

Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası

İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti

ULAŞ ÖZDEMİR

Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası

ULAŞ ÖZDEMİR

Ulaş Özdemir 1976 yılında Maraş'ta doğdu. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat Tasarım Fakültesi'nde müzikoloji ve etnomüzikoloji eğitimi aldı. Aynı okulda yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. 2008'de hazırladığı ilk araştırma kitabı "Şu Diyâr-ı Gurbet Elde: Âşık Mücrimî'nin Yaşamı ve Şiirleri" Pan Yayıncılık tarafından yayımlandı. Akademik çalışmalarının yanı sıra müzisyen olarak solo ve grup albümleri yayınlanan Özdemir, Türkiye ve yurtdışında pek çok konser ve festivalde yer almanın yanı sıra film, dizi, belgesel müziği çalışmaları hazırladı. 1997-2010 yılları arasında Kalan Müzik'te yapımlar sorumlusu olarak çalıştı. Ritüel, kimlik, müzik icrası, çalgıbilim, tarihsel etnomüzikoloji ve film müziği konularında akademik araştırmalarını ve müzisyen olarak diğer çalışmalarını halen sürdürmektedir.

Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası

İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti

Ulaş Özdemir

Kolektif Kitap ~ 87
Kültürel Çalışmalar

Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası
İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti

© Ulaş Özdemir, 2016 ~ © Kolektif Kitap, 2016

ISBN: 978-605-5029-61-6

Yayıma Hazırlayan: Leyla Deniz
Sayfa Düzeni: Kolektif Tasarım
Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Ekim 2016, İstanbul
Sertifika No: 25574

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216
Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12
Sertifika No: 12491

kolektif. kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Caferağa Mah. Sarraf Ali Sok. Eren Apt. No: 26/1 - Kadıköy, İstanbul
www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com
T: 0216 337 05 18 - F: 0216 337 03 18

Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez. Tüm hakları saklıdır.

Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası

İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti

Ulaş Özdemir



İÇİNDEKİLER

Teşekkür 9

1. Giriş 11

2. Uyanıştan Harekete: Alevi Kimliği Tartışmaları 19

Alevi Kimliğini Tartışmak 22
Uyanış ve Hareket Söylemi 30
Sözlü ve Yazılı Kültür İkilemi 35
Müzikle Uyanış 38
Çoksesli Örgütlenme 42
Cemevinin Yeniden İcadı 48

3. Tarihten Ritüele: Alevi Cemi 53

Alevi Kaynaklarında Cem 58
Kırklar Cemi Anlatısı 69
Cem Sür(dür)mek 72
Cemde Hizmetler 77

4. Ritüelden Müzik İcrasına: Alevi Müziği 85

Cemde Müzik İcrası 91
Muhabbet 115
Cem Dışında Alevi Müziği 117

5. Hizmetin Dönüşümü: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik 121

6. Faaliyetten Hizmete: İstanbul Cemevleri 127

Dede Anlatısı: Zakirliğe Giriş 144
Bağlama Kursu: Zakirliğe Geçiş 149
Cemde İcra Pratikleri 156
Muhabbette Pişmek 192
Zakirlik ve Müzisyenlik 195
Zakirlik ve Âşıklık 209
Zakirlik ve Toplumsal Cinsiyet 213

Zakirlik ve Alevi Doğmak 217
Zakirlik ve Kurumsallaşma 222
Hizmette Zaman ve Mekanın Değişimi: Gezici Zakirlik 227

7. **Sonuç** 241

Sözlük 253
Notlar 255
Kaynakça 269

TEŞEKKÜR

2015 YILININ HAZİRAN AYINDA, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat ve Doktora Doktora Programı'na sunduğum, "İstanbul Cemevlerinde Yürütülen Zakirlik Hizmetinin Ritüel, Müzik İcrası ve Alevi Kimliği Bağlamında İncelenmesi" başlıklı doktora tezimin, baştan sona gözden geçirilip yeniden kurgulandığı bu çalışmayı yayımlayan Kolektif Kitap ve Murat Oğurlu'ya çok teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca yüksek lisans ve doktora tez danışmanlığımı yapan, çalışmalarıma her zaman önemli katkılar sunan değerli hocam Prof. Ruhi Ayangil'e; doktora tez izleme jürisinde yer alan ve katkılarını esirgemeyen değerli Yard. Doç. Dr. Zerrin İren Boynudelik ve Doç. Dr. Bülent Bilmez'e; tez çalışmasını her zaman pozitif bir yaklaşımla destekleyen değerli Prof. Dr. Arzu Öztürkmen ve Yard. Doç. Dr. Gülçin Zeynep Özkişi'ye; yüksek lisanstan bu yana birlikte yol aldığımız kıymetli arkadaşlarım Dr. Umut Tasa ve Dr. Âli Yurtsever'e; alan çalışmasında her türlü yardımıma koşan zakir Kenan Şengül başta olmak üzere, araştırma boyunca sorularımı sabırla cevaplayarak katkılarını sunan zakirler Murat Ateş, Hasret Can, Cihan Cengiz, Bektaş Çolak, Yaprak Dengiz, Orhan Işık, Erdoğan Mutlu, Bayram Solmaz ve Kenan Zede'ye; araştırmada yer alan diğer tüm zakir, dede, cemevi hizmetlisi, dernek yöneticisi ve başta foklor araştırmacısı Piri Er olmak üzere tüm araştırmacılara; yıllardır yürüttüğü hizmetleri takip ederek emeklerinden feyz aldığım Dertli Divani'ye; çalışmam boyunca yanımda olan sevgili eşim Beyza

Gümüş Özdemir, kardeşim Baran Özdemir ve dostum Soner Akalın'a; ve tüm aileme çok teşekkür eder, herkese sonsuz saygı ve sevgilerimi sunarım.

Urum Ulaş Özdemir
Nisan 2016

1*
GİRİŞ

ANADOLU BAŞTA OLMAK ÜZERE, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Alevi inancına mensup topluluklarının inançsal, sosyal ve kültürel dinamiklerine dair yapılan çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Yayımlanan çalışmalarda görüldüğü üzere, bu toplulukların birbirinden farklı özellikleri ve farklı disiplinler tarafından incelenmeyi bekleyen pek çok detayı bulunmaktadır. Elinizdeki çalışma, konuyu etnomüzikoloji özelinde ele alarak İstanbul'daki cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunanların, ritüel içi ve dışında yaptıkları müzik icrası dinamiklerinin, bu kişilerin Alevi kimlikleri göz önünde bulundurularak incelenmesini ve kimlik, ritüel, müzik icrası arasındaki ilişkinin zakirlik özelinde araştırılmasını içermektedir. Çalışma boyunca, bir ibadet biçimi olarak Alevi cemlerinde hizmette bulunan zakirlerin, özellikle 2000'li yıllardan itibaren görünürlüklerinin nasıl arttığı, ritüel içi ve dışında zakir icralarının bu dönemde nasıl bir değişime uğradığı ve bu değişimin dinamiklerinin neler olduğuyla beraber, zakirliğin, ritüel içi ve dışında Alevi kimliğiyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğuna odaklanılmaktadır.

Araştırmanın örneklemi, İstanbul cemevlerinde müzik icrası yaparak hizmette bulunan zakirleri kapsamaktadır. Zakirlerin seçiminde, belirli bir kurumla ilişkili olarak hizmette bulunanların yanı sıra, farklı cemevlerinde gezici hizmet veren zakirler de araştırma kapsamına alınmıştır. Çalışma, İstanbul'da kurumsal olarak yapılanmış cemevlerinde, sadece zakir olarak hizmet gören ve bunu günümüzde sürdüren icra-

cıları kapsamaktadır.[1] Ancak cemevlerinde dedelik hizmetinde bulunup zaman zaman müzik icrası yapanlar kapsam dışında tutulmuştur.[2] Geçmişte cemevlerinde zakirlik yapmış olan, ancak günümüzde bu hizmeti sürdürmeyenler araştırmaya dahil edilmemiştir. Çalışmanın alanı İstanbul iliyle sınırlıdır.[3]

Örneklem seçiminde başlangıçta kartopu yöntemi kullanılmış, ancak alan araştırması geliştikçe çeşitlilik yelpazesini genişletmek için maksimum çeşitlilik örneklemesi tercih edilmiştir (Glesne, 2013: 59-62; Yıldırım ve Şimşek, 2013: 135-144). Özellikle farklı bölgelerde şubeleri bulunan ancak aynı kurumlarda çalışan zakirler yerine, farklı kurumsal yapılarda yer alan ya da kurumlardan bağımsız zakirlik hizmetini sürdüren zakirler örnekleme dahil edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili olarak, zakirlik alanında çalışma yürüten kurum yöneticileri ve araştırmacıların yanı sıra, zakirlerle birlikte cem yürüten dedelerle görüşmeler de ihtiyaç duyuldukça araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Derinlemesine görüşme yapılan zakirlerle ilgili bilgiler kaynakçada ayrıca belirtilmiş; ancak konuyla ilgili diğer görüşmeler, alan çalışması sırasında çeşitli kaynak kişilerle anlık söyleşiler ve katılımcı gözlem notları, yeri geldiğinde metin içinde değerlendirilerek ve dipnotlarda kaynak gösterilerek kullanılmıştır.

Araştırma ve seçilen örneklem, alan çalışmasının yürütüldüğü Mart 2012 ve Ocak 2015 arasındaki dönemle sınırlıdır. 2012 yılında, çalışmayla ilgili literatür taramasıyla birlikte, cemevlerinde ön inceleme ve gözlemlere başlanmış; bu dönemde İstanbul cemevlerinde yapılan faaliyetler ve hizmetler katılımcı gözlemci metoduyla izlenmiştir. Özellikle yaz aylarında cemevlerine katılım azaldığından çalışmalara yılın geri kalanında ağırlık verilmiştir. Diğer yandan sahada, kimi zakirlerin belli kurumlara bağlı olmadığı, sıklıkla cemevi değiştirdiği gözlenmiştir. Bu durum, alan çalışmasını sadece belli cemevleri yerine, hem cemevlerine bağlı zakirlere, hem de farklı cemevlerinde hizmet yapan gezici zakirlere odaklama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu zakirlerin takibi, araştırmanın zamana yayılmasına neden olurken, gezici zakirliğin dinamiklerinin incelenmesi konusunda yeni verilere ulaşılmasını sağlamıştır.

Araştırmanın modeli betimseldir ve verileri sosyal bilimlerin nitel araştırma yöntemleriyle alan çalışmasında derlenmiştir.[4] Alan çalışmasında, iki temel veri toplama tekniği olan katılarak gözlem ve de-

rinlemesine görüşme yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmacının kültürü içeriden görmesine ve tek başına mülakatların ortaya dökemeyeceği yönleri gözlemlenmesine olanak sağlayan "katılarak gözlem" yöntemi, kaynak kişilerle yapılan mülakatların cevaplarının gözlemle sınanması için de kullanılmıştır (Bates, 2009: 44). Bu yöntem uygulanırken sistemli notlar alınmış, aynı zamanda ses kaydı ve video çekimi yapılmıştır. Zakirlerle yapılan görüşmelerde kurgulu (yapılandırılmış) sorular kullanılmış, ancak zaman zaman söyleşiler, görüşmecinin ve ortamın durumuna göre yarı kurgulu sorularla sürdürülmüştür. Konuyla ilgili diğer kişilerle yapılan görüşmelerdeyse yarı kurgulu sorular tercih edilmiştir. Bu seçimlerde, görüşmeler sırasındaki doğallık ve denetim arasında bir denge sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışma boyunca elde edilen tüm veriler, etnomüzikoloji disiplininin metodolojisiyle yorumlanmıştır.[5] Araştırmanın kuramsal çerçevesi yorumlamacı paradigmaya uygun olarak, etnografik kültür incelemesi yönteminden yararlanılarak oluşturulmuştur (Glesne, 2013: 22-36; Yıldırım, Şimşek, 2013: 76-78). Doğrudan alıntı yapılan kaynaklar, metnin aslına sadık kalınarak kullanılmıştır.

Kitap boyunca sadece "Alevi" kavramının kullanılması, Anadolu'da aynı inanca mensup, ancak Kızılbaş, Bektaşi gibi inançsal; Çepni, Tahtacı gibi sosyal ve kültürel; Çelebi, Babagan gibi süreksel açıdan farklılıklar gösteren grupların özelliklerinin göz önünde bulundurulmadığı anlamına gelmemektedir. Yeri geldiğinde, bu farklara dair detaylar gösterilecektir. Araştırmanın konusu bu farklar üzerine olmadığından, konunun hassas noktaları göz önünde bulundurulacak, ancak bunlar üzerinde ayrıca durulmayacaktır. Bu açıdan çalışma boyunca "Alevi" kavramı kapsayıcı, inançsal ve kültürel bir kavram olarak kullanılacak, fakat örneğin edebiyat konusunda olduğu gibi, "Alevi-Bektaşi" kavramı konunun içeriğine göre ele alınacaktır.[6] Konunun detayları, sürek farklılıklarının anlatıldığı bölümde ayrıca incelenmektedir.

Araştırmayla ilgili bir diğer önemli not olarak, geçmişte cemlerde müzik icrasında bulunduğum ve konuyla ilgili çeşitli müzikal çalışmalar yaptığım için alanla ilgili tecrübelerim konunun detaylarına ulaşmama katkı sunmuşsa da, burada etik değerleri göz önünde bulundurarak çalışma alanıyla olan mesafesimi araştırma boyunca özenle korumaya çalıştığımı eklemek isterim.[7]

Konuyla İlgili Geçmiş Çalışmalar

İlk kez antropolog Singer'in kullandığı "kültürel performans" kavramı, sınırlı bir zaman aralığı, bir başlangıcı ve sonu, düzenlenmiş bir etkinlik programı, icracısı, seyircisi, mekanı olan ve bir performansın sergilendiği, tiyatro ve dansın dahil olduğu, ama aynı zamanda düğünler ya da dini kutlamalar gibi toplumsal törenleri de kapsayan etkinlik ya da olay bütünlerine odaklanır (Carlson, 2013: 36, 296). Singer'ın çalışmalarını devam ettirip folklorik performansın retorik işlevi üzerine düşünen Kenneth Burke; "sosyal drama" ve *liminal* gibi kavramlarla ilkel toplumlardan günümüze ritüel, "oyun" kavramı ve tiyatro kuramı araştırmalarım analitik modellere dönüştürmeye çalışan antropolog Victor Turner; ve "sosyal dramayı" "estetik dramla" beraber inceleyerek çağdaş gösterim kuramı üzerine performans kuramı üreten Richard Schechner'in metinleri, ritüel ve performans (icra) ilişkisinin gelişimi üzerine temel okumalar sunar (Turner, 1982; Schechner, 1976). Carlson'ın kapsamlı çalışmasında detaylı olarak incelenen performans kuramı, günümüzde sanat disiplininin gelişimini de aydınlatır (Carlson, 2013). Ritüel konusundaysa Bell'in çalışması, konunun tüm ayrıntılarının incelendiği temel bir kaynaktır (Bell, 1997). Ritüel dinamikleri ve bunlarının dönüşümü konusunda Michaels (2001), Handelman, Lindquist (2005), Hüsken (2007), Brosius ve Hüsken'in (2010) çalışmaları, günümüzdeki sosyal, kültürel ve dini yaşamda ritüelin yerini de ortaya koyar.

Ritüelin, sosyal dinamiklerle ilişkili olarak çeşitli kültürlerde bir direniş ya da karşı hegemonya aracı hâline dönüşmesi, ritüelin kimlik mücadelesi ya da kimlik inşa süreçlerinde nasıl ön plana çıktığını gösterir (Jenks, 2005: 157-160; Salman, 2006: 129). Diğer yandan ritüel ve performansın, "icat edilmiş geleneklerin" sürdürülebilirliğinde oynadığı rol, ritüel, performans ve toplumsal yaşamın ilişkisini ortaya koyar (Hobsbawm, Ranger, 2006). Dolayısıyla ritüel, insanların topluluğu deneyimledikleri önemli bir araç hâline gelir (Cohen, 1999: 54).

Ritüel, kimlik ve müzik icrasının ilişkisi üzerine yapılmış çalışmalarsa bu üç kavramın temel dinamiklerinden yola çıkarak, ritüel süreci ve kimlik inşasının müzik icrasına etkileri üzerinde durur. Şahin'in belirttiği gibi, ritüel ve müziğin tekrarlanabilirlik, kalıplaşmışlık, ardışıklık gibi ritmik yapısal özellikleriyle birlikte sembolik anlamsal içerikleri

bir yandan inancın öğrenilmesini, diğer yandan inancın kolektif bir paylaşım hâline gelmesini sağlar. Bu sayede bireysel bir tecrübe olarak inanç, müziğin de eşlik ettiği ritüeller çerçevesinde toplumsal bir boyut kazanır; ritüeller vasıtasıyla birey ve toplum arasında güçlü bir köprü kurulur (Şahin, 2009: 283).

Bu noktada, müziğin sosyal yapı ve dolayısıyla kimlikle ilişkisi ortaya çıkar (Feld, 1984; Stokes, 1994; Turino, 2008). Müziğin her türlü sosyal etkileşim içinde kullanılmasını ya da bir eyleme dönüşmesini *musicking* kavramıyla açıklayan Small, bütün sanatların anası olarak tanımladığı ritüele katılım sağlayanların sosyal kimliklerini oluşturan ilişkilerin *musicking*'le nasıl biçimlendiğini inceler (Small, 1998: 94-109). Müzik ve kimlik ilişkisini iki ana savla betimleyen Frith, öncelikle kimliğin bir inşa sürecinde durağan olmayan yapısını ve "olmak"tan çok "oluş" sürecini imlemesini, müzik yapmayı ya da dinlemeyi "kendi kendine" deneyimine benzetir. İkinci olarak, müziğin bir performans ve hikaye anlatımı olarak sosyallik içinde bireyi, bireysellik içindeyse sosyalliği barındırmasını bu ilişkinin diğer bir boyutu olarak açıklar (Frith, 2011: 109). *Ethnomusicology* dergisinde yer alan makalelerde müzik ve kimlik ilişkisinin nasıl incelendiğini araştıran Rice, aynı zamanda müziğin kimlik inşası ve kimliğin sembolize edilmesine nasıl katkı sunduğunu aktarır (Rice, 2007).

Müzik ve performans ilişkisi üzerine Godlovitch (1998), Davies (2001), Cook (2003), Lawson ve Stowell (2004) ve Rink'in (2005) çalışmaları, müzikal performansın sınırlarının genişliğini ve tarihsel müzikal performans uygulamalarından günümüze, bu ilişkinin psikolojik, felsefi, estetik ve teknolojik boyutlarını da gösterir. Japon Şinto tapınağında ritüel, müzik icrası ve kimlik ilişkisini inceleyen Hirabayashi, ritüel sırasında müziğin üretilip iletilmesinde, ritüele katılan topluluk üyelerinin katılımıyla aynı zamanda topluluk kimliğinin de oluştuğunu belirtir. Dolayısıyla burada ritüelin itici gücüyle oluşan aktarımın, topluluğun grup kimliğini ve toplum arasında aidiyet duygusunu yarattığını vurgular (Hirabayashi, 2009). Benzer şekilde Shelemay'm çalışmasında da toplumun oluşumunda müziğin rolü incelenir (Shelemay, 2011).

Konumuz bağlamında Alevilikle ilgili ritüel, müzik icrası ve kimlik ilişkisi üzerine çalışmaların sayısı sınırlıdır. Alevi cemleri ve cemlerin içerdiği müzikal unsurlarla ilgili bugüne kadar çeşitli disiplinlerden

araştırmacıların yaptığı çalışmaların genellikle semahlar ya da deyişlere odaklandığı görülür (Bozkurt, 1995; Erseven, 1996; Duygulu, 1997; Onatça, 2007; Coşkun, 2014). Alevi kimliği ve müzik ilişkisi konusunda en kapsamlı çalışmalar arasında Markoff (1986, 1993, 2002, 2009) ve Erol'un (2009, 2010a, 2010b, 2012) yaptığı çalışmalar sayılabilir. Erol'un doktora tezi öğrencisi Dönmez'in, Alevi müziği tartışmalarını müzik uyanışı kuramı bağlamında ele aldığı ve kitap olarak yayımlanan tez çalışması da, konuyla ilgili güncel bir çalışma olarak değerlendirilebilir (Dönmez, 2014). Alevi müziğini, bir yanıyla önemli bir mücadele alanı, diğer yanıyla metalaşıp sektörleşen bir görünüme sahip olduğunu aktaran Poyraz'ın çalışmasındaysa bu müziğin bir direnme alanı olarak Alevi kimliğiyle ilişkisi incelenir (Poyraz, 2007). Alevi müziğini kimlik bağlamında inceleyen bir başka araştırmacı Clarke, özellikle Alevi dedelerin kimliğinde müziğin yerini araştırdığı doktora tez çalışmasında derlediği verilerden yola çıkarak yaptığı çalışmalarda, kimlik ve müzik ilişkisine dair önemli tespitler sunar (1998, 2001, 2002).

Zakirlikle ilgili az sayıda çalışma arasında, konuyla ilgili folklor araştırmaları yapan Er'in çalışmaları (2013, 63-67; 2014) ile popüler Alevi müziği sanatçılarından Erdal Erzincan'ın sunumu (2013) zakirliğin dönüşümü ve değişimi konusuna odaklanır. Bu çalışmalarda, zakirliğin güncel sorunlarına dair aktarımlar ve çözüm önerileri yer alır. Engin'in makalesiyse zakirliğin, Alevi kolektif bilinci ve hafızasındaki yeri incelenir (2000). Zakirlik geçmişi bulunan Doğan'ın (1998) çalışmasında zakirlik hizmeti, Alevi cemleri bağlamında ele alınır ve bu hizmetin gerekleri aktarılır. Bunların yanı sıra, yerel zakirlik gelenekleri üzerine yapılan araştırmalar da giderek artış göstermektedir (Ersal, 2009; Erdem, 2010; Duymaz, Açа, Şahin, 2011; Güneş, 2013; Pekşen, 2013; Şahin, 2014; Tan, 2012). Ayrıca yukarıda deyişler bahsinde değinilen Coşkun'un çalışmasında, Alevi cemlerinde icra edilen nefeslerin performans kuramı bağlamında incelenmesine odaklanılırken, zakirlerin bu konudaki pratikleri de detaylı olarak yorumlanır (Coşkun, 2014: 114-142).

Alan araştırması boyunca karşımıza çıkan zakirlerin sosyal ve bireysel hareketliliği ve gezicilikleri, bu kavramları müzik bağlamında gözden geçirmeyi gerektirmektedir.[8] Gopinath ve Stanyek'in, sosyal hareketlilik içindeki gezici müziklerle ilgili iki ciltlik derlemesi, bu

alanda yapılmış kapsayıcı çalışmalardan biri olarak müzik, performans, kimlik, teknoloji gibi konuların güncel yansımalarını da içerir (Gopinath, Stanyek, 2014a, 2014b). Aynı çalışmanın ikinci cildinde yer alan, Bates'in Türk politik müzisyenleri arasındaki gezici hareketliliği araştırdığı çalışması, Türkiye'de müzik, kimlik, müzik kayıt piyasası ve gezicilik ilişkisi üzerine güncel bir araştırmadır (Bates, 2014).

Winders'in 20. yüzyılın sonlarında Paris'te, Afrika müziği ve müzisyenlerinin sosyal hareketlilik ve kimlik ilişkilerini incelediği çalışması, gezicilik ve müzik ilişkisinin tarihsel kökenine dair veriler sunar (Winders, 2006). Aynı şekilde Neff'in çalışmasında, Mississippi Deltası'ndaki Afro-Amerikalı topluluklar arasında *hip-hop* müzik yapan müzisyenlerin sosyal hareketliliğinin, bu müzisyenlerin kendilerini tanımlaması ve sanatlarıyla ilişki kurmasında nasıl etkili bir işlevi olduğu incelenir (Neff, 2009). Güney Asya klarnet icracıları arasında sosyo-müzikal geziciliği inceleyen Booth'sa, sosyal ve kültürel değişimler geçiren topluluklarda sosyo-müzikal hareketliliğin müzikal kariyerle ilişkisine odaklanır (Booth, 1997).

Son olarak, Alevilik bağlamında sosyal hareketlilik ve geziciliğin incelendiği çalışmalar arasında, dinsel kurumsallaşmanın dönüşümünü Almanya'daki Alevi dedeleri örneğinde incelediği araştırmasında Sökefeld, dedelerin Almanya'daki yeni hareketliliğiyle "Aleviliği" ortaya çıkaran yeni kimlik siyasetinin kamusal bir mesele olarak ortaya konulmasına katkı sunduğunu vurgular (Sökefeld, 2002). Yine Sökefeld, Almanya'daki Alevi diasporasının sosyal hareketliliğine odaklanan incelemesinde, diasporanın oluşumunun göçün doğal bir sonucu olmadığını, ancak belli sosyal hareketlilik süreçlerinin ortaya çıkması için diasporada yer alması gerektiğini belirtir (Sökefeld, 2006). Massicard'ın, 1960'lardaki Alevilik görünürlüğünü incelediği çalışmasındaysa, Alevi görünürlüğünü ortaya çıkaran göç ve sosyal değişimin dinamikleri, dinsel pratiklerin kaybı, kitlesel seferberliğin kültürel ve politik özellikleri, sosyal değişim ve sosyal hareketlilik bağlamında tartışılır (Massicard, 2005). Ayrıca Langer, Alevi ritüellerinin kırsaldan kentlere ve oradan sınır ötesine taşınma sürecine baktığı çalışmasında, modern Aleviliğin ortaya çıkışında, yine modern anlamda sosyal hareketlilik ve medyanın etkisinin sanal bir uygulama topluluğu yarattığını aktarır (Langer, 2010).

2*
UYANIŞTAN HAREKETE
Alevi Kimliği Tartışmaları

LATİNCE "AYNI" ANLAMINA GELEN *idem* kökünden türetilen, genel anlamıyla bireyin ya da topluluğun özkabulüyle beraber başkaları nezdinde de kabulüne işaret eden kimlik kavramı, sembolik ve toplumsal atıflar bütünü içinde süreklilik (devamlılık) ve uyum (özdeşlik) anlamlarını da içerir (Sciolla, 2011: 412; Plummer, 2008: 418).[1] Kuramsal olarak, psikodinamik ve sosyolojik açıdan iki temel koldan ilerleyen kimlik çalışmaları ve tartışmaları, psikodinamik alanda çocuğun zamanla yabancı kişi ya da nesneleri özümsemesini (ya da içe yansıtmasını) ifade eden özdeşleşme kuramıyla ortaya çıkar. Ruhsal yapının kaynağında daimi (ama çoğunlukla çatışmalı) bir kimliğin var olduğunu vurgulayan psikodinamik kuram, psikotarihçi Erikson'un kimliğin, hem bireyin hem de ait olduğu toplumsal kültürün özünde yer alan bir süreç olduğu vurgusuyla gelişir. Bu çalışmalarda, kişisel bunalım ve yaşanan tarihi ânın birbirine bağlılığı tartışılırken, kimlik konusu zamanla "kimlik bunalımı" ve "kimlik krizi" gibi tartışmalara evrilir (Plummer, 2008: 419; Marshall, 1999: 405).

Kimlik kavramı, sosyolojik değerlendirme ve sembolik etkileşimcilik çerçevesinde, kişinin içine dönerek kendi tabiatı hakkında, iletişim ve dil yoluyla sosyal yaşam üzerine düşünmesini sağlayan "benlik" tartışmalarıyla gelişir. Kendimizi ve başkalarını görerek, kendimizi bir nesne olarak algılama şeklimiz olan "sosyal ben" eşliğinde özdeşleşme, kendimizi adlandırma ve sosyal olarak oluşturulmuş kategorilere

yerleştirme süreci olarak kavramsallaştırılır. Bu şekilde insanlar, kişisel kimliklerini yaşadıkları kültür üzerinden inşa ederler (Plummer, 2008: 419; Marshall, 1999: 405). Sosyolojik tartışmaların temelinde, toplumsal eylemin öznel yanıyla nesnel yanı (statü ve toplumsal rollerin yapısı) arasındaki karşılıklı bağımlılık ve çelişkili birey-toplum ilişkisini aşma çabası yer alır. Dolayısıyla kimliğin toplumsal özelliği ve toplumsal kabulüyle özkabul arasındaki ilişkinin varlığı konusunda sosyolojik bakış açısı birbirlerine paralel görünür (Sciolla, 2011: 413).

Kimlik kavramı, 20. yüzyılın ortalarından itibaren, özellikle sosyoloji ve toplumsal psikoloji alanları başta olmak üzere, toplumsal dilbilim ve antropolojiye uzanan, toplum bilimlerinin neredeyse tüm alanlarında kullanılan bir içeriğe sahiptir (Sciolla, 2011: 412; Plummer, 2008: 418). Sosyolojik açıdan kimliklerin tarih, coğrafya, biyoloji, üretken ve üretmeye yönelik kurumlar, toplumsal hafıza, kişisel fantezi, iktidar aygıtları ve dinsel vahiylerden araçlar kullanılarak inşa edildiğini belirten Castells bireylerin, grupların ve toplumların bu malzemeyi, içinde bulundukları toplumsal yapıya, koşullara ve kültürel projelere göre işleyip yeniden düzenlediğini aktararak, iktidar ilişkilerinin kimlik inşasına her zaman damga vurduğunu belirtir. Castells bu inşayı üç gruba ayırır: Egemen kurumlar tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilen "meşrulaştırıcı kimlik"; egemen olanın mantığı tarafından değersiz görülen, damgalanan koşullardaki aktörler tarafından inşa edilen "direniş temelli kimlik"; toplumsal aktörlerin, toplumsal yapıyı değiştirme amaçlı, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşası olan "proje temelli kimlik" (Castells, 2006: 14).

Diğer yandan, modern sosyolojide kimlik kavramının berrak olmadığı, kavramın esnek biçimde kullanıldığı ve yapılan çalışmalara göre farklılık gösterdiği de göz önünde bulundurulmalıdır (Marshall, 1999: 405). Bu açıdan kimlik tartışmaları kişisel, kültürel ve sosyal pek çok farklı bağlamda ele alınır. Kişisel kimlikle sıkı bir ilişki içindeki kültürel kimlik, kişinin ya da grubun ait olduğu kültüre dair kimlik sürecini ifade eder. Sosyal ve kültürel kimlik kavramlarını birlikte kullanan Güleç, bu kavramları belirli bir sosyal alanda kişinin diğerleriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan, kişinin kendisini içinde algıladığı ya da varsaydığı birtakım statülerin gerektirdiği rollerin bileşkesi olarak tanımlar

(Güleç, 1992: 15-16). Larrain'sa kültürel kimlik ve kişisel kimlik arasındaki ilişkiyi şöyle yorumlar:

> Kültürel kimlik konusu iki anlamda kişisel kimlikle yakından ilişkilidir. Bir yandan kültürün kişisel kimliğin belirlenmesinde en önemli unsur olduğu varsayılır, fakat diğer yandan kültür genel olarak çok çeşitli yaşam tarzına yol açar ki, toplumsal ilişkilerin böylesi zengin çeşitliliğe sahip olduğu bir alanda, kişi ancak kişisel kimlikle analoji kurarak süreklilik, birlik ve kendini tanıma konularında söz sahibi olabilir. Bu analoji ciddi sorunlardan kurtulmuş değildir ve örneğin çeşitliliği, farklılığı gizleyen ve önemli kültürel temsil bileşenlerinden yoksun olan dışlayıcı kültürel kimlik türleri oluşturmak için kullanıldığında ideolojik olabilir. (Larrain, 1995: 197)

Kültürel kimliği algılamanın en az iki yolu olduğunu vurgulayan Larrain, bu yollardan ilkinde kimliği özcü, dar, kapalı bir olgu ve öz olarak değerlendirir. Diğerindeyse tarihsel, kapsayıcı ve açıkça üretilen ve sürekli bu üretim sürecinde olan kültürel kimliği, hiçbir zaman tümüyle tamamlanamayacak bir olgu olarak gördüğünü aktarır (Larrain, 1995: 217). Yukarıdaki tespitinden yola çıkarak Larrain'in ikinci yolunun çalışmamız için temel referans olduğunu ve kültürel kimliği ucu açık bir süreç olarak değerlerlendirdiğimizi söyleyebiliriz. Larrain'e benzer bir ayrım yapan Hall'sa ikinci yolu şöyle ifade eder:

> Bu ikinci anlamda kültürel kimlik, "var olma" kadar bir "olma" meselesidir. Geçmişe olduğu kadar geleceğe de aittir. Kültürel kimlik zaten var olan bir şey değildir; mekan, zaman, tarih ve kültürün ötesine geçer. Kültürel kimlikler bir yerden gelir, tarihleri vardır. Ama tarihsel olan her şey gibi sürekli dönüşüme maruz kalırlar. Sonsuza kadar kökleşmiş bir geçmişe sabitlenmiş olmaktan çok uzaktırlar; bitmeyen tarih, kültür ve güç "oyunlarına" bağımlıdırlar. Bulunmayı bekleyen, bulununca da benlik duygumuzu sonsuza kadar güvence altına alacak, yalnızca geçmişin "geri alınması"na dayanmaktan çok uzaktırlar; kimlikler bizi konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara verdiğimiz isimlerdir, geçmişin öyküleridir. (Hall, 1998: 177)

Kültürel tanımlama ve yeniden tanımlamayı, tahakküm için verilen toplumsal, kültürel ve siyasal bir mücadele süreci olarak yorumlayan Fay, bu süreçte bir kültürü oluşturan unsurların kişisel ve toplumsal kimlik tanımları temelinde birbirleriyle çatıştıklarını belirtir (Fay, 2001: 88); dolayısıyla kültür ve kimliğin dinamik yapısı burada ortaya çıkar:

> Kültürler tutarlı, homojen, teksesli ya da kendi içlerinde barışık değildir. Kendi içlerinde çok-dilli, çatışık, değişebilir ve açıktırlar. Kültürler ayrık ve çoğunlukla karşıtlık barındıran repertuvarlarının yeniden-değerlendirildiği, dönüştürüldüğü, ihraç edildiği, sorgulandığı ve yeniden tanımlandığı daimi yeniden-yazım ve dönüşüm süreçleriyle birlikte var olurlar. Bu süreç, kültürel anlamların aktörler tarafından öğrenilmesinin, uygulanmasının ve kültürün düşünsel doğasının kendisinin içkin unsurlarından biri olduğu için kaçınılmazdır. (Fay, 2001: 90)

Kolektif kimliğin özellikleri şu şekilde sıralanabilir: Grup üyeleri tarafından öznel olarak algılanır ve yaşanır; ötekiyle karşıtlık içinde ve ötekinden fark olarak tanımlanır; gruba yönelik aidiyet bilincinden kaynaklanır (Bilgin, 1995: 60-61). Levi-Strauss ve Derrida'nm benzer yaklaşımları ışığında, kolektif kimliğin toplumsal hafızayla sıkı ilişkisi olduğu söylenebileceği gibi; toplumsal hafıza da bir topluluk tarafından yaşanmış ve içselleştirilmiş deneyimlerin bilinçli veya bilinçsiz anılarının bütünü olarak, topluluğun geçmişinden kalan, süregelen ve bu topluluğun geçmişinde yaptıklarının bir bütünüdür (Bilgin, 1995: 62).

Dolayısıyla toplumsal hafıza, bir topluluğun kimlik inşası ve tanımlama sürecinde topluluk geçmişinin de dahil olduğu bir süreci işaret eder. Alevi kültürel ve kolektif kimliğinin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olan toplumsal hafıza, Alevi inancının dinsel, sosyal ve kültürel geçmişine dair izler taşır.

Alevi Kimliğini Tartışmak

Türkiye'deki kimlik arayışlarının bir parçası olan, ancak tarihsel geçmişi yüzyıllar öncesine dayanan Alevi kimliği tartışmaları özellikle 1990'lardan itibaren yoğunlaşmıştır.[2] Bu dönemde Alevi cemaatinin

kendini yeniden inşa ederken, dönüştürerek yitirdiği dinsel ve toplumsal yapıları yeniden biçimlendirmenin yollarını aradığını aktaran Kehl-Bodrogi, bu oluşumu geleneksel dini kimlik kalıplarına yeniden dönüşü ile toplumsal ve dinsel yapıların dönüşümünün doğurduğu bir çeşit tarihsel gelenek belirleme arayışı olarak değerlendirir. Ek olarak mezhep ve kimlik sorununun dışa dönük olarak siyasallaştırılması ve beraberinde kolektif kimliğin olumlanmasının, cemaat içinde gelişen bu sürece eşlik ettiğini belirtir (Kehl-Bodrogi, 1996: 52).

Alevi kimliği tartışmalarında sıklıkla vurgulanan dinin kamusal alana[3] taşınması konusu, modernleşmenin bir gereği olarak özel alana itilen ve 1980'lerin başından itibaren dünyanın pek çok yerinde kimlik ve kültür politikaları olarak tanımlanan dini hareketler bağlamında yorumlanır (Şahin, 2002: 123). Din, geleneksel sosyal ilişkilerin sembolik meşrulaştırılması olarak ele alındığında, Aleviliğin canlanışının merkezinde hızlı bir sekülerleşme süreci olduğu da söylenebilir (Seufert, 2005: 227). Aleviliğin toplumsal boyutları üzerine yaptığı çalışmada, 1980'lerin "Aleviliğin kendini dinleme yılları" olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirten Bozkurt, 1990'larda Alevi toplumunun sessiz bir bekleyişe girdiğini ve yetişen yeni aydınlarla özellikle Avrupa'da büyüyen ve Aleviliği sahiplenme eğiliminde olan gençlerin, Aleviliği inanç boyutundan öte bir kültür olarak ele aldıkları bir döneme geçildiğini aktarır (1990: 79-80).

Alevilikte toplumsal kurumlar ve iktidar ilişkisi üzerine çalışan Yalçınkaya'ysa 1990'ların ortasında hazırladığı araştırmasında, "Alevilik" yerine "Alevilerin" değişim dinamikleri olarak vurguladığı özelliklerle ilgili şu sonuçlara varır:

1. Yaygın kanı ve savların aksine, Alevilik toplumsal kurumları bağlamında, ölmüştür.
2. Bugün kendini gösteren Alevilik, Alevilikten çok bir Alevicilik niteliği taşımaktadır ve genel yapısı itibariyle, kurumlar içinden elde edilen bir söylemin egemenliğinden sözetmek olanaksızdır. Tersine, kurumsal kaynağını yitiren söylem üzerinden, yeni kurumsal arayışlar söz konusudur.
3. Alevi öğretisi, sıkça savunulduğu gibi, modern değil, tersine modern karşıtıdır.

4. Arkaik Alevi özneyle, bugünkü modern Alevi'yi bir tutmak anlamlı değildir. Alevilik birine içrek, ötekine dışsaldır.
5. Öğretinin kurumsal desteğinin kaybedilmesi, öznenin değişimiyle birlikte, toplumsallığın değişimi anlamına da gelmektedir.
6. Alevi toplumsallığının değişimi, beraberinde dünyaya ilişkin bir tutum değişikliğini de getirmiş ve bu tutum değişikliğinden, siyasal tutumlar da etkilenmiştir. Günümüz Aleviliği kendini öğretiyle temellendirmeye çalışsa bile, öğretinin söylemsel yapısı bile, şimdilik belli bir direniş odağı durumundadır.
7. Alevilerin siyasal tutumlarında gözlenen değişme, arkaik Alevi öğretisinin değişiminden çok, kaybından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bir saptama yapılırken, "Aleviliğe ne olduğu" sorusundan değil, "Alevilere ne olduğu" sorusundan yola çıkmak anlamlıdır.
8. Aleviler büyük bir dönüşüm geçirmesine karşın, kendi modern dünyalarının sunduğu olanaklarla bile olsa, öğretiyi yeniden üretmenin ve kendilerine toplumsal bir alan açmanın peşindedirler. Öğretinin niteliği ve değerlendirme biçimi tartışma konusu yapılabilirse de, Alevilerin kendilerini "Aleviler" olarak kabul ettirmeye çalıştıkları tartışılmaz bir gerçekliktir. (Yalçınkaya, 1996: 200-201)

Yalçınkaya, bahsi geçen modern karşıtlığının, Aleviliği bütünsel bir varoluş ahlakı olarak kavramayan modern Alevinin, modernizmin boş bıraktığı alanlarda yanıtlayamadığı sorularla karşılaştığında ya da modernizmle çeşitli nedenlerle çatışmaya girdiğinde Aleviliğini anımsaması ve "Yetiş Ya Ali!" diye seslenmesi anlamına geldiğini; bu tutumun tarihsel koşulların yadsınmasından değil, tarihselliği tek gerçek olarak kabul etmemekten kaynaklandığını belirtir (Yalçınkaya, 1996: 199). Yalçınkaya, toplumsal kurumların çözülüşüyle Alevi öznenin, Aleviliği bir ahlak öğretisi olarak değil, bir dinsel varoluş biçimi olarak algıladığını vurgular.

Modern kimliklerin dini sembollerle kurgulanması küresel ve postmodern dönemin bir göstergesi olarak yorumlandığında, Alevi gençliğinin dini kültürlerini seküler (sosyalizm ve milliyetçilik gibi) ideolojilerin terimleriyle ifade etmek zorunda kaldığı da söylenebilir (Seufert,

2005: 227-228). Bu durumda, Alevi kimliğinin dışavurumunda, dinsel öğelerle sekülerlik vurgusunun birlikte ortaya çıkması bir gerilim olarak görülebilir. Aleviliğin modern doğası, kendisini seküler unsurlarla özdeşleştiren yanıyla birlikte tamamıyla yeni bir olguyu Türkiye'nin dini haritaları içine yerleştirir (Subaşı, 2010: 190).

Aleviler ve Aleviliğin modernizmle serüveni, Alevi kimliğinin yoğun bir biçimde ifade alanı bulduğu 1990'lı yıllarda çeşitli çalışmalara konu olur. Buradaki temel tartışma, modernizmin Alevi inancının temel referanslarıyla ilişkilerinin erimesi noktasındaki etkisi meselesidir. Modern dünyanın, kimliklenme sürecinde net tanımlar beklediği topluluklardan hiçbir soru işaretine yer bırakmaksızın saflaşmasını talep ettiği ve bu söylemin kabul görmesinin Aleviliğe ilişkin renklerin ihmal edileceği anlamına geldiği düşünülür (İrat, 2009: 135). Ancak Alevi hareketinin modern doğasının yanı sıra geleneksel toplumsal yapıdan ve değerlerden vazgeçemediği de görülür (Vorhoff, 2003: 107).

Alevilerin modernleşme serüveniyle ilgili yaklaşımları beş ana grupta toplayan Erdemir "modernleşme", "modernleşmeden uzaklaşma", "geleneğe dönüş", "geleneğin imhası" ve "modernleşmenin sonu ve postmodernliğe geçiş" başlıklarıyla sıraladığı bu yaklaşımları birbirlerini dışlayan gelişmeler olarak okumak yerine, zaman zaman birbiri içine giren yaklaşımların Aleviliğin geleneksel ve modern ikiliği içinde nasıl kavramsallaştırıldığını sorgular (Erdemir, 2005: 940). Aleviliğin günümüzdeki durumunu anlamak için "Geleneksel Alevilik" ve "Modern Alevilik" ayrımının yapılması gerektiğini bildiren Yıldırım'sa bunları şu şekilde karşılaştırır:

1. Geleneksel Alevilik oluşum sürecini tamamlayıp nihai formuna ulaşmıştır; Modern Alevilik oluşum sürecinin henüz ortalarında olup teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından nihai formuna ulaşmamıştır. [...]
2. Geleneksel Alevilik kırsaldır; modern Alevilik kentseldir. [...]
3. Geleneksel Alevilik inanç merkezlidir; modern Alevilik kimlik merkezlidir. [...]
4. Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musahiplik ve cemdir; Modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir. [...]

5. Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu 'dede–talip ilişkisi' üzerine oturmaktadır; Modern Alevilik "cem-evi–cemaat ekseni" etrafında şekillenmektedir. [...]
6. Geleneksel Alevilik toplum merkezlidir; Modern Alevilik birey merkezli olacaktır. [...]
7. Geleneksel Alevilik İslami geçmişe dayalı bir ortak bellek ve tarih algısına sahiptir; Modern Alevilik Kemalist geçmiş ve yakın tarihinin mağduriyetlerini ön plana çıkarır. [...]
8. Geleneksel Alevilik Buyruklar, Velayetnameler, belirli âşıkların (ozanların) deyişleri gibi kaynakları ana referans olarak kabul eder; Modern Alevilik ana referanslarını henüz netleştirmemiştir. [...]
9. Geleneksel Alevilik sözlü; modern Alevilik yazılı karakter taşır. (Yıldırım, 2012: 139-154)

Yukarıda Yıldırım ve diğer araştırmacıların geleneksel-modern ikiliği üzerinden yürüttüğü yaklaşımlar, zaman zaman konunun dar alanlara kaymasına ve genel kabuller üzerinden tartışılmasına neden olur. Buna bir itiraz olarak Taşğın, gelenek ve modern ayrımını kullanarak Aleviliğin iki genel hat şeklinde gündelik hayatta geçerli olduğunu göstermenin mümkün görünmediğinin altını özellikle çizer (Taşğın, 2013: 17). Bu yaklaşımlardan görüldüğü üzere, Alevilik ve modernleşme tartışmaları halen ucu açık bir mesele olarak incelenmeyi beklemektedir. İleriki bölümlerde zakirlik bağlamında örnekleriyle ele alacağımız bu konu, günümüzde Alevilik çalışmalarıyla ilgili genel kabullerin sahada derlenen verilere zıt örnekler sunabildiğini de göstermektedir.

"Geleneksel Alevilik" bağlamında yapılan tartışmalara ek olarak, özellikle dedelerin otoritesinin azaldığı bir dönem olarak tartışılan Alevi uyanışı süreci, çeşitli parametrelere bağlı olarak zaman zaman otoritenin yerine geçen diğer faktörlerin (örneğin konumuz bağlamında zakirlik) varlığını da açığa çıkarır. Alevilik bağlamında otorite kavramının durağan değil dinamik bir süreci içerdiği; bu süreçte farklılaşan otoritenin, Aleviliğin dini bir gelenek olarak yeniden ifade edilme sürecinde modern dedeliği yarattığı söylenebilir (Dressler, 2006: 291-292). Aynı şekilde, Alevi uyanışıyla dini ritüellerin güçlendirilmesi konusunda belli reformların ortaya çıktığı ve bu süreçte Alevi kültürünün evrenselliği

üzerine yapılan vurgunun, dini bir yönelim olarak "Alevilik" vurgusuna eşlik ettiği görülür (Shankland, 2003: 135).

"Geleneksel Alevilik" tartışmalarının bir başka boyutu, ulus ötesi alanlara yayılan Alevi hareketliliğidir. Aleviliğin yerel, ulusal ve ulus ötesi seviyelerde etkileşerek ortaya çıkan değişimini açıklamak için ilişki ağları, sosyal ve politik yapıların elverişliliği, sosyal ve politik fırsat yapıları ve iletişim praksisi kavramlarını kullanan Şahin, Aleviliğin geçirdiği değişimin etkenlerini şu şekilde sıralar:

1. Alevi köylerden Türkiye'nin büyük kent merkezlerine ve Almanya başta olmak üzere yurtdışına yoğun şekilde göçleri;
2. Alevilerin geleneksel ilişki ağlarının form değiştirmesi, özellikle Avrupa merkezli Alevi derneklerinin ortaya çıkışı;
3. Kent(li)leşen Alevilerin Sünni çoğunlukla etkileşimi;
4. Kimliğin bir insan hakkı olduğu küresel söylem;
5. Türk devletinin Alevilere yönelik politikalarının değişmesi. (Şahin, 2002: 124)

Kentli Alevilerin günümüzdeki toplumsal yapılanmalarının değişim koşullarıysa Alevi kimliğinin yeniden keşfi ve tanımlanması sürecinde yeni dinamikleri ortaya çıkarır. Kentleşmeyle birlikte Alevi ve Sünnilerin birlikte benzer sosyal problemlerle karşı karşıya kalması; kentli nüfusta Alevi olmanın bir inanç biçiminden ziyade bir kültürü vurgulama biçimine dönüşmesi; sosyolojik olarak kentlere göç edilmesiyle birlikte eğitim görmüş Alevilerin sayısındaki büyük artış ve yeni bir toplumsal tabaka olarak Alevi burjuvazisinin ortaya çıkması; Alevi örgütlenmesiyle birlikte ortaya çıkan Alevi entelektüelleri ve Alevi önderlerinin Alevi kimliği, geleneği ve tarihini tanımlamaya çalışması; Kürt meselesine paralel olarak gelişen etnik kimlik tatışmaları ve bu süreçte Alevilik aracılığıyla Türkiye temelli bir ulusçuluk anlayışının geliştirilmesi; Türkiye'de siyasal İslamın yükselişiyle birlikte savunma içgüdüsüyle gelişen Alevi örgütlenmesiyle siyasi bir kimliğin de ön plana çıkması buradaki etkili faktörlerdir (Yılmaz, 2005: 152-155). Dolayısıyla kentli Alevilerin hem Sünnilerle hem de devletle ilişkilerindeki yeni yapılanma süreci, Alevi kimliğinin değişiminde ve her seferinde yeniden inşasında etkilidir.

Alevi kimliğinin tarihsel geçmişine etki eden en önemli konuların başında, Osmanlı toplumundan günümüze uzanan "öteki" olma ya da dışlanma gelir. Alevi kimliğinin süreç içinde değişmemesinin, kendisini inşa ettiği ötekinin değişmemesine bağlı olduğunu belirten Erol, müzik bahsinde tartışacağımız "birlik" düşüncesinin, Alevi kültürel kimliğindeki devamlılığıyla "güven verici, bağlamsal aktörler ve kategorileriyle de harekete geçirici" olduğunu vurgular (Erol, 2009: 101): "Dolayısıyla Aleviliği tamamlanmış bir olgu olarak düşünmek yerine, hareket hâlinde ve onu betimlemenin dışında değil içinde oluşan bir ürün olarak düşünmeliyiz."

Alevi kültürel kimliğinin oluşumu, Alevi bireylerin farklı siyasal, etnik, ulusal kimlikleriyle de iç içe geçen bir sürece sahiptir. Bu açıdan Türk Alevi, Kürt Alevi, Alevi İslamı gibi kimliklerin yanı sıra Tahtacı, Çepni, Abdal gibi alt kimliklerin çeşitliliği de söz konusudur. Bu bağlamda, homojen bir Alevi cemaatinden söz etmenin mümkün olmadığını belirterek yerel, ulusal, uluslararası platformlarda birbiriyle etkileşim hâlinde birçok aktörün var olduğunu aktaran Şahin (Şahin, 2002: 123), Aleviliğin etnik, dilsel, yöresel ve politik olarak farklılıklara sahip oluşundan kaynaklı olarak birden çok Alevilik söyleminin ortaya çıkmasını şu şekilde değerlendirir:

> Aleviliğin çok eksenli bir alanda inşası, Aleviliğin din mi kültür mü, İslam içi mi dışı mı sorularına farklı cevaplar sunan birçok aktörün iletişimi ve etkileşimi ile devam etmektedir. Bu etkileşim sadece yerel ve ulusal seviyelerle sınırlı kalmadı; yurtdışında yaşayan göçmenlerin dernekleşmeleri ve bunların Türkiye ile olan ilişki ağları aracılığı ile ulus ötesi alanlara da ulaşarak ulus ötesi bir kimlik kazandı. Alevilik yerel, ulusal ve ulus ötesinin karmaşık ilişki ağları ve aktörleri ile çok katmanlı bir yapıda kendini inşa ederken, Türkiye'nin de AB'ye üyelik süresince uğraşmak zorunda kaldığı ulus ötesi bir konuma yükselmiştir. (Şahin, 2002: 158)

Alevi kimliğinin inşasında etkili olan dinamiklerden biri göçtür. Aleviliğin (ve Sünniliğin) canlanmasının iç göç olgusu göz önüne alınmaksızın kavranamayacağı söylenebilir (Seufert, 2005: 231). Alevilerin özellikle 1950'lerden itibaren Türkiye'de köylerden şehirlere uzanan

göç süreci, 1960'lardan itibaren önce Avrupa ve daha sonra dünyanın dört bir yanına uzanan bir seyir izler.[4] Göç olgusu Alevilerin modernite yle kurduğu ilişkinin yoğunlaşmasında rol oynarken, modern toplum değerleri geleneksel kültürü yorumlamak için bir çerçeve oluşturur (Seufert, 2005: 227). Köyden kente göç hareketi ve kent koşullarının Alevi kimliğinin dönüşümünde önemli rolü olmasına rağmen, günümüzde köylerde dahi dernek, vakıf gibi Alevi örgütlenmesinin yanı sıra cemevlerinin olması, bu meseleyi sadece göç olgusuyla açıklamanın güçlüğünü gösterir. Göç olgusu günümüz koşullarında köy-kent ikileminin ötesinde daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu noktada küreselleşme, teknoloji ve sanal iletişim araçları gibi pek çok yeni dinamiğin günümüzdeki Alevi kimliğinin inşasında etkili olduğu söylenebilir.

Küreselleşme kendi tarihsel özgünlükleri içinde incelenmesi gereken kültürel kimlikleri çeşitli yollarla etkiler (Larrain, 1995: 213). Küresel düzlemde Aleviliğin benzersiz ve yalıtılmış olmasının, özellikle genç nesil açısından, bir mezhep olarak Aleviliği olumsuz etkilediği; günümüz Alevi gençliğinin "uluslararası" ve "geçerli" bir kimlik oluşturma arayışında olduğu ve dini düsturları seküler dünyayı yorumlarken değil, tersine seküler ideolojileri kutsallaştırırken kullanmaya çalıştığı öne sürülür (Seufert, 2005: 234). Ancak günümüzde hem İstanbul'da hem de Avrupa'daki çeşitli dernek ve cemevlerinde aktif faaliyetlerde bulunan gençlerin, Seufert'un bahsettiği durumun çok ötesinde, bir yandan dini itikat açısından "geçerli" bir inanca sahip olduğunu düşünen, diğer yandan seküler olarak bu "geçerli" durumu gündelik yaşamında referans olarak alan bir etkileşim kurduğu gözlenmektedir. Özellikle zakirlik hizmeti bahsinde daha detaylı incelenecek bu olgu, Alevilikle ilgili kimlik çalışmalarında, araştırma yapılan dönemin dinamiklerinin zaman içinde sürekli değişime uğradığını gösteren bir başka boyuttur.

Yukarıda aktarılanlar ışığında, Alevi kimliğinin devamlı inşa edilen dinamik bir süreci ifade ettiğini söyleyebiliriz. Böylelikle, sürekli devinim hâlinde bir Alevilik ortaya çıkarken, diğer yandan inançsal sembol ve mitlerin her seferinde yeniden gündeme geldiği gözlenir. Aleviliğin kolektif olarak hâlâ inşa edilmekte olan bir kimliğe, ilişkisel ve zaman içinde oluşturulan bir dengeye işaret ettiği söylenebilir (Ateş, 2011: 235). Bu inşa sürecinde sembol ve mitlerin rolü şu şekilde özetlenebilir:

> Bugün Alevi olarak tanımlanan kitlenin kimliğinin tarih boyunca yeniden üretildiği ve yeniden kurgulandığı rahatlıkla öne sürülebilir. Ancak bu kurgulanma ve inşa sürecinde "primordial" bağların önemli bir rol oynadığı ve kurgulamanın bu sembol ve mitler üzerinden yeniden gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu nedenle tarihsel olarak değerlendirildiğinde Alevi kimliğinin "*inşa edilmiş primordial (constructed primordial)*" bir anlayışla oluştuğu/oluşturulduğu ileri sürülebilir. Tarih boyunca Aleviliği ya da onun öncüllerini oluşturan yapıların belirli kült ve sembolleri taşıdığı ve süreç ne olursa olsun bu sembol ve kültlerden ayrılmadan, sürece göre kimliğin yeniden yapılandırıldığı görülmektedir. Buna ek olarak, Alevi etnik kimliğinin bir grup olarak *dışlanma* olgusundan hareketle şekillendiği ve grubun sınırlarının büyük grup tarafından belirlenen dışlamanın şiddeti ve şekline göre değiştiğini belirtmekte de yarar bulunmaktadır. (İrat, 2013: 276)

Bahsedilen dışlanma olgusunun Alevi kimliğinin oluşumunda önemli rol oynadığını ayrıca vurgulamak gerekir. Ulus devlet içinde kurumsallaşan yurttaşlık anlayışında Alevilerin konumu üzerine çalışan Ateş, bu dışlanma durumunun, Alevilerin "öz Türk/otantik benlik" ve "şüpheli heretik" arasındaki "çift-değerli yurttaşlar" kategorisinde kalmasına neden olduğunu; "çift-değerli yurttaşların," ne mutlak olarak dışlanan ne de tam yurttaşlık haklarına dahil edilen tüm kategorileri kapsadığını aktarır (Ateş, 2011: 392-393). Dışlanmayla kendini ifade ve inşa etme arasında gidip gelen Alevi kimliğinin günümüzdeki dönüşümüyle ilgili en çok tartışılan konuların başında, "Alevi uyanışı" olarak adlandırılan süreç ve onunla bağlantılı "Alevi hareketi" söylemi gelmektedir.

Uyanış ve Hareket Söylemi

1980'lerin ortalarından itibaren, özellikle 1990'ların başında, çeşitli Alevi toplulukların önce Türkiye ve Batı Avrupa'da başlayan, daha sonra dünyanın dört bir yanına dağılan örgütlenme, cemevleri kurma, yayın yapma gibi kamusal alandaki inançsal, sosyal ve kültürel faaliyetlerinin ortaya çıkış süreci "Alevi uyanışı" olarak adlandırılır. Bu adlandırma, konuyla ilgili çalışan pek çok sosyal bilimci tarafından

kabul görmüş bir kimlik hareketi olarak, Alevilerin kendini ifade etmesi, uyanması, dışa açılması olarak yorumlanan bir süreci ifade eder.[5] Türkiye'deki Alevi uyanışının, 1980'lerin sonundan itibaren Aleviliğin göz kamaştırıcı bir yeniden keşfetme sürecinin nesnesi hâline gelmesiyle başladığını belirten Çamuroğlu, bu dönemi şu şekilde özetler:

> Alevi uyanışının görünen ilk işaretleri, Alevi dergi ve gazeteleri ile Alevi yazarların Alevilik hakkında yazdıkları çok sayıda (daha çok Aleviliği savunan) yayının ortaya çıkması ve Türkiye'nin her yeri ile Avrupa'daki diasporada cemaat tabanlı derneklerin kurulması olmuştur. Bu gelişmeler, Aleviliğin özü hakkında yeni ve çoğunlukla çelişkili bir anlayışı ifade ediyordu. Bu etkinlikler sonucunda, Alevi cemaati, kamuoyunun bütün alanlarına hızlı bir şekilde nüfuz etti. [...]
>
> 1980'li yıllarda, bu kargaşanın ortasında, her tabakadan ve her çeşit ideolojik yönelime sahip Aleviler, kendilerini derin bir yalnızlık ve yabancılaşma duygusuna saplanmış bir hâlde bulduklarında, kamusal alana çıkmaya başladılar. Etkinlikleri, Aleviliğin farklı yönlerinin yeniden canlandırılmasına yönelikti ve Aleviliği yeniden keşfetme hareketi diyebileceğimiz bir hareketi başlattı. Hareket, bu ilk evresinde, farklı siyasi emeller ile toplumsal ve dinsel konumların bir çeşit zorunlu birliğini ifade etti. Bu sırada, Aleviler, toplumda farklı kesimlerle ve siyasi çevrelerle sıkı bağlantılar kurdu. Fakat, ilk baştaki birlik ve beraberlik görüntüsünü devam ettirmenin imkânsızlığı, kısa zaman sonra genel olarak kabul edilmeye başlandı. Artık, Alevi uyanışının yönünü tanımlamaya yönelik çabalar görülüyordu. Ne var ki Alevi cemaatinin ayrışık yapısı nedeniyle bu çabalar toplumsal, siyasal ve kültürel ölçütlere dayanan eksenlerin saptanmasına yol açtı. Ayrıca geleneksel ve yeni cemaat liderleri ve bu liderlerin siyasi ve toplumsal tercihleri arasındaki çelişkiler, günümüzdeki karmakarışık Alevilik imajını yarattı. (Çamuroğlu, 1999: 96-97, 98-99)

Bastırılmış, yok sayılmış, yasaklanmış grupların kendilerini koruma ihtiyacıyla ortaya koydukları kimlik arayışlarını azınlıkların uyanışı, cemaat tarihini, yurt anlayışını, zamanın derinliklerine götürme çabası

olarak yorumlayan Somersan, bu süreçte tarihin araştırılıp oluşturulmasının ritüelleri diriltme gayretleriyle pekiştiğini ve onları körüklediğini aktarır (Somersan, 2004: 146). Benzer bir durum Alevi kimlik arayışlarının gelişim dönemlerinde de görülür ve bu arayışların Alevi uyanışını tetiklediği söylenebilir. Arayışların öncesinde, genellikle kamusal alandaki ekonomik, sosyal, siyasal, her tür üretimden dışlanmış olmak, egemen grup tarafından ayrımcılığa, yasaklara maruz bırakılmak ve dünyadaki genel siyasi şartların da bunu destekler yönde gelişmesi tüm süreci etkilemiştir (Somersan, 2004: 146).

Alevi kimlik arayışı ve uyanışına paralel olarak yükselen "Alevi hareketi", günümüz Aleviliğindeki "yeniden keşfetme hareketi" olarak tanımlanır (Çamuroğlu, 1999: 103). Diğer yandan Massicard bu kavramı, Aleviliği ve Aleviciliği[6] birbirinden ayırarak bir kimlik hareketi olarak kullanır:

> Alevicilik, Alevilik adına seferber olmayı, Aleviliği bir dava konumuna yükseltip akılcılaştıran hareketi ifade eder; 1960'larda ortaya çıkmış, ama özellikle 1980'lerin sonundan itibaren varlığı hissedilen ve modern türde örgütlenmeler, esas olarak da dernekler tarafından taşınan bir hareket söz konusudur. (Massicard, 2007: 21)

Alevi uyanışı olarak adlandırılan dönemde, farklı dünya görüşü ve çıkarlara sahip Alevi-Bektaşi örgütlenmelerinin, Alevi-Bektaşiliğin dinsel boyutunu da dikkate alarak kendi bakış açıları doğrultusunda bir Alevilik tanımı yapma çabasında oldukları belirtilir (Salman, 2006: 154). Dolayısıyla Alevi uyanışıyla yükselen Alevi hareketi ve oradan büyüyen Alevi örgütlenmesi, Alevi kimlik mücadelesinin bir parçası olarak inşa sürecine katılarak söylemini her seferinde kendine uygun, yeni bir Alevilik tanımıyla kurar:

> Alevi hareketinin içeriği, kişiler, gruplar ve organizasyonlar arası ilişki ağları içinde aktörlerin birbiriyle etkileşimi ile yaratılmıştır. Hem ulusal hem de ulus ötesi arenalarda aktörlerin eylemleri ve söylemleri Alevi hareketini adeta dokumuştur. Aleviliğin kamusal alanda bir din olarak inşası farklı gündem ve projelere sahip olan aktörlerin birbiri ile diyaloğu, işbirliği ya da çatışması ile ortaya çık-

> maktadır. Aleviliğin tanımı, özü, amaçları bu aktörlerin çarpışan ve uyuşan seslerinin son derece karmaşık ilişkiler ağı içinde karşılıklı etkileşimi ve iletişimi sonucu oluşmuştur. (Şahin, 2002: 144-145)

Dinsel kimlik kalıplarına rücu edilmesi ve mezheple kimlik sorunlarının siyasallaşması, Alevilik içinde köklerinden kopma olarak algılanan kimlik ve anlam bunalımlarının ifadeleri olarak yorumlanır (Kehl-Bodrogi, 1996: 56). Oysa 1990'lı yıllarda geçerli olabilecek bu durum, 2000'li yıllarda köklere dönmek bağlamında değerlendirilebilecek bir içeriğe sahip olarak karşımıza çıkar. Alevi uyanışı söylemi, 1990'lı yıllar boyunca Alevi kimliğinin ifade edilme sürecine paralel gelişen önemli bir kavram olarak akademik çalışmaların temel referansı olsa da, özellikle 2000'li yıllarla birlikte gelişen ve dünyanın dört bir yanına dağılan Alevi kurumlarının aktif rol aldığı sürecin, uyanışın ötesinde yepyeni dinamiklere sahip olduğu söylenebilir. Burada özellikle Alevi örgütleri ve Alevi hareketinin önde gelenlerinin, Aleviliği kurumsallaştırma ve biçimlendirme ya da resmileştirme çabaları öne çıkar. Bir yanıyla kimlik inşası, diğer yanıyla kurumsal inşa sürecini işaret eden bu çabalar, Aleviliğin her dönemde yeniden tanımlanma ve yapılanma ihtiyacı içinde olduğunu gösterir. Bu açıdan 2000'li yıllarda "uyanış sonrası" döneme girildiği görülür.

1990'lı yıllarda Alevilikle ilgili çalışma ve söylemlerde Aleviliğin bir "kimlik" olduğu vurgusu yapılırken, 2000'li yıllardan itibaren Aleviliğin bir "inanç" olduğu vurgusunun öne çıktığı gözlemlenir. Diğer yandan bu inanç vurgusu, Alevi hareketinin temel söylemlerinden biri olarak, Aleviliğin siyasi ve hukuki alanda temel haklar kapsamında tanınmasına yönelik bir ifade olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla inanç temelli kurumsallaşma, biçimlendirme ve resmileşme çabaları, hem Alevi kimliğinin günümüzdeki inşasına etki ederken hem de siyasallaşmış sorunların çözümüne katkı sunmayı amaçlayan yeni bir çözüm olarak okunabilir.

Bu noktada, Alevi örgütlenmesinin tüm dinamikleri ve cemevlerinin hukuki statüsü konusundaki çalışmalar bu sürecin en önemli faktörleri olarak görülebilir. Aşağıda daha detaylı incelenecek olan Alevi örgütlenmesi, 1960'lı yıllarla birlikte gelişerek bir yandan kimlik inşasında önemli rol oynarken, diğer yandan Alevilik meselesini siyasal arenaya

taşıyan bir özelliğe sahiptir. Alevilik konusunun siyasal alana taşınmasındaki en önemli dinamikler, Alevi tarihinin ve inançsal kimliğinin vazgeçilmez öğesi olan Alevilere karşı yapılmış kıyımların günümüzde de devam ediyor olmasıdır. Maraş, Çorum, Sivas, Gazi Mahallesi gibi katliamların, Alevi kimliğinin siyasal alana taşınmasına etkisi büyüktür. Bu etkenlere bağlı hareketlenmeyi Massicard şu şekilde özetler:

> 1980'lerin sonunda gerek Türkiye'de gerekse Almanya'da Alevici hareketlenmelerin belirmesi demek ki birçok etkenin sonucudur: Bir yandan Alevilerin siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan kenara itilmişliklerinden kaynaklanan yapısal gerilimler; diğer yandan da kimliğe dayalı kitle seferberliği söyleminin gösterdiği atılım rol oynamıştır. Bu seferberliğin ilk aktörleri, halihazırda mevcut girişimcilerdir: Ulusal ölçekte eski sol militanlar ve yerel ölçekte onlardan nöbeti devralan birçok mevki sahibi girişimci. Son olarak Sivas ve Gazi katliamları da Alevi kimlik yorumunun genelleşmesine ve seferberliğin kitleselleşmesine katkıda bulunmuştur. (Massicard, 2007: 88)

Alevi uyanışına etki eden faktörler arasında siyasal İslamın yükselmesi ve İslamcılığın kamusal alanda görünür hâle gelmesi de sıklıkla vurgulanır. Bir yanıyla Osmanh'dan günümüze uzanan tarihsel bir sürece, diğer yanıyla Cumhuriyet döneminde yaşanan olaylara yönelik bir refleksi de içeren bu faktör, Alevilerin bir araya gelme ve örgütlenme dönemini hızlandıran bir etkiye de sahiptir.[7] Siyasal alana taşman Alevi kimliği konusu, 1980'li yıllarla birlikte yükselişe geçen Kürt kimlik mücadelesiyle ilişkili olarak da gündeme gelir. Alevilerin etnik kimliğinin sıklıkla tartışıldığı bu mesele, kimliklerin kimi zaman iç içe geçtiği, kimi zaman da bir kimliğin diğerini görmezden geldiği bir sürece işaret eder.[8] Örneğin İrat, Alevilerin etnik kökenini tanımlamaya yönelik her tartışmayı, aynı zamanda Aleviliği kendi etnik ve dinsel bağlamından sıyırmaya yönelik bir girişim olarak görür (İrat, 2009: 191). Diğer yandan Türk-Alevi, Kürt-Alevi, Arap-Alevi gibi benzeri ayrımların 2000'li yıllarda, yine siyasal kimliklerin inşasına paralel olarak ortaya çıkan söylemlerden türediği söylenebilir.[9]

2000'li yıllardan itibaren Alevi kimliğinin siyasal alanda daha sık dile getiriliyor olmasını sağlayan bir başka etken, Alevilerin hukuki ta-

leplerinin kamusal alana yayılması ve devleti bu konuda adım atmaya zorlayan bir "tanınma" sürecinin işlemesidir. Bu sürecin en önemli gelişmesi, Alevi Çalıştayları adı verilen toplantı serisi olmuştur.[10] Tanınma talepleri konusunda Shankland, Aleviliğin tam olarak ne şekilde tanınması gerektiğinin bilinmediğini belirtse de (Shankland, 2003: 160), Alevilerin "tanınma" taleplerinin, devlet yetkilileri tarafından "tanımlanma" biçimine dönüştüğü görülür.[11] Halen yurtiçi ve yurtdışında, güncel siyasi gelişmelere paralel olarak sürekli gündemde kalan Alevi kimliğinin tanınması ve genel olarak Alevilik tartışması, 1990'lı yıllarla birlikte Türkiye'nin en temel meselelerinden biri olarak pek çok dinamikle iç içe geçmiş bir biçimde devam etmektedir.[12]

Alevi uyanışı söylemini yerinde bulmayan Dumont'sa Aleviler açısından hiçbir zaman gerçek bir uyuklama dönemi olmadığını, ancak 1960'lı yılların ortalarından itibaren, Aleviler kadar Sünniler tarafından da "Alevi sorunu"nun varlığının bilinçli olarak savunulduğu bir sürecin başladığını belirtir (Dumont, 1997: 148).[13] Her ne kadar uyanış kelimesini kullanmasak da, 1990'lı yıllarla birlikte gelişen ya da yükselen bir "Alevi" olgusu, günümüz araştırmacıları tarafından kabul görmüştür. Ancak bu olgunun yükselişi ve istikametinin dinamikleri konusundaki bakış açıları kaçınılmaz olarak farklılışmaktadır. Bizim konumuz açısındansa, 1990'lı yıllardaki bu yükşelişin 2000'li yıllarla birlikte yeni bir döneme geçtiği söylenebilir.

Sözlü ve Yazılı Kültür İkilemi

Kültürel ve toplumsal hafızanın aktarımına önemli bir etkisi olan sözlü ve yazılı kültürün Alevi kimliğindeki yeri ya da Alevi kimliğinin inşa sürecine katkısı tartışmaları, Alevilikte sözlü ve yazılı geleneğin varlığına dair bir gerilime işaret eder.[14] Bu gerilimin kökeni, "Aleviliğin sözlü bir gelenek olduğu" tartışmalarına dayanır. Alevi uyanışı olarak adlandırılan süreç, aynı zamanda Alevilik ve Alevilerle ilgili sayısız yayının yapıldığı bir dönemi de kapsar.[15] Akademik ve yerel araştırmacıların çalışmaları, çeşitli kurumlarm raporları, süreli yayınlar ve Alevilerin olduğu kadar Alevi olmayanların da yazdıkları çalışmalarla zenginleşen bu literatür, aynı zamanda Aleviliğin sözlü bir gelenek olup olmadığı tartışmalarını yeniden gündeme getirir. Paradigma olarak Fuat

Köprülü'nün tezlerinde ortaya çıkan önemli bir sav olan bu söylemle, Alevilerin yazılı kültürü olmadığı ve sözlü bir gelenek olarak günümüze geldiği aktarılır.[16]

Çeşitli araştırmacılar tarafından sıklıkla dile getirilen sözlü gelenek söylemi, yukarıda da aktardığımız Alevi uyanışıyla birlikte "modernizm" tartışmalarına evrilen bir sürece de işaret eder. Nitekim Subaşı'na göre, Alevilerin modernleşme deneyimi, sözlü bir geleneğin günümüzdeki dönüşümünü gösteren tipik bir örnektir (Subaşı, 2010: 299). Benzer bir yaklaşımla Aleviliğin sözlü gelenekle günümüze ulaştığını düşünen Çamuroğlu, kentlerdeki koşullar altında sözlü aktarımın dini geleneklerin aktarılmasında oynadığı rolü artık oynayamadığı için yeni siyasi ve dini tercihlerin ortaya çıktığını belirtir (Çamuroğlu, 1999: 99). Aleviliğin sözlü bir gelenek olması konusunu farklı bir gözle ele alan Yalçınkaya, kendi "putunu yapar" diye nitelendirdiği yazılı gelenekle, hakikati özgürleştirdiğini düşündüğü sözlü geleneğin birbirinden taban tabana zıt iki bağlama işaret ettiğini belirterek, dedeler, zakirler ve ozanların gücü sayesinde Aleviliğin dünyayı sözle okuyan bir geleneğe sahip olduğunu ve bu gücün ancak taliplerin okumasıyla birlikte ilerleyebileceğini aktarır. Yalçınkaya, bu bakış açısıyla, Alevi uyanışı döneminde Aleviliğin yeniden inşa sürecine girdiği tartışmalarına, "Alevilik ne zaman hep bir inşa olmaktan çıktı ki?" sorusunu yöneltir (Yalçınkaya, 2005: 38-40).

Merkezi bir dinsel muhatabın ve bağlayıcı bir yazılı metnin yokluğunun Aleviliği öğretinin yorumunda ve ritüel alanında yöresel ayrılıklara sürüklediği, bu konunun 1990'h yıllardaki Alevi canlanması için özellikle sorun teşkil ettiği düşünülür (Kehl-Bodrogi, 1996: 53). Alevilik çalışmalarında sık rastladığımız bu yorumun, Alevi cemini tartışacağımız bölümde açıklamaya çalıştığımız yazılı Alevi kaynakları ve sürek farkları konusunda olduğu üzere eksik kaldığı, hatta tam tersi bir yorumun yapılabileceği söylenebilir. Kehl-Bodrogi'nin sorun olarak gördüğü bu olgunun, Aleviliğin günümüze kadar şekillenmesinde ve halen süren canlılığındaki temel söylemlerden biri olan, "yol bir, sürek bin bir" düşüncesine uygun olarak, tektipleşme karşıtı ya da zenginleştirici olarak değerlendirilmesi gerekir.

Aleviliğin gizli sözlü gelenekten kamusal yazılı kültüre geçmesi, Alevilerin ulus ötesi ilişkiler ağı ve Türk devletinin Aleviliğin bu değişi-

mini teşvik eden ve şekillendiren aktörler olmasını (Şahin, 2002: 124), Aleviliğin sözlü geleneğinin yayın faaliyetleriyle yazılı hâle getirilmesini (Şahin, 2002, 148) ve aynı zamanda Alevi kimliğinin yazılı olarak tarihselleştirilmesini, yani bir çeşit "resmi tarih"e dönüştürülmesini kapsar. Alevilik tartışmalarında, geleneksel-modern ayrımına karşı çıkmasına rağmen Aleviliğin sözlü kültürle ilişkisini geleneksellik, yazıyla ilişkisiniyse modernlikle ilişkilendiren Taşğın, modernleşme sürecinde Alevilerin yazıyla serüvenini şöyle açıklar:

> Sözden yazıya aktarım, Alevilik kurumları üzerinde etki ederken aynı zamanda sosyal yapıyı da etkilemiştir. Böylece Aleviler, Aleviliği yeniden ele almak zorunda kaldılar veya ele almak zorunda hissettiler. Bu durum ya modernizmin itici bir güç olarak zorlaması ya da Alevilerin Tanzimat sonrası oluşan ortama kendilerini uyarlama veya bu değişimi kendileri için bir imkan olarak algılamalarının bir sonucuydu. (Taşğın, 2013: 114)

Burada da görüldüğü üzere, geleneksel-modern ikiliğine benzer şekilde ilerleyen sözlü-yazılı kültür tartışması, Alevilik bağlamında en temel meselelerden biridir. Şüphesiz, Alevi uyanışı dönemiyle birlikte Alevi hareketinin örgütlenme pratikleriyle Aleviliği kurumsallaştırma, standartlaştırma, biçimlendirme ya da resmileştirme ve yazılı hâle getirme çabalarının en önemli göstergelerinden biri de yazılı metinlere verilen önemdir. Ancak bu durum, sadece Aleviliğin sözlü gelenekten geldiğini belirten bir paradigmayla açıklanabilecek bir mesele değildir. Dressler, Aleviliği tanımlama çabalarının kaçınılmaz olarak yazıya aktarımla gerçekleştiğini ve bunun modern öncesi sözlü Aleviliğin ötesinde bir durum olduğunu belirtir (Dressler, 2006: 292). Fakat Alevi uyanışı dönemiyle yükselen yazılı kültür ürünlerinin artışındaki temel dinamiğin, sadece Aleviliğin sözlü kültürden gelmesinden kaynaklanmadığı, bu süreçte Alevi kimliğinin kendini ifade etme ve tanınma çabalarının önemli bir aracı olarak yazının öne çıkmasından etkilendiği unutulmamalıdır.

Hz. Ali kültüne bağlı inançlarda yazılı kültür üzerine inceleme yapan Olsson, sözlü ve yazılı kültür meselesini karşıtlık üzerinden ele almak yerine, özellikle yazılı kültürün bu inançlardaki gelişimi üzerine kavramsal değerlendirmelerde bulunur. Aleviliğin sözlü geleneklerinin

yazıya aktarılma sürecini, azınlıklar arasında dünya çapında görülen olgunun bir örneği olarak değerlendiren Olsson, son dönemde ortaya çıkan yazılı metinlerin, Alevi inancının dönüşümünü ele alan değerli kanıtlar olduğunu ve günümüzdeki kentsel Alevi inancının nesneleri olan bu literatürün büyük bir kısmının belli açılardan ritüel nesnesi olarak ele alınması gerektiğini belirtir (Olsson, 1999: 267-273). Dolayısıyla Olsson'un vurguladığı bu eserler, bir karşıtlığın sonucunda değil, toplumsal dönüşüm sürecinde ortaya çıkan nesnelerdir.[17]

Yazılı yayınların artışı, Aleviliğin kamusal alana çıkışında sadece Alevilerin değil toplumun diğer kesimlerinin de etkili olduğunu gösterir. Alevi uyanışı sırasında Sünniler ve Alevilerin birbirleriyle ilişkili olarak, Alevilik ve Bektaşilik hakkında çarpıtılmış görüşler olarak algıladıkları bilgileri düzeltmeye çalıştıkları da görülür (Vorhoff, 1999: 54). Bu açıdan, Alevi kimliğinin inşa sürecini ifade eden Alevi uyanışı, sadece Alevilerin inşasını değil aynı zamanda Alevilerle ilişkide olan diğer toplulukları da kapsayan bir süreci içerir.

Müzikle Uyanış

Alevi uyanışı, Alevi kimliğinin ifadesinde önemli bir role sahip Alevi müziği icrasının kamusal alanda yükselişe geçtiği bir dönemdir.[18] 1980'li yılların sonlarına doğru Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top, Sabahat Akkiraz gibi sayısız Alevi müzisyen, bir yandan Alevilerin müzik alanında Alevi kimliğiyle var olabildiğini gösterirken, diğer yandan kamusal alanda Alevi kimliğinin en çok vurgulandığı ortamlar olan ve sayısı giderek artan Alevi etkinliklerinin gerçekleşmesinde önemli rol oynarlar.[19]

2000'li yılların başından itibaren yurtiçi ve yurtdışında çoğalan Alevi müziği çalışmaları kapsamında sayısız albümün yayınlandığı ve festival, dinleti, konser gibi birçok etkinliğin düzenlendiği görülür. Yurtiçi ve yurtdışında Alevilerin radyo, televizyon ve internet gibi mecralarda görünürlüğünün arttığı, Alevi örgütleriyle de ilişkili olabilen pek çok Alevi radyo ve televizyonunun yayına geçtiği bir dönemdir. Diğer yandan Alevi müzisyenlerin ve cemevlerinin açtığı müzik kursu veya müzik okullarının yanı sıra bağlama yapımevlerinin varlığında da gözle görülür bir artış vardır. Dönemin bir başka olgusuysa "türkü

bar"lardır. Alevi müzisyenlerin sıklıkla müzik icra ettiği bu mekanlar, Alevi müzik kimliğinin 1990'lardaki inşa süreci ve dışavurumunda önemli bir rol oynar.[20]

Alevi müziğinin uyanış döneminde Alevi olmayan sanatçıların da bu kültürle ilgili çeşitli çalışmalara yöneldiği gözlenir.[21] Bektaşi Dedebaba Noyan, Bektaşi olmayanların Bektaşi nefeslerini icra etmeye başlamasıyla, yıllarca iftiralara maruz kalmış bu topluluğun gerçek varlığını, inanç ve düşüncelerini, kişiliğini, edebiyat ve sanatını ortaya koyma fırsatı bulduğunu belirtir (Noyan, 2001: 683). Çevik de, Aleviliğin kamusal alana taşınmasının türkü kültüründe iki önemli sonuç doğurduğunu, bunlardan biri Sünnilerin türküyle iç içe geçmiş Alevi müzik geleneğini keşfetmesi, diğeriyse bu sayede birbirlerini daha iyi tanıyan Alevi ve Sünnilerin birbirlerini kabul etmeye başlamasıdır (Çevik, 2013: 271). 1990'larda Aleviliğin yeniden "keşfedilmesinin" müzik kültürüyle yakından bağlantılı olduğu ve dedelerin gücünün giderek azaldığı bir süreçte müzisyenlerin Alevi kimliğini tanımlamada önemli bir rol oynadığı sıklıkla vurgulanır (Neyzi, 2007: 153).

Alevi müzik uyanışında ön plana çıkan aktörlerin, yeniden canlandırılan Alevi müziği pratiklerinin özgül tarihi ve anlamını inşa etme sürecinde "otantisite" söylemini kullandıklarını belirten Erol (Erol, 2009: 142), bu kavramdan yola çıkarak Alevi müziksel kimliğinin temel özelliklerini şu şekilde özetler:

> 1940'lardan 2000'lere kadar geçen süre içinde, yerelden ulus ötesine doğru, kamusal görünürlüğü ve işitilebilirliği bulunan, ve her biri belirli bir müzik üslubuyla bağdaştırılabilir olan ve yine her üçü de hem korumacı hem de ilerlemeci bağlantılara sahip olan Alevi müziksel kimliğinin üç değişik düzeyini saptamak mümkün. Bu tercihlerin tümü otantisite ile ilgilidir. (1) Geleneksel Otantisite: Şarkı söylemeye eşlik eden 'arı' bağlama icrasına dayalı olan Alevi türkülerinin otantisitesi peşinde olma. (2) Modern Otantisite: Otantik türkülerin evrenselci Aydınlanma ideolojisine dayalı olarak çok seslendirilmesi. (3) Postmodern Otantisite: Ana akım popüler müzik üsluplarını temellük eden yeniden canlandırılan Alevi müziğinin otantikleştirilmesi. (Erol, 2009: 144)

2000'li yılların bir diğer özelliğinin, 1960'h yıllardan itibaren hem müzik piyasasında hem de Alevi topluluğu içinde giderek popülerleşen Alevi âşıkların yerini popüler Alevi müziği icracılarına bırakması ve bu âşıkların son temsilcilerinin de birer birer vefat etmesidir. Alevi müziğini ritüel bağlamı dışında icra eden Alevi müzisyen ve ozanlarının Alevi uyanışında önemli bir rol oynadıklarını belirten Markoff ve Şahin, bu icracıların yaptığı müziğin Alevi düşüncesini dışa vuran ve iletişimi sağlayan yönüyle Alevi toplumunun sosyal dayanışmasını güçlendirdiğini de vurgular (Markoff, 1986: 51; Şahin, 2001: 219). Şahin'in, yüzyıllarca gizlilik temeli üzerine inşa edilen bir öğreti olan Aleviliğin kamusal alana çıkışıyla kamusal bir dine dönüşme sürecinden geçtiği vurgusu (Şahin, 2002: 147), kamusal alana çıkan bir Alevi dini müziği ya da daha sonraki bölümlerde tartışacağımız "ritüel içi Alevi müziği"nin ortaya çıktığı bir süreci de içerir. Yine ritüel içi ve dışında günümüzdeki Alevi müziği icrası, Alevi müzik uyanışı ve endüstri ilişkisini de kapsar (Erol, 2009: 138). Bu bağlamda Alevi müziğinin, yükselen Alevi kimliğinin müzikle dışa vurulduğu bir mücadele alanı ve aynı zamanda metalaşıp sektörleşen bir durumda olduğu söylenebilir (Poyraz, 2007). Benzer şekilde, Alevi kimliğine ilişkin çağdaş anlayışların yoğun biçimde müzik ve dans üzerine odaklandığını görülür (Stokes, 2006: 162).

Alevi müzik uyanışı döneminde, Alevi müzik kültürüne ait öğelerin ritüel dışında icra edilmesine dair tartışmalar yoğun biçimde sürdürülür. Bu tartışmaların başında cemde icra edilen eserlerin cem dışında icra edilip edilemeyeceği, semahların cem dışına çıkarılıp çıkarılmayacağı ve bu konunun Alevi kimliğiyle ilişkisi meselesi gelir. Özellikle Alevi semahlarının sahneye taşınmasına ilişkin tartışmalar, semahın folklorik hâle gelip gelmediği üzerine çeşitli çalışmalara konu olur. Arzu Öztürkmen, Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü öğrencileri tarafından sahneye konulan bir "semah gösterisinde" yer alan Alevi olmayan dansçıların performansları ve semah hocası Durmuş Genç'in çalışmalarına odaklanan makalesinde, folklor ve ritüel bağlamında semahın nasıl sahnelendiğini araştırır ve sahneye konulan semahın değişen bağlamının dansın unsurlarına da yansıdığını aktarır (Öztürkmen, 2005).

Alevi cem ve semahlarının "folklorikleştirilmesi", Hacı Bektaş ya da Âşık Veysel gibi sembollerin Cumhuriyet'in inşa sürecinde kültürel yönleri öne çıkarılarak meşrulaştırılmasına benzetilir ve Alevi örgütlerinin

de aynı söyleme yaklaşarak, bunun resmi milliyetçi ideolojiyle bir tür uzlaşma olarak okunabileceği düşünülür (Massicard, 2007: 230-233). Bu açıdan, Türkiye'de ideolojik olarak gelişen "folklor" gösterilerine benzer Alevi semah gösterileri ve cem kapsamındaki semahlarla birlikte "çoğul paradoks" olarak bir "form" ortaya çıktığını ve bunun, devletle sorun yaşamak istemeyen Aleviler tarafından kendilerini dışarıya ifade etmek ya da Aleviliğin bir halk inancı olduğunu vurgulamak için bu tür halka açık gösterilerde sergilendiği söylenebilir (Tambar, 2010).

Alevi müziğinin Alevi etkinlikleriyle kamusal alana çıkışı, Alevi kimliğinin müzik aracılığıyla ifade edilme sürecini ve buradaki gücünü ortaya koyar. Alevi müziği ve ritüellerini, Aleviliğin kutsal kabul ettiği şahsiyetlerle (veli) ilişkilendiren Markoff, Cumhuriyet sonrası Alevi kimliğinin ifade edilmesinde üç ana fonksiyonun (müzik, veli ve ritüel) işlevi olduğunu düşünür (Markoff, 1993). Benzer işlevi Alevi festivalleri bağlamında inceleyen Soileau, kamuya açık olarak çeşitli veliler adına yapılan bu festivallerde yer alan çeşitli müzik gösterileri ve cem ritüellerinin, Alevi kimliğinin yeniden biçimlenmesinde rol aldığını belirtir (Soileau, 2005). Hacı Bektaş Veli adına düzenlenen etkinlikler üzerine çalışan Salman'sa bu etkinlikler aracılığıyla Alevi-Bektaşi kimliğini kurma mücalesine katılan bütün aktörlerin Alevi-Bektaşiliği kapsamaya ve kendi ideolojik görüşleri doğrultusunda tanımlamaya çalıştığını aktarır (Salman, 2006: 187). Dolayısıyla Alevi etkinliklerinin hem yurtiçinde hem de yurtdışında kimlik inşası sürecinde önemli rolü olduğunu söylemek mümkündür.[22]

Günümüzde Alevi müziğine dair icra yapan müzisyenlerin, Alevi etkinliklerinin yanı sıra şehirlerde veya çeşitli yörelerde yürütülen cemlerde sıklıkla yer almaya başlaması ve bu müzisyenlerin zaman zaman zakirlik postunda icralar yapması, Alevi müzik icrasında yeni bir değişimin de başlangıcı sayılır. Cemlerde müzik icrası yapan dede veya zakirlerin yerine, profesyonel olarak müzik icra eden Alevi müzisyenler ya da müzik eğitimi almış genç zakirlerin geçişi, Alevi cemlerinde müziğin giderek daha çok ön plana çıktığını gösteren bir sürece işaret eder. Müzik alanındaki bu hareketlilikle beraber, sayısı giderek artan cemevlerinde cem hizmetlerinin yanı sıra eğitim çalışmaları ve bağlama, semah gibi kursları içeren çeşitli faaliyetlerin sürdürüldüğü gözlenir. Son dönemde bu faaliyetlerde Alevilikle ilgili eğitim çalışmalarıyla

birlikte "muhabbet" kavramı çerçevesinde gelişen yeni bir dinamiğin ortaya çıktığı görülür. Cemevlerinde düzenlenen "muhabbet" etkinlikleri, Alevi cemlerinin muhabbetle olan ilişkisi bağlamında, bir yanıyla ritüel içi dinamikleri barındıran, diğer yanıyla da eğitim ve bilgi amaçlı birlikteliği vurgulayan özelliktedir. Muhabbet toplantılarında, özellikle zakirlerin icralarıyla ön plana çıktığı ve yeni zakirlerin de yetişmek için bu ortamlara katıldığı gözlenir. Bu ortamlarda genç kadın icracıların da bulunduğunu eklemek gerekir.

Yukarıda da görüldüğü üzere, Alevi müzik uyanışı döneminin ardından, Alevi hareketi ve Alevi örgütlenmesinin değişen dinamikleriyle ilişkili olarak kültürel söylemin yerine inançsal vurgunun baskın olduğu yeni bir sürecin geliştiği gözlenir. 1990'lı yıllardan 2000'li yıllara geçilen bu dönemde, akademik alanda en çok tartışılan model olan Livingston'un müzik uyanışı kuramıyla ilgili temel özelliklerin değişime uğradığı,[23] bilhassa Alevi müziği icrasında zakirliğin ön plana çıktığı ve cemevlerinin çoğalmasıyla birlikte zakirlerin hem cemlerde hem de çeşitli Alevi etkinliklerde daha görünür hâle geldiği yeni bir dönemin başladığı söylenebilir. Bu durumun dinamikleri, ileriki bölümlerde daha detaylı tartışılacaktır.

Çoksesli Örgütlenme

Türkiye'de başlayan ve sonrasında diğer Avrupa ülkeleriyle birlikte bugün tüm dünyaya yayılan Alevi örgütlerinin ilk adımları 1960'lı yıllarda atılır.[24] Bu dönem Alevilerin kamusal alanda ilk kez görünürlük kazandığı yıllardır. 1963'te Ankara'da, Hacı Bektaş Turizm ve Tanıtma Derneği adıyla kurulan dernek, Alevi örgütlenmesinin ilk örneği olarak kabul edilir (Kaleli, 2000: 17). Daha sonra Alevi inancının kutsal şahsiyetlerinin adlarının verildiği çeşitli dernek ve vakıflar başta olmak üzere, günümüze kadar pek çok kurum açılır. 1960'lı yıllar Alevi halk ozanlarının eserleri ve konserleriyle görünür olmaya başladığı, aynı zamanda kamusal alanda ilk cemlerin düzenlendiği yıllardır. Alevi örgütlenmesiyle paralel bir gelişme olarak 1966'da Alevi kökenli bir grup siyasetçinin kurduğu Birlik Partisi –1973'te ismi Türkiye Birlik Partisi'ne dönüşür– Alevi sorununun Türkiye siyasi partiler tarihinde bağımsız olarak ortaya çıktığı ilk deneyim olur.[25] Bu dönemden itibaren

hem siyasi partiler hem de çeşitli sivil toplum kuruluşları tarafından siyasal alanda üretilen söylemlerin başlıca nesnesi hâline gelen Aleviler ve Alevilik meselesi, 1980'li yıllardan itibaren yükselişe geçen Alevi örgütlülüğünün de siyasal alana dahil olduğu bir söylem geliştirmesine ve çeşitli taleplerini dile getirmesine olanak tanır.[26]

1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunu gereği kapatılan Hacı Bektaş Veli Dergahı, 1964 yılında ilk kez müze olarak açılır. Dergahın açılış tarihi her yıl Hacı Bektaş Etkinlikleri adı altında çeşitli törenlerle kutlanır.[27] Bu etkinliğe benzer şekilde, Anadolu'da pek çok kutsal şahsiyetin tekke ya da zaviyesinin bulunduğu yörelerde çeşitli Alevi anma törenleri düzenlendiği gibi, Alevilerin yaşadığı yerlerde çeşitli yerel ya da bölgesel etkinlikler de Alevi törenleri kapsamında düzenli olarak yapılır.[28] Bu etkinliklerin çoğu Alevi dernek ya da vakıflarınca düzenlenir. Bunların arasında çeşitli köy dernekleri de bulunur.[29] Günümüzdeki Alevi örgütlenmesinin dinamiklerini oluşturan ve Alevi uyanışıyla aynı döneme denk gelen Alevi kurumlarıysa ancak 1980'li yıllarda ortaya çıkar. 1980'li yılların ikinci yarısından sonra örgütlenmede yoğunlaşan Alevi-Bektaşilerin en çok Hacı Bektaş adını kullandıkları belirtilir (Kaleli, 2000: 31). Bugün anladığımız anlamda ilk örgütlenme, İstanbul'da kurulan Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği'dir (Gölbaşı, 2007: 55-56).

Alevi hareketi olarak adlandırılan canlanmanın en önemli göstergelerinden biri, Türkiye başta olmak üzere, Avrupa ülkeleri ve daha sonra dünyanın diğer coğrafyalarına büyük bir hızla yayılan Alevi örgütlenmesi olur. Örgütlenme tek bir koldan ilerlemek yerine, Aleviliğin "yol bir, sürek bin bir" düşüncesine uygun olarak, pek çok farklı koldan (ve zaman zaman dağınık) ilerleyen bir yapılanmaya sahiptir. Günümüzde çeşitli çatı örgütlerinin bünyesinde toplanmış kısmen büyük örgütlenme kolları olsa da, halen dünyanın dört bir yanında bağımsız olarak faaliyetlerini sürdüren sayısız Alevi kurumu, sosyal, kültürel ve inançsal alanda çalışmalarını sürdürür. Şahin'in yukarıda vurguladığı gibi, "birbiriyle çatışan Alevilik söylemleri", Alevi hareketinin içinden birbirinden farklı bakış açılarının ve farklı örgütlenme modellerinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu konuda birbiriyle uyumsuz sayısız yapılanma görülse de, bu "çokseslilik", "yol bir, sürek bin bir" düşüncesine de uygundur.

Yabancı ülkelere göç ve eğitim fırsatını Alevilerin kendi koşulları içinde en iyi değerlendirdiği imkanlar olarak tanımlayan Kehl-Bodrogi, Alevilerin hem gerekli eğitimi alarak hem de ekonomik, siyasal kaynaklara erişim imkanı kazanarak, 1960'lı yıllarda yeni bir Alevi orta sınıfı meydana getirdiğini ve bu kesimin bugün cemaatin yeniden örgütlenmesinde önderlik görevi üstlendiğini belirtir (Kehl-Bodrogi, 1996: 55). Özellikle 1970'li yıllarda sol hareketlerde yer almış Alevilerin, 1990'lı yıllardan sonra artışa geçen Alevi örgütlerinde sol kimliklerinin yanı sıra kültürel ve inançsal olarak Alevi kimliklerine sahip çıkarak, hatta bunu sol kimliklerinin çok önüne koyarak bu örgütlerde yönetici konumuna gelmeleri, örgüt yöneticiliğinin Alevi kimliğinin ifade edilmesindeki etkisini ve bu görevin Alevi inancının günümüzdeki dinamiklerine dahil olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Geleneksel ve cemaate dayalı sosyal sistemlerin modern ve topluma dayalı sosyal ilişkilere dönüşme sürecini kentli Alevilerin de yaşadığı ve bu noktada geleneksel cemaatin kendi içinde bir amaçken, derneklerin bireyler için olduğu ve dernek biçimindeki bu toplumsal örgütlenmelerin dış dünyaya açılmada bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir (Seufert, 2005: 229). Bu açıdan Alevi kurumları yeni cemaat hayatının merkezleri olarak görülür:

> Grup içi tartışmanın ve Alevi geleneklerini nakletmenin örgütsel platformu olarak son yıllarda dernekler kuruldu. Bu örgüt biçimi, mezhepsel temelde faaliyet göstermek için anayasanın tanıdığı tek olanaktı. Buralarda, yayınlarıyla Alevilik üzerine tartışmaya katılan yazarlar söyleşilere davet edildi, geleneksel dinsel müzik ve ibadete dönük dansla ilgili kurslar düzenlendi, öğretici temsiller biçiminde dinsel toplantılar örgütlendi. Ama dernekler her şeyden önce bir arada olma imkanı sunuyorlar; değişik toplumsal tabaka ve meslekllerden, değişik ideolojik yönelimlerden insanları bir araya getiriyorlar. Bunlar artık cemaat hayatının merkezleridir; kırdan şehire göçün sosyopolitik sonucu olarak çözülen yerel ve ırsi bağların yerini alıyorlar. İnsanları buralarda bir araya getiren, dayanışma bilincidir. (Kehl-Bodrogi, 1996: 57)

1990'lı yılların sonunda Alevi örgütlenmesiyle ilgili araştırma yapan

Üzüm, dönemin giderek gelişen Alevi örgütlenmelerini dergahlar ve cemevleri, vakıflar, dernekler ve diğer örgütlenmeler (çeşitli oluşum ve girişimler) olmak üzere dört grupta inceler (Üzüm, 2004: 337). Üzüm'e göre, Alevi örgütlenmelerinin çoğu geleneksel Alevilikle paralellik arz etmemektedir (Üzüm, 2004: 375). Alevi-Bektaşi örgütlenmeleri üzerine sosyolojik araştırma yapan Gölbaşı'ysa, Alevi toplumunun yeniden inşa sürecinde olduğunu ve yitirmekte olduğu dayanışma biçimlerini yeniden kurmaya çabaladığını ve bu yeni gelişmenin en temel özelliğinin gelenekselliğe yeniden dönüş biçiminde ortaya çıktığını vurgular (Gölbaşı, 2007: 133). Dolayısıyla Alevi örgütlenmesinin geleneksellikle ilişkisi, tıpkı geleneksel-modern Alevilik tartışmasında olduğu gibi farklı yorumlara açık bir konudur.

İrat, 1990'lı yılların ardından Alevi kimlik arayışları ve örgütlenmesi açısından en hareketli dönem sayılabilecek 2000'li yılları şu şekilde özetler:

> 2000'li yılların başlangıcından bu yanaysa Alevi topluluğu ve Alevilik, tarihinin en önemli değişim süreçlerinden birini yaşamaktadır. Bu süreçte, Aleviler ve Alevilik arasında var olan uçurum derinleşmiş ve Aleviler gittikçe "modern bir cemaate" dönüştürülmeye çalışılmıştır. Cemaatleşmenin aracılığını ise öncelikle devletin bazı kurumları ve devlet üstü yapılar yaparken kimi Alevi örgütlerinin de buna imkân veren bir söylem geliştirdikleri görülmektedir. Bu nedenle yaşanan son yıllar devletler-üstü kurum ve yapılarla olan ilişkileri yoğunlaşan ve sıradan bir Alevi bireyi söylemleriyle etkiler duruma gelmiş olan Alevi örgütlerinin öneminin daha fazla arttığı yıllardır. (İrat, 2009: 125)

Alevilerin sosyal, külürel ve inançsal gereksinimlerini karşılamak üzere ortak paydalarda buluşarak bir araya gelmeleri ve bu amaca yönelik işlevsel sosyal örgütler oluşturmaları, sosyal sermaye oluşumuna katkı sağlar. Bu örgütlerde hem Alevilere hem de Alevi olmayanlara yönelik faaliyetler yürütüldüğü, bunlar arasında Alevilere yönelik cem, kurban, gezi, cenaze hizmetleri ve anma günü gibi faaliyetlerin yanı sıra Alevilik öğretisi dışında herkese açık meslek edindirme kursları ve pek çok sosyalleşme olanağı olduğu ve bu faaliyetlerin sosyal sermaye açısından

bireylerin bütünleşmesine ve sosyal ağın güçlenmesine katkı sundukları gözlenir (Balkanlıoğlu, Irmak, 2014: 156).

Alevici örgütlenmenin üç ana eksende ilerlediğini belirten Massicard, bunlardan ilkini geleneksel kültürü tanıtıp yaşatmaya daha fazla önem verenlerin (eski Bektaşi tekkeleri, Hacı Bektaş Veli örgütleri), ikincisini siyasal veya toplumsal boyut üzerinde duranların (Pir Sultan Abdal Derneği ve daha sonra 2 Temmuz Vakfı) ve üçüncüsünü de daha dini bir anlayışı benimseyenlerin (Ehl-i Beyt ve Cem Vakıfları) meydana getirdiğini aktarır (Massicard, 2007: 93). Massicard'a göre, siyasal ve muhalif söylemde Pir Sultan Abdal Derneği; dini ve bütünlükçü söylemde Cem Vakfı; kültürel söyleme yoğunlaşmadaysa Hacı Bektaş Veli Vakfı öne çıkar (Massicard, 2007: 232).

Yukarıdaki yorumlar ve incelemeler sonucunda, günümüzde kurumsal yapısı oturmuş, Alevi hareketi içinde belli bir söyleme sahip ve bulundukları ülkelerde çeşitli düzeylerde devlet yetkilileriyle görüşmeler sürdüren "çoksesli" Alevi örgütlülüğünün temel bileşenlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1a. Merkezi Almanya'da bulunan Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu (AABK) çatısı altında bulunan Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF), Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu (FUAF) gibi kurumlar, on bir ülke (Almanya, Fransa, Hollanda, Belçika, Avusturya, Danimarka, Norveç, İsveç, İsviçre, İtalya, Romanya) federasyonları ve bu federasyonlara bağlı çeşitli kurumlar ve dünyanın dört bir yanma dağılmış bağımsız Alevi örgütleri.[30]

1b. AABK şemsiyesi altında yer alan, Türkiye'deki Alevi Bektaşi Federasyonu'na (ABF) bağlı dernekler: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, (PSAKD) Alevi Kültür Derneği (AKD) benzeri kurumlar.

2. Türkiye'deki Cem Vakfı'nın çatı örgütü Alevi Vakıfları Federasyonu'na (AVF) bağlı yurtiçi ve yurtdışındaki çeşitli kurumlar.

3. Garip Dede, Karacaahmet, Erikli Baba gibi eski dergah statüsündeki mekanlara bağlı, ancak diğer örgütlü yapılardan bağımsız olan derneklerin öncülüğünde kurulan Alevi Dernekleri Federasyonu (ADFE).[31]

4. Türkiye'deki Ehl-i Beyt Vakfı'yla birlikte hareket eden çeşitli kurumlar.[32]
5. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (HBVAKV), Hünkar Hacı Bektaş Veli Vakfı (HHBVV) gibi Alevi hareketinde aktif bir yere sahip kurumlar ile Türkiye'de ve yurtdışında bulunan, Alevilerin ağırlıkta olduğu sayısız köy derneği, işçi derneği, ozanlar derneği benzeri yapılanmalar ve yine sayısı tam olarak bilinmeyen, Alevi veya Bektaşi adı ya da bu inançların sembollerinin adlarıyla örgütlenmiş bağımsız kurumlar.[33]

Türkiye ve Avrupa'daki Alevi örgütlenmesi, Alevilerin sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının yanı sıra inançsal taleplerine de cevap verecek bir yapılanma içine girer. Kendisi de bir ocak dedesi olan İzzettin Doğan önderliğindeki Cem Vakfı, "Alevi-İslam Din Hizmetleri Başkanığı"nı, AABF ve çatı örgütü AABK ise kendine bağlı "Dedeler Kurulu"nu kurarak, Alevi örgütlenmesinin inançsal konulardaki etkisini ortaya koyar. Bunlar dışında kalan bağımsız ocaklardan dedelerse ayrı kurultaylar düzenleyerek kendi örgütlenmelerini oluşturur. Bu süreç, günümüz Aleviliği için inanç temelinde tek bir liderin ya da merkezin olmadığını açığa çıkarırken, Alevi örgütlerinin siyasal, sosyal, kültürel ve inançsal açıdan Aleviliğin inşasına katkı sağladığını da gösterir. Diğer yandan, Aleviliğe bakış açısında temel farklılıları olan bu kurumların kimi zaman siyasi, kimi zaman da inançsal konumlarına göre farklı cephelerde yer aldığı gözlenir.[34] Örneğin, Cem Vakfı çevresinde gelişen "Alevi-İslam" anlayışı konusunda, bu terimin oldukça net bir tanım içerdiğini, ancak Aleviliği hem teolojik, hem sosyolojik, hem de psikolojik olarak daraltan bir yaptırım aracı olduğunu belirten İrat, bu tanımlamanın Aleviliği oluşturan İslam dışı öğelerin asimilasyonunu içerdiğini, ancak yapılacak Alevi tanımlamalarının Aleviliği oluşturan hiçbir bileşeni dışarıda bırakmaması gerektiğini özellikle vurgular (İrat, 2009: 132). Alevi kurumlarının siyasi açıdan farklı cephelerde yer almasının bir başka nedeni, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumuna dair farklı yaklaşımlar geliştirmeleridir. Bu konuda bazı örgütler Diyanet'ten pay alınmasını savunurken, bazıları Diyanet'in lağvedilmesini talep eder.[35]

Alevi örgütlerinin en önemli hukuki çalışmalarından biri de son yıllarda giderek artan Alevilere karşı yapılmış hak ihlallerini izleme ra-

porlarıdır. Alevi örgütleri dışında zaman zaman yerli ve yabancı bazı sivil toplum kuruluşlarının da hazırladığı benzeri raporlarda, Alevilerin demokratik talepleri ve genel ayrımcılık, hak ihlalleri, nefret söylemi, ayrımcı dil gibi konularda yaşanan sıkıntılar kayıt altına alınır; bunlarla ilgili genel düşünceler ve çözüm önerileri bildirilir. Alevi örgütlenmesiyle ilgili son yıllarda gözlemlenen bir başka olguysa, "akademi" ya da "enstitü" adıyla açılan, kimi zaman Alevi kurumlarına bağlı, kimi zaman da bir üniversite bünyesinde faaliyet gösteren ya da tamamen bağımsız yapılanmalardır. Bunların arasında yurtiçi ve yurtdışında süreli yayın yapan çeşitli kurumlar da bulunur.

Cemevinin Yeniden İcadı

Öğreti olarak, üç can bir araya geldiğinde her yerde yapılabilen cemler, günümüzde cemevi adı verilen mekanlarla özdeşleşmiştir.[36] Ancak cemevlerinin tarihsel geçmişinin olup olmadığı ya da ibadethane kapsamında sayılıp sayılmayacağı meselesi, bir yandan siyasal tartışmalara paralel olarak devam ederken, diğer yandan konunun tarihsel geçmişine dair çeşitli çalışmalar yapılmaktadır.[37]

Alevi uyanışı dönemiyle birlikte Alevi örgütlenmesinin gelişimine paralel olarak, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren büyük kentler başta olmak üzere önce Türkiye'de ve daha sonra tüm dünyaya yayılan yeni cemevlerinin inşası sürecine girilir.[38] Bu süreç, örgütlenme hızı, kamusal alana çıkış ve Alevi taleplerinin politik alanda dile getirilmesiyle doğru orantılı olarak yükselişe geçer. Genel kanının aksine, cemevleri sadece büyük şehirlerde değil, özellikle Alevilerin yoğun olarak yaşadığı şehirlerde hemen hemen her Alevi köyünde bulunur ve giderek yayılan bir yapılanmaya işaret eder. İstanbul'da yer alan cemevleri, son güncel sayıma göre ülke genelinde dördüncü sırada yer almaktadır.[39]

Cemevilerinin yapılması ve Alevilerin taleplerinin anayasal zeminde dile getirilmesi, Alevi kimliğinin inşa sürecinin 1990'lı yıllardan sonra yeni bir evreye girdiğini gösterir. Bu noktada sosyal, kültürel, siyasal, hukuki pek çok yeni dinamik devreye girer ve bu dinamiklerin hepsi kamusal alanda tartışmaya açılır. Cemevi meselesinin kamusal alanda tartışılmaya açılması konusunda Taşğın şunları belirtir:

> Cemevi konusunun tartışılması, özellikle kamuoyunun bilgilendirilmesinden, meşruiyet alanı kazandırılmasına varıncaya kadar birden fazla iş gördü. Buna göre "cemevi" adıyla Alevi Bektaşilere ait bir alanın varlığı kendi içerisindeki iki yönlü görünürlüğe sahip oldu. Bunlardan ilki Alevi Bektaşilerin geleneksel pratiklerine paralel olarak uygulama alanı hâline getirip grup içinde ve dışında mevcudiyet kazandı. İlk planda varlık ve meşrutiyet mücadelesi veren Alevi Bektaşiler, siyasi bir sermaye olarak cemevini "Sünni" dünyaya bir itiraz ve farklılık olarak sunma çabası verdi. İkinci olarak da insan hakları, din ve vicdan, düşünce ve fikir hürriyeti ile ifade özgürlüğü çerçevesinde cemevi meselesi merkezinde özgürlüklerin anayasal güvence altına alınmasını talep etti. (Taşğın, 2013: 47)

Certeau'nun, pratiklerin her zaman mekansal ve sembolik olduğu varsayımından yola çıkarak, cemevlerinin kent ortamında Alevi dini pratiklerin mekansal ve sembolik boyutunu oluşturduğunu ve Alevi ilişki ağlarının kentlerde iyice kök salmasının ve yığılarak yeni Alevi alanları oluşturmasının en somut sonucunun ortaya çıkan yeni cemevleri olduğunu söylemek yanlış olmaz (Şahin, 2002: 133). Bu açıdan cemevleri, Alevi öğretisinin öğrenildiği yeni mekanlara dönüşmüştür:

> Şehirlerde bugün yapılan cemler bir işlev değişimine uğradı. Orta yaş ve gençlik kuşağının, atalarının iman ve yaşam tarzı hakkında bir şeyler öğrenmesini sağlamaya yarayan, Alevi geleneğinin "gösterim yoluyla öğretimi" uygulamasına dönüştüler. Bütün olarak vâkıf olunabilen kapalı bir köy cemaatinde toplumsal düzenleme ve denetim mercii olarak taşımış olduğu işlevi yitirse de, cem, simgesel bir yeni anlam kazanıyor. (Kehl-Bodrogi, 1996: 57)

Günümüzde de devam eden ve en temel tartışmalarından biri olan cemevlerinin hukuki statüsü meselesi, Alevilikle ilgili kimlik tartışmalarının da merkezinde yer alan bir konudur. Cemevleri, 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılması kapsamında ibadethane statüsünde kabul edilmeyip, yasal olarak kültür merkezi tapusuyla faaliyetlerini sürdürmeye başlamıştır. Alevi kimliğinin dışa vurulduğu en önemli mekanlar hâline gelen cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi konusun-

daki talepler, heterojen yapıdaki Aleviler, Alevi örgütlenmesi bileşenleri ve Alevi hareketinin önde gelenlerinin ortak kabulüyle 2000'li yıllarda Alevilerin en önemli talebi olarak yurtiçi ve yurtdışında pek çok alanda tartışılır. Ayrıca bu konu ve benzer Alevi talepleri çeşitli Alevi mitinglerinde de dile getirilir.[40]

Alevi örgütlenmesi konusunda, Alevilerin "modern cemaate" dönüşmesinden bahseden İrat, cemevlerinin gelişimi konusunda da benzer yorumlarda bulunur:

> Alevilikte cemevlerinin değil bizzat cem'in kutsal olduğu hatırlanacak olursa, kutsal kavramındaki kayma daha rahat anlaşılacaktır. Kısacası cemevleri konusundaki her kazanım aynı zamanda Alevilerin modern bir cemaat olma yolundaki kazanımlarına (!) yardımcı olma *potansiyeli* taşımaktadır. Ancak elbette cemevlerinin fonksiyonel bazı özellikleri de bulunmaktadır. Özellikle son yıllarda yaşananlar Alevilerin cemevlerini yaşanılan sıkıntıları aşmada bir "siper" olarak kullandıklarını da göstermektedir. Cemevi kavramı Aleviliğin teolojisinde yer almamasına karşın, cemevleri modern dönemde örgütlenme ve kültürel faaliyetlerin sürdürülmesi bağlamında önemli roller üstlenmiştir. Dolayısıyla cemevlerini modern dönemle birlikte mecburen (asimilasyonist baskılara karşı) ortaya çıkan ve yok edilmeye çalışılan bir kültürün inşa ettiği "kaleler" olarak görmek de mümkündür. Ancak yine de "cemevi fetişizmine" yol açmadan bu durumun kotarılması, Aleviliğin teolojik bozunmasına da dur demenin yollarından birisidir. (İrat, 2009: 128)

Ocak ve geleneksel dedeliğin kentleşmeyle birlikte dönüşüm yaşadığını belirten Beşe'yse oluşan boşluğun dernek ya da vakıflar gibi yeni kurumlarla doldurulmaya çalışıldığını aktarır (Beşe, 2013: 19). Kısmen doğru olan bu yaklaşımın eksik yanı, günümüzde dernek ve vakıflara bağlı cemevlerinde geleneksel ocaklara bağlı dedelerin hizmet görmesi ve bu durumun yeni bir süreci işaret etmesidir. Ayrıca günümüzde, köklü ocakların kendi iç oluşumları bağlamında yeni derneklerin kurulduğu ve ocak sistemine dair yeni yapılanma faaliyetlerinin olduğu bilinmektedir.[41] Cemevlerinin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan yeni pratikleri Eric Hobsbawm'ın "geleneğin icadı" kavramıyla açıklayan

Massicard, bu değişimi şöyle özetler:

> Demek ki apaçık bir gelenek icadı sürecine tanık olmaktayız. İcat edilen gelenekler, simgesel bir kimlik desteği işlevi olan ritüelleşmiş âdetlerdir: kurumsallaşmış yeni gelenekler, yarı bilinçli yeniden yorumlamalar veya mevcut âdetlerin araçsallaştırılması. Bazı süreçler kademeli olarak ve şu veya bu ölçüde kendiliğinden gelişmektedir; dernek zemininde özel mekânlar açılması, Aleviliğin yeniden kurumsallaştırılması sorununa en pragmatik çözüm olarak gözükmektedir. Cemevi terimi çeşitli inisiyatiflerin birikmesi sonucunda kendini yavaş yavaş kabul ettirmiştir. (Massicard, 2007: 180-181)

"Geleneğin icadı" bağlamında günümüz cemevlerindeki cem ibadetinin en önemli farklılığı, cem uygulamasında meydana gelen çeşitli değişimlerdir. Cemlerin zamanlamasından içeriğine dair çeşitli şekil farklılığına, hizmetlilerin icrasından katılımcıların sürek farklılığına kadar pek çok konuda yaşanan ve Alevi kimlik süreciyle de ilişkili pratiklere sahip bu dönüşüm, şüphesiz yeni araştırmalarla incelenmeye layıktır.[42]

3*
TARİHTEN RİTÜELE
Alevi Cemi

"CEM" KELİMESİNİN sözlük anlamı, Arapçada "toplanmak", "bir araya gelmek"tir. Hem araştırmacılar hem de Alevi ve Bektaşiler tarafından *cem ayini, cem töreni, ayn-i cem, ayn'ül cem', ayin-cem, ayîn-i cem* gibi çeşitli şekillerde adlandırılmıştır. Araştırmacılar, bu kullanımın hangi kökenden geldiğine dair çeşitli görüşler ileri sürmüştür.

Abdülbaki Gölpınarlı cem sözünün kökeni konusunda şunları belirtir (Gölpınarlı, 1977: 68): "Bektâşilerin 'Ayn-ı Cem', Alevilerin 'Cem' dedikleri bu deyimin, toplanmak, topluluk anlamlarına 'Cem' ve 'Cemm' sözünden geldiği kabul edilirse 'Âyîn-i Cem', toplantı meclisi anlamına gelir." Gölpınarlı, Alevilerde görgü-sorgu başlamadan, Bektaşilerdeyse tarikate girişte, yahut niyaz töreni bittikten sonraki muhabbet meclisinde dem (rakı) içildiğinden ve İran mitolojisinde şarap, kral Cem zamanında içilmeye başlandığından kelimenin kökeninin "Âyîn-i Cem"den bozma olabileceğini de vurgular. Benzer bir yorum, John Kingsley Birge tarafından da yapılır:

> Bu sözcüğün anlamı ihtilaflıdır. İki sözcükten oluşur. Arapça dinsel tören anlamında Ayin sözcüğü ve anlamı üzerine farklılıkların doğduğu cem sözcüğü. [*Bir hat yazmasını örnek göstererek*] [...] bunu cim, mim, ayın olarak yazıyor ki bu Arapça "bir araya gelme", "bir grup" ya da "toplantı" sözcüğünü oluşturuyor. [*Başka iki hattı örnek göstererek*] [...] ve Bektaşi metinleri bunu yalnızca cim, mim

> olarak yazıyor bu durumda sözcük iki anlama gelebilir. Bunlardan biri İran Piskdadiyan hanedanının dördüncü kralı olan ve şarabın keşfi ile nevruz kutlamaları kendisine atfedilen efsanevi Cemşid'in kısaltılmış biçimi olan cem sözcüğüdür. (Birge, 1991: 198)

Bektaşi Dedebaba Bedri Noyan'sa cemin, Cemşid'le ilişkilendirilmesine karşı çıkar, cemin sözcük olarak kökenini şu şekilde açıklar:

> Ayn-ül-Cem; vahdet zevk ve şevk içinde, eşit insanlar hâlinde [şah ve gedâ (yoksul) bir arada], birbirini kardeş bilen canların, derin ve sınırsız bir sevgi ile toplanmaları, aralarına yeni katılacak bir dostun [yol'a katılma] törenini yapmalarıdır. Söylene söylene Ayn-i cem veya Cem şeklini almıştır. Hatta daha da yanlış olarak Ayin-cem kılığına bile girmiştir. [...] Bu sözcüğün Cemşid ile bir ilişkisi yoktur. [...] Cem sözcüğü Arapçada "Cim-Mim-Ayn" harfleri [...] ile yazılırsa doğru yazılmış olur. [...] Varlık Birliği'ne (Vahdet-i Vücûd'a) inanalara göre, her şey Tanrı zuhûrudur [görünmesi, belirmesidir]. İşte bu hakîkatı bilmek, bilerek bulmak ve bularak olmak cemdir. Çünkü Hakka'l-yakıyn hâline gelmek, topluluk, toplam olmak demektir. (Noyan, 2010: 21-26)

Noyan'ın, cemi Cemşid'le özdeşleştiren fikre karşı çıkmasını Mehmet Eröz de destekler ve Cemşid döneminde böyle meclis törenleri olsa dahi bunların rasgele içki meclisleri olduğunu, ancak belli bir adı olmadığını, ve bu iki sözcüğün birleşiminin "toplantı töresi" manasına geldiğini belirtir. Eröz, Kemalpaşazade ve Katip Çelebi'nin "âyin" kelimesine karşılık verdikleri terimin "töre" olduğunu, yani kanun, âdet anlamlarına geldiğini; bu tabirin Alevi-Bektaşi deyişlerinde de sıklıkla kullanıldığını örneklerle gösterir (Eröz, 1997: 96-104). Konuyla ilgili geçmiş araştırmaları inceleyen Kehl-Bodrogi'yse Birge ve diğer araştırmacıların düşüncelerinden yola çıkarak şunları aktarır:

> Ayn-i cem kelimesi kendi içinde, inanlar tarafından yorumlandığı şekliyle topluca yapılan ritüeller anlamında ibadet ile topluluk arasındaki bağa işaret eder. Ancak akademik olarak cem kelimesinin kökeni tartışmalıdır. Farsça kökenli ayin kelimesinin seremoni veya

> ritüel anlamına geldiğiyle ilgili herhangi bir kuşkuya yer yokken, cem farklı şekillerde yorumlanmaktadır. [...] Bir Bektaşi bilgininin yorumu ise şöyledir: "Kelime Türkçede ve Farsçada insan topluluğu, kalabalığı anlamına gelen Arapça kökenli cemm kelimesinden türemiş olabilir; bu durumda kelime özünde içmekle değil, birçok insanın bir araya gelmesiyle ilişkilidir." Bu da Kızılbaşların/Alevilerin *ceme* yükledikleri anlamla örtüşmektedir. *Ayn-i cem*'in yanı sıra dini toplantılar için kullanılagelen *birlik* ve *görgü* gibi amaçlar, *ibadet* ahlakını ortaya koyar. (Kehl-Bodrogi, 2012: 150-151)

Görüldüğü üzere, cemin sözcük anlamıyla ilgili toplanmak manasına geldiği konusunda hemfikir olan araştırmacılar, özellikle "ayn" (ya da "ayin") sözcüğünün nasıl kullanılması gerektiği konusunda çeşitli fikirler öne sürmüştür. Günümüzdeyse cemin güncel kullanımı, genellikle "cem töreni" şeklindedir.

Cemin tarihsel geçmişiyle ilgili çalışmalarda rastlanan bir başka vurgu, cemin Şamanizmle olan ilişkisidir. Eröz (1977: 257-417), Mélikoff (1999: 29-55), Ocak (2007: 175-179) gibi pek çok araştırmacının üzerinde durduğu bu mesele, günümüzde Alevilikle ilgili en çok tartışılan konulardan biridir. Bu araştırmacıların genel kanısı, Alevi ve Bektaşi inançlarının kökeninin Orta Asya kökenli Şamanizmden geldiği yönündedir. Aynı zamanda cemlerin de Şamanist ayinlerin devamı olduğu sıklıkla vurgulanır. Özellikle Eröz'ü "Şamanist" kavramını çalışmasında çok belirsiz ve yer yer keyfi kullanmasıyla eleştiren Kehl-Bodrogi, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki milli tarih yazımının bir parçası olarak, Kızılbaş-Aleviliğin milli kültürün bitmez tükenmez kaynağı olarak görüldüğünü ve onları heretik yapan tüm unsurların Şamanist mirastan geldiğini vurgulamak için bu kavramın kullanıldığını belirtir (Kehl-Bodrogi, 2012: 59, 79).[1]

Alevi ve Bektaşi inançlarının İslam öncesi temelleri konusunda kapsamlı bir çalışma yapan Ocak, "ayin-i cem"in en temel özelliği olan kadın ve erkeklerin müşterek ayin yapmalarının kökeninin Şamanist Türklerin ritüellerine dayandığını, diğer yandan aynı ritüellere Maniheizmde de rastlandığını ve bu geleneğin Türkler arasında Maniheizme geçtikten sonra da devam ettiğini belirtir. Ocak'a göre bu ritüel, Yesevilik ve Vefailik gibi Türkmen tarikatlarına girmiş, bu

geleneklerle ilişkili Babai hareketinde de sürdürülmüş ve nihayet 15. yüzyılda teşekkül eden Bektaşiliğe geçmiştir. Ocak, Bektaşi ve Kızılbaş zümrelerinde büyük bir titizlik ve sadakatle yüzyıllardır sürdürülen cemlerin aslının bu şekilde olduğunu düşünür (Ocak, 2007: 178). Buna karşın, araştırmacıların Türkmenler tarafından taşındığını ve Şamanist olduğunu belirttiği pratiklere, Anadolu dışında ve Türkmen olmayan topluluklarda da rastlanır. Anadolu'daki Alevi topluluklarının cem ibadeti, Anadolu'nun batısında Arnavutluk'tan tüm Balkanlara, güneyinde Irak'ın orta ve kuzey bölgelerine, doğusundaysa İran içlerine kadar uzanan geniş bir coğrafyada yine cem adıyla adlandırılan ritüellerle benzerlik gösterir: Bektaşi, Babai, Bedreddini, Kızılbaş, Ehl-i Hak, Kakayi, Şebek, Yaresan, Ali İlahi, Kırklar gibi çeşitli isimlerle anılan ve Türkmenler dışında sayısız farklı etnik grubun parçası olduğu bu toplulukların ortak özelliği, ibadetlerini tıpkı Anadolu'daki Aleviler gibi "cem" olarak adlandırmaları ve cem ibadetini Anadolu'dakine benzer bir ritüel yapısında uygulamalarıdır.[2]

Tasavvuf kaynaklarında *fark ve cem* ya da *tefrika ve cem* olarak geçen iki kavram, cemlerin dinsel bağlamınmın tartşılmasında önemlidir. Noyan, birbirlerine zıt olduğunu söylediği bu iki kavramı şu şekilde açıklar:

> Cem: Evrenin, Tanrı bilgisindeki gerçeklerin meydâna vurmasından ibaret olduğunu bilmektedir. Bir başka anlatımla; halkın Hakk'ı zuhuru, tecellîsi olduğunu sezmek ve bilmektir. Fark: Tanrı ile evreni ayrı bilmek, Tanrı'nın evreni yoktan var ettiğine inanmaktır. Cem makamı ilhâd [dinden dönme], fark ise şirk'tir [ikilik koşma, Tanrı'ya ortak koşmadır]. Kemâle erenler Hakk'ı halkın iç yüzü; halkı, Hakk'ın meydâna vuruşu olduğunu bilirler, fakat bunu erbâbına [kavrayacak durumda olanlara] saçarlar. (Noyan, 2010, 23)

Cemin, bu kavramlarla ilişkisine dair Noyan'la benzer düşüncelere sahip Gölpınarlı'ysa şunları aktarır:

> Tasavvuf ehlince, yaratılmışları, Tanrı'dan ayrı varlıklar görmek ve onları böyle bilmek, ayrılık-ayırma anlamına 'Tefrika'dır; bütün varlıkları, var olanları, Tanrı'nın mazharları bilmek, onları Tanrı sı-

fatlarının zuhûru kabul edip varlıklarının izâfi olduğuna inanmaksa "Cem"dir; bu iki makamdan sonra bir de, Tanrı'dan başka bir var kabul etmemek, her şeyi böyle görmek makamı vardır ki bu makam, sâlikin, kendinden geçmesiyle gerçekleşir; bu makamaysa, "Cem'ül-Cem" denir. [...] Cem'ce Âyîn-i Cem, Ayn-ı Cem sözlerini "Ayn-ül-Cem", yahut "Ayn-ı Cem"den bozma sayarsak o vakit, birlik, birliğin özü, ta kendisi anlamını vermemiz gerekir. (Gölpınarlı, 1977: 68-69)

İslam tarihinde, çeşitli tasavvuf akımlarında sıklıkla kullanılan *cemu'l-cem*, yani "cemin cemi" kavramının, insanın Hakk'ta baki olması hâline geldiğinde geçerli olduğunu vurgulayan Schimmel, bu hâl içindeki mutasavvıfın tamamıyla Allah'la hareket ettiğini belirtir (Schimmel, 2004a: 159). Noyan'a göre bu kavramsal tartışma, cemin de temelini oluşturur:

Cem'-ül-cem'; iki cihânı birleştirmektir. İki cihândan birisi hüviyettir ve Hakk'ın bâtın tarafıdır. Diğeri eniyettir. Hakk'ın zâhir tarafıdır. İşte sıfatların hüviyeti ile, sûretlerin zâhiri bir araya gelince Cem'-ül-cem' doğmaktadır. Yani sıfâtları ile sûretlerin, Cem'-ül-cem'in bir başka adı da, bu iki cihânı içine almış olan Tanrı'dır.

Vahdet-i Vücûda (varlık birliği) inananlara göre; Her şey Tanrı'nın zuhûrudur. Bunu bilmek, bilerek bulmak ve bularak olmak; yani Hakk-el-yakiyn hâline ermek cemdir. Cem' topluluk toplanmak anlamına gelir. Alevî-Bektâşî ikrar törenine ayn-ül-cem' denilmesinin nedeni de budur. (Noyan, 1999: 207-208)

Bu bağlamda, Schimmel ve Gölpınarlı'nın "birlik" vurgusuna benzer bir şekilde, yine Noyan'ın açıklamalarında cemin bir ayin ya da törenin ötesinde, tasavvufi olarak da derin anlamlar içerdiği vurgulanır:

Ayn-ül-cem töreni, sıradan insanların uygulayıp yaşadıkları, her zaman rastlanan, dinsel ya da toplumsal bir tören değildir. Bu tören; haşr ve neşrden sonra insanın Tanrı'ya kavuşmasını, benliğini O'nda yok etmesini simgelemektedir. Ayn-ül-cem; yaratılışın, kıyametin, Sûr-ı İsrâfil'in, haşr-neşr ve Arafat Meydânı'nda toplanmanın,

> hesap (hisâb) gününün, hakîkat erenlerinin dosdoğru yoldan (sırat-ı mustakîm'den) geçerek Cennet'e girmesinin, tüm bunların sonunda sonsuz yaşam gizine erişmenin, bu dünyada yenilenmesidir. [...] Ayn-ül-cem Tanrı'nın insanda tam tecellî ettiğini, insanın bu tecellîye mazhar tek varlık olduğunu temsil eder. (Noyan, 2010: 24)

Cemi tasavvufi bir kavram olarak ele alıp, bunun Bektaşilerdeki yorumunu inceleyen Bakır'a göre, Bektaşilerin yaptıkları "ayin-i cemler", yukarıda bahsi geçen tasavvufi manadaki cem düşüncesinin sosyal ve ritüel tezahüründen başka bir şey değildir (Bakır, 2003: 117). Bakır, Gölpınarlı ve Noyan'ın bu yorumlarına rağmen tasavvufi anlamda bireyin ulaştığı cem hâli, Alevilik (ve Bektaşilik) bağlamında ele alındığında, aşağıda açıklanacak Bezm-i Elest ve Kırklar Cemi söylemlerinde olduğu gibi toplu olarak varılması gereken bir nokta olarak kabul edilir. Alevi cemlerinin en önemli özelliğinin bu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kehl-Bodrogi, cemin inananlar tarafından yorumlandığı şekliyle, topluca yapılan ritüeller anlamında ibadet ve topluluk arasındaki bağa işaret ettiğini vurgular (Kehl-Bodrogi, 2012: 150). Bakır da cemlerin, tasavvuftaki cem düşüncesinin Bektaşilikte geniş katılımlı olarak yorumlanışı olduğunu bildirir (Bakır, 2003: 120).

Yukarıdaki tartışmalardan görüldüğü üzere, cemin tarihsel ve dinsel yorumu, genel olarak kavramsal tartışmalar etrafında yapılır. Bu noktada, Aleviliğin başlıca kaynakları olarak kabul edilmiş yazılı ve sözlü mirasa bakmak gerekir.

Alevi Kaynaklarında Cem

Alevi inancının temel ibadeti olan cemle ilgili tarihsel kaynakların başında[3] Alevi ve Bektaşi pirlerinin yaşamlarının efsanevi bir şekilde anlatıldığı *menakıbname*[4], Bektaşi erkânlarının dayandığı temel kaynak olan *erkânname*[5] ve Alevi topluluklarının cem ibadetini dayandırdığı, İmam Cafer ve Şeyh Safi'ye atfedilen *buyruk*[6] metinleri gelir. Bu metinlerden erken tarihli menakıbnamelerde, cem meclisleri ve cem içinde önemli bir yeri olan semahlar veya diğer erkânlarla ilgili genel ifadeler bulunur. Daha sonraki tarihlerde ortaya çıkan erkânname ve buyruk metinlerindeyse açıkça cemin işleyişi anlatılır. Alevi ve Bektaşi inancı-

nın diğer başlıca kaynakları arasında, yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılmış ve bir kısmı yazıya geçirilmiş edebi kaynakları sayabiliriz. Bu edebi kaynaklar arasında en çok önem atfedilen şiirler, hem tarihsel, hem de inançsal olarak Alevi ve Bektaşiliğin şekillenmesi ve aktarılmasında başlıca kaynak olarak kabul edilmiştir. Bu sözlü gelenek, aynı zamanda cemin baştan sona işleyişinde en önemli yapısal dayanak noktasıdır.

Menakıbnamelerde Cem

Alevi-Bektaşi inancı bağlamında konumuz açısından önemli kaynaklardan biri olan menakıbnamelerin, genel olarak İslam dünyasında ortaya çıkışıyla ilgili Yıldız şunları aktarır:

> İslâm dünyasında tasavvufî düşünce ve akımların gelişip tarikatların teşekkül etmesiyle (IX-XI. yüzyıllar) paralel olarak sûfîler hakkındaki menkıbeler de yavaş yavaş ortaya çıkmıştı. Bunlar, ilk önce tasavvufî tabakât kitapları ile evliya tezkirelerinde yer almıştı. Buna karşılık, tek bir velî hakkındaki menkıbeleri toplayan ve kendilerine Menâkıb, Menakıbname veya bazen de Vilâyet-nâme denilen müstakil eserler, muhtemelen XIII. yüzyıldan başlayarak Arapça, Farsça veya Türkçe gibi çeşitli dillerde yazılmaya başlanmış ve İslâm dünyasının değişik bölgelerinde okunur olmuşlardı. Bu menkıbeler halkası, suya atılan taşın hasıl ettiği gittikçe büyüyen daireler gibi, zamanla genişledikçe genişlemiş ve böylece konu edilen sûfîlerin gerçek hayatları ve tarihsel kişilikleri unutularak her birinin çevresinde bu menkıbe halkalarından oluşan kılıflar örülmüş oldu. (Yıldız, 2004: 331)

Anadolu sahasında bilinen ilk menakıbname kabul edilen eser, 14. yüzyılda yaşamış olan, Baba İlyas'ın torunu, Âşık Ali Paşa'nın oğlu olan Elvan Çelebi'nin yazmış olduğu "Menâkıbu'l-Kudsiye fi Menâsıbi'l-Ünsiye" isimli menakıbnamedir. Hacı Bektaş'tan bir süre önce Anadolu'da faaileyet gösteren Vefai bir derviş olan Dede Garkın'ın müridi olan Baba İlyas ve çevresini anlatan menakıbnamenin, Dede Garkın'la ilgili bölümlerinde Dede Garkın ve müritlerinin semah döndükleri aktarılır (Çelebi, 1995: 10, 11, 19). Ancak erkânlara dair bilgi verilmez.

Cem bahsinin geçtiği bir başka eser, Alevi dede ocaklarının büyük kısmının şecerelerinde yer alan önemli bir isim olan ve 1105'te vefat eden Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî'nin menakıbnamesidir. Bu menakıbnamede, Ebu'l-Vefâ'nın müritlerinin kadınlı erkekli toplanıp semah yaptıkları, bu toplantılarda şarap içtikleri ve bu durumdan ulemanın rahatsız olduğu anlatılır (Karakaya-Stump, 2008: 51; Ocak, 2007: 177). Menakıbnamede geçen kadın ve erkeklerin bir arada ibadet yapması, bundan rahatsızlık duyan ulemanın onları test etmek için meclislerine şarap yollaması ve Ebu'l-Vefâ'nm bunu anlayıp şarabı bala dönüştürmesi kerameti benzer menakıbnamelerde de anlatılan önemli bir motiftir. Aynı hadise, farklı menakıbnamelerde, Tapduk (Emre) Baba ile Sarı Saltuk, Geyikli Baba ile Abdal Musa veya Geyikli Baba ile Orhan Gazi arasında geçer (Ocak, 2002: 78-79). Ebu'l-Vefâ daha sonra bir tasın bir tarafına ateş, diğer tarafınaysa pamuk koyarak ağzını sıkıca bağlayıp ulemaya gönderir. Tas açıldığında ateş pamuğu yakmadan durur. Menakıbnamede erkeklerin ateş, kadınlarınsa pamuk gibi olduğu, ancak şeyhin kudretiyle onların birbirini yakmadığı vurgulanır (Gümüşoğlu, 2006: 205-207).

Yukarıda anlatılan, kadın ve erkeklerin bir arada ibadet yapması konusunda ulemanın rahatsızlığı nedeniyle teftiş edilme durumuna, Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmeden evvel müridi olduğu anlatılan ve 1166 yılında vefat eden Ahmet Yeseviyle ilgili kaynaklarda da rastlanır. Ahmet Yesevi, aynı rahatsızlığı duyan ulemaya, içinde pamuk ve ateşin bir arada bulunduğu, ama ateşin pamuğu yakmadığı bir hokkayı göndererek keramette bulunur (Köprülü, 2003: 63; Ocak, 2007: 176).

Kadın ve erkeklerin bir arada bulunması, Menâkıbu'l-Kudsîye ve Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde de anlatılır. Her iki kaynakta özellikle kadın (Bacıyân-ı Rum) velilerle Rum erenlerinin birliktelikleri vurgulanır. Ocak'a göre bu iki kaynakta da, eski Türklerde Şamanist devirde uygulanan kadınlı erkekli dini toplantıların hatırasına telmihte bulunulmakta, bu geleneğin 13. yüzyılda da bazı tarikat çevrelerinde devam ettiği anlatılmaktadır. Ocak ayrıca, Şamanist Türklerin uyguladıkları bu kadınlı erkekli dini ayin ve merasimlerin, Müslümanlığın kabulünden sonra da, özellikle göçebeler arasında devam ettiğini belirtir (Ocak, 2007: 175-176).

Anadolu'da, Bacıyân-ı Rum'un özellikle 13. yüzyılda başlayan etkinliği, kadın ve erkeklerin birlikte bulunduğu meclislere katılmaları ve bu meclislerde yapılan zikir ve semah, yine 13. yüzyılda yaşayan Evhâdü'd-din-i Kirmanî'nin yaşamının anlatıldığı Menâkıb-ı Evhâdü'd-din-i Kirmanî'de de açıkça dile getirilir. Bu tür hareketlerin, genel olarak İslam dünyasında tasvip edilmediğini belirten Bayram, buna rağmen özellikle Selçuklular zamanında Türkmen hatunların (Bacıyân-ı Rum) belli yerlerde kadınlı erkekli sohbet meclislerine girdiklerini ve kültürel faaliyetlerde bulunduklarını dönemin kaynaklarıyla aktarır (Bayram, 2008: 93-99).

Menakıbnamelerde, erkânlara dair bilgi sınırlıdır. Noyan, Hacı Bektaş Menakıbnamesi'ndeki erkânların çok kısa, sade ve şekilcilikten uzak olduğunu; Hacı Bektaş'ın halifelik verdiği kişilere çerağ, sofra, post gibi cemlerde sembolik özellikleri olan kutsal cisimler verdiğini aktarır (Noyan, 2010: 36-37). Yine Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde, Hacı Bektaş'ın Hırka Dağı'nda Abdallarla bir ateş yakıp semah döndüğü ve Abdalların da ona uyarak kırk defa ateşi dolandıkları aktarılır (Gölpınarlı, 1995: 36). Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde aktarılan bu anlatının benzerine, İbn Battuta'nın seyahatnamesinde de rastlanır. Battuta, Hindistan dolaylarında rastladığı Haydari dervişlerle benzer bir olaya tanık olur (Karamusta, 2008: 75).

Ateş etrafında semah dönme anlatımına, 14. yüzyılın sonlarıyla 15. yüzyılın başları arasında yaşamış Otman Baba'nın hayatının anlatıldığı Otman Baba Menakıbnamesi'nde de rastlanır. Eserde, "Tanrı'ya temâşâ göstermek" üzere semah ve raks edildiği aktarılır (Ocak, 1999: 169-170). Benzer semah ritüellerine, Seyid Battal Gazi Zaviyesi'ni kutsal kabul eden ve orada vecd hâlinde semah dönen Kalenderi dervişlerde (Ocak, 1999: 171), Abdal Musa Menakıbnamesi ve Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi'nde rastlanır (Güzel, 1999a: 108; Güzel, 1999b: 9, 45).[7] Güzel, bu motifin "gayri-Sünnî" menakıbnamelerde görüldüğünü belirtir (Güzel, 1999a: 107).[8]

Hacı Bektaş Vilayetnamesi'nde, Tapduk Emre ve dervişi Yunus Emre'nin ilişkisinin anlatıldığı bir başka bölümdeyse Hacı Bektaş'ın ününün Rum ilinde yayıldıkça mürit ve muhiplerinin ona gelmeye başladığı, burada yenilip içildiği ve semahların yapıldığı meclislerin kurulduğu aktarılır (Gölpınarlı, 1995: 47). Kaynaklarda Tapduk

Emre'nin aynı zamanda altı telli şeşta sazını çaldığı, bu çalgının sesinin Tapduk'un yanına gelenleri cezbettiği ve sanatlarını bırakıp Tapduk'a derviş oldukları belirtilir (Gölpınarlı, 1961: 53).

Görüldüğü üzere, Alevilik ve Bektaşiliğin Anadolu'da şekillendiği dönemde yazılan kaynaklardaki cemle ilgili bölümler, Noyan'ın yukarıda belirttiği gibi, kısa ve sade anlatımlı erkânlar ve özellikle cemin temel hizmetlerinden semah dönme üzerinedir.[9] Bu erken dönem metinlerinde, günümüz cemlerinde yürütülen hizmetlerin doğrudan anlatımına rastlanmasa da, cem hizmetlerinin açık bir şekilde yazıya geçtiği ve cemin nasıl yapılacağının anlatıldığı temel kaynakların, 16. yüzyıldan itibaren menakıbnamelerin yerini alacak olan erkânname ve buyruk metinleri olduğu söylenebilir.

Erkânnamelerde Cem

Çeşitli Alevi-Bektaşi topluluklar tarafından günümüze kadar sürdürülen cem erkânının, Bektaşiliğin ikinci kurucusu olarak anılan, 15. yüzyılın ikinci yarısıyla 16. yüzyılın başlarında yaşayan Balım Sultan döneminde belli kurallara bağlanarak oluşturulduğu hem Babagan hem de Çelebi kolu tarafından kabul edilir (Noyan, 2010: 35-42; Ulusoy, 1986: 74).[10] Bu cem erkânına, Balım Sultan Erkânnamesi adı verilir. Noyan, erkânnameler üzerine hazırladığı çalışmasının girişinde şu bilgileri aktarır:

> XIII. yüzyıl sonrası, Hacı Bektaş Veli düşüncesi, yetkin ve karizmatik temsilcilerini kazanır. XVI. yüzyılda Balım Sultan, Hacı Bektaş Veli sonrası Bektaşi geleneğinin ikinci büyük "pir'i" olur. Tarih boyunca Bektaşi çevrelerde "Pir-i Sani" olarak anılan Balım Sultan, Bektaşilik kültürüne ait bir "Erkânname" hazırlayarak öğretiye ritüelik ve düşünsel yenilik ve düzenlemeler getirir. "Balım Sultan Erkânnamesi" ile Bektaşiliğe ait tüm uygulamalar, genel-geçer, mutlak bir özellik kazanır.
>
> Bektaşi kültürünün iç yapılanışı şeklinde de ifade edilebilecek Balım Sultan Erkânnamesi'nin tanımlama ve anlamlandırma getirdiği unsurların başında, Bektaşi cem ayinleri gelir. Erkânname ile cem ayinlerinde gerçekleştirilecek ritüeller, seremoniler, dinsel pratikler, gülbenkler, tercümanlar ve meydanevi'nin organize edilişi gibi

> konular bir metine bağlanmıştır. Bu uygulama ile Bektaşilik içerisinde oluşabilecek müstakil, öznel yönelişlerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. (Noyan, 2006a: 53)

Hacı Bektaş Veli sonrasında Bektaşi erkânnamesinin üzerinde düzenleme yapanlardan birinin Kaygusuz Abdal olduğunu vurgulayan Temren, Balım Sultan'ınsa bunu ele alarak sistemi kurumsallaştırdığını belirtir (Temren, 1998: 92). Temren'e göre erkânnamelerin içeriği şu şekilde belirlenmiştir:

> Erkânnâmenin içeriğinde yer alan şekil ve uygulamaların hiçbiri amaçsız değildir. Bu ritüeller sırasında yapılan her davranışın, kullanılan her sembolün simgelediği bir "mana" vardır. Belirli bir duruş biçimiyle ya da birkaç şeklin birarada sergilendiği bir davranış kalıbıyla ortaya konulan anlatım gerçekte, sayfalarca bilgi içerdiği içerdiği hâlde, tek bir şekil ya da davranışa sığdırılmıştır. (Temren, 1998: 09)

Balım Sultan'dan günümüze kadar sürdürülen ve yazıya geçirilen erkânnameler konusunda iki ciltlik detaylı ve karşılaştırmalı inceleme yapan Noyan, erkânın başlangıçta Ahiliğin etkisi altında kaldığını; cemde okunan, kısmen manzum dualar diyebileceğimiz tercümanların bir bölümünün fütüvvetnamelerde[11] görülen Ahi[12] tercümanlarının aynısı olduğunu belirtir (Noyan, 2010: 39). Aynı şekilde fütüvvetname ve buyruk yazmaları karşılaştırıldığında, fütüvvetnamelerin buyruk yazmalarının erken versiyonu olduğunu belirtilir (Yıldırım, 2011: 164-182). Benzer bir vurguyu yapan Teber'se şunları aktarır:

> Alevî-Bektâşî edebiyatının önemli bir parçası olarak merasimlerde çeşitli vesilelerle okunan Tercümanlar ve Gülbanklar'ı, dünya görüşü, inançları, dinî pratik ve tecrübeleri Alevî ve Bektâşîler için bir prototip oluşturan 13. yüzyılda Anadolu'da tezahürlerini gördüğümüz Âhilik ve onun el kitabı hüviyetindeki Fütüvvetnâmeler'de görebilmekteyiz. Öyle ki Bektâşîlik'teki tarikata giriş âyini, eşik öpme, kuşak şed bağlama, aynı tastan şerbet içme, kıyafetler, âyinlerde okunan Tercümânlar, tamamıyla Ahilik'le aynıdır. (Teber, 2007: 211)

Köksal, Ahilik ve Bektaşilik arasındaki erkân ve adap benzerliklerini, bir İmam Cafer Buyruğu ve çeşitli fütüvvetname örneklerini karşılaştırarak araştırır. Hem adap ve erkân hususiyetleri, hem de toplumsal düzene tesirleri bakımından ilginç benzerlikler gösterdiğini düşündüğü bu iki oluşumun benzerliklerinin tesadüfi olmadığını savunur. Köksal'a göre, 16. yüzyıldan önce tamamıyla kurumsallaşmamış bir inanç sistemi olan Bektaşilik, ritüellerini fütüvvetten alır, onları kısmen değiştirse de büyük oranda muhafaza eder (Köksal, 2010: 69).

Buyruklarda Cem

Aleviler arasında kısaca ***buyruk*** olarak bilinen metinler, 669-765 yılları arasında yaşayan İmam Cafer-i Sadık'la 1252-1334 yılları arasında yaşayan ve Safevi Hanedanı'na ismini veren sufi Şeyh Safiyüddin Erdebili'ye atfedilen yazmalardır. Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bu metinler, Alevi dedeleri tarafından yüzyıllar boyunca "sır" olarak saklanmış ve yine dedeler tarafından inancın sürdürülmesinin başlıca kaynağı olarak sözlü biçimde cemlerde icra edilmiştir. Buyruk metinleriyle ilgili detaylı bir inceleme yapan Kaplan, buyruklarda cem erkânının, kelime olarak *cem, aynı-ı cem, cem'iyyet, ayn-ı cem cem'iyyeti* ve *meydan* şeklinde ifadelerle anlatıldığını belirtir (Kaplan, 2010: 260). Kaplan, buyruklarda yer alan cem tasvirini şöyle aktarır:

> *Şeyh Safi Buyrukları*'nda cem, taliplerin bir araya gelip evliya erkânını icra etmesi olarak tanımlanmıştır. Cemin icra edileceği yerin adı meydandır. Bazı *Buyruk*larda cemin kaynağı olarak İslam'ın ortaya çıktığı ilk yıllar gösterilir. Müslümanların çoğalmasıyla yol, erkân ve irşat yürütülecek bir yere ihtiyaç duyulduğu ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in emriyle uygun bir evin bu iş için hazırlandığı anlatılır. (Kaplan, 2010: 261)

Buyrukların özgün telif eserler olmayıp tasavvufi bir eser ya da eserlerden esinlenerek yazılmış anonim metinler olduğunu belirten Kaplan (Kaplan, 2010: 125), derlediği yazma eserlerden çıkardığı sonuca göre, bu eserlerin yazılışının 16. yüzyılı ve Safeviler dönemini işaret ettiğini vurgular (Kaplan, 2010: 103). Kaplan, bu metinlerin en erken 16. yüzyılda, Safevi padişahı I. Şah Tahmasp zamanında yazdırıldığını; me-

tinlerde özellikle I. Şah Tahmasp (1524-1576), II. Şah Abbas (1642-1667) ve I. Süleyman (1642-1667) adlarının geçmesinin nedeninin, bu üç Safevi şahının İran'da Şah İsmail'le başlayan devleti Şiileştirme politikalarında etkin rol almaları olduğunu aktarır (Kaplan, 2010: 114).

Yazılış tarihleri itibarıyla İmam Cafer buyruklarına göre daha eskiye giden Şeyh Safi buyrukları, Çaldıran Savaşı sonrasında Safevilerle Anadolu'daki Kızılbaş-Alevi toplulukları arasındaki ilişkiyi gösteren metinlerdir. Safevilerin ortadan kalkmasından itibaren Kızılbaş-Alevi topluluklarının Hacı Bektaş Tekkesi'ne yöneldikleri ve bu dönemde İmam Cafer buyruklarının ortaya çıktığı görülür. Dolayısıyla Hacı Bektaş'la ilgili neredeyse hiçbir bilgi bulunmayan Şeyh Safi buyruklarıyla Hacı Bektaş'ı öne çıkaran İmam Cafer buyrukları arasındaki temel ayrım budur (Karakaya-Stump, 2012: 379).

Benzer şekilde Kızılbaş ve Bektaşi ayrımından bahseden Mélikoff'sa "âyin-i cem"in Kızılbaş tören kurallarının Bektaşiler üzerindeki yönlendirici ağırlığının bir kanıtı olduğunu ve Bektaşiler'in "âyin-i cem"lerinde Kızılbaşların törenlerinin izi bulunduğunu belirtir (Mélikoff, 1999: 184, 186). Mélikoff'un bu düşüncesinin sebebi, Şah İsmail dönemine kadar süren erken Safeviler döneminde, yani Kızılbaşlığın ilk göründüğü dönemde, ortaya çıkan buyruk metinlerinin Anadolu coğrafyasındaki erkânların yürütülmesinde oynadığı roldür (Mélikoff, 1999: 182).

Alevi-Bektaşi Edebiyatında Cem

Yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılmış, ancak bir kısmı yazıya geçirilmiş Alevi-Bektaşi edebi kaynaklarının başında şiirler gelmektedir. Cemle ilgili anlatımlara Alevi-Bektaşi şiirlerinde sıklıkla rastlanır. Bu şiirler, genellikle deyiş, nefes, ayet, kelam olarak adlandırılır ve "Âşığın sözü, Kur'an'm özü" söylemiyle,[13] Alevi ve Bektaşiler tarafından kutsal olarak kabul edilir. Yazılı olarak çeşitli cönk ve divan yazmalarıyla, sözlü olarak âşık, ozan, zakir gibi aktarıcılar vasıtasıyla günümüze kadar ulaşan bu şiirlerle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır.[14] Alevi-Bektaşi şiirlerine, özellikle buyruk yazmalarında da sıklıkla rastlanır (Kaplan, 2010: 137).

Alevi cemlerinde söylenen nefesler üzerine araştırma yapan Uluçay, nefeslerin cemdeki işlevini şöyle açıklar (Uluçay, 1996: 16): "Cem'deki bütün hizmetler ve nasihatlar, hak ve halk ile yapılan söyleşiler,

'Nefesler' ile anlatılmıştır. Tarihin farklı dönemlerinde ve ortamlarında yazılmış nefesler, bize Cem'in oluşunu seyrini göstermektedir." Cem ritüeli, Kırklar Cemi ve semahlarla ilgili bazı Alevi-Bektaşi şiirleri şu şekilde örneklendirebiliriz:

15. yüzyılın ikinci yarısıyla 16. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Seher Abdal'ın bir nefesinde, cemde diğer canlarla bir olma hâli şöyle belirtilir:

Her ne buldumsa gönül cümlesi ademde imiş
Şeş cihet anlayamam ye's ile matemde imiş
Seher Abdal da Hüda hem demidir demde imiş
Derd ile mihnet ile yar ile bir cemde imiş
(Özmen, 1998b: 499)

16. yüzyılda yaşayan Kul Himmet, bir nefesinde Kırklar Cemi'nde Hz. Ali'nin yerini şöyle anlatır:

Ezel meclisinde Kırklar ceminde
Muhammed nuruna bezendi Ali
Kırklar ile bile âyin-i cemde
Bu aşkın sırrına özendi Ali
[...]
Hu deyip birliği kuruldu erkân
Hakikat sürüldü dem ile devran
Semaha kalktılar cümle âşıkan
Kırk kerre meydanı dolandı Ali
(Özmen, 1998b: 299)

16. yüzyıl ozanı Pir Sultan Abdal da bir nefesinde, her cemin Hz. Ali'nin bulunduğu Kırklar Cemi'nin tekrarlanması olduğunu vurgular:

Mümin olan müslimini yetirse
Yetirse de ayn-ı ceme getirse
Dizini dizime verip otursa
Doyunca yüzüne baksam yâ Ali
(Özmen, 1998b: 206)

Yine Pir Sultan Abdal bir başka nefesinde, zakirleri "cem bülbülü" olarak betimleyerek, Hakk'ın kelamının bu şekilde dile geldiğini aktarır:

Ben hakkın kemter kuluyum
Kem damarlardan beriyim
Ayn-ı cem'in bülbülüyüm
Meydana ötmeye geldim
(Özmen, 1998b: 207)

Bir başka 16. yüzyıl şairi Şah (İsmail) Hatayi'nin bir nefesinde, Kırklar meydanı olarak vurgulanan cem meydanında kişinin pişmesi anlatılır:

Kırklar meydanına vardım
Gel beri ey can dediler
İzzet ile selam verdiler
Gel işte meydan dediler
[...]
Gir semaa bile oyna
Silinsin açılsın ayna
Kırk yıl kazanda dur kayna
Dahi çiğ bu ten dediler
(Özmen, 1998b: 141)

19. yüzyıl Bektaşilerinden Perişan Baba'nın bir nefesinde, cem ortamında manevi olarak "pişmek" şu şekilde aktarılır:

Cem olup bir araya sohbet-i rindân idelim
Cür'adâr getür Abdal yine hayrân olalım
Nice bir âyine-i câm ile hodbîn olalım
Nice bir bâde-i hamrâ gibi rengin olalım
(Eröz, 1977: 98)

19. yüzyılda yaşayan Hacı Bektaş Çelebilerinden Feyzullah Çelebi'nin "Miraçlama" eserinde semahla ilgili bir bölümdeyse Kırklar Cemi'nde bir üzüm tanesini ezerek içen Kırklar'ın bunun sarhoşluğuyla semaha durması anlatılır:

Kırklar bir şerbet içtiler
Can ile baştan geçtiler
Cezbe-i aşka düştüler
Ettiler Kırklar semahı
(Özmen, 1998d: 385)

20. yüzyıl başlarında yaşamış, hakkında pek bilgi bulunmayan Bektaşi ozan Hamdi'nin bir nefesinde, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin her cemde çağrıldığı belirtilir:

Cem'olup erenler yerli yerine
Erler yâ Muhammed Ali çağırır
Mürşidinin âgah olur sırrına
Pirler yâ Muhammed Ali çağırır
(Özmen, 1998e: 129)

20. yüzyılda yaşamış bir başka kadın ozan Sakine Bacı'ysa cemden geçerek gerçek manada "yol"un sürdürüleceğini, gizli sırlara orada varılacağını aktarır:

Cem cemiyet cümle şeyden uludur
Ayn-ı cem kardeşler Ali kuludur
Üstümüzde duran kudret elidir
Böyle mübarek el bulunur mu

Erenlerin yolu bir gizli sırdır
Her ne arar isen orada vardır
Cümle cem ehlinde gönüller birdir
Arasan birinde gam bulunur mu
(Özmen, 1998e: 347)

20. yüzyıl ozanlarından Âşık Sıtkı, müzik dünyasında da oldukça popüler olmuş nefesinde, cem meydanında aşk meyinden nasıl içtiğini şu şekilde betimler:

On dört bin yıl dolandım Pervane'likte

Sıdkı ismini duydum divanelikte
Sundular aşk meyin mestanelikte
Kırkların ceminde dara düş oldum
(Özmen, 1998d: 585)

Kırklar Cemi Anlatısı

Alevi inancının temel ibadeti olan cemin tarihinin Hz. Muhammed zamanına kadar uzandığına inanılır.[15] Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra dünyaya dönüşünde gerçekleşen, kadın ve erkeklerin bir arada olduğu cemin adı Kırklar Cemi'dir. Günümüzde de Kırklar Cemi'nin bir tekrarı olarak sürdürülür. Kaygusuz'a göre Kırklar Cemi, gerçekte var olan bir meclisin "mitoslaştırılmasıdır":

> Alevi inanç söylenceleri arasında çok önemli bir yeri olan bu göksel Kırklar Meclisi olgusu, Peygamberin İslamı yaymaya ve yaşatmaya çalıştığı Mekke dönemindeki kendisine bağlı ilk kırk inananla yaptığı gizli toplantı ve tapınmaların, toplum bilincinde kutsanıp mitoslaştırılmasıdır. Bunun ilk örneğini 8. yüzyılın ortalarında İmam Muhammed Bakır ve Cafer Sadık döneminde yazılmış Ummu'l Kitab'da görüyoruz; Adem yaratılmadan önce (yaratılış ötesinde) Tanrı'nın kendi nurundan yaptığı ve kendi tahtının en yakınındaki kubbeye yerleştirdiği Ehlibeyt beşlisi dışında, onlara bağlı ve 12 nakib, 28 necib tanımlamasıyla (Kırklar), 1000 renkli Beyazlık denizinde yaşayan, farklı renklerde nurdan ruhsal varlıklar olarak burada geçen Salman, Mikdad, Abu Zer, Ammar vb. verilen adlar göstermektedir ki bunlar, Peygambere ilk inanan gerçek Kırklardan başkası değildir.[16] (Kaygusuz, 2005: 243)

Mélikoff'a göre, "Âyin-i cem"in, tanrısal bezmin, yerdeki yeniden sunuluşudur. Mélikoff, bunun için aynı zamanda Kırklar Meclisi'ne "Kırklar Bezmi" ve cemin yapıldığı alana Kırklar Meydanı, "Kırkların toplandığı yer" adlarının verildiğini aktarır (Mélikoff, 1999b: 264).[17] Mélikoff, bu mecliste yapılan cemin, yeryüzünde tekrarı gerçekleştirilen bir "öte-dünya töreni"ne gönderme olduğunu ifade eder (Mélikoff, 1999b: 256).

Cemin Şaman kökenli olma olasılığından bahseden Yörükan, aynı zamanda Anadolu'da yaşamış eski dinlerin bir kalıntısı veya bu dinlerin

tesiriyle oluşmuş bir ayin biçimi olabileceğini belirtir. Bu ayini Hint merasimlerine de benzeten Yörükan, cemin temelini oluşturan Miraç'ın, pek çok inanç sisteminden gelen eski bir gelenek olduğunu belirtir:

> Cem âyininin Mirâç'ı sembolize etmesi ve Cem'de ölmeden önce ölme ve dirilme temalarının işlenmesi, Hıristiyanlık dahil pek çok inanç sisteminin içine sızmış eski bir geleneğin devamıdır. Helenizm ile birlikte doğu kaynaklı pek çok düşüncenin Yunan inanç ve düşünce sistemine sızarak eskisi ile hamur hâline gelmesi, mevcut olanı çok daha karmaşık bir hâle getirmiştir. Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman, bu karmaşık din ve mitolojileri hazır bulmuşlar ve bir dereceye kadar da onların etkisinde kalmışlardır. Daha önce dağarcıklarında bulunan ve Uygurlar aracılığı ile Manihâizm'in eskatolojisinden ve öbür dünya tasavvurlarından öğrendikleri ayrıntıları Mirâç anlayışlarına katmayı ve onu süsleyerek masallaştırmayı, sonra da en belirgin ifadesini Mirâç'ta bulan yeni bir Tanrı anlayışı geliştirmeyi bu yolla gerçekleştirmişlerdir. (Yörükan, 2002: 58)

Yukarıda yer alan, Mélikoff'un "öte-dünya töreni" benzetmesi ve Yörükan'ın "yeni bir Tanrı anlayışı" yorumuna benzer bir yorumu, Noyan'ın şu sözlerinde de görebiliriz:

> Ayn-ül-cem töreni, sıradan insanların uygulayıp yaşadıkları, her zaman rastlanan, dinsel ya da toplumsal bir tören değildir. Bu tören; haşr ve neşrden sonra insanın Tanrı'ya kavuşmasını, benliğini O'nda yok etmesini simgelemektedir. Ayn-ül-cem; yaratılışın, kıyametin, Sûr-ı İsrâfil'in, haşr-neşr ve Arafat Meydâm'nda toplanmanın, hesap (hisâb) gününün, hakîkat erenlerinin dosdoğru yoldan (sırat-ı mustakîm'den) geçerek Cennet'e girmesinin, tüm bunların sonunda sonsuz yaşam gizine erişmenin, bu dünyada yenilenmesidir. [...] Ayn-ül-cem Tanrı'nın insanda tam tecellî ettiğini, insanın bu tecellîye mazhar tek varlık olduğunu temsil eder. (Noyan, 2010: 24)

Alevi cemlerinin, Kırklar Cemi'nden daha eskiye uzanan, cemin zamansız ve mekansız olarak kabul edildiği başlangıç noktası, yani araştırmacıların yukarıda belirttiği "tanrısal bezmin" kökeni, Alevi-Bektaşi kay-

naklarındaysa şu şekilde anlatılır: İnsanlar yeryüzünde yaratılmadan evvel Allah'la insan ruhları arasında meydana gelen ve *Bezm-i Elest* adı verilen ilk meclis, muhabbet ya da cemin, Hakk'm "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim," diye sorduğu, ruhların da "Evet öyledir," şeklinde cevap verdikleri meclis olduğu düşünülür (Araf Suresi; Uludağ, 2005: 75).[18] Bu olay da, Kırklar Cemi'nde olduğu gibi Alevi inancındaki kutsal zaman ve mekan anlayışını göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Dolayısıyla Alevi cemlerinin, her cemde tekralanan Kırklar Cemi ya da Bezm-i Elest anlatısında olduğu gibi, Alevi inancının kutsal zaman ve mekan anlayışıyla şekillenmiş bir ibadet biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

Kırklar Cemi'nin temelini, İslamın bilinen Miraç yorumundan farklı bir yoruma sahip olan Miraç olayı oluşturur. Her cemde miraçlama adı verilen şiir ve müzik formuyla tekrarlanan bu hadise, Alevi-Bektaşi âşıklarının şiirlerinde ve özellikle buyruk metinlerinde geçer. Bu olayı şu şekilde özetleyebiliriz:

> Cebrail (A.S.) Hz. Muhammed'e Hakk'ın davetini bildirir ve O'na rehberlik eder. Semada önlerine bir aslan çıkar ve bir ses "aslan senden bir nişan ister, yüzüğünü ver" der; Hz. Muhammed yüzüğünü aslanın ağzına atar, yoluna devam eder, bu arada içinden "Amcam oğlu Ali burda olsaydı bu aslanın hakkından gelirdi" diye düşünür; sonunda Hz.Muhammed'e Hakk tecelli eder ve Hakk'ın yüzünü görür; sessiz ve sözsüz olarak doksan bin sır söyleşirler.
>
> Hz. Muhammed Miraç dönüşünde, Kırklar'ın sohbette cemde oldukları eve uğrar, içeri girmesine izin vermezler; birkaç kez gaybten uyarılar sonucu ancak "Yoksulların hizmetçisiyim" dediğinde buyur eder, içeri alırlar. Selmani Farisi dışarıda görevli olduğu için içeride 39 kişi vardır. Hz. Ali'nin yanında oturan Hz. Muhammed "sizler kimlersiniz" diye sorar, onlar da "Biz kırklarız, hepimiz bir gönül, bir cihetiz, birimiz ne ise varımız odur" derler. Hz. Muhammed kanıt (delil) isteyince Hz. Ali kolunu neşterle yaralar; hepsinin kolundan aynı anda kan akar, bir damla kan da çatıdan düşer, bu Selman'ın kanıdır. Daha sonra Selman elinde bir üzüm tanesiyle içeri girer. Hz. Muhammed'e "Ey yoksulların hizmetçisi bu üzüm tanesini bize pay et" der. Hz. Muhammed, o sırada Cebrail'in (A.S.) getirdiği nur tabakta üzüm tanesini ezerek şerbet yapar, hepsi bu

> şerbetle sarhoş olur ve ayağa kalkıp "Ya Allah" diyerek semah dönmeye başlarlar. Hz. Muhammed'in belindeki sargı-kuşak düşer, Hz. Ali onu kırka ölerek kırkların beline kemerbest olarak bağlar. (Özmen, 1998c: 596-597)

Kırklar Cemi'yle ilgili bu anlatım, cem içerisinde söylenen miraçlama formundaki eserlerde de görülür. Miraçlamada, Hz. Muhammed'in Miraç'a çıkıp Kırklar Cemi'ne katılması ve cem süreci tüm ayrıntılarıyla şiirsel olarak aktarılır. Bu anlatım her cemde müzikal olarak tekrarlanır, bu sayede her seferinde tekrar canlandırılır. Sonrasındaysa semah dönülür (Mélikoff, 1999b: 261-267).

Cem Sür(dür)mek

Alevilikte "yol bir, sürek bin bir"dir. Alevi inanca bağlı her topluluğun, cem ritüelini sürdürme biçimi ve bunun devamlılığına "cem süreği" adı verilir. Cem süreği, her topluluğun sosyal, kültürel, coğrafi özelliklerine göre bazı farklılıklar gösterse de, inançsal bağlamda bunların hepsi zenginlik olarak kabul edilir. İlk kez kim tarafından ve nerede söylendiği bilinmeyen ve anonim olarak kabul edilen "yol bir, sürek bin bir" deyimini Dedekargınoğlu şu şekilde açıklar:

> Anadolu'da "yol bir, sürek bin bir" diye bir deyim vardır. Bu deyim ile anlatılmak istenen; Aleviliğin temel anlayışlarından olan Hak-Muhammed-Ali inancı, Ehlibeyt sevgisi, On iki İmam, Kerbela olayı, muharrem orucu, cem, musahiplik, İkrar verme ikrar alma, semahlar, deyişler, düvaz imam, mersiye gibi Alevilerin hemen hemen hepsinin kabul ettiği bu kavramlar, Yol'un bir olduğunu gösterir. Sürek ise cem ve erkân uygulamalarının sıralamalarında ve şeklinde ufak tefek farklılıkları ifade etmektedir. Alevi cem uygulamaları, bölgeden bölgeye, hatta köyden köye değiştiği gibi, dedelerin mensubu olduğu ocaklara göre de değişebilir. Ocak geleneği, cemin biçimi bakımından çok önemlidir. (Dedekargınoğlu, 2011: 390)

Dedekargınoğlu'nun da vurguladığı gibi Alevi toplulukları, "yol bir, sürek bin bir" deyimindeki "yol"a özel bir anlam yükler. Yol kelimesi-

ne yüklenen anlam, "yol, cümleden uludur," ya da Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen, "belimden gelen değil, yoluma giden (ya da yolumu süren)" deyimlerinde de görülür. Alevilikte ve Bektaşilikte "yol" asıl amacı tanımlar, yani inancın sürdürülmesini vurgular. Bektaşilik ve Bektaşi dergahları üzerine çalışma yapan Şevki Koca, Anadolu'daki Alevi ve Bektaşi sürekleri üzerine şu bilgileri aktarır:

> Hz. İbrahim'le başlayan tevhit yolculuğu; giderek Horasan ekolü (Maveraünnehir kanalıyla) ve Erdebil ekolü gibi iki temel felsefeye ayrılır. Daha sonraları, tarihin sosyolojik performanslarından da beslenen bu iki ekol, Anadolu siyasetlerinin ve demografik basıncın etkisiyle karşımıza, örgütlü ve örgütsüz, inanç ve disiplin alanlarıyla çıkar.
>
> Tarik-i Bektâşîyye müntesiblerinin, bu teşkilâtsız zümrelere, Sofyan Sürekleri demesinden karine, söz konusu süreklerin bir kısmı kendilerini, doğrudan Ocakzâde kabul ederek İmâm-ı Ali ve soyuna bağladıklarını, bazılarının da Hacı Bektâş Veli'nin varsayılan üç yüz altmış halifesinin birçoğunu Pir addederek, ocaklar karşısında güç sağlamaya yöneldiklerini görürüz. [...] Öte yanda, yine Bektâşîyye Tarîkatı mensuplarının, bu zümrenin telef olmalarını arzu etmemelerinden kinaye, Sürek olsun, Çörek olsun-Ehlibeyt-i Seven olsun diye, bir darb-ı meselleri vardır, oldukça ilginçtir. (Koca, 2005: 29-37)

Anadolu ve çevresinde, çeşitli tarihsel, sosyal ve kültürel sebeplerden dolayı dağınık hâlde yaşayan Alevi ve Bektaşi toplulukları, sürek açısından da farklılıklar gösterir. Dolayısıyla inançsal açıdan bu konunun çalışılmasında problemler mevcuttur. Bunların başında kavramsal tartışmalar ve tarihsel olaylar konusundaki farklılıklar gelmektedir.[19] Tartışmanın bu kısmını dışarda tutarak burada değineceğimiz konu, cem süreğinin merkezinde yer alan inançsal yapılanmanın bağlamını oluşturan temel öğelerdir. Günümüzde, Anadolu'da Alevi, Bektaşi, Kızılbaş gibi inanç yapılanmasını sürdüren toplulukları genel bir sınıflandırmayla üç ana kola ayırabiliriz:

1. Babagan Kolu: Hacı Bektaş'ın evlenmediğine ve mücerret olduğuna inanan, tamamen tarikat yapılanmasını sürdüren kol. Bu toplu-

luğu "Bektaşi" olarak nitelendirebiliriz. Bu kolda görevli kişiler Derviş, Baba, Halife Baba ve Dedebaba (Postnişin) olarak adlandırılır (Noyan, 1998: 317-366). Temel yazılı kaynakları Balım Sultan Erkânnamesi'dir. "Bektaşi" olabilmek için soydan gelmek gerekmez; ancak bir mürşitten nasip almak gerekir. [20]

2. Çelebi Kolu: Hacı Bektaş'ın evlendiğine inanan, günümüze kadar onun evlatları tarafından sürdürüldüğüne inanılan kol.[21] Bu topluluğu da "Alevi-Bektaşi" olarak nitelendirebiliriz. Bu kolda, ocaklara bağlı dedeler ya da belli bir ocağa bağlı olmayan, ama Çelebi tarafından atanan baba ya da vekiller görev yapar. Bu kolun başında Çelebi (Postnişin/Mürşit) yer alır (Ulusoy, 1986: 83-91). Temel yazılı kaynakları Hacı Bektaş Vilayetnamesi'dir. "Alevi-Bektaşi" olmak için soydan gelmek gerekmez; ancak bir mürşitten ikrar almak gerekir.

3. Dedegan Kolu: Çeşitli tarihsel koşullar nedeniyle zaman zaman Erdebil Tekkesi, Irak'taki Bektaşi dergahları ve Hacı Bektaş Dergahı Çelebileriyle ilişkide olan;[22] soylarının Hz. Ali'den geldiğine inanılan "seyit" aileleri tarafından kurulmuş "ocak"ların oluşturduğu kol. Bu topluluğu da "Alevi-Kızılbaş" olarak nitelendirebiliriz. Bu kolda görevli kişiler Rehber, Pir ve Mürşit olarak adlandırılır (Yaman, 2004: 141). Temel yazılı kaynakları buyruk metinleridir. Genellikle "Alevi-Kızılbaş" olmak için soya ve ocağa bakılır; ancak bir mürşitten ikrar almak ve musahip[23] (yol kardeşi) olmak gerekir.[24]

Yaman'a göre "Dedelik Kurumu"nu oluşturan Alevi Dedeleri şu üç kategoriye ayrılır:

1. "Bağımsız" Ocakzade Dedeler.
2. Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı Dedeler/Babalar/Vekiller.
3. Ocakzade dedelerce görevlendirilen dikme Dedeler/Babalar. (Yaman, 2004: 142)

Yaman'ın verdiği listede yer alan "Bağımsız" Ocaklar kategorisi, Aleviler tarafından "seyit" olarak kabul edilen ailelerin bağlı olduğu koldan oluşur. Listedeki ikinci kategori, Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı dedeler (seyit olabilir), babalar (görevli baba olabilir) ya da vekiller (Çelebi vekili olabilir) yılda bir kez Hacı Bektaş Çelebilerinden onay

alarak bu hizmeti yürüten koldur. Yaman'm verdiği listedeki son kategoriyse, birinci kategorideki Ocakzadeler tarafından görevlendirilmiş, ancak "Seyyid" ailesinden gelmeyenlerden oluşan koldur. Tüm bu kollarda yer alan görevliler, inançsal açıdan cem ve diğer hizmetleri yürütürler (Yaman, 2004: 135-192).[25]

Dolayısıyla, genel olarak Alevi, Bektaş ve Kızılbaş olarak adlandırılan (ancak farklı bölgelerde, farklı isimlerle de karşımıza çıkabilen) topluluklarda inançsal yapılanma, Hz. Ali ve Hacı Bektaş'ı merkeze alan bir gelişimle, bu iki isimden yola çıkarak ve inançsal soylarını ("bel" veya "yol" olarak) onlara bağlayarak gelişen kollar şeklinde varlığını sürdürmüştür.

Konumuzla ilişkili olarak, bugün mevcut cemevlerinde, genellikle dede ocaklarına bağlı dedeler görev yapmaktadır. Bu dedeler, Çelebi ya da Dedegan süreğini, kendi bağlı bulundukları yörenin ya da ocağın gelenekleriyle sürdürürken, aynı zamanda bağlı bulundukları kurumun cem erkânı konusundaki yaklaşımıyla ilgili olarak da çeşitli değişiklikler yapabilmektedir. Ancak bu cemevlerinde yapılan cemlerin katılımcıları, birbirinden farklı yörelerden olabilmektedir. Bu açıdan, günümüz cemevlerinde yapılan cemlerin hangi kapsama girdiğiyle ilgili tartışmalar, Alevilikle ilgili güncel tartışmalardan biri olarak halen sürmektedir. Hacı Bektaş Dergahı Çelebi koluna bağlı bir vekil baba olan Dertli Divani, kendi süreklerinde yapılan cemleri üç ana kategoriye ayırır:[26]

1. Görgü ve ikrar cemleri: Yılda bir kez yapılan, reşit yaşa gelmişlerin inanca girmek için ikrar verdikleri ya da daha evvel ikrar verenlerin görgüden (inançsal anlamda mahkeme) geçtikleri, dışarıdan kimsenin girmediği cemler. Bu cemlere, Dedegan kolundaki musahiplik cemleri de dahildir.

2. Haftalık cemler: İkrar verip yıllık görgüden geçenlerin, düzenli olarak haftalık periyotlarla yaptıkları, dışarıdan kimsenin giremediği cemler.

3. Abdal Musa, Nevruz, Hızır gibi adlarla yapılan cemler: Yılda bir kereye mahsus düzenlenen, herkesin katılabildiği cemler. Dertli Divani'ye göre, günümüz cemevlerinde yapılan "eğitim" şeklindeki cemler de bu kapsama girmektedir.

Cemlerin "toplu ibadet" özelliğini belirten Uluçay, uygulama bağlamında cemlerin özelliklerini şu şekilde açıklar:

> "Cem töreni, "Cem erkânı" aynı anlamda olup, Alevilikte Toplu İbadet'i belirtmektedir. Toplu ibadetin bir kuralı ve bağlayıcı hükümlerinin olacağı açıktır. Kısaca Cem, Alevilikte inanç ve düzenin, nizamın özüdür. İbadet amaçlı, on iki hizmetli, görgü Cemleri; aynı zamanda Halk önünde, Halk içinde töresince bir "sorgulama", "aklanma" veya "sitem"i hak etmek toplantılarıdır.
>
> Cem töreninin oluş yeri, şekli, seyri, hazırlık ve kararların uygulanması zaman içinde ve değişik mekânlarda farklı olmaktadır. İnancın ögeleri aynıdır. Fakar uygulamada sıra ve öncelik farkı ile biraz da çeşitlilik vardır. (Uluçay, 1993: 5)

Dertli Divani de cemlerdeki uygulama farklılıklarının "yol bir, sürek bin bir" düşüncesine uygun olduğunu belirtir; hizmetlerin sıra ya da icrasında, müziklerde, semahlarda, okunan deyiş ve duvazdeh imamlarda mutlaka yöreden yöreye farklılıklar olacağını, ancak öz itibarıyla bunların hepsinin aynı ve doğru olduğunu vurgular.[27] Benzer bir yorum Bedri Noyan tarafından da yapılır:

> Aslında Bektâşî ve Alevî inançları birbirinden farksızdır. Yani her Alevî aynı zamanda Bektâşîdir. Her Bektâşî ise Alevîdir. Her iki yol arasında görülen ufak farklar, inancın özüne ilişkin olmayıp yönteme ilişkindir. Erkândaki farklılıklar ise ufak ve önemsiz noktalardır. Bütün problem tek inanç çerçevesinde toplanmış olanların ikilikte değil birlikte olmalarıdır. (Noyan, 2006b: 156-157)

Divani ve Noyan'ın yorumlarına benzer bir ifadede bulunan Gölpınarlı, "yol bir, sürek bin bir" düşüncesinin aynı zamanda hoşgörü içerdiğini de vurgular:

> "Alevîlikle Bektâşîlik arasında bir ayrılık bulunmamakla beraber müşterek noktalar da pek çoktur. [...] törenlerde, aynı esas unsurları kabul etmek, aynu duâları okumak, başlıca birleşme temelleridir. Hatta bu yüzden Bektâşîler, "yol bir, sürek bin bir" diyerek onları hoş görmüşlerdir. Perîşân Baba, sonradan bir atasözü gibi söylenegelen, "Sürek olsun, çörek olsun, Ehli Beyti sever olsun" sözünü söylemiştir. Zâten bu birliği, her iki zümrenin törenlerini de, Fütüvvet

ehlinin törenlerinin mayalaması sağlamıştır. (Gölpınarlı, 1992: 5)

Alevi topluluklarının sürek farklılıklarına dair detaylar, kültürel zenginlik ve inançsal birlik olarak yorumlanabilir. Diğer yandan, Alevi cemlerinde icra edilen ve kutsal kabul edilen âşık deyiş ve nefeslerinin, âşığın sürek olarak hangi koldan geldiğine bakılmaksızın, geniş bir coğrafyada istisnasız kabul görmesi ve cemlerde icra edilmesi, "yol" birliğinin en önemli kanıtıdır.

Cemde Hizmetler

Birbirine gönülden bağlı ve Alevi inancına ikrar (söz) vermiş en az üç kişinin[28] bir araya geldiği herhangi bir ortamda gerçekleşebilen cem ritüeli, günümüzde mekansal olarak cemevlerinde gerçekleştirilir. Alevi cemi ibadet olarak uygulandığında, sadece Aleviler katılır. Fakat günümüzde büyük cemevlerinde Alevi olmayanların da girebileceği şekilde, herhangi bir sorgulama olmaksızın açık olarak yapılır; aynı zamanda konser salonu, spor salonu, stadyum, festival gibi ortamlarda da zaman zaman cem uygulamaları yapıldığı görülür.

Cemlerin ister tekkede ister hazırlanmış bir yerde olsun, her zaman yapılabileceğini aktaran Mélikoff, kırsal bölgelerde, özellikle tarla işlerinin sona erdiği kış döneminde yapıldığını belirtir (Mélikoff, 1999a: 261). Örneğin, 1960'lı yıllarda, Sivas Kangal yöresindeki cem uygulamalarını anlatan Karakaş, cemlerin Ekim ve Kasım aylarında, tüm köy halkının katılımıyla akşam saatlerinde yapıldığını aktarır (Karakaş, 2003: 227) Ancak görgü cemlerinde ikrar verilirken, bir yıl boyunca haftalık cemlere "kırk sekiz perşembe" katılma sözü verilir. Geriye kalan dört haftaysa Aleviler için Hz. Hüseyin'in mateminin tutulduğu Muharrem ayıdır. Bu açıdan, ibadet bağlamında bir yıla yayılması gereken cemler, çeşitli yörelerde, sosyal, kültürel ve coğrafi koşullara bağlı olarak en uygun zamanlarda sürdürülür.

Yaman, cemin köylerde büyükçe bir evde, varsa cemevinde; kentlerdeyse müsait olan her yerde, bir salonda ya da cemevinde yapılabileceğini belirtir (Yaman, 2012: 8). Cemevinde veya herhangi bir başka ortamda, cemin yapıldığı alana Kırklar Meydanı adı verilir. Cemde kadın-erkek[29], büyük-küçük gibi ayrımlar yapılmaksızın tüm katılımcılar

bir arada oturur. Cem, katılımcıların genellikle art arda halka şeklinde oturduğu, önlerinde geniş bir alanın (meydan) boş bırakıldığı ve karşılarına dede, zakir, rehber gibi görevlilerin oturduğu (post makamı), tüm katılımcıların birbirilerine yüz yüze baktıkları bir ortamdır. Bundan dolayı cem ritüeline "cemal cemale ibadet" denir. Yüz yüze yapılan cemlerin başlıca özelliği, katılımcıların tamamının cemin başlangıcında birbirilerinden rızalık alması, yani katılımcılar arasında herhangi bir sorunun bulunmamasıdır. Eğer bir sorun bulunuyorsa bu sorun giderilene kadar cem başlatılmaz. Bundan dolayı cemin ibadet özelliğinin yanı sıra toplumsal olarak işlevi bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Eski takvime göre, hafta sonuna denk gelen perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılan cemler, günümüzde çoğu yörede aynı gün yapılsa da özellikle büyük kentlerde kimi cemevlerinde perşembe gecesi, kimilerindeyse pazar günleri yapılır. Bu konuda genel düşünce, cemin mümkün olduğunca boş bir zamanda yapılmasıdır. Günümüzde cemevleri dışında yapılan cem etkinlikleri genellikle hafta sonuna denk getirilir.

Cemde tekrarlanan hizmetler, Kırklar Cemi'nde uygulandığı düşünülen, *on iki hizmet* adı verilen görevlerdir. Günümüz cemevlerinde uygulanan on iki hizmeti kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Dede: Sercem de denilir, cemi yönetir.
2. Rehber: Ceme katılanlara, görgüsü yapılanlara ve dedeye yardımcı olur.
3. Gözcü: Cemde düzeni ve sessizliği sağlar.
4. Çerağcı-Delilci: Çerağm (mumun, ışığın) yakılması, meydanın aydınlatılması ile görevlidir.
5. Zakir: Cemde yer alan tüm eserleri çalıp söyler.
6. Ferraş: Câr (süpürge) çalar, gerekirse rehbere yardım eder.
7. Sakka-İbriktar: Sakka suyu dağıtır.
8. Sofracı-Kurbancı-Lokmacı: Kurban ve yemek işlerine bakar.
9. Pervane-Semahçı: Semah döner.
10. Peyk-Haberci: Cem öncesi, köyde ya da yörede bulunanlara haber vermekle görevlidir.
11. İznikçi: Cemevinin temizliğine ve düzenine bakar.
12. Bekçi: Cemin ve ceme gelenlerin evlerinin güvenliğini sağlar.

Bektaşi erkânındaki cem meydanında, on iki hizmetin yanı sıra on iki post sembolik olarak yer alır. Her bir post, Alevi-Bektaşi inancında özel bir yere sahip ululara aittir:[30]

1. Baba (Horasan) Postu: Hacı Bektaş Veli.
2. Aşçı Postu: Seyit Ali Sultan.
3. Ekmekçi Postu: Balım Sultan.
4. Nakip Postu: Kaygusuz Abdal.
5. Atacı (ya da Atçı) Postu: Kamber Ali Sultan.
6. Meydancı Postu: Sarı İsmail Sultan.
7. Türbedar Postu: Karadonlu Can Baba.
8. Kilerci Postu: Hacım Sultan.
9. Kahveci Postu: Şah Şazeli Sultan.
10. Kurbancı Postu: Hz. İbrahim.
11. Ayakçı Postu: Abdal Musa Sultan.
12. Mihmandar Postu: Hızır Aleyhisselam.

Bedri Noyan, 1842-1907 yılları arasında yaşamış olan, Babagan kolu postnişini Mehmet Ali Hilmi Dedebaba'dan kendisine intikal eden bir yazmada, on iki hizmetle ilgili şu bilgilerin yer aldığını aktarır:

> İmam Cafer Sadık salavat-ullah-ı aleyh buyururlar ki kitb olundu (yazıldı) erkan-ı Evliya'dır gaflet olunmaya. Her üstada ve talibe lazımdır ve gerektir ki zira bu erkan Muhammed Ali'den ve erenlerden kaldı. Her Talib yolun (yolunu) bilmek gerek ola. Tariykın on iki erkanı vardır. Ayn-ı cem' oldukta bunlar icra olunmayınca erkan temam olmaz. Yiyüb içilen helal olmaz. Elbette bunları bilmek lazımdır. Evvela bu menzillerin sahibleri Evlad-ı Ali'dir (yani bu işlerin görevlileri Ali oğullarıdır) Hz. Şah-ı vilayet Ayn-ı cem' kurduğu vakıtta bu hizmetlerin her birisini bir evladına gülbenk idüb andan sonra erkanını sürerdi. Tarikçi: İmam Hasan, Berber: Muhammed Hanefi, Saki: Tayyib'tir. Süpürgeci: Turab, Ferraş: İmam Hüseyin'dir. Zakir: Abd-üs-Samed'dir. Sofradar (Sofracı): Abd-ül-Vahid'dir. Hadim: Abd-ül-Mu'indir. Gözcü: Abd-ül-kerim'dir. Pervane: Abdullah ve Çerağcı: Hadi-i Ekber'dir. Kapucu: Abd-ül-celil'dir.
>
> Bu zat-ı şerifler ki zikrolundu cümlesi Evlad-ı Ali'dir. Himmetleri

hazır ve ruh-u revanları şad ve handan ola, demine Hü!" (Noyan, 2006b: 359)

Kaplan, buyruk metinlerinde on iki hizmet bahsinin on iki erkân ya da on iki farz olarak geçtiğini; on iki hizmetin On İki İmam'a karşılık ortaya konduğunu belirtir. Ancak buyruklarda Alevi cemlerinin ayrıntılı betimlemesine rastlanmadığını vurgulayan Kaplan, on iki hizmetin buyruklara göre farklılık gösterdiğini aktarır (Kaplan, 200: 263-267). Noyan ve Kaplan'a göre, Hz. Ali'nin çocukları ve çevresinin yaptığı on iki hizmet şu şekildedir:[31]

1. Tarikçi: Hz. İmam Hasan.
2. Ferraş: Hz. İmam Hüseyin.
3. Berber: Hz. Muhammed Hanefi.
4. Zakir: Hz. Abdu's-samed.
5. Sofracı: Hz. Abdü'l-vahid.
6. İbriktar: Hz. Haydar (Hz. Selman-ı Farisi).
7. Saki: Hz. Tayyib.
8. Hadim-i Meydan: (Meydanın hizmetkârı) Hz. Abd-ül-mu'in.
9. Gözcü: Hz. Abdü'l-kerim.
10. Pervane: Hz. Abd-ullah.
11. Çerağcı: Hz. Hadi-i Ekber.
12. Bevvap (Kapıcı): Hz. Abdü'l-celil.

On iki hizmetin Kırklar Cemi'ndeki asıl sahipleriyse, her cemde hizmetler yapıldıktan sonra dede tarafından dualar verilirken anılır. Tüm cemlerde bu kişilerin adları anılarak onların himmetlerinin, bu hizmetleri yapan kişiler üzerine olması dilenir. On iki hizmetin Kırklar Cemi'ndeki sahipleri şunlardır:[32]

1. Dede: Muhammed Mustafa (Hz. Muhammed.)
2. Rehber: Aliyel Murtaza (Hz. Ali).
3. Gözcü: Er Mustafa.
4. Çerağcı-Delilci: Cabir Ensari.
5. Zakir: Bilal Habeşi.
6. Ferraş: Selmân-ı Farisi.

7. Sakka-İbriktar: Gulam Kamber, Selmân-ı Farisi.
8. Sofracı-Kurbancı-Lokmacı: Mahmut-el Ensari, Gulam Kisani.
9. Pervane-Semahçı: Ebuzer Gaffari, Fatma Ana (Hz. Fatma), Amr-ı Eyyar (Ammar-ı Yaser).
10. Peyk-Haberci: Cebrail Musaffa.
11. İznikçi: Ebu Hüzeyme Ensari.
12. Bekçi: Gulem Kamber.

Alevi dedesi Mehmet Yaman Dede'nin hazırladığı cem kitabında, cemde yapılan hizmetler özet olarak şu şekilde sıralanır:

1. On İki Hizmet sahipleri Cem'de gerekli araç ve gereçleri tamamlarlar.
2. Cemaat, Cemevi'nde toplanır.
3. Dede, usulünce Cemevi'ne girip postuna oturur.
4. Dede, canlara eğitici bir konuşma yapar.
5. Zâkirler, sazla deyiş çalıp söyler.
6. Süpürge (câr) çalınır.
7. Post (seccade) serilir.
8. Dargınlar barıştırılır, sorunlar çözümlenir, canlardan rızalık alınır.
9. On İki Hizmet sahiplerinin duaları verilir.
10. Çerağ (delil) uyandırılır.
11. Tezekâr (ibriktar) tarîkat abdesti aldırır.
12. Kurban ve lokmaların duaları verilir.
13. Dede, yol-erkân konusunda canlara bilgi verir.
14. Gerekirse kısa bir dinlenme arası verilir. (Mola)
15. Cem mühürlenir (Secde yapılır).
16. Üç Düvazimam okunur (Secde yapılır).
17. Üç Tevhîd çekilir (Secde yapılır).
18. Miraçlama okunur, Kırklar Semahı yapılır.
19. İstek semahları yapılır.
20. Sakka suyu dağıtılır.
21. Mersiyeler okunur.
22. Lokma ve Kurban (Sofra) hizmeti sunulur.
23. Lokmalar yenilip sofra duası edildikten sonra Dede, "Duran oturan..." duası verir. Bundan sonra da şu hizmetler yerine ge-

> tirilir: Süpürge çalınır, post kaldırılır, On İki Hizmet sahiplerinin duası verilir, çerağ dinlendirilir ve cem ibadeti sona erer. (Yaman, 2012: 11-12)

Yukarıda verilen sıralama, yöreden yöreye farklılık gösterebilir. Yaman'ın verdiği bu sıralama, özellikle bugün hizmet veren cemevlerinde kabul görse de; Çelebi süreğine bağlı olarak dedelik hizmetini yürüten Dertli Divani'yse, haftalık cemlerin düzenli yapıldığı yörelerdeki cem işleyişini şu sıralamayla aktarır:

1. On iki Hizmet başlamadan ceme giremeyen olursa bu bölümden nasibini alması amacıyla gözcü ceme katılanları toplayıp dikkatlerini sağladıktan sonra zakirler tarafından üç deyiş bir duvazı imam okunur. Müşküller ortaya konarak sorunlar çözülür.
2. Gözcü sağ başta olmak üzere on iki hizmet sahibi ya da tek başına gözcü dededen on iki hizmet duasını alırlar.
3. Süpürge hizmeti yerine getirilir.
4. Gönül abdestini temsil eden ibriktarlık hizmeti yerine getirilir.
5. İmam Hüseyin'in makamını temsil eden post hizmeti yerine getirilir.
6. Çerağ (delil) hizmeti yerine getirilir. Zâkirler delille ilgili genellikle Hatayi'ye ait üç duvaz okurlar. Delil dûvazlarında bacılar ayakta durmaktadır.
7. Gülbenkten sonra gözcünün müdahalesi ile meydan açılır; muhabbet yapılır.
8. Zâkir üç deyiş bir duvaz okur; zaman elverirse üç deyiş bir duvaz daha okunur. Dede gülbenkini okur.
9. Miraçlama ve bitiminde, yedirme bölümünde semah okunur (Kırklar şerbeti içtiler); üç semah dönülür ki buna üçleme denir. Semahçılar dize geldiği esnada tevhid okunur.
10. Dedenin gülbenkiyle sakka suyu gelir.
11. Sofra hizmeti yapılır.
12. Gözcü ya tek başına ya da on iki hizmet sahibi topluca duasını alır. Oturan duran duasından sonra cem birlenir. (Elçi, 2011: 135)

Alevi cemleri, eskiden köyün veya yörenin en büyük evinde, cem için özel yapılmış bir evde ya da tekke ve dergahlarda yapılırken, bugün yeni inşa edilmeye başlayan cemevlerinde yapılmaktadır. Cem ritüeli, günümüzde bir yandan cemevlerinde ibadet olarak yapılırken, diğer yandan çeşitli performans mekanlarında Alevi etkinlikleri altında sürdürülür ve bu şekilde yapılan cemler, Alevi kimliğine en fazla vurgu yapılan etkinlikler olarak karşımıza çıkar (Markoff, 1993; Soileau, 2005). Bu etkinliklere Alevi olmayanlar da katıldığı gibi, tüm katılımcılar sadece sembolik olarak birbirlerinden rızalık alır. Ancak halen Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki köy evlerinde ya da yeni inşa edilmiş cemevlerinde düzenli cemler ve yıllık görgü cemleri temel ibadet kapsamında sürdürülür.[34]

4*
RİTÜELDEN MÜZİK İCRASINA
Alevi Müziği

CUMHURİYET'İN İLK DÖNEMİNDE milli musiki çalışmalarına paralel olarak Vahit Lütfi Salcı, Sadeddin Nüzhet Ergun, Rauf Yekta ve Halil Bedi Yönetken gibi araştırmacılar, Alevi ve Bektaşi müzikleri üzerine çeşitli araştırma ve derleme çalışmaları yayınlar.[1] Bu dönemde Vahit Lütfi Salcı, Alevi, Bektaşi, Kızılbaş müzikleri üzerine en ayrıntılı incelemeleri yürütüp çeşitli yayınlar yapmıştır. Salcı, Alevi müziğini "gizli halk musikisi", Alevi semahlarınıysa "gizli dini oyunlar" olarak nitelendirir.[2] Salcı'ya göre, Alevi müziği tekke müziğinden farklı olup halk müziğiyle aynı tarz ve şekle sahiptir. Öte yandan "açık halk musikisi" olarak nitelendirilebilecek diğer halk müziklerinden de kendine has özelliklerle ayrılır (Salcı, 1940: 35-36). Salcı, bu müzik türünü şehirlerde gizli tekke musikisi ve köylerde gizli halk musikisi olarak ikiye ayrırır. Bu müziğin Alevilerin gizli edebiyatlarından bestelenerek, bu gizli mezhebin asırlar boyunca taşındığı cem ve muhabbetlerde icra edildiğini aktaran Salcı, cem ve muhabbetler dışında çalınmasının yasak olduğunu ve günah kabul edildiğini belirtir (Salcı, 1940: 15-21).[3]

Ergun, Salcı'yla aynı dönemde Alevi-Bektaşi edebiyatı ve müziği üzerine araştırmalar yapmıştır. Ergun, özellikle Bektaşi müziğinden yola çıkıp Kızılbaş ve Alevi müziğini de dahil ederek, Alevi müziğinin 17. yüzyıl öncesindeki gelişimini şu şekilde yorumlar:

"Bektaşilik"te de "saz"a büyük bir kudsiyet verilmiştir. Uzun asır-

lardan beri bu tarikat müntesiblerinin âyinlerinde mutlaka saz da çalınmıştır.

13. asır mutasavvıflarından Taptuk Emre'nin bizzat "Şeştâ", yani altı telli saz çaldığı "Vâkıât-ı Üftâde"de tasrih edilmektedir. Bununla beraber, bilâhare bâtinî bir mahiyet alan bu tarikat mensubları arasında maruf bir bestekâra ve eserlerine tesadüf edilmiyor.

Musikişinaslarımızdan hiçbirinin Bektaşîler tarafından vücude getirilen nefeslere beste yaptığı da 19. asır sonlarına kadar görülmemiştir. Bu çok dikkate değer husus da gösteriyor ki, Bâtınîlik demek olan Bektaşîlik, müteşerri tarikatler arasına sokulmamıştır. Tekkelerde okunan ilâhîler, o tarikatlerin akîdelerini bâriz bir şekilde gösteren en kuvvetli vesikalardır.

[...] "Bektaşî" âyinlerinde okunan nefesler, saz şâirlerinin veya onları taklid edenlerin besteledikleri mahsullerdir. Elimizde güfte ve bestesi mevcud birtakım Bektaşî nefeslerinin şâirleri biliniyorsa da bestekârları mechuldür. Maamafih Bektaşî tarikatına mensub âşıkların yazdıkları nefesleri, ayni zamanda kendilerinin bestelemiş olmaları kuvvetle tahmin olunabilir. Fakat bütün bu bestelerde dinî bir vecid aramak beyhude bir emek olur. Bu şiirler, dinî olmak şöyle dursun, bilâkis dine karşı istihza eden bir edâyı taşırlar. Bu itibarladır ki, içkili ve sazlı âlemlerin musikisi olan bu tarzı, "lâdinî musiki" meyanına almak, daha doğrusu "Âşık musikisi" çevresinde mütalâa etmek zaruridir.

Anadolu ve Rumeli'nin bazı köylerinde toplu bir hâlde bulunan Kızılbaşlar ve Alevîler'in musikilerini de gene bu meyanda tedkik etmek kabil olabilecektir. (Ergun, 1942: 8-9)

Ergun, saz şairlerinin kendilerine has musiki üsluplarıyla ortaya çıkardığı dini mahsulleri "Âşık musikisi" olarak yorumlar ve bu musikinin "Âşık edebiyatı"yla ilişkili olduğunu düşünerek tekke ya da divan tarzlarından farklı olduğunu belirtir. Ergun'a göre, "Âşık musikisi" bir taraftan "Halk musikisi"nin, diğer taraftan da tekke ve klasik musikilerinin tesiri altında teşekkül etmiş bir sanat koludur (Ergun, 1942: 121). Dolayısıyla Ergun, ritüel kapsamında icra edilen Bektaşi, Alevi ya da Kızılbaş müziğini, bir yanıyla "dinsel," diğer yanıyla "dünyevi" bir içeriğe sahip olarak yorumlar.

Anadolu'da yapılan derleme çalışmalarında aktif olarak görev yapan Halil Bedi Yönetken'se genel olarak yukarıda bahsi geçen "lâdinî" özelliklere vurgu yaparak, Alevi (ve Bektaşi) müziğini dini müziklerden ayrı bir yere koyar. Bu müziğin tam olarak dini ya da ilahi bir karakter taşımadığını, ancak diğer yandan köy Alevi ezgileri ve semahlarının, dindışı ezgi ve oyunlardan tamamen farklı bir özelliği olduğunu da belirtir. Yönetken'e göre bu müziği, "büyük Anadolu Türk halk müziği ve oyunları" olarak nitelendirmek mümkündür (Yönetken, 1966: 41-44). Yönetken'in Alevi müziği ve oyunlarına "dini" dememesini eleştiren Salcı, "herhangi bir usul ve kaidenin mutlak suretle camide oynanmasıyla dini olacağı şartı nereden çıkıyor?" sorusunu sorarak, İslamiyet'ten hasıl olan bu edebiyat, musiki ve oyunların içeriğinin mutlak olarak dini olduğunu belirtir (Yaprak, 2003: 43-46). Ancak Salcı'nın bir başka çalışmasında, bu müziğin karakter olarak "lâdinî" olduğu üzerine yorumu, bu müziğin diğer dini müziklerden kendi özellikleriyle ayrıldığı üzerinedir. Salcı, Alevi müziğini diğer tekke ve tarikat müziklerinden ayırarak halk müziğine yakın bir yere koymak ister, ancak dini olduğu vurgusundan da vazgeçmez (Salcı, 1940: 35-40).

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Alevi müziğine olan ilgi, giderek artan derleme çalışmalarıyla birlikte kayıt altına alınan pek çok Alevi müziği örneğinin, "folklor" araştırmaları çerçevesinde değerlendirildiği yeni bir evreye girer. İstanbul ve Ankara Konservatuvarı başta olmak üzere, Bela Bartok, Muzaffer Sarısözen, Ursula-Kurt Reinhard gibi Anadolu'da derleme faaliyetlerinde bulunan yerli ve yabancı pek çok araştırmacı Alevi müziği örnekleri derler ve notaya alır. Bunların bir kısmı radyo (TRT) repertuvarına da girer; ancak bu eserler genel olarak Türk halk müziği çerçevesinde değerlendirilip, "Alevi müziği" kategorisi yerine "Türk müziği"nin bir parçası olarak ele alınır.

Alevi müziği üzerine çalışmaların özellikle 1980'li yılların sonlarından itibaren yeniden canlandığı gözlenir. Bu dönemde Alevi ve Bektaşi inancı üzerine çeşitli yayınlar yapan Bektaşi Dedebaba Noyan, yukarıda Alevi müziğinin "lâdinî" özelliğini vurgulayan Ergun ve Yönetken'e benzer bir yorum yapar ve özellikle muhabbet meclislerinde icra edilen müziklerin, söz açısından cemlerde icra edilen dinsel içerikli deyiş veya nefesler yerine, günlük hayatı anlatan bir içeriğe sahip olduğunu savunur:

> Bektaşi müziği aynı zamanda Türk Halk müziğidir. Halk müziğinin gizli yürütülmüş yönüdür. Dergahlarda, muhabbet meclislerinde ve Bektaşi-Alevi topluluklarında söylenen bu müziğin, iki ayrı işlevi vardır. Bu müzik Türk halkının ladini (laik-dindışı) müziği olarak; yaşamın çeşitli yönlerini, onun yarattığı üzüntü ve sevinçleri işlediği gibi; Bektaşiliğin edeb, erkan ve inanç ilkelerini de açıklamıştır. Fakat, bu ikinci işlevini yerine getirirken, dinsel motiflere ağırlık vermez, daha insancıl ve doğal olmaya özen gösterir. Nefeslerin dinsel özelliği Yol'a inanmayanları rahatsız etmezdi. (Noyan, 2001: 683)

1990'lı yıllarda Alevi tarihi ve müziğine dair çalışmalar da yayınlayan Birdoğan, Alevi ve Bektaşi müziklerinin söz açısından içeriklerinin aynı, ancak ezgilerinin olduğunu belirterek, Aleviliğin kırsal kesimde, Bektaşiliğinse şehirlerde (ve dolayısıyla aydın kesim arasında) geliştiğini vurgular (Birdoğan, 1990: 429). Cumhuriyet dönemi araştırmacılarında sıkça vurgulanan bu şehir-köy ayrımı, Alevi müziğinin halk müziği içinde değerlendirildiği çalışmalarda da etkilidir.

Cumhuriyet'in erken dönemindeki araştırmalardan farklı olarak sonraki dönemlerde yayınlar yapan araştırmacılar, Alevi müziğini çeşitli kategorilerde inceler. Duygulu ve Onatça, Alevi ve Bektaşi müziğini saz-söz ilişkisi bağlamında değerlendirerek sözlerin konularına göre deyiş, semah, miraçlama, mersiye gibi türlere ayırır (Duygulu, 1997; Onatça, 2007). Bu çalışmalarda, Alevi ve Bektaşi toplulukların özellikle yöresel farlılıklarına vurgu yapılır. Her iki araştırmada, farklı yörelerden derlenen Alevi müziği örnekleri karşılaştırılarak içerik ve müzikal seyir bağlamında incelenir. Bu çalışmalara benzer bir çalışma yürüten Yaltırık, bu müzikleri "tasavvufi halk müziği" başlığı altında değerlendirir. Yaltırık, özellikle Trakya bölgesine odaklanan derlemelerinden yola çıkarak Onatça ve Duygulu'ya benzer şekilde deyiş, semah, mersiye gibi konulara göre tasnifin yanı sıra usul ve ezgi yapılarına göre tasnifleme yapar (Yaltırık, 2003). Her üç araştırmacı tarafından yapılan çalışmalarda, Alevi müziğinin genel olarak "Türk halk müziği" kapsamında değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

1990'lı yıllardan itibaren Alevi müziğiyle ilgili yapılan çalışmalarda, kültür ve kimlik bağlamından yola çıkılarak Alevi müziğinin Alevi

kimliğiyle ilişkisi üzerinde durulur. Uzmanlık alanı genel olarak İran ve Orta Asya müzikleri ve özel olarak Ehl-i Hak müziği olan ve bu konularda çeşitli çalışmaları bulunan During, Alevi müziği üzerine yazdığı makalede, Alevi topluluğunun başlıca kimlik işaretinin Alevi müziği olduğunu aktarır. During, bu özelliğin simgesel işlevlerinden öte, erkânda oynadığı etkin rol açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Erkânda yüzyıllar boyunca sır olarak tutularak bugüne kadar sürdürülen icraların günümüzde kısmen dışa açılmasında ve Aleviliğin çağın koşullarına göre yeniden canlandırılmasında müzik etkilidir (During, 1995: 85). Bu anlamda Alevi kimliğinin en güçlü taşıyıcısı müziktir.

Türkiye'de yapılan Alevi müziği araştırmalarında, bu müziğin belli bir türe ait olup olmadığının bilinemediğini aktaran Clarke (Clarke, 2001: 129), Alevi müziğini kültürel kimlik bağlamında incelerken özellikle Alevi dedelerin müzik icrasına odaklanmış, bu konuda kapsamlı bir çalışma yürütmüştür. Aşağıda icracılar bölümünde değinilecek bu çalışmadan elde edilen veriler, Alevi müziğinin icrasının yanı sıra bu müziğin aktarımının ve kültürel kimlik bağlamındaki dönüşümünün incelenmesine de katkı sağlamıştır (Clarke, 1998). Alevi müziğinin temel dinamikleri, Alevi-Bektaşi kolektif bilincinde belli bir kategori olarak oluşturmak için değil, kültürel değişimlerin toplumsal karşılıklarını müzik bağlamında değerlendirmek için kulanılır (Markoff, 1986, 1993, 2002, 2009).[4] Diğer yandan Alevi müziğinin Alevi kimliğiyle bağını, piyasa müziğiyle olan ilişkisiyle de değerlendirmek gerekir. Bu açıdan Alevi müziğinin, hem Alevi kimliğinin müzikle dışa vurulduğu bir mücadele alanı hem de metalaşıp sektörleşen bir alan olduğu söylenebilir (Poyraz, 2007).

Alevi müziğini, kimlik tartışmalarının dışında, müziksel kodlara uygun olarak yorumlayan Yöre, Brackett'in betimlemesinden yola çıkarak, "anlam" ve "sözdizimi" sistemleri arasındaki ilişkiler bağlamında içerik ve ifade ilişkisi olarak incelemeye çalışarak, Alevi kültürünün müziksel kodlarını form, müziksel devinim, makam, usul, çalgı, yaratıcı/seslendirici, yaratım şekli ve mekan başlıkları altında tartışır (Yöre, 2011: 221). Ancak Erol kod fikrinin, "gösteren" ve "gösterilen" arasında mümkün olan en geniş çaplı ilişkileri sınırladığı için eleştirildiğini belirtirken diğer yandan anlam ve iletişim çağrışımına katkısını vurgular (Erol, 2009: 196).

Alevi müziğiyle ilgili kavramsal tartışmalara önemli katkılar sunan Erol, Aleviliği ve Alevi müziğini incelerken "birlik" ve "farklılık" kavramlarını kullanır. Alevi topluluğunun "birliğinin" kendine özgü niteliğinin, topluluğun kendisini tanımlarken başvurduğu referans noktalarından (örneğin Hz. Ali ya da "yol"dan) kaynaklandığım vurgular (Erol, 2009: 100). Ancak zaman ve mekana bağlı olarak değişimler gösteren ve kendilerini Nalcı, Tahtacı, Sıraç, Çepni olarak tanımlayarak kendilerini farklılaştıran çeşitli Alevi toplulukların "birliğinin," onların anlayabileceği bir perdeden seslenen "saz" ve "söz" erbabıyla sağlandığını belirtir (Erol, 2009: 105). Bu açıdan bakıldığında, Alevi müziğinin topluluklara göre değişim gösteren yapısal özelliklerinin, Aleviliği inançsal bir birlik olarak değerlendirirken göz önünde bulundurulması gerektiği açıktır. Erol, tek bir Alevi müziği yerine Alevi müziklerinden bahsetmek gerektiğini ve bu müziğin "ne" olduğunu değil "nasıl" Alevi müziği hâline geldiğini kavramaya çalışan bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğunu vurgular (Erol, 2009: 102).[5]

Tarihsel olarak Alevi müziğinin günümüze dek geçirdiği değişim ve dönüşüme dair elimizdeki yazılı kaynaklar yok denecek kadar azdır. Diğer yandan Alevi edebiyatı ve müziği çoğunlukla sözlü geleneğin aktarımına yaslanan bir birikime sahiptir. Bu noktada, Alevi müziğinin nasıl oluştuğunun belirlenmesinde, müzik ve metin arasındaki ayrım önemli rol oynar ve metinler Alevi müziğinin birliğini sağlayan yegane araçlar olarak kabul edilir (Erol, 2009: 133).

Farklı sınıflandırma va yaklaşımlar olsa da yapılan tüm çalışmalarda ve genel değerlendirmelerde "Alevi müziği" kavramı kullanılmıştır. Ancak bu kavramın içeriğinin, yapılan araştırmanın bağlamına göre değiştiği söylenebilir. İlk dönem araştırmacıları Alevi müziğinin dini müzikler içinde ele alınıp alınmayacağını tartışmış, daha sonraki dönemlerde bu müzik, halk müziği başlığı altında yorumlanmış, son dönemdeyse Alevi kimliğiyle ilişkisi bağlamında incelenmiştir.

Müziğin sosyal hayattaki rolünün farklı bakış açılarıyla (dışavurumcu, yapısalcı ve bağlamsal) incelenebileceği ve bu sayede nasıl bir "tür" olduğuna dair yanıtlar bulunabileceği görüşünden yola çıkarsak (Österberg, 2001: 21); Alevi müziğini "tür" olarak incelemek için ritüel ve müzik icrası bağlamında kendi iç dinamiğini temel almak gerektiğini görürüz. Bir kültürde müziğin oluşma şeklinin sosyal bağlam ve

araştırılan davranışın işlevine bağlı olduğunu göz önünde bulundurarak, müziğin ifade ettiği deneyim, fikir, duygulanım, tonal yapılanma ve sembollerin kültürel olarak göreceli olduğunu unutmamak gerekir (Hargreaves, 1986: 7). Bu göreceliğin Alevi müziğindeki karşılığı, yukarıda bahsi geçen "birlik" ve "farklılık" kavramlarına uygun olarak, farklı Alevi topluluklar tarafından icra edilen müzikal yapıların çeşitliliğidir. Ancak cem ritüeli içinde icra edilen formlar, bu çeşitliliğe rağmen ("yol" bağlamında olduğu gibi) birlik gösterir.

Ritüel ve müzik icrası bağlamında kavramsal olarak Alevi müziğini tanımlamak, Aleviliğin inançsal birliğine vurgu yapmayı da gerektirir. Bu açıdan inançsal birliğin temel göstergesi olan cem ibadeti, Alevi müziği açısından bir dayanak noktasıdır. Bütüncül bir form olarak cemde icra edilen tüm müzikal unsurlar, Alevi müziğinin temel referansları olarak tüm Alevi coğrafyasında icra edilir. Ancak inançsal bağlamda "yol"a dair birlik, sürek bağlamında sosyal, kültürel ya da etnik yapılanmaya bağlı olarak çeşitli farklılıklar gösterir. Bu farklılıklar Alevi müziğinin dinamiklerini oluşturan çalgı, icra ya da repertuvara dair çeşitliliği de ortaya koyar. Diğer yandan bu durum, inançsal birliğin sağlandığı cem ibadetinin temel referans olarak ele alınmasını engellemez. Alevi müziği icralarını ritüel ve müzik icrası bağlamında ele alırsak, Aleviliğin temel ibadeti olan cem ritüelinde icra edildiği hâliyle ve ibadet kapsamı dışında icra edildiği hâliyle iki farklı başlıkta tartışabiliriz. Her iki başlığın kesişimi olan "muhabbet" ise ayrıca değerlendirilmesi gereken özellikler barındırmaktadır.

Cemde Müzik İcrası

Alevi müziğinin ritüel içinde icrası, Alevi cemlerinde icra edilen tüm müzikleri kapsar. Cemde müzikal formların yanı sıra, interaktif olarak katılımcıların nidaları, cemi yöneten dedenin konuşma ve duaları (gülbanklar), hizmetlilerin verdiği dualar da genel olarak müzikal bir dile sahiptir. Başından sonuna kadar farklı müzikal unsurları içerisinde barındıran cem ibadeti, sadece cem içerisinde icra edilen müzikal formlarla değil, bizzat kendi yapılanmasıyla da müzikal bir formu andırır. Uluçay, cemin müzikal yapılanmasını şu şekilde tasvir eder:

> Cem'deki konuşmalar, liriktir, manzumdur. Zaten bütün kutsal metinlerin dili böyledir. "Hak nefesleri" olan ilahiler bestelenmiştir. Buna göre Alevilik'te bir "Ayin müziği" oluşmuştur. Sohbet, muhabbet, musiki ile kurban, düvazı on iki imam, semah, tevhid nefeslerinin terennümü farklıdır. (Uluçay, 1996: 15-16)

Cemde yer alan müzikal unsurların icrası, dedenin cemin başladığını işaret ettiği konuşmasıyla başlar. Ardından katılımcıların toparlanması ve cem havasına girebilmesi için giriş mahiyetinde, zakir (varsa yöresel ozanlar) ya da dede tarafından muhabbet bölümüne geçilir. Bu bölümde, katılımcılar bağdaş kurarak kısmen daha rahat otururlar ve çeşitli yüzyıllarda yaşamış ozanlardan deyiş ve nefesler art arda icra edilir. Muhabbet bölümünün sonunda, icracıların dizleri üzerinde oturmaya (edep-erkân) başlama işaretiyle tüm katılımcılar buna uyar ve son olarak duvazdeh imam söylenerek bu bölüm bitirilir. Dedenin katılımcılardan rızalık almasıyla birlikte süpürge, post, çerağ ve ibriktar gibi hizmetleri yerine getirildikten sonra yine üç deyiş, duvazdeh imam, miraçlama okunur ve tevhit bölümüne geçilir. Bazı yörelerdeyse tevhit miraçlamadan önce okunur. Bazı yörelerde ise miraçlama bölümünün sonunda hızlı bir semah dönülür ve sonra diğer semahlara geçilir. Semahlar sonunda semahçıların yerde diz üzerinde, edep-erkân şeklinde oturmasıyla birlikte tüm katılımcılar coşkulu bir biçimde tevhit okur. Semah bölümü, cem süreğine göre yörede dönülen semahlara ya da katılımcıların hangi semahları istediklerine bağlı olarak kısmen uzun olabilir. Cemin semah bölümü yine duvazdeh imamla bitirilir. Ancak müzikal formların icrası ve sıralaması, hem yörelere hem de sürek farklılıklarına göre değişim gösterebilir.

Sakka suyunun dağıtıldığı bölüm sırasındaysa, katılımcılar, zakir (veya varsa yöresel âşıklar) ya da dede tarafından mersiyeler okunur. Hz. Hüseyin'in adını çağıran çeşitli ağıt sesleri ve nidalar duyulur. Bu bölümden sonra lokma ve sofra hizmetiyle cemin son hizmetlerinin tamamlanması beklenir. Cem sonuna kadar başka müzik icrası yapılmaz.

Kırklar Cemi'nin yeniden canlandırıldığı Alevi ceminin temel özelliği, hem Kırklar Cemi'nde var olduğu düşünülen kişilerin yerine temsili olarak geçen yeni canların olması, hem de söylenen tüm sözlerde (şiirler, dualar, telkinler) Kırklar Cemi'ndeki olayların ve kişilerin anılma-

sı ve onlardan şefaat umulmasıdır. Dolayısıyla buradaki canlandırma inançsal bağlamda Alevi ceminin ve düşüncesinin temelini oluştururken, kutsal zaman ve mekan anlayışını da ortaya koyar.

Cemde aktarılan tüm şiirler, dualar ve sözler müzikal bir üslupla icra edilir. Özellikle bağlamayla çalınıp söylenen eserler bir yandan köklü bir halk edebiyatı özelliği taşırken, diğer yandan Anadolu'nun farklı yörelerinde, birbirinden farklı yapıda müzikal özellikler taşıyan zengin bir Alevi müziğinin varlığını gösterir. Bu müzik kültüründe saz ve söz birliktedir, sözsüz olarak icra edilen saz havalarına ender rastlanır. Bu açıdan Alevi inancında âşıklık ve bağlamanın kutsiyeti, Tanrı kelamı olarak kabul edilen şiirlere verilen yüksek değerden ve âşıklar (ve dolayısıyla bağlama) vasıtasıyla bunların taşınmasından ileri gelir.

Sonuç olarak cemde müzikal unsurların tamamı Alevi inancı, kültürü ve düşüncesiyle ilişkilidir. Bu düşüncenin temel kaynağı, kutsal kabul edilen şiir ve bağlama gibi müzikal değerlerle, yine kutsal olarak kabul edilen Bezm-i Elest ve Kırklar Cemi gibi anlatılarla ilişkili kutsal zaman ve mekan anlayışıdır.

Çalgılar

Cemlerde kullanılan çalgılar, Aleviler tarafından kutsal kabul edilen bağlama ailesi çalgıları ve diğer çalgılar olarak iki ana grupta incelenecektir.

Bağlama

Bağlama, çeşitli araştırmacılar tarafından Orta Asya'da doğmuş bir çalgı olarak gösterilse de (Gazimihal, 1975), eskiçağda Anadolu'da yaşamış pek çok uygarlıkta buna benzer çalgılara rastlanır (Tunçer, 2005: 31-33). Anadolu'ya yakın İran, Irak gibi coğrafyalarda da bağlama benzeri çalgılar bulunur (Özdemir, 2009a).[6]

Anadolu'da pek çok yörede cemlerde çalınmadan önce öpülerek başa konulan bağlamayı Aleviler kutsal kabul eder. "Telli Kur'an" olarak da adlandırılan bağlamanın kutsiyeti, Aleviler'in "Âşığın sözü, Kur'an'ın özü" düşüncesi bağlamında değerlendirilir: Âşığın sözleri, yani şiirler, Kur'an kadar kutsal kabul edilir. Âşıklar sözlerini bağlama aracılığıyla aktarır, dolayısıyla bağlama da kutsaldır (Özdemir, 2009b).

Bağlamanın yapısal özelliklerine sembolik değerler yüklenmiştir: Teknesi Hz. Ali'nin gövdesi, sapı Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar, perdeleri On İki İmam, üç teliyse Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali olarak nitelendirilir (Markoff, 1993: 102). Noyan'a göre bağlamanın sembolik özellikleri, Alevi ceminin temeli kabul edilen Bezm-i Elest'e kadar uzanan bir geçmişe sahiptir:

> Tanrı'nın Elest Bezmi (Bezm-i Elest) bir sazın teline dokunuştur. Sazın teline dokunan bir kişi, ondan yeteneğine uygun (kabiliyeti üzre) bir ses alır. Elest Meclisi'nde de Tanrı rûhlara: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye sorunca; onlar da: "Evet" diye yanıt vermişlerdir. Bu diyalogda, Tanrı'nın sorusu sazın teline vurulan mızraptır. Rûhların yanıtı ise bir ses veriştir. Rûhları vecde getirici sorunun ve ona verilen yanıtın, yeryüzündeki devamı musikidir. Bektâşî için Tanrısal nağmenin yaratıldığı enstrüman kopuz, yani Türk sazıdır. Bu nedenle Bektâşî ya da Alevînin her töreninin (erkânının) sonunda veya içinde müzik vardır. (Noyan, 2010: 30)

Bağlamanın kutsallığı ve Alevi inancındaki özel yeri çeşitli Alevi deyiş ve nefeslerinde de dile getirilir. Edip Harabi, bağlamanın Bezm-i Elest'ten bu yana ibadet amacıyla çalındığını şu deyişte dile getirir:

> Hak'dan bize her dem hidâyet olur
> Muhammed 'Alî'den 'inâyet olur
> Saz çalsak Allah'a 'ibâdet olur
> Dâvud peygamberden rebâbımız var
> (Üçüncü, 2012: 232)

Alevi araştırmacısı ve aynı zamanda Cevri mahlasıyla Alevi şiirleri yazan bir âşık olan Birdoğan, bağlamanın yapısını ve Alevilik inancında kutsiyetini şu şekilde ifade eder:

> Bana Hakkı soran oğul
> Haber al âşık sazından
> Göğsü peygamber ağacı
> Kılıfı Ali bezinden

Elif Hakk'a nişan sapı
O gerçeğe açar kapı
Eşikten başlayan yapı
Sarı turna avazından

Şah perdeye basan parmak
Niyaz eyler Hakk'a varmak
Ezgi olup akan ırmak
Hak imamlar düvazından
[...]
Cevri budur dilli Kur'an
Hem erkanlı yollu Kur'an
Dost elinde telli Kur'an
Yürürüz dostun izinden
(Birdoğan, 1995: 252-253)

Bağlama, Aleviler için hem ruhsal hem de politik gücün sembolüdür (Clarke, 2001: 131). Aynı zamanda Alevi kimliği açısından "ikon" hâline gelmiş bir çalgıdır (Erol, 2009: 117). Bağlamanın hem sembolik hem de biçimsel özellikleri, bu çalgının Alevi toplumsal hafızasının temel taşıyıcılarından biri olarak âşık, zakir, dede gibi icracıların elinde kutsiyet kazanır. Bu sayede hafıza taşıyıcılık görevi çalgı-kişi ilişkisine dönüşerek sürekli değişim hâlinde interaktif bir durum ortaya çıkarır.

Bağlama, Anadolu'nun dört bir yanında farklı tel sayıları ve yapısal özelliklerle kullanılır. Alevilerin bulunduğu coğrafyalarda yapılan bağlama türevi çalgıların en yaygın olanı, üç sıra telli *dede sazı, balta saz, balta bağlama* olarak adlandırılan çalgılarla iki sıra telli *ruzba, ırızva, iki telli cura* olarak adlandırılan çalgılardır. Genel olarak bağlama ailesinden kabul edilip aynı adla sınıflandırılan bu çalgılar, yöresel olarak *pençe, şelpe* gibi farklı icra teknikleriyle kullanılır. Bağlama ailesi çalgıları günümüzde kısa ve uzun saplı bağlamalar olarak yaygın bir kullanıma sahiptir. Diğer yandan, geçmişte kullanılan bağlamaların günümüzde yeniden popülerlik kazandığı ve bunların farklı icra teknikleriyle yeniden keşfedildiği bir süreç de yaşanmaktadır.[7]

Diğer Çalgılar

Anadolu'daki farklı Alevi toplulukları arasında bağlama dışında çalgıların da cemde kullanıldığı görülür. Bu çalgıların başında (yukarıda Harabi'nin, Hz. Davut'un rebap çaldığını anlattığı şiirinde olduğu gibi), keman ya da kabak kemane gibi yaylı çalgılar gelir. Ancak vurmalı çalgıların cemlerde çalındığına dair kayda rastlanmamıştır.[8] Yaltırık, vurmalı çalgıların kullanılmamasının nedeninin gizlenme kaygısından kaynaklanabileceğini belirtir (Yaltırık, 2003: 49). Benzer şekilde Erol da, Halil Bedii Yönetken'in köy Alevilerinin vurmalı çalgıları dünyevi kabul ettikleri görüşü üzerine düşünmek ve bu tercihi benimseyen Alevi topluluklarına bilişsel olarak yaklaşmak gerektiğini belirtir (Erol, 2009: 118).

Bazı yörelerde, yaylı çalgılardan kabak kemane ve keman bağlama ailesinden birkaç sazla grup oluşturulur (Duygulu, 1997: 29). Antalya yöresindeki Abdal Musa Bektaşilerinin kemanı kabak kemane biçiminde tutarak cemlerde çaldıkları (Yaltırık, 2003: 49), Aydın yöresindeyse kemanın Karadeniz kemençesi şeklinde kullanıldığı aktarılır (Noyan, 2001: 703). Amasya yöresi ve çevresindeki Alevi topluluklarının bazılarında bağlamayla birlikte ya da tek başına keman kullanıldığı, İzmir'deki Bademler Köyü'nde ud ve bağlamanın birlikte çalındığı, Antalya Tahtacılarında çoğunlukla kabak kemane (gırbız kemanesi) kullanıldığı görülür. Ancak bu durum, geniş ölçekli Alevi toplumsallığı içinde bağlamanın simgesel önemini azaltmaz (Erol, 2009: 117). Cemlerde zaman zaman herhangi bir çalgının kulllanılmadığı ortamlar da gözlenir. Örneğin kendi derleme çalışmalarımız sırasında Konya'nın Beyşehir ilçesinin Şamlar köyünde, göçler ve çeşitli diğer sosyal sebeplerden dolayı uzun yıllar ara verildikten sonra yeniden düzenlenen görgü cemlerinde zakirlik görevinde bulunan kadın ve erkeklerin (bölgede bağlama çalan olmadığı için) herhangi bir çalgı olmaksızın koro şeklinde bu hizmeti yerine getirdiği gözlenmiştir. Eskişehir, Tekirdağ ve Kırklareli'nin bazı köylerinde de benzer şekilde herhangi bir eşlik çalgısı kullanılmadan sadece insan sesiyle nefes ve deyişlerin söylenip, semahların dönüldüğü görülür (Yaltırık, 2003: 49).

İcracılar

Cemlerde yer alan icracılar, dede ve zakir olarak iki ana grupta incelenecektir.

Dede

Dede, inanç önderi ve Alevi kültürünü taşıyan sözlü geleneğin de temsilcisidir. Kırklar Cemi'nde dedelik, Hz. Muhammed'in post makamıdır. Çoğunlukla belli bir ocaktan (soydan) gelir. Ancak Hacı Bektaş'taki Çelebi süreğine bağlı yörelerde olduğu gibi belli bir soydan gelmeyenler de toplumun rızalığım alarak dede kabul edilir. Dedelik kurumu yüzyıllar boyunca Aleviliğin sosyal, kültürel, hukuki, dini (hatta siyasi) önderliğini yapmıştır (Yaman, 2006: 64-79).[9]

Bazı yörelerde bağlama çalıp aynı zamanda cemi yöneten dedeler, kimi yörelerde bağlama çalmaz ya da bağlama çalmayı bilmezler. Bunun yerine zakir adı verilen icracılar cemin müzikal işleyişinden sorumludur. Eröz, Doğu Anadolu köylerinde bazı dedelerin saz çalarak cemi başlatıp zakirlik yaptıklarını, ancak bir süre sonra bu hizmeti zakire devrettiklerini aktarır (Eröz, 1977: 118-119). Dedeler cem boyunca postta oturup hizmetlerin aksamadan yürütülmesini sağlarlar. Kendileri bağlama çalmasa dahi cem boyunca yürütülen tüm hizmetlerden sorumludurlar ve her hizmet sonunda söylenen ve gülbank adı verilen duaları resitatif (konuşur gibi) okurlar.

Alevi dedelerin kimliğinde müziğin yeri ve dedelerin yetişmesinde müziğin rolü üzerine tez çalışması yapan Clarke, dedelerle yaptığı görüşmelerde müziğin her ocak geleneğinde mutlak bir rol oynamadığını gözlemler (Clarke, 1998). Clarke, müzik icrası yapan dedelerin bağlı bulunduğu ocakların, bu geleneği kuşaktan kuşağa aktarmasıyla ilgili "müziksel soy" kavramını kullanır. Bu soya bağlı dedeler hem ocakların mevcudiyetinde hem de liderlik konusunda önemli bir role sahiptir ve müzik icrası dedeler tarafından kuşaktan kuşağa öğretilir (Clarke, 2001: 133).[10] Dedelik her ne kadar genellikle erkekler tarafından sürdürülse de, Anadolu'da dede postunda oturan "ana"ların bulunduğunu da eklemek gerekir. Alevilik çalışmaları kapsamında bu konuda çeşitli tartışmalar devam ederken, kadınların postta oturması konusunda giderek çoğalan talepler olduğu gözlenir.[11]

Zakir

Sözlük anlamı hatırlamak, zihinde tutmak, yad etmek olan zikir kelimesinden türeyen ve zikreden, zikredici anlamına gelen zakir (Uludağ, 2005: 393), Alevi cemlerinde müzik icrasını (çalıp söyleme) gerçekleştiren on iki hizmetliden biridir.[12] Bazı yörelerde *sazende, sazdar, sazandar, sazcı, guyende, âşık baba, kamber* gibi çeşitli adlar alır.[13] Cem süresince bağlama çalıp söyleme görevini sürdüren zakirlerin bazıları bulundukları yörelerin yerel âşıklarıdır.[14] Bazı ocak ve yörelerdeyse hem cemi yöneten, hem de icrayı yapan kişi dedelerdir; yani ayrıca zakirlik hizmeti yürütülmez.[15] Diğer yandan dedelerin bir kısmının âşıklık vasfına sahip olduğu, kendi mahlaslarıyla şiirler yazdığı ve bunları çalıp söylediği görülür.[16]

İster âşıklık vasfına sahip olsun, ister sadece dedeler tarafından icra edilsin, zakirlik hizmeti Aleviler tarafından kutsal bir görev kabul edilmiş ve zakirlere "kutsal âşık" gözüyle bakılmıştır. Âşıklar, sözlü geleneğin başlıca aktarıcısı olarak, günlük ve dinsel yaşamın her hâlini şiirlerinde yaşatan ve taşıyan en önemli üreticilerdir. Kendisi de gençliğinde zakirlik yapmış halk ozanı Âşık Mahzuni Şerif (Dönmez, 2010:35), zakirliğin âşıklık geleneğiyle farkına vurgu yaparak Alevi inancındaki yerini şu şekilde aktarır:

> Zakirler, başka bir deyişle, Âşıklar Anadolu Alevîliğinin bu günlere ulaşmasında önemli işler yapmış insanlardır. Bu işleri yaparken de Halk Yazını'nı yaratmışlardır. Öyle ki âşıkları, özellikle Alevî inançlı âşıkları, yok saydığınızda, Türk Halk Yazını da yok olur.
>
> Zakirlik cemde yürütülen On İki Hizmetten birisidir. Bu açıdan cemin olmazsa olmaz koşuludur bu hizmet. Zakir, cemde ibadet ve adaleti yürüten Post Sahibi Seyyit yani Dede'nin yanında yer alarak, görgüye sanatsal güzellikler katar ve erenlerin maddeden soyutlanıp Hakk'a ulaşmasına aracı olur. Ayrıca zakirler dua sonlarında, dedenin işlevine bağlı olarak, söz konusu eylemi tamamlamak açısından önemli görevleri yerine getirirler.
>
> Cemde duaların okunmasından sonra, seyyidin ya da seyyidin bulunmadığı cemlerde Rehberin (Mürebbi) desturuyla inisiyatif zakire geçer ve zakir sazı ve de sözüyle topluluğu aydınlatır ve onlara kurtulanların yolunun özelliklerini anlatır.

Âyini Cem'in Bülbülü olan saz, Alevî dünyasının yedi büyük ozanının deyişleri aktardığı gibi, sahibinin sözlerini de aktarır.

Alevî Halk Ozanlarının hepsi zakir değildir. Bir kişinin zakir olması, onun özel bir eğitimden geçmiş olmasıyla olanaklıdır. Bir zakir bir cem için gereken bütün erkanları (kuralları) bilmek ve uygulamak zorundadır. Tanrı ile Peygamber'in buluşmasını, Peygamber'in "Kırklar Cemi"ndeki serüvenini anlatan Miraçlamaları, Alevîlerin sığıncı olan On İki İmamların övgülerini yapan Duvaz İmamları kaldırdığınız zaman, cemin ibadet kısmı büyük bir sarsıntı geçirir. Bu nedenle Zakirlik, dinsel işlevi olan sanatçılıktan başka bir şey değildir. (Keçeli ve Yalçın, 1996: 226)

Hem söz yazıp hem bağlama çalarak, yaşadıkları döneme damgasını vuran âşıklar, Alevi-Bektaşiler tarafından "bilge insan" ve "gerçek eren" olarak kabul edilen kişilerdir. Erol, âşık ve zakirlerin Alevi toplumundaki rolünü şöyle açıklar:

Alevi ozan (âşık, zakir vb.), anımsadığı olaylar zincirini belli bir tarzda düzenleyen değil, topluluğun anımsadığı geleneksel bilgiyi, yine topluluğun bildiği belli anlatım kalıpları ile ifade eden bir kişidir. Kendi meramım değil, kendisi dahil topluluğun alıştığı, beklediği geleneksel kalıtı aktarır. Kendinden önceki Alevi ozanlardan ya da "birlik" düşüncesinin beslendiği öncüllerden kendisine ulaşan kalıpları, Alevi topluluğu önünde anımsamaya çalışır. Bir nefes, deyiş, düvaz vb. söylenmiş dizelerin anısıdır. (Erol, 2009: 107)

Connerton'ın yorumladığı gibi zakirliği, geçmişin imge ve bilgilerini törensel uygulamalarla (performans olarak) taşıyıp sürdüren bir kurum olarak betimleyebiliriz. Bu açıdan zakirler Alevi toplumsal hafızasının en temel taşıyıcılarıdır (Connerton, 1999: 12). Benzer yorumda bulunan Taşğın, bu hizmetin nasıl şekillendiğini şu şekilde açıklar:

Pirler, hafızayı koruma ve sürekli kılmada cem ve cemin yapıldığı mekânda zikri de her bir etkenden farklı ve sürekli anlatmada kullandıkları araçlar arasında kelam, deyiş, nefes, devriyeler bulunur. Hatta bunun bilgiden öte varlık alanı olarak kendisini kurması cem

> görevlilerinden bir tanesini dahi işaret ederek "zakir" diye isimlendirir ve pirin yanına yerleştirir. Bunun için de zakirle imlenen alan müziği de kapsam alanına dâhil eder ve hafızanın korunduğu alanlardan bir tanesi olan kelamları da sazın aracılığıyla aktarır. Böylece hafıza ve zikir kelam ve saz üzerinden tazelenirken bu tekrar kelam ve saz tecellisiyle bir araya getirilmiş olur. Böylece pir ve talip, kendisine Hak Muhammet Ali nurundan üfürülmüş canlılar olarak, rahmet elinin bir nur olarak tecelli ettiği cemde hatta cemin bütün parçalarıyla veya bölümlerin uygulanması, kelam ve sazın birlikteliğiyle sürekli ve hay kılınır. (Taşğın, 2013: 80)

Engin'se zakir ve ozanların, zamanaşımına uğramayan acılar ve haksızlıklar üzerine inşa edilen Alevi kolektif bilincinin ve hafızasının oluşumunda, gelişiminde ve sürekli yenilenmesinde yadsınamaz bir öneme sahip olduğu savunur ve bu durumu şu şekilde özetler:

> Ayinde deyiş, duvaz ve miraçlama okuyan zakir, dizelerde simgeleştirilmiş acıların hatırlanmasını sağlamakta; kolektif belleğin harekete geçirilmesine yol açarak taliplere hayallerinde olabildiğince geniş bir mekâna ve sınırları Ali'den başlayarak günümüze kadar uzanan zamana ait haksızlıkları, cemaatin acılarını konu edinen olaylar zinciri sunmaktadır. Dini liderin söylencelere dayanan sohbetiyle bütünleşen bu durum, dini ayinlerin kendi içinde akışına yön vermektedir.
>
> Değişik zamanlarda yaşayan ve yaşadığı zamandaki olayları kolektif belleğe katan ozanların deyişlerini de okuyan zakir, olaydan olaya sıçramalar yapmakta; kolektif bilincin uyarılmasını üstlenmektedir. Yine hemen belirtilmelidir ki, Pir Sultan Abdal gibi aynı mahlası taşıyan birden fazla ozan vardır ve bu ozanlar, zamandan bağımsız aynı olayı yorumlamaktadır. Bu yorumlamalar, kolektif belleğin yeniden yorumlanmalarından veya yeni bir tarih yazıcılığından başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, zakirler ve ozanlar, Aleviler açısından, Alevi belleğinin "zamanaşımına uğramayan acılarının" ya da "kendi resmi tarihlerimin" (ki bu resmi tarih de benzerleri gibi subjektiftir ve bunun böyle olması doğaldır) sürekli yazıcıları ve öğreticileridir.

> Zakirlerin bir kısmı, diğer ozanların deyişlerinden başka kendi deyişlerini-şiirlerini de söylemektedir. Tıpkı dini liderin söylenceleri kapsayan söyleşisi gibi tarih sürekli yeniden yorumlanmaktadır veya oluşturulmaktadır; kolektif bellek de sürdürülmektedir, yenilenmektedir. (Engin, 2000b: 188-189)

Birdoğan, zakirleri "Alevi halk ozanları" olarak niteler, görevlerini cemde ve cem dışında olmak üzere iki başlıkta ele alır ve cem görevlerinin başında dedeyle birlikte cemin akışını sağlamanın geldiğini belirtir (Birdoğan, 1990: 403). Zakirlerin cemde deyişlerle "yol" kurallarını anlattıklarını belirten Birdoğan, cem dışındaysa "yolak"larının tarihini yitip gitmekten kurtardıklarını vurgular. Zakirler bir yandan kendi kaynaklarını araştırır, diğer yandan ozanlık vasfıyla yolun kurallarını deyişlerinde dile getirir (Birdoğan, 1990: 409-411). Uluçay'sa zakirin cemdeki konumunu şu şekilde betimler:

> Âşık (zakir, sazendar), yol'un asli hizmetlerinden birisini yürütür. Cem-erkan; zakir'in saygıyla okuduğu nefeslerle, oluşturduğu ortamda yürütülür, gerçekleşir. Âşık, cem'in bülbülüdür. İmam Cafer-i Sadık özünde, Ehl-i Beyt bahçesinde, Hak yakınında bir bülbüldür ozan. Er meydanında sözü olan kişidir. Yolun kurallarını ve inceliklerini dile getiren, özünü tanımaya davet eden, manzum nefesler söyleyen, hizmettedir ozan." (Uluçay, 1993: 106)

Alevi ceminin tarihsel ve inançsal bağlamının geçtiği Alevi kaynaklarının başında gelen buyruk yazmalarındaki cemin işleyişi ve hizmetlerin aktarıldığı bölümlerde, zakirlik hizmetiyle ilgili bilgiler de bulunur. Buyruk yazmaları üzerine bugüne kadarki en kapsamlı derlemeyi hazırlayan Sefer Aytekin'in yayınında zakirlikle ilgili şu bilgiler aktarılır:

> Ve dahi zakir adı dört huruftur. Yirmi bir olur. Oniki tarh edince dokuz kalır. Dokuzda doksanbin nefesdir ki, hak taalâ nefesidir ki, Hazreti Muhammet aleyhisselâam ile kelimat etmiştir. Zakir gerektir ki, bu doksanbin kelâmı zikri içinde gezdire ki hak taalâ mevcuttur. Zakir olanın yerde ve gökte zakir ehlide tabip tahir olup zikre meşgul ola ki hak taalâ buyurur ki, hizmeti ahi Cebraildir. Yer

ile göğün arasında yetmişbin nur kanatlı feriştehler bile zikr edeler. (Aytekin: 1958: 77)

Uluçay da zakirlerin buyruk metinlerine uygun olarak icra yaptığını belirtir: "Zakir, dokunur sazın teline, çalar gönül perdesini. Bu perdede edep-erkân, dilinde Kur'an, zikrinde Caferi Sadık Buyruğuna göre söz vardır. Hak yolunun yolcularını meydan'a, göçü devran'a hazırlar." (Uluçay, 1996: 13).

Buyruk yazmalarında görüldüğü üzere, zakirlik hizmetinin başmelek Cebrail'den kaldığı sıklıkla vurgulanır[17] ve zakirlik postunda Bilal Habeşi'nin oturduğu aktarılır. Ancak kaynakların kiminde, zakirlik post makamında Hz. Ali'nin çocuklarından Hz. Abdu's-samed'in (Birge, 1991: 202; Kaplan, 2010: 264); kiminde Hz. Ali'nin çocuklarından Hz. Hasan'ın (Ersal, 2009: 193); kimindeyse İmam Cafer'in oturduğu kaydedilir (Doğan, 1998: 144). Kaynaklarda zakirlik post makamında kim kaydedilirse kaydedilsin, bu hizmetin kutsallığı, tanrısal gücün simgesi kutsal sözlerin aktarıcılığı ve taşıyıcılığından ileri gelir. Zakir bu icrayı sazıyla yaptığı için bağlama da aynı oranda kutsal kabul edilir. Cebrail'den bu yana sürdürüldüğü düşünülen ve her cemde yeniden canlandırılan bu hizmet, dönemine göre farklı kutsal şahsiyetlerle özdeşleştirilir.[18]

Günümüz cemevlerinde yapılan cemlerde ve bazı süreklere bağlı yöresel cemlerde zakirler, Şah Hatayi'nin[19] on iki hizmet sahiplerini anlattığı deyişini seslendirerek bu hizmetlileri meydana çağırır. Bu deyişin zakirlerle ilgili kısmı şu şekildedir:

Zakirin zikri saz ile
Nefes okur avaz ile
Hakka doğru niyaz ile
Zakirlere haber olsun
(Yıldırım, 2004: 345)

Pir Sultan Abdal, zakirlikle ilgili deyişinde zakirliğin Hz.Ali'yi zikretmekle ilişkisini şöyle anlatır:

Erler himmet eylen niyaz eyleyim

Zakir oldum zikrederim Ali'yi
Fürkan'ın okurum medhin eylerim
Zakir oldum zikrederim Ali'yi
(Aslanoğlu, 1984: 113)

Zakirlerin sadece ritüelde değil, ritüel dışında da aynı kutsallığı koruyan görevi devam eder. Dolayısıyla, zakirlerin sadece saz çalıp deyiş söylemesinin yetmediği, hareketleriyle, tavırlarıyla yani tüm yaşamlarıyla örnek olması gerektiği bilinir (Doğan, 1998: 145). Bu açıdan zakirlik tıpkı dedelik ve rehberlik gibi ritüel dışında da taşman bir kimlik olarak Alevi inancı açısından temel hizmetlerden birini temsil eder.

Toplumsal cinsiyet bağlamında zakirliğin önemli detaylar barındırdığını belirtmek gerekir. Anadolu'da çeşitli yörelerde geleneksel olarak kadın âşık ve zakirlerin cemde ve cem dışında icralarda bulunduğu kaydedilmiştir. Ayrıca günümüz cemevlerinde, kadın zakirlerin sayısı erkeklere göre daha az olsa da hizmet yürüttükleri gözlenmektedir. Kadının postta olup olamayacağına dair tartışmalar günümüz Alevilik tartışmalarına paralel olarak hâlâ sürdürülmektedir.[20]

Müzikal Formlar

Alevi müzik kültürünün temel yapısı, genel anlamda saz ve söz (çalgı/melodi-şiir) birlikteliğiyle şekillenir. Şiirsel bağlamda edebi forma sahip deyiş, nefes, duvazdeh imam gibi pek çok kavram Alevi inancı söz konusu olduğunda müzikten ayrı düşünülemez (Onatça, 2007: 47). Yani cem bağlamında duvazdeh imam denildiğinde, hem sözü hem de müziğiyle birlikte anlaşılır. Sazla olmasa bile bir duvazdeh imam okunacaksa herhangi bir melodiye uydurularak söylenir. Bu müzikal formlar, aynı zamanda cem ritüelinin genel kabul görmüş formları hâline dönüştüğünden ritüel formları olarak da kabul edilebilir. Bu açıdan Alevi cemleri, cemde icra edilen tüm formların birleşimi, yani bütüncül bir müzik formu olarak düşünülebilir.

Bu formların yanı sıra, değişik yörelerde şathiye (tasavvufi anlamda taşlamalar içeren şiirler), *devriye*[21] (doğum öncesi mekansızlıktan –lamekan– ölüm sonrasına uzanan bir ömrü ve tekrar hayata dönüşü anlatan şiirler), *nevruziye* (yeni yıl ve Hz. Ali'nin doğumuyla ilgili şiirler),

methiye (Hz. Ali başta olmak üzere inançla ilgili kutsal kişilere övgü şiirleri) gibi tematik içeriklere sahip şiir formlarına rastlanır. Ancak bunlar genel olarak deyiş-nefes türü içinde değerlendirilir (Onatça, 2007: 55; Yaltırık, 2003: 51-58). Cemde bu türlere özel yer ayrılmaz, bunlar genellikle cemlerin başlangıcında muhabbet bölümünde icra edilir.

Alevi müziğindeki saz-söz geleneğinin (birlikteliğinin), genel kabullere göre eski Türk kültürünün bir uzantısı olduğunu belirtilir (Onatça, 2007: 46). Ancak Anadolu'da ve çevresinde yaşayan, Türk olmayan çeşitli topluluklarda da benzer geleneklere rastlandığından (örneğin Balkanlar'da yaşayan Bektaşiler ya da İran'da yaşayan Ehl-i Haklar), bu durum Türk kültüründen ziyade, Anadolu ve civarında şekillenen Alevi düşüncesiyle ilişkilendirilir.

"Birlik" kavramı bağlamında, Alevi müziğinin temel unsurları olan Alevi-Bektaşi şiirleri sürek farkı gözetmeksizin topluluk üyelerinin bulunduğu her yörede icra edilir. Örneğin Babagan ya da Çelebi süreğinden gelen bir ozanın şiiri, yine bu süreklere ya da Dedegan süreğine bağlı herhangi bir yörede toplulukta seslendirilebilir. Dolayısıyla repertuvarm icrasında, eserlerin kökensel farklılığına ya da yazarının hangi sürekten geldiğine bakılmaz; burada asıl farklılık icranın kendisindedir. Bu konuda bir başka noktaysa, bahsi geçen repertuvarın büyük çoğunlukla Türkçe seslendirilmesidir. Ancak özellikle deyiş ve nefeslerin *kelam, kılam, ayet* gibi isimlerle adlandırıldığı, Kürtçe ve Zazaca gibi dillerde seslendirildiği geniş bir repertuvar da mevcuttur (Bayrak, 2004: 235-248). Ayrıca Balkanlar'da, Arnavutça, Boşnakça, Rumca, Bulgarca gibi farklı dillerde Alevi-Bektaşi nefeslerine rastlanır.[22]

Alevi müziği repertuvarında yer alan tüm şiirlerin son dörtlüğünde, o şiiri üreten ozanın (âşığın) ismi ya da mahlası yer alır. Cem ya da muhabbet ortamında bu son dörtlükte ozanın ismi geçtiği anda tüm katılımcılar, işaret parmaklarını baş parmaklarıyla birleştirip öptükten sonra ellerini göğüslerine götürürler. Bu, kutsal kabul edilen ozanlara yapılan niyazın bir göstergesidir. Bu açıdan Alevi müziğinin icra edildiği ortamlarda her zaman sözlerin sahibi olan ozanlar anılır ve kutsal olarak en yüksek mertebede görülür.

Aşağıda incelenecek semah, duvazdeh imam, mersiye, miraçlama ve tevhit formları sözel olarak konu bakımından birbirinden ayrılan, ancak genel olarak deyiş ve nefes başlığı altında toplanabilecek türler

olarak kabul edilir. Ritüel ve müzik icrası bağlamında, cemde farklı zamanlarda icra edilen ve kendine has özellikleriyle birbirinden ayrılan türler olduğu için bu başlıkların her biri ayrı ayrı incelenecektir.

Deyiş, Nefes

Deyişleme, deyişat, deyişmek, deyiş düzmek şeklinde günlük dilde de kullanılan deyiş sözcüğü, ister Alevi olsun, ister olmasın Anadolu'daki pek çok topluluk için genel bir şiir biçimidir. Alevi-Bektaşi toplumu için deyiş, dini içerikli olduğu kadar din dışı içeriğe de sahip genel söz ve müzik formunu ifade eder. Ancak din dışı içeriğe sahip deyişler cemlerde icra edilmez. Duygulu, deyişlerin Alevi-Bektaşi müziği ve edebiyatında tasavvuf inancını ve tarikat ilkelerini anlatan şiirlerin genel adı olduğunu belirtir. Duygulu, bu terimin Anadolu Aleviliği ve köy Bektaşileri arasında kullanıldığını, nefes terimininse şehir Bektaşiliğiyle Batı Anadolu ve Trakya Bektaşiliğinde bestelenmiş manzumeler için kullanıldığını aktarır ve şunları ekler:

> Deyiş teriminin karşılığı olarak bazı Aleviler, *Deme, Beyit, Dime, Deylem,* Âyet gibi sözcükleri de kullanmaktadırlar. Örneğin, Erzincan'da *Beyit*, Sivas'ta Âyet, Malatya'da *Deme* sözcükleri hep deyiş teriminin yerine kullanılıyor. Bunların arasında *Ayet* son derece ilgi çekici bir adlandırma olarak karşımıza çıkıyor. Bazı Aleviler'in Kur'an ayetleriyle halk şairlerinin (Âşıkların) deyişlerinin aynı manaları içermesinden kaynaklandığını söyledikleri bu terimi, pek çok Alevi grubun bilmediğini de eklemekte yarar vardır. (Duygulu, 1997: 8)

Bektaşiler tarafından daha yoğun kullanılan nefes kavramı, genelde dinsel konuların işlendiği, ancak günümüzde deyiş kavramıyla birlikte kullanılan bir şiir türüdür. Noyan, vücut birliğini (vahdet-i vücud), gelenekleri, ayin ve erkânı konu edip bunları rindane ve kalenderane bir edayla anlatan şiirlere nefes adı verildiğini, nefeslerin genel olarak Batını zümrelerin malı olduğunu aktarır (Noyan, 2000: 44).

Sadece Bektaşiler arasında değil, Anadolu'daki diğer Alevi topluluklarında da nefes terimi deyişle aynı anlamda kullanılır. Günümüz müzik piyasasında yayınlanan Alevi müziği albümlerinde de deyiş yerine ne-

fes teriminin daha çok tercih edildiği görülür. Bu durum deyiş teriminin Alevi ozanların günlük yaşamla ilgili sözlerini kapsarken, nefes teriminin Bektaşiliğin tarikat yapılanmasının etkisiyle daha tasavvufi bir içeriğe sahip olmasından kaynaklanır. Uluçay'sa deyiş yerine "cem nefesi" terimini kullanır ve cemlerde icra edilen nefeslerin işlevini şu şekilde aktarır:

> Cem nefesleri; inanç ve ahlak ile yaşama biçiminde Alevilik'in temel unsurlarını dile getirir. Yani Alevilik'in tapı ve yapısı, Cem nefeslerinde açıklanmaktadır. Hür tasavvufi düşünce içinde, edep içinde, sözü-düşünceyi açıklamanın sınırı yoktur. Çünkü sevgi ortamı, fırın gibidir, hamı pişirir veya sözden düşürür. (Uluçay: 16)

Deyişleri ritmine göre, serbest ritimliler ve usullüler olarak iki biçimde değerlendiren Duygulu, serbest ritimlilere, kimi zaman ezginin tamamında, kimi zamansa ezginin giriş, orta ya da son kısmında rastlandığını; usullülerinse en yoğun biçimde 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 zamanlı olarak kullanıldığım vurgular (Duygulu, 1997: 26).

Çeşitli Alevi yörelerinde aynı şiirler kimi zaman farklı ezgilerle icra edilirken, kimi zaman da aynı ezgiler farklı şiirler için kullanılır. Bu örnekler daha çok deyiş, nefes ve semahlarda görülür (Onatça, 2007: 48; Duygulu, 1997: 13).[23] Erol, bu durumu şu şekilde yorumlar (Erol, 2009: 113): "Türdeş olmayan Alevi müziği çok sayıda örnekte görüleceği üzere, aynı sözlerle (düvaz, deyiş, semah, nefes) birliğin, müzikal tercihlerin önemli ölçüde ayrışması ile de farklılıklığın eşzamanlı inşa edilebilmesine olanak verebilmektedir." Alevi müziğindeki bu çeşitliliğin günümüze kadar korunmasının en büyük nedeni, yüzyıllar boyunca devam ettirilen cem ortamının sürekliliği ve cemlerde hizmet yapan gezgin dede, zakir ya da âşıkların kültür taşıyıcılığında oynadığı roldür. Bu taşıyıcılık, birbirinden uzak yörelerdeki kültür birikimlerinin farklı coğrafyalara iletilip buralardaki topluluklarla etkileşime girmesine vesile olmuştur. Bu müzikler genelde anonimdir.

Semah

Sözlük anlamı dinleme, işitme, kulak verme olan sema sözcüğü, sufilere göre Hakk'tan gelen ve insanları Hakk'a çağıran bir mesaj olarak İslam tarihi içinde dini musikinin tesiriyle raksetme, devran etme, vecde gelme,

dinleme anlamlarına gelmiştir (Gölpınarlı, 1977: 290; Uludağ, 2005: 312-313).[24] Sema kelimesi, halk arasında zamanla semaha dönüşerek, Aleviler ve Bektaşiler tarafından dini içerikli dans ve müzik formunun genel adı olarak kabul edilmiştir.[25] Bozkurt, bu sözcüklerin iki farklı şekilde kullanılıp iki ayrı oyun biçiminin adı olduğunu, sema kelimesinin Mevlevi ve diğer Sünni tarikatların, semah kelimesininse Alevilerin dinsel oyunlarının adı olduğunu belirtir (Bozkurt, 1995: 19).[26]

Semahların geçmişiyle ilgili tartışmalar, genellikle semahların kökeninin Şamanizm ya da İslam dininden gelip gelmediği üzerine yoğunlaşır. Bazı araştırmacılar semahların ortaya çıkışını İslam tarihinin ötesinde, ilkel toplumlar ve özellikle Şaman topluluklarından bu yana bilinen "oyun" kavramıyla birlikte değerlendirir (Salcı, 1941; Bozkurt, 1995: 9-18; Erseven, 1996: 56-58). Özellikle Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki Alevi araştırmaları ve milli kimlik inşa sürecine paralel olarak gelişen Şamanizm tartışmalarıyla birlikte ortaya çıkan "oyun" kavramı, Alevi semahlarının dini yanını vurgulamak yerine, "lâdinî" tartışmalarına uygun şekilde halk kültürünün bir parçası olarak ortaya atılır. Bu kavram daha sonraki araştırmacılar için de temel bir referansa dönüşür.[27]

İslam tarihi boyunca büyük tartışmalara konu olan, kaynağı ve dinen yasak olup olmadığı mutasavvıflar tarafından her dönemde tartışılan sema, Alevilik ve Bektaşiliğin gelişmeye başladığı dönemlerde İslam coğrafyasındaki derviş toplulukları arasında da yaygındır.[28] Sema ve dansın, başlarda Müslüman toplumlarmdaki dini çevrelerde hukuki açıdan kuşku uyandırdığını belirten Karamustafa, daha sonraki dönemlerde Kalenderi, Haydari ve özellikle Rum Abdalları gibi derviş gruplarının bu konuda adlarının kötüye çıktığını belirtir (Karamustafa, 2008: 30).

Semahlar Alevi cemlerinde uygulanan, kadın ve erkeklerin birlikte dans ettikleri bir formdur. Semah sözleri genellikle dinsel içerikli deyiş ya da nefeslerden alınır, ancak şiirsel olarak semah adıyla özgün bir şiir türü yoktur. Semahlar, müzikal olarak ağırlama (*nenni, nennileme*), yürütme (*yürüyüş*) ve yeldirme (çark, pervaz, hızlanma) olmak üzere giderek hızlanan üç bölümden oluşur. Bu bölümler bazı yörelerde aynı sırayla üçlü olarak, bazı yörelerdeyse tekli ya da ikili olarak dönülür.

"Semah müziği"nin yapısal özelliklerine odaklanan Öztürk, bu müziğin Anadolu'daki diğer yerel müziklerle ilişkisi ve kendine özgü ka-

rakter özellikleri üzerine genel değerlendirmelerini şu şekilde aktarır:

1. Ezgi, vokal olarak teksesli iken, bağlamalarda, ikili, dörtlü, beşli, yedili ve oktav aralıklarının, ezgiye paralel aralıklar hâlinde kullanıldığı görülmektedir.
2. Ezgiler, belirli bir "karar perdesi"nin etrafında, bu sese bağlı olarak örülmüştür; bu özelliği nedeniyle makamsal bir yapı sergilemektedir. Makamsal yapıda ezginin seyir karakteri çoğunlukla "inici" niteliktedir. [...]
3. Ezgisel aralıklarda, "ikili" aralıkların (adım) kullanımı karakteristiktir. Bununla birlikte, "odak"ta yer alan ezgi sesinin, genelde bir üst ya da alt üçlü ses alanı içinde, ikililer hâlinde ezgiyi oluşturması dikkat çekicidir. [...]
4. Usul bakımından, Sofyan, Düyek, Yürük Sofyan, Aksak, Raks Aksağı, Türk Aksağı, "Semah Aksağı", Devr-i Hindi, Devr-i Turan, Aksak Semai, Curcuna, Yürük Semai gibi usullerin semah müziğinde çokca kullanıldığı görülmektedir. [...]
5. Semah müziklerinde söz unsurunun etkinliği ve dolayısıyla sözlü örneklerin yaygınlığı dikkat çekmektedir. [...]
6. Tipik eşlik çalgısı, bağlama ve ailesidir. Cura türü, çoğunlukla güney bölgelerde ve daha çok Tahtacılar arasında yaygındır. Ezgilerin seslendirilmesinde 'bağlama düzeni' denilen akort karakteristiktir. Dolayısıyla bu akordun bir özelliği olarak, makamın kalın seslerinde, paralel beşlilerle ezgiye eşlik edilebilmektedir. Ayrıca dem sesi de, ezgiye eşliğin temel unsurları arasındadır. [...]
7. Semah müziğinde etkin olarak kullanılan ses alanı bir sekizliyi geçmemektedir. [...]
8. Dağılım gösterdiği alanlar içinde, müzik yönüyle iki karakteristik yapı sergilemektedir: usul yada karar değişimi. Bu iki karakter dışında, etkileşimde bulunduğu yerel müzik yapılarıyla, "melez" özellikler kazandığı görülmektedir.
9. Form bakımından çoğunlukla, tipik A B (türkü formu) yapısındadır. Kimi bölümler tek bir A cümlesinden oluşabilmektedir. Yinelemeler söze bağlı olarak çok sayıda yapılmaktadır. Ayrıca A B C B (şarkı formu) yapısına da rastlanır. (Öztürk, 2005: 19-20)

Anadolu'nun farklı yörelerindeki Kırklar Semahı örneklerini karşılaştıran Onatça, semahı, yavaştan hızlıya (A), (B) ve (C) olarak tanımlar. Üç bölümlü form yapısının Anadolu'daki her yörede aynı şekilde kullanılmadığını, özellikle bir ve iki bölümlü yapının yaygın görüldüğünü; ağırbaşlı karaktere sahip (A) ve yürük olan (B) bölümlerinde ezgisel ve ritmik yapıya paralel olarak söz unsurunun ön planda olduğunu; daha hızlı olan (C) bölümündeyse ağırlıklı olarak ritmik fikrin ön plana çıktığını belirtir ve çalışma yaptığı illerdeki form yapılarını şu şekilde gösterir:

a- (B); Ankara, İçel, Manisa, Kırklareli.
b- (A)+(B); Tokat, Muğla, Kırklareli.
c- (B)+(C); Eskişehir, Antalya.
d- (A)+(B)+(C); Urfa, Adıyaman, Erzincan, Samsun.
e- (A)+(B)+(C)+(B)+(C)+(B)+(C); Tunceli.
(Onatça, 2007: 181)

Semahların ritmik yapılanmasında başta 9/8 ve sonra 4/4 olmak üzere, 2/4, 5/4, 6/8, 7/8, 10/8, 11/8 ve 12/8'lik ölçü anahtarlarının kullanıldığını gözlemleyen Onatça, bu ölçü anahtarları ve ritmik kalıplardaki değişimlerin, hem semahın yavaştan hızlıya geçen bölümlerinde, hem de bazı bölümlerin kendi içlerinde gerçekleştiğini vurgular (Onatça, 2007: 186).

Aleviler açısından semahın geçmişi, daha önceki bölümde aktardığımız cemin geçmişine paralel olarak Bezm-i Elest ve Kırklar Cemi anlatısına dayandırılır. Aynı zamanda, yazılı ve sözlü Alevi kaynaklarında semahlarla ilgili pek çok menkıbe aktarılır. Alevi cemlerinde, Kırklar Cemi'nde yaşanan Miraç olayını baştan sona anlatan miraçlamanın semahla ilgili bölümünde (Hz. Muhammed'in semaha kalkması bölümü), aynı olayı canlandırmak için semah dönülür. Sözleri Fevzi mahlasıyla Feyzullah Çelebi (1811-1878) tarafından yazılan miraçlamanın semaha kalkılan son bölümünde aynı olay anlatılır:

Kırklar bir şerbet içtiler
Can ile baştan geçtiler
Cezbe-i aşka düştüler.

Ettiler Kırklar semahı
(Ulusoy: 85)

Cem meydanında dede, rehber ve zakirlerin oturduğu post makamının önündeki açık alanda dönülen semah sırasında semahçılar, post makamının önüne geldiğinde buraya sırtlarını çevirmez. Bununla, yaratıcı kaynağa ve onun vekillerine (dede, rehber ve zakirler) sırt dönülmediği anlatılır. Cemin semah bölümlerinde katılımcıların, "Cemimiz Kırklar Cemi ola, Semahımız Kırklar Semahı ola" ve "Hakk için ola, seyir için olmaya" şeklinde nidaları duyulur. Semahların sonunda semahçılar meydana niyaz olurlar ve daha sonra dede gülbank (dua) verir.

Semah dönenlerin sayısı katılımcılara göre değişebilir. Bazı yörelerde sadece kadınlar ya da erkeklerin döndüğü semahlar mevcutken, genellikle kadın ve erkekler birlikte semah dönerler. Günümüzde çeşitli cemevlerinde yöresel (folklorik) kıyafetlerle semahların dönüldüğü gözlenir, ancak geleneksel olarak günlük, temiz kıyafetlerle semah dönülmesi makbul karşılanır. Semah sırasında bazı yörelerde baş açık, yalın ayak dönülmesi gerektiği vurgulanır.[29] Bazı yörelerdeyse tersi uygulamalara rastlanır (Onatça, 2007: 80).

Onatça, semahların uygulama biçimleri açısından "içeri" ve "dışarı" olarak iki ana gruba ayrıldığını belirtir. Onatça'ya göre, "içeri" semahlar, cemde bulunan ikrar vermiş kişilerin döndüğü semahlardır;"dışarı" semahlarsa on iki hizmet dışında yapılan, semahın genç kuşaklara aktarılmasını amaçlayan semahlardır (Onatça, 2007: 71-72). Semahların adlandırılmalarına göre iki ana grupta toplanabileceğini belirten Onatça, ilk grubun dönme nedeni ya da temsil ettiği kişi ya da olayla ilgili Kırklar, Turna, Kırat, Ya Hızır gibi semahlardan, ikinci grubunsa yörelere ve kültürel farklılıklara göre adlandırılan Erzincan, Kısas, Tahtacı, Hubyar gibi semahlardan oluştuğunu söyler (Onatça, 2007: 72). Semahların kimi zaman yörelere, kimi zaman da Alevi ocaklarına göre değişen biçimlerde farklı figürlerle dönüldüğü görülür. Ayrıca aynı ocağa bağlı bulunsalar bile, farklı yörelerde yaşayan Alevilerin semahlarında farklılıklar olabilmektedir. Bu farklılığın bir başka özelliği benzer semahlara farklı yörelerde farklı isimler verilmesidir (Duygulu, 1997: 14).[30]

Semahların dans figürleri, genellikle semah sözleriyle ilişkili bir biçimde, semahın dönüldüğü yörenin folklorik ve ritmik özelliklerini de

barındıran farklılıklar gösterir.[31] Semah şiirlerinde adı sıklıkla geçen ve kanat vuruşu, uçuşu, duruşu dans figürlerinde sembolik olarak canlandırılan turna kuşu, Alevi ve Bektaşi inancında kutsal bir yere sahiptir. Turnayla Hz. Ali arasında bir ilişki bulunur (Erseven, 1996: 158). Semahlardaki dönüşü simgeleyen "pervane" motifi, Tanrı'ya ulaşmayı hedefleyen sonsuz bir döngüye işaret eder ve bu işaret, pervane görevi aracılığıyla somut bir Hz. Ali simgesini gösterir (Güray ve Şimşek, 2011: 173). Dolayısıyla semahlarda uygulanan tüm sembolik motiflerin genel olarak sözlü ve yazılı Alevi kaynaklarında geçen menkıbevi motifler olduğu ve Aleviliğin temel inançsal referanslarıyla doğrudan ilişki kurduğu söylenebilir.

Duvazdeh İmam

İçinde On İki İmam'ın sırasıyla adlarının geçtiği şiir ve müzik formudur. Farsça "on iki" manasına gelen "duvazdeh" kelimesi, Anadolu'da zamanla "duvaz" olarak kullanılmaya başlanmış ve bu tür eserler bazı yörelerde *duvaz imam, duvaz-ı imam* ya da *düvaz* olarak adlandırılmıştır.[32] Cemlerin en temel müzik ve şiir türü olan duvazdeh imamlar, diğer türlerin sonlarına bağlanarak icra edilirler. Buradaki amaç, On İki İmam'a saygıyı her seferinde vurgulamak ve yeni bir hizmete geçildiğini belirtmektir.

Farklı yörelerden derlediği duvazdeh imamlar üzerine müzikal bir inceleme çalışması yapan Elçi, sade bir form ve ezgi yapısına sahip duvazdeh imamların 2 ila 4 ölçülük bir motifsel yapının ses ve ritim üzerinde gerçekleştirilen ufak değişikliklerle çeşitlendirilmesinden ve bu çeşitlemelerin yinelenmesinden oluştuklarını; aliterasyonlara (ana dizi dışında ses kullanımı) pek sık yer verilmediğini; ancak müzikal renkliliğin çoğu zaman eser içindeki ölçü sayısı değişimi, kısa gelişme bölümleri ve eserin serbest ölçüde bitmesiyle yaratıldığını belirtir (Elçi, 2011: 149-150).

Duvazdeh imamlar dışında, bazı miraçlama ya da tevhitlerin içerisinde de On İki İmam'ın isminin geçtiği görülür. Ayrıca dedelerin dualarında ya da hizmetlilerin verdiği dualarda da On İki İmam'm isimleri geçer. Aleviler için On İki İmam'm bir başka önemi, dedegan kolundan gelen dedelerin soylarının On İki İmam'a bağlanmasıdır. Sembolik olarak On İki İmam'm bulunduğu makamın temsilcisi olan dedeler, duvaz-

deh imamları zikrederek cemlerin On İki İmam'ın yolundan gidilerek sürdürüldüğünü her seferinde yinelerler.

Mersiye

Hz. Hüseyin'in, 680 yılının Muharrem ayının onuncu gününde Kerbela' da öldürülmesi olayının anlatıldığı, kısmen epik karakterli müzik ve şiir türüdür. Mersiye genel olarak ölen kişilerin ardından yazılan ağıt şeklindeki şiirlerdir. Alevi ve Bektaşiler için Hz. Hüseyin'in ölümünü anlatan şiir ve müzik formu olarak kabul edilmiş ve cemlere dahil olmuştur.[33]

Kerbela olayında Hz. Hüseyin'in duruşu, mazlumluk ya da zalimliğe karşı başkaldırı simgesi olarak görülmüştür. Bu yüzden mersiyeler, Aleviler için hem ağıtsal bir içeriğe, hem de toplumsal hafızada her seferinde yinelenen bir özelliğe sahiptir. Hz. Hüseyin'in Alevi ve Bektaşi inancındaki yeri, Noyan tarafından şu şekilde açıklanır:

> Hz. Hüseyin inanç-şeref-insanlık şehîdidir. Muharrem ayında duyulan gönül acısı, iç sızısı, bu faciaya karşı insanın ve insanlığın en tabii görevidir. Hatta: İyi insanların kötü insanların yaptığına kefâret ödemesidir. [...]
>
> Hz. Hüseyin bu soyun [Muhammed-Alî soyunun] en büyük zulme uğramış temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Bektâşîlerce iyilik ve kötülük Ehl-i beyti sevmek ve sevmemek köküne dayanır. Hz. Hüseyin'e sevgi ve saygı yalnız Muharrem aylarında gösterilmemekte, her gün, her yudum su içişte tekrarlanmaktadır. (Noyan, 2006b: 66, 69)

Alevi cemlerinde bu hadise, cemin sonlarına doğru dağıtılan sakka suyu hizmetiyle anılır. Mersiyeler duygusal bir ifadeyle ve çoğunlukla serbest formda ya da düşük bir tempoyla okunur. Bazı yörelerde, mersiyelerin resitatif okunduğu da gözlenir. Zakirlerin okudukları mersiyelerin yanı sıra cemin diğer katılımcıları Hz. Hüseyin'e rahmet, Yezit'e lanet eden çeşitli nidalar söylerler. Sakka hizmetini yapan kişi, "Ya ilahi kıl şefaat, katresinden düşene dü cihanda ver muradın ya Hüseyin çağıranın" sözleriyle cem katılımcılarına elindeki tastan su serper. Bu suyun bir katresiyle Hz. Hüseyin'in şefaatinden kanılacağına inanılır.

Miraçlama

Her Alevi ceminde tekrarlanan bir anlatı olarak Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra Hz. Ali'nin de bulunduğu Kırklar Meclisi'ne gelişini ve daha sonra Kırklar Cemi'nde yaşananları anlatan epik karakterli şiir ve müzik formudur. *Miraçname* olarak da adlandırılır.[34] Miraçlama formu, tıpkı duvazdeh imamlarda olduğu gibi şiir ve müzik biçimi olarak kalıplaşmış bir türü ifade eder ve ezgi yapısı epik karakterine uygun olarak mistik özelliktedir (Onatça, 2007: 52).Yörelere ve ocaklara göre farklı ezgi yapısına sahip olan miraçlama, sözlü içerik olarak genelde aynı yapıdadır ve çoğunlukla uzun dörtlüklerden oluşur. Cemlerde yer alan en uzun şiirler, Miraç olayını tüm detaylarıyla anlattığı için miraçlama türüne aittir.[35]

Miraç olayının sadece Hz. Muhammed devrinde değil, ondan önce yaşayan peygamberlerin zamanında da yaşanmış bir hadise olduğuna inanılır. Hz. Yakub'un rüyasında, Hz. İbrahim'in ateş içinde, Hz. Musa'nın Tur-ı Sina'da, Hz. Yunus'un balık karnında, Hz. Muhammed' in Miraç'ta Allah'la yaptığı konuşmalar miraç örnekleridir (Noyan, 2006b: 357-358; Duymaz, Açа ve Şahin, 2011: 45). Miraçta yaşananların külliyetteki birlik zihniyetini yansıttığını aktaran Noyan, bu durumun seven ve sevilenin karşılıklı aşkını yansıttığını, dolayısıyla miracın vahdet-i vücudun bir sembolü olarak bu gerçeğe erme, sevgiliye kavuşmayı sembolize ettiğini vurgular (Noyan, 2006b: 358). Dolayısıyla Alevi ve Bektaşi inancında Miraç olayı, benlikten vazgeçtikten sonra Hakk'ın birliğine ve bilgisine kavuşup, ölmeden evvel ölerek[36] hakikate ermeyi temsil eder (Sümer, 2011: 70). Bir cem boyunca, Kırklar Cemi'nde yapılanlar her seferinde yeniden canlandırıldığından, cemdeki tüm hizmetlerin doruk noktasını miraçlama oluşturur. Bu açıdan miraçlama, hem zahir hem de batın yönüyle, sözlü ve müzikal olarak cem olmanın tüm değerlerini taşır.

Tevhit

Birlik, birleme anlamındaki tevhit, Tanrı'yla bir olmayı anlatan şiirlerin ve müzik formunun genel adıdır. Alevi ve Bektaşi inancındaki tevhit anlayışı, vahdet-i vücud (varlık birliği) felsefesi etrafında şekillenmiş bir düşünceyi içerir (Noyan, 2006b: 351-351). Bu birlik düşüncesi aynı zamanda Alevi ceminin temelini teşkil eden Kırklar

anlatısındaki "birin kırk, kırkın bir" olması veya cem meydanında vurgulanan "gönüllerin birlenmesi" söylemlerinde de simgesel olarak görülür. Dedekarkınoğlu'ysa Alevi inancında tevhit düşüncesini şu şekilde açıklar:

> Tevhid, cemin ana bölümlerinden birisidir. Bu bölümde Alevi inanışının esası olan "Varlığın Birliği" ilkesi, sembollerle, müzik, semah ve deyişlerle ortaya konur. Hakk'ı tanımaktır. O tektir. Evreni o yaratmıştır. Her şey ona muhtaçtır. Rahim ve Rahman olan odur. Esirgeyen bağışlayan da odur. Ondan öncesi ve sonrası yoktur. Tevhid, cemin merkezidir. Varlığın yaratan ve yaratılan olarak ayrı ayrı görülmesini reddeder. Bunu ikilik olarak görür. Kısacası tevhide göre, yaratan ve yaratılan tektir. Aynı bütünün parçalarıdır. Tıpkı Hz. Muhammed ve Hz. Ali için söylenen elmanın iki parçaları olarak 'Ete, kemiğe büründü yeryüzünde göründü. Yaratılan yaratandan gelmiştir ve ona dönecektir,' ifadesinde olduğu gibi.
>
> Varlığın birliği, her ne kadar Hallacı Mansur tarafından "Ene-l Hak" (Ben Hakk'ım) diye ifade edilse de, diğer taraftan da "La Mevcuda illallah" (Allah'tan başka mevcut yoktur) diye de ifade edilir. Hak-Muhammed-Ali üçlemesindeki ifadede Tevhit, Nübüvvet ve İmamete vurgu yapılmaktadır. Tevhit Allah, Nübüvvet Muhammed, İmamet ise İmamların atası Hz. Ali'dir. (Dedekarkınoğlu, 2008: 388)

Tevhitlerin müzikal anlamdaki en önemli özelliği ritmik olması, genellikle 2 veya 4 zamanlı kalıpların kullanılması ve katılımcılar tarafından hep birlikte yüksek sesle ve coşkuyla okunmasıdır. Tevhit okunurken katılımcılar ellerini dizlerine ya da göğüslerine hafifçe vurarak ezgiye eşlik ederler. Tevhitler genellikle "La İlahe İllallah" nakaratlarına sahiptir. Bu nakaratlara katılımcıların "Şah, Dost, Hakk" gibi çeşitli nidaları eklenir.[37]

Dualar (Gülbank)

Alevi cemlerinde, hizmetler boyunca hizmetlilerin, her hizmetin bitimindeyse dedenin verdiği ve katılımcıların hep birlikte "Allah Allah, Hü" gibi nidalarla eşlik ettiği dualara gülbank adı verilir. Gülbank çe-

kilirken Mevlevilerin dinlediğini, Alevi ve Bektaşilerinse "Allah Allah" diye zikrettiğini belirten Gölpınarlı, bu sözcüğün gül sesi, yani bülbül şakıması anlamına gelen Farsça bir terkip olduğunu, terim olaraksa yüce ve bir ağızdan bağırış anlamına geldiğini aktarır (Gölpınarlı, 1977: 141).[38] Bazı süreklerde gülbank yerine *terceman* ya da *tercüman* sözcüğü de kullanılır. "Terceman" sözcüğünün bilhassa Mevlevi ve Bektaşiler tarafından kullanıldığını belirten Gölpınarlı, günlük işlerde okunan "terceman"ın okunması için topluluğun bulunmasının şart olmadığını, dua mahiyetindeki gülbankınsa toplulukta şeyh, dede veya baba tarafından okunduğunu aktarır (Gölpınarlı, 1977: 333).

Alevi yazılı kaynaklarında bahsi geçen gülbank ya da tercümanlar, aynı zamanda sözlü kültürün de ürünüdür. Kuşaktan kuşağa cemler vasıtasıyla aktarılan bu dualar yöre, sürek ve dedelerin tavır farklılıklarına göre çeşitlilik gösterir.[39] Alevi cemlerinde resitatif okunan duaların kimi zaman farklı kombinasyonlarla doğaçlama zikredildiği görülür. Bu çeşitliliğin ortaya çıkmasında cem katılımcılarıyla dede arasındaki etkileşimli süreç rol oynar. Katılımcıların coşkulu eşliği, dedenin ritmik ve müzikal ifadelerini etkiler. Bu sırada zakirlerin bağlamayla dedeye eşlik ettiği de gözlenir.

Muhabbet

Alevi cemleri dışında icra edilen Alevi müziği icralarının başında muhabbet ortamları gelir. Alevi cemlerinin girişinde deyiş ve nefeslerin icra edildiği bölüm için kullanılan "muhabbet" kavramı aynı zamanda cem dışındaki toplantı ve meclislerin genel adı olarak da kullanılır. Bazı yörelerde bu toplantılara, "Balım Sultan Muhabbeti" adı verilir. Cemde ve cem dışında yapılan muhabbetlerle ilgili olarak Artun şunları aktarır:

> Alevi âşıkların yetişmelerinde Ayin-i Cemlere katılmalarının ve Alevi-Bektaşi şiir örneklerini dinleyerek ilk bilgileri almalarının rolü büyüktür. Ayin-i Cemlerin başlamasından önce "muhabbet" deyişlerinin söylendiği ya da âşıkların kendi deyişlerini okudukları bir bölüm vardır. Deyişlerin yanı sıra bu bölümde sohbetler de yapılmaktadır. [...] Ayrıca bazı yörelerde âşıklar Ayin-i Cemlerin dışında da bir araya gelmektedirler. Bunlar; düğünler, kına geceleri

> ve köye misafir geldiği zaman olmaktadır. Bunun yanı sıra "Balım Sultan Muhabbeti" dedikleri bir toplantı da vardır. [...] Alevi âşıklar cem evlerinde düğünlerde, Hacı Bektaş-i Veli törenlerinde, Görgü Cemlerinde, Balım Sultan Muhabbetlerinde bir araya gelerek geleneği sürdürürler. Anadolu Aleviliği, yaşama biçimi olarak bir felsefe, duygu biçimi olarak bir inanç olma özelliği taşır. (Artun, 2009)

Işık, muhabbet meclislerinin, sözlü kültürün hakim olduğu Alevi-Bektaşi geleneğinde bilginin üretilmesinin ve aktarılmasının sağlandığı ortam olduğunu aktarır (2011, 149). Işık'a göre muhabbet ortamı, öğretinin bilgi boyutunun oluşmasını sağlayan bir işlev görür ve cem ibadetinden farklıdır. Bu farklılığı şöyle açıklar (Işık, 2011: 154): "Muhabbetler Alevi-Bektaşi geleneğinde cem ibadetinden başka bir pozisyondadır. Eskiden cemlerde görev alan birçok kişi muhabbetlerle cem'in ayrımını yapıp, muhabbeti mananın anlama dönüştüğü 'marifet' kapısı olarak anlatmaktadırlar."

Genel olarak bilgi aktarımının gerçekleştirildiği cem kapsamı dışındaki muhabbetlerin kendi içinde bir edebi vardır. Örneğin, cemde görülen, herhangi bir eserin sonunda sözleri yazan ozanın mahlasının zikredildiği anda yapılan niyaz, muhabbetlerde de uygulanır. Muhabbetlerde, Alevi müziğini oluşturan sözlü ve sazlı müzikal formlar icra edilir, bir ibadet ortamı yerine karşılıklı bilgi aktarımı tercih edilir. Bu açıdan muhabbetlerde icra edilen duvazdeh imam ya da deyişlerin içeriğinden dolayı kısmen ritüel kapsamında olduğu, ancak cem dışında icra edildiği için belli bir kural çerçevesi yerine muhabbet ortamının dinamiklerine göre algılandığı ve katılımcıların buna göre davrandıkları gözlenir. Bunların yanı sıra muhabbetlerde günlük yaşama dair hemen her konuda eserlerin seslendirilmesi ya da sözsüz icraların yapılması, bu ortamların kendi dinamiğine göre değişkenlik gösterir. Aynı zamanda Alevi ozanların yanı sıra Alevi olmayan çeşitli ozanların eserleri de seslendirilir.

Shankland, alan çalışması yaptığı bölgedeki muhabbetlere sıklıkla katılanlarm ve deyişlere eşlik edenlerin, Aleviliğin dinsel yönüne kuşkuyla yaklaşan kişiler olduğunu belirtir (Shankland, 2003: 144). Shankland bu ortamlarda Aleviliğin kültür ya da inanç olduğuna dair yapılan vurguların öneminden de bahseder. Bu noktada muhabbetlerin,

Aleviliğin inançsal (ya da inanç olmanın ötesindeki) yönünün yanı sıra "kültür" olma özelliğini barındıran meclisler olduğu da söylenebilir.

Cem Dışında Alevi Müziği

Alevi müziğinin cem ritüeli ve muhabbetler dışında icra edildiği geniş bir alan daha bulunur. Bu alanda konser, albüm çalışması, televizyon ve radyo programı, toplantı meclisi, düğün, türkü bar gibi pek çok farklı mekanda müzik icraları görülür. Ritüel kapsamı dışındaki bu mekanlarda yapılan icralarda genellikle deyiş ve nefes örnekleri seslendirilir. Günümüzde çeşitli Alevi etkinliklerinde semah gösterilerinin yapıldığı ve semahların sahneye taşındığı da gözlenir. Alevi kimliğinin dışa vurulduğu bu etkinlikler ve benzer faaliyetler, 1980'li yılların sonunda başlayan Alevi uyanışının bir parçası olarak görülen Alevi müzik uyanışı kapsamında değerlendirilir.[40]

Günümüzde Alevi ritüeli dışına aktarılan ya da tamamen dışında üretilen müzik pratiklerini, endüstriyel olan ve olmayan şeklinde ikiye ayıran Erol'a göre endüstriyel boyut, kentli Alevilerin dinleyici olarak ilişkilendiği, medya ve müzik endüstrisinin ürettiği albüm, video gibi ürünleri içerir. Endüstriyel olmayan boyutsa konser veya türkü bar gibi müziğin üretilip tüketildiği mekanlarda yapılan müzik performanslarıyla, özel dershaneler ve cemevlerindeki müzik kurslarında icra edilen müzikleri kapsar (Erol, 2009: 138). Ancak ritüel dışına aktarılan müzik pratiklerinin muhabbetlerde olduğu gibi kendine has özellikleri vardır. Örneğin, Anadolu'da zakirlik hizmeti yürüten zakirlerin cem dışında da icralar yaptıkları görülür.Kazdağları'ndaki Tahtacı Türkmenler arasındaki sazandarlık (zakirlik) geleneği üzerine araştırma yapan Şahin, bu hizmeti yürütenlerin cem ritüeli dışındaki icralarını şu şekilde açıklar:

> Dini işlevlerle öne çıkan sazandarlar, aslında sosyal hayatın da içindedirler. Düğün ve ölüm gibi geçiş törenlerinde nefesler söyleyen sazandarlar, toplumsal kurumların kurulmasında ve devam ettirilmesinde önemli bir role sahiptirler. Ölüm törenleri veya düğün törenleri sazandarlarla birlikte yapılabilmektedir. Sosyal içerikli törenlerin gerçekleşmesine katkı sağlayan sazandarlar söyledikleri nefeslerle hem dini hem dünyevi bilgileri topluma aktarmaktadırlar.

> Bu yönüyle sazandarlık geleneği dini ve sosyal içerikli eğitimi de gerçekleştirmektedir. Kültürel birikimin aktarılması, sosyal kimliğin inşa edilmesi gibi daha başka hususlarda da sazandarlık geleneği Tahtacı Türkmenlerinin sosyal ve dini hayatını düzenleyici ve devam ettirici görevleri üstlenmiş bulunmaktadır [...] Toplumsal bir hadisenin kutlandığı ortamlarda sazandarlar sazları şiirleriyle toplumsal bütünlüğe ve devamlılığa önemli katkılar yapmaktadırlar. Kısacası sazandarlık, sadece dini ortamlarda değil, dindışı alanlarda da icra edilmektedir. (Şahin, 2014: 157-158)

Sazandarların cem dışı icraları, günümüz zakirlerinin özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerdeki cem dışı icralarını hatırlatır. Örneğin cemevleri ya da Alevi dernekleri tarafından düzenlenen çeşitli Alevi etkinliklerinde zakirlerin katıldıkları konser, dinleti gibi organizasyonlar, Alevi kimliğinin ön plana çıktığı kültürel ve sosyal kimliğin inşasına etki eder. Ayrıca zakirlerin çeşitli dede, âşık ya da kamillerin muhabbetlerine katılarak "pişmek" istedikleri görülür. Dolayısıyla ritüel içi alanla ritüel dışı alan arasında çeşitli geçişler olabilmektedir.

Muhabbetlerin bir yanıyla ritüel içinde icra edilen müzik formlarına sahip olduğu, ancak cem dışında icra edildiğinden ritüel dışı pratikleri de içerdiği gözlenir. Ritüel içinde inançsal özellikler barındıran müzik icrası ritüel dışına çıktıkça kültürel özellikleriyle ön plana çıkar. Muhabbetler her iki icra özelliklerine de sahiptir. Ancak cem içindeki kurallar bütünü burada kısmen geçerlidir. Ritüel dışı müzik icralarıysa, ensdüstriyel boyutun yanı sıra çeşitli toplantı ortamlarında icra edilen müzikleri kapsar.

Alevi muhabbetleri ve ritüel dışı müzik icralarında, kimi zaman semahların dönüldüğü gözlenir. Semahlar bazı yörelerde "içeri" ve "dışarı" semahlar olarak ikiye ayrılır. "İçeri" semahlar cem içerisinde icra edilen semahları kapsarken, "dışarı" semahlar cem ortamı dışında, genellikle gençlerin eğitilmesi amacıyla yapılan semahları ifade eder (Onatça, 2007: 71-72).

Bu açıdan ritüel içi ve dışı müzik pratiklerinin kesişim noktalarının oldukça geçirgen olduğunu, her birinin diğeriyle iç içe özellikler barındırdığını belirtmekte fayda vardır. Örneğin ritüel içi müzik icrasında, ritüel dışı müzik icrasına dair mikrofon, ses sistemi, nota sehpası

gibi performans unsurları görülürken, ritüel dışı alanda cemdeki müzik formlarının (örneğin semahlar) icra edildiği görülür. Aynı geçirgenliği, Anadolu'da devam eden geleneksel icralarda da görürüz. Duymaz, Açа ve Şahin, Balıkesir yöresinde kamberlik (zakirlik) hizmetinde bulunan Çepnilerle yaptıkları görüşmelerde bu zakirlerin cem dışında sadece muhabbetlerde icra yaptıklarını; Edremit Tahtacıları arasındaki zakirlerinse toplumsal yaşamın hemen her aşamasında ve her etkinlikte saz çalıp nefesler söylediğini; özellikle cem dışındaki icra ortamlarının başında evlilik ve ölüm törenleri, lokma (kurban) hizmetleri, Muharrem ayı etkinlikleri ve Hıdrellez kutlamalarının geldiğini aktarırlar (Duymaz, Açа ve Şahin, 2011: 48-50). Dolayısıyla zakirlerin ya da Alevi müziği repertuvarını icra edenlerin cem ortamı dışına aktardıkları eserlerin temel referansının çoğunlukla cemlerde icra edilen Alevi müziği repertuvarı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak cem repertuvarının ritüel dışına çıkarılması konusunda dede ve zakirlerin zaman zaman temkinli davrandığı söylenebilir.[41] Sonuç olarak, ritüel ve müzik icrası bağlamında Alevi müziğinin icra edildiği alanların geçirgen olduğunu özellikle vurgulamak gerekir.

5*
FAALİYETTEN HİZMETE
İstanbul Cemevleri

İSTANBUL'DA, YÜZYILLAR BOYUNCA pek çok Alevi-Bektaşi tekke, zaviye ve dergahı varlığını sürdürmüş, bunların bir kısmı zaman içinde çeşitli sebeplerle yok olmuş, diğer bir kısmıysa günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.[1] Günümüzde cemevi olarak, bir dernek ya da vakıf bünyesinde çalışmalarını sürdüren eski dergahların yanı sıra, 1980'li yılların sonunda artan bir örgütlenmeyle şehrin pek çok bölgesine yayılacak şekilde inşa edilmiş onlarca yeni cemevi vardır. İstanbul'da altmışın üzerinde cemevinin varlığı tespit edilmiştir.[2]

Aleviliğin kamusal alanda kendini tanımlama alanı bulduğu en önemli mekan olan ve Alevi örgütlenmesine paralel olarak gelişen cemevlerinde inanç hizmetlerinin yanı sıra sosyal ve kültürel alanda çeşitli faaaliyetler de söz konusudur. 1990'lardan itibaren, Alevilerin büyük bir çoğunluğunun cenaze hizmetleri ve cem gibi inanç hizmetlerinin yanı sıra çeşitli kültürel gereksinimlerinin kentlerdeki cemevlerinden karşıladığını belirten Yaman, cemevlerinde yapılan hizmetleri şu şekilde sıralar:

1. İnanç/Kültür hizmetleri: Cem ve diğer ibadetler, cenaze hizmetleri. Dede, Hoca gibi görevlilerin bulunması, kurban kesimi, adak, hayır ve cenaze lokmaları verilmesi. "Alevilik", "On İki Hizmet", "Cenaze Hizmetleri" ve "Saz" kursları, inanç merkezlerine düzenlenen gezilerin organizasyonu, kütüphane hizmetleri vb.

2. Eğitim hizmetleri: Yabancı dil kursları, bilgisayar kursları, el sanatları kursları, üniversiteye hazırlık kursları vb.
3. Sağlık hizmetleri: Ücretsiz sağlık kontrolleri, ücretsiz ilaç dağıtılması.
4. Karşılıksız yardımlar: Hayırseverlerin maddi ve ayni yardımlarının ihtiyaç sahiplerine dağıtılması.
5. Öğrenci bursları: Yoksul ve başarılı öğrencilere öğrenimleri sırasında burslar verilmesi. (Yaman, 2007: 153-154)

Yaman'ın örnekleriyle saydığı hizmetlerin tamamı İstanbul'daki cemevlerinde de sürdürülür. Cemevleri, günümüzde Alevi olmayanların da girebildiği mekanlardır. Özellikle eski dergahların kapıları her inançtan kişilere açıktır.

Cemevlerinde yürütülen tüm hizmetler ve faaliyetler için gerekli ısıtma, aydınlatma, oturma, yeme-içme ve ses düzeni gibi olanaklar hazır bulunur. Tüm bu araç ve gereçler, bağış yoluyla toplanan gelirlerden elde edilir. Büyük cemevlerinde, kitap, kaset, CD, takvim ve Alevilikle ilgili çeşitli obje ve resimlerin satıldığı bir satış reyonu da bulunur. Aynı zamanda örneğin Yenibosna Cemevi ya da Şahkulu Dergahı gibi bazı cemevlerinde yayın faaliyetleri de yapılır. Bu yayınlar kimi zaman Alevilikle ilgili araştırma kitaplarını kapsarken kimi zaman bilgilendirici broşürleri içerir. Bazı cemevlerinde çeşitli içerikte kütüphaneler yer alsa da bunların büyük kısmı ya halihazırda kapalı ya da kullanılmamaktadır.

Cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumlar, aynı zamanda eğitim faaliyetlerinde bulunmakta ve çeşitli yardım kampanyalarına destek vermektedir. 2014 yılında, Şahkulu Dergahı'mn da desteğiyle Van depremzedeleri için açılan kampanya ya da Garip Dede Dergahı'nın Ezidiler için öncülük ettiği yardım kampanyası bu tür desteklere örnektir. Ayrıca bazı cemevlerinde Şahkulu Dergahı'nın öncülüğünde yürütülen Kız Öğrenci Yurdu çalışması gibi çeşitli sosyal projeler de üretilir.

Cemevleri yasal olarak bir dernek ya da vakfa bağlı olarak ve tapu kaydında ibadethane yerine genellikle kültür merkezi ibaresiyle faaliyetlerini sürdürür. Son dönemde çeşitli belediyelerin cemevlerine ibadethane tapusu verdiği haberleri yayılsa da, bu konunun hukuki yanı halen resmi makamlarca onaylanmamıştır ve bu mesele tartışılmaya devam etmektedir.

1990'lı yıllar ve özellikle Sivas katliamı sonrasında sayısı hızla artan cemevleri sadece cem ibadeti ya da cenaze gibi inançsal ihtiyaçları karşılamakla kalmaz, aynı zamanda mekansal olarak sahip olduğu konferans salon ve dershane benzeri birimlerle sosyal ve kültürel faaliyetlere de evsahipliği yapar. Bu durumun, cemevlerinin salt ibadete ayrılmış bir yer olmaktan ziyade bir kültür ya da cemaat merkezi olarak görülmesine neden olduğunu belirten Massicard, çoklu işleve sahip cemevlerinin hem dini bir mekanın ayrılıp özelleşmesine hem de daha geniş mantık çerçeveleri içinde yer bulmasına tanıklık ettiğini vurgular (Massicard, 2007: 173-174).

Günümüzde, İstanbul'daki eski dergahlar başta olmak üzere yeni inşa edilen bazı cemevleri Massicard'ın da sözünü ettiği geniş mantık çerçeveleri içinde geniş tesisler olarak tasarlansa da bazı cemevlerinin küçük bir pasaj veya ofiste faaliyetlerini sürdürdüğü görülür. Bunun yanı sıra bir alışveriş alanın parçası olarak tasarlanmış cemevleri de mevcuttur. Ancak cemevlerinde mekansal boyut cem ibadeti dışında yapılan faaliyetlerin gerçekleştirilmesini engellemez. Cemevleri bünyesinde sürdürülen çeşitli sosyal ve kültürel organizasyonlar konser, dinleti, panel, sempozyum, seminer, festival ve anma programı gibi etkinlikleri kapsar. Hukuki olarak ibadethane kapsamına alınmayı bekleyen cemevlerinin bu organizasyonları, Alevi örgütlenmesinin inançsal faaliyetler dışındaki birikimini de dışa vurur.

Alevi örgütlülüğünde sıklıkla karşımıza çıkan kadın ve gençlik kolu çalışmaları cemevlerinde de sürdürülür. Özellikle Şahkulu, Karacahmet, Erikli Baba, Garip Dede gibi eski dergahların içinde bulunan cemevlerinde kadın ve gençlerin yoğun faaliyetlerde bulundukları görülür. İstanbul cemevlerinin büyük bir kısmında gençlik kollarının çoğunlukla yukarıda belirtilen sosyal ve kültürel organizasyonlarda görev aldıkları görülür. Ayrıca cemevleri tarafından özellikle Alevi erenlerinin bulunduğu türbelere çeşitli geziler düzenlenir. Bu erenler adına yapılan çeşitli festivallere cemevlerinden otobüsler kaldırılır. Özellikle Karacaahmet, Şahkulu, Garip Dede gibi eski dergahlar bu konuda öncülük eder. Garip Dede ve Karacaahmet dergahlarının Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde açtıkları cemevlerinde Hacı Bektaş törenleri döneminde çeşitli faaliyetler yapıldığı gibi, törenler dışında çeşitli organizasyonlar da düzenlenir.[3]

Cemevlerinde gerçekleştirilen sosyal faaliyetler arasında sağlık taramaları da bulunur. Genellikle gelir düzeyi düşük kişiler için yürütülen bu taramaların yanı sıra kimi zaman muayeneler de yapılır. Bazı cemevlerinde toplu sünnet törenleri organize edildiği, sağlıkla ilgili seminer ve panellerin düzenlendiği, ve sağlık konusunda rehberlik hizmetleri verildiği gözlenir.

Türkiye'deki cemevlerinin sivil toplum kuruluşu statüsünde olduğunu belirten Akdoğan, alan çalışması yaptığı İstanbul'daki cemevlerinde dini etkinliklerin dışında, genellikle yetişkinlere yönelik çeşitli eğitim faaliyetlerinin sürdürüldüğünü ve bunların başında bilgisayar kursları, halk oyunları, okuma-yazma, saz, gitar, İngilizce ve el sanatları eğitiminin geldiğini belirtir (Akdoğan, 2007: 11-12).

Cemevlerinde inançsal öneme sahip diğer kurslar arasında semah ve bağlama yer alır.[4] Her ne kadar bağlama kursları sadece inanç kapsamında ele alınmasa da zakirlikle ilişkisi ve Alevi kimliğindeki sembolik değerinin özel bir yeri vardır. Bunların yanı sıra bazı cemevlerinde Alevilik ve özel olarak zakirlik ya da diğer hizmetlere ilişkin çeşitli dersler de verilir. Cemevlerinde yürütülen kurslar ve eğitim çalışmaları sadece Alevilere değil, Alevi olmayanlara da açıktır. Kartal Cemevi gibi bazı cemevlerinde bu faaliyetlerin Halk Eğitim Merkezleri'yle işbirliği yapılarak yürütüldüğü görülür. Bu durum kimi zaman tartışmalara yol açsa da bu tür faaliyetlerin cemevlerinin Alevi toplumu dışındaki görünürlüğünde etkili olduğu söylenebilir. Bütün bunlara ek olarak cemevlerinde Alevi gençlere çeşitli eğitim bursu desteklerinin de sağlandığı bilinmektedir.

Geçmişte eski takvim sebebiyle hafta sonuna denk gelen perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılan cemler, cem ibadetinin en uygun ya da boş zamanda yapılması gerektiği düşüncesincesine uygun olarak günümüzde bazı cemevlerinde pazar günleri öğle saatlerinde yapılır; ancak geçmişteki uygulamayı sürdürmek isteyen cemevlerinde cemlerin düzenli olarak perşembe geceleri yapıldığı gözlenir.[5] Cemevlerinde yapılan düzenli cemlerin yanı sıra, Muharrem, Hızır, Bayram, Nevruz, Abdal Musa cemi gibi yöresel cemler de yapılır. Kimi zaman cemevinin bağlı bulunduğu kurumun, kimi zamansa çeşitli ocak ya da yörelere bağlı kişi ya da kurumların organize ettiği yöresel cemler, yıllık görgü ya da birlik cemleri şeklinde yapılır. Bu cemlere genellikle görgüden geçecek-

ler dışında kimse alınmaz. Cemevlerinin haftalık, düzenli cemlerinin dışındaki zamanlarda uygulanan bu cemler, yöre ya da ocakların cem süreklerine bağlı olarak sürdürülür.

Cemevlerinin kimi zaman kendi mekanında, kimi zamansa Hacı Bektaş, Abdal Musa gibi Alevi sembolleri adına düzenlenen festivallerde özel cem etkinlikleri düzenledikleri görülür. Çoğunlukla herkese açık olan bu etkinlikler, hem cemevlerinin kamusal alandaki görünürlüğüne katkı sağlar, hem de farklı bölgelerdeki Alevi toplulukları ve kurumları arasındaki ilişkinin gelişmesine yardımcı olur. Bu cemlerin bir kısmı Alevi televizyon kanalları tarafından canlı olarak yayınlanır.

Cemevlerinde, cem ibadetinden sonra en yoğun şekilde sürdürülen hizmetlerin başında cenaze ve lokma hizmetleri gelir. Cemevlerinde gasilhane ve morg, cenaze hizmet aracı bulunur. Günümüzde Alevi cenaze erkânı konusunda halen belirli bir kabul bulunmamakla birlikte, bu konuda çeşitli kurum ve kişilerin erkân yazma çalışmaları devam etmektedir. Cemevlerinden kaldırılan cenazelerde, dedeler başta olmak üzere zaman zaman imamların da hizmet yürüttüğü görülür. Ancak cenaze erkânında imamlar Alevi inancına uygun olarak gülbank ya da duvazdeh imam okurlar.

Cenaze hizmetinin (ya da Hakk'a yürüme erkânının)[6] yanı sıra vefat sonrasında veya vefatın kırkında dağıtılan kırk lokması ya da dâr kurbanı gibi lokma hizmetleri de cemevlerinde yapılır. Bazı yörelerin geleneğine uygun olarak vefat edenlerin ardından dâr cemi adı verilen özel bir cem yapılarak vefat eden kişiyle ilgili son rızalık alınır. Bu hizmetlere haftalık cemlerden daha fazla katılım olur.

Cemevlerindeki bir başka hizmetse, Aleviler için Kerbela olayının yaşandığı Yas-ı Matem ayı olarak kabul edilen Muharrem ayındaki lokma ve Muharrem'in on ikinci günündeki aşure hazırlığıdır. Hemen hemen tüm Alevi kurumlarında bir gelenek hâline gelen bu lokma hizmeti, büyük dergahlar başta olmak tüm cemevlerinde Alevi olmayanlara da açık şekilde yürütülür. Muharrem ayında, yine bir gelenek hâlini alan muharrem sohbetleriyse akşam saatlerinde cemevlerinde yapılır. Bu dönemde cem yürütülmez.

Cemevlerinde yürütülen hizmetler ve faaliyetler arasında yeni bir olgu olarak ortaya çıkan muhabbet meclisleri, inanç alanıyla sosyal ve kültürel alanın kesişme noktasında, tıpkı ritüel içi ve ritüel dışı müzik

icrası bağlamındaki kesişmede olduğu gibi, yeni bir dinamik yaratması yönünden önemli bir işleve sahiptir. Muharrem sohbetleri bu olgunun en önemli sembollerinden biridir. Muhabbet kavramına uygun olarak belli bir edep ve erkân içeren bu meclisler, her ne kadar ibadet kapsamında olmasa da, katılımcıların birbiriyle kaynaştığı ve karşılıklı bilgi alışverişinde bulunduğu ortamlar olmasından dolayı etkişimli bir nitelik taşır.

Garip Dede ve Şahkulu dergahları başta olmak üzere, bazı yerel derneklerde gözlemlediğimiz, Dertli Divani öncülüğünde sürdürülen Mekteb-i İrfan muhabbet meclisleri bu faaliyetlere bir örnek teşkil eder. Kurumlara bağlı gençlik örgütlenmesinin inisiyatif aldığı bu meclislerde, Alevilik öğretisi başta olmak üzere çeşitli konularda sazlı, sözlü muhabbetler gerçekleştirilir; özellikle gençlerin on iki hizmet ve zakirlik konusunda eğitilmesi amaçlanır. Bu meclislerin zakirlikle ilişkisine dair gözlemlerimiz, bir sonraki bölümde tartışılacaktır. Bu muhabbet meclislerinin yanı sıra, pek çok cemevinde benzer faaliyetlerin sürdürüldüğü gözlenir.

6*
HİZMETİN DÖNÜŞÜMÜ
İstanbul Cemevlerinde Zakirlik

1990'LI YILLARDA ARTAN BİR örgütlenmeyle dünyanın dört bir yanma dağılan Alevi cemevlerinde dede ve zakirlerin genel cem hizmetlisi ihtiyacının en önemli öğeleri olarak ortaya çıkması, 2000'li yıllarda görünürlüklerinin artmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu ihtiyaç, cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumların dede ve zakirler konusunda "atama" yapmasına neden olacak yeni bir durum doğurmuş, sosyal bir hareketlilik içinde bulunan dede ve zakirler bilhassa cemevlerinin artışıyla birlikte kurumların statik yapılanmasının aksine şehir içinde yatay bir ilişki ağı yaratmıştır.

2000'li yıllarla birlikte zakirlerin görünürlüğünün artmasında, zakir kimliğinin hem zakirler, hem de kurumlar tarafından inşası etkili olmuştur. Bu süreçte, "Alevi müzik uyanışı" olarak adlandırılan dönemin dinamikleri değişime uğradığından bu dönemi Alevi müzik uyanışından farklı tanımlamak gerekir. Bu süreç, "uyanış sonrası" veya "zakir uyanışı" olarak adlandırılabilecek olsa da, buradaki amaç sürecin dinamiklerini anlama çabasını içermektedir.[1] Özellikle cemevlerinde yetişen genç Alevilerin, bağlama öğrenmeye başladıkları dönemlerden itibaren cemevlerinde zakirlik yapmasa ya da hizmet yürütmese bile gelenekel Alevi müziği icrası yaparak "zakir" kimliğini edinme istekleri, müziğin günümüzde Alevi kültürünün deneyimlenmesi ya da dışa vurulmasında önemli bir araç olduğunu göstermektedir. Zakirliğin bu dönemde görünür hâle gelmesinde, Aleviliğin kültürel bir olgudan ziyade inançsal

bir olgu olduğu söyleminin gelişmesi etkili olmuştur. Bilhassa Arif Sağ, Musa Eroğlu gibi Alevi müzik uyanış temsilcilerinin Alevi müziğine dair icraları yerine, onların ardından gelen ve Aleviliğin inançsal yanını vurgulayan yeni kuşak Dertli Divani, Gani Pekşen, Muharrem Temiz gibi müzisyenler genç zakirler için rehberlik görevi görmüştür. Ayrıca bu yeni Alevi müzisyen kuşağın, sıklıkla cemevlerinde düzenlenen cemlerde ya da yine cemevlerinin organize ettiği etkinliklerde Alevi kimliğiyle yer alması, müzisyen Alevi kimliğinde "yol"a hizmet etme aşkını besleyen toplumsal ve inançsal dinamiklerin başında gelmektedir. Bu noktada genç Alevi müziği icracıları Alevi kimliklerini "zakirlikle" dışa vurarak hem inançsal olarak "yol"a hizmet etme, hem de toplumsal olarak kabul görme isteklerini gösterirler.

Diğer yandan günümüzde gelenek icadı ve kimlik inşası sürecinin bir parçası olarak zakir kimliğinin ortaya çıkışı, zakirlerin yeni bir söylemle kendi geleneklerini yarattıkları dinamikleri de içinde barındırır. Aşağıda, İstanbul cemevlerindeki zakirlerin profillerinde detayları incelenecek olan bu konu, sadece gelenek-modern ikiliği ya da "otantisite" tartışmasıyla açıklanamamaktadır. Zakir kimliğinin ortaya çıkmasında, günümüz zakirliğinin ritüel içinden ritüel dışına taşınan görünürlüğü ve bununla birlikte Alevi kimliğinin yanı sıra, inançsal taraflarının ön plana çıkarılması etkilidir. Dolayısıyla zakirlerin ritüel içindeki hizmetlerinin, aynı zamanda ritüel dışına çıkarak bir göreve dönüştüğü ve özellikle zakirlerin günlük yaşamda bir "duruş" olarak adlandırdıkları dışavurumun ortaya çıktığı bir değişimi de gösterir.

İstanbul cemevlerinde gözlem yapan Massicard, dedelerin yeni bir kurumsal çerçeve içinde yer aldığını ve artık ocağıyla değil, "görevli dede" sıfatıyla, düzenli ibadet yönettiği kuruma bağlı olarak ve istihdam edildiği örgütle tanımlanarak görev aldığını belirtir (Massicard, 2007: 174). Bu durum dedeyle birlikte cemlerin vazgeçilmez hizmetlisi olan zakirler için de geçerlidir. Massicard, ibadetin zakir gibi diğer önemli kişilerinin, daha önce bilgi aktarımında ve törenlerin yönetiminde merkezi bir yer işgal etmelerine karşın devreden çıkarıldıklarını ve bu kurumsallaşma sürecinde, dini görevlilerin azaltıldığını ve yeni bir hiyerarşi içinde konumlandırıldıklarını belirtse de (Massicard, 2007: 174), günümüzde cemevlerinde dede ve zakirler kurumlarla özdeşleşir hâle gelmiş, kurumların "görünür" yüzü olmuşlardır. Massicard'ın

bahsettiği gibi, belli bir ocaktan ya da herhangi bir mürşitten bağımsız olarak "göreve atanan" dede ve zakirler, özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde kurumlara bağlı olarak hizmet yürütseler bile, ocak ve "yol" bağlamında manevi rehberliğe ihtiyaç duyulduğunu ve inançsal olarak bunun önemli olduğunu sıklıkla vurgularlar.

1960'lı yıllardan itibaren müzik piyasası ve Alevi topluluğu içinde popülerleşen Alevi âşıkların, günümüzde yerlerini popüler Alevi müziği icracılarına bırakması ve bu âşıkların son temsilcilerinin birer birer vefat etmesi, zakir kimliğinin ortaya çıktığı 2000'li yılların bir diğer özelliğidir. Âşıklık geleneği, Anadolu'da (ister Alevi olsun, ister olmasın) çeşitli topluluklar arasında hâlâ sürdürülse de, konumuzla ilgili olarak zakirlerin devam ettirmeye çalıştığı âşıklık, yani cem içinde icra yapan zakirlerin "cem âşığı" olarak adlandırılması ve günümüzde zakirlik yapan gençlerin âşık olmaya duydukları heves, zakir kimliğinin gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla günümüz zakirliğinde, âşıklığa bir merak ya da istek duyulduğu gözlenirken, âşıklığı konum olarak zakirliğin üzerinde gören bir bakış açısı da mevcuttur. Bu yüzden bu dönemde hem dedelik ve zakirlik, hem de âşıklık vasfıyla ön plana çıkan Dertli Divani gibi isimler, zakir kimliğinin oluşumunda oldukça etkilidir.

2000'li yıllardan itibaren zakirliğin görünürlük kazanmasında zakir, dede ve cemevlerinin rolü kadar, Alevilikle ilgili çalışmalar yapan çeşitli araştırmacılar ve Alevi kurumlarının Aleviliği kurumsallaştırma ve cem erkânının standardizasyonunu sağlama çabaları da etkili olmuştur. Bu çabalar, bir yandan "geleneksel" Aleviliği koruma arzusu güderken, diğer yandan "yeni/modern" bir Alevilik yaratma söylemiyle, çoğunlukla kurumsal yapılanmalara paralel olarak gelişen bir dinamizme sahiptir. Zakirlerin bu çabalarda ne kadar rolü olduğu tartışması, kurumsallığın özellikle ritüel içine olan etkilerini değerlendirmek açısından önemlidir.

Zakirlik konusunun gündeme gelmesi ve görünürlüğünün artmasında önemli rol oynayan, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nda Folklor Araştırmacısı olarak çalışan ve yaklaşık yirmi beş yıldır Alevilik konusunda araştırmalar yapan Piri Er, zakirliğin geleneksel özelliklerinin değişime uğrayıp zayıflamakta olduğunu ve bunun Alevi hafızasının zayıflaması, hatta yok olması anlamına geldiğini belirtmektedir:

Aleviliğin daha çok geleneksel uygulamaları üzerinde yaptığım çalışmalar sırasında dikkatimi çeken bir konu da zakirlik geleneğinde yaşanan değişim ve bu değişime paralel olarak ortaya çıkan sorunlardı. Zakirlik geleneği kentleşme ile birlikte ciddi anlamda bir değişim yaşamış, kente gelen Alevi cemini yapmakta zorlanmış, cem yapacak mekanlar bulamamış, dede-talip ilişkisi kopmuş, ocaklar fonksiyonlarını yerine getirememiş, tüm bu gelişmelere bağlı olarak cemler yapılamamıştır. Kente gelen ve farklı iş alanlarında çalışması ve yaşamını sürdürmesi gereken zakir de bu gelişmelerden etkilenmiş bilgi birikimini kullanamamıştır.

Daha sonraki süreçte yapılan cemevlerinde bir-iki zakir hizmet yürüttüğünden sayısal olarak zakire duyulan ihtiyaç azalmış. Bu durum da zakirlik geleneğinin yıpranmasında rol oynamıştır.

Oysa Alevi geleneğinin ve inancının taşınmasında dedelerden sonra en büyük sorumluluk zakirlerin üstündedir. Zakirler bir anlamda Alevi toplumunun hafızasıdır, deyişleri, düvazları, nefesleri, tevhitleri, miraçlamayı, semahı icra eden onlardır. Zakirlik geleneğinin zayıflaması Alevi hafızasının zayıflaması ve hatta yok olması anlamına gelir.

Bu denli önemli fonksiyonları olan zakirlik kurumunda yaşanan sorunların giderilmesi konusunda ise Alevi örgütlerinin yeterince dikkat sarf etmedikleri görülmekte, Alevi sorununun geneline bakıldığından parçadaki çok önemli probleme dikkatlerini veremekmektedir. Benim zakirlik konusuna yönelmemim başlıca nedeni de işte budur. Bu soruna dikkat çekmek, çözüm önerileri üretmek, uygulanabilmesi için Alevi kuruluşlarını harekete geçirmektir. (Yazılı görüşme, 01.10.2014)

Zakirliğin bir an önce kurumsallaşması gerektiğine inanan Er, günümüzde zakirliğin giderek daha fazla görünürlük kazanmasını ve bu konuda yapılan çalışmalarıysa şöyle değerlendirmektedir:

Günümüzde zakirlik geleneğinin giderek daha görünür hâle gelmesinin birkaç nedeni olduğunu düşünüyorum.

Bunlardan birisi Alevi örgütlülüğünün kentlerde yoğunlaşmasına bağlı olarak cemevlerinin açılması ve uzun süredir yürütülmeyen

cemlerin yapılmaya başlanması, zakirlere duyulan ihtiyacı artırmış ve yeni kuşak zakirlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

İkinci bir neden ise; geleneksel icranın yerini profesyonel icranın alması ve profesyonel icranın sanatsal açıdan günümüz koşullarına daha uygun olması nedeni ile dinlenilirliğinin artması, medyada daha kolay yer bulabilmesidir.

Günümüzde Alevi örgütlerinin bu alanda yaşanan sorunu algılamakta güçlük çektiği ve sorunun çözümüne yönelik herhangi bir fikir ve proje üretmediği gözlemlenmektedir.

Bireysel olarak ise; Dertli Divani'nin özverili bir çalışma olarak başlattığı, Mekteb-i İrfan Muhabbetleri aynı zamanda bir zakir eğitim programı olarak işlev görmektedir. Ancak bu türden iyi niyetli bireysel girişimlerin bir an önce kurumsallaştırılmasında yarar vardır. (Yazılı görüşme, 01.10.2014)

Araştırmacı Er'in aktardığına benzer yorumların, Alevi müzisyen Erdal Erzincan tarafından da yapıldığı görülür. Günümüzde geleneksel zakirliğin kentlerde yürütülmediğini düşünen Erzincan, konuyla ilgili olarak öncelikle "geleneğin bozulmadan yaşatıldığı" bölgelerde alan çalışmaları yapılması, bu çalışmalardan elde edilen bilgilerle günümüz zakir adaylarının eğitilmesi ve bu sayede miladı yaradılışa kadar uzanan bu geleneğin büyük kentlerde yeniden nefes alması gerektiğine inandığını aktarır (Erzincan, 2013: 38-39).

Zakirliğin öneminin giderek arttığı bu dönemde standardizasyon ve kurumsallaşmanın gerekliliği vurgusu, konuyla ilgili araştırmacılar tarafından sıklıkla dile getirilse de, özellikle günümüzde bu hizmeti yürüten genç zakirlerin iç dinamiklerini çözümleyememekte, genel Alevilik tartışmalarının bir parçası olarak geleneksellik-modernlik bağlamında "yeni Aleviliği yaratma," "eski Aleviliği kurtarma" ya da "Aleviliği sürdürme" benzeri başlıklarda incelenebilecek çeşitli stratejilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Oysa günümüzde zakirliğin, bitmiş ya da durmuş bir hizmet olarak değil, aksine giderek çoğalan ve görünürlük kazanan bir şekilde karşımıza çıktığı gözlenmektedir. Bu açıdan bu hizmeti, geleneksellik-modernlik tartışmaları üzerinden anlamaya çalışmak yeterli değildir.

Aktarılanlar ışığında, günümüzde Aleviliğin kurumsallaşması ve

standardizasyonu arayışına paralel olarak, ancak iç dinamikleri bakımından bu arayışın aksi yönde hareket eden günümüz zakirlerinin, bir kimlik inşa sürecine girdikleri görülmektedir. Özellikle zakirliğin kurumsallaşması ve standardizasyonu konusunda yapılan çalışmalarla ilgili en önemli adımlar olarak sayılabilecek, Cem Vakfı'nın Hizmetiçi Eğitim kursları, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın verdiği zakir tanıtma kartları ve UNESCO tarafından zakirlik alanında yaşayan insan hazinesi seçilen Dertli Divani'nin bu alandaki çabaları, 2000'li yıllardan bu yana gelişen bu sürecin dinamiklerini anlamak açısından önemlidir. Cem Vakfı'nın Aleviliği kurumsallaştırma yaklaşımı, Kültür Bakanlığı'nın resmi çalışmaları ve Dertli Divani'nin bireysel çabaları, bu konuya farklı yönelimlerin olduğunu göstermektedir. Bu yönelimlerin incelenmesi, günümüzdeki Alevilik tartışmasının aynı zamanda "Alevilikler" tartışması olduğunu göstermesi açısından da gereklidir.

Cem Vakfı ve Hizmetiçi Eğitim

Konuyla ilgili yapılan alan araştırmasında görüldüğü üzere, İstanbul cemevlerinde çeşitli bağlama ve semah kursları bulunmakla beraber, bu cemevlerinden sadece Yenibosna Cem Vakfı'na bağlı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı'nın öncülüğünde zakirlik eğitimi uygulanmakta ve bu eğitim sonrasında sertifika verilmektedir. Diğer cemevlerinde, konuya ilgili bazı dedelerin yol göstericiliği ya da bağlama hocalarının zakirliğe ilgisiyle ilişkili olarak genç bağlama icracılarını zakirliğe teşviki gözlense de zakirlik eğitimine dair özel bir çalışma yapılmamaktadır.

Cem Vakfı'nda altı ay süren Hizmetiçi Eğitim kursları boyunca dedelik ve zakirlik başta olmak üzere semah dahil on iki hizmetin eğitimleri gerçekleştirilir. Zakirlik eğitimlerinde Alevilik ya da zakirlikle ilgili bilgi verilmemekte, ancak cem içinde icra edilecek zakirlik repertuvarı gösterilmektedir. 2003'te başlanan bu eğitim çalışmasından mezun olan zakirlerin bir kısmı çeşitli cemevlerinde zakirlik yaparken, büyük bir kısmı piyasada müzisyenlik yapmakta ya da hizmet dışı işlerde çalışmaktadır. Cem Vakfı'nın bu kursları başlatma amacı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı tarafından şu şekilde açıklanmıştır:[2]

> Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığının Amacı: Alevi İslam İnancı, ibadet şekli, felsefesi, tarihi gelişimi, kültürü, sosyal ve ahlaki esas-

ları ve iletişimi kurmak ile ilgili görevleri yürütmek, din, inanç ve ibadet konusunda eğitim vermek, toplumu bilgilendirmek ve aydınlatmak, amacına uygun olarak uygulamaların yapılmasını ve denetlenmesini sağlamaktır.

Cemevlerinde görev yapmak üzere, dede, baba, zakir kursu açıp yetiştirmek, sertifika vererek Türkiye'deki cemevlerinde görev ve hizmet yaptırmak.

Alevilikle ilgili, kitap, kitapçık ve yayınlar yayınlamak, cemevlerinde sattırmak. Cemlerle ilgili cem ve erkanname kitap ve kitapçıklarıyla tüm cemevlerinde aynı ritüellerle cem ve erkan yaptırmak.

Cemevlerine, dede, zakir, hoca atayarak hizmet ve görev yaptırmak. Cemevlerindeki dede, hoca ve zakirlerle yönetim arasındaki sorunları çözmek.

[...] Gençlik ve kadın kolları ile birlikte konferans salonunda paneller, konferanslar vermek. Gençlik koluna cemevlerinde hizmet yaptırmak için, on iki hizmet kursları, semah kursları açıp öğretmek, uygulatmak [...]

Kurumun, 2007-2008 eğitim dönemi kurslarıyla ilgili aşağıdaki açıklamalarından görüleceği üzere, zakirlikle ilgili diğer kurumsallaşma ve standardizasyon çalışmalarındaki söyleme paralel olarak, köy-kent ayrılığından kaynaklı dede-talip ilişkisinin kesintiye uğramasıyla birlikte cemevlerinde günümüz şartlarına uygun, Aleviliği "sağlıklı" öğrenmiş hizmetlilerin yetiştirilmesinin amaçlandığı aktarılmıştır:[3]

Alevi İslam inancını sağlıklı bir biçimde orijinaliyle gelecek kuşaklara taşımak ve bu yolun manevi önderleri olan Dede, Baba ve canlarımızın günümüz koşullarına uygun olarak yolun içsel eğitiminden geçmesi gerekmektedir. Bu eğitimler akademik alanda okullaşacaktır. Malumdur ki o günün şartlarında Dede ve Babalar bilgilerini birbirine aktararak irşat olmuşlardır. Aleviler baskılar ve zulümler altında ehlibeyten aldığı inancı ögrenmek, yaşamak ve yaşatmak için çok ağır yaşam koşullardan geçmişlerdir. Alevilerin köyden kente, kentten Avrupa'ya ve elli yıllık ortalama bir süreç içinde Aleviliğini yaşayamamış ve baskılardan dolayı inancını saklamak durumda kalmıştır. Dede talibinden Talip Dedesinden ayrı kalmış

> ögreti sağlıklı bir şekilde birbirine aktarılamamıştır. Bugün şehirleşme ile artmış olan Alevi nüfusuna bağlı olarak kurulan cemevlerinde günümüz şartlarına uygun yeter derecede Alevi İslam inancını öğretmek ve yaşatmak için dedelerimizin ve diğer branşlardaki hizmet görevlilerinin daha kaliteli ve etkin olma yönünde kişisel gelişim ve hizmet eğitimleri ile günümüz şartlarına uyumlu, olarak dede, babaların ve canlarımızın inancını sağlıklı bir şekilde öğrenmesi ve yaşaması için sistemli bir eğitimden geçmesi gerekmektedir.
>
> Alevi İslam inancım öğretmek ve yaşatmak adına hizmetlere talipli olanları, görevlerinde daha verimli ve etkin şekilde yetiştirmek gerekmektedir. Kurumumuz, zamanın getirdiği değişikliklere her zaman, her koşulda daha iyi cevap vermeyi, yolun kurallarını ilkelerini bozmadan yenilikçi yapılanmayı ilke olarak kabul etmiştir.

Cem Vakfı'nda yürütülen bu çalışmalar Aleviliğin iç eğitimine yönelik olup aynı zamanda Aleviliğin resmi kabulü konusunda yürütülen çalışmalar dahilinde devlet yetkililerine iletilen talepler arasındadır. Nitekim konuyla ilgili Cem Vakfı'nın da içinde bulunduğu çatı örgüt Alevi Vakıflar Federasyonu'nun Cumhurbaşkanlığı'na ilettiği güncel talepler arasında, "dede, zakir ve cenaze hizmetlilerinin özlük haklarının karşılanması," "dede ve zakirlerin yetiştirilmesi için Alevi Enstitüsü'nün oluşturulup tasavvuf eğitimin verilmesi" ve "bağlamanın okullarda ders olarak verilmesi" başlıkları bulunmaktadır.[4]

Cem Vakfı tarafından yürütülen bu eğitimlerden sertifika almış, halihazırda Yenibosna Cemevi'nde zakirlik hizmetinde bulunan, Kocaeli Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Müziği Bölümü öğrencisi zakir Hasret Can, zakirlik sertifikası almak için eğitimlere katılanların profilleriyle ilgili olarak şunları belirtmektedir:

> Zakirlik kursu her sene yazdan sonra okul açılma çağında başlıyor, hazirana doğru bitiyor. Bittikten sonra gene sertifikalar veriliyor. Burası bilindik bir yer olduğu için epey insan geliyor. En az yirmi öğrenci oluyor her sene. Yüzde onu diğer cemevlerinden geliyor. Zakir olarak gelip tekrar kendi cemevlerine gidiyorlar. Diğerleri de zaten illa burada (Yenibosna'da) zakirlik yapayım diyorlar. Kimisi sadece bilmek, öğrenmek istiyor, evde kendi kendine çalmak istiyor. Kimisi

bağlamasını daha ileriye götürmek için gelmiştir. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Zakir Can, kısa ve özlü bir anlatımla gerçekleştirildiğini belirttiği eğitimlerde solfej bilgisi olan kişilerin tercih edildiğini ve onlara cem repertuvarında yer alan eserlerin öğretildiğini aktarmaktadır. Bu repertuvarın, Cem Vakfı'nın Cem Kitapçığı'ndan öğrenildiğini söyleyen zakir Hasret Can, temel eserlerin bu repertuvarda bulunduğunu, ancak istenirse daha sonra bunların geliştirilebileceğini belirtmektedir. Ancak Can, zakirlik konusunda nota bilgisinin şart olmadığını, çünkü eğitim sırasında eserlerin kulaktan çalındığını ve notaya bakıp koro gibi bir çalışma yönteminin uygulanmadığını aktarmaktadır. Zakir Can eğitimin şu şekilde olması gerektiğini düşünmektedir:

> Eğitimi tek başıma versem daha farklı yapardım. İlk önce bilgilendirirdim. İlk bir ay ellerine kağıt verirdim, "bu budur, şu şudur" diye... Ya da internetten çıkarır zakirliğin açılımını yapardım. "Zakirliğin Alevilikteki yeri ve önemi," derdim. Açardım, onu anlatırdım. Bir aydan sonra onlardan dinlerdim. Ondan sonra yavaş yavaş başlardım. Hani biz bağlama çalmaya başlamadan önce üç ay solfej eğitimi alıyoruz ya daha bağlamayı elimize almadan, aynı onun gibi düşünüyorum ben. En güzel, bence mantıklı olanı bu yani. Çünkü sen bilmeden zakirliğe geliyorsun, kim ki bu zakirler, ne yaparlar? Tamam saz çalıyorsun, o zaman herhangi bir sanatçıdan farkı kalmıyor. Ama bazıları da bilmek istiyor. Onlara da kimse eğitim vermiyor. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Yine bu eğitimlerin ilk dönemlerinde sertifika almış, halihazırda gezici zakirlik yapan ve mesleği arkeolog olan zakir Kenan Şengül, kendilerinin eğitim gören ilk zakir nesli olduğunu aktarmaktadır. O dönem Yenibosna Cemevi'nde zakirlik yapan ve Şadıman mahlasıyla yazdığı eserlerden özellikle "Yaradan Aşkına Semahı" halen tüm cemevlerinde icra edilen Mustafa Narin'in eğitmenlik yaptığım; bu eğitime evine yakın olduğu için katıldığını ve eğitim sonrasında kendisine verilen sertifikayı annesinin duvarda hâlâ asılı tuttuğunu belirtmektedir. Yukarıda zakir Hasret Can'ın aktarımına benzer şekilde, zakir Kenan Şengül de

eğitim sırasında zakirlikle ilgili bilgi verilmediğini, bu konuda repertuvar eksenli çalışıldığını aktarmaktadır. Şengül, eğitim sırasında yaşadığı tecrübeyi şöyle anlatmaktadır:

> Eğitime doğrudan cemde repertuvardan girildi. Öyle tabir ediliyordu bize de. Hani duvaz imamın ne olduğunu, on iki hizmet gülbenginin ne olduğunu, miraçlamasını veriyordu Mustafa Abi. Bölüm bölüm, cem içerisindeki yerlerini anlatarak en sonda mersiyeyle kapatılmasını gösteriyordu. Tek hocamız oydu. Daha sonra, bizden sonraki dönemde Mustafa Uluçam Dede derslere girmeye başlamış. Onlar göstermişler. [...] Eğitim ortalama altı aydı. Sonunda bir sertifika verdiler. Bir sınav yaptılar. Hatta hiç unutmuyorum, "Türklerin Müslümanlıkla tanıştığı ilk savaş hangisi?" diye sordular. Sınavda Cem Vakfı'ndan dedeler vardı. Eğitim kapsamında zakirlik, semah kursu, hizmet eğitimi ve dedelik eğitimi vardı. Ocakzadelere de eğitim veriliyordu. Sınavda herkes birlikteydi. Yazılı yaptılar ama temsili bir şeydi. En sonda da bir perşembe akşamı, eğitim alan herkes cemevinde meydana geldi, koro hâlinde iki duvaz imam, iki tevhit, bir miraçlama ve mersiye okuduk. Sonra sertifika verdiler. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakirlik eğitimi sonrasında cemevlerinde zakirlik yapmaya başlayan zakir Kenan Şengül, günümüzde kurumlarla özdeşleşen ve cemevlerinde sabit olan zakirlerden farklı olarak, o dönemde hizmetli ihtiyacından dolayı farklı cemevlerine gönderildiklerini şu şekilde aktarmaktadır:

> Ondan sonra bir-iki sene İstanbul'daki cemevlerini dolaştık. Sayımız az olduğu için, ben Maltepe'ye kadar kalkıp geldiğimi hatırlıyorum o dönemde. 15-16 yaşlarımdaydım. Arıyorlardı, telefonumuz vardı Alevi Din Hizmetleri'nde, diyorlardı ki, "Bugün müsait misin? Şuraya gidebilir misin?" O şekilde gidiyorduk. Mesela arıyorlarmış orayı cemevlerinden, "Zakir ihtiyacımız var," diyorlarmış, biz de kalkıp oraya gidiyorduk. Mesela Gazi Mahallesi tarafında birkaç yer vardı, oraya çok gitmiştim. Cem Vakfı'na bağlı küçük cemevlerine gidiyorduk. Her perşembe cem oluyordu. Sonradan beni Veysel Kara Dede'ye bağlamışlardı, onunla gitmeye başlamıştım.

> Normalde, cemevinin bünyesinde zakirlik yapıyorsun, kurumun eğittiği kişi olduğun için. Ama bir dedeyle gidiyorsun genelde... Mesela gönül bağı kurduğun dedeyle, dedenin artık nazı geçmeye başlayınca, "Oğlum gel beraber şuraya gidelim," diyor. Orada da şöyle bir algı oluşmuştu: Veysel Dede deyince zakir kim, diyelim Kenan veyahut Ali Dede deyince zakir kim, Tuncay. Öyle oluyordu. Yani şöyle bir şey değil: "Halkalı Cemevi'nin zakiri bu," diye bir şey yoktu. O şimdi olan bir şey. Yenibosna Cemevi diyor mesela, Mahmut orada sabit, dede değişebilir, ama zakir orada. Önceden, dedenin gittiği yere zakiri de gidiyordu beraberinde. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakir Kenan Şengül'ün anlatımında görüldüğü üzere, zakirlik eğitimi, bir yandan kurumsal açıdan hizmetli ihtiyacını karşılamak üzere, diğer yandan cem repertuvarını standart hâle getirmek gibi farklı ihtiyaçlar doğrultusunda sürdürülmekte, ancak bu ihtiyaçların daha çok yeni açılan Alevi cemevlerinin gereksinimlerine göre şekillendiği görülmektedir.

İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunan gençlerin bir kısmı Cem Vakfı'nın zakirlik eğitimini alırken, bir kısmı bunu çeşitli sebeplerle reddetmekte veya tercih etmemektedir. Çeşitli cemevlerinde düzenli zakirlik yaptıktan sonra gezici zakirlik yapmaya devam eden zakir Murat Ateş, bu eğitimi ilk duyduğunda sertifika almak istemediğini, o dönemde bir Alevi Açılımı yapıldığını ve buna paralel olarak bütün zakirlere, "Devlet dedeleri, zakirleri maaşa bağlayacak, onun için sertfikalarınızı alın," diye haber gittiğini, ancak kendisinin bunu tercih etmediğini aktarmıştır. Ateş, bunu genellikle beklentisi olanların tercih ettiğini, kurum başkanlarının da desteğiyle bu konu üzerine yoğunlaşıldığını belirtmiştir (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014).

Esenler Erenler Cemevi'nde zakirlik yapan ve Avcılar Belediye Konservatuvarı, Türk Halk Müziği Çalgı Eğitimi Bölümü öğrencisi zakir Yaprak Cengiz, yukarıda zakir Murat Ateş'in aktardıklarına benzer şekilde, Cem Vakfı'nın zakirlik eğitimlerinden haberdar olduğunu ancak bu eğitimlere gitmek istemediğini aktarmıştır. Kendisinin de genç zakirlere eğitim vermeye çalıştığını belirten Dengiz, nihayetinde resmi bir kurumda bulunmadığından zakirlik eğitimi vermek için bir belgeye

gerek duymadığını ve zakirliğin memurluk gibi bir görev olmadığını aktarmıştır (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014).

Cem Vakfı tarafından bir yandan cemevlerinin ihtiyaçlarına göre hizmetiçi eğitimler sürdürülürken, diğer yandan devlet yetkilileriyle yapılan görüşmelerle şekillenen, Aleviliğin (ve Alevi kurumlarının, cemevlerinin) resmi olarak tanınması ve bütçeden pay alması taleplerine paralel olarak zakirlerin de bu açılımlardan yararlanmasına yönelik adımlar, siyasi ya da inançsal olarak Aleviliğe farklı yaklaşımları bulunanlar tarafından benimsenmemektedir. Ancak burada keskin bir ayrımdan söz etmek mümkün değildir. Ayrıca Cem Vakfı'yla aynı düşüncelere sahip olmasa dahi orada zakirlik eğitimi almış bazı genç zakirlerin, daha sonra başka kurumlarda çalışmak üzere vakıfla ilişkilerini kestiği gözlenmiştir. Diğer yandan Alevilikle ilgili güncel siyasi hareketliliğe paralel olarak, vakıf bünyesinde çalışan bazı gençlik kollarının vakıf yönetimiyle son dönemde daha sık gerilim yaşadığı görülmüştür.

Kültür ve Turizm Bakanlığı Tanıtma Kartı

Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı (UNESCO) tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, 2006 yılında Türkiye'de tarafından onaylanmış ve bu tarihten itibaren Kültür ve Turizm Bakanlığı, Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü konuyla ilgili icracı birim olarak çalışmaya başlamıştır.[5] Sözleşme kapsamına giren pek çok alanda çalışmalar yürüten bakanlığın, Somut Olmayan Kültürel Miras Taşıyıcılarının Tespit ve Kayıt İşlemlerine İlişkin Yönerge çerçevesinde, "Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Değerlendirme Kurulu" oluşturduğu, bu alanda yeterli görülenlerin yönerge gereği Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi'ne kayıtlarının yapıldığı ve bu kişilere "tanıtım kartı" verildiği görülmüştür.[6] Bugüne kadar merkeze toplam sekiz yüz kırk dört kişi kayıt yaptırmıştır.[7]

Folklor araştırmacısı Piri Er, Halk Kültür Bilgi ve Belge Merkezi'ne zakir olarak ilk kaydın 1986 yılında Adıyaman'da alındığını, bu alanda aktif olarak hizmet yürüten Dertli Divani'nin kaydının ise 1995 yılında yapıldığını ve tüm Türkiye'de kayıtlı toplam otuz yedi zakir bulunduğunu belirtir (Yazılı görüşme, 01.10.2014). Bakanlığa kayıtlı olanlar

içinden Cüneyt Mertoğlu (Mertoğlu), Kenan Zede (Teslimi), Mustafa Kılçık (Vefai), Şükrü Çelik (Yorguni), Can Kalaycıoğlu İstanbul'da yaşamaktadır. Dördünün, parantez içinde de belirtildiği üzere çeşitli mahlaslara sahip olup kendi deyişlerini yazdığı görülmektedir. Alan çalışması sırasında, bu isimlerden Cüneyt Mertoğlu'nun Nurtepe Cemevi'nde düzenli zakirlik yaptığı, Kenan Zede'ninse Yenibosna Cemevi ve zaman zaman diğer cemevlerinde gezici zakir olarak hizmet gördüğü tespit edilmiştir. Ancak diğer kart sahipleri aktif olarak zakirlik hizmetinde bulunmamaktadır. Diğer yandan, İstanbul cemevlerinde hizmette bulunan ve alan çalışması süresince karşılaştığımız zakirlerin tanıtım kartları konusundan haberdar olmadığı gözlenmiştir.

Yaklaşık on yıldır çeşitli cemevlerinde zakirlik yapan Kenan Zede, bu kartlarla ilgili bilgiyi nereden öğrendiğini ve kart almak için nasıl başvuru yaptığını şöyle aktarmaktadır:

> Kültür Bakanlığı'nın "Somut Olmayan Kültürel Miras"la alakalı bir çalışması vardı. Ben Hacı Bektaş'a gittiğimde bir evde toplanmıştık. Orada fotoğraf çeken birisi vardı. Benim de zakirlik yaptığımı görünce dedi ki, "Kültür Bakanlığı'nın böyle bir çalışması var, katılmak ister misin? Zakir, ozan, âşık, bunlarla alakalı çalışmalar yapıyor." Ben de sevindim. "Böyle bir çalışmada zakir kartviziti almak beni çok mutlu eder," dedim ve bunun ileriye dönük de bir şey olacağını düşündüm, yani çok umutlandım. Hatta bunun peşinden kalkıp Ankara'ya gittim. Beni aldılar karşılarına. "Ne çalıyosun, ne söylüyorsun?" diye sordular. Ben yazdığım eserleri de götürmüştüm. Bana zakir olarak bir kartvizit verdiler. Hiçbir işe yaramadı tabii, o da ayrı. Yani ileriye dönük, daha sonrası için herhangi bir şey olmadı. Niye yaptıklarını da anlamadım daha sonradan. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Nurtepe Cemevi'nde Cüneyt Mertoğlu'yla birlikte yaklaşık on üç yıldır hizmet yapan zakir Erdoğan Mutlu'ysa Ankara'da yapılan mülakata arkadaşıyla gittiğini, ancak mülakat sonrasında tanıtma kartı alamadığını aktarmıştır. Mutlu, tanıtma kartı almak için Mertoğlu'yla birlikte Ankara'ya gidişlerini şöyle anlatmaktadır:

> Kültür Bakanlığı'nın verdiği kartı bize bir abi haber vermişti, Nurtepe Cemevi'nde yönetimdeydi. Ankara'ya gittik. Öbür arkadaş sınavı geçti, ben kaldım. Ben de onunla sınava girdim ama geçemedim. Sınavda birkaç tane soru sordular. Alevilikle ilgiliydi sorular. Bana iki tane sordular: "İlk cem nerede olmuştur?" Bir de, "On İki İmam'ları say," dediler. Bir de Yedi Ulu Ozanları sordular. Okudum. Bunları sordular, arkadaşıma da benzer bir-iki soru sormuşlar, temel bilgileri... Arkadaşım bile tepki gösterdi. "Ne yani iki tane soru sordular, sorunun doğru cevabını vermişsin zaten, sana da bir tane deyiş okutmuşlar, bu da doğru." Ayrıca ne bekliyorlardı ki? İlginç şeyler... O kart, orada anlatılanlara göre senin devlet tarafından bir kimliğin oluyor. Sonra müzelere filan serbest giriyorsun. Sana devlet kart verse ne olacak? Sen devletten onay alsan ne olacak ki? Diyelim burada halk seni kabul etmiyor, sen onay alacaksın ne olacak? (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Zakir Zede'yle Mutlu'nun yukarıdaki aktarımlarından ve genel olarak cemevlerinde hizmet gören zakirlerin Bakanlığın çalışmasından haberdar olmayışından, konuyla ilgili her ne kadar resmi bir çalışma yürütülse de, hem beklentiler, hem de duyuru konusunda bazı sorunlar yaşandığı görülmektedir. Nitekim yukarıda Cem Vakfı'nın verdiği sertifikayı almak istemediğini aktaran zakir Murat Ateş, Kültür Bakanlığı'nın tanıtma kartları konusunda da benzer yorumu yapmış ve bunları beklentisi olanların tercih ettiğini vurgulamıştır (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014).

Her iki durumda da beklenti konusunun, "maddi bir karşılık" olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Diğer yandan bu meselenin, Cem Vakfı'nın Diyanet konusundaki tartışmalarına paralel olarak sürdürülen, zakirlerin devlet tarafından maddi güvence altına alınması gerektiği tartışmalarının bir parçası olduğu söylenebilir. Bu konu henüz resmi olarak açıklığa kavuşturulmasa da, Bakanlık kartının bir yandan "resmi tanınma" nesnesine dönüştüğü, diğer yandansa zakir görünürlüğünün "göstergesi" olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Buradan görüldüğü üzere, Alevilikle ilgili resmi çalışmalarda, devlet tarafından uygulanan yöntemlerden kaynaklı olarak zakirlerle doğrudan ilişki kurma konusunda sıkıntı olduğu, ayrıca zakirlerin beklentisi açısından bu ilginin

bir gerilime yol açabildiği; ancak toplamda otuz yedi zakirin kart aldığı göz önünde bulundurulacak olursa bunun, "iyi niyetle başlamış" ve devamı henüz getirilememiş bir çalışma olduğu söylenebilir.

Dertli Divani ve Mekteb-i İrfan

Urfa'nın Kısas beldesinde doğup büyüyen ve Dertli Divani mahlasıyla bilinen Veli Aykut, babası ve dedesi gibi Hacı Bektaş Veli Dergahı'na bağlı olup bir yandan dedelik hizmetini yürüten, diğer yandan âşıklık ve zakirlik alanında hizmetleriyle tanınan bir halk ozanıdır. 1989 yılında, Arif Sağ tarafından yayma hazırlanan "Divane Gönül" adlı ilk albümüyle müzik piyasasında tanınmaya başlayan Dertli Divani, bugüne kadar pek çok solo ve derleme albüm yayınlamış ve eserleri sayısız sanatçı tarafından yorumlanmıştır.

UNESCO adına Türkiye'de resmi olarak "Yaşayan İnsan Hazineleri" ve "Somut Olmayan Kültürel Miras" başlıklarında ulusal envanter tutan Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010 yılında "İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili" listesine "Alevi-Bektaşi Ritüeli Semah"mı almış,[8] hemen ardından Dertli Divani'ye zakirlik alanında "Yaşayan İnsan Hazinesi" ödülü vermiştir. Bu ödülle semahın kültürel miras listesine alınmasında aktif rol oynayan araştırmacı Piri Er süreci şu şekilde aktarmaktadır:

> Alevilerin ibadet olarak gerçekleştirdikleri cemlerde icra edilen on iki hizmet içerisinde yer alan ve ibadetin asli unsurlarından sayılan semahlar, zakirlerin çaldığı saz ve eşliğinde söylenen sözlere bağlı olarak, semahçı adı verilen hizmet sahipleri tarafından, müziğin ritmine uyularak yapılan mistik ve estetik vücut hareketleri olarak tanımlanabilirler.
>
> Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan ve Alevi Bektaşi örgütleri ve konu ile ilgili kurum, kuruluşların rızaları alınarak yukarıdaki tanımla, (UNESCO-SOKÜM) çalışmaları kapsamında sunulan "semah" dosyası 15-19 Ekim 2010 tarihleri arasında Kenya/Nairobi'de yapılan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Hükümetlerarası Komitesi 5. Olağan Toplantısında, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne kaydedilmiştir.
>
> Veli Aykut (Dertli Divani) UNESCO-SOKÜM listesinde "Yaşayan

> İnsan Hazinesi" olarak 26 Kasım 2010 tarihinde ilan edilmiştir. Hazırlanan dosyada Dertli Divani'nin on iki hizmeti yürütmesi, deyiş, düvaz, nefes, tevhit, miraçlama, semah gibi Aleviliğe özgü icraları bilmesi ve uygulaması, yeni kuşak zakirler yetiştirmesi, zakirlik geleneği dışında toplumsal içerikli yeni eserler yaratması yanında; bilgi ve becerisini uygulamadaki üstünlüğü, alanında ender bulunan bilgiye sahip olması ve yaptığı işe kendini adamışlığı yönü ile Yaşayan İnsan Hazinesi olarak ilan edilmesi önerilmiş ve bu nitelikleri ile listeye alınmıştır. (Yazılı görüşme, 01.10.2014)

Dertli Divani'nin zakirlik alanında ödüle layık görülmesi, Alevi müziği adına çok önemli bir gelişmedir. Halk âşıklığıyla dedelik arasında önemli bir köprü vazifesi gören ve cemlerin müzikal işleyişini sağlayan zakirlerin resmi kabul görmesi ve ön plana çıkması, Alevi müziğinin bundan sonraki seyrinde bir kırılma noktası yaratmıştır.

Dertli Divani'nin, UNESCO ödülü almadan önceki dönemde konuyla ilgili önemli çalışmalarından biri olarak, 2005 yılında yayınlanan "Hasbıhâl" albümü döneminde, bir grup genç Alevi müzisyenle bir araya gelerek kurduğu "Hasbıhâl Topluluğu" ile başlattığı çalışmalar, cem ritüeli ve Alevi konserleri dışında"muhabbet" toplantılarının ve bu formatta düzenlenen etkinliklerin de başlangıcıdır. Dertli Divani, bu dönemle birlikte dünyanın dört bir yanındaki kurumların düzenlediği konferans, sempozyum, uluslarası festivaller gibi pek çok etkinliğe katılmıştır.

Dertli Divani'nin UNESCO ödülü sonrasında, 2012'nin başlarında Ankara'da yaklaşık yirmi beş gençle "Gençlerle Muhabbet Toplantıları" adıyla başlattığı çalışmalar, "Hasbıhâl" muhabbetlerini yeni bir noktaya taşımış, bugün İstanbul, Fransa, Belçika, Almanya ve Hollanda'ya taşınan ve "Mekteb-i İrfan" adı verilen eğitim çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Hasbıhâl'le başlayan ve Mekteb-i İrfan'a dönüşen bu çalışmalar, genç zakirlerin muhabbet erkânı içinde on iki hizmeti, cem deyişlerinin içeriklerini ve zakirlik hizmetinin gereklerini öğrendikleri bir faaliyeti kapsar. Bu muhabbetlere, işlenen konulara göre zaman zaman konuk araştırmacıların da davet edildiği görülür.

Dertli Divani'nin zakirliği kurumsallaştırma çalışmalarında en önemli vurgunun Alevilik inancı olduğu söylenebilir. Amaç, Alevi mü-

ziği icrasının inançla ilişkisinin yeniden kurgulanıp vurgulanmasıdır. İnanç ve müzik ilişkisinin, hem ritüel içi hem de ritüel dışında yaşamın her alanına yayılan ve özellikle muhabbet meclislerinde edep ve erkânı da içeren yapısıyla Alevi kimliğinin günümüzde ifade edilmesinde temel bir rol oynadığı söylenebilir. Diğer yandan Dertli Divani'nin 2000'li yıllardan bu yana konser, cem ve muhabbet icralarında yanında genç müzisyenlere yer vermesi, kendi yetiştiği dönemdeki usta-çırak ilişkisinin günümüze taşınması açısından da önemlidir.

Tüm bu kurumsallaşma çabalarına rağmen Dertli Divani'yle "Mekteb-i İrfan" muhabbetlerinde yetişen yeni zakirlerin belli bir cemevinde hizmet yapmak yerine farklı cemevlerine gitmeyi ve kurumların düzenlediği cemler yerine özellikle muhabbetleri tercih ettikleri; müzik piyasasındaysa Alevi müziğini temsil eden çeşitli konser, dinleti gibi çalışmalarda bulundukları ve Alevi televizyon kanallarında programlar yaptıkları gözlenir. Nitekim Dertli Divani'nin İstanbul'da Şahkulu ve Garip Dede dergahlarında sürdürdüğü bu muhabbetlere katılan gençler arasında cemevlerinde aktif olarak zakirlik yapanların olmaması kayda değerdir.

Diğer yandan, İstanbul cemevlerinde yaptığımız alan çalışması boyunca görüştüğümüz genç zakirlerin çoğunun Dertli Divani'yle tanışmamış ve muhabbetlerine katılmamış olmalarına rağmen onu bir dede, zakir veya âşık olarak "kaynak kişi" kabul ettikleri gözlenmiştir. Ancak burada UNESCO ödülünden çok Dertli Divani'nin eserlerinin onlar için daha önemli olduğu, bu ödülün zakirliğe genel anlamda "resmi" ya da "meşru" bir zemin oluşturmak adına yararlı olduğu fakat aktif olarak zakirlik sürdürenler için ikinci planda kaldığı söylenebilir. Bu noktada Kültür Bakanlığı tarafından dağıtılan kartların da aynı işlevselliğe sahip olduğu gözlenmektedir. İstanbul'da sadece beş kişinin bu kartlardan almış olması ve zakirlerin büyük çoğunluğunun böyle bir karttan haberdar olmaması, bu konudaki resmi yaklaşımın Alevi hareketinin kurumsallaşmasının iç dinamiklerinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu noktada, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın çalışmaları ve UNESCO'nun onaylamalarında dönemsel bir ilişki olup olmadığı konusunda araştırmacı Piri Er şunları aktarır:

Kültür Bakanlığı'nın dosyaları hazırlamasının ve UNESCO'nun Alevi-Bektaşi kültürüne ait bu unsurları onaylanmasının dönemsel bir nedeni olduğunu düşünmüyorum. Bu unsurların Dünya Kültür Mirası Listesi'ne girmeleri tamamen kendi niteliklerinden kaynaklıdır, yani bu listelerde yer almayı hak ediyor olmaları ile ilintilidir. Semahlar ve zakirlik kurumu, Aleviliğin en göz alıcı unsurlarıdır. İçlerinde barındırdıkları söz, müzik, estetik hareketler gibi unsurlar evrensel değerlerdir ve hemen her toplumda karşılık bulabilmektedir. Bünyelerinde müthiş bir görsellik ve müzikalite barındırıyor olmaları bu unsurların yok sayılması, göz ardı edilmesi olanağını ortadan kaldırmaktadır.

Bu sürecin gelişmesinde öncelikle konu ile ilgili çalışıyor olmamın etkili olduğunu düşünüyorum. Zira "semah" dosyasını ben hazırladım. Dertli Divani'nin yaşayan insan hazinesi olarak ilan edilmesinde ise fikir öncülüğü yaptığımı söyleyebilirim. Dosyanın hazırlığını başka arkadaşlar gerçekleştirdi.

Bu unsurların UNESCO tarafından kabul edilmesi, Aleviliğe ait değerlerin ulusal nitelikleri yanında uluslararası düzeyde de tanınırlığa katkı sağlamıştır. (Yazılı görüşme, 01.10.2014)

Görüldüğü üzere zakirliğin artan görünürlüğü, cemevlerinin ihtiyaçları, kamusal alana yayılan Alevilik tartışmaları ve Alevilerin genel görünürlüğünün bir parçası olarak kimliğin dışa vurulması gibi pek çok dinamikten beslenmektedir. Bu dinamikler, inançsal ya da resmi olarak çeşitli kurum veya kişilerin, kurumsallaşma ve standardizasyon çabaları üzerinden yürümektedir. Ancak günümüzde, genç zakirlerin bu çabaların ötesinde mevcut olan farklı dinamiklerle cemevlerinde hizmet yapmayı sürdürdükleri görülmektedir.

Dede Anlatısı: Zakirliğe Giriş

İstanbul cemevlerinde yapılan araştırmada, kurumlara bağlı ya da gezici zakirlik yapanların genellikle otuz yaşın altında oldukları, bu kişilerin çoğunluğunun yirmiyle otuz yaşları arasındaki gençlerden oluştuğu ve çoğunun üniversite mezunu oldukları gözlenmiştir. Arkeolojiden bankacılık sektörüne geniş bir meslek grubunda çalışan zakirlerin ara-

sında konservatuvar eğitimi alan ya da müzikoloji bölümünde okuyan zakirler de bulunmaktadır.[9]

Görüşme yapılan zakirlerin bir kısmı İstanbul dışında (ve hatta yurtdışında) doğmuş olmasına rağmen, zakirlerin tamamı çok küçük yaşta İstanbul'a taşınan ailelerin çocuklarıdır. Dolayısıyla İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunanlar, nerede doğmuş olursa olsun, çocukluğu İstanbul'da geçmiş, hatta İstanbullu sayılabilecek gençlerden oluşmaktadır. İstanbul'da büyüyen zakirlerin müziğe ilgisi, genellikle bağlamaya duydukları merak ve ardından cemevi bünyesindeki bağlama kurslarında aldıkları eğitimle başlamaktadır. Ancak zakirlerin aktardığına göre, ailelerden çok azı cemevlerine ve bağlamaya ilgilidir.

Zakirlerin ocakları sorulduğunda bununla ilgili bilgilerinin olduğu, ancak ailelerinin çoğunlukla bağlı bulunduğu ocaklarla doğrudan ilişkilerinin olmadığı ya da bu ilişkilerin İstanbul'da kesintiye uğradığı görülmüştür. Derinlemesine görüşme yapılan ve ailesinin ocak bilgisine sahip zakirlerden Kenan Şengül Ağuçan Ocağı'na, Cihan Cengiz Cemal Abdal Ocağı'na, Bektaş Çolak Kızıldeli Ocağı'na, Murat Ateş Hubyar Ocağı'na; Yaprak Dengiz Kızıldeli ve Ağuçan Ocağı'na, Kenan Zede Hıdır Abdal Ocağı'na, Erdoğan Mutlu Baba Mansur Ocağı Kur Hüseyin Dergahı'na, Bayram Solmaz'sa Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı olduklarını bildirmiştir. Yukarıda bahsi geçen, kesintiye uğramış ocak ilişkileri zaman zaman İstanbul'a yerleşen zakir aileleri tarafından tekrar tesis edilmeye çalışılsa da, bu çaba sınırlı sayıda ailede tarafından devam ettirilebilmiştir. Fakat konumuz bağlamındaki zakirliğin gelişiminde, tesis edilmeye çalışılan bu ilişkilerin doğrudan bir rolü olmadığı gözlenmiştir.

Diğer yandan görüşme yapılan zakirlere ailelerinde zakirlik geleneğinin olup olmadığı sorulduğunda, ortak bir dede (büyükbaba) anlatısı ve bu anlatının zakirliğe başlamalarına etkisi aktarılmıştır. Bu anlatılarda, kimi zaman onlar doğmadan önce ölen ve hiç karşılaşılmadıkları bir dedeyle kurulan mistik bir ilişkinin varlığı, kimi zaman da zakirin çocukluğunda birlikte olduğu dedenin "yol"u sürdürme konusundaki teşviki önemli bir yer edinmiştir. Zakir Erdoğan Mutlu, dedesinden bir rüya vasıtasıyla el aldığını anlattığı hikayesinde bu mistik ilişkiyi etkili bir biçimde aktarmıştır. El verme geleneğini gelecek kuşaklarda da yaşatma düşüncesinde olan Mutlu, dedesiyle kurduğu ilişkiyi şu şekilde dile getirmiştir:

> Ailemde bir tek dedem vardı. Çalıp söylediğini biliyordum. Ama bizim yanımızda çalmazdı. O dönemler bayağı yaşlanmıştı. Ama cemiyette, sohbetlerde filan çalıp söylediğini biliyoruz. 1999 yılında vefat etti. Onu çocukken görmüşüm. Ama evde saz söz, muhabbet görmedim. [...] Dedemin bana geçen el vermesi var. Annemin rüyasıyla oluyor bu iş. Annem rüyasında dedemin bana el verdiğini görüyor. Ama zakirlikte böyle bir şey yok. O kendi nefesini bana veriyor. Annemin gördüğü rüyadan sonra yıllar geçiyor tabii, ben kendi kendime başlıyorum çalmaya. Bağlama eğitimim yok, sıfır. Ses eğitimim de yok. Kendi kendime öğrenmeye başladım. Ondan sonra bir şeyler oldu. Bir anda kendi kendime çalmaya başladım. [...] Dedemin etkisi var zakirlik yapmamda. Dedem saz çalarmış cemlerde. Hani nesil olayı var ya... Aslında benim amacım, hani bir bayraktan bir bayrağa verirsin ya, ben de onun bayrağını taşımak istiyorum. O bilmiyor, sonuçta bu dünyada yok. Ben onun mezarının başına gittiğimde, her seferinde derim ki, "Dedem ben senin bayrağını taşıyacağım." Ben de kendi çocuğuma yapacağım bunu. Aynı şekilde, böyle böyle gidecek. Çocuğum da çocuğuna yapacak yani, öyle yetiştireceğim. Öyle benimseteceğim. Böyle gidecek. Bu bir gerçek. Benim kafamdaki düşüncelerim bu. Allah nasip ederse, bir oğlum olursa, böyle bir şey düşünüyorum. Bakalım. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Ailesinde zakirlik geleneğinin bulunmadığını ancak dedesinin köy cemlerinde süpürgecilik hizmeti yaptığını belirten zakir Kenan Zede, dedesini bu hizmeti yaparken görmese de ailesinden duyduğunu söylemektedir. Zede, dedesiyle ilgili anlatısında, yukarıda Mutlu'nun rüya motifine benzer şekilde, ancak bu kez dedesinin gördüğü bir rüya üzerinden cemlere katılma sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> Bizim ocak dedelerimiz Ağıl köyünden gelirdi. Ama cemler kesintiye uğramıştı. İstanbul'da, yaklaşık yirmi yıl önce dedem, daha henüz Küçükçekmece'deki Garip Dede Türbesi yokken, bir gece rüya görüyor ve o rüyada Garip Dede'nin olduğu bölgeye bir şekilde gitmesi konusunda bir yorum yapıyor. İstanbul'u çok bilen bir insanda da değil. Ama trene biniyor ve o zaman sadece o zatın sadece türbesinin olduğu çevrili alana gidiyor. Bunu daha sonra babamlarla payla-

şıyor. Sonra bizimkilerin de bir meyili başlıyor. O zamana kadar cemdi, oydu, buydu yok tabii. O zamanlar fazla cemevi yok, biraz daha kapalıydı toplum. Bizimkiler de Yedikule'de yaşıyordu. Tabii o dönemler Garip Dede'de bir yapılanma da vardı. Biz yaklaşık dört yıl bilfiil her perşembe orada cemlere katıldık. Ben hizmetler aldım, hizmetleri orada öğrendim. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Gaziosmanpaşa Hoca Ahmet Yesevi Cemevi'nde zakirlik yapan Bektaş Çolak, dedesinin Alevi müziği ozanlarından Ali Ekber Çiçek'in talebesi olduğunu ve belli bir yaşa kadar ondan ders aldığını anlatır. Cemlerde âşıklık yaptığını ama daha sonra âşıklığı bıraktığını belirten Çolak, bu görevin dedesinin kardeşine geçtiğini ve ondan sonra kendisine gelene kadar ailede bu hizmeti yürüten kimsenin olmadığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Zakir Mutlu ve Çolak'ın dedelerinde olduğu gibi, dedesi geçmişte zakirlik hizmetinde bulunan Şahkulu Dergahı zakiri Bayram Solmaz'sa dedesinin zamanında Amasya, Gümüşhacıköy çevresinde köy köy dolaştığını, cemlerde âşıklık yaptığını şöyle anlatır:

Dedem zakirlik yapıyormuş Gümüşhacıköy'de. Köy köy dolaşırmış. Cemlere çağırıyorlarmış, çalıp söylüyormuş, âşıklık yapıyormuş. Son dönemlerde kendi yazıp söylediği deyişler de olmuş ama tabii o eskinin imkansızlıkları ve bizimkilerin de pek meraklı olmayışı (yani babamların ve kardeşlerinin) dedemin yaptığı kaset kayıtlarının filan kaybolmasına neden olmuş. Küçükken dinlemiştim ama şimdi ortada yok. Dedemi ben göremedim, ben doğduğumda rahmetliydi. (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014)

Zakirlerin dede anlatısı, bu hizmeti dedeye verilen bir ikrar (söz) olarak sürdürme geleneğini de yansıtır. Örneğin zakir Orhan Işık, dedesinin bir gün yolu süreceğine dair kendisine söz vermesini istediğini, kendisinin de gözlerinin içine bakıp söz verdiğini ve o sırada çok duygulandığını aktarır. Dedesinin bu yolda çok farklı bir insan olduğunu düşünen Işık, onun bulunduğu ortamlarda muhabbetin çok farklı olduğunu belirtir (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Işık'a benzer şekilde, zakir Kenan Şengül de dedesinin onu cemevlerine gitme ve bağ-

lama çalma konusunda teşvik ettiğini ve dedesinin de zamanında bağlama çalıp söylediğini, hatta eski ses kayıtlarının bulunduğunu aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014). Benzer bir başka aktarımda, yine dedenin etkisiyle Aleviliğin kurallarının öğrenilmesi ve bunların sürdürülmesi süreci anlatılır. Zakir Yaprak Dengiz, dede ve nenesinin sayesinde Alevi-Bektaşi inancına ilgi duyduğunu vurgular:

> Aslında nenem ve dedemin sayesinde merak saldım diyebilirim. Sürekli bana Alevi-Bektaşi inancını anlattılar ve hep katı kurallarını benim aklıma koydular. En çok Muharrem ön plandaydı, muhtemelen Muharrem'de su içilmez, Muharrem'de yumurta yenmez benzeri öğütlerle merak saldım. Çünkü ilkokulda filandım sanırım. O şekilde ilerledi. Aslında cem erkânlarına çok fazla katılamıyorlardı ama Aleviliğin ciddi kurallarına, o katı kurallarına çok fazla uyuyorlardı. Onları da bana sürekli anlatıyorlardı. İşte gerek olsun, "Alevi kızı yabancı birine gidemez", "İkrar vardır, ikrar tektir, onlara uyulması lazım", "Eğer bu eşikten ikrarını bozup çıkarsan ölün de olsa gelemez," diye diye... (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Zakirliği, aile geleneği olarak sürdüren ender ailelerden birine mensup zakir Murat Ateş'se babasının dedesinin bu hizmete kutsal bir görev olarak başladığını belirtir. İstanbul cemevlerinde zakirlik yapan Ateş, ailesinin cemevlerinde zakirlik yapmasına ne karşı çıktıklarını ne de teşvik ettiklerini anlatır:

> Benim babamın dedesi, köyde on iki yaşlarındayken bir köye gidiyor ceme. Öyle gezmek için birinin peşine takılıp gidiyor. O köyde de âşık ya da zakir yokmuş o gün. Hubyar'dan gelenlerden biri, "Şu çocuğa sazı verin, o çocuk bugün sizin âşıklığınızı yapacak," demiş ve oradan bizde kalmış âşıklık. "Alacağını oradan almış," diyorlar yani. Allah'tan verilen öyle bir şey var. Ondan sonra bizim köyde âşıklığı sadece bizim sülale yapıyor. Ben zakirliğe başladığımda bunu biliyordum. Babamın ve annemin babaları, yani dedelerim âşık. Dayım, amcalarım âşık. Cem âşığı hepsi. Kendi köyümüzde zakirlik yapmışlar. Ben yetiştiğimde onların hepsi önümdeydi. Annemin babasını hiç görmedim bile. Diğer dayım var benim önümde, babamın

amcası var onun önünde. Onlar bizim yöresel görgü cemlerimizde zakirlik yapıyorlar. (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014)

Ailelerinin cemevlerine pek gitmediğini belirten zakirlerin dede anlatısındaki gelenek vurgusu, günümüz zakirlerinin kendilerini bağlamak istediği bir zakirlik geleneği çizgisi olarak görünmemektedir. Kutsal bir göreve talip olan zakirin, kendi dedesinin inançsal bağlarını devralarak geçmişle bir bağ kurduğu, gelenek yerine inanç vurgusunun ön plana çıktığı bir ilişkiyi göstermektedir. Günümüz zakir kimliğinin en önemli özelliklerinden biri olan güçlü maneviyat duygusu dede anlatısıyla temellendirilmiş görünmektedir. Zakirlerin burada dedeleriyle mistik ve manevi bir ilişki kurduğu, onların manevi rehberliğinde inançsal açıdan kendilerini geliştirdikleri söylenebilir. Kendi dedelerinin "yol"a bağlılığı, zakirlerin günümüz cemevlerinde hizmetlerine ve aynı zamanda kendi kimliklerinin oluşumuna zemin oluşturmaktadır.

Geleneksel cem ortamında büyümeyen günümüz zakirlerinin, inançsal açıdan "yol"a dair ilk ilişkiyi, bağlı bulundukları ocak dedeleri ya da aileleri yerine kendi dedelerinden aldıkları, bu konudaki manevi boşluğu onlarla doldurarak zakirliğe adım attıkları görülmüştür.

Bağlama Kursu: Zakirliğe Geçiş

Zakirlerin ilk gittikleri cemevi genellikle doğup büyüdükleri mahallelere yakın cemevleridir. Bu cemevlerinde verilen bağlama kurslarında (veya zaman zaman yakın mahalledeki özel bir bağlama kursunda) eğitim gören zakirler, cemlere aşina olmaya başlamakta ve zakirliğe dair ilk ilgileri bu dönemde edinmektedir. Görüşülen zakirlerin, bağlama öğrenme ve zakirliğe geçiş sürecinin birbirine çok yakın dönemlerde gerçekleştiği gözlenmektedir. Aynı dönemde cemlerdeki diğer hizmetlerle de ilgilinen zakirler, genellikle önce bu hizmetlerde görev alarak hem cemlere heveslendiklerini, hem de "yol"a ilişkin bilgilerini yavaş yavaş artırmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Örneğin Firuzköy Cemevi'nde bağlama dersi alan zakir Yaprak Dengiz, zakirlikten önce süpürge hizmetini yaparak cem erkânına katıldığını anlatmış; bu hizmetten sonra diğer hizmetleri öğrendiğini ve bu şekilde hizmet yaptıkça cemlerde daha çok yer almak istediğini aktarmıştır (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014). Benzer şe-

kilde Ümraniye Ihlamurkuyu Cemevi'nde bağlama kursuna başlayan zakir Cihan Cengiz, cemlerde hizmet almaya ilk olarak rehberlik hizmetiyle başladığını, daha sonra sakka ve gözcü hizmetini yaparak on iki hizmetin içine girmek istediğini belirtmiştir. Cengiz ayrıca, zakirlerin bir semahçı gibi semah dönmek zorunda olduğunu ve bu sayede ayak adımlarını ve ritimleri anlayarak takip etmenin daha kolay olduğunu vurgulamıştır (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014). Zakir Erdoğan Mutlu da zakirliğin yanı sıra diğer hizmetleri öğrendiğini, gerektiğinde semah döndüğünü; asıl amacın da bu hizmetleri yoğurmak olduğunu dile getirmiştir (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014).

Zakir Bayram Solmaz, bağlama çalmaya başladığında zakirlik hevesinin olmadığını, bağlama kursuna gittiği dönemde semah ekibinin çalışmalarına çağrıldığını, orada semahları ve zakirliği öğrenerek kendini zakirliğin içinde bulduğunu ve bu şekilde zamanla Alevilik yoluna girdikçe zakirliği yapabileceğini düşündüğünü aktarmıştır (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014). Zakir Bektaş Çolak'sa bağlama çalmaya başladığı dönemde, ağabeyi olarak gördüğü yakın bir tanıdığıyla Yenibosna Cemevi'ne gittiğini ve orada yavaş yavaş ilahi aşkı duyduktan sonra zakirliğe başladığını anlatmıştır (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014).

Zakirlerin görünürlüklerinin artması, Alevi cemevlerinin kurumsallaşma sürecinin daha görünür hâle geldiği ve özellikle Alevi televizyonlarının cemevlerinde yapılan cemleri canlı (özellikle perşembe geceleri) veya banttan yayınladıkları döneme denk gelir. Bağlama çalmaya özel bir kursta başlayan zakir Murat Ateş, o dönemde yeni açılan Cem TV'nin zakirliğin popülerleşmesine çok katkı sağladığını belirtir. Ailesinde zakirlik geleneği olsa da, zakirliğe bağlama kursuna yakın bir cemevinde zakir ihtiyacını gidermek amacıyla başladığını söyleyen Ateş, zakirliğe geçiş sürecinde, toplum önüne çıkma ve toplum tarafından kabul görmenin çok önemli olduğunu aktarır:

> Açıkça söylemek gerekirse, inançlı ya da aileden gelen bir kültürü alıp da başlamadım. Tamamen bir ihtiyaç vardı, onu gidermek için başladım. Ondan sonra tabii ki bunlar, maneviyat yolu, inanç kendi içerimde pişmeye başladı. [...] Biraz Cem TV aracılığıyla bu işler popülerliğe dönmeye ta o zamandan başlamıştı. İşte ne yapıyorsun, zakirsin ama... Popülerlik derken, o yaşına kadar bir yerde çalma-

mışsın, çalıyorsun ve insanlar seni dinliyor. Ne yaptığını bilmiyorsun ama yaptığın şey hoşuna gidiyordu. Mesela ben yıllardır burada çalmışım çalmışım, beni hiç kimse dinlememiş. Babam dememiş ki, "Oğlum sen gidiyorsun kursa, ne çalıyorsun?" Ama işte cemevinde toplumun önünde olduğun için insanların sana bakışı veya o mahallede bir işin olduğu zaman oradan çıkan bir teyzenin, "Gel bir çayımı iç demesi." Artık toplumun içinde hafiften kendini bulur gibi oluyorsun. İnsanlar seni tanıyor biraz. Popülerlik değil de tam, toplum önüne çıkma gibi. Toplumun önüne çıkıyorsun ya, artık kendini aşma gibi de oluyor. Yani kabul görme manasında. (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014)

Benzer şekilde zakir Hasret Can, özel bir kursta bağlama eğitimi aldığı dönemde annesiyle beraber cemevlerine gidip gelmeye başladıktan sonra zakirliğin ilgisini çekmesini şu şekilde aktarır:

Zakir olmak istiyordum. O makam beni çok cezbediyordu. Onun çalışı, söyleyişi, Allah'ı çağırması başkaydı benim için. Normal türkü söyleyen bir insandan çok farklı bir şeydi benim için. İnsanları aşka götürüyorsun sonuçta. Türkü söyleyip alkış almıyordun. Çok farklı bir kavramdı. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Cemevlerinde topluluk karşısında icra yapmanın insanlarla etkileşim sağladığını gören zakirler, zakirliğe bağlama kursuyla birlikte alıştıklarını ve daha sonra kendilerini geliştirmek istediklerini aktarmış; bu isteğin başlıca sebebini, "insanlara aşk vermek ve o aşkı kendinden bulmak" olarak açıklamıştır. Zakir Bektaş Çolak, ilk kez bir cemde zakirlik yaptıktan sonra kendinde bir aşk olmadığım ve insanlara da bir aşk veremediğini, ancak daha sonraları farklı hissettiğini anlatır:

Bir hafta boyunca bende bir şey oluştu, farklı bir mana oluştu. Rüyalar görmeye başladım. Yalvarıyordum, "Allahım madem beni böyle bir işe attın, bana bu işte bir aşk ver ki bunu tamamlayayım." Yani karşımdaki kişiyi hayran edeyim. Kendime değil, o ortama hayran edeyim. Her gün gerçekten dualar ettim. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Zakir Çolak, dualarının neticesinde bir rüya gördüğünü, o rüyayı dedelerine anlattığında oradan bir aşk almış olabileceğini söylediklerini ve daha sonra ceme katıldığında muhabbet kısmında Genç Abdal'ın on kıtalık bir deyişini aşkla doğaçlama çaldığını ve sonrasında cem repertuvarını ve icrasını öğrenerek kendisini geliştirdiğini ekler. Zakir Çolak gibi zakir Cihan Cengiz de ilk kez cem zakirliği yaptığında insanlara "aşk verme" konusunda başlangıçta strese kapıldığını aktarır:

> [...] Sonra ceme girdim. Orada tabii onun stresi, onun bir buhranı... İlk defa oturuyorsun, stresleniyor insan. Karşındaki insanlar adı üstünde âşık ve âşıklıktan bir şeyler bekliyor... Onlara da bir aşk vermen gerekiyor. İlk başta bir deyiş, duvaz, çerağ hizmeti derken yavaş yavaş, artık duvazları, tevhitleri çalmaya başladım. Dede ilk başta kendisi çalıyordu, yarı ortak olduk, sonra bana devretti. Ortak olduğumuzda diyordu ki, "Cihan, tevhit çal" ya da "Cihan, miraçlamayı çal." Sonra ben ona demeye başladım, "Dede sen çal artık," diye. Bana devretmişti her şeyi. "Artık senin çalmanı istiyorum," dedi. Aynı anda çaldığımız da oldu. Mesela bana çoğu duvaz imamı öğreten dededir. Onunla çalışıyorduk. Giderdim odasına, "Dede çalışalım mı?" diye sorardım. Cemden önce çalışırdık, daha sonra cemde de beraber icra ederdik. Beraber çalmışlığımız çok. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Cemevinde verilen bağlama kursunda, zakirlikten gelen bağlama hocasının özel dersiyle cem repertuvarını öğrenen Cengiz, cemlere girdikçe tecrübe kazandığını ve "aşk verme" konusunda geliştiğini anlatır:

> İlk üç yıl benim böyle bir aşkla filan işim yoktu. Nasıl yapıyordum? Sanki klasik bir hocadan dersini alıp, "Hadi bu dersi uygula," denmesi gibi bize de, "Hadi sen zakirsin, artık o insanlara bir şey ver," deniyordu. Ta ki, o üç yılın ardından bazı insanlarla tanıştım, o insanlar biraz daha aşk ehliydi. Tokatlıların bir cemiydi. O ceme girdiğimde gelip "âşık" diye öpmüşlerdi, sarılmışlardı. Ben buna o zamandan sonra, "Nedir bu âşık, neye âşık, niye bu adama âşık diyorlar," demeye başladım. Gördüm ki cemdeki yükü çok ağır. Zakirin şöyle bir yükü var: Aşk ehli olmak zorunda. Dede olmadan

> dede postunda oturan bir insan. Normalde halktan bir insan gelip dedenin yanına oturmak istese izin vermiyorlar, "Sen dur," diyorlar. Ama ben dede soyundan değilim, dede diyor ki, "Gel yanıma otur." Bunun ağırlığı var. Bir şeylere âşık olmak gerekiyor. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakirlerin anlatımlarında öne çıktığı üzere, zakirlerin hizmete başlamasıyla birlikte dedeyle zakirin kurduğu ilişki gelişimlerinde önemli rol oynamaktadır. Bu durum, bazı örneklerde bir çeşit usta-çırak ilişkisi olarak görülebilir. Zakir Kenan Zede, zakirliğe ilk başladığında tüm bilgileri Mustafa Uluçam Dede'den öğrendiğini, daha sonra Mustafa Dede'nin Erikli Baba Dergahı'nda yaktığı ışığı sürdüren Veli Kızıl Dede ve Binali Doğan Dede'yle sekiz-dokuz yıl hizmet yapmayı sürdürdüğünü belirtir (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014). Zakir Hasret Can'sa Bağcılar Cemevi'nde Veysel Kara Dede'yle zakirlik hizmetine başladığını, kendisiyle hem zakirlik konusunda çalışıp bu sayede diğer dedeleri tanıdığını, hem de Tunceli, Malatya gibi şehirleri gezerek farklı cemlere katıldığını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Ümraniye Ihlamurkuyu Cemevi'nde zakirliğe başlayan zakir Cihan Cengiz de zakirlik konusunda gelişiminde Kemal Uğurlu Dede'nin emeği olduğunu; kendisi de müzik kökenli olarak Âşık Davut Sulari'nin yanında yetişen Kemal Dede'nin çok iyi bir gırtlağa sahip olması sayesinde ondan hem ses eğitimi aldığını hem de eski cemlerdeki repertuvarı öğrendiğini belirtir (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014).

Zakirlerin, gitmeye başladıkları cemevlerinde en azından birkaç yıl boyunca düzenli olarak hizmette bulundukları, bazılarının on yıldan fazla süreyle aynı cemevinde zakirliğe devam ettiği, bazılarının ilk birkaç yılın sonunda üniversite ya da askerlik gibi çeşitli sebeplerle zakirliği bırakıp başka cemevlerinde bu hizmeti sürdürdükleri gözlenir.[10] Üniversitede okudukları dönemde başka şehirlere gitmek zorunda kalan kimi zakirler, bu dönemde düzenli cemlere katılamadıklarını ancak İstanbul'a döndüklerinde tekrar bu hizmeti sürdürmeye devam ettiklerini belirtmektedir. İstanbul'da okuyan veya iş hayatına atılan zakirlerin bu hizmeti sürdürmelerinde sorun yaşanmamakta ve dolayısıyla zakirlikle ilgili herhangi bir ekonomik beklenti içine girmemektedirler.

Geleneksel olarak "hakullah" ya da "çıralık" adı verilen, bir cemde

hizmet gören dede ile zakirlere (ve onların bağlı bulundukları ocak ya da dergahlara), o ceme katılanların gönülden verdikleri maddi destek, günümüzde farklı şekillerde sürdürülmektedir. Genellikle cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumların yöneticileri tarafından dedelere düzenli ödeme yapılmakta, zakirlere de zaman zaman harçlık verilmektedir. Ancak sembolik değeri olan bu maddi destek, zakirliğin maddi saiklerle yapılmasını sağlayacak düzeyde değildir. Alan çalışması boyunca görülüşen zakirler, bu hizmeti maddi beklentilerle yapmadıklarını özellikle belirtmiş ve kendilerine yapılan ödemeleri genellikle cemevlerine bağışladıklarını aktarmışlardır. Zakir Hasret Can, 2011'de Bağcılar Cemevi'nde zakirlik hizmeti yaptığı dönemki sembolik ödemeyi şöyle açıklar:

> Aldığımız zakirlik parası, bazen "tel parası" dedikleri yirmi lira filandı. Bağcılar'da veriyorlardı. Hakullah gibi bir şey. Annem bana, "Hiçbir zaman alma," ama dede bana zorla, "Al oğlum, okulda filan harçlığın olur," derdi. Kurum dedeye veriyordu, dede de bana veriyordu. Kurum bir bütçe ayırıyordu zakirlere. Harçlık gibi bir paraydı, haftada yirmi liraydı. Hakullah da demiyorlardı, "tel parası" diyorlardı. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Zakir Cihan Cengiz, dedelerin kurumlardan maaş şeklinde ödeme aldıklarını ancak zakirlerin ne böyle bir kazançlarının ne de beklentilerinin olduğunu belirtir:

> Dedeler kurumlardan aylık maaş alıyor. Bir de canlardan gelen hakullahı alıyor. Zakir bir ödeme almıyor. Ben Ümraniye Ihlamurkuyu Cemevi'nde beş yıl hizmet yaptım, herhangi bir maaş, ücret talep etmedim, onlar da böyle bir talepte bulunmadılar. Ama farklı bir cemevine gittiğimde herhangi bir can o anki aşkla, istiyorsa "Al sana lokma, hakullahım," diyordu ama cemevlerinin herhangi bir zakire ödeme yaptığını görmedim. Ama şu an, ayrıldığım cemevinde zakirlere de verdiklerini duydum. Çünkü öğrenci oldukları için cep harçlığı niyetine sembolik bir ücret vermelerini rica ettim. Ama zakirlere bağlanan herhangi bir maaş ya da hakullah yok. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakir Erdoğan Mutlu da "ekmeğini dışarıda kazandığını," zakirlikliği ödeme beklentisi olmadan maneviyatı için yaptığını belirtmiştir (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014). Zakir Bektaş Çolak'sa bu konunun günümüzde dedelerin en büyük şikayetlerinden biri olup Diyanet tartışmalarında önemli yer tuttuğunu belirterek, bugüne kadar Alevi inancına hizmet yolunda "vebal ödeyip, darağacına kadar giden" eren ve evliyaların bu irfanı yürütürken herhangi bir hakullah ya da ödeme talep edip etmediklerini sorgular. Hakullaha karşı olduğunu söyleyen zakir Çolak, eğer böyle bir para alırsa bunu cemevine bağışlayacağım, eğer ibadet hakullahla yürüyecekse, "böyle ibadetten hayır çıkmayacağını" düşündüğünü vurgular (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014).

Zakirliğin maddi kazanç için yapılacak bir hizmet olmadığım belirten zakir Kenan Şengül, bu hizmetin yürekten ve rızayla yapılacağını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014). Benzer şekilde zakir Kenan Zede, kurumlar tarafından zaman zaman sembolik ödemeler yapıldığını ama bunların geçinmek için olmadığım söyler (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014). Zakir Orhan Işık da gittiği yerlerde verilen hakullahı ihtiyacı olmadığı için almadığını, dedeye ve arkadaşlarına sorarak ihtiyacı olanlara verdiğini, kuruma bağış ya da yardım olarak dönmesini sağladığını anlatır (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Esenler Erenler Cemevi zakiri Yaprak Dengiz de diğer zakirlerin anlatımlarına benzer şekilde ödeme ya da hakullah konusundaki hassasiyetini ve bu hizmeti yaparken maddi bir karşılık beklemeyişini şu şekilde özetler:

> Erenler Cemevi'nde bir ödeme ya da hakullah vermeyi çok talep ettiler ama ben her defasında reddettim. Aslında hakullah toplamıyorlar. Ama 12 Muharrem'de her gün gittiğinde, Muharrem'in son gününde bir ücret vermeye çalışıyorlar. Aslında bu benim çok fazla zoruma gidiyor. Nihayetinde ben oraya Hakk için gidiyorum. Geldiğimin ücretini bana nasıl verebilirsiniz? Ceme hizmete geliyorum. Hizmetin karşılığı yok diyoruz, ama bu hizmetin karşılığını nasıl bana verebiliyorsunuz? Başka cemevlerinde de hakullah vermeye çalışıyorlar. Ama bunun maddi kısmıyla ilgilenmiyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Aktarımlardan da görüldüğü üzere, zakirlerin bağlama kursu sonrasın-

da zakirliğe geçiş süreçlerinde önce cemevlerine aşina oldukları, daha sonra bu hizmeti cemlerde "aşk verme" ya da "aşk alma" hâlinden etkilenerek maddi bir beklentiye girmeden sürdürdükleri ve dedelerin, zakirlerin gelişimine çok katkı sağladığı görülmektedir.

Cemde İcra Pratikleri

Cem içinde hizmetlerin yürütülmesinde, müzik icrası yapan zakirlerin cemin başından sonuna önemli rolleri bulunmaktadır. Günümüz cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, cem ortamındaki performans pratikleri, zakirliğin geçirdiği "dönüşümü" göstermektedir. Bu dönüşümün, geleneksel cem ortamına uygun bir dönüşüm olduğu ileri sürülebilse de, günümüzde örneğin İstanbul'da yürütülen belli bir yöreye ait geleneksel cemlerin genellikle büyük cemevlerinde yapılması, "geleneksel" dediğimiz cemlerin de aslında zamansal ve mekansal açıdan sürekli dönüşüm içinde olduğunu gösterir. Bu açıdan zakirlerin pratiklerindeki "dönüşüm" koşulları, "otantik" olana karşı bir "gelenek" vurgusundan çok, kent koşullarında ve günümüz cemevlerinin ortamında, sürekli kendi biçimini yaratan ve sürekli bir gelenek icadı olarak okunabilecek dinamik bir sürece sahiptir.

Günümüz cemevlerinin mekansal özellikleri, cemde yapılan müzik icrasının dinamiklerini etkilemesi bakımından önemlidir. Baştan sona müzik icrasıyla süregelen cemlerin yapıldığı günümüz cemevlerinin, bu icranın ihtiyaçları düşünülerek (örneğin akustik düzenleme) inşa edilmemesi, cemlerin yürütülmesinde farklı ihtiyaçların açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Mekansal düzenleme ihtiyacı, özellikle dede ve zakirlerin oturduğu bölümlerin düzenlenmesi gereğini de ortaya çıkarır. Örneğin cemevlerinde dede ve zakirlerin oturduğu post makamı, cemevinin büyüklüğüne göre arka sırada oturanların da göreceği şekilde, zeminden biraz yüksekte yapılmaktadır. Kimi cemevlerinde bu yükseklik birkaç karışken, çoğu cemevinde post yüksekliği bir sandalye boyuna denk gelir. Bu yükseklikten dolayı, postta oturanların edep-erkân pozisyonunda bulunmaları genellikle mümkün değildir.[11] Bazı dedelerin eleştirdiği bu durum, günümüz cemevlerinde post makamını özel bir konuma taşımaktadır.[12] Bunun bir başka nedeniyse, ses düzeni sebebiyle mikrofon ve cem repertuvar dosyası için kullanılan sehpaların

postun önünde durmasıdır. Kimi zaman nota sehpası şeklinde olan sehpalar, kimi zaman rahle şeklindedir.

Cemevlerinin meydan kısmı da, mekanın büyüklüğü ve post makamının konumuna göre şekillenmektedir. Kimi cemevlerinde halı kaplı bu bölüm, bazı cemevlerinde parke kaplıdır. Meydanın konumlanışı, katılımcıların oturma düzenine de etki eder. Bazı cemevlerinde yükselen bir basamak şeklinde düzenlenen oturma bölümleri, genellikle katılımcıların eşit yükseklikte olmaları için yapılır. Ancak hemen hemen her cemevinde duvarlara yakın bölümlerde, yaşlı ve engelliler için sandalye ayrıldığı gözlenir. Diğer katılımcılarsa halı veya minderler üzerinde yerde oturarak cem boyunca hizmetlere eşlik ederler.

Aşağıda müzik icrası yönünden yorumlanacak zakirlerin cem içi performans pratikleri, çalgıların kullanımı, repertuvar seçimi, katılımcılar, dedeyle etkileşim ve icrayı etkileyen diğer faktörler göz önünde bulundurularak ayrı ayrı incelenecektir.

Çalgılar

Zakirliğe adım atan gençlerin, genellikle kısa saplı bağlamayı bağlama düzeninde çalarak bağlama eğitimine ve hizmete başladıkları görülür. Ancak günümüzde İstanbul cemevlerinde hizmette bulunan zakirlerin icralarında, 1980'li yıllarla birlikte gelişen ve genelde Si[13] ya da Do karar sesiyle çalınan kısa saplı bağlamaların yerine,[14] yine kısa saplı ancak telleri ters takılmış sazlar[15] ya da uzun saplı bağlamalar ve dede sazı[16] denilen sazlar bağlama düzeninde kullanılmaya başlanmış; bu bağlamaların Re, Mi, Fa hatta Sol karar sesiyle çalınması rağbet görmüştür.

Uzun saplı bağlamalar ya da dede sazlarının, 1980'li yıllarda gelişen bağlamalara göre daha dik karar sesleriyle çalınmasında özellikle 2000'li yıllarda albümleri yayınlanan pek çok Alevi müzisyenin, kısa saplı bağlamayı bırakıp geçmişte dede, âşık ve zakirlerin çaldığı tavır ve tonlarda icralar yapmayı tercih etmelerinin etkisi görülür. Dertli Divani, Gani Pekşen, Muharrem Temiz, Cengiz Özkan gibi pek çok isim bu tonlarda okurken, geçmişte kısa saplı bağlamalarla Si, Do karar seslerinde icra yapan Tolga Sağ, Erdal Erzincan gibi sanatçılar da günümüzde daha dik perdelerde icra yapmaya başlamıştır.

Cemevlerinde bağlama kullanmanın en önemli özelliği, sazların ses düzenine bağlanabilmesi için gerekli olan, "eşikaltı" olarak tabir edilen

manyetik alıcının tüm bağlamalarda bulunmasıdır. Sazların yapısına göre farklılık gösterebilen bu alıcılar, bağlamanın alt eşiğinin altına yerleştirildiğinden akustik tınıdan daha güçlü bir ses elde edilirken, diğer yandan akustik sesten kısmen uzak, zaman zaman metalik tınlayan bir ses ortaya çıkar. Sesleri ayarlayabilmek için genellikle manyetiğe bağlı eşitleme (ekolayzır) kutuları sazların gövdesinin üst kısmı oyularak bu bölgeye takılır. Bu sayede çalgıcı, bağlamanın tellerinden çıkan seslerin bas ve tiz ayarlarını kendisi de kontrol edebilir.

Bağlamaların icrasında genellikle tezene kullanımının ağırlıkta olduğu görülür. Bas tellerin takılı olduğu sazlarda elle (pençe ya da şelpe) çalmanın zorluğu ve dede sazlarının oyma oluşundan dolayı bunlara eşikaltı takılmasındaki güçlükler, bağlamaların tezeneyle çalınmasına neden olmaktadır. Ancak bazı zakirlerin cura ya da bas telleri olmayan farklı sazlar kullandığı ve bunların bir kısmını elle çaldığı görülmektedir. Bu tür kullanımlar, genellikle birden fazla zakirin birlikte çaldığı zamanlarda yapılır ve bu sayede farklı tonlarda sazlarla bir ahenk yakalanmaya çalışılır. Zakir Orhan Işık, cemlerde farklı sazlarla çalmayı özellikle tercih ettiklerini, sürekli arkadaşlarıyla çaldıklarından herhangi bir düzenleme yapmadan bir deyişi doğrudan çaldıklarını veya birbirlerine eşlik ettiklerini aktarır (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Cemlerdeki bağlamaları çalma biçimlerinin zamanla değişim gösterdiğini aktaran zakir Kenan Zede, kullandıkları karar sesleri ve sazları şu şekilde ifade eder:

> Başladığımız dönemde biraz daha Si, Do karar seslerinde çalıyorduk. Şimdi Dertli Divani gibi pes akort çekip Fa Diyez'den söylüyoruz. Cihaz da kullanıyorduk ilk zamanlar. Biz o zamanlar Mustafa Uluçam Dede'ye uyuyorduk. O genelde Si tonundan söylerdi. Biz de öyle söylemeye çalışıyorduk. Çok fazla bilgimiz de yoktu. Sesimiz neye uygun onları da bilemiyorduk. Zamanla olmaya başladı. Ondan sonra yatkınlığımızın Mi gibi filan olduğunu gördük. Genelde ona döndü. Doğru mu yapıyoruz onu da tam bilemiyorum. Hep derler erkek tonu Fa Diyez'dir diye, ama oturup da bunun araştırmasını yapıp, "Benim sesim şuna mı gidiyor?" diye bakmadım. Öbür türlü (akort düşük) olunca karşı tarafa da geçmiyor. Şu anda ters akort kullanmıyorum, uzun saplı bağlamayla pes akortta, mız-

rapla Fa Diyez tonunda çalıyorum. Aslında genelde tek saz kullanıyorum. Bazen bağlama düzeninde kullandığım bir kopuz var, elle onu çalıyorum, ama onu çok yoğun kullanmıyorum. Tüm sazlarımda eşikaltı var. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Cemlerde kullandığı bağlamalar konusunda kısa saplı bağlamalara göre daha dik karar seslerinde icra yapan zakir Cihan Cengiz, cemlerde aslında eski dede sazlarını icra etmek istediğini, ancak eşikaltı problemi dolayısıyla ters tellenmiş bağlamaları icra ettiğini ve günümüz cemevlerinde eşikaltı kullanmanın zorunluluk olduğunu dile getirir:

İlk başta kısa saplı bağlamada kelepçe takarken, daha sonra aynı bağlamayla ters düzene geçtim. Yine bağlama düzeninde çalıyorum. Uzun saplı bağlama çalma imkan olmadığı için çalamıyorum. Ben her zaman cemlere bağlamamla, eski üç telli dede sazlarıyla girmek istiyorum, ama ceme bir giriyorsun iki yüz kişi. Ben kendimi duymuyorum ki, onlara nasıl kendimi duyurayım? Dede sazlarının çoğu oyma olduğu için eşikaltı takamıyorum. Bu aralar öyle bir arayışım var. Olmadı bir "öpücük" (manyetik) yardımıyla bir şeyler yapacağım. Ben her zaman pençeden yana olmuşumdur. Bizim yörede, "oradaki teller Hz. Ali'nin saçıdır, onları okşayın," yani "araya bir şey sokmayın," denir. Her zaman "Oğlum, pençeni vur, biz pençeyi duyalım, Hz. Ali'nin de pençesini hissedelim," denir. Vurdukça insan coşa geldiği için aslında ben tezeneden yana değilim âşıklık olayında. Ama yine de bu şekilde yürütmeye çalışıyorum. Gittiğimiz cemevlerinde mecburen eşikaltı kullanıyoruz. Çünkü ceme gidiyorum, küçücük bir mikseri var. Ona eşikaltını takmadan sazı hiçbir şekilde duyuramam insanlara. Yani cemevlerinde akustik yok ki. Mesela eski dergahlardan Şahkulu gibi bir akustik olsa, herkesi görebileceğin, sesinin yankılanacağı bir yer olsa, eyvallah. Oysa diğer cemevlerinde, ben on dört tane zakirle de otursam oraya, bu insanlara yine zor duyururum. O yüzden eşikaltı zorunluluk. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Cemlerde dik karar seslerinde bağlamalar kullanıp bu tonlarda eserleri seslendirmenin, insanın içindeki duyguları ifade etmesine yardımcı ol-

duğunu belirten zakir Orhan Işık, eşikaltı kullanma ihtiyacından kaynaklı olarak bağlamaları tezeneyle çaldığım, ancak şelpe kullanmadığını açıklamaktadır:

> İlk başladığımızda kısa saplı bağlamayla Do'dan söylüyorduk. Şimdi Fa Diyez'e kadar çıkıyoruz. İki sene önce kısa saplı bir bağlama aldım. Ama teknesi büyük olduğundan onu uzun sapa çevirttim. Şimdi uzun saplı bağlamayı, bağlama düzeninde mızrapla çalıyorum. Normalde Sol, La çekiyor ama ben Fa Diyez'den söylüyorum. Çünkü kısa saplı bağlama yetmiyor bir yerden sonra. İçindeki bazı şeyleri çıkartmak istiyorsun. O duyguyu yaşatmak istiyorsun ve o ses gittikçe yükseliyor. Yani yaşatabilmen için senin de yaşaman lazım. Çünkü yaşamadan olmaz. Kesinlikle olmaz. Ancak şelpe çalmıyorum cemde. Cemin düzenini bozmamak için aslında. Cemde biraz daha zor oluyor, elle pek yapamıyoruz o işi. Çünkü sesleri ayarlayamıyoruz. Ama diğer sazlar için eşikaltı kullanıyoruz. Mikrofon da var. (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014)

Bağlamaya ilk başladığında diğer zakirler gibi kısa saplı bağlama çalarak Do, Do Diyez karar seslerinde icra yaptıklarını belirten zakir Murat Ateş, daha sonra dik karar sesine sahip eski dede sazlarını tercih ettiğini ve bağlama çalarken neden eşikaltı kullanmak istemediğini şöyle açıklar: "Cemlerde okuyarak okuyarak, Re, Mi, Fa, şimdi Sol'e kadar gittik. Aslında artık eşikaltı sisteminden de yana değilim, cihazsız cemleri seviyorum. Cihaz oldu mu olmuyor. Daha eski yöntemlerle icra edilen daha çok hoşuma gidiyor." (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Zakirlerin müzik icrasına başladıkları dönemde, yavaş yavaş teknik bilginin de işin içine girdiğini vurgulayan zakir Kenan Şengül, zamanla sazların formlarını, çeşitlerini ve akort türlerini öğrendiklerini belirtir. Zakir Şengül kısa saplı bağlamayı ve kelepçe[17] denilen aleti nasıl kullandıklarını şöyle anlatır:

> Eğer okunulan ses Mi, Fa ise artık kelepçe de kullanılmıyor, kısa saplı bağlamalar ters düzene getirilip öyle çalınıyor. Biraz bu teknikler de gelişti. Önceden nasıldı? Ben biliyorum, ilk gittiğim zamanlar, geliyorduk biz, sazın normal tellerle sesi diyelim Do çekiyor, kelep-

> çeyi takardık Mi sesini alırdık, ama o sesin Mi olduğunu bilmezdik mesela. Pozisyondan biliyorduk. Daha rahat okuyorduk o sesten. Diyelim saz en fazla Do Diyez'e çekiyor mesela. Zorluyor, pes geliyor, gırtlak ağrıyor. (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014)

Zakir Şengül'ün belirttiği gibi sazlarda akort değişiminin ihtiyaçtan da doğduğu görülmektedir. Diğer zakirler gibi zakir Hasret Can da, ilk başladığında kısa saplı bağlamayla icralar yapığını ve sazına eşitleyici taktırdıktan sonra sazının sesinin çok farklı olduğunu belirtir:

> O zamanlar Do okuyorduk, şimdi Fa'ya kadar çıktım. Sol'e, La'ya çıkmaya çalışıyorum. Kısa saplı bağlamadan uzun saplı bağlamaya geçtim. Normalde bazen elle çalıyorum, bazen mızraplı saz kullanıyorum. Şimdi cemlerde "Nesimi Düzeni" bağlama kullanıyorum.[18] Artık o hoşuma gitmeye başladı. Üç telli olarak çalıyorum. Ortada bir tel dem olarak kalıyor. Balta saz çalıyorum şelpeyle. Ama bağlamada pek uğraşmıyorum şelpeyle. Dede tavrını onunla çalmıyorum. Nesimi daha tatlı geliyor. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Zakir Bektaş Çolak, cemlerde mikrofon kullanmayı tercih etmediğini, saz olaraksa uzun saplı bağlama kullanmayı ve onu mızrapla çalmayı tercih ettiğini, ancak son zamanlarda üç telli cura çalmanın daha çok hoşuna gittiğini aktarmaktadır. Üç telli curanın yaygınlaşmasında Alevi müzisyenlerin rolünün olduğunu aktaran Çolak, gençlerin buna ilgi duymaya başlamasını şu şekilde yorumlar:

> Cemlerde kısa saplı bağlama kullanmıyorum. Uzun saplı bağlama kullanıyorum genellikle. Sol'e, La'ya kadar çıkıyorum. Cemevimizin imkanlarından dolayı mikrofon kullanmadığımız için. Bende böyle bir şey de oluştu, mikrofonla karşımdaki kişiye gerçekten içimdeki o aşkı veremiyorum. Mikrofon, ne bileyim arada ötüyor, bir şey oluyor, hışırtı çıkarıyor, gerçekten bendeki aşkı da bitiriyor. Geçmiş yıllardaki, yaklaşık elli altmış yıl geriye döndük mü, o dönemdeki zakirler de hep çıplak sesle okumuşlar. Yani hayatta mikrofonla okumamışlardır. Onları örnek alarak karar verdim. Tabii mikrofon olan bir yere gitsem mecbur okuyacağım. Düşündüm, hatta

kendi cemevimize de, "Alalım," dediler, "Şimdilik belli bir dönemi aşana kadar mikrofon almayalım," dedim. Ben kendim çıplak sesle okumak, daha çok bağıraraktan, feryat ederek okumak istiyorum. Derken Fa Diyez başladım ben cemlerde okumaya, yarım ton, yarım ton derken La'ya kadar çıkmış bulunmaktayım. [...] Bağlamayı mızraplı kullanıyorum. Şelpe çalacağım zaman üç telli dede sazlarından kullanıyorum. Cemde onu da kullanıyorum bölüm bölüm. Yani cem sırasında değiştiriyorum. Mesela muhabbetleri üç telli uzun sap cura ile devam ederim, normal erkâna geçtik mi kapaklı, yarı divan bağlamamla devam ederim ki daha gür bir şekilde devam edeyim. Tabii aralarda akort dikse, mecburi nedenlerden dolayı üç telliye geçiyorum. Bu şekilde devamlı üç telli kullanmıyordum cemlerde. Yaklaşık iki yıldan beri yarı divan bağlamayla ilerlettim. Derken bu aralar üç telli bir cura elime geçti. Baktım daha tatlı bir tonu var. Cemlerde de daha çok bal katar, anlam katar diye düşündüm. Üç telli cura ile devam ediyorum. [...] Üç telli sazların son dönemde Alevi sanatçılar tarafından yaygın kullanılması da bu durumu etkilemiştir. Ben üç telliyi daha düne kadar gerçekten görürdüm, fakat ilgimi çekmezdi. Derken Gani Pekşen, Tolga Sağ, Dertli Divani gibi üstatlardan hep göre göre üç telli curayı sevdim. Divan bağlamanın yanında üç telli gerçekten farklı bir ahenk yaratıyordu. İlgimizi çekmeye başlamıştı. Hoşuma gitmeye başlamıştı. Karar verdim, bundan böyle üç telliyi kendi bağlamamın yanında çalmaya. Derken gençlikte de görmeye başladım. Genç arkadaşlarıma bakıyorum, her bağlamanın yanında muhakkak üç telli çalıyorlar. Okula (konservatuvara) bakıyorum, orada bir muhabbet ortamı kuruluyor arkadaşlarla, bakıyorum yine normal bağlama değil de âşıklama tarzında üç telli cura ile herkes böyle âşıklama yapıyor. Onlardan böyle göre göre ben de yürütmeye başladım. Ancak böyle göre göre karar verdim. Gerçekten gençlerin tamamının ilgisini çektiğini düşünüyorum. Normalde önceden bağlamanın yanında diğer çalgılar da çalınırdı. O şekilde de yürütülürdü, bakıyorum şu anki gençlikte sadece divan ve cura var. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Bağlamaya başladığında, kısa saplı bağlamayla Do ve Re tonlarında çaldığını belirten zakir Bayram Solmaz, halen cemlerde kısa saplı

bağlamayı eşikaltı kullanarak çaldığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014). Zakir Erdoğan Mutlu'ysa kısa saplı bağlamayla çalmaya başladıklarını, ilk zamanlar hangi karar sesinde çaldıklarını bilmediklerini, ancak şu anda Mi tonunda çalıp söylediklerini aktarır (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014). Zakirlerin bağlama karar sesleri arasında en pes akortlu kullanım, kadın zakir Yaprak Dengiz'e aittir. Zakir Dengiz, cemlerde zakirlik hizmetine başladığından bu yana kullandığı sazları şöyle belirtir:

> İlk başladığımda normal öğrenci bağlamasıyla başladım, eşikaltı olmayan, kısa saplı bağlamayla. Zaten cemi yürüttüğümüz yer küçük bir cemeviydi Abdal Musa'da. Anfiye filan gerek kalmamıştı. Firuzköy Cemevi'nde eşikaltı kullanmaya başladım. Kısa saplı bağlamayla Si tonunda söylüyordum. Şimdi Esenler Erenler Cemevi'nde de aynı bağlamayla Si tonunda, eşikaltı kullanarak söylüyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

İstanbul cemevlerinde genellikle bağlama çalgısı kullanılsa da zaman zaman farklı çalgıların cemde bulunup bulunamayacağına dair tartışma gündeme gelmektedir. Zakirler cemlerde bağlama dışında farklı sazların kullanılmasını olumlu karşılasa da, cemevlerinde bağlama dışında çalgılar kullanıldığı görülmemektedir. Ancak özellikle cemlerin yapılmayıp sadece sohbetlerin yapıldığı Muharrem ayında, cemevlerinde mersiyeler okunurken bazı zakirler meyle dede ya da diğer icracılara eşlik ederler.

Zakir Kenan Şengül, Sivas'ta cemlerde dizde keman çalındığını duyduğunu ancak öyle biriyle karşılaşmadığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014). Zakir Bektaş Çolak, Tokat yöresinde cemlerde üflemeli çalgılar kullanıldığını, Tunceli yöresindeyse dizüstünde kemane çalındığını, ama kendisinin bağlamayı üç telli kullanmayı tercih ettiğini dile getirir (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Zakir Cihan Cengiz'se cemlerde farklı çalgıların kullanılmasına olumlu yaklaştığım, burada asıl meselenin kelamı aktarmak olduğunu, ancak kendisinin bağlamayı tercih ettiğini aktarır:

> Cemlerde bağlama dışında farklı çalgı çalana rastlamadım. Ama

bence başka çalgı da çalınabilir. Mesela ben dün TRT'de izlediğim bir cemde kemanı duyduğumda çok hoşuma gitti. Aslında bir gün bir dede bana dedi ki, "Sen zakirlerin piri kim bilir misin?" "Nasıl yani?" dedim, "normal olarak bizim yoldaki pirlerden mi?" "Hayır," dedi, "Peygamber olarak kimdir, bilir misin?" diye sordu. "Bilmem," dedim. "Hz. Davut'tur," dedi. O udunu çalması filan. Ondan sonra diyorum ki bağlamadan farklı sazlar da olabilir. Harabi, "Davut peygamberden rebabımız var," der mesela. Aslında aracı olan sadece bizim sazlarımız. Ben bir keman ustası da olabilirdim ve deyişlerimi kemanla da söyleyebilirdim. Kelamı önemsiyorum, kelam her türlü dile geliyor işte. Kimisi bağlama olup dile geliyor, kimisi tef olup... Gitar olarak çalanlar bile var yani, ki ben duydum mesela bir kere. Mükemmel derlemiş. Niye? Çünkü özünde o kelam var. Aracı bağlama da olur. Bir insan üzerinden de okuyabiliriz bunu. Bir insanı sadece ses olarak da okuyabiliriz. Sadece çıplak sesle okuyanlar da var. Onlar da beni her zaman aşka getirmiştir. Ama müzikal anlamda ben bizim bağlamadan vazgeçemem. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Garip Dede Dergahı'nda kemana rastladığını ancak fazla etkilenmediğini belirten zakir Kenan Zede, özellikle Cem Vakfı'nda uygulanan mey icrasından oldukça etkilendiğini belirtir. Zakir Zede, farklı çalgılara alışık olmadıklarından denemediklerini, bağlama ailesinden farklı sazların dahi birlikte çok sık kullanılmadığını şöyle yorumlar:

Kabak kemane çalındığını görmedim. Kemanı Garip Dede'de cemde kullanıyorlardı. Hatta onlar dizde çalıyordu. Kısa bir dönem gördüm, çok etkilenemedim. Belki de uzak olduğumuzdan dolayıdır. Ama Muharrem ayında meyin çok büyük etkisini gördüm. Cem Vakfı bir dönem uygulamıştı. Hatta onu da çalan genç dedelerden birisiydi. Güzel de çalıyordu, hakimdi meye. Orhan (Şahin) Abi'yle beraber çalıyorlardı. Çok büyük etkisi vardı. Dede sohbeti yaparken o dönemi, o ânı anlatırken o meyin sesi hakikaten hepimizi etkiliyordu. Meye karşı bir yatkınlığım oldu, ama diğer duyduğum keman beni etkilemedi. Sordum, onlarda yöresel olduğunu söylediler, onun dışında çok farklı bir enstrüman da görmedim ben. Biz de

> Muharrem'de, hep dedenin sohbetlerinde fon olarak diyeyim, sürekli bağlamayla eşlik ediyoruz ama meyin bende yarattığı duygu çok fazla. Aslında şu var: Biz farklı çalgılara alışık değiliz. Belki bağlamayı biraz daha amacına uygun kullansak, normal bağlama çalarken başka bir arkadaşım curayı hakim bir şekilde çalsa, birbirimizle etkileşimli bir şekilde çalsak veya Nesimi düzeni bir sazı çalsak onun daha büyük bir etkisi olacağını düşünüyorum. Ama tabii konunun o tarafı bizim görmediğimiz bir taraf. Belki başka bir enstrüman hakikaten çok daha güzel bir haz katacaktır ama biz bunu görmediğimiz için belki düşünemiyoruz bile. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Bağlama dışında mey, piyano, gitar, vurmalı çalgılar ve zurna çaldığını aktaran ve Kocaeli Üniversitesi'nde konservatuvar eğitimi alan zakir Hasret Can, daha önce cemlerde mey çaldığını ancak bu konuya hassasiyetle yaklaştığını belirtir. Zakir Can, kendi yaşadığı süreci şöyle anlatır:

> Cemde çok nadir mey çalıyorum. Tepki olur diye pek çalmıyorum. Çünkü kimine göre mey zurnayı anımsatıyormuş. Öyle diyorlar. Daha önce hep burada [Yenibosna Cemevi'nde] çalmışımdır. Ağıtlarda, mersiyede, Nevruz cemlerinde. Dede hiç itiraz etmedi. Halktan sadece bir kişi geldi, "Mey çalmak ne kadar doğru? Biz kilise miyiz? O kadar enstrüman var, bağlama bizim neyimize yetmiyor?" dedi. Ben de, "Sen sonuçta Allah'ı çağırıyorsun, sen meyle oyun oynamıyorsun, dertleniyorsun, o da bir aşk," dedim. Mey, Hz. Ali'den kalma diye biliyorum ben çünkü. Sen Allah'ı nasıl çağırıyosan çağır, ama Allah'ı çağır. İstersen gitarla çağır, istersen piyanoyla çağır ama yeter ki çağır. Cemevinde bağlama dışında başka enstrümanlar kullanılabilir tabii, ama abartılı bir şekilde değil. Mey olabilir benim bildiğim. Garip Dede'de bir ara keman vardı, görmüştüm. Kabak kemane çalan da vardı. Belki kabak kemane İran'dan, Acemlerden kaldı diye kabul ediyorlar. Mey ve ney de herkesin dilinde Hz. Ali'nin çaldığı enstrümanlar olarak bilinir. Kemanı bir türlü çözmüş değilim açıkçası. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Mey icrasını genellikle Muharrem ayında yaptığını ifade eden, alan çalışması boyunca görüştüğümüz zakirler arasında mey çalan tek isim Zakir Can, bu çalgıyı kendi kendine öğrendiğini belirtir:

> Muharrem'de erkânlar tamamen değişiyor. Hani muhabbet diyoruz ya, Muharrem'de hep muhabbet yapılır. Hz. Hüseyin, Kerbela, On İki İmam'lar, neler yaşandığı konuşulur. Erkân yapılmaz, sadece çerağımızı yakarız, postumuzu sereriz. Sonra dede muhabbete başlar. Zakir ağıt okur ya da halktan birisi gelir ağıt okur. Deyiş okursun ama hiçbir şekilde erkâna girmiyorsun. Orada mey de çalıyorum. [...] Cura mey de çalıyorum ana mey de. Deliklerini, notalarını internetten öğrendim. Bağlamadaki notalarla herhalde aynı şey dedim. Birleştirdim, sonra titretmeyi, sızlatmayı öğrendim. Kendi kendime kulakla oldu. İnsanda heves olursa her şeyi yapar. Her şey sana bağlı. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Görüldüğü üzere, zakirler müzik icrasına önce kısa saplı bağlamayla başlayıp zamanla uzun saplı bağlamaya ya da dede sazı, cura gibi çalgılara geçiş yapmış, bununla birlikte Si, Do gibi karar seslerinden Mi, Fa, Sol, hatta La'ya kadar çıkmışlardır. Bu durum erkek zakirler için geçerliyken derinlemesine görüşme yapılan tek kadın zakir Yaprak Dengiz, en başından itibaren Si tonunda kısa saplı bağlama kullandığını belirtmiştir. Özellikle erkek zakirlerin aktarımlarından görüldüğü üzere, çalgıların icrasında ve karar seslerinde ciddi değişimler yaşanmıştır.

Zakirlerin, hem ihtiyaçları gereği hem de müzik piyasasında çalışmalar yürüten Alevi müzisyenlerin etkisiyle kısa saplı bağlamaları terk ettikleri ya da sazların tonlarını değiştirdikleri gözlenir. Günümüz Alevi müzisyenlerin inançsal açıdan Alevi kimliklerini ön plana çıkararak ortaya koydukları çalışmalardan etkilenen zakirler, Alevi müzik uyanışı dönemine kısa saplı bağlamayla öncülük eden Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top gibi isimlerin icra teknikleri ve tavırlarını terk edip eski dede icraları ya da o icraları bugüne taşıyan günümüz müzisyenlerini takip ederler. Cemlerde farklı çalgıların kullanmasına olumlu bakan zakirler, genellikle bağlama türevi çalgıları tercih etseler de, çalgıların gelişimi ve farklılaşması konusunda yeniliklere açıktırlar. Ancak bunu daha ileriye taşımak için dedelerin ve katılımcıların rızasını da önemserler.

Repertuvar

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin cem repertuvarının ortaya çıkmasında, Cem Vakfı tarafından yayımlanan Cem Kitapçığı'nın önemli bir rolü vardır.[19] Bu kitapçıktan yola çıkarak ilk cemlerine katılan zakirler, zamanla çeşitli kaynaklardan derledikleri eserlerle cem repertuvarlarını geliştirirler. Bu gelişim sürecinde tüm zakirlerin ortak noktası, hepsinin sahip oldukları ve sürekli sayfalarını yeniledikleri cem dosyasıdır. Genellikle oldukça kalın olan bu dosyada, her zakirin kendine göre düzenlediği bir cem repertuvarı yer aldığı gibi, sevdiği âşıkların Alevi inancına ait farklı konulardaki şiirleri de bulunur.

Zakirlerin cemlere dosyayla katılmasının en önemli nedeni cem repertuvarım sürekli yenileme ihtiyacıdır. Zakirler, genel olarak dosyayla cemlere katılmak istemediklerini, ama sürekli yenilenerek genişleyen bir repertuvar için buna mecbur olduklarını bildirirler. Cem dosyalarındaki repertuvarların içinde deyiş/nefes, semah, duvazdeh imam, miraçlama, tevhit ve mersiye formlarında pek çok farklı âşık tarafından yazılmış eser bulunur.[20]

Cem Vakfı'nın öncülük ettiği ve daha sonra İstanbul cemevlerinde yürütülen cemlere referans olan cemin genel akışında, müzik icrasının aşamaları şu şekildedir: Cem başladıktan sonra dedenin sohbetinin ardından muhabbet deyişleri söylenir. Hizmetler yapılmaya başlandığında on iki hizmetlilerin çağrıldığı deyiş seslendirilir. Çerağ (mum, ışık) uyandırılırken (yakılırken) çerağ deyişi söylenir. Üç duvazdeh imam, üç tevhit ve miraçlama okunur. Kırklar semahının ardından diğer semahlar (ve varsa istek semahları) icra edilir ve ardından mersiye okunur (Yaman, 2012: 11-12). Cemler her cemevinde aynı sırayla ve içerikle uygulanmasa da buna yakın bir içerikle yürütülür. Bu akışın içinde yer alan eserler, yöresel olarak farklı ezgiler ve tavırlarla icra edilse de hepsinin kaynağı Alevi âşıklarının yazdığı sözlü gelenekten beslenmektedir.

Repertuvar dosyasını dede muhabbetleriyle geliştirdiğini aktaran zakir Yaprak Dengiz, ilk başta Cem Vakfı'nın Cem Kitapçığı'ndan birkaç eser dizdiğini, daha sonra cemevlerindeki dedeler ve kendi akrabası olan dedelerle muhabbet ederek onlardan deyişler aldığım, ayrıca internetten araştırıp diğer zakir arkadaşlarının dosyalarını inceleyerek kendi repertuvar dosyasını oluşturduğunu anlatır (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014). Şahkulu Dergahı'nda semah ekibinin çalışmala-

rına katıldığı dönemde semah repertuvarını öğrendiğini belirten zakir Bayram Solmaz'sa miraçlama, duvazdeh imam ve tevhitleri internetten araştırarak ve dinleyerek kendisine bir dosya oluşturduğunu aktarır. Bu konuda özel bir eğitim almadığını ekleyen Solmaz, bu sürecin tamamen kendiliğinden geliştiğini dile getirir (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014).

Zakir Hasret Can, Bağcılar Cemevi'nde zakirliğe başladığı dönemde Veysel Kara Dede'nin onun için hazırladığı iki yüz elli üç sayfalık zakirlik dosyasında, eski dedelerin okuduğu eserlerin yanı sıra günümüz cemlerinde okunan eserlerin de bulunduğunu söyler. Bazı eserlerin müziklerini, cemlerde okunan deyişlere yakın makamlar bularak kendisinin yaptığını belirten zakir Can, Veysel Dede'yle beraber çalışarak miraçlama ve tevhidin bazı bölümlerinin müziklerini değiştirdiklerini, hatta bu konularda Veysel Dede gibi açık fikirli olduğunu düşündüğü Erikli Baba Dergahı dedesi Binali Doğan Dede'nin sözlerini yazdığı "On İki Hizmete Çağrı" nefesinin müziğini de değiştirerek cemlerde seslendirdiklerini aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014).

Cem repertuvar dosyasını Cem Vakfı'ndaki zakirlik eğitimi sırasında verilen repertuvarın dışına çıkarak genişletmeye çalıştığını belirten zakir Kenan Şengül, orada gösterilen iki duvazdeh imamla sınırlı kalmamaya çalıştığını, Malatya, Maraş, Sivas, Erzincan gibi farklı yörelerden eserleri farklı kaynaklardan dinleyerek öğrendiğini, insanların Cem Vakfı'nda verilen repertuvar dışında âşıkların nefeslerinin de olduğunu görmesi gerektiğini düşündüğünü vurgular. Zakir Şengül, cemlerdeki repertuvar seçimini şu şekilde açıklar:

> Repertuvar dosyasını önceden hazırlıyoruz. Ama ezberimizde olanlar da var. Ama toplu okuyacağımız oluyor mesela, bir arkadaş bilmiyor diyelim bazı eserleri ya da ben bilmiyorum. Bir dosya götürüyoruz. Bu biraz şehirleşmenin etkisiyle olan bir şey herhalde. Hani baktığım zaman özeleştiri yapıyorum orada. [...] Ancak cemden önce "bu duvaz imamı okuyalım," demiyoruz. Cem oluyor mesela ben soruyorum sessiz bir şekilde, ortamı bozmadan, "Bugün var mı içinden gelen?" Mesela, "Fatma Ana Özünü Dara Çekince'yi icra etmek istiyorum," diyor. Dosya hazırda ya, çıkarıp birinciye onu koyuyoruz. Genelde üç duvaz imam söylüyoruz. Deste gibi

> bağlıyoruz. Arada dede duayı veriyor. Ardından tevhitle devam ediyoruz. O anki duyguyla aslında. O gün kim kendini nasıl hissederse, biraz da ona bakarak. Hani demiyoruz, "Bunu okuyacağız bu hafta, onun dışına çıkmayalım," diye. Dede de, "Şunu okuyun, bunu icra edin," demiyor. Bize karışmıyor. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakir Şengül'e benzer şekilde cemlerdeki genel repertuarı, Cem Vakfı'nda aldıkları zakirlik eğitimi sırasında eğitmen Mustafa Narin'den öğrendiklerini aktaran zakir Erdoğan Mutlu, daha sonra Alevi ozanların deyişlerine farklı müzikler yaptıklarını, örneğin Hızır ayında Hızır'la ilgili, Muharrem ayındaysa Muharrem'le ilgili deyiş sözleri bulup bunlara müzik yapmaya çalıştıklarını belirtir. Zakir Erdoğan Mutlu dosyaları, cem sırasında aşkın bir hâldeyken hatırlama amaçlı kullandıklarını anlatır:

> Dosyayı tek bir amaçla koyuyoruz önümüze: Şimdi ibadetteyiz, adam gelmiş aşka düşmüş, tam tevhitte sen orada durdun, yanlış bir şey okudun, olmuyor. İşte dosya her ihtimale karşı önünde dursun, hani açarsın, insanlık hâli unuttuğunda bakarsın. Mesela sen dün ne yediğini biliyor musun? Mesela ben geçen hafta cemde ne deyiş çaldığımı hatırlamıyorum. Kimse hatırlamaz bunu. Bu yüzden dosyayı tek bir amaçla, hatırlama amaçlı koyuyoruz önümüze. Başka bir amacı yok. Genelde zaten gözümüzü kapatarak çalıp söylüyoruz. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Zakir Hasret Can, daha önceleri eserleri dosyadan okuduğu için birçoğunu ezberleyip gözü kapalı okuyabildiğini, ama karışıklık olmasın diye her ihtimale karşı dosyayı önüne koyduğunu aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Benzer yorumları yapan zakir Yaprak Dengiz de bazen dosyayı önüne koymasına rağmen aşk hâliyle gözlerini kapadığında önünde yazan eser yerine doğaçlama farklı bir eser okuduğunu dile getirir (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014). Zakir Bektaş Çolak'sa repertuvar dosyasının cem boyunca önünde olmasından dolayı kendisine tam olarak zakir diyemediğini, bu repertuvarı tam olarak ezberlediği gün gerçek anlamda zakir olacağını düşünür:

> İşin açıkçası şu an kendime tam olarak zakir demiyorum. Nedeni de, dedelerimin dediği gibi, "Evladım o önündeki defteri bir gün yok etmeden daha zakir olamamışsın demektir." Yani ezber anlamında. Önüne defteri alıp onu okur kişi. Ondan sonra onu katlar ve evine gider. Buna zakir olarak da bakmamak gerekiyor. Ben o okuduklarımı beynime yapıştırdığım vakit, o defteri de önümden kaldırdığım vakit, kendi kendime o günkü konuya, gündeme dair herhangi bir deyişle girdiğim vakit ben o gün kendime zakirim demiş olacağım. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Cem repertuvarının ezberlenmesi gerektiğine inanan bir başka zakir Murat Ateş, eski zakirlik geleneğini sürdüren zakirlerde güçlü bir hafıza olduğunu, günümüzdeyse bunun değişim gösterdiği görüşündedir:

> Zakirlik sanki İstanbul kültürü gibi geliyor bana. Âşıklık sanki eski köy ağızları. Aslında ikisi de aynı şey, ama eskiler daha farklı tabii. Şimdi dosyamız olmayınca böyle kalıyoruz. Önceden eski âşıklar öyle değildi. Mesela örnek verelim, zakir Kenan (Şengül) Esenyurt köyünde oturuyor diyelim, ben Avcılar köyündeyim. Kenan bir gün misafir olarak bizim ceme geliyor. Kenan duvazdeh imam okuyor, ben Avcılar köyü zakiri olarak onun dediğinin hepsini aklımda tutuyorum. Önceki âşıklar böyle getirmişler. Yazı yok, bir şey yok, tamamen kafaya alıyor. Okuma yazma yok. Şimdi biz dosya olmayınca önümüzde, "Ne yapacağız?" diyerek tedirgin oluyoruz. Burada da bir sıkıntı var. Ben genellikle ezberliyorum. Dosyaya bağımlı kalmak istemiyorum. Ama tabii sık sık yapmadığımız zaman unutuyoruz. (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014)

Zakir Ateş'e benzer şekilde repertuvar dosyasının gelenekte yer almadığını söyleyen zakir Kenan Zede,[21] kendi dosyasını Mustafa Narin ve Mustafa Uluçam Dede'den aldığı repertuvarla oluşturduğunu, ancak daha sonra bunu genişletme ihtiyacı duyduğunu açıklar:

> Eskiden dosya kullanan var mı diye baktığınızda, aslında yok. Dede gözünü kapattığında her şeyi okuyordu. Âşık Ali Metin'e ben o konuda hayranımdır. Ne olursa olsun her şeyi ezbere okur-

du. O konuda gençlerden de gördüğüm tek kişi var, Ozan Uluçam (Dede). Ceme girdiği zaman dosya kullanmayan tek zakir ya da dede, ne dersek diyelim. [...] Benim dosya kullanma sebebim, bir kere hafızama güvenmiyorum ve güvenmediğimden dolayı bir özgüven eksikliği oluşuyor. Bu söyleyişime, tavırlarıma yansıyor. Dolayısıyla baksam da bakmasam da dosyamın önümde açık olması bana bir güven veriyor. O kısmını aklımdan silmiş oluyorum. Her dakika bakmıyorum, bazen göz temasına giremediğimde dosyayı kullanıyorum ama onun önümde açık olması bir rahatlık veriyor. Aklımdan onu silip kendimi ceme veriyorum. [...] Diğer zakir arkadaşlarda gördüğüm deyiş, duvaz imam, mersiyelerden, dinlediklerimizden, bazen kendimiz oluşturmaya çalıştıklarımızdan hep bir güncellemeye çalışıyoruz dosyayı. Ama yine de o ilk öğrendiklerimizden kopamıyoruz. Sürekli farklı okuyunca da olmuyor. Çünkü ben şunu fark ettim: İnsanlar bilmediklerini dinlerken biraz daha konudan kopuk oluyorlar cemin içinde. Ama bildiği bir deyişe kendi de katıldığı zaman o cemin içine giriyor. Genelde bir tane bildiği, bir tane de daha az bildiği ya da bilmediği deyişi bir arada harmanlayıp söylüyoruz. Yeniyi duymak da bazen insanların hoşuna gidiyor. [...] Aslında semahçıların döneceği semahı, baştan cem öncesinde konuşuyoruz. Halktan bildiğimiz kadarıyla bir talep olursa çalıyoruz veya dede biliyor oluyor, o çalıyor. Ben o konuda hep şanslıydım; birlikte görev yaptığım dedeler sazını çalabilen ve söyleyebilen dedelerdi. Paslaşıyorduk bu konuda. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Cemin başlangıcında, özellikle dedelerin sohbet ettiği muhabbet kısmında, o haftaki sohbetin konusuna göre deyiş çalma geleneği, repertuvarı her zaman geniş tutma ihtiyacını beslemekte; ancak zaman zaman bu ihtiyaç repertuvar dosyasına bağımlılık yaratabilmektedir. Zakir Cihan Cengiz, cem günü repertuvar konusunda yaptığı hazırlığı öncelikli olarak dedenin muhabbet konusuna göre belirlemektedir:

"Bugün cem var, dediklerinde dedeye, "Dede bugünkü muhabbet konun nedir?" diye sorarım. Der ki "Hz. Muhammed'den konuyu açarım." Ben duvazlarımı, tevhitlerimi Hz. Muhammed'in üstüne

kurarım. Çünkü dede o muhabbeti, o aşkı verdikten sonra ben de onu tamamlamak isterim. Yüzde elliye getirdiği zaman ben de yüzde yüz yapmak isterim. Ama, "Herhangi bir konum yok Cihan," derse de dosyamı alırım, çantama koyarım, giderim, cem esnasında dededen muhabbeti dinlerim, o esnada içimden ne geliyorsa açarım sayfayı çalarım. O zaman herhangi özel bir şey seçtiğim olmuyor. Bazen de o Perşembe sabahı kalkıyorum, bir cemevine gideceksem, "Hangi tevhidi okusam?" diye açıyorum, bakıyorum bana o an, "Cihan bugünkü lokman bu," diyen tevhidi seçiyorum, söylüyorum. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Genellikle farklı zakir arkadaşlarıyla birlikte icra yapmayı tercih ettiğini belirten zakir Orhan Işık'sa cem repertuvarı seçimini şu şekilde ifade eder:

Önceden hazırlık demeyeyim de, sayfalara bakarız, "Şunu okuyalım," deriz. O anda "Tamam," der başlarız. Defterden seçeriz. Dede bir şey çalmamızı istediğinde de birimizin aklına bir şey gelir, hemen ona gireriz. Ben kendi adıma söyleyeyim, tevhit, semah gibi repertuvarı çoğunlukla değiştiriyorum. Miraçlama genelde aynı. Ama tevhitler genelde farklı oluyor. Çünkü ben farklılığı seviyorum. Mesela bütün semahları seviyorum ama Tokat semahlarına karşı ayrı bir sevgim var. O müzik farklı bir şey. O canlar semaha başlayınca farklı bir şey. Onu çaldığımız zaman bilenler çıkıyor. Genelde Tokatlılar oluyor. Ceme gelenleri genelde biliyoruz. (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014)

Dedelerin cem sohbetinde, her zaman dedenin anlattığı konuyla ilgili deyiş çalmadıklarını belirten zakir Erdoğan Mutlu, asıl amacın nefeslerdeki duyguyu insanlara yansıtmak olduğunu belirtir:

Ama artık öyle yapmıyoruz. Zakir başka bir cemevinde okuyor mesela, dede Hz. Fatma'yı anlatıyor, zakir Hz. Fatma ile ilgili bir deyiş okuyor; dede Hz. Ali'yi anlatıyor, zakir Hz. Ali'yle ilgili bir deyiş okuyor. Biz eskiden yapıyorduk böyle şeyleri. Dede mesela Hz. Ali'yi anlatıyor, ama Pir Sultan'dan başka bir deyiş okuyoruz. Farklı

> farklı okuyoruz. İlla o konu olması gerekmiyor. Benim içinden ne geliyorsa. Dede, "Zakir baba ne der?" dediğinde o an içimizden gelen deyişi okuruz. Dedeyle aramızda cem adabında bir sıkıntı yok. Önemli olan o nefesi güzel bir şekilde icra etmek. Onu, o duyguyu yansıtmak önemli olan. Onu insanlara verebilmek. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Cemlerde dosya kullanan zakirlerin yanı sıra bazı dedelerin de cemlere dosyayla katıldıkları görülür. Bu dosyalarda, genellikle cemin akışına ait bilgiler, cemde verilen gülbanklar (dua) ve sohbet konularına ait notlar bulunur. Bu durum zakirlere cem sırasında dedenin yapacağı sohbeti takip etme imkanı verir. Şahkulu Dergahı zakiri Bayram Solmaz, bu durumu şu şekilde açıklar:

> Veli (Akkol) Dede'nin yanına uğradığım zaman bazen o hafta cemde konuşacağı konuyu söylüyor, ama bazen söylemiyor. Bir de dosya sistemi olduğu için kendisi konuşmaları önceden yazıyor. Ona göre konuştuğu için, ben de yanında oturduğumdan ister istemez oradan görüyorum. Takip ediyorum, dinliyorum. (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014)

Zakirlerin bir yandan birlikte hizmet yürüttükleri dedelerin kaynaklarını kullanırken, diğer yandan günümüz Alevi müzisyenlerin repertuvar ve icra tavırlarını kaynak alarak repertuvarlarını geliştirdikleri gözlenir. Özellikle günümüz Alevi müzisyenlerinin repertuvarlarındaki inanç vurgusu baskın eserlerin (cem repertuvarı ve Alevi motiflerinin önde olduğu deyişler) tercih edildiği görülür. Zakir Kenan Şengül, Gani Pekşen'in uzun yıllar çeşitli Alevi kaynaklardan derleyip son dönemde albümlerinde yer verdiği eserlerden yararlandığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014). Zakir Cihan Cengiz de Dertli Divani'nin eserlerini cemlerde, muhabbetlerde seslendirdiğini vurgulayarak, Dertli Divani'nin yanı sıra Erdal Erzincan, Tolga Sağ ve Gani Pekşen gibi müzisyenlerin gençlere feyiz verdiğini, onların Aleviliğe sarılmalarının verdiği ışığa gençlerin hasret olduğunu aktarır. Cengiz, son dönemde bu sanatçıların bir yerlerden aşk alarak önlerindeki perdeyi kaldırdıklarını, onlar farkında olmasalar da çalışmalarının insanlara

büyük aşk verdiğini ve insanların "yürek tellerini" titrettiklerini düşünür (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014).

Zakirlerin repertuvarın yanı sıra duruş ya da tavır olarak örnek aldığı kişiler de yine Alevi müzisyenlerdir. Zakir Bektaş Çolak, Dertli Divani, Gani Pekşen, Muharrem Temiz gibi sanatçıların yanı sıra eski âşıklardan Âşık Daimi ve Ali Ekber Çiçek'i örnek aldığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Burada, özellikle Alevi kimliğiyle ön plana çıkan isimlerin seçildiği görülür. Zakirler, aynı zamanda eski dede ve âşık kayıtlarını da kaynak olarak kullandıklarını belirtirler. Zakir Yaprak Dengiz eski kayıtların yanı sıra eskiden zakirlik yapmış kaynak kişilere ulaşıp onların tavırlarını eserlerine yansıtmaya çalıştığını aktarırken, eski zakirlerle günümüz zakirleri arasındaki farkı sorgular:

> Beslendiğim kaynaklar, daha çok dinlediğim eserler ya da dedelerin söylediği oluyor. Yani beni yetiştiren sürekli dedelerdi ve sürekli dedelerin kaynaklarını göz önünde bulunduruyorum. Onların arşivlerine bakıyorum. Eski zakirlerin, mesela seksen yaşında zakirlerimiz oluyor, onların kaynaklarını alıyorum. Onların okuduğu gibi okumaya çalışıyorum. Okuyamasam bile onlara yakın bir makam uydurmaya çalışıyorum. Tabii ki eski zakirler bugünkü cemevlerinde kendilerine yer bulamıyorlar, ama evlerine gidip bulabiliyorsunuz o zakirleri. Cemlerde şimdi bizim kuşak zakirlik yapıyor, ama o da ne kadar doğal oluyor bilinmez. Yani ne kadar orijinal oluyor? Aslında bu da bugünün doğalı sayılabilir. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

İstanbul cemevleri zakirlerinin repertuvarlarında çoğunlukla inançsal yönüyle öne çıkan eserler yer alır. Bu eserler, piyasada popüler olan Alevi müzisyenlerin kayıtlarından ya da cemevlerinde hizmet yürüten dedelerin arşivlerinden yararlanılarak seçilirken, zakirlerin aynı zamanda internet, basılı kitap, dede, âşık veya zakirlerin eski ses kayıtları benzeri kaynakları da kullandığı görülür.

İcra

Zakirlerin cem icrasının dinamikleri, cemden önce yapılan hazırlıklarla

başlar. Zakirlerin cem günü öncellikle temizliğe önem verdikleri ama özel bir kıyafetten ziyade erkeklerin genellikle temiz bir pantolon ve gömlek tercih ettikleri görülmüştür. Zakir Cihan Cengiz asıl amacın temiz görünmek değil, cem içerisinde erenlerin olduğuna inandığından temizliğin saygı göstergesi olduğunu belirtir (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014). Zakir Hasret Can, peygamberin "Temizlik imandan gelir," sözleri doğrultusunda cem günü temiz giyinip duşunu aldığını ve tıraş olup temiz çoraplarını, gömleğini ve pantolonunu giydiğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Zakirliğe ilk başladığı dönemde bir katılımcı tarafından kendisine, Kerbela'da öldürülen Hz. Ali'nin oğullarından Celal Abbas'ın kolları kesildiği için uzun kollu gömlek giymesi gerektiği söylendiğinde çok etkilendiğini belirten Zakir Kenan Şengül, cemlerde zaman zaman uzun kollu, hakim yakalı gömlek giydiğini, ancak artık günümüze ait temiz ve rahat kıyafetleri tercih ettiğini vurgular (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014). Kadın zakirlerden Yaprak Dengiz'se dedesinin ona dışarıda nasıl giyiniyorsa cemde de o şekilde olması gerektiğini söylediğini ama işe giderken giydiği kıyafeti cem erkânında giyemeyeceğinden daha doğal olmaya çalıştığını ve cem içerisinde daha adabına uygun giyinilmesi gerektiğini düşündüğünü belirtir (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014).

Cem içerisinde zakirlerin icra dinamiğini etkileyen en önemli unsur ses düzenidir. İstanbul cemevlerinde oldukça küçük birkaç cemevi dışında neredeyse tüm cemevlerinde ses sistemi kullanılmaktadır. Bu ses sistemlerinin özellikleri mekanların yapısına ve cemevinin bağlı bulunduğu kurumun maddi gücüne göre değişir. Ancak cemevlerinin mimarisinde akustik çalışma yapılmaması; ses sistemi bulunmayan cemevlerinde seslerin duyulmamasına, ses sisteminin olduğu cemevlerindeyse zaman zaman gürültü kirliliği yaratacak frekansların duyulmasına sebep olmaktadır. Ses sistemiyle ilgili bir başka problem de, sazların ve mikrofonların anfilerin mikrofon giriş sayısına göre tesisata bağlanabilmesidir. Dolayısıyla bazı cemevlerinde birden fazla zakir icra yapamamakta ya da dede ve zakir tek bir mikrofonu paylaşmak zorunda kalmaktadır.

Cemde müzik icrasına zaman zaman bağlama çalıp söyleyen dedeler de katılır. Dedeler kendi mikrofonlarından zakirlerin söyledikleri eserlere eşlik edebildikleri gibi cem repertuvarından seçtikleri bir-

kaç eseri sadece kendileri de çalıp söyleyebilir. Zakir Erdoğan Mutlu, Kağıthane Nurtepe Cemevi'nde, Zeynel Şahan Dede ve diğer zakir arkadaşı Cüneyt Mertoğlu'yla şu şekilde icra yaptıklarını aktarmaktadır:

> Tek saz kullanıyoruz cemde. İkimiz de Mi'den çalıyoruz. Seslerimiz de uyuyor. Ben okuyorum ona veriyorum, o okuyor bana veriyor. Büyük cemlerde çift saz yapıyoruz. Mesela bir bayram ceminde tamamen dolu oluyor. İki bin kişi geliyor. Tabii orada farklı bir şey yapmak lazım. Ayrıca dedemiz de çalıyor. Kabloyu dede için bayağı uzun aldık. Kabloyu uzatıyorum zaten, saz gidiyor. Mikrofonu ayarlıyorum. On İki İmam'larda genellikle mersiye okuyor dede. Üç-dört tane mersiye okuyor. Sazı veriyoruz ona, özellikle 12 Muharrem'de, bir tane değil, dört-beş tane okuyor. [...] Tesisatı sesimize göre kendimiz ayarlıyoruz. Buluyoruz. Kalabalık olduğunda bir kademe yükseltiyoruz. Sazlarda ekolayzırımız var. Mikrofonlarımız var. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Zakirler genel olarak akustik çalıp söylemeyi tercih ettiklerini, ancak büyük cemevlerinde bunun mümkün olmadığını belirtirler. Zakir Yaprak Dengiz yıllar önce Antalya Abdal Musa'da küçük bir cemevinde katıldığı bir cemde anfiye gerek kalmayıp akustik icra ettiklerini, ancak daha sonra zakirlik hizmetinde bulunduğu Firuzköy Cemevi ve Esenler Erenler Cemevi'nde ses sistemi kullandıklarını belirtir. Zakir Dengiz, yeni yapılan cemevlerinin "han gibi" inşa edildiğini, ışıklandırma ve mekansal diğer özelliklerle çok "elit" bir yer yapmaya çalıştıklarından doğallıklarının bozulduğunu düşünür (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014).

Zakirlerin cem günü en önemli görevinin cemevlerine erken gelerek ses sistemini ayarlamak olduğu görülür. Hem kendi saz ve seslerinin ayarlarını, hem de dedenin mikrofonunu ayarlayan zakirler, aynı zamanda semah ekipleriyle ön görüşme yaparak o gün dönülecek semahlar üzerine bilgi alışverişinde bulunurlar. Zakir Bayram Solmaz bu süreci şöyle anlatır:

> Cem günü özellikle hazırladığım bir şey yok. Cihazı zaten ben hazırlıyorum. Önceden geliyorum. Cem başlamadan yarım saat, kırk

> dakika önce gelip cihazı ayarlıyorum. Sazın akordunu ayarlıyorum. O şekilde en azından ses sistemi hazır bir şekilde duruyor. Dedenin mikrofonunu da ben hazırlıyorum. Hazır bir şekilde duruyor. Repertuvarı hazılayarak nota sehpasına koyuyorum. (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014)

Zakir Kenan Şengül de cem erkânı kurulmadan önce cemevine gelip ses sistemini ayarladığını, ancak asıl tercihinin ses sistemi olmayan cemevlerinde icra yapmak olduğunu aktarır:

> Erkân kurulmadan önce geliyoruz oraya, hatta ses sisteminin olduğu yerde onun tonlamasıyla bile uğraşıyoruz. Genellikle ses sisteminin olmadığı cemevlerine gitmeye çalışıyorum. Mikrofonsuz yeri daha çok tercih ediyorum. Biraz mistik olarak düşünüyorum olayı. Ses sistemi bizim cemimize sonradan girmiş bir şey. Ama şöyle bir şey var: Çok büyük bir yerse, çıplak sesi yetiremeyeceğimiz için, mecburiyet olduğu zaman kullanmak zorunda kalıyoruz. Ama diyelim elli altmış kişinin olduğu küçük bir yer olduğunda gerek duymuyorum. Çünkü ben konuştuğum zaman en arkadaki kişi de duyabiliyor. Sazımın da sesini duyabiliyor. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakir Şengül ayrıca cemden önce semahçılarla ön görüşme yaptığını, bilhassa farklı bir cemevine gittiğinde semahbaşı olan kişiyle dönecekleri semahlara ilişkin konuştuğunu belirterek, bu görüşmede ortak semahlarda anlaştıklarını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014). Semahçılarla cemdem önce görüşme yaptığını belirten bir başka zakir Kenan Zede, ayrıca halktan gelen bir talep olursa çaldığını; eğer sazını çalabilen dedelerin yanındaysa dedeyle paslaştığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014).

Zakirlerin birlikte çalma pratikleri oldukça gelişmiştir. Örneğin Nurtepe ve Okmeydanı Cemevleri'nin düzenli zakirleri iki kişidir. Zakir Hasret Can'ın zaman zaman üç kişi çaldıklarını belirttiği Yenibosna Cemevi'nde, zakirlerin sayısı arttığında dönüşümlü olarak zakirlik yapılır. Zakir Can, zakirlik yapmasa dahi her hafta ceme geldiğini, tanındığı için ceme gelmediği takdirde sadece zakirliğe otur-

maya geldiğini düşünenler olacağını söyler (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Zakir Orhan Işık'sa farklı zakirlerin birlikte çalmasıyla farklı bir ahengin ortaya çıktığını vurgular (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Gezici zakirlik yapan ve kimi zaman yöresel cemlere katılan zakir Kenan Şengül, bu cemlerde yöresel zakirler olduğu takdirde yaptıkları toplu icrayı şu şekilde anlatır:

> Diyelim yöresel bir yere gidiyoruz, diyelim Tokatlıların cemi. Ben belirli bir şeyde sığ kalıyorum, mesela Hubyar Semahı'nı çal dese bilmiyorum, orada öyle kalıyorum. Evvelden haber geldiyse, onların kültürüne, ritüeline yönelik bir hazırlık yapıyoruz. Araştırıyoruz. Mesela hangi miraçlamayı okuyorlar, makamı nasıl? Biraz da onlara yakın olmasında fayda olduğunu düşünüyorum. Sonuçta bir orta yol buluyoruz. Duvaz imamlarda, tevhitlerde çok sıkıntı olmuyor, kendi seçtiğim repertuvarlardan okuyabiliyorum. Ama semahlar biraz daha yöresel motifleri içeren ritüeller olduğu için orada tıkanabiliyor insan. Genelde yöresel bir ceme katılıyorsam, muhakkak oradaki kişilere söylerim. Oradaki zakiri kaldır, öteki otursun diye bir şey yok. Bazı yerlerde o var mesela, misafir zakir gelince kendininkini geriye çekiyor. Ben hiçbir zaman böyle yapmam. O zakirin de yanımda olması lazım. Beraber çalıp söylediğimiz eserleri seçiyoruz. Duvaz imamları, tevhidi beraber okuyalım diyoruz, o birliği de sağlamak için. [...] Ceme kendi tonuma uygun saz götürüyorum. Ama zakir olan kişiye soruyorum. O konuda da ortak bir ton bulmaya çalışıyoruz. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Günümüzde farklı yörelerden insanların katıldığı cemlerde katılımcıların "istek semah"ta bulunması meselesine zakirler farklı yaklaşır. Zakir Erdoğan Mutlu, haftalık cemlerde istek semah yapıldığında icra etmediğini aktarır:

> Bizde "istek semah" diye bir şey yok. Ben cemden önce gençleri uyarıyorum. "Arkadaşlar burası sahne değil. Bu hafta ben bu isteği yapıyorum," filan olmaz diyorum. On iki hizmettteki gençlerle her cemden önce oturur konuşurum. "Hangi semahı istiyorsunuz, gönlünüzden ne geçiyor?" diyorum. Ortak karar alıyorlar topla-

nıp, sonra bize bildiriyorlar. Biz de ona göre önceden biliyoruz. [...] Mesela kurslarımız oluyor, orada zaten konuşuyoruz, çalıyoruz, çalışıyoruz. Herkes dönüyor. Yapabilenler zaten orada hizmetini alıyor. Yapamayanları yetiştirmeye devam ediyoruz. [...] Bazen Tokatlılar geliyor, çıkıyorlar, "Ben Tokat Semahı istiyorum," diyorlar. Ben o semahı "biliyorum, ama seninle çalışmam lazım," diyorum. Herkes ayrı dönüyor, o yöre ayrı dönüyor, öbürü ayrı dönüyor. Ben mesela bilsem de çalışarak yapmak daha iyi diye düşünüyorum. Mantıklı olan bu. Mesela gel arkadaşım, bizim kursumuz var. Dönmek mi istiyorsun, gel çalışalım bir hafta. Yarın dön. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Zakir Bayram Solmaz'sa zakirliğe başlamadan önce semah ekibine eşlik ettiğinden semahlar konusunda repertuvarının geniş olduğunu ve istek semahları çalabildiğini söyler (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014). Cem sırasında sabit bir repertuvarı olmadığını belirten zakir Yaprak Dengiz'se özellikle semahlar konusunda kendisini nasıl geliştirdiğini ve cem esnasında repertuvarını nasıl değiştirdiğini şu şekilde dile getirir:

Sabit repertuvarım yok. Ama örneğin bu hafta cemde Ardahan yöresinin yaşlı kadınları çıktı, "Bizim yörenin semahını çal," dediler. Çalamadığım zaman araştırıyorum, Ardahan'ın yöresel semahını ya da Erzincan'ın yöresel semahını, Malatya'nınkini... Araştırdıkça çalıyorum. Zaten katılımcılar yöresel katılıyor; Sivas, Malatya, Erzincan, Tunceli ve benzeri illerden. Repertuvarı değiştirmeye çalışıyorum. Duvaz imamı, tevhidi her hafta farklı okurum. Bunları post dedelerinden öğreniyorum, kaynağım onlar, onların repertuvarlarından çok yararlanıyorum. Mesela kendi Gülbeng-i Muhammetleri oluyor, işte yazılı olan kaynakları. Onların arasından seçiyorum. Yine eski ozanların yazdıkları duvaz imam, tevhit, miraçlama vesaire oluyor, onları alıyorum. Daha sonra onlara herhangi bir makam uydurmaya çalışıyorum. Melodiyi kendim uydurmaya çalışıyorum. Giydirme yapıyorum. Başka sanatçılardan öğrendiğimiz deyişleri, muhabbet esnasında, cem başlamadan önce, halkın toparlanması sırasında seslendiriyoruz. Doğaçlama da yapıyorum. Bazen dosya

> oluyor önünde. Ama gözleri kapattığın zaman neyi okuyacağını fark edemiyorsun, o sırada dosyada ne yazıyorsa sen farklı bir şey okuyorsun. O sırada birbirine çarpışıyor. O aşk hâliyle diyelim..." (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Cemdeki akışın dedeye ve ortama göre değiştiğini belirten zakir Cihan Cengiz, cemlere her ne kadar hazır bir dosyayla gidilse de, ortama göre ve anlık olarak dedenin yönlendirmesiyle icra edilen eserlerin sayısının artabileceğini şöyle aktarır:

> Cemlerde icra edilen eserlerin sayısı da değişebilir. Mesela Sarı Saltuk Cemevi dedesi der ki, "Oğlum iki tevhit çal." Sarıgazi Cemevi dedesi farklı bir şey der. Aslında o âna bağlı. Mesela seninle ben zakirlik yapmaya girdik. Dede diyor ki, "Zakir coş!" Toplumdan onu aldığı an, "Devam et, durma," diyor. Kulağıma eğilip, "İki tevhitten sonra bırakma, üçüncüye git," diyor. Ben hemen o anda üçüncüye geçiyorum. Eski dedeler bize, "Üç secde haktır," der. Duvaz imam okunmadan önce, tövbeden önce secde, duvazdan sonra secde; iki tevhitten sonra secde ve üçüncü tevhitte (tevhitten anladığım, içinde "La İlahe İllallah" geçen nefesler) secde. Ama bazı dedeler farklı yapıyor. O ritüel de kırıldı. Bazı yörelerde bir tevhit okunuyor. Ama bir dede beş tevhit okutuyor. Semahlar da üç oluyor, miraçlamanın sonundaki semah ve ondan ayrı iki semah daha. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Zakir Dengiz'in yukarıda aktardığı üzere, cemevlerinde icra yapan zakirler cem esnasında bazı sözlere doğaçlama müzikler yaparlar. Zakirler arasında "giydirme" olarak tabir edilen bu yöntem, cemin akışı ya da zakirin "aşka gelişine" göre anlık gerçekleşir.[22] Zakir burada, önünde açık olan dosyadan ya da aklında bulunan bir deyişi, o anki ruh hâliyle içinden gelen bir melodiyle yorumlar (ya da var olan melodinin ritmini sözlere göre anlık değiştirir). Zakir Kenan Şengül giydirmeyi, Alevi müziğiyle ilgili çalışmalarıyla tanınan müzisyen Erkan Çanakçı'dan öğrendiğini aktarır:

> Erkan Çanakçı'yla görüştüğümüzde giydirme hakkında konuşmuş-

> tuk. Mesela dedi ki, "Bir söz olabilir, içinden geldiği gibi, ona uygun, geleneksel kalıplar içerisinde bir müzik uydurarak söyleyebilirsin o an." Ona giydirme deniyormuş, ben bimiyordum, Erkan Abi'den öğrendim. Mesela ben öyle çok yapıyorum ki. Bir söz var diyelim Kul Himmet'ten, o an müzik doğaçlama geliyor. Hece ölçüsüne uygun oluyor tabii. O an cemde o şekilde içimden geldiği gibi icra etmiş oluyorum. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Ancak bazı zakirler "giydirme" konusunda temkinlidir. Zakir Murat Ateş halihazırda müziği olan bir deyişin sözlerine giydirme yapmadığını, çünkü bir sözün müziği varsa onun değiştirilmemesi gerektiğine inandığını, ancak müziği olmayan bir söze kolaylıkla melodi uydurabildiğini dile getirir. Ateş, kendi müziğini yapmayı önemsediğini ve topluma bir şeyler bırakmak istediğini de ekler (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014). Zakir Ateş'e benzer olarak zakir Erdoğan Mutlu, müziği var olan bir söze giydirme yapmayı tercih etmediğini, ancak çeşitli konularla ilgili yazılmış deyişlere müzik yapmak için cemevindeki diğer zakir arkadaşıyla çalıştıklarını söyler (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014). Zakir Bektaş Çolak'sa "giydirme" kelimesini tercih etmediğini ve kullandığı yöntemin "doğaçlama ritimlerle aşk atmak" olduğunu belirterek, bunun cemlere ilk alıştığı dönemde, Allah'ın verdiği aşkla birlikte geliştiğini, daha sonra gençleri de buna katmak için doğaçlamalar üretmeye devam ettiğini anlatır:

> Yine cemlerde mesela üç-dört tane zakir varken, aniden hiç çalışmamışım, o an dedem derdi, "Bektaş hemen bir tane oku!" Şaşırırdım, "Ne yapacağım?" dedim. O an konuyu da takip edeyim derken... Bakarım oradan, dosyadan hemen bir tane kağıt çekerim, melodi de aklımda yok, bir şey yok aklımda, Allah'ın verdiği aşkla o an o ritimlerle başlarım. Giydirme deniliyor buna. Normalde giydirme demiyorum ben buna. Doğaçlama ritimlerle "aşk atmak." Bu şekilde doğaçlamam daha da gelişti. Bakıyorum, beni gören hep peşimden geliyor, diğer yaşıtlarım. "Ya gerçekten zakirliği şimdi anlamaya başladım, gerçekten farklı bir boyutta," diyorlardı. Onlara da yardım ediyordum. [...] Ben de dedim ki, "Bu mıntıkayı aşmak gerek. Daha farklı, gençlerin de buna adapte olacağı bir şeyler üretmek

gerek. Gençlerin de dinleyeceği şekilde hep doğaçlamalar ürettim." (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

"Giydirme" yaptığını belirten bir başka zakir Orhan Işık, bu konuda zaman zaman birlikte çaldıkları zakir Kenan Zede'nin daha çok müzik bulabildiğini, kendisinin de yavaş yavaş yapmaya başladığını aktarır (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Cem sırasında "giydirme" yapan zakir Hasret Can, dedenin bu konuda herhangi bir tepkisi olmadığını belirtir:

Melodi yapıyorum. Giydirme de yapıyorum cem sırasında. Yapmıyorum desem yalan olur. Bir an aklıma geliyor, ilham geliyor. Mesela çerağı, miraçlamayı farklı okuyabiliyorum. Semahın mesela en son çark kısmını, normalde Tokat Semahı gibi çalarlar, ben farklı çalıyorum. Bazen başka bir şeyle birleştiriyorum ya da ellerim başka bir yere kayıyor. Öyle çalıyorum. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Bağlama çalarken süslemeye genellikle sıcak bakmayan zakirler, kimi zaman bu üslubu kullandıklarını da belirtirler. Zakir Hasret Can, cem sırasında çok süsleme yaptığında dedenin bazen, "Çok abartıyorsun Hasret," dediğini aktarır. Zakir Can, konservatuvar eğitimi nedeniyle bazen istemeden de olsa elinin süslemeye kaydığını ve bunun mesleki deformasyon sayılabileceğini düşünür (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014).

Zakir Murat Ateş, Erdal Erzincan'ın 1990'lı yıllarda, Arif Sağ gibi ustalardan devralarak geliştirdiği kısa saplı bağlama çalma tekniği ve süslemelerini günümüzde biraz daha farklı kullandıklarını ve Gani Pekşen gibi Alevi müzisyenlerin icralarını tercih ettiklerini,[23] dile getirir:

Şimdi zakirlikle ilgili olarak şöyle bir durum var: Biraz tabii Erdal hocanın etkisiyle artık o eski öz yoktu, o zamanlarda. Şimdi biraz, ben de dahil, gençler artık özellikle Gani Pekşen Hoca'dan sonra daha çok eski bağlama düzenine, ara perdeleri ortadan kaldırmaya dikkat ediyorlar veya çok süsleme yapmadan, daha sade çalmaya gayret ediyorlar. Erdal (Erzincan) Hoca zamanında daha çekmeli,

takmalı, vurmalı çalıyordu, o zamanlar oydu. Mesela ses sisteminde daha çok basa önem verirlerdi. Ama şimdi tamamen eski bağlama düzeni, yani Gani (Pekşen) Hoca'nın da etkisiyle şelpe tekniğiyle çalınıyor. Çoğunlukla öyle yapmaya çalışıyoruz. (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014)

Aynı konuda Erdal Erzincan'ın katkılarını önemseyen zakir Kenan Zede'yse Erzincan'ın Arif Sağ'ın başarısından daha fazlasını yakalayarak kendilerine de örnek olduğunu aktarır:

Erdal Erzincan zaten bu işin hakkını vererek yapıyor. Onu dinlediğinde insan zaten etkileniyor. Yani müziği yaparken altını beslemesi, söyleyiş tarzı veya gruplarda da bağlamanın bize gelen sedası o kadar güzel ki... Bu bizi etkiliyor. Zaten Erdal Erzincan'ın bir kimliği de var. Onlar bu işi yaptıkları için daha fazla araştırabiliyorlar, bize daha kolay ulaşıyor. Sevdiriyorlar yani, onların çok büyük etkisi oldu. Muhlis Akarsu'nun, doğru bir örnek olur mu bilmiyorum ama, on beş kadar türküsünü peş peşe dinledikten sonra insan biraz monotona düştüğünü düşünebilir, saz çalım teknikleriyle alakalı. Tabii bu yirmi sene öncesinin tekniği. Ama Erdal Erzincan bunu yaparken müzik olarak da geliştirmiş... Bu bize daha bir coşku veriyor açıkçası. Sadece söylemesi değil, o çalış stili bile kaynak oluşturuyor bize. Belki eskiye dönmek daha zor, onlar bize biraz kolaycılık da sağlıyorlar. Buluyoruz evet, kopyala yapıştır gibi hemen oradan kopyayı da çekiyoruz. Bu bizim de işimizi biraz daha kolaylaştırıyor. Dinlemesi de güzel olunca, insan isteyerek dinleyince daha kolay kendini adapte ediyor. Tabii Erdal Erzincan artık her yerde. Kendini kanıtladığı için de deyişlere son dönemde daha fazla girdi. İnsanlar hem teknik olarak üst düzey, hem de bu işlerin içinde bu kadar fazla olan bir insanı herhalde tercih ediyorlar. Belki biz de Anadolu yakasında oturuyor olsak ilk gideceğimiz adreslerden biriydi Erdal Erzincan'ın müzik okulu. Arif Sağ'ın 1990'lı yıllarda yakaladığı başarının belki çok daha fazlasını hem teknik olarak, hem de insanlara bir şeyler kazandırma anlamında Erdal Erzincan fazlasıyla yaptı ya da yapıyor hâlâ. Ya da biz öyle görüyoruz en azından. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Ancak bu konuda bazı zakirlerin farklı düşüncelere sahip olduğu görülür. Müzik piyasasında icra yapan Alevi müzisyenlerin tavırlarının cemdeki icralarda kullanılmasına karşı çıkan zakir Erdoğan Mutlu'ysa, cem içi icra ile cem dışı (örneğin sahne) icrası arasında farklılık olması gerektiğini düşünmektedir:

> Mesela ben bir sanatçıyı burada (cemde) çaldırmam. Dese ki "Bugün zakirliği ben yapacağım," çaldırmam, "Çalamazsın," derim. Farklı sanatçılar gelsin, "Çalamazsın," derim. Ama zakir gelsin, "Ben zakirim," desin, "buyur çal," derim. Benim biraz da amacım sanatçılık moduna girmemek. Zakirlikte sanatçı tarzı çalanlar, söyleyenler var mesela, onları uyarıyoruz. Ben uyarıyorum, "Bak sen zakirsin, sen nasıl öğrendiysen öyle söyleyeceksin, sen bu aşkı yaşayarak söyleyeceksin, sanatçı modu söylemeyeceksin." Bazı arkadaşlarımız var uyarıyoruz. Sanatçı tarzı dediğim, sen orada piyasaya göre deyiş okuyorsun. Olmaz yani. Sen onun çaldığı gibi çalma, sen farklı çal. Bir şeyler kat, yaratıcılık yap. Sen zaten zakirsin. Senin içinden gelerek söylemen lazım. Sen kendine göre yorumlayacaksın. Zakirliğin amacı zaten bu. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Cem ve sahne arasındaki ayrım, aşağıda ritüel dışında icra konusunda daha detaylı tartışılacağı üzere, zakirlerin oldukça önemsedikleri bir durumdur. Bu noktadan bakıldığında, cem sırasında yapılan bağlama icrasında, albüm ya da sahne tavırları (ya da süslemeleri) yerine cem repertuvarını en doğal hâliyle icra etme yöneliminin geliştiği söylenebilir. Burada zakirler tarafından "aşka geliş" mefhumunun en önemli nokta olduğu aktarılır.

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, bağlama tavırlarının yanı sıra şan tavırlarında da belli bir yörenin ağzını kullanmadıkları, genellikle İstanbul Türkçesi olarak tabir edilen tavra yakın bir edayla eserleri seslendirdikleri gözlenir. Burada zakirlerin tamamının İstanbul'da büyümüş olmasının etkisi vardır. Ancak zakirlerin zaman zaman geleneksel söyleme biçimleri üzerine çalıştıklarını ve kendilerini bu yönde geliştirmek istediklerini belirtmek gerekir. Özellikle dik karar seslerinde icra yapmaya çalışan zakirlerin, eski cem kayıtlarında olduğu gibi, kendi yöreleri ya da kendilerine yakın bulduğu yörelere

ait icraları o bölgenin havasıyla icra etme eğilimleri olduğu gözlenir. Ayrıca cemlerde icra edilen repertuvarın neredeyse tamamı Türkçe yazılmış Alevi-Bektaşi edebiyatı eserleri olsa da, zaman zaman Kürtçe veya Zazaca nefeslerin icra edildiği cemlere de rastlanır. Zakirler bu konuda esnek olduklarını ve özellikle yöresel cemlerde bu tür repertuvarlarla karşılaştıklarını aktarırlar. Örneğin zakir Kenan Şengül, Kürtçe ve Zazaca "kılam" öğrenme isteğini ifade eder (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).

Cem boyunca müzik icrasının aşamaları, öncelikle dede ve zakirin karşılıklı anlaşmasıyla sürdürülür. Dedenin yönetiminde ve zakirin genel dinamikleri belirlemesiyle cemin aksamadan yürümesi sağlanır. Bu, aynı anda birden fazla zakirin icra yaptığı ve zaman zaman dedenin eşlik ettiği durumlar için de geçerlidir. Karşılıklı saygı ve anlayışla sürdürülen tüm icralarda mümkün olduğunca "aşkla" çalıp söylemenin önemsendiği görülür. Hem dede hem de zakirler tarafından cemin bir sahne olmadığı vurgulanır.

Etkileşim

Cem zakirliği konusunda günümüzde çalışan, icra yapan veya kaynaklık edenlerin ortak ifadesi, bu hizmetin "aşkla" sürdürülmesi gerektiği yönündedir. Özellikle günümüz zakirlerinin, zakirlik hizmetine başladıklarında fazlaca önemsedikleri insanlara "aşk verme" hâlinin, kendilerini geliştirdikçe daha da önem kazandığı, bir zakirin "aşkıyla" tanındığı ve bunda maneviyatın çok önemli olduğu görülür. Yukarıda zakir Hasret Can'ın cem repertuvarını birlikte hazırladığını aktardığı Bağcılar Cemevi Dedesi Veysel Kara Dede'nin yayınladığı zakirlik dosyasında, zakirin nasıl icra yapması gerektiği şöyle aktarılır:[24]

> "Zakirin zikri öyle aşkla olmalıdır ki insanın içine işlemeli, yürekleri yakıp pişirmelidir, gözlerden yaş akıtmalıdır. Nasıl ki saz akort edilip bir ahenk içinde çalınıp söyleniyorsa, bizler de kendi bedenimizi, nefsimizi akort edip güzel duygu, düşünce ve davranışlarla donanıp güzellikleri daima zikir eden can hâline gelmeliyiz."

Zakirlere göre, cem sırasındaki icralarını ve "aşk" alıp vermelerini etkileyen en önemli unsur dede ve katılımcılarla etkileşimleridir.[25]

Zakirliğin bir çeşit "pazar etmek" olduğunu belirten zakir Yaprak Dengiz, önceliğin zakirin tatması gereken "aşk" olduğunu şu şekilde aktarır: "Zakirlik için öncelik, o aşkı tattıktan sonra o aşkı insanlara iletmek. Gerçekten o aşk hâlini veremezsem, ben ne kadar güzel bağlama çalarsam çalayım, zakir olabilir miyim, bilmiyorum. Kesinlikle aşkı almak ve vermekle ilgili. Bir çeşit pazar etmek" (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014). Ancak zakirlerin etkileşimlerinin dinamikleri zakir, dede ve ortama göre farklılık gösterir. Örneğin zakir Cihan Cengiz, zakirin aşkı öncelikle toplumdan, daha sonra dededen alarak bu aşkı insanları tekrar hâl ehli yapmak üzere onlara geri verdiğini, dolayısıyla bu süreçte karşılıklı bir etkileşim olduğunu belirtir:

> Mesela ceme gelen bir insan... Tanımıyorum, görmemişim hiç. Ama sanki önceden tanışmışım. Orada her zaman aklıma şu gelir: Elesti bezminde acaba bu insanla tanıştık mı biz? Ama ruhani anlamda ben bu adamla tanışmışım. O da bana aynı davranıyor. Cemdeki o insanın aşkı sana da yansıyor. Bana göre, zakirin her zaman içinde aşk olacak tabii, ama asıl aşkı cemde bulunan insanlardan alır. Birisinden nötr bir elektrik aldığı zaman zakir de o gün nötrdür. En azından ben kendim için söylüyorum. Karşılıklı bir şey bu. O bana verecek, ben ona vereceğim. Dede de çok büyük etken. [...] Çünkü bazı dedelerin yanında bağlamayı çalarken ondan sana gelen bir şey olduğunu hissediyorsun. O, onunla birleşiyor. Bir de toplumdan gelen bir şeyle birleştiği zaman, o zaman âşık oluyorsun. Senin bu aşk hâlin topluma da yansıyor bu sefer. Toplum da coşkuya geliyor. Bir süre sonra zaten ilerlemeye, ilerlemeye başlıyor ve patlama noktasına geliyor. Bu patlama noktasında da yine zakirin o yükü var. O insanları o hâle getirebiliyor musun? Hâl ehli yapabiliyor musun? Onu sorması gerekiyor. Bu açıdan zakir çok ağır bir yükün altında. Hem dededen aşk almak zorunda, hem de toplumdan. Hem de kendi içindeki aşkı yargılamak zorunda. Bunların üçünü harmanlayabilirse işte o zaman gerçek zakirlik oluyor. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Dede ve zakir arasındaki etkileşimin önemine vurgu yapan Zakir Bayram Solmaz'sa dedelerin "coşa gelmesinin" yanı sıra halkın tepkisini de önemsediğini dile getirir:

> Dede bazen coşa geliyor. Benim söylediğim tevhitlerin arasında, saz kısmındayken filan kendisi deyiş söyleyebiliyor müziğine göre. O anda ben sazla eşlik etmeye devam ediyorum. Daha sonra tevhitin kalan kısmından devam ediyorum onun söz kısmı bitince. Arada nakarat gibi kendisi eşlik ediyor. Genelde hepsine eşlik ediyor. O beni de coşturuyor illa ki. Dedenin de eşlik etmesi daha bir hoş, daha bir güzel oluyor. [...] Orada karşılıklı bir "coş" var. Elbette dede önemli bu cemdeki ortamda ve halkın da tepkileri önemli. Yani ilk başladığım zamandan itibaren genelde olumsuz bir tepki almadım, genelde hep olumlu tepkiler aldım. Mesela cem sonrasında, "Sesin çok güzel", "Çok güzel söyledin", "Coşturdun yine bizi bugün," gibi söylemler, ister istemez insanı daha da isteğe getiriyor. Ama çalarken insanların gözüne bakmam. Orada çünkü içten geldiği için, bazen gözlerimi kapatarak söylediğim bile oluyor. Şu ana kadar insanlardan bir negatiflik hissetmedim. (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014)

Etkileşim konusunda dedenin rolünü önemseyen bir başka zakir Kenan Zede, icra sırasında kendisine katılan, zaman zaman dua veren, yani zakir Solmaz'ın ifade ettiği gibi "coşa gelen" dededen aldığı elektriği katılımcılara nasıl ilettiğini şöyle aktarır:

> Ben başta dedenin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Benim çok haz aldığım bir şey var: Ben deyişi, duvazı okurken saz arasında dedenin dua tarzı söylemleri hem o halkı biraz daha cemin içine sokuyor, hem de beni çok etkiliyor. Bunu son zamanda yapmaya başladı dedeler, ama Mustafa Uluçam Dede de çok yapardı. Binali Doğan Dede son dönemde başladı ve beni çok etkiliyordu. Biz deyişi okuyoruz iki-üç kıta, bir nefes arası veriyoruz, çalıyoruz, o sırada dede araya giriyor. Dedenin sözünün bittiğini anladığımda tekrar deyişe girmeyi çok önemserdim. Tekrar saz arasını uzatmazdım. O beni çok etkiliyordu. Ben etkilendikçe inanıyorum ki o elektriğim karşı tarafa geçiyordu, halk bundan daha çok etkileniyodu. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Haftalık cemlerin yanı sıra bazı yöre cemlerinde de zakirlik hizmetinde

bulunan zakir Kenan Zede, bu tür cemlerde etkileşim konusunda daha fazla zorlandıklarını belirtirek, dede, zakir ve halkın etkileşim esnasındaki farklı etkilerini şöyle açıklar:

> Özellikle köy cemlerinde yaşadığımız bir şey var: İnsanlar her zaman ceme gelmediği için cemi de bilmiyorlar. Tabii yaşamadıkları için o havaya da giremiyorlar. O bizi de etkiliyor. Yani köy cemi dendiğinde evet gidiyoruz, görev için yapıyoruz ama her zaman o aşkı yakalayamıyoruz. Bunun tabii ki halktan da geçmesi lazım. Zakirin çok büyük etkisi var. Her şeyden önce bunu bizim düşünmemiz lazım. Biz bunu ne kadar istekli yaparsak halka geçiyor. Halktan da bize geçiyor. Dededen bekliyoruz ama biz aslında aynı çarkın içindeyiz. Hepsi birbirini etkiliyor. Dededen başlıyor, sonra zakir, sonra halk gibi düşünülebilir ama bu çarktaki yerlerimiz bazen farklı olabiliyor. İlla diyemem ki halk vermiyorsa sende olsun. Onu düşünen yanlış düşünüyor diyemem, bu psikoloji bazen değişebiliyor.
>
> Şu da var: Bir kişi köyde yedi-sekiz yaşında cemi görmüş, on beş-yirmisinde evlenmiş, İstanbul'a gelmiş ve ilişkisini kesmiş. Bu köy cemleri yaklaşık on ya da on beş senelik bir süreç. O döneme kadar yine cem görmemiş, sonrasında köy derneğinin bir şekilde talebiyle oluşan bir şeyle gelmiş cemin içine. Eskiler biliyor, ama benim anladığım kadarıyla, o zamanlar köyde yapılanlarla şimdikiler arasında çok fark var. Onlar ama yine de bir yerlerden yakalıyorlar cemi. Ama genç kuşak, bizler veya bizim babamız yaşındaki insanlar çok görmediyse bundan biraz daha uzaklar. İstanbul'da da yaşamadılarsa uzaklar. Onun bir kopukluğu oluyor. Yoksa köyde yedi-sekiz yaşında olup burada görmemiş olsa bile bir şekilde onun içinde var. Ama eksiklik olarak şunu gördüm: İstanbul'a çalışmak için gelen bu insanlar, tabii o dönemin şartlarıyla da cem, cemaat görmediği için ister istemez uzaklaşmış. Bu, çocuklara da geçmiş. Bir yerden o ışığı yakalayıp tekrar ceme katılmaya başlıyorsa, işler yoluna giriyor. Ama baba gelmemiş, çocuk zaten bir şey görmüyor ve kimisi aykırı görüyor, uzaklaşıyor, onları da çok gördük. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Etkileşim cem içinde olduğu kadar cem sonrasına da etki eden bir süre-

ci kapsar. Bu sayede katılımcıların bir sonraki ceme katılması beklenir. Cemevinin sahne olmadığını belirten ve etkileşimin önemine vurgu yapan zakir Erdoğan Mutlu, cemdeki icranın etkileşim odaklı olduğunda sahneden daha farklı bir duygu yaratacağını, ancak bunun için zakirin kendi icra tarzını ortaya çıkarması gerektiğini söyler. Kağıthane Nurtepe Cemevi'nde zakirlik yapan Mutlu, asıl amacın cemde insanları aşka getirmek olduğunu belirterek, etkileşim sayesinde farklı bölgelerden katılımcıların cemlere gelmeye devam etmesinin sağlandığını da ekler:

> Burası sahne değil, burası İmam Hüseyin'in postu. Sen sahneye çıktığın gibi burada söyleyemezsin, sen burada farklı söyleyeceksin. Zakirliğin amacı orada farklı bir şey ortaya koymak. Yani sanatçı mesela söylüyor, uzunhava okuyor. O da aynısını okuyor. Sen farklı okuyacaksın. Mesela mersiye. Ben bu tarzda okuyorum, sen daha farklı oku. Amaç zaten bu. Temel amaç, o duyguyu karşıdaki insana vermek. Aslında önce kendinde bulacaksın. Ben kendimi bilmiyorum, ben kendimi görmüyorum, ben körüm. Peki karşımdaki insan beni nasıl görsün? Ya da ben onu nasıl göreceğim? Önemli olan önce kendini bulmak, her konuda, sadece zakirlikte değil. İnsan-ı kamil sıfatı bile kendini bulmak. Her ne ararsan kendinde ara. Aynaya baktın mı kendini bulacaksın. Söylerken bile kendini bulacaksın içinde. Onu hissedeceksin, o duyguyu. Sen onu hissetmezsen, ben eminim ki o duygu oraya yayılmaz. O zaman şöyle olur: Ben okudum, boş okudum, adam beni dinledi, "Eyvallah," dedi, gitti. Öbür türlü, bu hafta burada güzel geçerse, o adam da buraya tekrar gelir. Buraya sadece bu bölgede oturanlar gelmiyor ki. Okmeydanı, Yeşilpınar, Gazi Mahallesi, hatta Sarıyer'den gelenler var. Sonuçta ibadette biz çalıp söylediğimizde adam geliyor mesela, görüyor, bakıyor, "Ha, burada güzel ibadetimiz var," diyor. Amaç zaten ben iyi çalmışım, kötü çalmışım değil, amaç adam o olayı burada yaşadı mı? Tamam, o adam buraya geliyor. İstiyorsa Ankara'da otursun. Her hafta gelir buraya. Uçağa atlar gelir, gelmek isteyen gelir yani. Adam burayı yaşıyor demek ki. O aşkı bulmuşsa gelir buraya. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Aşkı insanlara verebilmek için insanlardan aşk almak gerektiğini be-

lirten zakir Hasret Can, dedenin önemini kabul etmekle beraber, buradaki asıl faktörün katılımcıların zakire verdiği aşk olduğunu aktararak, cem katılımcılarının cem dışı olumsuz davranışlarının icrasını etkilediğini, bu şekilde ahenkli bir icranın mümkün olmadığını şöyle anlatır:

> Zakirlik için mesela ceme geliyorsun, Allah'ı çağırıyorsun, o aşk bambaşka; anlatılmaz, yaşanır yani. Ama sen o aşkı verebiliyorsan, o da sana o aşkı verebiliyorsa, işte o zaman... Aşkı verebilmen için insanlardan aşk alman lazım. İnsanların gözyaşları, o mersiyede ağlamaları, beni aşka getiriyor. Düşünsene görmediğin biri için ağlıyorsun. Sen Hz. Hüseyin'in şehit olduğunu görmedin, ama içinde bir sevgi var, bir acı var, o acıyı hissederek ağlıyorsun. Sen görmediğin biri için ağlar mısın? Ben şahsen ağlamam. Ama onlarda gördüğüm çok farklı. Onlar beni hep bu hâle getirdi. Mesela yaşlı dede vardı, adam her duvazda, her tevhitte kendinden geçerdi. Sen görmediğin biri için niye kendinden geçiyorsun ki, niye ağlayasın ki? Çok farklı bir şey yani. Demek ki onlar hissediyorlar burada, her şey buraya bağlı, gönlüne bağlı. Senin gönlün temizse, sen görmediğin birini sadece kulaktan dolma onu hayal edip burada yaşayabiliyorsan, ona sonsuz bir şekilde inanıyorsan, peygamberin ilahi aşkı burada yapıyorsa, Ehl-i Beyt dediğin Ali'nin evi burdaysa, yani bilmiyorum. Dedenin fonksiyonu, o duasını verir. O da aşkı verir, hizmetler olur, duasını verir. Tamam dede anlatır, insanları bilinçlendirir. Ama insanların orada karşında ağlaması farklıdır. Buradaki insan sana o aşkı vermezse, senin karşında o gözyaşını dökmezse, duyarsız kalırsa, bunu nasıl yaparsın ki? İmkansız bir şey. Mesela ben kendi adıma konuşuyorum, ben halktan almazsam halka bir şey veremem. [...] Çoğu zaman bir duygu almadığım zamanlar olmuştur. Artık şu andaki cemlere bakıyorum, son zamandaki cemlerde gençler arasında konuşmak, secdeye yatınca mesajlaşmak... Kimi secdeye yatmaz, kimi cemin ortasında lavaboya gider, kimi sigara içmeye gider. İster istemez yapasın gelmiyor. Yapsan bile, düz okur geçersin. Hiçbir ara nağme katmazsın, ahenkli okumazsın. Bir makamla çalamazsın. Kendi kendine bir türkü okur gibi okur çıkarsın. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Etkileşimde katılımcılarla alışverişin önemine vurgu yapan bir başka zakir Orhan Işık'sa bu alışverişte zakirin katılımcılara verdiği hissin önemini belirtir. İnsanların cemevine gelirken dertlerini, kederlerini getirdiklerini, orada bir nebze olsa kafalarını rahatlatmak istediklerini, dolayısıyla zakirin coşkusunu onlara göstermesi gerektiğini düşünür (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014).

Cem sırasında etkileşim dede, katılımcılar (canlar ya da halk) ve zakirler arasındaki sürekli alışverişten doğar. Buradaki dinamikler ortama göre değişim gösterse de, cem boyunca dede, katılımcılar ve zakir birbirlerinden karşılıklı etkilenirler.

Bir başka önemli konuysa zakirlerin cemin işleyişini bizzat nasıl etkilediklerine dair anlatılarıdır. Örneğin zakir Hasret Can ve zakir Erdoğan Mutlu benzer ifadelerle, katılımcıların aşka getirilmesinin yanı sıra cemin işleyişinin büyük oranda kendilerine bağlı olduğunu belirtirler. Zakir Erdoğan Mutlu, zakirlerin cemin içinde yaklaşık bir buçuk saat icra yaparak katılımcıları canlı tuttuklarını, cemin genel adabını yürütüp insanları aşka getirdiklerini belirtirken (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014), zakir Hasret Can zakirin dedeyi tamamladığını aktararak zakirin etkisi konusunda şunları söyler:

> Zakir dedeyi tamamlar. Ben dedenin gölgesi gibiydim. Çünkü her zaman öyle derlerdi, zakir dedenin gölgesi gibidir, zakir neredeyse dede oradadır derlerdi. Dede cemin yirmisini yapıyorsa, zakir seksenini yapıyor herhalde. Benim için önemli olan kurum değil, dededir. Sen dededen razı olmazsan, dede senden razı olmazsa ceme giremezsin ki. Beğenmez, bir laf söyler. Mesela Veysel Kara Dede bazen bana cemin ortasında, "Bu böyle söylenmez," diye kızardı. Yargılardı beni. Ben kafamı öne eğer, susardım. Hiç kızmazdım. Güvendiğim için bir şey demezdim. Bir de beni oğlu olarak görürdü, benim gelişmemi isterdi, bunları bilirdim. [...] Cemde dede sohbetini yapar. Hizmetlerin duasını verir. Ama halkı aşka getiren sensin. Sen duvazını okursun, ama nasıl bir ahenkle okursun, nasıl bir şekilde okursun. Tevhidini okursun, miraçlamanı okursun, milleti semaha kaldırırsın, semahı yürütürsün. Yani her biri bitttiğinde dede senin duanı verir. Dedenin de fonksiyonu var, ama onun dua okuyuşuna bağlı. Ama genellikle her şey zakirin elinde. Bunu tüm dedeler böyle

> söylüyor. Hiçbir zaman kendisini ön planda gören bir dede görmedim cem konusunda. Çünkü her zaman derler, zakir dededen daha fazla milleti aşka getiriyor, biz sadece duamızı veririz, muhabbetimizi ederiz, sorularına cevap veririz, otururuz. Ama zakir hem onu aşka getirir, hem onun içindeki duygusal bağları açığa çıkarır, hem de Hüseyin'i, Allah'ın adını zikreder. Ama sazla, müzikle, güzel tonla zikreder, o yüzden zakirin fonksiyonu daha fazladır. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Dedenin hâli ve muhabbetinin çok önemli olduğunu aktaran zakir Orhan Işık, dedenin hâlini hissetmeden onu insanlara hissettiremeyeceğini düşündüğünü, o kıvılcımı alamayınca pek odaklanamadığımdan gideceği cemlerde dedeyi seçmek zorunda kalabildiğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Benzer şekilde dedenin duaları, muhabbeti ve kelamlarının çok anlamlı olduğunu belirten zakir Yaprak Dengiz de kendisinin dolması için dedenin dolu olması gerektiğini, o noktada dedeyle uyumun yakalandığım belirtir. Etkileşim konusundaysa dedenin daha önemli olduğunu aktaran Dengiz, katılımcılarla etkileşimin daha çok sahnede yaşandığını, cemin çok farklı bir durum olmasından dolayı halkın gözlerine bakıp, enerjisini görüp, ona göre söylemenin ancak sahnede mümkün olabildiğini düşünür (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014).

Zakirlerin icrası ve gelişimi açısından oldukça önemli gördükleri etkileşim konusunda, dede ve katılımcıların etkisi ortama göre değişirken, zakirler değişen bu faktörlerden farklı şekillerde etkilenmektedir. Burada, zakirlerin "cemin sahneden farklı olduğu" söylemiyle, cemdeki etkileşim "aşk" ya da "coş" üzerinden ifade edilerek yine dinsel boyut ön plana çıkarılır.

Muhabbette Pişmek

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, cem ritüeli dışında oldukça önemsedikleri muhabbet ortamları, bir yanıyla cemevi dışında olsa bile edep ve erkânın sürdürüldüğü, diğer yanıyla zakirlerin kendilerini ifade etme şansı bularak bilgilenme ihtiyaçlarını giderdikleri ve "piştikleri" ortamlar olarak görülür. Bilgilenme konusuna sıklıkla

vurgu yapan zakirler, müzik icrasının gelişimi ve Alevilikle ilgili çeşitli konuları öğrenmek için bu ortamları sıklıkla takip ederler.

Zakirliğinin gelişmesinde, cemevi dışında farklı dedelerin muhabbetlerine katılmasının katkısı olduğunu aktaran zakir Murat Ateş, bu muhabbetlerin yanı sıra çeşitli derneklerde yapılan sohbet ve muhabbetlere katıldığını, bu sayede kendisini Alevilik ya da "yol" adına bilinçlendirmeye başladığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014). Aynı şekilde zakir Hasret Can da Alevilikle ilgili bilgileri cemlerden daha çok muhabbetlerde aldığını vurgulayarak bu ortamların katkısını şöyle anlatır:

> Alevilikle ilgili özel bir eğitim almadım. Ama muhabbetlere dahil oldum. Muhabbetlere gire gire öğrendim. Tabii muhabetlerde ölçüyorsun, biçiyorsun. Muhabbete ne kadar girersen o kadar öğreniyorsun. Ben mesela şu an zakirlik yapıyorum ama hiçbir şey bilmiyorum desem yeridir. Ben daha anasınıfındayım, daha öğreniyorum. Daha ilkokula, ortaokula, liseye, üniversiteye gideceğim. Hem zakirlikle hem de Alevilikle ilgili önümde katetmem gereken bir sürü yol var. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Muhabbet ortamını çok önemsediğini aktaran zakir Yaprak Dengiz'se buradaki bilgi alışverişinin çok önemli olduğunu, cem erkânındaki standart hâle gelmiş yapılanmanın olmaması sebebiyle muhabbetin zaman ve katılım açısından bir esneklik sağladığını vurgulamaktadır:

> Aslında muhabbetler benim nazarımda insanı daha çok bilgiyle dolduruyor. Cemler artık kalıplaşmış. Kapıyı mühürle, gözcü duasını ver vesaire. İnsanlar o iki saatlik süre içinde ne kadar yaşayabiliyorlar emin değilim. Ama muhabbetler o şekilde değil. Muhabbetin ortamı çok farklı. Çok fazla şey katıyor muhabbette okunan eserler. Gerek muhabbeti yürüten dede olsun, gerek herhangi bir konuğumuz gelmişse, o olsun, çok fazla bilgi doldurduğunu düşünüyorum. Tasavvuf ehli için çok önemli. Oysa cemde bir şey söyleyemiyorsun. Bir de sürekli saate bakma muhabbeti oluyor. "Saatimiz gelmiş, hadi bitirelim," denebiliyor. Muhabbette böyle değil. Mesela şu anda cem yürüten dedelerimiz benim evime geliyorlar, orada muhabbet erkânı

> kuruyoruz, bazen sabaha kadar sürdüğü oluyor ve gayet iyi geçiyor. Muhabbeti kamil olmak için de önemsiyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Cemlerde zakirlerin muhabbet etme şansı olmadığını belirten zakir Bektaş Çolak, canlarla muhabbet etmek ve dertleşmek için cem dışındaki günlerde çeşitli yerlerde kurulan muhabbet cemlerine gittiğini belirtir. Zakir Çolak, bunun "bencilikten" kurtulup "birlikçi" olmak için gerekli olduğunu, bu sayede fikir alışverişi yaşandığını ve yolun yürünmesine katkı sunulduğunu aktarır: "Muhabbet cemlerinde ben fikrimi ortaya koyarsam 'benci' olur. 'Birlikçi' olmak gerekiyor. Yani Ahmet'in, Mehmet'in de fikrini almak gerekiyor. Yol ancak bu şekilde yürür. Yol yürüdü mü fikirler de meydana çıkar. Onun için muhabbet cemleri yapılıyor" (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Muhabbet ortamlarım önemseyen bir başka zakir Hasret Can, her ne kadar bu ortamlarda deyişler söylense de, cemin havasıyla aynı olmadığını ve bu açıdan muhabbet ve cemlerin birbirinden farklı olduğunu vurgulayarak muhabbette bilgilenmenin, cemdeyse erkânın önde olduğunu düşünür:

> Bizim burada [Yenibosna Cemevi] bazen cumartesileri gençler arasında muhabbet ediyoruz. Bazen kendi evimizde, kendi aramızda muhabbet yapıyoruz. Muhabbetlerde deyiş söylüyoruz, ama duvaz imam, tevhit değil. Hani Daimi Baba, Davut Sulari, Ali Ekber Çiçek olsun, onların deyişlerini okuyoruz. Tamam muhabbet de bir ibadettir, sonuçta Allah'ın kelamını konuşuyorsun. Ama cemde secdeye yatıyorsun, muhbabbette konuşuyorsun. Eyvallah, çok güzel bir şey, ama benim için ikisi de farklıdır. Cemde duanı verirsin, duanı alırsın; muhabbette kim dua verecek, kim dua alacak? Muhabbette deyiş okursun, cemde duvaz okursun, tevhit okursun, semah okursun. Muhabbette semah dönemezsin, cemde semah dönersin. Muhabbette mersiye okuyup da ağlayamazsın, o duyguyu yaşayamazsın, cemde o duyguyu yaşarsın. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Zakirliğin kurumsallaşması ve standardizasyonuna ilişkin bölümde aktardığımız, Dertli Divani'nin Ankara ve İstanbul başta olmak üzere,

yurtdışında çeşitli cemevlerinde başlattığı Mekteb-i İrfan muhabbetleri, benzer şekilde zakirlerin eğitilmesi ve muhabbet erkânında pişmesi amacıyla sürdürülse de, İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten oldukça az sayıda zakirin bu muhabbetlere katıldığı gözlenmiştir. Zakirler her ne kadar Dertli Divani'yi hem repertuvar kaynağı hem de inançsal önder olarak gördüklerini ifade etseler de, bir kısmı bu muhabbetlerden haberdar olmadıklarını, diğer kısmıysa Dertli Divani'ye ulaşmak konusunda bir yol bulamadıklarını aktarmıştır. Öte yandan bu muhabbetlere katılan zakirlerden Bayram Solmaz, Alevi toplumunda karşılıklı bilgi alışverişini sağladığından ötürü muhabbetin çok önemli bir kavram olduğunu; Şahkulu'nda yapılan Mekteb-i İrfan muhabbetlerinden yeni deyişler, duvazdeh imamlar öğrenerek birlikte icra etmenin kendisini geliştirdiğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014).

Muhabbet konusunda birbirlerine yakın düşünceler ifade eden zakirlerin tamamının bu ortamları önemsedikleri görülür. Buradaki temel vurgunun bilgi alışverişi olarak görülmesi zakirlerin, özellikle Alevilik konusunda en çok beslendikleri ortamın muhabbetler olduğunu göstermektedir. Bu ortamların cemler kadar katı kuralları olmasa da kendine has bir edep ve erkânının olması, muhabbetlerin inançsal bir yanının bulunduğunu ortaya koyar. Diğer yandan cem ritüelinin dışına çıkan müzik icrası ve yine ritüel dışına taşınan zakir kimliğinin bir geçiş noktası olması açısından muhabbetlerin, hem ritüel içi hem de ritüel dışı özellikler göstererek, zakirlerin beslendiği (ya da "piştiği") başlıca ortamlar olduğu söylenebilir.

Zakirlik ve Müzisyenlik

2000'li yıllardan itibaren görünürlüğü giderek artan zakirlerin, bu süreçte inşa sürecine giren kimliklerinin en önemli parçalarından biri de cem dışına taşan görünürlükleridir. Ritüel içinde bir hizmet olarak devam eden zakirliğin ritüel dışında var olması, kabul görmesi, hem zakirler hem de zakir olmayanlar tarafından önemsenmesi ve bir kimlik olarak taşınması, günümüzde Alevi kimliğinin yeni boyutlarla tartışılmasına imkan vermektedir.

Zakirlerin günlük yaşamda ön plana çıkan, bir "duruşla" var ettikleri zakir kimliği, cem ve muhabbetler dışında müzik icrası yapılırken

karşımıza çıkmaktadır. Her iki durumda referansını cem hizmetinden ve inançsal düzlemden alan bu kimliğin oluşmasıyla ilgili ortaya çıkan anlatıda, zakir kimliğinin günümüz Alevi kimliğiyle iç içe geçmiş yapısı ve bu kimliklerin sürekli değişen dinamikleri görülecektir.

Günlük Yaşamda Zakir Kimliği

İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin büyük çoğunluğu üniversite mezunu ya da halen üniversitede okuyan gençlerden oluşmaktadır. Üniversiteden mezun olan gençler genellikle kendi alanlarında çeşitli işlerde çalışırken, eğitimini yarıda bırakmış gençlerse yine ilgilendikleri alanlarda çeşitli meslek kollarında çalışmaktadır. Zakirlerin cemevlerinde hizmet yürütmesi, inançsal bir hizmet görme amacı taşımaktadır. Alan çalışması boyunca görüşülen zakirlerin büyük çoğunluğunun yüksek gelirli ailelerden gelmedikleri, genellikle çalıştıkları işlerde de yüksek maaşlar almadıkları görülmüştür. Bu açıdan zakirlerin haftalık cemleri düzenli bir şekilde sürdürmeye çalışmalarının yanı sıra çeşitli yerlerde muhabbet meclislerine katılmaları ve hafta sonu cemevlerinde düzenlenen çeşitli faaliyetlerde yer almaları maddi ve manevi bir özveri gerektirmektedir.

Günlük yaşamda ortaya çıkan zakir kimliğindeki en önemli referans, yine cem ortamından gelen zakirlik hizmeti taşıyıcılığı görevidir. Cemler ve cemevi dışında "zakir kişi" olarak tanınmaya başlayan zakirler, zamanla bu hizmeti dışarıda da taşınması gereken bir görev olarak, yani kimliklerinin bir parçası olarak gördüklerini belirtirler. Zakirlik yolunda ilerleyen bu kişilerin zakir kimliği, Alevi kimliğiyle iç içe geçmiş, ancak inançsal yanı daha baskın bir şekilde zakirlerin günlük yaşamının her ânında hatırladıkları, hatırlattıkları veya onlara hatırlatılan bir kimlik olarak karşımıza çıkar.

Zakir kimliğinin cem dışında da taşındığını ifade eden zakir Kenan Zede, bağlamaya başladıkları yıllardan itibaren bağlamayla iç içe olup cemlere katılan insanların genelde çok aykırı tipler olmadığını ve bu kişilerin hepsine o kimlik ve karakterin geçtiğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014). Zakirliğin özü itibarıyla inançla ilgili bir kavram olduğunu, âşıklığın cem dışında ifade edilebileceğini, ama zakirliğin on iki hizmettten biri olarak cem içinde ifade edilmesi gereken bir kavram olduğunu vurgulayan zakir Bayram Solmaz, ancak cem dışında

insanların kendisini "zakir Bayram" olarak tanıdığını ifade ederek ritüel dışına taşınan zakir kimliğini şu şekilde anlatır:

> Zakirlik zor bir iş. Yapmak zor ve kişilik olarak da zakirliği yapacak kişinin kişiliği önemli. Yani edepli, efendi, sakin, nerede nasıl konuşacağını bilmesi gereken biri olması lazım. [...] Zakir, hem cemdeki icrayı güzel yapmalı, çünkü ses önemli. O halkı, cemaati coşturması gerekiyor. Tabii dışarıda da davranışları önemli. Sonuçta bu dergahtan, cemevinin kapısından çıktıktan sonra da onu tanıyacakları için nasıl biri olduğu önemli. Zakirlik sadece cem içinde değil, cem dışında da az çok insanın üzerinde taşıdığı bir kimlik oluyor. Yani beni burada gören kişiler, dışarıda da o şekilde tanımlıyorlar. Sivil hayatta beni bilmedileri için... Mesela "zakir Bayram" diyorlar. Bu da bir sorumluluk getiriyor. (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014)

Zakirlerin görevlerinden birinin cem içinde aldığı bilgiyi ve irfanı cem dışına taşımak olduğunu belirten zakir Bektaş Çolak'sa, zakir kimliğinin hem toplum tarafından kabul görmesinde, hem de Aleviliğe dair kimliğin dışarıda ifade edilmesinde oynadığı rolü şöyle aktarır:

> Sadece içe kapanık değil de, içeriden almış olduğu bilgiyi, ilmi, irfanı dışarıya da taşımaktır. İçeride neysen dışarıda da o olman gerekir. Yani karakterimi içeride efendi mi görüyorum, karşımdaki kişiye hoşgörülü mü duruyorum, onu dışarıda da yapmam gerektiğini düşünüyorum. [...] Yaklaşık üç yıldan beri, dördüncü yılıma gireceğim, bu hakikatın, bu ilmin, bu zakirliğin içindeyim. Tabii ilk günkü gibi düşünmüyorum şu an. Bunu bende bir can, bir mana olarak düşünüyorum. Bir topluma girdiğim zaman bunun ağırlığını yaşamaya çalışıyorum. Yaşadıkça da karşılaştığın kişiler, "Gerçekten yapmış olduğun işin hakkını veriyorsun," diyorlar. Canlar böyle dedikçe ben de kendi yaptığım işe, yürümüş olduğum yola iyice bağlanıyorum. Bunu iyice benimsiyorum. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Teknik lisede okuduğu dönemde bir aylık staj için beş iş yeri değiştirdiğini, çünkü tamamında Alevi olduğu için çeşitli şekillerde ayrımcılığa uğradığını söyleyen zakir Çolak, yaşadığı benzer olayların kendisini

olumsuz etkilediğini, ancak bunların manevi olarak her seferinde ölüp yeniden doğuma yol açtığını, bu açıdan zakirliğin kendisini bu dünyada ve inançsal olarak bu "yol"da ilerletecek yegane araç olduğuna inandığını şu şekilde aktarmaktadır:

> Daha çok kere öleceğim, çok kere dirileceğim. Hayattır bu, çok şey olacaktır. Onu için beni bu yolda ilerletecek tek aracılığın zakirlik olacağını düşünüyorum. Zakirlik gerçekten bambaşka bir hayattır. Yani bu dünya değildir. O başka bir dünydadır. Zakir olduğu zaman bu dünyada yaşamayacak zakir olan kişi. Kendini tamamıyla bin bir sevap yaparaktan gök cennete gidecek diye düşünmeyecek. Ben öyle düşünüyorum. Yani işlerimi cennete gideceğim diye yapmıyorum. Yarın Hakk divanında pirlerim, erenler, evliyanlar, bu yolu yürütmüşler, can baş feda vermişler. Yakılıp yaktıranların karşısına çıktığımda onlara tek şu cümleyi diyebileyim: Bu yol için canımı verdim, bu yol için hizmet ettim. Tek bunu diyeyim yani. Başka herhangi bir çıkarım yoktur, ki zaten zakirlikten de bir çıkarı olan kişi utanılacak bir kişidir. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Zakir Çolak'ın anlatımından da görüleceği üzere, zakirlerin cem dışındaki "duruşu," cem dışında da inancın gereklerini yerine getirmeyi içerdiğinden, zakirlerin bu konuda çok daha hassas bir noktada durduğunu gösterir. Pek çok zakirde karşımıza çıkan bu "duruş" söylemi, her seferinde inançsallığa ilişkin olurken, kimi zaman günlük kimi zaman da siyasi bir duruşu simgelemektedir. Örneğin zakir Erdoğan Mutlu, bu "duruştan" dolayı belli bir ahlakı korumak hatta çevresindeki insanlara da aşılamak zorunda olduğunu dile getirir:

> O duruş var ya! Mesela bir heykel yaptım, senin heykelin orada duruyor. Nasıl duruyor, sabit duruyor. Hani robot modunda değil, hani o duruşu göstereceksin. Onu göstermek zorundasın. Sen kalkıp başka türlü davaranamazsın. Zaten Allah sana böyle güzel bir şeyi nasip etmiş. Sen bunun hakkını vereceksin, vermeye çalışacaksın açıkçası. Sadece cemevinde değil, ben dışarıda da dolaşıyorum. Gidiyorum İstanbul dışına, adalara gidiyorum, adam diyor, "Zakir n'aber? Tanıdım seni, sen Nurtepe'de zakir değil misin?" diyor.

Orada bile arkadaşlarımla oturup konuştuğumda, "Ya arkadaşlar hareketlerimize dikkat edelim yürürken yolda, lütfen rica ediyorum," diyorum. Ben mesela bu sistemi onlara oturtturdum, şu an herkes çok sakin. Önceden böyle çok hızlılardı, böyle heyecanlılardı, gençlik, giderdik gezerdik, böyle biraz değişik değişik hareketleri olurdu. Şimdi onlara bile, zakir olmadıkları hâlde o ahlakı benimsettim. Zakir olmak çok zor. Mesela ben o gençler gibi rahat takılamıyorum. Gezemiyorum öyle. Hani bir ortama girip de alkol, farklı şeyler yapamıyorum. Yapamam yani. Bizim bir görevimiz var. Sen bu hizmetin içindesin. Buna dikkat etmen lazım. Yıllar evvel sana bir uyarı gelmiş zaten. Sen bu şekilde yetişeceksin, bu şekilde yetiştireceksin, diyor. Bu sistem böyle gidecek, diyor. Ama kırarak değil. Bu duvarı yıkarak değil, yaparak. Amaç zaten bu. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

"Duruş" konusuyla ilgili olarak zakir Cihan Cengiz, toplum içindeki duruşunda örnek aldığı âşıkların önemini belirterek, zakir ve dedelerin bu âşıkların söylediklerinden hareket ettiğini, âşıkların kutsal kabul edilen sözlerinin cem dışındaki "duruşuna" da temel oluşturduğunu aktarır:

Pir Sultan'ın "Zakir Oldum Zikrederim Ali'yi" deyişini okuduktan sonra hâlâ zakirim diyemiyorum. Hâlâ o yük var. Ama âşığın, zakirin söylediği deyişlerin her birisinin içinde bir hayat felsefesi var. On kitabın yazdığını bir dörtlüğe sığdırabilen insanlar var. Onları okuyup anladıkça biraz daha elini, ayağını bir şeylerden çekmeye çalışıyorsun. Çünkü diyorsun ki, "Dur, söylediğinle, zikrinle fikrin bir mi?" diye soruyorsun. [...] Erenlerin yazdığı bir deyiş aklına gelince bir duruyorsun. Toplumda ona göre davranmaya çalışıyorsun. Çünkü diyorum ya, dedenin yanında bir konumda oturuyorsun, böyle bir aşk ehlini insanlara sunmaya çalışıyorsun, yani sen kendindeki lokmayı insana sunmaya çalışıyorsun. Ayrıca toplumdaki hareketlerine dikkat etmen şu açıdan gerekli, şunu dedirtmemelisin, "Bu âşık, cemde gördüğüm âşık değil." Ki çoğu zaman olmuştur bu bana. Cemdeki âşıklığımla muhabbet esnasındaki âşıklığım biraz farklıdır. Muhabbetin demini oluşturuyosun, bir şekilde aşkı yükseltiyorsun, cem esnasında o tevhidi oluşturuyorsun. Cem dışına

> çıktığın zaman yine ona hasretin olduğu için biraz daha cemdeki tevhide ayak uydurmaya çalışıyorsun ama her zaman oluşmuyor bu, dünya işleri sebebiyle. Ama yine de o muhabbet esnasındaki gibi olmaya çalışıyoruz. Topluma biraz daha erenlerin sözleriyle hitap etmeye çalışıyoruz. Dedelerin de kelamı vardır, illa ki onlar da topluma bir şeyler anlatır, ama bu kadar âşık bir şey yazmışsa âşıkların da vermesi gereken bir şey vardır illa ki. Dede de cemlerde âşıkların yazdıklarını okur zaten. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakir Bektaş Çolak da, zakir Cengiz'in zakirin duruşu konusunda örnek olarak gösterdiği Pir Sulan Abdal'ı, siyasi duruş bağlamında örnek gösterir. Çolak, bu duruşu gelecek kuşaklara aktarmanın önemli olduğunu vurgular:

> Zakirliğin siyasi duruşu hem de öyle bir vardır ki... Bir âşık şöyle demişti: "Âşık olan seçilir/İnce elekten geçilir/Büyük bir yol verilir/Yaz dediler deftere." Yani zorlu bir yol verilir, kolay bir yol verilmez âşıklara. Çünkü belli bir şeyi yaşamalı ki o, kişilere, diğer kuşaklara ulaştırmalıdır. Mesela kısaca Pir Sultan Abdal, geçmişte duruşuyla, ona karşı, inancına yapılan ayrımcılıkla ön plana çıkmıştır. Bu konuda yüzlerce deyişler yazmıştır, okumuştur da. Hep kimliğini, duruşunu belirtmiştir. Zakirliğin temel anlamını, o siyasal anlamda o duruşu belirtmiştir. Birçok âşık da öyledir. Ne bileyim Daimi gibi çokça ozan bunu dile getirmiştir. Bu yol için yakılanlar da vardır. Bunları da düşünmeli. Madımak'ta yananlar da inançları için, bu nedenler uğruna yakılmıştır. Ben de bu dönemde şöyle düşünüyorum: Madem belli bir şeyler yaşamak gerekiyor... (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Zakirlerin yaşayışı ve duruşuyla Alevilik yolunun önderleri olmaları gerektiğini dile getiren zakir Murat Ateş, aynı zamanda örnek bir insan olarak bilgili olması gerektiğini belirtir (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014). Zakirin, zakirliğin her kelamında o kelamın içeriğini yaşaması gerektiğini düşünen zakir Yaprak Dengiz'se zakirin söylediği sözlerin politik olmasa bile gündeme dair her şeyi içinde barındırdığım, bu açıdan zakirlerin söylediği sözlerdeki manayı taşımasının

önemli olduğunu aktarır (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014). Benzer bir ifadeyle zakir Orhan Işık da zakirin görevinin önemli olduğunu, eğer bunu bir hâl olarak yaşarsa, insanlara duruşuyla bunu yaşatıp gösterebileceğini düşünür. Pir Sultan Abdal gibi ozanların yazdıklarını hissettikçe zakirin de o duruşa yavaş yavaş geldiğini ve bu sayede o duruşu yaşattığını belirtir. Zakir Işık'a göre bu duruşta siyasi bir görüş de bulunmaktadır (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Dolayısıyla zakirin siyasi ve günlük yaşamdaki tüm hâllerine dair duruşunun temel referansı, cemlerde icra ettiği, âşıkların kutsal kabul edilen sözlerindeki yaşama biçimidir. Zakir Kenan Şengül, bu durumu şöyle açıklar:

> Âşıklar Hakk'ın yeryüzündeki yansıması. Bakıldı mı onların kelamlarındaki o ince sözler, mesela 16. yüzyılda söylenmiş bir deyiş hâlâ günümüzde güncelliğini koruyorsa o çok kutsal bir şeydir. Baktığınız zaman dört yüz, beş yüzyıl geçmesine rağmen (az bir süre değil yani) hâlâ söyleniyor, hâlâ dinlendiği zaman bir etki yapabiliyorsa kutsiyeti çok yüksek bir şey. Müziği benim için çok önemli değil onun.
>
> Müziğini farklı çalarsın sen, ben farklı çalarım, ama o söz, o içerik, o anlatılmak istenen duygu... İçine baktığınızda her şey var. Bir toplumun sosyolojik boyutu var, psikolojik boyutu var, etnik kimliği var, geleneksel yanı var. Bütün bir yaşamı dört mısraya sığdırabiliyor. Bunu tartışmak günler, aylar bile alabiliyor. [...] Bizim en büyük ayrımımız bu: Bu bir hizmettir. Zakirin kelime anlamına baktığınızda zikreden, Hakk'ı zikreden işte. Bir aracısın sen aslında. Sanatçı kimliği gibi bir şey değil bu. Âşıklarca yüzyıllarca biriktirilmiş mirasın köprüsüsün. Orada köprü gibi tutmaya çalışıyorsun. Diyelim hani köprünün kemeri biraz hasar görmüş, onun yerine bir taş koymaya çalışıyoruz biz. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakirin cem dışındaki duruşunun, o kimliği taşıyanların asli görevleri arasında olduğunu da vurgulayan zakir Kenan Şengül, cem dışında görmüş oldukları yanlışlıklar ve Alevilikle ilgili çeşitli olumsuzluklara karşı nasıl hareket ettiklerini şöyle anlatmaktadır:

> Bence bizim asli görevlerimizden biri şu: Zakir dediğinde Hakk'ı zikreden ve onun da yanında bu yol asimilasyona uğruyorsa bir şey

söylemesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü sen bu yolun âşıklığını yapıyorsun. Âşık adam insanları bilinçlendirmek zorunda. Onun görevi zaten. Onları söylemesi gerekiyor. Yozlaşma kadar kötü bir şey olamaz zaten. Ona dur demesi gerekiyor. Baktığımız zaman zaten, tamam zakirlik geleneğinden gelmeyen, mesela âşıklara bakıldığında toplumsal sorunları, asimilasyon, yozlaşmayı şiirlerinde, nefeslerinde hep vurgulamışlar. Yani bizim de onları örnek alarak onların yolundan giderek, görmüş olduğumuz yanlışları aktarmamız lazım diye düşünüyorum. [...] Cem dışında bizi çağırdıkları yerler oluyor, katılımcı olarak, icracı olarak, oralarda biz Alevilerin sorunlarına değinmeye çalışıyoruz dilimiz döndüğünce. Biz söylüyoruz zaten, "Sazı her zaman çalarız, söylenir, ama bir daha diyalog kurup konuşma şansımız olmayabilir." Orada söylüyoruz. Asimilasyondan bahsediyoruz, asimilasyon tehditi. Hızlı gelişen bir asimilasyon var. Ona karşı ne yapılması gerektiğine dair, çalışmaların yapılması gerekliliğine dair. Bir toplantı düzenlensin, biz de destek için katılabiliriz diyoruz. Herkes fikrini söylesin. Mesela gençlerin cemevlerine yönlendirilmesini istiyoruz. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakirlerin anlatımlarından görüldüğü üzere, cem dışında taşman zakir kimliğinin Alevi kimliğiyle iç içe geçmesi, bir yandan aynı damardan beslenen güncel sorunlara karşı duyarlılığın gelişmesiyle ortaya çıkarken, diğer yandan cem kaynaklı inançsal zeminin her ortamda yeniden hatırlatılması üzerinden ilerlemektedir. Her iki durumda geçmişten gelen zakirlik hizmetinin günümüzdeki görünürlüğünde bu hizmete yeni anlamlar yükleyen bir kimlik inşasının hizmet, görev ve duruş şeklinde gelişen bir süreci içerdiği söylenebilir. Burada ortaya çıkan her üç kavramın da aslında birbirine dair özellikler barındırdığı, hatta bunların keskin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca hizmet ve görev kavramları da görev ve duruş kavramları gibi kimi durumlarda birbirlerinin yerine kullanılır. Aşağıda inceleyeceğimiz, zakirlerin piyasada müzisyen olarak yer almaları konusundaki örnekler, bu kavramlar arası geçişleri ve ritüel içiyle dışı arasındaki bölgelerin dinamik, geçirgen ve sürekli inşa hâlindeki bölgeler olduğunu göstermektedir.

Piyasada Müzisyen Olarak Zakir Kimliği

Günümüz zakirlerinin müzik piyasasında nasıl bir müzik icra etmesi gerektiği, zakirler arasında sıklıkla konuşulan bir mesele olarak günümüz zakir kimliğinin en temel özelliklerini içinde barındırır. Zakirler cemevleri ya da çeşitli bağlama kurslarında eğitim aldıktan sonra zakirlik konusunda ilerlemeye çalıştıklarını belirtmiş ancak "müzisyen" olmak istediklerine dair bir ifadede bulunmamışlardır. Konservatuvarlarda müzik eğitimi alan zakirlerde dahi "müzisyenlik" yerine "zakirlik" yolunda ilerlemenin amaçlandığı ısrarla vurgulanmıştır. Ancak bu durum, bazı zakirlerin piyasada müzik icrasında bulunmadıkları anlamına gelmez. Müzik piyasasında, türkü bardan düğünlere, albüm kayıtlarından konserlere hemen her tür ortamda icra yapabilecek kapasitede olan zakirlerin tercihleri, günümüz zakir kimliğinin oluşumuna etki eden faktörlerin açığa çıkması açısından önemlidir.

Zakirlerin, piyasada müzik icra ederek geçinmeye çalıştıkları en önemli mekanlar olan türkü barlarda çalmaya temkinli yaklaştığı görülür. Konservatuvarda müzik eğitimi almış zakir Hasret Can, geçinmek amacıyla bar, kafe gibi çeşitli mekanlarda müzik icrası yaptığını, ancak zaman içinde bu işi bırakarak başka yollardan para kazanmayı tercih ettiğini belirtir. Bu mekanlarda çalışmaya başladığında aklına cem repertuvarından başka eserler gelmediğini, ancak bunları içkili ortamlarda çalmak istemediğini belirten Can, daha sonra sadece bu mekanlarda icra yapan arkadaşlarına enstrümanlarıyla eşlik ettiğini ve sonunda bu işi de bırakıp geçinmek için başka işler yapmaya başladığını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Konservatuvarda müzikoloji eğitimi alan ve geçinme amaçlı türkü barlarda icra yaptığını aktaran zakir Bektaş Çolak da benzer şekilde zakirlik ve müzisyenlik arasında bir ayrım yapması ve özellikle de ikisinin repertuvarını farklılaştırması gerektiğini düşünür:

> İnanın para kazanmam, evime ekmek götürmem gerekiyor. Yarın bir gün farklı bir yerlere de çıkmış olsam, ne bileyim türkü bar anlamında diyorum, içki içilen bir ortama da çıksam, o ortamdan çıktıktan sonra ben yine kendime, "zakirim," diyebiliyorum. Ya da o ortamda da diyebiliyorum. Yani çokça böyle bir ortama çağrıldım. Maddiyat açısından öğrenci olduğumdan dolayı gittim. Bakıyorum

orada da bana, "Deyiş çal," dediklerinde bunun yanlış olduğunu, bunun sadece erkânlarda gerçekleşmesi gerektiğini, böyle içki içilen ortamlarda bu pirlerin, evliyaların adlarının ağza alınmaması gerektiğini kendi kimliğimle, zakirliğimle belirtmişimdir. Yani bir Bektaş olarak değil, "Zakir Bektaş" olarak bunu belirtmişimdir. [...] Böyle bir şey de düşünüyorum: İki işi birbirinden ayırt etmem gerekiyor. Bakıyorum günümüzün şartlarına, o geçmiş dönemdeki kaset, albüm satışları gibi satışlar, patlamalar bu dönemde yok. Herkes birbirinin arkasından vurmaya çalışıyor. Ben bu işe girmişim, ekmeğimi nereden alacağım? Benim muhakkak evime, eşime ekmek götürmem gerekiyor. Belli bir kazanç elde etmem gerekiyor. Madem düşünüyorum gerçekten zakirlik de yapıyorum. Bir yandan arada bir türkü bara da çıktığım da oluyor. Düzenli değil tabii, arada bir. Çıkarken de içimde bir burukluk oluşuyor, "Dün cemdeydim, bugün de türkü bardayım." Af buyrun sarhoş olan kişilere burada konser veriyorum, bu da beni kırıyor. Dün, "Allah, Muhammed, ya Ali" derken bugün, "Vurdum, kırdım" türküleri okuyorum. Bu gerçekten bende bir etki yaratıyor. Ama geriye döndüğüm vakit, babam da bu konuda dile getirmiştir, "Oğlum yapacak bir şeyin yok, iki işini, iki makamını birbirinden ayırman gerek," diye. Dedelerim de böyle demiştir. Dönemin şartları böyle. Yani ben sadece zakirlik yaptım mı, sadece buna odaklandım mı gerçekten araştırdığım konu olarak maddi açıdan biraz zarara uğrayacağımı düşünüyorum. [...] Türkü barda deyiş okumuyorum. İki ayrı repertuvar vardır. Birinde genellikle Alevi makamı deyişler vardır. Diğerinde ise eğer, af buyrun, türkü bar ise, "saçlarını yolmuşsun" tarzı eserler oluyor. Duvaz imam gibi Alevi tasavvuf deyişlerinin türkü barlarda okunmasına karşıyım. Ama âşıklardan filan muhakkak okuyorum. Mesela Pir Sultan Abdal'ın bir deyişini halay diye okuyorlar. "Caney caney, işte meydaney," diye. O normalde Pir Sultan Abdal'ındır, orada farklı bir anlam ifade ediyor. Ama gel gör ki günümüzde türkü barlarda, düğünlerde onu halaya çevirmişler. Mesela onu hayatta okumam. Kaç kere teklif geldi, "Oku bunu," diye. Karşı çıkmışımdır. Normal deyiş olarak da okumam. Artık klişe olmuş. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Zakir Kenan Şengül de müzisyenlik ve zakirlik arasında bir ayrım yapılması gerektiğini belirterek, bu hizmeti sürdürenlerin sanatçılıktan farklı bir kimliği olduğunu vurgular:

> Bizim en büyük ayrımımız bu. Bu bir hizmettir. Zakirin kelime anlamına baktığınızda zikreden, Hakk'ı zikreden işte. Bir aracısın sen aslında. Sanatçı kimliği gibi bir şey değil bu. Âşıklarca yüzyıllarca biriktirilmiş mirasın köprüsüsün. Orada köprü gibi tutmaya çalışıyorsun. Diyelim hani köprünün kemeri biraz hasar görmüş, onun yerine bir taş koymaya çalışıyoruz biz. [...] Hani piyasada çalmakla zakirliği ayırt etmeye çalışıyorum. (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Türkü barlarda deyişlerin okunmaması gerektiğini düşünen zakir Orhan Işık, bu repertuvarın özel olduğunu, ancak bir dinleti ya da konserde okunabileceğini ve icraları sırasında mekanın ve mekandaki kişilerin çok önemli olduğunu bildirir (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014). Aynı şekilde zakir Murat Ateş de kafede çalmayı reddettiğini, konser veya Alevilik adına bir etkinlik olduğunda katıldığını aktarır. Kurumlar konusunda seçici davrandığını belirten Ateş, sahnede daha çok muhabbet deyişleri okuduğunu, miraçlama, çerağ gibi repertuvarı sadece cemde okuyabileceğini, ortam sessizse ve boşa gitmeyecekse duvazdeh imam da okuyabileceğini ekler (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014). Genellikle cemevlerinin düzenlediği, Alevilikle ilgili etkinliklere katıldığını belirten zakir Yaprak Dengiz'se sahneye çıktığında zakir tabirini kullanmadığını, zakir olarak sadece cem erkânı veya muhabbet erkânında yer aldığını belirtir. Zakir Dengiz, zakirlik ve sahne sanatçılığı arasında net bir ayrım olduğunu vurgulayarak, bu ayrımı yapabilmek için cemevlerinde çok uğraştıklarını belirtir ve cem dışında zakir olarak icra yapılmasına karşı çıkar:

> Zakirlikle sahne sanatçılığını birbirinden ayırmak için çok fazla uğraşıyoruz şu anda bu tür kurumlarda. Mesela yanımda zakir olan bir erkek arkadaşım cemden çıktıktan sonra bir türkü bara gittiği zaman ertesi hafta onu posta aldırtmıyorum. Hani bunlar için çalışıyoruz daha çok. Türkü barda o eserleri söylememesi önemli benim

için. İkisinin birlikte olabileceğini düşünmüyorum. [...] Mesela bir türkü barda, karşısında ne olduğu belirsiz insanlar kadeh kaldırıyorlar. Kimin oturduğu belli değil. O, sahneden bağlamasını çalıyor. Yanında kadeh oluyor, kadehinden bir yudum alıyor, sonra bağlamaya tekrar devam ediyor. Ertesi gün o sahneden kalkıp posta oturuyor. Benim dedem, "Tarikatta insanları eğlendiren, şeriatta yol yürütemez," derdi. O bende çok kalıplaşmış. Benim aklımda bu söz çok yer almıştır. Bana göre çok doğru bir söz. Yani sahneden, o şekilde belirsiz bir yerden kalkıp da o posta oturup yol yürütmek ne kadar doğru? [...] Hiçbir zaman piyasada müzisyen olma isteğim olmadı. İşte beste yap diyorlar, türkü barda çık vesaire. O şekilde hiçbir hevesim olmadı, inşallah olmaz. Yani özellikle türkü barları çok doğru bulmuyorum. En azından ben yapamam. Nihayetinde cem yürütüyorum. Orada icra edilen repertuvarla cemde icra edilen eserlerin birbirinden ayrı olması gerektiğini düşünüyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Zakirlerin cem dışında icra yaparken özellikle cem repertuvarım, türkü bar veya türkü evi olarak adlandırılan içkili mekanlarda çalmak istemedikleri, ancak bu repertuvarm herhangi bir Alevi kurumunun etkinliğinde çalınabileceğini belirttikleri görülür. Zakir Bayram Solmaz, türkü barda çalmak isteyenlerin olabileceğini, ancak kendisinin yapmayı düşünmediğini, orada bir tevhidin, bir duvazdeh imamın okunmasını doğru bulmadığını, diğer yandan kendisinin de zaman zaman katıldığı gibi bir Alevi etkinliğinde bunların çalınabileceğini vurgular (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014). Aynı şekilde Zakir Bektaş Çolak da Alevi etkinliklerinde cem repertuvarınm çalınabileceğini belirtir (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014).

Zakirlerin cem dışındaki görünürlüklerinde en önemli role sahip Alevi etkinlikleri, zakirlerin zaman zaman farklı müzisyenler ya da kendi aralarında yeni oluşumlar kurarak icra yaptıkları ortamlardır. Zakir arkadaşlarıyla birlikte, sadece Alevilikle ilgili etkinliklerde icra yapan Katre-i Umman adında bir müzik topluluğu kurduklarını aktaran zakir Kenan Şengül, Alevi müziğini cem dışında icra ederek gençlere sevdirme amacı taşıyan grubun oluşumunu ve amaçlarını şu şekilde özetlemektedir:

Oluşumun ismine Katre-i Umman dedik. Hani deryada bir damla olabilmek amacıyla. Projenin çıkışı da zakirlik üzerinden zaten. Ama herkesin zakirlikle ilişkisi farklı. Çok çeşitli bir yapımız var. Geleneğin içinden gelen bir tek ben varım. [...] Gençlerin bir kısmı cemevlerine gelmiyor. Ama deyişti, semahtı, bunları dinliyorlar dışarıda, aslında baktığınızda. Ama cemevine gelmiyorlar. Çıkış noktası bu oldu aslında, buna yönelik... Yine geleneksel Alevi müziğinin kalıplarını bozmadan o müziğin âşıklarının, ozanlarının eserlerinden icralarda bulunalım, ama bunu dışarıya taşıyalım. Belirli konseptlerde olsun, ama amacından sapmasın. Yani tam böyle bir cem havasında değil. Yine konuşarak... Klasik on tane eser seçtik, okuyalım, bitti, "teşekkür ederiz," değil yani. Geliyoruz, kendimizi tanıtıyoruz, neden yapmak istediğimizi anlatıyoruz, eseri tanıtıyoruz, hangi yörede, hangi şekilde okunduğunu, varsa hangi albümde yer aldığını, kaçıncı yüzyıldan hangi âşığın yazdığını. Hani dilimiz döndüğü kadar içeriğine dair bazı anlamlarını da söylemeye çalışıyoruz. Ondan sonra icra yapıyoruz. "Sormak istediğiniz bir şey var mı?" diye soruyoruz. İnteraktif bir durum yaratmaya çalışıyoruz. Şunun çok etkili olduğunu gördük biz: Bunun açıklamasını, açılımını yapınca, eşlik eden insan sayısı daha da artıyor. Çünkü bilinçlendirmeye yönelik yapmaya çalışıyoruz. Cemde o şansımız olmadığı için, biz bunu dışarıda yansıtalım dedik. [...] Daha çok deyişler, nefesler ağırlıklı gidiyoruz. Semah arada bir oluyor. Her şeyin yeri ve konseptine uygun olduğu sürece sıkıntı yok. Zaten biz onu yaptığımız zaman semah dönecek semahçılar, yani hizmetliler de olmuyor. Yani onu göstermiyoruz. Sadece müzikal boyutuyla onu yansıtıyoruz. Ama bar gibi ortamda bu çalınmaz. İçki olayından dolayı değil de, onu anlayabilecek, kaldırabilecek insana çalmak için... (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014)

Zakir Şengül'ün belirttiği amaçlara yakın amaçlarla çeşitli Alevi etkinliklerine katılan zakirlerin, bir yandan kendilerini cem dışında ifade etme fırsatı buldukları, diğer yandan genç kuşaklarla bu etkinliklerde daha doğrudan bir ilişki kurma şansı yakaladıkları görülür. Bu etkinlikler, zakir kimliğinin ötesinde, geniş bir yaş aralığı için Alevi kimliğinin topluluk olarak dışa vurulduğu ortamlar olduğundan, zakirler buralarda önemli bir kültürel aktarıcılık görevi üstlenirler.

Zakirlerin müzik piyasasıyla ilişkilenme yollarından biri de albüm yapmaktır. Görüştüğümüz zakirler arasında albüm çalışması içinde olan tek zakir Cihan Cengiz, amacının özellikle zakirlik alanında yetişmek isteyenlere yol göstermek olduğunu vurgulayarak, albüm repertuvarını oluştururken bir cem boyunca icra edilen tüm müzikal formları örneklemeye çalıştığını ve mümkün olduğunca farklı özellikteki eserleri seçtiğini dile getirir. Zakir Cengiz, albümün içeriğini ve albüm yapma sürecini şu şekilde açıklar:[26]

> Genel olarak amaç bunu dinleyen insan cem olabilsin. Başında Kasım Ülker Dede'nin verdiği dua var, daha sonra on iki hizmet gelecek, çerağın başından önce çerağ duası okunacak, iki tane duvaz imam, üç tane tevhit, miraçlama, iki semah ve mersiyeden oluşacak. Deyiş olmayacak. Sadece cemin içinde ritüel olarak algılanan, cemin yürütme içerisinde çalınan eserleri albüme koydum. [...] Benim bu yaptığım kalıp şöyle bir kalıp: Mesela bir can bunu dinlediği zaman, o anda gözlerini kapatıp cem olmasını istiyorum ben. Ona o aşkı vermek istiyorum. Bir zakir adayı, âşık adayı alıp bunu dinlemeli. Ama asıl sebebim, Anadolu'da, "Zakirim yok," diyen insanlara bunu ulaştırmaktır, kesinlikle ücretsiz bir şekilde. Hani eğer âşığınız varsa, siz ona demini verin, ben de ona müzikal açıdan bir yardım edeyim diye yaptım bu işi, daha doğrusu yapıyorum. Zakirsiz olanlara bir başlangıç noktası. Ama bunu her zaman söyleyeceğim, bunu albümün içindeki ön yazıda da yazacağım. Bu sadece bir kayıt. Kaydın üzerine onların koyması gerekiyor. İsmini "Hakk'a Niyaz" diye düşünüyorum. İçimden her zaman bu geçti. Çünkü bazı dedeler dahi elini öptürmez. "Niyazımız Hakk'a olsun," der. Öyle bir düşünce vardı, şimdi onu yürütüyorum. Şunu demek istiyorum artık: Ben yapabileceğimi normal anlamda yaptım. Artık kendime dönmeliyim. Ben şu an için insanlara bir şey vermek istiyorum. Bazen kap dolarsa kabı boşaltman gerekiyor, biraz da olsa. Bir kaba dolduk, birazını damlatmak istiyorum artık. Çünkü ağır geliyor. Kendimi her zaman bu şekilde görevli gibi hissettim. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Ancak genel olarak albüm yapma konusunda temkinli görünen zakirler, bu tür projeleri tecrübe kazandıkça yapmak istediklerini belirtirler.

Örneğin ileride Alevi-Bektaşi müziği albümü yapmayı hedeflediğini belirten zakir Yaprak Dengiz, bu tür çalışmalar sürdüren arkadaşlarının çalışmalarına destek verdiğini, ancak bu tür çalışmalarda kendisi bir duvazdeh imam okumuşsa, hemen arkasından "Saçını sarıya boyamışsın/Gözünü karaya boyamışsın" gibi türkülerin seslendirilmesini doğru bulmadığını, bunların birbirleriyle bağlantılı olmadığını düşünür (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014). Zakir Bektaş Çolak'sa ileride yapacağı albümde farklı enstrümanlar ve farklı makamlar kullanarak Alevi müziğini ve âşıklama tavrını gençlerin dinleyebileceği şekilde tasarlamak istediğini belirtir (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Zakir Kenan Zede'yse cemlerde icra ettikleri eserlerin yanı sıra kendi yazdıkları eserleri Ozan Uluçam (Dede) ile birlikte demo olarak kaydetmek istediklerini aktarır (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014).

Yukarıda görüldüğü üzere zakirler, piyasada müzisyen olarak yer alırken taşıdıkları zakir kimliği konusunda hassasiyet gösterirler. Alevi kimliğinin başlıca ifade alanları olan çeşitli Alevi kurumlarının düzenledikleri etkinliklerde yer alırken zakirlerin sıkıntı çekmedikleri, hatta burada cem repertuvarını dahi icra ettikleri, ancak türkü bar, düğün ya da daha farklı ortamlarda cem repertuvarının icrasına karşı çıktıkları ya da buralarda icra yapsalar dahi repertuvarlarım değiştirdikleri görülür. Ancak nerede icra yaparlarsa yapsınlar, zakirlerin cem zakirliğinin sırtlarına yüklediği ağırlığı hissettikleri, bu açıdan cem dışındaki günlük pratiklerinin tamamında zakir olarak bir duruş sergilemeye çalıştıkları ve bunu sıklıkla ifade ettikleri söylenebilir.

Zakirlik ve Âşıklık

Geleneksel olarak zakirlik, çoğu zaman âşıklık ya da cem âşıklığı olarak adlandırılsa da, bu tabirin İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirler arasında inançsal olarak özel bir konumu veya durumu gösteren bir kavram olarak kullanıldığı, bir zakirin gerçek manada âşık olabilmesi için "yol" bağlamında olgunlaşması (kamilleşmesi) gerektiği vurgulanır. Ancak burada bahsi geçen âşıklık, sadece cemde icra yapan zakirliği kapsamamakta, aynı zamanda kendi sözlerini yazıp söyleyen, belli bir mahlası[27] olan ve toplum tarafından kabul gören (ya da Alevilik bağlamında toplumun rızalığım alan) âşıklığı içermektedir. Alevi top-

lulukları için yüzyıllar boyunca "âşığın sözü Kur'an'ın özü"[28] şeklinde ifade edilerek yazdıkları sözler kutsal kabul edilen âşıkların, günümüz Aleviliğinde görünürlüklerinin azaldığı gözlense de, zakirler açısından âşıklığın, gelenek çizgisinden daha çok inançsal mertebe olarak daha yukarıda konumlanan ve ulaşılması güç bir makam olarak görüldüğü söylenebilir. Bu noktada İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmeti yapan gençlerin âşıklığı çok önemsediği, hemen hemen hepsinin bu alanda ilerlemek istediği ve bunun için olgunlaşıp toplum tarafından kabul görmeyi amaçladığı gözlenir.

Zakirlerin bir yandan kendi mahlaslarını bulma/alma amaçlı sözler (deyiş veya nefes) yazmaya çalıştıkları, diğer yandan bunları giydirme ya da besteleme yoluyla cemlerde ve muhabbetlerde icra etmeye çalıştıkları görülür. Ancak bu konuda hevesli oldukları kadar temkinli davranan zakirlerin, âşıklıkla ilgili tıpkı ritüel dışı icralarda olduğu gibi hassas davrandıkları, çoğu zaman âşıklığın zakirliğe oranla daha ağır bir misyona sahip olduğunu düşündükleri söylenebilir. Örneğin, zakirliğe devam ederken âşıklıkta ilerlemek ve dedelerinden mahlas almak için çabalayan ancak bunun sadece cem içinde değil, cem dışında da ayrı bir sorumluluk gerektirdiğine inanan zakir Bektaş Çolak, bunun gerekleri konusunda şunları aktarır:

> Tabii ki mahlas da önemlidir benim için. Bunun için de çok uğraşıyorum. Uğraşıyorum derken dedelerimin gözü önünde uğraşıyorum yani, hizmet ediyorum, bir şeyler yapmaya çalışıyorum. Belki düşerim, kalkarım da bir mahlas verirler. Ama onun için de biraz erken olduğunu düşünüyorum. Belli bir aşkı, belli bir ayrılığı, belli bir acıyı yaşamak gerektiğini düşünüyorum. [...] Tabii ki çalan her kişi âşık olmuyor. Bunu öncelikle benimsemek gerekiyor. İlk önce, "Ben âşığım, Hakk'tan didar almaya çıktım," demek gerekiyor. Görüyorum, çoğu arkadaşım önüne defteri koyuyor, içeride edep erkân hâlinde duruyor, bakıyorum dışarıya adımını attıktan sonra laylaylom bir hayat! Ben diyorum ki bu arkadaşa, "İçeride ne aldın ki dışarıda bunu veriyorsun? İçeride bunu mu öğrettiler? Böyle lakayt bir davranışı, hareketi mi öğrettiler ki bu şekilde atmış olduğun adımı devam ettiriyorsun?" Benden büyüklere dahi bu şekilde, "Yapma," demişimdir. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Yaklaşık on yıl önce kendi deyişlerini yazmaya başladığını aktaran zakir Kenan Zede, "Teslimi" mahlasını kullandığını ve bu mahlası birinden almayıp kendisinin seçtiğini belirtir. Deyişlerin yanı sıra halk müziğine yatkın olmayan aşk şarkısı olarak niteleyebileceği bestelerinin de olduğunu aktaran zakir Zede, mersiye ve tevhit formunda yazdığı eserlerden mersiyeleri cemlerde icra ettiğini ancak kendi mahlasıyla takdim etmek yerine "Hatayi" mahlasıyla söylemeyi tercih ettiğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014). "Aklı Noksan" mahlasını kullanan zakir Cihan Cengiz de pek çok deyiş yazdığını, ancak bu deyişleri cemlerde muhabbet kısmında söylemek için erken olduğunu, daha pişmesi gerektiğini ve bunun tıpkı zakir Çolak'ın belirttiği gibi bir ağırlığının olduğunu anlatır:

> Aklı Noksan diye bir mahlasım var. İlk başlarda mahlasımı Zakir Cihan olarak kullanıyordum. Bir gün Pir Sultan'la ilgili araştırma yapıyordum. Pir Sultan içine bayağı bir girmek istedim. Ondan sonra Pir Sultan'ın "Zakir Oldum Zikrederim Ali'yi" diye bir deyişine rast geldim. Ondan sonra oturup, "Böyle bir insan bunu diyorsa, bizim zakir diye bir mahlas almamıza şu an için gerek yok." O gün onu okudum, Pir Sultan'ın desturuyla mı artık, "Aklı Noksan" diye yazmaya başladım. Şu an için bu mahlasla yazıyorum. Yaklaşık elli ya da altmış deyiş yazdım. Cemlerde muhabbet kısmında söyledim deyişlerimi. Ama söylemesi ağır geldiği için, yani söylemesi çok hoş oluyor ama dile getirmesi ağır geliyor. Henüz bünyem alışkın değil, bünyem bunu kaldırmıyor. Sözlerin ağırlığından değil. "Dur bakalım, senin daha zamanın değil," gibi bir şey, içten bir ses. Böyle bir hedefim var tabii. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Kendi sözlerini yazmaya gayret ettiğini belirten zakir Kenan Şengül'se bu sözleri zaman zaman cemlerde ve muhabbetlerde icra ettiğini, mahlas almadığım ancak icra sırasında geçici olarak "Sefil Kenan" benzeri mahlaslar kullandığını aktarır. Ancak kendi eserlerini cesaret edemediğinden çok nadir icra ettiğini, böyle zamanlarda kendine, "Pir Sultan da yazmış, Kul Himmet de yazmış, sen kimsin ki yazıyorsun, çalıyorsun, söylüyorsun?" diye sorup bunun ağırlığını taşıdığını dile getirir. Şengül ayrıca, kendi yöresi olan Malatya'nın Arguvan havalarına benzer

formda sözler yazıp besteler yaptığını ekler (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).

Âşıklık konusunda henüz o makama erişemediğini, çokça pişmek gerektiğini ve bunu hedeflediğini belirten zakir Hasret Can, önce pişip kamilliğe erişince kendi sözlerini yazabileceğini, fakat şimdi yazmasının doğru olmayacağını düşünür (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Zakir Orhan Işık'sa bir şeyler yazmaya çalıştığını, özel bir mahlasa sahip olmayıp şimdilik "Âşık" mahlasını kullandığını, çekingenliğinden sözlerini cem veya muhabbetlerde henüz okumadığını ve sadece zakir arkadaşlarıyla paylaştığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014).

Deyiş yazmak konusunda geceleri ilham gelse bile evde sıkıntı çektiğini, ailesini rahatsız etmemek için gece saz çalıp söyleyemediğinden geceleri Nurtepe Cemevi'ne gidip sabahlayarak yazmayı düşündüğünü belirten zakir Erdoğan Mutlu, henüz bir mahlasının olmadığını, bunun o anda çıkan sözlere göre belirleneceğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 25.12.201). Kendisi henüz söz yazmayan zakir Murat Ateş de gençler arasında âşıklık yapanların pek olmadığını, söz yazanlar olsa dahi saz çalıp yazanlara pek rastlanmadığını anlatır (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014). Zakir Yaprak Dengiz'se daha gün yüzüne çıkmamış birçok bestenin keşfedilmesi gerektiğine inandığından ne söz yazdığını, ne de beste yaptığını dile getirir (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014).

Ayrıca âşıklık yapmaya çalışan, kendi sözlerini yazıp söyleme hevesinde olan bazı zakirlerin, sosyal medya hesaplarından yazdıkları deyişlerden kıtalar paylaştıkları gözlenir. Bu paylaşımların yanı sıra zakirlerin çeşitli ortamlarda yaptıkları ses ve video kayıtları ve performanslara dair fotoğraflar da sosyal medya hesaplarında yer alır. Bu ortamlarda, zakirlerin genellikle Alevilikle ilişkili ifade biçimlerini (deyişler, menkıbeler, özlü sözler) kullanarak zakir kimliklerini öne çıkardıkları gözlenir ve bu hizmetin gereklerinin cem dışında da sürdürüldüğüne vurgu yapılır.

Âşıklık konusunda temkinli ama istekli olan zakirlerin bu yolda ilerleme istekleri farklı zamanlarda ortaya çıksa da, âşıklığı inançsal mertebe olarak zakirliğin biraz daha üstünde gördükleri, âşıklıkla toplum içinde kazanılacak kabulün genel olarak Alevilikle ilgili inançsal bir kabul olduğuna inandıkları gözlenir. Zakirler bu açıdan kendilerine

yol gösterici olarak gördükleri 16. yüzyıl ozanı Pir Sultan Abdal'dan günümüz ozanlarından Dertli Divani'ye kadar pek çok "yol" önderini âşık-zakir olarak kabul ederek, onların yolunda ilerlemeyi düşündüklerini aktarırlar.

Zakirlik ve Toplumsal Cinsiyet

Zakirlikle ilgili yapılan çalışmalarda pek değinilmeyen konulardan biri olan kadın zakirler, İstanbul cemevlerine odaklandığımız bu çalışmada araştırdığımız konulardan biri olmuştur.[29] Zakirliği toplumsal cinsiyet bağlamında incelediğimizde, oldukça az sayıda kadın zakirin cemevlerinde hizmet yürüttüğü görülmüştür. Özellikle alan çalışması yaptığımız dönem boyunca Halkalı, İkitelli, Kıraç, Taşdelen, Gaziosmanpaşa, Seyyid Muharrem Dede Cemevi gibi İstanbul'da bulunan cemevlerinde kadın zakirlerin çeşitli dönemlerde hizmetlerde bulunduğunu tespit etsek de bu zakirlerin farklı sebeplerle hizmetleri sürdüremediği sonucuna varılmıştır. Bu sebeplerin başında, kadınların evlenmesi ve eşlerinin zakirliğe devam etmelerini istememeleri gelmektedir.

İstanbul cemevlerinde yaptığımız alan çalışması boyunca, cemevlerinde katılımcı olarak orta yaş ve üzeri kadınların çoğunlukta olduğu görülse de, dedelik postunda oturan anaların ve kadın zakirlerin neredeyse hiç bulunmadığı gözlenmiştir. Kurumlarda yöneticilik yapanların büyük çoğunluğu da erkeklerden oluşmaktadır. Kurumların genellikle kadın örgütleri gibi birimleri bulunsa da, bunların cem içindeki işleyişte ve kurum içi hiyerarşide etkisinin oldukça az olduğu gözlenmiştir.

Diğer yandan anaların postta oturması veya kadınların zakirlik yapmasına ilişkin, Alevilikle ilgili farklı görüşlere sahip olanların çeşitli itirazları mevcuttur. Örneğin sosyal medyada, bir İstanbul cemevi dedesinin kendi sayfasında paylaştığı, kadınların postta oturduğu bir fotoğrafla ilgili olarak dedeye, kadınların neden posta oturtulduğu sorulmuş; dede "Hakk ceminde kadın erkek ayrımının olmadığı"nı söylemiştir. Bu tür tartışmalar, günümüz cemevlerinde kadınların postta oturması konusunda, özellikle erkekler arasında fikir ayrılıklarının bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, görüştüğümüz zakirler arasında aktif olarak zakirlik yapan tek kadın zakir Yaprak Dengiz, bu hizmeti yapmaya başladığı ilk dönemde yaşadığını sorunları şu şekilde anlatır:

> Aslında ben zakirliğe ilk başladığım zaman, "Ben bayanım nasıl zakir olacağım," gibi bir tereddütüm yoktu. Ama birileri, "Bayan zakir posta oturamaz," dedi. Hani bayansın, alttasın diye düşünüyorlar. Günümüzdeki kadın erkek eşitliğinin aslında eşit olmayan yanları, ataerkil durumlar... Cemde herkes eşit diyorlar fakat ne kadar uyuyorlar bilmiyorum. Toplumun tamamında demeyelim ama bazı at gözlüğüyle bakanlarımız var. Diğer cemevlerinde mesela "bayan" deyince gerçekten farklı bir şey görmüş gibi oluyorlar. Hoşlarına gidiyor. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Başka cemevlerinde kadın zakirlere rastlamadığını belirten zakir Dengiz, bu konuda kadınların da çekingen davrandığını, ancak kendi verdiği zakirlik ve semah eğitimlerinin cemevine gelen diğer kadınlara özgüven aşıladığını aktarır:

> Zakirliğe başladığımda bayan zakir olur mu tereddütünde değildim, ama zakirliğe baktığım zaman, gerçekten bir baktım bayan zakir yok. Çok fazla rastlamadım. Kadın âşıklar var, ama zakir pek yok. Bence onlara alan açılmasından ya da dışlanmadan ziyade kendilerinde olan bir şey bu. Mesela şu anki oturduğum postta bir bayan sırtında bağlamasıyla geldiği zaman dedeye söylüyorum, "Muhtemelen âşıktır, ozandır dede, destur verirsen posta alalım," diyorum. Gerçi hiç bayan gelenimiz olmadı, ama erkekleri alıyoruz. Sırtında bağlaması olanları yanımıza çağırıyoruz. Ama o kapıdan hiç mi bayan zakir girmez? Zakirlik ve semah eğitimine gelen bayanlar, benim bayan olduğumu, zakir olduğunu gördükten sonra onlara artı bir özgüven geldiğini düşünüyorum. Ben de yapabilirim gibi. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Dengiz'in ilk yıllarında karşılaştığı itirazlara, Erikli Baba Dergahı'nda zakirlik yaptığı dönemde kendisiyle birlikte hizmet yürüten kadın zakir arkadaşının da maruz kaldığını belirten zakir Kenan Zede, bu konuda dergah dedesinin tepkisini ve böyle bir ayrıma karşı duruşunu şu sözlerle anlatır:

> Bir bayan arkadaşımız vardı. Benim askerde olduğum dönemde

Binali (Doğan) Dede, ona bu görevi verdi. O da sağ olsun, onun da sesi çok güzel, yaptı da... Sonra bir dönem İTÜ'de okuyan yine bayan bir arkadaşımız geldi. Hem konservatuvar öğrencisiydi, hem de yatkınlığı vardı, sesi de güzeldi. Her hafta mutlaka birkaç arkadaşımız oluyordu. Biz de buna çok açıktık. Ben de çok seviniyordum. Oradaki halk her zaman beni beğeniyor, dinliyordu. Birilerinin de bunu bir şekilde öğrenmesi lazımdı. İmkan olduğu sürece elimizden geleni yaptık. İki tane bayan zakir yetişti. Hakikaten yetiştiler. İkisi de evlendiler. Şu an devam etmiyorlar. [...] Aslında gelenekte olmayan bir şey bu. O bayan arkadaşlarımız varken de aslında dede, biraz kaba olacak belki ama, halktan tepki aldı bu konuda. Halkta böyle bir şey var, "Bayandan zakir olmaz," diye. Halbuki biz ceme girdiğimizde hepimiz canız. Mustafa (Uluçam) Dede zamanında böyle bir şey zaten yoktu. Binali Dede böyle bir şeye ön ayak olunca itirazlar geldi. Halbuki biz ceme girdiğimizde ne kadın kadın, ne erkek erkek diyoruz, ama maalesef böyle bir şey vardı. Tabii dede bunlara asla onay vermedi. Arkadaşımız gerçekten çok iyi yaptı bu görevi. Diğer arkadaşımız da bu işi iyi yapıyordu, beraber de çaldık. Hem sesi çok güzeldi, hem de farklılık anlamında bir şey katıyordu. [...] Ne yazık ki bugün çok az kadın zakir var. Erkek olarak sayı çok fazla. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

İstanbul cemevlerinde aktif olarak zakirlik yapan erkek zakirlerin de kadın zakirlerin az sayıda olmasına ilişkin sıkıntı duydukları gözlenir. Örneğin zakir Bektaş Çolak, bu konuda ciddi bir sorun olduğunu, kadınların zakirliğe daha fazla teşvik edilmesi gerektiğini dile getirir:

Kadın âşıklar var ama çok değil. Cemevlerinde tanıdığım kadın zakir hiç yok. Bu konuda da şikayetçiyim. Neden yok? Çünkü kadına hak verilmiyor. Atatürk gibi biri çıkıyor, başörtüyü kaldırıyor ve kadına seçme, seçilme gibi haklar veriliyor. Alevi dedelerimizin de Atatürk'ü örnek aldıklarını düşünüyorum ama çoğu konuda değil. Çünkü –dedelerimizin eşlerine analar denilir– neden cemlerde çıkıp analar muhabbet etmiyorlar? Neden sadece erkekler muhabbet ediyor, ben bunu anlamış değilim. Cemevinde hep şikayetçiyimdir, ya erkekler yapar diye bir kural mı, kanun mu vardır? Böyle bir

ideoloji mi vardır? Köy gibi ücra yerlerde belki yapanlar vardır ama çoğu yerde görmedim. Yeteri kadar teşvik edilmiyor. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Kadınların doğuştan zakirlik yapmalarını engelleyen rahmani bir duygunun, bir bağışlayıcılığın olduğunu, o yüzden zakirlik yapacak kadının Fatma Ana gibi olması gerektiğini ve daha önce rastladığı kadın zakirlerde bu bağışlayıcılığı gördüğünü aktaran zakir Cihan Cengiz, bu konuda Fatma Ana gibi birini aradığını belirtir:

Çeşitli tarikat ehli tanıdıklarla Ali'yi konuştuğumuz bir muhabbet esnasında dedim ki, "Erenleri zikrediyoruz. Hep konuşurken kadın erkek eşitliğinden bahsediyoruz ama niye hiç kadın âşık yok ya? Fatma Ana gibi bir kadın varken, Fatma Ana'dan o demi alacak kimse yok mu ya?" Onlar dedi ki, kadınlar haktır. Yani rahmani bir duyguya sahiptir. Rahimdir yani, adı üstünde. Onlar zaten cennettir, lakin onların ayağını bağlayan bir şey vardır: Onlara her zaman bağışlayıcı bir duygu verilmiştir, ana her zaman bağışlayıcıdır. Ana hiçbir oğlunu alıp atamaz. Adam da öldürse, hırsız da olsa atamaz. En kötü şeyi de yapsa ana için oğul oğuldur, ama baba için öyle değil. Baba silip atabilir. Nice erenlerin, babaların da işte bu silme duygusundan dolayı gittiğini, ama anaların bağışlayıcı duygusu olduğu için bu yola giremediklerinden bahsederler. Zira, haşa yola girerler, ama âşıklığı da bir yere kadar, çünkü zahir onu çeker her zaman aşağıya doğru. O yüzden erenler hep böyle bir erkek kisvesinde gider. Yani o rahmani duygunun verdiği şeyden ötürü zaten onlar rahim, ama hep bağışlayıcı oldukları için hep onları çeken bir şey var. Ben buna inanıyorum. Mesela tanıdığım bir zakir bayana baktığımda da bunu gördüm. "Bu bağışlayıcı ya," dedim. Hani "serden geç," diyor ya, nasıl geçecek bu serinden? Ha, kim vardır, işte Fatma Ana gibi olur. Ben onu arıyorum. Öyle bir bayanla henüz tanışmadım. [...] Aslında normalde ritüel olarak da kadınların zakirlik yapması lazım ama onu yapan da yok. Ya o yol kapatılmış, ya bir kisve konulmuş ya da bir perde konulmuş. Muhtemelen bir perde var önlerinde. Ailesel bir sorun olabilir. Mesela benim kız arkadaşım dönüp de, "Sen zakirlik yapamazsın," diyemez. Ama ya erkek ona

derse durdurabilir. Çünkü yine bağışlayıcı. Yapamaz, düşünür her zaman onu. O yüzden kadınların içinden ne zaman Fatma Ana çıkar bilmiyorum. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakir Hasret Can, kendi çevresinde yavaş yavaş küçük kızların da zakirlik eğitimine geldiklerini, kadınların zakirlik yapması konusunda teşvik edilmesi ve buna karşı gelenlerin Hacı Bektaş'ın "Kadınları okutunuz" sözlerini unutmaması gerektiğini, bu konudaki tüm kısıtlamalara karşı olduğunu belirtir (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014). Benzer şekilde zakir Erdoğan Mutlu da zakirlik eğitimi aldıkları dönemde kadın zakirlerin bulunduğunu, zakirler ister kadın isterse erkek olsun evlenince bu hizmetin bırakılmaması gerektiğini, çünkü zakirliğin bir ikrar (söz) verilerek yapıldığını, diğer yandan kadınların zakirlik yapmasına karşı gelenlerin de cemlerde can olduklarını unuttuklarını ve o sıfatta kadın erkek ayrımının olmadığını vurgular (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014).

Cemlerde kadın zakirlerin olmamasının yanı sıra cem sırasında kadın ve erkeklerin ayrı oturtulmasına da tepkisini dile getiren zakir Kenan Şengül'se cem meydanında kadın erkek ayrımının yapılmaması gerektiğini, bu tür bir ayrım yapıldığında ya da kadınlar başlarını örtmeye zorlandığında dedeyle görüştüğünü, cem ortamının ruhani bir ortam olduğunu ve herkesin oraya bir can yani tevhit olmaya geldiğini, özellikle "bacılar ve erlerin" farklı taraflardan ceme girmesinin hem görüntü olarak, hem de erkâna uymadığı için hoş olmadığını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).

Toplumsal cinsiyet bağlamında zakirliği ele almak, Aleviliğin günümüzdeki örgütlenmesinin yine aynı bağlamda derinlemesine araştırılması gerektiğini gösterir. Diğer yandan kadınların katılımcı olarak cemlerde görünürken post makamında neredeyse hiç yer almamaları; cem erkânında, post makamında ve cem dışındaki kurumsal yapılanmada erkeklerin çoğunlukta olması, bu konuda ciddi tartışmaları da beraberinde getirmektedir.

Zakirlik ve Alevi Doğmak

Bir Alevinin doğumla ya da Alevi doğmasa bile ikrar (söz) vererek "yol"a girip giremeyeceği meselesi günümüz Alevilik tartışmalarının

başlıca konusudur. Bu konudaki genel kanı, Alevilik inancına gönül vermiş kişilerin Alevi olabilme esnekliğini barındırdıkları yönündedir. Özellikle Alevi hareketinin içinde aktif olarak yer alan, Alevi doğmayan, ancak Aleviliğe gönül verdiğini söyleyen ve toplum tarafından bu şekilde kabul edilen kişilerin, Alevi doğup doğmadığına dair tartışmaların giderek daha az yapıldığı görülmektedir.

Aynı konu, İstanbul cemevlerinde zakirlik hizmetinde bulunan zakirlerle ilgili alan çalışmamızda da bazı zakirler tarafından dile getirilmiştir. Konuyla ilgili zakirlerin genel kabulü, Aleviliğin doğumla değil, bu inanca gönül ve ikrar vererek sürdürüldüğü yönündedir. Ancak Alevilikle ilgili her tartışmada olduğu üzere bu konuya da temkinli yaklaşan zakirlerin olduğu, bu meselenin tıpkı sürek farklılığında olduğu üzere, "yol"la ilgili bir uygulama farklılığı içerdiği söylenebilir.

Alan çalışması boyunca, ailesi Sünni kökenden gelen, ancak dedesinin zamanında Alevilik yolunu benimsemesiyle anne, babası ve kendisinin de bu yolu benimseyerek Alevi olduğunu aktaran tek zakir Orhan Işık, dedesinin bu konudaki aşkını ve bu sürecin gelişimini şu şekilde aktarır:

> Yaklaşık otuz-kırk yıldır bunu sürdüren dedem vardı benim. Normalde biz Sünni kökenliyiz, ama dedem çok araştırmacı birisiydi. Sürekli araştıran bir insandı. Babamın babasıydı. Bu yola kesinlikle gönülden bağlı bir insandı. Onun sayesinde biz bu yolu tanıdık ve gördük. Onun sayesinde bu yola devam ediyoruz diyebiliriz. Kendisi yaklaşık iki sene önce Hakk'a yürüdü. Dedem boş zamanlarında hep türbeleri dolaşırdı, hep gezerdi. Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli ve onlar haricinde belki benim bilmediğim bir sürü türbeye gitti. Hatta fotoğrafları filan vardır oralarda. Bir de benim ismimi bir Bektaşi babası koymuş. Ondan mıdır diyorum, bir bağlantımız var. Ailem de bu aşkı sürdürüyor. Halen devam ediyoruz. Bir şekilde bir bağlantı var. Ona kesinlikle inanıyoruz ve bu şekilde devam ediyoruz. [...] Alevi olmayan arkadaşlarla filan bazen tartışırız, ben kesinlikle her zaman Aleviyi savunurum. Çünkü ben bunu gönülden yaşadığım için savunurum. Onlar bir şey söyledikleri zaman, ben kesinlikle o insanlara onun cevabını vermeliyim. Yani doğru olanı söylemeliyim. Çünkü biz bu yolu yaşıyorsak, eğer doğrularını bili-

yorsak ve görmüşsek bunları hiçbir şekilde pas geçemeyiz. Bunları söylemeliyiz ki insanlara, onlar da bilgilensin diye. [...] Bu konuda hiçbir ayrımcılığa uğramadım, herkes beni Alevi olarak görüyor. (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014)

Zakir Işık'la birlikte cemlerde zakirlik yapan ve cemler dışında sık sık muhabbet eden arkadaşları da bu konuda hiçbir sıkıntı yaşamadıklarını, bu yola gönül vermiş kişilerin Alevi olabileceğine inandıklarını aktarırlar. Örneğin zakir Kenan Zede, Aleviliğin sadece "belden", yani doğuştan gelen bir şey olmadığını, kişinin kendi iradesiyle bir seçim yapabileceğini düşünür:

Ben bu konuya hep şöyle bakıyorum: Bu, eğer belden gelen bir şeyse eğer –benim çevremde örneği de olduğu için– "gönül vermek" bence bu işin ellisini halletmek. Çünkü sadece saz çalıp Alevi olan mutlaka önemli ama vatandaşın biri bunu eğer Alevi olmadığı hâlde üstlenmişse bu benim için çok değerli. Bir dede olarak hüküm vermek istemiyorum, inançsal boyutta bunun altını dolduramam belki ama benim bakışım, eğer bir insan buna gönüllü olarak, yani zakirliğe girdiyse artık orada o başka bir taraftadır. Yani Alevi olmak sadece belden gelmekse, bu bence biraz tehlikeli. O zaten Alevi olmuş. Hani zakirliğe bu kadar gönül veriyorsa, yapıyorsa, kimse bunu herhalde rol için veya şu durumda maddi bir beklenti için yapabileceğini tahmin etmiyorum. Çünkü bırakın zakiri, dedeler bile bu konuda çok sıkıntılıyken, kurumlar bile sıkıntılıyken başka birinin, "Ya ben Alevi değilim ama buradan yürüyeyim," diyeceğini de tahmin etmiyorum. Bence çok değerli yani. [...] Kişi o belden gelmiş, ama duygu olarak buradaysa bence bu konu çözülmüş demektir. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Benzer bir görüşe sahip olan zakir Cihan Cengiz de "yol"a bağlı olduktan sonra Alevi olunabileceğini ve zakirlik yapılabileceğini, bunun tarihte pek çok örneği olduğunu aktararak, özellikle Sünni asıllı bir zakirin onlara farklı bakış açıları kazandırabileceğini düşünür:

Alevi olmayan birisi bence zakirlik yapar. Şu açıdan söylüyorum

bunu: Eski zamanlardaki birçok âşık Sünni asıllı. Bir erene, evliyaya bağlanıyor ve Alevi oluyor. Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'ya bağlanması gibi. Abdal Musa'ya bağlandıktan sonra, belki bir Alevi'den daha çok iyi yazmaya veya söylemeye başlamış. Hatta belki de öyle bir Sünni çıkar ki bizden daha ehil olur ve daha iyi çalabilir. Buradaki mesele yola bağlanmak. Hiçbir ana, baba faktörüne bağlı olmadan yola girmek istiyorsa, her şeyini bırakabilir. Yani Hünkar'ın da dediği gibi, "Dili, dini, rengi, ırkı ne olursa olsun iyiler iyidir." Bu sözden de yola çıkarak olabilir diyorum. Mesela Kaygusuz Abdal'ı, Harabi'yi ne yapacağız? Sünni kökenli Harabi'yi bu işin neresine koyacağız? Hani, "Alevi olunmaz, Alevi doğulur," diye bir tez var ya, o zaman bu insanları yolda biz nereye koyacağız? Yetim gibi bırakıyoruz onları ortada. Tabii ki onların, bir ocağı, bir dedesi, bir mürşidi olacak. Yani yoldan doğacak. Ama Harabi gibi dervişleri nereye koyacağız? Bence çok rahat olur Alevi kökenli olmayan birisi zakir. Onlara bir ışık, bir er gerek. Zamanındaki Abdal Musa gibi. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakir Bektaş Çolak, bir kişinin Sünni asıllı olsa bile, "Ben bu yola gideceğim, ben bu yolu göreceğim, ben Hakk, Muhammed, Ali aşkına bu yola irfan olacağım," dedikten sonra zakir olabileceğini düşündüğünü belirtir (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Aynı şekilde zakir Erdoğan Mutlu da Alevi doğmayan birinin zakirlik yapıp yapamayacağı konusunda, ikrar verildikten sonra Alevi ve zakir olunabileceğini, ancak bu konuda dedelerin ve pirlerin kabulünün önemli olduğunu aktarır:

Güzel bir soru. Ne diyeyim ben buna? Alevilik için sen önce bir yola, erkâna gireceksin. İkrar vermen lazım bu kapıya. Alevilikle alakası yok bu işin. Temeli, Aleviliği var eyvallah. Cevabı, ikrar vermen lazım. Başka türlü kurtuluşun yok. Nerede doğarsan doğ, ikrar verdikten sonra bu hizmeti yaparsın, niye yapmayasın? O kadar padişahlar, o kadar sadrazamlar, o kadar Osmanlılar döneminde Aleviliğe dönen insanlar var mesela. O pirlerin kerametlerini görüp o eteğe secde edenler var. O yola, erkâna girenler var. Zakirlik yapabilmesi için de tabii ki Alevi olması gerekiyor. Bir de o yolun dedesi

ne der? Ben bilemem onu. Pir kabul eder mi, etmez mi? Ben sadece bir zakirim, zakirlik sıfatım var. Benim söz hakkım yok aslında. Dede bilir onu. O konuya yorum yapmak istemiyorum. Şimdi burada dede ne der? Diyelim Hıristiyan bir çocuk geldi. Dede ne derse o yani... Pir karar verebilir. (Derinlemesine görüşme, 25.12.2014)

Bir kişinin ancak Aleviliği benimsediğinde zakirlik yapabileceğini düşünen zakir Murat Ateş, Aleviliğe gönül vermiş kişilerin bu hizmeti yürütebileceğini, kişinin doğumunda seçim şansı olmadığını, ama daha sonra bunu kendi hür iradesiyle seçebileceğini belirtir (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014). Zakirlik konusunda benzer düşüncelere sahip olan zakir Hasret Can da, Aleviliğin yolunu bilip kabul ettikten sonra bu hizmetin yürütülebileceğini dile getirir:

Biz Alevilikte eğer yetmiş iki milleti bir görüyorsak, kimseyi ayırmıyorsak, bana göre Alevi olmayan birisi de zakirlik yapabilir. En önemlisi insan olması. Eğer senin insanlığın, karakterin oturmuşsa neden olmasın? Alevinin iyisi de var kötüsü de var, Sünninin de kötüsü de var iyisi de var. [...] Zakirliği bence şöyle yapabilir: Bir kere Alevinin yolunu bilecek. O cemi, erkânı bilecek. O cemde nasıl davranılacağını, o erkâna nasıl uyulacağını bilecek. Bir nevi yola girecek, girmesi gerekiyor. Hayatında Alevilerin örgülerine, görgülerine göre davranması gerekecek. Alevi olması gerekiyor. Bence yapabilir. Sonuçta insan o da neden yapmasın? Canı gönülden yapmak istiyorsa neden yapmasın? Sonuçta hepimiz bir canız yani. (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014)

Görüşülen zakirler arasında, Alevi doğmayan birinin zakir olması konusuna temkinli yaklaşan zakir Yaprak Dengiz, sonradan Aleviliği benimseyip ikrar verilse dahi bu kişilerin cem erkânında yer alamayacağını düşünür:

Bence Alevi olmayan birisi zakirlik yapamaz. Alevilik özden gelen bir şeydir. Hani ikrar bendesi olmak gerekiyor o hizmeti yapabilmek, o eşikten girebilmek için. Tabii daha sonradan gönül vermiş olabilir, ama cem erkânına katılabilir, can olabilir, yani cemevinde

> farklı şeyler yapabilir, ama o hizmette bence bulunamaz. İkrar vermek ne kadar doğal olur, doğru olur, ben buna çok sıcak bakmıyorum açıkçası. Alevi doğması gerekir. Tabii ki Alevi olmayıp da daha sonra ikrar verip aramıza girmeye çalışanlara eyvallah deriz, yine gönül birliğimizi kurarız ama o erkânda bence yer alamazlar, ben bunu doğru bulmuyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Zakirlerin Alevi doğmak konusunda birbirlerine yakın ifadelerde bulundukları, zakir Dengiz dışında tamamının Alevi doğmayan birinin zakirlik yapmasına olumlu yaklaştıkları görülmektedir. Ancak Aleviliğe gönül ve ikrar verenlerin Alevi olabileceği konusunda tüm zakirler aynı görüşe sahiptir. Bu açıdan günümüz Alevi kimliğinin ifade edilmesinde, Alevi doğup doğmamaktan ziyade bu kimliğe dair bir duruşa sahip olmak ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu konu, yukarıda bahsi geçen hizmet, görev ve duruş geçişini de içermektedir. Alevilik, zakirlerin kimliğinde doğumla olmasa bile zakirlik sonrasında daha da gelişen ve taşınması gereken özel bir konuma sahiptir.

Zakirlik ve Kurumsallaşma

Zakirlerin hizmet yürüttüğü cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumlarla kurdukları ilişkiler, günümüz zakirlerinin hem cem içinde, hem de cem dışında zakir kimliklerini etkileyen faktörlerden biri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca zakirlerin hizmet yürüttükleri tüm cemevlerinin kurumlara bağlı olması ve cemevlerinde dedelik hizmetini yürüten post dedelerinin kurumlar tarafından seçilmesi, zakirlerin doğrudan temas hâlinde olduğu dedelerle ilişkilerinde ve hizmet yürütmelerinde etkilidir.

Zakirlerin Alevi kurumlarına genel yaklaşımı, bu kurumlarm siyasi duruşlarından ziyade kurumların cemevlerinde yürütülen hizmetlere ilişkin bakış açılarıyla ilgilidir. Bu açıdan zakirlerin, hangi siyasi çizgide olursa olsun hemen hemen her kuruma aynı mesafede durmaya çalıştıkları, ancak hizmetlerin yürütülmesi konusunda siyasi yaklaşımların etkili olduğu kurumları eleştirdikleri görülür. Diğer yandan kurumlarla mesafeli ilişki, zakirlerin sabit bir kurumun hizmetlisi olsa bile, zaman zaman diğer kurumlara gidebilmesini sağlamaktadır. Ayrıca bu hareketlilikte en önemli rolü oynayan dedelerin kurumlarla bağlantılarının

kopması zakirlerle ilişkilerini etkilememektedir. Dedeler, daha sonra başka kurumlara girseler bile zakirlere yine kendileriyle irtibat kurabilme imkanı vermektedir. Bu açıdan zakirlerin İstanbul'da geniş bir alana yayılan farklı bölgeler arasında dedelerle irtibat kurarak hareketli bir geziciliği sağladığı söylenebilir.

Zakirlerin genellikle ilişkide olduğu kurumsal birim, hemen her Alevi örgütünde bulunan gençlik yapılanmalarıdır. Özellikle katılımcı kitlesi yoğun olan cemevlerinde gençlik faaliyetleri içinde aktif olarak yer alan zakirler, bir yandan cem içerisindeki hizmetlerini sürdürürken, diğer yandan cem dışında, hem Alevi hem de zakir kimliğini pekiştiren çeşitli etkinliklerde yer alırlar. Panel, dinleti, muhabbet gibi etkinliklerin yanı sıra gezi, ziyaret gibi faaliyetler de gençlerin birbirleriyle kaynaşmasını ve zakirlerin farklı cemevlerinin gençleriyle irtibat kurmasını sağlar. Genel olarak Karacaahmet ve Şahkulu gibi büyük dergahlarda veya Yenibosna gibi bazı cemevlerinde zaman zaman gençlik kollarıyla yönetimler arasındaki görüş farklılıklarından kaynaklanan gerilimler yaşandığı ve gençlik kollarında düzenli faaliyetlerde bulunan gençlerin haftalık cemlere katılmadığı görülür. Son yıllarda sıkça yaşanan bu durumlarda zakirlerin yönetim, dede ve gençlik kolları arasında kaldığı ve tavır almaları gerektiğinde genellikle yönetimle sıkıntı yaşadıkları gözlenmiştir.

Zakirlerin kurumların yönetim kurullarıyla karşı karşıya gelmesinin başlıca nedeni, dedelerin bu kurullar tarafından seçilmesi (veya atanması) ve bu durumun çoğunlukla zakirleri de etkilemesidir. Ayrıca bazı kurumlarda dedeler zakirleri belirlerken, bazılarında yönetim kurulları zakirleri doğrudan belirlemektedir. Örneğin, İçerenköy Pir Sultan Abdal Cemevi'nde zakirlik yaptığı dönemde askerliğe giden, daha sonra döndüğünde Şahkulu Dergahı'nın etkinliklerine katılan Bayram Solmaz, oradaki yönetim kurulu tarafından sunulan zakirlik teklifini kabul ettiğini, yaklaşık on altı yıldır aralıklarla da olsa Şahkulu'na gidip geldiği (orada bağlama kursu alıp semah ekibiyle de çaldığı) için bu hizmete hemen uyum sağladığını belirtir (Derinlemesine görüşme, 31.10.2014).

Ümraniye Ihlamurkuyu Cemevi'nde beş yıl zakirlik yapan Cihan Cengiz kurum, dede ve zakir ilişkisini anlatırken, zakirin hizmet yürütmesinde en önemli söz sahibinin dede olması gerektiğini, ancak dedele-

rin kurumlara bağlı olmasından dolayı bu konuda sıkıntı yaşandığını aktarır:

> Kurumu hiçbir zaman baz almadım, ben dedeyle muhataptım. [...] Ama artık zakirler kurumla ilişkili. Çünkü dedeler artık fazla kalmıyor ki. Bir-iki sene kalıyor ama üçüncü sene gidiyor. Bir süre sonra bir şeyler oluşmaya başlıyor, yeni oluşumlar oluşmaya başlıyor, o yüzden artık kendimi cemevlerinden soyutlamaya başladım. [...] Dede kurumla anlaşamıyor ve başka bir kuruma transfer oluyor ya da halkla anlaşamıyor, belki dili çok sivri geliyor. Çünkü eski dede-talip ilişkisi yok maalesef, bu bitmiş durumda. [...] Dede-talip ilişkisinin cemevlerinde bozulduğuna kesinlikle inanıyorum. Artık talipler dedelerine karşı hak sahibi, dedelerini yargılayabilir, dedelerini gönderebilir. Bu da yeni oluşum sebebiyle. [...] Cemevlerinin açılmasından sonra dedeler maalesef kurum dedeleri olmaya başladı ve kurumun maaşlı dedeleri olduğu için kurum dededen üstte kalmaya başladı. Dede onlardan bir şey aldığı için onlara karşı borçlu hissetti. Kurum da dedeyi istediği zaman gönderebilir gibi hissetti. Yani bir kurumun dedeyi arayıp, "Dede yarın gelmiyorsun, istemiyoruz," diyebilir. Kurum zakire de gelme diyebilir elbette. Ama dede şunu derse, "Sen cemevime ne karışıyorsun?" O zaman karışamaz. Kurum sana şunu der, "Faal olarak cemevinin gençliğinde hizmet almanı istemiyoruz." Ama cemevinin içine karışamaz kurum. "Cihan ceme girme", "hizmet alma" diyemez. Ama zaten seni cemevi içerisinde faal olarak görmek istemiyorsa, bir gençlik içerisinde ya da bir oluşum içerisinde, diğerini de kastediyordur. Çünkü, "Biz senden nem alıyoruz, gerek yok," diyorsa, kendini halihazırda ondan da çekiyorsun. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakir Cengiz'in bahsettiği kurumsal ilişkilerin aynı zamanda dede, zakir ve halkı da etkilediği söylenebilir. Örneğin zakir Kenan Zede, bu ilişkilerin birbirinden ayrı olmadığını, kurumların ceme katılan ve cemde hizmet yürütenleri de etkilediğini belirtir:

> Kurumsal olarak yönetimin değişmesi ya da dedenin değişmesinden zaman zaman zakir de etkileniyor, halk da çok etkileniyor. Çok

kolay etkileniyoruz. Ben bu kolay etkilenmeleri şuna bağlıyorum: Herkes bir şeyleri gönülle yapıyor. Bunun karşılığında maddi bir şey yok. Dedelerin maddi olarak o kuruma bağlı olması, yani orada olan derneğe bağlı olması, dedelerin biraz elini kolunu bağlıyor. Dedelerin maddi olarak kurumdaki yöneticilere bağlı olması ve o kurum yöneticilerinin maalesef birçoğunun inanç yönlerinin zayıf olması kendilerini dededen daha yukarıda gösterdi ve dedeleri bir şekilde etki altına aldılar. Dolayısıyla dede kurumla anlaşamayınca –bu bir iş yerinde de böyle– ayrılma gereğini hissediyor. Şimdi zakirin dedeyle bir geçmişi var. İyi veya kötü birçok şey paylaşmış. Çok ciddi etkileniyor. Biz Mustafa (Uluçam) Dede'nin ayrıldığı dönemde de çok ciddi etkilenmiştik ve halk da etkileniyor. Ne olursa olsun halk, dede veya zakir değiştiği zaman bir dönem sıkıntı yaşıyor. Bir şekilde, bu zakir bu işi iyi yapıyorsa da, kötü yapıyorsa da, onun sedasına alışınca başkasına alışmak biraz daha zor oluyor. Bu bizde biraz daha çok, ama bu kurumsallaşamamaktan oluyor işte. O yönetime bağlı dede anlaşamıyor, ayrılıyor. Halkta da ister istemez kopuşlar başlıyor. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumların genel sıkıntısının bu kurumlardaki yöneticilerin inançla kurdukları ilişkiden kaynaklandığını düşünen zakir Murat Ateş, İstanbul genelinde cemevleri başkanlarının haftalık cemlere pek katılmadığını, daha çok siyasete yakın olduklarını, özellikle gençlere sahip çıkmadıklarını ve onlara bilgiye dayalı şeyler sunmadıklarını aktarır. Bu açıdan cemevlerinde "yol"a dair çok az şey gördüğünü belirten Zakir Ateş, cemevlerinde Aleviliğe dair çok şey anlatıldığım, ama bunu uygulamanın kendisi için çok daha önemli olduğunu, bu yüzden sabit kurumlara bağlı olmak yerine bunu uygulayan dedelerin yürüttüğü cemlere katılmayı başladığını vurgular (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014).

Cemevlerinde dedelerin kurumlarla ilişkisi, zaman zaman zakirlerin ilişkisini de etkilemektedir. Örneğin, Alevi kurumlarının yapısal olarak farklı tüzüklere sahip olduğunu, bu açıdan işleyişin de zaman zaman farklı olduğunu aktaran zakir Hasret Can, daha önce hizmet yürüttüğü Bağcılar Cemevi'yle sonradan hizmet yürüttüğü Yenibosna Cemevi'nin işleyişinin farklı olduğunu; örneğin bir kurumdan dede gittiği zaman

zakirin de kolay kolay gitmediğini, ama kendi döneminde Bağcılar'da bunun yaşandığını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.09.2014).

Zakirlerin sabit bir cemevinde zakirlik hizmetinde bulunsalar bile farklı kurumlara karşı eşit mesafeyi korudukları, buralardaki dede ve zakirlerle ilişkilerini sürdürdükleri gözlenir. Örneğin hiçbir kurumu ayırt etmeden hepsine gidebileceğini belirten zakir Bektaş Çolak, bu konuda dedenin önemli bir rol oynadığını, özellikle gençlere yönelik çalışmalar yapan, onların üzerine eğilen dedeleri takip etmeye çalıştığını anlatır (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Farklı kurumlarda yetişen ve hizmet yürüten zakir Yaprak Dengiz de kurumlardaki değişimlerin zakirlerden daha çok Alevi-Bektaşi toplumunu etkilediğini belirterek, kurumlara eşit mesafede yaklaşmaya çalıştığını, ancak özellikle eski dergahların sahip olduğu cemevlerini daha çok önemsediğini aktarır:

> Şu anda Esenler Erenler Cemevi'nde zakirlik yapıyorum. Garip Dede Dergahı'nda ise semah eğitimi veriyorum. Semahlarla ilgili Erenler ve Firuzköy Cemevi'nde yetiştim. [...] Kurumlardaki değişiklikler beni kişisel olarak etkilemiyor, ama bence Alevi-Bektaşi halkını çok fazla etkiliyor. Sürekli o dernek kuruluyor, o vakıf, bu federasyon, oydu, buydu derken gerçekten kendi aramızda çelişiyoruz. Bunun inancımızı çok fazla etkilediğini düşünüyorum. Hepsine aynı mesafede bakmaya çalışıyorum, ama benim için dergahlar her zaman ön planda. Garip Dede'yi de bu açıdan çok önemsiyorum ve buraya hizmet etmeye çalışıyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Zakirlerin Alevi kurumlarıyla ilişkileri, kurumların bünyesinde bulunan cemevlerinde yürüttükleri hizmetleri dolaylı olarak etkilediği görülür. Zakirlerin zaman zaman yönetimlerle doğrudan teması olduğu gibi, özellikle yönetimlerin dedelerle olan sıkıntıları zakirleri de etkileyebilmektedir. Ayrıca zakirlerin gençlik yapılanmalarında aktif olarak yürüttükleri faaliyetler, zakirlerin sadece cem içinde değil, cem dışında da kurumsal çalışmaların bir parçası olarak görev yaptıklarını göstermektedir. Bu şekilde zakirlerin kurumlarda daha fazla görünürlük kazandıkları söylenebilir. Günümüz İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten zakirlerin, yeni bir dinamikle farklı cemevleri arasında gezici

zakirlik yapmaya başladıkları, bu süreçte kurumların kurumsallaşma ve standardizasyon çalışmalarının aksine gelişen bir hareketlilikle bu hizmeti sürdürmeye çalıştıkları görülür.

Hizmette Zaman ve Mekanın Değişimi: Gezici Zakirlik

İstanbul cemevlerinde yaptığımız alan çalışması sırasında, bazı zakirlerin kurumsal olarak belli bir cemevine bağlı olmayı bırakıp her hafta farklı cemevlerine gittikleri ve buralarda zakirlik hizmetini yerine getirdikleri gözlenmiştir. Zakirlik açısından yeni bir süreci gösteren bu hareketlilik, belli cemevlerinde uzun yıllar zakirlik hizmetinde bulunmuş gençlerin yeni bir ihtiyacı veya arayışı olarak karşımıza çıkar.

Zakirlerin farklı cemevleri arasındaki dolaşımı, sabit zakirliği bırakıp gezici zakirliğe başladıktan sonra kendilerini manevi açıdan geliştirme isteklerinin bir parçası olarak ortaya çıkar. Ancak bu süreçte kurumsal ilişkiler, dedeyle irtibat, farklı zakirlerle çalma, repertuvarı geliştirme gibi pek çok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla zakirlerin bu hareketliliği, zakirlik hizmetini yürütenlerin cem bağlamında zaman, mekan ve uzam anlayışlarında önemli değişikliklere neden olur.[30] Örneğin bir yandan haftalık cemleri takip ederken, diğer yandan farklı zamanlarda devam eden muhabbetleri sürdüren genç zakirler, haftalık cemlere katılamasalar bile o hafta perşembe geceleri evlerinde bir çerağ yakarak bu hizmeti sürdürmeye çalıştıklarını aktarır. Bu konuda zakir Cihan Cengiz şunları belirtir:

> Dört yıl hiçbir perşembeyi kaçırmadım. "Kırk sekiz perşembe haktır" olayından dolayı. Bir süre sonra dedim ki, "Ya sadece perşembe yok ki, haftanın diğer günleri de var." Bir perşembeden sonra da arayalım bakalım, bunlar neymiş bu günlerin içerisinde diye. Ondan sonra kesin bir kural olmayarak koydum. Ama şuna kesin inancım var: "Kırk sekiz perşembe haktır." Muhakkak o gün bir çerağ yakmak istemişimdir. (...) Aslında cemin bir saati, günü yok, ki zaman yok. O yüzden herhangi bir zaman dilimine sokmaya gerek yok. Kendimi bir zamana sokmuyorum son iki-üç aydır. Perşembe diye bir gün yok aslında, günü sen belirlersin. O yüzden öyle bir kıstas getirmiyorum kendime. Perşembe günü bir cemevine gitmeliyim

> yerine perşembe günü bir çerağ uyandırmahyım diyorum. Gıdamı muhabbetten aldığım için perşembe dışında da sürdürüyorum. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakir Cengiz'in ifadesinde görüldüğü üzere, zakirlerin zamanı Alevilik bağlamında yorumlaması, haftalık cemlerle sınırlı kalmayan, inançsal olarak cemi her zamana yaymaya çalışan bir ihtiyacı ortaya koyar. Bu durum, kurumların Aleviliğe yaklaşımlarından farklı bir bakış açısına sahip olup, zamanın Aleviliğin kutsal zaman anlayışıyla ilişkili olarak yorumlandığı yeni bir düzlemi gösterir. Benzer bir yaklaşım zakirlerin mekansal olarak kurumsal bakış açısından uzaklaşmalarında da görülür. Örneğin zakir Bektaş Çolak, zakirlerin (ve genel olarak Alevilerin) kurumlar arasında bir ayrım yapmaması gerektiğini, özellikle âşıkların hiçbir zaman sabit bir mekanı olmadığını, hem dağlar hem de bağların onların mekanı olduğunu düşünür (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014). Benzer yorumlar diğer zakirlerin anlatımlarında da görülür. Dolayısıyla Aleviliği belli kurumların bakış açısıyla açıklayan ve bu kurumları, cemevlerini merkeze koyarak mekansal olarak öne çıkaran yaklaşımların ötesinde, tüm kurumlara eşit yaklaşan ve Aleviliğin inançsal olarak kurumlarla özdeşleştirildiği mekanlardan ayrı yorumlandığı bir başka düzlem de ortaya çıkar.[31]

Zakirlerin cem uzamı konusundaki görüşleriyse, yukarıda aktarılan zaman ve mekan perspektiflerine bağlı olarak, Yalçınkaya'nın "heterotopya" kavramını cemevleri bağlamında tartıştığı ve cemin mekansal olarak sabit değil, "gezgin" olduğu yorumuna benzer bir yaklaşım içerir (Yalçınkaya, 2005: 208). Bu noktada zakirlerin arayışının, belli bir cemevi mekanında ya da belli bir zamanda uygulanan cem ritüeli yerine, mekan ve zamanı farklı olabilen, ancak "aşkın" paylaşılabildiği herhangi bir cem veya muhabbet uzamı olduğu söylenebilir. Certeau'nun, uzamın devingen öğelerin kesişiminden meydana geldiğini belirten yaklaşımını, Hacı Bektaş etkinliklerine katılan Çingeneler üzerinden yorumlayan Salman'm mekan ve uzamın yorumlanışındaki farklılığı vurgulaması, aynı inançsal öğelerin nasıl farklı algılanabileceği (veya sunulabileceği) üzerine düşünmemizi sağlar (Salman, 2006: 170-171). Bu açıdan günümüz zakirlerinin ceme bakışları, cemlerin mekansal ve zamansal olarak cemevleri üzerinden yorumlandığı kurumsal bakış açı-

sından farklı bir cem uzamı olarak ortaya çıkar.

"Gezici zakir" olarak değerlendirdiğimiz, İstanbul cemevlerinde bir süre zakirlik yaptıktan sonra, bağlı bulundukları kurumları bıraktığı hâlde zakirliği sürdüren ve aktif olarak cemlerde hizmet etmeye devam eden, ancak kentin farklı noktalarındaki cemevlerine giderek geziciliği yoğun bir hareketlilikle yaşayan zakirler, günümüz Alevi kimliğinin ifade edilmesinde yeni bir dışavurumu gösterir. Gezici zakirlik yapan zakirlerin tamamı, bir yıldan fazla süre cemevlerine bağlı olarak zakirlik hizmetinde bulunduktan sonra gezici olmayı tercih eden zakirlerdir. Bu zakirlerin arasında beş yıldan daha fazla süre aynı cemevinde zakirlik yapan zakirler de bulunur. Zakirlerin farklı cemevlerine gitmesi her zakirde farklı ihtiyaçlardan kaynaklansa da, genellikle kurumlarda sabit hâle gelmenin kurumla özdeşleşmeye dönüşmesiyle, hem cem içindeki icranın hem de inançla kurulan ilişkinin farklı kaynaklardan beslenmesine ihtiyaç duyulur. Zakir Kenan Zede, Erikli Baba Dergahı'nda sekiz-dokuz yıl zakirlik hizmeti sürdürdükten sonra farklı cemevlerini gezmeye başlamasını şöyle anlatır:

> [...] Daha sonra ben dededen şunu talep ettim: "Dedem, ben sürekli gidip geliyorum, ama ben burada artık kendimi memur gibi hissediyorum. Her perşembe gelip görevimi yapıp gidiyorum. Ben cemevlerini dolaşmak istiyorum," dedim. "Bir dedenin nefesinden, bir zakirin sedasından etkilenmek istiyorum, bir şeyler öğrenmek istiyorum," dedim. Bu konuda pek sıcak bakmadılar. Yönetim de o da, "Olmaz öyle şey," dediler. Ama bu benim isteğim sabitti, ben o zaman, "Ayrılıyorum," dedim. Dolaşmaya başladım. Garip Dede, Yenibosna... Gidip geldim. Aslında bunu belli bir dönem yapmak istedim. Çünkü kim nerede, ne yapıyor, hangi nefesler okunuyor, biz belki hep aynı yerde dönüp duruyoruz. Bazen bununla alakalı haklı talepler de geliyordu. Biraz bunu araştırmaya çalıştım. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

İlk kez farklı bir cemevine gitmeye başladıktan sonra, oradaki aşk ehl-i insanların peşine düştüğünü aktaran zakir Cihan Cengiz, kendisinin bu tercihiyle ilgili kurumdan karşı çıkanlara, dedeyle muhattap olduğunu bildirdiğini aktarır. Zakir Cengiz, kurumdan giderek uzaklaşma süreci-

ni şu şekilde dile getirir:

> Dört-beş yıl sadece Ümraniye Cemevi'ne gittim. Sonra başka cemevlerine gitmeye başladım. Bizim cemevine cemlere gelen dedeler olurdu. Mesela Sarıgazi'den Kasım Ülker Dede gelirdi. O da aşkına inandığım bir insan. Kendisi de çalıp söyler. Cemevine geldikten sonra, ben bu adamın cemine girmek zorundayım. Bir perşembe de kalktım Sarıgazi Cemevi'ne gittim ceme katılmak için. İki-üç kere gittikten sonra dede, "Niye gelip zakirlik yapmıyorsun, herkesi çağırmam," dedi. Ümraniye'de yetiştirdiğim insanlar vardı. Sarıgazi'ye gittiğimde zakirliği arkadaşlarıma bırakıyordum. En basiti Kemal Uğurlu Dede kendisi yapıyordu. Dedeye, "İznin varsa bu hafta Sarıgazi'ye gidiyorum," diyordum. "Eyvallah git," diyordu ama çok gitmeme izin vermiyorlardı. Kurumu hiçbir zaman baz almadım, ben dedeyle muhataptım. Kurum başkanı, "Bana niye söylemediniz," diyordu, ben, "Dedeye bağlıyım, dedeye söylerim," diyordum. [...] Sarıgazi Cemevi'ne gitmeye başladıktan sonra, dedeyle biraz hasbıhal ettikten sonra –hem aşk anlamında hem de normal anlamda– dedim ki, "Benim artık farklı insanları görmem gerekiyor." Farklı aşk ehli insanları... [...] Sarıgazi Cemevi'ne gittikten sonra artık Ümraniye Cemevi'nden aldığımı aldım. Farklı cemevlerinden, farklı insanlardan da bir şey almam gerektiği için bıraktım. Ama zakirliği bırakmadım, kurumu bıraktım. Yani bunlar, cemevindekiler hep aynı simalar, hep aynı şeyleri konuşuyoruz, bakalım başka insanlar ne konuşuyor deyip farklı yerlerde zakirlik yapmak istedim. Oradaki insanların da aşkını almak için. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Zakirlerin farklı cemevlerindeki tecrübeleri, hem dede ve katılımcılarla yaşadıkları etkileşime, hem de bu kurumların düzenli zakirleriyle birlikte çalma pratiklerine yansımaktadır. Zakir Kenan Zede, her hafta değişik bir cemevine gitme sürecini anlatırken, bu süreçte birlikte çalma tecrübesine daha çok ihtiyaç duymalarına rağmen bunu gerçekleştirememelerini şu şekilde yorumlar:

> Ben aslında sazımı alıp cemevine gitmiyorum. Bunu yapmama sebe-

bim de şu: Davet edilmek değil ama neticede orada bir düzen var. Zakir arkadaşlar hazırlanarak gidiyorlar. Dedeler de sağ olsunlar bizi gördüler mi mutlaka posta oturtmak istiyorlar. Oradaki arkadaşın düzenini bozmamak için genelde arayarak gidiyoruz. "Dedem bu hafta geliyorum" veya "Gelmek istiyorum," gibi arıyoruz. Kurum ayırmadan gidiyoruz. Kimi zaman sazımı alsam bile arabada bırakıyordum. Öyle hazırlıkla gelmişim iması olmasın diye. Cemaatte de oturduğum oluyordu. Biraz da dolaştık tabii. [...] Aslında biz şunu çok yapamadık: Cem içinde iki ya da üç zakirin bir arada çalıp söylemesi, bu çok coşku katıyor. Ama ben de dahil olmak üzere diğer arkadaşlarımla bunu çok sağlam oluşturamadık. Çok programlı çalışmamaktan oldu bu. Biz Orhan'la (Işık) ve Ozan'la (Uluçam) bunu çok iyi yakalıyoruz, ama diğer arkadaşların hepsinin ayrı bir çalma stili var, öğrenme şekli var, söyleme şekli var. Bu kopukluk olunca da onu halka yansıtmak, cemin havasına geçirmek kolay olmuyor. Tabii cem dışında da görüşememekten kaynaklanıyor. Özellikle farklı cemevlerine gidip gelince, birisi Avcılar'da oturuyor, birisi başka yerde oturuyor, buluşmak da zor oluyor. Ama biz Orhan ve Ozan'la sürekli bir aradayız. Artık birbirimizi anlayabiliyoruz. Nerede duracağımızı, nerede söyleyeceğimizi artık tahmin edebiliyoruz. Dolayısıyla bunu çok fazla yapamasak da, cemlere girdiğimizde böyle bir sıkıntımız yok. Biz de bundan haz alıyoruz, bu haz karşı tarafa da geçiyor diye düşünüyorum. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Zakir Zede, farklı cemevlerine giderken kimi zaman mekan, kimi zaman dede, kimi zaman da halkın etkili olduğunu belirterek, bu konuda tek bir faktörün etkili olmadığını aktarır:

Ben Yenibosna'ya gidiyorsam eğer, dede diye bakmıyorum. Ama Garip Dede'ye gittiğim zaman mümkün olduğu kadar Hüseyin Dede'nin orada olmasını gönlüm talep ediyor. Erikli Baba'da benim zaten yıllarım orada geçmiş. Bir gönül bağım var. Dedenin o gün orada olup olmaması da önemli değil. Orada da beni halk etkiler açıkçası. Yani tek bir şeye bağlı değil. Hani vakfa (Yenibosna Cemevi) gidiyorsam vakfa gidiyorum diye bakıyorum ben, han-

gi dede varmış çok düşünmüyorum. Erikli Baba'ya gidiyorsam, halk oradaysa benim için yeterli yani. Halk dediğim de, ben de Yedikule'de oturduğum için o insanların birçoğuyla ailecek tanışıyorum. O manada söylüyorum, yoksa halk beni seviyor anlamında değil. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Düzenli cemlerde yer almayı bıraktığını aktaran bir başka zakir Murat Ateş, ancak muhabbetine inandığı dedelerin cemlerine gidip zakirlik yaptığını, içindeki inancı tetiklediği ve "yol"a hizmet ettiği için bu cemlere katıldığını belirterek, bu süreci şöyle açıklar:

Böyle muhabbetine, samimiyetine güvendiğim dedelerin, yani anlattıklarını bizzat kendi hayatına sokabilen dedelerin yanına gitmeyi, onlarla aynı ceme girmeyi istiyorum. Onların yanına gidiyorum. Herhangi bir cemevine gitmiyorum. Muhabbeti iyi olan, söylediğinde pek şüphe aramadan inanacağım, bilgisine güveneceğim dedelerin yanına gidiyorum. Hırsızlık kötü bir şey diyorsa, ama gidip de kendisi hırsızlık yapıyorsa öyle bir dedenin yanına gitmiyorum. Daha çok hırsızlık kötü bir şey, tamam kendisi de yapmıyor, onun yanına gidiyorum. Öyle dedeler, en azında bilgi birikimini hayatına yansıtmaya çalışan dedeler var. Onların yanına gitmek isityorum. En azından hem muhabbetini alayım hem de onun edebiyle, onun oturup kalkmasını gördükçe kendim de örnek alayım diye. [...] Dedelerle aramızda belli samimiyet var. Belli kurumlara bağlı sabit dedeler var. Mesela Hz. Ali Cemevi var, orada Hünkar Uğurlu Dede'nin yanına gidiyorum bazen. Halkalı Cemevi'nde Ethem Uğurlu Dede var. Sarıgazi'de Kasım Ülker Dede var. Bunlar yaş olarak genç dedeler. Diyaloğumuz yaşlı bir dedeye göre daha iyi. Rahat diyalog kurabiliyorsun. (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014)

Gittikleri cemevlerinde düzenli zakirlik yapanların da bulunduğunu belirten zakir Murat Ateş, eğer dedenin ağırlığı varsa zakirlerin bu konuda olumlu davrandığını, bu açıdan cem boyunca onlarla anlaşarak zakirlik hizmetini yürüttüklerini anlatır:

O cemevlerinde sabit zakirler de oluyor. Genç arkadaşlar bunlar.

Bizi de tanıyorlar, gidince saygı da gösteriyorlar. Bizden büyük de olsa sıkıntı olmuyor. Üç eserin bir tanesini ben okuyorum, diğerini o okuyor. Beraber götürüyoruz yani. Dedeyle aramızda diyalog olduğu için karşılıklı sevgi ve saygı var. Dedeyi ben arıyorum, "Geleceğim dede," diyorum, "Tamam gel canım," diyor. Gidiyoruz. Cem yapıyoruz, cemden sonra muhabbet ediyoruz, çıkıp geliyoruz. Diğer zakirlerle önceden konuşmuyoruz. Zaten dedeleri iyi olan bir yerde, dedenin ağırlığı olduğu için, mesela dede benim geldiğimi görünce zakirine bir göz işareti yapıyor, "O misafir, sen bu hafta yapma," diyebiliyor. [...] Sürekli gittiğimiz için zakirler genellikle tanıdık oluyorlar. Gidince zaten bir sıkıntı yok. Ama her yerde değil. Mesela bazı cemevleri var, böyle gittiğin zaman zakir senin gözünün içine bakıyor, "Bu niye geldi?" diye. Böyleleri de var tabii. O da dediğim gibi dedelerden kaynaklanıyor. Dedenin cemde bir ağırlığı olursa zaten yanındaki zakirini de ona göre yetiştiriyor. Edebi, erkânı öğretiyor. "Misafir gelince şöyle yap," diyor. Artık biliyor yani birisi geldiği zaman, dede bir şey söylemeden o bize yer gösteriyor zaten. (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014)

Zakir Cihan Cengiz'se farklı cemevlerinde düzenli hizmet yürüten zakirlerle birlikte icra yapmak konusunda zaman zaman sorun çıksa da genellikle bunların aşıldığını, bu cemlerde kendisinin her zaman postta oturmayıp bazı cemlerde katılımcıların arasında, halkada oturmayı tercih ettiğini belirtir:

Beraber bir arkadaşımla da gidiyorum cemlere. Ona zakirliği öğretmek için beraber gidiyorum. Başka zakirlerle de bir araya geliyoruz. Mesela Kenanlarla (Şengül), biz Pir Sultan Cemevi'ndeyken bir araya geliyorduk. Dördümüz çalışmadan otururduk, "Ne söyleyelim," derdik, oturur söylerdik. Şimdi mesela yeni zakirlerde öyle bir huy var, mihmanı unutuyorlar. Her zaman derler ya, "Bizde mihman Ali'dir" diye. Mesela bazı cemevlerine gittiğimde her zaman sazımı göstermem, bakarım eğer içeride zakir varsa sazımı kenara koyarım. Dedeye bakarım, dede "buyur" derse otururum, ama dede "buyur" demezse oturmam. Zakirle bir bağlantım yok orada, ben dededen destur alırım. Tabii çoğu cemevinde zakir önceden arar beni, "Abi

bugün zakirlik yapabilir miyiz beraber?" der, "Başım üstüne, madem içinden öyle geldiyse yaparız tabii," diyorum. Ama dedenin haberi oluyor tabii. Gittiğim cemevlerindeki dedeler benim ismimi duyduktan sonra herhangi bir sıkıntı yapmıyorlar. Çünkü onlarla bir hasbıhal hâlindeyiz. Ama çoğu zakir benim zakirlik yaptığımı duyunca posta oturmaz. Ceme girmek istiyor. O sırada halkada olmak istiyor. "Abi alınır mısın?" diyor, çocuk daha on beş-on altı yaşında. "Niye alınayım, gel beraber zakirlik yapalım, birlikte söyleyelim," diyorum. 'Ben cem halkasında olmak istiyorum bugün,' diyor, cem halkasına giriyor. Dediğim gibi, gittiğimde eğer o hissiyatı alıyorsam otururum posta, almıyorsam cem halkasının içinde, insanların arasında otururum. Genelde ben cemevine girdiğimde en köşeye giderim. O gün cem olmak istiyorum. Hizmet değil, sadece o gün cemde oturmak istiyorum. Orada da öyle bir durum var. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Farklı cemevlerinde zakirlik yaptıktan sonra sabit bir cemevinde zakirlik yapmayan ancak düzenli olarak haftalık cemlere farklı cemevlerinde katılmaya çalışan ve yukarıda zakirlerin zaman algısındaki değişim konusunda da değinildiği üzere perşembe cemleri dışında da cemlere katılan zakir Orhan Işık, cemlere ailesiyle beraber gittiğini ve bu sürecin şu şekilde geliştiğini aktarır:

Şu anda sabit bir yerde zakir değilim. [...] Açıkçası ev cemleri oluyordu. Sadece perşembe günleri değil de, "Cumartesi şurada şu cem var," denirdi, "Tamam," derdim. "Perşembe şuraya gidiyoruz," derlerdi, ben sürekli olarak, "Tamam," der giderdim. Onlara hizmet ederdim. Cemi yürütenler bana telefon açar çağırırlardı. Farklı evlere giderdim. [...] Ben sürekli olarak gezen, dolaşan bir insanım aslında. Ayrıca cemevlerine sürekli gidiyorum. Gittiğim yerde eğer tanıdıksa oradaki dede, cem başlamadan önce söylerim, "Dede ben de zakir olarak katılabilir miyim?" derim. O anki duruma bağlı olarak ya "Yerimiz kısıtlı" derler, ya da "Tabii ki, buyrun," derler. Ben de, "Eyvallah" der başlarım. Ya tevhitte olurum ya da zakir olarak bir şekilde sürdürürüm. Gittiğim yerler Erikli Baba Dergahı oluyor, Yenibosna Cemevi oluyor, Derbent Cemevi oluyor, yine aynı bilin-

> dik yerlere gidiyorum. Açıkçası her perşembe gitmeye çalışıyorum. Ama sabit bir cemevine gitmiyorum. Gönlümüzden hangisi geliyorsa oraya gidiyoruz. O şekilde sürdürüyoruz. Ailemle birlikte karar veriyoruz. "Hadi, bu hafta Garip Dede'ye gidelim," diyoruz. Sazımı alıyorum. Eğer yer bulabilirsem, dediğim gibi zakirlik hizmetinde bulunuyorum. (Derinlemesine görüşme, 19.09.2014)

Bazı zakirler düzenli olarak zakirlik yaptıkları cemevleri bulunduğu hâlde diğer cemevlerine gidebilmektedir. Ancak bu konuda zaman zaman dedelerin izin vermediği görülür. Örneğin Esenler Erenler Cemevi'nde zakirlik yapan Yaprak Dengiz, başka cemevlerine hizmet yürütmeye gittiğini, ancak bu konuda dededen izin alırken bazen sorun yaşadığını aktarırken, diğer cemevlerine gitme sebeplerini şu şekilde açıklar:

> Başka cemevlerine de cemlere gidiyorum. Mesela pazar günleri birlik cemleri oluyor, onlara katılıyorum. Ayrıca, "Bu perşembe bize mihman ol," teklifinde bulunan oluyor. Dede ya da zakir arkadaşımız çağırıyor ya da hem dede hem de zakir olan arkadaşımız oluyor. Kendi zakirliğini yaptığım dededen destur aldıktan sonra o cemevlerine gidiyorum. Bazen dedelerin izin vermedikleri de oluyor. Kurumu beğenmiyorlar ya da "Sen bizimsin" gibi bakıyorlar. Benim için kurum farkı yok. Ama günümüzde Aleviliği saptırma çok fazla var. Şu günlerde çok yoğun. [...] Çok ciddi anlamda asimilasyon var. Orada daha fazla kenetlenmemin asıl nedeni de bu. Gençlerimiz, şu zamanın gençleri, nasıl söyleyeyim, yeni doğmuş dana gibi, nereye bocalayacaklarını şaşırıyorlar, kim çağırırsa gidiyorlar. Araştırmıyorlar, okumuyorlar veya kendi mürşitlerine, rehberlerine danışmadan çok fazla hareket ediyorlar. Dolayısıyla mümkün olduğunca her şeye gitmeye çalışıyorum. Bu asimilasyona karşı bu hizmeti yürütmeyi önemsiyorum. (Derinlemesine görüşme, 28.09.2014)

Zakir Dengiz'e benzer şekilde Hoca Ahmet Yesevi Cemevi'nde düzenli zakirlik yapan zakir Bektaş Çolak da farklı cemevlerine gitmeye çalıştığını, zaman zaman bu konuda dedelerden izin alırken sıkıntı çıkabildiğini ancak zakirin (âşığın) mekanının olmadığını aktarır:

> Farklı cemevlerine gitmişliğim var. Normalde çağrıldığımda gidiyorum. Bakıyorum, bütün cemevlerinde bir algı oluşmuş, "Kendi zakirimi başka hiçbir yere göndermem, sadece benim cemevimde o kişi çalacak, ibadetini yapacak" diye Hep böyle aşırı kültürcü dedeler olur ya, yani kültürünü tam anlamıyla ifade eden, geçmişten gelen dedeler vardır, onlardan bu konuda şikayet almıştım. "Ne gerek var, oraya gideceksin, oranın adını duyuracaksın," gibi sözler söyleniyor. Ben oraya gidecekmişim, o kurumun benden dolayı adı çıkacakmış, olumlu manada. Ben kurumlar arasında ayrım yapmanın yanlış olduğunu düşünüyorum. Âşığın hiçbir zaman mekanı yoktur. Âşığa dağ da mekandır, bağ da mekandır. Hep böyle düşünmüşümdür. Her nereye çağrılırsam kimseyi ayırt etmeden giderim. (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014)

Zakir Cihan Cengiz de dedelerin izni konusunda zakir Dengiz ve zakir Çolak'la benzer düşüncelere sahip olduğunu aktarır. Farklı cemevlerine gitmeye başladıktan sonra, o cemevlerinde düzenli zakirlik yapmasının istendiğini söyleyen zakir Cihan Cengiz, kurumlara bağlı olmak ve kurumlar gibi davranmak istemediğinden bu isteği reddettiğini belirtir:

> Sarıgazi'den sonra Sarı Saltuk Cemevi'ne, Taşdelen Cemevi'ne gittim. Farklı cemevlerinde bulundum. Dedelerle tanışmaya başladık. Mesela bir gün zakirlik yaptığım bir cemevinde, dede geliyor mesela cem olmuyor onların cemevinde, görüyor, cem çıkışı "Cihan, haftaya benim cemevinde cem olacak, zakirlik yapmaya gelir misin?" diyor, ben de, "Tamam dede, başım üstüne," deyip haftaya oraya gidiyorum. Böyle farklı cemevlerine cemlere gittikten sonra dedeler, "Düzenli gel," diyorlar. Ama ben kabul etmiyorum. Çünkü artık kendimi bir yere sürekli vermenin miyadını doldurduğunu düşünüyorum. Bir yere kendimi sürekli veremem. Hani bir dede ya da kurum, "Cihan, bu hafta Sarıgazi Cemevi'ne gitme," demesin istiyorum artık. Ben de diyorum, "Dede, bu hafta Sarı Saltuk'tayım değil mi, haftaya bir bakmışsın yine Sarı Saltuk'tayım ama öbür hafta Sarıgazi'ye gittiğimde bana laf etmeyin, beni bana bırakın." O yüzden artık bağlanmak istemiyorum. Çünkü bağlanırsam onların haftalık ritüellerine gitmek zorundayım. [...] Eğer bir kuruma ya da

> cemevine beni çağırıyorlarsa, çağıran dedeye ve canlara bakarım. Eğer şuradan çağırıyorsa hiç fark etmez. Eğer "Gel cem olalım," derse tamamdır. Benim şifrem odur. Hani bir bankaya gidersin şifre girersin ya, benim şifrem de "gel cem olalım"dır. Eğer gerçek anlamda gözlerinde bunu gördüğüm birisi varsa, bana da "zakirim ol" diyorsa, ister Cem Vakfı olmuş, ister Şahkulu olmuş benim için fark etmez. [...] Bir yere bağlanan insan, kurumum içinde kurumlaşan insan, kurum gibi davranmaya başlıyor. (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014)

Bir yandan geziciliği sürdürürken, diğer yandan düzenli cemevlerine gitmeye devam eden bir başka zakir Kenan Zede, farklı cemevlerine gitme arayışının zakirlikle ilgili bilgileri ve repertuarı yenilemeye dönük bir isteği barındırdığını aktarırken, bu ihtiyacın sonunda bir yandan geziciliğe devam ederken, diğer yandan Yenibosna Cemevi'nde zakirliğe devam etme kararını almasını şöyle anlatır:

> Aslında bir şeyler öğrenmek için araştırmak gerekiyordu. Ben bu araştırmayı kitap üzerinde yapmaktansa –yazılı kaynağın çok fazla olmadığını düşünerek– dedelerden, zakirlerden dinleyerek bir şeyler öğrenmek istedim. Aslında konu buydu. Yoksa biz tabii ki zaman zaman yeni deyişler buluyorduk ama ben yetersiz olduğunu düşünüyordum. Belki de başka cemevlerinde çok daha farklı okunan deyişler, hem melodisi anlamında, hem de sözleri anlamında olabileceğini düşündüm. Biraz daha renklilik katabilmek adına. Şimdi gün geliyor, dede bir konu anlatıyor, o konuyla alakalı bir deyiş bulmakta zorlanıyoruz, konu bütünlüğü bozulmasın diye. Dede ceme girdiğinde bir sohbet yapar, sohbet arasında bir deyiş okunmasını ister. Ben ona çok dikkat ederdim. Konuya uygun bir deyiş okumaya çalışırdım. Zaman zaman önceden konuyu söyler dede. Zaman zaman onun da o an aklına geliyordu. Spontane gelişiyordu. Ben okusam da o hafta, okumasam da, dede sohbete başladığında konuyla alakalı bir şeyler ayarlamaya çalışırdım. Tabii çok uzun zaman görev yapınca tekrarların daha fazlalaşıyor. Bu beni rahatsız etmeye başladı. Yoksa orayla (Erikli Baba Dergahı) alakalı hiçbir sıkıntı yoktu. Kurumsal bir sorun da hiç yoktu. Daha sonra dolaşma-

> ya başladım. Aslında çok farklı şeyler de göremedim ben. Genelde biz aynı kalıplardaydık. Tabii bazen yöresel farklılıklar oluyor, bazen aynı sözlere farklı makamlar oluyordu veya değişen sazın tınısı oluyordu. Onun dışında çok farklı bir şey yoktu ama biraz da ben, daha sonrasında Yenibosna'da Cem Vakfı'nda görev yapmak da istedim. 2012 yılı gibi, Erikli Baba'dan ayrıldığım dönemde onların bu talebi oldu. Hatta ailem benim tekrar Erikli Baba'da görev yapmamı istediler, ama ben artık biraz daha bu konuda iyi olacağımı düşündüğüm, artık oradaki insanlarla da çevre olarak da biraz daha farklı olsun istedim. Yenibosna'da görev yapmaya başladım. Sağ olsunlar onlar da benimsediler beni. Haftalık cemler de olmak üzere, başka bölgelerdeki cemlere de gidiyorum. (Derinlemesine görüşme, 24.12.2014)

Zakirlerin farklı cemevlerine gidişinde bir arayışın olduğunu belirten zakir Murat Ateş'se bu süreçte zakirlerin kendilerini sorgulamasının önemine vurgu yapar. Kendilerini sorgulamayan zakirlerin bir süre sonra bu hizmeti yapmayı bıraktıklarını, ama eğer sorguluyorlarsa bu hizmeti bir yerlerde sürdürmeye devam ettiklerini aktaran Ateş, bu şekilde dolaşan gezici zakirler kadar her hafta farklı cemevlerine giden gezici katılımcıların da mevcut olduğunu belirtir (Derinlemesine görüşme, 15.09.2014).

Alan çalışması sırasında karşılaştığımız bir başka gezicilik örneği, Bahçelievler'de bulunan Serçeşme Kültür Dayanışma Derneği örneğinde tespit ettiğimiz, belli bir cemevi bulunmayan ancak diğer cemevleriyle irtibat kurarak onlara sürekli hizmet desteğinde bulunan kurumların varlığıdır. Konumuz bağlamında zakirlerin dinamiklerinden farklı olarak, Alevi kurumlarının dinamikleriyle incelenmeyi bekleyen kurum başkanı Ali Arslan, kendi cemevlerinin bulunmadığını, daha çok gezici hâlde organize olarak, bazen bürolarında muhabbet ettiklerini, bazen de farklı bölgelerdeki cemevlerine gidip eksik hizmetleri yerine getirdiklerini aktarır. Cemler dışında, muhabbet toplantıları, pazar kahvaltıları gibi etkinlikler düzenlediklerini aktaran Arslan, tüm görüşlere ve örgütlere eşit mesafede olduklarını, amaçlarının hizmet olduğunu ifade eder (Kişisel görüşme, 11.03. 2014).[32] Özellikle zakirlerin sürekli iletişim hâlinde olduğu benzeri örgütler, hizmetlerin hareketlilik içinde sür-

dürülmesi ve özellikle zakirlerin farklı kurumlarla ilişkiye geçmesinde aracı rol oynayarak Alevi örgütlenmesine katkı sağlar.

Yukarıda zakir Bektaş Çolak'ın vurguladığı, "âşığın mekanın olmadığı" ifadesi, günümüzde gezici zakirlerin özellikle geçmişte gezici âşıkların ve dedelerin sürdürdüğü dolaşım, etkileşim ve paylaşımına benzer bir geziciliği günümüze taşıdığını gösterir. Bu durum, İstanbul içinde farklı bölgelerden zakirlerin bir araya geldiği bir devinime işaret eder ve günümüz zakirleri arasındaki ilişkilenme biçimine de yansır. Örneğin İstanbul'un iki ayrı yakasında yaşayan zakirler, bu hizmeti sürdürme amacıyla çeşitli muhabbet veya cemlerde bir araya gelmekte, bu sayede hareketli bir ilişki ağı içinde çeşitli etkileşim ve paylaşımlarda bulunmaktadırlar. Örneğin repertuvar paylaşımı, birlikte çalma isteği, etkileşim için "aşk" arayışı gibi dinamikler, müzik icrasının gelişiminde etkili olur.

Gezici zakirliğin bir başka dinamiği, zakirlerin bilgi edinme ve yeniliğe yaptıkları vurguyla ortaya çıkan, Alevi kurumlarının kısmen "statik" ve "dikey" yapılanmasına bir tür karşı çıkış olarak da okunabilir. Bu durum, zakirlerin kurum yöneticileri yerine çeşitli kurumların gençlik örgütlenmeleriyle ilişkilenmeleri ve onların cemler dışında yaptıkları dergah gezileri, ziyaretler, futbol turnuvası, miting gibi pek çok faaliyete katılmalarına olanak veren "yatay" hareketliliği ve ilişkilenme biçimidir. Örneğin zakir Cihan Cengiz, sabit zakirlik yaptığı dönemde bağlı bulunduğu kurumun, kendi Alevilik anlayışına karşı olduğu için Alevi mitingine katılmak isteyen gençlere kurum adına izin vermediğini aktarır (Derinlemesine görüşme, 21.09.2014). Kurumların siyasi duruşları ve yapılanmalarından kaynaklı bu tür gerilimler, çalışma yaptığımız pek çok kurumda, öncelikle gençlik yapılanmalarıyla yönetimler arasında, daha sonra dede ve zakirlerle kurumlar arasında gerilimlere sebep olabilmektedir. Bu tür durumların, Alevi kurumları ve cemevlerinin mevcut gelişimleri düşünüldüğünde, ileride daha sık karşılaşılacak gerilimler yaratma potansiyeline sahip olduğu da söylenebilir. Bu açıdan zakirlerin kurdukları ağlar, sosyo-müzikal bir hareketliliği içinde barındırır.[33] Bu ağlar, mevcut Alevi örgütlenmesinin sınırlarını aşan bir geçirgenlikle, kurumların üzerinde bir ilişkilenme biçimi ortaya koyar.

Zakirlerin geziciliği tercih etmelerine yol açan dede arayışları, Alevilikle ilgili özellikle 1990'lı yıllardan sonra yapılan pek çok yayın-

da sıklıkla vurgulanan dedenin otoritesini bu dönemde yitirdiğine dair yorumunların aksine, zakirler özelinde dedelerin daha ön plana çıktığı ve bu sürece zakirlerin de destek sunduğu bir dinamiği ortaya koyar. Bu dinamik, kurumlar yerine dedelerin ön plana çıktığı, zakirlerin bu noktada dedeleri desteklediği bir hareketliliği barındırır. Ancak cemevlerinin yapımı ve örgütlenmesinde Alevi kurumlarının etkisiyle bu kurumların dede ve zakirleri belirlemedeki yetkisi, bu dinamiğin zaman zaman bastırılmasına sebep olsa da, konumuz bağlamında zakirlerin geziciliği bile buna karşı çıkış olarak okunabilir.[34]

Diğer yandan zakirlerin farklı cemevlerine gitmesi, cem dışındaki muhabbet arayışları ve "aşk"ı kuvvetli dedelerle birlikte olma istekleri, genel olarak bir maneviyat arayışını ortaya koymaktadır. Bu arayışın onları, Aleviliği kurumların üzerinde ve hatta çoğu zaman kurumlardan ayrı olarak ele almaya yönelterek kurumlardan uzaklaştırdığı görülür. Ancak zakirlikle, yani müzik icrası yoluyla Alevilikle kurulan sıkı bağ, günümüz genç zakirlerinin Aleviliği yaşama konusunda sürekli yeni bir yol bulmaya, yeni ağlar ve ilişkiler kurarak, maneviyatı sürekli canlı tutmaya yöneldiklerini açığa çıkarır. Bu durum, Alevilikle ilgili standardizasyon ve kurumsallaşma gibi güncel tartışmaların tam karşısında duran yepyeni bir dinamiğin müzik icrası yoluyla zakirler tarafından ortaya konulduğunu gösterir. Cem ritüelinde yapılan müzik icrasının verdiği manevi taşıyıcılık görevini, ritüel içi ve dışında sürdürmeyi kimliklerinin bir parçası olarak gören günümüz zakirleri, uzam olarak cemevlerinden kopmasalar da cemevleri dışında muhabbet etme ve "aşk" arama ihtiyacını sürekli hissettiklerini belirtirler. Bu noktada Alevi kurumlarının kendi iç tartışmalarının dışında kalmayı tercih eden zakirler, siyasi "duruş"u, herhangi bir Alevi kurumunun Aleviliğe bakışını temsil eden bir siyaset biçimi olarak görmek yerine, Alevilikle doğrudan temasın bir parçası olarak ("Pir Sultan Abdal gibi durmak" şeklinde) sergilediklerini de aktarırlar. Bu noktada gezici zakirlik, bütün bu arayış ve uygulamaların karşılık bulduğu bir yönelim olarak karşımıza çıkar.

7*
SONUÇ

ALEVİ İNANCININ TEMEL İBADETİ olan Alevi cemi, başından sonuna kadar müzik icrasıyla gerçekleştirilen bir ritüel olarak, müzikal anlamda da bütüncül bir form özelliği gösterir. Müzikal formun icrasında etkin rol alan zakir, cemde yer alan on iki hizmetten birini gerçekleştirirken; dedeyle birlikte cemin yürütücülük görevini üstlenir. Zakirler, çoğunlukla bağlama -ancak bazı yörelerde yaylı çalgılar ve zaman zaman farklı çalgılarla da- kullanır; neredeyse tüm cemlerde belli bir form kazanmış müzikal repertuvarı, kendi birikimlerine veya geldikleri gelenek ya da yöresel tavra göre icra ederler.

Alevi toplulukların, inançsal olarak "yol"u sürdürme farklılıklarını içeren sürek yorumları ve yöresel ayrılıkları, müzik icrasında farklı yönelimleri ve tavırları ortaya koyar. Yine de geniş bir coğrafyada cem ibadetini yapan ve çeşitli isimlerle anılan Alevi topluluklarının müziğe, söze ve onları icra eden zakirlere (ya da âşıklara) verdiği kutsiyet ortaktır. "Âşığın sözü, Kur'an'ın özü"dür. Zakir, Hakk'ın kelamının ifade edilmesinde aracıdır, bu hizmeti kutsal bir görev olarak yapar. Aynı şekilde bağlama da bu aracılık görevi nedeniyle kutsal kabul edilir.

Tarihsel olarak, hem sözlü hem de yazılı Alevi kaynaklarında yer alan cem ibadeti, geniş bir coğrafyada yaşayan Alevi topluluklar için toplumsal hayatın düzenlenmesine de katkı sağlar. Cem, günlük yaşam pratiklerinden müzik icrasına kadar pek çok alanda temel referans olarak ele alınabilir. Dolayısıyla Alevi cemlerinin ibadet kapsamını aşarak,

Alevi toplulukları için sosyal ve kültürel etkileri olduğu söylenebilir.

Cemler, "Alevi müziği" icrasının temel formlarının şekillendiği başlıca ortamlardır. Bu açıdan "Alevi müziği"ni cem ritüeli icrası ve ritüel dışı icralar olarak iki ana başlıkta değerlendirmek mümkündür. Her iki ortamın kesişme kümesinde kalan muhabbetlerse, cem erkânının edebini içermesiyle ritüel içi, bilgilenme ve karşılıklı paylaşma ortamı yaratmasıyla ritüel dışı özellikler barındırır. Muhabbetler, günümüze kadar sürdürülen "Alevi müziği" icrasının yanı sıra, Alevilik bilgisinin aktarılması açısından cemlerle birlikte en önemli işlevi gören ortamlardır.

Günümüzde, referansını cemden alan Alevi kimliğinin dışavurumunda, cenazelerden siyaset alanına, kültürel faaliyetlerden medya kanallarının kullanımına kadar pek çok faaliyetin sürdürüldüğü kamusal alan cemevleridir. Cemevlerinin statü mücadelesi, Alevi hareketinin hukuki alanda yürüttüğü hak talebi ve ayrımcılık karşıtı mücadelenin bir parçasıdır. 2000'li yıllarla birlikte, cem ve cemevi merkezli ilerleyen Alevilik hareketi Türkiye başta olmak üzere, Avrupa ve daha sonra dünyanın pek çok bölgesine yayılır.

2000'li yıllarla birlikte dünyanın dört bir yanına dağılan Alevi örgütlenmesine paralel olarak açılan cemevleriyle birlikte cemlerin sürdürülme dinamiklerinde çeşitli değişimler gözlenir. Özellikle cemlerin yürütülmesini sağlayan dede ve zakirler başta olmak üzere, hizmet sahiplerinin ritüelleri sürdürme biçimleri günümüzde sürekli dönüşen bir dinamizme sahiptir. Yalçınkaya'nın "Aleviliğin ne zaman hep bir inşa olmaktan çıktığı" sorusunda olduğu gibi (Yalçınkaya, 2005: 40), günümüz Aleviliğini "geleneksel" ve "modern" ayrımı üzerinden tartışmak yerine, dinamikleri hemen her gün değişen Alevi topluluklarını, Aleviliği ve Alevi hareketini kendi iç hareketliliğiyle anlamaya çalışmak gerekir. Bu noktada, Alevilik bağlamında "gelenek icadı"na sadece günümüzde rastlanmadığı, bunun çeşitli sosyal, kültürel ve inançsal faktörlere bağlı olarak sürekli bir devinimle karşımıza çıktığı söylenebilir. Benzer şekilde, 1990'lı yıllarda Aleviliği ve Alevilerin görünürlüğünü açıklamak için kavramsallaştırılan "Alevi Uyanışı" söylemi, 2000'li yıllarda dünyanın dört bir yanında örgütlenmiş Alevi topluluklarını anlamak ve açıklamak için yeterli değildir. 2000'li yıllar, bir uyanıştan ziyade, Aleviliği çeşitli bakış açılarından "sürdürme stratejileri" dönemidir ve pek çok farklı görüşe sahip Alevi hareketlerinin bir tür uzlaşması veya

gerilimiyle devam eden bir süreci kapsar.

1990'lı yıllarda Alevi hareketine hakim olan "kültür" söyleminin, 2000'li yıllarla birlikte giderek "inanç" söylemine dönüşmesi, cem ve cemevi merkezli görünürlüğün ve mücadele alanının anlaşılması bakımından da önemlidir. Alevi kurum yöneticileri ve kısmen dedelerin ön planda olduğu bu süreçte, Alevilikle ilgili kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarının yoğun bir şekilde sürdürüldüğü görülür. Bu çabaların önemli bir parçası olan dedelik kurumu ve zakirlik hizmeti, 2000'li yıllarda cemevleri ve cemlerin ön plana çıkmasıyla birlikte görünürlük kazanır. Şehirlerde yetişmiş genç bir kuşağın, cemlerde "Alevi müziği" icrasını sürdürürken zakirliği sadece cem içi bir hizmet olarak değil, aynı zamanda bir kimlik olarak cem dışına da taşıdığı görülür. Dolayısıyla bu dönem, dede ve âşıklardan farklı olarak, yeni bir zakir kuşağının yetiştiği dönem olarak nitelendirilebilir. Bu kuşağın ortaya koyduğu zakirlik, cem referansı ve "hizmet" söylemiyle Aleviliğe dair inançsal özelliklerin günlük yaşama taşındığı bir kimlik inşası olarak karşımıza çıkar.

Günümüzde cemevlerinin eski dergahlardan kompleks binalara, küçük ofislerden büyük yapılara kadar çeşitli şekillerde karşımıza çıktığı ve çoğunluğunun aktif olarak faaliyet yürütttüğü il olan İstanbul, zakirliğin görünürlüğünün arttığı ve bu konuda çeşitli faaliyetlerin yapıldığı başlıca şehirdir. Cem Vakfı'nın hizmetiçi eğitimleri başta olmak üzere, zakirlerin gelişimiyle ilgili yürütülen bireysel ve kurumsal çalışmalar, Aleviliğin günümüzde yaşatılmasında dedeliğin ve zakirliğin ne kadar önemsendiği konusunda bir fikir verebilir. Bu çalışmalar, bir yandan cemevlerinin inşa süreciyle, diğer yandan cemleri (ya da cem erkânlarının) standart hâle getirme çabalarıyla birlikte gelişerek, Aleviliğin kurumsallaşma ve standardizasyonu konusunda yürütülen, birbirinden farklı bakış açılarına sahip ancak hemen hepsinin aynı hedefi paylaştığı faaliyetlerin bir parçasıdır. Ayrıca, özellikle yirmi ve otuz yaşları arasında bulunan ve cemevlerinde aktif olarak hizmet yapan günümüz zakirlerinin, bu çalışmalardan farklı olarak yeni arayışlara girdikleri gözlenir.

Günümüz İstanbul zakirlerinin en önemli özelliklerinden biri, birçoğu farklı bir şehirde doğsa dahi tamamının, çocukluklarından itibaren İstanbul'da büyümeleri ve halen burada yaşamalarıdır. Bu durum za-

kirlerin köyleriyle ve ailelerinin bağlı bulunduğu ocaklarla kurdukları ilişkinin kopmasına neden olur. Genellikle anne ve babaları cemlere katılmayan ya da cemevlerine gitmeyen zakirlerin anlatılarında gözlenen, küçükken gördükleri ya da hiçbir zaman karşılaşmadıkları kendi büyükbabalarıyla kurmaya çalıştıkları ilişki, günümüz zakirlerinin bu hizmeti sürdürmek için mistik bir bağlantıya ya da manevi bir rehberliğe ihtiyaç duyduklarını gösterir. Bu durum, kendisinin herhangi bir ocakla bağı ya da ailesinin Alevilikle ilgisi bulunmasa bile zakirlik yapmak isteyen bir gencin, inançla (ya da "yol"la) ilişki kurabileceği bir bağlantı bulabildiğini ortaya koyar.

Zakirlerin kendi dedeleriyle kurdukları (ya da kurmaya çalıştıkları) ilişki, bağlama öğrenmeye başladıkları yıllardan itibaren zakirliğe geçiş sürecinde daha da ön plana çıkar. Bu dönem, zakirlerin genellikle cemevlerinde verilen bağlama kurslarına gidip gelerek cemlere aşina olmaya başladıkları bir dönem olduğundan, zakirlerin manevi ihtiyaçlarını, hem cem içindeki ritüelleri öğrenerek, hem de zakirlikle kendi yaşamlarında bir ilişki kurarak giderdikleri söylenebilir. Bu açıdan cemevlerinde verilen bağlama kursları, müzik öğrenmek konusunda olduğu kadar zakirlerin inançla ilişki kurması açısından da etkilidir. Cemlere katılarak zaman zaman farklı hizmetlerde görev alan zakirler, cemde katılımcılar ve dedeyle etkileşim içinde olmanın nasıl bir "alışveriş" olduğunu gözlemekte ve zamanla bu konuda ("aşk alıp-verme") ilerleme arzusuyla zakirliğe adım atmaktadırlar. İnanç ("yol") ve bunu sürdürmek için gerekli motivasyon ("aşk"), dede anlatısının devamında zakirlik hizmetine geçiş sürecinde önemli faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan zakirlerin bu hizmeti herhangi bir şekilde maddi kaynak olarak görmemeleri, inançsal ve manevi yaklaşımın daha da değer kazanmasında etkilidir.

Günümüz cemevlerinin mekansal yapılanmasına bağlı olarak icra pratikleri değişen ve gelişen zakirler, çoğunlukla bağlama kurslarında öğrendikleri kısa saplı bağlamayla müzik icrasına başlamaktadır. Genellikle 1980'li yıllarda kısa saplı bağlamanın popülerleşmesinde emeği olan Arif Sağ ve benzeri diğer icracıların karar sesleri olan Si ve Do tonlarında çalıp söylemeye başlayan zakirler, zakirlik hizmetinde ilerledikçe, 2000'li yıllarda giderek popülerleşen Gani Pekşen, Dertli Divani, Muharrem Temiz gibi günümüz genç kuşak Alevi müzisyen-

lerinin kullandıkları uzun saplı bağlama, dede sazı veya ters tellenmiş bağlamalarla icralar yapmayı ve daha dik karar seslerini (Re, Mi, Fa ve hatta Sol) tercih etmektedir. Alevilikle ilgili kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarına benzer şekilde, kısa saplı bağlama konusunda yürütülen standardizasyon çalışmaları, günümüz genç zakirleri arasında oldukça az kabul görmüştür. Bu süreçte zakirlerin kendilerine örnek olarak aldıkları ve inançsal açıdan Alevi kimliğiyle müzik icrası yapmalarından gurur duyduklarını ifade ettikleri günümüz Alevi müzisyenlerinin önemli etkisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla "Alevi Uyanışı"na benzer bir dönemi işaret eden "Alevi Müzik Uyanışı" söylemi de günümüz zakirlerinin dinamiklerini anlamak açısından yeterli değildir.

Alevi kimliğinin "inançsal" yanını vurgulayan günümüz Alevi müzisyenlerinin icralarının zakirler tarafından cem repertuarı geliştirirken kaynak olarak alındığı görülür. Bu eserlerin yanı sıra cemevlerinde hizmet yürüten dedelerin arşivleriyle dede, âşık ve zakirlerin eski ses kayıtları da zakirler için önemli kaynaklardır. Zakirlerin repertuvarlarını sürekli geliştirme ihtiyacı, bir yandan farklı yörelerden gelen katılımcılara açık olan cemevlerinde hizmet yapmalarından, diğer yandan da "Alevi müziği" icrası konusunda kendilerini sürekli geliştirme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan tüm zakirlerin, cemlerde önlerine koydukları ve cem repertuvarını sürekli yenileyerek içinde tuttukları kalın dosyayı, sanılanın aksine sadece ezberleme sorunu yaşadıkları için taşımamaktadır. Bu dosya, zakir repertuvarı geniş Alevi coğrafyası ve topluluklarına hitap edecek bir çeşitlilik içerdiği için de cemlerde kullanılır. Zakirlerin kaynak olarak kabul ettikleri dede, âşık ve ozanların eskiden yapılmış arşiv ses ve video kayıtlarına ulaşabilme, yine çeşitli yörelerden eski cemlerin ses ve video kayıtlarına erişebilme ve günümüz Alevi müzisyenlerinin çalışmalarını takip edebilme olanağını sağladığı için internet önemli bir araçtır. Repertuvar bulma, kendini geliştirme, diğer kişilerle ilişki kurma ve kendini ifade etme amacıyla internetin günümüz zakirleri arasında önemli bir işlevi olduğu söylenebilir.

Zakirlerin müzik icrası cem boyunca dedeyle uyumlu olarak sürdürülür. Bazı cemevlerinde kendileri de icra yapan dedeler, cem içinde bazı eserleri (örneğin mersiye) kendileri okurlar; bazen de sadece sesleriyle

zakirlere eşlik ederler. Birden fazla zakirin icra yaptığı durumlardaysa, yine belli bir uyum içinde dede ve zakirlerin birbirleriyle anlaşarak müzik icrasını sürdürdüğü görülür. Manevi "aşk"la çalıp söylemenin önemi zakirler tarafından sıklıkla dile getirilir. Bu konu, zakirlerin cemin bir "sahne" olmadığı söyleminde de karşımıza çıkar.

Zakirlerin "aşk"la çalıp söylemesine en çok etki eden etkileşim olgusudur. Başta dedelerle olmak üzere, daha sonra katılımcılarla etkileşim şeklinde ortaya çıkan icranın, hem zakirlerin topluluk tatafından kabul görmesinde, hem de müzik icrası konusunda yetkinliğinin onaylanmasında önemli katkısı vardır. Zakirler, burada da cemin bir sahne olmadığını vurgulayarak, etkileşimi "aşk" ya da "coş" olarak dile getirir. Dolayısıyla zakirlerin müzik icrasındaki temel dinamik inançsal vurgudur. Repertuvar, icra ve etkileşimde bu dinamik ön plana çıkar.

Cemevlerinde zakirlik hizmetine başlayan ya da bunu sürdüren zakirlerin, zamanla kendilerini Alevilik bilgisi konusunda geliştirmek üzere çeşitli arayışlara girdikleri gözlenir. Bu arayışların başında, müzik icrasını geliştirmek ve Alevilik konusunda bilgilenmek için takip ettikleri çeşitli muhabbet meclisleri gelir. Genç zakirlerin bu hizmeti sürdürmekle ilgili en önemsedikleri konulardan biri olarak karşımıza çıkan "bilgi" meselesi, bir zakirin bilgili, birikimli olması gerektiği vurgusuyla hemen hemen tüm zakirler tarafından dile getirilir. Kitap ya da eğitimle bilgilenmekten daha çok manevi olarak pişmenin önemini belirten zakirlerin, bu açıdan muhabbet ortamlarını takip etmeye çalıştıkları ve muhabbeti önemli bir yere koydukları gözlenir.

Ritüel içi ve dışı özellikleri olan muhabbetler, zakir kimliğinin oluşumu ve ritüel dışına çıkması açısından da önemli bir geçiş noktasıdır. Zakirlerin anlatımlarında, muhabbetten beslendikleri (ya da muhabbette "piştikleri") vurgusu, cemde her ne kadar icra ve etkileşimle gelişseler de, özellikle bilgilenme konusunda cem dışında arayışlara girdiklerini gösterir. Bu arayış, zakirlerin kurumsal yapılanmaların dışına çıkarak, çeşitli dede, âşık, zakir ya da kamil olarak gördükleri kişilerle muhabbetler gerçekleştirdikleri ve bu muhabbetlerde manevi bilgiyle donanmak konusunda sürekli bir açlık içinde bulundukları ifadesiyle karşımıza çıkar. Bu noktada, hem cemlerde, hem de muhabbetlerde, zakirlerin dedelerle sıkı diyaloğa girdiklerini eklemek gerekir. 1990'lı yıllarda dede otoritesinin yittiği, Aleviliğin böyle bir boşlukta geliştiği

konusundaki söylemlerin aksine, günümüz zakir kuşağı için dedelerin inançsal açıdan oldukça önemli hâle geldiği, aynı şekilde zakirlerin de dedeler için giderek önemini artırdığı, hatta bir dedenin yanındaki iyi bir zakirle anılmaya başlandığı (ya da dedenin otoritesinin iyi bir zakirle pekiştiği), dolayısıyla bu ilişkinin (dede-zakir ilişkisinin) yeniden biçimlendiği bir dönemin ortaya çıktığını göstermektedir.

Zakirliğin belli bir gelenek olarak yaşatıldığı yörelerde de, zakirlik cem dışında günlük yaşamda kabul görmekte ve günümüz zakirliği açısından bu hizmet "zakir kimliğiyle" ifade edilip bu kimlikle taşınmaktadır. Zakirlerin anlatımlarında, zakir kimliği ritüel dışına çıktıkça "hizmet"ten bir "görev"e ve "duruş'a dönüşmektedir. Bu geçiş, Alevi kimliğinin ritüel sahası dışına çıktıkça belli bir duruşu gerektirdiği söylemiyle birleşerek günümüz zakirleri için önemli bir yaşam felsefesi hâline gelir.

Zakir görünürlüğünün ritüel dışına çıkmasında, kimlik ifadesi olduğu kadar, müzik icrası da etkili bir faktördür. Bir kısmı üniversitelerin müzik bölümlerinde eğitim gören zakirler, genel olarak bu görevi bir "hizmet" olarak yaptıklarını vurgulayarak, "zakirlik" ve "müzisyenlik" arasında net bir ayrım ortaya koyar. Bu durum, "Alevi müziği" icrasının dönüşümü açısından da önemlidir. Zakirlerin cem dışında yaptıkları icralarda, özellikle türkü bar ya da düğün gibi ortamlarda cem repertuvarını icra etmek istemeyip, cem repertuvarını içeren "Alevi müziği" icrası için Alevi etkinlikleri ya da dinleti, konser gibi ortamları tercih etmeleri, 2000'li yıllar için bir başka değişimdir. Burada yine inançsal söyleme paralel olarak, kutsal kabul edilen cem repertuvarının, ritüel dışına çıkarılırken yine inançsal bağlama uygun davranılmak istendiği, bu açıdan zakir kimliğinin ritüel dışında ifade edilmesinde olduğu üzere, müzik icrasında da cem referansına dayalı bir tercihin yapıldığı gözlenmektedir. Bu açıdan zakirlik hizmetini yürütenler, "müzisyen" olmak istemediklerini, ancak "zakir" olarak bu hizmet ve görevi taşıyabildiklerini aktarırlar.

Zakirlerin bu hizmeti yürütürken önlerine koyduğu hedeflerden en önemlisi âşıklık mertebesine ulaşmaktır. Alevilik bilgisi konusunda gelişime açık olan zakirler, hem bu konuda edindikleri birikimle, hem de cem içinde yaptıkları icrada "aşk" konusunda geliştikçe, kendi söz ve müziğini yazan ve bunu topluma kabul ettiren "kutsal âşıklığa"

adım atmak isterler. Bu açıdan âşıklığın, inançsal açıdan zakirlikten bir nebze daha yukarıda bir mertebe olarak kabul gördüğü söylenebilir. Zakirlerin âşıklıkla kurduğu bu ilişki, 16. yüzyıl ozanı Pir Sultan Abdal'dan günümüz ozanı Dertli Divani'ye kadar zakir-âşık geleneğinin parçası olan pek çok ismi kendilerine örnek alarak gelişmektedir. Örneğin "Pir Sultan Abdal gibi durmak" vurgusunda olduğu üzere, zakirin iyi icra yapmasının yanı sıra âşık olarak sözüyle ve tavrıyla günlük yaşamın her ânında belli bir duruşa sahip olması gerektiği aktarılır. Dolayısıyla bu konudaki anlatıda hizmet, görev ve duruş arasındaki geçiş daha açık görülmektedir.

Alan çalışması boyunca konumuzla ilişkili olarak zakirlik ve genel olarak Alevilik tartışmalarında görülen en ciddi sorunlardan birinin, toplumsal cinsiyet bağlamında bu meseleye yaklaşımın olduğu gözlenmiştir. Özellikle kadınların zakirlik yapması veya post makamında oturması konusunda çeşitli sıkıntılar yaşanmaktadır. Bu durum, cemevlerinde kadınların başlarının zorla örtülmesi, bazı cemevlerine kadınların ayrı kapılardan girmesi, Alevi kurumlarında oldukça az sayıda kadın yöneticinin olması, postta oturacak kadın analaların yetiştirilmemesi gibi pek çok sorunla iç içe geçerek gelişen bir süreci yansıtmaktadır. Bu açıdan, Alevi örgütlenmesinin ve Alevilikle ilgili araştırmacıların sıklıkla vurguladığı, "Alevilikte kadın-erkek ayrımı olmadığı" söyleminin, pratikte karşılık bulmasının zor olduğu söylenebilir. Zakirlikle ilgili olarak, sayıca oldukça az olan bazı kadın zakirlerin, özellikle evlilikleri sonrasında bu hizmeti sürdürmediği ve eşlerinin de sürdürmelerini istemediği aktarılmıştır. Ayrıca günümüzde bu hizmeti sürdüren neredeyse hiç kadın olmaması, genel Alevi söyleminin aksine bir olguya işaret etmesi açısından önemli bir örnektir. Diğer yandan sayıca fazla olan erkek zakirler bu durumdan rahatsız olduklarını ve kadın zakirlerle birlikte çalmak istediklerini sıklıkla vurgulamaktadır. Ancak kurumsallaşma ve standardizasyon çalışmalarının bir parçası olarak Alevi örgütlenmesinde görülen "kadın kolu" veya "gençlik kolu" gibi sembolik birimlerin ve cemevlerine katılımcı olarak gelen sayıca fazla orta yaşlı kadınların aksine, hem cem içinde post makamında, hem de kurumlarda yöneticilik pozisyonlarında kadınların bulundurulmadığı görülmektedir. Bu konunun ileride Alevilik tartışmalarında giderek daha çok yer bulacağını söylemek mümkündür.

Günümüz Alevilik tartışmalarının bir başka unsuru olan "Alevi doğmak" konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bulunsa da, zakirlerin bu konudaki yaklaşımı oldukça esnektir. Alevi olarak doğulmasa bile, eğer bu inancın gerekleri yerine getiriliyor ve bu "yol"a inanılıyorsa Alevi ve zakir olunabileceğini belirten zakirler, "Alevi gibi durmanın" önemli bir faktör olduğunu vurgularlar. Ayrıca günümüz cemevlerinde, Alevi doğmasa bile zakirlik hizmetinde bulunan ve topluluk tarafından kabul gören zakirlerin bulunması, bu konuda zakirler kadar katılımcıların da esnek bir yaklaşımının bulunduğunu gösterir. Ancak cemlere başlanmadan önce alınan rızalık veya ikrar vermiş kişilerin cemlere girmesi konusunda, günümüzde geçmişteki gibi bir zorlama olmadığı için bu konudaki denetimin de sembolik olarak yapıldığı söylenebilir. Fakat yine de burada "Alevi gibi durduğu" görülen bir zakirin, Alevi doğup doğmadığına bakılmaksızın Alevi olarak kabul edildiği görülmektedir. Günümüz için, "Alevi doğmak"tan ziyade "Alevi gibi durmak" söyleminin ön plana çıktığı söylenebilir.

Kurumsallaşma ve standardizasyon konusunun bir başka ayağı, zakirlerin Alevi kurumlarıyla kurdukları ilişkilerdir. Bu ilişki, aynı zamanda zakirlerin hizmet yürüttükleri cemevleriyle ilişkilerini de etkileyen bir dengeye sahiptir. Zakirlerin çoğunlukla dedelerle bağlantılı olarak gelişen cemevlerinde zakirlik yapma süreçleri, kimi zaman dedenin kurumla ilişkilerinin kopmasından, kimi zaman da zakirlerin doğrudan kurumla yaşadığı çeşitli ayrılıklardan kaynaklı olarak başka bir cemevine gitme ihtiyacını doğurmaktadır. Özellikle kurumların cemevlerinin işleyişine ve yürütülen hizmetlere dair müdahaleleri; yine kurumların yönetim kurulu değişiklikleri sonrası dede ve zakirleri değiştirmeleri gibi ceme, cem dışından, yani cemevinin bağlı olduğu kurumdan yapılan müdahaleler, bu ilişkiyi etkileyen faktörler arasındadır. Gençlik kollarıyla ilişkilerini sürdüren zakirlerin çoğunlukla cemevlerinin bağlı bulunduğu kurumlarda, gençlik kollarıyla yönetimler arasında yaşanan gerilimlerden etkilendiği söylenebilir. Bu açıdan zakirlerin cemevlerini bırakma sebeplerinin başında kurumlarla yaşadıkları çeşitli ayrılıklar gelmektedir. Ancak bu durum, zakirlerin bu hizmeti bırakmasına engel değildir. Zakirlerin bu sebepten belli bir kurumla anılmak istemediği gözlenir.

Zakirlerin kurum ve dedelerle ilişkilerinin günümüzde geldiği noktayı anlayabilmek için alan araştırmasında karşımıza çıkan bir başka

önemli dinamik, "gezici zakirlik" olgusudur. Son on-on beş yıllık süreçte ortaya çıkan bu olgu, Alevilikle ilgili kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarının aksine, zakirlerin şehir içinde "yatay" bir hareketlilikle cem ve cemevi konusundaki zaman, mekan ve uzam anlayışını yeniden ele aldıkları bir süreci işaret eder. Özellikle dedelerin merkezi bir rol oynadığı bu süreçte, zakirlerin çeşitli sebeplerle kurumlardan ayrılarak, başta "aşk"ı olan dedeler olmak üzere, muhtelif dedelerin bulunduğu farklı cemevlerini düzenli olarak ziyaret ederek buralarda zakirlik hizmetini sürdürdükleri görülür. Cemevlerinde sürdürülen haftalık cemlerin yanı sıra farklı zamanlarda ve mekanlarda yapılan cemleri ve muhabbetleri de takip eden zakirler, Aleviliği ve bu hizmeti belli bir kurumla özdeşleştirmeden, her zamana yayılabilen bir düzeyde kabul eder. Zakirlerin yanı sıra, bazı dede ve katılımcıların da gezici olarak benzer hareketliliği sürdürmeleri, günümüzde Aleviliği deneyimleme konusunda yeni bir dinamiğin ortaya çıktığını gösterir. Ayrıca bu hareketlilik, bir yandan zakirlerle dedeler ve katılımcılar arasında yeni ağlar ve ilişkilenme biçimleri ortaya çıkarırken, diğer yandan Alevilik bilgisinin çeşitliliğinin dolaşıma girmesi bakımından kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarına karşı bir dinamik yaratır.

Zakirliğin "gezici" bir hareketliliğe geçiş süreci, bir yanıyla geçmişte dede ve âşıkların Anadolu'daki gezici hareketliliğini hatırlatsa da, günümüzdeki hareketlilik geçmişin yeniden canlandırılmaya çalışıldığı bir "gelenek icadı" sürecinden daha çok, "dikey" kurumsallaşma karşıtı "yatay" bir hareketlilik olarak, kendiliğinden gelişen bir arayışın sonucudur. Ancak bu süreç sonunda ortaya çıkabilecek pratiklerin ileride bir "gelenek icadı"na dönüşme ihtimali olsa da, günümüzde bunun daha çok bir geçiş süreci olarak, Aleviliği yaşama ve yaşatma konusunda yeni bir arayış ya da "sürek" şeklinde sürdürüldüğü görülür.

Son on beş yıllık Alevi örgütlenmesi ve hareketliliği içinde, dedelerden sonra en görünür hizmetli sayılabilecek zakirlerin ritüel, müzik icrası ve Alevi kimliği bağlamındaki dinamizmi, 1990'lı yıllarda gelişen Alevilerin kamusal alanda görünürlük kazanma süreci ve özellikle semahlarla sürdürülen dışavurumunun, 2000'li yıllarda farklı bir boyuta geldiğini göstermesi bakımından da önemlidir. Zakirlerin bu süreçte Aleviliği bir kültürden çok inanç olarak ele almalarının yanı sıra, bu söylemi kendi günlük yaşamlarına da uyarlamaya çalışmaları, günü-

müz Alevi kimliği inşa sürecinin bir parçasıdır. Bu bakımdan zakirliği konu alan bu çalışma, müzik merkezli bir kimlik ifadesinin ve ritüelden aldığı referansla müzik icrasının kimlik inşa sürecinde nasıl dönüştürüldüğünü göstermesi açısından da bir örnek teşkil eder.

Zakirlik odaklı bu çalışma, aynı zamanda bir öngörü olarak bu hizmeti yürütenlerin hem ritüel içinde hem de ritüel dışında müzik icralarıyla ileride daha da ön plana çıkacağı yeni bir sürecin başlangıcını anlatmaktadır. Bu açıdan Alevi kimlik mücadelesinin bir parçası olarak inşa sürecindeki zakir kimliğinin (bu mücadelenin başlangıcından bu yana müziğin etkisini düşünerek), zamanla daha merkezi bir rol oynayacağı ve burada ritüel dışına çıkan icraların giderek Aleviler dışında daha görünür hâle geleceği yeni bir sürecin başlayabileceği söylenebilir. Geçmişte, ritüeller dışında toplumsal hayatta da görünür olan zakir ve âşıkların günümüzde zakir kimliğiyle tekrar ortaya çıkışı, Alevi kimlik mücadelesinde yeni bir sürece işaret eder. Örneğin günümüzde bazı zakirlerin Alevi cenazelerinde saz çalmaya başlaması, zakirlerin cem dışına taşan görünürlükleri açısından önemli bir gelişmedir.[1] Zakirlerin günlük yaşamda etkilerinin ve görünürlüklerinin artması, zakirliğin Alevi toplumundaki saygınlığı ve Alevi kimliğinin ifade edilmesinde önemli sembollerden biri olarak her seferinde yeniden inşa edilen bir kimlikle giderek yaygınlaşarak sürdürülebileceğini de gösterir.

Dolayısıyla zakirler bağlamında incelenen bu konunun, Aleviliğin günümüzde yaşanmasıyla ilgili yeni bir yorum olarak görülebileceği, bu açıdan Alevilikle ilgili belli bir kurumsallaşma ya da standardizasyon çabasına giren kurum ya da kişilerin tüm faaliyetlerinin aksine, sadece zakirlik örneğinde bile bunun dinamiklerinin ne kadar farklı yöne gidebildiği ve bunun da bir başka "sürek" olarak okunabileceği söylenebilir. Bu açıdan Alevilik adına yürütülen faaliyetler ve Alevi hareketinin çabaları, görünürlük bağlamında günümüz Aleviliğine katkı sağlasa da, Aleviliğe dair (her tür) "dikey" yapılanma ve söylem, günümüz Aleviliğinin (yine her tür) "yatay" hareketlenmesiyle karşılık bulabilmektedir. Aleviliğin tarih boyunca tek bir yorumunun bulunmaması, farklı biçimlerde günümüze kadar gelmesi ve tarih boyunca "yol bir, sürek bin bir" söylemini temel almasına rağmen, bu söylemden günümüzdeki kurumsallaşma ve standardizasyon çabalarıyla uzaklaşıldığı; zakirlik özelindeyse bu söyleme tekrar dönüş yapıldığı bir süreç yaşanmaktadır.

SÖZLÜK

Âşık: Alevi inancına mensuplar için yazdığı şiirler kutsal olarak kabul edilen, kendi söz ve müziğini yazıp söyleyen ozan.

Bezm-i Elest: Araf Suresi'ne dayanan, Tanrı'nın insanlarla yaptığı ilk toplantı ya da cem.

Buyruk: İmam Cafer ve Şeyh Safi'ye dayandırılan, Aleviliğin inançsal kurallarının anlatıldığı yazma kitaplar.

Cem: Balkanlar'dan Ortadoğu'ya farklı isimlerle anılan Alevi toplulukların, kadın ve erkeğin birlikte olduğu ortak ibadet biçimi.

Cemevi: Cem ibadetinin yapıldığı, tarihsel geçmişi bulunan ancak günümüzde tek bir formu olmayan mekanlar bütünü.

Çerağ: Cemlerde Tanrısal özün sembolize edildiği ışık ya da mum.

Dede: Alevilikte, soyu Hz. Ali'ye bağlı ocaklardan geldiğine inanılan manevi önder.

Dede sazı: Alevi dedeleri ve âşıkların çaldığı, bağlama düzeninde icra edilen eski tip, gövdesi balta formlu, sapı uzun sazların genel adı.

Deyiş: Alevi ve Bektaşilikte, âşıkların yazdığı, kutsal olduğuna inanılan, inanca dair şiirler. Bkz. Nefes.

Duvazdeh imam: İçinde On İki İmam'ların isimlerinin geçtiği şiir ve müzik formu.

Erkân: Alevi ve Bektaşilikte inanca dair ritüellerin kurallar bütünü.

Erkânname: Alevi ve Bektaşilikte, inanca dair ritüellerin kurallarının yazıldığı metinler.

Eşikaltı: Bağlamayı bir anfiye ya da ses tesisatına bağlamak için bağlamanın alt eşiğinin içiyle tekneye bağlı olarak yerleştirilen manyetik alıcı.

Fütüvvetname: Ahi teşkilatına bağlı olanların inançsal kurallarının yazılı olduğu metinler.

Giydirme: Halk müziğinde, var olan bir melodiye mevcut sözlerinden farklı bir söz ekleyerek doğaçlama icra etme yöntemi.

Gülbank: Alevi cemlerinde dede tarafından söylenen ve katılımcılar tarafından karşılık verilen dua.

Hakk: Alevilikte mutlak Tanrısal varlık, öz.

Hakullah: İnançsal olarak kişilerin kendi rızalarıyla bir dede, ocak ya da dergaha verdikleri maddi destek ya da katkı.

Hizmet: Alevi cemlerinde yer alan görevler. Bkz. On iki hizmet.

Kırklar Cemi: Her Alevi ceminde tekrar canlandırılan, Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra katıldığına inanılan, Hz. Ali'nin içinde bulunduğu, Kırklar Meydanı ya da Kırklar Meclisi olarak da bilinen cem.

Lokma: Alevi cemlerinde kutsal kabul edilerek topluca yenilen ve dedenin duasını verdiği yemekler.

Mahlas: Bir kişinin kendi sözlerini yazmaya başlayıp âşık olduğunda aldığı takma isim.

Menakıb: Ermiş kişilerin hayatlarının anlatıldığı, öğüt veren destansı öyküler.

Menakıbname: Menakıbların yazılı olduğu metinlerin toplandığı kitap.

Mersiye: 680 yılında, İmam Hüseyin'le birlikte Kerbela'da katledilenler için yazılan epik şiir ve müzik formu.

Meydan: Cem hizmetlerinin yürütüldüğü mekansal alan.

Miraçlama: Hz. Muhammed'in Miraç'a çıkışı ve sonrasında Kırklar Cemi'ne gelerek orada yaşananların anlatıldığı epik şiir ve müzik formu.

Nefes: Alevi ve Bektaşilikte âşıkların yazdığı, kutsal olduğuna inanılan, inanca dair şiirler. Bkz. Deyiş.

Niyaz: İnançsal olarak manevi öndere gösterilen saygı ve bu saygının göstergesi olarak sunulan adak ya da dilek.

Ocak: Soylarının On İki İmam'lara (ve dolayısıyla Hz. Ali'ye) dayandığına inanılan ailelerin bağlı bulunduğu inançsal yapılanma.

On iki hizmet: Alevi ceminin temelinde yer alarak her cemde gerçekleştirilen ve on iki görevliden oluşan ritüel uygulaması.

Post: Alevilikte inancın ulularının temsil edildiği makam.

Rızalık: Kişinin inançsal olarak hem kendisinden, hem de toplumdan hoşnutluğunu simgeleyen, Alevi inancının ve cemlerin sürdürülmesini sağlayan temel kavram.

Semah: Cemlerde icra edilen, dans figürleri de içeren müzik formu.

Sürek: Alevi inancına mensup farklı Alevi toplulukların, inanca dair ritüelleri farklı uygulama ya da sürdürme biçimlerinin genel adı.

Tevhit: Tanrısal birliğin ifade edildiği şiir ve müzik formu.

Vahdet-i vücud: Varlık birliğini, yaratanla yaratılanda mutlak varlık olarak bir görmek.

Velayetname: Hacı Bektaş Veli'nin hayatının destansı olarak anlatıldığı öykülerin toplamı.

Yol: Alevi inancına mensupların inancı özetlemek için kullandıkları, inanca dair felsefe ve kurallar bütününü kapsayan genel kavram.

Zakir: Cemlerde kutsal bir görev olarak müzik icrası yapan, on iki hizmetliden biri.

NOTLAR

Giriş

1. Çeşitli evlerde (veya bazen cemevlerinde) özel olarak yapılan, ocaklara bağlı yıllık yöresel cemlerde icra yapan zakirler kapsam dışında tutulmuş, ancak konumuzla ilgili zaman zaman yeri geldiğinde bu cemlerdeki icralarla ilgili detaylar belirtilmiştir.
2. İstanbul cemevlerinde yapılan alan çalışması boyunca, Celal Fırat Dede (Garip Dede Dergahı), Binali Doğan Dede (Erikli Baba Dergahı), Ozan Uluçam Dede (Haramidere Cemevi), Hünkar Uğurlu Dede (Hz. Ali Cemevi), Zeynel Şahan Dede (Nurtepe Cemevi), Kasım Ülker Dede (Sarıgazi Cemevi), Celal Çelik Dede ve Hüseyin Özgöz Dede (Karacaahmet Dergahı), Erzade Yıldız Dede (Mustafa Kemal Pir Sultan Abdal Cemevi), Kemal Uğurlu Dede (Ümraniye Cemevi), İmdat Çelebi Dede (Ayazağa Cemevi) gibi pek çok dedenin, hem dedelik yaptığı hem de müzik icrasında bulunarak cem yürüttüğü tespit edilmiştir. Ancak bu konu, dedelik hizmetini içeren farklı dinamiklere sahip olduğundan kapsam dışında tutulmuştur. Konuyla ilgili olarak, dedelerin yetişmesinde ve kimliğinde müziğin rolünün incelendiği bir tez çalışması için bkz. Clarke (1998).
3. Araştırma için İstanbul ilinin tercih edilmesinin başlıca sebebi, her ne kadar cemevine sahip iller arasında İstanbul'un payı çok yüksek olmasa da, sahip olduğu cemevleriyle kurumsallaşma konusunda en farklı dinamiklere sahip olması ve faaliyetlerini aktif olarak sürdüren cemevleri arasında en fazla örneğin bu şehirde bulunmasıdır.
4. Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri konusunda ayrıntılı çalışmalar için bkz. Berg (2000); Ely (2003); Silverman (2004); Bernard (2006); Mayring (2011); Glesne (2013); Yıldırım ve Şimşek (2013).
5. Müzikbiliminin alan çalışması ve metodolojisi üzerine incelemeler için bkz. Nettl (1983); Myers (1992); Post (2003); Clarke ve Cook (2004); Barz ve Cooley (2008); Clayton, Herbert ve Middleton (2013). Ayrıca Türkiye'de müzik etnografisi ve etnomüzikolojide yöntem ve teknik konulara dair araştırmalar için bkz. Özer (2002); Kaplan (2005); Erol (2005; 2009).
6. Alevi, Kızılbaş, Bektaşi gibi kavramlara dair bir çerçeve için bkz. (Kaplan, 2010: 27-38). Alevi kavramının kullanımına dair diğer yorumlar için bkz. Çamuroğlu (1999: 101-103); Ocak (2005: 19-21; 2007: 13-17); İrat (2013: 15-24). Bektaşi kavramının

kullanımına dair bir başka tartışma için bkz. Yıldırım (2010). Ayrıca bu kavramların kullanıldığı topluluklar arasındaki tarihsel bağlantılara ve geçişlere dair araştırmalar için bkz. Karakaya-Stump (2007; 2008).

7. Glesne, geçmişte olduğu gibi birçok araştırmacının kendi kültüründen farklı bir kültürde araştırma yapmak yerine son zamanlarda kendi kurumlarını incelemek üzere "arka bahçe" araştırması yapmaya yönlendirildiğini, ancak bu araştırmaları yaparken dikkat edilmesi gereken çeşitli etik ve politik hususlar olduğunu, bu tür araştırmalara işin olası zorluklarına ilişkin yüksek bir bilinç düzeyiyle başlandığında oldukça değerli bir çalışma ortaya çıkabileceğini belirtir (Glesne, 2013: 54-59).
8. Konuyla ilişkili olarak, "sosyal mobilite" konusunda bir derleme için bkz. Girod (2011).

İkinci Bölüm – Uyanıştan Harekete: Alevi Kimliği Tartışmaları

1. Kimlik tartışmalarıyla ilgili güncel konuları içeren kapsamlı bir derleme için bkz. Mollaer (2014).
2. Türkiye'deki kimlik tartışmaları ve kültürel kimlik arayışları üzerine kapsamlı bir derleme için bkz. Pultar (2009).
3. Kamusal alan tartışmalarına dair kapsamlı bir derleme için bkz. Özbek (2004).
4. Alevilerin, Almanya başta olmak üzere uluslararası göçünün dinamikleri konusunda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Sökefeld (2008).
5. Alevi uyanışı ve kimlik hareketinin farklı cephelerden ele alındığı çeşitli kaynakları karşılaştırmak için bkz. Olsson, Özdalga, Raudvere (1999); Şahin (2001); White, Jongerden (2003); Markussen (2005); Massicard (2007).
6. Massicard, Aleviliğin savunulmasıyla uyuşan amaçlar güden anlamında kullandığı Alevicilik terimiyle ilgili, Alevi olmayan Aleviciler bulunduğu gibi Alevici olmayan Alevilerin de var olduğunu belirtir (Massicard, 2007: 127); Massicard'a göre Alevicilik, üzerinde hak iddia edilen kimliği oluşturanın hareket olduğunu, bunun tersinin geçerli olmadığını gösterir (Massicard, 2007: 357). Bu terim Massicard'dan önce de çeşitli araştırmacılar tarafından kullanılmıştır; bkz. Yalçınkaya (1996, 200).
7. Siyasal İslamın yükselişi ve Alevi uyanışı ilişkisinin dinamikleriyle ilgili tartışmalar için bkz. Raudvere, 1999; Şahin, 2002: 156-158; Massicard, 2007: 137-139.
8. Alevi Kürtlerin ya da Kürt Alevilerin kimliği konusunda detaylı çalışmaları karşılaştırmak için bkz. Bumke (1995); Bayrak (1997); Bruinessen (1999); Çelik (2003); Leezenberg (2003); Gezik (2012).
9. 1920-2007 tarihleri arasında, Türkiye siyasetindeki etnik hareketler ve Alevi siyaseti konusunda bir değerlendirme için bkz. Aktürk (2008).
10. Kamuoyunda Alevi Açılımı olarak bilinen bu toplantılar, Devlet Bakanı Faruk Çelik öncülüğünde, Haziran 2009 ile Şubat 2010 tarihleri arasında yedi çalıştay ve üç toplantı sonrasında açıklanan Alevi Çalıştayları Nihai Raporu ile sonuçlanır. Birinci Alevi Çalıştayları'na katılan, ancak daha sonra çözüm için uygun bir zemin olmadığına kanaat getiren çok sayıda Alevi örgütünün, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesi, zorunlu din derslerinin kaldırılması, cemevlerine ibadethane statüsü tanınması, Madımak Oteli'nin müzeye dönüştürülmesi ve Hacı Bektaş Veli Dergahı'nın Alevilere iade edilmesi gibi temel taleplerinin hiçbirinin karşılığını bulamadığı bu raporun açıklanması sonrasında, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nın isteği üzerine rapora cevap niteliğinde karşı bir rapor hazırlanır. Daha sonra kitaplaştırılan bu raporu da içeren kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ecevitoğlu ve Yalçınkaya (2013).

11. Alevi Çalıştayları'nda Aleviliğin siyasal olarak tanımlanması tartışmasının, Aleviliğin zaman ve kutsallık kavrayışı üzerinden ele alınarak yorumlandığı bir çalışma için bkz. Ecevitoğlu (2011).
12. Türkiye ve Avrupa'da Alevi hareketinin siyasallaşması sürecine odaklanan bir çalışma için bkz. Massicard (2007).
13. Uyanış söyleminin sorgulandığı bir başka makale için bkz. Güneş (2006).
14. Sözlü ve yazılı kültür tartışmaları üzerine ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ong (2007).
15. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Alevilikle ilgili yayınların incelenmesi ve bu yayınlarda kimlik olgusunu karşılaştırmak için bkz. Vorhoff (1999); Engin (2000a); Ocak (2005).
16. Köprülü paradigmasının kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Karakaya (2013); Dressler (2016). Ayrıca yazılı Alevi kaynaklarına eğilen diğer Karakaya çalışmaları için bkz. Karakaya (2008; 2012).
17. Benedict Anderson'ın, ulus ya da toplulukların, hayali bir geçmiş tasavvuruyla inşa edilme sürecini anlattığı "hayali cemaatler" kavramı (Anderson, 2009), Alevi uyanışı ve hareketi üzerine çalışan pek çok araştırmacı tarafından sıklıkla kullanılan ve tartışılan bir kavram olarak karşımıza çıkar (Vorhoff, 2003: 108; Massicard, 2007: 117). Olsson bu kavramı, günümüzün ihtiyaçları ve isteklerinin yansıtıldığı idealize edilmiş bir geçmişe ait yazılı metinlerle "hayali cemaat" yaratmak şeklinde kullanır (Olsson, 1999: 261).
18. Müzik uyanışı kuramı üzerine kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Livingston (1999); Bithell, Hill (2014). Ayrıca Alevi müzik uyanışı konusunda tartışmalar için bkz. Erol (2009); Dönmez (2014).
19. 1980'den sonra, Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Muhlis Akarsu'nun yedi albümlük bir seri olarak yayınladıkları "Muhabbet" albümleri, Alevi müziğinin kamusal alana çıkışının miladı olarak kabul edilir (Poyraz, 2007: 142). Erol'a göre, Alevi müzik uyanışının önderleri olan bu isimler, aynı zamanda benzer bir uyanış dönemi içine giren Türk halk müziğinin de uyanış aktörleri arasındadır (Erol, 2009: 81).
20. Bağlama kursları ve "türkü bar"ların gelişimine dair yorumlar için bkz. Çevik (2013: 250-257). Ayrıca İzmir'de bulunan türkü barlarla ilgili bir inceleme için bkz. Erol (2009: 69-98); İstanbul'daki türkü barlarla ilgili bir inceleme için bkz. Kayhan (2014).
21. Bu sanatçıların çalışmalarıyla ilgili bir inceleme için bkz. Poyraz (2007: 153-157).
22. Alevi müzik uyanışı, Almanya başta olmak üzere yurtdışında bulunan Aleviler arasında da karşılık bulur; yurtdışındaki Alevi hareketi için müzik, merkezi bir önem atfedilerek sahiplenilir. Avrupa'da Alevi müziğinin dinamikleri konusunda yorumlar için bkz. Greve (2006: 296-304).
23. Bu özelliklerin detayları için bkz. Livingston (1999: 69).
24. Alevi örgütlenmesiyle ilgili karşılaştırmalı değerlendirmeler için bkz. Kaleli (2000); Gümüş (2004); Üzüm (2004); Gölbaşı (2007).
25. Alevilerin siyasal örgütlenmesi ve Birlik Partisi süreci konusunda detaylı çalışmalar için bkz. Ata (2007); Güler (2008). Ayrıca Türkiye'de sosyal demokrasi bağlamında particilik, hemşehrilik ve Alevilik ilişkilerinin incelendiği bir çalışma için bkz. Schüler (2002).
26. 1989 yılında, içlerinde Alevi olmayanların da bulunduğu bir grup aydının kamuoyunda paylaştığı Alevilik Bildirgesi, günümüzde tartışılan Alevi taleplerinin ilk kez yüksek sesle dile getirildiği metin olarak kabul edilir. O tarihten bu yana dile getirilen çeşitli talepler giderek sadece Alevi örgütlerinin dile getirdiği konular olarak karşı-

mıza çıkar. Alevilik Bildirgesi'nin, 1989'da yayınlanan ilk hâli ve 2002 yılında yapılmış eklemelerini de içeren versiyonu için bkz. "Tarihi Bildirge" (Alevilik Bildirgesi): http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik%20Bildirgesi.pdf [11.03.2015]

27. Dergahın 16 Ağustos 1964 tarihinde müze olarak açılmasından bu yana her yıl 16-18 Ağustos tarihleri arasında, Hacıbektaş Belediyesi tarafından Hacı Bektaş Veli'yi Anma ve Kültür Sanat Etkinlikleri adıyla bir şenlik düzenlenir. Dünyanın dört bir yanından Alevi ve Bektaşilerin bir ritüel şeklinde kutladıkları bu şenlik, uzun yıllardır devlet erkânı, siyasetçiler ve Alevi kurumları arasında çeşitli tartışmalara konu olur. Bu etkinliklerin dinamikleriyle ilgili kapsamlı bir araştırma için bkz. Salman (2006).
28. Anadolu'daki Alevi erenlerini anma törenleriyle ilgili bir inceleme için bkz. Kahraman (2003).
29. Massicard, özellikle Alevici örgütlerle, Alevici olmasalar bile sosyolojik bakımdan Alevi olan hemşehri dernekleri arasında güçlü bir eklemlenmenin göze çarptığını vurgular (Massicard, 2007: 81, 82).
30. Bu çatı altında bulunmayan, ancak bu çatı örgütleriyle birlikte faaliyetlerde bulunan ve bu çatı altındaki ülke federasyonlarının yanında en etkin federasyon olan Britanya Alevi Federasyonu (BAF) da buraya dahil edilebilir. Bu örgütler dışında, yine yurtdışında faaliyetleri bulunan, kimisi bağımsız, kimisi Türkiye'deki ABF dışındaki örgütlerle ilişkili irili ufaklı pek çok kurum bulunmaktadır. Ayrıca Avrupa ülkeleri ve İngiltere dışında, ABD, Kanada ve Avusturalya'da çeşitli Alevi dernekleri faaliyetlerini sürdürmektedir. Diğer yandan son yıllarda Türkiye'de Demokratik Alevi Derneği (DAD) adıyla örgütlenen dernekler, Avrupa Demokratik Alevi Dernekleri Federasyonu'nu (FEDA) kurmuştur.
31. Alevi hareketinin siyasallaşmasından önce kurulan bu dernek ve vakıflar, Massicard'a göre, mutabakata dayalı ancak en az siyasallaşmış örgütlerdir (Massicard, 2007: 90). Ayrıca bu dergahların, kentleşmeyle birlikte çeşitli dernek ve vakıfların da desteğiyle, Alevi inanç ve kültürünün korunup yaşatılması için daha etkin bir görev üstlendiğini belirtilir (Yılmaz, 2005: 162).
32. Massicard, diğer Alevici örgütlenmelerin hemen hepsi tarafından Ehl-i Beyt Vakfı'nın Anadolu Aleviliğine uzak bulunup İran Şiiliğine yakın olduğu için dışlandığını aktarır (Massicard, 2007: 100).
33. Yılmaz'a göre, yöresel dernekler, ozan dernekleri, cemevi dernekleri, yurtdışındaki Alevi dernekleri ve üst birlikler ile dergi ve gazete çevresindeki örgütlenmeler de dini-kültürel örgütlenmeler arasında önemli bir yere sahiptir (Yılmaz, 2005: 162). Ayrıca bu kurumların bir kısmı (örneğin HBVAKV) Türkiye'deki diğer kurumlarla (örneğin ABF) ortak hareket etmekte, kurumlar arasında çatı örgütlenmeleri başta olmak üzere, çeşitli düzeylerde ilişkiler ve ortak çalışmalar yürütülmektedir.
34. Diğer yandan, son dönemde çeşitli siyasi taleplerle ilgili ABF, AVF ve ADFE'nin ortak bildiri yayımladığı görülür. Özellikle Alevi Açılımı tartışmasına paralel olarak sürdürülen güncel temsiliyet tartışmalarıyla ilgili, Türkiye'de ABF, AVF ve ADFE'nin üç ana çatı örgütü ve asıl muhatap olması gerektiği, son dönemde haberlere de konu olan bir meseledir.
35. Alevi kurumlarının Diyanet'le ilgili konumlanmalarının geçmişine dair çeşitli yorumlar için bkz. Massicard (2007: 182-192).
36. Cem uzamı ve cemevi konusunun "heterotopya" kavramıyla değerlendirildiği bir inceleme için bkz. Yalçınkaya (2005: 200-210). Ayrıca cemevlerinin gelişiminin "sosyolojik Sünnileşme" olarak yorumlandığı bir başka çalışma için bkz. İrat (2009: 127-129).

37. Konuyla ilgili bildiğimiz en kapsamlı çalışma, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Doktora Programı öğrencisi Mahir Polat'ın tarihsel cemevleriyle ilgili yaptığı alan araştırmasıdır. Polat'ın, 14 Aralık 2011 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen "Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaşi Toplulukları: Kaynaklar, Paradigmalar, Tarihyazıcılığı" konferansında, "Kayıp mı Hayal mi? Osmanlı Dönemi Mimari Tarihinde Cemevini Aramak" başlıklı sunumu, Anadolu'da derinlemesine alan araştırması yapmadan bu konuda yargıda bulunmanın güçlüğünü göstermiştir. Polat, halen tarihsel cemevlerinin varlığına dair envanter çalışmasını yürütmekte ve "Anadolu'da İslami Heteredoks Toplulukların İbadet Yapılarının Mimari Özellikleri" başlıklı doktora tez çalışmasına devam etmektedir.
38. Cemevlerinin mimari yapılanması konusunda bir inceleme için bkz. Coşkun (2002).
39. Türkiye'deki cemevleriyle ilgili güncel, sayısal bir değerlendirme için bkz. "Türkiye'de 82 bin 693 camiye karşılık 937 cemevi var": http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770 [12.03.2015]
40. Avrupa Birliği'ne entegrasyon süreci bağlamında önemli bir tartışma konusu olan cemevlerine yasal statü verilmesi, zorunlu din derslerinin kaldırılması gibi Alevi talepleri, AB ilerleme raporlarında da vurgulanır. Entegrasyon sürecinde Alevi kimliği ve AB İlerleme Raporları'nda Alevi tartışmaları için bkz. Uyanık (2013); Özdalga (2014: 147-175).
41. Bu derneklere örnek olarak Ağuiçen Ocağı Derneği, Baba Mansur Derneği, Sarısaltık Derneği, Güvenç Abdal Derneği gibi kurumlar gösterilebilir. Ayrıca Hacı Bektaş Veli Dergahı Posnişini Veliyettin Ulusoy öncülüğünde başlatılan "Dergahta Birlik" çalışmaları ve bu çalışmalar sonrasında kurulan Hünkâr Hacı Bektaş Vakfı da yeni bir inançsal örgütlenme modeli içerir.
42. Cemevleri konusunda son dönem tartışmaları üzerine yazılmış bir çalışma için bkz. Es (2013).

Üçüncü Bölüm – Tarihten Ritüele: Alevi Cemi

1. Alevi "ayinlerine" ilişkin 1915 ve 1940 yılları arasındaki yayınlarda Alevi kimliğinin temsiliyle ilgili bir araştırma için bkz. Dinçer (2009). Ayrıca Dinçer'in tez çalışması da Cumhuriyet döneminde Alevi kimliginin inşa süreçleriyle bağlantılı olarak farklı semah anlatılarına odaklanır. Semahların Alevi kimliğinin temsili olarak nasıl kavramsallaştırıldığının incelendiği bu çalışma için bkz. Dinçer (2004).
2. Ehl-i Hak cemleriyle ilgili detaylı inceleme için bkz. Hamzeh'ee. (2008: 233-266). Şebek cemleri konusunda bkz. Taşğın (2009). Kırklar ve yine Ehl-i Hak konusunda bkz. Mélikoff (1999: 243-251). Bahsi geçen tüm bu toplulukları "'Gulat", yani aşırı Şii topluluklar adı altında toplayan ve bu konuda karşılaştırmalı bir çalışma yapan Matti Moosa'nın cem ve diğer ritüellerle ilgili karşılaştırılması için bkz. Moosa (1988).
3. Yazılı Alevi kaynaklarına genel bir bakış ve burada anılmayan diğer kaynakların karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Kaplan (2010: 91-99); Yıldız (2004: 323-359). Ayrıca tamamen bu konuya odaklı bir başka çalışma için bkz. Say (2006).
4. Menakıbnamelerle ilgili detaylı inceleme için bkz. Ocak (1997).
5. Erkânnamelerle ilgili detaylı inceleme için bkz. Noyan (2010; 2011).
6. Buyruklarla ilgili detaylı inceleme için bkz. Karakaya-Stump (2012); Kaplan (2010).
7. Benzer raks ve semah tasvirlerine, 16. yüzyıl şairlerinden Vâhidî'nin "Menâkıb-ı Hoca-i Cihân ve Netîce-i Cân" adlı eserinde de rastlanır. Eserde sırasıyla, Kalenderiler, Rum Abdalları, Haydariler, Camiler, Bektaşiler, Şems-i Tebriziler, Edhemiler,

Mevleviler ve Sufiler olarak adlandırılan derviş gruplarının ritüelleri anlatılır. Eserle ilgili detaylı inceleme için bkz. Karamustafa (1993). Ayrıca Karamustafa'ya göre, "Osmanlı dönemlerinin 'klasik' Bektâşî tarîkatı, özgün Bektâşilerin yanı sıra eski Kalenderler, Haydariler ve Rum Abdallarının inanç ve uygulamalarının bir karışımı olarak ortaya çıkmıştır." (Karamustafa, 2008: 102).

8. Ocak'ın "Ateşe Hükmetmek" olarak tanımladığı, menakıbnamede sıklıkla görülen bu motifin incelenmesi için bkz. Ocak (2007: 166-170).
9. Alevilik ve Bektaşiliğin tarihsel gelişimi ve Anadolu'daki şekillenmesi üzerine bkz. Karakaya-Stump (2008); Ocak (2005).
10. Hacı Bektaş Veli'nin evlenip evlenmediğine dair tartışmaların kaynağı olan Babagan ve Çelebi ayrımına göre, Hacı Bektaş Veli'nin evladı olduğuna inanılan Çelebilerle, Hacı Bektaş Veli'nin hiç evlenmeyip mücerret yaşadığına inanan Babaganlar arasında bu konu günümüze kadar tartışılmıştır. Her iki kol arasındaki bu ayrılıkla ilgili yorumlar için bkz. Ulusoy (1986: 74, 83-91); Noyan (1998: 101-140).
11. Fütüvvetnamelerle ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Sarıkaya (2002)
12. Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşı olan ve Ahiliğin kurucusu kabul edilen Ahi Evren'le Hacı Bektaş'ın Vilayetname'de de geçen ilişkisi konusunda bkz. Gölpınarlı (1995: 49-54).
13. "Âşığın sözü, Kur'an'ın özü" söylemiyle ilgili bir çalışma için bkz. Özdemir (2009).
14. Günümüzde bu şiirlerin yazıya geçirilmesi ve incelenmesi konusunda pek çok değerli çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan Ergün (1930), Gölpınarlı (1992), Koca (1990), Noyan (2000, 2001) ve Özmen'in (1998a, 1998e) çalışmaları özellikle sayılabilir. Bunlar dışında tek tek âşıklar, ozanlar konusunda yapılmış sayısız çalışma bulunmaktadır.
15. Schimmel, tasavvufun önemli kaynaklarından İbn Arabi'nin, Kırklar arasında kadın ve erkeklerin bir arada olabileceğini vurgulamaktan çekinmediğini aktarır (Schimmel: 2004a: 452).
16. Bazı Alevi topluluklarında sözlü olarak aktarılan, Kırklar ceminin tarihsel kökenine dair ilginç bir başka anlatım için bkz. Koçak (2003).
17. Günümüzde İran'ın kuzeyinde, İran Azerbaycanı bölgesinde, Kırklar (*Çeheltan*) adı verilen ve Kırklar Cemi süreğini benzer bir anlatımla yaşayan bir topluluk daha bulunmaktadır. Daha evvel yukarıda bahsi geçen ve cem ritüelini sürdüren topluluklardan biri olan bu grubun Kırklar ismini halen sürdürmesi ilginçtir. İnançsal olarak, Anadolu'daki Alevi ve Bektaşi topluluklarla, İran'daki Ehl-i Hak topluluğu arasında durduğunu söyleyebileceğimiz bu toplulukla ilgili yorumlar için bkz. Mélikoff (1999b: 245-251).
18. Noyan'ın bu konuyla ilgili aktardığı şu bilgiler, konunun müzikle ilgili kısmı için de önemlidir: "Tanrı'nın Elest Bezmi (Bezm-i Elest) bir sazın teline dokunuştur. Sazın teline dokunan bir kişi, ondan yeteneğine uygun (kabiliyeti üzere) bir ses alır. Elest Meclisi'nde de Tanrı rûhlara: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim,' diye sorunca; onlar da: 'Evet,' diye yanıt vermişlerdir. Bu diyalogda, Tanrı'nın sorusu sazın teline vurulan mızaptır" (Noyan, 2010: 30).
19. Alevilik ve Bektaşilikle ilgili bu tartışmaları karşılaştırmak için bkz. Mélikoff (1999a: 3-11); Mélikoff (1999b: 253-255); Onat (2003); Azar (2005); Taşğın (2009); Yıldırım (2010); Kehl-Bodrogi (2012: 40-52); Ersal (2016: 9-36). Ayrıca sürek farklarıyla ilgili olarak bkz. Ulusoy (1986: 255-259).
20. Günümüzde Balkanlar'daki Bektaşi süreklerine dair bir çalışma için bkz. Engin (2010).
21 Günümüze kadar Çelebi kolunu temsil eden Ulusoy ailesi üzerine yapılmış kapsamlı

bir etnografi çalışması için bkz. Salman (2014).
22 Bu koşulları oluşturan ve Alevi, Bektaşi ve Kızılbaş tarihinin erken dönemine ilişkin dede ocaklarının ellerinde bulunan belgelerden yola çıkarak hazırlanmış detaylı bir tez çalışması için bkz. Karakaya-Stump (2008).
23. Musahiplik konusunda bkz. Yaman (2004: 86-96).
24. Dede ocaklarının sürekleriyle ilgili son yıllarda pek çok çalışma yayımlanmıştır. Bunlar arasında, kapsamlı olarak ocak tartışması içeren bir çalışma için bkz. Ersal (2016: 36-98). Ayrıca tarihsel olarak Çelebi ve özellikle Babagan kolunun Dedegan koluyla ilişkileri konusunda sınırlı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan en önemlilerinden biri olarak özellikle kollar arasındaki ilişkileri ve geçişleri karşılaştırmak için bkz. Karakaya-Stump (2007).
25. Yaman'ın çalışmasındaki ocaklarla ilgili bilgileri karşılaştırmak ve Alevi ocaklarının Anadolu dışındaki yapılanmalarla birlikte değerlendirilmesi konusunda bkz. Aksüt (2009).
26. Mekteb-i İrfan muhabbeti, Şahkulu Dergahı, 22.01. 2013. Ayrıca bu cemlere ek olarak, bir kişinin öldükten sonra çevresinden rızalık almak için yapılan dardan indirme erkânı ya da dar cemi de sayılabilir.
27. Mekteb-i İrfan muhabbeti, Şahkulu Dergahı, 22. 01. 2013.
28. Bu durum Aleviler arasında sözlü olarak "üç can, bir cem" cümlesiyle ifade edilir.
29. Cemin, kadın ve erkeğin bir arada olduğu bir ibadet biçimi olmasından dolayı Aleviler yüzyıllar boyunca çeşitli iftiralara maruz kalmıştır. Bu iftiraların en bilineni, "mum söndü" hakkında bkz. Adorjan (2004: 123-136); Bahadır (2004: 185-209); Dankoff (1995: 69-73); Kaplan (2014). Alevilere benzer bir inanç grubu olan ve cem ibadeti yapan Ehl-i Hak mensuplarının da benzer suçlamalara maruz kalmaları konusunda bkz. Hamzeh'ee (2008: 311). Benzer "mum söndü" iftirasına maruz kalan Maniheist ve Bogomiller hakkında bkz. Ocak (2007: 178). Ayrıca konuyla ilişkili olarak Osmanlı döneminde Alevilerin çeşitli iftiralar nedeniyle maruz kaldığı yasaklanmalar ve fetvalar için bkz. Düzdağ (1998: 173-178); Refik (1932). Osmanlı belgelerinde geçen, "gece gündüz saz ve sözle meşgul olma" suçlamaları ve diğer ithamlar için bkz. Savaş (2013: 32, 33). Aynı konu günümüzde de Alevilikle ilgili çeşitli haberlerde karşımıza çıkan güncel bir meseledir.
30. Bu listelerin karşılaştırması için bkz. Otyan (2007: 202); Noyan (2010: 68); Birge (1991: 201).
31. Benzer listelerin karşılaştırması için bkz. Noyan (2010: 68); Birge (1991: 201-202); Kaplan (2010: 264).
32. Dertli Divani tarafından Mekteb-i İrfan muhabbetinde (Şahkulu Dergahı, 11.02. 2013) verilen bu listenin karşılaştırması için bkz. Noyan (2010: 306).
33. Günümüzde, cem uygulamalarının kent koşullarında dönüşümleriyle ilgili incelemeler için bkz. Erdemir (2006); Langer (2013).

Dördüncü Bölüm – Ritüelden Müzik İcrasına: Alevi Müziği

1. Daha evvel Cumhuriyet dönemi resmi tarih yazımı bağlamında değinilen Dinçer'in tez çalışmasına, özellikle bahsi geçen ve benzeri diğer araştırmacıların yayınlarının, Alevi semahlarının ulus inşa süreci bağlamında değerlendirilmesi açısından bkz. Dinçer (2004). Ayrıca 1922-1952 yılları arasında Türkiye'deki müzik reformunu ve bu alandaki çalışmaları müzik politikaları bağlamında inceleyen bir başka araştırma için bkz. Balkılıç (2009).
2. Salcı'dan hareketle, özellikle Alevi semahlarının oyun kavramı etrafında incelenmesi

konusunda bkz. And (2003: 176-186).

3. Salcı'mn derleme notlarını kaynak alan ve Fransızcada Alevi müziğiyle ilgili ilk kapsamlı yayınları yapan Eugène Borrel'in yazdıkları konusunda detaylı bilgi için bkz. Gökçen (2008: 68-72).
4. Markoff'un Alevi müziğinin geçmişine dair yaptığı yorumlarda, Alevi tarih yazımındaki temel paradigmalardan biri olan ve önceki bölümde tartışılan şamanizm-Alevilik ilişkisi konusu da yer alır (Markoff, 2009: 417-420). Konumuzudan farklı bir alan olan bu meseleyle ilgili benzer yorumları karşılaştırmak için bkz. Yönetken (1966), Birdoğan (1990), Turan (2010).
5. Erol'un tez danışmanlığını yaptığı iki öğrencisinin, İzmir'in iki farklı bölgesinde yaptıkları alan çalışmasına dayanan doktora tez çalışmalarında da, Erol'a benzer bakış açısıyla Alevi müziği ve Alevi kimliği kavramları tartışılmış, Alevi müzik uyanışı bağlamında çalışmalar yürütülmüştür. Bu çalışmalar için bkz. Dönmez (2008); Akdeniz (2011). Ayrıca Dönmez'in çalışması kitap olarak da yayımlanmıştır (Dönmez, 2014).
6. Bağlama ve benzeri çalgıların geçmişine dair yapılan çalışmaları daha detaylı karşılaştırmak için bkz. Picken (1975), Parlak (2000), Aksoy (2003).
7. Anadolu'da icra edilen bağlama türevi çalgıların karşılaştırılması ve icra teknikleri konusunda bkz. Parlak (2000). Ayrıca bu çalgılarla ilgili çeşitli adlandırmaları ve detayları karşılaştırmak için bkz. Duygulu (2014).
8. Erol, TRT arşivi gibi kimi kaynaklarda Tokat yöresinde açık havada yapılan semahlarda davul ve zurna kullanıldığının belgelendiğini aktarır (Erol, 2009: 117). Ancak cemlerde davul ve zurna gibi çalgıların kullanıldığına dair herhangi bir belgeye rastlanamamıştır. Yine Tokat yöresinden yerel kaynaklardan cemlerde kaval çalındığına dair bilgiler derlenmişse de bunlarla ilgili yayınlara ulaşılamamıştır.
9. Dedelik kurumunun tarihsel seyrini incelemek için, dede belgelerinden (şecere, icazetname, ziyaretname) yola çıkarak hazırlanmış bir doktora çalışması için bkz. Karakaya-Stump (2008).
10. Clarke'ın, ocakzade dedelerin geleneksel ve güncel durumlarını incelediği bir başka çalışması için bkz. Clarke (2002).
11. Alevi-Bektaşi inancında kadının yeri konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Bahadır (2004).
12. Alevi müziği dışında, İslam tarihinde çeşitli tasavvuf ekollerinde rastlanan müzik icraları, zakirlik görevi ve zikir konularını karşılaştırmak için bkz. Trimingham (197: 194-217); Birdoğan (1990: 397); Shiloah (1995: 31-44); Uludağ (2005: 389, 393-394); Schimmel (2004a: 182-193). Ayrıca Noyan'ın, Bektaşilikte toplu zikir ve esma, evrad okumanın olmadığını, ama başka yollar bulunduğunu açıkladığı zikir bahsi için bkz. Noyan (2006b: 545-548).
13. Çeşitli yörelerde yapılan zakirlik hizmetiyle ilgili karşılaştırma yapmak için, Çubuk havzası zakirlerinden Battal Dalkılıç'la ilgili bir çalışma için bkz. Ersal (2009); Urfa/Kısas yöresinden bir dede, zakir ve âşık olan Dertli Divani konusunda bkz. Erdem (2010); Balıkesir yöresinde kamberlik geleneği konusunda bkz. Duymaz, Aça, Şahin (2011); Malatya, Hekimhan ilçesinden zakir ve âşık Murtaza Şirin üzerine bir çalışma için bkz. Tan (2012); Tokat'ta sürdürülen cemlerdeki müzik icrası ve zakirlik geleneği konusunda bkz. Güneş (2013), Pekşen (2013); Kazdağları'nda yaşayan Tahtacılar'da sazandarlık geleneği üzerine bkz. Şahin (2014). Cem içinde âşıklık geleneğinin konumu üzerine bir araştırma için bkz. Dönmez (2010). Ayrıca eski Türk topluluklarında müzisyenlik ve kamberlik geleneğiyle inanç ilişkisi konusunda bkz. Ergun (2011).

14. Günümüzde bu âşıklara örnek olarak, derleme çalışmalarında bulundğumuz Adıyaman/Gölbaşı'ndan Garip Kamil, Maraş/Nurhak'tan Ali Sakallı, Urfa/Kısas'tan Âşık Güvercin gibi cem zakirliği yapan isimleri verebiliriz. Geçmiş dönemlerde ise Âşık Daimi, Âşık Davut Sulari gibi sonradan popüler olmuş sayısız âşık cemlerde zakirlik yapmıştır.
15. Bu konuda, özellikle bir gelenek olarak icrayı sürdüren Maraş/Elbistan/Kantarma Köyü'ndeki Sinemilli Ocağı dedeleri veya Malatya/Arguvan/Minayık Köy'ündeki İmam Zeynel Abidin Ocağı dedelerine benzer bir şekilde icra yapan ocakzade dedelerin yanı sıra günümüz cemevlerinde dedelik yapan pek çok ocak dedesini örnek verebiliriz.
16. Günümüzde bu şekilde âşıklık vasfına sahip, aynı zamanda dedelik hizmeti yapan ve yetiştiği dönemde zakirlik görevinde bulunmuş örnek isimler olarak Dertli Divani, Hüseyin Gazi Metin Dede veya İstanbul cemevlerinde hizmet yürüten Binali Doğan Dede gibi dedeler gösterilebilir. Dertli Divani, kendi yöresinde dedelik (babalık) hizmetinde bulunmuş olan babası Âşık Büryani ile Âşık Doksandaon'un da yetiştikleri dönemde cemlerde zakirlik yaptıklarını aktarır (Erdem, 2010: 214).
17. Müzik bağlamında zakirliğin Alevi kaynaklarında Cebrail'le ilişkilendirilmesi, Alevi inancına yakın olan Ehl-i Hak inancındaki yaratılış mitosunu çağrıştırmaktadır. Yüksek lisans çalışmamız sırasında derlediğimiz, Ehl-i Hak'ın kutsal metinleri olarak kabul edilen kelamlarda, Tanrı'nın insanı topraktan yarattıktan sonra melek Mikail'i çağırdığı ve Mikail'den Ehl-i Hak'ın kutsal sazı tanburu çalarak insana ruh vermesini istediği anlatılır. (Özdemir, 2009a: 37). Müzik ve tanrısal (kutsal) ses ve nefes ilişkisi açısından önemli bir referans olan bu anlatıma benzer olarak, Abdülkadir Meragi ve Evliya Çelebi'de de geçen, "ruha gıda, cana safa" olması için türlü çalgılar icat edilmesi konusunda bkz. Pekin (2008: 316). Ayrıca tasavvuf tarihinde çeşitli mutasavvıflar tarafından yorumlanan Bezm-i Elest Nazariyesi konusunda karşılaştırma yapmak için bkz. Uludağ (1992: 331-342).
18. Zakirlik ve bağlama icrası konusunda çeşitli menkıbelerde anlatılan ve deyişlerde bahsi geçen bir başka önemli isim Selman-ı Farısi'dir. Hz. Ali'nin kamberi olarak kabul edilen Selman-ı Farısi'yle ilgili zakir ve âşıkların anlatılarında yer alan aktarımlar için bkz. Uluçay (2013: 132-140).
19. 1487-1524 yılları arasında yaşayan, Safevi Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı Şah İsmail'in mahlası Şah Hatayi'dir. Alevi toplulukları arasında önemli bir yere sahip olan Şah Hatayi'nin yaşamı ve şiirleriyle ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Cavanşir, Necef (2006).
20. Kadınların, Alevi cemlerinde ve dini pratiklerdeki yerlerinin incelenmesi ve çeşitli yörelerde zakirlik yapan kadınlarla ilgili yorumlar için bkz. Bahadır (2004: 84-87).
21. Devriye konusunda detaylı bir inceleme için bkz. Soyyer (2009).
22 Farklı Alevi toplulukları arasında birbirinden farklı dillerde yazılan deyiş-nefes külliyatı halen karşılaştırmalı olarak calışılmamış önemli bir konudur.
23. Duygulu, Alevi-Bektaşi müziği bağlamında çok önemli gördüğü bir notunda, kimi yörelerde miraçlamaların son kısmındaki ezgiyle semah ezgilerinin benzer olduğunu ve aynı zamanda bazı duvazdeh imam ezgileriyle mersiyelerin söylendiğini aktarır (Duygulu, 1997: 13).
24. İslam tarihinde semanın kökeni, gelişimi ve çeşitli topluluklardaki uygulamaları konusunda ayrıntılı incelemeler için bkz. Trimingham (1971: 194-217); Uludağ (1992); Qureshi (1993, 111-127); Lewisohn (1997); Avery (2004); Schimmel (2004a: 193-201).

25. Semahın bir "aşk hâli" olarak yorumlandığı bir çalışma için bkz. Tatar, Tatar (2014).
26. Semah ve sema kavramlarını, inanç ve müzik bağlamında karşılaştırmalı olarak elen alan bir doktora tez çalışması için bkz. Güray (2012).
27. Alevi semahlarının kökenine dair tartışmaları incelemek ve ulus inşa sürecine pararlel olarak semahların yorumlanması konusunda bkz. Dinçer (2004). Ayrıca semahların kaynağına dair tartışmalarla ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. Onatça (2007: 59-67).
28 Sufilerin zikir, sema, raks etmeleri konusunda verilen çeşitli fetvaları karşılaştırmak için bkz. Düzdağ (1998: 131-139); Uludağ (1992: 383-388). Ayrıca saz ve sözle meşgul olmak konusunda Osmanlı belgelerinde geçen suçlamalarla ilgili bkz. Savaş (2013: 32, 33)
29. Urfa'nın Kısas bölgesi semahının sözlerinde de bu konu geçer: "Başım açık yalın ayak yürüttün/Sen merhamet eyle lebbi balım yar" (Onatça, 2007: 89).
30. Farklı yörelerdeki farklı süreklere ait semahların özelliklerinin karşılaştırılması için bkz. Birdoğan (1990: 441-459); Bozkurt (1995: 53-122); Erseven (1996: 136-190); Noyan (2001: 701-709); Yaltırık (2003: 285-288); Onatça (2007: 81-187); Tamay (2009). Ayrıca semah figürlerinin işlevsel anlamları üzerine bir inceleme için bkz. Erseven (2002).
31. Çeşitli yörelerdeki semahların dans figürlerine dair detaylar ve karşılaştırma için bkz. Erseven (1996); Bozkurt (1995).
32. Türkmen, Alevi-Bektaşi edebiyatında ilk duvazdeh imam şairinin Şah Hatayi (1487-1524) olduğunu belirtir (Türkmen, 2004: 319).
33. Mersiyelerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Kaya (2005).
34. Miraçlama konusunda bir doktora tez çalışması için bkz. Yürür (1989).
35. Türkmen, Alevi-Bektaşi edebiyatındaki ilk duvazdeh imam şairi Şah Hatayi'nin (1487-1524) aynı zamanda ilk miraçname yazarı olduğunu belirtir (Türkmen, 2004: 319).
36 "Ölmeden önce ölmek" düşüncesi, Alevi ve Bektaşi toplulukların ikrar verme ya da nasip alma adı verilen "yol"a girme cemlerinin de temelini oluşturur. Noyan, Alevi ve Bektaşi erkânı ve ahlakının bu düşünceye göre düzenlendiğini; ceminse ölme, yeni bir yaşama doğma ve bu yeni yaşamdaki davranışlar için söz verme töreni olduğunu belirtir (Noyan, 1999: 244).
37. Muharrem Naci Orhan Dede, "içeri" semahlar arasında Tevhid Semahı adında bir semahtan bahseder ve sadece görgü cemlerinde dönüldüğünü belirtir (Orhan'dan aktaran Elçi, 1999: 171–184).
38. Alevi ve Bektaşi gülbanklarıyla ilgili geniş bir derleme çalışması için bkz. Tuncer (2009).
39. Gülbankların temel yapısı, ocak ve cemlere göre gösterdiği değişimlerle ilgili karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Ersal, Ersöz (2013).
40. Özellikle Alevi kurumlarının düzenlediği etkinliklerin genel dinamikleri, kimlikle ilişkisi ve bu ekinliklerde yapılan semah gösterileriyle ilgili bkz. Soileau (2005). Ayrıca semahların sahneye taşınması konusunda bkz. Öztürkmen (2005); Stokes (2006); Tambar (2010).
41. Bu konunun detayları altıncı bölümde tartışılacaktır.

Beşinci Bölüm – Faaliyetten Hizmete: İstanbul Cemevleri

1. İstanbul'da yer alan eski dergahlara dair karşılaştırma için bkz. Faroqhi (2003); Hasluck (2012); Yılmaz (2015).

2. Son dönemde yapılmış bir cemevi sayım çalışması hakkında bkz. "Hangi ilde kaç Cemevi var?": http://www.gazetevatan.com/hangi-ilde-kac-cemevi-var--531916-yasam/ [11.03.2015]
3 Ayrıca bu konuyla ek bir örnek olarak, Cem Vakfı bünyesinde ticari faaliyet gösteren bir tur şirketi kurulmuştur.
4. Cemevlerinde yoğunlukla sürdürülen bu kurslardan özellikle semah kurslarını ele alarak Alevi kurumlarının din eğitimi yoluyla bu dünyadan ayrı bir kutsallık inşa ettiğini düşünen Yalçınkaya, bunun adı Alevilik bile olsa aşılamayacak bir durum yarattığını vurgular (Yalçınkaya, 2005: 190).
5. Zakir Kenan Şengül, Avrupa yakasında cemlerin perşembe geceleri yapıldığını, ancak Anadolu yakasında bulunan Karacaahmet ve Şahkulu gibi büyük dergahlarda pazar gündüzleri yapıldığını aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).
6. Alevilikte vefat etme, Hakk'a yürüme olarak kabul edilir.

Altıncı Bölüm – Hizmetin Dönüşümü: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik

1. Alevi toplumsal hafızasının, hem ritüel içinde hem de ritüel dışında dedeler ve âşıklarla birlikte en önemli taşıyıcısı olan zakirlerin, özellikle 2000'li yıllarla birlikte artan görünürlüğü konusu günümüz çalışmalarında ele alınmamış bir meseledir. Alevi müzik uyanışı olarak adlandırılan ve Alevi uyanışı dönemine paralel olarak sürdüğü düşünülen dönemin, çoğunlukla Livingston'un "uyanış kuramı" bağlamında tartışılan özellikleri, 2000'li yıllarla birlikte öne çıkan zakir kimliğinin dinamiklerini açıklamaya yeterli görünmemektedir. Livingston'un otantisite tartışmalarını da kapsayan kuramı, geçmişte var olduğu düşünülen bir geleneğin yeniden eski hâline döndürülmesi veya canlandırılmasıyla ilgili çeşitli modelleri içerir. Ancak zakirlik bağlamında ortaya çıkan gelişmeler, bir yanıyla bu hizmeti yerine getirenlerin, "yeniden" görünür olmasının nedenleri arasında sayılabilecek özellikte olsa da diğer yanıyla bu tartışmanın çok ötesinde, kendi kimliğini 2000'li yıllarla neredeyse baştan yaratan yeni bir zakir dinamizmi ya da kimlik inşa sürecinden bahsedebiliriz. Livingston'un müzik uyanışı yorumları için bkz. (1999). Ayrıca Alevi müzik uyanışı konusunda tartışmalar için bkz. Erol (2009); Dönmez (2014).
2. "Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı Faaliyetleri" için bkz. http://www.aleviislamdinhizmetleri.com/faaliyetler.asp [12.03.2015]
3. "Cem Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı 2007-2008 Eğitim Dönemi" ile ilgili bu metnin de yer aldığı açıklamalar ve mezun listesi için bkz. http://kureysan-talibi.tr.gg/CEM-VAKFI-2008-s-2009-H%26%23304%3BZMET-%26%23304%3B%C7%26%23304%3B.htm [12.03.2015]
4. Konuyla ilgili taleplerin tam listesini görmek için bkz. "Alevi Vakıfları Federasyonunun Cumhurbaşkanlığıyla Yapılan Görüşmesindeki Talepler" http://www.avf.org.tr/guncel_haber.asp?id=644 [12.03.2015]
5. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Hakkında" detaylı bilgi için bkz.http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50837/somut-olmayan-kulturel-mirasin-korunmasi-sozlesmesi-hak-.html [12.03.2015]
6. İlgili başvurularda bakanlığın istediği, "Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Değerlendirme Kurulu Başvuru Belgeleri ve Değerlendirme Şartları" hakkında bkz. http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,93486/asik-ozan-halkkalem-sairi-zakir-degerlendirme-kurulu-ba-.html [12.03.2015]
7. Bakanlığın kayıt altına aldığı "Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Listesi"nin tamamı incelemek için bkz. aegm.kultur.gov.tr/Eklenti/21746,2014halk-asiklari-ozanlari-

sairleri-ve-cem-asiklari-zak-.xls [12.03.2015]

8. "Alevi-Bektaşi Ritüeli Semahın İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi'ne kaydedilmesi" konusunda detaylar için bkz. http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12208/alevi-bektasi-ritueli-semah-insanligin-somut-olmayan--k-.html [12.03.2015]
9. Derinlemesine görüşme yapılan zakirlerin meslek ve okul bilgileri için bkz. Kaynakça
10. Cemevlerinde düzenli zakirlik yapmayı bırakan zakirlerin bu süreci yaşama dinamikleri gezici zakirliğin tartışıldığı bölümünde ayrıca incelenecektir.
11. Cem sırasında, dualar verilip hizmetler yerine getirilirken dizlerin üstünde oturma pozisyonu.
12. Örneğin Dertli Divani, katıldığı cemlerde böyle yüksekte oturmayı tercih etmediğini, cem sırasında herkesin aynı hizada ve cemal cemale olması gerektiğini belirtmektedir (Mekteb-i İrfan muhabbeti, Şahkulu Dergahı, 07.05.2013).
12. La (A) = 440 Hz. Batı notasyonu referans alınarak kullanılan ses ve nota belirtmeleridir.
14. Anadolu'da bağlamanın gelişim serüveni konusunda bkz. Parlak (2000, 48-106). Ayrıca "modern" bağlamanın gelişimi üzerine bkz. Zeeuw (2009: 68-72).
15. Günümüzde "ters düzen" ya da "ters telleme" olarak adlandırılarn bu yöntemde, kısa saplı bağlamalarda kullanılan orta teller alta, alt teller ise ortaya gelecek şekilde ve istenilen karar sesine göre zaman zaman farklı numaralarda ince ve kalın teller eklenerek sazın daha dik sesleri elde etmesi sağlanır. Bu teknik son yıllarda tüm bağlamalar için kullanılmaya başlanmış, bu sayede hem albüm kayıtları, hem de sahnede farklı sazlar taşımak yerine tek bir saz üzerinde tellerin numaralarının değişimiyle farklı karar seslerini yakalama imkanı elde edilmiştir.
16. Günümüz bağlamalarının atası sayılabilecek, üç tel üzerine kurulu (zaman zaman dört veya beş telli de kullanılmasına rağmen, bağlama akortlu), bas telleri olmayan, balta ağzı tabir edilen yapıda oyularak yapılmış küçük gövdeli, genelde uzun saplı, elle çalınan, eski dede, âşık ve zakirlerin sıklıkla kullandığı sazların genel adı. Ayrıca popüler müzisyenlerden Erkan Oğur'un 1990'ların sonundan itibaren, eski dede sazlarını bağlama düzeni yerine farklı bir akort sistemiyle (alttan üste Re, La, Do akordunda) kullanmaya başlayıp bu sazlara "kopuz" adını vermesi, bazı müzisyenlerin bu sazları kopuz olarak adlandırmasına neden olmuştur. Bu konunun bir başka cephesi olan bağlama ve kopuz ilişkisini tartışmak için Cumhuriyet dönemi resmi halk müziği tarihi yazımı tartışmalarını yeniden ele almayı gerekmektedir. Bu konu önemli olmakla birlikte çalışmamızın dışında bir tartışmadır.
17. Bağlamanın teli ya da sapını değiştirmeye gerek kalmadan, sapa takılarak istenilen akordun elde edilmesini sağlayan, gitar gibi farklı telli çalgılarda da kullanılan, kısaca *capo* olarak bilinen alet.
18. Geleneksel olarak "ruzba" ya da "ırızva" olarak bilinen, alttan üste La, Mi olarak akortlanan iki telli cura, 1993 yılında Sivas katliamında yaşamını yitiren Âşık Nesimi Çimen'in bu sazla tanınmasından dolayı "Nesimi Düzeni" olarak adlandırılır. Ancak bazı yörelerde bu sazlar üç telli olarak, alttan üste La, La, Mi şeklinde akortlanarak kullanılır. Ortadaki ekstra tel, boşta kalacak şekilde, "dem sesi" olarak tabir edilen karar sesini vermesi amacıyla kullanılır.
19. Bugüne kadar pek çok baskısı yapılan bu kitapçık, Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı tarafından basılıp dağıtılmaktadır.
20. Repertuvar konusuyla ilgili olarak, Mersin Cemevi örneğinde, Alevi cemlerinde icra edilen nefeslerin halkbilimi açısından performans kuramı bağlamında incelenmesi

konuda güncel bir çalışma için bkz. Coşkun (2014). Ayrıca İstanbul cemevlerinde icra edilen müzikal repertuvarın analitik açıdan incelendiği bir başka yüksek lisans tezi çalışması için bkz. Demir (2009).

21. Her ne kadar günümüz cemevlerinde kullanılan repertuvar dosyalarına Anadolu'da çeşitli bölgelerde yapılan yöresel cemlerde rastlanmasa da, alan çalışması yaptığımız pek çok bölgede dede ve zakirlerin özel defterler tutarak cem akışını, okunan deyiş ve duları sıklıkla yazdıkları, bunları büyük bir özenle saklayıp zaman zaman yanlarında taşıdıkları gözlenmiştir. Diğer yandan sözlü kültür ve yazılı kültür gelenekleri arasındaki fark konusunda, ezber oranının azalması ve metnin hatırlama yükünü hafifletmesiyle ilgili yorumlar için bkz. Ong (200: 58). Ayrıca hafızanın taşınması, hafıza ve gelenek arasındaki ilişki için bkz. Assmann (2001: 57, 66-68).
22. Günümüz zakirleri arasında "giydirme" olarak bilinen, Anadolu'da ise çeşitli yörelerde "ezgilendirme", "havalandırma" olarak da adlandırılan bu yöntemin ne kadar bestelemek anlamına geldiği ayrı bir tartışma olsa da, Duygulu bunun bir ezgi doğurmaktan çok, mevcudu kendi anlayışıyla işleme esası barındırdığını aktarır (Duygulu, 2014: 188, 230). Konuyla ilgili kavramsal bir değerlendirme için bkz. Uslu (2012: 152-156).
23. Gani Pekşen konserlerinde eski sazlara benzer dede sazlarını pençe tekniğiyle çalsa da Erdal Erzincan albümlerinde bu sazları aynı tavırla çalmaktadır.
24. Veysel Kara Dede'nin hazırladığı "Zakirlik Dosyası" için bkz. http://www.hacibektasiveli.com/index.php?sid=110 [22.09.2014]
25. Çeşitli araştırmalarda "interaktivite" olarak kullanılan kavramın bu çalışmada "etkileşim" olarak kullanılması tercih edilmiştir.
26. Bu çalışma, 2015 yılında Arda Müzik tarafından yayınlanmıştır. Ayrıca araştırmanın yazıldığı dönemde zakir Hasret Can'ın gitarist bir arkadaşıyla "Aşk-ı Derun"; zakir Murat Ateş'in de "Erkân" adlı bir çalışma hazırlığında oldukları bildirilmiştir.
27. Alevilikte âşıkların mahlas alması konusunda çeşitli görüşler bulunsa da, âşıklık geleneğinde çok önemli bir yeri olan usta-çırak ilişkisi, Alevilik bağlamında bir mürşitten mahlas almak şeklinde tezahür ettiği gibi bade içme ya da rüya motifine de rastlanır. Genel olarak âşıklık geleneği ve âşıkların mahlas almaları konusunda detaylı bir inceleme için bkz. Artun (2001).
28. Alevi âşıkların sözlerinin kutsiyeti ve bunun müzikle ilişkisi hakkında bir makale için bkz. Özdemir (2009b).
29. Alevilikte kadının yeri meselesi başta olmak üzere, genel olarak toplumsal cinsiyet bağlamında Alevilikle ilgili çalışmalar konusunda ciddi bir nicelik sorunu bulunmakla beraber, müzik bağlamında bu konuda yapılmış çalışma sayısı da yok denecek kadar azdır. Müzik bağlamında konuya bir giriş olan, Türkiye'yi de kapsayan Akdeniz coğrafyasında müzik ve cinsiyet ilişkisinin incelendiği bir derleme için bkz. Magrini (2003). Alevi-Bektaşi inancında kadının yeri konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Bahadır (2004). Ayrıca Alevi kadınlarla ilgili güncel bir çalışma için bkz. Akkaya (2014).
30. Alevilikte zaman ve mekan konusu başlı başına bir araştırmayı gerektirmektedir. Konuya giriş ve çeşitli yaklaşımları değerlendirmek açısından bkz. Çamuroğlu (1993); Erdemir, Harmanşah (2006); İrat (2009: 95-107) Ayrıca daha geniş bir bakış açısıyla tasavvufta kutsal zaman ve mekan anlayışı konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Schimmel (2004b: 73-112); dinler tarihinde karşılaştırmalı olarak kutsal zaman ve mekan anlayışları için bkz. Eliade (2003: 351-395). Alevi edebiyatını da kapsayan, âşık tarzı şiir geleneğinde mitik zaman ve mekan konusu için bkz.

Köse (2013). Konumuzla ilişkili olarak cemevlerinin, Foucault'nun "heterotopya" kavramından yola çıkılarak "cem uzamı" açısından değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Yalçınkaya (2005: 200-210). Certeau'nun mekan ve uzam ayrımından yola çıkarak Hacı Bektaş etkinliklerine gelen Çingenelerle ilgili Salman'ın yorumları için bkz. Salman (2006: 170-171). Benzeri çalışmaların ışığında, Alevilikle ilgili güncel araştırmalarda zaman, mekan ve uzam konularını farklı açılardan ele alan çalışmalara daha çok ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

31. Konuyla ilgili önemli bir not olarak, Kongurca ve Türkali köyü Tahtacıları arasında erkân uygulamaları ve günlük yaşama taşınan semah pratikleriyle ilgili araştırma yapan Kaplan'ın ifade ettiği gibi, ibadetin mekan ve zamana değil, insanın kendisi ve iç dünyasında inanç makamına ulaşabilmesine bağlı olduğu gözlenir (Kaplan, 2000, 200). Günümüz zakirlerinin arayışlarına paralel olan benzer örneklerden yola çıkarak, Aleviliğin "geleneksel" uygulamalarındaki yaklaşımla günümüz yaklaşımları arasındaki ayrımın, Alevilik araştırmalarında sıklıkla görüldüğünün aksine geleneksel-modern ya da köy-kent ikilikleri üzerinden açıklamanın yetersiz kaldığını söyleyebiliriz.
32. Diğer yandan bu kurumla ilişkisi olan zakir Kenan Şengül, farklı cemevlerine özellikle dedeleri seçerek gitmeleri konusunda, dernek başkanı Arslan tarafından (espriyle de olsa) dede, cemevi ya da ses tesisatını beğenmeyen "sosyetik zakirler" olarak değerlendirildiklerini aktarır (Derinlemesine görüşme, 30.06.2014).
33. Kavramsal olarak sosyo-müzikal hareketliliğin Güney Asya'daki klarnet icracıları arasındaki etkisi konusundaki bir araştırma için Booth (1997).
34. Örneğin Alevi hareketinin siyasallaşmasıyla ilgili önemli bir çalışma yapan Massicard, günümüzde kurumlar tarafından atanan "görevli dede"lerle birlikte hem ocak dedelerinin, hem de ibadetin zakir gibi diğer önemli kişilerinin devreden çıkarıldığım belirterek, günümüzdeki kurumsallaşmayla dini liderlerin azaltılması ve yeni bir hiyerarşiye sokulmaları istendiğini aktarsa da, çalışmamızdaki bulgular buna karşı bir dinamiğin ortaya çıktığını da göstermektedir (Massicard, 2007: 174).

Yedinci Bölüm – Sonuç

1. Görüştüğümüz zakirlerden Bektaş Çolak, yeni bir uygulama olarak cenazelerde saz çalıp deyişler söylediğini şöyle aktarmaktadır: "Geçmiş dönemlerde büyüklerimiz, cenazelerde saz çalarlar, duvazlar okurlarmış. Bu kültürü yaklaşık bir ay evvel vefat eden bir akrabamda uyguladık. Tabii kimse bilmiyor, ilk defa uyguladık. Ben telli Kur'anımı aldım tabii, normal mevlüt hâlinde. Kimse bilmiyor ben bağlamamı alacağım çıkacağım. O gün ilk defa ben de Kur'an'ın dışında telli Kur'anımla duvazdeh imam okudum. Başımı kaldırdığımda insanlar cin görmüş gibi bana bakıyorlar, 'Allah Allah bu çocuk niye bunu yaptı, cemlerde böyle bir şey yapılıyor mu?' diye. O gün bugün bunu yapıyoruz. Hatta bugün Allah kısmet ederse telli Kur'anla bugünkü cemde yine aşikar edeceğiz vefat eden kişiyi. Duvaz imamlarla anacağız. Amacımız bu kültürü yaymaktır." (Derinlemesine görüşme, 18.09.2014).

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar:

Adorjan, Imre. 2004. "'Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme." *Alevilik*. haz. İsmail Engin ve Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi: 123-136.

Aksüt, Hamza. 2009. *Aleviler*. Ankara: Yurt Yayıncılık.

Akdeniz, Serap. 2011. *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri*. Dokuz Eylül Üniversitesi. Güzel Sanatlar Enstitüsü. Müzik Bilimleri Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

Akdoğan, Fatih. 2007. *Yetişkin Eğitim Programları Düzenleyen Bir Sivil Toplum Örgütü Örneği: "Cem Evleri."* Marmara Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı. Halk Eğitim Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

Akkaya, Gülfer. 2014. *Sır İçinde Sır Olanlar: Alevi Kadınlar*. İstanbul: Kumbara Sanat Yayınları.

Aksoy, Bülent. 2003. *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılar'da Musıki*. 2. baskı. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Aktürk, Şener. 2008. Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007. *Doğu Batı*. s. 44: 43-74.

And, Metin. 2003. *Oyun ve Bügü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Anderson, Benedict. 2009. *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. 5. baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

Artun, Erman. 1999. "Alevi Bektaşi Edebiyatına Genel Bakış." *2000'e Girerken Medyadaki Dilimiz ve Halk Ozanları Sempozyumu*. Ankara.

_____. 2001. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aslanoğlu, İbrahim. 1984. *Pir Sultan Abdallar*. İstanbul: Erman Yayınevi.

Assmann, Jan. 2001. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ata, Kelime. 2007. *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)*. Ankara: Kelime Yayınevi.

Ateş, Kazım. 2011. *Yurttaşlığın Kıyısında Alevîler/Öz Türkler" ve "Heretik Ötekiler."* Ankara: Phoneix Yayınevi.

Atılgan, Halil, Mehmet Acet. 2001. *Harran'da Bir Türkmen Köyü: Kısas*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Avery, Kenneth S. 2004. *A Psychology of Early Sufi Samâ*. Londra: Routledge/Curzon.

Aytekin, Sefer (der.). 1958. *Buyruk*. Ankara: Emek Basım-Yaymevi.

Azar, Birol. 2005. "Benzerlik ve Farklılıklar Ekseninde Alevî-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 10/2: 81-87.

Bahadır, İbrahim. 2004. *Alevi-Bektaşi Kadın Dervişler*. Köln: Alevi Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları.

Balkanlıoğlu, Mehmet Ali, Fatih Irmak. 2014. "Bir Sosyal Sermaye Türü Olarak Türkiye'deki Alevi Sosyal Örgütleri ve Faaliyetlerinin İncelenmesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 70: 139-159.

Balkılıç, Özgür. 2009. *Cumhuriyet, Halk ve Müzik: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Halk Müziği Reformu, 1922-1952*. Ankara: Tan Yayınları.

Bakır, Mahmut Riyat. 2003. *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşîlik'teki Yorumu*. Ankara: Alternatif Yayınları.

Barz, Gregory F., Timothy J. Cooley (haz.). 2008. *Shadows in the Field: New Perspectives in Fieldwork in Ethnomusicology*. 2. baskı. New York: Oxford University Press.

Bates, Daniel G. 2009. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji. İnsanın Doğadaki Yeri*. çev. Suavi Aydın, vd. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bates, Eliot. 2014. "Music, Mobility, and Distributed Recording Production in Turkish Political" Music. *The Oxford Handbook of Mobile Music Studies, Volume 2*. haz. Sumanth Gopinath, Jason Stanyek. Oxford, New York: Oxford University Press: 339-360.

Bayrak, Mehmet. 1997. *Alevilik ve Kürtler*. Ankara: Özge Yayınları.

_____. 2004. *Ortaçağ'dan Modern Çağ'a Alevilik*. Ankara: Özge Yayınları.

Bayram, Mikail. 2008. *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rüm (Anadolu Bacıları Teşkilatı)*. 3. baskı. İstanbul: NKM Yayınları.

Bell, Catherine. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Berg, Bruce L. 2000. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. 4. baskı. Boston: Allyn and Bacon Publication.

Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 4. baskı. Oxford: Alta Mira Press.

Beşe, Ahmet. 2013. "Alevi Toplumsal Kimliği Tartışmaları Üzerine Yaklaşımlar." *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. s. 8: 17-36.

Bilgin, Nuri. 1995. *Kollektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Birdoğan, Nejat. 1990. *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları.

_____. 1995. *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı (İçerik-Köken)*. İstanbul: Mozaik Yayınları.

Birge, John Kingsley. 1991. *Bektaşilik Tarihi*. çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.

Bithell, Caroline, Juniper Hill (haz.). 2014. *The Oxford Handbook of Music Revival*. New York: Oxford University Press.

Bozkurt, Fuat. 1990. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. 2. baskı. Ankara: Tekin Yayınevi.

_____. 1995. *Semahlar*. 2. baskı. İstanbul: Cem Yayınları.

Brosius, Christiane, Ute Hüsken (haz.). 2010. *Ritual Matters. Dynamic Dimensions in Practice*. New Delhi: Routledge.

Bruinessen, Martin van. 1999. *Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bumke, Peter. 1995. "The Kurdish Alevis Boundaries and Perceptions." *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et le groupes relevant de Hadji Bektach*. haz. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. İstanbul: Les Editions Isis: 111-117.

Carlson, Marvin. 2013. *Performans: Eleştirel Bir Giriş*. çev. Beliz Güçbilmez. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Castells, Manuel. 2006. *Enformasyon Çağı Ekonomi Kültür ve Toplum: Kimliğin Gücü*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Cavanşir, Babek, Ekber N. Necef (haz.). 2006. Şah İsmail Hatâ'î Külliyatı. İstanbul: Kaknün Yayınları.

Clarke, Eric ve Nicholas Cook. 2004. *Empirical Musicology: Aims, Methods, Prospects*. New York: Oxford University Press.

Clarke, Gloria L. 1998. *"Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır?" Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü*. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

_____. 2001. "Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğin Rolü." *Toplumbilim. Müzik ve Kültürel Kimlik Özel sayısı*. İstanbul: Bağlam Yayınları. s. 12: 127-136.

_____. 2002. "Ocakzâde Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu." *Folklor/Edebiyat*. s. 30: 127-144.

Clayton, Martin, Trevor Herbert, Richard Middleton (haz.). 2003. *The Cultural Study on Music. A Critical Introduction*. New York: Routledge.

Cohen, Anthony P. 1999. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Connerton, Paul. 1999. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cook, Nicholas. 2003. "Music as Performance." *The Cultural Study of Music. A Critical Introduction*. haz. Martin Clayton, Trevor Herbert, Richard Middleton. New York: Routledge: 204-214.

Coşkun, Bircan. 2002. "Cem Kültürevi." *Folklor/Edebiyat*. s. 30: 315-320.

Coşkun, Nilgün Çıblak. 2014. *Alevi Cemlerinde Nefesler*. İstanbul: Otorite Yayınları.

Çamuroğlu, Reha. 1993. *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*. İstanbul: Metis Yayınları.

_____. 1999. "Türkiye'de Alevi Uyanışı." *Alevi Kimliği*. haz. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 96-103.

Çelebi, Elvan. 1995. *Menâkıbu'l-Kudsiye fi Menâsıbi'l-Ünsiye Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*. haz. İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çelik, Ayşe Betül. 2003. "Alevis, Kurds, Hemsehris: Alevi Kurdish Revival in the Nineties." *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*. haz. Paul J. White, Joost Jongerden. Leiden: Brill: 141-157.

Çevik, Mehmet. 2013. *Türkü ve Algı: Türkü Kültüründe Değişim Süreci*. Ankara: Ürün Yayınları.

Dankoff, Robert. 1995. "An Unpublished Account of Mum Söndürmek In The

Seyâhatnâme of Evliya Çelebi." *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et le groupes relevant de Hadji Bektach*. haz. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. İstanbul: Les Editions Isis: 69-74.

Davies, Stephan. 2001. *Musical Works and Performances. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.

Dedekargınoğlu, Hüseyin. 2010. *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Yayıncılık.

_____. 2011. "Alevilikteki Tanım ve Terimler." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 60: 379-394.

Demir, Sevgi. 2009. *İstanbul Cem Evlerinde Cem Erkânı, Ritüeller ve Müzikal Formasyonlar Üzerine Analitik Karşılaştırma*. İstanbul Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Türk Müziği Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.

Dinçer, Fahriye. 2004. *Formulation of Semahs In Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey*. Boğaziçi Üniversitesi. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

_____. 2009. "Alevi Âyinlerine İlişkin 1915-1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevî Kimliğinin Temsili." *Kimlikler Lütfen. Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*. haz. Gönül Pultar. Ankara: Odtü Yayıncılık: 134-147.

Doğan, Gürani. 1998. *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem-Zakirlik*. İstanbul: Can Yayınları.

Dönmez, Banu Mustan. 2008. *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Limontepe Alevi Göçmenlerinin "Müzik Pratikleri."* Dokuz Eylül Üniversitesi. Güzel Sanatlar Enstitüsü. Müzik Bilimleri Anabilim Dalı. Doktora Tezi. İzmir.

_____. 2010. "Törensel (Cem) ve Dünyasal Türk Halk Müziği Performansı İçinde Âşıklık Geleneğinin Konumu." *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*. c. 34. s. 1: 33-37.

_____. 2014. *Alevi Müziği Uyanışı*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Dressler, Markus. 2006. "The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism." *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. haz. Gudrun Krämer, Sabine Schmidtke. Leiden: Brill: 269-294.

_____. 2016. *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dumont, Paul. 1997. "Günümüz Türkiye'sinde Aleviliğe Bakış." *Tuttum Aynayı Yüzüme, Ali Göründü Gözüme/Yabancı Araştırmacıların Gözüyle Alevilik*. çev. İlham Cem Erseven. İstanbul: Ant Yayınları.

During, Jean. 1995. "Notes sur la musique des Alevis-Bektachis et des groupes apparentés." *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. haz. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein. İstanbul: The Isis Press: 85-89.

Duygulu, Melih. 1997. *Alevi-Bektaşi Müziğinde Deyişler*. İstanbul.

_____. 2014. *Türk Halk Müziği Sözlüğü*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Duymaz, Ali, Mehmet Açа, Halil İbrahim Şahin. 2011. "Balıkesir Yöresi Çepni ve Tahtacılarında Kamberlik Geleneği." *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. s. 2: 41-58.

Düzdağ, Mustafa. 1998. *Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Şule Yayınları.

Ecevitoğlu, Pınar. 2011. "Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. c. 66. s. 3: 137-156.

Ecevitoğlu, Pınar, Ayhan Yalçınkaya. 2013. *Aleviler "Artık Burada" Oturmuyor! Alevi Çalıştayları ve Sonrası*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Elçi, Armağan Coşkun. 1999. "Semah Geleneğinin Uygulanması." *Türk Kültürü ve Hacı*

Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Ankara. s. 12: 171-184.

_____. 2011. "Duvazlar/Duvazimamlar Üzerine Müzikâl Çerçeve." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 57: 131-174.

Eliade. Mircea. 2003. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Ely, Margot (vd.). 2003. *Doing Qualitative Research: Circles within Circles*. Londra: Falmer Press.

Engin, İsmail. 2000a. "1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Alevîliği-Bektaşîliği Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 14: 51-58.

_____. 2000b. "Alevi Kolektif Bilincinin Oluşturulması ve Sürdürülmesinde Zakirlerin ve Ozanların Yeri." *Folklor/Edebiyat*. s. 24: 187-190.

Engin, Refik. 2010. "Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 55: 371-404.

Er, Piri. 2013. *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Yayınları.

_____. 2014. *Zakir*. İstanbul: Serçeşme Yayınları.

Erdem, Cem. "Alevilik Geleneğinde Bir Âşık: Dertli Divani." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 56: 211-226.

Erdemir, Aykan. 2002. "Mütekevvin Aleviler: Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları." *Kırkbudak*. s. 2: 60-68.

_____. 2005. "Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects." *Middle Eastern Studies*. s. 41/6: 937-951.

Erdemir, Aykan, Rabia Harmanşah. 2006. "Turnanın Semahı ve Ezoterizmin Zamanı: Bektaşi ve Alevi Zaman Kavrayışları." *Cogito*. s. 46: 260-279.

Ergun, Pervin. 2011. *Atlarla Suların Hami Ruhu, Yılkıcılarla Bagşıların Piri: Kambar Ata / Baba Gammar*. Konya: Kömen Yayınları.

Ergun, Sadeddin Nüzhet. 1930. *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.

_____. 1942. *Türk Musikisi Antolojisi*. c. 1. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

_____. 1943. *Türk Musikisi Antolojisi*. c. 2. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları

Erol, Ayhan. 2005. *Popüler Müziği Anlamak. Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*. 2. baskı. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

_____. 2009. *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

_____. 2010a. "Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 56: 39-60.

_____. 2010b. "Re-imagining Identity: The Transformation of the Alevi Semah." *Middle Eastern Studies*. s. 46/03: 375-387.

_____. 2012. "Identity, Migration, and Transnationalism: Expressive Cultural Practices of the Toronto Alevi Community." *Journal of Ethnic and Migration Studies*. s. 38/5: 833-849.

Eröz, Mehmet. 1977. *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.

Ersal, Mehmet. 2009. "Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği." *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. s. 1: 188-208.

_____. 2016. *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Ersal, Mehmet, Serpil Ersöz. 2013. "Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir

Değerlendirme." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.* Ankara. s. 65: 53-80.

Erseven, İlhan Cem. 1996. *Alevilerde Semah.* 3. baskı. İstanbul: Ant Yayınları.

_____. 2002. "Semahta Figürlerin İçsel Anlamları." *Folklor/Edebiyat.* s. 2: 149-156.

Erzincan, Erdal. 2013. "Alevi-Bektaşi Geleneğindeki Zâkirlik Kurumunun Sorunları ve Yeni Zâkirlerin Yetiştirilmesi." *Serçeşme Dergisi.* s. 1: 38-39.

Es, Murat. 2013. "Alevis in Cemevis: Religion and Secularism in Turkey." *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces.* haz. Marian Burchardt, Jose Casanova, Irene Becci. Leiden ve Boston: Brill: 25-45.

Faroqhi, Suraiya. 2003. *Anadolu'da Bektaşilik.* çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Yayıncılık.

Fay, Brian. 2001. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi. Çokkültürlü Bir Yaklaşım.* çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feld, Steven. 1984. "Sound Structure as Social Structure." *Ethnomusicology.* s. 28/3: 383-409.

Frith, Simon. 1996. "Music and Identity." *Questions of Cultural Identity.* haz. Stuart Hall, Paul du Gay. Londra, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publication: 108-127.

Gazimihal, Mahmut Ragıp. 1975. *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Gezik, Erdal. 2012. *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Glesne, Corrine. 2013. *Nitel Araştırmaya Giriş.* çev. Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu. 3. baskı. Ankara: Anı Yayıncılık.

Girod, Roger. 2011. "Sosyal Mobilite." *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü.* haz. Massimo Borlandi, Mohamed Cherkaui, Bernard Valade, Raymond Boudon. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları: 711-715.

Godlovitch, Stan. 1998. *Musical Performance: A Philosophical Study.* Londra, New York: Routledge.

Gopinath, Sumanth, Jason Stanyek. (haz.) 2014a. *The Oxford Handbook of Mobile Music Studies, Volume 1.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Gopinath, Sumanth, Jason Stanyek. (haz.) 2014b. *The Oxford Handbook of Mobile Music Studies, Volume 2.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Gökçen, İlhami. 2008. *Türk Musikisine Katkılar.* Ankara: Ürün Yayınları.

Gölbaşı, Haydar. 2007. *Alevi-Bektaşi Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme).* İstanbul: Alev Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki. 1961. *Yunus Emre ve Tasavvuf.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

_____. 1977. *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri.* İstanbul: İnkilâp ve Aka Kitabevleri.

_____. 1992. *Alevî Bektaşî Nefesleri.* 2. baskı. İstanbul: İnkilâp Yayınları.

_____. 1995. *Vilâyet-Nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli.* İstanbul: İnkilâp Yayınları.

Greve, Martin. 2006. *Almanya'da "Hayali Türkiye"nin Müziği.* çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Güler, Sabır. 2008. *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Gümüş, Burak. 2004. "Alevi Hareketleri ve Değişen Alevilik Üzerine." *Alevilik.* haz. İsmail Engin, Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi: 507-529.

Gümüşoğlu, Dursun. 2006. *Tâcü'l Arifîn Es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi. Yaşamı*

ve Tasavvufi Görüşleri. İstanbul: Can Yayınları.
Güleç, Cengiz. 1992. *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*. Ankara: Verso Yayıncılık.
Güneş, Deniz. 2013. *Tokat Yöresi Alevî-Bektâşi İnancında Zâkirlik Geleneği*. İstanbul Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı. Doktora Tezi.
Güneş, Önder. 2006. "Uyan(ama)mak: Aleviler ve 'Uyanış'ın Sorgusu." *Kırkbudak*. s. 5: 29-43.
Güray, Cenk, Erdem Şimşek. 2011. "Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından "Pervane" Kavramının İrdelenmesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 60: 159-180.
Güray, Cenk. 2012. *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Sema-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İslam Tarihi Ve Sanatlari (Türk Din Mûsikîsi) Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
Güzel, Abdurrahman. 1999a. *Abdal Mûsâ Menâkıbnâmesi* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
_____. 1999b. *Kaygusuz Abdan (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
Hall, Stuart. 1998. "Kültürel Kimlik ve Diaspora." *Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık*. çev. İrem Sağlamer. İstanbul: Sarmal Yayınevi: 173-191.
Hamzeh'ee, M. Reza. 2008. *Yaresan (Ehl-i Hak)*. çev. Ergin Öpengin. İstanbul: Avesta Yayıncılık.
Handelman, Don, Galina Lindquist (haz.). 2005. *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*. New York, Oxford: Berghahn Books.
Hargreaves, David J. 1986. *The Developmental Psychology of Music*. Cambridge University Press.
Hasluck, F.W. 2012. *Bektaşilik İncelemeleri*. çev. Ragıb Hulusi Özden. İstanbul: Say Yayınları.
Hirabayashi, Eri. 2009. "Identity, Roles and Practice in Ritual Music." *International Journal of Community Music*. s. 2/1: 39-55.
Hobsbawm, Eric, Terence Ranger (haz.). 2006. *Geleneğin İcadı*. çev. Mehmet Murat Şagin. İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları.
Hüsken, Ute (haz.). 2007. *When Rituals go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden, Boston: Brill.
Işık, Caner. 2011. "Alevi-Bektaşi Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı." *Milli Folklor*. s. 89: 147-158.
İrat, Ali Murat. 2009. *Modernizmin Erittikleri/"Sünniler, Şiiler ve Aleviler."* İstanbul: Kırmızı Yayınları.
_____. 2013. *Aleviliğin ABC'si/Tarih-Sosyoloji-Siyaset*. İstanbul: Profil Yayınları. 2. baskı.
Jenks, Chris. 2005. *Altkültür: Toplumsalın Parçalanışı*. çev. Nihal Demirkol. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Kahraman, Arzu. 2003. *Anadolu Erenleri ve Anma Törenleri*. İstanbul: Can Yayınları.
Kaleli, Lütfi. 2000. *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*. İstanbul: Can Yayınları.
Kaplan, Ayten. 2000. "Kongurca ve Türkali Köyü Tahtacı Cem Törenlerinde Erkân." *Folklor/Edebiyat*. c. 6. s. 24: 191-200.
Kaplan, Doğan. 2010. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*. 2. baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

_____. 2014. "Alevilere Atılan 'Mum Söndü' İftirasının Tarihsel Kökenleri Üzerine." *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*. s. 2: 41-53.

Karakaya-Stump, Ayfer. 2007. "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri." *Belleten*. c. 71. s. 261: 689-720.

_____. 2008. *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*. Cambridge: Harvard University. PhD.

_____. 2012. "Alevi Dede Ailelerine Ait Buyruk Mecmuaları." *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. haz. Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım. İstanbul: Turkuaz Yayınları: 361-379.

_____. 2013. "The Wafā'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of "Heterodox" Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm." *Turcica*. s. 44: 279-300.

Karamustafa, Ahmet T. 1993. *Vahidi's Menakıb-i Hvoca-i Cihan Ve Netice-i Can*. haz. Şinasi Tekin, G. Alpay Tekin. Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları.

_____. 2008. *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*. çev. Ruşen Sezer. 2. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Karakaş, Musa. 2003. "Alevilikte Cem." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 27: 227-266.

Kaya, Bilge. 2005. "Muharrem Ayı ve Kerbelâ Mersiyeleri." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 33: 501-519.

Kayhan, Aslı. 2014. "Musical Changes of Rural to Urban in Popular Culture. A Case Study: Türkü Bars in İstanbul." *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*. s. 45/: 149-166.

Kaygusuz, İsmail. 2005. "Cem'in Tarihsel Gerçekliği, Sosyo-Ekonomik ve Psikolojik İşlevleri Üzerinde Kısa Değerlendirme." *Alevi Tören ve Ritüelleri Cem Cenaze Kurban*. Ankara: Hacı Bektaş Kültür Vakfı Yayınları: 239-256.

Keçeli, Şakir, Aziz Yalçın. 1996. *Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*. Ankara: Ardıç Yayınları.

Kehl-Bodrogi, Krisztina. 1996. "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik." *Birikim*. s. 88: 52-63.

_____. 2012. *Kızılbaşlar/Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keskin, Yahya Mustafa. 2008. "Günümüz Kent Koşullarında Alevî Geleneğinin Aktarımında Birlik Cemlerinin Yeri ve Fonksiyonları." *EKEV Akademik Dergisi*. s. 37: 87-96.

Koca, Şevki. 2005. *Bektaşilik ve Bektaşi Dergahları*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.

Koca, Turgut. 1990. *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi Yayınları.

Koçak. Yunus. 2003. "Kırklar Meclisi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 27: 205-225.

Köksal, M. Fatih. 2010. "Ayin, Erkân Ve Adap Benzerlikleri Açısından Ahilik-Bektaşilik Münasebeti." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 55: 59-70.

Köprülü, M. Fuad. 2003. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 9. baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Köse, Serkan. 2013. "Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde 'Mitik Mekân' ve 'Mitik Zaman' Algısı." *Turkish Studies*. s. 3/1: 1995-2012.

Langer, Robert. 2010. "Marginalised Islam. The Transfer of Rural Rituals into Urban and

Pluralist Contexts and the Emergence of Transnational 'Communities of Practice.'" *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*. haz. Christiane Brosius, Ute Hüsken. New Delhi: Routledge: 88-123.

_____. 2013. "The Transfer of the Alevi *Cem* Ritual From Anatolia to Istanbul and Beyond." *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878–1920*. haz. David Shankland. c. 3. İstanbul: The Isis Press: 205-213.

Larrain, Jorge. 1995. *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. çev. Ayşe Nur Donamiç. İstanbul: Sarmal Yayınları.

Lawson, Colin, Robin Stowell. 2004. *The Historical Performance of Music: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leezenberg, Michel. 2003. "The Alevi Kurds and the Kurdish Nationalist Movement in the 1990s." *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*. haz. Paul J. White, Joost Jongerden. Leiden: Brill: 197-212.

Lewisohn, Leonard. 1997. "The Sacred Music of Islam: Sama' in the Persian Sufi Tradition." *British Journal of Ethnomusicology*. s. 6: 1-33.

Livingston, Tamara. 1999. "Music Revivals: Towards a General Theory." *Ethnomusicology*. s. 43/1: 66-85.

Magrini, Tullia. (haz.) 2003. *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean*. Chicago, Londra: University of Chicago Press.

Massicard, Élise. 2005. "Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation." *Alevis and Alevism: Transformed Identities*. haz. Hege Irene Markussen. İstanbul: Isis Press: 108-135.

_____. 2007. *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. çev. Ali Berktay. İstanbul: İletişim Yayınları.

Markoff, Irene. 1986. "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey." *The World of Music*. vol. 28/3: 42-56.

_____. 1993. "Music, Saints and Ritual: Sama' and the Alevis of Turkey." *Manifestations of Sainthood in Islam*. haz. Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst. İstanbul: The Isis Press: 95-110.

_____. 2002. "Alevi Identity and Expressive Culture." *The Garland Encyclopedia of World Music, Volume 6: The Middle East*. haz. Virginia Danielson, Scott Marcus, Dwight Reynolds. New York: Routledge: 793-800.

_____. 2009. "Gelin Canlar Bir Olalım: Türkiye'de Alevî-Bektaşî Ortak Bilincinde Bağlayıcı Güç Olarak Müzik ve Şiir." *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara: 416-429.

Markussen, Hege Irene. (haz.) 2005. *Alevis and Alevism: Transformed Identities*. İstanbul: Isis Press.

Marshall, Gordon. 1999. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları: 405-408.

Mayring, Philipp. 2011. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. çev. Adnan Gümüş, M. Sezai Durgun. Ankara: BilgeSu Yayınları.

Mélikoff, Irène. 1999a. "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları." *Alevi Kimliği*. haz. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 3-11.

_____. 1999b. *Hacı Bektaş/Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları. 2. baskı.

Michaeld, Axel (haz.). 2010. *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Transfer and Spaces*. s: 5. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Mollaer, Fırat (haz.). 2014. *Kimlik Politikaları. Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Moosa, Matti. 1988. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Myers, Helen (haz.). 1992. *Ethnomusicology: An Introduction*. Londra: W.W. Norton & Company.

Neff, Ali Colleen. 2008. *Let the World Listen Right. The Mississippi Delta Hip-Hop Story*. Jackson: University Press of Mississippi.

Nettl, Bruno. 1983. *The Study of Ethnomusicology: Twenty-Nine Issues and Concepts*. Urbana: University of Illinois Press.

Neyzi, Leyla. 2007. *"Ben Kimim?" Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2. baskı.

Noyan, Bedri. 1998. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. c. 1. Ankara: Ardıç Yayınları.

_____. 1999. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. c. 2. Ankara: Ardıç Yayınları.

_____. 2000. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. c. 3. Ankara: Ardıç Yayınları.

_____. 2001. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. c. 4. Ankara: Ardıç Yayınları.

_____. 2006a. "Balım Sultan Erkânnamesi Merkezli Geleneksel Bektaşiliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 40: 53-104.

_____. 2006b. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. c. 7. Ankara: Ardıç Yayınları.

_____. 2010. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Erkân (I. Kitap)*. c. 8. Ankara: Ardıç Yayınları.

_____. 2011. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Erkân (II. Kitap)*. c. 9. Ankara: Ardıç Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar. 1997. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____. 1999. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. 2. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____. 2002. *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü*. 2. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____. 2005. *Türk Sûfiliğine Bakışlar*. 8. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. 2007. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları. 6. baskı.

Olsson, Tord, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere (haz.). 1999. *Alevi Kimliği*. çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Olsson, Tord. 1999. "Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme." *Alevi Kimliği*. haz. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 260-275.

Onat, Hasan. 2003. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine." *İslamiyat*. Ankara. c. 6. s. 3: 111-126.

_____. 2009. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. s. 1: 18-31.

Onatça, Neşe Ayışıt. 2007. *Alevi-Bektaşi Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Ong, Walter J. 2007. *Sözlü ve Yazılı Kültür. Sözün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. 4. baskı. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Otyan, Tevfik. 2007. *Bektaşiliğin İç Yüzü*. İstanbul: Demos Yayıncılık.

Österberg, Dag. 1999. "General Socio-musicological Concepts: Expression, Structure, and Context." *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*. haz. Anders Hammarlund, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga. Richmond: Publisher: Curzon Press: 21-26.

Özbek, Meral (haz.). 2004. *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayınları.

Özdalga, Elizabeth. 2014. *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, Ulaş. 2009a. *Bir Halk Çalgısının Sosyal ve Kültürel Kimlik Bağlamında İncelenmesi: Ehl-i Hak'ın Kutsal Sazı Tanbur*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

_____. 2009b. "Le verbe de l'âşık est l'essence du Coran." *Les chants d'Orphée: Musique&poésie*. La pensée de midi. Actes Sud. s. 28: 66-70.

Özer, Yetkin. 2002. *Müzik Etnografisi Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.

Özmen, İsmail. 1998a. *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*. c. 1. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özmen, İsmail. 1998b. *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*. c. 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özmen, İsmail. 1998c. *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*. c. 3. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özmen, İsmail. 1998d. *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*. c. 4. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özmen, İsmail. 1998e. *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*. c. 5. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Öztürk, Okan Murat. 2005. "Anadolu Semah Müziklerinin Başlıca Özellikleri Üzerine Gözlemler." *Alevi Bektaşi Müzik Kültürü Sempozyumu, 14 Mayıs 2005*. Ankara: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi: 8-30.

Öztürkmen, Arzu. 2005. "Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artist in Transforming the Alevi Semah." *Asian Folk Studies*. s. 64: 247-260.

Parlak, Erol. 2000. *Türkiye'de El ile (Şelpe) Bağlama Çalma Geleneği ve Çalış Teknikleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Pekin, Ersu. 2008. "Evliyâ Çelebi Müzik Değişiminin Neresinde?" *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi*. haz. Nuran Tezcan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 307-345.

Pekşen, Gani. 2013. "Tokat'ta Yaşayan Alevilerin Cem Ritüellerinde İcra Edilen Müzik Örnekleri." *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. s. 7: 42-59.

Picken, Laurence. 1975. *Folk Music Instruments of Turkey*. Oxford University Press.

Plummer, Ken. 2008. "Kimlik." *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. haz. William Outhwaite. çev. Melih Pekdemir. İstanbul: İletişim Yayınları: 418-420.

Post, Jennifer C. 2003. *Ethnomusicology: A Research and Information Guide*. New York: Routledge.

Poyraz, Bedriye. 2007. *Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Pultar, Gönül (der.). 2009. *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

Qureshi, Regula Burckhardt. 1993. "Sama' in the Royal Court of Saints: The Chishtiyya of South Asia." *Manifestations of Sainthood in Islam*. haz. Grace Martin Smith ve

Carl W. Ernst, İstanbul: The Isis Press: 95- 110.
Raudvere, Catharina. 1999. "Kentin Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler: Erişim ve Görünürlük." *Alevi Kimliği*. haz. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 241-259.
Refik, Ahmed. 1932. *On Altıncı Asırda Rafızîlik ve Bektaşilik*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.
Rice, Timothy. 2007. "Reflections on Music and Identity in Ethnomusicology." *Musicology*. s. 7: 17-38.
Rink, John (haz.). 2005. *The Practice of Performance: Studies in Musical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press
Salcı, Vahit Lütfi. 1940. *Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisinde (Armoni) Meseleleri*. İstanbul: Numune Matbaası.
_____. 1941. *Gizli Türk Dinî Oyunları*. İstanbul: Numune Matbaası.
Salman, Meral. 2006. *Müze Duvarlarına Sığmayan Dergâh: Alevi-Bektaşi Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*. Ankara: Kalan Yayınları.
_____. 2014. *Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları. "Yol"un Mürşitleri: Ulusoy Ailesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
Sarıkaya, Mehmet Saffet. 2002. *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
Savaş, Saim. 2013. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
Say, Yağmur. 2006. "Aleviliğin Osmanlı Dönemi Yazılı Kaynakları." *Alevi Akademisi Bilim Kurulu Sempozyumu, 10-11 Haziran 2006*. Bremen.
Schechner, Richard. 1976. *Essays on Performance Theory, 1970-1976*. New York: Drama Book Specialists.
Schimmel, Annemarie. 2004a. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. 2. baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
_____. 2004b. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
Schüler, Harald. 2002. *Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrilik Alevilik*. 2. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
Sciolla, Loredana. 2011. "Kimlik." *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. haz. Massimo Borlandi, Mohamed Cherkaui, Bernard Valade, Raymond Boudon. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları: 412-415.
Seufert, Günter. 2005. Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevi Aşireti." *Kültür, Mekân, İktidar, Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. haz. Ayşe Öncü, Petra Weyland. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 215-238.
Shankland, David. 2003. *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Londra: Routledge.
Shelemay, Kay Kaufman. 2011. "Musical Communities: Rethinking the Collective in Music." *Journal of the American Musicological Society*. s. 64/2: 349-390.
Shiloah, Ammon. 1995. *Music in the World of Islam. A Socio-Cultural Study*. Scholar Press.
Silverman, David (haz.). 2004. *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. 2. baskı. Londra: Sage Publications.
Small, Christopher. 1998. *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Soileau, Mark. 2005. "Festivals and the Formation of Alevi Identity." *Alevis and Alevism: Transformed Identities*. haz. Hege Irene Markussen. İstanbul: Isis Press: 91-99.

Soyyer, A Yılmaz. 2009. "Bektaşilikte Devir (Dönüşüm) Anlayışı." *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. s. 1: 117-132.

Sökefeld, Martin. 2002. "Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution." *Zeitschrift für Ethnologie*. s. 127: 163-186.

_____. 2006. "Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora." *Global Networks*. s. 6/3: 265–284.

_____. 2008. *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*. New York: Berghahn Books.

Stokes, Martin (haz.). 1994. *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place*. Oxford, New York: Berg Publishers.

_____. 2006. "Dini Tören, Kimlik ve Devlet: Bir Alevi (Şii) Cem Töreni." *Ortadoğu'da Azınlıklar*. haz. Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Clom Campbell. çev. Kenan Kalyon. İstanbul: Totem Yayınları: 259-278.

Subaşı, Necdet. 2010. *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Fâş Eylemek*. 3. baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sümer, Derya. 2011. "Alevi-Bektaşi Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 57: 57-84.

Şahin, Halil İbrahim. 2014. "Kazdağlarında Ayin ve Şiir: Tahtacı Türkmenlerinin Sazandarlık/Zâkirlik Geleneği Üzerine." *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. s. 10: 141-165.

Şahin, İlkay. 2009. "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. s. 49/2: 269-285.

_____. 2013. *Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*. Konya: Çizgi Yayınları.

Şahin, Şehriban. 2001. *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written in National and Transnational Social Spaces*. Graduate Faculty of Political and Social Science of New School for Social Research. PhD.

_____. 2002. "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik." *Folklor/Edebiyat*. s. 29: 123-162.

Tamay, Sedat. 2009. "Bir İbadet Ritüeli Olarak 'Semah' ve Tahtacı Turnalar Semahı'mn Halk Bilimi ve Müzik Bilimi Açısından İncelenmesi." *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. s. 1: 166-190.

Tambar, Kabir. 2010. *The Aesthetics of Public Visibility: Alevi Semah and the Paradoxes of Pluralism in Turkey*. Comparative Studies in Society and History. s. 52/3: 652-679.

Tan, Burak. 2012. *Cem Zâkirliği ve Âşık Murtaza Şirin*. Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.

Taşğın, Ahmet. 2004. "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma." *I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu, 9-11 Ekim 2003*. haz. Gülağ Öz. Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı/Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Araştırma Yayınları: 297-306.

_____. 2009. "Irak'ta Bektaşî Topluluğu Şebekler." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 52: 127-143.

_____. 2013. *Dile Gelen Alevilik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Tatar, Hüsniye Canbay, Taner Tatar. 2014. "Aşka Semah Dönmek." *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*. Çorum. s. 1: 47-65.

Teber, Ömer Faruk. 2007. Bektâşî Tercümanları. *EKEV Akademi Dergisi.* c. 11. s. 31: 209-216.

Temiz, Muharrem (haz.). 2008. *Arguvan Ezgileri 2.* İstanbul: Arguvan ve Köyleri Eğitim-Kültür Vakfı Yayınları.

Temren, Belkıs. 1998. *Bektâşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu.* 3. baskı. Ankara: Bektaşi Kültür Derneği Yayınları.

Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam.* Oxford: The Clarendon Press.

Tuncer, Mustafa. 2009. *Gülbanglar.* İstanbul: Cevahir Yayınları.

Tunçer, Berna. 2005. *Eskiçağ Kilikia Çalgıları.* İstanbul: Pan Yayıncılık.

Turan, Fatma Ahsen. 2010. "Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.* s. 56: 153-162.

Turino, Thomas. 2008. *Music as Social Life. The Politics of Participation.* Chicago: The University of Chicago Press.

Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre.* New York: Performing Arts Journal Publications.

Türkmen, Fikret. 2004. "Şah İsmail Hatayî'nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri." *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri.* Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları: 320 - 325.

Uluçay, Ömer. 1993. *Alevilikte Toplu İbadet Cem Erkânı.* Adana.

_____. 1996. *Alevilikte Cem Nefesleri.* Adana: Gözde Yayınevi.

_____. 2013. *Alevi Nusayrilik. İtikat-Folklor. Selman-ı Farisi.* İstanbul: Gözde Yayını.

Uludağ, Süleyman. 1992. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ.* 2. baskı. Bursa: Uludağ Yayınları.

_____. 2005. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* 2. baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ulusoy, A. Celâlettin. Tarihsiz. *Pir Dergahından Nefesler.* Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık.

_____. 1986. *Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu.* Hacıbektaş. 2. baskı.

Uslu, Recep. 2012. "Müzik Terimlerindeki Karmaşanın Akademik Çalışmalara Yansıması: Orijinal, Nazire, Çeşitleme, Varyant, Aranjman, Cover, İcra." *İdil Sanat ve Dil Dergisi.* s. 2: 144-165.

Uyanık, Zeki. 2013. "Avrupa Komisyonu İlerleme Raporları'nda (1998-2012) Aleviler: Tanımlar, Sorunlar ve Tartışmalar." *Akademik Araştırmalar Dergisi.* s. 56: 113-136.

Üçüncü, Kemal. 2012. *Ahmed Edîp Hârâbî Baba Dîvânı.* c. 2. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.

Üzüm, İlyas. 2004. "Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi." *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler.* 2. baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat: 335-376.

Vorhoff Karin. 1999. "Türkiye Alevi ve Bektaşileri ile İlgili Akademik ve Süreli Yayınlar." *Alevi Kimliği.* haz. T. Olsson, E. Özdalga , C. Raudvere. çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 32-66.

_____. 2003. "The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey." *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview.* haz. Paul J. White, Joost Jongerden. Leiden: Brill: 93-109.

White, Paul J., Joost Jongerden (haz.). 2003. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview.* Leiden: Brill.

Winders, James A. 2006. "Mobility and Cultural Identity: African Music and Musicians in Late-Twentieth-Century Paris." *French Historical Studies.* s. 29/3: 483-508.

Yalçınkaya, Ayhan. 1996. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar.* Ankara: Mülkiyeliler

Birliği Vakfı Yayınları.
_____. 2005. *Pas. Focault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*. Ankara: Phoneix Yayınları.
Yaman, Ali. 2004 *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
_____. 2006. *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.
_____. 2007. *Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
Yaman, Mehmet. 2012. *Alevilik'te Cem: İnanç-İbadet-Erkan*. 3. baskı. İstanbul: Can Yayınları.
Yaprak, Mevlüt. 2003. *Vahit Lütfi Salcı'nın İzinde*. Edirne: Ulusal Bellek Yayınları.
Yaltırık, Hüseyin. 2003. *Tasavvufî Halk Müziği*. Ankara: TRT Kurumu Müzik Dairesi Başkanlığı.
Yıldırım, Ali. 2004. "Anadolu Alevi Cemlerinde Ozan Şah Hatayi'nin Yeri." *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları: 341-353.
Yıldırım, Ali, Hasan Şimşek. 2013. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.
Yıldırım, Rıza. 2010. "Bektaşi Kime Derler? "Bektaşi" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel bir Analiz Denemesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 55: 23-58.
_____. 2011. "Inventing a Sufi Tradition: The Use of the Futuwwa Ritual Gathering as a Model for the Qizilbash Djem." *Sufism and Society. Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800*. haz. John Curry, Erik Ohlander. Routledge: 164-182.
_____. 2012. "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 62: 135-162.
Yıldız, Harun. 2004. "Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 30: 323-359.
Yılmaz, Gülay. 2015. "Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşi Tekkeleri." *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. İstanbul. s. 45: 97-136.
Yılmaz, Nail. 2005. *Kentin Alevileri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
Yönetken, Halil Bedi. 1966. *Derleme Notları 1*. İstanbul: Orkestra Yayınları.
Yöre, Seyit. 2011. "Alevi Bektaşi Kültürünün Müziksel Kodları." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara. s. 60: 219-244.
Yörükan, Yusuf Ziya. 2002. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. haz. Turhan Yörükan. 2. baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Yürür, Ahmet Engin. 1989. *Miraçlama in the Liturgy of the Alevis of Turkey. A Structural and Gnostic Analysis*. Baltimore: University of Maryland. PhD.
Zeeuw, Hans de. 2009. *De Turkse Langhalsluit of Bağlama*. Amsterdam.

İnternet Kaynakları:

"Zakirlik Dosyası": http://www.hacibektasiveli.com/index.php?sid=110 [22.09.2014]

"Tarihi Bildirge" (Alevilik Bildirgesi) http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik%20 Bildirgesi.pdf [11.03.2015]
"Türkiye'de 82 bin 693 camiye karşılık 937 cemevi var": http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770 [12.03.2015]

"Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı Faaliyetleri": http://www.aleviislamdinhizmetleri.com/faaliyetler.asp [12.03.2015]
"Cem Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı 2007-2008 Eğitim Dönemi": http://kureysan-talibi.tr.gg/CEM-VAKFI-2008-s-2009-H%26%23304%3BZMET-%26%23304%3B%C7%26%23304%3B.htm [12.03.2015]
"Alevi Vakıfları Federasyonunun Cumhurbaşkanlığıyla Yapılan Görüşmesindeki Talepler": http://www.avf.org.tr/guncel_haber.asp?id=644 [12.03.2015]
"Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Hakkında": http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50837/somut-olmayan-kulturel-mirasin-korunmasi-sozlesmesi-hak-.html [12.03.2015]
"Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Değerlendirme Kurulu Başvuru Belgeleri ve Değerlendirme Şartları": http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,93486/asik-ozan-halkkalem-sairi-zakir-degerlendirme-kurulu-ba-.html [12.03.2015]
"Âşık-Ozan, Halk/Kalem Şairi, Zakir Listesi": aegm.kultur.gov.tr/Eklenti/21746,2014halk-asiklari-ozanlari-sairleri-ve-cem-asiklari-zak-.xls [12.03.2015]
"Alevi-Bektaşi Ritüeli Semah İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi'ne kaydedilmesi": http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12208/alevi-bektasi-ritueli-semah-insanligin-somut-olmayan--k-.html [12.03.2015]

Derinlemesine Görüşme Yapılan Zakirler:

Zakirlerle ihtiyaç duyuldukça birden fazla derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşme tarihleri, metin içinde kullanıldıkça detaylı olarak verilmiştir. Ayrıca bu görüşmeler dışında kalan ikincil kaynaklarla (dede, diğer zakirler, cemevi görevlisi, kurum yöneticisi) yapılan görüşmeler, yine metin içinde kullanıldıkça tarihleriyle birlikte belirtilmiş, ayrıca listelenmemiştir.

- Kenan Şengül (28 yaşında, Malatya doğumlu, arkeolog, gezici zakir)
- Murat Ateş (23 yaşında, İstanbul doğumlu, müzik aletleri mağazası satış sorumlusu ve bağlama eğitmeni, gezici zakir)
- Bektaş Çolak (24 yaşında, Frankfurt doğumlu, İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümü öğrencisi, Gaziosmanpaşa Hoca Ahmet Yesevi Cemevi'nde zakir)
- Orhan Işık (30 yaşında, İstanbul doğumlu, makine teknikeri, gezici zakir)
- Cihan Cengiz (25 yaşında, Erzincan doğumlu, özel bir şirkette satış ve muhasebe sorumlusu, gezici zakir)
- Yaprak Dengiz (22 yaşında, İstanbul doğumlu, Avcılar Belediye Konservatuvarı, THM Çalgı Eğitimi Bölümü öğrencisi, muhasebeci, Esenler Erenler Cemevi'nde zakir)
- Hasret Can (21 yaşında, Ankara doğumlu, Kocaeli Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Müziği Bölümü öğrencisi, Yenibosna Cem Vakfı Cemevi'nde zakir)
- Bayram Solmaz (26 yaşında, Amasya doğumlu, bankacı, Merdivenköy Şahkulu Dergahı'nda zakir)
- Kenan Zede (31 yaşında, İstanbul doğumlu, Avcılar Belediye Konservatuvarı, THM Çalgı Eğitimi Bölümü öğrencisi, ticari şirket sahibi, Yenibosna Cem Vakfı Cemevi'nde zakirliğin yanı sıra gezici zakir)
- Erdoğan Mutlu (26 yaşında, İstanbul doğumlu, ticari işyeri sahibi, Kağıthane Nurtepe Cemevi'nde zakir)

"Yol"un ve "aşk"ın izinde zakirliğin hikayesi...

Ulaş Özdemir'in etnomüzikoloji çalışması *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası*'nda, cemlerde müzik icra ederek hizmette bulunan zakirler üzerinden müziğin Alevi kimliğinin dışavurumundaki rolü incelenmektedir. Zakirlerin ritüel içinde temsil ettikleri ve son yıllarda ritüel dışına da taşıdıkları Alevi ve zakirlik kimliğine odaklanan bu çalışma, zakirlerin 2000'li yıllardan itibaren kamusal alanda artan görünürlüklerini, bununla birlikte dönüşen müzik icra pratikleriyle, çalgı ve müzikal form dinamiklerini gözler önüne sermektedir.

Alevilik bilgisinin kurumsallaşması ve standardizasyonu çalışmalarının bir parçası olarak Alevi örgütleri, devlet kurumları ve Alevi dedelerin yürüttüğü faaliyetlerin zakirler üzerindeki etkilerini de araştıran bu çalışma, Aleviliğin ve Alevi kimlik inşasının son on beş yıldaki dönüşümüne ayna tutuyor.

Kapak Fotoğrafı: Baran Özdemir

kolektif kitap | www.kolektifkitap.com

9 786055 029616