

T.C.

İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

ALEVİLİK GELENEĞİNDE BEDENİN İZLERİ: RİTÜELLER VE BEDEN
FOLKLORU BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Meryem Sena ERKEN

2200001405

Ana Bilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı

Programı: Türk Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Serdar GÜRÇAY

Ocak 2026

T.C.

İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

ALEVİLİK GELENEĞİNDE BEDENİN İZLERİ: RİTÜELLER VE BEDEN
FOLKLORU BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Meryem Sena ERKEN

2200001405

Ana Bilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı

Programı: Türk Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Serdar GÜRÇAY

Jüri Üyeleri: Prof. Dr. Muharrem KAYA

Dr. Öğr. Üyesi Berna CİVALIOĞLU SEVİNDİK

Ocak 2026

ÖN SÖZ

Bu tez çalışması; İslamiyet yorumları içinde gelişen Alevilik inanç sisteminde beden ritüel, inanç ve kültür düzlemlerindeki konumunu çözümleyerek beden folklorunun Alevi ritüellerinde nasıl görünür hâle geldiğini bütüncül bir yaklaşımla incelemektedir. Araştırmada, Alevilik geleneğinde bedenin kullanımı ve anlamlandırılması üzerinde durularak özellikle cem törenlerinde icra edilen bedensel pratiklerin sembolik, kültürel ve işlevsel boyutlarını beden folkloru çerçevesinde değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda Alevilik inanç sisteminde beden; inanç kimliğinin somut yüzü, ritüelin aktarıcısı ve toplumsal hafızanın kuşaklar boyu sürdürülmesinde işlevsel bir vasıta olarak ele alınmıştır.

Türkiye’de beden folkloru alanının son yıllarda ivme kazanmasına rağmen Alevi ritüellerinin beden odaklı unsurlarını doğrudan ele alan araştırmaların azlığı, bu tezin hazırlanmasında temel motivasyonu oluşturmaktadır. Bununla birlikte beden folkloru yaklaşımının halk bilimi literatüründeki gelişimine katkı sunmak ve Alevilikte bedenin anlam dünyasını bilimsel bir zeminde belgeleyerek alana özgün bir perspektif kazandırma isteği de çalışmanın yönünü belirleyen önemli bir etmendir. Tez süreci boyunca özellikle saha araştırmalarında, kayıt alma aşamalarında ve ritüel alanlarının mahremiyeti konusunda çeşitli güçlüklerle karşılaşılsa da yaşanan her deneyim, araştırmayı şekillendiren katkılara dönüşmüştür.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde beden kavramı, çeşitli disiplinlerin teorik yaklaşımları doğrultusunda değerlendirilmiştir. Aynı zamanda beden, toplumsal ve kültürel açıdan ele alınmış; beden folkloru kavramı açıklanarak bu alanın gelişim süreci, kapsamı ve halk bilimi içindeki yeri incelenmiştir. İkinci bölümde ise bedenin ritüel ve dinî bağlamdaki işlevleri tartışılmış ve Türklerin İslamiyet öncesi ve sonrası inanç sistemlerinde bedenin nasıl konumlandığı çözümlenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Alevilik inanç sisteminin tarihsel ve tasavvufi yönleri açıklanarak Alevi felsefesinin esasları, ibadet ve inanç pratikleri okuyucuya sunulmuştur. Son bölümde ise Alevilikte bedenin ibadetlerdeki fonksiyonu ve bu bedensel ritüellerin içerdiği sembolik anlamlar tarihsel arka planlarıyla birlikte yorumlanmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
KISALTMALAR	vi
ŞEKİL LİSTESİ.....	vii
ÖZET.....	viii
ABSTRACT	x
GİRİŞ	1
1. BEDEN.....	5
1.1. Sosyal Bilimlerde Beden Yaklaşımları.....	6
1.2. Toplumsal ve Kültürel Bağlamda Beden	8
1.3. Beden Folkloru	10
1.3.1. Beden Folkloru Çalışmaları	11
2. RİTÜEL VE DİNLER BAĞLAMINDA BEDEN	15
2.1. Beden ve Ritüel İlişkisi	15
2.2. Beden ve Din İlişkisi.....	17
2.2.1. Türklerin Eski İnanç Sistemlerinde Bedenin Yeri.....	19
2.2.2. İslamiyet ve Beden	22
2.2.2.1. İslam İbadetlerinin Bedensel Boyutları	23
2.2.2.2. İslamiyet’te Kutsal Beden ve Türbe Kültü	26
3. ALEVİLİK	30
3.1. Alevilik Terimi.....	30
3.2. Aleviliğin Tarihsel Gelişimi.....	32
3.2.1. Anadolu Aleviliğine Tarihsel Bakış	34
3.2.2. Osmanlı Döneminde Kızılbaş Toplulukları.....	37
3.2.3. Bektaşilik.....	38
3.3. Aleviliğin İnanç İlkeleri	41
3.3.1. Dört Kapı Kırk Makam Öğretisi.....	42

3.3.2.	Üç Sünnet Yedi Farz	42
3.3.3.	Allah, Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Sevgisi	43
3.3.4.	Tevella-Teberra	43
3.3.5.	On İki İmam	44
3.3.6.	Dedelik ve Ocak Sistemi	44
3.3.7.	İkrar	46
3.3.8.	Musahiplik	47
3.4.	Alevilikte Kolektif İbadet Uygulamaları.....	50
3.4.1.	Cem.....	50
3.4.1.1.	Cem Çeşitleri	53
3.4.1.2.	On İki Hizmet	56
3.4.2.	Alevilikte Oruç Uygulamaları.....	58
3.4.3.	Alevilikte Kurban.....	60
3.4.4.	Alevilikte Ölüm Sonrası Cenaze Ritüelleri ve Devriye İnancı	62
4.	ALEVİLİK GELENEĞİNDE BEDEN	64
4.1.	Alevilikte Beden Uzuvarına Atfedilen Sembolik Anlamlar	66
4.2.	Bedenin Cem Hâli: Garip Dede Dergâhı Cumalık Cemi Örneği	71
4.3.	Alevi Semahlarında Bedenin Temsili	87
4.4.	Alevilikte Dâr Duruşları: Bedensel İcra ve Anlam	100
4.4.1.	Dâr-ı Mansur	101
4.4.2.	Dâr-ı Fazlı	101
4.4.3.	Dâr-ı Fatıma	102
4.4.4.	Dâr-ı Nesimî.....	103
4.5.	Niyaz.....	104
4.6.	Alevilikte Abdest: Bedensel Arınmanın Ritüel Anlamları.....	107
5.	SONUÇ	110
	KAYNAKÇA	122

EKLER.....	134
Ek 1. Görüşme Formu.....	134



KISALTMALAR

Akt. : Aktaran

bkz. : Bakınız

Çev. : Çevirmen

DABF: Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

KK: Kaynak Kişi

MÖ. : Milattan önce

Sad. : Sadeleştiren

T.C. : Türkiye Cumhuriyeti

TDK: Türk Dil Kurumu

vd. : ve diğerleri

ŞEKİL LİSTESİ

4.1. Ladik Semahı, Niyaz, Garip Dede Dergâhı Vakfı.

4.2. Ladik Semahı, Yeldirme Bölümü, Garip Dede Dergâhı Vakfı.



Üniversite: İstanbul Kültür Üniversitesi

Enstitü: Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı

Programı: Türk Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Serdar GÜRÇAY

Tez Türü ve Tarih: Yüksek Lisans – Ocak 2026

ÖZET

Beden; sembolik anlamların, inançların ve toplumsal süreçlerin görünür hâle geldiği bir alan olarak kültürel unsurların anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bedenin barındırdığı bu geniş anlam katmanını halk bilimi alanında beden merkezli okumaların gelişmesine zemin hazırlamış; Katharine Young'ın beden folkloru yaklaşımı kültürün beden aracılığıyla nasıl ifade edildiğini inceleme olanağı sunmuştur. Beden folkloru gibi görece yeni ve özgün bir yaklaşımın Alevilik bağlamında uygulanması, çalışmayı özgün ve halk bilimi literatürüne katkı sunabilecek nitelikte kılmaktadır.

Çalışmanın amacı; Alevilik inanç sisteminde bedene atfedilen anlamları beden folkloru perspektifiyle değerlendirmektir. Araştırmada bedene dair yaklaşımlar, beden folkloru kavramı, bedenin ritüel ve din bağlamındaki işlevleri ve Alevilik geleneği içerisindeki yeri ele alınmış; bu doğrultuda özellikle cem törenlerindeki bedensel pratiklerin ne tür sembolik ve kültürel karşılıklar içerdiği ortaya konmuştur.

Çalışma, nitel araştırma yaklaşımıyla yürütülmüş; Bahçelievler ve Yenibosna Cemevleri ile Garip Dede ve Karacaahmet Sultan Dergâhlarında yarı yapılandırılmış mülakatlar ve katılımlı gözlem teknikleri kullanılarak veri toplanmıştır. Araştırma kapsamında kurum dedeleri ve cemevi yetkililerinden oluşan toplam dokuz kişiyle mülakatlar gerçekleştirilmiş, görüşmeler ses kayıtlarıyla desteklenmiştir. Bunun yanı sıra Garip Dede Dergâhında bir cem erkânı, ritüelin doğal akışı içinde gözlemlenmiş; 4. Serçeşme Hünkar Hacı Bektaş Veli Festivali'nde Alevi topluluklarına mensup bireylerle görüşmeler yapılmış ve ritüellere ilişkin ek gözlemler elde edilmiştir.

Araştırmalar sonucunda elde edilen bulgular; bedenın Alevi ibadetlerinde hem bireysel maneviyatı açığa çıkararak hem de kolektif bilinci güçlendiren bir ifade alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Cem rituelinde gözlemlenen semahtaki dönüş figürleri, niyaz, dr duruşları, zikirlerdeki bedensel yönelişler ve hizmetlerdeki ritmik uyum; bedenın Alevi ritüellerinde inancın anlamını görünür kılan temel bir unsur olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede çalışma, beden folkloru yaklaşımı kapsamında Alevilik geleneği içerisinde icra edilen ritüellerin yorumlanmasında kuramsal bir temel sağlamakta; bedensel pratiklerin kültürel anlam üretimi ve aktarımındaki rolünü açıklığa kavuşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, beden, beden folkloru, cem, halk bilimi, ritüel.



University: T.C. İstanbul Kültür University

Institute: Institute of Graduate Studies

Department: Turkish Language and Literature

Programme : Turkish Language and Literature

Supervisor : Asst. Prof. Serdar GÜRÇAY

Degree- Awarded and Date : Master's Degree- January 2026

ABSTRACT

The body occupies an important place in understanding cultural elements as an area where symbolic meanings, beliefs and social processes become visible. This broad layer of meaning embodied by the body has paved the way for the development of body-centred readings in folklore studies; Katharine Young's approach to body folklore has provided an opportunity to examine how culture is expressed through the body. The application of a relatively new and original approach such as body folklore in the context of Alevism makes the study unique and capable of contributing to folklore literature.

The aim of this study is to evaluate the meanings attributed to the body in the Alevi belief system from the perspective of body folklore. The study addresses approaches to the body, the concept of body folklore, the functions of the body in ritual and religious contexts, and its place within the Alevi tradition. In this regard, it reveals the symbolic and cultural counterparts of bodily practices, particularly in cem ceremonies.

The study was conducted using a qualitative research approach; data was collected through semi-structured interviews and participant observation techniques at the Bahçelievler and Yenibosna Cemevis and the Garip Dede and Karacaahmet Sultan Dergahs. Within the scope of the research, interviews were conducted with a total of nine individuals, including institutional elders and cemevi officials, and the interviews were supported by audio recordings. In addition, a cem ceremony was observed in its natural flow at the Garip Dede Dergâh; interviews were conducted with individuals

belonging to Alevi communities at the 4th Serçeşme Hünkar Hacı Bektaş Veli Festival, and additional observations regarding the rituals were obtained.

The findings obtained as a result of the research reveal that the body is an area of expression in Alevi worship that both reveals individual spirituality and strengthens collective consciousness. The turning figures observed in the sema during the cem ritual, niyaz, prostration, standing still, physical orientation in zikrs, and rhythmic harmony in services demonstrate that the body is a fundamental element that makes the meaning of faith visible in Alevi rituals. Within this framework, the study provides a theoretical basis for interpreting the rituals performed within the Alevi tradition within the scope of the body folklore approach and clarifies the role of bodily practices in the production and transmission of cultural meaning.

Keywords: Alevi, body, body folklore, folklore, cem, ritual.

GİRİŞ

Beden, insanın dünyayla kurduğu ilişkinin ve hayatı deneyimlemenin bir boyutudur. Fizyolojik ve biyolojik işlevlerinin ötesinde beden; toplumsal deneyimlerin, kültürel kodların, tarihsel birikimlerin ve inanç sistemlerinin somutlaştığı bir anlam alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk bilimi alanında Katharine Young tarafından geliştirilen beden folkloru yaklaşımı, kültürün bedensel pratikler aracılığıyla üretilip aktarılabilirliğini ortaya koymuştur. Bu perspektif ritüelleri, gündelik davranışları ve inanç temelli uygulamaları bedensel birer metin olarak ele almayı mümkün kılmaktadır. İslam dini içerisinde şekillenen Alevilik inanç sistemi, ritüel ve ibadet pratiklerini büyük ölçüde bedensel katılım üzerinden yapılandırması bakımından bu yaklaşım için özgün bir inceleme alanı sunmaktadır.

Ancak Türkiye’de Alevilik üzerine yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların ağırlıklı olarak inanç esasları, sözlü kültür ürünleri ve tarihsel boyutlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Alevi ibadetlerinin merkezinde yer alan bedensel uygulamaların kültürel ve kimlik inşa edici yönleri ise çoğunlukla ikincil düzeyde ele alınmıştır. Bu durum, Alevilikte beden anlamlandırılması ve ritüel aracılığıyla hangi kültürel işlevleri üstlendiğine dair önemli bir araştırma boşluğu oluşturmaktadır.

Alevilik; İslamiyet öncesi inanç unsurları, tasavvufî gelenek ve Anadolu’nun kültürel birikimleriyle biçimlenmiş sentez bir inanç sistemi niteliği taşımaktadır. Bu çok yönlü yapı içerisinde beden, ibadetin önemli bir aracıdır. Ayrıca anlamın üretildiği, paylaşıldığı ve kolektif belleğe dönüştüğü; toplumsal kimliğin ve ahlaki değerlerin somutlaştığı bir alan olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla Alevi ritüellerinin bedensel boyutuna odaklanan bir inceleme, Aleviliğin temel bileşenlerini daha bütüncül biçimde anlamaya katkı sağlayacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde; beden kavramı açıklanarak çeşitli bilimsel disiplinler çerçevesinde ele alınmıştır. Bedenin sosyal ilişkiler içindeki yeri ve kültürel yansımaları irdelenmiştir. Ayrıca, çalışmanın ana başlığını oluşturan ve halk bilimi çalışmalarına yeni bir boyut kazandıran beden folkloru kavramı açıklanarak bu alanın kapsamı, ortaya çıkışı ve Türkiye’de bu alanda yapılan çalışmalar değerlendirilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde; beden ritüel kavramı üzerinden dinî bağlamdaki

işlevleri tartışılmış, bedene dair sembolik anlamların izleri sürülmüş ve Türklerin İslamiyet öncesi inanç sistemlerinde bedeninin yeri incelenmiştir. İslamiyet'te bedeninin ibadet uygulamaları içerisindeki rolü de değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde; Alevilik inanç sisteminin tarihsel ve tasavvufi boyutları açıklanarak Alevilik felsefesinin temelleri, ibadet biçimleri ve inanç ilkeleri incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise Alevi ritüellerinde bedeninin kullanımı ve bu pratiklerin sembolik anlamları tarihsel arka planlarıyla da desteklenerek yorumlanmıştır. Saha çalışmalarında gerçekleştirilen mülakatlar ve gözlemler ışığında bedeninin ritüel tezahürleri cem töreni, niyaz, zikir, semah, dâr, abdest ve diğer bedensel uygulamalar çerçevesinde irdelenmiştir. Bu kapsamda Alevi inanç sisteminde beden; inancı görünür kılan ve toplumsal hafızayı gelecek kuşaklara aktaran bir ifade alanı olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmanın Konusu

Çalışmanın konusu, Alevilik inanç sistemi içerisinde bedeninin kültürel ve sembolik anlamlarını beden folkloru kavramı çerçevesinde incelemektir. Özellikle cem törenlerinde gözlemlenen semah, dua, dâr, niyaz gibi bedensel hareketler aracılığıyla Alevi ibadetlerinde bedeninin nasıl konumlandığı, ibadetlerde hangi manalar yüklendiği ve toplumsal bellekte nasıl bir temsil aracı olduğu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Çalışma, Alevilikte bedeninin ibadet uygulamalarıyla nasıl sembolleştirildiğini, kutsallaştırıldığını ve toplumsal hafızanın bir aktarıcısı hâline geldiğini analiz ederek ortaya koymayı hedeflemektedir. Aynı zamanda beden folkloru yaklaşımıyla Alevi ibadetlerindeki bedensel icraların halk bilimi perspektifiyle çözümlenebileceği savunulmakta; bu yönüyle çalışma Alevilik araştırmalarında bedeni merkeze alan incelemelerin sınırlı olduğu literatürde önemli bir boşluğu doldurmayı ve alana katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Çalışma, Alevilik inanç sisteminde icra edilen cem törenleri kapsamında bedensel hareketlerin anlamlarını çözümlenmeye odaklanmaktadır. Araştırmanın saha boyutu İstanbul'da bulunan İstanbul Küçükçekmece Garip Dede Dergâhı, Karacaahmet Sultan Dergâhı, Yenibosna ve Bahçelievler Cemevlerinde yürütülmüş

olup ayrıca 14 Eylül 2025 tarihinde düzenlenen 4. Serçeşme Hünkar-ı Hacı Bektaş Veli Festivali'ndeki gözlemlerle desteklenmiştir. Festival, Türkiye'nin birçok bölgesinden gelen Alevi topluluklarının buluşma alanı olması sebebiyle çalışmaya çok yönlü bir gözlem imkânı tanımıştır. Bu ortamda, farklı ocaklara mensup katılımcılarla görüşmeler yapılmış, alanda bulunan yayınlar incelenmiş ve araştırma konusunda bilgi sahibi kişilerle iletişim kurulmuştur. Festival süresince dedeler ve Alevi topluluğuna mensup kişilerle yapılan görüşmeler, Alevi pratiklerinin farklı yorumlarını anlamaya katkı sunmuştur.

Saha çalışmasının temel inceleme alanını oluşturan Garip Dede Dergâhında bir cem törenine katılım sağlanmış; burada gerçekleştirilen gözlem ve mülakatlar, ibadetlerde icra edilen bedensel eylemlerin sembolik, inançsal ve kültürel işlevleri bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmanın İstanbul'da yürütülmesi, araştırmacının bu şehirde ikamet etmesi ve cemevlerinden davet alarak görüşmeler gerçekleştirebilmesiyle ilişkilidir. İstanbul'daki cemevlerinin sayıca fazla olması, araştırmanın yürütülmesine elverişli bir zemin sağlasa da farklı cemevlerinde yapılan mülakatlarda, sergilenen bedensel uygulamaların bölgesel ve kurumsal bazı farklılıklar içerdiği tespit edilmiştir. Bu sebeple çalışmada analizlerin tutarlılığını koruyabilmek için Garip Dede Dergâhında gerçekleştirilen cem töreni esas alınmış, bedensel hareketler bu ritüel düzenine göre yorumlanmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma nitel araştırma yöntemine dayalı yürütülmüştür. Çalışmanın ilk aşamasında beden, beden folkloru, ritüel ve Alevilik konularına ilişkin literatür taraması yapılarak akademik kaynaklar incelenmiş, kuramsal bir zemin oluşturulmuştur. İkinci aşamada ise araştırmanın temel eksenini oluşturan saha çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Bahçelievler ve Yenibosna Cemevleri ile Garip Dede ve Karacaahmet Sultan Dergâhlarında önceden izin alınarak gerçekleştirilen alan ziyaretlerinde cemevi dedeleri ve yetkilileriyle hazırlanan soru formu doğrultusunda görüşmeler yapılmış; mülakatlarda elde edilen bulgular ses kayıtlarıyla belgelenmiştir. Bu bağlamda Küçükçekmece Garip Dede Dergâhı Dedesi Hüseyin D., Karacaahmet Sultan Dergâhı Dedesi Hüseyin Ö., Bahçelievler Cemevi Dedesi Ufuk B., Bahçelievler Cemevi görevlisi Nermin Y. ve Aşkın T. gibi kaynak kişilerden elde edilen bilgiler araştırmanın saha bulgularını desteklemiştir. Kaynak

kişilerle yapılan görüşmeler, etik ilkeler doğrultusunda gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca Garip Dede Dergâhında bir cem ibadetine katılarak ritüelin doğal akışı içinde katılımlı gözlem gerçekleştirilmiş; icra edilen bedensel performanslar gözlemlenmiş ve alan notları tutulmuştur. Cem töreni esnasında katılımcıların ibadet hâlinde oldukları özel bir alanı temsil etmesi, aralarında 18 yaşından küçük bireylerin bulunması, katılımcıların sayısının fazla olması ve bütün katılımcılardan yazılı onay alınmasının mümkün olmaması sebebiyle fotoğraf ve video kaydı yapılmamıştır. Bu durumda, inanç alanına saygı gösterilmesi ve mahremiyetin korunması temel ilke olarak benimsenmiştir. Tüm bu veriler, halk bilimsel çözümleme yöntemiyle değerlendirilmiş; bedensel performansların sembolik anlamları yorumlanmıştır. Böylece çalışmada, saha çalışmasından elde edilen veriler, literatürden yararlanılan teorik bilgilerle desteklenerek tezin yazılı ve sözlü kaynaklara dayanan bütüncül bir yapıya kavuşması sağlanmıştır.

Saha çalışması sırasında kaynak kişilerle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelerde kullanılan sorular Ekler kısmında sunulmuştur. Görüşme süreci, kaynak kişilerin deneyimine, bilgi düzeyine ve cevap verme isteğine göre esnek biçimde şekillendirilmiş; yanıtlamak istenmeyen sorular atlanarak bağlama uygun alternatif sorular yöneltilmiştir. Ayrıca alan araştırması boyunca ortaya çıkan yeni bilgilere bağlı, ek soruların da görüşme sürecine dâhil edilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

1. BEDEN

Beden; insanın dünyayla ilişkisinin hem aracı hem koşuludur. Bedenin varlığını insanlığın başlangıcına kadar götürebilmek mümkündür. Çünkü yaşam, beden ve bedensel duyular ile başlar. Algılarımızı mümkün kılan, gerçekliği bizim için var eden ve insanlığımızı anlamlı hâle getiren bir bütündür. Maurice Merleau-Ponty'nin ifade ettiği gibi insan, bedeniyle dünyadadır ve kendisini ancak bedeni sayesinde bilir. (Merleau-Ponty 14) Dolayısıyla beden, anlamların üretildiği bir merkez olarak insanın tüm deneyimlerinin temelini oluşturur.

Beden kelimesi TDK'ye göre; "1. İnsan ve hayvan vücudunda baş, kol ve bacaklar dışında kalan bölüm; gövde. 2. Giysilerde ölçü. 3. Kale duvarı." (TDK, Beden) şeklinde tanımlanmaktadır. Beden, sadece biyolojik bir yapı olmaktan öte varoluşun dışavurum alanıdır. Bireysel veya toplumsal, fiziksel yahut sosyal, doğal ve kültürel birçok deneyimi bünyesinde barındırabilen çok yönlü bir oluşumdur. Bedenin kendi içinde canlı bir alan olması onu aynı zamanda şekillendirilebilir yapmaktadır. Bu durum bedenin toplumlarda denetlenebilir olma özelliğini de beraberinde getirmektedir. Bu denetimi belirleyen başlıca unsurlar; kültürel yapılar, gelenekler, dinler ve siyasi sistemlerdir.

Modern toplumlarda bedenin çeşitli dinamikler doğrultusunda sürekli yeniden üretilmesi, onun kolektif yapısını gözler önüne sermektedir. Bu noktada, inanç sistemlerinin de bedeni şekillendirmede büyük bir katkısı vardır. İbadetler, sembolik eylemler ve toplumsal normlar aracılığıyla bedeni kalıplaşmış davranışlara yönlendirilir ve ortak bir anlam dünyası içinde konumlandırılır. Anadolu inanç sistemlerinden biri olan Alevilik, ne kadar şekilcilikten uzak bir felsefeyi benimsese de ritüellerinde bireysel tercihlerden çok topluluk tarafından kabul gören, denetlenen ve belirli etik ilkeler çerçevesinde biçimlenen bedensel pratikler uygulanmaktadır. Araştırmanın ilerleyen bölümlerinde Alevilik geleneğinde bedenin konumunun anlaşılabilmesi için önce bedenin tarihsel süreçte ve bilimsel disiplinler içinde nasıl ele alındığına odaklanmak gerekmektedir. Bu kapsamda, teorik yaklaşımlar bedenin kültürel, toplumsal ve inançsal yanlarını değerlendirmek için temel bir zemin sunacaktır.

1.1. Sosyal Bilimlerde Beden Yaklaşımları

Günümüzde beden, farklı disiplinlerin çeşitli yaklaşımlarla ele aldığı bir konu olmakla birlikte, sosyal bilimler çevresinde çeşitli anlamlar yüklenen bir olguya dönüşmüştür. Farklı yaklaşımların bedeni kendi çalışma alanlarına dahil etme çabası, onun tek bir tanıma sığmayacak kadar derin bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Beden, 1980'li yıllardan itibaren sosyoloji alanında beden sosyolojisi adı altında gelişmeye başlamış; diğer beşeri bilimlerde de beden konusunda çalışmalar artmıştır. Bu dönemden sonra bedenin anlam sahası genişletilerek gündelik yaşamı ve sosyal süreçleri belirleyici rollerle donatılmış, varoluşun aktif bir öznesi olarak ele alınmıştır. (Erenoğlu Son 84)

19. yüzyılda ortaya atılan natüralist beden anlayışı, insan bedenini biyolojik olarak değerlendiren ve toplumsal farklılıkları cinsiyet, ırk gibi değişmez doğuştan özelliklere indirgemeye çalışan bir düşünceyi savunmaktadır. Bu düşünce, biyolojik yaklaşımları genetik açıklamalarla destekleyerek insan davranışlarını kalıtsal etkenlere dayandırma eğilimi sürdürmüştür. (Kaderli 51) Bu çerçevede natüralist beden anlayışı, toplumsal farklılıklar ve davranış kalıplarının açıklanmasında biyolojik verileri merkeze alan bir yaklaşım sergilemektedir.

Foucault'nun çalışmalarıyla öne çıkan sosyal yapılandırmacı yaklaşım ise bedeni biyolojik çerçevede değerlendiren fikirlere karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşımda beden, iktidar ilişkilerinin işlediği temel bir alan olarak ele alınmaktadır. Foucault, biyo-iktidar kavramı aracılığıyla modern dönemde iktidarın bedeni dışsal baskı yoluyla değil, bireyin gündelik yaşamına nüfuz eden düzenleyici ve üretken mekanizmalar aracılığıyla biçimlendirdiğini ortaya koyar. (Foucault 96-98) Bu çerçevede beden; siyasal, bilimsel ve toplumsal pratiklerin kesişiminde şekillenen; düşünme biçimlerini, davranışları ve arzuları yönlendirilen bir yapı hâline gelir. Dolayısıyla bireyler arasındaki farklılıklar, kalıtsal özelliklerden ziyade içinde bulunulan toplumsal düzenin bedeni nasıl yönettiği ve anlamlandırdığıyla ilişkilidir.

Yapılaşma teorisi ise bedenin sosyal pratikler tarafından şekillendirilmekle birlikte bu pratikleri etkileyen önemli bir özne olduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede beden, maddi olanaklarıyla toplumsal eylemin zeminini oluştururken aynı zamanda kültürel yapının görünür olduğu bir alandır. Bryan S. Turner'ın çalışmaları bu fikrin temellerini güçlendirerek bedeni, doğanın ve kültürün bir sentezi olarak ele

alan bütüncül bir bakış sunmaktadır. Ona göre beden, sosyal düzen içinde anlam kazanan, bireylerin toplumsal konumlarını ve bireysel performanslarını sergilediği temel bir kaynaktır. (Turner 66) Bu yönden bakıldığında beden, toplumsal süreçlerle şekillenen ve bu süreçlerin tekrar üretilmesinde aktif rol oynayan bir yapı taşı olarak değerlendirilir.

Sembolik yaklaşım ise bedeni tanımlamak yerine bedeninin sosyal iletişim içindeki rolünü göstermeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşımda beden, toplumsal etkileşim süreçlerinde şekillenen ve bireyin kendini ifade etmesinde temel araç hâline gelen dinamik bir performans sahası olarak ele alınır. Amerikalı sosyolog Erving Goffman'ın performans, kimlik ve bağlam kavramları çevresinde şekillenen görüşüne göre; beden bireylerin gerçekleştirdiği rollerin hem taşıyıcısı hem de üreticisidir. Bedensel eylemler kişilerin kendilerini nasıl sunmak istediklerine dair ipuçları verir. (Goffman 28) Bu doğrultuda sembolik yaklaşım çerçevesinde beden; sosyal hayatta sürekli icra edilen, kimliği belirginleştiren ve bağlamsal olarak yönlendirilen bir süreçtir.

Fenomenolojik yaklaşım bedeni, insan deneyiminin merkezinde konumlandırarak biyolojik ve sosyal açıklamaları aşan bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Fenomenoloji, dünyaya beden vasıtasıyla temas etmek ve varlığı bu temas üzerinden anlamlandırmak olarak tanımlanabilir. Merleau-Ponty, insanın dünyayı algılayışında asli zeminin beden olduğunu ve bilincin bedenden ayrı düşünülmemeyeceğini ifade eder. Çünkü dünya ile kurulan ilk etkileşim beden ile sağlanmaktadır ve dünya, beden aracılığıyla yaşanabilir ve tanıdık bir nitelik kazanır. (Merleau-Ponty 18, 92) Ponty'nin anonim varoluş kavramı, bedeninin kolektif bir geçmişi taşıdığına işaret etmektedir; ona göre beden, bireysel yaşam öyküsü olduğu kadar insanlığın ortak tarihsel birikiminin de taşıyıcısıdır. (Kartal 86) Bu sebeple fenomenolojik beden yaklaşımı kültürü soyut sembolik yapılardan ziyade bireylerin doğrudan yaşadığı deneyimlerde arar. Kültürel manalar bedende ifade bulduğu ölçüde canlıdır; bireysel deneyimlerle devamlı yeniden yorumlanır ve dönüştürülür. Böylece fenomenolojik yaklaşım bedeninin yaşantısal gerçekliğini esas alarak beden-kültür ilişkisini dinamik ve tecrübeye dayalı şekilde incelemektedir.

Feminist görüş de beden konusunun toplumsal yanını görünür kılan katkılar sunmaktadır. Feminist araştırmalar, cins ve toplumsal cinsiyet ayrımına dikkat çekerek

bedenin ideolojik, kültürel ve politik bir alan olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlayış, diğer teorilerden farklı olarak bedenin ne olduğuna ilişkin bir tanımlama yapmaz. Kadınların beden deneyimlerine dayanan bir farkındalık yaratmayı ve bunu toplumda görünür kılmayı hedeflemektedir. (Işık 63) Feminist anlayış sayesinde beden; kadınların sosyal ve tarihsel süreçlerde yaşadıkları baskıları, güç ilişkilerini ve direnişlerini anlamak için bir çözümleme alanı olarak değerlendirilmektedir.

Beden ile ilgili kuramsal yaklaşımlar kutuplaşmalar içerse de birbirinden tamamen bağımsız değildir. Görüşlerin her biri, bedenle ilgili önemli soruları ortaya koyar ve farklı şekillerde yorumlar. Bu yaklaşımların tümü bedenle ilgili çeşitli boyutları ele almakla birlikte bu konuda bütüncül bir çalışma yaparken bir arada kullanılabilir; farklı görüşler yeni teorik bilgileri aydınlatabilir. Çalışmamızda birçok kez belirttiğimiz gibi beden tek bir doğrultuda incelenebilecek bir yapı değildir. O, tüm bu zıtlıklara ve çeşitli boyutlara sahip olan, yaşam deneyimimizin esas olgusudur.

1.2. Toplumsal ve Kültürel Bağlamda Beden

İnsan bedeni ve sosyal çevre arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Beden, tamamen toplum özellikleriyle belirlenmese de sosyal yaşamda aktif ve üretici bir konuma sahiptir. Toplumsal yapıların oluşumu ve devamlılığı bedenlerle doğrudan ilişkilidir. Toplumun değerleri, bireyin bedeni üzerindeki etkisini biçimlendirirken birey de bedeni aracılığıyla toplumsal yapıları etkileyebilmektedir. Dolayısıyla beden, toplumun kabulleri ve alışkanlıklarıyla anlam kazanan sosyal bir yapıdır. Beden, aynı zamanda toplumun kültür ve gelenek düzeniyle de biçimlenmektedir.

Kültür; toplumların inançları, hayalleri ve ihtiyaçlarından ortaya çıkan, kuşaklar boyu aktarılan bir olgudur. Bireylere kolektif bir kimlik oluşturur. Bu kimliğin devamlılığını sağlamada çeşitli gelenekler, ritüeller ve uygulamalar aracıdır. Bireyler bu unsurlardan beslenerek yaşadığı toplumda aidiyet kazanır. Kültürel belleğinde yer edinen pratikleri farkında olmadan sürdürür. Bu kültür bağı sayesinde insan görünüş, davranış, hareket ve düşünce gibi özellikleri tasarlar.

Kültürü içeren beden, kültürü bedenselleştirmektedir. Örneğin beden yüzeyindeki yazılar, bedenin boyanması, dövmeler, cerrahi kesikler veya benzer biçimde bunların kazınarak, tıraş edilerek, rengi giderilerek yok edilmesi kültürün beden aracılığıyla görünür kılındığını ima etmektedir. (Young 440)

Beden, kültürlerin kendilerini diğerlerinden ayırdıkları bir sınır görevi de görmektedir. Bu biçimlendirmenin yönünü, beden ve bedenün uzuvlarının o kültür için ne ifade ettiği belirlemektedir. *Beden Dili Sözlüğü* adlı yapıtında François Caradec bu konu hakkındaki görüşünü şöyle belirtir: “Evrensel hareket yoktur. Batı terbiyesi konuştuğunuz kişiye bakmanızı ister, oysa Asya ve Afrika’da saygı duyulan bir kişiye gözlerinizi dikemezsiniz. Bu kültürel zıtlık beyazların: ‘Asla bizim yüzümüze bakmıyorlar’; siyahların da ‘Beyazlar bizi küçük düşürmeye çalışıyorlar’ demelerine yol açmıştı.” (Akt. Gürçayır 10) Bu doğrultuda kültür, bireylerin konuşma esnasında farkında olmadan kullandıkları hareketlerin biçimini de şekillendiren önemli bir etkidir. Toplumun tüm üyeleri tarafından paylaşılan ve belirli bir anlam üzerinde uzlaşılan bu simgesel eylemler, genellikle sözle ifade edilebilecek duygu ve düşüncelerin kalıplaşmış, kısaltılmış ve gelenekselleşmiş biçimleridir.

Beden, kültürel belleğin bir yansıması olarak bireyin kendini ve çevresini anlamlandırmasını sağlamaktadır. Toplumlar, bedeni şekillendirirken ona çeşitli anlamlar yüklerler. Bu durum, beden dilinin kültüre özgü kodlarla işlendiğini ve kültürel bağlamdan bağımsız düşünölemeyeceğini gösterir. Beden, toplum ve kültür birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Beden, kültürün taşıyıcısı olduğu kadar kültürü yeniden üreten ve ona yeni anlamlar kazandıran bir unsurdur. Toplumların gelenekleri, ritüelleri ve değerleri bireylerin bedenlerinde şekillenir ve hayat bulur. İnsanlar bedenleri aracılığıyla kültürlerini yaşar, aktarır ve dönüştürürler. Bu nedenle kültür araştırmacıları için beden, bir araç olmanın yanı sıra derin anlamlar barındıran kültürel bir metin olarak ele alınmalıdır.

Toplum, kültür ve beden arasındaki etkileşim Alevi inanç sisteminde bedensel ritüeller üzerinden gözlemlenebilmektedir. Alevilikte beden; inanç esaslarının, kültürel değerlerin ve toplumsal aidiyetin bedenleştiği temel bir taşıyıcıdır. Alevi toplumunda kolektif ibadetin en belirgin biçimlerinden biri olan cem törenleri, bireylerin bedensel katılım aracılığıyla ortak değerler etrafında bir araya gelerek toplumsal ve kültürel uyumu deneyimledikleri temel ritüel alanlar olarak öne çıkmaktadır. Bu ortamlarda beden; el-kol hareketleri, duruşlar ve ritüel düzeninde uygulanan icralar gibi bedensel pratiklerle ortak inanç ve kültür kodlarını görünür kılmaktadır. Bunun yanı sıra ibadet esnasında bedenün örtölme biçimleri ve kemerbest uygulaması gibi unsurlar Alevi kimliğini yansıtan sembolik anlamlar taşır. Bu bağlamda beden Alevilik geleneğinde kültürel hafızanın üretildiği, aktarıldığı ve

yeniden kurulduğu bir alan hâline gelirken bireyler de bedensel pratikler aracılığıyla inanç topluluğunun sürekliliğine katkı sağlamaktadır.

1.3. Beden Folkloru

Beden; ritüellerin icrasında, kültürel anlamların somutlaşmasında ve davranış kalıplarının oluşmasında etkin bir rol üstlenmektedir. Folklorun içindeki bedenleşme deneyimleri, bireylerin duyguları ve toplumsal kimlikleriyle iç içe bir bütün oluşturmaktadır. Ritüellerde, oyunlarda, halk danslarında ve günlük hayatta kullanılan eylemlerde bedenin nasıl bir anlam kazandığını incelemek folkloru daha bütüncül bir şekilde kavramamızı sağlayacaktır.

Bu noktada beden folkloru, bireyin bedeni aracılığıyla ortaya koyduğu pratiklerin kültürel anlam üretme ve aktarma süreçlerindeki rolünü merkeze alan bir inceleme alanı sunmaktadır. Topluluk içinde oluşturulan ritüel davranışlardan jest ve mimiklere; kına, dövme gibi bedensel işaretlerden duruşlara bedenin kültürel bağlamda şekli, kullanımı ve fonksiyonu bütün bunların açıklanmasına yönelik pek çok konuyu içine almaktadır.

Son dönemlerde folklor bilimi bağlam ve performans merkezli yaklaşımlar sayesinde kültürün bütüncül bir şekilde ele alınmasında büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Performans odaklı yaklaşımlar folklorun sadece metin veya anlatıdan ibaret olmadığını, eylemler ve beden yoluyla da şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla diğer metin odaklı yaklaşımlardan ziyade bağlamı da ele aldığı için daha bütüncül bir bakış sağlamaktadır. Performans sürecinde yapılan eylemler ve icra edilen olaylar katılımcıları da bağlam noktasına alarak performansın faillerine dönüştürmektedir. (Dundes 106)

Beden, performansın icrasına katkı sunması yönüyle önemli bir araçtır. İceralarda yer alan ritüeller, icracıların duygu ve deneyimlerini yansıtmakla birlikte ait oldukları toplumsal yapının kolektif anlamlarını da bünyesinde barındırır. İcracı, bu gösterimleri sergilerken bir geleneği aktarmakla kalmayıp ona kendi beden deneyimiyle yeni anlamlar da kazandırır.

Bedenin doğal bir obje olmanın ötesinde bir icat olduğunu dile getiren Young, bedeni kültürel bir yazıt olarak ele alır ve kültür ürünlerinin tam anlamıyla çözümlenebilmesi için bedenin ve bedende simgeleştirilen kültürün de dikkate

alınması gerektiğinin altını çizer. (Young 414) Böylelikle alışlagelmiş halk bilimi inceleme çalışmaları farklı bir doğrultuya yönelmiştir. Yazılı ve sözlü ürünlerin yanı sıra beden olgusu da folklor çalışmalarına kayda değer bir katkı sağlamıştır.

1.3.1. Beden Folkloru Çalışmaları

Bedenin halk bilimi çerçevesinde değerlendirilmesi ve folklorun alt dalı olarak görülmesi 1989'da Amerikalı halk bilimci Katharine Young tarafından Amerikan Folklor Derneği'nin bir toplantısında ortaya atılan "beden folkloru" (bodylore) terimiyle gerçekleşmiştir. (Young 136) Bu doğrultuda beden, kültürel bir yapı kazanmakla birlikte bilimsel düşüncenin bir analiz kategorisi olarak da görülmeye başlanmıştır.

Young, 1993 yılında yayımladığı *Bodylore* adlı eserinde terimin ortaya atıldığı 1989 yılından sonra beden folkloru üzerine yazılan makaleleri bir araya getirmiştir. 1994 yılında *Journal of American Folklore*'un 107. sayısı "Beden Folkloru Özel Sayısı" olarak çıkmıştır. Young, makalesinde beden folkloru teriminin doğuşunu ele alıp bu terimi kavramsallaştırmıştır. (Akt. Gürçayır 3) Derginin "Beden Folkloru" başlığı altında etnografi çalışmalarında beden duruşu, Pueblo yerlilerinin bedenleri, Faslı kadın icracıların bedenleri, bekârlığa veda partilerindeki beden, Amerikan kurumlarındaki müstehcen fotokopi folklorunun kullanımı, rahibelerin bedenleriyle ilgili olarak et ve ruh sorunları, Amerika'daki arınma törenleri ve Amerikan folklorunda beden eğretilmeleri gibi makaleler yer almaktadır. (Young 138)

Amerika'da Young tarafından İngilizce beden anlamına gelen "body" ve hikmetli bilgi anlamlarına gelen "lore" kelimesinin birleşmesiyle oluşturulan "bodylore" terimi; Türkçeye Serpil Cengiz tarafından "beden folkloru" olarak çevrilmiştir. (Gürçayır 2)

Beden folkloru teriminin dünya literatürüne girmesinin ardından Türkiye'de de bedenle ilgili çalışmalar araştırma konusu olarak ele alınmaya başlanmıştır. 2007 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenen "Türk Kültüründe Beden" isimli sempozyum, çeşitli disiplinlerin bedene ilişkin görüşlerini aynı çatı altında buluşturması bakımından alan için önemli akademik girişimlerden biri olarak öne çıkmaktadır. (Otyakmaz Aydın 3) Sempozyumda bedensel cezalar, beden kusurları, beden-mahlas ilişkisi, küpe takma,

hadım etme, sünnet, kına, makyaj, dövme, bedenle iletişim gibi pek çok konu farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir.

Selcan Gürçayır'ın 2007'de hazırladığı *Çağdaş Kentte Beden Folkloru* adlı yüksek lisans tezi de beden folkloru alanında Türkiye'de yapılmış önemli çalışmalarındandır. Gürçayır, bu çalışmayı Türkiye'de bedenin bireyin kimliği ve kültürünü yansıtan bir araç olabileceği üzerine çalışmaların yetersiz olduğu problemlerinden yola çıkarak bu alandaki eksikliği gidermek amacıyla hazırlamıştır. Tezinde jest ve mimikleri kültürel bir metin olarak ele almıştır. Bu bedensel hareketlerin kültür tarafından nasıl şekillendirildiği, şekillendirilen hareketlerin iletişimde, söylem ve mizah yaratmada nasıl kullanıldığı hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca Gürçayır, beden folklorunun kültürlerarası iletişimi sağlama, siyasal, ekonomik, ideolojik söylemler oluşturma ve bu söylemleri sonraki kuşaklara aktarma ile bedensel mizah yaratmada bir kaynak olabileceğinin altını çizmektedir. (Gürçayır 69)

Emine Gürsoy Naskali ve Aylin Koç'un 2009'da kaleme aldığı *Beden Kitabı* isimli eser de beden konusu alanında farklı disiplinlerin ortaya konulduğu araştırmaları içermektedir. Yukarıda bahsedilen Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından düzenlenen "Türk Kültüründe Beden" konulu sempozyum, kitabın ön hazırlığını oluşturmakta ve eserde bu sempozyumda sunulan bildirimlere yer verilmektedir. Kitapta beden konusunun disiplinlerarası alanlarda farklı şekillerde irdelenmesinin yanında Türk edebiyatının eski edebiyat, yeni edebiyat, dil bilimi ve halk bilimi alanlarındaki çalışmaları içermesi yönünden önem arz etmektedir. (Gürsoy Naskali vd.)

Aynı yıl yine Emine Gürsoy Naskali ve Aylin Koç tarafından çıkarılan *İğdiş, Sünnet, Bedene Şiddet Kitabı* isimli eser; Türk kültüründe beden algısını ve beden üzerine yapılan uygulamaları içeren görüşleri kapsamaktadır. Kitapta Sibirya'dan Anadolu'ya iğdiş kültürü, sünnet, kına uygulamaları, dövme, bedenin cinsiyeti ve cinselliği, bedenî cezalar gibi konuları ele alan makalelere yer verilmiştir. (Gürsoy Naskali vd.)

Zehra Kaderli'nin 2017 yılında yayımladığı *Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlamı İçinde Beden ve Bedenleşme Deneyiminin Teorik Çerçevesi* adlı eser, bedeni kültürel pratikler içinde deneyimlenen ve anlam üreten bir unsur olarak ele alması

bakımından önemlidir. Eserde beden folkloru, beden sosyolojisi ve beden antropolojisi gibi konular irdelenmekle birlikte beden deneyimi çeşitli yaklaşımlar doğrultusunda ele alınmıştır.

Takip eden yıllarda beden folkloru sahasında çeşitli araştırmacılar tarafından başka çalışmalar da yapılmıştır. Kürşat Koca'nın *Türk Kültüründe Sembollerin Dili* (2012) adlı doktora çalışması, Türk kültüründe beden uzuvlarına ilişkin sembollere yoğunlaşmaktadır. Aslı Büyükokutan'ın *Kadın Bedeni Üzerine Yorumlar-Dalaman (Muğla) Örneği* (2015) başlıklı makalesi, kadın bedenini ele alması bakımından önemlidir. Mehmet Aça'nın *Tıva Kahramanlık Destanlarında Düşmanı Saç Örgüsünü Keserek Yok Etme* (2017) ve *Geleneksel Türk Dünya Görüşünde Suret/Sima Algısı* (2018) adlı makaleleri; Aktan Müge Yılmaz'ın *Kültür ve Dayatma: Türk Kültüründe Sol El Tabusu* (2018), *Beden Folkloru Bağlamında Kutsal Ziyaret Geleneği* (2019) beden folkloru çalışmalarına örnek teşkil etmektedir. Bu alandaki bir diğer çalışma, Hatice Aycan Aydoğan'ın *Türk Halk İnanış ve Uygulamalarında El Sembolü* (2019) başlıklı doktora tezidir. Çalışmada el uzvunun dinî ve inanç sistemlerindeki sembolik anlamları, dinsel ve büyüsel inanışlar çerçevesinde incelenmiştir.

Zehra Kaderli'nin *Kültürel ve Bilimsel Söylemlerin İnşa Mekanizmaları Bağlamında Beden* (2020) adlı kitabı ise bedene dair bilimsel ve kültürel söylemlere yer vermektedir. Emine Taş'ın *Halk Kültüründe Baş* (2020) adlı makalesi de aynı yıl beden folkloru alanına önemli bir katkı sunmuştur.

Beden folkloru bağlamında son dönemde öne çıkan diğer araştırmalar arasında Neslihan Avcı'nın *Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları* (2021) adlı yüksek lisans tezi yer almaktadır. Avcı, tezinde kadın bedenindeki dönüşümleri; bekâretten evliliğe ve menopoz sürecine kadar uzanan bir çizgide ele almış ve bu dönüşümlerin kadın folkloruna yansımalarını detaylandırmıştır. Elvan Eser'in *Burun Üzerinden Gerçekleştirilen İkonoklazm Hareketi* (2022) adlı makalesi de beden folkloru alanına ışık tutan çalışmalardan biridir.

Ayşe Sezer'in *Bedenlerin Anlamlarına Türk Mitleri ve Destanları Odaklı Kültürel Bir Yaklaşım* (2023) adlı yüksek lisans tezi ise destan ve mitoloji kahramanlarının beden tasvirlerini kültürel anlam ve işlevleri açısından inceleyerek beden folkloru alanına katkı sağlamıştır. Hilal Okyatmaz Aydın'ın 2024 yılında hazırladığı *Türk Halk Kültüründe Baş ve Baştaki Uzuvlar: Siirt ve İlçeleri Örneği* adlı

doktora tezi de insan bedenindeki baş uzvunun folklorik bağlamda kapsamlı bir biçimde ele alınması yönüyle özgün bir nitelik taşımaktadır.

Yukarıda adı geçen çalışmalar Türkiye’de beden folkloruna ilişkin kavramsal ve kuramsal çerçeveyi görünür kılarak bu araştırmanın düşünsel arka planına katkı sağlamıştır. Söz konusu literatür, bedenün kültürel bir ifade alanı olarak nasıl anlamlandırıldığına dair farklı yaklaşımları ortaya koyması bakımından bu tezde ele alınan ritüel pratiklerin yorumlanmasında yol gösterici olmuştur. Bu çerçevede bedenün sembolik ve kültürel boyutlarının nasıl okunabileceği anlaşılmış; Alevilik geleneğinde bedenle icra edilen ritüellerin folklorik bir perspektifle ele alınabilmesi için kuramsal bir zemin sağlanmıştır. Mevcut literatür taramasında beden folkloru yaklaşımıyla Alevi inanç sisteminin kolektif ibadetlerinden olan cem ritüellerini doğrudan merkeze alan bir çalışmaya rastlanmamış olması, bu tezin temel sorunsalını belirginleştirmiştir. Bu tez çalışması, söz konusu boşluktan hareketle Alevilik inanç sisteminde bedenün ritüel aracılığıyla üstlendiği işlevleri merkeze alarak literatüre farklı bir yaklaşım sunmaktadır.

2. RİTÜEL VE DİNLER BAĞLAMINDA BEDEN

2.1. Beden ve Ritüel İlişkisi

Ritüeller genel tanımıyla birey ya da topluluklara ait bazı inançların belirli zaman ve mekânlarda, kuşaklar boyu aktarılan simgesel davranış kalıpları aracılığıyla tekrarlanması esasına dayanmaktadır. Bu pratikler, ritüeli uygulayanların ortak anlamlar çerçevesinde gerçekleştirdiği dinî, toplumsal ya da bireysel faaliyetleri kapsar. (Karaman 229) Ritüeller bu yönüyle geçmişin deneyimlerini bugüne, bugünü de geleceğe taşıyan sembolik bir köprü işlevi görmektedir.

Dinler tarihçisi Mircea Eliade, birçok eserinde ritüel kavramını çeşitli şekillerde tanımlamaktadır. Ona göre ritüeller, zamanın başlangıcında gerçekleşen ve kozmogonik mitlerde saklı olan arketipik bir olayın tekrarıdır. Bu ritüellerin yinelenmesi ise zamanın dışına çıkmayı sağlayan başlangıç zamanına dönüş sayesinde mümkün olmaktadır. O, bu dönüşü “in illo tempore” olarak adlandırmaktadır. (Eliade 81) Dolayısıyla ritüeller, mitik zamanı yeniden üretir ve kutsal alanla ilgili ilk eylemleri tekrarlar. Bu şekilde insan, kutsal alanla yeniden bağ kurar.

Ritüellerin çözümlenmesine ve sınıflandırılmasına yönelik bütüncül ve sistematik yaklaşımlardan biri Arnold van Gennep tarafından geliştirilmiştir. Gennep, ritüelleri bireyin ya da grubun bir durumdan başka bir duruma geçişini mümkün kılan üç aşamalı bir dönüşüm süreci olarak ele almaktadır. Bu süreç; mevcut konumdan ayrılma, eşik ve yeni duruma yeniden dâhil olma evrelerinden oluşmaktadır. (Gennep 11) Söz konusu çerçeve, ritüeli toplumsal değişim ve yeniden yapılanma süreçlerinin görünür kılındığı bir alan olarak değerlendirmeye olanak tanımaktadır.

Gennep'in bu yaklaşımı, Victor Turner tarafından ritüelin toplumsal boyutuna odaklanılarak genişletilmiştir. Turner, ritüellerin sadece bireysel değil, toplumsal dönüşüm süreçlerine de aracılık ettiğini; hatta iklime ya da sezonsal döngülere bağlı olarak da şekillenebileceğini vurgulamıştır. (V. Turner 95-96) Turner, bu yönüyle ritüeli sabit bir yapıdan ziyade değişken ve bağlama duyarlı bir süreç olarak ele almaktadır. Böylece ritüel zamana bağlı işleyişi, icra ediliş biçimi ve toplumsal bağlam içindeki işlevleriyle de analiz edilebilir hâle gelmiştir.

Toplumlarda ritüel olgusunu anlamlandırmada merkezî unsur insandır. Çünkü ritüel, insan bedeninde somutlaşan bir deneyim alanıdır. Bedensel hareketlerin anlamlı tekrarları, ritüel sembollerini oluşturur. Ritüellerin icracıları eylemler aracılığıyla bedenlerine veya dokundukları eşyaya anlamlı bir duruş verirler. (Durand 11) Beden; duruş, jest, mimik, hareket ve ses aracılığıyla ritüelin taşıyıcısı hâline gelir ve anlamın görünür kılınmasını sağlar. Bu anlamlar kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Ritüele katılan bireyler, sembollerin anlamını tam olarak bilmeseler bile bedensel katılımları sayesinde ritüel sürecine etkin biçimde dâhil olabilirler. Dolayısıyla insanın ve bedeninin bu etkin rolü, ritüeli soyut bir kavram olmaktan çıkararak gündelik hayatın içinde tecrübe edilen somut bir performansa dönüştürür. Bunun yanı sıra ritüellerde icra edilen bedensel hareketler, tekrar edilebilir yapıları sayesinde hem kültürel belleğin sürdürülmesine hem de toplumsal birlikteliğin güçlenmesine katkı sağlar. Tekrarlanan hareketler bireyler arasında ortak bir davranış düzeni oluşturur ve bu düzen aracılığıyla toplumsal etkileşim süreklilik kazanır. (Murtezaoğlu 347)

Rıza Yıldırım, ritüeli geleneksel toplumlarda bilgi saklama ve iletme sisteminin ikinci ayağı olarak tanımlamaktadır. Ona göre kolektif bellek mitleri muhafaza ederken ritüel, bu bilgiyi bedensel ve eylemsel biçimlerde somutlaştırarak saklar. Ritüelin yapı taşlarını söz, fiil ve mimiklerin standartlaşmış birleşimiyle oluşan hâl ve eylem birimleri olarak tanımlayan Yıldırım, bu yönüyle ritüelin hem hafızayı biçimlendirdiğini hem de bedensel belleği harekete geçirdiğini vurgular. (Yıldırım 260) Dolayısıyla beden hareketleriyle icra edilen ritüeller sözlü kültürde aktarılan bilginin taşıyıcısı ve koruyucusudur.

Campbell'e göre ritüel, bedenleşmiş bilme biçimidir. Bu yaklaşımda beden, ne yapacağını bilen ve nasıl hareket edeceğini hisseden bir varlık olarak kabul edilir. Bedenleşmiş bilme yalnızca zihinsel bir süreç değil, duyuşsal ve bedensel bir algı ve deneyim sürecidir. (Campbell 16) Bu bakış açısı insanın düşünsel faaliyetlerinin bile bedensel temellere dayandığını ortaya koymaktadır. Ritüel sırasında tekrarlanan hareketler ve duyuşsal deneyimler, icracının ne yapacağını önceden düşünmeden bilmesini sağlayan bir öğrenme alanı yaratır. Böylece bilgi, zihinsel bir kavrayış olmanın ötesine geçerek bedenin hafızasında yer eden ve performans yoluyla içselleştirilen bir nitelik kazanır. Bu yönüyle beden, ritüel yapı içerisinde bilginin hem üretildiği hem de aktarıldığı temel bir taşıyıcı olarak işlev görür.

Bedensel değişimler de ritüellerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli unsurlardan biridir. Örneğın ergenliğe geçiş sürecinde gerçekleştirilen sünnet gibi erginlenme törenleri bireyin biyolojik değişimini toplumsal bir kabul törenine dönüştürür. (Kırıklı 152) Benzer şekilde hastalık dönemlerinde yapılan türbe ziyaretleri, şifalı olduğuna inanılan sulara uzuvların yıkanması gibi sağlık için yapılan çeşitli uygulamalar, bedendeki acıyı anlamlandırmanın yanı sıra topluluğun dayanışma duygusunu da pekiştirmektedir.

Paul Connerton'a göre toplumlar ritüeller aracılığıyla geçmişi hatırlar ve bu hatıraları diri tutar. Bedensel performanslarla geçmiş yeniden canlandırılır. Bu canlandırma, katılımcıları geçmişi anımsayan kişiler olmaktan çıkarıp olaylara tanıklık eden kişiler hâline dönüştürür. (Connerton 69) Böylece ritüel, geçmişin bedende yeniden inşa edilmesini de mümkün kılar. Bu noktada ritüelin zamanla kurduğu ilişki folklorik düşüncedeki senkronik zaman anlayışıyla örtüşür. Zamanın doğrusal değil döngüsel ya da eşzamanlı olarak kavrandığı bu yaklaşımda geçmiş, her an şimdiyle yeniden deneyimlenebilen bir hâle bürünür. Bu bağlamda ritüel, geçmiş ile şimdi arasındaki sınırların aşıldığı, hafızanın bedensel olarak yeniden inşa edildiği bir eşik hâline gelir. Her katılımcı ritüel esnasında kendi kişisel tecrübelerine ve duygularına göre bu hafızayı yeniden inşa eder ve anlamlandırır. Geçmiş, mevcut ritüeller bağlamında şimdiye yeniden çağrılır, beden aracılığıyla yorumlanır ve güncellenir.

Beden ve ritüel ilişkisi Alevilik geleneğinde icra edilen ritüeller bağlamında incelendiğinde, bedenin aktif bir rol üslendiği görülmektedir. Özellikle cem ayini sırasında sergilenen bedensel jestler, semah figürleri, zikir hareketleri gibi uygulamalar ritüelin anlamını üreten ve taşıyan önemli bir araç hâline gelmektedir. İcralarda rastlanan bu bedensel yoğunluk, ritüelin beden yoluyla öğrenilen ve deneyimlenen bir yapıya dönüşmesine imkân tanımaktadır.

2.2. Beden ve Din İlişkisi

İnsanoğlu başlangıçtan itibaren her dönemde varoluşunun anlamını sorgulama ve evrendeki yerini anlamlandırma çabası içinde olmuştur. Bu sorgulamanın ilk örnekleri özellikle arkaik toplumlarda mitler aracılığıyla açıklanmıştır. Mitler kutsal anlatıları, inanç ve din sistemlerini doğurmuştur. Eliade'ye göre "Kültürün en arkaik düzeylerinde insan olarak yaşamak kendi içinde dinsel bir eylemdir; çünkü beslenmenin, cinsel hayatın ve çalışmanın ayinsel bir değeri vardır. Başka bir deyişle

insan olmak -ya da insan hâline gelmek- dinle ilişkili olmak demektir.” (Eliade 11) Bu anlayış, insan olmayı kutsal bir deneyim hâline getirir. Bu noktada insanın varlığının en somut görüntüsü olan bedeni anlamlandırma ve şekillendirme sürecinde din ve inançlar önemli faktörler olarak öne çıkmaktadır.

Din sözcüğü; yol, mezhep, ayin, üslup ve tarz gibi anlamları içermekle birlikte kutsala dayanan ve inanan bireyleri sosyo-dinsel bir topluluk çatısı altında birleştiren inançlar, semboller ve pratikler kümesini ifade etmektedir. (Marshall 156) Din; birey ve toplumların yaşam biçimlerini şekillendiren, onları belirli normlar ve değerler etrafında bir araya getiren bütüncül bir yapıya sahiptir. Din denildiğinde ilk akla gelenler simge ve anlam ağları üzerine kurulmuş olan ritüeller, tabular, inanç pratikleri ve uyulması gereken normlardır. (Özbudun 76)

Dinî aidiyetin oluşumu çoğunlukla bedensel pratikler üzerinden gerçekleşmiştir. Dinler bireylere dogmalar, ritüeller ve ahlaki normlar aracılığıyla nüfuz etmeye çalışır. Dine belirli anlamlar ve ritüeller çerçevesinde bağlanan bireyler, bu süreçte çeşitli deneyimler yaşar. Bu deneyimler bireylerin hem zihninde hem de kalbinde farklı duygu ve düşüncelerin oluşmasında etkilidir. Dinî açıdan bedenler, normların görünürlük kazandığı alanlardır. Dolayısıyla bedeninin, dinin değerleri üzerinden şekillenmesi ve buna uygun tutumlar sergilemesi idealize edilmiş dindar bireyin görünümünü ifade etmesi bakımından önemlidir. (Karakaya 1)

Din, genel anlamda bedenleri iyilik-kötülük, günah-sevap, güzellik-çirkinlik gibi sınırlar arasında şekillendirir. Gelenek ve dinî hukuk, bedenin özellikle üreme ve cinsellik gibi yönlerini disiplin altına almak ister. Bu çerçevede aykırı cinsel davranışlar da sıkı şekilde kontrol edilir ve beden bu tür suçların sahnesi olarak görülür. Bu nedenle din, beden ile dinsel irade arasındaki çatışmaları günah kategorisine yerleştirerek beden üzerinde denetim kurar. (Okumuş 5)

Kökleri Hz. İbrahim’e dayanan Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi semavi dinler benzer temel mesajlar verse de bedene bakış açıları farklılık göstermektedir. Örneğin Hristiyanlıkta ruh ve beden arasındaki ayırım, karşıtlık temelinde şekillenmiştir. Hristiyanlık inancına göre ilk günah insan aracılığıyla dünyaya ulaşmış ve bu yüzden tüm insanlar günahkâr olarak doğmuştur. Bu yaklaşım, bedeni de dünyevi ve değersiz bir varlık olarak algılamaktadır. Bu nedenle beden, kontrol edilmesi gereken bir nesnedir. Arınmanın yolu, bedensel isteklerden uzak

durmak ve bu arzuları bastırmaktan geçer. Manastır hayatında görülen çilecilik, bedeni arındırma ve Tanrı'ya yakınlaşma çabasının bir ifadesi olarak öne çıkmaktadır. Ölüm ise günah işleyen ve hazlara yönelen bedenden kurtuluş olarak görülmektedir. (Canatan 193- 205)

Hristiyanlıkta İsa, Tanrı'nın vücut bulmuş hâli olarak kabul edilmekte; insanlığın kurtuluşu ise onun çektiği bedensel acılar, ölümü ve ardından gerçekleşen dirilişi üzerinden anlamlandırılmaktadır. Bu sebeple Hristiyanlık inancında acı, bedenin arındırılması ve ruhun Tanrı'ya yönelmesi için gerekli bir araç olarak değerlendirilmiştir. (Topcan 56) Bu anlayış çerçevesinde acı, hem beden üzerinde dinî bir iz bırakmanın bir yolu hem de günahı kışkırtan şeytanı zihinden ve bedenden uzaklaştırmanın bir aracı olarak görülmüştür. (Özbudun 78) Bununla birlikte Katolik geleneğinde kilise, Mesih'in bedeniyle özdeşleştirilirken Hristiyan kimliği, vaftiz aracılığıyla hem Tanrı'ya hem de inananlara bedensel ve ruhsal düzeyde dâhil olmayı ifade etmektedir. Benzer biçimde kutsal ekmek ve şarap ayini, İsa'nın eti ve kanını simgesel olarak temsil ederek inananların Mesih'in bedeniyle bütünleşmesini ve Tanrı ile doğrudan bir bağ kurmasını mümkün kılan bedensel bir ritüel işlevi üstlenmiştir. (Kara 34)

Musevilikte ise bedene karşı olumlu bir bakış hâkimdir. Bu yaklaşımın oluşmasında Tevrat'ta insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığının ifade edilmesinin etkili olduğu düşünülmektedir. Tanrı, insan bedenine atfedilen kutsallığın kaynağı olarak kabul edilmektedir. (Canatan 206)

Bu çerçevede değerlendirildiğinde dinlerin bedene atfettiği anlamların, teolojik kabullerle sınırlı kalmadığı; ahlaki sınırlar ve ritüeller aracılığıyla beden üzerinden yeniden üretildiği görülmektedir. Dolayısıyla din-beden ilişkisi sabit bir anlayıştan ziyade inanç, toplum ve tarih temelli farklılaşmalar üzerinden şekillenmektedir.

2.2.1. Türklerin Eski İnanç Sistemlerinde Bedenin Yeri

Türkler tarih boyunca farklı din ve inanç sistemlerinin etkisinde kalmış, bu etkilenme özellikle Orta Asya'daki erken dönem Türk topluluklarının inanç yapılarında kendini göstermiştir. Dinler tarihinde bedenin kutsallıkla ilişkilendirilmesi evrensel bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihin farklı devirlerinde Türklerin dâhil olduğu Şamanizm, Maniheizm, Budizm gibi inanç sistemleri bedeni esas alan çeşitli ritüeller geliştirmiştir. Bu dinlerdeki bedene ilişkin pratikler, Türklerin

İslamiyet'i benimsemesinden sonra da Alevi-Bektaşî inanç sistemi gibi yapılanmalarda izlerini sürdürmüştür. Anadolu'da Alevilik geleneklerinde görülen beden merkezli ritüel ve anlayışların kökenlerini kavrayabilmek için bu eski inanç sistemlerinin ortak hafızasına ve ritüellerine bakmak gereklidir.

İslamiyet öncesi inanç sistemleri incelendiğinde bedenin ritüelleri düzenleyen, kutsalla temas kuran ve toplumsal birlikteliği sağlayan bir unsur olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Özellikle ölüm ve ölüm sonrası yas törenlerinde bedene yapılan müdahaleler dikkat çekicidir. Örneğin Gök Tanrı inancında ölüm törenleri saç-baş dağıtma, yüz ve kulak keserek kan akıtma, ardından yemek sunma gibi sembolik uygulamalarla gerçekleştirilmektedir. (Kafesoğlu 26, 27) Saç dağıtma ve cenaze sonrası verilen yemek uygulaması Anadolu'da düzenlenen cenaze törenlerinde de görülmektedir. Alevilik geleneğinde Hakk'a Yürüme Erkanı'ndan sonra ölenin ruhu için dağıtılan lokmalar bu geleneğin benzer ritüel pratiklerine örnek teşkil etmektedir. (KK7)

Totemizmde ise kan bağına dayalı soy anlayışı, beden aracılığıyla tanımlanan aidiyetin temelini oluşturmaktadır. Aynı toteme mensup bireylerin ortak bir atadan geldiklerine inanılması, evlilik yasakları ve topluluk içi sorumlulukları beraberinde getirmektedir. (Artun 92; Avcıoğlu 401) Benzer biçimde Alevilikte de dedelik kurumu, soyun sürekliliğine dayalı olarak aktarılmakta; dede olabilmenin temel şartı dede soyundan gelmektir. Ayrıca Alevilikte musahiplik erkânı ile kurulan bağ, kan bağı dışında ritüel esaslı bir akrabalık ilişkisi kurmakta; bu ilişki sonucunda musahip olan aileler arasında evlilik yasaklanmaktadır. (KK5) Bu uygulamalar farklı inanç bağlamlarında bedenin, soyun ve aidiyetin düzenleyici bir unsuru olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

Animizm ve Budizm inanç sistemlerinde ise ruhun bedenle olan ilişkisi dönüşüm ve süreklilik üzerinden açıklanmaktadır. Animizme göre tüm varlıklar bir ruh taşımaktadır. (Tezcan 115) Budizmin temelinde ise tenasüh yani ruh göçü felsefesi yer almakta; bireyler arzu ve tutkularından kurtularak yeniden doğum döngüsünden sıyrılıp Nirvana'ya ulaşmayı hedeflemektedirler. Canlılar, Nirvana'ya ulaşmıncaya kadar öldükten sonra değişik kalıplarda birçok kez yeniden dünyaya gelirler. (Ocak 66) Bu anlayışlara benzer olarak Alevi felsefesinde de ölüm, ruhun tamamen bir yok oluşu olarak değil; bedensel varlığın sona ermesiyle birlikte canın yeni bir varoluşa

yönelmesi şeklinde yorumlanmaktadır. (KK1) “Ten ölür, can ölmez” düşüncesi, canın Hak’a dönmesi ve devr-i daim içinde varlığını sürdürmesi düşüncesiyle temellendirilmektedir.

Alevi-Bektaşî geleneğinde tenasüh inancının yansımalarını menkıbelerde de görmek mümkündür. Örneğin Hacı Bektaş Veli’nin menkıbelerine dayanan anlatılarda, onun ilahi bir sırrı taşıdığı ve bu sırrın doğrudan Hz. Ali ile ilişkili olduğu ifade edilir. *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli* adlı eserde anlatıldığına göre, Hacı Bektaş’ın henüz çocuk yaşta olduğu bir sırada şeyhi Lokman-ı Perende’nin hac dönüşünü kutlamaya gelen Horasan erenleri onun kerametlerine inanmazlar. Bunun üzerine Hacı Bektaş, kendisinin Hz. Ali’nin sırrı olduğunu belirtir. Erenler, Hz. Ali’nin biri alnında, biri avucunun içinde olmak üzere iki yeşil beni olduğunu söyleyince Hacı Bektaş alnını ve avucunu göstererek bu benleri kanıtlar. Böylece erenler, onun gerçekten Hz. Ali’nin sırrı, yani onun bedeninde yaşayan ruh olduğunu kabul ederler. (Ocak 133)

Bunun yanı sıra Budizmde görülen don değiştirme, birçok gelenekte doğüstü bir gücün etkisiyle bir varlığın başka bir forma bürünmesini konu alan önemli bir motiftir. İslamiyet sonrası dönemde özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde dönüşerek varlığını sürdürmüştür. Örneğin Yesevîlik geleneğinde Ahmet Yesevî’ye gelen yedi Horasan ereninin turna donuna girerek kendisini ziyaret ettikleri, Yesevî’nin de onları tanıyıp turna donuna girerek karşıladığı anlatılır. Aynı şekilde Hacı Bektaş Veli’nin Anadolu’ya güvercin donunda geldiği menkıbelerde yer almaktadır. (Ocak 155)

Öte yandan ruhun bedenle ilişkisine dair bir başka mistik anlatım da uçma motifinde karşımıza çıkar. Bu tür olağanüstü hareket kabiliyetleri, Şamanist ve Budist geleneklerde sıkça görülürken Alevi-Bektaşî menkıbe literatüründe de yer bulmuştur. *Vilayetname-i Sultan Şucauddin*’de anlatılan iki ayrı menkıbe bu motifin Anadolu mistisizminde nasıl işlev kazandığını göstermektedir. Bunlardan birinde Sultan Şucauddin’in bir gün müritleriyle birlikte otururken vecde gelerek herkesin gözleri önünde yükselip bulutların üstünde bir süre uçtuğu, sonra tekrar yere indiği aktarılır. Diğer menkıbede ise kendisine koyun vermeyi reddeden bir sürü sahibine kızan Sultan, göğe yükselerek uçmaya başlar. (Ocak 180) Bu olağanüstü beden hareketleri, bedensel sınırların aşılmasıyla ilahi olana yaklaşmayı ifade etmektedir.

Şamanist gelenekte yer alan bazı sembolik ve ritüel uygulamaların Alevîlik inanç sisteminde benzer biçimlerine rastlanmaktadır. Örneğin her iki gelenekte de dinî

liderlerin özel bir konuma sahip olması, törenlerde hiyerarşik bir düzen içinde oturulması ve ritüellerin müzik, şiir ve hareket eşliğinde gerçekleşmesi ortak noktalardır. (Eröz 313) Alevi cemlerinin genellikle akşam saatlerinde yapılması, Şaman törenlerdeki gece yapılan kutsal ayinlerin zaman anlayışıyla benzerlik taşımaktadır. Şamanlıkta liderlik ölümden sonra genellikle aile içinden erkek torunlara geçerken Alevilikte de dede olabilmenin şartı dede soyundan gelmektir. (Perin 34) Ayrıca Alevi dedeleri tıpkı şamanlar gibi sözlü geleneğin taşıyıcılarıdır; deyişler, nefesler ve halk şiiri ürünleri dedeler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır. (Eröz 282) Müzik alanında da dikkat çekici paralellikler vardır. Kazak ve Kırgız şamanları, ayinlerde kopuz çalarken Anadolu'da Alevi cemlerinde bu görevi zakir, bağlamayla sürdürmektedir. (Şener 77) Şaman ayinlerinde davulla birlikte kayın ağacından yapılmış sopanın kullanılması Alevi cemlerindeki asa ya da tarik uygulamasını hatırlatmaktadır. (Eröz 277)

Tüm bu benzerlikler Türk kültür tarihinde İslam öncesi ve sonrası inanç sistemleri arasında zaman içinde yeniden yorumlanan ve farklı bağlamlarda anlam kazanan bedensel pratiklerin varlığına işaret etmektedir. İslamiyet'in kabulünden sonra bu kadim inanç sistemlerine ait bedensel pratikler tamamen ortadan kalkmamış; yeni inanç sistemleri içerisinde dönüştürülerek varlığını sürdürmüştür. Özellikle Alevilik geleneği İslam öncesi inanç sistemlerinden devralınan beden esaslı ritüel anlayışını tasavvufi ve İslami yorumlarla yeniden anlamlandırmıştır.

2.2.2. İslamiyet ve Beden

İslam ve beden ilişkisini belirleyen temel kaynaklar Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in sünneti ve ilahi kelamın bireyin yaşamında deneyimlenme ve somutlaşma biçimini açıklayan tasavvufi düşünce ve pratiklerdir. (Kaderli 275)

Kur'an-ı Kerim'de bedenin doğrudan tanımından ziyade onun yaratılışı, işlevi ve sorumluluğu üzerinde durulmaktadır. “Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık.” (Hicr 15: 26) ayeti, insan bedeninin toprak kökenli yaratılışına işaret etmektedir.

İmansızlığın beden üzerinden tarif edildiği ayetler ise gözlerin, kulakların ve kalplerin mühürlenmesi ile ilgili olanlardır: “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”

(Bakara 2: 7) Ayete göre bu uzuvları mühürlenmiş kimseler hakikati göremeyecek, duyamayacak ve hissedemeyeceklerdir. Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere insanın bedeni inançla doğrudan ilişkilidir. İnsan gözünü, kulağını ve kalbini kötü olandan koruyarak iyi, doğru ve güzel olana yönlendirmelidir.

İslam'a göre insanın yaratılışı, Allah'ın isim ve sıfatlarının farklı derecelerde tezahür etmesiyle meydana gelmiştir. Ancak bu tezahür, ilahi hakikatin doğrudan yansıması değil, dünya hayatına uygun bir şekilde perdelenmiş ve maddeleşmiş hâlidir. (Kaderli 276) Bu anlayış, bedenün ilahi hakikatin bir tezahürü ve anlaşılması gereken bir hakikat taşıyıcısı olduğunu göstermektedir.

İslamiyet bireyin bedenle ilişkisini yalnızca inanç düzeyinde değil, günlük yaşam pratikleri üzerinden de ayrıntılı biçimde düzenler. Müslüman bireyin bedenini nasıl taşıyacağı, nasıl sunacağı ve bedene yönelik tutumları dinî bağlılığının dışı vurumu olarak değerlendirilir. Bu anlamda beden, bireyin Müslüman kimliğinin görünür bir işareti hâline gelir.

Bedenün İslam'daki yeri cinsellik ve kadın gibi konuları içeren temalarda da işlenmiştir. Müslüman din bilginleri beden arzularını ve cinselliği bir disiplin altında tartışmışlardır. Abdelwahap Bouhdiba, İslam'ı Hristiyanlıkla karşılaştırarak İslamiyet'in beden ve cinsellik konularına daha dengeli ve hayatın doğal bir parçası olarak yaklaşan bir tavırda olduğunu altını çizmektedir. Bouhdiba'ya göre İslam'da beden ve cinsel arzular kesin bir reddedişle değil, belli bir düzen ve sorumluluk anlayışıyla ele alınmıştır. (Akt. Berktaş 149)

2.2.2.1. İslam İbadetlerinin Bedensel Boyutları

İslamiyet'te namaz, oruç, hac ve kurban gibi çeşitli ibadetler bireylerin ruhunu ve bedenini çevreleyen ritüeller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ibadetler kutsala yaklaşmada manevi bir boyut taşıırken ibadet sırasında icra edilen çeşitli bedensel hareketler ibadeti kalıplaştırır, disipline eder ve anlamlandırır. Ayrıca bu bedensel faaliyetler bedeni aktif şekilde ibadet sürecine dâhil ederek inancın fiziksel ifadelerini de ortaya koymaktadır. İbadet esnasında gerçekleştirilen bedensel hareketler sadece manevi yoğunlaşmayı sağlamak amacıyla yapılan eylemler olarak değerlendirilmemelidir. İslam'da her unsurun bir anlam taşıdığı kabul edildiğinden ibadet sırasında icra edilen bedensel pratikler de hareketlerin ardındaki anlam

katmanlarını ortaya çıkaran ve bu anlamları etkin kılan işlevsel araçlar olarak ele alınmaktadır. (Kaderli 293)

Dolayısıyla İslam dininde uygulanan ibadetler bedenın anlam üretimine katıldığı ve inancın bedensel düzlemde somutlaştığı pratikler olarak ele alınabilir. Örneğin namaz kılarırken yapılan eylemler, kişinin Allah'ın büyüklüğüne bedenen teslim olduğu ve kulluğunu bizzat yaşadığı bir kavrayışa dönüşür. (Çolak 185) Namazdaki kıyam, rükû ve secde gibi beden hareketleri evrendeki canlı ve cansız varlıkların yapmakta oldukları ibadetin bir sentezi gibi düşünülür ve kulun Allah karşısındaki konumunu teslimiyet, tevazu ve kulluk bilinci üzerinden beden vasıtasıyla görünür kılar. (Kasapoğlu 256)

Oruç ibadeti ise bedenın denetlenmesi yoluyla ruhsal arınmayı da hedefleyen bir pratik olarak öne çıkmaktadır. Tasavvuf geleneğinde bu ibadet sadece yeme ve içmenin sınırlandırılmasıyla kalmayıp tüm organların disipline edilmesini içeren bütüncül bir riyazet anlayışıyla ele alınmaktadır. (Cengiz vd. 97)

Kurban ibadetine kan ve beden üzerinden gerçekleştirilen uygulamalar bireysel ve toplumsal düzeyde Tanrı'ya yaklaşma çabasının bedensel bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Sedat Veyis Örnek, kurbanın sunuluşuna dayalı şöyle bir tanım vermektedir: “İbadetin önemli bir bölümünü teşkil eden kurban, doğaüstü alana giren kudretlerle barışıklığı sağlamak, onların verdiklerine teşekkür etmek ve onlardan bir şeyler istemek için sunulur.” (Örnek 87) Kurban, kutsal ya da dinsel bir amaca yönelik olarak bir varlığın sembolik sunulmasını ve yok edilmesini içeren bir verme eylemidir. Bu sunu, yiyecek-içecek gibi nesnelerin verilmesi şeklinde olabileceği gibi günahların kefareti veya kutsallığa ulaşmak amacıyla bir varlığın kurban edilmesi biçiminde de gerçekleşebilir. (Erginer 18) Anadolu kültüründe kurban ritüelleri yalnızca Kurban Bayramı'nda kesilen kurbanlarla sınırlı kalmamış; adak, şükür, kefaret gibi çeşitli toplumsal ve dinî ihtiyaçlar çerçevesinde de şekillenmiştir. (Erginer 150) Bu çerçevede kurban aynı zamanda toplum içindeki dayanışmayı artıran ve kolektif ilişkileri pekiştiren bir ritüel niteliği de taşımaktadır.

Hac ibadetine ise bedenın toplulukla, mekânla ve hareketle bütünleştiği bir ibadet yapısı hâkimdir. Tavaf, sa'y gibi uygulamalar bedenın kutsal mekâna teslimiyetini sağlamakta; ihrama girmek bireyin dünyevi kimliğini terk ederek hakikate yönelmesini bedensel düzlemde mümkün kılmaktadır. (Öğüt 391–394)

Abdest, gusül ve teyemmüm gibi temizlik pratikleri niyetle birleştğinde bedeni kutsalla temas edebilir hâle getiren eşik ritüelleri olarak işlev görmektedir. İnsanın iyi ya da kötü eylemleri bedenindeki organları aracılığıyla gerçekleşir. Örneğin; eller çalışır, ağız yemek yer, içer ve çeşitli sözler sarf eder, burun koklar, gözler görür, kollar saldırır ya da tutar, kulaklar işitir, ayaklar ise kişiyi farklı yerlere taşır. Ancak bu organlar zaman zaman sınırları aşarak günaha vesile olabilir. Abdest alırken bireyin okuyacağı dualar, organları aracılığıyla işlenmiş olumsuz davranışların etkisinden kurtulmasına yardımcı olabilir. (Türk 212)

Sünnet uygulaması ise bedeni toplumsal ve dinî aidiyetin taşıyıcısı hâline getirerek erkek bireyin erginliğe geçişini simgeleyen bir ritüel niteliği taşımaktadır. Türk kültüründe bir gelenek olarak yapılan sünnet düğünleri de bu uygulamayı ortak bir kutlamaya dönüştürmektedir. Bu merasimler boyunca düzenlenen eğlenceler, toplumun birlik ve beraberliğini pekiştirerek aidiyet duygusunu güçlendirir. Birey, sünnet ritüeliyle İslam dinine bağlılığını bedeniyle kanıtlar ve bedenini toplumsal aidiyetin bir parçası olarak yeniden anlamlandırır.

İslam dini, dua ritüellerinde de bedeni aktif bir unsur olarak devreye sokmaktadır. Dua esnasında gerçekleştirilen bedensel eylemlerin, kulun aciziyetini ve Tanrı'ya yönelişini beden dili aracılığıyla ifade ettiği söylenebilir. Dua anında ellerin göğe doğru açılması, göğüs üzerinde birleştirilmesi, karın üzerinde bağlanması veya yüzü kapatacak şekilde kullanılması gibi el hareketleri, bedenin dua ile kurduğu manevi ilişkinin dışı vurumudur. Gözlerin açık veya kapalı oluşu, başın hafifçe eğilmesi ya da göğe doğru kaldırılması gibi baş hareketleri de bu içsel hâlin beden diline yansımaları tamamlar. Ayrıca diz çökerek bacaklar kapanarak oturulması veya saygılı bir şekilde ayakta durulması gibi bedenin genel duruşu da ibadetin bütünlüğünü destekler niteliktedir. (Tanyu 59, 63, 64) İslam geleneğinde toplulukla icra edilen bu ritüeller ümmet bilincinin ve kolektif ruhun bedensel bir yansıması olarak öne çıkan uygulamalardır.

Tüm bu ibadetlerin yanı sıra tasavvufi gelenekte icra edilen zikir ve çile uygulamalarında da beden öne çıkan bir unsurdur. Zikir sırasında beden, ses, nefes ve hareketler bir bütün hâlinde manevi dönüşüme aracılık etmektedir. (Burke 77) İslam tasavvufunda uygulanan çile pratikleri açlık, susuzluk, zikir ve tefekkür gibi uygulamalar yoluyla ruhu Allah'a yaklaştırmaya hizmet etmektedir. (Soysaldı 237)

Bedensel çileciliğin örneklerine, Türk-İslam sufiliği içinde melâmet görüşünü benimsemiş Kalenderilerde rastlanmaktadır. Kalenderiler, dünyevi düzeni ve maddi zevkleri reddederek bedenlerine çeşitli zahmetler yüklemek suretiyle toplumun normallik algısına karşı çıkan davranışlar sergilemişlerdir. Çoğunlukla saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tamamen kazıyarak; yalın ayak, başı kabak ve yarı çıplak bir hâlde dolaşım bedenlerine özel işaretler kazıyıp yanık izleri oluşturmuşlardır. Bu aykırılığın temel amacı bedensel farklılıklar yoluyla kişinin kendi nefsinin kınaması ve toplum tarafından kınanmasıdır. (Ocak 113, 165, 225) Bu bedensel uygulamalar, Kalenderilerin toplum düzenine karşı duruşunun bir sembolüdür.

Yukarıda ele alınan İslami ibadet pratikleri, bedeni inancın taşıyıcısı olarak anlamlandırmakla birlikte anlam üreten ve ritüel sürecini yapılandıran bir unsur olarak konumlandmaktadır. Abdest ve gusül gibi arınma uygulamaları bedeni kutsal alanla temas edebilir hâle getiren eşik pratikleri olarak öne çıkarken; sünnet ve kurban gibi beden ve kan merkezli uygulamalar, kutsalla ilişkiyi bedensel bir sunu ve dönüşüm üzerinden kurmaktadır. Namaz, hac ve dua ibadetlerinde icra edilen duruş ve eylemler ise bedenin kutsala yönelmesini görünür kılan sembolik formlar üretmektedir.

Bu bağlamda ele alınan İslami ibadet uygulamaları, bedeni inançla kurulan ilişkinin etkin bir unsuru hâline getiren ortak bir ritüel zemine işaret etmektedir. Alevilik inanç sistemi, İslam dairesi içinde şekillenmesi sebebiyle bedene yüklenen anlamlar ve bedensel pratiklerin işlevleri bakımından bu ibadetlerle belirli kesişim alanları taşımaktadır. Bu nedenle İslam ibadetlerinde icra edilen bedensel yönelimler, kutsalla temas biçimleri ve arınma anlayışları Alevi ritüellerinde bedenin nasıl anlamlandırıldığını tartışmak için açıklayıcı bir arka plan sunmaktadır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde irdelenecek cem ritüellerinde bedenin taşıdığı sembolik ve işlevsel anlamlar da bu ortak inanç çerçevesi içinde ele alınacaktır. Böylece Alevilik geleneğinde bedensel pratiklerin hangi noktalarda İslami ritüel anlayışlarla örtüştüğü, hangi yönleriyle özgünleştiği ortaya konulacaktır.

2.2.2.2. İslamiyet'te Kutsal Beden ve Türbe Kültü

Kutsal kalıntılar kültürü, kutsal bir bedenden insana manevi bir kudretin aktarılabilmesi için inancı üzerine inşa edilmiştir. Türbe, yatır ve mezarlar, kutsalın görünür olduğu yerler olarak kitabi din anlayışına kıyasla halk dindarlığının oluşturduğu paralel bir din sahasını temsil etmektedir. Bu anlayışa göre ölü bedenlerle

kurulan ilişkinin merkezinde onlara atfedilen manevi güç ve bereket beklentisi yer alır. Bu temas ritüelleri sayesinde kutsaldan fayda sağlanabileceğine dair bir inanç söz konusudur. (Günay 5)

Ziyaret edilen mekânları cazip kılan onların taşıdığı kutsiyet duygusudur. Bu bağlamda ziyaret fenomeni, kutsalın bir görünüm ve yaşanış biçimi olarak tanımlanabilir. Kutsallık, özünde doğaüstü güçle temasın sağlandığı üstünlükten kaynaklanır; bu da kimi insanlara, eşyalara, mekânlara ve olaylara kutsiyet atfedilmesine neden olur. Kutsal varlıklar bizim dünyevi gerçekliğimiz içinde fakat ona ait olmayan bir nitelikle açığa çıkar. Kutsalın tezahür ettiği bedenler artık sadece ölü olarak değil, kutsal taşıyıcı varlıklar olarak kabul edilir. Bu nedenle tarih boyunca insanlar kutsal bedenlerin yakınında yaşamak veya bu mekânlara yakın olmak istemiştir. (Eliade 7)

Bu anlayış İslam kültür tarihinde türbe ve yatır ziyaretlerinin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Velilere ait birden fazla türbenin bulunması veya evliyaların kabirlerinin ziyaret edilmesi de bu inanç yapısının ürünüdür. Örneğin Hz. Muhammed'in saç teli gibi kutsal kalıntıların çeşitli camilerde saklanması da kutsalın sirayet özelliğinin bir yansımasıdır.

Kutsal mekân ya da ziyaretgâh olarak yatır, eren, evliya, baba, dede, şeyh, pir gibi kişilerin makam ve mezarları olduğu gibi olağanüstü bir olayın, bir hayatın, bir efsanenin kahramanı; ağaç, kaya, taş, kaynak gibi doğa unsurları da karşımıza çıkmaktadır. Yer-su kültürünün tezahürü olarak taş, toprak, dağ, su ve ağaç gibi doğa unsurları kimi yerde kült değerleriyle kutsalı direkt temsil ederken kimi yerde ise kutsal kişiyle olan bağlantısı ve ona yakınlığından dolayı bir kutsiyet kazanır. Sıradan insan kuvvet, kudret ve etki taşıdığına inandığı keramet sahibi ulu kişiler ya da kutsal varlıklarla bağlantı kurmak ve onların gücünü direkt ya da dolaylı olarak kendi menfaati ve ihtiyacı doğrultusunda kullanmak ister. Kutsal mekânları ziyaretiyle bir nevi yaratana ilişkinde aracıya yönelmiş olmaktadır. Kutsal kabul edilen kişilerin gömülü olduğu yerler, buldukları mekânlar ya da onlara ait eşya ve nesnelere bedeninin temas ettirilmesiyle dinî ve sihrî kazanç elde edilmeye çalışılır. (Tanyu 300)

Ziyaret mekânlarına gelen bireyler el-yüz sürme, öpme, başı yukarı kaldırma, el açma, eli süpürme, el bağlama, dua ederek üfleme gibi kalıplaşmış bedensel ritüeller aracılığıyla kutsalla temas kurmaya çalışırlar. Yürüyemeyen çocukların türbede

sallanması, konuşma güçlüğü çeken çocukların ağızına türbe anahtarının değdirilmesi gibi uygulamalar hem fiziksel hem de manevi şifaya erişme amacı taşır. Bu ritüellerde kutsal mekânın toprağı, taşı veya suyu doğrudan bedenle temas ettirilerek kutsallığın bedene aktarılabilceğı inancı güçlü bir şekilde hissedilir. (Yılmaz 593) Burada beden kutsallığı fiziki varlıktan ziyade ona yüklenen anlam ve kutsal bağlantı üzerinden şekillenir.

Alevilik geleneğinde türbeler dergâh, ocak, makam ya da ziyaret adıyla anılan ve kutsal kişiliklerle ilişkilendirilen mekânlardır. Bu mekânlar kutsalın beden, mekân ve hafıza üzerinden tecrübe edildiğı inanç merkezleridir. Ziyaret sırasında okunan dualar, icra edilen ritüeller, adanan adaklar ve paylaşılan lokmalar, kutsal şahsiyetin himmetine yönelmenin bedensel ve sembolik ifadeleri olarak değerlendirilebilir.

Alevi kozmolojisinde türbeler, evrensel dengenin mikrokozmosu olarak algılanmaktadır. Dört Kapı Kırk Makam öğretisi çerçevesinde bu mekânlar, insan-ı kâmil olma yolculuğunda sembolik duraklar niteliğı taşır. Türbelerde yatan kutsal kişilikler ilahi bir varlık olarak değil; Hak-Muhammed-Ali anlayışı doğrultusunda kemale ermiş insanlar olarak kabul edilir. Örneğın Hacı Bektaş-ı Veli türbesi, Alevilikte temel düsturlardan olan “eline-diline-beline sahip ol” ilkesinin somutlaştığı bir merkezdir. Burada gerçekleştirilen ziyaretler yalnızca ibadet ya da dua pratiğıyle sınırlı olmayıp bireyin kendi iç dünyasını sorgulamasını ve nefsin denetlemesini amaçlayan ritüel bir sürece dönüşmektedir. Ziyaretçinin davranışlarını ve niyetini arındırmaya yönelik bu süreç iyilikle özdeşleşme ve olumsuz olandan uzaklaşma ilkelerinin sembolik ve bedensel ifadeleri üzerinden şekillenmektedir. Türbelerin mimari yapısı (örneğin sekizgen plan) ve yönlendirilmesi (kible bağlantısı), Alevilikteki sayı sembolizmi ve astronomi bilgisiyle ilişkilidir. (Kurt 20)

Türbe ziyaretlerinde niyaz etme, el sürme, mum yakma, bez bağlama ve gibi bedensel eylemler, Alevi inancında kutsalla diyalog kurmanın başlıca yolları arasında yer almaktadır. Özellikle çerağ (ışık) yakma pratiğı, Alevi düşüncesindeki nur kavramıyla ilişkilendirilerek bilgeliğın ve hakikatin bedensel bir temsiline dönüşür. Türbelerdeki ağaçlara bez bağlama, pınar başlarında niyaz etme gibi uygulamalar ise insan-doğa-kutsal arasındaki metafizik bağın vurgulanması açısından dikkat çekicidir. (Kurt 25)

Ziyaret pratikleri aynı zamanda Alevi sözlü geleneğinin taşıyıcısıdır. Türbeler etrafında anlatılan menkıbeler ve keramet anlatıları Alevi kimliğinin kuşaklararası aktarımını sağlayan yaşayan bir arşiv işlevi görmektedir. (KK5)

Beden folkloru açısından değerlendirildiğinde ziyaretlerin duyular ve bedensel eylemler yoluyla yapıldığı görülmektedir. Türbe ve yatır ziyaretlerinde kutsal mekânlarda durmak, mekânın çevresinde dönmek, kutsal sayılan suyu içmek ya da toprağı sürünmek gibi eylemler bedeni kutsallığın taşıyıcısı ve aktarıcısı konumuna getirmektedir. Ayrıca kutsal taşlara ve ağaçlara sarılmak, oyuklardan geçmek, bedenle ilgili nesnelere bu kutsal unsurlara iliştiirmek gibi pratikler de manevi kazanç elde etme arzusunun bedensel ifadeleridir. Bu ilişkide bedenın rolü birkaç düzeyde ortaya çıkmaktadır: doğrudan temas yoluyla kutsallıktan arınmak, bedenle temas ettirilen nesnelere üzerinden dolaylı şifa talep etmek ve kutsallığın beden yoluyla toprağı ya da başka nesnelere sirayet etmesini sağlamak. (Yılmaz 593)

Bu çerçevede türbe kültü, halk dindarlığında hem ölüm olgusuna hem de bedene özel bir anlam yüklemektedir. Bu düşünceye göre beden, fiziksel bir varlık olmaktan çıkarak kutsalın taşıyıcısı hâline gelir. Türbe, yatır gibi kalıntılar etrafında şekillenen bu kültür halkın manevi ihtiyaçlarına cevap veren, umut ve şifa kaynağı olan güçlü simgeler olarak toplumun dinî hafızasında yer edinmiştir. Böylece beden, ölümden sonra bile manevi etkiyi sürdüren canlı bir varlık olarak algılanmıştır.

Tüm bu uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda İslam dininde ibadet pratiklerinin önemli bir bölümünün bedensel eylemlerle gerçekleştirildiğı görülmektedir. Beden folkloru perspektifinden değerlendirildiğinde ise bu pratiklerin kültürel süreklilik sağlayan, kolektif hafızayı besleyen ve Müslüman topluluklar arasında ortak bir beden dili yaratan pratikler olduğunu söylemek mümkündür. İbadetlerin kuşaklar boyu benzer beden formlarıyla tekrarlanması topluluk içinde aidiyet duygusunu güçlendirirken bireyin bedenini de dinî anlamda terbiye eden bir sürece dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu uygulamalar bedenın aktif katılımıyla hem bireysel hem de toplumsal düzeyde derin anlamlar üretmektedir. Bu yönüyle beden inancın deneyimlendiğı ve aktarıldığı bir alan hâline gelmektedir.

3. ALEVİLİK

Tarihî süreçte İslamiyet; toplumsal, kültürel ve siyasal etkileşimlerle şekillenerek farklı yorum biçimlerinin ve çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İslam dininin; sosyal yapının gelenekleri, örf-âdetleri ve kültürel kodları doğrultusunda algılanıp benimsenmesi, zamanla bu algıların özgün birer inanç sistemine dönüşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda İslam'ın kendine has bir yorumu olarak ortaya çıkan Alevilik, Anadolu'da yaşanan ve yaşatılan dinî yaklaşımların önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Alevilik, Türk tarihinde dinî bir görüş olmanın ötesinde; toplumun pek çok alanında derin izler bırakmıştır. Kendi içinde özgün bir yapı ve yaşam tarzı oluşturan Alevilik, Türklerin inanç sisteminin kökenlerinde bulunan Gök Tanrı, Şamanizm, Budizm gibi dinlerin çeşitli öğretileriyle de harmanlanarak Anadolu'da geniş kitlelerce benimsenmiş ve kayda değer bir etki yaratmıştır.

3.1. Alevilik Terimi

Arapça kökenli olan Alevi sözcüğü Ali'ye mensup, Ali'ye ait anlamlarına gelmektedir. Nitekim araştırmacılar kavramın, Hz. Ali'ye taraftar olma ve onun yolundan gitme düşüncesiyle bağlantılı olarak kullanıldığını vurgulamaktadır. (Yaman 18) Bu bağlamda Alevilik, Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve onun soyundan gelen Ehl-i beyt'in yolunu takip etme anlayışı şeklinde ifade edilebilir.

Hz. Ali'nin isminin Arapça nispet hâli olan ve Türkçede "Ali'ye mensup, Ali taraftarı" anlamına gelen Alevi kelimesi (çoğulu: Aleviyye, Aleviyyûn: Aleviler) başlangıçta Hz. Muhammed'in hem amcasının oğlu hem de damadı olan dördüncü halife Hz. Ali'nin soyundan gelenleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu terim, İslam tarihinde ilk olarak tamamen siyasal bir bağlamda ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'in vefatının ardından Üçüncü Halife Osman Döneminde (644-656) hilafet etrafında yaşanan kabilevî çatışmaların yol açtığı iç savaşlar sırasında kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Hz. Ali'yi destekleyen gruplara Alevi denildiği gibi, onun soyundan gelenler de aynı nispetle anılmıştır. (Ocak 19)

Ahmet Yaşar Ocak, Alevi kelimesinin tarihsel süreç içinde dört ana anlam katmanına büründüğünü vurgulamaktadır:

a. Soybilimsel (Jenealojik) Anlamı

Alevi kelimesi soybilimsel açıdan Hz. Ali'nin soyundan gelenleri ifade etmektedir. Bu soy, Hz. Muhammed'in kızı Fatma'dan olan Hasan ve Hüseyin ile diğer eşlerinden doğan Muhammed b. El Hanefiyye, Ömer ve Abbas gibi çocukları aracılığıyla devam etmiştir. Ancak İslam tarihinde asıl bilinen Alevi soyu, Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatma'dan gelen Hasan ve Hüseyin'in çocukları üzerinden ilerlemiştir. Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere Şerif (çoğulu: Şürefâ), Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere ise Seyyid (çoğulu: Sâdât) denilmektedir. Zamanla tüm bu soylar için "Seyyid" ünvanı da kullanılmış, ayrıca "Emîr" (çoğulu: Ümerâ) kelimesi de onları nitelemek için kullanılmıştır. (Ocak 22)

b. Siyasi Anlamı

Alevi kelimesinin siyasi anlamı 9. yüzyıldan itibaren Abbasi İmparatorluğu'nun merkezî otoritesinin zayıflamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu dönemde imparatorluğun doğu ve batı eyaletlerinde bağımsızlıklarını ilan ederek devletçikler kuran hanedanlar, İslam dünyasında meşruiyet kazanmak amacıyla kendilerini Alevi sülaleler olarak tanıtmışlardır. Bu hanedanların başında Mısır'da hüküm süren ve parlak bir medeniyet inşa eden Fâtımîler (909-1171) gelir. Fâtımîler dışında da Orta Çağ İslam dünyasında pek çok Alevi hanedan devlet kurmuştur. (Ocak 22)

c. İnançsal (Teolojik) Anlamı

Alevi kelimesi asıl anlamını Şiiliğin farklı mezhepleriyle kazanmıştır. 7. yüzyıldaki hilafet mücadelelerinin ardından bu gruplar sadece siyasi oluşumlar olmaktan çıkarak belirli koşulların etkisiyle inançlarının merkezine Hz. Ali'yi yerleştirmişlerdir. Bu durum İslam tarihinde Müslümanların Sünni ve Şii olmak üzere iki büyük gruba ayrılmasına yol açmıştır. Bu mezheplerin başında Hz. Hüseyin'in soyundan gelen On İki İmam etrafında teşekkül eden İmamiyye, İsnâ Aşeriyye (On İki İmamcı) veya Caferiyye olarak bilinen ana kol gelir. Bu kol 6. İmam Cafer-i Sadık'ın oğlu Musa Kâzım'dan devam etmiştir. Diğer önemli kol ise Cafer-i Sadık'ın diğer oğlu İsmail'den süren İsmailiyye'dir. Üçüncü bir önemli kol ise Sünniliğe diğerlerinden daha yakın olan Yemen'deki Zeydiyye'dir. (Ocak 22)

d. Tasavvufi Anlamı

Alevi kelimesi yukarıda bahsedilen üç anlamının yanı sıra tasavvuf tarihinde silsileleri Hz. Ali'ye dayanan tarikatları da ifade eder. Silsilesi Hz. Ebubekir'e dayanan Nakşibendilik haricinde hemen hemen tüm tarikatlar geleneksel olarak köklerini Hz. Ali'ye dayandırır. Bu nedenle bu tarikatlara Alevi tarikatlar denir. Örneğin Kadirîlik ve Rifâîlik bu tarikatlardandır. Ayrıca Alevi tarikatları dışında doğrudan "Aleviyye" adını taşıyan tarikatlar da mevcuttur. (Ocak 22)

Alevilik kavramının geçmişten bugüne inançsal, siyasal ve tasavvufi alanlarda zaman içinde farklılaşan ve derinleşen anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Başlangıçta Ali taraftarlığı anlamıyla siyasal bir anlam taşıyan bu terim, zamanla Hz. Ali'nin soyundan gelenleri, Şii mezheplerini, silsilesi Ali'ye uzanan tarikatları ve bu inanç etrafında oluşan sosyal yapıyı ifade edecek şekilde genişlemiştir. Temelinde ise Hz. Ali'ye duyulan sevgi, bağlılık ve onun İslam'daki lider konumunu benimseme fikri yatmaktadır. Bugünkü Alevilik yapısını bir soy veya mezhep aidiyetinden öte İslam dini içinde kendine has bir inanç ve yaşam biçimi olarak tanımlamak mümkündür.

3.2. Aleviliğin Tarihsel Gelişimi

İslam dünyasında mezheplerin ortaya çıkma nedeni Hz. Muhammed'in vefatının hemen öncesi ve sonrasında yaşanan fikir ayrılıklarıdır. Bu ayrılıklar, zamanla farklı yorumların biçimlenmesine ve bunların etrafında çeşitli dinî ekollerin oluşmasına ortam hazırlamıştır. Hz. Muhammed'in vefat etmeden önce bir halife tayin etmemesi, Müslümanlar arasında ciddi tartışmalara yol açmış; cenazesi henüz defnedilmeden halifelik meselesi görüşülmeye başlanmıştır. (Çalışlar 16)

Hız. Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ebubekir halife ilan edilmiş ve çoğunluk tarafından biat edilmiştir. Ancak Hz. Ali bu toplantıya katılmamış, bazı sahabelerin ise bir süre sonra ona meylettikleri aktarılmıştır. (Kubat 47) Hz. Ebubekir'in vefatının ardından halifelik, yazılı bir vasiyetle Hz. Ömer'e devredilmiş; Hz. Ömer'in Zerdüşt kökenli bir köle tarafından öldürülmesinden sonra ise bir hakem heyeti aracılığıyla Hz. Osman'a geçmiştir. Hz. Osman'ın on iki yıl süren hilafeti, isyancı bir grup tarafından öldürülmesiyle sona ermiştir. Ardından Hz. Ali halife seçilmiştir. (Çalışlar 74)

Hız. Ali'nin halifelik döneminde yaşanan olaylar incelendiğinde Cemel Vakası, hilafetin Haşimoğulları'na geçişini temsil ettiği için önemlidir. Hız. Ali ile Hız. Ayşe arasında yaşanan ve adını Hız. Ayşe'nin devesinden alan bir savaştır. Bu savaş, Müslümanlar arasında yaşanan ilk iç çatışma olarak kayda geçmiştir. Hız. Ali bu savaşta Emevi komutanları ikna etmiş; Hız. Ayşe'nin destekçileri ise yalnız kalmış ve orduları mağlup edilmiştir. (Çalışlar 103)

Cemel Vakası'ndan sonra Hız. Ali, yönetim merkezini Kufe'ye taşımış ve Şam Valisi Muaviye'den biat istemiştir. Ancak Muaviye bu isteği reddetmiş ve taraflar arasında Sıffin Savaşı yaşanmıştır. Savaşın sonlarına doğru yenilgiye yaklaşan Muaviye'nin askerleri, Kur'an sayfalarını mızraklarının ucuna takarak barış çağrısı yapmıştır. Bunu gören askerlerin "Biz Kuran'a kılıç çekmeyiz." diyerek saldırıdan vazgeçmesi üzerine anlaşmazlığın hakem tarafından çözülmesine karar verilmiştir. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet meselesi, savaştan sonra tarihte "Hakem Olayı" olarak bilinen yöntemle çözülmeye çalışılmıştır. Bu savaşın ardından ne galip ne de mağlup belirlenmiş; ancak İslam tarihinde ilk mezhep olarak kabul edilen Hariciler ortaya çıkmış ve Hız. Ali'nin liderlik konumu zedelenmiştir. (S. Korkmaz 148) Bu grup, İslam dünyasında ortaya çıkan ikiliği sonlandırmak amacıyla Hız. Ali'yi 661 yılında sabah namazını kılmak üzereyken öldürmüştür. Böylece Dört Halife Dönemi, Hız. Ali'nin ölümüyle birlikte sona ermiştir. (Dedekargınoğlu 329)

İslam tarihinin en sarsıcı olaylarından biri ise Kerbelâ faciasıdır. Hız. Ali'nin oğlu Hız. Hüseyin, halifeliği babasından devralan Muaviye'nin ardından halife olan oğlu Yezid'in otoritesini tanımamış ve bu sebeple beraberindeki destekçileriyle birlikte Kerbelâ'da öldürülmüştür. Bu olay, Şii ve Alevi toplulukların tarihinde derin izler bırakmış, yüzyıllarca sürececek bir yas ve kimlik bilinci oluşturmuştur. Hız. Hüseyin'in başının kesilmesi bu matemi daha da güçlendirmiştir. (Birdoğan 186) Bu olay, Şii mezhebi içerisinde farklı imamet anlayışlarının gelişimine sebep olmuştur. Şia'nın en büyük kolu olan "İsnâ Aşeriyye" veya "On İnkiler" fırkası, Hız. Ali'den başlayarak on iki imamı meşru dinî liderler olarak kabul etmiştir. (Gölpınarlı 45)

Tarihsel olarak Aleviliğin şekillenmesinde Ehl-i beyt'e yönelik baskıların belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Kerbelâ Vakası'ndan sonra bu baskılar yoğunlaşmış, Ehl-i beyt mensupları zorunlu göçlerle farklı coğrafyalara yayılmışlardır. (Küçük 15) Bu süreçte Ehl-i beyt taraftarları Horasan ve Anadolu'ya yönelmiş,

buradaki halklarla etkileşim kurarak inançlarını yeni bölgelere taşımışlardır. Aynı dönemlerde batıya göç eden Türk toplulukları da Ehl-i beyt inancıyla karşılaşmış; bu vesileyle Hz. Ali sevgisi Türk halkı arasında da derin bir yer edinmiştir. (Yalçın 162)

Alevi kavramı, temel olarak Hz. Ali'ye bağlılığı ifade etse de tarihsel süreçte bu bağlılığın biçimi, farklı toplumlar için değişen anlamlar kazanmıştır. Hz. Ali'nin hilafete geçmesini savunanlara “Şii” ya da “Şia” denmiş; bu yaklaşım zamanla Sünni mezheplerin dışında Ehl-i beyt sevgisini merkeze alan ayrı bir mezhep kimliği kazanmıştır. (Dedekargınoğlu 330)

Alevilik, İslam tarihindeki olayları sadece tarihsel şekilde aktarmakla kalmayıp bu olaylara toplumsal hafıza ve sembolik anlamlar üzerinden yaklaşmaktadır. Hz. Ali'nin merkeze alındığı olaylar, toplumsal kimliği şekillendiren bir değer de taşımaktadır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi gibi olaylar ise Ehl-i beyt'e duyulan bağlılığın daha güçlü bir dinî ve siyasi kimliğe dönüşmesine neden olmuş, bu zemin zamanla Şiilik inancının doğmasına katkı sağlamıştır. (Onatça 19)

Alevilik ve Şiilik, köken itibarıyla Hz. Ali'ye bağlılıkta ortak bir paydada buluşmalar da tarihsel süreç içinde farklı coğrafyalarda, değişik sosyal koşullar altında biçimlenerek ayrı inanç şekillerine dönüşmüşlerdir. Her iki yapı da Ali sevgisini, On İki İmam inancını ve Ehl-i beyt'e bağlılığı esas almakla birlikte; Şiilik özellikle İran'da kurumsallaşarak devlet mezhebi hâlini almış, Alevilik ise Anadolu'da kendine özgü ritüelleri, yaşayış biçimi ve Bektaşilik gibi tasavvufi kollarla farklı bir inanç dünyası geliştirmiştir. (Algül 24, 25)

3.2.1. Anadolu Aleviliğine Tarihsel Bakış

1071'de Malazgirt Meydan Savaşı'ndan sonra Anadolu'nun Türklere açılmasıyla bölgeye yoğun Türk göçleri yaşanmıştır. Bu göç eden Türk topluluklarının Arap ve Fars yorumlarından farklı olarak kendi kültürel değerlerine dayalı bir İslam anlayışını sürdürmeleri Anadolu Aleviliğinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Türklerin bu farklılıkları yalnızca inanç düzeyinde kalmamış; toplumsal hayat ve düşünce biçimlerine de yansımıştır. (Dedekargınoğlu 330)

Anadolu Aleviliğinin tarihsel gelişimi ele alınırken özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki bazı önemli sosyal ve siyasal olaylara değinmek gereklidir. Anadolu Selçukluları Devri'nde ortaya çıkan Babai İsyanı, Türkmenlerin bu dönemde

yaşadığı sosyo-ekonomik sıkıntıların bir sonucu olarak II. Gıyâseddin Keyhüsrev Döneminde meydana gelmiştir. (Arslanoğlu 134) Türkmenler, hem Selçuklu hem Osmanlı yönetimlerinin kuruluş aşamasında temel destek unsuru olmuş; ancak Selçukluların Fars, Osmanlıların ise Arap kültürel etkisine yönelmeleri, Türkmen topluluklarının dışlanmasına ve isyanlara zemin hazırlamıştır. (Gümüšoğlu 274)

13. yüzyıl Anadolu'sunda ortaya çıkan Babailer İsyanı sadece siyasi bir başkaldırı olarak değil, Türkmen toplulukların yaşadığı derin ekonomik, toplumsal ve kültürel krizlerin bir tezahürü olarak da değerlendirilmelidir. Başlangıçta konargöçer yaşam biçimine uyumlu olan toprak düzeninin zamanla bozulması, ortak kullanım alanlarının daralması ve vakıf sistemi aracılığıyla arazilerin askerî ve bürokratik zümrelere tahsis edilmesi Türkmenlerin geçim kaynaklarını ciddi biçimde sınırlandırmıştır. Artan nüfusla birlikte otlak ve kışlak yetersizliği, yerleşik halkla çatışmaları artırmıştır. Buna ek olarak Selçuklu yönetiminde İran kökenli unsurların ağırlık kazanması, Türkmenler arasında dışlanmışlık ve merkezden kopuş duygusunu güçlendirmiştir. (Ocak 37–45) Tüm bu unsurlar Vefâiyye tarikatına mensup Baba İlyas ve Baba İshak gibi isimlerin öncülüğünde heterodoks¹ bir hareket ortaya çıkarmıştır. Babailer İsyanı'nın en önemli özelliği Anadolu'daki Sünni İslam dışı unsurları birleştirmesi ve güçlü bir toplumsal hareket oluşturmasıdır. Bu hareket Türklerin Anadolu coğrafyasındaki dinî teşkilatlanmalarında oldukça önemli bir olaydır. (Ocak 373)

Babai İsyanı sonrasında Alevi topluluklarının sosyolojik yapılarını değiştirerek oba, oymak ve boy temelli örgütlenmeden tasavvufî bir form etrafında kendilerini ifade etmeye başladıkları görülmektedir ki bu dönüşüm önemli bir toplumsal değişime işaret eder. (Taşgın vd. 213, 214) Ayrıca Anadolu'nun İslamlaşmasında önemli rol oynayan Horasan erenlerinin de On İki İmam ve Ehl-i beyt geleneğine bağlılıkları dikkat çekmektedir. Horasan'dan Anadolu'ya gelen Türklerin katı mezhep anlayışından uzak, daha sade ve hoşgörülü bir İslam yorumu benimsemeleri heterodoks bir İslam düşüncesinin oluşmasında önemli olmuştur. (Öktem 258)

İsyanla birlikte yerleşik halkın medrese odaklı ve kurallara bağlı Sünni İslam anlayışına karşılık; göçebe Türkmenler arasında Orta Asya tasavvuf geleneğinden beslenen bir İslam yorumu yaygınlaşmıştır. Bu yapı; Yesevi, Kalenderi gibi Türkmen

¹ Heterodoks: Kabul edilmiş din kurallarına aykırı. (TDK, Heterodoks)

kökenli tasavvufi unsurların dayanışmasıyla gelişip halkın geleneksel inanç öğeleriyle birleşerek zamanla Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi oluşumlara zemin hazırlamıştır.

Osmanlı Döneminde Alevi topluluklarının tarihsel gelişimini anlamak açısından Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasındaki gerilim kritik bir dönüm noktasıdır. Küçük yaşta babası Şeyh Haydar'ı kaybeden Şah İsmail, Erdebil'deki Safeviyye tarikatının başına henüz çocuk yaşta geçmiştir. (Gündüz 452) Aldığı iyi eğitimle Şia inancını devlet politikası hâline getiren Şah İsmail, Anadolu'dan pek çok Kızılbaş Türkmen'in desteğini alarak Tebriz'i fethetmiş ve Safevi Devleti'ni kurmuştur. (Sümer 273) Bu gelişme Osmanlı sınırları içinde yaşayan Alevi Türkmenlerin Safevilere yönelmesine yol açmış ve Osmanlı yönetimini ciddi önlemler almaya itmiştir. (Gündüz 253) II. Bayezid Döneminde bu sorun büyümüş; Şah İsmail'in Anadolu'ya gönderdiği temsilciler ve Şia propagandası Osmanlı topraklarında siyasi istikrarsızlığa neden olmuştur. (Turan 236)

Yavuz Sultan Selim tahta çıkışının ardından Safevi sorununu kalıcı biçimde çözmek istemiş, Nur Ali Halife'nin Anadolu'da Şah İsmail adına hutbe okutması ve yoğun Şia propagandasına karşı harekete geçmiştir. (Varlık 193) İki liderin mektuplaşmalarının ardından Çaldıran Ovası'nda 1514'te meydana gelen savaş, Osmanlı'nın kesin zaferiyle sonuçlanmıştır. (Turan 7) Çaldıran Savaşı, Osmanlı ve Safevi ordularında yer alan Alevi-Kızılbaş unsurlar nedeniyle Alevilik tarihi açısından da önemli bir dönüm noktası olmuştur. (Üzüm 548) Şu da belirtilmelidir ki Çaldıran Savaşı'nın tıpkı dönemin diğer isyan ve çatışmaları gibi sadece dinî bir niteliğe indirgenmesi doğru değildir. Bu savaşta her iki tarafta da Türkmenler yer almıştır. Ancak yine de Çaldıran, özellikle Alevi Türkmen toplulukları açısından ekonomik, siyasi ve dinî bakımdan olumsuz sonuçlar doğurmuştur.

Bu doğrultuda Anadolu'ya başlayan Türkmen göçleriyle birlikte Selçuklu'dan Osmanlı'ya uzanan süreçte Anadolu Aleviliğinin inançsal, sosyo-ekonomik ve siyasi birçok çatışmayla biçimlendiği görülmektedir. Bu süreçteki toplumsal ayaklanmalar Anadolu Aleviliğinin tarihsel köklerini etkilemiş ve Türkmenlerin kültürel kimliğinin korunmasında ve toplumda görünmesinde önemli rol oynamıştır. Bu isyanların ortak noktasında Türkmen topluluklarının yerleşik düzenin baskısına, merkezî yönetim anlayışına ve Safevi etkisine karşı kimi zaman dinî kimi zaman siyasi ya da ekonomik gerekçelerle gösterdikleri tepkiler yatmaktadır. Bu tarihsel arka plan Osmanlı

Devleti'nin Kızılbaşlar karşısındaki tutumunu anlamak açısından da önemli bir zemin sunmaktadır.

3.2.2. Osmanlı Döneminde Kızılbaş Toplulukları

“Kızılbaş” kavramı özellikle Şah İsmail Safevi'nin 16. yüzyılda İran'da güç kazanarak göçebe Türkmen topluluklarını etrafında toplamaya başlamasından sonra yaygınlaşmış ve Anadolu'daki kırsal Alevi topluluklar için kullanılmaya başlanmıştır. Bu isim, zamanla Şah İsmail ve ona bağlı Türkmen oymaklarının ortak adı olmuştur. İlk dönemlerden beri Sünni çizginin dışında kalan bu toplulukların Horasan ve Maverâünnehir'deki siyasal hareketlerde etkin olduğu, İslam'ı kabul eden Oğuz aşiretlerinin de eski inanç kalıplarını koruyarak dini yorumladığı bilinmektedir. Alevi topluluklarının her birinin bir mürşit, pir veya rehber ocağına bağlı olması bu yapının temel özelliğidir. Bu ocakların çoğu Horasan etkisini taşımakta ve Ahmet Yesevî'nin manevi mirasına dayandırılmaktadır. Rum Erenleri olarak bilinen bu dervişler, Anadolu'ya yayılarak Hacı Bektaş ve onun halifeleriyle birlikte Dede Kargın, Baba Mansur, Zeynelabidin ve Ağuichen gibi şahsiyetlerin adına bağlı ocaklar kurmuşlardır. Bu yapı Osmanlı'nın genişlemesi ve kurumsallaşmasıyla birlikte Hacı Bektaş-ı Veli dışında kalan diğer ocak temsilcilerinin de etkinliğini sürdürmesini sağlamıştır. (Taşğın 28)

Osmanlı ve Safevi kaynaklarında Kızılbaşlar, genellikle “Kızılbaşiyyan” veya “Taufe-i Kızılbaşiyyan” gibi ifadelerle anılmıştır. Bu kavram, Safevi Tarikatı'nın liderlerinden Şeyh Haydar Dönemine dayandırılmaktadır. Haydar'ın müritleri, “tac-ı haydari” adı verilen on iki dilimli kırmızı başlıklar takarak bir kimlik sembolü oluşturmuşlardır. Bu başlıklar zamanla hem aidiyet hem de alay ve küçümseme aracına dönüşmüş; Kızılbaş nitelemesi giderek olumsuz çağrışımlar kazanmıştır. (Öz 757)

Aleviliğin Osmanlı siyasetinde “Kızılbaşlık” kavramıyla olumsuzlaşması, bu grubun yüzyıllar boyunca dışlanmasına ve sürekli bir şüpheyle karşılanmasına neden olmuştur. Bu durumun özellikle Safevilerle bağlantılı ayaklanmalarla ilişkilendirilerek meşrulaştırıldığı görülmektedir. (S. Aydın 18)

16. yüzyıla kadar Anadolu'daki Alevi topluluklar Kalenderi, Hurufi, Haydari, Bektaşî ve Abdal gibi farklı adlarla anılmış ancak Safevi-Osmanlı çekişmesi sonrasında bu gruplar giderek birbirine yaklaşmış ve iç içe geçmiştir. Bu yakınlaşmanın en önemli nedenlerinden biri özellikle 13. yüzyıldan itibaren bu

toplulukların Ali ve Ehl-i beyt inancı etrafında birleşerek ortak bir kimlik geliştirmeleridir. Osmanlı Devleti'nin tarikatlara meşru statü tanınması, kuruluş aşamasında Bektaşiliğe atfedilen özel rol ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye duyulan saygı, Sünni olmayan grupların 16. yüzyıldan sonra Bektaşilik bünyesinde toplanmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Hurufilik gibi akımlar da Bektaşilik içinde yer alarak onun inanç dünyasına yeni unsurlar katmıştır. Osmanlı'nın genişlemesiyle birlikte bu topluluklar zamanla iki temel isim altında Bektaşî ve Kızılbaş olarak anılmış, Tanzimat Dönemi ile birlikte Kızılbaş terimi yavaş yavaş yerini Alevi kavramına bırakmıştır. Bu değişim, döneme ait eserler ve Alevi-Bektaşî toplulukları üzerine yapılan saha araştırmaları sayesinde daha anlaşılır hâle gelmiştir. (Taşgın 28)

Sadeddin Nüzhet Ergun'un antolojisinde, XVIII. yüzyıla kadar olan şiirleri Bektaşî Şairleri, XIX. ve XX. yüzyıl şiirlerini ise Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî Şairleri başlığı altında toplaması bu görüşü desteklemektedir. Alevi kavramının Suriye Nusayrî toplulukları için de kullanılmaya başlanmasıyla terimin yaygınlaştığı düşünülmektedir. (Melikoff 34)

Alevilik, Selçuklu'dan Osmanlı'ya uzanan süreçte farklı baskı ve ayrımcılıklarla karşılaşsa da bu durum onları, kültürel dokularını zenginleştirerek ve güçlendirerek ayakta kalmaya yöneltmiştir. Osmanlı'nın Sünni İslam kurallarına karşın Aleviler kendi ritüellerini, toplumsal örgütlenmelerini ve dayanışma yollarını geliştirerek varlıklarını sürdürmüş; böylece sadece bir inanç sistemi olmanın ötesinde sosyal ve kültürel bir yaşam biçimi olarak da şekillenmiştir.

3.2.3. Bektaşilik

Çalışmanın temel odak noktası Alevilik olmakla birlikte, Alevi-Bektaşî kavramları tarihsel süreçte iç içe geçmiş bir anlayış sergilemekte olduğundan bu inancın kurumsallaşmasında ve kültürel kodlarının oluşmasında kilit rol oynayan Bektaşilik kavramına da yer verilmiştir.

Bektaşilik, Orta Asya tasavvuf geleneğine dayanan ve yüzyıllarca şekillenerek Anadolu'da özgün bir halk İslam'ı biçimine dönüşen, derin bir tarihî geçmişe sahip senkretik bir tarikattır. Bektaşilik, 13. yüzyılda Anadolu'da Horasan ereni Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri temelinde şekillenmiş; İslam, Orta Asya ve yerel Anadolu inançlarının sentezine dayanan bir inanç ve düşünce sistemidir. Ahmed Yesevî, İslam'ı göçebe Türkmen boylarına benimsetmiş ve Anadolu'ya göç eden dervişlerin inanç

dünyasına damgasını vurmuştur. Moğol istilaları sonucunda Horasan yoluyla Anadolu'ya göç eden Türkmen topluluklarının dinî öncüleri arasında yer alan Horasan erenleri, bu mirası Anadolu'ya taşımış; Hacı Bektaş Veli de bu sürecin önemli temsilcilerinden biri olmuştur. (Melikoff 32)

Anadolu'ya gelen Türk toplulukları göç süreci boyunca taşıdıkları inanç ve kültürel birikimleri yerel unsurlarla harmanlayarak yeni tarikat yapıları ortaya koymuşlardır. 13. ve 14. yüzyıllarda Bektaşiliğin temelleri atılırken Anadolu'nun heterodoks zümreleri olarak adlandırılan ve Şii anlamını henüz taşımayan Babai, Haydari, Kalenderi, Yesevi ve Vefâi gibi topluluklarla kaynaşmıştır. Bektaşilik, 1240 yılında gerçekleşen Babailer İsyanı sonrasında tarikat arayışındaki Babai mensuplarının Hacı Bektaş Veli etrafında toplanmasıyla gelişmiş ve zamanla kurumsallaşarak Anadolu Aleviliği ile yakın bir ilişki içine girmiştir. (Bozkurt 138; Yaman 103)

*İslam Ansiklopedisi'*nde yer alan bilgilere göre ise Bektaşilik, 13. yüzyılda Kalenderilik geleneği içerisinde filizlenmiş ancak zamanla Hacı Bektaş Veli'nin manevi önderliği çerçevesinde şekillenerek 15. yüzyıl sonlarına doğru Balım Sultan'la kurumsal bir tarikat yapısına kavuşmuştur. (Ocak 373–376) Bu bakımdan Bektaşilik sadece bir halk tasavvuf hareketi değil, farklı inanç ve düşünce sistemleriyle etkileşim içinde gelişen dinamik bir yapı olarak değerlendirilebilir.

Bektaşilik Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren özellikle Türkmen aşiretlerini devlete bağlama işleviyle güç kazanmış, Yeniçeri Ocağı ile kurduğu ilişki sayesinde geniş bir nüfuz alanı elde etmiştir. Bu sayede diğer heterodoks topluluklara kıyasla daha görünür bir konuma sahip olmuşlardır. Buna karşın Bektaşilik dışında kalan ocakların çoğu, merkezî otoriteye muhalefetleri ve genelde kırsal alanlarda dağınık yaşamaları nedeniyle zamanla hem etkinlik hem de görünürlük açısından gerilemişlerdir. Zamanla Anadolu'daki Kızılbaş unsurlar, Hurûfi etkiler ve Ahi gelenekleriyle birleşerek karma bir yapı geliştiren Bektaşilik, kadınların cem törenlerine katılımı gibi toplumsal alanda dikkat çeken kendine has özellikler de barındırmıştır. Bu süreçte, Hacı Bektaş Dergâhına bağlanan pek çok ocak, halife statüsünde olmasalar bile dergâhtan belge olarak meşruiyetlerini güçlendirmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde bu ocaklara seyyidlik belgeleri de dağıtılmıştır. II. Mahmud Döneminde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ağır darbe alan tarikat, buna

rağmen kentlerde ve aydın çevrelerde gizli biçimde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Cumhuriyet Döneminde tekkelerin kapatılması sonrasında ise Bektaşilik, Alevi topluluklarıyla yan yana varlığını sürdürmüştür. Bektaşilik daha çok şehirde aydın kesim tarafından benimsenirken Alevilerin kitlesi kırsalda yaşayan halktır. Bu nedenle bazen bu iki topluluk arasında mesafeler oluşmuştur. “Her Kızılbaş Bektaşi’dir, fakat her Bektaşi Kızılbaş değildir” sözü, bu sosyal ve tarihî farklılığın en özlü ifadesidir. (Taşgın 29)

Alevilik ve Bektaşilik arasında ritüel ve inanç açısından ciddi farklar bulunmaz ancak Bektaşilik yapısal olarak klasik tarikat modeline daha yakındır. Bu yapı içinde şeyhler, babalar ve müritlerden oluşan hiyerarşik bir düzen yer alır. Bektaşi yoluna girmek için belli koşulların sağlanması ve belirli bir eğitim sürecinden geçilmesi gerekmektedir. (Aydın 35) Gölpınarlı’ya göre Alevilik, tarikat yapısından farklı olarak dervişlik kurumuna sahip değildir. Alevilikte dede olmak için soya dayalı bir bağ gerekirken Bektaşilikte kişi kendi isteğiyle tarikata girip eğitim sürecinden geçerek belirli makamları elde edebilir. Alevi dedeliği, nesep esasına dayanır ve dedeler bağlı oldukları ocak dışında bir başka otoriteye tâbi olamazken; Bektaşi babaları tarikata nasiple kabul edilir ve hizmet süreci sonunda halifelik gibi mertebelere ulaşabilir. (Gölpınarlı 4)

Bununla birlikte her iki yapının ortak yönleri de mevcuttur. Hz. Ali’ye duyulan sevgi, On İki İmam’a bağlılık ve eski halk geleneklerinin inanç sistemine katılması bunlara örnektir. Kadın-erkek ayrımı olmaksızın icra edilen cem, müzikli muhabbet meclisleri ve ortak dua biçimleri de bu benzerliği destekler. “Yol bir, sürek bin bir” anlayışı ise farklılıkları hoşgörü çerçevesinde değerlendiren Bektaşi bakışımı yansıtır. (Gölpınarlı 4)

Alevi-Bektaşi inanç sisteminin şekillenmesinde Hacı Bektaş Veli’nin düşünce ve öğretileri önemli bir yer tutmaktadır. Hoca Ahmet Yesevî’nin Allah sevgisi, güzel ahlak ve insan merkezli öğretilerini Anadolu’da yaygın Hacı Bektaş Veli, Horasan erenleri arasında yer alarak adalet, insan sevgisi ve hoşgörü temelli bir yaşam anlayışını benimsetmiş; kısa süre içinde bu düşünce Anadolu’dan Balkanlar’a kadar yayılan etkili bir tasavvufi yorum haline gelmiştir. Onun topluma tasavvufun inceliklerini aktaran, gönülleri birleştiren yapısı Anadolu halkının manevi liderleri arasında yer edinmesine vesile olmuştur. (Eğri 15)

Hacı Bektaş Veli'nin öncülüğünde şekillenen düşünce sistemi, zamanla Geyikli Baba ve Abdal Musa gibi önemli şahsiyetlerle daha da yaygınlaşmış, geniş bir coğrafyada nüfuz eden bir tasavvufi yapı hâlini almıştır. Hacı Bektaş Veli'nin etkisi, dönemindeki topluluklarla sınırlı kalmayıp ondan sonra gelen pek çok Alevi-Bektaşî ozanına ve müşidine ilham vermiştir. (Yaman 107) Cem törenleri, semahlar, nefesler ve deyişler gibi ritüel ve sözlü kültür ürünleri bu öğretiyi kuşaktan kuşağa aktaran temel araçlar olarak devamlılığı sağlamıştır.

Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat* adlı eseri Alevi-Bektaşî inanç sisteminin teorik zeminini oluşturan en önemli kaynaklardan biridir. Bu eserde, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlakla ilgili boyutları “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisi çerçevesinde açıklanır. Hacı Bektaş Veli'ye göre bireyin Allah'a ulaşması şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarından geçerek mümkün olmaktadır. Her bir kapı, on makam içerir ve bu makamlar kişinin ruhsal tekâmül sürecini tamamlayan aşamalar olarak değerlendirilir. Bu sistemde herhangi bir kapının eksikliği, bütünlüğün bozulmasına neden olur. Dolayısıyla yol ereninin bu kapılardan geçerek kemale ulaşması gerekir. (Kutlu 156)

Bektaşîlik, tarihsel süreçte farklı inanç ve düşünce geleneklerinin etkileşimine açık, dinamik bir yapı olarak da gelişmiştir. Bu gelişim sürecinde Kalenderilik tarikatının dünyadan el etek çekmeyi, mülkiyetsizliği ve mevcut siyasi düzene karşı muhalif duruşu ön plana çıkaran yapısından etkilenmiştir. Aynı şekilde, Hurufiliğin ibahilik, tenasüh, hulûl ve Hak-Muhammed-Ali üçlemesi gibi düşünce unsurlarını benimseyerek kendi öğretisini derinleştirmiştir. (Ramazan Yıldırım 106) İslami geleneklerin haricinde yerel halk kültürleri ve eski inanç biçimleri de bu derinleşmede etkili olmuştur.

Bektaşîlik bir tarikat değil olmanın ötesinde bireyin manevi olgunluğa erişmesini hedefleyen bir yaşam felsefesidir. Tarihsel süreçte Anadolu Aleviliği ile iç içe geçmiş, farklı inanç ve düşünce sistemlerinden etkilenmiş ancak özünü insan sevgisi, hoşgörü ve ahlaki gelişim üzerine inşa etmiş kendine has bir yapı olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

3.3. Aleviliğin İnanç İlkeleri

Alevilik öğretisi On İki İmam'a bağlılığı esas alırken eşitlikçi, paylaşımcı ve insan merkezli bir yaşam anlayışını da benimser. Tanrı, evren ve insan arasındaki bağın Hak-Muhammed-Ali üçlemesiyle bütünleştirilerek kavranması, bu öğretinin temel

bir anlayış olarak yer almaktadır. Ayrıca eline, beline, diline sahip olma ilkesi Alevi düşüncesinin özlü bir ifadesidir. İbadet anlayışında ise şekilcilikten çok, içsel anlam ve maneviyata yönelen bir yaklaşım öne çıkmaktadır. Anadolu Aleviliğinde insan sevgisi ve ahlaki değerlere dayalı bir yaşam biçimini ön plana çıkarmaktadır; sevgi, hoşgörü, barış ve toplumsal dayanışma gibi ilkeler temel alınır. Bunların dışında Alevilik felsefesini oluşturan yapı taşları şu şekilde sıralanabilir:

3.3.1. Dört Kapı Kırk Makam Öğretisi

Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinde önemli bir yer tutan Dört Kapı Kırk Makam anlayışı, insanın manevi olgunlaşma sürecini aşamalı biçimde açıklayan bir sistemdir. Bu anlayışa göre kişi ancak dört temel kapıdan geçip her birine ait on makamı aşarak hakikate ulaşabilir. Bu kapılar sırasıyla Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikattir.

Şeriat Kapısı, bireyin temel dinî sorumluluklarını yerine getirmesini esas alan ilk aşamayı ifade etmektedir. Tarikat Kapısı ise müridin pir rehberliğinde manevi eğitime dâhil olduğu ve nefsinin terbiye ederek topluma hizmet etmeyi öğrendiği aşamadır. Marifet Kapısı, bireyin içsel bilgelik ve manevi bilgiye yöneldiği aşamayı temsil eder. Edep, sabır, ilim, cömertlik ve kendini tanıma bu kapının temel değerleri arasında yer almaktadır. Hakikat Kapısı ise insanın manevi yolculuğunun son aşaması olup alçakgönüllülük, tüm varlıkları bir görme anlayışı, iyilik ve ilahi hakikate yönelme esaslarıyla tanımlanan kemal hâlini ifade etmektedir (Hacı Bektaş Veli 181-193).

3.3.2. Üç Sünnet Yedi Farz

Alevi öğretisinin bir diğer belirleyici unsuru ise “Üç Sünnet Yedi Farz” ilkesidir. Bu kavram, “*Buyruk*” adlı kaynakta detaylandırılmış ve bireyin inançsal olgunluk yolunda uyması gereken temel ilkeleri ortaya koymuştur. Nüshalara göre farklılıklar gösterse de genel itibarıyla şu şekilde özetlenebilir: Üç sünnet; Hakk'ı zikretmek, Muhammed-Ali yoluna teslim olmak ve kalpte kin taşımamak şeklinde sıralanırken; yedi farz ise sırrı açığa vurmamak, gördüğünü gizlemek, rehberin hakkına riayet etmek, özürle niyaz etmek, musahip hakkına dikkat etmek, tövbe etmek ve özünü mürşidine teslim ederek manevi terbiyeye açık olmaktır. (Üzüm 127) Bu ilkeler, bireyin topluluk içinde nasıl davranması gerektiğini belirleyen etik kurallardır.

3.3.3. Allah, Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Sevgisi

Alevilik düşüncesinin temelini oluşturan değerlerin başında Allah sevgisi gelmektedir. Bu inanç sistemi, Tanrı'yı emir ve yasak koyan bir otorite olarak değil, sevgiyle var edilen bir hakikat olarak görür. Alevi geleneğinde insanın Allah'a ulaşabilmesi için önce özünü tanıması gerekmektedir. Kişinin manevi dünyasında yaptığı yolculuk onu hakikate götürür. Bu bakış açısına göre Allah sevgisi sadece dilde değil davranışlarda, niyette ve her an hissedilmesi gereken bir hâldir. (KK1)

Peygamber sevgisi, Alevi öğretisinde Allah sevgisiyle iç içe geçmiş bir başka temel değerdir. Hz. Muhammed, Hak-Muhammed-Ali üçlemesinin merkezinde yer alır ve ilahi hakikatin dünyadaki temsilcisi olarak görülür. Bu gelenekte Peygamber'e duyulan saygı övgülerle sınırlı kalmaz; onun yaşam tarzı, merhameti ve adaleti rehber olarak kabul edilir. Gülbanklar ve nefeslerde Hz. Muhammed'e yer verilmesi, onun bu gelenekteki öneminin bir göstergesidir. (KK6)

Alevilikte Hz. Ali merkezî bir konuma sahiptir. Ona sevgi, saygı ve derin bir bağlılık duyulur. Hz. Muhammed'in damadı ve halifesi olmasının yanı sıra onunla birlikte ilahi sırların tecelli ettiği bir nur olarak görülür. (KK3) Hz. Ali, Aleviliğin temel değer ve ilkelerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla Alevilikte sıkça kullanılan Hak-Muhammed-Ali üçlemesi; ilahi hakikat, peygamberlik ve velayetin bir araya gelmesini ifade etmektedir. Bu üçleme, Alevi inancının temelini oluşturur.

Alevilikte Ehl-i beyt sevgisi de öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in ailesi olan Ehl-i beyt kutlu soyun, hakikatin ve adaletin temsilcileri olarak kabul edilir. Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, bu sevginin merkezinde yer almaktadır.

3.3.4. Tevella-Teberra

Tevella kavramı Arapça bir sözcük olup birini dost tutma, sevgi duyma anlamlarına gelmektedir. Alevi terminolojisinde bu kavram Hz. Ali ve soyunu dost sayma, Ehl-i beyt'e sevgi duyanlara yakınlık gösterme anlamında kullanılmaktadır. Ehl-i beyt'i sevmek, Hz. Muhammed'i sevmektir; Hz. Muhammed'i sevmek ise Allah'ı sevmektir. (Dedekargınoğlu 169, 170)

Teberra ise Allah ve Ehl-i beyt'e, Ehl-i beyt soyundan gelenlere ve bunları sevenlere düşmanlık gösterenleri, fenalık edenleri sevmeme, bunları sevenleri de sevmeyip onlardan uzak durma şeklinde tanımlanmaktadır. (Dedekarginoğlu 171)

Cemlerde okunan bütün deyiş ve düvazlar Ehl-i beyt'e sevgi ifade etmesi bakımından tevellaya örnek gösterilebilir. Ancak sakka suyu hizmeti bölümünde okunan Kerbelâ içerikli mersiyelerde başta Yezid ve Muaviye olmak üzere teberra kapsamında görülenlere lânet okunur. Bu nefret Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye ve onların soyuna yapılan haksızlıklar ve zulümlere karşıdır. (Ulusoy 211)

3.3.5. On İki İmam

Alevi-Bektaşî öğretisinde önemli bir diğer unsur ise On İki İmam inancıdır. Bu inanç sistemi Hz. Ali ile başlayıp İmam Mehdi ile sona eren, soy bakımından Hz. Muhammed ve Hz. Fatma'ya dayanan on iki imamı kapsar. İmamlar, dinî önder ve rehber kabul edilen manevi figürlerdir. (Ünlü 117) İmamların her biri, Hz. Ali'den aldıkları mirası sürdürmüş ve Alevi toplumuna rehberlik etmişlerdir. Bu imamların isimleri; düvaz imam olarak bilinen şiiirlerde, cem törenlerinde dile getirilir. Ayrıca cem ritüelinde On İki İmamı temsilen on iki hizmet görevlisi bulunmaktadır.

3.3.6. Dedelik ve Ocak Sistemi

Anadolu Aleviliğinin en önemli kurumlarından biri dedelik ve buna bağlı olarak gelişen ocak sistemidir. Bu sistem, dinî ve toplumsal yapının sürekliliğini sağlayan temel bir kurumdur. Korkmaz'ın ifade ettiği üzere ocak, dedelerin bağlı bulunduğu soyu temsil eder ve her Alevi talip ile dede, belirli bir ocağın mensubu olarak kabul edilir. (Korkmaz 333) Aynı zamanda dedelik; toplumsal düzenin sağlanmasında, anlaşmazlıkların çözümünde, eğitim ve rehberlikte de belirleyici bir konuma sahiptir.

Alevilikte cenaze törenleri de dahil olmak üzere tüm ritüeller dedelerin önderliğinde gerçekleştirilir. Bu nedenle dedelerin işlevi, geleneksel din adamı tanımının ötesine geçmektedir. Alevi kültürünün, etik değerlerinin ve sözlü geleneğin taşıyıcısı konumundadırlar. Dedelik kurumunun resmi bir eğitim sistemi yoktur; ocak içinde yetişme ve bilginin usta-çırak ilişkisiyle aktarılmasıyla şekillenir. Bir dede, bağlı olduğu ocakta yetişir ve bu bilgileri sonraki kuşaklara aktarır. Bu yapı nedeniyle

dedeler, mensup oldukları ocakların adıyla anılır; talipler de kendilerini bağlı oldukları pir veya mürşit ocakları üzerinden tanımlar. (KK2)

Dede ocaklarının kökenine dair en yaygın kabul, Ehl-i beyt soyuyla kurulan bağa dayanmasıdır. Dedeler, ocakzade (seyyidlik) vasfını taşıdıklarını vurgulayarak nesillerini Hz. Ali ve Hz. Fatıma üzerinden Hz. Muhammed'e bağlarlar. Bu iddianın biyolojik veya tarihsel verilerle tespit edilmesi zor olsa da inançsal aidiyet bakımından Alevi topluluklar üzerinde kabul görmüştür. Ocakzade olmak, dede olabilmenin ön şartı olsa da bireyin bilgi birikimi, erkân bilgisi ve toplumsal kabul görmesi gibi nitelikler de aranmaktadır. Bu nedenle aynı ocaktan birden fazla kişi dedelik yapabilme potansiyeline sahip olsa da cem yönetme yetkisi ancak bu kriterleri karşılayanlara verilir. (Dedekargınoğlu 337, 338)

Anadolu'da dede ocaklarının ne zaman ve nasıl oluştuğu konusunda araştırmacılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilki, ocakların Hacı Bektaş Veli Döneminde ortaya çıktığını; ikincisi bu dönemden önce de var olduklarını; üçüncüsü ise Şah İsmail Döneminde Safevi politikaları çerçevesinde oluşturulduklarını savunmaktadır. Ancak tarihi belgeler ve özellikle Hacı Bektaş'ın *Velâyetnâme* ve Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* adlı eseri, dede ocaklarının 18. yüzyıldan da önce var olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır. Örneğin Dede Garkın'ın 1240 yılında Babai isyanı öncesinde dört yüz halifesiyle birlikte kırk gün süren cem yürütmesi, bu kurumun erken dönemlerde de mevcut olduğunu göstermektedir. (Dedekargınoğlu 333)

Alevilik inancında ocak kurumu, hem yolun devamlılığı hem de inançsal bütünlüğün korunması açısından mühim bir yere sahiptir. Bu durum, sözlü kültürde yer alan halk deyişlerine de yansımıştır. Nitekim Alevi topluluklarında yaygın olarak kullanılan "ocaktan kül eksik olmaz" atasözü, bir yandan ocak mensubu dede veya pirden keramet beklenileceğini diğer yandan da ocağın talipsiz kalmayacağını vurgular. Benzer şekilde "ocağın küllensin" ifadesi de yalnızca "ocağın tütmesi" ya da "çerağın yanması" gibi bir anlam taşımaz; taliplerin çoğalsın, yolun devam etsin ve dergâhın şenlensin anlamlarını da barındırır. (Akın 72) Bu kullanımlar, Alevi inanç dünyasında ocağın süreklilik ve toplumsal örgütlenme açısından taşıdığı işlevi açık biçimde göstermektedir.

Dede ocakları; pir ocakları ve mürşit ocakları olarak iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Mürşit ocakları, pir ocaklarına kıyasla daha üst bir konumda kabul edilir ve dinî eğitimden toplumsal düzenin sağlanmasına kadar geniş bir yetki alanına sahiptir. Mürşidin rolü, sadece yol göstericilikle sınırlı kalmayıp doğru ve adil kararlar alabilen, bilgeliğiyle topluluğu yönlendiren bir önderlik vasfı taşır. Bu hiyerarşik düzende her pir ocağı bir mürşit ocağına bağlıdır ve bu ilişki Alevi yol erkanını karşılıklı sorumluluklar üzerine inşa edilmiş dengeli bir sistem hâline getirir. Bir dede kendi talibi karşısında pir konumundayken kendisi de bağlı olduğu mürşit ocağında bir taliptir. Dolayısıyla mürşit, pirin üzerinde yetki sahibi olmakla birlikte nihayetinde o da yolun taliplerinden biridir. (Dedekargınoğlu 334)

Dedelerin işlevleri oldukça çeşitlidir ve sadece dinî alanla sınırlı değildir. Cem törenlerini yönetmek, görgü sorgu işlemlerini gerçekleştirmek, musahiplik süreçlerini düzenlemek ve toplumsal uzlaşmayı sağlamak gibi çok yönlü sorumlulukları bulunmaktadır. Ayrıca dedeler günlük yaşamlarında sıradan mesleklerle de uğraşabilirler ve bu durum onların toplumla bütünleşmiş yapısını göstermektedir.

Şehirleşme süreciyle birlikte dedelik kurumunda önemli dönüşümler yaşanmıştır. Kentlere göç eden Alevi topluluklarında geleneksel ocak bağları zayıflamış; vakıflar, dernekler ve kültür merkezleri cemlerin yeni mekânları hâline gelmiştir. Bu bağlamda dedelik, bazen gönüllülük bazen de profesyonel eğitim ve maaşlı görevler çerçevesinde kurumsallaşarak yeni bir boyut kazanmıştır. Bundan hareketle günümüzde dedelik kurumu, geleneklerden aldığı otoriteyi sürdürmekle birlikte modern toplumsal koşullara uyum sağlayarak yeniden biçimlenmeye devam etmektedir. Bu özellikleriyle dedelik Alevi toplumunun dinî, ahlaki ve sosyal yapısını bir arada tutan canlı bir kurum niteliği taşımaktadır.

3.3.7. İkrar

Alevilik inanç sisteminde Alevilik yoluna girmeye karar vermiş birey, bunu topluluk önünde ikrar vererek ilan eder. Bireyin toplulukla bütünleşmesi, cemevlerinde gerçekleşen ikrar verme töreniyle başlamaktadır. Cemevine adım atan talip, ilk kez ikrar verdiği andan itibaren canlar topluluğunun bir üyesi hâline gelir. Bu süreçte genellikle kurban kesilir. Kesilen kurban talibin ikrarına tanıklık eden bir unsur olarak görülür. Aynı zamanda cemde bulunan bütün ikrarlı canlar da bu bağa şahitlik eder. (Taşğın 211)

Her Alevi birey can sıfatını ancak ikrar vererek kazanabilir. Bu, o kişinin Alevi toplumuna bilinçli bir katılım gösterdiği ve bu topluluk içindeki tüm yükümlülükleri gönüllü olarak kabul ettiği anlamına gelir. İkrar cemi, talibin Alevilik yoluna kabul edilmesinin en önemli eşiğidir. Bu cem, şeriat kapısında bulunan bireyin tarikat kapısına adım atmasını, yani zâhirden bâtına geçişini simgeler. İkrar uygulaması Anadolu’da yöreden yöreye farklılıklar gösterse de öz bakımından aynıdır; özel bir cem töreniyle gerçekleştirilir. Yola girecek kişiler rehber eşliğinde meydana getirilir ve bu canlara cem topluluğu tanıklık eder. Cem erenlerinin ortak oluruyla kabul edilen bu canlara, dede Alevi yolunun kurallarını, yükümlülüklerini ve sorumluluklarını detaylarıyla hatırlatır. Bu hatırlatmada kullanılan ifadeler Alevi hukukunun sözlü ve sembolik derinliğini açıkça ortaya koyar. (Ali Yıldırım 19)

İkrar, bireyi grup üyeliğine dahil etmekle birlikte onun yaşam biçimini, ahlak anlayışını ve toplumsal sorumluluklarını da şekillendirir. Talip, her hafta cemevine gelerek zakirlerin deyişlerini dinler, soru sorar, öğrenir; söz ve saz aracılığıyla cemi özümser. Bu tekrar eden ritüel, bireyin Alevilik yolunda olgunlaşmasına hizmet eder. Böylelikle cemevinde zaman ve mekân algısı da döngüsel bir boyut kazanır. Her yeni talip, daha önce verilen ikrarların üzerine kendi ikrarını ekler ve böylece topluluk, ortak bir zaman-mekân bilinci içinde dönüşerek varlığını sürdürür. (Taşgın 212)

Hile, ikiyüzlülük ya da toplumu kötü etkileyecek herhangi bir davranış ikrarı bozar. İkrar veren can, sadece olumsuz davranışlardan kaçınmakla yükümlü değildir. Topluma fayda sağlayan davranışları benimsemekle de yükümlüdür. Bu durum, ikrarın toplumsal dayanışma, yardımlaşma ve paylaşma gibi değerleri de içerdiğini gösterir.

İkrara ihanet eden bireyler ise “düşkün” ilan edilmektedir. Düşkünlük kurumu, bireyin işlediği suçların topluluk huzurunda muhasebe edilmesini sağlar. Zina, hırsızlık, cinayet ya da toplumsal huzuru bozan davranışlar düşkünlük sebebi olarak kabul edilir. Bu suçların cezaları farklılık gösterse de bireyin toplumdan dışlanması ya da belli sürelerle ceme alınmaması gibi yaptırımları içerir. (Taşgın 216) Bu bağlamda ikrar, Aleviliğin toplumsal bir sözleşmesidir denilebilir.

3.3.8. Musahiplik

Alevilik geleneğinin önemli uygulamalardan biri de musahipliktir. Melikoff’un vurguladığı üzere musahip edinmek İmam Cafer-i Sadık’ın *Buyruk*’una göre farzlardan biridir ve tarikatın temellerini oluşturan yedi yükümlülük arasında yer alır.

Bu yükümlülük yerine getirilmeden tarikata girilemez veya cem törenlerine katılım mümkün olmaz. (Melikoff 87)

Sözcük anlamı itibarıyla ahiret kardeşliği ya da yol kardeşliği olan musahiplik, iki bireyin dünyevi ve uhrevi anlamda birbirine bağlanmasını ifade eder. Musahiplik, eski Türk inançlarında rastlanan kardeşlik törenlerinin, Alevilik inancı bağlamında benzer biçimi olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda musahiplik malı mala, canı cana katmak ilkesiyle anlam kazanır. Musahip olanlar aynı zamanda aileler düzeyinde bir birliktelik kurarlar. (Dedekargınoğlu 343)

Musahiplik, ahlaki sorumluluk ve manevi bağlılık içeren bir yoldur. Musahip olan çiftler ömür boyu birbirlerinin yaşamından, kararlarından ve hatalarından sorumlu kabul edilirler. Buyruklarda musahiplik yükümlülüğünün, Hakk'ın rızalığını kazanmanın en önemli yollarından biri olduğu vurgulanır. Musahibine sahip çıkmayan ve görevini yerine getirmeyen kişi tarikattan düşmüş kabul edilir. Bu nedenle musahiplik kıldan ince, kılıçtan keskin bir yol olarak tanımlanır. (Vaktidolu 45)

Uygulamanın kökeninin Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile kardeşlik ilanına dayandığına inanılır. (Üzüm 162) Anlatıda Cebrail'in Âdem'in beline kuşak kuşaması ve onunla kardeş olmasıyla başlayan sembolik kardeşlik, Hz. Muhammed ve Ali arasında da tekrar eder. Hz. Muhammed, Ali'yi minbere çıkarıp bağrına basar; kuşağını üç düğümle ona kuşatır ve “Kanım senin kanındır, etim senin etindir, ruhum senin ruhundur” diyerek onları tek bir beden olarak tanımlar. Bu kuşak bağlama ve kardeşlik ilan etme pratiği daha sonra Ali'nin Selman-ı Farsî ve Kanber'e kuşak kuşatmasıyla devam eder. (Melikoff 94)

Ayrıca Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicret edip İslamiyeti burada yayma sürecinde Müslümanlar arasında paylaşma ve birlikte hareket etme ruhuyla her Mekkeli Muhacir'in bir Medineli Ensar'ı kardeş edinmesi uygulaması da musahipliğin temeli olarak görülür. (Akbaş 61) Nitekim Hz. Ali'nin, “Ya Muhammed, herkes kendisine bir kardeş buldu, ama ben yalnız kaldım” sözleri üzerine Hz. Peygamber'in “Ya Ali, sen ezelden beri benim kardeşimsin. Bu dünyada ve ahirette de kardeşim olacaksın” dediği aktarılır. (Dedekargınoğlu 96) Musahipliğin kökenine dair bir diğer yaklaşım ise Gadir-i Hum olayıyla ilişkilidir. Burada Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin vasiliğini duyurmuş; ardından ikisi bir gömlekten iki baş çıkararak özde bir olduklarını ilan etmişlerdir. (Rıza Yıldırım 248)

İki canın musahip kabul edilebilmesi için belli şartlar vardır: Bu kardeşlik bağının oluşturulması için ideal yaş aralığı 15-18 arasındır. Bu dönem, bireyin bedensel ve ruhsal olgunluğa eriştiği, ailevi ve toplumsal sorumlulukları üstlenebilecek kapasiteye ulaştığı bir dönemi temsil eder. Bu süreç bireyin kendi ailesinin rızasıyla birlikte bağlı bulunduğu ocak pirinin onayını da gerektirmektedir. (KK7) İki taraflı izin ve rıza aşamaları, musahipliğin bireysel bir tercihten ziyade toplumsal denetime tâbî bir süreç olduğunu göstermektedir.

Bunun dışında musahiplerin dil, din, medeni hâl, sosyal sınıf ve durum bakımından birbirine denk olmaları gerekmektedir. Bu denklik, musahiplik bağının uzun soluklu olmasını amaçlar. Çoğunlukla musahiplerin evli olması şartı aranmaktadır. Ayrıca musahiplerin kız kardeşleriyle veya çocuklarıyla evlenmeleri yasaktır. Musahipler birbirlerinin eşleriyle akraba statüsünde kabul edildiğinden bir musahibin eşi, diğer musahibin bacasıdır. (KK2; KK5)

Musahiplik ilişkisinin kurulması için dede gözetiminde düzenlenen törenlerde, musahiplere “eline, diline, beline sahip ol” ilkesi telkin edilir. Dede, musahipliğin sorumluluklarını hatırlatarak bu kararı tekrar teyit eder. Kabul edilmesi hâlinde bir dua okunur ve adaylara en az bir yıl sınama süresi tanınır. Bu süre sonunda adaylar hâlâ kararlı ise belirlenen bir günde -genellikle Perşembe akşamı- musahiplik erkânı uygulanır. (Üzüm 162)

Musahip canlar görülmeden önce abdest alır ve temiz kıyafetler giyerek cemevine gelirler. Cem akışı içerisinde on iki hizmet yerine getirilir. Görgü işlemi başlayacağı sırada görülecek olan canlar meydanda dâra durmak için hazır beklerler. Dârda duranlardan incinmiş varsa şikâyetini söyler. Böylece canlar varsa işlediği suçla hesaplaşır, birbirleriyle haklaşırlar. Buna “görölmek” denir. Başta dede, onun yanında rehber olmak üzere on iki hizmet sahipleri ve cemaat yerlerini alırlar. Daha sonra rehber ayağa kalkar, musahip olacak canların belini bağlar, musahipler dedeye eğilip niyaz ederler, dâra dururlar. Tören için bir kurban getirilir. Dede, On İki İmamların adlarını anarak musahip olacıklara ikrarlarını telkin eder. Dede, “Allah, Muhammed, ya Ali!” diyerek sırtlarına üç kez vurur ve “Allah, kardeşliğinizi daim etsin!” duasını ekler. Musahipler Allah’a, Muhammed’e, Ali’ye ve Hüseyin’in yolundan ayrılmamaya söz verirler. (Melikoff 96)

Başka bir kaynaktan alınan musahiplik cemine göre ise niyazdan sonra musahip olacak canlar meydanda secdeye kapanır. Secde sırasında avuç içlerini yukarıya açarak önce kendi ellerine niyaz ederler. Daha sonra dedenin önüne varıp onun eline niyaz ederler, ardından aynı şekilde rehberine yönelip ellerini niyaz ederler. Son olarak cemaate dönüp “Cümlenizin niyazı” diyerek ellerini niyaz ederler ve yerlerine geçerler. Dede, yaşça ve bilgi bakımından önde gelenlerin tanıklığına başvurarak cemaatten rızalık alır. Cemaat rızalık verince rehber, musahip olacak canların boyunlarına tülbent takar ve onların dizüstü çökmelerini sağlar. Rehber, diz çökerek hazır bekleyen canlara dönerek bu yoldan dönmelerine dair uyarı ve öğütlerde bulunur. Bu bağın toplumsal sorumluluklar taşıdığı aksi durumda cemaat içine alınmayacakları öğütlenir. Böylece musahiplik erkânı tamamlanır. (DABF 48, 49)

Musahiplik töreni kurban, semah, saz ve lokma gibi ritüel unsurlarla bütünleşir. Kesilen kurbanın yüreğinin dörde bölünerek musahip çiftlere dağıtılması, hem bedensel hem de ruhsal bir bütünleşmeyi simgeler. (KK4) Bu paylaşım, tarafların artık bir yürek olduğunu ilan eden somut bir eylemdir.

Tüm bu ilkeler, Alevi düşüncesinin hem inanç hem de uygulama düzeyindeki omurgasını oluşturur. Bu yapılar geçmişten günümüze Alevi kimliğini şekillendirmeye devam eden dinî ve kültürel temellerdir.

3.4. Alevilikte Kolektif İbadet Uygulamaları

3.4.1. Cem

Alevi inanç sisteminin en temel ritüeli olan cem, bir ibadet biçimi olmasının yanı sıra topluluğun kültürel hafızasını, ahlaki değerlerini ve tasavvufî anlayışını taşıyan bütüncül bir pratik olarak görülmektedir. Ruhsal ve toplumsal bütünleşmeyi ifade eden çok boyutlu törensel bir yapıdır.

Kavram olarak cem Arapça kökenli bir kelime olup bir araya gelme, topluluk, kalabalık ve toplanma anlamlarını taşır. Bu bağlamda “ayin-i cem” terimi, hem bir araya gelmenin ritüel biçimini hem de Alevi toplumunun inançsal birlikteliğini ifade eder. (Eröz 99) Diğer bir tanıma göre cem:

Cem, halk arasında, kırklar cemi, kırklar meydanı, erenler cemi, cem ayini, cem erkânı, cem bezmi, cem töreni ve kısaltılmış şekliyle ‘cem’ veya cıvad adı verilen ayin(i) cem, sözcük anlamıyla bir araya gelme, toplanma, birlikte ibadet

etmek demektir. Genel anlamıyla ay(i)n-i cem, Alevi- Bektaşilerin topluca ibadetlerini yaptığı; ikrar verme, yola girme, sorgulama, barıştırma, haklaştırma, çerağ uyarma, tevhid tutma, semah dönme, yol ulularını anma, kurban tıglama gibi inanç ve töre kurallarını belli usul ve erkanlara göre yerine getirdiği toplantılara denir. (Gülçiçek 631)

Bu tanım cemin bir ibadet biçimi olmasının yanında inanç ve töre sistemi içerisinde toplumsal düzenin, bireylerin sorumluluğunun, içsel hesaplaşmanın ve maneviyatın bir yansıması olduğunu da göstermektedir. Nilgün Çıblak Coşkun ise cem törenleri için şu ifadeleri kullanmıştır:

Anadolu Aleviliğinin inancı, felsefesi, yaşam şekli ve dünya görüşü cemlerde gizlidir. Gelenekte cemler, dede ya da bir pirin gözetim ve öncülüğünde kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın bütün taliplerin katılımıyla gerçekleştirilen dinî bir törendir. Bu tören ve törenin içinde yerine getirilen ritüeller, Alevilerin temel ibadet şeklidir. Gelenekte söz konusu dini törenler için “Ayin-i cem, cem ayini, ayn’ül cem” gibi adlar mevcut olmakla birlikte halk arasında yaygın olan kullanım “cem”dir. (Çıblak Coşkun 65)

Ali Yaman’a göre cem; ayin-i cem, cem ayini, Ali cemi, görgü cemi ve içeri kurbanı gibi farklı adlarla anılmakta; bu adlandırmalar cemin uygulandığı bağlama ya da amacına göre çeşitlilik göstermektedir. Yaman, cemlerin genellikle kış aylarında ve özellikle Perşembe akşamları gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Cem ritüelinin kökenine ilişkin geleneksel anlayış ise bu ibadetin Hz. Muhammed’in Miraç dönüşü gerçekleştirdiği kabul edilen Kırklar Cemi’ne dayandığını öne sürmektedir. Bu bağlamda Kırklar Cemi, Alevi cemlerinin prototipi kabul edilmektedir. Bu anlatıya göre Hz. Muhammed’in Miraç yolculuğu sonrasında karşılaştığı bu toplulukta gerçekleştirilen ibadet Kırklar Cemi olarak adlandırılmakta, bu cemde dönülen semah da Kırklar Semahı şeklinde kabul edilmektedir. Bu çerçevede cemin tarihsel olarak Hz. Muhammed ve Hz. Ali ile ilişkili bir meclisten türediğine inanılmaktadır. (Yaman 211)

Günümüzde cemevlerinde gerçekleştirilen cem ritüelleri bu mitolojik anlatının sahnelenmesine, yaşatılmasına ve sembolik olarak yeniden kurgulanmasına olanak tanır. Zakirin bağlama eşliğinde okuduğu şiirler, bu mitin hatırlanmasına aracılık ederken katılımcıların bedenleriyle gerçekleştirdikleri eylemlerle bu anlatı fiziksel düzlemde yeniden vücut bulur.

Öte yandan Kırklar Meclisi'nin tarihsel kökenine dair farklı yorumlar da bulunmaktadır. Kaygusuz'un görüşlerini aktaran Özdemir, bu mitik anlatının aslında Hz. Muhammed'in Mekke döneminde kendisine inanan ilk kırk müminle yaptığı gizli toplantıların zamanla kutsallaştırılarak mitoslaştırılmasının bir yansıması olduğunu belirtir. (Özdemir 69) Nitekim bu tür yorumlar Alevi inanç söylemleri arasında mitolojik boyutta kurgulanan Kırklar Meclisi anlatısını tarihsel bağlama oturtmaya çalışmaktadır.

Sözlü anlatıların cem ritüelinde canlı tutulduğu en önemli bölümlerden biri Miraçlama bölümüdür. Zakirin şiir formunda aktardığı bu bölüm Alevi canların ritüele bedensel olarak dâhil olmalarını sağlayan bir yönlendirme işlevi taşır. Kırklar anlatısı sonrası canların meydana çıkarak niyaz etmeleri ve ardından semaha kalkmaları Kırklar Cemi olarak kutsanan bu alanı bir tür mistik sahneye dönüştürür.

Melikoff'un bu konuda yaptığı tespit oldukça dikkat çekicidir: “Âyin-i cemin, tanrısal bezmin, yerdeki yeniden sunuluşudur. Bu mecliste yapılan cem, yeryüzünde bir tekrarı gerçekleştirilen bir öte-dünya törenine göndermedir.” (Melikoff 256)

Cem, Aleviler için aynı zamanda sembolik bir öğretim alanıdır. İcra edilen ritüeller, dünyevi bağlardan sıyrılıp Tanrı ile bütünleşmenin bir yolu olarak kabul edilir. Cem sırasında katılımcıların dâra durarak kendilerini topluluk önünde sınamaları, kusurlarını ikrar ederek bağışlanma dilemeleri ve cem sonrası lokmalarını paylaşmaları bu bütünleşmenin ahlaki ve toplumsal boyutlarını açığa çıkarır. Bu nedenle cem; kimi kaynaklarda “Hak-Muhammed-Ali Divanı” yahut “halka namazı” olarak adlandırılır. (Yaman 211)

Alevi öğretisinde sıkça ifade edilen “Yol bir, sürekin binbir” anlayışı cem ritüellerinde yöreden yöreye görülen biçimsel farklılıkların özde aynı amaca yöneldiğini ortaya koyar. Cemler; yolun gereklerini yerine getirme, toplumsal ve manevi bütünlüğü sağlama hedefleriyle Alevi inanç dünyasının ibadet, ritüel ve kolektif hafıza üzerinden yeniden üretildiği mekânlardır. Cemler bu yönüyle manevi bir arınma, duygusal rahatlama ve bedensel bir disiplin de içerir. Özellikle taliplerin niyaz, dâr duruşu, semah gibi bedensel katılım gerektiren uygulamalara aktif şekilde dâhil olması, ibadetin yalnızca sözle değil bedenle de icra edildiğini göstermektedir.

Cem törenlerinin gerçekleştirildiği mekânlar topluluğun sosyo-kültürel yapısına göre farklılık gösterebilir. Köy ortamlarında büyük bir ev veya geçici olarak

düzenlenmiş alanlarda cem ibadeti yapılırken şehirlerde bu amaçla inşa edilmiş cemevi adı verilen özel mekânlar da kullanılabilir. Kentlere göçlerle birlikte ortaya çıkan cemevleri, Alevi toplulukları için dayanışma, sosyalleşme ve kültür alanı olarak da işlev görmeye başlamıştır. Özellikle günümüzde şehirlerde gerçekleştirilen öğretici cemler, genç kuşaklara yol ve erkân bilgisinin aktarılmasına zemin hazırlamaktadır. (KK8) Böylece geleneksel pratiklerin şehir hayatına uyarlanmasını mümkün kılınmış; cem ritüelleri hem içsel arınma hem de eğitici yönüyle bireylerin inanç dünyasını şekillendirerek süreklilik kazanmıştır. Ayrıca cemlerde okunan duaların çoğunun Türkçe olması ve Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet gibi yedi ulu ozanın nefeslerinin saz eşliğinde okunması da ibadetin hem ana dil hem de sözlü kültür aracılığıyla topluluk belleğini canlı tuttuğunu göstermektedir.

Alevilik geleneğinde cemler, farklı amaçlara ve toplumsal ihtiyaçlara göre çeşitlenmektedir. Cem törenleri genel olarak iki farklı biçimde icra edilmektedir. İlk tür toplumun her kesiminden bireylerin katılımına açık olan cemlerdir. Bu geniş katılımlı törenlere “Birlik Cemi” de denilmektedir. Birlik cemleri, özellikle gençlerin yolun erkânını öğrenmeleri ve Alevi inanç pratiğini içselleştirmeleri açısından önemli bir işlev görür. İkinci tür cemler ise daha sınırlı bir katılım çerçevesine sahiptir. Bu cemlere yalnızca evli çiftler veya musahiplik bağı kurmuş olan canlar kabul edilir. “Görgü Cemi” olarak adlandırılan bu törenlerde katılımcılar yola girmiş ve musahiplik kurumuyla bağlılıklarını pekiştirmiş kimselerdir. Dolayısıyla burada uygulamalar daha disiplinli, kurallar ise daha bağlayıcıdır. (Şener 175)

3.4.1.1. Cem Çeşitleri

- a) **İkrar Cemi:** Bireyin Alevilik yoluna girmesi, ikrar vererek geleneğe bağlanması ve gerçek manada Alevi toplumunun bir ferdi olması için düzenlenen cemlerdir. Bu cemlerde birey günahlarına tövbe edip eline, beline, diline sahip olacağına söz verir.
- b) **Abdal Musa Cemi:** Yılın ilk cemi olarak bilinen Abdal Musa Cemi, kış aylarında yapılır ve isteğe göre problemleri çözmek ve dargınları barıştırmak amacıyla düzenlenir, herkes katılabilir. Abdal Musa Kurbanı kesilir ve paylaşılır. Halk, bu kurbanının o yıl insanları hastalık, keder ve belalardan koruyacağına ve bereketli kazançlar sağlanacağına inanmaktadır. (Yaman 128)

- c) **Görgü Cemi:** Bireylerin yol erkânına bağlılıklarının sınıandığı senede bir düzenlenen Görgü Cemi, bireysel vicdan denetiminin önemli bir aracıdır. Bu cemlerde canlar, görgüden geçirilerek hem bireysel hem toplumsal bir hesaplaşma yapar. Yapılan bir hata varsa bir daha yapılmamak üzere tövbe edilir. Şikâyeti olan dinlenir, küsler barıştırılır. (M. Yaman 185)
- d) **Öğretici Cem:** Koldan Kopma Cemi olarak da adlandırılır. Alevilik yol ve erkânını öğrenmek isteyen genç canlara, Aleviliğin adap ve bilgisini aktarmak amacıyla düzenlenmektedir. (KK5)
- e) **Musahiplik Cemi:** Alevi iki ailenin musahiplik bağı kurduğu cemdir. (KK7)
- f) **Dardan İndirme Cemi:** Ölümünün ardından yedinci veya kırkıncı gün yapılır. Bu tören, ölen kişinin ruhunun huzura kavuşması amacı taşır. Ölen canın yaşadığı süre içinde çevresindekilerle helalleşmeden bu dünyadan ayrıldığı düşüncesiyle gerçekleştirilen cemde vefat eden kişinin vasileri cem meydanında Dâr-ı Mansur'a çıkarlar. Burada ölen canın hayatı boyunca diliyle, eliyle ya da başka herhangi bir davranışıyla incittiği kişiler olup olmadığı sorulur. Eğer böyle bir durum söz konusuysa şikâyetler dile getirilir ve varisler bu sorumluluğu üstlenir. Ardından ölen kişinin ruhunun huzura ermesi için nefesler okunur, gülbanklar çekilir ve dualar edilir. (Uçar 77)
- g) **Düşkünlüğü Kaldırma Cemi:** Düşkün ilan edilen bireyin yeniden topluma kabulünü sağlayan cemdir. (Çıblak Coşkun 18)
- h) **Kerbelâ (Muharrem) Cemi:** Muharrem ayında Hz. Hüseyin ve ailesine yapılan zulüm dolayısıyla duyulan acıyı ifade etmek ve anmak için yapılır. Muharrem ayının 12. akşamı kurban tıglanıp cem düzenlenir. (Fıglalı 270)

Cemler dedenin önderliğinde on iki hizmetin yerine getirildiği, cemaatin kendi rızası ve aktif katılımıyla bütünleşen bir ibadet pratiği niteliği taşır. Cemlerde ibadet, niyaz etme ve niyazlaşma şeklinde cemal cemale gerçekleşir. Katılımcılar, mekânda dairesel bir düzen içinde dizüstü oturarak birbirlerini görebilecek şekilde konumlanırlar. Bu düzen, cemaatin halka namazı olarak bilinen ibadetiyle bütünleşir. Ceme katılan her can bu süreci yüz yüze gelme hâliyle deneyimler. Burada her can, karşısındakini kıblesi kabul eder. Bu uygulama “İnsan Hak'ta, Hak insanda” ya da “Hakk'ın tecellisi canda görünür” anlayışının ritüel boyuttaki yansımasıdır. Böylece Alevi öğretisinde insana verilen değer, ibadetin merkezine taşınmış olur. Aynı zamanda yüz yüze olma durumu gönüllerin birbirine yönelmesi ve tüm benliğin Tanrı ile

buluşma isteğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu nedenle kin, kibir, haset ve düşmanlık gibi olumsuz duygular cem meydanına taşınmaz. Bu tür duygular kapı eşliğinde bırakılır ve cem alanına ancak muhabbet, sevgi ve teslimiyetle girilir. (KK5) Bu tavır, Hak meydanına saygının, inancın ve ibadetin kutsallığının bir göstergesi olarak kabul edilir.

Cemlere katılanlara Alevi literatüründe can denilmektedir. Ceme gelen her can, imkânı ölçüsünde yiyecek getirir. Bu paylaşım ise “lokma” adı verilir. Lokmalar çoğunlukla meyve ya da un ve yağ ile yapılan yöresel yiyecekler olabilmektedir.

Ocaktan ocağa ya da yöreden yöreye değişiklikler gösterse de genel hatlarıyla bir cem ritüeli belirli bir düzen ve sıraya bağlı olarak icra edilir. Cem töreninden önce on iki hizmeti yürütenler gerekli araç gereçleri hazırlar. On iki hizmet görevlisinden peyikçi cemin yapılacağı mekân ve zamanı cemaate haber verir. Ceme gelen canlar lokmalarını sonradan dağıtılmak üzere lokmacıya verir. Cemaatin cemevinde toplanmasının ardından dede, mürşid ve rehber meydana çıkar, posta niyaz ederek yerini alır. Bu esnada zakir sazı eşliğinde deyiş ve düvaz okumaya başlar. Cemaatin toparlanma sürecinde dede, canlara Alevi yol ve erkânı üzerine eğitici nitelikte konuşmalar yapar ve dedelik görevini yerine getirebilmek için topluluktan rızalık alır. Ardından zakir, on iki hizmeti konu alan deyişleri söyler ve süpürge hizmeti yerine getirilir. Seccade serilir, hizmet sahibi dört köşesi ve ortasına niyaz eder, hizmet duası verilir. On iki hizmet sahipleri deyişle meydana çağrılır, dualar verilir. Delilci çerağ uyandırarak hizmetini gerçekleştirilir ve zakir, delil üzerine duvaz okur. Tezekar tarikat abdesti aldırır. Bir erkek ve kadından oluşan hizmetliler birbirlerinin ellerine su döküp havluyla kurular. Dâra durarak dededen dua alırlar. Dede, cem birleme duasını eder; ardından zakir, üç duvaz ve üç tevhid okur. Miraçlama bölümünde Hz. Muhammed’in Miraç anlatısı dile getirilir. Cemdekiler Miraçlama deyişinde geçen konulara göre ayağa kalkıp oturma, selamlama gibi hareketler yaparlar. Deyişin bitiminde semahçılara hizmet duası verilir. Bu kısım Kırklar semahı ve pervaz dönülmesiyle bütünüleşir. Varsa istek semahları yapılır. Daha sonra süpürge hizmeti tekrar edilir ve saka hizmetiyle topluluk su içer. Zakir, bu noktada mersiye okuyarak topluluğu duygusal bir yoğunluğa taşır. Lokma hizmeti sunulur. Lokmacılar getirilen yiyecekleri dağıtır. Lokmalar yenilip sofraya duvası edildikten sonra dede oturana durana duası yapar ve cemin kabulü için duvaz okur. Ardından isteyen evine gidebilir ya da devam edecek cem muhabbetine katılabilir. Daha sonra süpürge çalınır, post toplanır, on iki hizmet

sahiplerinin duası verilir. Delilcinin çerağı sırlamasının ardından cem ibadeti sona erer. (KK2)

3.4.1.2. On İki Hizmet

Alevilikte cem; simgesel bir düzeni, kurumsal bir yapıyı ve toplumsal bir işbölümünü de yansıtmaktadır. Nitekim Kutlu, on iki hizmetin sadece cem içinde gerçekleşen ritüellerden ibaret olmadığını, bir topluluk organizasyonu olarak da düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu hizmetler bir inanç merkezi olan ocakların, toplumsal yapıdaki rollerini de içermektedir. (Kutlu 115) Bu ritüelde meydana çıkan ve Hak için hizmet sunan on iki can bulunmaktadır. Söz konusu on iki rakamı, On İki İmam anlayışına atıfla şekillenmiş olup cem töreninde her biri hem işlevsel hem de sembolik görevler üstlenen hizmet erbabını ifade eder.

Bu hizmetler; dede, rehber, zakir, ferraş (süpürgeci), sakacı, çerağcı, semahçı, iznikçi, sofracı, kapıcı, ve peyikçi olarak sıralanmaktadır. Bu görevler bölgelere ve ocaklara göre farklı isimler ve sıralamalarla icra edilir. (Üçer 357) Bu hizmet sahipleri ocak dedeleri tarafından seçilerek görevlendirilir. (Aydın 70) Günümüzde hizmetin icra edilme şekli ve hizmetkârların sayısı değişiklik gösterebilmektedir. Bütün bu yapı içerisinde on iki hizmet, hem inançsal bir düzenin hem de cem topluluğunun fiziksel ve sembolik birlikteliğinin bir temsili olarak anlam kazanır. Cem alanında hizmet sunan her bir can, bedensel bir mevcudiyetle hem ritüelin düzenine katkı sunmakta hem de kolektif belleğin aktarımına aracı olmaktadır. Aşağıda cem ibadetine sunulan hizmetlerin adları ve görevleri sıralanmıştır:

1. **Pir, Mürşit (Dede):** Sercem olarak da adlandırılır. (Korkmaz 312) Bir ocağa bağlıdır ve Ehl-i beyt soyundan gelir. Cem ritüelini yöneten, talipleri sorgulayıp görgüsünü yapan ve ibadetin içsel bütünlüğünü sağlayan kişidir. (M. Yaman 191)
2. **Rehber:** Talipleri ibadete hazırlayan, onlara yol gösterip kılavuzluk eden, sorun varsa araştırıp çözmeye çalışan, görgüsü yapılanlara yardımcı olan kişidir. (M. Yaman 191)
3. **Gözcü:** Cem düzenini sağlamakla görevlidir. Ceme katılanların taleplerini dedeye, dedenin buyruklarını ise katılımcılara iletir. Pir ile cem erenleri arasında iletişim kurar. Bu yönüyle pirin ve rehberin yardımcısı sayılabilir. Gözcünün kullandığı asa da sembolik bir anlam taşır. Uluçay'ın belirttiği

üzere bu asa Hz. Musa'nın hem çobanlıkta kullandığı sopa hem de peygamberlik asası olarak yorumlanır. Kızıldeniz'i yaran, zulme karşı duran ve hikmetin işaretine dönüşen kutsal bir araçtır. Cem meydanında gözcü, Cebrail gibi her şeyden sorumlu görülür. Asa da bu sorumluluğun bir sembolü olarak ortaya çıkar. (Uluçay 76)

4. **Çerağcı² (Delilci):** Çerağın uyandırılması ve cem mekânının aydınlatılmasını sağlayan kişidir. Delil, aydınlığı ve nuru sembolize eden önemli bir unsurdur. Bu hizmeti yapan kişi ilahilik, nebilik ve veliliğe delil sunar. Delilci, diğer hizmetliler gibi dârda durarak duasını okur ve cem, dua eşliğinde ışığın yakılmasıyla başlar ve bitiminde yine dua ile söndürülerek sır edilir. Zaman içinde bu hizmetin uygulanışında değişimler yaşanmıştır. Eskiden mumla yapılan çerağ uyandırma, günümüzde yerini çoğu yerde ışıklandırmaya bırakmıştır. Buna rağmen ışık uyandırma, evrendeki varoluşun sembolü olarak kabul edilmeye devam etmektedir. Çınar'ın belirttiği üzere, pek çok bölgede ışığın yakılması ritüeli kadın hizmetliler tarafından icra edilir. Çünkü Alevi inancında başlangıcın ışık olduğuna ve bu kudretin kaynağının “kadın ana” olduğuna inanılır. (Çınar 179)
5. **Zakir (Âşık):** Zakir, cem ritüelinin ruhsal boyutuna ses ve söz aracılığıyla dokunan kişidir. Deyiş, duvaz-ı imam, tevhid, nefes, miraçlama, mersiye gibi din temalı sözlü ürünleri bağlama eşliğinde icra eder. (M. Yaman 191)
6. **Ferraş (Süpürgeci):** Car adı da verilen süpürgeyi kullanmasından dolayı carcı olarak da adlandırılmaktadır. Bu hizmete Selman hizmeti de denir. Kırklar meydanının simgesel olarak temizliğini sağlar. Hizmete başlamadan önce süpürgeye ve yere niyaz eder; meydanı üç kez süpürerek ritüelin hazır olduğunu sembolik olarak bildirir. Gerektiğinde rehber yardımcı olur. Her hizmetin sonunda süpürgesini çalarak duasını okur. (Bulut 564) Bu hizmetin sembolü olan süpürge, meydanı temizleme işleviyle görünür olsa da sırların saklanması gibi derin bir anlam taşır.
7. **Sakka:** Cem sırasında Hz. Hüseyin matemi temsilinde su dağıtmakla sorumlu kişidir. Bu hizmet yalnızca fiziksel bir su dağıtımından ibaret

² Çerağ: Tanrı'nın ışık biçiminde görünüşe taşınması, Hz. Muhammed'in Tanrı'dan gelen ilk ışık olması ve Hz. Ali ve soyunun bu ışığın sürekli taşıyıcısı durumunda bulunmasına ithafen cem törenlerinde kullanılan kandil, lamba, mum ya da çıra. (Korkmaz 104)

olmayıp arınma ve şifa amacı taşıyan sembolik bir anlam da içerir. Bu bağlamda suyun dua ile okunmuş olması onun manevi bir değer taşımasını sağlar. İnanca göre bu sudan içmenin ya da bu suyun serpilmesinin şifa getireceğine inanılır. (Rençber 37)

- 8. Tezekar (İbrikçi):** Cem ibadetine bu hizmet simgesel anlamıyla “gönül abdesti” yani manevi arınmayı temsil eder. Hizmet, genellikle biri kadın diğeri erkek olmak üzere iki kişi tarafından yerine getirilir. Uygulamada önce erkek kadının niyaz eden parmaklarına üç kez “Allah, Muhammed, ya Ali” diyerek su döker ve havlu ile kurular. Ardından aynı hizmet kadın tarafından erkeğe yapılır. (M. Yaman 191)
- 9. Lokmacı (Sofracı, Kurbanı):** Yemek işlerinden ve kurban dağıtımdan sorumludur. Ceme katılan taliplerin getirdiği lokmaların dağıtımını ile ilgilenir; bu yiyecekleri eşit şekilde paylaşır. Lokmacı, cem lokmasının yanı sıra kurban yemeğini hazırlayan ve paylaşan kişi de olabilir. (KK5)
- 10. Peyikçi (Davetçi):** Cemin gününü ve saatini pirden öğrenip katılımcılara haber vermekle görevli kişidir. Günümüzde peyikçinin görevi internet ve telefon gibi haberleşme araçlarının kullanımının artmasıyla kentlerde sembolik bir hizmete dönüşmüştür. Köylerde ise hâlâ devam etmektedir. (KK8)
- 11. İznikçi (Meydancı) :** Cem mekanının temizliğiyle ilgilenen, ayakkabıları düzenleyen hizmet sahibidir. (M. Yaman 192)
- 12. Bekçi (Kapıcı) :** Cemin güvenliğinden sorumlu kişidir. (M. Yaman 193)

Alevi inanç sisteminde on iki hizmet olarak adlandırılan bu uygulamalar cem ritüelinin bütüncül yapısal çerçevesini oluşturan, sembolik ve işlevsel yönleriyle dikkat çeken temel ibadet alanlarıdır. Hizmeti yerine getiren her birey, ritüelin bütününe bedensel ve ruhsal bir katkıda bulunmaktadır. Bu hizmetler Alevi felsefesindeki dayanışma, işbirliği ve insanlığa hizmet etme gibi değerlerin bir yansımasıdır.

3.4.2. Alevilikte Oruç Uygulamaları

Alevi inanç dünyasında önemli ritüellerden bir diğeri oruçtur. Oruç yalnızca yeme-içmeden uzak durmak değil, bireyin kendi iradesiyle yanlıştan ve kötülükten korunma çabası olarak da tanımlanır. (Korkmaz 337) Alevi zümrelerinde oruç ritüelleri

farklılıklar gösterebilir. Örneğin bazı Alevi toplulukları Ramazan ayında otuz gün oruç tutarken bazıları üç gün oruç tutmakta, kimileri ise Ramazan orucunun kendilerinde olmadığını ifade etmektedir. Buna karşılık Hicri yılbaşı olarak kabul edilen Muharrem ayında tutulan orucun Alevilik açısından merkezî bir yere sahip olduğu görülmektedir. (Arslanoğlu 51)

Muharrem Orucu, ayın ilk günü başlamakta ve on ikinci günün akşamı son bulmaktadır. Muharrem ayında on gün oruç tutulduğuna dair bilgilere dayanan halk inancı, Alevi zümrelerce Kerbelâ olayına duyulan bağlılık nedeniyle iki gün daha eklenerek on iki gün tutulmaktadır.

Çeşitli dinî anlatılara göre Hz. Âdem'in cennetten dünyaya inişi, Hz. İbrahim'in ateşten kurtulması, Hz. Nuh'un gemisinin karaya oturması ve Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i geçmesi Muharrem ayında gerçekleşmiştir. Bu nedenle adı geçen peygamberlerin Muharrem ayında oruç tuttıkları aktarılmaktadır. Bununla birlikte Alevi toplulukları açısından en önemli olaylardan biri Kerbelâ hadisesidir. Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in ve Ehl-i beyt mensuplarının Muharrem ayının onuncu günü (Aşure günü) şehit edilmeleri, Alevi kimliğinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. (Arslanoğlu 11) Bu bağlamda Muharrem orucu, bir ibadet olmasının yanında Kerbelâ'yı hatırlama ve yaşatmanın da ifadesidir. Aleviler bu oruçla matemlerini yaşar, nefislerini terbiye eder ve Hz. Hüseyin ile Ehl-i beyt'e bağlılıklarını göstermektedirler.

Hz. Hüseyin'in başının kesilmesine gönderme yapılarak oruç süresince hiçbir canlıya kıyılmaz, bitkiler dalından koparılmaz. Bu süreçte gece-gündüz su içmemek, et, hayvansal gıdalar ve keskin kokulu yiyeceklerden (soğan, sarımsak vb.) uzak durmak, eğlenmemek, cinsel ilişkiye girmemek, tıraş olmamak ve gülüp oynamamak gibi uygulamalarla Muharrem ayı derin bir matem havasında geçirilir. (Taş 23) Oruç tutanlar su ihtiyaçlarını ayran, süt, hoşaf gibi içeceklerle karşılarlar. Böylece, Kerbelâ'da susuz bırakılan Hz. Hüseyin ve yanındaki canların acılarına ortak olmak amaçlanmıştır. Ayrıca bir yas süreci olduğundan genellikle koyu renkli kıyafetler tercih edilir. (KK8)

Muharrem orucunun bitişi de sembolik bir anlam taşır. On ikinci gün aşure adı verilen ve en az on iki malzemedden oluşan geleneksel bir yemek pişirilir. Bu aş, komşularla dağıtılır. Aşure, zulümden kurtuluşu ve ferahlığa ulaşmayı; Kerbelâ'da

şehit edilen mazlumlara; dil, ırk, cinsiyet gözetmeksizin bütün insanlığı sembolize etmektedir. Orucun son gününde ise Kerbelâ'dan sağ kurtulan Ehl-i beyt soyundan Zeynel Abidin'in anısına kurban kesilir. Muharrem oruçları açıldıktan sonra cem halkının bir araya gelerek icra ettiği cemlerde Kerbelâ ile ilgili mersiyeler okunur, sohbetler edilir. (KK7)

Muharrem orucunun yanı sıra Aleviler için önemli bir diğer oruç Hızır orucudur. Alevi inanç dünyasında Hz. Ali, çoğu zaman Hızır'ın farklı bir bedende yeniden görünmesi olarak tasavvur edilmektedir. Hızır'ın gittiği yeri bereketlendirdiğine, kurak toprakları canlandırdığına inanılır. Halk arasında "Hızır gibi yetişmek" deyimini de onun yardımseverliği ve imdada yetişen yönünü yansıtmaktadır. Hızır orucu farklı bölgelerde farklı tarihlerde tutulmakla birlikte yaygın olarak her yıl 13-14-15 Şubat günlerinde tutulur. Bazı yörelerde yedi gün boyunca oruç tutulmaktadır. Hızır orucunda da Muharrem orucunda geçerli olan yasaklar uygulanır. (KK5)

Hızır orucu öncesinde, "Masum-ı Pâklar Orucu" ya da "Medet-Mürvet Orucu" adı verilen üç günlük bir oruç da tutulmaktadır. Bu oruç, Hz. Ali'nin üç evladının henüz anne karnındayken öldürülmesi olayının anısına tutulur. Rivayete göre bu çocuklara isim verilmeden ölmeleri üzerine Allah, Hz. Muhammed aracılığıyla Hz. Ali'ye Medet, Mürvet ve İmdat olarak onların adlarını bildirmiştir. Bu nedenle söz konusu oruç bu isimlerle anılmaktadır. (Taş 65)

Dolayısıyla Alevilikte oruç ibadeti, bireyin kendini kötülükten arındırma çabası olarak görülür. Aynı zamanda toplumsal hafızayı canlı tutan ve kutsal kişiliklerle bağ kurmayı sağlayan ritüel bir uygulamadır. Aşure dağıtımını gibi uygulamalar ise toplumdaki dayanışmayı sağlama, paylaşma ve sosyalleşme gibi işlevleri yerine getirir. Bu nedenle Alevi inanç sisteminde oruç, bir ibadet olmanın ötesinde bireysel ve toplumsal kimliği pekiştiren, tarihsel hafızayı canlı tutan ve manevi bağlılığı güçlendiren bir ritüeldir.

3.4.3. Alevilikte Kurban

Kurban sözcüğü köken bakımından İbraniceye uzanır ve yaklaşmak anlamını taşır. Bu yaklaşmanın muhatabı ise Tanrı'dır. Kavram Arapçaya Farsçadan geçmiş, dinî literatürde ise Allah'ın rızasını kazanma amacıyla yapılan sunulara karşılık gelmiştir. Kurban, özünde Allah'ın rızasını kazanma eylemidir. (Taş 24) Korkmaz'a

göre ise kurban, Hakk'a yürümeden önce Tanrı'ya yaklaşma gayesiyle icra edilen bir ibadet biçimidir. (Korkmaz 266)

Alevilikte Ramazan ayı, Sünni İslam'da olduğu gibi bayram sevinciyle değil Hz. Ali'nin şehadeti nedeniyle hüznle anılır. Çünkü Hz. Ali, Ramazan'ın 19'unda yaralanmış ve 21'inde Hakk'a yürümüştür. Bu nedenle Alevi topluluklar Kadir Gecesi'ni "Gadir (zulüm) Gecesi" olarak adlandırır; Ramazan Bayramı'nı ise kutlamazlar. Onlar için asıl bayram, Kurban Bayramı'dır. (M. Yaman 283)

Alevilikte kurban, cemlerin önemli unsurlarından biridir. İkrar verme, musahiplik, görgü cemi, dardan indirme cemi gibi icra edilen çoğu cem uygulamasında canlar, cem ibadetine kurban tığlamak suretiyle katılırlar. Bu nedenle birçok ocakta cem ibadeti doğrudan kurbanla özdeşleştirilir. Örneğin ikrar cemi yerine "ikrar kurbanı", musahip cemi yerine "musahip kurbanı" gibi ifadeler kullanılır.

Kurban, Alevi topluluklarda genellikle koç ve koyun üzerinden icra edilir. Keçi, sığır, horoz gibi hayvanlar da kurban olabilir. Cemlerde kurban, çok aşamalı bir süreçtir. Kurban cem meydanında dualanır, cem erkânı ile kurban sahipleri arasında helalleşme sağlanır ve ardından zakir tarafından düvazlar okunur. Daha sonra kurban, lokmacı ya da kurbancı adı verilen hizmetli tarafından tığlanarak cem lokması hâline getirilir. (KK5)

Alevi geleneğinde kurban ve lokma kavramı ile iç içe düşünülmektedir. Lokma, sadece et veya hayvan kesimiyle sınırlı olmayıp topluluk ve paylaşım bilincini simgeleyen bir anlayışı ifade eder. Aynı zamanda ham iken pişmeyi sembolize eder. Bu nedenle lokma herhangi bir yiyecek olabilir, önemli olan niyettir. Kurban ya da lokma, içeri ve dışarı olmak üzere iki kategoriye ayrılır. İçeri lokmaları; görgü, musahip, matem, düşkün kaldırma, Abdal Musa ve dârdan indirme cemlerinde sunulan kurbanları kapsar. Dışarı lokmaları ise Hızır orucu, adak, Nevruz veya Hıdırellez gibi özel günlerde dağıtılan kurbanları içerir. (DABF 55)

Kurban geleneği çeşitli tarihsel ve mitolojik anlatılarla da desteklenir. İbrahim'in İsmail'i kurban etmeye hazırlanışı ya da Kerbelâ hadisesi, Alevi yorumunda kurbanın sadece bir hayvan kesimi değil, nefsin kurban edilmesi anlamına geldiğini de ortaya koymaktadır. (KK2) Bu noktada kurban uygulamaları Alevilik felsefesine göre hayvan kurbanı üzerinden kendi benliğini, kibrini ve dünyevî tutkularını sembolik olarak kesmek ve Hak yoluna adanmak şeklinde yorumlanabilir.

3.4.4. Alevilikte Ölüm Sonrası Cenaze Ritüelleri ve Devriye İnancı

Ruh göçü olarak da adlandırılan tenasüh, insanın ölümden sonra ruhunun farklı bir bedende varlığını sürdürmeye devam etmesi düşüncesine dayanmaktadır. Tenasüh inancı, birçok medeniyet tarafından çeşitli şekillerde benimsenmiştir. Tenasüh, Budizm öğretisinin merkezinde yer alarak Anadolu tasavvufunda Alevilik- Bektaşilik felsefesi içinde benzer şekilde yer bulmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin menkıbelerinde yer alan anlatılar bu anlayışı destekler niteliktedir. Nitekim *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli*'de aktarıldığı üzere Hacı Bektaş'ın Hz. Ali'nin sırrı olduğuna dair işaretler, onun bedeninde ortaya çıkan kerametlerle ilişkilendirilmiştir. Bu durum, ruhun Hz. Ali'den Hacı Bektaş'a intikal ettiği fikrini sembolize eder. Benzer biçimde Pir Sultan Abdal'ın "Ben Ali'yim, Ali benim" deyişleri ya da Kul Hüseyin'in Balım Sultan'ı "Ali'nin sırrı" olarak anması, devriye ve tenasüh anlayışının sözlü gelenekte de bir karşılık bulunduğunu göstermektedir. (Gölpınarlı vd. 98, 99)

Alevilik inancında devriye nazariyesi, varlığın kökenine ve insanın evrendeki yerine dair kapsamlı bir açıklama sunar. Buna göre tüm varlıklar, başlangıçta akl-ı kül ile nefs-i külü bünyesinde barındıran ve karşıtlıklar içeren mutlak bir özden doğmuştur. Bu öz, bir ışık yayarak evreni var etmiş ve can unsurunu dört temel unsurla (toprak, su, hava, ateş) bütünleştirmiştir. "Devr-i fersiyeye" olarak adlandırılan bu süreçte ruh, madenlerden başlayarak bitki ve hayvan evrelerinden geçip insana ulaşır. İnsanda kemale eren ruh, "devr-i arşiyeye" ile aslına, yani Hakk'a geri döner. Evrende hiçbir şey tamamen yok olmaz. Alevilikte bu dönüşümü anlatan deyişlere devriye denir. (DABF 9)

Alevi felsefesinde ölüm tamamen bir yok oluş değil, "Hakk'a yürümek" deyimiyle adlandırılan kutsal bir dönüşüm yolculuğu olarak görülür. Bu ifade devriye anlayışıyla bağlantılıdır. Alevi inanç sisteminde insan, Tanrı'nın varlığının bir yansıması olarak kabul edilir. Tanrı'nın özü yok olmayacağı için ölüm de bir son değildir; insanın don değiştirmesi olarak değerlendirilir. Her can, Hakk'tan çıkıp tekrar O'na döndüğü için ölüm, yokluğa değil varlığın özüne geri dönüşüne işaret eder. Ayrıca Alevi geleneğinde ölen kişinin ardından "Allah rahmet eylesin, Allah taksiratını affetsin." gibi taziye cümleleri yerine "Devri daim olsun." ifadesi kullanılır.

(KK1) Bu ifade ölen kişinin tekrardan, döne döne başka bir hayatta ten bulması için yapılan bir dilektir. Böylelikle öz Hakk'a, beden ise toprağa erişir.

Alevilikte ölüm sonrası cenaze ritüellerinde ilk olarak ölen can, cenaze usulüne uygun biçimde yıkanır ve kefenlenir. Ardından ölen kişinin yakınları ayakta, yüz yüze ve halka şeklinde cenazenin etrafında toplanır. Bu duruş, hem ölene saygının hem de toplumsal birlikteliğin bedensel bir ifadesidir. Ölüm ritüelini yürüten dede, cem erkânından Hakk'a yürüyen can için helallik ve rızalık ister. Gülbanklar eşliğinde cenaze defnedildikten sonra belirli günlerde (üçüncü gün, kırkıncı gün) anma törenleri düzenlenir, lokmalar paylaşılır ve dualar edilir. Ölenin ardından kırkıncı gün yapılan Dârdan İndirme Ceminde mersiyeler okunur, lokmalar dağıtılır, ölen kişi anılarak ruhuna niyaz edilir ve varsa borç ve alacaklar giderilir. Böylelikle hem ölenin toplumdaki yeri korunur hem de yaşayanların manevi dayanışması pekiştirilir. (DABF 53)

Alevilik inancında ölüm, bireysel bir kayıp ve defin sürecinden ibaret olmayıp icra edilen cemler aracılığıyla bedenin kutsanması ve toplumsal hafızaya işlenmesiyle anlam kazanır. "Hakk'a yürümek" kavramı ruhun sürekliliğini ifade ederken; cenaze ritüelleri ise kişinin ölüm yolculuğunu toplumsal hafızaya taşıyan bedensel uygulamalar olarak işlev görür. Böylece Alevilikte ölüm, bireysel ve kolektif düzeyde kutsal bir dönüş ve yeniden bütünleşme olarak anlam kazanır.

Yukarıda bahsi geçen uygulamalar, Alevi inanç sisteminde bireysel din algısının ötesine geçerek toplumsal beraberliği pekiştiren ve inancın manevi boyutunu somutlaştıran pratiklerdir. Dolayısıyla Alevilik, tören ve ibadetleri dinî birer vazife olmakla birlikte aynı zamanda kolektif kimliğin ve ruhsal devamlılığın taşıyıcı unsurları olarak görür. Bu noktada icra edilen ritüellerin bedenin inançla kurduğu ilişki ve bedensel uygulamalar üzerinden okunması ve yorumlanması Alevilik inanç sisteminin daha ayrıntılı biçimde anlaşılmasına imkân tanıyacaktır. Çalışmanın bu bölümüne kadar beden, beden folkloru ve Alevilik inancı üzerine teorik bir çerçeve sunulmuştur. Bundan sonraki kısımda ise bu iki olgunun kesişim noktaları ele alınarak sentezlenmesi amaçlanmaktadır.

4. ALEVİLİK GELENEĞİNDE BEDEN

Alevi inanç sistemi, insan merkezli bir felsefeye sahiptir. Bu düşünce yapısının özünü kavrayabilmek için bedene atfedilen manalara da bakmak gerekmektedir. Alevilikte insanın varlığı ruhsal bir sürecin yanı sıra bedensel bir boyutla da anlam kazanmaktadır. Bu düşünce sistemine göre insan bedeni, evrenin küçük bir yansıması olarak “mikro kozmos”; evren ise onun izdüşümü olan “makro kozmos” olarak görülür. (Dierl 79) Bu anlayışa göre insan, bedeni aracılığıyla kendi özünü ve evrenin işleyişini idrak etme kapasitesine erişir.

Alevilikte evren, tabiat ve insan birbirinden bağımsız değildir. Aynı tanrısal özün farklı yansımaları olarak değerlendirilir. Allah’ın varlığı ve birliği en somut biçimini insanda açığa çıkarır. Dolayısıyla insanın bedeni, yaratıcının yeryüzündeki tecellisinin belirgin bir ifadesidir. (KK7) Bu perspektiften bakıldığında Alevi düşünce sistemine göre insan bedeni kutsalın taşıyıcısı olarak öne çıkmaktadır.

Alevi düşüncesine göre Tanrı, kendisini kâmil insan suretinde görünür kılmıştır. Hz. Ali’nin kâmil insan örneği olduğu kabul edilir. Fakat bu sembolizm sadece Ali ile sınırlı kalmaz; her bireyin kendi varlığında Hakk’ı idrak etme kabiliyeti olduğu düşünülmektedir. İnsanın düşünme gücü, meleklerden daha düşük görünse de bedeni sayesinde onlardan daha yüksek bir bilince ulaşma potansiyeline sahiptir. İnsan, ancak bedeni vasıtasıyla kâmil insana dönüşebilir. Çünkü beden olmadan ruhsal olgunlaşma da mümkün değildir. (Dierl 37)

Alevilikte insan Hak’ta, Hak insanda felsefesi hâkimdir. Yaratıcının insanın özünde olduğuna dair inanç, özellikle insan uzuvlarını Allah’ın niteliklerini yansıtan bir aynaya dönüştürür. Bu nedenle bedene dayalı ibadetler, insanın kendi iç dünyasına yönelmesine ve varlığı üzerinde yoğunlaşmasına dayanmaktadır.

Alevi geleneğinde insan bedeni aynı zamanda geçici bir nitelik taşır. Ten denilen beden fânidir; fakat bedeninin içindeki can sonsuz bir varlığa sahiptir. (KK6) Bu nedenle Alevilikte can kavramı oldukça önemlidir. Hacı Bektaş Veli’nin *Makâlât* isimli eserinde insanın varlığını oluşturan dört türlü candan söz edilmektedir. Bunlardan birincisi cismanî candır. Bu can insanın bedenini diri tutan, fiziksel tepkileri

algılamasını sağlayan bir kuvvettir. Kıl çekilmesi veya diken batması gibi uyarıları hissetmesi buna örnektir. İkincisi yeme- içme, açlık, susuzluk gibi temel yaşamsal gereksinimlerin bildirilmesini sağlayan duyusal candır. Üçüncü olarak ruhanî candan bahsedilir. Bu can türü beden uyuduğu zaman uyanan, maddi varlıktan bağımsız olan candır. Eserde bu tür, binek hayvanına benzetilmiştir. Acı, tatlı, sıcak ve soğuk gibi duyuları hisseder ve bedeni yönlendirir. Bu bakış açısına göre ten, canın binek hayvanı olarak görülmüştür. Dördüncü can ise en üstün tür olan marifet canıdır. Bu can türü, manevi idrak ve bilgeliğin sembolüdür. Hacı Bektaş Veli, bu canı bir bahçeye örneklendirmiştir. Su nasıl susamış bir bahçeyi canlandırırsa marifet de insanın içindeki canı diriltir ve yeşertir. (Akt. Gül 217) Can, ruhu temsil etmenin yanı sıra ruh, bilinç ve beden birliğini de temsil etmektedir. Alevi topluluklarında bireyler birbirlerini “can” olarak adlandırır. Çünkü insan; yaşı, cinsiyeti, statüsü veya toplumsal rolünden önce Hak’tan bir parçayı taşır.

Alevi felsefesinde beden, bir dönüşüm alanıdır. Beden, varlıklar âleminde vadesini doldurduktan sonra toprağın altında sırlanır. Can ise tenden ayrılarak biçim değiştirir ve kutsal öze geri döner. Bu yüzden Alevilikte ölüm bir yok oluş değil devri-i daim kabul edilir. Bu bakış açısı, “ölürse ten ölür, canlar ölesi değildir” diyen Yunus Emre’nin sözlerinde anlamını bulur.

Alan görüşmemizde Hüseyin Dede, insanın dünyaya beden içinde yarı uyanık bir hâl ile geldiğini; gerçek uyanışın ise ölmeden önce ölmek makamı olduğunu vurgulamıştır. Buna göre insan, dünyevi hayata dâhil olduğunda toplum içinde bir yer edinir, dünya ile ilişkisini kurar. Ancak esas varoluş cismin ötesindeki ruhtur. Dünyada geçirilen hayat bir rüya süresi gibi kısadır. Kalıcı ve gerçek olan ruhun genişliği, bedeninin fani ömrünün çok ötesindedir. Hüseyin Dede’nin anlatımında insanın fiziksel varlığı, tasavvuf felsefesinde kutsal bir mekân olarak ele alınır. Her kalp, Allah’ın bir mescidi olarak tasavvur edilir. Burası aşkınlığın insan içindeki izdüşümüdür. Kalbin varlığı insanı mutlak hakikate eriştiren bir merkezdir. Dede, diğer varlıklar ile insan farkını da beden üzerinden açıklar: Bitkiler kökleriyle yerde sabitlenmiştir ve dalları yukarıdadır. İnsan ise tam tersine kökü başında, aklındadır. Çünkü insan aklıyla diğer varlıklardan üstün kılınmıştır. Dolayısıyla manevi ve ahlaki sorumluluğu olan bir varlık olarak ön plana çıkmaktadır. (KK7)

Alevi felsefesinde kadın ve erkek bedeni aynı derecede kutsal kabul edilmektedir. Cem meydanında ikiliğe yer yoktur; esas olan birlik içinde vahdete ulaşmaktır. İbadetler, cinsiyet farklılıklarından sıyrılarak can kimliği etrafında gerçekleşir. Cem mekânlarında erkek ve kadınlar için ayrı bölümler bulunmaz. İbadet alanı tüm canların eşit şekilde yer aldığı ortak bir mekândır. Tüm katılımcılar cemalet oturlar. Çünkü cem olma hâlinde önemli olan bedenin cinsiyeti değil, Tanrı'nın varlığında bütünleşen bilinçtir. Bu anlayış, Alevilik tasavvurunun özünde yer alan eşitlik ve birlik ilkeleriyle de yakından ilişkilidir. Cemlerin kökenini oluşturan Kırklar anlatısı da bu eşitliği vurgulayan önemli bir mitolojik anlatıdır.

Alevilikte cinsellik, bir nefis terbiyesi olarak görülmektedir. Bastırılması ve yasaklanması gereken bir olgu değil, dengeyle yaşanması gereken bir yönelimdir. Bu nedenle cem ibadetine kadınların başörtüsü takma zorunluluğu yoktur. Çünkü her can, cem meydanında eşittir ve kimseye kötü niyetle ya da farklı bir gözle bakılmaz. (KK3)

Görüldüğü üzere beden, Alevi inanç sisteminde çeşitli sembolik manalarla örülü düzlemde ahlaki, ruhsal ve toplumsal bir yapının merkezine yerleştirilmekte; insanın manevi olgunluğa erişmesinde ve Hakk'a ulaşmasında bir araç ve Hakk'ın idrak edildiği bir mekân olarak görülmektedir.

4.1. Alevilikte Beden Uzuvarına Atfedilen Sembolik Anlamlar

Alevi düşüncesinde can olarak adlandırılan ruh, insan bedeninin çeşitli organlarında tecelli eden bir öz olarak kabul edilmektedir. Bu bakış, bedeni kutsal bir bütünlük içinde ele alırken her organı da ayrı bir mana ve işlevle değerlendirmektedir. Cem ibadetlerinde ve günlük yaşamda beden hareketleri ve organlara ilişkin inançsal göndermeler sıkça yer bulmaktadır.

a) El

Alevilikte fiili simgeleyen el, son derece kutsal bir uzuvdur. Manevi gücün simgelendiği, kerametın aktarıldığı ve şifanın dağıtıldığı bir araçtır. Alevi inanç sisteminde temel ahlak ilkesi olan “eline, beline, diline sahip ol” düsturunda öne çıkan bir organdır. Bu düstura göre eline sahip olmak; kimsenin hakkına el uzatmamak, elinle koymadığını almamak, haksız kazançtan kaçınmak, emekle kazanmak, hırsızlık yapmamak gibi ahlaki normları simgelemektedir.

Aynı zamanda el, kutsal soyu simgeleyen Pençe-i Âli Aba kavramıyla ilişkilidir. Hz. Fatma'ya atfedilen el sembolü, Ehl-i beyt'i de temsil etmektedir. Buna göre; başparmak Hz. Muhammed'i, işaret parmağı Hz. Ali'yi, orta parmak Hz. Fatma'yı, yüzük parmağı Hz. Hasan'ı, serçe parmak ise Hz. Hüseyin'i simgelemektedir. (M. Üçer 148)

Hüseyin Dede'ye göre insanın elinde Allah yazar. Eldeki en güçlü parmaklar, başparmak ve işaret parmağıdır. Bu iki parmak, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi simgelediğinden nübüvvet ve velayetin de sırrıdır. Bu parmakların kökü aynıdır. Arasına şeytan bile giremez. Serçe parmağın kısa olması ve Hz. Hüseyin'e atfedilmesinin sebebi ise Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da başının kesilmesidir. (KK7)

Alevi terminolojisinde el kavramı, farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar kazanmaktadır. Örneğin bir tarikata katılmak “el tutmak” şeklinde adlandırılır. Bir mürşide bağlanarak nasip almak ise “el etek sahibi olmak” şeklinde ifade edilir. Bu bağlılık töreninde talibin bir elini mürşidin eline, diğerini ise eteğine koyarak ettiği yemin, “el-etek tutmak” deyimiyile anlatılır. Pir veya mürşitten yetki alma durumu için “el almak” deyimini kullanılmaktadır. “El vermek” ise bu yetkinin bir derviş tarafından başkasına aktarılmasıdır. Mürşit, pir ve talip şeklinde oluşturulan el alma hiyerarşinin silsile aracılığıyla Hz. Peygamber'e kadar uzandığına inanılır. Bu sembolik düzlem, Alevi geleneğinde “el ele, el Hakk'a” ifadesiyle anlam kazanmaktadır. (Günşen 333) Burada el organı; talibin teslimiyetini sembolleştiren kutsal bir bağ ve manevi yetkinliğin aktarıldığı bir araç olarak görülmektedir. Bu deyimler, tasavvufi silsilenin devamlılığını ve bilginin elden ele aktarımını temsil etmektedir.

Alevilikte Hz. Ali'ye duyulan saygı, sevgi ve sadakati görünür kılan; adı anıldığında sağ başparmağın önce dudağa sonra alna, ardından kalbe götürülmesi hareketi olan “el-dudak-göğüs yapmak” ise saygı dolu bir selamlama biçimidir, bir niyazdır. (KK6) Bu eylem bağlılığın bedensel bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Niyazlar sağ el başparmağının sol el başparmağı üzerine konulması, yerden niyaz alınması ardından elin kalbe götürülmesi şeklinde de görülmektedir. Bu niyaz hareketi, Hakk'ı önce dil ile zikretme, akıl ile idrak etme ve kalple hissederek iman etmenin göstergesidir.

Alevilik tarihinde el ile ilişkilendirilebilecek en önemli şahsiyet, Hz. Fatma'dır. Hz. Fatma, Türk-İslam yapısı içerisinde sembolik bir anlam dünyasının merkezinde

bulunan kutsal bir kişiliktir. Hz. Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in annesi olması sebebiyle tarihî kişiliğiyle ön plana çıkan Hz. Fatma, zamanla bu kimliğin ötesine geçerek halk inanışlarında "Fatma Ana" şekliyle efsanevi bir karaktere dönüşmüştür. (Öztürk 133)

Fadime Ana veya Fatma Zehra Ana isimleriyle de anılan bu kutsal şahsiyetle özdeşirilen el motifi, hem İslam tasavvurunda hem de Alevi-Bektaşî kültüründe özellikle kadınların gündelik yaşamlarında şifa, marifet, bereket, huzur, nazar ve kötülüklerden korunmanın simgesi hâline gelmiştir. Üçer'e göre Fatma Ana, kadınların ev işlerinde manevi yardımcısı, uğur ve bereketin kaynağı, aile içi uyumun teminatı olarak kabul edilir. (Üçer 113) Halk arasında yaygın olan düşünceye göre o, kadın mesleklerinin piridir; özellikle ebelerin koruyucusu olarak bilinir. Doğum esnasında ebelerin "El benim elim değil, Fatma Anamızın eli" diyerek dua etmeleri, Fatma Ana'nın doğurganlık ve şifa dağıtıcı gücüyle özdeşleşmesinden kaynaklanmaktadır. (M. Üçer 149; Tanyu 487) Kadınlar günlük işlerinde de bu sözü söyleyerek işlerinin bereketli ve hayırlı olmasını dilerler. Görüldüğü üzere Hz. Fatma, el uzvuyla temsil edilen güçlü bir kutsallık ekseninde bulunmaktadır.

Alevilikte "Hızır eli" inancı da yaygın olarak görülmektedir. Hızır, Alevi-Bektaşî geleneğinde manevi rehberliğin temsilidir. Pek çok Alevi gülbangında Hızır adı geçmektedir. Bektaşilikteki on iki posttan biri olan mihmandar postu, Hızır'ı temsil eder ve bu yönüyle Hızır; yol gösterici, koruyucu, bereket getirici, darda kalana yetişen bir figür olarak görülmektedir. (Evgin 38) Türk kültüründe yer alan "Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez", "Hızır yoldaşın olsun" veya "Hızır gibi yetişti" gibi deyimler de bu inancın dildeki yansımalarıdır. Dolayısıyla Alevi düşüncesinde Hızır eli, insanların zora düştüklerinde Hakk'tan gelen yardımın bir tezahürü olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Alevilik geleneğinde el; kutsal kudretin, inancın, bereketin, soyun, manevi bağın bütünlüğünü temsil eden bir kutsiyet kazanmaktadır.

b) Dil

Alevi inanç sisteminde bireyin davranışlarına yön veren "eline, beline, diline sahip ol" düsturunda dil, sözü simgelemektedir. Diline sahip olmak; gönül kırmamak, yalan söylememek, dedikodu yapmamak, iftira atmamak, insanları incitecek, toplumun birliğini zedeleyecek sözlerden kaçınmak, sır saklamak, ikrardan dönmek, başkalarının kusurlarını açığa vurmamak, haram yememek gibi anlamlara

gelir. Hüseyin Dede dil için kılıç benzetmesi yapar. Ona göre; “Dil bir kılıftır. İçinden Zülfikar çıkar. Gönül de alır, gönül de kırar. Dikkatli kullanılmalıdır.” (KK7)

c) Bel

Bel ise soyun devamlılığı ve cinselliği temsil etmektedir. Bele sahip olmak ise zina yapmamayı öğütler. Alevilikte evlilik bağı dışında tüm canlar kardeştir. Dolayısıyla evlilik dışı cinsel ilişkiler topluluk içinde hata sayılır. Bu ölçütler, insanın bedenini kontrol altında tutması ve ahlaki bir bilinçle yaşaması gerektiğine işaret etmektedir.

Alevilik geleneğinde “eline, beline, diline sahip ol” ilkesi, her canın uyması gereken esas kurallar olarak anılmakta ve manevi disiplinin temelini oluşturmaktadır. İkrar törenlerinde taliplerin söz vererek kabul ettikleri ahlaki bir sözleşme niteliğindedir. Bunun yanı sıra eline, beline, diline sahip olma öğretisi üç yasak olarak da adlandırılır. Bu uzuvlarını gerçek veya simgesel anlamda kontrol edemeyen ve yasaklara uymayan kimseler, toplum tarafından dışlanır. (KK5)

d) Kalp

Kalp de Alevi felsefesinde mühim bir organdır. İlahi sırların tecelli ettiği mekândır. Kalp, Alevilikte gönül kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Nasıl ki insan bedeni ve sahip olduğu duyular sayesinde evrenin bir özeti gibi görülüyorsa kalp de insanın bir özeti gibidir. Rıza Zelyut, insanın Hakk’ı gönül bilgisiyle tanıyabileceğini belirtir ve Hz. Ali’nin “Görmesem tapar mıyım?” sözünü bu bağlamda yorumlar. (Zelyut 93) Burada görmek, fiziki bir eylem değil Hakk’ı idrak etme hissidir.

Alevi inanç sisteminde kalp, insanın ahlaki ve manevi yetkinliğini temsil eden merkezî bir sembol olarak kabul edilir. Bu nedenle kalbin temiz tutulması, bireyin içsel olgunlaşma sürecinin temel koşullarından biri olarak değerlendirilir. Kalbin dönüşüm ve arınma ile ilişkilendirilmesi, İslam düşüncesinde yer alan Şakk-ı Sadr hadisesi rivayetleriyle de paralellik göstermektedir. Hz. Peygamber’in risalet hayatının önemli hadiseleri arasında zikredilen bu anlatılarda Hz. Muhammed’in göğsünün Cebrail tarafından yarıldığı, kalbinin çıkarılarak zezem suyu ile temizlendiği ve ardından iman ve hikmetle doldurulduğu ifade edilmektedir. Rivayetlerde bu olayın farklı zaman dilimlerinde gerçekleştiğine dair anlatılar bulunmakla birlikte ortak vurgu kalbin arındırılması ve peygamberlik görevine hazırlanmasıdır. (Balcı 12) Bu

bağlamda Şakk-ı Sadr anlatıları, eski benliğin sembolik ölümü ve yeni bir manevi kimliğin doğuşu olarak okunabilir.

Benzer bir arınma ve yeniden inşa motifi, Alevi velâyetnâmelerinde erginlenme anlatıları aracılığıyla somutlaşmaktadır. *Sultan Şücâ'e'd-din Velâyetnâmesi*'nde yer alan Baba Mecnûn anlatısında bir cem töreni esnasında Baba Mecnûn'un bedeninin parçalanması, bağırsakların temizlenmesi ve ardından yeniden bir araya getirilmesi, eski benliğin sembolik ölümü ile yeni bir manevi kimliğin inşasını ifade etmektedir. Nihayetinde Baba Mecnûn'un yeniden canlanarak insana dönüşmesi, erginlenmenin tamamlandığını ve talibin cem topluluğu içinde yeni bir varoluş hâliyle yer edindiğini simgelemektedir. Bu süreçte "pisliğin giderilmesi" vurgusu, arınmanın sadece bedensel değil ruhsal ve ahlaki bir dönüşüm anlamı taşıdığını da ortaya koymaktadır. (Gürçay 169) Bu metinde erenin bedeni, özellikle iç organlar üzerinden kurgulanan sembolik müdahalelerle nefsin kirlerinden arındırılmakta ve hakikat yoluna ehil hâle gelişi temsil edilmektedir.

Kalp, Alevi ritüel pratikleri içerisinde bedensel jestler aracılığıyla da görünür kılınan bir merkez olarak da öne çıkmaktadır. Bu bağlamda sağ elin kalbe götürülmesi, Alevi topluluklarında yaygın bir selamlama jesti olarak kullanılmaktadır. (KK6) Benzer biçimde cem törenlerinde icra edilen niyaz hareketlerinde ve dâra duruşlarda da elin kalp hizasında konumlandırıldığı gözlemlenmektedir. Ritüel bağlamında tekrarlanan bu bedensel yönelim, kalbin niyetin ve inancın taşıyıcısı olarak algılandığına işaret etmektedir. Söz konusu eylemler, Alevi kolektif belleğinde Hakk'a yönelişin ve karşıdakini selamlamanın kalp merkezli bir hissediş ve bedensel farkındalık üzerinden kurulduğu şeklinde yorumlanabilir.

e) Ayak

Ayaklar, cemlerde dâra durma ya da ayak mühürleme olarak adlandırılan pozisyonlarda teslimiyetin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eylem, Alevilikte ruhsal ve bedensel bir hesaba çekilme anı olarak değerlendirilir. Ayak mühürleme hareketi, Hz. Peygamber'in Miraç gecesini Sidretü'l Müntehâ'da Huzurullah'ta; baş önde hafif eğik, kollar göğüste çapraz bağlanmış şekilde duruş şeklini temsil etmektedir. Bu deyim "baş kesme" şeklinde de kullanılır. (Günşen 4)

f) Baş

Baş uzvu da ibadetlerde öne çıkan organlardandır. Dâra durulurken niyaz ve secde edilirken baş öne eğilir. Bu saygı ve teslimiyetin ifadesidir.

g) Saç

İnsan bedeninde en görünür uzuvlardan biri olan saç, Türk mitolojisinde gücün, kahramanlığın ve cesaretin simgesidir. Adem Aydemir, geçiş dönemi ritüelleri dışında bir Türk'ün saçını, sakalını veya atının yelesini kesmenin onu toplum içinde küçük düşürmekle eşdeğer olduğunu; bazı durumlarda bir aşağılama anlamı taşıdığını belirtir. Saç kesmek, derin bir matem ifadesi olarak görülmüştür. (Aydemir 336)

Alevilikte bazı yorumlarda saç, beden örtüsü olarak nitelendirilmiştir ve Allah'ın “Settar” sıfatıyla bağ kurulmuştur. “Settar” sözcüğü Arapçada “örtün, gizleyen, iffetli” anlamlarını taşır. Tanrı'nın bu sıfatı, kullarının eksikliklerini ve günahlarını örtmesiyle ilgilidir. Bu yönden değerlendirildiğinde Alevi inancında saçın uzun olması insanın kusurlarının örtülmesiyle sembolik bir bağ kurar. Saç uzatmak iyi bir davranış olarak kabul edilir. (Uğureli 590)

h) Bıyık

Hüseyin Dede'ye göre bıyık da Alevilikte dudağın süzgeci olarak öne çıkmaktadır. Ağız, helal rızık yemek ve doğru söz söylemek için vardır. Bıyık ve dudaklar dilin kılıfıdır. Adeta bir kalkandır. Düşünceleri süzerek konuşmak gerektiğini bizlere hatırlatır. (KK7)

Alevilikte organlara atfedilen bu sembolik anlamlar, hem geleneğin aktarımını sağlayan ritüel bir dil oluşturmakta hem de kutsala uzanan yolu beden üzerinden görünür kılmaktadır.

4.2. Bedenin Cem Hâli: Garip Dede Dergâhı Cumalık Cemi Örneği

Kültürel ya da toplumsal bellek, toplumun varlığını sürdürmesini sağlayan birçok unsuru bünyesinde barındıran kapsamlı bir hatırlama alanını ifade etmektedir. (Olick 178) Jan Assmann kültürel belleği, insan belleğinin dış boyutu olarak ele almakta ve bu belleğin kültürü muhafaza ederek kuşaklar arasında süreklilik sağladığını vurgulamaktadır. (Assmann 28-30) Benzer biçimde kolektif bilginin kuşaktan kuşağa aktarımı, her yeni nesilde kültürel kimliğin yeniden yapılandırılmasına imkân tanımaktadır. (Temur 173) Kültürel bellek, bu yönüyle geçmişi muhafaza etmekle kalmayıp bugünün koşulları içinde yeniden üreten dinamik bir yapı oluşturur.

Kaynağını kolektif bilinçten alan bu birikim, toplumda farklı temsil alanları aracılığıyla somutlaşmakta; kültürel aktarımını yalnızca anlatılar aracılığıyla değil, beden ve bedene yüklenen anlamlar dünyası üzerinden de sürdürmektedir.

Beden, kültürel hafızanın taşıyıcısı olarak mazinin izlerini ritüel uygulamalar içinde yeniden üretmektedir. Alevi inanç sisteminin temel ritüellerinden olan cem, bu aktarımın en somut biçimlerinden biridir. Çünkü cem; eylem, söz, ezgi ve duygunun iç içe olduğu bütüncül bir performans sahasıdır. Burada icra edilen törenlerde beden; inancın taşıyıcısı olmakla birlikte inancı insan bedeninde görünür kılan bir sahneye dönüşmektedir.

Bu kısımda bedenin Alevi ritüellerindeki konumu, cem törenlerindeki biçimi, performansın bir unsuru olarak sembolik anlam katmanları ve toplumsal hafızayı nasıl temsil ettiği incelenmiştir. Bu çerçevede 19.10.2025 tarihinde İstanbul'un Küçükçekmece ilçesinde bulunan Garip Dede Dergâhında, Post Dedesi Hüseyin Dede ile yapılan mülakatlar ve cumalık cemi sırasında gerçekleştirilen gözlemler bedenin cem hâline ilişkin çözümlerinin temelini oluşturacaktır.

Alan araştırmasının gerçekleştirildiği Garip Dede Dergâhı, İstanbul'daki kent Aleviliğinin önemli merkezlerinden biridir. 1998 yılından beri faaliyet gösteren Garip Dede Dergâhı, hem bir türbe hem de cemevi niteliğinde hizmet vermektedir. Kurum, adını 15. yüzyılda yaşadığına inanılan ve kerametleriyle tanınan Anadolu ereni Garip Dede'den almaktadır. (Garip Dede Türbesi Dergâhı 33) Türbenin dergâhın avlusunda yer alması, mekâna tarihsel süreklilik ve kutsallık kazandırmaktadır.

Dergâhın mimarî yapısı, modern kent planıyla geleneksel inanç mekânı özelliklerini bir araya getirir şekilde tasarlanmıştır. İki katlı geniş bir ana binada cem salonu, yemekhane, misafirhane ve ofis odaları bulunmaktadır. Dış alanda ise kitapçı, kurban tığlamak için kesimhane ve çay ocağı yer almaktadır. Büyük bir alana sahip olan aşevinde sadece perşembe günleri değil haftanın pek çok günü lokma dağıtımı yapılmakta ve bu hizmetten herkes yararlanabilmektedir. Dergâhta cenaze hizmetleri, resmî nikah yapılmak suretiyle dinî nikâh ve kurban kesimi gibi ritüeller de yürütülmektedir. Aynı zamanda semah, bağlama kursları gibi çeşitli eğitimler verilmektedir. Bu yönüyle Garip Dede Dergâhı, ibadet mekânı olmasının yanında kent yaşamında toplumsal paylaşım ve dayanışma alanı; sosyal, kültürel ve eğitsel bir merkez olma niteliği taşımaktadır.

Hüseyin Dede'nin aktarımına göre dergâhın kurumsal yapısı, köken olarak İmam Rıza Ocağı ve Zeynel Abidin Ocağı'na bağlıdır. Bu bağ, Aleviliğin ocak geleneği üzerinden örgütlendiğini ve soya dayalı bir inanç silsilesini sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Kurumda görev alanların büyük kısmı Malatyalıdır. Dergâha gelen canların önemli bir bölümü de İmam Rıza Ocağı mensuplarından oluşmaktadır. Bununla birlikte Türkiye'nin dört bir yanından gelen Aleviler de cemlere katılım sağlamaktadır. Şehrin merkezinde, herkese kapısı açık olan bir kurum olması tüm canları buluşturan kapsayıcı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Hüseyin Dede; Alevilikte her canın yılda bir kez ikrarını yenilemesi, özüyle hesaplaşması, hayatını ve davranışlarını topluluk önünde sorgulaması gerektiğini belirtmektedir. Yılda bir kez yapılan bu ceme görgü cemi denilmektedir. Bu uygulama, Alevi canın hem kendisiyle hem de toplumla olan manevi bağını tazelemesine de hizmet etmektedir. Görgü cemi her Dede tarafından yapılamaz. Dedeler, genellikle sonbahar ve kış aylarında kendilerine bağlı taliplerini ziyaret ederler. Bazen de talipler, Dedenin bulunduğu cemevine gelir. On iki hizmetten biri olan peyik, görgü cemine katılacaklara haber verir, cemin yapılacağını duyurur. Peyik hizmeti, şehirlerde her perşembe yapılan cemde uygulanmaz. Sadece görgü ve ikrar cemlerinde uygulanmaya devam etmektedir. Hüseyin Dede, eskiden peyikçilerin köyde evleri dolaşarak ceme katılacak olanlara engür denilen siyah bir üzüm tanesi verdiğini, üzümü kabul edenlerin daveti kabul ettiğini ve ceme katılmak zorunda olduğunu aktarmıştır. (KK5)

Cem ritüelleri, cemevinin en yoğun katılımlı etkinliklerindedir. Her hafta Perşembe günleri 19.30'da düzenlenen; Abdal Musa Cemi, cumalık cemi, perşembe cemi, öğretici cem adlarıyla bilinen cem töreni kalabalık bir toplulukla icra edilmektedir. Cumalık cemi denmesinin sebebi, eskiden köylerde cem törenlerinin perşembe gecesi başlayıp cuma sabahına kadar sürmesidir. (KK8) Tören, saat 21.00 civarında sona ermektedir. Dede, bu saat aralığının şehir yaşamının gereklilikleri ve katılımcı profiline özellikleri dikkate alınarak düzenlendiğini ifade etmiştir. Dedenin ifadelerinden anlaşıldığı üzere şehirde icra edilen cemlerde katılımcıların önemli bir bölümünü kadınların oluşturması ve bir kısmının cemevine uzak bölgelerden gelmesi, cemin uzun sürmemesi ve erken saatlerde tamamlanmasının katılımcıların dönüşlerini kolaylaştırmasına yönelik bir düzenleme olduğunu göstermektedir.

Garip Dede Cemevinde cumalık cemi öncesinde cem salonu ibadet için özenle hazırlanmaktadır. Bölgede yapılan gözlemlerden hareketle katılımcıların 18.30 civarında cemevine gelmeye başladığı kaydedilmiştir. Gelenler avluda bulunan yemekhanede toplanmakta; birlikte yemek yiyip sohbet ederek ibadet saatini beklemektedir. Gelen katılımcılar yemekhanede bulunan lokmacıya cem sonrası dağıtılmak üzere getirdikleri lokmaları teslim etmektedir. Ekim ayında ziyaret ettiğimiz cem töreninde lokmaların genellikle mandalina, elma gibi kış meyveleri olduğu görülmektedir. Küçük parçalara ayrılmış şerbetli hamurlar da katılımcılar tarafından verilen yemek çeşitlerindedir. Lokmacı, topluluğun getirdiği lokmaları cem sonrası dağıtmak için pay edip paketlemektedir.

Ceme gelirken abdest alınır ve günlük, sade, temiz kıyafetler giyilir. Sahada yapılan gözlemlerde katılımcıların genellikle vücut hatlarını belli etmeyen, koyu renkli ve gösterişten uzak kıyafetler tercih ettikleri kaydedilmiştir. Katılımcıların giyim tarzı, ibadetin manevi havasına uygunluk açısından dikkat çekicidir. Özellikle yaşça büyük kadınların genellikle başlarını örttükleri, genç kadın katılımcıların ise çoğunlukla başlarını açık bıraktıkları gözlemlenmiştir. Alevilikte ibadet, bedensel ve ruhsal bir arınma gerektirdiğinden fiziksel temizlikle sınırlı kalınmaz; bireyin içsel bir hazırlık sürecinden de geçmesi gerekmektedir. Her katılımcı ceme gelirken kibir, kin, öfke ve kırgınlık gibi olumsuz duygulardan arınmış olmalıdır. Tüm bunlar Allah'ın huzuruna yüz akıyla çıkmanın bir ön koşulu olarak kabul edilir.

Cem saati yaklaştığında tüm katılımcılar yemekhaneden çıkıp cem mekânına geçmeye başlamışlardır. Alt katta bulunan giriş bölümünde ayakkabılar çıkarıldıktan sonra eşige basmadan birinci kapıdan niyaz edilerek geçilir. Kimileri kapının sağ pervazını öperek “Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” der. Kimileri ise sağ pervaza ve kalbine dokunduktan sonra sağ başparmağını dudağına, alnına ve sonra kalbine götürerek “Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” diyerek sağ ayakla eşigi geçer ve merdivenlere doğru devam eder.

Eşik, Alevilikte Ehl-i beyt'in bir sembolüdür. Hüseyin Dede'nin aktarımına göre herkesin bir eşigi, Ehl-i beyti ve sorumlu olduğu aile halkı vardır. Eşik bir desturdur. Buradan geçtikten sonra kötü fiillerde bulunmamak, özüne çekidüzen vermek, haram ile girmemek gerektiği hatırlanmaktadır. Aynı zamanda katılımcıları maddi dünyadan uzaklaştırarak manevi bir ibadet atmosferi içine sokan köprü görevi görür. (KK5)

Katılımcılar, merdivenlerden çıktıktan sonra cem ibadetinin gerçekleştirileceği asıl mekâna ulaşır. Buradaki kapıya da niyaz ederek sağ ayakla eşiğe basmadan cem alanına giriş yapar. Bazı katılımcıların kapının önünde asasıyla bekleyen Kapıcının eline dokunarak ve kendi kalbine götürerek selamlaşma mahiyetinde niyaz verdiği görülmüştür. Daha sonra Gözcü adı verilen on iki hizmet sahiplerinden biri, alanda oturulacak boş yerleri katılımcılara göstererek düzeni sağlar.

Her cemevinde olduğu gibi Garip Dede Cemevinde gerçekleştirilen cem ibadeti de biçimsel olarak on iki hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleşen bir düzene sahiptir. On iki hizmetten her biri, bir göreve karşılık gelir ve bu hizmetler cem sürecinin düzenli şekilde işlenmesini sağlar. Cemde görev alan her hizmet sahibi vazifelerini yerine getirerek ibadetin bütünlüğüne katkıda bulunur.

Kadın-erkek herkesin bir can kabul edildiği cem mekânında belli bir oturuş düzeni vardır. Araştırma sahasının ibadet alanında oturma düzeni genel olarak yüz yüze bir yerleşim biçimi göstermektedir. Mekânın giriş kısmında diğerlerinden bir miktar yüksek bir platform üzerinde iki Dede, sağında Rehber ve solunda Zakir sandalyelerde oturmaktadır. Dedenin oturduğu alan, herkesin görüldüğü ve rahatça canlara hitap edebileceği bir yerde konumlanmıştır. Dedenin karşısında yer alan canlar ise kırmızı minderler üzerine dizüstü biçimde sıralanmışlardır. Minderler arka arkaya yerleştirilmiş olup mekânın merkezine doğru dairesel bir düzen izlenmiştir. Mekânda dede postu ile canların arasında belirli bir boşluk bırakılmıştır. Bu alan hem hizmetlerin yürütüleceği meydanı hem de Hak ile kul arasındaki sembolik mesafeyi temsil etmektedir.

Mekânın sağ köşesinde sandalyeler bulunmaktadır. Burada genellikle dizüstü oturmakta güçlük çeken yaşça büyükler ya da sağlık sorunları olan bireyler yer almaktadır. Sol tarafta ise sandalyelere yer verilmemiş, kaloriferin kenarına minderler dizilmiştir. Burada çoğunlukla yaşlı kadınların oturduğu gözlemlenmiştir. Her ne kadar alanın kenar bölümlerde yaşlı kadın ve erkeklerin yoğunluğu dikkat çekse de orta kısımda oturanlar, kadın ve erkek karışık şekilde oturmaktadır. Mekânın mimari tasarımı da bu oturuşu destekler niteliktedir. Araştırmacı olarak orta kısımda oturmamıza rağmen tüm canların beden hareketlerini ve ibadet sürecine katılımını rahatlıkla gözlemlemek mümkün olmuştur. Tüm katılımcıların birbirlerinin yüzlerini görerek ibadet etme düzeni, Alevi terminolojisinde “halka namazı” olarak da

adlandırılmaktadır. Bu oturuş biçimi Alevilikte “insan Hak’ta, Hak insanda” felsefesini destekler niteliktedir.

İbadet sürecinde yalnızca birkaç çocuk sesi ve nadiren duyulan telefon zil sesleri dışında ritüelin akışını bozacak herhangi bir gürültüye rastlanmamıştır. Katılımcılar, cem erkânına aykırı ya da ibadetin düzenini bozabilecek davranışlardan özenle kaçınmaktadır.

İbadet mekânına gelindikten sonra Dede tarafından destur verilmedikçe herkesin dizüstü oturması gerekmektedir. Bu durum bedensel bir saygı göstergesinin ve ritüelin manevi bütünlüğünü koruyan bir duruş biçimidir. Dede cem alanına girmeden önce Gözcü, içeride bulunan katılımcılara dönerek “Edep erkân!” şeklinde seslenir. Bu çağrı ibadetin başlaması için verilen bir uyarı niteliğindedir. Bu uyarının ardından tüm katılımcılar bedensel duruşlarını düzeltir, sessizlik ve dikkat hâline geçerler.

Dede ibadet alanına girdiğinde Gözcü, “Destur!” diyerek cem erkânına haber verir. Bu söz üzerine herkes ayağa kalkarak dâra durur. Bu duruşta beden genel biçimi saygı ve teslimiyetin ifadesidir. Sağ ayak başparmağının sol ayağın üzerine konulması ve vücudun hafifçe öne eğilmesiyle icra edilen bu duruş, Hak huzurunda hesap verme anlamı taşır. Dede, önce “Allah, Muhammed, ya Ali!” diyerek posta niyaz eder. Ardından katılımcıları selamlar, cümlenize niyaz ederim anlamında topluluğa saygısını göstermek amacıyla canlarla birlikte dâra durarak akşam gülbangını okur:

Vakitler hayr ola, hayırlar feth ola, şerler def ola. Hak, Muhammed, Ali yardımcınız, gözcünüz, bekçiniz ola. On İki İmamların katarından, didarından ayırmaya. On dört Masum-u Pâklar, Kırklar yar ve yardımcınız ola. Pir Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli destgîriniz ola. Durduğunuz dârdan, yürüdüğünüz yoldan, çağırdığınız pirden şefaata bulasınız. Erlerin, pirlerin, nebilerin, velilerin, on iki imamların keşfi, kerameti, hayrı, ümmeti üzerinizde hazır ve nazır ola. (KK5)

Bu dua, Dâr Gülbangı olarak adlandırılır ve cem topluluğunun manevi ve bedensel bir bütünlük içinde ibadete hazırlanmasını sağlar. Gülbangın ardından “Dâr çeken didar göre, didar gören Hakk’a ere, Hak cümlemizin muradını vere.” diyerek niyazını tamamlar. Bu sözden sonra katılımcılar yavaşça dizüstü pozisyonda yerlerine oturur ve cem töreni başlamış olur.

Tüm bu giriş uygulamalarından sonra Dedenin cem erkânına hitap ederek gündelik ve inançsal bazı konulara değindiği gözlemlenmiştir. Hüseyin Dede, konuşmasının

başında Türkçe ibadetin önemini vurgulamıştır. Canlara, “amin” kelimesinin Arapça kökenli olduğunu ve Hristiyanlıktaki “amen” sözcüğünden geldiğini açıklamıştır. “Amin ifadesi öyle olsun anlamına gelir. Biz Aleviler ise ibadetlerimizde ‘Allah Allah’ deriz çünkü dualarımızı doğrudan Allah’a iletiriz” demiştir. Dedenin bu sözlerinden sonra cemaat hep bir ağızdan “Allah Allah” diyerek karşılık vermiştir. Allah ile iletişimin en doğru şekilde kurulabilmesi için bireylerin anladığı dilde dua etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda “amin” kelimesi yerine “Allah Allah” diyerek dua etmenin daha anlamlı şekilde Hakk’a yönelmeyi sağladığını eklemiştir. Konuşmasının devamında Türkçede sık kullanılan dinî kavramların anlamlarının bilinerek kullanılmasının önemine dikkat çekmiştir. “Bazı duaları anlamadan tekrar ediyoruz, oysa her duayı bilerek yapmak gerekir. Anlamadığımız bir dili tekrar ettiğimizde, içeriğini bilmeden ibadet etmiş oluruz.” diyerek bilinçli ibadetin değerini vurgulamıştır. Ayrıca Arapça duaların anlaşılmadığı durumlarda ibadetin ruhunun eksik kaldığının altını çizmiştir. (KK5)

Cemde lokmanın önemine değinen Dede, her katılımcının ceme gelirken gücü yettiği kadar bir lokma getirdiğini, bu lokmanın karıştırılıp paylaşılması ve ortaklaşa tüketilmesinin Kırklar Meclisi’ndeki üzüm anlatısına dayandığını açıklamıştır. Dede, “Lokmayı dağıtırken kime ne kadar gittiğine ya da miktarına bakılmaz; önemli olan rızadır. Her can kendi lokmasından razı olmalı, fazlasını almak başkasının hakkına girmektir. Bizim yolumuzda göz terazi, el nizam vardır” sözleriyle paylaşımda eşitlik ve adaletin önemine vurgu yapmıştır. Konuşmasının devamında afiyet kavramını da açıklamış; bu kelimenin sadece bedensel sağlık değil mutluluk ve ruhsal huzur anlamları taşıdığını da belirtmiştir. Ardından Muharrem orucunun anlamına değinerek Kerbelâ’da şehit edilen yetmiş üç canın ve On İki İmamın acısını anma niteliğinde olduğunu hatırlatmıştır. (KK5)

Daha sonra kurban ve oruç kavramlarını açıklamıştır. “Birçok kişi orucu neden tuttuğunu, kurbanı ne için kestiğini bilmeden adet olduğu için yapar” diyerek bilinçsiz ibadet uygulamalarına bir eleştiri yapmıştır. Kurbanın maksadının sadece bir hayvanın kesilmesi değil aslında nefsin kurban edilmesi, yani insanın içsel olgunlaşması, kemâle ermesi olduğunu vurgulamıştır. Dede, görgü ceminde kurbanın iki boynuzuna elma takılarak meydana getirilmesinin Alevilikteki kökenini şu şekilde açıklamıştır:

Bir gün Cebrail, Hz. Muhammed’e vahiy getirmek için gelir. Hz. Muhammed, Cebrail’in her gelmesinde ayağa kalkar. Gurur, meleklerle has bir özellik

değildir. Fakat Hz. Muhammed, Cebrail'in içine benlik girdiğini hisseder ve Cebrail'in bir dahaki gelişinde ayağa kalkmaz. Cebrail neden bu kez ayağa kalkmadığını merak ederek Hz. Muhammed'e sorar: "Ey Allah'ın Resulü, her geldiğimde ayağa kalktın; bu geldiğimde neden kalkmadın?" diye sorar. Peygamber ise: "Ben senin önünde ayağa kalkmadım. Çünkü bütün melekler Âdem'e secde ettiler; ben Allah'ın kelamı üzerine ayağa kalktım." diye cevap verir. Bu olayın ardından Hz. Ali içeri girer. Hz. Muhammed, "Ey Ali, Cebrail sitemlidir, onun cezasını ver," der. Bu sözün üzerine Ali, cennetten bir elma getirir ve Hz. Muhammed, elmayı dört parçaya pay eder. Birini Hakk'a, birini kendine, birini Ali'ye, birini de ümmete verir. Bu anlatı tercüman kurbanının kökenini oluşturur. Elmanın dört parçaya bölünmesi, Allah, Peygamber, Ali ve adem yani insanlık arasındaki bağın ve paylaşımın sembolüdür. (KK5)

Dedenin ifadesine göre bu uygulamanın maksadı tarikat kurbanının elmayla temsil edilmesidir. Bu nedenle Aleviler, Muharrem ayında elma kesmez ya da yemez. Çünkü elma sembolik olarak tercüman kurbanının karşılığıdır. Dede, anlatının devamında şu sözleri eklemiştir: "Bizler tercüman kurbanının bir elma olduğunu bilirsek o zaman getirdiğimiz her lokmanın da anlamını biliriz. Anlamını bilerek lokma ikram etmek, o lokmayı Hakk'a sunmaktır. Allah bizleri anlayanlardan eylesin." Bu duanın ardından cemde bulunanlar hep bir ağızdan "Allah Allah" demişlerdir. Dede, "Eğer anlayamayanlardan olursak Allah noksanımızı görmesin, tamama saysın," diyerek temennilerini sonlandırmıştır. (KK5)

Sonrasında Dede on iki hizmetten biri olan delilin uyandırılması hususunda "Bu kadar ışık varken neden delili uyandırıyoruz?" sorusunu yöneltmiş ve açıklamıştır: "Sevgili canlar, bu delilin piri Cabir Ensar'dır. Onun gözleri görmezdi ama sayısız kitap yazdı, ümmetine pek çok nasihatte bulundu. Bu yüzden mesele insanın gören gözü değil, gönlündeki gözü uyandırmaktır. Bu ışık gönül gözünün sevgisini, kardeşliğini, birliğini temsil eder." Dede, sözlerini Hacı Bektaş-ı Veli öğretileriyle desteklemiştir: "Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli ne diyor: 'Bir mum eriyip bittiğini bildiği hâlde siz de bir mum olun, gönlünüzdeki mumu uyandırın.' İşte bu ışık, Allah'ın nuru, nübüvvetin nuru, velayetin nurudur." Bu bağlamda, çerağın (delilin) uyandırılması, somut bir aydınlanmanın ötesinde insanın manevi ışığını, sevgiye ve bilgiye yönelişini simgelemektedir. Dede delilin ilim, bilgelik ve kuşaklar boyu aktarımın bir sembolü olduğunu vurgulamıştır. (KK5)

Dedenin konuşmaları doğrultusunda yapılan gözlemler, Alevi inanç sisteminde uygulanan ritüellerin derin manevi ve ahlaki anlamlarla örüldüğünü göstermektedir.

Tüm bu simgesel uygulamalar tevazu, birlik, paylaşma ve içsel aydınlanma gibi temel Alevi değerlerinin davranış ve beden yoluyla görünür kılındığı ögelerdir.

Bu bölümün sonunda rızalık bölümüne geçilmiştir. Dede, “Edep erkân mümine nişandır; herkes sağındakinden razı olsun” diyerek rızalık alma sürecini başlatmıştır. Bu esnada herkes sağındakinin elini tutarak tokalaşır gibi birbirine yaklaşmış, sağ ve sol yanaklarını hafifçe birbirine değdirip “Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” diyerek rızalık almışlardır.

Beden folkloru açısından incelendiğinde rızalık alma ritüeli, Alevi felsefesinde toplumsal uzlaşmanın yanı sıra beden aracılığı ile gerçekleştirilen manevi bir onay sürecini de temsil etmektedir. Tokalaşma temasında görülen bedensel figürler; eşitliğin, birliğin, karşılıklı kabullenişin bedende somutlaştığı bir andır. İcra edilen karşılıklı etkileşimi, bireysel bedenlerin cemaat içinde ortak bir bedene dönüşüm süreci olarak yorumlamak mümkündür. Bu eylemle her katılımcı, bedensel temas yoluyla kendini toplulukla bütünleştirir ve yanındaki ile manevi bir bağ kurar. Dolayısıyla rızalık alma ritüeli, cemdeki diğer bedensel uygulamalar gibi bedenî bir aktarım, iletişim ve uzlaşma aracı olarak konumlandırılır.

Dede ardından cemaate üç kez şu soruyu yöneltmiştir: “Canlar, aranızda birbirine dargın, alacaklı olan var mı? Birbirinizden razı mısınız?” Cemaat, ellerini kalplerine götürerek üç kez “Razıyız” cevabını vermiştir. Sonrasında Dede, “Birbirinize haklarınızı helal eder misiniz?” sorusunu sormuş; katılımcılar hep birlikte “Helal olsun” demiştir. Dede, daha sonra “Benden razı mısınız?” sorusunu yöneltmiş ve hep bir ağızdan “Razıyız” yanıtı verilmiştir. Dede, “Hak, Muhammed, Ali şahadetinizi kabul eylesin” diyerek dua etmiş; topluluk “Eyvallah, Allah Allah” ifadeleriyle karşılık vermiştir. Dede, “Biz de sizlerden razıyız” dedikten sonra topluluk tekrar “Allah Allah” demiştir. Dede, “O halde cemimize başlayalım” diyerek Seccadecileri meydana davet etmiş, on iki hizmet düzeni sırasıyla işlemeye başlamıştır.

Seccadeciler, meydana girişleri sırasında “Allah Allah” diyerek Dedenin bulunduğu makamın önünde niyaz etmişlerdir. Ardından “Cem birliğine, sohbet sırrına, evliyalar pirimize, uğur açıklığına, destur post hü pirim” sözlerini söylemişlerdir. Dede de aynı şekilde “Allah Allah” diyerek karşılık vermiş, canlar hep bir ağızdan “Allah Allah” nidalarıyla eşlik etmiştir. Dede, seccade hizmetine dua verirken tüm canlar dizüstü oturur pozisyondan secdeye kapanmıştır. Bu sırada

Dedenin duaları Şu Şekilde devam etmiştir: “Post kadim ola. İmam HŐseyin’in postu cŐmlemizin yardımcısı ola. DÖrt yanımız sır ola. Sır Muhammed Ali’den ola. Buradan sonra ahirette sorulmaya. ŐnŐmŐz yar ola, arkamız ZŐlfıkar ola. Hizmet verenin hizmeti Hak katında kabul ola. Post serelim, açalım irfanımızı. Gerçeğin demine hŐ.” (KK5)

Bu duanın ardından tŐm canlar “Allah, Muhammed, Ya Ali” diyerek niyaz etmiŐler, secdeden kalkarak dizŐstŐ oturuş pozisyonuna geçmiŐlerdir. Ardından Zakir, “Dedem himmetinle” diyerek sŐze baŐlamak izin istemiştir. Dede, “Himmet Şah-ı Merdan Ali’den” ifadesiyle Zakire icazet vermiştir. Zakir, bağlamasıyla on iki hizmet deyişini söylemeye başlamıştır. Zakirin icrasıyla topluluğun ezgiyle birlikte ellerini dizlerine hafifçe vurduğu, ileri geri hareket ettirdiği ya da ellerini kalplerine koyarak ritim tuttuğu gözlenmiştir. Bu esnada beden, mŐzięin ritmine eŐlikçi bir dua aracına dŐnŐŐmŐŐtŐr. Dede, deyişlerin aralarında “AŞk ile!” diyerek topluluğun coşkusunu pekiştirmiş, canlar da “Allah Allah!” nidalarıyla yanıt vermiştir. Zakir, her dŐrtlŐęŐn ardından on iki hizmetten bir hizmeti çağırarak cemi ilerletmiŐtir. Her hizmet sahibi yalın ayak meydana gelerek niyaz etmiş ve meydana sıralanmıştır. Diğer hizmet gŐrevlilerini beklerken ayak mŐhŐrleyerek ellerini kalplerine koyup postun karşısında durmaktadırlar.

Haktan bize nida geldi,
Halifeye haber olsun.
Őahtan bize name geldi
Rehber sana haber olsun [...] (KK10)

DeyiŐte gŐrevinin sŐylenmesiyle Rehber, Dedenin yanından ayrılarak meydana gelmiŐ, niyaz edip ayak mŐhŐrleyerek meydana yerini almıştır. Zakirin deyişleri sırasında tŐm hizmet sahipleri, hizmet adı okunduğunda meydana gelerek niyaz verir; ayakları mŐhŐrlŐ, elleri kalpte olacak Şekilde dâra durur. Deyiş aralarında cem topluluğu, “Allah Allah” nidalarıyla coşa gelir. Dizlerine ve kalplerine vurarak ritim tutarlar.

Deyişin bitiminde Zakir “Allah Allah” diyerek sŐzŐ Dedenin duasına bırakır. Bu sırada cemde bulunan tŐm canlar secdeye eğilir. On iki hizmet sahipleri ise ayakları mŐhŐrlŐ, elleri kalplerinde, bedenleri hafif eğik Şekilde bir duruş pozisyonuna geçer. Dede, hizmet duasına başlar:

Hazır hizmetleriniz kabul ola, muratlarınız hasıl ola, yardımcınız Hak ola, gönülleriniz bir ola. Yardımcınız Hazreti Hızır ola. Hizmet ettiğimiz pirlerimizin keşf-i kerametleri üzerinizde hazır ve nazır ola. Yardımcınız On İki İmamlar ola. On İki İmamların katarından, didarından, yanından, yediğinden sizleri ayırmaya. Hizmetlerinizi Hakk'ın defterine kayıt eyleye. Allah hizmetlerinizi kabul eylesin. Gerçeğe hü mümine Ya Ali... (KK5)

Dedenin duası boyunca on iki hizmet sahipleri hariç tüm canlar secde pozisyonundadır. Her duaya “Allah Allah” diyerek karşılık verirler. Dua tamamlandığında canlar niyaz ederek doğrulur ve dizüstü oturur pozisyona gelirler. Daha sonra Delilci meydana gelerek “Himmat eyle pirim” der, çerağın önünde dizüstü oturur ve duasına başlar. Nur Suresi'nden birkaç ayeti Türkçe okur. Daha sonra çerağ uyandırma duası yapar.

Delilcinin duasını cemaat sessiz şekilde dinler, eller kalbe götürülür. Ardından Delilci, Dedenin önünde bulunan üçlü çerağı (ışığı) yakar. Bu eyleme Alevi terminolojisinde çerağ uyandırma denir. Şafak Dede'nin aktarımına göre yakmak, kesmek gibi fiiller kötüyü çağrıştırır. Bu yüzden Alevilikte çerağ yakmak yerine uyandırmak, kurban kesmek yerine tığlamak, söndürmek yerine dinlendirmek, gömmek yerine sırlamak ifadeleri kullanılmaktadır. (KK 2)

Dua bitiminde canlar, “Allah Allah” nidaları atar. Zakir tekrar sözü alır ve bağlamasıyla düvaz imam okumaya başlar. Bu esnada cem erkânı ellerini dizlerine vurarak bazıları ise kalbine götürerek sözlere eşlik eden bedensel bir ritim oluşturur. Bu kısım, cem ibadetinin toplu bedensel uyumunun en yoğun yaşandığı anlardan biridir. Canların bedensel hareketleri, beden inanca bütünleştiği bir performans ortaya koyar.

Mümin müslim meydan açtı
Yansın Hak aşkına çerağ
Yansın Hak aşkına uyansın çerağ
Pirim Hünkar Hacı Bektaşî Veli
(Herkes başparmağını dudağına, alınına ve elini kalbine götürerek niyaz eder.)
Yansın Hak aşkına uyansın çerağ
Yansın Hak Muhammed aşkına [...] (KK10)

Zakir sözlerini bitirdikten sonra herkes tekrar secde pozisyonuna geçer. Dede gülbangına başlar ve çerağla ilgili niyazını dile getirir. Duaların sonunda canlar hep

birlikte “Allah Allah” diyerek duaya katılır. Daha sonra niyaz ederek secdeden doğrulurlar. Ardından toplam üç kişiden oluşan süpürge hizmeti meydana gelir. Elinde süpürge bulunan Süpürgeci, meydanda süpürgeyi sağına indirip yere niyaz eder. Sonrasında süpürgeyi alıp ayağa kalkar, ayakları mühürlü şekilde öne eğilir: “Allah, Muhammed, Ya Ali” diyerek meydana üç kez süpürge çalar, süpürgeyi sol kolunun altına alarak dâra durur ve şu tercümanı okur: “Biz üç bacı idik, Gürüh-u Naci idik; Kırklar ceminde süpürgeci idik. Süpürgeci Selman, kör olsun Mervan, zuhura gelsin Mehdi sahibi zaman, ber cemali Muhammed Kemali, İmam Hasan, Şah Hüseyin; Ali ile Muhammed’in getirelim canlarına salavat.”

Süpürgecinin bu sözlerini takiben canlar topluca Hz. Muhammed ve ve Ehl-i beyt için Türkçe salavat getirir: “Allah’ın selamı ve rahmeti Peygamberimiz Muhammed Mustafa’nın üzerine olsun. Allahın selamı ve rahmeti Aliyel Murtaza ve evlatlarının üzerine olsun.” Daha sonra Dede duaya başlar ve herkes tekrar secde pozisyonunu alır.

Süpürgeci hizmeti, cem ibadetinde toplumsal arınmanın ve kötülüklerin süpürülmesine ilişkin bir semboldür. Eğer cem alanında kin, nefret ve kötülükler süpürülürse Allah katında canların dilek ve dualarının gerçek olacağına inanılır.

Dedenin duası bittikten sonra canlar niyaz ederek doğrulur ve Gözcü meydana gelir. “Allahtan ola hidayet, Muhammed Mustafa’dan ola şefaet, Aliyel Murtaza’dan ola himmet; erenler meydanında pirimiz, üstadımız, İmam Hasan, İsrail melek, gözcü Karacaahmet. Nefes pir nefesi Allah eyvallah.” sözleriyle niyazını bitirir ve cemaat yeniden secde pozisyonunu alır. Dede gülbangına başlar. Bu dua esnasında herkes secde pozisyonunda olup sözlere “Allah Allah” ifadeleriyle karşılık verir; dua bittiğinde niyazla dizüstüne doğrulma gerçekleşir.

Devamında Dede, katılımcılara Peygamber ve Ehl-i beyt adına toplu bir salavat çağrısı yapar. Canlar, coşkuyla Dede ile birlikte “Faili Kainat getirelim Hz. Muhammed Mustafa’ya ve onun Ehl-i beyt’ine canı gönülden salavat” der. Ardından Dede salavatla birlikte canların kimliğini hatırlatır: “Bizlerin Allah’ın kullarıyız, Seyfullah’ın neslindeniz ve Hz. Muhammed’in ümmetindeniz; keremlerin şahı Ali ve onun soyunun talibiyiz, Pir Hünkar Hacı Bektaşî Veli’nin ikrar bendesiyiz.” (KK5)

Dede, arka arkaya On İki İmamların isimlerini zikreder; her isim anıldığında canlar, “Allah Allah” diyerek eşlik eder. Dede duasına devam eder:

Allah Allah, Muhammed Mustafa'nın mührüyle mühürledik, Hasan Hüseyin ile bu cemi sizlere ısmarladık. Cümle halkımızın birliğine cemimizin dirliğine Aşk ile diyelim Allah Allah. Bismillahi ol Hüda hakkı için. Elhamdülillah didar-ı Muhammed Mustafa ve şefaati için. Rabbil alemin, Aliyel Murtaza rahmani rahim, çektirme ceza. Şah Hasan'la Şah Hüseyini lütf eyle bize. Almayın günahlarımızı; el aman mürvet [...] (KK5)

Dede, Fatiha Suresi'ni aralara tarihsel referanslar vererek ve Alevilikte kutsal sayılan şahısların adlarını geçirerek okur. Dedenin duası bittiğinde canlar niyaz ederek secdeden kalkar ve Zakirin bağlama ile başlattığı süreç devam eder. Deyiş esnasında katılımcılar, ellerini dizlerine ya da kalplerine vurarak bedensel şekilde ritme eşlik ederler. Tüm bunlar söz ve müziği birleştirerek toplu bir zikir hâli oluşturur.

Düvazda imam okurum
Kulak verip dinlemeli
İki gönül bir oturur
Hazıra selam getirir [...] (KK10)

Bu dörtlüklerden sonra bağlamanın ezgisi hızlanır; canların bedensel hareketleri de ritme uygun olarak daha hızlı bir hâl alır. Dede de topluluğa “İkrar aşkına, yol aşkına” diyerek ortamın coşkusunu artırır. Katılımcılar “Hü Hü Hü” şeklinde zikir çeker; “Aşk ile, Allah Allah” nidaları yükselir. Zakirin deyişi bitirmesiyle canlar tekrar secde pozisyonuna geçerler ve Dede gülbangına başlar:

Allah Allah. Ey yüce Rabbil Alemin, kırk sekiz perşembeyi Hak bildik, huzuruna geldik. Garip Dede Dergâhındayız. Dualarımızı kabul eyle. Günahlar def olsun, Ya Rabb'im bağışla bizi. Himmeti Hak için bağışla, kudretinle rahmetinle bağışla. Kemalini, cemaline bağışla. Resul nebilerin hakkı için bağışla. Ahmet-i Musa için bağışla. Aliyül Murtaza için bağışla. Üçler, beşler, yediler hakkı için bağışla. On İkiler, Kırklar hakkı için bağışla. Hüseyin'in Kerbelâ acısına bağışla. Duası bizden kabulü yüce Allah'tan ola. (KK5)

ifadeleriyle duasını bitirir. Herkes niyaz ederek doğrulur. Dede, bu duadan sonra “Herkes dileğinin kabul olması için bir dilek tutsun” der; sözü Zakire bırakır:

[...] Diz çökelim zikredelim
Canı dilden Allah'ı
Yedi ceddin yarlık almış
Anınca illallahı

Hak la ilahe illallah illallah yar illallah
La ilahe illallah illallah şah illallah
Sen Alisin güzel şah

Şahım eyvallah eyvallah [...] (KK10)

Değişin bu bölümlerinde coşku artar. Herkes sağa sola sallanarak tek bir ağızdan zikir çekip Zakire eşlik eder. Değiş bittikten sonra Dede gülbanga başlar, tüm canlar secde pozisyonunu alır.

Ya bozathlı Hızır, sana sığındık. Dilden dile gönlümüzdeki muratları kabul eyle. Tüm canlarını her türlü kazadan, beladan, afetten, felaketlerden emin eyleyesin. Kimselerin ağız tadını, huzurunu, mutluluğunu kaçırmayasın. Herkesi ailesiyle, sevdikleriyle sağlıklı, mutlu, huzurlu nice güzel yıllar nasip eyleyesin. Gençlikte ölümü, yaşlılıkta da zulmü hiçbir kuluna göstermeyesin. Namerde muhtaç eylemeyesin. Dert verip de derman arattırmayasın. Bizleri neyle imtihan edersen et kimseyi evlat acısıyla imtihan etmeyesin. Hangi sıfatla yarattıysan aynı sıfatta sana dönmeyi cümlemize nasip eyleyesin. Sen evvelsin, sen ahirsin, sen zahirsin, sen bâtınsın, dua edenin duasını kabul edersin. Yeryüzünde kimlerin dualarını kabul olmuşsa onların yüzü suyu hürmetine bizlerin de dualarını kabul eylersin. Bizleri Hak Muhammed Ali'nin katarından, ikranından ayırmayasın. Ayırmak isteyene de fırsat vermeyesin. Yüce rahmet senden inayet Garip Dede'den. Allah, Muhammed, Ya Ali! (KK5)

Dua sonunda canlar niyaz ederek doğrulur. Zakir, bağlamasıyla ses vermeye başladığında Dede, duvar dibinde oturan canları ayağa kaldırır ve sağ ellerini kalplerine götürmelerini ister. Bu bölüm Miraçlama bölümüdür. Zakir, Kırklar Meclisi hadisesini bağlamasıyla çalıp söylemeye başlar. Bu sırada kenarda oturan canlar ayağa kalkar, ellerini kalplerine götürerek eşlik ederler. Ortada bulunan canlar ise dizüstü şekilde otururlar. Kimi elini kalbine götürerek kimi ise dizlerine vurarak ritme eşlik eder. Ayrıca katılımcılar, Miraçlama'nın sözlerinde geçen bazı beden hareketlerini toplu biçimde sergilerler.

[...] Muhammed sükuta vardı hü hü hü
Vardı Hakk'ı zikreledi (Allah Allah nidaları yükselir.)
Şimdi senle el tutayım (Herkes yanındaki ile el ele tutuşur ve sağa sola hareket eder.)
Hak buyurdu ved Hüda

Muhammed belin bağladı hü hü hü (Herkes önden arkaya bel bağlama hareketi yapar.)
Anda ahir-i Cebrail
İki gönül bir oluban
Hep yürüdüler dergâha [...]

[...] Muhammed ayağa kalktı hü hü hü (Burada herkes ayağa kalkar, minderlere basılmaz, bir adım öne geçilir.)
Hep ümmetini diledi

Ümmetime rahmet olsun
Ümmetime rahmet olsun
Ümmetime rahmet olsun
Anda dedi kibriyaya

Eğilip secde kıldı hü hü hü (Canlar kibleye secde edip dizüstü otururlar.)
Hoşcakal sultanım dedi
Kalkıp evine giderken
Yol uğrattı kırklara [...]

[...] Ol şerbetten biri içti hü hü hü
Cümlesi de oldu hayran
Mümin müslüm üryan büryan
Hep girdiler semaha (KK10)

Bu dörtlükten sonra tıpkı Kırklar Meclisi hadisesinde anlatıldığı gibi on yedi kadın, yirmi üç erkek semaha katılır. Kırklar Semahı dönülmeye başlanır. Ritim hızlanır. Oturan katılımcılar ritimle birlikte zikir hâline geçer. Zakirin her “Hü hü hü” ifadesinde canlar bedensel bir salınım, baş eğme ya da sağa sola dönme hareketi gerçekleştirir. Kırklar Semahı bittikten sonra Dede gülbanga başlar. Semahçılar ayaklar mühürlü, eller kalpte, bedenleri hafifçe öne eğik vaziyette bekler. Diğer canlar secde pozisyonuna geçer.

Allah Allah semahlarınız sabr ola, duruşunuz bir ola, yardımcınız Hz. Hızır ola. Çark-ı pervazlarınız Hak için ola. İsteğinizi Hak, Muhammed, Ali vere. Yardımcınız On İki İmamlar ola. On İki İmamların yanından yedeğinden sizleri ayırmaya. Semahınız Kırklar Meclisi’nde yapılan semahlardan ola. Semahı bize bağışlayan Hz. Peygamberimizin keşm-i kerametleri üzerimizde hazır ve nazır ola. Hizmetiniz Hakk’ın defterine kayıt ola. Gerçeğe hü, mümine Ya Ali! Allah semahlarınızı kabul eylesin. (KK5)

Dedenin bu duası ile Kırklar Semahı bölümü tamamlanır. Canlar niyaz ederek secdeden doğrulur. Meydana Pervazcılar (semahçılar) gelir. Niyaz ederek yerlerini alırlar. Kırklar Semahı’ndan farklı olarak bu semah bölümünde cem alanına girenler on iki hizmet sahiplerinden olan semahçılardır. Bu bölümde dönülen semahların tümü genel çerçevede Gönüller Semahı olarak adlandırılır ve içeriğindeki semah çeşitleri yöreden yöreye ya da zamana göre farklılıklar gösterebilir. Araştırmanın yapıldığı cem gününde Ladik Semahı dönülmüştür.

Semahçılardan biri meydanda şu tercümeyi okur: “Allah, Muhammed, Ya Ali! Allah Allah, dâr çekenler didar göre. Didar görenler Hakk’a ere. Fatma Ana

muradlarınızı vere. Canlar sefaya ere.” Dede, “Canlarımızın sefasına ola. Canlardan ayrılmayasınız. Hizmetiniz Hak katında kabul olsun. Gerçeğin demine hü!” ifadeleriyle duasını yaptıktan sonra Zakir, Ladik Semahı’nı bağlamasıyla çalıp söylemeye başlar. Cem sırasında gözlemlenen semah hareketleri, çalışmanın “Alevi Semahlarında Beden Folkloru” kısmında incelenecektir.

Semah bölümü bittikten sonra Zakir “Allah Allah” ifadesiyle sözü Dedeğe bırakır. Herkes tekrar secde pozisyonu alır. Semahçılar ise Dedenin karşısında ayaklar mühürlü, eller kalpte, beden hafif eğik şekilde durur.

Allah Allah! Semahlar saf ola. Yüzünüz güleç ola. Döndüğünüz çark-ı pervazlar Hak için ola. Seyr için olmaya. Yardımcınız On İki İmamlar ola. İsteğinizi, dileğinizi Hak, Muhammed, Ali vere. Yaptığımız semahları Kırklar Meclisi’nde yapılan semahlardan eyleye. Semaha bize bahşeden Muhammed Mustafa’nın, Fatma-yı Zöhre’nin kerametleri üzerinize hasıl ve nazır ola. Hizmetinizde çok şefaata bulasınız. Gerçeğin demine hü! (KK5)

Dedenin duasından sonra canlar niyaz ederek doğrulur. Daha sonra su hizmeti için Sakalar elinde sürahi ile meydana gelir. Niyaz edip post önünde ayaklar mühürlü dâra durur ve şu tercümanı okur: “Destur şehitler şahı Ya Hüseyin! Nurdan kemer belimde, sâki dolu tas elimde. Doldurmuşum Kevser yönünden, bu muhabbet Kırklar Cemi’ne bağlıdır. Bu erkân erenlere, âriflere, âşıklara yerdir. Şah Hüseyin aşkına saka suyu dağıtılır. Allah bir, Muhammed Ali diye Himmet eyle pirim!” Dede, “Himmet İmam Hüseyin’den” şeklinde cevap verir.

Saka, topluluktan salavat getirmelerini ister. Dedenin önderliğinde katılımcılar hep bir ağızdan salavat getirir. Daha sonra Dede, İmam Hüseyin’in katlini anlatan bir mersiye okur. Canlar, üzgün bir şekilde dizlerine vurarak ya da kalplerine dokunarak “Ya Hüseyin!” ifadesiyle Dedenin sözlerine eşlik eder. Herkes sembolik olarak İmam Hüseyin’in susuz kaldığı Kerbelâ’ya gider. Bu sırada Zakir arkada ağır bir bağlamayla Dedenin duasına katılır. “Dağıtacağınız bir yudum su içenlerimize şifa olsun. Dertlere deva, hastalara şifa olsun. İmam Hüseyin’den gelene gül suyu olsun. Hizmetinizde Hak katında kabul olsun. Gerçeğin demine hü!” (KK5)

Bu sırada saka hizmeti başlar. Sakacı su dolu bir sürahi ve birkaç bardakla gelip önce Pir, Rehber ve Zakire su verir. Önden arkaya doğru tüm katılımcılara su dağıtılır. Su tek yudumda içilir. Bazı katılımcılar suyu bardakta biraz bırakarak eline döküp

yüzüne sürer ya da varsa kendi su kaplarına suyu aktarır. Bu uygulamayla sudan şifa bulunacağına ve bu bereketli suyun sürekli çoğalacağına inanılır.

Zakir su dağıtılırken de ağır bir ezgiyle bağlamasını çalmaya devam eder. Su dağıtımında katılımcılar kısmen ibadet havasından çıkar. İnsanlar daha rahat oturmaya ve konuşmaya başlarlar. Su dağıtımından sonra Zakir mersiye okumaya başlar. Mersiye'nin sona ermesiyle cemin son bölümüne geçilir. Dede oturana durana duası yapar. Post kaldırılır. Delilci, delil sırlama duası yaparak delili söndürür. Katılımcılar ayağa kalkarak sol ayakla eşige basmadan cem alanından çıkar. Herkes kapıda dağıtılan lokmalardan kendi payını alır. Böylelikle cem ibadeti sona ermiş olur.

Saha çalışmaları sırasında yapılan gözlemler, cem ibadetinde beden inancaşal bir ifade aracı olarak önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Cem katılımcıları, ibadete bedensel eylemlerle dâhil olmuşlardır. Cemde bedenin yoğun biçimde kullanıldığı alanlar arasında niyaz, secde hareketleri, zikirler ve semah bölümü öne çıkmaktadır. Her biri somut bir ibadet eylemi olarak görünse de batınî düzeyde sembolik anlamlar taşımaktadır. İcra edilen tüm bu hareketler, katılımcıların Hakk'a yönelimini, içsel arınmasını ve toplulukla bütünleşmesini bedensel bir dille yansıtmaktadır. Dolayısıyla cem ritüeli bedenin inancaşla bütünleştiği canlı bir performans alanıdır.

4.3. Alevi Semahlarında Bedenin Temsili

Semah, Alevilikte insan bedenini merkeze alan, Hakk'a yönelişin bedensel bir ifadesi olan kutsal bir ibadet alanıdır. Semah sözcüğü Arapça "sima" veya "sema" kökünden türemiştir ve "işitmek, duymak, gökyüzü" anlamlarına gelmektedir. (Bozkurt 1) Terim anlamı olarak ise müzik eşliğinde dönmek, vecde gelmek, devinmek, kendinden geçerek kutsal bir hâle ulaşmak anlamlarında kullanılmaktadır. (Korkmaz 378) Gölpınarlı'ya göre semah, musiki nağmelerini dinleyip vecde gelerek bedensel hareketlerle ifadesini bulan ruhsal bir deneyimi anlatır. (Gölpınarlı 48) Arslan'a göre ise semah, Alevi-Bektaşî topluluklarında tasavvufî sembollerin belirli kalıplar çerçevesinde ifade edildiği, hareket ve müziğin bir arada bulunduğu, cem törenlerinin önemli bir parçasıdır. Bu törenlerde icra edilen her bir eylem, söylenen her bir sözün Alevilik geleneği içinde sembolik bir anlamı ve işlevi bulunmaktadır. (Arslan 393) Bu bağlamda semah derin tasavvufî anlamlar barındıran, işitmenin bedende

yarattığı hareketin ibadete dönüşmesi, topluluk hâlinde yapılan bedensel bir cem olma ritüelidir.

Cem ibadetine on iki hizmetten biri olarak kadın-erkek bir arada icra edilen semah; Allah, Muhammed, Ali ve On İki İmamların anıldığı deyişler eşliğinde, belirli hareketleri içeren kutsal bir ritüel olarak görülmektedir. Kişi sayısı ve icra biçimi bağlı bulunduğu ocaklara ve yöreden yöreye değişiklikler gösterebilir. Semahlarda genellikle Alevi-Bektaşî edebiyatında Yedi Ulu Ozan kabul edilen Şah Hatayi, Kul Himmet, Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal gibi şairlerden deyişler okunmaktadır.

Semah, cem törenlerinde icra edilen önemli bir hizmet olmasının yanı sıra Alevi kimliğinin yapı taşlarından. İlhan Ersoy'a göre semah, Aleviliğe has kimliği görünür kılan, topluluğun inanç sistemini somutlaştıran en önemli kültürel performanslardan biridir. (Ersoy 38)

Semah folklorik bir dans ya da oyun değil, hakikat arayışının bir tezahürüdür. Bir ibadet şekli olarak algılanıp şevk ile dönülmesi beklenmektedir. *Şeyh Safî Buyruğu*'nda da hevesle yapılan semahların gerçek semahlar olmadığı belirtilmektedir. "Semah öyle olmalıdır ki derviş, semah esnasında ateş içinde olsa yanmamalı, su üzerinde olsa batmamalıdır." (Erbay 133) Bu nedenle semah oynamak olarak değil "semah dönmek" şeklinde ifade edilir. Semahın düğün, toplantı gibi ibadet dışı alanlarda dönülmesi hoş karşılanmaz. Genellikle cemlerin sonunda dönülen semahlar için pirlar, gülbanglarında "Seyir için olmaya, Hak için ola." ifadelerini kullanmaktadır. (Uğurlu 203; Dedekargınoğlu 231)

Semahın kökenine dair görüşler çeşitlilik göstermektedir. Bu gelenek, bazı anlatılarda İslamiyet öncesi inanç sistemlerine kadar dayandırılmaktadır. İslami gelenekte semahın kökenine dair anlatılardan biri Hz. Muhammed'in bir ozanın deyişini duyması ve bu ezgiye eşlik ederek dönmesi anlatısıdır. Bir diğer görüş, Cebrail ile Tanrı arasında geçtiği varsayılan bir diyalogdan hareketle semah oluşmuştur. Semahın kökeni başka bir anlatıya göre ise Hacı Bektaş Veli'nin erenleri ile birlikte Hırka Dağı'na yaptığı yolculuk ile ilişkilendirilir. (Arslanoğlu 59)

En yaygın ve kabul gören anlatı ise Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü Kırklar Meclisi'nde yaşadığı ilahi tecrübedir. Rivayete göre Hz. Muhammed bir gece atı Burak ile Miraç'a çıkar. Cenabı Hak ile 90 bin kelim konuşur. Bunun 30 bini sırr-ı hakikat olup Hz. Ali'de kalır. Miraç sırasında Hz. Muhammed'e bal, süt ve elma verilir. Bal

aşka, elma dostluğa, süt sevgiye işaret eder. Miraç'a çıkarken bir aslanla karşılaşır. Aslan Hz. Muhammed'den bir nişane vermesini ister. Hz. Muhammed yüzüğünü çıkarıp aslanın ağzına atar. Aslan sakinleşince yoluna devam eder. (Şener 60, 61) Sonrasında Hz. Muhammed, Miraç'tan dönüşünde "Kırklar Meclisi" olarak bilinen kutsal bir toplulukla karşılaşır. İçeri girmek ister. Kırklar, "Sen kimsin?" diye sorunca Hz. Muhammed peygamber olduğunu söyler. Kırklar, "Bizim aramıza peygamber sığmaz, sen peygamberliğini ümmetine yap" şeklinde cevap verir. Peygamber geri dönerken Cebrail, tekrar Kırklar'a gitmesini söyler. Yine kapıyı çalar. Bu sefer ben Muhammed Mustafa'yım cevabını verir. Kırklar, yine dünyalık isimle kapıyı çaldığını söyleyerek Hz. Muhammed'i içeri almaz. Hz. Muhammed son kez kapıyı çaldığında "Hadümül fukarayım (Fakirlerin hizmetçisiyim)" cevabını verir ve içeri alınır. Hz. Muhammed sonrasında siz kimlersiniz? diye sorar. Kırklar, "Bize Kırklar derler; bizim kırk, kırkımız biriz; büyüğümüz küçüğümüz hepimiz birdir. Kırkımıza neşter vursan bir yere akar kanımız" der. Hz. Muhammed 39 kişi saydığını söyleyince Selman'ın engür getirmek için parsa gittiğini söylerler. Daha sonra Hz. Ali kolunu kanatır, tümünün kolu kanamaya başlar. Selam'ın kanı pencereden gelir hepsinin kanının aktığı kristal kâseye akar. Ali kolunu bağlayınca hepsinin kanı durur. (KK5)

Selman-ı Farisi parsadan bir üzüm/engür tanesiyle gelir. Kırklar, "Ey fakirlerin hizmetçisi! Bu üzüm tanesini aramızda paylaşır" derler. Hz. Peygamber bir üzüm tanesini kırk kişiye nasıl paylaşacağını düşünürken Cebrail, Allah'ın emriyle cennetten nurlu bir tabak getirir ve onun önüne koyarak şerbet eyle ya Muhammed!" der. Hz. Muhammed, tabağın içine su koyarak parmaklarıyla üzüm tanesini ezerek tabağa koyar ve böylece Kırklara üzümü şerbet olarak sunar. Şerbetten içen Kırkların tamamı mest-u elest olarak kendilerine değişik bir hâl gelir ve oturdukları yerden kalkıp bir kere "Ya Allah!" deyip semaha dururlar. Kırkların semahına Hz. Peygamber'de katılır, sema ederken imamesi yere düşer, yere düşen imameyi Kırklar, kırk parçaya bölüp bellerine tennure olarak bağlarlar. (Çelik 150, 151)

Dolayısıyla her cem töreni, bu kutsal karşılaşmanın sembolik bir yeniden canlandırılmasıdır. Bu nedenle Kırklar Semahı, cem törenlerinin sonunda icra edilir. Kırklar Semahı'na katılma koşulları ise yörelere göre değişiklik gösterebilir. Örneğin Erzincan bölgesinde herkes Kırklar Semahı'na katılabilirken bazı bölgelerde sadece musahipli olanlar, bazı bölgelerde ise yalnızca kırk yaşını geçenler semaha dâhil olabilir. (Dönmez 79)

İlhan Cem Erseven, *Semahta Figürlerin İçsel Anlamları* adlı makalesinde, Kırklar Semahı'nın kökenini Türklerin eski inanç sistemlerine, özellikle de Gök-Tanrı

inancına dayandırır. Yazar, Hz. Muhammed'in göğe yükselerek Allah ile buluşması ve Kırklar Meclisi'nin gökyüzünde konumlanması gibi Kırklar Semahı'nın dayandığı inançsal motiflerin eski kozmik düşünceyle ilişkili olduğunu vurgular. Ona göre, semahın dönüş hareketleri gezegenlerin Güneş çevresinde dönmesini sembolize etmektedir. Burada Hz. Ali Güneş'i, Kırklar Meclisi'nin diğer üyeleri ise gezegenleri temsil eder. El ve kolların hareketleri de bu kozmik düzenin bir yansımasıdır. Örneğin semah sırasında icra edilen sağ elin yukarı kalkıp dairesel bir figür çizmesinden sonra kalbe konulması, sol elin yükselip sağ elle birleşmesi Gök-Tanrı ile Yer-Tanrı'nın birleşmesinin sembolik bir tasviridir. (Erseven 151)

Erseven, Kırklar Semahı'nın yapısal bölümlerine de değinmekle birlikte semahın aşamalarını Hz. Muhammed'in Kırklar Meclisi'ne ulaşma süreciyle ilişkilendirir. Semahın ağır tempolu bölümü olan ağırlama bölümü, Hz. Muhammed'in meclise varıncaya kadar olan yolculuğunu; hareketlerin hız kazandığı yeldirme bölümü meclise katılımını; hızlanma bölümü ise üzüm tanesinin ezilmesiyle coşa gelen Hz. Muhammed'in Kırklar ile birlikte dönmesini ve Hakk'la buluşarak Miraç'ın tamamlanışını simgelemektedir. Ayrıca semahın dört ila on iki kişiyle dönülmesi, sadece Dört Kapı - On İki İmam öğretisine değil, dört mevsim ve on iki burç düzenine de gönderme yapmaktadır. (Erseven 152) Bu bağlamda Kırklar Semahı, mitolojik anlatıların bedensel bir icra aracılığıyla somutlaştığı ritüel bir eylem niteliği taşır. Böylece sözel bir anlatı, hareket ve müzik eşliğinde yeniden canlandırılarak kökene dönüş fikrini yaşatır. Kutsal zamanın tekrarını mümkün kılar. Dönüş hareketi, bu bakımdan yalnızca bir figür değil, törensel bir geri dönüşün ifadesidir.

Garip Dede Dergâhında gözlemlenen Kırklar Semahı icrasında semah dönmek için meydana çıkan 23 erkek ve 17 kadının oluşturduğu düzen, anlatıda geçen Kırklar Meclisi'ne bedensel bir gönderme niteliği taşımaktadır. Semahçıların bellerinde yer alan kemerbestler ise rivayete göre Hz. Muhammed'in başındaki sarığın kırk parçaya ayrılarak Kırklar tarafından kemer hâline getirilmesi anlatısının somut bir simgesi olarak güncel ritüel pratiği içinde yaşatılmaktadır. Bu yönüyle kemerbest uygulaması, mitik anlatının bedensel düzeyde temsil edildiği ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı sembolik bir unsur hâline gelmektedir.

Kırklar anlatısı esnasında Zakirin sözlü anlatımı ile katılımcıların bedensel eylemleri arasında kurulan eşzamanlı figürler, anlatının bedensel hafızaya nasıl

dönüştüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Zakirin icra ettiği deyişlerde geçen ifadeler, toplulukta doğrudan bedensel eylemlerle karşılık bulmakta; örneğin “Muhammed belin bağladı” dizesinde tüm cem topluluğu bel bağlama hareketini tekrar etmekte, “Eğülübün secde kıldı” ifadesinde bedenler birlikte eğilerek secde hareketi gerçekleştirmekte, “Gel seninle el tutalım” dizesinde ise cemaat el ele tutuşarak birlikte salınmaktadır. Kırklar anlatısı esnasında gözlemlenen bu eylemler sözlü anlatının sadece işitilen bir metin olarak kalmadığını; ritüel sırasında beden aracılığıyla hatırlanan, deneyimlenen ve yeniden canlandırılan bir anlatıya dönüştüğünü göstermektedir.

Dolayısıyla Kırklar anlatısı ve sonrasında dönülen Kırklar Semahı, mitin anlatı düzeyinde aktarımının ötesine geçerek ritüeller yoluyla bedene kaydedildiği ve kolektif hafızada canlı tutulduğu bir alan sunmaktadır. Cem sırasında gerçekleştirilen bu bedensel tekrarlar, Kırklar Cemi’nin her icrada yeniden yaşatılmasını sağlamakta; böylece mit, bedensel eylemler aracılığıyla süreklilik kazanan bir inanç pratiği hâline gelmektedir.

Haydar Kaya, *Alevi-Bektaşî Erkanı, Evradı ve Edebiyatı* adlı eserinde semahın üç evrede icra edilmesini Miraç yolculuğunun farklı aşamalarıyla yorumlar. Ona göre, semahın ilk aşaması olan ağırlama, Mekke ile Mescid-i Aksa arasındaki yolculuğu temsil eder. İkinci aşama olan yürütme Mescid-i Aksa’dan Sidretü’l-Müntehâ’ya uzanan manevi yükselişi simgeler. Üçüncü aşama olan pervaz ise Kâb-ı Kavseyn ev ednâ makamına, yani Hz. Muhammed’in Tanrı ile bulunduğu en yüce mertebeye karşılık gelmektedir. (Akt. Özağaçhanlı 566)

Semah “pervaz” olarak da adlandırılır ve bu terim “beşeriyetten lâhutiyete uçmak”, yani insanî varoluştan ilahî boyuta geçiş anlamına gelir. Bu yönüyle semah, bedensel eylemler vasıtasıyla kutsala yönelen bir yolculuğu temsil eder. Semahın sonunda semahçıların birbirlerine “Mîracın kutlu olsun” demesi de bu manevi yükselişin tamamlandığını simgeler. Bu ritüel, kadim Türk inançlarındaki şamanın göğe çıkma ve Tanrı huzuruna erişerek toplumun günahlarını affettirme ritüelleriyle benzerlik göstermektedir. (Yörükân 92, 93)

Semahlar, içeri ve dışarı semahları olmak üzere ikiye ayrılır. İçeri veya tarikat semahları olarak adlandırılan semahlar, cem törenlerinde ibadet amacıyla yapılan semahlardır. Bu semahları dönecek kişilerin ikrar vermiş, musahipli çiftler olmaları

gerekmektedir. İçeri semahları ağırlama, yürütme, yeldirme ve bitirme duası olmak üzere toplam dört bölümden oluşmaktadır. Yeldirmeden sonra kısa bir ağırlama yapılır. Dışarı semahları ise öğretici cemlerde dönülen, gençlere semahı öğretmeyi amaçlayan semahlardır. (Tekin 341)

Semahın icrası, ağırlama ve yeldirme bölümleri olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Semah önce yavaş, ölçülü ve ritmik hareketlerle başlar; bu kısım “ağırlama” olarak adlandırılır. Bu bölümde erkekler kollarını sağa ve sola açar, kadınlar ise omuz hizasını geçmeyecek biçimde yanlara doğru hareket ettirirler. (Bozkurt 32) Ağırlama aşamasında beden, âdeta vecd hâli için içsel bir hazırlık sürecinden geçer.

İkinci evre olan “yeldirme” (yellendirme, yürütme, yeğirme) bölümü, semahın ivme kazandığı ve dönüşlerin hızlandığı bölümdür. Bu kısım “pervaz” veya “çark” olarak da isimlendirilir. Beden dönüşlerinin hızlandığı bu aşamada semahçılar kanat çırparak uçuyormuş gibi dönmeye başlarlar. Bu uçuşa benzeyen figürler, insan bedeninin maddi ağırlıktan sıyrılarak manevi bir hâle yükselmesini simgeler. (Özcan 371) Bölgelere göre değişen üç bölümlü semahlarda ise “ağırlama”, “karşılama” (canlandırma, yürüme) ve “yeldirme” biçiminde bir yapı görülür. “Karşılama” aşaması, ağır hareketlerden bedeninin daha canlı ve hızlı bir hâl aldığı geçiş evresidir. (Elçi 176) Dolayısıyla her ne kadar bölgesel biçim farklılıkları bulunsa da semahların temel kuralı aynıdır. Beden içe dönük ve yavaş hareketlerle icraya başlar ve giderek hızlanan bir dönüşle cezbe hâline ulaşır. Bu süreç insanın dıştan içe, bedenden ruha, maddeden manaya yönelen dönüşümünü temsil etmektedir.

Alevi inanç sisteminde semah, bir ibadet biçimi olmasının yanı sıra bedeninin ibadete katılımının en yoğun biçimde yaşandığı, kutsalla buluştuğu ve inancın insan bedeninde tezahür ettiği bir ritüeldir. Semah bu yönüyle bireysel ve toplumsal düzeyde derin anlamlar üretir. Bağlama eşliğinde okunan deyişlerin ritmine uygun, döngüsel hareketlerle icra edilen bedensel bir zikir olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda semah ile beden, Alevi düşüncesinin sembolik dilini ve ritüel estetiğini taşıyan kültürel bir unsura dönüşmektedir.

Semah, cem meydanında canların gündelik hayattan ve maddi kaygılardan uzaklaşarak bedeninin dönüşünün yarattığı vecd hâli ile Hakk’ı araması ve kendi hakikatini bulmasına aracılık eder. Dönüş esnasında canlar, etraflarındaki her şeyi

bulanık şekilde bir bütün olarak görürler. Bu bulanıklık, maddi dünya ve manevi âlem arasındaki sınırları eriterek tek bir hakikate ulaşmayı hedefler.

Semahçıların semaha başlamadan önce bedenlerine uygulaması gereken bazı kurallar vardır. Öncelikle ceme gelen ve semah dönecek olan canlar mutlaka abdestli olmalıdır. Can; suyla bedenini, niyetiyle de ruhunu temizleyerek cem meydanına gelir. Semahçılar için özel ve zorunlu bir kıyafet uygulaması olmamakla birlikte günlük, sade ve temiz elbiseler tercih edilir. Kadınların başının açık ya da kapalı olması yönünde bir kural bulunmaz. Semahçılar, hizmet öncesi bellerine kemerbest ya da bend denilen kuşaklar bağlar. Bu kuşak geleneğiyle Kırklar Meclisi'ne atıf yapılır. (KK2) Dolayısıyla semahçıların kemerbest kuşanmaları, her cemde yeniden hayat bulan Kırklar birliğine dâhil oluşu sembolize eder. Bazı yörelerde kadın semahçılar, renkli “üç etek” ya da “üçpeş” adı verilen geleneksel kıyafetler tercih edebilirler. Özellikle Tokat ve Sivas yörelerinde kadınların genellikle beyaz renkli veya koyu tonlarda yazma ya da pul işlemeli baş örtüleriyle başlarını örterek semah döndükleri gözlemlenmiştir. Erkek semahçılar da başlarını şapka veya kasketle kapatmaya özen gösterirler. (Elçi 176)

Garip Dede Dergâhı Dedesinin aktarımına göre öğretici cemlerde icra edilen semahlarda çocuk ve gençlerin bu geleneği görüp öğrenmesi amacıyla pervazcılar bellerine kemerbest kuşanmaktadır. (KK5) Saha araştırmamızda gözlemlediğimiz cem töreninde pervazcılar semaha kalkmadan önce çoraplarını çıkarttıkları gözlemlenmiştir. Baş açık ve yalın ayak olma hâli dünyevi bağlardan arınmayı ve Hak meydanına teslimiyeti sembolize etmektedir. Çünkü ceme dünyalık zevkler giremez; ayakkabılar, maddi âlemi ve statüyü temsil ettiğinden semaha girerken ayakkabılar çıkarılır. (Dönmez vd. 225) Yere doğrudan temas eden beden tabiatla bütünleşmesinin de bir temsili oluşturulur. Yalın ayak dönmek diğer bir anlamıyla ruhun manevi alemlere yükselmesine rağmen beden daima toprakta kaldığının bir simgesidir. Bu uygulamalarla birlikte beden, maddi arzuların sınırları Hakk'a yönelmeye hazırlanır ve inançsal disiplinin bir parçası olarak ritüele katılır.

Garip Dede Dergâhında yapılan gözlemlerden hareketle cem ibadetinde semahın Miraçlama bölümünün sonunda dönüldüğü kaydedilmiştir. Zakirin Miraçlama deyişini okurken “Mümin müslüm üryan büryan /Hep girdiler semaha” ifadesiyle yirmi üç erkek, on yedi kadın semaha kalkmışlardır. Bu bölümde dönülen

semaha Kırklar Semahı adı verilmektedir. Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü Kırklar Meclisi'ne uğraması ve mecliste bulunan Kırklar ile birlikte semah dönmesine atıf yapılmaktadır. Bu semahta bedensel dönüş, Hak ile bir olma bilincini sembolize etmektedir. Ağrlama ve yeldirme bölümü olarak iki aşamadan oluşan Kırklar Semahı'nın sonunda semahçılar yan yana dizilerek dâra dururlar. Dede, semah gülbangını verdikten sonra Kırklar Semahı'nı icra eden semahçılar yerlerine geçer ve on iki hizmet sahibi olan semahçılar Ladik Semahı'nı icra etmek üzere kadın, erkek ve çocuk dokuz kişilik grup hâlinde cem meydanına gelirler. Kişi sayısı ve semah türü değişebilmektedir. Semahçıların bellerinde siyah renkte kemerbestler bulunmaktadır. Semahçılar icraya başlamadan önce cem meydanına niyaz eder, ardından müziğin ritmine bağlı daire formu alarak dönüşe başlarlar. Figürler ezginin ritmine uyumlu şekilde ilerler. Semahçılar, ilk olarak ağrlama kısmında ellerini iki yana açarak semahın başlangıcına hazırlık yapmışlardır. Ardından yavaş hareketlerle bir büyük adım ileri, iki küçük adım geri şeklinde düzenli bir yürüyüş gerçekleştirilmiştir. Bu esnada semahçılar, sağ ve sol ellerini ritme uygun biçimde kalplerine götürmüş, bu hareketle Alevilikteki selam verme biçimini bedensel olarak ifade etmişlerdir.

Müziğin temposunun artmasıyla birlikte hareketler hız kazanmış, semahçılar posta yönelerek niyaz etmişlerdir. Bu niyazda sağ başparmak önce posta dokundurulmuş, ardından dudaklara ve sonrasında kalbe götürülerek saygı ifadesi sunulmuştur. Diğer canların niyazı bitene kadar semahçılar elleri serbest biçimde dönmeye devam etmişlerdir. (bkz. Şekil 4.1.)



Şekil 4.1. Ladik Semahı, Niyaz, Garip Dede Dergâhı Vakfı.

Ritmin yükseldiği yeldirme bölümü olarak tanımlayacağımız “Ah canım canım” bölümlerinde semahçılar halkanın merkezine yaklaşarak omuz hizasında kollarını öne ve arkaya doğru ritmik biçimlerde sallamıştır. Öne gelirken kapanan

kollar arkaya doğru açılır. Bu evrede coşku artmış, izleyici katılımcılar da yerlerinde çeşitli bedensel hareketlerde bulunarak semahçılara eşlik etmişlerdir.

“Kul Hüseynim bu dert bizi almaz mı” sözleriyle hareketlerde yön değişikliği gözlenmiştir. Bu aşamada semahçılar tempolu biçimde dönmeye devam ederken bir kollarını yukarıya, diğer kollarını aşağıya doğru açmışlardır. Yukarıya yönelen el, gökyüzüne ve Hakk’a; aşağıda kalan el ise toprağa ve halka yönelen bir simgesellik taşımaktadır. Bu figür genel anlamıyla Hak’tan alıp halka verme düşüncesinin temsilidir. Alevi felsefesindeki paylaşım, cömertlik, hizmet gibi ilkeleri simgeler. Aynı zamanda bu figürle, yeryüzü ile gök arasında bir bağ kurulur. (KK6)

Saha çalışmalarında yapılan mülakatlarda edindiğimiz görüşlerden hareketle İrfan Bey’e göre ellerin göğe açılması hareketi, evrenin dört ana unsurundan biri olan havayı (birinci kapı) yere açılması ise dördüncü kapı olan toprağı sembolize etmektedir. Bu yoruma göre beden, Dört Kapı Kırk Makam öğretisinin bir taşıyıcısıdır. (KK3) Ellerin yukarı kaldırılıp yere indirilmesi de önemli bir bedensel eylemdir. Bu hareket Hak’tan alıp halka paylaşırma düşüncesini bedende görünür kılmaktadır. Sağ elin omuz hizasından yukarı yönelmesi Hakk’a doğru yönelmeyi, alçalışı ise insanlara dönüşü temsil eder. Yapılan görüşmelerde bu hareketin Hak’tan gelip ona dönmek, Allah’tan alınan aşk ve ilmi yeniden topluma aktarma, bir elin verdiği diğer elin bilmemesi şeklinde farklı anlamlarla yorumlandığı kaydedilmiştir. (KK6; KK7; KK9)

Semahlarda sık rastlanan avuç içlerinin yukarı doğru, ellerin içeri dönük şekilde yüze doğru tutulması figüründe el, aynayı temsil etmektedir. Bu figür, insanın sembolik olarak kendi yansımasına bakarak içindeki ilahi özü idrak etmesi anlamına gelmektedir. Semahlarda her iki elin yukarı doğru kaldırılması ise Allah’a dua ve yakarışın bir simgesi olarak görülebilir. (KK7)

Tekrarlanan “Ah canım canım” kısmında semahçılar merkeze doğru yeniden yaklaşarak kollarını önden arkaya doğru, turnanın kanat çırpışını andıran bir ritmik düzenle açıp kapatmışlardır. (bkz. Şekil 4.2.)



Şekil 4.2. Ladik Semahı, Yeldirme Bölümü, Garip Dede Dergâhı Vakfı.

Bu hareket, semahın tabiattan beslenen sembolik yapısının açık bir örneği olarak değerlendirilebilir. Turna, *Alevilik-Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*'nde “Hz. Ali ile ilişki içinde olduğuna inanılan ve bu nedenle kutsal kabul edilen kuş.” şeklinde geçmektedir. (Korkmaz 360) Turna figürü, ruhun Hakk’a doğru kanatlanıp özgürleşmesi şeklinde yorumlanabilir. (KK5)

Semahın son bölümünde ise hareketler yavaşlamış; semahçılar yerlerinde sayarak ve bir adım ileri, bir adım geri giderek kollarını sağa ve sola doğru salmış, ardından ellerini kalplerine götürerek birbirlerini selamlamışlardır. Böylece semah, birlik ve bütünlüğün vurgulandığı karşılıklı niyaz ile sonlanmıştır. Semah sonunda yüz yüze yapılan niyaz hareketi, Alevilik düşüncesinde Hakk’ın insanda, insanın Hak’ta olduğunu destekler niteliktedir.

Bedenlerin yönü halkada sürekli değişirken Dedenin oturduğu posta sırt çevrilmez. Buraya hafif şekilde baş eğilerek yüz dönülür ve el niyazı yapılarak dönmeye devam edilir. Bu hareket, postun taşıdığı manevi değerlere duyulan saygının bedensel bir ifadesidir. Çünkü müşid postu Hz. Muhammed’i, rehber postu Hz. Ali’yi, pir postu ise Hacı Bektaş Veli’yi temsil etmektedir. Aynı zamanda müşid postunun önünde delil de bulunduğu delile de sırt çevrilmez. Çünkü delil aydınlığın, ilmin, nurun sembolüdür. İcracı can, dönüş sırasında delile yüz dönerken sembolik olarak o nurdan nasiplenmeyi, gönlünü aydınlatmayı da amaçlar. (KK3) Her dönüş sırasında diğer icracılarla cemal cemale olma gayreti gösterilir. Bu yönüyle semahta beden, ibadetle kurduğu ilişkinin teslimiyet ve saygı boyutunu sürekli yeniler.

Semah sırasında Zakirin okuduğu deyişler bedeninin dönüşünü yönlendiren bir rehber niteliğindedir. Semah dönülürken Dede, “Aşk ile, şevk ile, Allah Allah, hep

birlikte” diyerek cem meclisine coşku verir. Tüm canlar ve icracılar “Allah Allah, Hü, Eyvallah!” sesleri çıkarırlar. Semah dönmeyip yerlerinde oturan canlar, semahçıları izleyerek zikir hareketleri ve ortak duygularla coşa gelirler. Böylelikle cem topluluğunda beden, söz ve ezgi arasında ortak kutsal bir etkileşim oluşur. Canlar, farklı bedensel senkronizasyonlarda aynı manevi duygulara erişir.

Bütün semah türlerinde görülen yavaştan hızlı tempoya geçiş evreleri zamanın döngüsel akışına işaret etmektedir. Bu döngü zamanın ilahi bir düzen içinde olduğunu, insanın ise kendi iradesiyle hayatın değişen ritmine ayak uydurduğunun bir göstergesidir. Semahın yavaştan hızlıya süren temposu insan hayatının evreleriyle de sembolik bir paralellik taşır. Semahın ağır başlayan, giderek hızlanan ve yeniden yavaşlayan ritmik yapısı insan yaşamının doğumdan ölüme uzanan sürecini bedensel bir anlatı olarak görünür kılar. Yeni doğan bir bebeğin yavaş hareketlerinden yaş aldıkça hızlanan dinamiğine, ardından yaşlılığın durgunluğuna doğru ilerleyen bu döngü, semahın bedensel eylemlerinde hayat bulur. (KK5) Böylece semah, bireyin yaşam serüvenine de ayna tutar. Her evre, yaşamın faniliğini ve döngüsellliğini hatırlatan bedensel anlatıya dönüşür.

Semah figürlerinin kaynağı tabiatın kendisidir. Bedenin her hareketi, doğadaki bir olgunun stilize edilip sembolleştirilmiş hâlidir. Bu nedenle her bölgenin semahı, o yörenin doğayla kurduğu ilişki şekline göre farklı bir yön veya hareket tarzı sergiler. (Elçi 179)

Armağan Elçi, semah dönenleri “bağımsız parçaların bütüne uyumu” olarak değerlendirmektedir. (Elçi 179) Semahçılar, semah sırasında el ele tutuşmazlar. Her icracı kendi bedensel dönüşü ile özgün ve bağımsızdır. İcraçıların kendi etrafında dönmesi; insanın kendi içine doğru derinleşmesini, bedeninde saklı olan özü anlamlandırma çabasını ve bedenin fiziksel duvarlarını yıkarak özülle yüzleşip ruh ile bütünleşmesinin bir ifadesi olarak değerlendirebilir. Bununla birlikte icra esnasında bedenler bir bütün olarak aynı anda, ortak bir yörüngede ritüelin bir parçası hâline gelir. Evrenin kozmik düzenine ve zamanın döngüsellğine atıf yapılır. Bu dairenin merkezinde ilahi yaratıcı bulunur.

Erdoğan Çınar’ın belirttiği üzere “Bir hücrede çekirdeğin etrafında dönen elektronlardan, kendi ekseni ve Güneş çevresinde dönen gezegenlere kadar tüm varlık, dönüşün kozmik yasasına tabidir.” (Çınar 118) Tabiatın dönüşümüyle benzer yapıda

kurgulanan bu hareketler dizisi, aynı zamanda Allah'ın yaratılış düzenine duyulan hayranlığın bedensel bir tezahürüdür.

Dönüş hareketi, Alevi düşünce sisteminde devr-i daimi de simgelemektedir. Devir, Hak'tan gelip ona dönmeyi, daim ise bu döngünün sonsuzluğuna işaret etmektedir. Ayrıca dönme eylemi; bireylerin işlediği günahlardan pişmanlık duyarak af dilemesi ve yaptığı hatalardan geri dönmesi şeklinde de yorumlanabilir.

Semahta dönüşler saat yönünün tersine, sola doğru yapılır. Bu yön, Dünya'nın kendi ekseni ve Güneş etrafındaki dönüş hareketiyle aynıdır. Semaçılar, daima kalbin bulunduğu yöne doğru döner. Çünkü Alevi tasavvurunda asıl Kabe'nin gönül, bir diğer ifadeyle insanın kalbi olduğuna inanılır. Bahçelievler Cemevinde düzenlenen semah kursunda yaptığımız mülakatlarda Aşkın K., semah dönmeyi yeni öğrenen canlara, şu şekilde bir telkinde bulunmuştur:

Beden her zaman güzellik üretmelidir. Semah doğrudan bedenle yapılan bir eylemdir. Bizim amacımız ayağın yerden kesilmesi, ruhun bedenden ayrılıp aşka gelmesidir. Semah, sema kökünden gelir. Sema gökyüzüdür. Semah, dönen insanın gökyüzüdür. Gökyüzü akıldır. Semahta aşka gelmek, aklını kullanmak, bir şeyleri idrak etmek, kendinden geçmektir. (KK6)

Karacaahmet Sultan Dergâhında bilgilerinden yararlandığımız Hüseyin Dede'ye göre semah, Everest Dağı'nın zirvesine tırmanıp bayrak dikmek gibidir. Hak ile bir olmanın ruhsal ve bedensel tezahürüdür. İki elin yana açılması; Hak'tan geldik, bedene büründük ve O'na geri döneceğiz anlamı taşır. (KK7)

Semahta en yaygın figürlerden biri turna kuşunun uçuşunun taklit edildiği hareketlerdir. Turnanın gökyüzünde yaptığı hareketler, Alevilikte semahın bedensel diline dahil edilmiştir. Reha Çamuroğlu'na göre turna; kağıt, kalem ve santral gerekmeden harekete geçirilebilen, duygu ve düşünceleri iletme gücüne sahip bir çağrışım nesnesi; bireyler ve durumlar arasında dolaylı bir iletişim aracıdır. Ayrılığın ve duygusal yoğunluğun sembolik taşıyıcısıdır. (Çamuroğlu 130) Aynı zamanda turna, halk inancında uzaklardan haber getiren, özlemleri Hakk'a ulaştıran kutsal bir hayvan olarak kabul görmektedir. Yer ile gök arasındaki dengeyi betimleyen önemli bir figürdür.

Turnanın sesi bazı deyişlerde Hz. Ali'nin avazıyla özdeşleştirilmiş; bu durum Alevilik felsefesinde turnaya duyulan saygıyı derinleştirmiştir. Nitekim "Turnalar

Semahı” olarak bilinen semah; bu kuşun duruşuna, uçuşuna ve kanat çırpışına benzeyen figürlerle icra edilmektedir. (Elçi 179) Bu semah türünün hareketleri başlangıçta yavaştır, sona doğru hızlanır. Semahçılar, ezginin ritmine göre kollarını kanat gibi yanlara doğru açarak ve ayaklarıyla hafif yaylanarak turnanın gökyüzündeki uçuşunu taklit ederler. (Özağaçhanlı 569) Böylelikle turnaların gökyüzünde süzülüşü cem meydanında sembolik şekilde canlandırılır. El ve kolların kuş uçuşuna benzeyen hareketleri, Hakk’a ulaşma arzusunu ve ruhun bedenden ayrılıp yükselmesini simgeler.

Ali Rıza Uğurlu, *Aşk-ı Muhabbet* adlı eserinde semahın anlam katmanlarını şu şekilde açıklamaktadır:

Evrenden atoma, güneş sistemine, vücutta dolaşan kana kadar her şey dönmektedir. Kısaca kâinatta var olan her şey döner. Dünya döner, sular döner, güneş, ay, yıldızlar döner. Soframıza koyduğumuz ekmeğimizi, değirmen taşı dönerek un edip, nimet olarak bize sunar. Uçak motoru, araba tekerlekleri dönerek bizleri menzile ulaştırırlar. Dönmek, ilahi nizamın gereğidir. Yerin de duran varlık yoktur. Varlıkların semahı durursa nizam-ı âlem de bozulur. Ay, gün birbirine karışır. İnsanın dönmesi de ruhun olgunlaşarak birliğe ulaştığı ve Allah’a (bir’e) doğru yaptığı manevi bir yolculuktur, (Seyr-û Sülûk) bir ibadettir. (Uğurlu 197)

Bu bağlamda denilebilir ki kâinatta olan hiçbir unsur durağan değildir. Sürekli bir devinim hâindedir ve dönme eylemi düzenin temel yasasıdır. Semahın sembolik anlamına ilişkin olarak Hüseyin Dede de dikkat çekici bir örnekleme yapmıştır. Semah hareketlerini pergel metaforu üzerinden açıklayarak “Bir ayağını yere koyup merkez yaparsın; el ve kollarını açarak yetmiş iki milletin kalbini tavaf edersin” ifadelerini kullanmıştır. (KK5) Bu anlatım, semahın evrensel birlik fikrinin sembolik bir temsili olarak yorumlanabilir.

Semah dönmek, insanın evrenle kurduğu sembolik bağın bedensel bir ifadesidir. Gezegenlerin uzayda döngüsünü, bir kuşun kanat çırpışını, yıldızların gökyüzündeki süzülüşünü taklit edercesine cem meydanında semah dönen can da tüm bu unsurların ritmiyle cem olarak hareket eder. Bu dönüş, insan benliğini kâinatın merkezine yerleştirerek elini bir ayna gibi kullanıp kendi özünü seyretmesine imkân tanır. Dönerek Hakk’a yönelen can, hem semaya hem de içsel aydınlığına ulaşır. Semah, doğanın ahengini bedende anımsamaktır. Bedenin kutsal bir taşıyıcıya dönüştüğü bu ibadet, kuşaklar boyu beden aracılığı ile taşınarak kültür ve inanç arasında köprü kuran bir performans olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle semah,

Alevi toplulukların ibadet pratiklerini yaşatan, topluluğun kültürel sürekliliğini ve bütünlüğünü sağlayan bir icra hâline gelir.

4.4. Alevilikte Dâr Duruşları: Bedensel İcra ve Anlam

Farsçada “ağaç” anlamına gelen dâr sözcüğü, Türkçe Sözlük’te “ıdam mahkûmlarını asmak için dikilen direk.” (TDK) şeklinde tanımlanmaktadır. Terim olarak ise Hallâc-ı Mansûr’un asıldığı direk olan darağacını simgelemektedir. (Korkmaz 88) Bu sembol, zamanla Alevi-Bektaşî tasavvuf terminolojisinde canın Hakk’a teslim edildiği yer anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Biat ve tarikat telkini gibi merasimler dâr adı verilen meydanın ortasında yapılır. (Cebecioğlu 206)

Dâr kavramı sadece fiziksel bir alanı değil inanç, yola bağlılık, teslimiyet ve itikat gibi değerleri içeren çok katmanlı bir anlam dünyasını temsil etmektedir. Ritüel bağlamda dâr, merkeze karşılık gelmektedir. Cem töreninin akışı içinde ikrar, niyaz, ibadet ve yargılama gibi tüm ritüel uygulamaların gerçekleştiği yer bu meydandır. Dâr, mikro düzeyde sıradan bir mekânı kutsallaştırarak ibadet alanına dönüştüren taşınabilir bir merkez niteliği taşır. Makro düzeyde ise bu sembol, dünyanın merkezinin insan olduğu düşüncesini temsil eder. (Erdem Kük 167) Dolayısıyla dâr, hem kozmik hem de dünyevi manada merkez fikrinin Alevi ritüellerinde somutlaştığı önemli unsurlardan biri hâline gelir.

Dâr kavramı Alevi inanç sisteminde çeşitli derin sembolik değerlere sahiptir. Ritüel bağlamda dâra çekilmek, yola bağlı bir canın yolun ileri gelenleri tarafından meydana çağrılarak sorgulanması, yargılanması ve gerektiğinde cezalandırılması sürecini ifade etmektedir. Bu uygulama, Alevi toplum düzeninin ve etik değerlerin korunup sürdürülebilmesi amacıyla oluşturulmuş sembolik bir mahkeme düzenini andırır.

Alevilik yoluna girmek isteyen her can, İkrar törenlerinde önce dâra durur ve topluluk tarafından kabul edilmek üzere diğer canların rızalığını alır. Bununla birlikte ikrarlı her Alevi birey, yılda bir kez yapılan ve “baş okutma” olarak da bilinen görgü cemlerinde “Dâr-ı Mansur” olarak da adlandırılan kutsal noktada yıl boyu topluma ve kendine karşı yaptığı davranışların hesabını verir. Bu meydan Alevi bireyin özünü sorguladığı ve kendini topluluğa teslim ettiği hesap verme ve içsel arınma süreçlerinin sembolik merkezidir. Cem ibadetinde dâra duran kişi kendisini Hak, Hz. Muhammed,

Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in huzurunda sayar. Kendi vicdanıyla bir iç sorgulama gerçekleştirir. (KK5)

Suç işlenmesi durumunda da cezalı kişi, dâra çekilerek canlar huzurunda yargılanır. Meydanın ortasına gelinerek kollar göğüste çapraz, ayak mühürlü ve baş öne eğik biçimde durulması “dâra durmak” olarak ifade edilir. Bu duruş, topluluk önünde hesap vermeye hazır olduğunu ve canın Hakk’a teslimiyetini sembolize etmektedir. (Korkmaz 88)

Cem erkânları içerisinde Dâr-ı Mansur, Dâr-ı Fatıma, Dâr-ı Fazlı, Dâr-ı Nesimî olmak üzere dört temel dâr çeşidi bulunmaktadır. Bu duruşlar, Alevilik tarihinde önemli şahsiyetlere atfedilerek isimlendirilmiştir. Aynı zamanda bu dört dâr biçimi, Alevilik tasavvufunda şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak adlandırılan Dört Kapı öğretisini de temsil etmektedir. Dârda durma biçimleri bedenın yönelimleri ve manevi anlam katmanlarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır.

4.4.1. Dâr-ı Mansur

“Mansur Dârı” ya da “Ber-dâr” olarak adlandırılan bu dâr pozisyonu, Hallâc-ı Mansur’un darağacında asılı hâline bir göndermede bulunur. Hallâc-ı Mansur, varlık fikrini vahdet-i vücud nazariyesi çerçevesinde temellendirmiştir. Ona göre, kâinatın tüm unsurları, bir olan Hakk’ın farklı tezahürlerinden ibarettir. Rivayete göre Mansur, “Enel Hak” sözünü söylediğinde Hak onun dilinden konuşmuş, ancak bu sözleri anlamayanlar onu darağacına çekmişlerdir. (Acar 4)

Saha gözlemlerine göre bu duruşun icrasında bedenın ayakta dimdik durduğu, kolların iki yana açık şekilde bırakıldığı ve başın hafifçe öne eğildiği formun yanı sıra; sağ elin kalbin üzerine konulduğu, sol elin ise yana sarkıtıldığı bir başka beden formunun da icra edildiği tespit edilmiştir. Bu beden formu, hem teslimiyetin hem de hakikat uğruna ölümü göze almanın sembolüdür. Allah’ın huzurunda boynun kıldan ince olması şeklinde de yorumlanmaktadır. (KK7) Cem törenlerinde hizmet sahipleri de görevlerine başlamadan önce Dede ve post önünde ayaklar mühürlü şekilde Mansur Dârına durarak manevi sorumluluklarını kabul ettiklerini bildirirler.

4.4.2. Dâr-ı Fazlı

Fazlullah Hurûfi’nin savunduğu Hurûfilik düşüncesine göre Tanrı’nın sırrı insanda ve harflerde tecelli etmektedir. Hurûfilik, Kur’an’daki ayetleri, harflerin

sembolik anlamları üzerinden yorumlar. Fazlullah, bu inancı savunduğu için idam edilmiştir. (Tökel 53)

Cemlerde Dede, “Aşk ola!” dediğinde canlar yüzüstü secdeye kapanarak Fazlı Dârına durur. Çünkü Fazlullah, kalbinden hançerlenerek yüzüstü bırakılmıştır. İki elini karnından aldığı yaraların üzerine basarak secdeye kapanmıştır. (Gökbel 204) Semah dönen canların semah bitiminde dua alırken iki elini çapraz şekilde veya sağ elini kalbine kapatarak yarı eğilmiş vaziyette secdeye vardığı gözlemlenmiştir. Bu duruş da Fazlı Darının bir biçimidir. Bu duruş biçimi İslam ibadetleri içerisinde namazdaki secde uygulamasıyla benzerlik taşır. İcra edilen bedensel konum, insanın kendi varlığını küçültüp hakikatin büyüklüğüne teslim olmasını simgeler. Kutsala duyulan saygı ve tevazunun bedensel ifadesi olarak yorumlanabilir. (KK8)

Cem sırasında katılımcılar, Fazlı Dârında secdeye yönelerek Dedenin dualarına “Allah Allah” nidalarıyla katılırlar. Herkesin birbirini görebildiği yüz yüze bir oturuş düzeni hâkim olduğundan secde aynı zamanda insana karşıdır. Alevilik felsefesinde insan Hakk’ın bir tecellisi olduğundan karşı karşıya yapılan secde bir sorun oluşturmaz. Çünkü esasında insana değil, insanın özündeki Hakk’a secde edilir. (KK2)

Cem sırasında yapılan gözlemlerde bazı canların secde sırasında sağ elini sol el üstüne koydukları ve sağ elin işaret parmağını üç kez öpüp alınlarına değdirdikleri ve ardından niyaz ederek doğruldukları görülmüştür. Bu hareket Alevi literatüründe secde niyazı olarak adlandırılmaktadır. (KK4) Diğer bir secde hareketinde ise avuç içleri yüze çevrilerek önce sağa, sonra sola ve tekrar sağa dokundurulup “Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” sözleriyle niyaz edilir. Bu niyaz şeklinde el ayna olarak simgelenir ve “Aynayı tuttum yüzüme Ali göründü gözüme” felsefesiyle ilişkilendirilir. (KK7) Bu dâr hareketiyle icra edilen bedensel eylemler; dua, teslimiyet ve niyazın bir arada vücut bulduğu bir ibadet biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

4.4.3. Dâr-ı Fatıma

Fatma Ana Dârı ya da Hüseyin Dârı olarak da adlandırılır. Bu duruşta sağ ayak başparmağı sol ayağın üzerine konur. Bu harekete “ayak mühürleme” ya da “ayak birleme” de denir. Ayakların bu şekli, kişinin hem nefesine hâkimiyetini hem de teslimiyetini simgeler. Ayrıca İmam Hüseyin gibi canını Hakk yoluna feda etme kararlılığının bir temsilidir. (KK6)

Bu duruşun kökenine ilişkin bir rivayete göre; Hz. Muhammed bir gün torunlarından su ister. Hasan ve Hüseyin, su almak için koşarken Hüseyin sol ayak başparmağı taşa çarpar ve kanar. Buna rağmen dedesi üzülmesin diye edep göstererek sol ayağının üzerine sağ başparmağını koyup saklar ve bu hâlde durur. Bu anlatı Alevilikte “dârda durmak” deyiminin kökeni kabul edilir. Hz. Fatma’nın da o sırada Hüseyin’in yanında bulunduğu ve Hz. Hüseyin’in ayağına pansuman yaptığına inanılır ve bu dâr, ahirette kurulacak son dâr olarak kabul edilir. (KK5)

Alevi düşünce sisteminde Hüseyini duruş, tıpkı Hz. Hüseyin gibi zulüm ve adaletsizlik karşısında sessiz kalmamak, doğruyu cesaretle dile getirmek ve hakikatin yanında olmak anlamlarına gelmektedir. Bu yaklaşım, Hz. Muhammed’in ahlakını ve Hz. Ali’nin yiğitliğini bir araya getirerek bireyin hayatının her alanına taşımasıdır. (KK6) Dolayısıyla Hüseyini duruş; Hakk’a inanmak, uluların yolunda iyi bir insan olarak herkesin hakkını gözetmek ve bu felsefeyi kararlılıkla sürdürmek şeklinde özetlenebilecek etik bir duruş biçimidir.

4.4.4. Dâr-ı Nesimî

Nesimî’nin dizüstü oturtulup derisinin yüzülerek öldürülmesi, Alevilik geleneğinde maddeden sıyrılıp canda hakikate kavuşmanın sembolü olarak yorumlanmaktadır. (KK1) Cem töreninde canlar, secdeden doğrulduğu anda Nesimî Dârında dururlar. Bu duruş biçiminde katılımcılar, iki dizinin üzerine oturur ve ellerini dizlerinin üzerine koyar. Edep oturuşu olarak da adlandırılır.

Bu dört farklı dâr biçimi, Alevi inanç sisteminde bedenün ibadetin aracı olmakla birlikte inanç ve teslimiyetin sembolik bir dili olduğunu göstermektedir. Bireylerin aldığı dâr pozisyonları, hem tarihî kişiliklerin yaşadığı acıların yeniden temsili hem de bireyin kendi nefsiyle yüzleşmesinin simgesidir. Her duruş şekli beden vasıtasıyla manevi olgunlaşmanın, hakikate yönelmenin ve topluluk önünde arınmanın bir ifadesine dönüşür.

Alevilik tasavvuruna göre birey hayatı boyunca ikrar verirken, hizmet görürken ve Hakk’a yürürken olmak üzere üç kez dâra durur. Dördüncü ve son dâr ise ölümle birlikte Hak katında kurulacak olan Dâr-ı Fatıma-tüz Zehra’dır. Alevilik öğretisinde dâr yargılama meydanı olmanın ötesinde bir geçiş mekânıdır. Ölüm törenlerinde Hakk’a yürüyen can için yedinci veya kırkıncı gün yapılan merasimlere “Dârdan İndirme Erkânı” denir. (Korkmaz 88) Bu törende ölen kişinin bir yakını onun adına

dâra durur ve topluluğa hitap eder. Bu sırada ölene hakkı geçenlerin helalleşmesi, varsa borçların ödenmesi ve küskünlüklerin giderilmesi sağlanır. Böylece ölen kişi, topluluğun rızalığı alınarak öte dünyaya maddi ve manevi yüklerinden arınmış şekilde uğurlanır. (Polat Bulmuş 41)

Dâr kavramı Alevi inanç sistemi içerisinde kuşaklar boyu aktarılan bedensel bir kalıp davranış olarak değerlendirilebilir. Dâra durma pratiği, sözlü anlatılar aracılığıyla aktarılan tarihsel ve mitolojik figürlerin bedende yeniden anlamlandırıldığı bir içselleştirme sürecine karşılık gelmektedir. Cem erkânı içerisinde tekrar eden bu duruşlar, yazılı bir öğretiden ziyade bedensel deneyim yoluyla aktarılan bir inanç bilgisi olarak işlev görmektedir. Bu yönüyle dâr, kolektif belleğin bedensel düzlemde yeniden üretildiği bir ritüeldir.

Dâr duruşlarının her biri, Hallâc-ı Mansur, Fazlullah, Nesimî ve Hz. Hüseyin gibi tarihsel ve sembolik figürlerle ilişkilendirilmekte; bu figürlere atfedilen anlamlar bedensel formlar aracılığıyla somutlaştırılmaktadır. Bu sembolik ilişkiler cemlerde sözlü anlatılar eşliğinde yeniden hatırlanmakta ve katılımcılar tarafından bedensel olarak tekrar edilerek öğrenilmektedir. Böylece dâra durmak, temsîlî bir duruş olmanın ötesinde beden folkloru kapsamında değerlendirilebilecek öğretici ve normatif bir kalıp davranış niteliği kazanmaktadır.

Bu bağlamda dâr, Alevi toplumsal yapısında bireyin Hak ve toplum huzurunda kendini sınıdığı, nefsinin sorguladığı ve ahlaki bir konum alışı sergilediği bedensel bir ifade biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Ritüelin tekrar eden yapısı sayesinde bu duruşlar, bireysel deneyimi aşarak kolektif belleğin sürekliliğini sağlayan bir eğitim mekanizmasına dönüşmektedir. Dolayısıyla dâra durmak, tarihsel simgeleri anımsatmakla kalmayıp bedensel hafıza aracılığıyla yeniden üreten ve aktaran temel bir folklorik pratik olarak değerlendirilebilir.

4.5. Niyaz

Köken olarak Farsça olan niyaz, “Allah’a yalvarmak, dua etmek” anlamlarıyla tasavvuf terminolojisinde yer bulur. Niyaz kavramı ayrıca “dua, selam, saygı ve hediye sunma, ihtiyaç duyma, sevgi gösterme, dostluk” gibi farklı anlamları da içermektedir. (Uludağ 165) Türkçe Sözlük’te ise “yalvarma, yakarma” biçiminde tanımlanmaktadır. (TDK, Niyaz) Tasavvufi gelenekte talibin tarikat erkânına göre mürşidi huzurunda dua

etmesi, elini öpmesi, edeple himmet dilemesi de niyaz kavramı içinde değerlendirilmektedir. (Cebecioğlu 484)

İbadetlerde niyaz hâli, müridin şeyh ya da veli huzurunda belirli bir beden duruşuna geçmesiyle görünür hâle gelir. Bu duruşta can, ayaklarını mühürleyerek ellerini çapraz biçimde omuzlarına götürür ve başını hafifçe öne eğerek saygısını ifade eder. Bu hareket, saygının yanı sıra bir teslimiyet anlamı da taşır. (Uludağ 165)

Alevi inanç sisteminde niyaz, beden inanca kurduğu sembolik ilişkinin görünür bir ifadesidir. Alevi-Bektaşî terminolojisinde niyaz; “bir uluya veya kutsal mekâna yönelerek Tanrı’ya yalvarma”, “dilekte bulunma”, “sevgi ve hürmet ifadesi” ve “armağan sunma” biçiminde tanımlanır. (Korkmaz 270) Ahmet Gökbel, buna ek olarak niyazın bazı Alevi-Bektaşî bölgelerinde mürşide sunulan lokma veya cemde canların secdeye eğilerek Allah-Muhammed-Ali aşkına yeri veya mürşidin elini öpmeleri anlamında da kullanıldığını belirtmektedir. Gökbel ayrıca, Tahtacı topluluklarında dedelere sunulan maddi desteklerin de niyaz adını aldığı bilgisini aktarmaktadır. (Gökbel 685) Dolayısıyla Alevilikte niyaz terimi, tasavvufî anlamları koruyarak kendine has ritüel işlevler de kazanmıştır. Bu kavram, dua ya da yakarış manalarını yanında topluluk içi saygı, paylaşım ve bağlılık simgesi olarak da kullanılır.

Cem ayinlerinde niyaz, genellikle Dedenin huzurunda dâra durularak ya da secdeden doğrulurken yapılır. Bunun dışında yemin ederken ya da selam alıp verirken de niyaz edilir. Niyazın temel bedensel biçimi; başparmağın dudağa ve alna, ardından sağ elin açık şekilde kalbe götürülmesidir. Bu hareketin icrasında “Ya Hak, ya Muhammed, ya Ali!” veya “Allah, eyvallah” denildiği gözlenmiştir. Bu eylemler dizgesi; kalbi, sözü ve aklı Hakk’a yöneltmeyi temsil eder. Başparmak Hz. Ali’nin sembolüdür. Elin açık şekilde kalbe götürülmesi hareketinde el, Ehl-i beyt’in sembolüdür. Bir yoruma göre kalbe dokunmak gönül temizliğini, dudağa götürmek sözün doğruluğunu, alnı değdirmek ise aklın ve niyetin saflığını simgeler. (KK5)

Diğer bir niyaz hareketi omuzlara dudak değdirilerek yapılandır. “Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali” ifadesiyle dudak önce sağ, sonra sol sonra tekrar sağ omza değdirilir. Bunun manası; Allah’ın kuluyum, Muhammed’in ümmetiyim, Ali’nin talebesiyim, talibiyim demektir. (KK4) Böylece beden, inancın anlamını taşıyan bir anlatı aracı hâline gelir.

Niyazlaşma ise canlar arasında karşılıklı saygı gösterisidir. Bu, çoğu zaman yüzlerin üç kez öpülmesi ya da bazı bölgelerde ellerin veya omuzların öpülmesi biçiminde gerçekleştirilir. (Akın 103) Cem sırasında her hizmet niyazlaşma ile başlar. Dede posta oturmadan niyaz verir, zakir bağlamasına niyaz verir, süpürgeci süpürgesine niyaz eder... Hizmetler tamamlandığında da tüm canlar birbirleriyle niyazlaşarak birlik duygusunu pekiştirirler. Ayrıca niyaz hareketi, Hz. Muhammed'den, Hz. Ali'den, Hızır'dan, pirlerden, Ehl-i beyt'ten ve yol ulularından bahsederken de yapılmaktadır.

Cemvine girerken sağ elin başparmağının yere, dudağa ve alna götürülmesiyle yapılan selam, "Hakk'a niyaz" olarak kabul edilir. Bu hareket cem alanına girmeden önce kapı eşiğinde de uygulanmaktadır. Bunun sebebi Hz. Muhammed'in "Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır." sözüne istinaden Alevilikte eşik ve kapının son derece kutsal sayılmasıdır. Kapı, bütünüyle Hz. Ali'nin sembolüdür. Kapının üst kısmı başımızın tacı anlamında Hz. Muhammed'i simgeler; sağ pervaz Hz. Hasan; sol pervazı Hz. Hüseyin'dir. Hz. Fatma eşiğin simgesi kabul edildiğinden eşiğe basılmaz. Niyaz edilir, öpülerek ve baş konularak cem alanına girilir. Ehl-i beyt'in kapısından geçmek, peygamberle birlikte o hidayet ışığına ulaşmak demektir. İnanışa göre Hz. Muhammed'in ehlerinden niyaz alanlar O'nun şefaatine malum olur ve cennette Hz. Muhammed ve ailesine komşu olurlar. (KK7)

Beden folkloru perspektifinden bakıldığında niyaz, Alevilik geleneğinde beden yoluyla dua, saygı ve selamlamanın bir göstergesi olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Alevi topluluklar arasında kuşaklar boyunca aktarılan kalıplaşmış bedensel pratikler bütünüdür. Niyaz esnasında gerçekleştirilen beden hareketleri, inancın anlam dünyasını bedensel hafıza aracılığıyla muhafaza ederek yeniden üretmektedir. Cem ritüellerinde sıkça icra edilen niyaz uygulamaları, belirli bir düzen içinde kalıplaşmış sembolik bir beden dili oluşturur. Bu tekrarlar yoluyla beden, öğrenilmiş bir ritüel belleğe sahip olur ve inanç sadece zihinsel düzeyde değil, bedensel düzeyde de içselleştirilir. Böylece beden, inancın somutlaştığı bir anlatı aracına dönüşür. Bu bağlamda niyaz, Alevi toplumsal belleğinde bir ibadet formu olmanın yanı sıra kolektif kimliği görünür kılan, topluluk içi bağlılığı pekiştiren ve kutsal olanla kurulan ilişkinin bedensel olarak temsil edildiği folklorik bir performans alanı niteliği taşımaktadır.

4.6. Alevilikte Abdest: Bedensel Arınmanın Ritüel Anlamları

Buyruk'ta yer alan anlatıma göre Alevi-Bektaşî öğretisinde abdest dört mertebede ele alınmaktadır. Şeriat abdesti su ile; tarikat abdesti biat ile; marifet abdesti kişinin nefsini bilip Rabb'ini tanınması ile; hakikat abdesti ise kendi eksikliklerini görüp başkalarının ayıplarını örtmesiyle gerçekleşir. (Bozkurt 96)

Alevilik inanç sisteminde abdest uygulamaları sadece bedenlen yapılan bir temizlik değil, aynı zamanda kişiyi ruhsal ve zihinsel olarak da arındıran bir temizlenme sürecidir. Buna göre abdest, su abdesti ve kulak abdesti olmak üzere iki çeşittir. Su ile alınan abdest bedenlen yüzeysel kirliliğini arındırırken kulak abdesti adı verilen sembolik abdest biçimi aklın ve vicdanın arınmasına, her türlü kötü niyet ve duygulardan uzaklaşmaya işaret etmektedir.

Dış abdest olarak adlandırılan su abdesti, cem törenleri öncesinde ikrar verecek ya da üç yıldan fazla baş okutmamış durumda olan canlara rehber gözetiminde yaptırılır. Bu uygulamada bedenlen her bir uzvu, olumsuz davranışlardan arınmanın bir sembolü hâline gelmektedir. Örneğin ellerin yıkanması; Tanrı'nın yasakladığı kötü eylemlere geçmişte el uzatılmışsa bunlardan arınmayı temsil eder. Ağıza su alınması; yalan ve kötü sözlerden dilin temizlenmesine işaret eder. Burna su çekmek; yasak ve haram kokulardan uzak durmayı simgelerken; yüz yıkamak, utanılacak ve yüz kızartıcı hareketlerin simgesel olarak temizlenmesini ifade etmektedir. (Korkmaz 14, 35) Bu uygulama bedenlen maddi, manevi ve ahlaki bir yapı olarak algılandığını göstermektedir. Bedenlen her uzvu bireyin davranışlarının taşıyıcısıdır. Dolayısıyla abdest, bedeni arındırırken aslında insanın geçmişte yaptığı kötü hareket ve niyetlerini de temizlemeyi amaçlar.

Dedenin anlatımına göre abdest alınırken beden uzuvlarının manevi anlamları şu şekildedir:

Kulaklar temizlenirken kulak içi başparmakla, dışı ise diğer parmaklarla temizlenir. Bu uygulama, işitilen sözün zihne yerleşmesi, bir yerden girip diğer yerden çıkmaması içindir. Kulak arkası temizlenirken doğru sözleri duymak, kötü sözleri ise kulak ardı etmek gerekir. Yüzün yıkanması ise cemalın pak kalması içindir. Burnun temizliği kötü kokulu haram yerlere gitmemeyi simgeler. Ağızın yıkanması ise yalan ve iftiradan arınmak içindir. Bunun dışında ruhun ve kalbinde de abdesti vardır. En doğru abdest; iyi niyetle, doğruya ulaşma amacıyla alınan abdesttir. Çünkü her insanda, Allah'ın bir nazargâhı vardır. Rivayet edilir ki Allah, Cebrail'e "Git, yarattığım insanın bedenine bir dokun, ne göreceksin?" der. Cebrail, dokunduğunda her yerin dolu

olduğunu görür. Sonra Allah, “Bir de iman tahtasına dokun,” der. Dokununca Cebrael, orayı boş bulur. Bunun üzerine Allah, ‘Orası benim mekânımdır’ der. İşte iman tahtı budur; kalp Allah’ın evidir. Her yaratılmış nesnede Allah’ın bir kalp evi vardır; en görünür hâli ise âdemdedir. Bu nedenle abdest yalnızca bedeni değil, huyu da temizlemelidir. (KK7)

Şafak Dede, cem ayinine katılırken tüm canların mutlaka gusül abdesti alarak bedenini ve gönlünü arındırıp gelmesi gerektiğini belirtir. (KK2) Gusül abdesti iki şekilde ele alınmaktadır. İslam dininde gusül, cinsel ilişki sonrasında bedeni arındırmaya yönelik bir uygulamadır. Bu süreçte niyet edilir, besmele çekilir; ağız ve burun üç kez su ile temizlenir, omuzlardan üç kez su dökülür ve tüm beden yıkanarak namaz abdesti alınır. Batınî manada ise gusül, Tanrı’ya sırt çevirmemeyi, O’ndan habersiz olmamayı, Hak ile Hak olmayı simgeler. (M. Yaman 346)

Alevilikte abdest sadece insana değil hayvanlara da uygulanmaktadır. İkrar verecek ya da hizmete gelen canın kurbanı meydana getirilir. Bu esnada bağlama çalınır, nefesler okunur. Kurban, Dede tarafından tekbirlendikten sonra abdest uygulaması yapılır. Buna “abdest vermek” denir. Bu uygulamada ıslatılan sağ el ile hayvanın ön sağ ve ön sol ayağı dizinden aşağıya sıvazlanır. Yüzü yıkanır, ardından sağ ve sol arka ayakları suyla ıslatılır. Daha sonra kuyruk yukarı kaldırılarak altına el ile su serpilir. Bu şekilde abdest aldırılan kurban, tığlanmaya hazır hâle gelir. (Korkmaz 14)

Bu uygulama arınma pratiğinin yalnızca insan bedenine özgü bir ritüel olmaktan çıkarılarak kurbanlık hayvan bedenine de aktarılması bakımından sembolik açıdan anlam taşır. İnsan için geçerli olan bedensel temizlik ve manevi hazırlık ilkesi, kurban aracılığıyla ritüel evrenin tüm unsurlarına yayılmaktadır. Böylece hayvan sıradan bir varlık olmaktan çıkarak cem erkânına dâhil edilen, kutsal sürecin parçası hâline gelen bir beden olarak yeniden tanımlanır. Kurbanın abdest aldırılarak tığlanmaya hazırlanması, insan bedeninde olduğu gibi hayvan bedeninin de geçiş ritüeline uygun biçimde arındırıldığını ve sembolik olarak dönüştürüldüğünü göstermektedir. Bu yönüyle söz konusu pratik, Alevi inanç sisteminde beden merkezli arınma anlayışının sadece insana değil, ritüelin bütün canlı unsurlarına uygulandığını ortaya koyan bir örnek niteliğindedir.

Bunun dışında *Buyruk*’ta yer alan bir diğer abdest biçimi ise tarikat abdestidir. Tarikat abdesti dervişin yola niyet ve bilinçle katılması, her zaman maddi ve manevi

temizlik hâlinde bulunması (taharette olmak), iyiliği emretmesi (emr-i maruf) ve yolun yasaklarından uzak durması olmak üzere dört temel ilkedен oluşur. (Korkmaz 194) Tarikat abdestinin ritüel biçimi ikrar ve görgü törenlerinde Tezekar (İbrikdar) hizmetiyle sembolik şekilde görünür kılınır. Bu hizmete el suyu hizmeti de denilir. Hizmette genellikle bir kadın ile bir erkek can elinde su dolu bir ibrik, havlu ve leğen ile meydana gelir. Niyazdan sonra postun önüne diz çökerek otururlar. Önce erkek, kadının eline üç kere su döker. Daha sonra aynı hizmeti kadın, erkeğe yapar. Tezekar hizmetinin uygulamaları bölgelere göre değişiklik gösterebilir. Bu anlayış daima ahlaki ve ruhsal bir disiplin hâlinde olmaya vurgu yapmasının yanında erkeğin kadına verdiği değeri, Peygamber'in kızı Fatma'ya ve Hatice Ana'ya gösterdiği saygıyı da hatırlatır. (KK1; KK3)

Abdest uygulamaları insanın fiziksel ve sembolik açıdan bedenine yönelen iki farklı temizlik biçimi olduğunu gözler önüne serilmektedir. Böylece insan, beden ve zihniyle ibadete hazır hâle getirilir. Bu bağlamda Alevilikte abdest uygulamaları bedensel ve ruhsal bir arınma pratiği şeklinde yorumlanabilir.

5. SONUÇ

Bu çalışma, İslam'ın özgün yorumlarından biri olan Alevilik inanç sistemi içinde beden ile icra edilen ritüel pratikleri beden folkloru çerçevesinden değerlendirerek bedenın Alevi inanç dünyası ve ibadetlerinde ana unsur olarak anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Dinî ve ritüel yapılarda bedenın konumuna dair teorik bir arka plan sunularak araştırmanın kavramsal temelleri güçlendirilmiştir. Bu bilgiler ışığında ulaşılan veriler irdelenerek ritüel ve beden ilişkisinin Alevilik geleneğinde nasıl tezahür ettiğine ilişkin genel çıkarımlar tartışılmıştır.

Alan kapsamındaki literatür ve cem ritüellerine yönelik saha çalışmalarından elde edilen bulgular doğrultusunda Alevilik ritüellerinde yer alan niyaz, dâr duruşu, semah, abdest gibi uygulamalar bedeni referans alan bir okumayla kapsamlı biçimde değerlendirilmiştir. Ulaşılan veriler bedenın kültürel mirasın taşıyıcısı, toplumsal kimliğin pekiştiricisi, inancın görünür kılındığı sembolik bir alan ve ritüellerin uygulayıcı unsuru olduğunu göstermektedir.

Çalışma boyunca görüldüğü üzere beden, insanoğlunun dünya ile kurduğu etkileşimin hem başlangıç noktası hem de süreklilik kazanmasını sağlayan temel bir varlık alanıdır. Birey, içinde bulunduğu evreni bedeninin imkânlarıyla deneyimler. Tüm farkındalık ve yönelimleri bedensel varoluşun içinden doğar. Beden uzuvlarının her biri, insanın benlik dünyasını açan anahtarlardır. Dokunmak, işitmek, görmek veya koklamak gibi duyumların tümü bedenın eş zamanlı olarak devreye girdiği bir karşılaşmayı ifade eder. Bu sebeple beden, insanın dünyaya yerleştiği ve dünyayı anlamlandırdığı bir konum noktasıdır. İnsan bedeninin imkânları ve sınırları içinde bir manzaraya dâhil olurken aynı anda o manzarayı kuran özne niteliğini de kazanır.

İnsan bedeni, sadece kendi varlığıyla değil başka bedenler ve onların taşıdığı deneyimlerle de ilişki kurar. Beden, mekân ve zamanın insan için görünür hâle geldiği ana katmandır. Dünyaya ait tüm etkileşimlerin hem başlangıç noktası hem de temsil sahası olarak kişisel tecrübeyi aşır çoklu bir hafıza alanına dönüşür. İnsan geçmişi bedeninde taşır, mevcut bedeniyle dünyaya tutunur ve geleceğe bedeninin olanaklarıyla açılır. Dolayısıyla her beden, kendi tarihiyle birlikte kendisini önceleyen

kolektif birikimin de taşıyıcısıdır. Teninde ait olduğu kültürel dünyanın birikmiş izi vardır. Bu sebeple bedeniyle sadece şahsi dünyasını kurmaz, aynı zamanda başkalarının bedenleriyle temas ederek ortak bir dünya inşa eder. Bu alışveriş sayesinde kültür, dil, anlam ve ritüeller oluşur. Böylece insan kendi bedeninin sınırlarından çıkarak milyonlarca beden mirasını taşıyan kolektif bir halkanın parçası hâline gelir. Hem biricikliği hem de ortak şuuru yaşar. Beden, anonim olarak sayısız tecrübenin ve yaşamın birbiriyle bütünleştiği bir düğüm noktasıdır. Tepkilerimiz, duygularımız, jest ve mimiklerimiz içinde yetiştiğimiz kültürden parçalar taşır.

Kültür de bu bedensel devamlılık içerisinde şekillenir. Toplumlar dünyayı sadece fikirle değil, bedensel emeğin ve paylaşılan eylemlerin ürünü olarak da dönüştürürler. Kültürün gündelik davranışlardan ritüellere, maddi inşalardan sembolik ifadelere kadar tüm oluşumlarında bedensel izler saklıdır. Bu nedenle kültür, bedenlerin ortak üretiminin bir sonucudur denilebilir.

Bunun ile birlikte beden ritüellerde, kültürel hafızanın aktarımında ve toplumsal rollerin üretiminde kültürün somutlaştığı güçlü bir iletişim aracı işlevi de görmüştür. Toplumun kolektif hafızası, zihin kadar bedenini de biçimlendirmektedir. Gelenekler, semboller ve davranışlar vasıtasıyla bedenlere aktarılan bu kültürel miras kuşaklar boyu taşınmaktadır. Beden, sosyal yapının yansıması olmakla birlikte onu dönüştürebilen etkili bir unsurdur. Birey, toplumun kurallarını bedeni aracılığıyla tecrübe ederken kendi bedensel pratikleriyle de toplumsal sistemin yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Tez kapsamında yapılan değerlendirmeler bedenin kültür tarafından şekillendiğini; değerleri, inanç ve sembolleri yeniden biçimlendiren aktif bir unsur olarak rol aldığını göstermiştir.

Sosyal bilimlerde 1980'lerden itibaren bedene dair çalışmaların artması, bedenin sadece biyolojik bir varlık değil farklı disiplinlerin kesiştiği çok yönlü bir olgu olarak ele alınmasını sağlamıştır. Pek çok alan bedeni kuramsal çerçevelerine dâhil ederek incelemiştir. Beden üzerine geliştirilen teorik bakış açıları birbirleriyle çelişiyor gibi görünse de aslında insan deneyim alanlarının farklı boyutlarını görünür kılmaktadırlar. Çalışmamızın temel iddialarından biri de bedenin tek bir açıklamaya sığmayacak kadar geniş bir kavramsal yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktır.

Nitekim Katharine Young'ın 1989'da halk bilimi literatürüne kazandırdığı beden folkloru terimi kültürün beden üzerinden nasıl biçimlendiğini, bedenin kültürel

kodları nasıl taşıdığını ve her kültürün kendine has beden pratikleriyle nasıl somutlaştığını açıklayan mühim bir kuramsal çerçeve sunmuştur. Buna göre bedensel duruşlar, ritüeller, sembolik eylemler, halk dansları, jest, mimikler ve ibadet biçimleri kültürün bedensel metinler olarak okunabileceğini ortaya koymuştur. Bu bakış açısı folklorun analiz sahasını genişleterek bedeni, kültürün dinamik bir metni olarak ele almakta ve özellikle ritüel odaklı inanç sistemlerinde beden rolünü daha görünür hâle getirmektedir. Bu tezde beden folkloru yaklaşımı, Alevi inanç sistemi içinde özellikle cem ritüellerinde gözlemlenen bedensel uygulamaların çözümlenmesinde temel kuramsal dayanak olarak kullanılmıştır. Ayrıca geleneğin, ritüelin ve inancın bedensel boyutlarını yorumlamada araştırmaya özgün bir yön tayin etmiştir. Böylece çalışma, ritüellerdeki bedensel hareketlerin toplumsal hafızada nasıl bedenleştirilip aktarıldığını da gözler önüne sermiştir.

Çalışmada beden, ritüel ve din ekseninde de ele alınmış; ritüelin bireyin bedeninde somutlaşan bir deneyim alanı olduğu vurgulanmıştır. Ritüeller, toplumsal düzeni kuran ve yeniden üreten yönleriyle beden aktif katılımı sayesinde anlam kazanan pratiklerdir. Hareket, duruş, ritmik tekrarlar, jest ve mimikler aracılığıyla beden, ritüelin hem anlam üreticisi hem taşıyıcısı hâline gelmektedir. Ritüeller, kolektif belleğin bedensel uygulamalar yoluyla muhafaza edilmesinde de önemli bir rol üstlenir. Yazılı kültürün olmadığı dönemlerde kültür, beden aracılığıyla aktarılan hareket kalıplarıyla taşınmıştır. Toplumlar, geçmiş ritüellerle hatırlayıp şimdide yeniden canlandırmış ve zamanı döngüsel şekilde deneyimlemeyi mümkün kılmıştır. Selam verme, yas tutma ya da ibadet gibi pratikler nesiller boyunca tekrarlanan bedensel eylemlerle kalıcılık kazanmıştır. Bu bakımdan ritüeller, toplumsal belleğin oluşumunda ve sürdürülmesinde birer hafıza mekânı olma niteliği taşımaktadır.

Dinlerde beden inançların şekillendiği, kutsalın hissedildiği, sınırların belirlendiği ve ibadetlerin vücut bulduğu bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumlar kendilerine has dinî yapıları inşa ederken bedeni sembolik ve işlevsel biçimlerde kullanmış, belirli hareket kalıpları aracılığıyla inançlarını somutlaştırmışlardır. Dolayısıyla beden, inanç kalıplarının sürekliliğini sağlayan aktif bir unsur olmakla birlikte geçmiş dinsel mirasın taşıyıcısı olarak da değerlendirilebilir.

İslamiyet öncesi Türk inanç sistemleri incelendiğinde inançların çoğunda beden, ritüellerin temel unsuru olduğuna rastlanılmıştır. Türklerin Şamanizm,

Budizm ve Maniheizm gibi dinlerle kurdukları temas, bu inanç sistemlerinde uygulanan beden odaklı pratiklerle tanışmalarını sağlamış; bu deneyimler zamanla kolektif bellekte harmanlanıp aktarılarak sonraki yüzyıllarda Alevi geleneğinde yer alan bedensel ritüellerle ilişkilendirilebilecek bir kültürel arka plan oluşturmuştur.

Çalışmada İslam dininin bedenle kurduğu ilişki, dinî ilkelerin belirlediği davranış kalıplarının kültürel ve toplumsal hafızada nasıl karşılık bulduğu yönüyle açıklanmıştır. Namaz, abdest, kurban, oruç ve hac gibi ibadetlerin ağırlıklı olarak bedensel hareketlerle gerçekleştirildiği göz önüne alındığında İslamiyet'in bedeni, inancın ortaya çıktığı aktif bir mekân olarak konumlandığı sonucuna varılmıştır. Bu yönüyle beden, ibadetin uygulayıcısı olmakla birlikte inancın anlam kazandığı bir bütün hâline gelmektedir. İbadetlerde yinelenen bedensel eylemler, Müslümanlar tarafından kuşaktan kuşağa sürdürülen toplu bir beden hafızasının parçası hâline gelmektedir. Bu ibadet pratikleri, beden folkloru çerçevesiyle değerlendirildiğinde toplumsal dayanışmayı sağlayan, inancı görünür kılan ve müşterek bir beden dilini besleyen kültürel formlara dönüşmektedir.

Sünnet uygulamaları ve türbe kültüründe kutsal beden anlayışı gibi inançların değerlendirilmesi sonucunda bedene atfedilen dinî anlamların yalnızca ibadetlerle sınırlı olmadığı; kutsalla ilişki kurma biçimleri ve kimlik inşasını da şekillendirdiği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda bedenın doğum, ergenlik ve ölüm gibi yaşam döngülerinde ve halkın dinî inanç uygulamalarının merkezinde yer alması İslam dininin beden folkloruna zengin bir birikim sunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu değerlendirmeler, Alevilik inanç sisteminde bedenın üstlendiği imgesel anlamların ve ritüellerin yorumlanmasına imkân veren bir zemin sunmuştur.

Araştırmanın temel odağını oluşturan Alevilik tarihsel gelişimi, Anadolu'daki oluşum süreci, temel değerleri ve kolektif ritüel pratikleri yönünden ele alınmıştır. Aleviliğin tarihsel arka planı okunduğunda dinî bir yorum olmanın ötesinde kadim Türk inanç geleneklerinin izlerini, Anadolu'daki zengin kültürel birikimi ve toplumsal hafızayı bir arada barındıran özgün bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Eski Türk inanç sistemleri ile İslamiyet'in Anadolu'daki yorumlarını içeren bu sentez, Aleviliğin hem düşünce perspektifini hem de ritüellerini biçimlendirmiştir. Bu sebeple Alevilik bir mezhep kalıbına indirgenemeyen; sembolik dünyası, ritüel dili ve kendine özgü örgütlenme yapıları olan bir inanç ve yaşam biçimi şeklinde değerlendirilmektedir.

Anadolu Aleviliğinin tarihî seyri içerisinde Safevi etkisiyle ortaya çıkan unsurlar, Bektaşilikle kurduğu yakın ilişki, Türkmen kitlelerinin sosyo-ekonomik koşulları ve Osmanlı yönetimiyle yaşanan çatışmalar Alevi kimliğinin tarihsel gelişimini yapılandıran başlıca ögelerdir. Alevilik geleneği, tüm bu süreçler neticesinde inanç ve ritüellerini sembolik anlatılar, sözlü kültür ve toplumsal dayanışma üzerinden muhafaza ederek günümüze aktarmıştır.

Alevilik tasavvurunda beden, folklorik bağlamda değerlendirildiğinde inanç aktarımının, ritüel sisteminin ve toplumsal aidiyetin esas unsuru olarak önemli bir yere sahiptir. Cem törenlerinde bedenin öne çıktığı eylemler dizisi, bu törenlerde icra edilen semahın döngüsel hareketleri, zikir, niyaz, dâr duruşları ve on iki hizmet erkânında uygulanan düzen bedenin Alevi inanç dünyasında bir anlam aktarıcısına dönüştüğünü vurgular niteliktedir. Bunun yanı sıra beden; eşitlik, saygı, rızalık, tevazu ve birlik kavramlarının somutlaştığı bir uygulama alanı oluştururken bu gelenek bedensel eylemlerle topluluk arasında yayılmaktadır.

Çalışma, Alevilik inanç sistemini beden folkloru perspektifinden ele aldığı ritüellerin sembolik anlamlarının yanı sıra Alevi kimliğinin beden üzerinden nasıl inşa edildiğini, korunduğunu ve toplumsal bellekte nasıl canlı tutulduğunu ortaya koymaktadır. Yapılan değerlendirmeler Aleviliğin bedene dayalı uygulamalar vasıtasıyla kültürel devamlılık üreten, derinlikli ve çok boyutlu bir inanç sistemi olduğu sonucunu desteklemektedir.

Çalışmada ulaşılan bulgulardan biri, Alevilik felsefesinin sosyal dayanışmayı, ahlaki olgunluğu ve insan odaklı yaklaşımı önceleyen bütüncül bir sistem olduğudur. On İki İmam'a bağlılık, eline, beline, diline sahip olma prensibi, tevella-teberra ilkeleri ve Hak, Muhammed, Ali üçlemesine dayalı varlık anlayışı Alevi düşüncesinin ana omurgasını oluşturmaktadır. Tüm bu ilkelerin kültürel ve tarihsel süreçte sözlü gelenekle birlikte bedensel pratiklerle de pekiştirildiği tespit edilmiştir.

Alevilik tasavvurunda yaratılan her canın Tanrı'nın bir yansıması olarak görülmesi, "insan Hak'ta, Hak insanda" söylemiyle bütünleşerek bedenin kutsallığına vurgu yapmaktadır. Ocak sistemi, dedelik kurumu, ikrar törenleri ve musahiplik gibi yapılar da bireyin toplum karşısındaki konumunu, ahlaki ve bedensel yükümlülükler temelinde işleyen mekanizmalar olarak yorumlanmıştır. Bu oluşumların kentleşme sürecinde geçirdiği dönüşümler incelendiğinde Alevi kitlelerin şehir yaşantısına uyum

sağlarken ritüel uygulamalarını beden üzerinden bağlam koşullarına göre biçimlendirerek sürdürdüğü tespit edilmiştir.

Araştırmalar sonucunda Alevilikte cem törenlerinin ibadet ve toplumsal örgütlenme yapısını temsil eden esas pratik olduğu görülmüştür. Törenlerdeki on iki hizmet düzeni, gülbank, semah, niyaz, zikir, lokma ve su dağıtımı gibi uygulamalar; cemaat içi dayanışmayı, sosyalleşmeyi ve ritüel düzeni bedensel eylemlerle somutlaştıran unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda cem törenleri, Kırklar anlatısının sembolik kaynağından beslenen, kolektif belleği canlı tutan ve mitolojik referansların bedensel temsille aktarıldığı bir inanç konumu niteliği taşımaktadır. Ritüelde yer alan ortak hareketler ve döngüsellik beden folkloru açısından bakıldığında cem ayinlerinin toplu beden deneyimi yaratan nitelikli bir yapı olduğunu vurgulamaktadır.

Lokma, kurban, aşure dağıtımı ve cenaze merasimlerine ilişkin yapılan değerlendirmeler Alevilikte bedenın anlam taşıyan bir aktarıcı olduğunu da göstermiştir. Oruç, bireyin kendini terbiye etme çabasında bedeni aracı eden bir ibadet olarak; kurban ise nefsin arındırılmasını simgeleyen bedensel bir eylem olarak yorumlanmıştır. Cenaze erkânında cemalet cemale duruş, halka düzeni, helallik alma ve toplu yas tutma gibi unsurlar ise ölümün kolektif hafızada beden üzerinden anlam kazandığını ortaya koymaktadır.

Bu değerlendirmeler ışığında Aleviliğin törensel pratikleri, etik ilkeleri ve toplumsal yapılanma biçiminin beden folkloru bakımından zengin bir araştırma alanı sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Alevilikte beden hakikate yaklaştıran, inancın deneyimlendiği, sosyal birlikteliği sürdüren ve kültürel mirası kuşaklar arasında aktaran birçok rol üstlenmektedir.

Garip Dede Dergâhında cem töreninde gerçekleştirilen saha gözlemleri ile çeşitli cemevlerinin yetkililerinden alınan sözlü veriler, Alevilikte bedenın inanç pratiklerinin ve toplumsal yapılanmanın çözümlenmesinde belirleyici bir işlev üstlendiğini ortaya çıkarmaktadır. Cem töreni esnasında gözlemlenen mekân düzeni, oturma adabı, hizmet hiyerarşisi, giyim tercihleri ve ritüel jestler; bedenın Alevi inanç sisteminde kutsal bir temsil alanı olarak konumlandığını göstermektedir.

Kent yaşamının gereklilikleri doğrultusunda zaman ve mekânsal düzenlemeleri güncellenmiş olsa da cem meclisindeki bedensel davranış kalıplarının geleneksel

erkânın özünü koruyarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Katılımcıların sade ve ibadete uygun kıyafetleri, dizüstü oturuları, niyaz ve dâra duruşları; cem mekânının kutsallığını bedensel bir disiplin vasıtasıyla yeniden üretmektedir. Bu durum, beden folklorunun ritüelin devamlılığını sağlayan asli unsurlarından biri olduğuna işaret etmektedir.

Araştırma bulguları cem ritüelinin sözlü aktarım ve ezgili icra ile birlikte beden ritmik hareketleri, duruş biçimleri ve kolektif jestlerle kurulan derinlikli bir yapı arz ettiğini ortaya koymuştur. Katılımcıların zakirin ritmine katılan “Hü” ve “Allah Allah” nidaları eşliğinde beden vuruşları ve vecd hâline geçişleri, semahın senkronik biçimde icra edilen döngüsel hareketleri, topluca yapılan niyaz, secde ve duruşlar bireysel bedenleri toplu bir ritüel bütünlüğü içinde şekillendirmektedir. Bu yönüyle cem, beden folklorunun en açık biçimde gözlemlenebildiği ritüel performanslardan biridir denilebilir.

Alevi felsefesinin merkezinde konumlanan insan-Hak birliği düşüncesi, mülakat verileriyle değerlendirildiğinde Alevilikte beden varlık temelli bir değer taşıdığını göstermektedir. Kadınların ve erkeklerin aynı dairede ve duruşlarda bulunması Alevilikte beden toplumsal cinsiyet sınırlarından arındırılarak kutsallığın ortak bir vasıtası hâline getirildiğini göstermektedir. Bu durum beden folklorunun ortak kimlik ve toplumsal eşitlik inşasındaki işlevini görünür kılmaktadır.

Alevi etik anlayışında eline, beline, diline sahip ol düsturu beden merkezli bir ahlak sistemi olarak belirleyici bir role sahiptir. Bu ilkeler beden eylemlerini tüm yaşamsal pratiklerde bilinçli biçimde kontrol etmeyi ve yönlendirmeyi incelemektedir. Bu yönüyle beden folkloru, ritüel dışına taşarak Alevi toplumsal hafızasında kalıcı bir davranış ve anlam örgüsü inşa etmektedir.

Alevi inanç sistemi, insan bedenini kutsal hakikatin tezahür ettiği bir alan olarak değerlendirmektedir. Can kavramı, ruhun bedensel bütünlük içinde dolaşan, her organın fonksiyonunda ve anlamında kendini gösteren bir öz olduğunu ifade eder. Bu nedenle Alevilikte organlara atfedilen değerler, beden folkloru açısından zengin bir sembolik evren oluşturur. Her organ, hem fiziksel bir işlevi hem de inanç dünyasını yansıtan sembolik bir değeri temsil eder.

Alevilikte el, en yoğun temsil alanına sahip organlardan biridir. Elin Pençe-i Âl-i Aba ile ilişkilendirilmesi, bu uzvun doğrudan Ehl-i beyt'in soyuna bağlanmasını

sağlar. Beş parmağın Ehl-i beyt'i temsil etmesi, parmakların biçimsel özelliklerinin tarihsel hadiselerle anlamlandırılması, sembollerin nasıl dinî bir hafıza mekânına dönüştüğünün açık bir göstergesidir. Ayrıca elin Hz. Fatma ile özdeşleştirilip şifa dağıttığına, kerameti aktardığına ve manevi gücü ilettiğine dair inanç, beden folklorunda el kavramının ritüel bir değer kazandığını ortaya koymaktadır. Alevilikte el ele el Hakk'a, el tutma, el alma, el verme, el etek sahibi gibi ifadelerle el etrafında oluşan terminoloji tasavvufi silsilede bedenin belirgin bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bu deyimlerin anlamlarına işaret eden teslimiyet ve bağlılık, soyuttan çıkarak dokunsal bir gerçeklik kazanır. Bu jestler, beden folklorunda oldukça önemli olan sözsüz iletişim biçimini destekler, anlamı eylemin özünde gizler.

Alevilik geleneğinde öne çıkan sağ elin kalbe götürülmesi, basit bir selamlama biçiminden ziyade derin sembolik anlamlar içeren bir göstergedir. Elin kalpte konumlandırılması, insan bedeninin en merkezî ve duygusal bölgesine yapılan bir vurgu niteliğindedir. Alevilikte kalp; sevgi, hakikat ve manevi arınmayı simgeleyen kutsal bir mekân olarak düşünülmektedir. Bu nedenle jest, "Sana kalbimle yöneliyorum" mesajı veren simgesel bir iletişimdir. Niyaz ve selamlama ritüellerinin sağ el ile yapılması kültürel açıdan da anlam taşır. Anadolu kültüründe sağ, bereket ve iyilikle ilişkilendirilmiştir. Böylece jest, bireyin niyetine ve topluluğun ahlaki yönelimine de işaret etmektedir. Bu bağlamda el uzvu Alevilik tasavvurunda inançsal, duygusal ve sosyal anlamları beden üzerinden yansıtan güçlü bir folklorik öğedir denilebilir.

Ayaklar da beden folklorunda sembolik alan oluşturan uzuvlardan biridir. Cemlerde ayak mühürleme ya da dâra durma şeklinde ifade edilen ritüeller, bedeni sorgulama ve hesap verme konumuna eriştiren performatif bir duruştur. Ayakların mühürlenmesi, birleştirilmesi ya da yere kapanması gibi bedensel eylemler Mansur, Nesimî, Fazlullah, Hz. Hüseyin gibi tarihî şahsiyetlerin yaşadığı acıların ve ruhsal direnişlerinin yeniden temsil edildiği kültürel kodlar hâline gelir. Bu jestler, Hak huzurunda duruşu, kişinin kendi nefsiyle yüzleşmesini ve topluluğa karşı sorumluluğu beden aracılığıyla ifade eden bir dil oluşturur. Ayakların konumu teslimiyet ve sadakat kavramlarını bedende somutlaştırması bakımından önemlidir. Beden folkloru açısından bakıldığında ise ayakların aldığı pozisyonlar kültürel aidiyetin beden üzerinden taşındığı ritüel bir performans olarak anlam kazanır.

Baş uzvu ise tevazu, teslimiyet ve yol erkânına bağlılığı ifade etmektedir. Dârda, niyazda, secdede başın öne eğilmesi Alevi tasavvuf geleneğinde bedensel alçalışa karşılık gelen bir davranış kalıbıdır. Dudak ve bıyığa atfedilen anlam da beden folklorunun bir parçasıdır. Ağız doğru sözün çıktığı, helal lokmanın geçtiği yer olarak kutsal sayılır. Bıyık ise dilin koruyucusu ve ağızdan çıkan sözün süzgeci olarak görülür. Bu anlamlandırma Alevilikte ahlaki ilkelerin bedensel bir simgeye dönüştürülmesi örneklerindedir.

Çalışmada cem törenleri içinde bedensel ifadenin en yoğun biçimde yaşandığı semah figürleri de incelenmiş olup Alevilikte beden folklorunun görünürlük kazandığı başlıca alanlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Semah; hareket, söz ve ezginin bulunduğu bir ibadet biçimi olmanın ötesinde insanın doğayla ve iç hakikatiyle kurduğu ilişkiyi bedensel bir dille görünür kılmaktadır. Dairesel dönüş hareketleri, evrenin kozmik düzenini; el ve kol figürleri Hak'tan alıp halka verme ilkesini; salınma ve yönelme gibi ritmik akış içinde icra edilen hareketler ise insanın öz benliğini aşarak ilahi bütünlüğe erişmesini simgelemektedir.

Sahada kaydedilen gözlemler, cemde yer alan her semahta beden bir nevi kolektif kimlik taşıyıcısı olarak işlediğini göstermektedir. İcracıların dairesel şekilde diğer canlarla birlikte dönmesi, bireysel benlikleri dağıtıp her beden aynı ritim, eylem ve kutsal düzenin bir parçası hâline gelmesini sağlar. Semahçıların icra sırasında bedenlerinin birbirine çarpıp çarpmaması ve icra boyunca kurulan fiziksel ve ruhsal uyum, evrendeki düzenin cem meydanında yeniden kurgulanmasına benzetilebilir. Diğer yandan bölgesel farklılıklar taşımaya rağmen tüm semah türlerinde görülen doğadan ilham alınan ortak figürler, Alevilikte doğanın kutsallığını beden üzerinden açıklayan bir anlayışın varlığına işaret etmektedir. Örneğin turna kuşunun hareketlerinden esinlenen figürler ile dairesel dönüşlerin gök cisimlerinin devinimiyle ilişkilendirilmesi Alevilik felsefesinde bedenin doğal ve kozmik düzenle anlamlı bir ilişki içinde kurgulandığını göstermektedir.

Alevilikte sıkça rastlanan niyaz pratikleri beden folkloru açısından değerlendirildiğinde bedenin dua ve saygı ifadesi olarak işlev gördüğü tespit edilmiştir. Cem alanına girilirken, hizmetler görülürken ve cem ayininde secdeden doğrulurken başparmağın sırayla dudağa, alna ve kalbe götürülmesi bireyin kutsal olana yönelişini bedenin hareket çizgisinde belirginleştirir. Niyaz hareketi cem alanına girişlerde

kapıya da yapılmaktadır. Böylece eşğin simgesel anlamı da ritüelin içine dâhil edilmektedir. Eşik, Alevi inancında Ehl-i beyt'in temsil edildiği mekânsal bir göstergedir. Dolayısıyla bu bölgeye yapılan niyaz hareketi, cemaatin tarihsel hafızasını ve mekânın kutsiyetini beden aracılığıyla yeniden üretir. Öte yandan niyazın cemde dağıtılan lokma ile ilişkilendirilmesi, bedensel jestlerin sosyal paylaşım ve dayanışma anlayışıyla bütünleşerek ortak kimliği sağlamlaştırdığını ortaya koymaktadır. Bu yönleriyle niyaz; bireyin kutsala yönelişini, toplumla kurduğu bağı ve Alevi etiğini içselleştirmişini beden üzerinden yansıtan ritüel bir performans olarak kullanılmakta ve kuşaklar boyu bu anlam kalıplarıyla aktarılmaktadır.

Cem törenlerinde beden folkloru perspektifinden yorumlanan bir diğer ritüel ise Fazlı Darı olarak isimlendirilen secde hareketidir. Kapanma, eğilme, toprağa yönelme ve niyaz ederek tekrar doğrulma gibi eylemlerden oluşan secde, canın Hak karşısındaki konumunu fiziksel düzlemde somutlaştırırken canlar arasında paylaşılan manevi bir ritim de üretmektedir. Secde esnasında ellerin konumu, dudağın sağ ve sol başparmaklara değdirilmesi ve avuçların yüz hizasına yönlendirilmesi gibi bedensel detaylar Alevilikte bireyin özündeki ilahi olana temas etme arzusunu bedensel ifadeler aracılığıyla somutlaştıran sembolik bir anlatı hâlini alır. Böylece secdenin Aleviliğin temel değerleri olan tevazu, teslimiyet ve içsel arınma anlamları taşıyan, inançsal sürekliliği bedensel pratik aracılığıyla aktaran folklorik bir ifade biçimi kazandığı tespit edilmiştir.

Alevilik inanç yapısında bireyin içsel duruşunu dönüştüren ve ibadetlere fiziksel temizlik hazırlığı yapmayı hedefleyen abdest uygulamaları da beden folkloru çerçevesinde incelenmiştir. Abdest esnasında bedenün uzuvlarına yöneltilen su, olumsuz davranışların bedensel izlerini sembolik olarak silen bir arınma pratiğine dönüşmekte ve böylece beden manevi ve ahlaki bir yenilenmenin sahnesi hâline gelmektedir. Abdest ritüelinin tığlanacak olan kurbanı da uygulanması, arınma düşüncesinin toplumsal ve ritüel bağlamda genişlediğini, beden temizliğinin ibadet mekânındaki unsurlara yayılan bir anlam düzeni oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırma boyunca çeşitli cemevlerinde gerçekleştirilen saha çalışmaları Alevi inanç geleneğinin en çok somutlaştığı ritüel bütünlüğü olan cem törenlerinin beden folkloru açısından oldukça zengin örnekler sunduğunu vurgulamaktadır. Alan incelemeleri sırasında cem ritüeline ilişkin herhangi bir hazırlık ve ön bilgiye sahip

olunmasa dahi katılımcı bedeninin ritüelin akışına dâhil olabildiği gözlemlenmiştir. İlk aşamada anlamlandırılıp uygulanmaya çalışılan hareketler, ritüelin ilerleyen bölümlerinde kolektif şuur ve bedensel hafıza sayesinde kendiliğinden tekrar edilmiştir. Bu durum, beden toplumsal ve kültürel hafızayı taşıyan yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Cem meydanında bulunan katılımcıların secde, niyaz ve zikir gibi ortak ritüel pratiklerini eş zamanlı şekilde icra etmeleri ise Alevi öğretisinde kutsal bir yere sahip olan Kırklar Cemi anlatısını ritüel anında yeniden kurarak şimdiye taşımaktadır. Böylece bedensel eşlik, ritüeli tekrarlanan hareket dizisi olmaktan çıkarıp geçmişle bugün arasında süreklilik kuran bir hafıza pratiğine dönüştürmektedir. Kayda alınan veriler törenin icrasında beden başat bir unsur olduğunu, inançsal, ahlaki ve toplumsal boyutların beden aracılığıyla belirginleştirildiğini ve Alevi kültürel mirasının taşınmasında beden folklorunun temel bir rol üstlendiğini açığa çıkarmıştır.

Literatür ve saha çalışmalarından elde edilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda beden Alevi inanç dünyasının anlamlarını somutlaştıran folklorik bir yapı unsuru olduğu ortaya çıkmaktadır. Bedenin ibadet pratikleri kapsamındaki konumu Aleviliğin temel ilkelerini görünür kılan, toplumsal hafızayı canlı tutan ve kuşaklar arası aktarımı mümkün kılan birer gösterge niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda beden, Alevi inanç sisteminde ritüelin imgesel katmanlarını harekete geçiren, kutsalla kurulan ilişkiyi fiziksel düzlemde ifade eden ve topluluk aidiyetini besleyen çok boyutlu bir performans alanına dönüşmektedir. Cem ritüelinde gözlemlenen bedensel uygulamalar, beden folklorunun işlevleriyle örtüşerek Alevi ritüellerinin bütüncül yapısını biçimlendiren ve inançsal anlatının sürekliliğini sağlayan kültürel anlam örüntüleri sunmaktadır. Tüm bu çıkarımlar beden folkloru yaklaşımıyla ele alındığında Alevi ritüellerinde beden kurucu rolünün derinlikli bir çerçeve sunduğu açık biçimde görülmektedir.

Bu araştırma, Alevilik inanç yapısında beden kutsal bir varlık olarak ele alınmasının salt teolojik bir tercihe dayanmadığını; Alevi ritüellerinin toplumsal örgütlenmesinin ve kimlik inşasının ana bileşenlerinden biri olduğunu açığa çıkarmaktadır. Beden folkloru perspektifinden değerlendirildiğinde Alevi inanç ve ritüelleri Hak, doğa ve insan ilişkisini sembolik eylemlerle yeniden kuran, inancı ibadetlerle somutlaştırarak gelecek kuşaklara aktaran kültürel bir miras olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevi tasavvuru, bedeni hakikatin hem aynası hem de vasıtası olarak kabul ederek insanın varoluşunu anlamlandırmada eşsiz bir anlayış ortaya

koymaktadır. Bu çerçevede çalışma, beden folkloru literatürüne yeni bir okuma imkânı sağlamakla birlikte Alevi ritüellerinde beden algılanış biçimlerine ışık tutarak Alevi toplumunun manevi ve kültürel dokusunun anlaşılması ve yaşatılmasına bir katkı sunmaktadır.



KAYNAKÇA

- Acar, Ayşe. “Alevilikte Bedenin Sırlanması.” *Düşünüyorum*. Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni 64 (2016): 4-5.
- Akbaş, Mehmet. “Muhâcirûn-Ensâr Kardeşliğinin Serüveni.” *İstem* 8.15 (2010): 61- 77.
- Akın, Bülent. “Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Planına Yeni Bir Bakış.” *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* (2017): 239-264.
- . *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili -Kırklar-*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Algül, Rıza. *Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri*. İstanbul: Pencere Yayınları, 2000.
- Arslan, Mustafa. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2014.
- Arslanoğlu, İbrahim. “Alevilikte Tanımlar ve Terimler.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* (2001): 21-92.
- . “Aleviliğin Tarihsel-Sosyal Temelleri.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 8.23 (2002): 123-180.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Avcıoğlu, Doğan. *Türklerin Tarihi*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1995.
- Aydemir, Adem. “Kutadgu Bilig ve Divanü Lugati’t Türk’e Göre ‘Saç-Sakal’ Kültürü.” *Turkish Studies* 7.3 (2012): 329-350.
- Aydın, Ayhan. *Akademisyenlerle Alevilik-Bektaşilik Söyleşileri*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2006.
- . *Dedeler Aleviliği Anlatıyor*. Ankara: Kripto Kitaplar, 2018.
- , Suavi. “Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik.” *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. Ed. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 11-32.
- Balcı, İsrail. “Şakkı Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği.” *İstem* 11.21 (2013): 11-38.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

- Birdoğan, Nejat. *Alevilik: Anadolu'nun Gizli Kùltürü*. Kaynak Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Fuat. *Buyruk*. İstanbul: Anadolu Matbaası, 1982.
- . *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınları, 1995.
- Bulut, İbrahim Halil. *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Burke, Edmund. *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*. Çev. M. Barış Gümüşbaş. İstanbul: Bilge Yayınları, 2008.
- Campbell, Joseph. *Mitolojinin Gücü*. Çev. Zeynep Yaman. İstanbul: Media Cat Yayınları, 2007.
- Canatan, Kadir. *Profetik Dinlerde "Dünya" ve "Beden" in Değeri: Karşılaştirmalı Bir Yaklaşım, Beden Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cengiz, Veysi, Veysel Akkaya. "Tasavvufi Açıdan Bir İbadet Olarak Oruç." *Tasavvuf İلمي ve Akademik Araştırma Dergisi* (2021): 95-115.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev. Alaeddin şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Çalışkan, İsmail. "Caferi Mezhebinde İbadetler." *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde şiilik Sempozyumu* 13.15 (1993): 481- 497.
- Çalışlar, Oral. *Hız. Ali: İslam'ın Doğuşu ve İlk Ayrılıklar*. İstanbul: Everest Yayınları, 2013.
- Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Çelik, Hasan. "Alevilikte Gönül Eğitimi ve Model Kişilik Olarak Hüseyin Doğan Dede." *Yüksek Lisans Tezi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. "Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokùltürel Hayattaki İşlevleri." *Folklor/edebiyat* 20.78 (2014): 9-28.
- Çınar, Erdoğan. *Aleviliğin Gizli Tarihi*. İstanbul: Çivi Yazıları, 2004.
- . *Aleviliğin Kökleri*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.

- Çinpolat, Salih. “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Sünnetin Yeri.” *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2.3 (2017):109-126.
- Çolak, Abdullah. “Allah’a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû.” *Bilimname* (2009): 183-206.
- Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu. *Alevi Bektaşî İnançlarının Esasları*. Danimarka: Lasertryk, 2008.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. “Dünkü ve Bugünkü Alevilik.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2010): 327-348.
- . *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık, 2012.
- . “Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2020): 163-191.
- Dierl, Anton Josef. *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Dindar, Bilal. “Şeyh Bedreddin Simâvî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5. Cilt. İstanbul, 1992: 331- 334.
- Dönmez, Mehmet, Hasan Çelik, Seda Kırteke. “Aleviliğin İbadet Biçimi Olan Semahların Taşıdıkları İçsel Anlamalara Genel Bir Bakış.” *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7.17 (2019): 220-233.
- , Mustan Banu. “Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergebilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları.” *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4.7 (2013): 75-79.
- Dundes, Alan. “Halk Kimdir.” Çev. Metin Ekici. *Milli Folklor* 37 (1998): 139-153.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Eğri, Osman. *Bektaşilikte Tasavvufî Eğitim*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2003.
- Elçi, Armağan. “Semah Geleneğinin Uygulanması.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6.12 (1999): 171-184.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Din Dışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Gece Yayınları, 1991.
- . *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- . *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.

- Erbay, Mustafa. *Şeyh Safî Buyruğu*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994.
- Erdem Kük, Didem Gülçin. “Alevî İnanç Sisteminde Bir Mikro Merkez Olarak “Dâr” Kavramının Etrafında Oluşan Anlam Alanı ve Ritüel Evreni.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* (2020): 165-176.
- Erenoğlu Son, Nazan. “Beden Hakkında Güncel Tartışmalar.” *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi* 30 (2014): 82-87.
- Erginer, Gürbüz. *Kurban- Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Erseven, İlhan Cem. “Semahta Figürlerin İçsel Anlamları.” *Folklor/edebiyat* 8.29 (2002): 149-156.
- Ersoy, İlhan. “Müzik Türleri Sınıflandırmasında Model Uygulaması: Bir Müzik Türü Olarak Semah.” *Eurasian Journal of Music and Dance* (2019): 32-62.
- Evgin, Abdulkadir. *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Gennep, Arnold van. *Geçiş Ritleri: Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. Çev. Oylum Bülbül Beşler. İstanbul: Nora Kitap, 2022.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Gökbek, Ahmet. *Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Yükselen Matbaası, 1936.
- . *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- , Pertev Naili Boratav. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.

- Gül, İbrahim. “Alevi İncasında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi.” *Folklor/edebiyat* 27.1 (2021): 211-228.
- Gülçiçek, Ali Duran. *Alevilik (Bektaşılık Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*. Köln: Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
- Gümüšoğlu, H. Dursun. “Aleviliğin Kısa Tarihi ve Günümüze Yansımaları.” *Mehmet Eröz Armağanı*. Haz. Murat Aksoy vd. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Günay, Ünver. “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri.” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15.2 (2003): 5-36.
- Gündüz, Tufan. “Safevîler.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35. Cilt. İstanbul, 2008: 451- 457.
- . “Şah İsmail.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38. Cilt. İstanbul, 2010: 253-255.
- Günşen, Ahmet. “Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşılık Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış” *Turkish Studies* 2.2 (2007): 328-350.
- Gürçay, Serdar. “Alevi-Bektaşî Velayetnamelerinde Dinsel-Büyüsel Kerametler ve Kehanetler Üzerine Bir Değerlendirme.” *Kültür Araştırmaları Dergisi* 19 (2023): 152-179.
- Gürçayır, Selcan. “Çağdaş Kentte Beden Folkloru.” *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Gürsoy Naskali, Emine, Aylin Koç. *Beden Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- . *İğdiş, Sünnet, Bedene Şiddet Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Güvenç, Bozkurt. *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Hacı Bektaş Veli. *Makâlât*. Sad. Abdurrahman Güzel. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Hıdır, Özcan. “Kuran ve Sünnette Beden İnanç İlişkisi.” *Beden Sosyolojisi*. Ed. Kadir Canatan. İstanbul: Açılım Kitapları, 2016: 217-232.
- Işık, Emre. *Beden ve Toplum Kuramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.

- Jumabaev, Maksat. “Kırgız Gelenek ve İnanışlarında Dini Ritüeller.” *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Kaderli, Zehra. *Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Bağlamı İçinde Beden ve Bedenleşme Deneyiminin Teorik Çerçevesi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- . “Kültürel Söylemlerin Biçimlendirme Yerlemi Olarak Beden ve Çağdaş Beden Modifikasyonlarının Fenomenolojik Boyutları.” *Folklor/Edebiyat* (2018): 161- 182.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kara, Zülküf. “Günahkâr Bedenlerden Referans Bedenlere: İslam’da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (2012): 7-41.
- Karakaya, Handan. “Dinlerin Beden Algısı ve Kadın Bedeninin Denetimi.” *Fırat Üniversitesi İİBF Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* (2021): 1-21.
- Karaman, Kasım. “Ritüellerin Toplumsal Etkileri.” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2010): 227-236.
- Kartal, Onur. *Beden Formülasyonları*. Ankara: Fol Kitap, 2025.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Bir Dini Tecrübenin İfade Simgesi: Rükû.” *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji* (2003): 256- 279.
- Kırımlı, Yüksel. “Yetişkinliğe İlk Adım: Sünnet.” *İgdiş, Sünnet, Bedene Şiddet Kitabı*. İstanbul: Kitabevi, 2009: 151-163.
- Kırman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Komisyon. *Garip Dede Türbesi Dergahı*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık-Reklamcılık, 2007.
- Korkmaz, Esat. *Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- . *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2013.
- , Sıddık. “Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri.” *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. Ed. Adem Çaylak. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Kubat, Mehmet. *Yaşayan İslam Mezhepleri*. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.

- Kurt, Tefik Cem. “Alevilikte Türbe Ziyaretinin Anlamı İç Anadolu Bölgesi Türbeleri Ziyaret Erkânları.” *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2025.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Küçük, Abdurrahman, M. Alparslan Küçük. *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay vd. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- . “Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları.” *Alevi Kimliği*. Ed. Elisabeth Özdalga vd. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. Çev. Emine Sarıkartal vd. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- . *Görünür ile Görünmez*. Çev. Hanife Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023.
- Murtezaoğlu, Serpil. “Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu.” *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* (2012): 344-350.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menakıplarında İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- . “Babailik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4. Cilt. İstanbul, 1991: 373- 374.
- . “Bektaşilik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5. Cilt. İstanbul, 1992: 373-379.
- . *Kalenderiler- Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- . *Geçmişten Günümüze Alevi Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009.
- . “Selçuklular Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36. Cilt. İstanbul, 2009: 375- 377.
- . *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

- . *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi Makaleler, Araştırmalar*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- . *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Okumuş, Ejder. “Bedene Müdahalenin Sosyolojisi.” *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* (2009): 1-15.
- Olick, Jeffrey K. “Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür.” Çev. Meral Güneşdoğmuş. *Moment Dergi* 1.2 (2014): 175-211.
- Onatça, Neşe Ayşıt. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı: Müzikal Analiz Çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
- Otyakmaz Aydın, Hilal. “Türk Halk Kültüründe Baş ve Baştaki Uzuvarlar: Siirt ve İlçeleri Örneği.” *Doktora Tezi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Öğüt, Salim. “Hacla İlgili Fıkhî Hükümler.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14. Cilt. İstanbul, 1996: 389-397.
- Öktem, Niyazi. “Anadolu’da Alevi Düşüncesinin Oluşumu ve Gelişimi.” *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ankara, 1998: 251-261.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1988.
- Öz, Baki. *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Der Yayınları, 2008.
- Özağaçhanlı, Zelal. “Anadolu Kültür Işığında Alevi- Bektaşî İnanç Sisteminin En Önemli Yapı Taşlarından Biri Olan Semahlar.” *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*. Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Özbudun, Sibel. *Ayinden Törene Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*. İstanbul: Anahtar Yayınları, 1997.
- . *Dinler, İslam ve Kadın Bedeni, Kadın Bedeni ve İstismarı*. İstanbul: Opsiyon Yayınları, 2015.
- Özcan, Nuri. “Bektaşî Musikisi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5. Cilt. İstanbul, 1992: 371-372.

- Özdemir, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası İstanbul Cem Evlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kollektif Yayınları, 2016.
- Öztürk, Emine. “Hz. Fatma Kültü.” *Toplum Bilimleri* 4.8 (2010): 127-144.
- Perin, Michel. *Şamanizm*. Çev. Bülent Abraş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Polat Bulmuş, Kıvılcım. “Alevi-Bektaşî Cemlerinin Dili (İnceleme-Metin).” *Doktora Tezi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Soysaldı, İhsan. “Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme.” *Tasavvuf Dergisi* (2007): 235- 243.
- Sümer, Faruk. “Akkoyunlular.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2. Cilt. İstanbul, 1989: 270- 274.
- Şener, Cemal. *Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm*. İstanbul: Ad Yayıncılık, 1997.
- . *Alevilik Olayı*. İstanbul: Etik Yayınları, 2010.
- . *Alevilik Nedir*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, 2012.
- Tanyu, Hikmet. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- . *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- . “Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El ile İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma.” *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Cilt Gelenek-Görenek ve İnançlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1982: 479-495.
- Taş, Neşe. “Kentleşme Sürecinde Alevi Ritüelleri ve İnanç Pratiklerindeki Değişmeler (İstanbul-Sivas Örneği).” *Yüksek Lisans Tezi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

- Taşğın, Ahmet. “Modernite ile Karşılaşma ve Alevî-Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine.” *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Ed.Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009: 25-34.
- , Bünyamin Solmaz. “Tahrir Defterlerinin Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarına Katkısı: Irene Beldiceanu-Steinherr Örneği.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2012): 207-220.
- Tekin, Nergishan. *Türklük ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Temur, Nezir. “Bir Kültürel Bellek Mekânı Olarak Mahtumkulu Divanı.” *Türkbilig* 34 (2017): 173-178.
- Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Topcan, Özlem. “Yahudilik ve Hristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet.” *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Turan, Şerafettin. “Bayezid II.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5. Cilt. İstanbul, 1992: 234- 238.
- , “Hadım Sinan Paşa.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15. Cilt. İstanbul, 1997: 7-8.
- Turner, Bryan S. *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2011.
- , Victor. *Ritüeller - Yapı ve Anti-Yapı*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Türk, İdris. “Abdest ve Guslün Derûni Anlamlarıyla İlgili Olarak Sûfilerin Değerlendirmeleri.” *Bilimname Dergisi* (2012): 205- 222.
- Uçar, Ramazan. “Bir Fenomen Olarak Ayin-i Cem (Sosyolojik Bir Yaklaşım).” *Dini Araştırmalar* 7.19 (2004): 78-81.
- Uğureli, Ayşe. “Anadolu Alevi Kültüründe Organlarla İlgili İnanışların Mitolojik Kökenleri” 2. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 2016: 587-597.
- Uğurlu, Ali Rıza. *Aşk-ı Muhabbet*. İstanbul: Seçil Ofset, 2009.
- Uluçay, Ömer. *Alevilikte Toplu İbadet Cem Erkanı*. Adana: Gözde Yayınevi, 1993.

- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Marifet Yayınları, 1995.
- . “Niyaz.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33. Cilt. Ankara, 2007: 165-166.
- Ulusoy, A. Celalettin. *Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî Bektaşî Yolu*. Ankara: Akademi Matbaası, 1986.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- , Müjgan. “Anadolu Folklorunda Fadime Ana.” *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1975: 147-156.
- Ünlü, İhsan. *Alevilik Müslümanlık mı?* İstanbul: Popüler Bilge Yayıncılık, 2006.
- Üzüm, İlyas. *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2004.
- . *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- . “Kızılbaş.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25. Cilt. Ankara, 2022: 546- 557.
- Vaktidolu, Adil, Ali Atalay. *İmam Cafer-i Sâdik Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
- Varlık, Mustafa Çetin. “Çaldıran Savaşı.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8. Cilt. İstanbul, 1993: 193- 195.
- Yalçın, Hüseyin. *Alevilik Tarihi Öncesi Dünü Bugünü*. Adana: Karahan Kitapevi, 2012.
- Yaman, Ali. *Alevilik Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Noktakitap Yayınları, 2012.
- , Mehmet. *Alevilik İnanç- Edeb- Erkân*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 2001.
- Yıldırım, Ali. *Alevi Öğretisi*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 2000.
- , Ramazan. “Tasavvufi Bir Yorum Olarak Alevilik ve Bektaşilik.” *EKEV Akademi Dergisi* (2009): 103-114.
- , Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Aktan Müge. “Beden Folkloru Bağlamında Kutsal Ziyaret Geleneği.” *International Journal of Language Academy* (2019): 582- 594.
- Young, Katherine. “Beden Folkloru.” Çev. Serpil Cengiz. *Milli Folklor* 38 (1998): 136-139.

Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

Zelyut, Rıza. *Türk Aleviliği (Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökenleri)*. Ankara: Kripto Yayınları, 2009.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: B., Ufuk. Kişisel Görüşme. 17.11.2025.

KK2: C., Şafak. Kişisel Görüşme. 14.08.2025.

KK3: D., İrfan. Kişisel Görüşme. 09.10.2025.

KK4: D., Hıdır. Kişisel Görüşme. 10.11.2025.

KK5: D., Hüseyin. Kişisel Görüşme. Saha Gözlemi. 09.10.2025.

KK6: K., Aşkın Cemal. Kişisel Görüşme. 17.11.2025.

KK7: Ö., Hüseyin. Kişisel Görüşme. 10.11.2025.

KK8: Y., Nermin. Kişisel Görüşme. 17.11.2025.

KK9: Y., Mesut. Kişisel Görüşme. 05.10.2025.

KK10: Z., Doğukan. Saha gözlemi. 09.10.2025.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Artun, Erman. “Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri-Öğretiler-Dinler.” Mart 2025.

<https://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf>.

Kur’an Meali. Temmuz 2025. <<https://www.kuranmeali.com>>.

Ladik Semahı-Garip Dede Cemevi, 4 Ağustos 2023, Garip Dede Dergâhı Vakfı, Aralık 2025.

<<https://youtu.be/GSzFF0daKZY?si=4-AAAb--UZRqFG4pY>>.

TDK. *Beden*. Ağustos 2025. <<https://sozluk.gov.tr>>.

—. *Dar*. Ekim 2025. <<https://sozluk.gov.tr>>.

—. *Heterodoks*. Ağustos 2025. <<https://sozluk.gov.tr>>.

—. *Niyaz*. Ekim 2025. <<https://sozluk.gov.tr>>.

EKLER

Ek 1. Görüşme Formu

Araştırma kapsamında Garip Dede Dergâhı, Karacaahmet Sultan Dergâhı, Yenibosna ve Bahçelievler Cemevlerinde gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelerde yöneltilen sorular aşağıda sunulmuştur.

1. Cemevinde gerçekleşen bir cem ibadetini anlatır mısınız?
2. Cem törenine katılmadan önce katılımcıların özel bir hazırlık yapılması gerekiyor mu? Abdest ve kıyafet zorunluluğu gibi uygulamalar var mı?
3. Cem ibadeti sırasında bedeninizi nasıl konumlandırmanız gerektiği size öğretildi mi? Bu gelenek şehir hayatında yeni kuşaklara nasıl aktarılıyor?
4. Dâra durulurken sergilenen bedensel duruş biçimlerini nasıl tarif edersiniz? Dâr hareketlerinin sembolik anlamları var mıdır?
5. On iki hizmet görevlileri, hizmet sırasında hangi beden hareketlerini sergiliyorlar?
6. Semahçıların kullandıkları kemerbestin anlamı nedir? Kemerbest sadece musahip ve on iki hizmet sahiplerine mi takılır?
7. Cemlerde nasıl bir oturuş düzeni vardır?
8. “Cemal cemale” ifadesi gereği canlar neden sırtlarını birbirine dönmezler?
9. Niyaz hareketlerinde bedenin biçimi nasıldır? Sembolik bir anlamı var mı?
10. Zikir hareketlerinde beden nasıl konumlandırılır?
11. On iki hizmet sahiplerinin yalın ayak meydana çıkmasının anlamı nedir?
12. Semah sırasında hangi bedensel hareketler sergilenir? Bunların anlamları nedir? Ellerin ve ayakların konumu neye göre belirlenir?
13. Semah dönülürken beden uyumu önemli midir?
14. Miraçlama bölümünde gerçekleştirilen bedensel eylemler nelerdir ve neyi sembolize eder?

15. Evlilik için uygulanan bedensel ritüeller var mı?
16. Ölü yıkama veya gömülmesi sırasında yapılan bedensel ritüeller nelerdir?
17. Dua sırasında uygulanan bedensel hareketler var mı?
18. Sizce cem ritüellerinde beden rolü nedir?
19. Ceme katılırken kendi bedeninizle ilgili nasıl bir farkındalık yaşıyorsunuz?
20. Yöreye göre hizmet sahiplerinin bedensel ritüellerinde değişiklik olur mu?
21. Geleneksel beden dili cemlerde korunabiliyor mu, yoksa şehirleşme ile birlikte dönüşüme mi uğruyor?
22. Alevilik felsefesinde beden olgusuna nasıl bakılır?