geldiğini görmezse bu ayın oruç ayı olduğunu bilmeyecektir. Bu bir öz eleştiridir. Neticede o kadar çok her şey değişiyor ki sadece köydeki birkaç yaşlı bu günün anlam ve önemini farkındadır. Gençlerin farklı hedefleri var. Gençler bu tür gelenekçi ve kültürel unsurlara pek ilgi göstermiyor ya da okumuyorlar. Adına köy diyoruz ama şehir yaşamından pek bir farkımız yok. Önceden şehre olan uzaklığımız 13 km iken şimdi bizim köye doğru şehir geliştikçe bu mesafe 5 km'ye indi. Şehir içi arabalar bir sonraki komşu köy olan Yarmakaya köyüne kadar geliyorlar. Durum böyle olunca da köye dair hayal ettiğin inançsal ve gelenekçi unsurları bulamıyorsun. Tabii tüm köyler böyle değil, dağ tarafındaki köylerde hala at, eşek, kerpiçten ev, inek, koyun ve dirgen, tırpan, saban, kağı arabalarını görebilirsin.”(A.Ç. Yaş:37, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Aşure geleneğinin söz konusu yörede varlığına dair 48 yaşında olan M.M.(28.11.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri ise şu şekildedir:

*“Aşureyi eskisi gibi köylü ile birlikte çok büyük bir iş birliği içinde yapmasak da naçizane her hane bir miktar hazırladıktan sonra komşulara dağıtır. Eskiden büyük kazanlar hazırlanır ve köylü işbirliği içinde paralar toplanır büyük bir kalabalıkla bu gelenek yerine getirilirdi. Hatta o akşamın gecesine kadar köyde betondan ambarı olan bir evin içi boşaltılır, temizlenir ve uzun uzun cemler, semahlar yapılırdı.*

*Mersiyeler, dualar, lokma dağıtımı ve kırgın gönüller birlerindir. Fakat şimdi Dede'nin köy ile olan bağlantısı zayıflayınca bu tür inançsal geleneklerimiz de daha dar bir çerçeveye sıkışmış oldu. Bu durumu normal karşılıyoruz zira talep olmazsa zorla Dede'yi getirip köyde cem yapamazsınız. Demek ki bu durumdan kimsenin bir rahatsızlığı yok gibi görünüyor.”(M.M. Yaş:48, Lise, Yarmakaya).*

Aşure geleneğinin deformasyonu üzerine 40 yaşındaki Ş.F.(11.07.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri geleneğin son durumunu göstermesi bakımından çarpıcıdır:

*“Aşure önceleri bizim için sadece muharrem ayı sonunda yapılır anlam kazanırdı. Aşure kerbela gibi acı bir olaydan sonra Ehlibeytten İmam Zeynel Abidin'in sağ kurtulmasına yönelik bir şükür lokmasıydı. Fakat şimdi aşure asli fonksiyonunda ve sembolünden uzaklaşarak sevilen ve yılın her döneminde yapılan lezzetli bir yemeğe dönüştü. Aşure bir yemek olarak tüketmek için güzel bir karışım ve tattır, fakat biz önceleri onu yerken aynı zamanda bir yanımızla kerbela acısını da hissederek ve yutkunarak yerdik. Şimdi bakıyorsun yılın herhangi bir zaman diliminde alelade bir lokantaya girip yemek siparişi verme durumuna düştüğünü görebilirsiniz. Dolayısıyla geçmişte aşure geleneğinin sahip olduğu ve esas vermek istediği özlü mesajın kaybettiğimizi ve bir zevk yemeğine çevirdiğimizi söylemek isterim. Tabi tercih meselesi burada Ali kıran baş kesen durumda değilim. Herkes kendi yaşam dairesi içinde özgürdür. Ben sadece senin sorduğun soruya yönelik söz konusu geleneğin geçmişe nazaran bugün nasıl bir duruma kavuştuğunu ifade etmek istedim. Aşure geleneği açısından dualanmadan servis edilemez. Dualama işlemi de dede tarafından gerçekleşir. Haliyle Dede'de artık köye uğramadığı ya da çağrılmadığı için bu geleneğimizde bazı kopuşların gerçekleştiğini itiraf etme isterim. Yani kısaca eskisi gibi kitlesel olarak bir dayanışma içinde toplu aşure etkinliklerimiz yok. Civar köylerde bu durum ne düzeyde bilmiyorum.”(Ş.F. Yaş:40, Lise, Börgenek).*

Gelenekselliği anlamadan modern olanı anlamak, yönünü tayin etmek veya belirlemek zordur. Bu açıdan geleneksel ve modernlik gibi bu iki asimetrik kavram, toplumsal olanı açıklarken aynı zamanda o toplum içinde varlığını sürdüren birey ve sahip olduğu zihniyeti göstermesi bakımından bir pusula görevi de görür. Buna bağlı olarak Alex Inkeles(1977), “The Modernization of Man” adlı çalışmasında birey odaklı bir vurgu yaparak esasında modernliğin birey olanda ortaya çıkabileceğini ve modern bireyin ise gelişmeye, yeniliğe açık olması ile birlikte geleneksel olan ile bağımlı zayıflatarak bugünün sahip olduğu yenilikler üzerinden geleceğe doğru yol alacağını ifade eder. Dahası Inkeles; modern ile yerleşen rasyonel zihniyet ile birlikte modern birey gelecek planlaması ve örgütlenmesine önem vermekle beraber kendi çevrenin egemenliğinden çıkarak çevreye egemen olmaya çalışacağını ifade eder. Yani modern bireyin bu yönelimi nihayetinde bilim, teknoloji ve rasyonel kararlara karşı büyük bir güven ve inanca sahip olabileceğini vurgular(Inkeles,

1977:154-157). Görüşmecilerin de ifadelerinde belirtildiği gibi ovalık Alevi kırsalın geleneksel yapılardan biri olan aşure geleneğinin, modern bireyde kazandığı anlamın, sade bir yemeğe dönüşümü ve dinsel büyüünden koparılıp yılın alelade bir gününde de ulaşılabilmesi, yörede geleneksel zihniyet üzerinde oluşturduğu modern dönüşümü tarif eder. Özellikle gençlerin bu tür geleneksel uygulamalara olan bakış açıları ve azalan ilgileri, onların zihinlerinde oluşan rasyonel aklın belirleyici olmasını ve dinsel olanın büyüünü kaybetmesinin de önünü açmıştır. Özellikle söz konusu yörede dinsel önderler olarak görülen ve inançsal bazı geleneklerin yerine getirilmesinde başat rol oynayan Alevi Dedelerin sahada görünürlüğü azalması, modern bireyin karar mekanizması ve yönelimini daha çok teknoloji, bilim ve rasyonel olana yöneltmiştir. Alex İnkeles'in de dediği gibi; modern birey, çevre egemenliğinin geleneksel yapılardan kurtularak çevreye egemen olmaya başlamıştır. Yörede bu zihni dönüşümü yukarıda beyan edilen ifadelerde rahatlıkla görmek mümkündür. Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalındaki bu değişim ve yönelim elbette ki sadece aşure geleneğinde meydana gelen bozulma ile sınırlı değildir. Bu yönelimi, yörenin sahip olduğu birçok geleneksel yapıda varlığını görmek, gözlem notlarımızda sabittir. Şüphesiz bu durum, modern dünya içinde kendini yeniden üretemeyen veya şekillendiremeyen bazı geleneksel yapıların, kendi toplumları nezdinde ya da modern birey algısında, terk edilmeye mahkûm olması gibi genel geçer bir sosyal realiteye işaret edilebileceğini ifade etmek mümkündür. Görüşmecilerin ifadelerinde, geçmişte geleneksel ilişkinin somut örneği olan imece usulü üzerinden dayanışma, yardımlaşma ve bir birliklilik simgesi olan, büyük kalabalıklarla uygulanan aşure geleneğinin bugün söz konusu yörede sınırlı bir alanda sembolik olarak devam etmesi bu sosyal realiteye somut bir örnek olarak sunulabilir.

#### **5.4.4. Ovalık Kırsalda Düşün Geleneği**

Modernizm ile birlikte meydana gelen gelişmelerin oluşturduğu siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel değişimler şüphesiz bir toplumu çok yönlü bir şekilde etkiler. Özellikle kültürel ve sosyal olarak içinde çıktığı toplumun geleneklerini sönmükleştirerek daha pragmatik bir dizi rasyonel değerler manzumesi sunar. Birey açısından “Modernliğin Sıkıntıları” adlı eserinde Charles Taylor, rasyonel değerler manzumelerinden biri olan bireyciliğe dikkati çeker. Ona göre; modernizmin bireyde ortaya çıkaracağı boyutun bireycilik eksenli yeni bir yapı olacağını vurgular. Dahası o, modern dünyanın en büyük kazanımı olarak bireyciliği gördüğünü ifade eder. Göreceli olarak kimilerine göre insanın kendi kozmik bütünlüğünden ayrılması ya da dünyanın büyüünün çözülmesi olarak nitelendirildiğini ifade eder(Taylor,

1995: 82). Bu anlamda artan bireycilikle sosyal ve gündelik hayatını pragmatik kararlar ile düzenleyen kişi, kendi ilişki biçimini, içinde bulunduğu mekanda var olan modern ve seküler kamusal ilişki biçim ve ölçütleriyle uyumlu tutmaya çalışır. Bu uyum sağlama süreci de kültürel olarak geçmişte sahip olduğu birçok geleneksel değeri göz ardı edilmesi ya da terk edilmesi ile sonuçlanır. Bu anlamda Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında geçmişte günümüze geleneksel açıdan yoğun kültürel bir süreci kapsayan düğün geleneğinde bugün meydana gelen değişimlerin benzer bir durumda olduğunu somut bir şekilde görmek mümkündür.

Görüşmecilerin aktardığı veriler ışığında söz konusu geleneğin nasıl bir değişim içinde olduğuna bakılacak olunursa 72 yaşında olan M.U.(07.05.2018) adlı görüşmecimizin beyanı şu şekildedir:

*“Geleneksel olarak kır düğünlerimiz çok renkliydi. Geçmiş anlatmamı istiyorsan birçok uygulama vardı. Fakat şimdiyi diyorsan anlatacağım pek bir şey kalmadı. Geçmişle kıyaslarsak benden sürekli dert dinlersin. Gelinin çeyizi için önceden her iki aile kalabalık bir şekilde alışverişe çıkardı. Şimdi herkes bireysel alışveriş yapıyor. Bir kızımız daha evlenmeden dantel, örgü ve çeyizini gençliğinde hazır ederdi. Şimdi her şey hazırda var. Kimse gerek görmüyor. Zaten köyün tüm kızları okuduğu için eskisi gibi erken evlilik de yok. Öğretmen, mühendis, doktor, avukat ve hemşire gibi nice gençlerimiz meslek sahibi oldu. Bunlar evlenince zaten düğünü şehirde yapıyorlar. Bizim köyden şehre arabayla 7-8 dk. Önceden bir düğün üç gün sürerdi. Şimdi saat 5 de başlıyor akşam 11 de bitiyor. Davetiyeler yemek ikramından sonra hızlıca düğünden ayrılıyorlar. Birkaç aile köyde düğün yaptı. Fakat onlarda saat 5’de başladı akşam 11 de bitirdiler. 13 yıl önceye kadar düğün Cuma günü başlar pazartesi biterdi. Sadece gelinin çeyizini taşımak ve sergilemek bir gün sürerdi. Köy kadınları çeyiz evine gider hediyeler sunardı. Ama şimdi her şeyi şehirde hazır olarak alıyorlar.”(M.U. Yaş:72, okur-yazar, Karakoç).*

Söz konusu yörede düğün geleneği hakkında 37 yaşında olan A.Ç.(09.05.2018) adlı ikinci görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Kır düğünü yapmak isteyenler okul bahçesinin büyük bir alanı var. Genelde orada yaparlar. Ama genelde düğün salonu tercih edilir. Eski düğünlerde koyun, keçi kesilirdi. Şimdi bir telefonla daha uygun düzenli tertipli hazır yemek geliyor. Düğünden önce evlenecek olan çiftler görücü usulü ile istenirdi. Şimdiki gençler üniversiteli olduğu için kafasına uygun ve sevdiği bir kız ile evlenebiliyor. Bu şekilde istenilecek kız belirlendikten sonra konuyu annesi ve babasına açıyor. Annesi ve babası da madem birbirlerine razılar sorun yok ortada karşıdaki kız ailesi isterse gidip isterler. Bizim için Alevi veya Sünni fark etmez. Kız ahlaklı ve işinde gücünde olan dürüst bir kız ise çok üstelemeden gider isteriz. Şimdiye kadar Sünni’ye kız da verdik kız da aldık. Kızı istedikten sonra nişan sürecine kadar her iki aile birbirlerine*

ziyaretler gerçekleştirir ve hediyeler sunar. Bu süreçte her iki taraf birbirleri ile samimi olduktan sonra nişan ve sonrasında düğün ile çiftler dünya evine girer. Önceden köyde bir düğün olacak ise tüm köylüler o aileye yardım ederdi. Tüm aileler evlerindeki yastık, minder, sandalye, sofraya ve yemek takımları gibi düğünde kullanılacak araç ve gereçler ile destek çıkardı. Hatta soğuk su ikramı için o gece herkes evindeki buzdolabı buz ile doldururdu. Çünkü eskiden bizim düğünler hep yaz mevsiminde olurdu. Fakat şimdi tüm bu araç ve gereçleri parayı verdiğiniz düğün organizasyon şirketi sağlıyor. Düğün bittikten sonra çöpünüze bile el atmıyorsunuz. Şimdi her şey daha kolay görünüyor. Önceki düğünler üç gün sürerdi. Şimdilerde düğün saat 5'te başlıyor saat 11.30 da bitiyor. Bu vesile ile önceki düğünlerde iş ve zorluktan kaynaklı yorgun düşerken şimdi eğlenmekten ve doyuya düğünde oynamaktan yoruluyor. Eskilere bir özlem var fakat şimdi bu tür organizasyonlar daha pratik ve kolay. Ama eski düğün tadı vermiyor. Misafirler gelir yemeklerini yeri hayırlı dileklerini iletir ve gider. Düğünün sonlarına doğru kız ve erkek tarafın çok yakın akrabaları kalır.”(A.Ç. Yaş:37, Üniversite, Kızılcahöyük).

Yörede düğün geleneğinin değişimi ve yitimi hakkında 40 yaşında olan Ş.F.(11.07.2018) adlı görüşmecimizin çarpıcı ifadeleri şu şekilde olmuştur:

“Düğün, evlilik ve kız isteme gibi geleneklerimiz büyük oranda değişti. Mesela önceden görücü usulü evlilik vardı. Şimdi oğlan flört ettiği kızı tam olarak tanıdıktan sonra ailesi ile istemeye geliyorlar. Bizim zamanımızda büyüklerimiz nasıl münasip görüyorlarsa öyle karar verirdi. Biz de bu kararlara itiraz etmezdik. Hatta evlenecek kız, nişan ve düğün sırasında görülürdü. Şimdi oğlan ailesi ile gelip söz kestikten sonra nişanlılık süresince görüşebiliyor ve buluşabiliyorlar. Köydeki gençler zaten üniversitede kendisine uygun ve sevdiği bir kız bulup okul bittikten sonra da ailesi ile gidip istiyorlar. Önceden akraba evliliği, beşik kertme gibi usullerle evlilik yaygındı. Hatta kendi ili dışında bir kadın ile evlenmek imkânsızdı. Şimdi bakıyorsun oğlan üniversitede İstanbul, Ankara, Mardin, İzmirli, Diyarbakırlı ya da ülkenin en ücra köşesi olan Artvin'den tanıştığı kızı gidip isteyebiliyor. Önceden Alevi olmayan ile evlenmek problemlili bir durumdu. Şimdi Sünnilerden kızda alıyoruz kız da veriyoruz. Oğlan kızı sevdiikten sonra aile onun mezhebini artık çok da önemsemiyor. Bu duruma bizim köyden onlarca örnek verebilirim. Mesela benim amcamın oğlu Mardin'de Fen Bilgisi öğretmenidir. Orada tanıştığı ve meslektaş olduğu Sünni bir kız ile birbirini sevmişler. Biz de akrabalarla bir konvoy eşliğinde kızı istedik ve düğün yaptık. İkisi de mutlu bir şekilde hayatlarına devam ediyorlar. Önceden olsa Sünni bir kız istemek ya da vermek imkânsızdı. Karşı taraf da aynı derecede mesafeliydi. Fakat devir değişti. Gençlerin bazı geleneksel tabuları yıktığını söyleyebilirim. Bu durumdan da memnunum. Çünkü önceden akraba evliliği yapan çiftlerde engelli çocuk doğardı. Fakat şimdi insanlar bu tür evliliklerin sağlık açısından zararlı olduğunu öğrenince terk ettiler. Baba ya da anne bu tür bir evliliğe gençleri zorladığı zaman gençler direniyorlar. Hepsini üniversiteli ve birçok şeyin farkındalar. Önceden

*başlık parası, süt parası vardı. Kızı istemeye gelen aile bu parayı verirdi. Kız tarafı da bu parayı gelinin çeyizliği için harcardı. Son 8-9 yıldır bu tür şeyler de kalktı. Önceden kızlarımız 18-20 yaşlarına gelince evlenirlerdi. Şimdi kız veya erkek olsun hepsi okul okudukları için 28-30 yaşlarında ancak evlenebiliyorlar. Mesela erkek evlenmek istiyorsa bunu doğrudan ailesine açıklayamazdı. Bazı geleneksel usullerle belli ederdi. Baba'nın ayakkabısına çivi çakma, kızların mutfakta yüksek gürültü ile bulaşık yıkama, ya da oğlanın sofraya geç gelmesi gibi davranışlar evlilik isteği beyanı niteliğinde mesajlar içerirdi. Şimdi kız veya erkek annesi ile evlilik konularını açık açık konuşabilmektedir. Önceden kültürümüzde kız daha beşikden itibaren çeyiz hazırlanırdı. Fakat şimdi kızlar bütün ömrünü eğitim ve kariyerine harcadığı için çeyizi de pazardan satın alarak tamamlıyor. Bu durumda kızların el işi olan örgü, kilim dokuma ya da yazma oyası gibi el sanatlarını unutmalarının önünü açmıştır. Dini nikâh zaten olmadığı gibi son zamanlarda kına gecesi de yapılmamaya başlandı. Son zamanlarda davul yerine orkestra ve solistler ön plana çıktı. Düğünün sonunda sadece erkek tarafı akrabalar kalınca bir ya da iki defaya mahsus sembolik olarak davulla halay çekilir.”(Ş.F. Yaş:40,Lise, Börgenek).*

Düğün geleneğinin varlığı hakkında yöreye dair bilgileri bizlere aktaran ve 48 yaşında olan M.M.(28.11.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri ise şu şekilde olmuştur:

*“Düğünlerimizin hepsi şehirde düğün salonlarında olur. Eskiden misafirlere yemek ikramı için günler öncesinden koç ve koyun keserdik fakat şimdi yemek şirketleri var. Bir telefon ile hemen getiriyorlar. Önceden iki davulcu olurdu fakat orkestra çıktığından beri davullar çalınmıyor. “Halat” dediğimiz davetiyelerimiz vardı. Şalvar kumaşı, havlu, yazma, gömlek, çorap ve eşarp dağıtıldı. Şimdi sadece herkese sadece davetiye mektubu gönderiliyor. Düğün yapacak aile günler öncesinden evin damına Türk Bayrağı asarken iki, üç el de ateş eder ve düğünün tarihini haykırırdı. Fakat şimdilerde şey düğün salonlarında olduğu için bu tür adetlerimizde kalktı artık diyebilirim. Damat ile gelin bir konvoy eşliğinde Demir Dede türbesine götürülür ve duası alındıktan sonra üç kez türbe etrafında tur atılırdı. Tabi o zamanlar düğünler iki gün sürerdi şimdi saat beşte başlayıp 11’de bittiği için türbe ziyareti yapılmıyor. Bir eğlence gecesi olan düğün şimdilerde bakıyorsunuz ideolojik ve partililik gibi siyasal söylemlerin orkestra eşliğinde şarkılara karıştığı bir durum haline geldi. Davetliler arasında milliyetçi ya da farklı bir partiden olan bir arkadaşımız geldiği zaman orkestranın seslendirdiği bu şarkıların içeriğinden dolayı insan biraz utanıyor. Biz müziğe kulak kesilmeden halay çekiyoruz fakat davetiyeler doğal olarak şarkıyı dinliyorlar ve bazı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verdiğimizizi söyleyebilirim.”(M.M. Yaş:48,Lise, Yarmakaya).*

Kamusal alan dışında kalmış bir birey, modern yaşamın hâkim olduğu, gündelik hayatın belirli zamansal dilimlere göre belirlendiği ve modern geleneğin rasyonel kültürü üzerinde devam eden bir yaşamsal alanda birey, öteki olmamak için zoraki modern bir yaşamsal



programa uymak zorunda kalır ya da bu uyum için bir çabaya girişir. Bireyin bu tutumunu Hasan Bacanlı(1997), “Sosyal İlişkilerde Benlik: Kendini Ayarlamamanın Psikolojisi” adlı çalışmasında kategorik olarak daha açıklayıcı bir ifadeyle izah ettiğini görebiliriz. Bacanlı’ya göre; modern topluma daha kolay uyum sağlayan bireyler, “kendini ayarlama” davranışını gösteren bir stratejiye sahiptirler. Bacanlı, Synder(1972, 1974)’e atıf yaparak bu stratejiyi “kendini ayarlayıcılar”(self-monitors) veya “kendini ayarlama becerisi yüksek”(high self-monitors) bireyler olarak açıklar. Devamında ortaya koyduğu bu stratejiye pek başvurmayan ya da başvuru gereği duymayan kişileri ise, “kendini ayarlama becerisi düşük”(low self-monitors) bireyler olarak ifade eder(Bacanlı, 1997: 18). Bu anlamda görüşmecilerin ifadelerinden yola çıkarak yörede yaşayan Alevi inanç sistemine bağlı gençlerin günümüzdeki modern yapıya karşı takındıkları tutum, yönelimler ve içine girdikleri kamusal alanda var olma çabaları Bacanlı’nın ifade etmiş olduğu “kendini ayarlayıcılar”(self-monitors) stratejisine benzediği görülebilir. Özellikle bu eğilimi yörede evlenecek olan gençler tarafından, aslında tamamen geleneksel bir süreci kapsayan evlilik veya düğün gibi geleneksel bir yapıya ait geçmişte var olan bazı ritüellerin yok sayılarak ya da yerine getirilmeyerek dünya evine girme eğilimleri söz konusu modern dönüşüme somut bir örnektir. Mevcut ifadelerden hareketle belirli bir biçimsel(formel) eğitimden geçmiş bireylerin edindikleri meslek ve bu mesleklerin modern kamusal alan içindeki rasyonel icrası söz konusu gençleri bir alt kuşakta gördükleri geleneklerden uzaklaştırmıştır. Örneğin mekânsal ve zamansal açıdan uzun kır düğünlerinden ziyade kısa dilimli şehir düğünleri ve düğün salonların tercihi, yine görücü usulü evlilikten ziyade flört ile sonuçlanan farklı mezhepsel evlilikler, bireyler tarafından tabu olarak görülen bazı kültürel gelenekleri ret edilmesi veya bir noktada ötelenmesi yaşanan değişimi göstermektedir. Öte yandan yörede, geçmişte geleneksel bir süreci kapsayan düğün ve evlilik etkinliği öncesinde yapılan zahmetli ve anlamlı hazırlıkların, günümüzde daha rasyonel ve pratik bir hale geldiğini bu durumundan bir dizi geleneksel uygulamayı yok ettiğine dair ifadeler de ancak modern unsurların getirdiği değişimle açıklanabilir. Örneğin yine geleneksel olarak yörede, düğün sürecinde misafir ağırlama ve yemek ikramı için çok önceden imece usulü koç, koyun ve kavurma gibi yiyecekler el birliği ile hazırlanırken, günümüzde çeşitli hazır yemek şirketleri tarafından düğün günü anlık bir zaman diliminde tedarik edilmesi ve dağıtımını yörenin geleneksel süreci öteleyip faydacı(rasyonel) bir yapıya evirildiğini gösterir. Geleneksel açıdan yörede evlenen çiftlerin bir konvoy eşliğinde Demir Dede türbesi adı verilen ziyaret etrafında üç kez döndükten sonra dua etme ve şeker dağıtımını gibi bazı geleneksel ritüellerin artık geçmişte kaldığı gözlemlenebilir. Özellikle çocukların çok önceden ziyaret yolunu

kapatıp evlenecek olan çiftlerden bir zarf içinde para ya da şeker istemleri gibi geleneksel uygulamaların ortadan kalkmasına dayalı sorgulamalarımızda, yöre gençlerin bu tür bir uygulamayı artık çağdışı ve ayıp karşılımları üzerinden bir yabancılaşma durumunun varlığından da söz edilebilir. Bu değişim sürecinde özellikle Z kuşağı dediğimiz 3T(Telefon, Tablet, Tv.) ekran kuşağın teknolojik eğilimi onları modern sisteme olan uyumluluğu kolaylaştırmış ve geçmişte yaşanan bazı geleneksel uygulamaları da mantık dışı, izahı olmayan ve anlam verilemeyen uygulamalar olarak görmeye başlamıştır. Yine ifadelerden hareketle orta yaşlı insanların değişimi ise geleneksel hegomanik çevreden sıyrılan ve zihniyet olarak daha çok rasyonel, faydacı ve bilimsel bir bakış edinen genç kuşağın dönüştürücü etkisine bağlanabilir. Bunun en somut örneği genç kuşağın; bir karar merci olarak ebeveynlerin karar verdiği akraba evliliği anlayışına karşı güçlü bir şekilde gösterilen karşıt tepki ve onaylamama hali, kırsal alana internet hattın çekilerek tüm dünyada yaşanan gelişmelerden ebeveynlerin haberdar edilmesi, kerpiç evlerin yıkılması ile ortaya çıkan modern betonyer evlerin inşa edilmesi ve okuma-yazma bilmeyen ebeveynlerin modern tarım yapmaları için orta yaşlı çiftçileri teknoloji ile tanıştırap uyum sağlamaya çalışmaları gibi daha birçok gelişme bilinçli ya da bilinçsiz gerçekleşmektedir. Bu girişimler neticesinde geleneksel otoritesi azalan orta-ileri yaşlı kuşağın eğilimi bu gelişmelere zoraki ya da isteyerek uymak ve kabullenmek olmuştur. Özellikle yörede öğretmen, mühendis, doktor olarak ortaya çıkan bir gencin ardından gelen çağdaşlarına, rol model olması dolayısıyla bir sonraki kuşağın eğilimini de belirlemiştir. Örneğin yörede, üniversite kazanmış bir komşu çocuğun ebeveynler tarafından rol model olarak çocuklarına dayatılması, modern eğitim faktörün söz konusu yörede gerçekleşen dönüşüme aracılık ettiğini görülmektedir.

#### **5.4.5. Ovalık Kırsalda Niyazlık(çıralık) Geleneği**

Modernleşmeyle beraber ortaya çıkan yeni gelişmelerin Alevi inanç sistemi üzerinde oluşturduğu değişimlerden bir diğeri ise niyazlık(çıralık) geleneğinin bozulmasıdır. Niyazlık(çıralık) geleneği, Alevilik açısından kutsal güçleri nedeniyle maddi ve manevi sorunların çözüm noktası olan ocaklar ve bu sistem içinde yer alan Dedelere verilen cüzi bir yardım ve ya ücrettir. Talipler nezdinde geleneksel tıbbın veya maddi-manevi sorun çözücü merkezler olarak değerlendirilen ocaklar ve dedeler, otorite olarak sosyal ve dini işlevlere sahiptiler. Özellikle sahip oldukları şecereler, atalarından bu yana taşıdıkları ocaklık simgeleri üzerinden Ehlibeyt gibi kutsal bir silsileden geldiklerini iddia eden bu karizmatik dini önderlerin, taliplerinden gönül rızası ile aldıkları niyazlık(çıralık) ücreti, Dedelik kurumunun asli fonksiyonun zayıflaması ile birlikte bozulmaya başlamıştır. Zira modern

tibbin gelişmesi, rasyonel aklın gündelik sosyal hayat üzerinde artan belirleyici etkisi, bilimsel verilerin yanılma payının azılması ile birlikte ortaya çıkan neticelerin güvenilirliği ve eğitim ile birlikte artan seküler, ideolojik eğilimler gibi birçok etmen doğrudan ya da dolaylı olarak niyazlık(çıralık) geleneğin bozulmasına neden olmuştur. Bu duruma örnek olarak Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında malum geleneğin bugünkü son durumu hakkında görüşmecilerin ifadelerinden hareketle bir deformasyondan bahsedebiliriz. Çıralık geleneği hakkında 68 yaşında olan K.D.(13.08.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Son beş yıldır bu uygulama sekteye uğradı. Önceden cem yapıldığı zaman ceme katılanlar Dede'ye bir miktar para verirlerdi. Çünkü sonuçta Dede'nin de işi gücü var. Onu meşgul ediyorsun, köy getiriyorsun ve cem yaptırıyorsun. Bundan dolayı dede köylünün görgüsünü maddi bir sıkıntı çekmeden yapabilmesi için köylü ekonomik olarak destek çıkardı. Fakat şimdi cem yapılmadığı için ya da dede köye gelmediği için para verilmeye gerek görülüyor. Son 2-3 yıl dede köye gelmese de liste yollardı Hakullah payı için. Köyün yarısı bu durumu eleştirince Dede'de vazgeçti artık bu uygulamadan. Sonuçta yine bizim ocağımız ve dedemiz gider hayır duasını alır ve ziyaret ederiz. Saygı duyar ve hürmet ederiz fakat artık dini hizmetlere yönelik bir talep olmadığı için ve dede de köye uğramadığı için hiçbir hizmet olmadan Dede'ye para yollamak köylüler tarafından pek de ahlaki karşılanmıyor. Dede de zaten artık bu gibi bir durumdan vazgeçti. Sadece çok özel bir günde gelir muhabbet eder. Şartlar gelişti herkesin az çok imkânı yerinde artık.”(K.D. Yaş:68, Okur-yazar, Karakoç).*

Niyazlık(Çıralık) geleneğine dair yöneltilen sorulara karşılık olarak 41 yaşında olan A.Z.(19.05.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Son birkaç yıldır bizim köyde bu para toplanmıyor. Önceden dede misafir olurdu ve köylü gider muhabbete katılır, ayrılırken de gönülünden bir miktar ücret bırakırdı. Bu tabi sadece para değil, tavuk, koç, kaz veya koyun olabilirdi. Dede'nin hizmetlerine karşılık geçimin sağlayabilmesi için bu para verilirdi. Fakat şimdiki dedelerimizin hepsi iş ve aş sahibidir. Kimisi mühendis kimisi öğretmen kimisi ise ticaret ile meşguldür. Açıkçası bu cüzi paraya da öyle çok da ihtiyaçları kalmadı. Dedeler ara ara köy ziyaretinde bulunduğu zaman bazı köylüleri sırf kırmamak için çok küçük bir miktarda alır. Çünkü yaşlı ve itikatlı insanlarımız Dede'nin hayır duasını almak için bu tür girişimler bulunuyor. Verilen para miktar olarak çok ise dede zaten ret edip sırf gönlü kalmasın diye 10 tl gibi cüzi bir miktar alır, onu da yolda yandaki canlılara ikramda bulunur. Tabi bizim köyde bazı gençler önceden bu tür para toplama işine çok sıcak bakmadıklarını söyleyebilirim. Üniversite ortamında politikleşmiş bazı gençlerimiz biraz işi abartarak bu geleneği bir sömürü aracı olarak gördüler. Fakat sömürü zorla olan bir şeydir. Lakin dedeye para veren insanlar gönülden ve severek*

veriyorlardı. Gençlerimizin bu tutumunu ben biraz da üniversitedeki politik ve ideolojik havaya bağlıyorum. Bu kadarında makul görmek ve onları da anlamak gerektir.”(A.Z. Yaş:41,Lise, Kızılcahöyük).

Niyazlık(Çıralık) geleneğine dair 52 yaşında olan K.E.(11.09.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri ise şu şekildedir:

“Bu ocaklık hakkı bizim köyde yaklaşık 6 yıl önce düzenli olarak toplanıyordu. Fakat şimdi bildiğim kadarıyla böyle bir uygulama kalmadı. Hayri Dede zaten devlet su işlerinden emekli olduğu için bu gibi bir yardıma ihtiyacı olmadığı için bu uygulamaya hiçbir zaman sıcak bakmadı. Düzenlediği muhabbet cemlerinde talipleri zorla bir şeyler vermek isterken o ret ediyordu. Eğer zorla bir para verilirse o da oradaki bir çocuğa veriyordu. Tabi dede bir ara hastalandığı zaman ziyaretçileri tavuk, kaz, hindi ve horoz gibi hediyeler sundular. Bu hediyeler sunulurken Dede'nin bu konudaki hassasiyetini bildikleri için kendisine yansıtılmadı. Ama şimdi inanç odaklı ve dede merkezli yoğun bir faaliyet olmadığı için hizmet karşılığı olarak bu cüzi yardımda kalkmış oldu. Dağ tarafında cem erkânı yürüten köylerde bu uygulama hala güçlü olarak devam ediyor. Hatta oradaki uygulama sadece para olmamakla birlikte büyükbaş hayvanların kurban edilmesiyle tüm köy hanelerine doğru bir üleştirme uygulaması da var. Dağ tarafındaki kavi aşireti bence bu konularda biraz daha gelenekçidir.”(K.E. Yaş:52, İlkokul, Börgenek).

Söz konusu yörede niyazlık(çıralık) geleneğine dair mevcut yaklaşımlar ve farkındalığa dair 35 yaşında olan Y.G.(27.10.2018) adlı görüşmecimizin beyanı şu şekildedir:

“Bu adet; Dede'nin geçimi ve inançsal hizmetlerimizi daha iyi yerine getirebilmesi için verilen maddi bir destektir. Çünkü Dede'ye bağlı çok talip köy olduğu için Dede'nin işini gücünü bırakıp bu köyleri gezmesi maddi olarak kendisini sıkıntıya sokardı. Tabi bu maddi destek sadece para değildi. Tavuk, kaz, keçi, bulgur, buğday ve nohut gibi çeşitli desteklerden oluşuyordu. Bu gelenek talip köylerin bağlı oldukları ocağa karşı sorumluluk duydukları dini bir görevdi. Aynı zamanda Dede'nin köylere ziyaretiyle oluşan dede-talip ilişkisinin kuvvetlenmesini de sağlıyordu. Fakat ne zaman ki Dede'nin uygulandığı dini hizmetlere köylünün ilgisi azalmaya başladı bu yardımlarda bir nokta da eleştirilmeye ve anlamsızlaşmaya başladı. Bu ilgisizlik günümüze kadar hızlıca yayıldı. Bugün dedeye olan saygı ve hürmetten yılda bir kere kısmen bazı köylerde uygulanıyor. Fakat bu uygulama da maddi durumu kötü olan dedelerimiz için yapıyor. Gecen sene bir isim listesi ile bizim köyü gezdiler. Listede toplamda 150 hanenin ismi vardı. Köyün gezilmesi sonucu bu 150 evden 87 tane ev çeşitli gerekçeler öne sürerek vermemişlerdi. Siyasi ve ideolojik olarak sol cenaha yakın olan politikleşmiş aileler uygulamayı bir sömürü aracı olarak görüyorlar. Fakat bu bir yardım ve herkes gönlünün istediği kadar verme tercihinin sahtesidir. Neticede bizim köy bu tür işler için artık pek uygun bir yer değildir.”(Y.G. Yaş:35, Lise, Yarmakaya).

Görüşmecilerin ifadelerinden hareketle Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında azalan dede-talip ilişkisine bağlı olarak niyazlık geleneğin deformasyonu ve Dede otoritesinin bu değişim karşısında zayıflaması doğal olarak yöre Alevileri nezdinde geleneksel bir kopuşu göstermektedir. Dedelerin inançsal görevleri dışında belirli mesleklere sahip olmaya başlamaları ve geçmişte güçlü bağlara sahip oldukları köylerde artan nüfus ve göç sebebiyle zayıflayan sosyo-dini ilişki açısından niyazlık geleneği üzerinden bir zihniyet değişimi oluşturmuştur. Bu dönüşüm ile birlikte dedelik kurumu üzerinde meydana gelen otorite boşluğu ve dede figürün sosyal alanda azalan karizmatik fonksiyonu ve bilgi birikimi ona bağlı bir dizi geleneği toplumsal alanda sönükleştirmiş kimi yerlerde yok etmiştir. Ocaklık olarak tabir edilen ve ehlibeyt gibi kutsal bir dayanak üzerinden varlığını devam ettiren dedelik kurumun söz konusu yörede içinde bulunduğu durum sembolik bir çerçeve içinde sunulmaktadır. Özellikle yörede bazı ideolojik sol yaklaşımlar ile seküler eğilimlerin niyazlık geleneğine karşı göstermiş oldukları tutum incelendiğinde bir “inanç sömürü” temasının ağır bastığı görülebilir. Diğer yandan geleneğin deformasyon süreci ile ilgili daha makul izahlar olarak mevcut gelişmeler ile artan refah, eğitim ve sağlık sisteminden kaynaklanan geleneksel kopuş ile birlikte Dede ve Ocaklara karşı azalan ihtiyaç, dolayısıyla onların artık göstermiş oldukları az hizmete karşılık bir ücret talep etmemeleri, malum geleneğin sönükleşmesinin önünü açtığı düşüncesidir.

Bu değişimi ve eğilimi Ali Yaman(2012) “Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler” adlı makalesinde Yümlü(2010)’ye atıf yaparak ekonomik bir izahını sunmaktadır. Önce kırsal alanda geleneksel Alevi köylerinde durağan ve mobilitesi olmayan bir ev ekonomisinden bahseder. Böyle bir ekonomik yapıda var olan dede-talip gibi ikili bir geleneksel ve inançsal ilişkinin zamanla modern toplumsal yapı içinde sönükleştiğini bu ikili ilişkinin varlığında bir farklılaşmanın olduğunu ifade eder. Konun ekonomik yönünü Yümlü(2010)’nün, “...Geçimlik ekonomik yapıdan Pazar ekonomisine eklemlenmiş sürecinde...” şeklindeki deyiminden hareketle dedelerin kurumsal otoritelerindeki azalmanın temelini açıklar(Yaman, 2012). Geçimlik ekonomi ile kendi kendine yeten yöre Alevi kırsalı modernleşme ile birlikte gelişen teknoloji ve modern tarımla oluşan Pazar ekonomisinin, kimi zaman göçe sebebiyet verdiği gibi kimi zaman ise yöre insanın üretim araçlarına sahip olmanın getirdiği refah ile yükselen yaşam kalitesine bağlı olarak kutsal kabul edilen geleneksel kurumlardan uzaklaşmasının önünü açmıştır. Bu değişim sürecinde Adıyaman merkez ovalık Alevi kırsalında bir birine bağlı olan ocak-dede-talip ile bu ilişkinin oluşturduğu niyazlık geleneği gibi birçok dinsel, sosyal ve kültürel yapının kendi içinde çözüldüğünü göstermektedir. Bu çözülmeye; siğil, mantar, göz

baloncuğu, uçuk, bel fitiği, ishal, korku ve deri hastalıklarını geleneksel yollar ile tedavi eden ocaklı ailelerde görülmüştür. Gözlemler neticesinde araştırma alanına dâhil olan Karakoç Köyünde göz ocağın son temsilcisi olan 85 yaşındaki Hacer Ananın 3 yıl önce vefat etmesi ile ortadan kalkmıştır. Yine aynı köyde korku ocağın son temsilcisi olan Ayşe Ananın vefatı ile de bu ocak kapanmıştır. Aynı durum Kızılcacahöyük Köyünde ikamet eden ve İshal yani ameli ocağın son temsilcisi olan Fatma Ananın vefatı ile de bu ocak kapanmıştır. Aynı durum sarılık ocağı ve kırk-çıkık ocağı içinde geçerlidir. Bu tür geleneksel tıbbın temsilcilerinin ölümünden sonra devam etmemesi ya da bir diğerine devredilmemesi ancak yöre halkın rasyonel, bilimsel ve pozitivist tıbbın yani kanıta dayalı tıba olan güveni ve kabulü ile açıklanabilir. Bu durum ise bilimsel ve modern tıbbın gelişimi ile yörede gelenekselliği vurgulayan alternatif tıbbın ortadan kalkmasını ile bir değişimi gösterir. Modern sağlık imkânları(Kırsala yakın sağlık ocakları), modern ulaşım(Paletli ve uçan Ambulanslar) ve kırsalda verilen modern eğitim ile söz konusu yörenin geleneksel bakışı değiştirmiştir. Önceden ebe gözetimde ve sağlıklı koşullarda doğan bir bebeğin ölüm riski yüksek olduğu için takriben 8-9 gün boyunca bir isim verilmez iken şimdiki modern tıbbın gözetiminde bu risk en alt seviyelere inmiştir. Modern gelişmelerin(Ulaşım, Sağlık, Eğitim, Ekonomi, Teknoloji, İletişim vs.), konumuz özelinde araştırma alanı içinde yer alan ovalık Alevi kırsalında geleneksel açıdan somut değişimler oluşturduğu söylenebilir. Bu gelişmeler ise yörede -klasik köy tanımlamasından ziyade- daha dinamik, daha çok değişen ve modern gelişmelere ayak uydurma çabası içinde olan bir Alevi kırsalından söz edilebilir.

#### **5.4.6. Ovalık Kırsalda Ulaşım ve İletişim**

Eğitim, ulaşım, sağlık ve iletişim alanında meydana gelen modern gelişmelerin araştırma alanına aldığımız Merkez ovalık Alevi kırsalında ne düzeyde olduğuna dair görüşmecilerin ifadeleri analiz edildiği zaman, çalışmanın başında teorik olarak vurguladığımız kültürel, sosyal ve inançsal alanlarda meydana gelen geleneksel yapı çözülmesinin temel ince ayrımını daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Modern eğitim, modern tıp ile gelen sağlık sistemleri, modern ulaşım araçları, modern iletişim sistemi ile gelişen ağ sistemleri, kentleşme kozmolojisinin maruz bıraktığı gündelik profesyonel yaşam biçimi ve pazar ekonomisi gibi alanlarda yaşanan gelişmelerin getirdiği ulaşılabilirlik, yöre Alevi kırsalın geçmişte sahip olduğu birçok geleneğin yitirilmesinin önünü açmıştır. Modernleşme hareketine geriden bir zorlama olmadan adım atan Aleviler genel anlamda kent kozmolojisinin sahip olduğu kamusal alan ile tanışmışlardır. Söz konusu yörede bu kent kozmolojisine erişebilir imkânın bu kadar arttığı modern günümüzde bir kültürel ve sosyal

değişim etkisinden söz etmek mümkündür. Bu hususta araştırma alanında ikame eden görüşmecilerin yaşadıkları kırsal alanda sahip oldukları imkânları veya imkânsızlıkları aktarırken kullanmış oldukları ifadelerde değişimin parametrelerini incelemek mümkündür. Yörede ulaşım ve iletişim hususunda yöneltilen açık uçlu sorularımıza 38 yaşında olan G.D.(28.08.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köyün şehir ile olan bağlantısı çok iyidir. Zaten ova köy olduğumuz için şehre ulaşma noktasında pek bir zorluk çekmiyoruz. Köyün şehir ile olan iki bağlantı yolu var. Her iki yolda asfalt ve temiz yollardır. Köyde her hanenin lüks bir otomobili var. Arabasına binen 8 dakikada şehir merkezinde olur. Dört yıl önce köyümüze internet hattı da çekildi. Her evde internet modemi bulabilirsiniz. Artık her şey teknoloji olmuş. Ben internet ile facebook'dan Fransa'daki oğlumla konuşabiliyor ve görebiliyorum. 17 yıl önce köyde televizyonlar 5-6 kanal çekerdi. Dijital uydular çıktı. Bugün sayısız televizyon kanalı var. Önceden sadece muhtarın evinden telefon olurdu. Şimdi ev telefonları kalktı. Herkeste son model akıllı telefonlar var. Köyümüzde önceden kanalizasyon altyapı sistemi yoktu ve bundan dolayı görünürlükte olan kirli su ile çocuklar oynadığı zaman hastalanırlardı. Şimdi evlerin içine su sistemleri ve kanalizasyon sistemi kuruldu. Kadınlar köyün ortasındaki çeşmeden eve su getirene kadar çok zorluk çekiyorlardı. Bulaşık makinesi, çamaşır makinası ve ısıtmalı güneş enerji sistemleri geldiğinden beri herkes rahat bir nefes aldı. Sağlık Ocağı ve aile hekimimiz bile araba ile 10 dakika mesafedir.”(G.D. Yaş:38, Lise, Karakoç).*

Ulaşım ve iletişim hususunda yöredeki son durumu 37 yaşında olan A.Ç.(09.05.2018) adlı görüşmecimiz şu ifadelerle aktarmaktadır:

*“Köyümüzün adından da anlaşılacağı üzere ilk başlarda höyük gibi yükseltisi düşük bir konumdaydı. Bu sebepten 10 yıl önceye kadar çok telefon çekmezdi. Muhtarımızın girişimiyle ana telefon şebeke hatları için yakın mesafelere şebeke direkleri dikildi. Fakat şimdi iletişim konusunda durumlar çok iyidir. Hemen hemen her evde internet ve modem aracı bulabilirsiniz. Köyden şehir merkezine araba ile 8 dakikada ulaşabilirsiniz. Bizim bu taraflar ovalık olduğu için öyle çok kar yağmadığı gibi temiz bir asfalt yolumuz da var. Köyde kanalizasyon sistemi ve ev içi su sistemlerine sahiptir. Önceden tarla sulamaları için çok maliyetli olan sondaj kuyuları açardık. Fakat zamanla GAP'ın sayesinde köyün üst tarafında sulama kanalı inşa edildi. Her tarlaya sulama şebekeleri bağlandı. Eskiden aldığımız tüm sulama sitemlerini GAP'ın daha ulaşamadığı köylere sattık. Yine sağlık açısından bizim köye yakında daha büyük bir köy olan Doyran Köyünde sağlık ocağı da mevcuttur. Petrol istasyonu ve yol boyunca seyyar market gibi olanaklar da var. Köyde herkesin makul bir arabası vardır. Bu sebepten genel anlamda iletişim noktasında köy olarak pek bir sıkıntımızın olmadığını rahatlıkla ifade edebilirim. Köyde internet aracılığıyla mobil bankacılık sistemi, seyahat için mobil bilet kesim işlemleri, hatta kargomuza varıncaya kadar her şey bir tık ötemizde olduğunu söyleyebilirim.”(A.Ç. Yaş:37, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Yörede diğer bir durumu ifade eden 53 yaşında A.S.(17.06.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri ise şu şekildedir:

*“Ulaşım ve iletişimde bir sorunumuz yok. Şehir içi arabalar bizim köye kadar geliyor. Köyümüzde ortaokul ve ilkokul mevcuttur. Şehir üniversitesinin bize olan uzaklığı 6 km’dir. Köy konumu açısından Kahramanmaraş iline açılan ana yol güzergâhın kavşağında olduğu için şehir merkezine kadar ana yolu kullanabiliyoruz. Köyde her evde internet var. Kanalizasyon, telefon şebeke hatları mevcut olmakla birlikte sağlık ocağına olan mesafemiz ise 4 km’dir. Son duyularıma göre köyümüz şehir merkezine yakın olduğu için yakında doğal gaz hattının çekileceği söyleniliyor. Köye yakın petrol istasyonlarında yer alan marketlerde alışveriş yapma imkânımız da var. Tarımsal sulama için bize yakın olan doğal bir barajımız mevcuttur. Fakat daha çok sondaj kuyularından yararlanıyoruz.”(A.S. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).*

Görüşmecilerin yöreye dair aktarmış oldukları ifadelerin sosyolojik analizine geçmeden önce, iletişim ve ulaşım teknolojilerinde meydana gelen gelişmelerin, insan ilişkileri üzerinde yapacağı değişime dikkat çekmek gerekir. Bu konu paralelinde Enver Özkalp, “Sosyolojiye Giriş” adlı eserinde insanoğlunun bir zamanlar doğa yasalarına karşı zayıf ve çaresiz bir durumdayken bu denetleme gücünü teknoloji ile olanaklı kıldığı aynı zamanda teknolojinin toplumsal ilişki biçimini ve insan ilişkilerini de etkilediğini belirtir(Özkalp, 2008: 315). Teknolojinin bu toplumsal belirleyeceğine ek olarak Halil İbrahim Bahar’ın “Sosyoloji” adlı eserinde iletişim ve ulaşım alanlarında meydana gelen gelişmelerin farklı coğrafyalarda yaşayan toplumlar arasındaki ilişkileri artırdığını ayrıca farklı kültürler arasında sosyal ve iktisadi gibi çok yönlü bağlantıları yoğunlaştırdığı da ifade edilir(Bahar, 2008: 82). İbrahim Yasa ise teknoloji ile birlikte gelen değişimi daha kategorik ve kavramsal bir izahını sunar. Ona göre; teknolojik gelişmelerin, toplum yapısında var olan özdeksel(maddi) ve tinsel(manevi) öğeleri etkilediğini yani maddi kültürü etkilediği gibi manevi kültürü de şekillendiren bir güç olduğu belirtir(Yasa, 1973: 184). Son olarak teknolojinin çok yönlü etkisine dikkatleri çeken Emre Kongar ise “Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği” adlı eserinde maddi kültürü altında yatan belirleyici bir öğe olan teknolojinin inanlar arasında var olan değerler, kurallar ve sosyal ilişkileri üzerinde oluşturulmuş anlamları biçimlendiren bir güç olarak nitelemiştir. Yani insanoğlun evrimin yegâne gücün, teknoloji olduğunu vurgular. Dolayısıyla insanoğlunun geçmişten bugünkü uygarlığına kadar yaşadığı gelişimsel süreçte yaşanan değişimlerin üzerinde teknolojinin başat bir güç olduğunu belirtir. Günümüze dair bu başat gücün, toplumsal ilişki biçimiz üzerinde etkisinin artmaya devam ettiğini vurgular(Kongar, 1985: 24, 310.).



Teknolojik açıdan; ulaşım, sağlık ve iletişimde meydana gelen son modern gelişmeler insanoğlunun sosyal yaşamında köklü değişimler meydana getirirken refah seviyesini de hızlıca arttırmıştır. Teknolojinin sınırlı olduğu bir toplumda yaşayan insanların gündelik hayatlarında yaşamlarını idame ettirmek için giriştikleri zorlu işler onları kaliteli yaşamdan uzaklaştıracağı gibi sosyal ilişkiler açısından geleneksel tutumum güçlü varlığı da devam eder. Fakat teknoloji ile gelen temel ihtiyaçlara kolay erişim bir toplumun sosyal yaşamı üzerinde önemli değişimler oluşturur. Bu değişimler özellikle geleneksel yaşam biçimi ve tutumun ağır bastığı, birincil ilişkilerin varlığını devam ettirdiği ve kendi kendine yeten ev ekonomisinin sahip olduğu kırsal alanda daha çok görünürlük kazanır. Bu dinamik hareketliliğe bir örnek olarak araştırma alanına aldığımız Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalın son modern gelişmelere karşı verdiği sosyal ve kültürel reaksiyonlar, görüşmecilerin aktarmış oldukları ifadelerde kolayca görülmektedir. Verilen ifadelerden ve saha gözlemlerinden hareketle malum kırsalın şehir merkeziyle olan irtibatında oluşan imkân ve kolaycılığın zamansal olarak 6-7 dakikalık bir seviyeye düşmesi, yöre insanın kentle daha içli-dışlı hale getirmiştir. Doğal olarak bu etkileşim kentte var olan pazar ekonomisini, alış-veriş 'de güven ve itimat gibi duygusal birincil ilişki biçiminden daha çok rasyonel, evrak, senet ve yazılı tahsisat temelli menfaat'a dayalı ilişki tipini kırsal alana taşımıştır. Bu etkileşim yörede geleneksel olarak devam eden birçok kültürel, inançsal ve sosyal unsur üzerinde bir değişim gerçekleştirmiştir. Bu değişimin sosyal realitede karşılığına bakıldığında, söz konusu yörede yaşayan insanların geçmişine nazaran seküler bir eğilime doğru yol alırken gündelik yaşam biçimlerini daha çok rasyonel, faydacı ve profesyonel bir zaman dilimine bağlı olarak akılcı bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Özellikle iletişim alanında meydana gelen gelişmeler ve internetin varlığı söz konusu olduğunda kırsal alanı, çevrimiçi(online) bir bilgi kaynağına sürüklerken geleneksel olarak atadan alınan sözlü bilgi kaynağın değişmesine de yol açmıştır. Özellikle kırsal alanın modern tarım ile tanışmaları ve her mevsim suya olan erişim kolaylığı geleneksel olarak yağmur yağması için düzenlenen ziyaret veya türbe etkinliklerin son bulmasına neden olmuştur. Özellikle gençlerin buldukları kırsal alanda internet üzerinden çevrimiçi(online) alış-veriş(yolcu bileti, araba alım-satım, modern tarım aletleri, görsel iletişim, sosyal medya) yapmaları geleneksel tutumun ağır bastığı orta yaşlı kuşağın ilgi ve yönelimini de değiştirerek akıllı(android) telefonlara ilişkin kullanımlarını sağlamıştır. Sanal ile mobilitesi yüksek bu telefonların orta yaşlı insanlar tarafından kullanımı onları modern teknolojiye olan bakışını değiştirmiş ve bu modern gelişimlerle olan uyum kendilerinin sahip oldukları geleneksel tutum ve davranışları üzerinde bir zihniyet değişimin önünü açmıştır. Kırsalda

çocukların ev atık suları ile olan teması buna bağlı olarak ortaya çıkan hastalıklar ise kırsal alanda kurulan merkezi sağlık ocakları ve altyapı hizmetlerin iyileştirilmesi ile ortadan kalkmıştır. Kırsal insanların yüzleştiği bazı hastalıklara karşı çaresiz bekleyişin son bulması ve çocuk ölümlerin azalması ile geleneksel tıbbı karşı tutumu değiştirmiş ve kanıta dayalı akılcı tıbbı karşı güveni arttırmıştır. Bu durum ise kırsalda var olan geleneksel olarak inanılan birçok iyileştirme ocaklarını (siğil, korku, amel, kırık-çıkık, deri hastalıkları, uçuk, göz şişmesi, sarılık, kurşun dökme, fitik, kuru hacamat ocakları gibi) ortadan kalkmasının önünü açmıştır. İnternet, ulaşım, eğitim ve modern tarım alanında meydana gelen gelişme yöre gençlerin zevk, eğlence ve merak alanını belirlemiştir. Bu belirlenme ile yöre gençlerin geleneksel kurumlara karşı ilgisi azalmış ve bu kurumlar hakkında sahip oldukları bilgi kaynağı ise tamamen kitabi bilgi düzeyi ile sınırlı kalmıştır. Özetle teknoloji alanında meydana gelen her değişim araştırma alanımıza aldığımız Adıyaman Merkez ilçesine bağlı güney ovalık Alevi kırsalın geleneksel tutum, ilişki ve davranışları üzerinde köklü değişimler oluşturmaya devam etmektedir.

#### **5.4.7. Ovalık Kırsalda Ad Verme Geleneği**

Günümüzde modern dünyanın sunduğu imkânlar ve gelişmeler, yerel(mahalli) olarak tamamen uyum sağlayamamış olan geleneksel toplumlar, savunmasız bir şekilde modern köklü dönüşümlere uğramaya devam etmektedirler. Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında bu dönüşüme örnek olarak “ad verme” geleneği gösterilebilir. Kültürel ve inançsal kodlar barındıran bu adet, bugün hâlihazırda söz konusu yörede sönükleşmiş veya kimi köylerde tamamen yok olmuştur. Ayrıca bu değişime takiben İslami isimlerden doğa-çevre ve değişmeceli(mecazi) isimlere doğru bir yönelim tespit edilmiştir. Bu yönelim, geleneksel bir dini grup için neden incelemeye değer olduğunu ifade edecek olursak, dil sosyolojisi bakımından bir toplumun kültürel, sosyal ve geleneksel sürecini anlamamızda isim veya ad faktörü önemli bir yardımcı görevdir.

Dil sosyolojisi açısından adların, bir toplumun sosyokültürel sürecini anlamamızda yardımcı olma görevinin mahiyetini Leyla Karahan(2008), “Türkçede Dini Anlamlı Bazı Kişi Adlarını Ekle Değiştirme Geleneği” adlı makalesinde şöyle izah etmektedir. Ona göre; kişi adları, bu adları verecek olan kişinin karakteri, dili, gelenek ve görenekleri hakkında bizlere ipucu veren önemli dil malzemeleridir. Bu izahıtan ötürü Karahan(2008) kişi adlarının belirli bir bilim dalının(anthroponomy) araştırma konusu olabileceği gibi kültür tarihi, dil bilimi, toplum bilimi ve halk bilimin ilgi alanı da olabileceğini belirtir(Karahan, 2008). Bu çok yönlü ilgi alanı, bizi değişim olgusu çerçevesinde bu geleneğin son durumu hakkında

araştırmaya sevk etmiştir. Zira Süheyla Sarıtaş(2009) “Balıkesir Üniversitesi Öğrencilerinin Günümüzdeki Adlar ve Ad Verme Hakkındaki Görüşleri” adlı makalesinde; bir insanın bireysel ve toplumsal kimliği olan adların, kültürlerin aynası olarak toplumda değişme eğilimi gösteren önemli olgular arasında olduğu vurgulamıştır(Sarıtaş, 2009). Araştırma alanına aldığımız ovalık örnekleme ikamet eden Alevi toplumun “ad verme” geleneğinin günümüzdeki eğilimin ne olduğuna dair yapılan görüşmelerin ve görüşmecilerin beyanları şu şekildedir. Malum konu minvalinde yöneltilen sorulara 72 yaşındaki M.U.(07.05.2018) adlı görüşmecimizin yöreye ve ikamet ettiği köye dair ifadesi şu şekildedir:

*“Evet, önceden böyle bir geleneğimiz vardı. Bir evde bir çocuk dünyaya geldiği zaman onun ismini köyde saygın, hürmet gören ve dini bir görevi olan biri verirdi. Fakat şimdi doğumlar hastanelerde gerçekleşiyor. Böyle olunca da çocuk doğar doğmaz daha eve getirilmeden şehirde adı veriliyor ve kimlik işlemleri yapılıyor. Bugün her aile kendi arasında sevdiği bir ismi veriyor. Şimdiki teknoloji ile daha çocuk anne karnında iken cinsiyeti belli olduğu için doğduktan sonra isim konusunda pek bir zorluk çekilmiyor. Çok önceden ismi belirleniyor zaten. Eskiden kız mı erkek mi olduğunu bilmezdik. Şimdi anne ve baba hangi ismi seviyorsa onu veriyor. Önceden dede ehlibeyt evlatların sahip olduğu bir isim verirdi. Kamber, Veysel, Hasan, Hüseyin, Abuzer, Rıza, Zeynel, Cafer, Ali, Mustafa, Hamza, Basri gibi kadınlar da ise Sakine, Rukiye, Fatma, Şehriban, Senem, Hatice, Meryem, Zeynep, Elif gibi isimler verirdi. Fakat şimdilerde kızlar arasında Bahar, Nergis, Irmak, Yağmur, Deniz, Gonca, Sümbül, İnci gibi isimler verilirken erkekler de ise Caner, Berk, Ersan, Sedat, Gökhan, Yücel, Eser gibi isimler veriliyor.”(M.U. Yaş:72, okur-yazar, Karakoç).*

“Ad verme” geleneğine dair 35 yaşında olan G.Ş.(11.05.2018) adlı görüşmecimizin ifadeleri ise şu şekildedir:

*“Eski zaman koşulları ile şimdiki koşullar çok farklıdır. Dedem 'den öğrendiğim kadarıyla eskiden bir çocuk dünyaya geldiği zaman bir ay isim verilmezmiş. Sebebini sorduğum zaman o zaman ki sağlıksız koşullar yüzünden genelde ölürlermiş. Bir ayın sonunda bebeğin sağlığı ile ilgili ters bir şey yoksa köyde hürmet gören, saygın, inançlı ve yaşlı birinin evine misafir olunurdu. Lokmalar ve hediyeler götürülerek kendilerinden güzel ve hayırlı bir isim önermeleri istenir. Saygın ve inançlı yaşlı adam 4 tane isim önerdikten sonra söz konusu aile bu simlerden bir tanesini tercih ederek koyar. Önceden doğumlar köy 'de ebe gözetiminde ve sağlıksız koşullarda gerçekleşirdi. Bu koşullarda anne ya da bebeğin hayatını kaybetme riski çok yüksekmış. Doktora gitme bilinci tam olarak yerleşemediği için devlet köylere gelip alternatif tedaviler uygulamış. Engelli doğan çocuklar olduğu gibi doğum sırasında uygulanan yanlış müdahaleler ile birçok bebek felç veya sakatlanırmış. Köyün çobanı yeni doğan bebeğine yoğun şekilde şekerli su verdiği için bebeği ölmüş. Geçmiş döneme ait buna benzer örnekler hala var. Bizim köy de 25-26 yaşında olan engelli*

gençlerin bu hale gelmesi tamamen bilinçsizlikten olmuş. Ağır hastalık kapan çocuklara zamanında müdahale edilmediği için felç geçiren, astım olan, suçiçeğinden gözünü kaybeden ve zatürreden farklı hastalıklara evirilen kronik birçok hastalık örneği var. Fakat şimdi günler öncesinden anne karnındaki bebeğin erkek ve kız olduğunu öğrendikten sonra doğuma yakın bir dönemin çok öncesinde hastaneye yatırılıyor. Doğum süreci tamamen hemşire ve doktor gözetiminde gerçekleşiyor. Dolayısıyla daha çift eve gelmeden eşi, nüfus müdürlüğüne giderek çok önceden aralarında belirledikleri isimi önererek kimlik işlemlerini başlatıyor. Bu durumdan dolayı isim geleneği dediğin olayı bizim köyde bulmazsın artık.”(G.Ş. Yaş:35, Üniversite, Kızılcahöyük).

“Ad verme” geleneğine dair 30 yaşında olan E.G.(14.07.2018) adlı bir diğer görüşmecimizin beyanı şu şekildedir:

“Geleneksel açıdan ifade etmiş olduğunuz gibi bir gelenek vardı. Fakat ad verme geleneği artık bir tercih meselesidir. Köyümüzde bir bebek doğduğu zaman anne ve baba kendi aralarında bir isim veriyorlar. Fatma, Ayşe, Besime, Fadime, Zeynep gibi isimlerin yerine daha çok ikili ve popüler isimler verilmeye başlandı. Kızlar için Seren, Çisem, Esila, Elizan, Burcu, Başak ve Sevinç gibi isimler kullanılmaya başlandı. Erkekler de ise; Deniz, Gökhan, Berkay, Ersan, Erhan, Yücel, Enver, Eser, Yağız ve Aydın gibi isimler veriliyor. Kızlarda ikili isimler olarak bazı örnekler var. Mesela Esra Deniz, Merve Handan, Cemre Yağmur, Nergis Havva, Çiğdem Gül gibi isimler örnek verilebilir. Erkeklerde ikili isimler olarak Alp Tekin, Gökhan Ekin, Mehmet Can, Serdar Cevher, Serhat Başar gibi isimler verilebilir. Eskiden kendi ailesi içinde bir büyüğün önerisiyle isim verilirdi. Fakat şimdi çiftler, çocuklarına kendi istedikleri ve sevdikleri bir ismi tercih ediyorlar.”(E.G. Yaş:30, Üniversite, Börgenek).

Geleneğe dair bir diğer görüşmecimiz olan ve 53 yaşındaki A.S.(17.06.2018) kaynakça kişinin ifadeleri ise şu şekildedir:

“İsim geleneğe dair çok şey bilmiyorum. Tek bildiğim şey eskiden bir çocuk dünyaya geldiği zaman isim için bir büyüğümüze danışırdık. Akrabalardan en yaşlı amca ya da Dede'nin evine misafir olur ve bir lokma sunarak isim ricasında bulunurduk. Dört isim sunulur ve içinden bir tanesini seçerdik. Oradaki eş, dost, akraba hayırlı dileklerini iletir ve lokmanın ikramına geçerdik. Şimdi çocuk doğrudan hastanede doğduğu için daha eve varmadan orada anne, baba ya da hala tarafından sevilen bir isim konulup nüfus işlemleri başlatılıyor. Önceden daha klasik Hasan, Hüseyin, Ali, Rıza, Zeynel, Mustafa, Fatma, Rukiye, Şehriban ve Sakine gibi isimler konulurken şimdi biraz da klasik isimlerden uzaklaşarak daha çok çiçek, dağ, börtü böcek ve doğa isimlerine bir yönelme başladı.”(A.S. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).

Sürekli değişen ve gelişen dil yapısı içinde yer alan kişi adların da bu değişim ile birlikte yeni kimliklere dönüşmesi kaçınılmazdır. Çelik; bu döngünün kültürel alana yansımaları

görmek için Türkiye’deki isim verme kültürü üzerinden meydana gelen farklılaşmaların bir analizinin yapılması gerektiğini belirtmiştir(Çelik, 2005: 11). Görüşmecilerin ifadeleri ise daha müstakil bir çalışmadan öte yöreye dair “ad verme” geleneğin mevcudiyeti ve son durumu üzerinedir. Görüşmecilerin ifadelerinden hareketle “ad verme” geleneğindeki bozulmanın temelinde yatan sebeplerin daha çok bebek doğum şartların değişmesi, sağlık alanındaki modern gelişmeler, geniş aileden çekirdek aileye geçiş ile birlikte artan bireysel tercih hakkı, rasyonel yapılanma ile düzenlenmiş nüfus müdürlüklerin resmi yaptırımı ile gelen hızlı ad verme zorunluluğu ve medyatik bir görünüm üzerinden popüler hale gelen isimlerin tercih edilme oranı gibi birçok sebep sayılabilir. Öte yandan isimler üzerinde azalan bir dini vurgu söz konusudur. Bu tür yönelimler yöre Alevileri özelinde atadan beri devam ettirdikleri “ad verme” geleneği üzerinde ciddi bir değişim oluşturmuştur. Bireysel ad verme tercihinin artması ve yeni kuşakların oluşturdukları evliliklerle birlikte artan çekirdek aile biçimi, bireylere gelenekten sıyrılıp bağımsız hareket alanı kazandırıldığı ifade edilebilir. Bu bağımsız hareket alanı ise “ad verme” geleneği açısından bireylere biçimlenen değil biçimlendiren bir üstünlük sağlamıştır. Bu yönelimin oluşturduğu değişimler gözlemlendiğinde sadece gelenek üzerinde bir dönüşüm olmamakla birlikte aynı zamanda ismin niteliği ve kültürel kodu üzerinden de bir değişim gerçekleştirmiştir. Yine ifadelerden hareketle erkekler için örneğin; Kamber, Veysel, Hasan, Hüseyin, Abuzer, Rıza, Zeynel, Cafer, Ali, Mustafa, Hamza ve Basri gibi İslami inanç tabanlı isimlerden Caner, Berk, Ersan, Sedat, Gökhan, Yücel ve Eser gibi muhtevasının daha çeşitli olduğu isimlere doğru bir yönelim vardır. Öte yandan ifadelerden hareketle örneğin kadınlarda ise; Sakine, Rukiye, Fatma, Şehriban, Senem, Hatice, Meryem, Zeynep ve Elif gibi İslami isimlerden Bahar, Nergis, Irmak, Yağmur, Deniz, Gonca, Sümbül ve İnci gibi daha çok doğa isimlerine doğru bir geçiş son konusudur. Gelenek çerçevesinde verilen adları kültür, inanç ve din belirliyorken bireysel tercih ile evli çiftlerin verdikleri isimleri ise zevk, popülerlik, medyatik ve doğa belirlemektedir. Kadınlarda ve erkeklerde gelenek çerçevesinde kullanılan isimlerin Ehlibeyt(Hz. Muhammed ve Hz. Ali efradında yer alan isimler) temalı bir belirleyicilik sunulurken geleneğin son dönemlerde akamete uğramasıyla doğa ve medya gibi bir belirleyicilik ağır basmaktadır. Yörede görülen bu yönelim Alevi kırsalın güncel, medyatik, popüler ve doğa gibi alanlar üzerinden klasik bir anlayışın(ad verme geleneğin) dışına doğru bir eğilim gösterdikleri söylenebilir.

#### 5.4.8. Ovalık Kırsalda Düşkünlük Kurumun Varlığı

Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında değişim yaşandığı diğer bir alan ise şüphesiz düşkünlük gibi dini bir kurumun işleyişinde meydana gelen bozulmadır. Genel anlamda Alevi inanç sisteminin temel kurumlarından biri olan düşkünlük kurumu, taliplerin bağlı oldukları ocak sisteminin ortaya koymuş olduğu genel ahlak ve ilkelere karşı sorumluluğunu yerine getirmek ve kendi sosyal yaşamını bu ilkelere göre düzenlemek esasına dayanmak iken bu dini ilkelerin dışına çıkmak ise düşkünlük(yoldan çıkma-ikrar bozma) ile sonuçlanması demektir. Geleneksel açıdan bireyin tutum ve davranışlarına getirilen sınırlamalara talibin uymaması ile ortaya çıkan düşkünlük durumu bazı yaptırımları kapsar. Düşkün olan talibin toplumdaki dışlanması, cenazesi haricinde kendisiyle herhangi bir sosyal ilişkinin kurulmaması, cem erkânına alınmaması, yüz kızartıcı durumlarda gerekirse bulunduğu köy ve şehirden kovulması, yolda karşılaşılmaması halinde selam verilmemesi, taciz ve tecavüz durumlarında nerede görülürse yüzüne tükürülmesi ya da kızgın sacda yürütülmesi gibi daha birçok yaptırımı kapsar. Makul suçlar için ceza verilen talip düşkünlüğünü kaldırmak için elinden gelen her şeyi yapmaya çalışır. Zira içinde bulunduğu durum onu kendi toplumu gözünde utanç bir duruma düşürdüğü gibi sosyal yaşamını idame ettirmesi de imkânsız hale gelir. Geleneksel açıdan dede huzurunda didar cem erkânında hesabı görülen ve suçlu olarak görülmüş olan taliplerin cezaları belirlenir ve bu ceza bitimine kadar cem erkânından dışlanır. Düşkün olan talibin musahibi de bu cezadan payını alır. Zira Alevi inanç sisteminde musahip kendi yol kardeşinin yaptığı davranışlarından sorumludur. Fakat son 10 yılda cem erkânında meydana gelen deformasyon, dede-talip arasında kopan iletişim ve musahiplik kurumunun işleyişinde meydana gelen bozulmalarla birlikte düşkünlük kurumunun işleyişini de büyük oranda akamete uğratmıştır. Günümüzde düşkünlük gerektiren bir olayda şikâyetçi tarafın ilk başvuru merci geleneksel olarak dede ya da bağlı olduğu ocaktan ziyade devletin resmi yargı ve mahkeme mercileri olmuştur.

Bu değişimin ve deformasyonun somut örneklerini Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında yapılan görüşmecilerin ifadelerinde pekâlâ görmek mümkündür. Günümüzde düşkünlük kurumunun mevcudiyeti ve işleyişi hakkında 55 yaşında olan G.U.(09.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Yol düşkünü olan bir insan önceden toplumdaki dışlandı. Naci Dedemiz var. Dede köye gelir yıllık görgü cemini yapacağı zaman kimin kiminle bir husumetinin olup olmadığını soruştururdu. Cem sırasında önce bu müşkül çözüldü. Fakat şimdi tabii şartlar değişti. Artık Dede ile çok bir irtibatımız yok. Yakın zamanda kötü bir olay*

yaşandı. İki aile birbirleriyle kanlı bıçaklı haline geldiler. Önceden olsa bu problemi çözmek için direk dede çağırılırdı fakat kavgalı taraflar jandarmayı çağırıldılar. Birbirlerinden şikâyetçi olunca mahkemelik oldular. Yine bizim yakın köyde bir arazi tartışması ortaya çıktı. Esasında bu tür bir olay çıktığı zaman dede devreye girerdi. Fakat arazi için her iki taraf mahkemeye başvurdu. 10 yıl önce bizim köyde iki inek çalındı. İneğin sahipleri Dede'ye başvurdular. Dede köye geldi ve olayı tüm yanlarıyla etraflıca dinledi ve düşündü. Bizim köyde Karatakkeli Baba isminde bir türbe var. O zamanlar hürsüz köyden biri olduğu hususunda şüpheler artınca tüm köylü ziyaret üzerine yemin etmek için Karatakkeli Baba ziyaretine götürüldü. O zaman hürsüz, Dede'nin bu adımına karşılık yemin etmeye cesaret edemedi ve çıktı suçunu kabul etti. Buna karşılık daha 3 yıl önce bizim komşunun keçileri çalındı. Keçileri çalınan aile Dede'yi devreye sokacağına doğrudan jandarmaya başvurdu. Bu tür olaylar esasında inancımıza göre yol düşkünü olacak şeylerdir. Fakat artık dediğim gibi köylüler doğrudan resmi mercilere başvuruyor. Bu açıdan düşkünlük kurumun bizim köyde işlerliğinin pek kalmadığını söyleyebilirim.”(G.U. Yaş:55, Okur-yazar, Karakoç).

Ovalık Alevi kırsalında düşkünlük kurumun varlığı veya kavrama ilişkin 35 yaşında olan G.Ş.(11.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri ise şu şekildedir:

“Düşkünlükten kastın köyde bir fakire ve yoksula yardım etmek ise buna benzer bir dayanışma vardır. Bir yıl önce köyümüzde yukarı mahallede yangın çıktı. İtfaiyeyi aradık fakat gelene kadar ev kül oldu. Köylü de bir araya gelip para yardımı sağlayarak yeni bir ev yapımında destek çıktı. Benim düşkünlükten anladığım böyle bir şeydir. İnancımızda bu gibi bir şey varsa da tabi Dede daha iyi biliyordur.”(G.Ş. Yaş:35, Üniversite, Kızılcahöyük).

Yine yörede düşkünlük kurumun farkındalığına ve varlığına dair 53 yaşında olan A.S.(17.06.2018) adlı bir diğer görüşmecinin ifadeleri ise şu şekilde olmuştur:

“İnancımızı gereği bazı hoş ve uygun olmayan eylemlere girişildiği zaman bir dedikodu ile bir şekilde o mesele Dede'ye varırdı. Dede ise yıllık görgü ceminde hangi köyde ne maraz yaşanmış onları not alır görgü cemi günü önce bu meseleler hakkında Mansur Darı gerçekleştirirdi. Sorun halledilince müşkül ortadan kalkınca rızalık meydanından hak meydanına geçiş misali didar cemine geçilirdi. Fakat bizim köyde artık görgü cemi de yapılmadığı için bu tür hoş olmayan ve yolun erkân ve ahlakına uygun olmayan eylemler gerçekleştiği zaman sadece köylüler tarafından kınanır ve dedikodusu yapılıyor. Esasen bu işi yapan aileden herkes uzak durur fakat biri çıkıp da; “Sen neden bunu yaptın?” deme cesaretini gösteremez. Sebebi ise hiç kimseyle aile içi huzurunu bozmamak ve tartışmaya girmemek gibi pasif bir duruş halidir. Fakat bu meseleye Dede müdahil olur ise kimse Dede'nin makamını çiğneyemez. Ama dede de artık kabuğuna çekildi. Sadece büyük organizasyonlarda cem yürütüyor. Her köye gitmesi zaten imkânsız gibi bir de talep olmayınca bu kadar bir kitleye zorla bir şey yaptırılmaz. Dede elinden geldiğince çok dar alanlarda erkânı yürütmeye

*çalışıyor, fakat dediğim gibi düşkünlük gibi bir olayda köylü sadece o işi yapan aileden ve ya kişiden uzak durmaya çalışıyor. Çünkü kötü iş eyleyen aileyi muhatap olarak dertsiz başına dert açmak istemez. Böyle olunca da bazen köyde bazı aileler arasında gerilimler yaşanabiliyor.”(A.S. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).*

Yörede 51 yaşında olan A.T.(23.07.2018) adlı bir diğer görüşmecinin düşkünlük kurumun işleyişine dair şu ifadelerde bulunmuştur:

*“Eskiden köyde bir problem çıktığı zaman Dede’ye başvurulurdu. Dede talipleri huzurunda düşkün olan talibin işlediği suçun niteliğine göre ceza verirdi. Kimin malına zarar vermişse, kimin namusuna ve haysiyetine dil uzatmışsa dar-didar ceminde mağdur olanlara dile gelir ve müşkülünü anlatırlardı. Dede ise bu durumda ortak paydada herkesin vicdanının rahatlayabileceği bir ceza verirdi. Fakat şimdi bakıyorsun çocuk büyüğünün önünde oturuyor. Bir büyüğü içeri girdiği zaman ayaklarını toplamıyor. Suç işleyen biri utanmadan köyde rahat gezebiliyor. Dede köye geldiği zaman zahmet edip ziyaretine bile gelinmiyor. Sonuçta senin pirin ve atanın mürşidi gelip bir niyaz almak sende bir şeyler eksiltmez. Önceden insanlar başı sıkıştığı zaman musahibinde veya komşusundan rahatlıkla gider borç para alırdı. Fakat şimdi para istediğin zaman doğrudan senet imzalatıyor. Faiz ile para veriyor. Hata işlemiş ve yol düşkünü olmuş bir talip hatasını düzeltmek için amansız bir çaba içine giriyordu. Fakat şimdi talip dedesini bile tanımamaktadır. Zaten köylerde genç yok. Gençlerin hepsi üniversiteli oldu. Köylerde hayvan, keçi ve koyun besleyen bile yok. Herkesin altında son model araçlar var. 10 dakikada gidip ihtiyaçlarını şehirden tedarik ediyorlar. Belediye çöp arabaları köylere kadar geliyor. Hatta şehir içi arabalar artık şehre yakın köylerin güzergâhından geçiyor. Bu gelişmeler iyi şeyler fakat toplumumuzda eskiden var olan samimi ilişkiyi de alıp götürdü.”(A.T. Yaş:51, Ortaokul, Karakoç).*

Geleneklerle var olan kültürel veya dini yapıların kırsal alanda her geçen gün görünürlüğü azaldığı veya yok olduğu modern dünyamızda, bireylerin veya toplumların sosyal yönelimini ile değişmeye başlayan tutum ve davranışların sosyolojik bir açıklamasını yapmak her dönem düşünürlerin ana konusu olmuştur. Genel anlamda “Modernleşmenin Paradoksları” adlı eserde torik çerçevede bir izahını sunan Loo ve Reijen; bu izahı Georg Simmel’in düşüncelerine atfederek sunmuşlardır. Simmel, modernleşme ile birlikte toplumda meydana gelen köklü değişimleri, bireyin zihinsel ve toplumsal ilişkileri bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Özellikle geleneksel toplum yapılarının kısmen ortadan kalkması ya da zayıflama durumunu yine bireye vurgu yaparak onun özgürlüğü ile açıklamıştır. Fakat o, bürokratik örgütlerin artan egemenliğine karşı bireyin çevresi ile kurduğu ilişki biçiminin geleneksel ilişki biçiminden ayrılacağını ve salt araçsal ve biçimsel bir hale dönüşeceğini belirtmiştir(Loo&Reijen, 2006: 19). Bu anlamda düşkünlük kurumun



Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında geleneksel olarak işlerliğin azalmasının temelinde artan bürokratik gelişmeler ile birlikte meydana gelen modern gelişmelerin sunduğu yeni resmi kurumların(mahkemeler, yargı, emniyet) etkisi büyüktür. Zira modern öncesi Alevi toplumun kültürel, dini ve sosyal örgütlenmesinde şikâyet merci olarak önemli bir başvuru merkezi görülen düşkünlük kurumu, modernleşmenin sunduğu özgürlükçü, adil ve resmi yargısı ile birlikte önemini kaybetmiştir. Çünkü modernleşme ile birlikte kent yaşamının sunduğu cemiyet hayatı içinde ilk yıllarda yeniden yapılanmasını başaramayan Alevi dini kurumların varlığı salt kırsal ile sınırlı olarak varlığını devam ediyordu. Fakat modernleşmenin kent ortamında insanlara sunduğu kamusal alan imkânlarının(sağlık, eğitim, ulaşım, internet-iletişim, teknoloji) kırsala yansması ile birlikte zamanla bu alanlara sıkışmış bu geleneksel dini kurumlarını da etkisizleştirmiş ve yok etmiştir. Görüşmecilerin ifadelerinden hareketle dede-talip ilişkisinin azalması, cem erkânlarının sembolik bir hal alması, eşit eğitim fırsatı ile üniversite kazanan Alevi gençlerin sadece özlem duyduklarında köylerine uğramaları, bir problemde şikâyet merci olarak devletin resmi kurumların tercihi, toplumsal bir olayda güvenlik için jandarmaya başvurma yine diğer dini ve dayanışma kurumlarında meydana gelen zayıflamalar(musahiplik, cem, ocak) gibi birçok etkenin bu kurumun söz konusu yörede varlığını yok etmiştir. Bir hırsızlık durumunda önceden geleneksel şikâyet merci olan düşkünlük kurumu iken bugün resmi bağımsız mahkemelerdir. Bir dönem Alevi halk mahkemesi yargıçı görevi gören dede ve jüri üyeleri olarak kabul edilen talipler huzurunda bir sorun karara bağlanırken bugün tamamen resmi, rasyonel ve belli izlek ve evrakların olduğu yazılı kararlar ile çözüm bulabilmektedir. Söz konusu yörede sözlü, töresel ve dinsel bir yargı sürecinden yazılı ve resmi bir yargı süreç ve yapısına doğru bir uyum sağlanmıştır. Bu uyum ovalık Alevi kırsalında düşkünlük kurumunun önemini ve işlerliğini kaybetmesine neden olmuştur.

#### **5.4.9. Ovalık Kırsalın Şehir Merkezi ve Dede ile İrtibat Sıklığı**

Kent hayatının birey veya cemiyet hayatına tanıdığı imkânlar çerçevesinde bir mesabesi yapıldığı zaman elbette ki kırsal alana nazaran daha özgürlükçü, serbest girişimin daha üst düzeyde olduğu ve mobilitesinin daha hızlı olduğu bir alana sahiptir. Kent'in düzen ve sosyal kurgunsa bakıldığı zaman özgürlükçü harekete tanıdığı demokratik imkân ve arayış rekabetin daha adil olduğu görülür. Zira kent toplumlarını düzenleyen sorgulayıcı rasyonel kanun hâkimiyeti, insan hakları, özel mülkiyet, hoşgörü, serbest girişim ve sivil toplum ile gelen adalet ve eşitlik arayış hakkı gibi birçok kurallar manzumesi sunar. Yığınları düzenleyen bu sosyal, dini, siyasi ve iktisadi kurallar manzumesi kent hayatında ferdin

tarihte aykırı(heretik) olarak görülmüş veya merkezi ötekileştirilmeye maruz kalmış bir topluma olan mensubiyetini göz ardı ederek eşit rekabet hakkı tanır. İşte böyle bir kamusal alana sahip olan kent hayatına kırsalda ya da mezrada yaşayan bir ferdin ne kadar çok bağlantı kolaylığı ve sıklığı olursa söz konusu bireyin sosyal ve iktisadi hayatı da bir o kadar etkilenir. Bu anlamda tarihte bazı tecrübeler geçirmiş ve merkezi dışlanmaya maruz kalmış Alevi toplumun modern hayatın sunduğu bu imkânlar manzumelerin yer aldığı kamusal alan ile tanışınca modern mefhumların sahip olduğu yeni siyasi, iktisadi ve sosyal düzeni de diğer tüm toplumlar gibi benimsemeye başlamıştır. Bu benimseme ile doğal olarak geçmişte sahip olduğu birçok geleneksel ve inançsal kurumlarını da terk etmek zorunda kalmıştır. Doğal seleksiyon içinde gerçekleşen bu değişim şüphesiz zamanenin sosyal realitesini göstermektedir. Belirli olarak Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalın şehir merkezi ile olan imkân ve yoğunluğuna bakmak ve görüşmecilerin birinci ağızdan kentte var olan kamusal imkânları kullanma, ulaşma ve benimsemeye dair fikirlerini tespit etmek söz konusu yörede gerçekleşen modern değişimin değerleri açısından bir ipucu verecektir. Bu anlamda görüşmecinin şehir ile olan irtibat durumunun tespiti için bazı açık uçlu sorular yöneltildi. Konuya ilişkin yöneltilen açık uçlu sorulara bütünsel olarak 55 yaşında olan G.U.(09.05.2018) adlı kaynakça kişinin ifadeleri şu şekilde olmuştur:

*“Köyümüzün şehre olan uzaklığı 9 km’dir. İstedığımız zaman şehir merkezine gidip gelebiliriz. 16 yıl önce köyün tek bir toplu taşıma aracı vardı. Bu araç sabahın erken saatlerinde belli bir saate günlük kornaya basar ve şehre gidecek olanlar bu arabaya binerdi. Öyle herkesin arabası yoktu. O zamanlar bizim köylülerin şehre gitme amacı sadece ev ihtiyaçlarını karşılamak içindi. Fakat şimdi canı sıkılan arabasına atlayıp gidiyor. Hatta bazı evlerde hem Baba’nın hem de oğlunun ayrı ayrı arabaları var. Normalde bir taziyyeye bir ailenin tüm erkek kardeşleri bir tek arabaya binerek giderlerdi. Buradaki amaç; taziyedeki eş, dost ya da düşmana birlik, beraberlik ve kardeşler arası iyi bir geçim mesajı vermektir. Fakat şimdi bırakın kardeşleri, baba ayrı bir arabayla gidiyor şehre, çocuk ayrı bir arabayla gidiyor. Böyle olunca eski samimi ilişkilerde bozulmuş oluyor. Sorduğum soruya gelince dediğim gibi isteğe bağlı istersen günde 10 defa da gidebilirsin. Bir sıkıntı yok yani ulaşımda. Şehir artık o kadar yaklaştı ki bizim köylere otobandan geçen araba sesleri buralara kadar geliyor. Şehir yaşantısından pek bir farkımız yok aslında.”(G.U. Yaş:55, okur-yazar, Karakoç).*

Kent irtibatına dair 53 yaşında olan A.S.(17.06.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köy zaten şehirden bir parça gibidir. Şehir merkezine çok yakınız. Köyün gençleri sabah kahvaltıdan sonra buluşacakları zaman şehirde bir araya gelip zamanlarını merkezde geçirirler. Eskiden köyümüzün şehir ile olan bağlantısı uzak*

*olduğu için ihtiyacımız halinde şehre inerdik. Fakat şimdi istersen günde 10 kere de uğrayabilirsin. Neticede her gün şehir içi otobüsleri köyümüze yakın ana yoldan geçiyorlar. Günümüzde her evinden bir değil iki arabası var artık bu sebepten ulaşım konusunda şehre ulaşmak artık kendi seçeneğimize bağlıdır.”(A.S. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).*

Yöreye dair bu genel ifadelere ek olarak çapraz bir sorgu muhasebesinde ovalık kırsalın bağlı oldukları ocak dedesiyle olan irtibatına dair görüşmeler dinlenildiği zaman zıt bir değişim ilişkisi görülebilir. Yörede ulaşım imkânları daha çok artarken bağlı olduğu ocak dedesiyle olan iletişimin azalması değişimin yönünü modern mefhumların rasyonel ve seküler eğilimin yönünde olduğu görülür. Alevi bireyin sosyal hayatın da dini ritüellerin görünürlükten uzaklaşması onu gündelik mobilitesi içinde daha profesyonel zaman dilimlerine göre hareket etmesine yönlendirir. Yöreye dair bu durumu daha net görmek adına görüşmecilere bağlı oldukları ocak Dedesinin köy ile olan irtibatı ve köyün ocak ile olan irtibatına yönelik sorular yöneltildi. Çift taraflı irtibata dair 55 yaşında olan G.U.(09.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Dede ile olan iletişimimiz dostluk, tanışıklık ve aile ziyareti çerçevesinde devam ediyor. Her ne kadar eskisi gibi cemler ve semahlar yapılmısa da Dedemiz 'in bizim için her zaman bir kıymeti vardır. Hastalandığı zaman tüm köylü geçmiş olsun ziyaretine gider. Düğün davetiyeleri, taziye ya da aile ziyareti gibi kısmi ziyaretler yaparız. Tabi bu ziyaretler insani ziyaretlerdir. Dini bir gaye taşıyor.”(G.U. Yaş:55, Okur-yazar, Karakoç).*

İrtibata dair 53 yaşında olan A.S.(17.06.2018) adlı görüşmecinin beyanı ise...

*“Dede ile irtibat düzeyimiz daha çok bir düğün davetiyesi, cenaze töreninde bir baş sağlığı ziyareti ya da herhangi bir ziyaret adanmış kurban lokmasının duanlama işlemi için dede ile irtibata geçeriz. Eskisi gibi yoğun bir şekilde cemler düzenlenmediği için köyün dede ile olan irtibatı sadece tanışıklık ve akrabalık düzeyindedir. Eskiden çok gider gelirlerdi. Fakat artık insanlar iş, ekmek ve hayat mücadelesi verdiği için bu tür bazı inançsal geleneklerimizi de yitirdik diyebilirim. Biraz da olaya modern ve çağa ayak uyduma açısından bakıldığı için şimdiki gençlik eskiden süregelen bazı gelenekleri, görmezden gelebiliyor.”(A.S. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).*

Yörenin dede ile olan irtibatı ve Dede'nin söz konusu köylerde mevcut işlevine dair son durumunu ise 40 yaşında olan H.Ç.(18.07.2018) adlı görüşmeci aktarmaktadır:

*“Dede'nin kullandığı üslup, dayanışma ve birleştirici mesajlar içerdiği için kendisine bağlı talip köylerde her zaman barış etkisi oluşturur. Önceden eğitim, teknoloji, sağlık ve ulaşım gibi sistemler yetersiz veya zayıf iken köylerimizde daha az problem yaşıyordu. Fakat bugün refah açısından her şeyin gelişmiş ve bolluşmuş olduğu halde köylerimizde daha çok sorun yaşamaya başladık. Mantıken daha az sorun*

*yaşamamız gerek fakat eskiye göre daha çok sorunumuz oluştu. Dede artık tüm köylere yetişemiyor ve birçok köyden elini, ayağını çekti. Sadece cenaze ve düğün gibi özel davetiyelerde köylere iştirak eder. Köyde bir arazi sorunu ya da boşanma, hırsızlık gibi özel sorunlar oluştuğu zaman resmi mercilere başvuruluyor. 10 yıl öncesine kadar bu tür bir sorun yaşandığı zaman gerilimi dindirmek ve problemi çözmek için bölge karakolundan önce Dede'ye başvurulurdu. Daha iki yıl önce bir hırsızlık olayına şahit olduk. Hayvanları çalınan aile doğrudan Jandarma'ya başvurdu. Eskiden olsa Dede köye gelir köylüyü toplar ve hepsini sorgudan sualden geçirir, hatta inançsal olarak köyde yer alan bir ziyarete yemin ettirmeye götürür. Nitekim eğer hırsız köyden biri ise genele hitap ederek bir hafta içerisinde dolaylı bir şekilde çalınan hayvanların hırsız tarafından gizlice köyün içine başıboş olarak bırakılması halinde ortaya çıkması gerektiğine ve pişman olduğu varsayılarak affedilme hakkı tanınır. Sonra iki gün içinde bir bakarsınız ki komşunun tarlasında başıboş hayvanlar salınmış ve otuluyor. Köylüler hemen mal sahibine haber verir ve mal sahibi gelip hayvanlarını alır hırsız gönlünce affederdi. Şimdi jandarma gelir parmak izi, hayvanların eşkâlini, sayısını ve olayın gerçekleştiği güzergâh üzerinden saatlerce arama tarama yapar. Demem o ki Dede'nin önceden ciddi bir şekilde ağırlığı vardı. Fakat şimdi hürmet var ama sözünün yerine getirildiği hususunda pek bir şey söyleyemem, çünkü köylülerimiz artık adaleti Dede'den değil resmi mercilerde bulmaya çalışıyor.”(H.Ç. Yaş:40, Lise, Yarmakaya).*

Çeribaş&Köse(2018)'ye göre; farklı kurumsal yapıların bütünü üzerinde oluşan kültür sistemin bu yapılar üzerinde inşa edildiğini ifade ederler. Hatta toplumların tarih boyunca deneyimlendikleri bazı olay ve olgular onların sahip oldukları değerlerin dinamiklerinde bir değişim-dönüşüm oluşturmasının mümkün olduğunu belirtirler. Çünkü onlara göre; kültür sistemini var eden kurumsal yapılar ve bu yapıların sahip oldukları işlevsel mekanizmalar vardır. Dolayısıyla bu işlevsel mekanizmalarda meydana gelecek bir duraksama veya yavaşlamanın kültür sisteminin tamamına etki edeceğini vurgularlar. Bu anlamda bir kültür sistemini ayakta tutun yegâne gücün, işlev olduğunu vurgularlar(Çeribaş ve Köse, 2018). Bu açıdan Alevi inanç ve kültür sistemin temelini oluşturan Dedelik Kurumu üzerinde meydana gelebilecek bir işlev kaybı doğal olarak tüm Alevi kültür sistemini etkileyecektir. Dolayısıyla söz konusu yörede görüşmecilerin ifadelerinden hareketle dede-talip ilişkisinde meydana gelen bozulma, Dede'nin sosyal sorun çözücü toplumsal işlevini kaybetmesi, cemlerin düzenli takip edilmemesi ve taliplerin karşılaştıkları sorunları dini mercilerden ziyade resmi mercilerde çözüm bulmaya çalışmaları gibi yeni girişimler ovalık yörede Alevi toplumun kültür sistem üzerinde önemli değişimler oluşturmuştur. Dedelik kurumu, dede-talip arasındaki bağının zayıflaması yörede bireyselleşmeyi artırmıştır. Bu bireyselleşme ve dede-talip ilişkisinin azalmasında dolaylı olarak etki eden bazı modern gelişmeler de olmuştur.

Görüşmecilerin ifadelerinden hareketle yöre insanının şehir merkeziyle olan kolay ulaşım imkânı yani ulaşılabilirlik(teknoloji, sağlık, eğitim, eğlence, endüstri, sanayi) modern gelişmelerin benimsenmesinin ve tanınmasının önünü açmıştır. Dolayısıyla artan özgürlükçü alanın genişlemesi, gençlerin serbest zaman etkinliklerini şehir merkezinde gerçekleştirmeleri için serbest bir hareket alanı oluşturmuştur. Bu alanın genişlemesine paralel bireyselleşme(seküler eğilim) eğilimi de artmıştır. Feodal(geleneksel) bir düşünce ortamından kopan genç dimağların kendi toplumun değerleri üzerinde artan biçimleyici etki ve yetki, söz konusu yörenin kültür ve inanç sistemi(dedelik, musahiplik, düşkünlük, ocak vs.) üzerinde bir değişime yol açmıştır.

Dedenin toplumsal olaylara olan müdahale ve etkinin zayıflamasının bir diğer arkaik nedeni ise demografik artış gösterilmektedir. Artan nüfus ile oluşan toplumsal hareketlilik üzerinden hâkimiyetini kaybeden Dede, kurumsal olarak bu kayıptan sonra şekil veren değil şekillenen bir duruma gelmiştir. Yine ifadelerden hareketle toplumsal suç sayılan hırsızlık gibi bir olay karşısında geleneksel açıdan caydırıcı gücü bulunan bir türbe üzerinden yemin ettirilmek bir çözüm yolu için yeter iken zamanla bu geleneksel çözüm yöntemin de etkisini yitirdiği görülmektedir. Buna karşılık resmi mercilere(yargı, mahkeme, avukat, savcı) olan itimat ve yönelimin daha çok arttığı söylenebilir. Bu resmi mercilerin yörede nasıl benimsendiğine dair yapılan gözlemlerde mülakat yapılan her hanede ve ailede resmiyette bir memur üyesinin bulunmasıdır. Modern hukuk sistemine doğru bir uyum ve benimseme anlayışı arkasında ailede yer alan gençlerin devletin resmi bir iş ve memurluğun bulunma etkisi yüksektir. Bu durum yine gençlerin gelenekten etkilenen değil onu biçimlendiren bir konumunda oldukları görülebilir.

Lokal bir çerçevede sunduğumuz değişim parametrelerine paralel bir şekilde Aleviliğin modernliğin karşısında durduğu konumu genel olarak Rıza Yıldırım(2012) da izah etmektedir. Ona göre “modern Alevilik” henüz oluşumu tamamlayamamıştır ve değişime gebe olan bu süreçte geleneksel Aleviliğin inancı, modern Aleviliğin ise kimlik esaslı bir eğilim içinde olduğunu ifade eder(Yıldırım, 2012). Bu kimlik esaslı modern Aleviliğe Adıyaman özelinde baktığımız zaman görüşmecilerin ifadelerinden hareketle gençlerin kimlik tanımlamasında kendini Alevi kabul ederken Alevi inanç sistemin geleneksel kaidelerin terk etmiş olması ve tamamen teorik bir kimlik olarak sunulması Yıldırım’ın ifadeleriyle benzeşen genel bir eğilim olduğu görülebilir.

#### 5.4.10. Ovalık Kırsalda İmece Usulü ve Son Durum

Birincil ilişkiler(menfaatten uzak ilişki) üzerine kurulu olan ve dayanışma kültürün genel olarak kuvvetli olduğu kırsal alanlarda eş, dost ve akraba birlikteliğin verdiği istenci ve gücü görmek mümkündür. Hele hele bu dayanışma kültürü doğuda yer alan feodal düzen içinde ise kendini toplumsal alanda daha çok göstermesi kaçınılmazdır. Bu gösterim aşiret birlikteliği, güçlü aile istenci ile birlikte gelen aşiret içi evlilik(endogami), dini kurumların getirdiği kolektif normlara(musahiplik, düşkünlük) uyma zorunluluğu, geleneklerin belirleyiciliği ve belki de en önemli toplumsal dayanışma göstergesi olarak imece usulün varlığıdır. İmece usulü bir köy ya da köy topluluğun(bir grup toplum da yapabilir) içinde işlerin gönüllü ya da zorunlu olarak elbirliği içinde yapılmasıdır. Ortak karar üzerinden hareket eden bu usulde köyün bir yeri onarılacak ya da köylünün gerisinde kalmış bir ailenin tarladaki mahsulünün toplanacak ise köylü tarafından elbirliği ile bir dayanışma örneği sunulur. Araştırma alanına aldığımız ovalık Alevi kırsalında bu geleneğe dair son durum hakkında neler söylenebilir ya da gözlemlenebilir merakı ile sahada gerçekleştirmiş olduğumuz tetkikler neticesinde bir deformasyondan ve değişimden bahsetmenin mümkün olduğu gözlemlenmiştir. Zira tarımda, endüstride(teknoloji) ve eğitimde gerçekleşen reformlar ile artan refah, kolaycılık sağlayan makinalar ve mahsulü hasat eden modern araç ve gereçler dolaylı ya da doğrudan yöre toplumsalın gündelik iş hayatının zorluklarını ve mevsimsel gecikmelerini en aza indirmiştir. Bu gelişmeler neticesinde bir dayanışma örneği olan imece usulün de geleneksel toplumsal bellekte, her geçen zaman diliminde sönükleşmektedir. Görüşmecilerin ifadelerine bakılacak olunursa bu değişimin parametrelerini daha somut örneklerle görmek mümkündür.

Bir dayanışma geleneği olan imece usulün yörede varlığına dair 55 yaşında olan G.U.(09.05.2018) adlı görüşmeciye yöneltilen sorulara karşılık şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Şimdi yardımlaşma var mı diye soruyorsun. Yardımlaşma ihtiyacın halinde bir işin geriye kalmış ise eş, dost, akraba yardım ederdi. Örneğin bizim geçim kaynağımız tütündür. Ve mahsulümüzü Sonbahara doğru toparlar ve depolarız. Fakat yağmur, fırtına geldiği zaman bakarız ki hala köyde mahsulünü depolayamayan aileler var. O zaman muhtar çağrı yapar bütün köylü o aileye yaradım eder. Önceden böyleydi. Nohut, mercimek ve buğday için de bu böyleydi. Fakat şimdi kimsenin yardıma ihtiyacı yok ki... Her şeyin makinası çıkmış. Biçerdöver, Patoz makinası, tütün dizme makinası, gübre dağıtma makinası, sulama sistemleri her şey var. Hatta son 4 yıldır tütün dizme makinası da geldi. Neden bunu söylüyorum çünkü tütün dizme makinası yokken akşama doğru gün ağarırken komşun hala tütünü çuvaldız ile bitirme telaşındadır. Yardımlaşma gereği o eve misafir olur yardım ederdik. Bir bakıma bu*

*makinaların çıkması iyi oldu fakat böyle olunca da köyde komşuyla bir vesile ile kuracak bir ilişki bahanesi de kalmadı. Önceden köyden erkekler bir araya gelir ve yardımlaşma amacıyla buğday veya mercimeği gübrelerlerdi. Şimdi makinası çıktı. Makine tarlaya bile girmeden uzaktan yağmur gibi gübre atıyor. Tüm bunlar çıkınca da yardımlaşmaya gerek kalmıyor. Aynı durum cenaze için geçerlidir. Köyümüzde biri vefat ettiğinde herkes el ele cenaze evine sahip çıkardı. Mesela ölen erkek ise erkekler yıkar, kadın ise kadınlar yıkar ya da yardım ederdi. Şimdiye bakıyorsun biri öldüğü anda şehirde devletin görevlileri cenazeyi yıkıyor, kefenliyor ve ambulansla köye kadar getiriyorlar. Köyün gençleri önceden ölen biri için mezar kazardı. Şimdi komşunun kepçesi var iki darbeye mezar açılıyor. Taziye çadırın çay ocağı, misafir ağırlama yeri gibi her şeyi var. Cenazeye gelenler bir sandalyeye oturur, baş sağlığı diler, çayını içer ve gider. Artık bizim buralarda her şey böyledir. Eskiye dair bir şey kalmadı. Temel geçim kaynağımız çiftçilikti fakat her ailede bir çocuk devlet kadrosuna yerleşince çiftçilik temel geçim kaynağı olmaktan çıktı artık sırf tarla boş kalmasın diye ekiliyor.”(G.U. Yaş:55, okur-yazar, Karakoç).*

Dayanışma duygusunun ve yardımın geleneksel bir şekli olan “savaşı” geleneğinin varlığına dair 35 yaşında olan G.Ş.(11.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bu gelenek özünden güzel bir yardımlaşma örneğidir. Mesela bir düğün davetiyesine ailen ile birlikte gittiğin zaman düğün sonunda salon girişindeki para yardım toplama masasına bırakacağın 50 TL ile fakir düşmezsin fakat bütün davetiyeler 50 TL bağışladıkları zaman düğün yapan Aileye güzel bir maddi destek olmuş olur. Fakat son zamanlarda bu gelenekte tartışma haline geldi. Çünkü toplumdaki kopuk ya da yurt dışında yaşayan ailelerin hiçbirinin Türkiye’deki; akraba, eş, dost düğününe katılmamalarına rağmen ve maddi durumları olarak iyi olmalarına rağmen sırf bu yarımından mahrum kalmamak için uzaklardan buralara gelip düğün yapıyor ve hiç kimsenin davetiyesine katılmamasına rağmen herkese davetiye gönderiyor. Yani özetle bu gelenek istismar edilemeye başlanınca artık birkaç aile bu uygulamadan vazgeçerek gönderdiği davetiye mektupların üzerine “takısız” olarak not dişüyor.”(G.Ş. Yaş:35, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Dayanışma teması altında kırsalda zor durumda kalmış bir aileye yardım amaçlı atılan her adım imecenin farklı alanlarda farklı şekillerde görünümüdür. Bir ailenin sevdiği bir üyenin hayatını kaybetmesiyle kötü bir zaman dilimi yaşar. Bu acılı süreci; komşu, akraba, eş, dost ve arkadaşları ile paylaşarak atlarmaya çalışır. Bu süreçte el birliği ile gösterilecek her dayanışma örneği söz konusu Aile’nin en az hasarla çıkmasına yardımcı olur. Bu sürecin en somut örneği olarak görüldüğü aşama ise cenaze törenleridir. Cenaze törenleri özünde geleneksel ve dini bir süreci barındırırken bu sürecin her aşaması geleneğin bir parçasını oluşturur. Fakat bu geleneksel süreci en fazla etkileyecek olan da yine moderniteye ilişkin pratikler olacaktır. Bu tür pratiklerin tespiti için Adıyaman ovalık kırsal özelinde cenaze

törenlerine ilişkin son durum hakkında 30 yaşında olan E.G.(14.07.2018) adlı görüşmecimiz şu şekilde aktarmaktadır:

*“Önceden biri vefat ettiği zaman kazanlarda sular ısıtılır ve tecrübeli olan büyüklerimiz cenazeyi üstünce yıkar, kefenler ve defnederlerdi. Uzun ve yavaş bir süreci kapsıyordu. Hatta ölünün kendi evindeki hizmet ve emeklerine karşılık ruhun bir gün evde dinlenmesi için ölü beden bir gece evde bekletilirdi. Dede İslami usullere göre cenaze işlemlerini gerçekleştirirdi. Mesela ölen bir kadın ise cenazeyi kadınlar yıkarı. Ve kadının kefenleme işlemi daha farklıydı. Ölen bir erkek ise erkekler yıkar ve ölen Baba'nın ayaklarını ataya saygının bir işareti olarak çocukların en büyüğü yıkarı. Şimdi biri öldüğü zaman devlet neden öldüğünü teyit etmek için otopsi yapıyor. Dolayısıyla kimi zaman ölü bedeninin iç organlarına zarar da verebiliyor. Ve kefenleme işlemi devletin resmi görevlileri tarafından yapılıyor. Bu işlemler böyle olunca da bizim bizzat uyguladığımız geleneksel usuller kayboldu. Ama kısmen devam eden gelenekler de var. Ölünün ağız lokması, kırkı, elbiselerin dağıtılması, mezara haftalık su dökme ve ağıt gibi usuller devam ediyor. Mesela köyde biri vefat ettiği zaman önceden üç gün televizyon açılmazdı. Aynanın üzerine siyah bir örtü ile kapatılırdı. Köylü yakın akrabaları hariç bir hafta tıraş olmazdı. Köyde en az bir ay düğün yapılmazdı. Sabaha kadar ölü evi yalnız bırakılmazdı. O acı paylaşılır ve bir dayanışma haftası vardı. Şimdi taziye evleri var. Baş sağlığı için gelen ziyaretçiler taziyede bir çay içer ayrılırlar. Açıkça söyleyeyim taziyede daha ölünün ziyaretçileri gelirken köyde düğün yapan bile oluyor. Bu konuda biraz yozlaştığımızı düşünüyorum. Mezar kazmanın önceden derin bir anlamı ve dayanışmanın verdiği birlikteliğin bir mesajını içerirdi. Fakat bugün mezarı kepçe vasıtasıyla iki dakikada kazılıyor. Doğal olarak her şey kolaylaştıkça anlamını da yitirmiş oluyor.”(E.G. Yaş:30, Üniversite, Börgenek).*

Bir toplumda geleneksel bir yapıdan modern bir yapıya geçilirken bu geçişin tetikleyici unsurlarına odaklanıldığı zaman bireyin hayatında köklü değişimler gerçekleştiren bir dizi bilimsel pratik ile karşılaşılır. Bu pratikler genelde dünyanın tüm toplumları üzerinde benzer bir etki uyandırır. Bilinçli ya da bilinç dışı hayatımızı kolaylaştıran bu gelişmeler bizleri zamanla rasyonel bilinç ile hareket etmemizi ve bu mantığa uygun gündelik yaşam biçimimizi düzenlemeye sevk eder. Modern olanın getirdiği evrensel yenilikler zorla veya isteyerek tüm geleneksel toplumlara yerleşerek bu toplumları biçimlendirmektedir.

Bu düşünceye paralel olarak Marshall McLuhan'ın kullanmış olduğu “küresel köy” nitelendirmesi ile modernitenin oluşturduğu yeniliklerin tüm dünya toplumlarını geleneksel yapıdan kopararak aynı gelişmişlik düzeyine ulaştırması şeklindeki bir evrensellik ideası da vardır. Giddens'in ifade ettiği mekân ve zamanın ortadan kalktığı bir dünya toplumuna karşılık Harvey bir sıkışmışlıktan Bauman ise bireysel anlamda yurt ya da mekân kavramın



anlamını yitirdiği günümüz endüstri toplumunun oluşturduğu yapı, kurallar ve kurumların hızlı bir değişiminden bahseder(Gültekin ve Doğan, 2018). Bu anlamda görüşmecilerin ifadelerinden hareketle geleneksel açıdan cenaze işlemlerin başından sonuna kadar bir dizi dini ritüelli barındıran ölüm olgusu modern imkânlardan sonra bir değişim geçirmiştir. Ritüellik açıdan cenazenin yıkanması, kefenlenmesi, defnedilmesi ve sonrasında yapılacak aşamaya kadar bir dizi değerler manzumesi sunan cenaze kaldırma erkânı kendi içinde icra ettiği birçok ritüelin terkedildiği görülmektedir. Resmi kurumlarca sağlanan gasilhaneler ve bu işlemleri yapan gasalların uygulamaları o toplumun içinde bulunan birçok geleneksel uygulamanın devre dışı kalmasının önünü açmıştır. Bütün cenazeleri aynı uygulama ile kefenlemeleri farklı kültür ve inançlara sahip toplumların kültür ve inanç sistemini de bu yol ile tek tipleştirmekte ve çeşitliliği yok etmektedir. Dolayısıyla geleneksel uygulamaları akamete uğrayan toplumların düşünce dünyasında paralel olarak ölüm olgusu da zamanla değişmektedir. Alevi cenaze kaldırma ananesine aykırı olan bu tür uygulamalar yörede bir geleneğin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bir diğer değişim ise ritüellik açıdan önceden önem verilen mezar boyutların ölen kişinin cinsiyetine göre belirleme uygulamasıydı. Fakat mezarlar doğrudan kepçe vasıtasıyla kazıldığı için geleneksel olarak mezar boyutu da göz ardı edilmeye başlanmıştır. Cenaze sonrası yakılan ağıtlar geleneğin süreği açısından deneyimli kadınlar tarafından üç gün boyunca çığırılırken şimdi bu geleneğe dair varyantlar tespit edilememiştir. Bir diğer aşama olan ölen kişinin yaşadığı evde hayır ve hizmetlerin tamamlandığı kırkıncı güne atfen yapılan kırk yemeği geleneğinde de birçok deformasyondan bahsetmek mümkündür. Önceden ağız açma lokması adı verilen lokma dağıtımında amaç ölen kişiye son kez hakkını helal etmektir ve gerçekten kurbanın ağız kalabalığına doğru açılarak kurban edilirdi. Bu ağız açma geleneğin anlamı merhumeye borcu, alacağı veya vereceği olan var ise dile gelmesi içindi. Fakat bu uygulama hazır yemek şirketlerin çıkmasıyla ortadan kalkmış oldu. Hazır, tam teşkilatlı servis hizmeti ve günlük hazır edilen yemekler bu tür toplantılarda anlık olarak modern bir şekilde misafirlere ikram edilmektedir. Pratikte bu kolaycılık doğal olarak Alevi cenaze kaldırma ve sonrasına ait birçok erkânın bozulmasına yol açmıştır. Özellikle kırsalda ölen yaşlı birinin ölüm sebebini resmi kayıtlara geçmek adına yapılan otopsi işlemleri gelenek ve inanç açısından önemli görülen beden merkezli tabu ve düşünceler bir büyü bozumu sürecine girmiştir. Zira otopsi ile hasar gören ölü beden doğrudan gasallar aracılığıyla kefenlenip ambulansla aileye teslim edilmektedir. Esasında bir dizi dini ritüeli barındıran bu uzun süreç resmi cenaze hizmeti sunan modern kurumların müdahalesiyle geleneksel varlığını zamanla yitirmiştir. Bir toplumun sahip olduğu kutsalların sınırına giren modern uygulamalar onu yeniden

biçimlendirmekte, şeyleştirmekte ve nesneleştirerek toplum nezdinde sahip olunan birçok mistik, dini ve kutsal unsurun büyüünü bozmaktadır. Bu büyü bozumu bireylerin geleneksel anlamlı dünyasını rasyonelleştirmekte ve birey üzerinde seküler bir düşünce yapısını inşa ederken ayrıca onu kendine yabancılaştırmaktadır. Bu yabancılaşma ile birey sahip olduğu diğer geleneklere karşı kayıtsız, ilgisiz ve değişime açık bırakılmaktadır.

#### **5.4.11. Ovalık Kırsalda Doğa Olaylarına Yaklaşım Biçimi**

Günümüz modern dünyasında geleneksel toplumlar açısından değişen bir diğer alan ise şüphesiz insan-doğa etkileşimi ve geçmişte doğaya atfedilen ilahi, mitolojik ve mistik anlamların yitimidir. Geleneksel toplumlarda dağ, taş, nehir, ateş, orman, yağmur, gök gürültüsü, su ve ağaçlara yüklenen yüzlerce mistik, dini ve mitolojik anlamlar modernleşme ile birlikte büyük oranda yitirilmiştir. Doğaya yönelik yitirilen bu anlam kaybı onu zamanla toplumların gözünde sömürülen bir meta haline getirmiştir. Öte yandan İslamiyet öncesi ve sonrası tarım ve hayvancılıkla uğraşan Türk toplumları sürekli doğa ile iç içelerdi. Bu süreçte doğada yer alan bitki, su, hayvan ve canlılardan yararlanmışlar ve geçim için bir nimet(rızık) anlayışı ile yaklaşım saygı göstermişlerdir. Tanrının bir lütfu olarak görülen doğa unsurlarına ilahi ve mitolojik anlamlar yüklemişlerdir. Fakat tüm toplumlarda olduğu gibi Türklerinde modernleşme deneyimi ile doğaya karşı geleneksel, mitolojik ve ilahi bakış açısı değişmeye başlamıştır. Bu değişim sürecine örnek olarak araştırma örneklemini çerçevesinde ve Aleviler özelinde değerlendirilecek olunursa asıl vurgulanmak istenen temel düşünce daha iyi anlaşılacaktır. Tarihten bugüne çoğunluğun oluşturduğu Alevi Türkmen toplumları İslamiyet öncesi eski Türk inanışlarını kısmen kaybolmadan uzun süre kapalı cemaat yaşamı içerisinde bugüne kadar getirebilmişlerdir. Bu gelenek devamlılığını araştırma örneklemin bir kısmını oluşturan Adıyaman Merkez ilçesine bağlı dağlık Alevi kırsalında hala görmek mümkündür. Fakat tüm dünyada olduğu gibi Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile başlayıp kapitalizmle değişen modernleşme süreci Türk toplumları üzerinde bir zihniyet değişimi oluşturduğu gibi Alevi toplumu ve Adıyaman Alevileri özelinde de ciddi etkiler oluşturmuş ve oluşturmaya devam etmektedir. Bu etkilerin geleneksel açıdan en çok görüldüğü alan ise doğa olaylarına karşı değişen yaklaşımdır. Modern öncesi doğa, geleneksel Alevi toplumu için esrarengiz bir büyüü arka bahçe iken kapitalist kentsel değerler ile olan tanışma ile anlamını yitiren atmosferik bir doğa olayına dönüşmüştür. Bu dönüşüme örnek olarak Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında ikamet eden 55 yaşındaki G.U.(09.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

“Yağmuru sorarsan yağmur berekettir. Atatürk Barajı'n küçük bir bölümü bizim köye ulaşır. Yağmur bu barajı doldurmadığı vakit su seviyesi bizim tarlalarımıza uzak düşüyor. Böyle olunca da daha fazla sulama borusu ve tesisata ihtiyaca duyuluyor. Dolayısıyla bu uzaklaşma ve su sitemleri de hep bizim için maddi bir yük oluşturuyor. Bunun için yağmur iyi yağdığı zaman baraj dolduğundan su bize daha yakın oluyor. Kar, yağmur, şimşek, fırtına bunlar hep mevsimlerden kaynaklı hava değişimleridir. Kışın kar yağar, baharda daha çok yağmur yağar, yazın ise güneş ısıtır. İnternette 15 gün öncesine kadar hava durumuna bakarak ne olacağını öğrenebiliyoruz. Ona göre önlemimizi alıyoruz. Önceleri internet, televizyon ve telefon yoktu. Bir fırtına gelirdi tüm mahsulü yıkar ve yok ederdi. Tabi o zamanlar hayırlısı derlerdi demek ki rızığımız bu kadarmış. Hatta komşu köye yağmur yağdığı zaman ve bizim köye yağmadığı zaman köylüler derlerdi ki acaba köy de kötü niyetli bir insan mı var? gibi tartışma ve dedikodular olurdu. Fakat şimdi herkes hava durumuna bakıyor ve günler öncesinden modern mahsul koruma ve sera sistemlerini satın alıp sistemi kuruyorlar. 15 yıl öncesine kadar yağmur duasına çıkarlardı. O zamanlar köyümüzde bir gelenek vardı. Bir genç delikanlıya sakal takılır, cübbe giydirilir ve eline baston verilerek köyün içinde yağmur için para toplardı. Her evin önüne gittiği zaman bir kova su, başından aşağı dökülürdü. Çocuklar kovaları doldurup ıslatırlardı sakallı adamı, o da herkesin ardına verir ve para toplardı. Tabi bu gelenek artık yok. Artık tüm evlerde su depoları var. Suyun bittiği anda traktörle su kaynağına gider, su pompası ile tankeri doldurarak bu ihtiyacımızı karşılayabiliyoruz.”(G.U. Yaş:55, okur-yazar, Karakoç).

Doğa olaylarına yönelik 35 yaşında olan G.Ş.(11.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri ise şu şekildedir:

“Bana göre insanoğlu önceden anlam veremediği tabiat olaylarına bazı kutsal inançlar yüklemiş. Tabi bu benim kendi görüşümdür. Herkes istediği şeye inanmakta özgürdür. Yağmur mesela biz çiftçiler için kıymetlidir. Bizim köyün tarlalarına sulama şebekleri kurulmadan önce herkes yağmura daha çok ihtiyaç duyuyordu. Fakat şimdi yaz-kış sürekli devlet su işleri barajlardan bu su şebekelerine su veriyor. Barajların dolması için yağmur gereklidir. Ama inanç olarak yağmura mantıksız anlamlar yüklemenin gereği yoktur. Çocukluğumdan beri nenem gök gürültüsünün Allah'ın kızmasına işaret olduğunu yağmurun ise meleklerin ağlamasına bağlayarak anlatırdı. Şimdi bunlar bana hep gerçek dışı geliyor. Buna benzer çok örnek var fakat şimdi her şey daha bilimsel hale geldi. Mesela bizim köyde şifa ocakları vardı. Deri hastalıkları ocağı, göbek düşme ocağı, göz temizleme ocağı yine korku alma ocağı gibi tedavi yerler vardı. Bu ocakların uygulamaları şimdiki bilimsel tıp ile kıyasladığında aslında çoğunun tehlikeli uygulamalar olduğunu görebilirsiniz. Bu ocakların son temsilcilerin hepsi yaşlandı ve vefat etti. En son iki yıl önce göz temizleme ocağından Hacer teyze vefat edince bu tür şeyler kalmadı. Zaten Hacer

*teyze yaşlandığı için artık gözüne bir çöp kaçan birine herhangi bir uygulama gerçekleştiriyordu.”(G.Ş. Yaş:35, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Anton C. Zijderveld(2013) “Kültür Sosyolojisi” adlı eserinde modernleşme sürecinde değerlerin ve normların kurumsal köklerinden koparak belirsizleştiğini ifade eder. Bu belirsizliğin kendi deyimiyle “enflasyonist” ve genel olduğu belirtilir. Özellikle o, bu genelleme ve belirsizleşmeyle insanlar için çok değerli olan değer, norm ve anlamların kendi öz kimliklerinden çok şey kaybettiklerinin altını çizer. Doğal olarak değer, norm ve anlamlarını kaybeden bir toplumun dünya algısında da bir değişimden bahseder. Ve bu değişen algının bir örneği de insan-doğa ilişkisi olduğu söyler(Zijderveld, 2013: 92, 112). Aynı değişimi, Adıyaman ovalık Alevi kırsalında da görmek mümkündür. Modern teknoloji ve eğitim ile tanışan Alevilerin geleneksel dünya görüşü üzerinde oluşmuş bazı inanç ve uygulamalar bir zihniyet değişimi ile farklı bir sürece girmiştir. Görüşmecilerin ifadeleri ve sahadaki gözlemlerimizde daha önce şimşek çakması, yağmur, kar ve gök gürültüsü gibi doğa fenomenleri yöre Alevileri nezdinde Hz. Ali nidaları(gök gürültüsü), Allah’ın kızgınlığı(şimşek), meleklerin gözyaşları(yağmur), rahmet(kar) veya nimet(su) gibi anlamlar yüklenirken şimdi daha fiziki ve rasyonel bir anlam yüklenmektedir. Bu anlam değişiminin temelinde devletin resmi eğitim kurumlarınca verilen bilimsel eğitim ve modern teknolojik aygıtların etkisi önemlidir. Genel olarak Alevi toplumun tarih boyunca Hacı Bektaş Veli ve Hz. Ali’nin ilim-irfan hususunda buyurdıkları tavsiyeleri kendilerini düstur edinmeleri ile bugün önem verdikleri ve benimsedikleri formel eğitim doğal olarak onlara rasyonel aklın determinist anlayışını aşmıştır. Bu bakış açısıyla yetişen Alevi gençler yaşadıkları toplumun geleneksel anlayışından sıyrılarak kendi toplumu üzerinde biçimlendirici bir güç elde etmişlerdir. Bu güç ile bugün Adıyaman ovalık Alevi kırsalında tanışmak mümkündür. Ovalık kırsalında meydana gelen bu sivilleşme veya medenileşme yönelimi doğal olarak Alevi toplumun geleneksel dini kurumları üzerinde köklü değişimler oluşturmuştur. Görüşmecilerin ifadelerin öyle anlaşılıyor ki eskiden kendi köylerine uzun bir süre yağmurun yağmaması uğursuzluğa ve kötülüğü yorumlanırken şimdi televizyon aracılığı ile sunulan hava durumu programları bu bakış açısını yok ettiği görülmektedir. Yöre Alevilerin bu mistik çevreyle ilgili durumundan uzaklaşmaları onları seküler ve rasyonel bir mecraya sürüklemiştir. Bu sürüklenme ile dolaylı olarak birçok kültürel gelenek anlamsızlaşarak kaybolmuştur. Bu kayıp genel olarak ülkemizde artan nüfus, sanayi kuruluşları ve seri üretimle daha çok artmaya devam etmektedir. Bu ekolojik kopuş doğa ile kurduğumuz mistik ve ilahi bağlara son vererek kültür zihniyeti üzerinde daha rasyonel ve meta odaklı faydacı bir anlayışı ikame etmektedir.

#### 5.4.12. Ovalık Kırsalda Dini Nikâh

Ovalık Alevi kırsalın din sosyolojisi açısından dini nikâh uygulamasına dair görüşlerin ve yaklaşım tarzının nasıl olduğuna dair tetkiklerimizde bu kurumun günümüz ihtiyaçları çerçevesinde pratik bir değerlendirilmeye gidildiği görülmektedir. Söz konusu kuruma doğrudan bir karşıtıktan ziyade resmi nikâh ile bir kıyas içinde bu dini uygulamanın dezavantajları vurgulanmaya çalışıldığı görülmüştür.

Bu anlamda dini nikâh hususunda yöre Alevileri temsilen görüşmecilerin iki önemli ifadesi şu şekildedir. Dini nikâh hususunda yöneltilen soruya 37 yaşında olan A.Ç.(09.05.2018) adlı kaynakça kişinin ifadeleri şöyledir:

*“Dini nikâha bakış açım ne olumlu ne de olumsuzdur. Yani açıkçası bu konuda pek düşünmedim. Köyümüzde evlenecek olan biri, resmi nikâh yapmak şartıyla dini nikâh yaptığında hiçbir şekilde yadrgamayız. Fakat resmi nikâh yapmadan dini nikâh yaparsa çok hoş görmeyiz. Netice benim iki kızım var. Gelip istedikleri zaman damat adayı resmiyetten önce dini nikâh yapmak isterse kabul etmem ve kızımı da vermem. Fakat bizim köyde bugüne kadar dini nikâh yapan herhangi bir aile ile karşılaşmadım. Köydeki gençlerimiz 5-10 yıl önceki cemlere nadir katılıyorlardı kaldı ki dini nikâh yaparlar. Gençler bu tür uygulamaları açıkçası hem ilgi göstermiyorlar hem de çağdışı görüyorlar. Tabi dini nikâh yapmıyoruz diye boşanmalar oluyor gibi bir şey söyleyemeyiz. Bizim toplumda kişi sevdiği ile evlendiği gibi onun mezhebine de bakılmaz. Komşumuz yakın zamanda Sünni bir aileden kız istediler. Kız türbanlı ve namaz da kılıyor. Bizim ölçütümüz kişinin bağnaz olmaması ve ahlaklı olmasıdır. Yoksa türban ya da namaza karşı bir garezimiz olmadığı gibi olana da toplumumuzda yer vermeyiz. Bir Sünni’ye kız verdiğimiz zaman eşi tarafından zorla tesettür ya da türban veyahut namaz dayatması yapılırsa o zaman karşı çıkarız. Fakat bir Alevi ile evlenecek olan bir kadın türbanlı ve namaz kılıyorsa zaten Aleviliğin hiçbir geleneğini ve herhangi bir uyulmasını dayatmayız. Din ’de, inançta ve mezhepte zorlamanın olmaması gerektiğine inanıyoruz.”(A.Ç. Yaş:37, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Söz konusu dini kurum hakkında diğer bir görüş ise; 53 yaşında olan A.S.(17.06.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri...

*“Kendimi bildim bileli köyümüzde şahit olduğum bir herhangi bir dini nikâh akdi ’ne şahit olmadım. Resmi nikâh varken dini nikâha çok da gerek olmadığını düşünüyorum. Yasa ve resmiyet gereği devletin uyguladığı resmi nikâh evlenecek olan çiftlere bazı yasal haklar veriyor. Dini nikâhta da bu tür haklar var ama garantisiz yok. Bugün resmi nikâh ile evlenmiş çiftler herhangi bir nedenle boşanacakları zaman bazı maddi mal paylaşımı üzerinden kadın da erkeğin de eşit yasal hakları var. Fakat dini nikâh üzerinden verilen sözlerin yazılı bir dayanağı yok. Yani karşıdaki insanın vicdanına kamış bir iştir. Bugün çok güvendiğin bir dostuna bile senetsiz para vermeyorsun. Kendi düşüncem olarak dini nikâh şuanda yaşadığımız zamanın*

*şartların uygun olmayan ve işlevini kaybetmiş bir uygulamadır. Sembolik olarak dini nikâh yaparsınız fakat onun hiçbir yasal bağlayıcılığı yoktur. Olsa bile bu sözler yazısız ve gayri resmi olduğu için kimse riayet etmez.”(A.Ç. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).*

Görüşmecilerin ifadeleri ve saha tetkiklerimiz neticesinde ovalık Alevi kırsalında dini nikâh uygulamasına ulaşılmamıştır. Dini nikâh uygulaması hakkında verilen cevaplarda daha çok bu uygulamanın günümüz şartlarında bir karşılığının olmadığı resmi nikâh ile verilen yasal hakların daha bağlayıcılığı olduğu düşüncesi söz konusu uygulamayı ortadan kaldırmıştır. Bir kıyas yapılarak dini nikâh anlayışın ahlaki olarak günümüzde resmi nikâhtan önce yapılmasına ilişkin toplumsal olarak bir istismara açık olduğu belirtilmiştir. Yöre Alevilerin genel olarak nikâh hususunda temel düşüncelerinin resmi nikâhın ret edilerek salt dini nikâh yapılmasının gayri ahlaki olduğu ve çok eşliliğin önünü açarak Aile kurumuna zarar verebileceği düşüncesinin hâkim olduğu anlaşılmıştır.

Dini nikâhın toplumsal görünürlükte azalmasının çeşitli sebeplerine inildiği zaman karşımıza şüphesiz devletin resmi kurumların cumhuriyetin ilk dönemlerinde gerçekleştirmiş oldukları müdahalelerin etkisinden de bahsedilebilir. Türk Medeni Kanunu ile dini nikâha getirilen yasak ve resmi nikâh zorunluluğunu bu çerçevede ele almak mümkündür. Türk Medeni kanunu, nikâha ilişkin maddesine göre dini nikâhın yasaklanmasındaki amacın aile fonksiyonu ilişkisi bulunan bu kurumu Türk modernleşmesi adına gündelik hayattan çıkarılmasıydı(Çetin, 2014). Günümüzde modernleşme imkânları ile tanışmış Sünni ve muhafazakâr ailelerde dini nikâh anlayışı devam ederken Adıyaman özelinde modern deneyimi yaşamış Alevi ailelerin resmi nikâh uygulamasını benimseyerek geleneksel dini nikâh anlayışını terk ettikleri söylenebilir. Geleneksel toplumlarda Aile kurumuna atfedilen kutsiyet modernleşme deneyimlerinden sonra yitirildiği söylenebilir. Zira aile kurumu kutsayan toplumlar evlilik yolunda atılan bir adım olan dini nikâh uygulaması kutsal mekânlarda gerçekleşirdi. Fakat söz konusu yörede nikâh işlemi devletin resmi kurumlarında ve modern bir biçime uyum bir şekilde icra edilmektedir.

#### **5.4.13. Ovalık Kırsalda Hayvancılık**

Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında değişimin bir diğer adresi ise şüphesiz hayvancılık uğraşı olmuştur. Diğer iş sahalarından ayrı olarak daha fazla etkilenen hayvancılık bitme noktasına geldiğini söylemek mümkündür. Yöreyle dair bu tükenmişliğin ve deformasyonun ana sebeplerine geçmeden önce hayvancılığı izah etmek yerinde olacaktır. Ali Özçağlar(2003) “Coğrafyaya Giriş” adlı eserinde hayvancılığı genel olarak insanların ihtiyaç duydukları hayvansal ürünlerin teminatı için belirli alanlarda birçok çeşit

hayvanı farklı yöntemlerle besleme faaliyeti olarak açıklar. Devamında hayvancılığın sadece büyükbaş ve küçükbaş hayvancılık şeklinde düşünmemek gerektiğini; kümes hayvancılık, arıcılık, ipekböcekçiliği ve kültür balıkçılığında bu faaliyet alanına girebileceğini vurgular(Özçağlar, 2003). Hayvancılık faaliyetine dair bu kısa tanımdan sonra bizlere kırsal hayvancılığın yöntem ve biçimlerini izah eden Karabağ ve Şahin ise ovalık Alevi kırsalında iddia ettiğimiz hayvancılık alanındaki değişime genel bir destek sunmaktadır. Onlara göre; ülkemizde hayvancılık, mera alanlarına bağlı olarak gezici, yerleşik ve ikisi birlikte yani karma hayvancılık olmak üzere ahır hayvancılığı gibi farklı şekillerde yürütülmektedir. Hayvancılık faaliyetinin değiştiği temel alan olarak meralara dayalı göçebe(geçici) hayvancılığa dikkatleri çekerek, tarımsal yapıdan sanayi sektörüne doğru gerçekleşen yönelim ile birlikte bu alanda ciddi bir dönüşümün gerçekleştiğini ifade eder(Karabağ ve Şahin, 2003). Türkiye çapında hayvancılık uğraşı adına ifade edilen bu genel düşünce özel alanda mahallî olarak Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında da görmek mümkündür. Değişim ve modernleşme parametreleri çerçevesinde elde ettiğimiz saha gözlemleri ve görüşmecilerin ifadeleri bu fikri destekler niteliktedir.

Söz konusu yörede hayvancılık uğraşın son durumu hakkında yöneltilen açık uçlu sorulara 55 yaşındaki G.U.(09.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim köyde birkaç haneden başka hayvan besleyen yoktur. Besleyenler de inek beslemektedir. Süt ürünlerine ihtiyacı olanlar bu evlerden satın alır bazıları da şehirden tedarik ederler. Önceden köyün çobanı vardı. 600-700 baş hayvan vardı. Fakat zamanla köyün meraları tarıma açılınca hayvanları otlatacak yer kalmadı. Birkaç dağ, bayır vardı onu da kepeçlerle düzleştirip nar ve zeytin ekimi yaptılar. Durum böyle olunca da herkes hayvanın sattı. Besleyenlerin sahip olduğu hayvan inek olduğu için köylünün mahsulüne zarar vermiyor. Bizim köy 14-16 yıl önce yüzlerce kaz ve tavuğa sahipti. O zamanlar köy meraları engebeli arazi olduğu için tarım için elverişsizdi. Fakat güçlü çift çeker traktörler ve aletler çıkınca herkes bir yeri tarıma açmaya başladı. Buralara ekilen ekinlere kazlar zarar verince muhtar köyde toplantı yaptı ve ortak karar ile kaz beslemek yasak haline geldi. Dolayısıyla küçükbaş hayvan sayısı da azalınca çobanda işinden vazgeçti. Ve neticede herkes hayvanını satmaya başladı. Şimdilerde köyde 2-3 inekten başka hayvan bulamazsınız. Ekonomik olarak da marketten yoğurt almak daha makul geliyor. En yakın market 4 km uzaktadır. 7-8 yıl önce köyün bazı hayvanları bir komşumuzun tarlasına girdi ve ekinlere ciddi zarar verdi. Tarla sahibi de o kadar sinirlendi ki hayvanlara el koydu ve teslim etmeyeceğini söyleyince her iki aile arasında ciddi bir kavga ortaya çıktı. Kavgada bıçaklar, silahlar çekildi. Kavga hayvanlara el koyan tarla sahibi bıçaklanınca her iki aile mahkemelik oldu. Bölge komutanı zar zor iki aileyi nihayetinde barıştırdı. Bu olay üzerine çoban işinden vazgeçti ve köyde daha fazla gerginlik olmasın diye birçok*

*ev hayvanlarını yavaştan satmaya başladı. Köyde hayvanı otlatacak otlak, çayır, dağ, bayır, tepe yok. Durum bundan ibarettir.”(G.U. Yaş:55, Okur-yazar, Karakoç).*

Yörede hayvancılık faaliyetin varlığı ve son durumuna yönelik 35 yaşında olan G.Ş.(11.05.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Esasında köy ‘de öyle ticari amaçlı çok hayvan besleyen yok. Tahminimce üç-dört aile evlerinin bahçesi çok geniş olduğu için kendi ihtiyaçlarını karşılayacak için bir inek besliyorlar. Köy ‘de sürü hayvanı olmadığı için çoban da yok. Üç yıl önce 50 koyunu olan bir hane vardı. Bu koyunlara bakan yaşlı bir amca vardı. Normalde akşam saat 5-6 dolaylarında sürüyü eve getirirdi. Bir gün sürü, tek başına eve geldi. Sürünün izleri takip edilince yaşlı amcanın ölüsünü buldular. Böyle olunca da köy ‘de sürüsü olan tek ev de hayvanların tamamını sattı. Zaten meralar da tarıma açılınca hayvanı besleyecek alan da kalmadı. Önceden köydeki yaşlılar sürülerini otlatmak için araziye inerlerdi. Fakat o amcalarda şimdi çok yaşlandılar ve gençlerin hepsi de üniversiteli olduğu için kimse hayvancılıkla uğraşmaz.”(G.Ş. Yaş:35, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Yöreye dair hayvancılık ve çeşitliliğin azalmasına dair 53 yaşında olan A.S.(17.06.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Hayvancılık yapacak mera kalmadığı için muhtarımıza çoban hakkında çok şikâyet gidiyordu. Çünkü hayvanlar tarım arazilerinde yetiştirilen mahsule zarar veriyorlardı. Esasında merayı araziye açmak yasaktır. Önceden yasak olmasından ziyade engebeli alanlar olduğu için ekim yapılamıyordu. Fakat güçlü tarım aletleri çıkınca oraları da değerlendirmeye aldılar. Hatta bazı haneler bu meralara betonoyer ev inşa ettiler ve etrafını da çitle çevirdiler. Bazıları ise devlet destekli zeytinlik alanı olarak üretime açtılar. Dik yamaçlar kepçe ve dozerlerle düz hale getirilip nar ve zeytinliğe açıldı. Hayvanın bakımı da zor olduğu için ahır ya da besi hayvancılığı yapamıyoruz. Besi hayvancılığın zahmeti ve gübresi çok olur. Gençlerin hepsi okul okuduğu için ve biz de yaşlandığımız için bu tür girişimde bulanacak insan da yok. Mesela bizim köyde arıcılık işi çok iyiydi. Her evin hemen hemen 7-8 kovanı vardı. Fakat ekin, pamuk ve tütüne atılan tarım ilaçları yüzünden hepsi zehirlenerek öldü. 8 yıl önce bir ailenin 50 kovanı vardı, tabi o zamanlar tarım ilaçlama uçakları vardı. Bu uçaklar ekinleri kimil adı verilen böceklerden temizlemek için yukarıdan ilaçlama yapıyordu. Doğal olarak köy üzerinden geçerken de ilaç bırakıyordu. Bir sabah komşumuz uyandı ve arı kovanların çok sesiz olduğunu fark etti. Normal de güneşli bir günde elli kovanın uğultusu çok güçlü olur. Fakat o gün çok sesiz olduğunu görünce telaşla kovanların arkasını kontrol etmeye başladı. Kovanlardaki arıların hepsi toprak tanesi gibi hepsi ölmüştü. İki kovanı kurtardı onlar da aradan geçen iki sonra öldüler. Bu hususta şikâyetler çok artınca tarım kooperatif müdürlükleri bu tür ilaçlama metodunu kaldırdılar. Lakin o kadar arı ölünce doğal olarak hevesiniz de ölüyor. Bu olaylardan sonra herkes arı işini bıraktı.”(A.S. Yaş:53, Ortaokul, Yarmakaya).*



Türkiye’de genel olarak hayvancılık alanında meydana gelen gerileme, küçükbaş ve büyükbaş hayvan sayısının her geçen gün azalmasının temelinde kısmen de olsa mahallî açıdan Adıyaman özelinde sebeplerini anlamak zor değildir. Zira modernleşme ile gelişen modern tarım aletleri ve son teknolojik güçlü aletlerle yapılan tarımın zamanla göçebe yaşam olarak nitelendirdiğimiz mera hayvancılığını büyük oranda azalttığı söylenebilir. Görüşmecilerin verilerini analiz etmeden önce Türkiye genelinde Türkiye İstatistik verilerine(TÜİK) göre hayvancılığın yıllara oranla ve sayıca nasıl bir değişim gösterdiğini görmek şüphesiz Adıyaman özelinde meydana gelen değişimi de anlamamıza yardımcı olacaktır.

Yıl	Koyun	Keçi	Sığır	Manda
1991	40.432	10.764	11.973	366
1995	33.791	9.111	11.789	255
2000	28.492	7.201	10.761	146
2005	25.201	6.609	10.069	104
2007	25.475	6.286	11.037	84.7
2008	25.475	6.286	10.860	86.3
2009	21.750	5.128	10.724	87.2
% Değişim (2009/1991)	53.8	47.6	89.6	23.8

Tablo 5.9. Türkiye’de yıllara göre hayvan sayıları(Kaynak: <http://www.tuik.gov.tr>)

Türkiye’de hayvan sayılarının değişimi genotip gruplarına bakılarak değerlendirildiği zaman çarpıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. Söz konusu dönemde (1991-2009 arasında) en fazla azalış tiftik keçisinde (%82) görülmüşken bunu manda (%76), yerli sığır (%69), kıl keçisi (%48) ve yerli koyun genotipleri (%48) izlemiştir. Hayvancılık alanında Türkiye’deki bu genel tabloya ek olarak Adıyaman Merkez İlçesine bağlı ovalık kırsalında görüşmecilerin ifadelerinden hareketle bu alanda meydana gelen bir değişimin kırsal alanın gündelik sosyal hayatını nasıl etkilediğine dair çarpıcı parametreler sunmaktadır. Değişim ekseninde ovalık Alevi kırsalında mera hayvancılığın azalması ile ihtiyaç duyulan hayvansal ürünlerin şehirden temin edilmesi, modern tarım ilaçlama tekniklerinden kaynaklı olarak sağlıksız ilaçlama metotlarıyla arıcılık mesleğinin bitirilmesi ve tarım sektörüne yüklenen aşırı talep ile çitilenen meraların hayvanlara kapatılması, eğitim sektörü ile şehire yönelen gençlerin kırsal mesleklere olan ilgilerini kaybetmeleri ve besicilik sektörüne olan algısal(kötü) bakış; söz konusu yörede hayvancılığın(istisnaya dâhil birkaç ev hariç) bitmesine neden olmuştur. Hayvansal ürünlerin marketlerden satın alınmasını fiyat endeksli olarak uygun bulan

köylüler hayvancılık uğraşına yönelik geleneksel bakışı değiştirmiştir. Gözlemlerimiz neticesinde bazı komşu Alevi köylerde(Kızılcahöyük, Paşamezra, İpekli, Börgenek vs.) kaz, hindi ve tavuk gibi hayvanlara bile rastlanamamıştır. Kanalizasyon sistemi ve ev içi su sistemlerin gelişi ile iptal edilen köy çeşmeleri; kaz, ördek ve tavuk gibi hayvanların sayısında azalmaya neden olduğu ifade edilmiştir. Araştırma alanımızda her köyde 2-3 hane de hobi(yaşlıların zaman geçirmesi) olarak beslenen inekler üzerinde ticari bir gaye tespit edilememiştir. Söz konusu köylerde hayvancılığın yoğun olduğu 2000-2007 yılları arasında genotip olarak daha çok kıl keçisinin bulunması ve bu tür hayvanın tarım alanlarını harap etme potansiyelinin yüksekliğinden kaynaklı malum mesleğin terk edilmesinde etkili olan bir diğer husustur. Öte yandan çobanlık mesleğini icra edecek meslek elamanının bulunamayışı ve yeni genç kuşağın eğitim ile memuriyet hayatına atılması, geçmişte var olan kırsal temelli üretim biçimi üzerindeki ilgiyi azaltmıştır. Yöre ahalisinin köy ve şehir arasında var olan güçlü bağ ve iletişim, onları kent merkezli iş sahalarına sürüklemiştir. Özetle tüm bu ticari gelişme ve değişme yöre halkın üretim ve ticari düşünüş biçimini geleneksellikten koparıp daha fazla kâr payı el etmek adına daha rasyonel, materyalist ve seküler(daha profesyonel ticari ve üretim) bir eğilime(meta odaklı) yöneltmiştir. Zira daha fazla kâr payı için mera arazilerin tarıma açılışı bu duruma makul bir örnek olarak sunulabilir.

#### **5.4.14. Ovalık Alevi Kırsalında Atatürk Algısı**

Geleneksel Aleviliğin yoğun olarak yaşandığı dağlık Alevi kırsalında Atatürk imgesinin daha mitolojik, kahraman, kurtarıcı, Hızır, Mesih ve Hz. Ali'ye ile özdeşleştirilen mistik bir algı olarak görülürken modernleşme deneyimi geçirmiş veya geçirmekte olan ovalık Alevi kırsalında bu algı daha çok siyasi, rasyonel ve ideolojik bir çerçeve içinde sunulduğu görülmektedir. Teolojik/mitolojik bir imge olarak Atatürk ve ideolojik/siyasi bir algı olarak Atatürk gibi iki kavramsallaştırılmaya gidildiğinde ovalık Alevi kırsalın algı biçiminin daha çok ikinci kategori içinde anlam bulduğunu ifade edebiliriz. Bu arada Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtı" adlı eserinde ideolojiyi; toplum ve kişilerin zihinlerinde egemen olan fikirler olarak tanımlar(Althusser, 1978: 55). Bu tanımlamadan hareketle geleneksel Aleviliğin tasfiye edildiği ve oluşan boşluğun modern değerler ile doldurulmaya çalışıldığı ovalık Alevi kırsalında görülen Atatürk imgesinin daha realist, materyalist ve tarihsel bir gerçekçi düşünüş içinde sunulduğunu, bu algıya dair sahiplenmenin ise Althusser'in tanımlamış olduğu ideolojik bir bakış ekseninde cereyan ettiğini ifade edebiliriz. Alevi toplumun büyük oranda resmi Kemalist ideolojik çerçevede sunulan Atatürk ve cumhuriyet değerlerini özümseyişine dair genel bir kabule paralel olarak söz

konusu ovalık Alevi kırsalın sahiplendiği düşünüş biçimini bilimsel bir disiplin olarak kullanıldığı ve sahiplenildiğini söylemek mümkündür. Bu ideolojik sahiplenme biçimi ancak daha çok modern akıl ve tecrübeyi yaşamış Alevi kamusalı için söylemek mümkündür. Bu sahiplenme tarzında yer alan ideolojik yapı, daha çok 1797 yılında Destutt de Tracy'in tanımladığı ideolojik düşünüş biçimine benzemektedir. Zira o, ideolojiyi bilimsel bir disiplin ve büyük bir etki olarak tanımlar(Dijk, 2000: 1-2). Bu tabloyu daha iyi görebilmek adına söz konusu yörede gözlemlerimiz dışında iki görüşmecinin ifadeleri aktarılacak olunursa 35 yaşında olan G.Ş.(11.05.2018) adlı birinci görüşmecinin Atatürk'e dair ifadeleri şu şekildedir:

*“Atatürk bu ülkenin kurucu lideridir. Getirdiği yenilikler halkımızın özellikle biz Alevilerin özgürlüğü için bir fırsat oluşturmuştur. Eleştirilen tarafları var fakat bizim burada bir söz vardır; “Kemiksiz et olur mu?” büyük ölçüde iyi şeyler yapmış. CHP bugün kurucu ilkelerinden ve Atatürk'ün gayelerinden uzaklaşıyor. Atatürk'e karşı olan hürmet, saygı ve sevgilerinden dolayı bizim köyün yüzde doksanı CHP'ye oy verir. Atatürk Türk tarihi için önemli bir liderdir. Özgürlüğümüz için demokrasi ve devlet gücünü padişahlardan ve şeyhlerden alıp bize teslim etmiştir. Partiler bizim köyün yolunu bilmezdi fakat seçimler yaklaşınca hepsi köyümüze ziyaretlerde bulunurlar. Eğer bugün devlet ihtiyaçlarımızı dinlemek için ayağımıza kadar gelebiliyorsa bu Atatürk'ün kurduğu sistem sayesinde. Tabi bazıları eleştiriyor. Fakat bu eleştirilere baktığın zaman genelde ideolojik eleştirilerdir. Eleştiren kişi farklı bir partiden bir menfaat ve kazanç sağlıyorsa sırf onlara yaranmak için gerek sosyal medyada gerek parti arkadaşları arasında eleştiriyor.”(G.Ş. Yaş:35, Üniversite, Kızılcahöyük).*

Yöreye dair yöneltilen Atatürk sorusuna ikinci görüşmeci ise 30 yaşında olan E.G.(14.07.2018) adlı kişinin ifadeleri şu şekilde olmuştur:

*“Mustafa Kemal bu ülkenin bir değeridir. Atatürk'e saygı ve sevgi duyuyoruz diye bazı kesimler tarafından putlaştırmakla suçlanıyoruz. Önce kendimize soralım biz neden Atatürk'e sevgi besliyoruz? İnsan durup dururken bir insanı sevmez. Atatürk'ü sevmemizdeki sebep onun ortaya koyduğu ilkelerin evrensel ve millet ayırmaksızın kucaklayıcı olmasıdır. Bu coğrafyada bin yıldır ilk defa Atatürk böyle demokratik ve eşit bir sistem kurdu. Onun kurduğu bu sistemde kadın bile muhtar olabiliyor. Dahası kurduğu sistemde sen ve ben yokuz aksine biz varız. Ortak payda ve dayanışma var. Tabi bugün orta doğu ülkelerine bakınca onun ortaya koyduğu düşünsel felsefe ve ilkelerini daha iyi anlıyoruz. Şimdi gerek inanç olarak gerek ise emeğe saygı olarak bizim geleneğimizde ataya saygı diye bir kültürümüz vardır. Nankörlük etmeden ona olan minnetimizi bir anıtkabir ziyareti ya da onun bir fotoğrafını cem evlerimizde asmak çok olmasa gerektir. Bugün Atatürk'e karşı çıkan bazı aleviler ideolojik olarak kendisini eleştiriyorlar. Bence bugün sen Mustafa Kemali eleştirebiliyorsan yine onun*

*kurduğu bu özgür sistem sayesinde yapabiliyorsun. Biraz Mustafa Kemal'i tanıyan biri bu eleştiri ortamından Atatürk'ün zevk alacağını tahmin edebilir. Hataları belki vardır, belki yoktur, elbette bazı pürüzler olabilir. Neticede onun tüm gayesi özgür ve müreffeh bir yaşam ve devlet oluşturmaktı. Hepimizin bir kimliği var. Fakat ondan önce affedersin fare gibi dağ aralarında yaşam mücadelesi veriyorduk. Bugün eşit eğitim hakkı ile başarılı olursan öğretmen, hemşire, doktor, mühendis, rütbeli asker, milletvekili gibi birçok göreve gelebiliyorsun. Önceden bırak bunları seni zındık, dürzü, kâfir, Rafizi ve insan yerine koymuyorlardı. Kızılbaş diyerek seni hakir görüyorlardı. Bence cem evine Atatürk fotoğrafını asmakla daha az yapıyoruz bile. Her Alevinin evinde bir Mustafa Kemal kitaplığı ve köşesi olması gerekir. Bir de Mustafa Kemal'in bir Türkmen Bektaşî olduğuna inanıyoruz. Bunu ortaya koyduğu felsefeden rahatlıkla anlayabilirsiniz.”(E.G. Yaş:30, Üniversite, Börgenek).*

Görüşmecilerin ifadeleri ve gözlemlerimiz, yörenin sahip olduğu Atatürk bakışın fütursuz olmadığı bu beslenen sevgi ve hürmetin arkasında yatan sebeplerin görüşme sırasında neden sonuç içinde sunulması ona beslenen muhabbetin siyasi, ideoloji ve rasyonel bir çıkarımlar silsilesi üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Görüşmecilerin vurguladıkları bir diğer nokta şüphesiz cumhuriyet rejimi öncesi var olan merkezi güç tarafından görmezden gelinmesine dayanan tarihsel tepki veya şikâyetdir. Atatürk ile özdeşleşen cumhuriyet ve onun demokrasi anlayışı ile kamusal alanda kendine yer bulan Alevi toplumu cumhuriyet öncesi merkezi dışlanma, korku ve baskının verdiği rahatsızlık üzerinden bir kıyaslamaya giderek sonraki dönem(cumhuriyet) için Atatürk'e minnet borçlarının olduğunu ifade etmeleridir. Bu temel eğilim üzerinden yörenin zaman zaman değişen siyasal eğilime rağmen büyük çoğunluğun Cumhuriyet Halk Partisini desteklemelerin arkasında bu tür bir düşünce olduğu söylenebilir. Öte yandan söz konusu partiyi var olan rejimin bir teminatı olarak da görmeleri genel olarak da Alevileri bu partiye bağlamıştır. Gözlemlerimizden hareketle araştırma alanına dâhil olan Alevi köylerinde sürekli birinci parti olarak CHP'nin çıkması ifade edilen siyasal eğilimin bir göstergesi olarak sunulabilir. Fakat modernleşme ve cumhuriyet ile gelen demokratik anlayışın tanıdığı imkânlar çerçevesinde sağlanan özgürlük ortamında artan bireyselleşme ile söz konusu yörede önemli oranda siyasal eğilim değişebilmektedir. Bu değişim eğilimin arkasında azalan mistik ve rasyonel Atatürk algısı ile artan yeni ideolojik biçimler olduğu söylenebilir. Zira son zamanlarda artan postmodernist akım ile yükselişe geçen çokkültürcülük düşünüş biçimi ve bu biçimi savunan siyasal partilerin Alevi toplumu üzerinde ciddi yönlendirmelerden bahsedilebilir. Birey eksenli değişen siyasal yönelim doğu coğrafyasında azalan aşiretçilik, feodal anlayış ve formel eğitim ile yükselişe geçen akılcı, bilimsel ve gelenekten kopan bir zihniyetle açıklanabilir. Özetle klasik bir anlayış ve kabul olan kırsal Aleviliğin geleneksel eğilimi son

10-12 yılda hemen hemen her alanda(kültür, inanç, ekonomi vs.) ciddi bir dönüşüm içinde olduğunu söylemek mümkündür.

#### **5.4.15. Birincil İlişki Biçimi ve Ritüellerde Deformasyon**

Dayanışma, samimiyet ve karşılığında hiçbir şey beklemeden tamamen kişinin kendi iç hissiyatı ve haletiruhiyesinden gelerek gerçekleştirmiş olduğu eylem sırasında diğer üyeleriyle kurduğu ilişki biçimi saf bir ilişki olacaktır. Bu saf ve karşılıksız ilişki üzerinde kültürel çevre ve gelenek belirleyicidir. Zira kişinin atacağı her adım, yaşadığı toplum içinde bir karşılığı olacaktır. Dolısıyla birey bu çerçevede içinde tamamen kültürel, inançsal ve geleneksel bir zihniyet taşır. Düşünselliği üzerinde belirleyici olan bir takım inançsal ve kültürel kodlar onu harekât alanı içinde daima sınırlayacaktır. Fakat bu sınırlama, kişinin kültürel özgünlüğü üzerinde daha baskın bir belirleyici ve etkileyici unsur çıktığı zaman deformasyona uğrar. Dolısıyla bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olan tüm bu kültürel unsurlar bir değişim rüzgârı ile karşı karşıya kalır. Bu değişim rüzgârına karşı kendini savunamayan gelenek, savrulmaya ve tüm kültürel uygulamalarını tartışmaya açacaktır. İşte o rüzgâr şüphesiz modernleşme akımı olmuştur. Modernleşme rüzgârı bireyi inşa ederken aynı zamanda onu yeni çıkmazlara veya açmazlara sürüklemiştir. Modernleşme ile elde edilen özgürlük ve bu özgürlük ortamında benliğini her alanda ispat etme arzusu ve gayreti onu derin bir yalnızlığa iter. Bu yalnızlık zamanla bireyin kendi kendine yabancılaşması ve maneviyattan uzaklaşarak nesnel hedefler peşinde koşan rasyonel ve şeyleşmiş bir düşünsellik haline sokar. Bireyin bu ruh haliyle bulunduğu çevrede kuracağı ilişki biçimi tamamen salt menfaat, bulunduğu kademedeki yükselme ve ben merkezli bir arzu çerçevesinde olacaktır. Dolısıyla bireyin gündelik yaşamında daha önce belirleyici olan bir takım dini, kültürel, sosyal ve anlamlı ritüeller etkisini kaybedecektir. İşte bu ritüel ve birincil ilişki yitimini somut olarak Adıyaman Merkez ilçesine bağlı ovalık Alevi kırsalında görmek mümkündür. Geleneksel ve inançsal olarak Alevi toplumu tarafından uygulanan kurban ritüelleri belirli özellikler ve anlamlar taşır. Zira kurban sürecini anlamlandıran asıl unsur da onun kesim esnasında ve sonrasında yapılan iş ve eylemlerdir.

Öncelikle birincil ilişkilerin deformasyonu üzerinden görüşmecilerin ifadeleri aktarılacak olunursa 58 yaşındaki F.D.(21.07.2018) adlı kaynak kişinin Alevi inanç merkezli kurulan sosyal ilişki biçimi üzerinden şunları ifade etmiştir:

*“Alevi inançlı bir insan aynı köyde iki gün birbiriyle konuşmazsa Alevi değildir. Eski kültür ve inanca dair pek bir şey kalmadı. Önceden köyün içine indiğin zaman eve gelmen çok zor olurdu. Çünkü eve gelirken önlerinde geçtiğin ev ahalisi çay, yemek ve muhabbete ısrarla davet ederlerdi. Ayaküstü uzun muhabbetler yapılırdı. Köy de*

gençlerin ve yaşlıların toplandığı ortak köy meydanları olurdu. Köylüler gelir buralarda neşeli muhabbetler ederlerdi. Fakat şimdi kış ayı geldiği zaman köy 'de pek insan bulamazsın. Hepsi şehre gider ve köy 'de pek az yaşlı kalır. Herkesin konforlu araçları var kısa mesafe bir yere gidilecekse bile arabayla gidiyorlar artık. Önceden tarlaya mahsule bakmak için yürümenin ayrı bir heyecan ve emeği vardı. Şimdi mahsule bakmak için arabasına atlıyor ve bir-iki dakikada tarlada oluyor. Kurban bayramında köyün gençleri evleri teker teker gezip herkesin bayramını kutlardı. Şimdi kurban bayramında gençler evlerinden bile çıkmıyor bir mesaj atıyorlar o kadar. Gençleri o kadar az görüyoruz ki bazen bir delikanlıyı kimin oğlu olup olmadığını çıkaramıyoruz. İşin özeti eskiye dair pek bir şey kalmadı. Bu dijital televizyonlar geldiğinden beri köylüler kışın bir misafirlige gitmiyorlar. Şimdi köye internet getirildi. Yani demem o ki inanç ve kültür açısından somut olarak pek bir şey göremezsin bizim buralarda.”(F.D. Yaş:58, İlkokul, Karakoç).

Herhangi bir sosyal ilişki sırasında gösterilen “utanma”, “hayâ etme” ya da “hicap” duygusu temelinde bir deformasyona vurgu yapan 45 yaşındaki M.Ç.(23.07.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

“Bir insan utanma veya hayâ etmediği takdirde bu kişinin önünde ve arkasında bir kapı bulunmaz. Yani küçüğünü ve büyüğünü bilemez. Fakat utanırsa demek ki sahipli ve önünde duracak bir kapısı ve arkasında yaslandığı bir marifet dağı vardır. Herhangi bir noksanlık durumunda bu kişinin sorunu çözülebilir veya başkasıyla yaşadığı bir problem çözülebilir. Marifet kapısı olmayan bir insan ölçsüz ve doyumsuz bir insandır. Bastığı her yerde ve gittiği her bölgede bereketi kaçıır. Bugün bu duygudan zerrece bir kırıntı göremiyorsun. Faiz veren bu faiz ile nice ocaklar söndürün insanlar var. Büyüğünün sözüne hürmet duymayan ve meşveretin olmadığı bireysel kararlar alınıyor. Çocuk, baba' ya danışmadan türlü türlü işlere giriyor ve bir sabah kapıda haciz memurlarını görebiliyorsun. Şimdi diyorlar ki 'Ayıbın yolu kayıp.' durum bundan ibaret bundan daha açık bir söz olmaz. Bir insanda hayâ duygusu yoksa manevi yönden hiçbir şeyi yoktur. Vicdanı olan ise atacağı her adımda elini kalbine götürür ve kararını verdikten sonra gereken adımı atar. Utanma duygusu ve vicdanı olan bir insanda ölçü vardır. Ölçülü insanda disiplin ve nizam vardır. Ondan kimseye zarar gelmez. Doyumsuz ve açgözlü değildir. Vicdanlı insan Ali gibi insandır. Mülcem Ali'yi arkadan hançerlediği zaman Ali'nin askerleri Mülcemi yakaladılar. Ali o kadar vicdan ve merhamet sahibi ki bir bardak süt istiyor ve yarısını içtikten sonra yarısını da Mülcem'e gönderiyor, 'Gidip bu yarım bardağı da ona verin yaptığı kötü işten dolayı korkmuş olabilir.' düşüncesiyle böyle bir örnek sergiliyor. Şimdi bizim pirimiz ve müridimiz İmam Ali böyle yapmışken biz nasılda düşman olsa bile esir ya da hükmün altındayken kalkıp bir insana zarar verebiliriz. İşte burada Ali'nin sağduyu, vicdan ve merhameti tüm âleme örnek olmuştur. Ama şimdi bakıyorsun Hak saklasın bir fırsatın başkasının eline geçmesin maazallah perişan

*eder seni. Ne özsaygı bırakır sende ne de insanlık.”(M.Ç. Yaş:45, Ortaokul, Kızılcahöyük).*

Yozlaşmaya dair “selamlama” örneğini veren 67 yaşındaki K.Ç.(11.05.2018) adlı görüşmeci başından geçen bir olayı şu şekilde aktarmaktadır:

*“Öyle bir zamana gelmişiz ki ayıp olan bir duruma ayıptır dediğimiz zaman bıyık altı bu söylemimize gülüyorlar. Sana başımdan geçen bir olayı anlatmak isterim. Bir gün şehre doğru yalnız başıma yaya yürürken yol üzerinde benden biraz daha uzak mesafe olan bir kişinin de şehre doğru yürüdüğünü gördüm. Ben de yalnız yürümek için önümdeki kişiye seslendim. Beraber muhabbet ve sohbet ile şehre birlikte varırız düşüncesiyle, ‘Hey kurban, kardeşim bekle beraber yürüyelim.’ şeklinde seslendim. Bu seslenişimden rahatsız olmuş ki bir şekilde arakasına dönüp sert bir bakış attıktan sonra yoluna devam etti. Kendi kendime düşündüm, ben ne dedim de bu kardeş böyle kızgın bir şekilde bana bakıp yola devam etti. Belli bir süre sonra yürümekten yorulmuş ve bir küçük alıç ağacın altında otururken ona yetiştim. Selam verdikten sonra, ‘Kurban ben sana ne dedim ki beni tersledin. Kardeşim dedim, insan dedim, kurban dedim. Acep neye sinirlendin?’ dedim. Seslendiğimiz kişi sert bir cevapla ‘Kızmadım!’ dedi. Daha sonra, ‘Bir adam demek var, bir de hayvan demek var, ben sana adam, kardeş, kurban olarak seslendim. Sen hangisinin acaba?’ deyince bana baktı sesleniş biçimime göre ‘ben insan değilim de’ diyemedi. Sonra düşündü düşündü, ‘kusura bakmayın ben sizi anlayamamışım’ dedi. Kendi kendime düşündüm, şimdi millete veya yabancıya insan, kurban ve adam dediğin zaman da tersliyorlar insanı. Velhasıl durum bu hale gelmiş kurban. Bir insana güzel bir dil ile seslensen de saygı göstermiyor diğer türlü de bir karşılığı olmuyor. Güven, itimat ve inanç üzerine artık pek bir samimiyet kalmamış diyebilirim.”(K.Ç. Yaş:67, Ortaokul, Yarmakaya).*

Ovalık yöreye dair mevcut sosyal ilişkilerin genel durum açısından 62 yaşında olan A.G.(22.06.2018) adlı görüşmecinin ifadeleri şu şekildedir:

*“Bizim bu ova köylerinde görünürde Aleviliğe dair çok bir görüntü bulamazsınız. Herkesin köyde bir evi olduğu gibi şehirde de bir evi var. Yazın mahsulünü toplamak için köye gelirler ve kışın şehirde otururlar. Bu mesafede haliyle köylünün birbiriyle olan sosyal ilişkisini kopardı. Gençler sadece bir araya gelmek için köye uğruyorlar. Hepsi iş güç sahibi köye çok nadir gelirler. Muhtar bile köy de durmuyor artık. Bizim bu köylerde kerpiçten ev bulamazsınız. Hepsi betonyer ve güzel evler. Köylerimiz şehirle iç içe artık. Yani biz de şehirli sayılırız. Bir ayağımız şehirde bir ayağımız köydedir. Düğünlerimiz hep şehirde oluyor. Çok nadir kır düğünü yapılıyor artık. Kır düğünü yapan da maddi sıkıntıdan dolayı değil şehir salonlarını beğenmediği için gelip köyde yapıyor. Önceden insanlar bütün yaz gider tarlada çalışırdı. Fakat artık mercimek, nohut, pamuk, buğday, çapa ve tohum gibi tüm işler makineyle yapılıyor. Bugün köyün içini gezdiğin zaman her evin önünde iki traktör görürsünüz. Hatta bir şey daha söyleyeyim. Her evin önünde iki araba var. Bir tanesi tarlaya gidebilmek*

*için düşük model ve tabanı yüksektir. Diğeri ise şehir ve özel yerlere gitmek için lüks model araçtır. Önceden erkekler şalvar ve kasket giyerlerdi. Elbiseler ve çoraplar yamalı olurdu. Şimdi kadınlar ve erkekler köy ortamında bile temiz, güzel ve yeni elbiseler giyiyorlar. Her evde internet bile var. Duyduğuma göre bu e-devlet çıktığından beri bu küçük köylerin muhtarlıklarını kaldırıp beldelere bağlayacaklar. Artık muhtarın köyde pek bir fonksiyonu kalmadı gibi. Köy 'de bir tek üniversite okumayan Alevi genç göremesin. Hepsi maşallah iş güç sahibidir.' (A.G. Yaş:62, İlkokul, Börgenek)*

Yöreyle dair kurban ritüelinde görülen deformasyonlara dair 51 yaşında olan A.T.(23.07.2018) adlı görüşmeci şu ifadelerde bulunmuştur:

*"Kurban'ın yapılma nedeni Hakkın sana verdiği rızıklara karşı bir şükür göstergesidir. Esasında keçi yani dişi olan hayvan kurban edilmez. Fakat son zamanlarda artık dişi olan hayvanı kurban edenler de var. Kurbanın kanı yeryüzüne akıtılmaz, küçük bir çukura akıtıldıktan sonra üzeri toprakla kapatılır. Kurbanın post, ayak ve başı atılmaz, hepsi toprağa gömülür. Ama şimdi köylerde kurbanı tığlayacak deneyimli insan bulamadığın için kendisi tığlamak zorunda kalıyor. Böyle olunca da anlattığım bu kural ve kaideler yerine getirilmiyor. Hak rızası için tığlayacağın kurban besili ve çok iyi olması gerekir. Sonuçta Allah'a ve onun velilerine bir adak sunuyorsun. Cömert olmak zorundasın. Maalesef bizim bu köylerde hayvan besleyen kalmadığı için kurbanlar da pahalı olduğu için zayıf, çelimsiz ve ucuz kurbanlar satın alınmak zorunda kalınıyor. Hatta kimisi hiç almıyor. Türbelere sunulan kurbanlara bakıyorsun içinde hindi ve kaz olan bile var. Bu da biraz maddiyat ve köy de hayvanın kalmamasıyla ilgilidir. Şimdi 8 aile ortaklaşa bir büyük baş kurban satın alıyorlar. Normalde o kurbanın etinden en çok 12 lokma dağıtman gerekir. Fakat sekiz ailenin aldığı kurban o ailelere yetmiyor. Durum böyle olunca da yaptığın bu işin maneviyatta bir karşılığı kalmıyor. Şimdi zengin olan da açıkçası inancından uzaklaştığı için bu tür girişimlere hiç katılmıyor. Esasında zengin olduğu için kurbanlık hakkı ona düşer fakat bakıyorsunuz bir başkasının kurbanına davet edilmesine rağmen katılmıyor." (A.T. Yaş:51, Ortaokul, Karakoç).*

Görüşmecilerin samimiyete dayalı birincil ilişkilerin deformasyonu hakkında görüşlerini dile getirirlerken kullandıkları üslubun daha çok bir yakınma ve mevcut durumu kabullenme üzerine kurulu olduğunu görebilirsiniz. Bu deformasyonun sonucunda meydana gelen sosyal ilişkilerdeki kopuş ya da biçim değişimi ifadelerden öyle anlaşılıyor ki teknolojiye meydana gelen gelişmeler, kişinin serbest zaman aralığının daha çok bireysel meşguliyetlere ayırması, kolektif ve solidarist bir anlayış yerine kişisel hareket etme arzusu, aşiret gibi büyük ailelerde girişilen herhangi bir işte; meşveret geleneğine uygun bir akran danışıklığın yerine bireyin çevreden bağımsız salt kendi düşüncü biçimi üzerinden bir tercihe gidilmesi gibi birçok bağlam bu genel yönelimi açıklayabilir. Ayrıca komşuluk ilişkilerin geçmişe nazaran daha soyut bir hal aldığı hususunda bir sorgulamaya gidildiği



takdirde söz konusu durumum temelinde yatan dolaylı veya doğrudan birçok sebeple karşılaşılabılır. Örneğin refahın artmasıyla ortaya çıkan sermaye bağımsızlığı ve onun getirdiği daha çok para kazanma histerisiyle dolan komşunun kendinden daha fakir olan komşusuna yardım temelli bir el uzatmadan ziyade devlet bankaların verdiği kredilere karşılık daha yüksek faizli para teklifiyle borçlanan ev halkın söz konusu komşusuyla manevi ilişkisini yitirmesi ve salt maddi yeni bir ilişki tesis etmesidir. Bu yeni ilişki tipi sosyal ve kültürel açıdan her iki komşu arasında bir toplumsal manevi bağı ortadan kaldırmaktadır. Gözlemlerimiz neticesinde faiz odaklı ticari biçim üzerinden kurulan zorunlu komşuluk ilişkilerinde daha önceden var olan manevi bağları da zayıflatıp bir deformasyon sürecini başlatmıştır. Öte yandan 60-70 yaş kuşağı ile 20-30 yaş aralığına dayanan kuşak arasında kurulan sosyal ilişkilerdeki farklı algı, zevk, düşünüş ve eğilimin tamamen birbirinden farklı olması bu değişimin önemli bir tetikleyicisi olmuştur. Kırsal ovalık yörede genç kuşağın istisnasız üniversite okuma yoğunluğu bu iki kuşak arasındaki düşünsel biçimde bir farklılaşmanın önünü açmıştır. Yani geleneksel hâkim görüş olan dede-torun ilişkisinden hareketle daha ağır basan ata kültürü yerine küresel değişime açık ve geleneği öteleyen ya da teorik bir çerçeveye sığdıran, ritüellerden arındırılmış soyut bir alan sunmuştur. Bu alan içinde önceden biçimlenen genç kuşak artık aksine biçimlendirici bir rolü üstlenmiştir. Bu rolün tesisinde devlet eliyle verile laik ve formel eğitim, dijital teknolojik gelişim, önceden açıklanmaya muhtaç olunan bir çok dini bilginin bilimsel verilerle ampirik olarak açıklanması ve yeni kuşağın anlamlandıramadığı olaylara karşı edindiği rasyonel akıl yürütme biçimi gibi bir çok yeni modern anlayış etkili olmuştur.

Adıyaman ovalık Alevi kırsalı özelinde deformasyona uğrayan bir diğer geleneksel uygulama ise kurban ritüelidir. Geleneksel inanç ananesi dışına çıkan ve sembolik bir hal alan kurban ritüelindeki deformasyon kültürel bir hafızayı belirsizleştirmekte ve zamanla yok etmektedir. Bu duruma özgü tüm geleneksel toplumlar için genel bir değerlendirmede bulunan Aleida Assmann ve Linda Shortt(2012), “Memory and Political Change” adlı eserinde kültürel hafızanın iletişimsel hafızadan farklı olduğunu tarihsel açıdan onu meydana getiren asıl unsurun ritüeller olduğunu ifade eder. Tarihsel süreçte ritüellerle oluşan bu kültürel hafızanın tek sınırlı taşıyıcıları ise kuşağa özgü aktarıcılar olduğunu vurgular. Bu aktarım biçimi ise danslar, semboller, anılar, törenler, ayinler ve masallar gibi benzeri yöntemlerle aktarıldığını ifade eder. Fakat kültürel hafızanın taşıyıcıları ile bir sonraki kuşak arasında meydana gelecek düşünsel farklılık ve eğilim söz konusu ritüellerin bir yitimi ile neticelenmesini kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir(Assmann, 2012: 54). Bu anlamda Adıyaman ovalık Alevi kırsalında geleneksel açıdan yoğun bir şekilde türbe ve ziyaretlere adanan kurban veya adakların günümüzde nitelik ve nicelik olarak büyük oranda bir düşüş görülmektedir. Nicelik olarak yörenin hayvancılık uğraşı üzerinde meydana gelen olumsuz gelişmeler nitelik olarak ise türbelere sunulan kurbanlarda düşük

besili ve ucuz hayvanların olması doğal olarak yörenin bu alanda sergilemiş olduğu dini ritüeller üzerinden de bir değişim meydana getirmiştir. Geleneksel ananeye göre adanmış olan kurbanın her bir uzvunun özenle kullanılması ve kullanılmayacak bölgelerin yine özenle toprağa gömülmesi, kanın toprakta açılmış bir çukura akıtılması, derisinin bir ağaca asılması, kurbanın gözlerinin bağlanması, adanacak kurbanın besili ve sağlıklı olması, çok önceden kurban edilecek hayvanın evde özenle beslenmesi ve sürüye bırakılmaması, adanacak kurbanın eril olması, sırt kısmını kınaya boyanması ve kibleye doğru tıglanması gibi birçok süreci barındırmaktadır. Fakat bu süreç içinde gösterilen uygulamalardan birçoğunun günümüzde ya sembolik hale geldiği ya da terk edildiği görülmektedir. Gözlemlerimiz neticesinde kurbanın anlık mezat denilen toplu hayvan pazarlarından alınması, alınan kurbanların kısmen dişil olması, anlık güne özel alınan dişil kurbanların karınlarında yavru taşımaları, kurbanın gözlerinin bağlanmasının ihmal edildiği, kimi örneklerde akıtılacak kan için herhangi bir çukurun açılmaması, kurbanın bazı uzuvların gömülme yerine gelişi güzel atılması, derinin hayır kurumlarına bağışlanması ve dağıtılacak kurbandan çıkarılacak lokma dağıtımının tam olarak yerine getirilemediği gibi birçok anane dışı uygulama söz konusudur. Gelenek dışında yer alan bu tür ritüel yitimi söz konusu yörede kurban uygulamasını sembolik bir düzeye çekmiştir. Bu düzeyde göz ardı edilen bir çok ritüel belli bir süre sonra gelenek taşıyıcıları ve bir sonraki kuşak için bir yabancılaşma meydana getirmektedir. Amiyane bir tabirle, uygulanan ritüel için “Maksat gelenek yerini bulsun.” gibi bir anlayışın ikame edildiği anlaşılmıştır. Geleneğin yoğun olarak yaşandığı zaman dilimlerinde söz konusu yörede yüksek olan hayvancılık uğraşından kaynaklı olarak adanacak kurban için maddi bir külfetin düşünülmediği fakat günümüzde hayvan pazarlarında alınan bir kurbanın sağlıklı veya besili olmasından ziyade fiyatı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla yörede satın alınacak kurbanın ailenin bütçesini açtığından dolayı alınacak kurbanın geleneksel kurban ritüellerini kapsayan niteliklerin de göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Öte yandan görüşmecilerin ifadelerinden hareketle kurban ritüelinde meydana gelen bu deformasyonların temelinde bağlı olunan gelenekten taviz, esnekleşme, yeni sosyal şartların getirdiği durum, maddi külfet, geleneğe yönelik zamanla gelişen kayıtsız tutum ve bir sonraki kuşak için anlamlandırılması güç olan bir işkence olarak görülmesiyle bu alanda söz konusu ritüellerin sönükleşmesi ya da tamamen ortadan kalkması ile neticelenmiştir. Bu ritüel yitimi ile bir çok kutsal kabul edilen uygulama da özünden uzaklaşmış ve anlamını yitirmiştir.



## SONUÇ

Alevi Bektaşi inanç sisteminin temelini oluşturan düşkünlük, musahiplik, ocaklık, dedelik, cem erkânı, hakka yürüme erkânı ve muharrem orucu gibi dini kurumlarda meydana gelecek anane dışı bir uygulama domino taşı etkisi gibi tüm inanç sistemini etkiler. Çünkü bu dini kurumların içeriği incelendiği zaman her birinin bir diğer kurumdan bağımsız çalışmadığı görülür. Onun için söz konusu gelenek Türkiye genelinde yöreden yöreye erkânlarının icrasında küçük farklılıklar olsa da tarih boyunca en nihayetinde geleneksel anane uygun olarak ihtiva edilmiş ve günümüze kadar uygulanarak kısmen taşınabilmiştir. Alevi inanç sisteminin günümüzdeki geleneksel işleyişi makro bir perspektif açısında heterojen bir sosyal yapıya sahip olan kent ve anakent gibi metropollerde nasıl hayat bulmuştur ya da hayat bulabilmiş midir gibi sorgulamalara dayalı yapılan çalışmalarda görünen o ki ciddi bir anane dışı yani bir gelenek deformasyonu vurgusu bilim çevrelerince genel bir kabul olarak benimsenmiştir. Kent ve anakent gibi metropollerde yaşanan hızlı değişim rüzgârları ve etkilediği kültürel yapı şüphesiz her daim sosyal bilimcilerin dikkatini çekmiştir. Dolayısıyla hızlı gelişen ve değişen bu modernleşme rüzgârların daha çok etkilediği kent sosyolojisi sosyal bilimcilerin ilk araştırma tercihi olmuştur. Fakat bu çalışmanın hareket ettiği ana düşünce ve merak, acaba kırsal Alevi toplumunda söz konusu modernleşme ve seküler rüzgârların nasıl bir karşılık bulduğu ve örneklem olarak seçilen Alevi kırsalın geleneksel dini kurum ve sosyal hayatlarında nasıl bir değişim gerçekleştirdiğine yönelik olmuştur. Mikro bir perspektiften hareketle Adıyaman özelinde modernleşmenin tam olarak hissedilmediği dağlık Alevi kırsalında ve kent yaşamının sahip olduğu olanaklara kolayca erişilebilen ovalık Alevi kırsalın son mevcut durumu hakkında sekiz köy üzerinden bazı sonuçlara ulaşıldı.

Öncelikle coğrafya etkisi dolayısıyla modernleşmenin tam olarak hissedilmediği veya erişilemediği dağlık Alevi kırsalında sahaya inilmeden önce çalışmanın başında ileri sürdüğümüz varsayımlarla uyumlu birçok netice elde edilmiştir. Bu neticeleri sıralamak gerekirse;

-Bir değer ve inanç ifadesi olarak cem erkânının icrası, ananeye uygun olarak 5-8 saatlik gibi uzun bir zaman diliminde ve uygun görülen gün olarak perşembeyi cuma gününe bağlayan gece vaktinde yapılmaktadır. Dağlık Alevi kırsalında cem

erkânına bağlı olarak ocak sistemi ve dede faktörün oynadığı sosyal ve dini rolün geleneksel kapalı cemaat ilişki biçimine uygun olduğu görülmüştür.

-Alevi Bektaşî inanç sistemi içinde önemli bir dini kurum olan musahiplik erkânının dağlık Alevi kırsalında varlığı, icrası, bağlayıcılığı ve algısı hususunda zaman zaman iki musahibin ekonomik zorluklar ve kısa süreli işçi göçü gibi faktörlerden kaynaklı bir iletişim kopukluğu yaşansa da söz konusu kurum gerek pratikte gerek ise algıda bağlayıcılığını sürdürdüğü görülmüştür. Bu algının belki de en açıklayıcı özet cümlesi “Musahipsiz lokma yeme!” gibi bir temanın yörede vurgulayıcı bir düstur olarak öne çıkmasıdır.

-Geleneksel ve inançsal kültürler açısından yörede belirgin olarak öne çıkan Hızır kültü ve bu külte dayanan memorat, efsane, tabu ve menkıbelerin yöre insanında oluşturduğu bağ, görüşmecilerin sözlü anlatılarında somut bir şekilde görmek mümkündür. Yine Hızır adına düzenlenen ritüellerde(Hızır lokması, Hızır Cemi, Hızır Orucu vs.) söz konusu geleneksel yapı, belirgin bir şekilde görülmektedir. Hızır inancı ve buna mukabil icra ettikleri ritüellerde dağlık kırsalda geleneksel bir topluluk bilincin de hâkim olduğu anlaşılmıştır.

-Yine geleneksel ananeye uygun olarak tarihsel süreçte atadan dedeye, deden toruna aktarılan Hz. Ali anlatıları ve yörenin Hz. Ali algısına dair saf bir teslimiyet ve inancı günümüze kadar koruyabilmiştir. Yörenin Ali algısı ya da Ali tasavvuru mitolojik, kahraman, kurtarıcı ve örnek insan modeli gibi bir görünüm sunmaktadır. Hz. Ali ile birlikte efsanevi kılıcı olan Zülfikar’a dair aktarılan anlatılarda sürekli vurgulanan bir kutsal unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Zülfikar adlı efsanevi kılıç, kimi yaşlı görüşmecilerce Hz. Fatma ile özdeşleştirilmiştir. Bu görüşmecilere göre; “Hz. Ali’nin sahip olduğu kudret esasında gerçek Zülfikar olan Fatma Ana ile hakikate erişmiştir, çünkü Fatma Ana, Hz. Ali’nin omuzlarından öfke yükünü kaldırmıştır. Zira öfke yükü kalkan bir insan ancak veli olabilir.” gibi bir inanç teması çerçevesinde gerekçelendirilerek açıklanmıştır.

-Ocak, dede ve talip üçgeninde işlerlik bulan düşkünlük kurumu söz konusu yörede kısmen de olsa bir farkındalık ve devamlılık mevcuttur. Şehir merkezinden uzak bu dağlık Alevi kırsalında düşkünlük kurumuyla çözüme kavuşmuş örnek olayalar mevcuttur. Örnek olaylara ek olarak ahlaki açıdan caydırıcı bir güç olarak toplum nezdinde hala ağırlığı korumaktadır.

-Geleneksel toplumların içinde bulunduğu çetin yaşam koşullarına karşı güçsüz düşen topluluk, ilahi bir güce ve insanüstü varlıklara sığınarak bir kurtarıcı

beklerler. Yöre Alevileri için bu kurtarıcı sıfatını taşıyan Atatürk ve onu tasavvur eden algı biçimleri incelendiği zaman Mesih, Hızır, Hz. Ali veya bir Veli gibi müşkülü çözen ve düşküne yardım eden bir kahraman sıfatı ile tanımlandığı görülmüştür. Yani geleneksel toplumların algı dünyasına uygun bir örnek olarak dağlık Alevi kırsalında Atatürk, mistik ve mitolojik bir kurtarıcı olarak ön plana çıktığı görülmüştür.

-Dağlık Alevi kırsalında tabiat-insan etkileşimi hususunda insanoğlunun doğa olaylarına karşı yükselen rasyonel tutumdan daha geleneksel bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Alevi kırsalı bölgede gerçekleşen fırtına, dolu, kar, yağmur, gök gürültüsü ve şimşek gibi doğal olayları dini ve mistik anlamlar çerçevesinde tanımlandığı görülmüştür. Bu anlamları yöre insanı tarafından aktarılan halk anlatılarında görmek ve sığağı sığağına görüşmecinin kullandığı üslubunda yer alan mistik ve inançsal kabulünde görmek mümkündür. Öte yandan yörede birçok dağa (Ali Dağı, Ulu Baba Dağı, Tokmak Dede Tepesi, Elma Dede Tümseği) atfedilen anlatılar ve türbeler söz konusu yörede halkın içinde yaşadığı doğanın bir parçasını simgelemektedir. Ayrıca bu dağlarda yer alan her türlü mahlûkata (ağaç, hayvan, böcek, kaya, taş vs.) derin bir muhabbet ve inanç atfedilmiştir. Çınar ağacı, Servi ağacı ve Alıç ağacı kutsal kabul edilen ağaçlardan sadece birkaç tanesidir.

-Alevi Bektaşî inanç sistemine mensup toplumlarda geleneksel bir uygulama olan ad verme geleneği kimlik gibi sosyal özgünlüğü belirlemede önemli bir ritüel olarak görülür. Dağlık Alevi kırsalında ad verme geleneği Hz. Ali'nin yiğitliği, cesaret ve bilgeliği yine Hz. Hüseyini'nin Kerbela kıyamında insaniyet beşeriyeti için sergilemiş olduğu duruş ve Nübüvvet makamın sahibi, güzel ahlakı tamamlayan Hz. Muhammed'in sıfatları vs. birçok meziyetlerine atfen kullanıldığı görülmüştür. Bu tutum yine yörenin geleneksel tarafına vurgu yaptığı görülür.

-Dağlık yörenin mezar ve türbeleri hususunda gösterilen tutum, kutsal bir tanımlanmayı içermektedir. Kutsal kabul ettikleri mekânlara yükledikleri dini anlamlar sözlü kültür ile korunmaya alınmıştır. Bu anlamda insanların sosyal ve kültürel doku ile bir araya getirdikleri geleneksel inşa; varlığını türbe, mezar, yadır ve bu mekânlarda yer alan canlı-cansız her unsura dini bir anlam yüklenerek kazanırken ayrıca kendi habitusunda ortak değerler olarak sunulmaktadır.

-Söz konusu yörede kültür, inanç, din ve gelenek adına yöneltilen sorulara verilen cevapların kaynağı hususunda yapılan analizler neticesinde bilgilerinin

çoğunluğunu daha çok sözlü kültür yani atadan dedeye ve toruna dayalı bir hafıza zincirine dayalı aktarım olarak görülmüştür. Bu durum ise dağlık yörede yaşayan Alevilerin kendi inanç ve pratiklerine dayalı sözlü hafızanın günümüzde varlığını güçlü bir şekilde koruduğunu göstermektedir.

-Dağlık yörenin inanç felsefesi hususunda okuryazar olmayan yaşlı görüşmecilerin gerek dünyevi(zahiri) meselelere getirdikleri yorumlar gerek ise batını konulara getirdikleri yorumlar itibariyle bir divani muhabbet geleneği oluşturmuştur. Bu divani muhabbetlere daha çok yörede “Ehl-i kâmiller” olarak nitelendirilen ve yaşça büyük olan insanlar(erkek-kadın) katılmaktadır. Yapılan gözlemlere göre Allah ya da Tanrı için kullandıkları daimi sıfat ise “Hak” olarak dikkatimizi çekmiştir. Yöre halkın kendilerini kâmil insanlar olarak tanıtan bu grup için “Sufî, Hakikatçi” olarak nitelendirdikleri görülmüştür. Oluşturdukları divani muhabbetlerde umumiyetle tartıştıkları konular; İslam erkân ve şeriatı, hakikat(bir yüce varlığın gerçekliği), sorumluluk(bir Allah velisinin görevleri gibi.), külfet(girişilen bir eylemde kul hakkın gözetimi), iyilik(davranışsal ve düşünsel olarak iyilik), bilgi(batını ve zahiri), irade(nefs ya da kişinin iç benliğindeki hâkimiyeti) ve kamillik(ideal bir insan tipi için gerekli vasıflar) gibi bir çok temel konuyu içermektedir. Bu durum yörenin küresel dünyada yaşanan değişim olgusuna karşı yörenin özgün ve geleneksel tarafını vurgulamaktadır.

-Efsanevi bir meclis(kırklar meclisi) ve miraç anlatısı üzerinden aktarılan anlatılara yönelik dağlık Alevi kırsalın Alevilik öğretisi ile nihai gayesinin kendilerince ideal insan tipi olan insan-ı kâmil(benlik ve biyolojik güdülerinden tecerrüt etmiş bir insan tipi) yetiştirmek olduğu anlaşılmıştır. Yaratan ve yaratılan üzerinden hakkın birliğine ulaşma gayesi vardır. Modernleşmenin tam olarak hissedilmediği bu dağlık yörede aktarılan anlatılarda kullanılan üslup yani biçem tamamıyla mistik, inançlı bir halet-i ruhiye söz konusudur.

-Modernleşmenin resmi uygulamalarından bir olan nikâh uygulaması resmi olarak belirli norm ve karşılıklı anlaşmaları kapsar. Bu anlamda içerik olarak rasyonel bir dizi anlayışı ihtiva eder. Resmi nikah uygulamasına entegre olmuş dağlık Alevi kırsalında ikinci bir nikah usulü olarak kısmen dini nikahın icra edildiği örnekler mevcuttur. Fakat öncelik resmi nikâha verilmekle birlikte ikinci aşama olarak dini nikâh kabul edilmektedir. Dini nikâhın günümüzde istismara açık olduğunu ahlaki olarak resmi nikâhtan sonra isteyen çiftler için dini nikâh da kıydıkları şeklinde gerekçe gösterilerek izah edilmiştir. Geleneksel açıdan dede tarafından kıyılan

nikâh İmam Caferi Sadık'ın içtihadı üzerine uygulandığı görülmüştür. Nikâh erkânının devamlılığı açısından dağlık Alevi kırsal ovalık Alevi kırsalına göre daha geleneksel bir tutum içinde olduğu anlaşılmıştır.

Alevilik Bektaşilik inanç sistemin Adıyaman Merkez ilçesine bağlı kırsal yörede sahip olduğu değerler çerçevesinde yapılan saha çalışmasının bir neticesi olarak modernleşmenin tam olarak hissedilmediği dağlık Alevi kırsalında örneklem olarak seçilen Yedioluk, Kozan, Yazıbaşı ve Akçalı köyleri üzerinden geleneksel olanın ihtiva ettiği kültür, inanç ve adetlerin yoğun olarak yaşandığı gözlemlenmiştir. Söz konusu yörede modern ve gelenek arasında geleneğin varlığı ön plana çıkarken geleneklerin içerdiği ritüeller büyük oranda kendine has uygulamalarıyla günümüzde özgün varlığını devam ettirdiği görülmüştür.

Ovalık Alevi kırsalında örneklem olarak seçilen Karakoç, Börgenek, Kızılcahöyük ve Yarmakaya köyleri üzerinden yapılan saha çalışmasının bir neticesi olarak Alevi Bektaşi inanç sistemin muhtevasını oluşturan önemli dini kurumlarında bir deformasyon olmakla birlikte ciddi bir ritüel yitimi tespit edilmiştir. Modern gelişmelerin büyük ölçüde hissedildiği ovalık Alevi kırsalında söz konusu inanç, kültür ve sosyal değerler üzerinden gerçekleşen somut değişimler gerek bir zihniyet değişimi oluşturduğu gibi bölgenin sosyal yapısını da ciddi ölçüde etkilemiştir. Makro ve mikro açıdan söz konusu değişimin tüm parametrelerini bölgenin geçmişte sahip olduğu değerler üzerinden okumak mümkündür. Ovalık Alevi kırsalında sahada tetkik ettiğimiz değişim parametrelerinin hangi alanlarda ve ne düzeyde olduklarına dair sıralama şu şekildedir:

-Ovalık Alevi kırsalında araştırma sınırları içinde bulunan köylerde cem erkânın mevcudiyetine dair bir deformasyon ve yok oluş görülmüştür. Bu deformasyon son 10 yıllık bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Bu yok oluşun temelinde 21.yy modernleşmesinin günümüze kadar getirdiği ulaşım, teknoloji, endüstri ve kentleşme(bazı köylerin belde belediyesine dönüşmesi) gibi faktörlerin etkili olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca söz konusu yörenin sahip olduğu yüksek düzeyli eğitim, sağlık, iletişim ve refah onları geleneksel açıdan inançsal bazı ritüellerini terk etmeye götürmüştür. Refahın aksine nispeten sosyal ve ekonomik şartların kötü olması da geleneksel bir kopuşu meydana getirmiştir. Çünkü ekonomik darboğaz ve işsizlik kırsal alanda zorunlu ve geçici bir işçi göçün önünü açmıştır.

-Söz konusu ovalık Alevi kırsalın şehir merkezi ile olan bağı, yakınlığı, ulaşımın kolay olması şehir kültüründen yer alan ikincil yani menfaat temelli ilişkilerin



zamanla kırsala taşınması da birincil ilişkiler üzerine kurulu geleneksel bir yapı olan cem erkânının asli fonksiyonu zayıflatmıştır. Ve zamanla bu tür ritüellere bir kayıtsızlık oluşmuştur.

-Değişimin izlerin görüldüğü diğer bir alan ise musahiplik kurumunun asli fonksiyonundan uzaklaşarak sönükleşmesi veya yeni kuşaklar nezdinde tamamen yok olmasıdır. Alevi toplumun geleneksel dini örgütlenmenin bel kemiğini oluşturan musahiplik kurumu, ovalık Alevi kırsalında bir ritüel yitimi yaşamıştır. Değişim ve gelenek arasında kurulamayan makul denge ovalık Alevi kırsalında musahiplik kurumunu sembolik bir düzeye çekmiştir.

- Ovalık Alevi kırsalı modern değişime bir itekleme ve zorlama olmadan kendi istenci ile uyma eğiliminde olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bazı geleneksel kopuşlardan, ritüel yitimlerinden ve anane dışı uygulamalardan rahatsız olmadıkları hatta gelişim, refah ve ilerleme için çağa cevap veremeyen bazı geleneklerin terk edilebileceğini ifade etmişlerdir.

-Ovalık Alevi kırsalında Aşure geleneğinin varlığı ve icrası hususunda bir durağanlık gözlemlenmiştir. Aşurenin yöre insanı nezdinde kazandığı anlam sade bir yemek olma yolundadır. Dinsel büyüünden kopan aşure yöre insanı tarafından yılın alelade bir gününde ulaşılması mümkün olan bir tür yemek haline geldiği görülmüştür. Özellikle gençlerin bu tür geleneksel uygulamalara olan bakış açıları ve azalan ilgileri, onların zihinlerinde rasyonel bir belirleyicilik ve dinsel olanın büyüünün kaybedilmesinin önünü açmıştır.

-Söz konusu yörede dini önderler olarak görülen ve inançsal bazı geleneklerin yerine getirilmesinde başat rol oynayan Alevi Dedelerin sahada görünürlüğünün azalması, modern bireyin karar mekanizması ve yönelimi daha çok teknoloji, bilim ve rasyonel olana yöneltmiştir. Kendini yeniden üretemeyen geleneksel yapılar söz konusu yöre nezdinde ve modern birey algısında terk edilmeye mahkûm hale gelmiştir.

-Yörede Alevi inanç sistemine bağlı gençlerin günümüzdeki modern yapıya yönelik takındıkları tutum, yönelimler ve içine girdikleri kamusal alanda var olma çabaları gösteriyor ki izledikleri stratejinin kendilerini ayarlamak üzerine kurulu olduğu anlaşılmıştır. Bu görünüm özellikle yörede evlenecek olan gençler tarafından aslında tamamen geleneksel bir süreci kapsayan evlilik veya düğün gibi geleneksel bir yapının geçmiş ritüelleri yok sayılarak ya da yerine getirilmeyerek dünya evine girmeleri söz konusu modern dönüşüme somut bir örnektir. Ayrıca farklı mezhepsel

evlilikler ve farklı kültürden gelen gençlerin üniversite sürecinde tanışmaları sonucunda evlilikler yapmaları daha önceden baskın olan geleneksel yapıları bireyin zihin dünyasında yegâne belirleyici olmaktan çıkarmıştır. Bu eğilimin temelinde ise belirli bir örgün eğitimden geçmiş bireylerin edindikleri meslek ve bu mesleklerin modern kamusal alan içindeki icrası ve muhtevası etkili olmuştur.

-Söz konusu yörede kırsal alana çekilen internet hattı sayesinde tüm dünyada yaşanan gelişmelerden ebeveynlerin haberdar edilmesi, kerpiç evlerin yıkılması ile ortaya çıkan modern betonyer evlerin inşa edilmesi ve okuma-yazma bilmeyen babaların modern tarım yapmaları için orta yaşlı çiftçilerin çocukları tarafından teknoloji ile tanıştırılıp uyum sağlamaya çalışılması gibi birçok girişim yörede değişimi zorunlu hale getirmiştir. Bu yönelim daha sonra yaşlı insanların sosyal medya hesapları açmalarına kadar varmıştır.

-Ovalık Alevi kırsalında modernleşme ile beraber ortaya çıkan gelişmelerin oluşturduğu değişimlerden birisi de niyazlık(çıralık) geleneğin bozulmasıdır. Talipler nezdinde geleneksel tıbbın veya maddi-manevi sorunların çözüm merkezleri olarak değerlendirilen ocaklar ve dedeler, otorite olarak birtakım sosyal ve dini işlevlere sahiptiler. Ehlibeyt gibi bir kutsal silsileden geldiklerini iddia eden ve talipleri nezdinde karizmatik görünen bu dini önderler, taliplerinden gönül rızası ile aldıkları niyazlık ücreti, dedelik kurumunun asli fonksiyonun kaybetmesiyle söz konusu gelenek de ortadan kalkmıştır. Modern tıbbın gelişmesi, rasyonel aklın gündelik sosyal hayat üzerinde artan belirleyici etkisi, bilimsel verilerin yanılma payının azalması ile birlikte ortaya çıkan neticelerin güvenilirliği ve eğitim ile birlikte artan seküler, ideolojik eğilimler gibi birçok etmen doğrudan ya da dolaylı olarak niyazlık(çıralık) geleneğin ortadan kalkmasına neden olmuştur.

-Modern eğitim, modern tıp ile gelen sağlık sistemleri, modern ulaşım araçları, modern iletişim sistemleri ile gelişen ağ sistemleri, kentleşme kozmolojisinin maruz bıraktığı gündelik profesyonel yaşam biçimi ve pazar ekonomisi gibi alanlarda yaşanan gelişmelerin getirdiği ulaşılabilirlik gibi birçok faktör yöre Alevi kırsalını geçmişte sahip olduğu geleneklerin sönükleşmesine ve zamanla ortadan kalkmasına neden olmuştur. Söz konusu kırsalın şehir merkeziyle olan irtibatında oluşan imkân ve kolaycılığın zamansal olarak 6-7 dakikaya düşmesi, yöre insanını kentle daha içli-dışlı hale getirmiştir. Doğal olarak bu etkileşim, kentle var olan pazar ekonomisini, alışverişte güven ve itimat gibi duygusal birincil ilişki

biçiminden daha çok rasyonel, evrak, senet ve yazılı tahsisata dayanan saf bir rasyonel alışveriş ilişki biçimine dönüşmüştür.

-Kültürel ve inançsal kodlar barındıran ad verme geleneği ovalık Alevi kırsalında sönükleşmiş veya kimi köylerde tamamen yok olmuştur. Ayrıca bu değişime takiben İslami isimlerden doğa-çevre ve değişmeli(mecazi) çift adlara doğru bir yönelim görülmüştür. Bu değişim ve yönelimlerin temelinde yatan sebepler ise; daha çok bebek doğum şartların değişmesi, sağlık alanındaki modern gelişmeler(bebeğin cinsiyetinin çok önceden belirlenmesine yönelik ebeveynlerin isim tercih hakkı), geniş aileden çekirdek aileye geçişle birlikte artan bireysel tercih hakkı, doğuma dair hastanelerde ve nüfus müdürlüklerinde uygulanan rasyonel bürokratik zorunlu mevzuatlar(hızlı ad verme, kayıt işlemleri) ve medyatik bir görünüm üzerinden popülaritesi yüksek veya öne çıkan popülist isimler gibi birçok faktör etkili olmuştur. Bu tür yönelimler, yöre Alevileri özelinde atadan beri devam ettirdikleri ad verme geleneği üzerinde ciddi bir değişim oluşturmuştur. Bireysel ad verme tercihin artması ve yeni kuşakların oluşturdukları evliliklerle birlikte artan çekirdek aile biçimi, bireylere gelenekten sıyrılıp bağımsız hareket alanı kazandırdığı ifade edilebilir. Bu bağımsız hareket alanı ad verme geleneği açısından bireylere gelenek tarafından biçimlenen değil geleneği öteleyen veya biçimlendiren seküler bir eğilim kazandırmıştır.

-Yörede deformasyonun yaşandığı diğer bir alan ise düşkünlük kurumu olmuştur. Geleneksel açıdan bireyin tutum ve davranışlarına getirilen sınırlamalara talibin uymaması ile ortaya çıkan düşkünlük, ovalık Alevi kırsalında yaptırım gücünü kaybetmiştir. Bu kaybın temelinde dede-talip ilişkisinin zayıflaması ve geleneksel olarak dede ya da bağlı olunan ocaktan ziyade devletin resmi yargı, savcı ve mahkemelerin yegâne çözüm kurumları olarak görülmesi veya benimsenmesidir. Bu anlamda bürokratik örgütlerin artan egemenliğiyle beraber bireyin çevresiyle kurduğu ya da karşılaştığı sorunları çözme biçimi salt araçsal ve biçimsel bir hale dönüşmüştür. Zira mahkeme, yargı ve devletin resmi kurumları dini ve geleneksel yapılardan oluşmayıp rasyonel, araçsal, laik ve seküler bir işleyiş biçimini ihtiva eder. Özetle ovalık Alevi kırsalında dini ve sosyal örgütlenmesinde tek şikâyet mercii olarak görülen düşkünlük kurumu, modernleşmenin sunduğu özgürlükçü, adil ve resmi yargısıyla birlikte dönemin ihtiyaçlarına cevap veremeyerek önemini kaybetmiştir.

-Ovalık yörede ulaşım imkânları daha çok artarken bağlı olunan ocak dedesiyle olan iletişimin azalması, değişimin yönünü birey açıdan rasyonel ve seküler bir eğilimi göstermektedir. Ayrıca Dede'nin sosyal sorun çözücü toplumsal işlevini kaybetmesi, cemlerin düzenli takip edilememesi ve taliplerin karşılaştıkları sorunları dini mercilerden çok resmi mercilerde çözüm bulmaya çalışmaları gibi yeni girişimler ovalık yörede Alevi toplumun kültür sistemi üzerinde önemli değişimler oluşturmuştur. Dede'nin toplumsal olaylara olan müdahale ve etkisinin zayıflamasının arkaik bir nedeni olarak demografik artış gösterilebilir. Artan nüfusla oluşan toplumsal hareketlilik üzerinden hâkimiyetini kaybeden Dede, kurumsal olarak bu kayıptan sonra şekil veren değil şekillenen bir duruma gelmiştir.

-Ovalık Alevi kırsalında toplumsal dayanışmanın bir göstergesi olan imece usulü de modernleşmeden etkilenmiştir. Tarımda, endüstride ve eğitimde gerçekleşen resmi reformlarla artan refah, kolaycılık sağlayan makinalar ve mahsulü hasat eden modern araç ve gereçler dolaylı ya da doğrudan yöre toplumsalın gündelik iş hayatının zorluklarını ve mevsimsel gecikmelerini en aza indirmiştir. Bu gelişmeler neticesinde bir dayanışma örneği olan imece geleneği de toplumsal bellekte, her geçen zaman diliminde sönükleşmiş ve ağırlığını kaybetmiştir. Örnek olarak cenaze törenleri dayanışmanın kendisini en iyi hissettirdiği anlardır. Fakat cenazede gösterilen geleneksel dayanışma biçimi, modernleşmenin getirdiği ve resmi kurumların uyguladığı hizmetlerle ritüel kaybına uğramakla birlikte ihtiyaç duyulmayan çok dar bir alana sıkışmıştır. Ritüellik açıdan cenazenin yıkanması, kefenlenmesi, defnedilmesi ve sonrasında yapılacak aşamalar imece yani bir dayanışmanın dışına itilmiştir. Çünkü resmi kurumların sağladığı gasilhaneler ve işlevi yerine getiren gassalların uygulamaları o toplumun içinde bulunan birçok geleneksel uygulamanın devre dışı kalmasının önünü açmıştır. Öte yandan ritüellik açıdan önceden önem verilen mezar boyutların ölen kişinin cinsiyetine göre belirlenirken şimdiki mezarların doğrudan kepçe vasıtasıyla kazıldığı için geleneksel olarak mezar boyutu da göz ardı edilmeye başlanmıştır. Cenaze sonrası yakılan ağıtlar geleneğin süreği açısından deneyimli yaşlı kadınlar tarafından üç gün boyunca çığırılırken şimdi bu geleneğe dair varyantlar tespit edilememiştir. Yöre toplumun sahip olduğu kutsalların sınırına giren modern uygulamalar onu yeniden biçimlendirmekte, şeyleştirmekte ve nesnelleştirerek toplum nezdinde sahip olunan birçok mistik, dini ve kutsal unsurların büyüsunü bozmuştur.

-Günümüz modern dünyasında ovalık Alevi kırsalın değışen bir diğer yönü şüphesiz insan-doğa etkileşimi ve geçmişte doğaya atfedilen ilahi, mitolojik ve mistik anlamların yitimi olmuştur. Söz konusu yörede dağ, taş, nehir, ateş, orman, yağmur, gök gürültüsü, su ve ağaçlara yüklenen yüzlerce mistik, dini ve mitolojik anlamlar modern gelişmelerin etkisiyle büyük oranda yitirilmiştir. Yöre toplumunda modern öncesi doğa, esrareniz bir büyüğü arka bahçe iken kapitalist kentsel değerlerle olan tanışmayla anlamını yitiren atmosferik bir doğa olayına dönüşmüştür. Görüşmecilerin ifadeleri ve sahadaki gözlemler neticesinde daha önce şimşek çakması, gök gürültüsü, yağmur, kar gibi doğa fenomenleri yöre Alevilerin nezdinde Hz. Ali nidaları(gök gürültüsü), Allah'ın kızgınlığı(şimşek), meleklerin gözyaşları(yağmur), rahmet(kar) veya nimet(su) gibi anlamlar yüklenirken şimdi daha fiziki ve rasyonel bir anlam yüklenmektedir. Bu anlam değışimin temelinde devletin resmi eğitim kurumlarınca verilen bilimsel eğitim ve modern teknolojik aygıtların etkisi büyüktür. Eskiden kendi köylerine uzun bir süre yağmurun yağmaması uğursuzluğa ve kötülüğe yorumlanırken şimdi televizyon aracılığıyla sunulan hava durumu programları bu bakış açısını yok etmiştir. Bu süreçte birçok kültürel inanç ve gelenek anlam yitimine uğrayarak kaybolmuştur.

-Ovalık Alevi kırsalında dini nikah uygulamasına dair herhangi bir ritüel tespit edilememiştir. Dini nikâh uygulamasına dair verilen cevaplarda daha çok bu uygulamanın günümüz şartlarında bir karşılığının olmadığı resmi nikâh ile verilen yasal hakların daha bağlayıcılığı olduğu düşüncesi söz konusu uygulamayı ortadan kaldırmıştır. Yöre Alevilerin genel olarak nikâh hususunda temel düşüncelerinin resmi nikâhın ret edilerek salt dini nikâh yapılmasının gayri ahlaki olduğunu çok eşliliğin önünü açarak Türk aile kurumuna zarar verebileceği düşüncesinin hâkim olduğu görülmüştür.

-Ovalık kırsalda değışimin bir diğer adresi şüphesiz hayvancılık uğraşı olmuştur. Diğer iş sahalarından ayrı olarak daha fazla etkilenen hayvancılık bitme noktasına geldiğini söylemek mümkündür. Değişim ekseninde ovalık Alevi kırsalında mera hayvancılığın azalması ile ihtiyaç duyulan hayvansal ürünlerin şehirden temin edilmesi, modern tarım ilaçlama tekniklerinden kaynaklı olarak sağlıksız ilaçlama metotlarıyla arıcılık mesleğinin bitirilmesi ve tarım sektörüne yüklenen aşırı taleple etrafı çitlenen meraların hayvanlara kapatılması, eğitim sektörüyle şehir merkezlerine yönelen gençlerin kırsal mesleklere olan ilgilerini kaybetmeleri ve besicilik sektörüne olan kötü algı söz konusu yörede hayvancılığın(istisnaya dâhil

birkaç ev hariç) bitmesine neden olmuştur. Hayvansal ürünlerin marketlerden satın alınması, fiyat endeksli olarak uygun bulan köylülerin hayvancılık uğraşına yönelik geleneksel bakışı değiştirmiştir. Öte yandan çobanlık mesleğini icra edecek meslek elemanının bulunmayışı ve yeni genç kuşağın eğitimle memuriyet hayatına atılması, geçmişte var olan kırsal temelli üretim biçimi üzerindeki ilgiyi azaltmıştır. Yöre ahalisinin köy ve şehir arasında var olan güçlü bağ ve iletişim, onları kent merkezli iş sahalarına sürüklemiştir.

Dağlık Alevi kırsalı ile ovalık Alevi kırsalı çerçevesinde aktarmış olduğumuz bu sonuçları çoğaltmak mümkündür. Modernleşmenin tam olarak hissedilmediği dağlık Alevi kırsalında sosyal, ekonomik ve dini alanlara yönelik hala birçok geleneğin icra edildiği görülürken modern gelişmelerin hissedildiği ovalık Alevi kırsalında ise ciddi bir değişim rüzgârıyla geleneksel olan sosyal, dini, ekonomik gibi birçok alanın etkilendiği ve bazı dini kurumların kendini yeniden üretmediği dolayısıyla ritüelleriyle beraber kaybolduğu anlaşılmıştır. Dağlık Alevi kırsalına yönelik modern parametrelere gelince dünyada her geçen gün artan teknolojik gelişmeler ve modern ulaşım biçimleri nihayet çok kısa bir süre içinde bu alanlara da ulaşmış olacaktır. Çalışmanın başında ifade etmiş olduğumuz araştırma sorularına gelince ovalık Alevi kırsalı ile dağlık Alevi kırsalı ele alınan sekiz köy özelinde sosyal değişim olgusundan farklı etkilendiği görülmüştür. Bu etkilenme ovalık Alevi kırsalı için kent ve Anakent değerlerine yönelik bir hareketlenme olarak görülürken dağlık Alevi kırsalında ise durağan ve geleneksel değerlerin korunduğu bir çerçeve sunmaktadır. Fakat geleneksel olanın modern gelişmeler karşısındaki konumu açısından pek bir şansının olmadığını ifade etmek mümkündür. Zira Giddens'in de ifade ettiği gibi içinde bulunduğumuz dünya hızlı modern teknolojik gelişmeler neticesinde küresel bir köyü tanımlamaktadır. Bu tanımlama tüm farklılıkları aynılaştıran bir düzlemi ihtiva eder. Böyle bir durumda ovalık Alevi kırsalına nazaran geleneksel yapısını daha çok koruyan dağlık Alevi kırsalın içinde bulunduğu korumacı duruşu ne kadar sürdürebileceği önemli bir sorudur. Netice olarak içinde bulunduğumuz zaman diliminde dağlık Alevi kırsalı ovalık Alevi kırsalına kıyasla daha geleneksel iken ovalık Alevi kırsalı daha seküler, rasyonel, modern ve değişimlere açıktır.



## KAYNAKÇA

- Abdurrahman, V. (2004). Türklerin Ad Koyma Gelenekleri Üzerinde Bir İnceleme. *Milli Folklor Dergisi*(61), 124.
- Adnan Çetin, İ. Y. (2010). Modern-Geleneksel Ayırımının Bilgi-İktidar İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi. *Mukaddime Dergisi*, 92.
- Adorno, T. (2009). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. (O. Koçak, & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Akbıyık, Y. (1990). *Millî Mücadelede Güney Cephesi (Maraş)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aktay, Y. (1999). *Türk Dinin Sosyolojik İmkânı* (2. b.). İstanbul: İletişim yayınları.
- Albayrak, A. (2015). Alevi Bektaşî Ritüelleri ve Temel Kurumlarından Hareketle Sosyal Bütünleşme. *Sufî Araştırmaları*(12), 33.
- Alpaydın, K. (2008). Adıyaman Şehrinin Gelişimi. *Medeniyetler Kavşağı Adıyaman Sempozyumu* (s. 92). Adıyaman: Adıyamanlılar Vakfı Yayınları.
- Althusser, L. (1978). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Altınok, B. Y. (1998). *Alevilik-Hacı Bektaş Veli Bektaşîlik*. Ankara: Oba Kitabevi.
- Amin, S. (2004). *Liberal Virüs: Sürekli Savaş ve Dünya'nın Amerikalılaştırılması*. (F. Başkaya, A. Mert, & A. Ördek, Çev.) Ankara: Maki Basın Yayın.
- Anar, S. (1983). Değerlerin Sosyolojik Açısından İncelenmesi. *Çağdaş Eğitim Dergisi*(82), 8.
- Anonim. (2009). Türkiye İstatistik Kurumu. ( www.tuik.gov.tr ).
- Ansiklopedisi, İ. (1955). Kahta. VI, 90. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Arslan, R. (1974). İstanbul Kentleşme Sürecinde Yapısal Değişme. İ. Ü. Neşriyatı (Dü.), *1974 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları* içinde (s. 101-102). İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Arslan, R. (2010). XIX. Yüzyılda Adıyaman'da Sosyo-Ekonomik Yapı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(26), 1.
- Assmann, A., & Shortt, L. (2012). *Memory and Political Change*. London: Palgrave Macmillan.
- Atalay, A. A. (1978). *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Aydın, S. (2005). Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel. Y. Çakmak, İ. Gürtaş, & T. Bora (Dü.) içinde, *Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu* (Cilt 1, s. 15). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aykaç, H. (2013). *Atatürk Barajı'nın İnşası Sonrasında Adıyaman Vilayeti Merkez Kazasındaki Köy Kuruluşlar*. Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.



- Bacanlı, H. (1997). *Sosyal İlişkilerde Benlik, Kendini Ayarlamının Psikolojisi*. İstanbul: Meb. Yayınları.
- Baha, S. (1926). Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik. *Türk Yurdu*, 11(182-21), 112.
- Bahar, H. (2008). *Sosyoloji*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Yayınları.
- Bahar, H. İ. (2005). *Sosyoloji* (1. b.). Ankara: Siyasal Yayınevi.
- Bakır, A. (2009). *Alevilikte Erkan ve Düşünlük*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bakır, C. (2004). *Gittiğimiz Yol Durduğumuz Dar*. (K. Güzeltaş, Dü.) Ankara: Anıl Matbaa.
- Bal, H. (1997). *Alevi Bektaşî Sosyolojisi*. İstanbul: Ant yayınları.
- Bal, O. (2011). Ekonomik Sistem Olarak Kapitalizmin Evrimi ve İstihdam. *IJOPEC* (s. 4). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Bauman, Z. (2016). *Küreselleşme* (6. b.). (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baykara, T. (1988). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş-Anadolunun İdari Taksimatı* (Cilt 1). Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Bilgin, V. (2002). 21. yüzyılda Türk Modernleşmesinde Paradigma Değişimi. *Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Özel Sayısı*, 67.
- Birge, J. K. (1991). *Bektaşîlik Tarihi* (1 b.). (R. Çamuroğlu, Çev.) İstanbul: Ant yayınları.
- Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I. II*. (L. Yılmaz, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi.
- Bozkurt, F. (2005). *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: Kapı yayınları.
- Buz, E. (2010). *Alevi Yazınında Osmanlı İmgesi*. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Clarke, G. L. (2002). Ocakzade Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu. *Folklor/Edebiyat*, 8(29), 128-129.
- Collins, H. (1991). *Collins English Dictionary* (3 b.). Glasgow: Collins yayınevi.
- Coşkun, H. (2018). Alevi Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu "Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(85), 52.
- Çağlar, İ. (2015). *Bireysel, Örgütsel ve Toplumsal Düzeyde Değişim ve Değişim Yönetimi* (1. b.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Çakır, M. (2013). Reform ve İdari Reform Kavramları Üzerine Bir İnceleme. *Tarih Okulu Dergisi*(16), 630.
- Çelebi, E. (1986). *Evliya Çelebi Seyhatnamesi* (Cilt III-IV). (T. T.-N. Aktaş, Çev.) İstanbul: Üçdal Neşriyat.

- Çelebioğlu, F. (1990). *Davranış Açısından Örgütsel Değişim*. İstanbul: İ.Ü. İşletme Fakültesi İşletme İktisat Enstitüsü Yayınları.
- Çelik, C. (2005). *İsim Kültürü ve Din: Şahıs İsimleri Üzerine Bir Din Sosyolojisi Denemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çelik, C. (2017). Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni. *Journal of Islamic Research*, 3(28), 214-215.
- Çeribaş, M., & Köse, S. (2018). Alevi İnanç Sisteminde Dedelik Kurumu'un Menşei Meselesi ve Dedelik Kurumu'na Dair Yeni Değerlendirmeler. *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 11(22), 14.
- Çetin, E. (2014). Türkiye'de Modernleşme ve Nikâh İkilemi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8(15), 31.
- Çetin, H. (2005). Ezelden Ebeye Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*(3), 156.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite* (1. b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çınar, E. (2007). *Aleviliğin Gizli Tarihi*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Davis, K. (1988). *İşletmelerde İnsan Davranışı, Örgütsel Davranış*. (K. Tosun, Çev.) İstanbul: İ.Ü. İşletme Fakültesi İşletme İktisatı Enstitüsü Yayınları.
- Demir, E. (2004). Kâhta'nın Kuruluşu, Gelişmesi ve Bugünkü Fonksiyonel Özellikleri. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24(1), 229/232.
- Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*. (F. Yiğit, Çev.) İstanbul: Ant Yayınları.
- Dijk, T. (2000). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publishing.
- Doğan, H. (2012). Milli Mücadelede Adıyaman ve Çevresi. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(11/2), 555-585.
- Doğan, İ. (2003). *Alevi-İslam İnanıcı Kültürü İle İlgili Görüş ve Düşünceleri*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*. (U. Coşkun, Çev.) Ankara.
- Er, P. (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: y.y.
- Erdoğan, K. (2000). *Alevi-Bektaşî Gerçeği*. İstanbul: Alfa Basın Dağıtım.
- Ergün, M. (2010). *Alevi-Bektaşî Kaynaklarında Yer Alan Fıkhi Bilgiler*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Eroğlu, F. (1998). *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Beta Yayınevi.
- Ersal, M. (2011). Alevi İnanç Sistemindeki Ritüellik Özel Terimler: Musahiplik. *Turkish Studie*(6/1), 1060/1062.
- Ertit, V. (2014). Teoriler Işığında Avrupa Sekülerleşmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(29), 377-387.

- Ertit, V. (2016). *Endişeli Muhafazakarlar Çağı* (4. b.). Ankara: Orient Yayınları.
- Esgin, A. (2008). *Anthony Giddens Sosyolojisi* (2. b.). Ankara: Anı yayıncılık.
- Eze, E. C. (2002). Answering the Question, "What Remains of Enlightenment". *Human Studies*(25), 281.
- Feather, N. (1975). *Values in education and society*. New York: Free Pres.
- Fenn, R. K. (1969). The Secularization of Values: An Analytical Framework for the Study of Secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(8), 112-124.
- Fichter, J. (2006). *Sosyoloji Nedir*. (N. Çelebi, Çev.) Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fırlalı, E. R. (1991). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Fırlalı, E. R. (2006). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Firdevsoğlu, İ. (2013). *Adıyaman Yöresi Aşiretleri*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Gencer, M. (2008). Osmanlı Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din ve Siyaset İlişkileri. *Turkish Studies*, 366.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Gökdağ, A., & Üçüncü, K. (2007). *Başlangıcından Günümüze Türk Destanları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gültekin, M., & Doğan, A. (2018). Gelenekselden Moderniteye Değişen Kentsel Yaşam ve Kent Kültürü: Elazığ Örneği. *Tarih Okulu Dergisi*(37-2), 337.
- Gümüş, T. T. (2010). Ortaçağ'dan Erken Modern Döneme Batı Avrupa'da Eğitim Tarihi: Yeni Yaklaşımlar. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(6), 32.
- Günay, Ü. (1998). İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(8), 2-3.
- Gündüz, Ş. (2009). Kutsal Hakkında Konuşmak:Dinsel Söylemde Mitos. *Milel ve Nihal(İnanç-Kültür-Mitoloji)*, 6(1), 9-11.
- Günşen, A. (2007). Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış. *Turkish Studies*(2), 33.
- Halaçoğlu, Y. (1988). *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 1). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Haldun, İ. (1990). *Mukaddime I*. (Z. K. Ugan, Çev.) İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- İnam, A. (1996). Kimlik Sorunumuza Bir Bakış. *Türkiye Mimarlığı Sempozyumu II*, "Kimlik-Meşruiyet-Etik" (s. 32). Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Yayınları.
- İnan, A. (1952). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(4), 27-28.

- İnceles, A. (1977). "The Modernization of Man. M. Weiner içinde, *Modernization: The Dynamics of Growth* (s. 154-157). Washington: The Voice of America Forum lectures.
- Işık, A. (1998). *Malatya, Adıyaman(Hısnımansûr), Akçadağ, Arapkir, Besni, Darende, Eski Malatya (Battalgazi), Hekimhan, Kâhta, Pötürge, Yeşilyurt(1830-1919)*. İstanbul: yy.
- Jonhson, M. (1996). *Gelecek Bin Yılda Yönetim*. (S. Gül, Çev.) İstanbul: Sabah Kitapları.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kaleli, L. (1996). *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kant, İ. (2005). Aydınlanma Nedir. (A. Yayla, Dü.) *Liberal Düşünce Dergisi*, 10(38-39), 225-226.
- Kara, U. (2013). Modern Devlet ve Kapitalizm İlişkisi Üzerine Bir İnceleme. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(Hukuk Fakültesi 20. Yıl Özel Sayısı), 158.
- Karabağ, S., & Şahin, S. (2006). *Türkiye Beşeri ve Ekonomik Coğrafyası*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Karadağ, A. (2006). *Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu*. Ankara: Asil Yayınları.
- Karahan, L. (2009). Türkçede Dini Anlamalı Bazı Kişi Adlarını Ekle Değiştirme Geleneği. *Dil Araştırmaları*(4), 2.
- Karaosmanoğlu, Y. (1983). *Atatürk*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Kılıç, M. C. (2006). *Laik Türkiye İçin Yükselen Alevilik* (2 b.). İstanbul: Kum Saati yayıncılık.
- Kırkinci, M. (1992). *Alevilik Nedir*. İstanbul: Cihan Yayınları.
- Kirman, M. A. (2008). Küreselleşme Sürecinde Seküllerleşme ve Dinin Geleceği. 281.
- Kızılçelik, S., & Erjem, Y. (1994). *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Ankara: Atilla Kitabevi.
- Kızıloğlu, M. (2014). Tortumda Derlenen Örnek Memorat Metinleri. *Bizim Ahıska*(35), 42.
- Kongar, E. (1985). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (4 b.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köymen, M. A. (1979). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Cilt I). Ankara.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2016). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü* (1 b.). Konya: Kömen yayınları.
- Kurtulmuş, N. (1998). Değişim Yeniden Yapılanma ve Türkiye'nin Geleceği. *Yeni Türkiye Dergisi*, 151.

- Kuşdil, M., & Kağacıbaşı, Ç. (2000). Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı. *Türk Psikolojik Dergisi*(45), 60.
- Kutlu, S. (2003). *Din Anlayışında Farklılaşmalar, Türkiyede Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kutlu, S. (2008). *Alevilik Bektaşılık Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Küçükcalay, A. M. (1997). Endüstri Devrimi ve Ekonomik Sonuçlarının Analizi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*(2), 51.
- Lindsay, T. M. (1906). *A History of The Reformation*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Loo, H., & Willem, V. (2006). *Modernleşmenin Paradoksları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Luckmann, T. (1979). The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1/2(6), 121-137.
- Lvova, E., Sagalayev, A., Oktyabrskaya, İ., & Usmanova, M. (2013). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri*. (M. Ergun, Çev.) Konya: Kömen Yayınları.
- Maltaş, A. (2015). Ekoloji Ekseninde İnsan-Doğa İlişkisi ve Özne Sorunu. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 17(29), 2.
- Melikoff, I. (1994). *Uyur İdik Uyardılar*. (T. Alptekin, Çev.) İstanbul: Cem Yayınları.
- Merçil, E. (1991). *Müslüman Türk Devletler Tarihi*. Ankara.
- Muşta, M. C. (1999). Sekülerleşme Laiklik Demokrasi ve Eğitim. *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(0), 461.
- Niray, N. (2002). Tarihsel Süreç İçinde Kentleşme Olgusu ve Muğla Örneği. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü Dergisi*(9), 4.
- Ocak, A. Y. (2005). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Orhonlu, C. (1987). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskanı*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Orhun, A. (1996). *İslamiyetin İlgirki Uygarlarning İsim Koyuş Seneti(İslamiyet'ten Önceki Uyurların Ad Koyma Adetleri)*. Xinjiang Tezkeresi.
- Öksüz, E. (1974). Sosyal Değişme. İ. Ü. Neşriyatı (Dü.), 1974 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları içinde (s. 139-143). İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Öktem, N. (1999). Anadolu'da Alevi Düşüncesinin Oluşumu ve Gelişimi. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, (22-24 Ekim 1998), (s. 252). Ankara.
- Öz, B. (1997). *Aleviliğe İftiralara Cevaplar* (2 b.). İstanbul: Can Yayınları.
- Özbilgin, Z. (2011). Alevilikte Düşünlük. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(60), 411-412.
- Özçağlar, A. (2003). *Coğrafya'ya Giriş*. Ankara: Hilmi Usta Matbâcılık.

- Özdemir, A. R. (2014). *Kayıp Türkler: Etnik Coğrafya Bakımından Kürtleşen Türkmen Aşiretler* (5 b.). Ankara: Kripto Yayıncılık.
- Özdemir, H. (2015). *Modern ve Postmodern Parametreler Bağlamında Kamusal Alan ve Din*. Isparta, Yüksek Lisans Tezi: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, H., & Bakan, S. (2016). Ulus Devletin Oluşumu ve Sorunları Açısından Almanya ile Fransa'nın Karşılaştırılması. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5, 19.
- Özdemir, İ. (2011). *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Yayıncılık.
- Özdemir, İ. (2013). *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi* (8 b.). Ankara: Kripto yayınları.
- Özkalp, E. (2008). *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Etkin Basın Yayın Dağıtım.
- Özlu, Z. (2012). Besni Kazasında Alevi Bektaşî Ocakları İle İlgili Bulgular. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(63), 251.
- Öztelli, C. (1973). *Bektaşî Gülleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Öztürk, M. (2004). *16. Yüzyılda Kilis Urfa Adıyaman ve Çevresinde Cemaatler-Oymaklar* (1 b.). Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları No:7 Tarih Şubesi Yayınları No:6.
- Özüyılmaz, Ö. (2008). *Gurmanç Ve Kürtlerin Kökeni*. İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Partenie, C. (2009). *Plato's Myths*. New York: Cambridge University Press.
- Rençber, F. (2012). *Adıyaman'da Alevilik*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.
- Rençber, F. (2014). Adıyaman Alevilerin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapısı. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 1(VII), 7-14.
- Roux, J. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (A. Kazancıgil, Çev.) Ankara: İşaret Yayınları.
- Sami, K. (2013). Kırsal Alevî Kültüründe Çevre, Mekân ve İnsan Etkileşimi-İki Köy Örneği. *Bilig*(67), 169.
- Sarıtaş, S. (2009). Balıkesir Üniversitesi Öğrencilerinin Günümüzdeki Adlar ve Ad Verme Hakkındaki Görüşleri. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(21), 422.
- Savuran, Ö. F. (2010). *Anadolu Aleviliğinde Düşkünlük Kurumu ve Günümüzde İşlevselliği*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Programı. İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saygı, H. (2007). *Alevi Bektaşî İnanıcı*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Schuyt, N., & Schuijt, J. (1998). Rituals and Rules: About Magic in Consultancy. *Journal of Organizational Change Management*, 5(11), 400.

- Sevim, A. (1989). *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi(Başlangıçtan 1086'ya Kadar)*. Ankara.
- Seyyar, A. (2007). *Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü*. 'modernlik mad.': Değişim Yayınları.
- Söylemez, F. (2011). *Osmanlı Devletinde Aşiret Yönetimi*. İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Subaşı, N. (2002). Alevilik, Aleviler ve Modernleşme. *Birikim Dergisi*(159), 87-88.
- Subaşı, N. (2010). *Alevi Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sucu, M. (1985). *Adıyaman İli ve İlçeleri: Yakın Çevre İncelemeleri*. Adana: Önder Matbası.
- Sümer, D. (2011). Alevi Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(57), 64.
- Şahhüseyinoğlu, H. N. (2001). *Alevi Örgütlerin Tarihsel Süreci* (1. b.). Ankara: İtalik Yayınları.
- Şahin, İ. (2013). *Online Alevi Topluluklar* (1 b.). Konya: Çizgi Kitapevi yayınları.
- Şener, C. (2007). *Sorularla Alevilik*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Tanrıverdi, A. (2017). Alevi Ocaklarında Dedelerin Anlatımıyla Hızır İnanıcı: Adıyaman Örneği. M. A. Üniversitesi (Dü.), 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi* içinde, II., s. 316. Muş.
- Tanrıverdi, A. (2018). Anadolu Alevi Geleneğinde Kutsalların Bir Derlemesi: Adıyaman Örneği. *Aban Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3(5), 156/148.
- Taşgın, A. (2013). *Dile Gelen Alevilik* (1 b.). Konya: Çizgi Kitapevi yayınları.
- Taştemir, M. (1992). *Behisni* (Cilt V). Ankara: MEB Yayınları.
- Taştemir, M. (1999). *XVI. Yüzyılda Adıyaman(Behisni, Hısn-ı Mansur, Gerger, Kahta) Sosyal ve İktisadi Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Taylor, C. (1995). *Modernliğin Sıkıntıları*. (U. Canbilen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tekin, M. (2012). Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri. *İnsanve Toplum*, 2(4), 185.
- Tierney, B., Kagan, D., & Williams, L. (1992). *Great Issues in Western Civilization: Since 1500 From Renaissance Civilization through the Cold War* (2 b.). New York: McGraw Hill.
- Tolan, B. (1996). *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Adım Yayıncılık.
- Topdemir, H. G. (2014, Şubat). Bilimsel Devrim Yüzyıllarında Coğrafya. *Bilim ve Teknik Dergisi*, s. 83-84.
- Toprak, S. V. (2016). H. 1251 Tarihli Hısnımansur Kazası Nüfus Defterinin Değerlendirilmesi. *Tarih Okulu Dergisi*(28), 149-150.

- Tönnies, F. (2000). *Gemeinschaft ve Gesellschaft*. (A. Aydoğan, Dü.) İstanbul: İz yayıncılık.
- Turhan, M. (1997). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Türkecul, R. (2016). Alevi Ritüelleri:Bismil Örneği. *AÜDTCF, Antropoloji Dergisi*(31), 163.
- Uçar, R. (2004). Bir Fenomen Olarak Ayin-i Cem(Sosyolojik Bir Yaklaşım). *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 73.
- Uçar, R. (2012). *Alevilik-Bektaşilik-Abdal Musa Tekkesi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma-* (2 b.). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (tarih yok). *Büyük Osmanlı Tarihi* (6 b., Cilt IV). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Üçer, C. (2005). Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V(2), 167.
- Üçer, C. (2015). *Alevilikte Musahiblik*. Ankara: Araştırma yayınları.
- Ünal, M. (2000). Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(5), 238.
- Ünal, M. (2012). *Bireycilik ve Din*. (N. Akyüz, & İ. Çapçioğlu, Dü) Ankara: Grafiker Yayınları.
- Valiliği, A. (1994). *Adıyaman İl Yıllığı*. Ankara: Çağdaş Hizmetler Basım.
- Wallerstein, I. (2004). *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*. (E. Abadoğlu, & N. Ersoy, Çev.) İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wilson, B. R. (1979). The Return of the Sacred. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(3), 268-280.
- Yahyagil, M. Y. (1998). Kentlerin Kültürün Gelişmesindeki Etkileri. *İ.Ü.İ.F.*, 106.
- Yaman, A. (1996). *Alevilikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri*. İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yaman, A. (1999). Geçmişten Günümüze Kızılbaş Alevi Dedeleri. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* (s. 405-423). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi yayınları.
- Yaman, A. (2004). *Alevilikde Dedelik ve Ocaklar, Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: K.A.S. Derneği yayınları.
- Yaman, A. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.
- Yaman, A. (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap yayınları.
- Yaman, A. (2011). Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54-55/56.



- Yaman, A. (2012). Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(63), 28-29.
- Yaman, M. (2013). *Alevilik, İnanç, Edep, Erkan* (2 b.). İstanbul: Demos yayınları.
- Yasa, İ. (1973). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Temel Sorunları*. Ankara: Today Yayınları.
- Yavillioğlu, C. (2002). Kalkınmanın Anabilimsel Tarihi ve Kavramsal Kökenleri. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*(3/1), 69.
- Yıldırım, E. (2010). *Tunceli Aleviliği*. Atatürk Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü. Erzurum: Yüksek Lisans Tezi.
- Yıldırım, R. (2012). Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe:Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(62), 135-162.
- Yıldız, H. (2014). *Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yılmaz, H. (2008). *Sosyal Değişme Sürecinde Alevilik: Ankara Örneği*. Malatya: Yayınlanmış Doktora Tezi.
- Yılmaz, H. (2011). *Alevi-Sünni Diyalogu*. Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Yörükan, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yörükan, Y. Z. (2015). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar* (4. b.). (T. Yörükan, Dü.) İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yüksel, M. (2002). Modernleşme Bağlamında Hukuk ve Etik İlişkinine Sosyolojik Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1.(57.), 82.
- Yümlü, M. (2010). "1960'lı yıllar ölçeğinde Dergah temsiliyet kanallarından birisi olarak Ulusoy Ailesiyle Türkiye Birlik Partisi ilişkisi. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri* (s. 265-279). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Zariç, S. (2017). Tarihsel Kökeninden Ülkelere Göre Türlerine Aydınlanma Felsefesi(Çağı) ve Türkiye Cumhuriyeti. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(28), 35.
- Zelyut, R. (1993). *Aleviler Ne Yapmalı*. İstanbul: Yön yayınları.
- Zijdeveld, A. (2013). *Kültür Sosyolojisi ve Metodolojisine Giriş*. (K. Canatan, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.

## EKLER

### EK-1 Dağlık Alevi Kırsalına Dair Kaynakça Kişi Listesi

Dağlık Alevi Kırsalına Dair Kaynakça Kişi Listesi						
Cinsiyet	İsim	Mülakat Tarihi	Yaş	Köy	Öğrenim Durumu	Aile Tipi
Erkek	H.B.	08.10.2018	69	Yazıbaşı	İlkokul	Geniş Aile
Erkek	H.O.	08.10.2018	30	Yazıbaşı	İlkokul	Geniş Aile
Erkek	H.T.	08.12.2018	75	Yazıbaşı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Kadın	Z.O.	09.11.2018	65	Yazıbaşı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	R.A.	11.08.2018	67	Yazıbaşı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	Ş.E.	03.09.2018	73	Yazıbaşı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Kadın	H.E.	09.10.2018	32	Akçalı	Okur-yazar	Geniş Aile
Erkek	K.D.	07.10.2018	72	Akçalı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	A.A.	02.12.2018	59	Akçalı	Okur-yazar	Geniş Aile
Erkek	Z.T.	11.09.2018	54	Akçalı	İlkokul	Geniş Aile
Erkek	F.E.	06.10.2018	63	Akçalı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	H.G.	06.11.2018	75	Akçalı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	A.E.	06.10.2018	80	Akçalı	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	M.Ü.	22.12.2018	75	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	A.T.	01.09.2018	71	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	Y.D.	03.09.2018	75	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Kadın	G.C.	11.11.2018	63	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	C.F.	07.08.2018	45	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	M.O.	24.07.2018	71	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	H.Ç.	28.12.2018	72	Yedioluk	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	H.K.	11.12.2018	74	Kozan	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	M.E.	22.12.2018	75	Kozan	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	F.E.	09.02.2018	59	Kozan	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	A.E.	08.09.2018	58	Kozan	Okur-yazar	Geniş Aile
Kadın	R.T.	07.10.2018	38	Kozan	İlkokul	Çekirdek Aile
Erkek	R.P.	01.10.2018	68	Kozan	Okur-yazar	Çekirdek Aile
Erkek	H.T.	22.12.2018	72	İpekli	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	M.E.	12.12.2018	35	İpekli	Okur-yazar	Çekirdek Aile
Kadın	Y.D.	03.09.2018	80	Oluklu	Okur-yazar değil	Geniş Aile
Erkek	A.Ç.	10.07.2018	66	Oluklu	Okur-yazar	Geniş Aile
Erkek	A.T.	09.09.2018	58	Akçalı	İlkokul	Çekirdek Aile

EK-2 Ovalık Alevi Kırsalına Dair Kaynakça Kişi Listesi

Ovalık Alevi Kırsalına Dair Kaynakça Kişi Listesi						
Cinsiyet	İsim	Mülakat Tarihi	Yaş	Köy	Öğrenim Durumu	Aile Tipi
Erkek	M.U.	07.05.2018	72	Karakoç	Okur-yazar	Geniş Aile
Erkek	K.D.	13.08.2018	68	Karakoç	Okur-yazar	Çekirdek Aile
Erkek	G.D.	28.08.2018	38	Karakoç	Lise	Çekirdek Aile
Erkek	G.U.	09.05.2018	55	Karakoç	İlkokul	Geniş Aile
Kadın	F.D.	21.07.2018	58	Karakoç	İlkokul	Çekirdek Aile
Erkek	A.Ç.	09.05.2018	37	Kızılcahöyük	Üniversite	Çekirdek Aile
Erkek	A.Z.	19.05.2018	41	Kızılcahöyük	Lise	Çekirdek Aile
Erkek	G.Ş.	11.05.2018	35	Kızılcahöyük	Üniversite	Çekirdek Aile
Kadın	M.Ç.	23.07.2018	45	Kızılcahöyük	Ortaokul	Çekirdek Aile
Erkek	Ş.F.	11.07.2018	40	Börgenek	Lise	Çekirdek Aile
Erkek	K.E.	11.09.2018	52	Börgenek	İlkokul	Çekirdek Aile
Kadın	E.G.	14.07.2018	30	Börgenek	Üniversite	Çekirdek Aile
Erkek	A.G.	22.06.2018	62	Börgenek	İlkokul	Çekirdek Aile
Erkek	M.M.	28.11.2018	48	Yarmakaya	Lise	Çekirdek Aile
Kadın	Y.G.	27.10.2018	35	Yarmakaya	Lise	Çekirdek Aile
Erkek	A.S.	17.06.2018	53	Yarmakaya	Ortaokul	Geniş Aile
Erkek	H.Ç.	18.07.2018	40	Yarmakaya	Lise	Çekirdek Aile
Erkek	K.Ç.	11.05.2018	67	Yarmakaya	Ortaokul	Çekirdek Aile

Ek-3 İpekli Köyünden Hüseyin Amcanın Kutsal Kabul Edilen Bir Ağaca Niyazı



Ek-4 Yazıbaşı köyünde kadınların gündelik giydiği geleneksel kıyafetler



Ek-5 Yazıbaşı köyünde kutsal ocaklık alametleri



Ek-6 Dağlık Alevi kırsalında hayvan gücünden yararlanılması ilişkin...



Ek-7 Akçalı köyünde silah, kılıç, yıldız ve damgalı mezar taşları





Ek-8 Dağlık Alevi kırsalında inşa edilmiş taş yapılar(Yedioluk, Kozan)



Ek-9 Dağlık kırsalda aputlu dilek ve kutsal ınar ağaçları



Ek-10 Üryan Hızırdan Sittiye Ana ve Aziz Dede memortlarını aktaran görüşmecilerimiz



# ÖZGEÇMİŞ

## Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Ali TANRIVERDİ  
Uyruğu : T.C.  
Doğum tarihi ve yeri : 20/09/1991/Adıyaman  
Medeni hali : Bekar  
Telefon : 05313690049  
e-mail : tanriverdiali457@gmail.com

## Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Gazi Üniversitesi/Alevi Bektaşî Kültürü	2019
Lisans	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	2016
Lise	Adıyaman/Merkez/Adıyaman Lisesi	2010

## İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
(2016)	(Nevşehir Mesleki Teknik Anadolu Lisesi)	(Stajyer Felsefe Grubu Öğr.)

## Yabancı Dil

İngilizce

## Yayınlar

1. Anadolu Alevi Geleneğinde Kutsalların Bir Derlemesi: Adıyaman Örneği (Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi, 3(5) :139-158) (Abant Journal of Cultural Studies 3/5)
2. Alevi Ocaklarında Dedelerin Anlatımıyla Hızır İnanç: Adıyaman Örneği (6. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı-II, 10-13 Mayıs 2017, Muş)
3. Otman Baba ve Tarihsel Fonksiyonu Üzerine Bir Değerlendirme (The Journal of Social Science, Yıl: 5, Sayı 19, Ocak 2018)
4. Alevilerde İnanç ve İbadet Yapısı: Karakoç Köyü Örnekleme (Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu, 10-12 Mayıs 2018/Aksaray, Bildiriler Kitabı) (Muhafazakâr Düşünce Dergisi)



