



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Sosyoloji Bilim Dalı

TARSUS ARAP ALEVİLERİNİN SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ

Berk Bağ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

TARSUS ARAP ALEVİLERİNİN SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ

Berk Bağ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

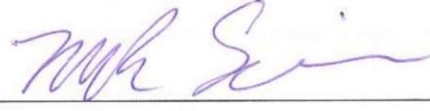
Sosyoloji Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

Berk Bağ tarafından hazırlanan "Tarsus Arap Alevilerinin Sekülerleşme Eğilimleri" başlıklı bu çalışma 25 Haziran 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Mark Soileau (Başkan)



Prof. Dr. Aylin Görgün Baran (Danışman)



Dr. Öğr. Üyesi Kurtuluş Cengiz (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale; kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu; başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihinden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihinden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

23.07.2019



Berk Bağ

1 "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metodların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum tarafından** verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından** verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7:2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Aylin Görgün Baran** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Berk Bağ

TEŞEKKÜR

Tezim üzerine düşünmeye başladığımda çabayla örülü bu yolculuğun aynı zamanda kişisel serüvene dönüşüp bana öğrenmeye dayanan tatminden öte katkıda bulunacağımdan habersizdim. Bu yüzden zorluklarla karşılaştığımda dirayet kazanmamı sağlayan ve önümdeki pürüzleri birer birer temizleyen nice insana şükran duyuyorum.

Öncelikle bana emeğin en kutsal değer olduğunu öğreten canım aileme... Onların elleri omuzlarımda olduğu sürece yılmanın anlamlı olmadığını gördüm ve onlar tarafından onaylandıkça doğru yolda olduğumu bildim. Ve pek değerli yol arkadaşım Deniz... Bu araştırmanın en önemli destekleyicisi olmasının ötesinde gündelik sohbetlerimizde dahi zihin açıcı yönlendirmeleriyle çalışmanın mimarlarından biridir. İlerlediğim güzergahta yalnız olmadığımı onunla ikna oldum.

Çalışma masamı paylaştığım dostum Çise'ye gelecek olursam; onun verdiği cesaretle aşılmadık engel olmadığını hayatım boyunca aklımdan çıkaramam.

Ankara'daki ilk zamanlarıma neşe katan dostum Zuhal, sohbetlerimizin nihayete asla eremediği Rodi, Mert ve Mehmet; her birinin bu çalışmadaki payı zannedilenden çok daha fazladır.

Değerli danışmanım Aylin Görgün Baran'a ise özel teşekkürü borç bilirim. Her daim yanımda olduğunu bildim. Üstelik ihtiyaç duyduğum zamanlardaki yönlendirmeleriyle hoca olmanın sadece eğitim vermekten ibaret olmadığını bana defalarca hatırlattı. Ayrıca sosyolojik bakış açısını kazanmamda en önemli paya sahip olan Anadolu Üniversitesi sosyoloji bölümündeki hocalarıma teşekkür ederim. Onların bana katkıları metinleriyle zihnimizi genişleten düşünürler ve "devlerin omuzlarında yükselmemize" ilk elden yardımcı olan çevirmenlerle birlikte anılmalıdır.

Son olarak görüşmeler sırasında beni asla yalnız bırakmayan can kardeşim Kübra ve arkadaşları Mehmet ile Pervin'e teşekkür ederim. Minnettarlığımı taçlandıranlar ise görüşmecilerimdir. Onların beyanları ile şekillenen bu araştırma sayesinde insan denen gizemli varlığın şaşırtmaktan asla vazgeçmeyeceğini yeniden hatırladım.

ÖZET

Bağ, Berk. *Tarsus Arap Alevilerinin Sekülerleşme Eğilimleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019

Anadolu ve Levant'ın kadim halklarından olan Arap Aleviler, etno-dinsel örgütlenme biçimleriyle özgün niteliklere sahiptirler. Mistisizmi içeriğinde barındıran dinsellikleriyle azınlık konumlarını sürdüren Arap Aleviler, Türkiye'nin batılılaşma ve modernleşme serüveniyle birlikte seküler üst yapı kurumlarıyla karşılaşmış ve kültürlerini yeni bağdaştırma biçimleriyle güncellemiştir. Bu araştırma, "sekülerleşmek için önce kültürün dinsellikle eşlenimi" gerekliliğini göz önünde bulundurarak Tarsus Arap Alevilerinin dünyevileşen eğilimlerini çözümlemeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla önceki kuşaklarda ilişkisel bütünlüğü korunmuş mitsel tasarımlarla dünyayı anlamlandıranların hangi eklemlmelerle ve eksiltelerle çağa ayak uydurduğu ve failerin Aleviliğe atfettikleri güncel anlamlar bu tezi içeriğini oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Arap Alevileri, Sekülerleşme, Etno-dinsel kimlik

ABSTRACT

Bağ, Berk. Secular Tendencies of the Tarsus Arab Alawites, Master's Thesis, Ankara, 2019

The Arab Alawites, one of the ancient peoples of Anatolia and Levant, have unique qualities in the forms of ethno-religious organization. The Arab Alawites, which maintains its minority positions with the content of mysticism, has faced secular superstructure institutions along with the adventure of westernization and modernization of Turkey and has updated. This research aims to analyze the worldly tendencies of the Arab Alawis in Tarsus, taking into consideration the necessity of "mapping culture to religion before the secularization". Therefore, the current meanings that the world's meanings with the mythical designs preserved in the previous generations and the additions and ellipsis of those who make up the age and the perpetrations attributed to Alawite constitute the content of this thesis.

Keywords

Arabian Alawites, Secularization, Ethno-religious identity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRÎ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	4
1.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	4
1.2. Araştırmanın Amacı.....	5
1.3. Araştırmanın Önemi.....	6
1.4. Araştırmanın Yöntemi.....	7
1.4.1. Veri Toplama Teknikleri.....	8
1.4.2. Örneklem Seçimi.....	9
1.4.3. Temalaştırma.....	11
1.4.4. Sınırlılıklar.....	13
2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	15
2.1. Din ve Kutsal Kozmos.....	15
2.1.1. Marx, Weber ve Durkheim'ın Din Sosyolojileri.....	16

2.1.2. Kozmosu Ören Din ve Dünya Görüşü.....	21
2.2. Sekülerleşme Tartışmaları.....	28
2.2.1. Temel Kavramlar.....	29
2.2.2. Sekülerleşme Üzerine Düşünceler.....	35
2.2.3. Sekülerleşmeyi Mümkün Kılan Tarihsel Etmenler.....	41
2.2.4. Yeni Dinsellik ve Dünyevi Bağdaştırmacılık.....	50
3. BÖLÜM: ANAHATLARIYLA ARAP ALEVİ TARİHİ VE DİNSELLİĞİ.....	55
4. BÖLÜM: NİTEL VERİLERİN ANALİZİ.....	65
4.1. Bütünlük Kaybı ve Toplumsallaşmadaki Aksaklık.....	65
4.1.2. Toplumsallaşmanın Yeni Kaynakları.....	72
4.1.3. Mitik Örüntülerin Anlam Yitimine Uğraması.....	87
4.1.4. Anadil ve Batını Öğretiler.....	98
4.1.5. Toplumsal Örgütlenmede Farklılaşma.....	108
4.2 Tanrı Kavrayışı ve İnsan Eylemliliği.....	138
4.2.1 Gizemliliğin Süreğenliği.....	157
4.2.3. Reenkarnasyon ve İlahi Adalet.....	173
4.3. Seçeneklilik ve Eklektik İmkanlar.....	187
4.3.1. Ahlakın Dinsel Kurulumu ve İyilik Kavrayışı.....	196
4.3.2. İnancın Bireyselliği ve Görünür Dinselliğin Dışlanması.....	207
4.4. Aleviliğin Türkiye'deki Varlığı Üzerine Kavrayışlar ve Kimliğin Seküler Biçimleri.....	211
4.4.2. Kolektivizmden Evrenselciliğe Kavrayıcı Bakış.....	229

4.4.3. Kültürün Geleceği.....	240
SONUÇ VE DEğERLENDİRME.....	246
KAYNAKÇA.....	248
EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU	259
EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU (İNGİLİZCE)	260
EK 3: ORİJİNALLİK RAPORU	261
EK 4: ORİJİNALLİK RAPORU (İNGİLİZCE).....	262
ÖZGEÇMİŞ.....	263

TABLolar DİZİNİ

Tablo 1: Örneklem Şeması.....	11
--------------------------------------	----

GİRİŞ

“İnanç taşıması zor bir yükür.

Ne kadar yüksek sesle çağırırsan çağır,

karanlıktan sıyrılıp hiç gelmeyen birini sevmek gibi.”

The Seventh Seal

Yapıların, kültürlerin ve zihinlerin dünyevileştiğinden bahsederken geçmiş çağların tam anlamıyla dinselikle örölü olduğı sanrısıyla baş başa kalırız. Ancak bu dünyanın en sofu olanlar açısından dahi gündeliğe ve kutsaldışına değen bir yanı vardır. Belirgin fark ise; günümüzün fazlasıyla karmaşılaşmış toplumsallığına kıyasla modern öncesi zamanlarda yaşayanların, nedenselliğı “sihirli kozmos” üzerinden kurmasıdır (Taylor, 2014, s. 623). Faillerin fikir kalıplarına etki eden üst yapısal fenomenlerin ürünü olarak sihirli kozmos, geçmiş çağlarda inanmamanın neredeyse imkânsız olmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda anlam dizgeleri çoğunlukla dinselliğın kapsamlı kavrayışıyla sürdürölmüştür. Her ne kadar geçmişe dayanan kültürel tortular varlığını sürdürse de sihirli kozmosun dağılmasını tetikleyecek etmenler süreç içerisinde olgunlaşmış ve “seküler çağ”ın ortaya çıkışının habercisi olmuştur. Avrupa merkezli bu anlatı, Geç Orta Çağ’daki reform hareketleri ve ilksel birikimin belirmesi ile doğrudan ilgilidir. Batı dışı toplulukların sekülerleşme dinamikleri ise sentezlenmeleri kapsayan gelişmelerle cereyan etmiştir.

Özetle, dinsel düşünüşün, eylemlerin ve kurumların toplumdaki merkezi konumunu kaybettiğı ve toplumun işleyişinin “rasyonel”leştiğı süreci ifade eden sekülerleşme, Avrupa topluluklarının yüzlerce yıla yayılan farklılaşmasını anlatmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme, doğaüstüne yöneltlen başvurunun ve bağılılığın azalması, “kutsala ilişkin anlam kaybı”dır (Wilson, 2015, s. 11-12). Bu süreç aynı zamanda dinsel örgütlenmeden bağımsızlaşmış ekonomi, yönetim gibi kurumsallıkların ortaya çıkışının işaretidir. Temellendirmek gerekirse

sekülerleşme adı verilen yeni durumsallık üç mometin bir arada düşünülmesiyle mümkün hale gelmektedir. Öncü bileşen, modernleşmenin kurum dönüştürücü kudretiyle seküler alanların, dinsel alanlardan ayrılmasıdır. İşlevlerin farklılaşması, dinin gerilemesi/dışlanması ve hususileşme (inancın bireysel yorumlardan beslenir hale gelmesi ve özel alana çekilmesi) birbirine kenetlenmiş örüntülerdir (Casanova, 2014, s. 27). Lakin geç kapitalist Avrupa ülkeleri için tanımlayıcı olan bu anlatı, Anadolu'nun tarihsel değişim izleğinin farklılığından dolayı tartışmaya açılmaya müsaittir. Öncelikle Osmanlı ve Türk Modernleşmeleri ile birlikte okunabilecek dünyevileşme serüveni, özgün melezlenmelerin¹ de beşiği konumundadır. Örneğin kutsal-dindışı ya da geleneksellik-modernlik gibi ikili zıtlıklar bu coğrafyada iç içe geçmiştir.

Türkiye'de "din kurumunun kendini bireysel öznellik dolayımında" üretebildiği muammadır. Eski Rejim her ne kadar dayanak noktalarından biri olarak din üzerinden temellenmiş olsa da bu miras tarihin kalıntısıdır. Din kurumunun yeniden üretilme biçimi Yeni Rejimde de devam etmektedir. O halde İslam'ın Türkiye'deki yorumunun inanç sisteminden çok bir kültür mü ya da kimlik mi olduğunu sorgulamaya açmamız gerekir (Önderman, 2007, s. 212-213). Atay benzer şekilde Türkiye'de İslam'ın "anlam krizini çözen anlatıdan" öte hale geldiğine dikkat çekmektedir. Üstelik kentleşme, yaygın eğitim olanakları ve kitle iletişim araçları bu tutumu güçlendirmektedir. "Kültürel şifre" ve kimlik olarak karşımıza çıkan İslam, toplumsal harç² ve ideoloji haline de gelmiştir (Atay, 2017, s. 31; Atay, 2016, s. 121).

"Aleviliklerden biri"³ olarak varlık sürdüren Arap Alevilik ise, kimlik üretimine dayanan genel tutumdan farklılaşmaktadır. Öncelikle mezhebi akım olarak

¹Nilüfer Göle'nin din tonlamalı geleneğin modern kurumsallıkların bağdaşma sürecini ifade etmek için önerdiği melezlik kavramı sürece yayılarak toplumsal dönüşümünü gerçekleştirememiş toplumsallıklarda geleneksel ve modernin birarada öge paylaşımına girerek desenler oluşturmalarını imlemektedir (2017; 2011).

² Referansları içeren öncü çalışma için bkz: Mardin, Şerif. (2015). *Din ve İdeoloji*.

³ Alevilikler tabirinden kasıt Al-Azmeh'in (2014) İslam için önerdiği İslamlar tabiriyle uyumludur. Nitekim ona göre tarihsel açıdan değişmez İslam kavrayışı dinselliği ezber okumalara hapseder. Sınıfsal, mekansal, doktriner vb. farklılaşmalardan ötürü her toplumsal grubun farklı İslam yorumu olabileceği gibi aynı mezhebî yönelimde olan dinselliklerde dahi başkalıkların oluşu söz konusudur. Burada aktarılacak istenen ise Arap Aleviliklerin kent-kır ayrımında dahi farklılaşabileceği gibi Anadolu Aleviliği

ortaya çıkışından itibaren mevcut “siyasal karşı karşıya gelişler”den dolayı ortaya çıkan haksızlıklara karşı mücadele etmiştir. İktidarlar tarafından heretik/sapkın olarak tanımlandıkların “içlerine dönük yapı” (asabiye) geliştirmişlerdir (Mertcan, 2013, s. 344-345). Bu doğrultuda sonraki bölümlerde detaylandıracağımız batını öğretileri ve kutsallaştırma biçimleri sürdürülebilir kılınmak istemiştir. Bağdaştırmacı eğilimleri devamlılık gösterirken örgütlenme biçimi olarak dinseliliği sürdürerek dini kaidelerinin uygulanmasını denetim altına almışlardır. Arap Alevilerde dinselleşmenin kaçınılmaz hale gelmesini çoğunlukla din liderleri olan şihlara dayanan dini eğitim sayesinde sağlamıştır. Egemen olan reddedilirken -geleneksel koşulda- yasa koyuculuk dinsel otorite aracılığıyla geçerli kılınmıştır.

Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşme eğilimlerine odaklanan bu çalışma, toplumsallaşmaları aksayan Alevilerin Türkiye’deki *akışkan modernite* melezlenmeleri karşısındaki eğilim güncelleme hâllerini araştırmaktadır. Metafizik ve seküler zihinsel kavrayışlar arasındaki salınım ortaya çıkarılmak istenmektedir. Dinsel kimliğin seküler kimlik olarak canlanması ve farklılaşmış yeniden üretim biçimlerini kazanması bu çalışmanın ana tezidir.

Birinci Bölümde araştırmanın kapsamına ve yöntemine yönelik açıklamalar yapılmıştır. İkinci Bölümde ise sekülerleşme kuramları tartışmaya açılmış ve bu teoriler evrenselci bir bakışla sekülerleşme süreçlerinin hangi koşullarda cereyan ettiğine odaklanılacaktır. İdeal tip ve özerk düzey olarak Arap Aleviliğe ise Üçüncü Bölümde değinilecektir. Lübnan ve Suriye gibi Levant’ı kapsayan bölgelere yayılmış Arap Alevilerin Anadolu’daki konumlanmaları da bu bölümde irdelenecektir. Araştırmanın son bölümü ise sahadan derlenmiş verinin çözümlemesini içermektedir. Sekülerleşme üzerine yürütülecek olan tartışma belirgin temalar aracılığıyla açıklığa kavuşturulmak istenmektedir.

karşısında alabileceği konumların çeşitliliğidir. Aynı zamanda bu metin Arap Aleviliği Aleviliklerden biri olarak incelemeye alırken Anadolu Aleviliği ile Arap Aleviliği arasındaki ilişkinin araştırılmasını teologlardan tarihçilere farklı disiplinlerden uzmanlara bırakmaktadır.

1. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Dinsellik kaçınılmaz olarak çağın kavrayışları ve sınıflara dayanan bakış açısı çeşitlenmesiyle yeni formlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda din, kurumsal haliyle dünyayı ne denli dönüştürme çabasına girerse o denli “dünyevi işler”le perçinleşecek ve onun tarafından dönüştürülecektir (Casanova, 2014, s. 68). Türk modernleşmesinin kendisine has tarihselliği ise Avrupa ve Kuzey Amerika’nın yüzyıllara yayılan seküler kurumsallaşmalarından farklılığı ile ön plana çıkmaktadır. Nitekim Batı-dışı modernleşme örneklerinden olan Türkiye, Göle’nin “çoğulcu modernlikler” olarak adlandırdığı izlek biçimlerine sahiptir. Modernleşme için izlenen entelektüel ve tarihsel patikalar gelenek-modernlik olarak ayrıştırılmış kalıpların eşzamanlı olarak yüzeyde seyredebildiğine işaret etmektedir (Göle, 2000: 134-164). Türk modernleşmesinin merkezi temalarından olan sekülerleşme açısından dini ve etnik olarak ayrışan azınlıkların konumları bu bağlamda özgün dönüşümlerin de mümkün olduğunu göstermektedir.

Çalışma, Anadolu azınlıklarından olan Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşmiş kozmos ile karşılaştıkları güncel dünyada toplumsallaşırken zihinsel referanslarının hangi biçimlerde dünyevileştiğini konu almaktadır. 1970’ler itibariyle “aydınlanma değerleri”ni ve “modernizm”i mezhebin öğretileriyle eşleştiren Aleviler açısından seküler kimliğin canlanması ve kolektivitinin nereden kurulduğu da araştırma kapsamındadır (Çamuroğlu, 2005, s. 6).

Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşme eğilimlerini konu alan araştırmanın problemi de tezin iddialarıyla birlikte inşa sürecinden geçmiştir:

- Yapısal ve tarihsel dönüşümler Arap Alevilerin eylemlerindeki dinsel referansları hangi biçimlerde değiştirmiştir.
- Aksak toplumsallaşma, (anadil kaybı, dini eğitimin rağbet görmemesi, aile içi aktarımın sekteye uğraması vb.) kuşaklar arasındaki sekülerleştirici etkilerden biri midir?
- Faillerin kutsala yönelik atıfları değiş midir? Hiyerarşik düzenlemeler anlamını korumakta mıdır?
- Güncel siyasi gelişmeler ya da öğretinin sönümlenmesi kimlik vurgusunda farklılaşma yaratmış mıdır?

1.2. Araştırmanın Amacı

Anadolu halklarından olan Arap Aleviler, diğer etnik gruplar gibi Türkiye’de meydana gelmiş siyasal ve ekonomik gelişmelerden doğrudan etkilenmiştir. Batı dışı modernliğin nihai sonuçlarından olan “melez bilinç”lenme ile toplumsallaşan etno-dinsel grup haliyle Tanzimat Fermanı ile görünür hale gelmiş modernleştirici ivmelenme öncesi yapısal anlam bütünlüklerinden önemli ölçüde uzaklaşmıştır. Arap Alevilerin anlam dizgeleri arasındaki yıpranma ve farklılaşmaların ortaya çıkışı ise zihinsel seçimlerinde yeni imkanların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Birlikte anlamlı ve birbirini besleyen etmenlere katılan yeni anlam zincirleri aracılığıyla Arap Aleviler, belirgin eyleyiş kalıplarından uzaklaşarak “sarkaç eğilimler” olarak kavramsallaştırabileceğimiz toplumsal eylem biçimlerine sahip hale gelmiştir.

Tarsus Arap Alevilerinin “bilişsel/zihinsel sekülerleşme” süreçlerine de odaklanan bu çalışmada eğilimlerin saptanması, faillerin “ne oranda” sekülerleştiğinin çözümlenmesinden daha makuldür. Nitekim aktörlerin kendilerini tanımlarken kullandıkları kavramlar “söylem” düzeyindedir ve yanıltıcı olabilmektedir. “İlericilik”, “hoşgörülülük” benzeri söylem başlıkları, statik görünümlü yapılardan ve yaygınlaşmış kalıplardan beslenir. Yapıdan beslenen ve yapıyı dönüştüren etmenlerin kaynağının ve geçişkenliğinin kavranması ise gelişim süreçlerinin ve kolektif eğilimlerin ortaya çıkarılmasıyla mümkün hale

gelir (Gramsci, 1988, s. 191). İlişkiselliğin kurulumunun durumsal ve kolektivist olduğu Türkiye gibi ülkelerde ise bu gereklilik daha da önem kazanır (Önderman, 2001, s. 174-178)

Sarkaç eğilimler kavramı da bu doğrultuda zihinsel süreçlerin betimlenmesinin Türkiye'nin toplumsal yapısına uygun olarak incelenmesine imkân tanır. Kurumsal dinsel eğitim topluluk içinde devam ederken seküler eğitimi okullarda gören Aleviler, güncel dünyanın seküler örüntüleri ile de toplumsallaşarak Tanrı tasavvurlarına yeni yorumlar getirmektedirler. Dolayısıyla bu araştırmanın asli amacı Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşme eğilimlerini nedenleri ile tartışmaktır. Seküler ve dinsel arasındaki soluk sınırlar arasındaki gidiş gelişlerini yani sarkaç eğilimlerini saptamaktır. Bu arayış, faillerin gündelik hayatlarında inanırlığın ya da dinselliği göz ardı hallerinin eylemlerindeki referanslarını belirleme düzeylerine de ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın diğer amacı, özerk düzey olarak Arap Aleviliğin gündelik hayatı düzenleme kapasitesinin kavranmasıdır. Dolayısıyla eyleyiş referanslarının hangi üst yapısal üretimden kaynaklandığının tespiti de önem kazanmaktadır.

Son olarak bu çalışma, Tarsus Arap Alevilerinde kimlik üretiminin hangi etmenlerle çeşitlendiğini ortaya çıkarma amacı taşımaktadır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Literatürde Arap Aleviler üzerine yapılan araştırmalar kısıtlıdır. Tarihsel gerekliliklerden ötürü içe kapanmış ve dini öğreti aktarımını sadece soy aracılığıyla sürdürmüş gruba erişimin zorlu olması da bu durumun etkenlerindendir. Son dönemde nispeten yayın canlanması yaşanmış olsa da Arap Aleviler üzerine yazılmış eserlerin çoğunluğu betimleyici çalışmalardır. Hüseyin Türk'ün Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik (2013), İnan Keser'in Nusayri Alevilik (2016) ve Ömer Uluçay'ın Arap Alevilik kitapları (2010) Türkçe kaleme alınmış telif eserlerdendir. Muhammed Emin Galib et-Tavil'in Arap

Alevileri Tarihi (1920/2015) adlı çalışması ise kanonik tarih anlatısı konumundadır.

Arap Aleviler üzerine eğilen sosyolojik araştırmalarda ise Hakan Mertcan'ın Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (2014) ve Cahit Aslan'ın Fellahların Sosyolojisi (2015) çalışmaları ön plana çıkmaktadır.

Literatür taramasında⁴ Arap Alevilerin sekülerleşme eğilimlerine yönelen araştırmaya rastlanmamıştır. Benzer şekilde Türkiye'de azınlık olarak konumlanan toplulukların sekülerleşme süreçlerine odaklanan çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşme eğilimleri çalışması öncü araştırmadır ve kuram bilgilendirme amacı taşımaktadır.

Bu çalışmayla Çukurova'daki kültürel varlıklarını tehdit altında hisseden grup üyelerine 21. Yüzyılın ilk çeyreğinden Arap Aleviliğe dair yazına erişme imkânı da sunulmak istenmektedir. Sosyoloji literatürüne katkı sağlamak birincil amaçken, asırlar boyu gizlenmiş etnik grup hakkında eser vererek onların seslerinden biri olmak önemsenmektedir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Dinin öznel yorumlanış hali olan “inanç”ın araştırma nesnesi haline gelmesi, örüntülerin anlamlı biçimde ortaya çıkarılması sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla dinseliliği diatomik kavramayı içeren pozitivist teorilerin aşılması gerekli hale gelmiştir.

Toplumsal içerisinde ikiliğe karşılık gelen sınıflandırmaya imkân tanımayan belki de tek fenomen dindir. Din, modernleşme sürecinde özel ve kamusalın farklılaşmasıyla birlikte okunabileceğinden değişken ve geçişken formlu yapıya sahiptir (Casanova, 2014, s. 59). İdeal olan ise toplumun ve özerk düzey olarak

⁴ Arap Alevilik üzerine çoğunlukla teologlar tarafından yazılmış ancak gerçeklerle uyuşmayan külliyat bulunmaktadır. Çarpıtmaların ya da önyargıların yeniden üretilmesini önlemek adına bu eserlere yer verilmekten kaçınılmıştır.

dinin birbirleriyle daimî değişim ve etkileşim ilişkisi içerisinde oluşunu ön planda tutarak meseleye diyalektik bakış açısıyla yaklaşmaktır. Nitekim insan eyleyişinin ürünü olan dini yasalaştırmalar, kuşak aktarımı ile birlikte geleneğin içerisinde eriyerek “mana karışımları” olarak karşımıza çıkmaktadır. Eylem sürekli olarak bu dönüşüme etki ederken din de özerkleşme kapasitesini içerisinde barındırır (Berger, 2015a, s. 107). Seküler ve dinsel keskin hatlarla ayrışması mümkün olmadığından *iç içe geçişlerin* ve *melezlenmelerin* takibi, nitel araştırmanın derinlemesine görüşme tekniği ile saptanmaya yatkındır.

Yorumlayıcı sosyal bilim anlayışının araştırmayı yürütme biçimlerinden olan nitel çözümleme, anlama stratejisine işaret eder. Bu anlayışla yorumlayıcı olan toplumsalı metin olarak kavrarken, bu metnin ayrıntılı okumasını yapma çabasına girer. Gündelik hayatın deneyimlenmesi ve toplumsal eylemin anlam üretimi ilişkisellikle var olduğundan, dünyanın kavranması öznel değerlendirmelerden de nasibini alır (Neuman, 2014, s. 130-131; Glesne, 2015, s. 10-11). Araştırmacı da topluluk üyelerinin anlam takımlarını yeniden yorumlayarak sistematik çözümleyici rolünü üstlenir.

Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşme eğilimlerini incelemeye alan bu araştırma, ağırlıklı olarak faillerin “bilinç sekülerleşmesi”ne odaklanmaktadır. Arap Alevilerin yorumlamaları ve “anlam”ı yeniden üretim biçimleri çözümlemeye esas alındığından araştırma fenomenolojik desenlidir.

Aynı zamanda konu, örnek olay/vaka çalışması özelliği göstermektedir. Etno-dinsel azınlık konumlanmalarıyla Arap Alevilerin kuşak farklılaşması ve dinselliğin kimliklerine etkisi aidiyet gösterenlerin söylemleri üzerinden genellenebilirlik arayışını içinde barındırmadan çalışılmıştır.

1.4.1. Veri Toplama Teknikleri

Metinde “görünenin ardı”na yaklaşmak isteyen araştırmacı, katılımcı gözlemden, saha araştırmasına pek çok tekniği araştırması için seferber

edebilir. Diğer yandan öznellik ve araştırmacının çabası örüntülerin ortaya çıkarılmasının destekleyici unsurlarıdır.

Bu çalışma için nitel araştırmaların veri toplama araçlarından olan derinlemesine görüşme tekniği uygun görülmüştür. Görüşmecilerin gerçekliği inşa ediş biçimlerini ve algılarını kavramak adına seçilmiş bu teknik sayesinde grup üyeleri arasındaki biriciklik ve ortaklaşmaların ayırdına varılması mümkün hale gelmiştir (Glesne, 2015, s. 23; Punch, 2014, s.165-166).

Görüşmecilere standartlaştırılmamış ancak belli temalar ekseninde derlenmiş açık uçlu sorular sorularak görüşmecilerin belli konular hakkındaki görüşleri alınmak istenmiş ve gerek görüldüğü hallerde kişiye özel sorularla anlatımların derinleştirilmesi öncelenmiştir (Punch, 2014, s. 169).

1.4.2. Örneklem Seçimi

“Daha büyük bir havuz”dan seçilen “örnek olaylar kümesi” ile çalışmak, araştırmacıya o grubun özellikleri hakkında genelleyebilme ve sosyal gerçekliğini anlama imkânı tanımaktadır. Bu araştırmanın evreni Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı olan her Arap Alevi bireydir. Ancak (araştırmacının da Tarsuslu olmasının avantajına başvurularak) vakanın derinlemesine takibi ve sonraki aşamada genişletilmesi arzulanan araştırmanın nirengi noktası oluşturabilmesi adına örneklem, Mersin’in Tarsus ilçesi doğumlu Arap Alevilerden seçilmiştir (Neuman, 2014, s. 319).

Antakya- İskenderun ve Adana-Mersin hattı üzerinde yoğunlaşan Türkiye Arap Alevi nüfusu, tarihsel, mekânsal ve kültürel açıdan farklılaşmayı da içeriğinde barındırmaktadır. Tarsus Arap Alevileri ise Çukurova kentliliği ve kırsallığının beraber okunmasını sağlayacak konumlanmasıyla dikkat çekmektedir. Üstelik 1939’da Türkiye’ye katılan Hatay’ın özgün durumundan farklı olarak Tarsus, genç Cumhuriyet’in uluslaştırma politikalarının uygulandığı yerleşim olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda örneklem seçimi, rastlantısal olmayan örneklem olma niteliği taşımaktadır. Gözlem seviyesinde tespit edilen

etmenlerin ve okumaların belirleyici olduğu seçilim de bu doğrultuda amaca yöneliktir.

İlk aşamada Tarsus Arap Alevilerinde doktrinel dinselliğe karşı ilgisizlik gözlenmiştir. Dinselliğini gizlemeyi inanç kaidelerinden sayan grup adına ilgisizliğin en belirgin görünür hali, erkek çocukların kurumsallaşmış din eğitimine katılışlarının aksak hale gelişidir. Bir din liderinden ya da mezhebe hâkim kimse (din amcası) tarafından verilen eğitime katılım gösterip göstermemiş olma durumu, erkek görüşmecilerin örneklemedeki yerlerinin değişkenlerden biri olarak ön plana çıkmalarına imkân tanımıştır. Diğer yandan da görüşmecinin dinsel ve seküler kimlik olarak Aleviliği vurgulama biçimlerine dikkat edilmiştir.

“Ulaşılmaması güç” grubun “örnek olaylarını” belirlemek için tercih edilmiş “amaca yönelik örnekleme” sayesinde örneklem, yukarıda aktarılan tasnifin de ötesine götürülerek kapsayıcı hale getirilmeye çalışılmıştır. Arap homojen mahallede yaşayanlar, yurtdışı ile bağı olanlar, üniversite öğrenimi başka bir kentte sürdürenler gibi kategoriler sayesinde grubun haritalaması yapılmaya çalışılmıştır (Neuman, 2014, s. 322).

Amaca yönelik örnekleme haricinde araştırmanın ilerleyişinin talep edişine uygun olarak kartopu örnekleme de sürece katılmıştır. Birbirleriyle bağlantılı insanlar aracılığıyla seçilim derinlemesine görüşmelerin güven duygusunu da içinde barındırması anlamına gelmiştir (Neuman, 2014, s. 324).

Tarsus Arap Alevilerinin sekülerleşme eğilimleri çalışması için 10 kadın ve 9 erkek olmak üzere 19 kişiyle görüşülmüştür. Yaş grupları kategorize edilirken kuşak farklılaşmasının anlaşılması adına ağırlık orta yaş üstü ve 30 yaş altı görüşmecilere verilmiştir. Görüşmeci sayısı görüşme verilerinin doygunluğa ulaştığı miktar ile belirlenmiştir. Her görüşme rıza dahilinde ve kayıt cihazıyla kaydedilerek sürdürülmüştür. Görüşmeler çoğunlukla kişilerin evlerinde yürütölmüşken saha notlarının tutulması ihmal edilmemiştir.

Tablo 1. Örneklem Şeması

	Yaş	Dini Eğitim	Tarsus Dışı İkamet Etmışlik Durumu
Sevim	63	-	Hayır
Nazan	60	-	Evet
Kadriye	57	-	Hayır
Fatma	48	-	Hayır
Seda	40	-	Evet
Gizem	25	-	Evet
Kevser	23	-	Hayır
Meltem	22	-	Evet
Pelin	19	-	Hayır
Cemre	59	-	Hayır
Hüseyin	58	Evet	Hayır
Recep	53	Evet	Hayır
Bilgin	41	Hayır	Evet
Murat	33	Evet	Hayır
Hasan	28	Hayır	Evet
Fuat	27	Evet	Evet
Mahzar	26	Evet	Evet
Ahmet	26	Hayır	Evet
Muhsin	19	Evet	Hayır

1.4.3. Temalaştırma

Tezin asli arayışı olan dinsel kimliğin seküler kimliğe dönüşmesinin zihinsel izleğini sürmek oluşuna binaen, görüşmecilere soruların sorular dört kategoride toparlanmıştır: Kimlik başlığında görüşmecilere yöneltilen soruların ana hedefi Aleviliği kültür, inanç, kimlik olarak ya da her birini beraber kavrayıp kavramadıklarıdır. Diğer etnik gruplardan ayrıştıkları noktaları vurgulayış

biçimlerine dikkat edilmişken soyut ve evrenselci kimliklerden hangilerini kendilerini tanımlamak için kullandıklarına dikkat edilmiştir.

Laiklik İlkesi ve Konumlanış başlığı altında toplanan sorular ise daha çok Türkiye’de gerçekleşen ve gerçekleşmiş olan yapısal dönüşümlerin Arap Alevilerdeki yansımalarını takip etmek içindir.

Dini Eğitim, Kurumların Sekülerleşmesi ve Aile İçi Aktarım başlığı ise toplumsallaşma sürecinde metafizik öğretilerin sonraki kuşaklara hangi metotlarla aktarıldığını araştırmaktadır. Dini aktarıcılarının örgütlenmesinde “karizma rutinleşmesi” olarak tabir edilen kurumsallaşmanın sonuçları ve “sihirsizleşme” meseleleri sorgulanmıştır (Weber, 2012). Ek olarak görüşmecilere kültürün aile içerisindeki benimsenmesine ve aktarımına dair sorular yöneltilmiştir.

Son ve kritik olan Bilişsel Sekülerleşme başlığından yöneltilen sorularla görüşmecilerin zihinlerindeki dünyevileşme eğilimleri saptanmaya çabalanmıştır. İyilik ve adaletin kaynağının sorgulanmasından zenginlik, başarı, ayrıcalık gibi şeylerin sağlayıcısına hat olabildiğince kapsamlı tutulmuştur. Sorular, zihinlerdeki Tanrı tasavvurundan tabulardan sakınmaya, “rüyada bir şeyin malum olması”ndan inancın sorgulanma biçimlerine çeşitlendirilmiştir. Aranılan yanıtlar fenomenolojik veri sunduğundan sorular, serbest çağrışımlarla zenginleştirilmiştir. Aynı zamanda soyutlanmış anlamları çözümlemenin karmaşıklığı, soruları çoğaltarak giderilmeye çalışılmıştır.

Soruların belirlenmesindeki bir diğer aksaklık da sekülerleşme gibi süreçte gerçekleşen farklılaşmayı eşzamanlı olarak mekânı paylaşan failer aracılığıyla ortaya çıkarma gerekliliğinden kaynaklanmıştır. Yazılı tarihsel materyalin neredeyse hiç olmamasından kaynaklanan eksiklik örüntülerin orta yaş üstü olanlar ve genç olanların karşılaştırılmasıyla giderilmeye çalışılmıştır.

Soruların belirlenişinden önce katılımcı gözleme dayanan veriler derlenmiştir. Ardından Arap Aleviler üzerine kaleme alınmış literatür taranmış ve ortaklaştırılabilir nitelikler düzenlenmiştir. İdeal tip olarak Arap Aleviliğinin genel

geçer olmadığı ve bireyler bazında yorumlanarak dönüştüğü göz önünde bulundurulmuştur.

Son aşamada ise Batı merkezli sekülerleşme teorilerinden yola çıkarak Türkiye topluluklarının ve Arap Alevilerin tikel konumlarına dayanan teori değerlendirmeleri gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda Bahattin Akşit önderliğinde gerçekleştirilmiş Türkiye’de Dindarlık (2012) ve M. Ali Kirman’ın Din ve Sekülerleşme (2005) çalışmaları emsal araştırmalar olarak detaylı olarak incelenmiştir. Charles Taylor, Peter L. Berger, Jose Casanova, Thomas Luckmann gibi sekülerleşme ve din sosyolojisine önemli katkılar yapmış düşünürlerin teorik yaklaşımları ise yöneltilecek soruların bir kısmının güzergahını belirlemiştir. Dolayısıyla temalaştırmaların ilk aşaması okumalar ve gözlemler iledir.

Netice itibariyle 4. Bölüm’de detaylı tartışılacak olan temaların ortaya çıkışı, okumaların ve görüşmecilerin verdikleri cevaplar ile gerçekleşmiştir. Temalar beklenmedik örüntülerin ortaya çıkışıyla detaylanmış ve güncellenmiştir.

1.4.4. Sınırlılıklar

Sır cemaati olarak örgütlenen (Türk, 2013, s. 84) ya da kimliklerinden dolayı saldırı altında olduğunu düşünen gruplarla görüşmenin belirgin zorlukları bulunmaktadır. Arap Aleviler, Tarsus’ta otokton etnisitelerinden biri olarak nispeten saygınlık sahibidirler. Ancak üst yapı kurumlarından doğan dışlayıcı söylemin yerelleşmesinden ve tarihsel ayrışmalardan dolayı dinselliklerini “ötekiler”in yanında açık etmemeye özen gösterirler. Üzerinde mutabakata varılmamış gibi gözükse de bu sessiz yasalaştırma aracılığıyla diğer etnik gruplarla *karşılıklılık* için zemin oluşturmaktadırlar.

Arap Alevilerin diğerleriyle seküler düzlemde iletişim kurmasının yolunu açan bu stratejinin adı “kitman”dır. Literatürde yanlış tanımlamayla *takiye* olarak da bilinen kitman yönelimi aracılığıyla Aleviler, kendilerine yöneltilecek başkalık vurgusunu mas etme imkanına kavuşurlar. Tehdit koşulunda kendini diğerleri

gibi gösterme hali olan takiye yapmak yerine Arap Aleviler, çoğunlukla belirgin/mezhebî inanca sahip değilmiş izlenimi vermeyi tercih ederler. Saklamadıkları tek şey sır sahibi olduklarıdır, ancak sırrı asla dile getirmeyecekleridir (Özdemir, 2015, s. 19-21). Sırrı birbirleriyle dahi paylaşmayan dinsel grupla etnolojik çalışma yapmak belirgin kısıtlamalara gebedir.

Kısıtlardan ilki, Arap Alevilere mezhebin öğretisinden süzülen kutsallaştırma tiplerinden bir kısmını soramamak olmuştur. Ancak sorulmadan üstü kapalı olarak anlatılanlar analize girebilmiştir. Bu yüzden sekülerleşme eğilimlerini yoğun bir biçimde metafizik meşrulaştırmalar üzerinden okunmaya çalışılmıştır. İkinci olarak Arap Alevilerin özel konumundan kaynaklanan sınırlılığın yanı sıra bireysel inanca dair cevaplandırmalarda yaşanan çekincelerden kaynaklanan kısıtlar bulunmaktadır. Bu yüzden görüşmecilere sıklıkla “cevaplamak istemediği soruları atlamaları” söylenmiş ve bu konuda onlara cesaret verilmiştir.

Bu tezin ideal formunun karşılaştırmaya dayanan sosyal bilim faaliyeti ile oluşturulabileceği saptanmışsa da içeriği daraltmanın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Daha geniş çerçeveden yaklaşıldığında Antakya’da yaşayan Aleviler ile Mersin’de yaşayanların kıyasının araştırmanın sonuçlarını doğrudan olgunlaştırabileceği bilinmektedir. Gözlem kaynaklı saptama, Antakya’da toplumsallaşan Alevilerin “ilişkisel bütünlük”ü nispeten koruma ve anadil kaybı yaşamama durumlarından hareketle ortaya atılmıştır. Bu sayede örgütlenme ve toplumsallaşma biçimleri çok az farklılaşmış dinsel grubun seküler yaklaşımlarının kıyasının kültürel örüntüler ve üst yapı ile karşılaşma üzerinden okunması sağlanabilecektir. Ancak ideal formuna dikkat çekilmiş olan bu çalışma, öncü araştırmadır. Literatürde rastlanmamış olan bu konunun seçimi dolayımında ve tezin iddialarının sınanması adına çalışma için tek kent seçilmiştir. Ek olarak Tarsuslu köylülerin ve Tarsus ilçesi sınırlarında olmasa da kültürel yakınlık sahibi olan Kazanlı gibi mahallelerin sakinlerinin de örnekleme katılmaları anlamlı olabilirdi. Ancak kırsal üretimin yüksek olduğu ve mekânsal iletişimin kent ve kır arasında sürekli olduğu Tarsus için bu gereklilik

öncelenmemiştir. Nitekim Tarsus Araplarının küçük bir kısmı da olsa kırdan ev sahibidir ya da geniş ailesinin bir tarafı tarımsal üretim faaliyeti içerisinde. Dolayısıyla kapsamının genişletilmesi gerekliliği kaçınılmaz seviyede mühim olsa da örneklem sadece Tarsus şehir merkezi ve çevresinde ikamet etmiş Arap Alevilerden oluşmuştur. Örneklemin doyuma ulaşması kıstas olarak alındığından ve zaman darlığından dolayı görüşme 19 kentli görüşmeci ile sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmada Dobbelaere'in (2004) üç seviye olarak çözümlediği sekülerleşme katmanları görüşmecilerin zihinsel aktarımlarıyla yakalanmak istenmiştir. Makro katman (yapısal sekülerleşme), mezzo katman (kurumsal sekülerleşme) ve mikro katmanlardan (bilişsel sekülerleşme) sonuncusunun analizine daha fazla çaba harcanmıştır. Öte yandan görüşmecilerden din adamlarının (şihlar) karizmatik konum değişimi gibi temaların cevaplanması beklenmiştir ancak kurumsal sekülerleşmenin merkezi rol sahipleri olan dini liderler ile görüşme yapılamamıştır.

2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Din ve Kutsal Kozmos

Din ve dinselilik hakkında kalem oynatmanın zorluğu özerk bir kurumsallık olarak dinin olağanüstü ve aşkınlaştırılmış olanla bağından kaynaklanır. Dinin pek çok veçhesi dil, pratik (ritüeller), eyleme tarzlarına katkısı ve düşüncelerin açığa çıkış biçimleri üzerinden görünürlük kazanabilir ya da kurumsallıklarıyla (ruhban sınıfı, ibadethaneler, siyasetteki söylem kalıplarını dillendirenler vb.) toplumsal hayatın belirleyicilerinden biri olarak somutlanabilirler. Ancak unutulmaması gerekir ki kutsal ve aşkın ile olan ilişki, toplumsallaşma süreciyle bütünsellik kazanırken, dini muhattap alan veya muhattap almak zorunda kalan faillerin zihinlerinde, onların benlik kurguları ve hayata dair deneyimleriyle dönüşüme girerek yeniden üretilir. O halde dini tanımlamanın ve din hakkında yorum üretmenin bizleri yanıltıcı sonuçlarla karşılaştırması olası olacaktır. Nitekim dinin, fazlasıyla öznel olan inanç yönü bulunmaktadır. İnsan zihninde

gerçekleşen üst düzey soyutlamanın ise tekrar tekrar yorumlanıp dil aracılığıyla dışa vurulması, eskiltilerek aktarılmış deneyim görünümü verecektir. Din ve dinselik üzerine düşünmek tam da bu yüzden verimli tartışmaların doğurduğu çatışmanın merkezine yerleşir. Mutabakatın gerçekleşememesi kapsayıcı çalışmaların önünü açmaktadır.

Dinin eleştirel gözle çözümlenmesi ve teolojinin alanı dışında kavranması Aydınlanma düşünürlerinin fikirleriyle sistematik hale gelmiştir. Aydınlanmanın mirası, 19. Yüzyıl ve sonrası sosyal bilimlerinde de etkisini gösterir. Çalkantılı “devrimler çağı” süresince modernleşme, kentleşme ve kapitalizmin doğurduğu yeni siyasal imkanlar ile dinseliliğin ve dinsel kurumsallığın bu değişimlerle birlikte dönüşümü dini, sosyolojinin merkezi temalarından biri haline getirmiştir. Ancak modern düşünürler çağın koşullarından dolayı, çoğunlukla dini, ortadan kalkmak üzere olan ve işlevlerini modern kurumlara bırakacak olan kültürel tortu olarak görmeye meyilliydiler. Araştırmaları, dinin düzeni meşrulaştırma gücüne, toplumsal eylemi güdüleyişine ve toplumun kolektif bilincine işaret etmesine yaptıkları vurgu ile dinsel farklılaşmanın sebeplerini çözümleme amacı taşıyordu. Bu bağlamda Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber’in öncü çalışmalarını kısaca incelemek yerinde olacaktır.

2.1.1. Marx, Weber ve Durkheim'in Din Sosyolojileri

Din üzerine yürütülen tartışmanın başlangıcı olarak modern sosyolojinin üç kurucu figürü olarak kabul edilen Marx, Weber ve Durkheim'in seçilmesi tam anlamıyla onların kavram takımlarının güncel tartışmalara yön verebilme kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Mevcut din tartışmalarının da onların fikirleri üzerine bina edilerek güncellendiğini ve yükseldiğini söylemek mümkündür.

Karl Marx'ın (1818-1883) din kavrayışı, Aydınlanmanın vahyin karşısına koyduğu akıl kavramsallaştırmasından çok dini “insani varlığın yabancılaşması” olarak kuran sol Yeni-Hegelci bakış ile bağlantılıdır (Löwy, 1996, s. 28). Bu aşamada Marx, Feurbach'ın dini, insanın kendisine dair olan bilgisinin dışavurumundaki “yabancılaşma” olarak kodladığı fikrinden yola çıkar. Din,

Cennet'i talep eden insanın kendisinde kusursuzluk payesi verme çabasında ortaya çıkan yanılsamadır. Kendini arayan insan için din, insanın özünün fantastikleştirilmiş biçimidir ve dünyanın genel teorisi hakkında ansiklopedik bilgi sunar. Bu doğrultuda insan dini yapar, din insanı değil (Bocock ve Thomson, 1998, s. 119-120; Morris, 2004, s. 40).

Marx, dinin insanlara bir yandan düşünce ve sığınma zemini sunarak ıstıraba karşı direnme gücü vermesi ancak diğer yandan düzenin onanmasını ve imtiyazlıların lehine toplumsalı kurmasını meşhur paragrafıyla özetler. Cümleleri diyalektik kavrayışının örneklerindendir:

“Dinsel sıkıntı hem gerçek sıkıntıların bir dışı vurumu hem gerçek sıkıntılara karşı bir protestodur. Din, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi, ızdırap içindeki yaratığın feryadı, kalpsiz dünyanın kalbidir. Din halkın afyonudur” (Marx, 1844, s. 378'den aktaran Löwy, 1996, s. 28).

Marx dinin, uyuşturan ve halkları harekete geçmekten alıkoyan yönünü vurgularken dinin maneviyatına yönelik eleştiride bulunmaz. Mahkûm ettiği yön, iktidar ilişkisi içerisinde dinin kullanım biçimidir. Sınıflı toplumların önemli niteliklerinden olan imtiyazlıların iktidar savaşımı doğrultusunda din, yanılsamayı besleme yetisi ile İdeolojinin hizmetine girebilecek sembolik bir alandır. Yönetici sınıflar, toplumun dönüşmesi koşulunda en fazla zarara uğrayacaklar olduğundan dinin, gücün görünmeyen yüzünü gizemlileştirerek saklamaya yarar hale gelmesi öncelenir. Dolayısıyla alt sınıfların bilinçleri “gerçek bilinç”e dönüşme sürecinde aksaklıklar yaşarken, düzenin haklılaştırılması mümkün olacaktır (Özdoğan, 2013, s. 16; Thompson, 2004, s. 52-53). Dolayısıyla Marx, dinin toplumsal düzenin illüzyona dayanan bir mutluluk vaadi aracılığıyla meşrulaştığına dikkat çeker. Weber'in de dikkat çektiği gibi her sınıfın kendine özgü dinsel formlara dayanan inancı bulunmaktadır.

Max Weber'i (1864-1920), Marx karşısında konumlandırma arzusu, Soğuk Savaş döneminin eseri olan ideolojik savaşımla ilgilidir. Weber'in din sosyolojisi ise Marx'la hemfikir biçimde dinin meşrulaştırma kudretine odaklanırken aynı zamanda dinin toplumsal dönüştürücü gücüne vurgu yapmaktadır. Marx'ın son kertede altyapı dönüşümlerinin dini etkilediği varsayımının aksine Weber, dinsel davranışın çeşitli faydacı eylemleri tetikleyebileceği savunusu içerisindedir.

Weber'in din sosyolojisi, tarihselciliği ve karşılaştırmalı yöntemi merkezine alır. Dinlerin ve inançların yapısal niteliklerini dikkate alarak süreç içerisinde “genel sosyal değişme modellerine” ne denli etkide bulunduklarını kıyaslar (Turner, 2017, s. 38). Weber, dinsel davranış sonsuz çeşitlilikte gördüğü için dinin evrensel tanımının mümkün olmadığını dile getirmiştir. Ona göre dinsel davranışa ancak öznel deneyimler, yaklaşımlar ve inanırın amaçları kıstas alınarak yaklaşılabılır. Dinsel davranışını anlamı (Sinn) dinseliliğin anlaşılması adına elzemdir. Dinsel anlamın esas itici gücünün ise zenginlik, şifa gibi “pratik seküler fayda arayışı” olduğunu dile getirmiştir. (Weber, 2012, s. 85; Turner, 2017, s. 326).

Karşılaştırmalı din sosyolojisi çalışmasını tamamlayamadan dünyayı terk eden Weber'in en çok üzerinde durulmuş eserlerinden biri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhudur* (1999 [1905]). Kitabında Weber, kapitalist *ethosun* ortaya çıkma sürecinde Protestanlığın Calvinist kolunun ne denli destekleyici imkanlar sunduğu araştırır.

Çin'den Orta Çağlara kapitalizmi andıran sermaye birikimine dayalı ekonomik modeller gündelik ticarete katılmaktadır. Fakat mevcut duruma kadar kapitalizme ruhunu verecek olan *ethos* biçimlenmemiştir. Protestanlığın etiği girişimci ruh ile iş birliği içerisine girerek kapitalist *ethosunu* tamamlamıştır. Elbette bu koşulu inşa eden, Protestanlığın ticaret şehirlerinde hayat bularak profesyonel işgücü ile anılması, sermaye birikimi ve reform ile şekillenen anti-gelenekçi yapısıdır. Bu yapı, gündelik hayata dini görünüm vererek Weberyan anlamda sekülerleşmenin yolunu açar. Kaderci inanırların ödev ahlakını bireysel olarak kurgulanması konusunda destekçi olur. Dünyevi ödevi disiplinli bir şekilde yerine getiren Calvinistler, mesleklerini hayatlarının merkezine taşırlar.

(Weber, 1999, s. 30-65). İnançlarının öğretilerini önemseyen Protestanlar için dört nitelikten bahsedilebilmektedir. Protestanlar, sosyal hayatta aktiftirler, rasyonel eğilimleri kuvvetlidir, bu dünyaya aittirler ve en önemlisi çilecidirler. Nefsi terbiye etme yöntemleri, çileciliklerinin ortaya çıkardığı sonuçlar itibarıyla Weber'in ilgisini çekmiştir (Gellner, 2012, s. 104-15).

Kalvin'in dinsel doktrinleri, inananların Tanrı'nın inayetini kazanmak ve baştan kaybedilmiş Cennet'i kazanabilmek için daimî çalışmayı ve çileci bir biçimde dünyevi zevklerden uzak durmayı öğütler. Biriken sermaye, lüks tüketim için işlerlik sahibi olmadığından yatırım yapmak Calvinist girişimci için neredeyse zorunluluk anlamı taşımaktadır. Bu sayede kapitalizm, kendi "taşıyıcı sınıf"ını ve yeniden üretimi sağlayacak itki kuvvetini bulmuştur. Üstelik Protestanların sihirsizleştirilmiş inançları akılcı girişimin önünü tıkayacak herhangi bir engel de çıkarmamıştır. Kurtuluş dinlerinin ortaya çıkardığı yeni eğilimler sonrasında Weber açısından "dünyevileşme" olarak anılacaktır. Kapitalizm, sermayenin kural koyuculuğuna dayanan kendi ethosunu tamamladığında ise Protestan ahlakına gerek kalmayacaktır.

Weber'in din sınıflandırmaları teodise kavrayışları ile yakından bağlantılıdır. "Kötülüğün varlığı gerçeği karşısında Tanrı'nın iyilik ve adilliğinin onaylanması" problemi olarak çözümleyebileceğimiz teodise,⁵ dinsel gayenin gündelik eyleme katkısı açısından Weber tarafından detaylandırılmıştır (Morris, 2004, s. 105). Weber'in monoteist dinleri okuma yöntemi de evrensel Tanrıların ortaya çıkmaya başladığı dönemin doğurduğu teodise problemi ve rasyonelleşme süreçleri ile ilgilidir. Tanrı'nın elçileri olarak kabul edilenler, toplumsal hayat ve kozmos ile ilgili olan meseleleri sistematik ve tutarlı anlam dünyaları ile açıklayarak dünyanın akılcılaştırmış görünümüne hizmet ederler. Tabuların rasyonelleşmesi olarak cereyan eden süreçlerle toplumsal normlar doğacak, ardından da normların sekülerleşmesini mümkün kılan çağımızın nitelikleri olgunlaşacaktır (Weber, 2012, s. 131-155).

⁵ Sonraki bölümlerde detaylandıracağımız teodise problemi, tüm dinsel fikirlerin meşgul olduğu sorulardan biridir. 18. Yüzyılda Leibniz tarafından kullanılmıştır ve Yunanca, adalet ve Tanrı terimlerinden türetilmiştir (Alridge, 2015, s. 105)

Weber modern dünyayı “büyünün bozulması” kavramı ile açıklamaktadır. Aklileşme süreci ile birlikte gündelik hayatın bilimin kavram takımları ile açıklanması ve dini açıklanmaların göz ardı edilmesi söz konusu olmuştur. Yapısal farklılaşma gereği toplumsal kurumlar parçalanmış ve modern insanın anlam problemi ortaya çıkmıştır. Din ve modernleşme çatışmasındaki dünya, tanrısızlıktan çok sihirsizleşmenin ördüğü alana işaret etmektedir. Anlam, dinden arınma aşamasındadır ve dünya “kendi” tecrübesiyle ilişkili “eylemsel ve kuramsal” düzeyine çekilmiştir. (Turner, 2017, s. 179; Kippenberg, 2012, s.126).

Weber ve Marx’tan fikirleriyle farklılaşan Emile Durkheim’in (1858-1917) din yorumu, Marcel Mauss gibi Fransız düşünürlerin etnolojik çalışmalarını kaynak olarak alır. Asli amacı din olarak da adlandırdığımız kutsallar hiyerarşisine dayalı zihinsel yaklaşımın öncelikle karmaşıklaşmamış topluluklarda/toplumlarda ne şekilde tezahür ettiğine odaklanmaktır. Tarihsel çözümlemenin dini açıklamanın tek yönü olduğunu belirten Durkheim, “ilkeller”in dinsel yaşamını araştırarak dinin başka dinlerden “ödünç alınmadığı” koşulda nasıl örgütlendiğini çözümler. Ona göre dinsel kurumların ardı sıra ortaya çıkarak, nasıl geliştiklerini göstermenin tek yolu budur. “İlkeller”, modern toplumlara kıyasla entelektüel ve ahlaki uyuma sahip olduklarından kozmoloji ve ilahi varlıklar hakkındaki spekülasyonları, onların inanç sistemleri ve kültürlerinin kökeni olan temsil sistemlerinin çözümlenmesini mümkün kılmaktadır. (Durkheim, 1998, s. 130-139)

Durkheim, hiçbir toplumun “kuşatıcı ahlak sistemi” olmadan varolamayacağını dile getirir. Kuşatıcı ahlakın sembolik düzeni de “din”dir. Dolayısıyla din, tarihte dönüşebilme yetisi olan “engin bir kutsal şeyler setidir” (Paden, 2012, s. 81; Berger ve Luckmann, 2016, s. 51). Bu doğrultuda din sosyolojisi, kutsal ve dindışının (sacrum ve profanum) mücadelesinde toplumun nasıl kurulduğunu yapı üzerinden tartışır.

Kutsal olan güçlü içeriği açısından diğer varlıklardan ayrılır. Üstelik kutsalı dünyeviden ayıran şeyler, dini törenler ve ritüeller aracılığıyla yeniden kurgulanır. Durkheim’a göre topluluğun kökleri ve kökeni kutsaldır. Her ne kadar

kolektif kültürün duygudaşığa dayanan bağları tarih boyunca görülen küreselleşme ve kültürleşme ile aşınmış olsa da kutsala dair kavrayış “ilkeller”de saflığını korur (Thompson, 2004, s. 24-25; Turner, 2017, s. 349). Kutsal ve dünyevi kalıplar halinde durağan değildirler. Maddenin kutsal tecessümü yani simgelerin maddelere yüklenen anlamla kutsallaşması söz konusu olabileceği gibi kutsal görünümlü şeyler, dünyevi olanın dünyasına geri dönebilir. Ancak dünyevi olan sadece kutsal dışındakiler değildir. O sistemi ihlal etmektedir ve kolektif olanın karşısında yer alarak toplumsalı parçalar (Coleman, 2015, s. 48; Paden, 1998, s. 84).

Böylece köklere ve nesnelere yapılan atıfta topluluğun kendine tapıncı ortaya çıkmış olur. Halkı betimleyen tasvirler, dinsel yaklaşımda yeniden hayat bulur. Her dinsel temsil kolektif gerçekliğin sembolik düzlemde yeniden anlatılmasıdır. Tanrılara ya da temsillere yöneltilmiş gibi görünen tapınma, aslında o toplumun kendisini merkeze alarak medeniyetin zamanında erimesidir. Yani kutsala dayanan din, toplum üyesinin topluma tapınmasıdır.⁶ Kısacası toplumun kendi kendini tanrılaştırmasıdır. (Durkheim, 1998). Toplumsal, mitolojik kurgular aracılığıyla kolektif kültürünü koruyabilir ve çağa uygun olarak ulus devlet deneyiminde olduğu gibi yeni mitosları kurarak kutsala sevk eder. Ancak karmaşıklaşmış olan modern çağın toplumunda temsillerin yerini çoğunlukla kimlikler ve seküler kurumlar almaktadır.

2.1.2. Kozmosu Ören Din ve Dünya Görüşü

Dini sosyal bilimlerin çerçevesinden açıklamak onun “kültürel evrensel” olarak tüm dünya halklarınca farklılaştırılmış formlarıyla düşünme gerekliliğini beraberinde getirir. Bilindiği üzere din ya da kutsalların saygınlığı, doğa kültüne olan hürmetten, Vahdete işaret eden aşkın Tanrı’ya teslim olamaya değin uzanabilir. İnançlıların kavrayışları ise birkaç yıllık periyotlarda dahi biçimini değiştirebilir. İnsanın gündelik hayattaki bağdaştırıcı kabiliyeti, bir inananlar

⁶ Durkheim, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’yı kapsayan yorumunda birey kültürünün modernliğin yeni dinseliliği olduğunu dile getirmiştir (Casanova, 2014, s. 71).

cemaatinin mevcut inançlarını akılcılaştırma, toplumsal hayata uydurma seremonisine dönüşebilir. Dinin ne olduğunu sorgulamak da kapsayıcı tanımlamaların yol göstermesini göz ardı etmeyerek akışın yani inananların sürüklendiği deneyimin betimlenmesiyle mümkün olur. Soyutlanmış olanın dil ve eylem aracılığıyla ifadelendirilmesindeki kayıplar, betimlemenin gerekliliğini ortaya koyar. Betimleme, nitel verilerin çözümlenmesi sırasında gerçekleştirilecekken, öncelikle din alanında yürütülen çalışmalarda dinin evrensel özellik gösteren amaçsalılıklarını ve inananlara sunduğu imkanları tartışmak yerinde olacaktır.

Bu bölümde sosyal bilimlerin dine bakışı çerçevesinde dinin nasıl yorumlanabileceği ve hangi etmenlerle evrensel niteliğini koruyabildiği üzerinde durulacaktır. Haliyle din olarak tartışmaya açılan “aşkın sembolleştirme” evrensel olarak aynı amaca hizmet eden “ideal tip” olarak yorumlanacaktır.⁷ Din topluluğa sunduğu ontolojik güvenlik, onların zihinlerinde örülen kutsal kozmos, Dünya Görüşünü sağlamasına denk düşen nitelikleriyle birlikte değerlendirilecektir.

Şimdiye kadar yapılan din tanımlamalarında Clifford Geertz’in sıkça alıntılanan tanımı kapsayıcılık özelliğiyle öne çıkmıştır. Ona göre din;

“Bir semboller sistemidir ki, insanlar için güçlü kapsamlı ve uzun süre devam eden ruh halleri ve güdülenmeleri tesis etmek üzere işler, (bunu) genel bir varoluş düzeninin kavramlarını formüle ederek ve bu kavramları bir olgusalılık havasıyla ruh halleri ve güdülenmelerin kendine özgü bir biçimde gerçekçi göründükleri (bir havada yapar)” (Geertz, 1998, s. 179).

Sembollerle örülü gerçek ötesinin kabulüne dayanan bu dünyada, her dinin inanç yapısına dayanan ortak ilkeleri bulunmaktadır. Öncelikle her inançta

⁷ Ammermann ve Turner din araştırmalarının Batı Hristiyanlığının varsayımı ile çarpıtılma ihtimali üzerinde dururlar. Dinin tanımlanma ve çözümlenme serüveni 19. Yüzyıl kolonyal hareketlerle zamansal iz düşüme sahiptir. Dolayısıyla dinin resmi bir formu olmadığı gibi Hristiyanlık kültürü üzerinden dinseliliğin tartışıldığı külliyatın varlığı, üzerinde dikkatle durulması gereken problemleri beraberinde getirmektedir (Ammerman, 2012, s. 399; Turner, 2017, s. 37). Çağdaş çalışmalar ise sömürgeci mirasın ürettiği aksiliklere karşı duyarlıdır.

insandan farklılaşan ilahi varlığın ya da varlıkların bulunduğunu savunmak gerekmektedir. İlahi varlıkların ise inananlar tarafından kabul edilen tabiatı ve özellikleri bulmaktadır. Bu sayede ilahi iradenin ne olduğu ve amacı tartışılarak insanın onun karşında alacağı konum ve rol belirlenecektir. İlahi varlığa yönelen inanç ilkelerine tabi olanlar ise dindarlar olarak adlandırılmıştır. Glock’a göre dindarlığın beş boyutu bulunmaktadır. Bunlar: dini tecrübe, ibadet, ideoloji ve entelektüel boyutlarıdır (Glock, 1998).

Dinin üstün olarak görülene bağlanma ilişkisi içerdiği ortadadır. Bu bağlılık sınırlayıcı ya da engelleyici olabilir. Ancak bağlanmış olan için dinsellik, “kaybolmamak”, “düşmemek” için tercih edilen bir tutumdur ve inanan kişi kısıtlanışına rıza gösterebilir. Nitekim din varoluşun anlamlandığı ve varolmanın türettiği sorunlara verilmiş cevapları da içerir. (Atay, 2016, s. 23; Bell, 2014, s. 237). Bu haliyle sunduğu deneyim, “ontolojik güvenlik”i süregelen kılma kapasitesini içerisinde barındırır.

İnsanların öze dayanan kimliklerindeki süreklilik hallerine ve onların çevrelerinde cereyan eden “toplumsal ve nesnel eylem ortamları”nın sarsılmazlığına duyulan itimat olan “ontolojik güvenlik” meselesi, varlığın ta kendisine ve “bu dünyada olma” hallerine işaret eder. Ontolojik kavrayış bilinçdışından hareketle niteliklerini sunduğu için çoğunlukla duygusal bir olgudur. Olabildiğince karmaşılaşmış toplumlarda ise karşılılık ilişkisine dayanan güven duygusunun tazelenme gereksimi sekteye uğramaktadır. Modern öncesi toplumlar ontolojik güvenlik gereksinimini zaman ve mekânda gerçekleşen “yerelleşmiş güven bağlamları” ile aşmışlardır. Gelenek, akrabalık ve yerel topluluk bağlamın dayanak noktaları olarak alınırken, “dinsel kozmonoloji”nin sunduğu varoluşsal güven, bu toplumların yeniden üretimi açısından elzemdir. Üstelik anlamın onayı, ontolojik güvenin sürdürülemez olduğu koşulda daha fazla önem kazanmıştır. Doğaüstü gerçeklikler ve anlam üretimi aracılığıyla güven tazelenabilir, güçlendirilebilir ve restore edilebilmiştir. Dolayısıyla din, ontolojik güven ihtiyacına cevap üretmektedir ve bunu insanüstü gerçekliğe yani, aşkın olanın alanını gerçeklik biçiminde sunarak yapmaktadır (Giddens, 2012, s. 83-93; Ter Borg, 2012, s. 320-327). Aşkınlık tecrübe

edilirken gündelik hayatın sıradan gidişatından tamamen farklı olan gerçeklik ile karşılaşılır. Bu karşılaşma, ne kadar sağlam ve yıkılmaz görünürse görünsün gündelik, sıradan gerçekliğin göreceli hale gelmesi anlamını taşır (Berger, 2012, s. 200). Kutsala yönelen kabuller aracılığıyla inanan kişi için somut olan yaşamı dahi “hakikat”ın karşısında geçici bir zamansallık görünümü kazanabilir.

Toplumsallaşmaya katılan dinselikle statükonun meşru zemin kazanması mümkün olur. Aynı zamanda din, düzenin bütünleşmiş görünümüne hizmet eder. Maddelerin ayrı ayrı konumlanışlarının birleşmeleri ve parçalanmış bilinçlerin bütünleşmesi bu yapıdaki kavrayışlarla mümkün olur. Dolayısıyla din, varlığın bütünsel algısını kutsiyete dayanan kavrayıcılıkla yapar (Sönmez, 2013, s. 41; Luckmann, 2016, s. 124). Anlamin süreç içerisinde kayboluşu ve yeni anlam takımlarının ortaya çıkışındaki diyalektik ilişki en açık biçimde dinin alanına girmektedir. Koşullar farklılık gösterse dahi sistematik olarak yapılaşdırılır ve kapsayıcı deneyim üretme niteliğini korur. Dolayısıyla bu niteliği bağlayıcılığı değerler sisteminin en merkezi formu olarak ortaya çıkar. Berger’e göre kozmogonik fikir, toplumsalı örerken anlamı arayan faillere evrenin kökeni (ontogenetik), amacı, (teleolojik) ve onu bekleyen son (eskatolojik) hakkında cevap verir (Berger ve Luckmann, 2016, s. 39-46; Balcı, 2012, s. 5). Dinin meşrulaştırıcı özelliği gücünü yasalaştırmadan alır. İnananların somutluktan koparak yabancılaşmaya uğraması aracılığıyla beşerî olarak inşa edilmiş toplumsal kurumlara “ontolojik statü” kazandırır. Yasalaştırma kudreti, istikrarsız olan insan aktivitesi” evrenin nihai realitesi”ne yerleştirir. Bu sayede din, insanın dünya kurma çabasının yansımaları da kapsayarak evrenin topyekûn kavranmasını mümkün kılacak aktarımları içerisinde barındırır. Kaosun karşısına *düzenin* imkânını koyarak *anomiye* karşı toplumlara “kutsal şemsiye” görevi görmüştür. Nihayetinde anlam dünyasını ördüklerine “kognitif ve normatif” anlamda faillere “nihai doğruluk” hissini aşılar (Berger, 2015a, s. 83-172). Hayattan edinilen tecrübeler “sembolik evrenler” aracılığıyla nesnelleşir ve anlam sistemi olarak kurulur. Dinselliğe dayanan anlamin en önemli niteliği ise aşkın olana yönelttiği referanstır. Aşkına olan atıf aracılığıyla anlam, öznel süreçlerdeki yorumlayıcı eylem aracılığıyla inşa edilir. Hiyerofani (kutsalın tezahürü) ortaya çıktığında ise uzamsal dönüşüm

gerçekleşmiş olur. Uzam artık türdeş nitelik göstermez. Dinsel insan yönünü kendini merkeze alacak biçimde kavrayarak dışarıda kalan uzamın haricinde kalan bölgeyi, yani mutlak gerçeğin kendine aitliğini savunur. “Dünyanın merkezi”ne yerleşmiş olan için geriye kalanın gerçekdışı görünmemesi için neden kalmamıştır (Eliade, 2017, s. 22; Luckmann, 2016, s. 95-97). Bu eminliği sağlayan “parçalanmamış zihinsel görünüm” elbette modern öncesi dönemlerin karmaşılaşmamış bütünselliği içerisinde gerçekleşmiştir. Modern öncesi toplumların da seküler emareler gösterdiklerini ya da kültürleşme aracılığıyla yoğun dönüşümler geçirdiklerini bilmekteyiz. Ancak buradaki fark “kutsal kozmos”u hakikatle eş gören toplumların sosyal ilişkilerini bütünsellikten ve kaidelerden hareketle yeniden üretmeleridir.

Düzenli bütün anlamına gelen kozmos, evrendeki “düzen ilkesi” ve gündeliğimizi biçimlendiren ilkeyle bağlantılıdır. İnsanlık tarihi boyunca yaşam ilkesi ve kozmosun eşleştiği uzun dönemler süregelmiştir. Eşlenmenin gerçekleştiği dönemsellikte kozmos, yeryüzü ve gözlemlenebilir gökyüzünü de kapsayan bütün ve düzenli sistemin kurucusu olan alandır. Elbette yeryüzünde gerçekleşen tüm insan eylemlilikleri ve kavranabilir somutluklar da kozmosun kapsamındadır (Taylor, 2014, s. 73; Eliade, 2017, s. 11). Kutsal kozmosun örölümü, gündelik hayata dayanan deneyimlerin olasılıklarıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bireysel varoluş, içselleştirilmiş kozmosun kurgusudur. İçselleşmiş olan deneyim anlam sistemi haline gelerek kişinin yönelimlerini belirler. Bu anlam sistemi ise “Dünya Görüşü” olarak adlandırılır. Dünya Görüşü dini bir işlev görmektedir. Dinin “temel toplumsal formu” olarak Dünya Görüşü aracılığıyla topluluğun üyelerinin her biri geçmiş, şimdi ve geleceği içine alacak biçimde düzenlenmiş “tutarlı bir biyografi” içerisinde yer alırlar. Anlamın iç hiyerarşisini içeren semboller aracılığıyla aşkın gerçeklikle, toplumsal düzenle ve kişilerarası ilişkilerde konum belirlenir. Kutsal kozmosun bütünleştirici gücü, Dünya Görüşünün ortaklaşmasıyla görünürlük kazanmış olur. Bu doğrultuda Dünya Görüşü “dini işlem”lerin yerine geçer. Hatta din olarak adlandırılabilir. Ritüeller, imgeler, icralar aracılığıyla görünür kılınan dinsellik ise kutsal kozmosun vücut bulmuş halleri olarak Dünya Görüşünün onaylanmasını kolaylaştırır. Karmaşılaşmamış topluluklar açısından Dünya Görüşünün

tutarlılığı en yüksek seviyededir. Aynı zamanda kutsal kozmosun tam anlamıyla istikrarı söz konusudur. Toplumlar karmaşıktıkça kutsal kozmosun istikrarını güçlendirilme ihtiyacı, kurumsallaşma ve dinsel bireyselleşme (hususileşme) ile aşılmaya çalışılmıştır (Luckmann, 2016, s. 105-144).

Luckmann ve diğerlerinin din modelini aktarılmasının sebebi evrensel bir form olarak dinin neye karşılık gelebileceğini tartışmak içindir. “Dinin ne olduğu” sorusu güncelliğini yitirmemişken bugün din olarak adlandırdığımız “şey”in örneğin yarım asır kadar önce din olarak adlandırılmayabileceği ihtimalini de hesaba katmamız gerekir.

Dinler hakkındaki değerlendirmeleri hatalı kılacak yönelimlerden ilki, dinleri tarihselliğinden soyutlayarak düşündürmektir. Her dinin doktriner doğruları, evrenselci nitelikleri ya da merkeze aldığı erdemleri bulunmaktadır. Ancak kitabi açıdan onaylanmış “doğru”ların tarihsel ihtiyaçlara uygun olarak yorumlanarak söylem düzeyinde ön plana çıkabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Diğer bakış açısı problemi ise dinin kitabi olanı ve uygulamada farklılaşan halleri arasındaki ayrımın nasıl yapılacağıdır. Dinlerin nitelikleri olarak bildiğimiz çağrılar, belli dönemlerde inananlar tarafından göz ardı edilebilmektedir. Hatta belirli bir din sadece kimlik olarak varlığını sürdürüp dinin özü olarak görünen özelliklerini inananlar üzerinde yansıtamayabilir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, o dinde asla kabul edilmeyecek uygulamalar o dinin kaidesi olarak gösterilip, kavranabilmektedir. O halde dini tüm “hurafe”leri ve “yanlış uygulamaları” ile birlikte düşünüp, aynı çatı altında düşünmek sosyolojik bakış açısına daha uygun düşmektedir. Yapısal farklılaşma, dinin sekülerleşme süreciyle birlikte anılmasını gerektirmiş olsa da tutarlı anlam sistemi kurma özelliği ile dinin hala Dünya Görüşüne katkı sağladığı ortadadır. Dünya, metafizik niteliğinden arınmadan failerin “şimdiki zaman”ında kurulmaktadır. Anlam parçalanmasına tutkal görevi görmesi gereken teodise çözümleri yine Dünya Görüşünün makuliyetin yeniden üretilme beceresine göre düzenlenmektedir. Yani durumsal olan ve şimdiki zamanda gerçekleşen dinsellik -adı her ne olursa olsun- o dinin kendisidir. Bu doğrultuda dinsel içeriğini taşıyarak anlam sistemlerine katılan ve erdem, eylem gibi toplumsalın

kuruluşunda önem taşıyan etmenlerin metafizik bir alanda onaylandığını halin din olduğunu söyleyebiliriz. Geçmişte gerçekleşen dinsel ile şimdiki zamanda gerçekleşen dinin farkı ise artık dinlerin kurumsal olarak yayılım göstermeden, çoğunlukla bireysel inşalar aracılığıyla “yapı”ya dönüştüğüdür. Bu mesele ise sekülerleşmiş dinin konusudur.

Şimdiki zamanda icra edilen dinin “yanlış uygulamalar”ının dahi dine katıldığından bahsetmiştik. Ayrımın gerçekleştiği nokta ise “din ve büyü” arasındaki farkta şekillenmektedir. Büyü⁸ de din gibi metafizik alana yakın görünmektedir. Ancak büyü, dindeki “varlığın amacı nedir” gibi büyük sorunların cevaplanması talebinin aksine gündelik yaşama dair basit sıkıntıların çözümleri için uygulamaya konulur. Amacı daha çok pratik faydadır ve doğaüstüne insanı müdahalenin işe yarar olduğunu düşündüren fikri içerir. Atay’ın ifadesiyle dinde aşkın olana “yakaran” diğeri ise “buyuran” üslupla seslenmek söz konusudur. Dini ve büyüsel davranış sıklıkla iç içe geçerek birbirine göre öncelenebilmektedir (Atay, 2016, s. 43). Buradaki ayrım, failin Tanrı’yı zorlama⁹ sürecinde uygulamaya koyduğu işlemi dinsel olarak tanımlayıp tanımlamamasındadır. Büyü ya da sihir, fal baktırma örneğinde olduğu gibi “fala inanma, falsız da kalma” cümlesindeki yaklaşıma benzer biçimde gerçekleşecek olana itimat eksikliği ile birlikte değerlendirilebilir.

Özetlemek gerekirse din; ona tabi olanların aşkın varlık(lar) karşısında ya da yanında konumlanarak metafizik bağlamı yönerge edinmesidir. Doğaüstü olarak kavradığı “bilinmeyenler”in ne olduğuna dair cevap arayışıdır. Erdemlerin inşa edilmesi ve eğilimlerin belirlenmesi konusunda referans alınarak “inanç”ın ne şekilde tazeleneyeceğinin öğretisidir. Aynı zamanda yaşanan dünyanın ne

⁸ Sosyoloji ve antropoloji literatüründeki *büyü* kavramı, Anadolu’da pratiklerini görebileceğimiz “başkasının iradesine müdahale” anlamına gelebilecek ve büyücüler aracılığıyla icra edilen işlemi de kapsamaktadır ancak onunla tam olarak örtüşmemektedir. Burada bahsedilen büyü, Weber’in sihirsizleşme (dünyanın büyüünün bozulması süreci) kavramından yola çıkılabilecek olan dünyevi halleri ve gündelik hayatı manipüle etmek için uygulamaya konulan işlemler anlamına gelmektedir.

⁹ Uygun araçları kullanma karizmasına sahip olanlar tarafından yürürlüğe sokulan dinsel görünümde eylemler aracılığıyla, arzulanan isteğin gerçekleştirilmesinin Tanrı’yı mecbur bıraktıran görünümde sunulması söz konusu hale gelir. Tanrı’yı zorlamak, ibadet edenlerin ona muhtaç biçimde isteklerini dile getirmesinden çok, büyüsel gücü elinde tutana arzuyu söndürme yetisini sağlamış görünümü verir (Weber, 2012, s. 117)

şekilde meşrulaşacağı problemini düzene sokacak bütünlük ve ontolojik güvenlik için talep edilen soruların cevabıdır.

Meşrulaştırma süreci ise bilişsel kabuller, yani öznel inşalar ve toplumsal olarak kabul görmüş öğretiler arasındaki sonsuz çatışmanın doğruduğu sonuçlar ile ilgilidir. Kişisel biyografi eğilimlerin hangi yöne evrilebileceğinin açıklanmasında anahtardır. Ancak düzeni meşrulaştırmayı amaç edinen bir diğer kudret üst yapı kurumlarıdır. Din bu aşamada özneleşmiş hegemonya olarak da kabul edebileceğimiz devletin yürütmesinin, toplumsalda kılcallaşmış iktidar ilişkilerinin, ataerki gibi köklü toplumsal olguların ya da eşitsizliği üreten sınıfsal konumların manipüle aracı olarak düzenlenir. İnananların manevi dünyasına seslenme yetisinden ötürü düzenin çarpık hallerini ilahi gücün temennisi olarak kurgulatabilir. Dolayısıyla meşrulaştırma fonksiyonu, bireye üzerinde yaşadığı zeminin sağlam olduğuna ikna edebilirken, aynı zamanda yaşamın adaletsiz koşullarının sıkıntı yaratmadığına ikna edebilir.

2.2. Sekülerleşme Tartışmaları

Modernite öncesi çağlara dair kurguda özellikle Avrupa deneyimindeki Kilisenin tüm toplumsal kurumlar üzerindeki yoğunlaşmış etkisinden dolayı toplumun her bir üyesinin mutlak dindarlığa tabi olduğuna dair anlatı bulunur. “Dindar geçmiş nostaljisi” olarak adlandırabilecek bu yapının kendisi elbette dinsel. Ancak kişisel hayatlar, pagan büyülerinden seküler görünümlere, pek çok örüntüyü içerisinde barındırmaktaydı. Öyle ki reform hareketlerine kadar ki dönemde dindarlığın tüm toplumda yayılmasına yönelik çabada büyük aksaklıklar söz konusuydu (Stark, 2014, s. 69; Casanova, 2014, s. 24; Taylor, 2014). Üstelik devlet aygıtı ve yarı özerk dinsel örgütlenmeler modern-rasyonel araçları seferber edebilecek kapasitede değildi.¹⁰ Ancak emin olduğumuz bir şey var ki modern kurumlar ortaya çıkana değin, toplumsal olana dair kurumsallıklar

¹⁰ Şerif Mardin’in çözümlemesi, batılılaşma ve toplumu homojenleştirme hareketlerinden önce Osmanlı topraklarında köyler arasında dahi dinsel ortaklıklar görülemeyebileceğini göstermektedir. Her köy, aynı semavi dinin çatısı altında olsa bile etkileşimin kısıtlı olması ve yalıtılmışlıktan dolayı kendine has dinsellikler geliştirebilmiştir (Mardin, 2015).

meşruiyetini kutsallaştırmalardan almaktaydı. Modern öncesi zamanda yaşayan halklar, -radikal gruplar hariç tutulmak üzere- büyük ihtimalle sofu bir hayat sürmemekteydi. Ancak üst yapıyla girdikleri ilişkide ve toplumu ören aile gibi kurumların meşruiyetinin sağlanmasındaki fikirsel yönelim dinselci. Dolayısıyla geçmiş zamanlarda dindarlığın daha yüksek olduğunu değil dinsel mitlere dayanan kurguların daha bütünlüklü, kapsayıcı ve yönlendirici olduğunu savunabilmekteyiz. Bu durum modern öncesi tüm toplumları dinsel topluluklar olarak düşünmemizi mümkün hale getirmektedir.

Modern çağın olgunlaşarak nitelik kazanması ise sekülerleşme ile aynı hat üzerinden ilerlemiştir. Dolayısıyla protestan reformasyonu, kapitalizmin gelişmesi, modern devletlerin ortaya çıkması ve bilimsel düşüncenin yaygınlaşması, sekülerliğin gelişiminde taşıyıcı rol üstlenmiştir (Casanova, 2014, s. 38). Birkaç yüzyıl içerisinde ise seküler zihinsel faaliyet, “büyünün bozulmuş olması”nı ikna edici hale getirecektir.

Modern kapitalizmin birikim rejimini dünyanın dört bir yanına yönlendirdiği olgunlaşma evresinde ise emperyal kuvvetler karşında “çaresiz” kalan toplumların batılılaşma ve modern kurumları kabullenme gereksinimi ortaya çıkmıştır. Avrupa ve Kuzey Amerika’ya özgü görünen seküler-modern kurumların yerleşmesi, süreç içerisinde tüm dünyada en azından üst yapı kurumlarının hızla farklılaşım geçirmesine yol açan dönemeç anlamına gelecektir.

2.2.1. Temel Kavramlar

Sosyal bilimlerin bilgi üretim biçimlerine bağlı olarak sekülerleşme kavramı üzerinde uzlaşıya varılan bir tanıma sahibi olduğumuzu iddia etmek pek olanaklı değildir. Metafizik alana yön Sekülerleşme Üzerine Düşünceler elik toplumsal kavrayışın yapısal farklılaşmaya uğramasını ve kutsalın çözülmesini de içeren

sekülerleşme kavramı, anlam yükü açısından karmaşılaşmıştır¹¹. Üstelik Türkiye gibi modernleşme deneyimini devlet örgütlenmesi ve aydınların eğilimleri aracılığıyla sağlamış olan ülkeler açısından “laiklik”i de kapsayan siyasal yönelimlerin “dünyevileşme” ile birlikte okunması mümkün hale geldiğinden, kavramlar arası ayrımın ve özgünlüklerin vurgulanması önemlidir.

Kavramların hangi anlam takımlarını içerdikleri ve dışarıda bıraktıklarını tartışabilmek amacıyla bu bölümde, laiklik, sekülerizm/laisizm ve seküler/dünyevi kavramlarının hangi çağrışımları içerdiği tartışılacaktır. Sekülerleşmenin “ne olmadığını” aktarabilmek için böyle bir yol izlenmektedir. Bir süreç olarak sekülerleşmenin sosyal bilimler çerçevesinde nasıl değerlendirilebileceği ise bir sonraki bölümün konusudur.

Latince *saeculum* kelimesinden türetilmiş olan seküler kavramı, “bu [maddi] dünya” anlamına gelen Yunanca *aeon* kelimesinin Latinceleşmesinden doğmuştur. *Saeculum*, *sacrum*’un (*kutsal*) karşısında yer alan kavramdır ve kutsalın tahakkümünden sıyrılmışlığı anlatır. İçeriğinde zaman ve mekân çağrışımlarını aynı anda taşımaktadır. Şimdiki zamanda gerçekleşmek, dünyevi ve dünyada olmakla ilgilidir. Dolayısıyla vurgusu bu dünyada ve şimdide gerçekleşen olaylardır. İnsanları değil, dünyevi hayatı vurgular. Sekülerlik ise bu durum iken, sekülerizm bir ideolojiyi, sekülerleşme ise süreci imlemektedir (Kirman, 2005, s. 51-52; Ardıç, 2008, s. 589; Atay, 2016, s. 63).

Sekülerlik tabirinin çağrışımı devletlerin siyasi yönelimlerini içeren çeşitli geleneklerin ürettiği sonuçlar itibariyle nüans farklılıkları göstermektedir. Dinsel hiyerarşinin ve aristokrasinin çözülmesini içeren sınıfsal dönüşümlerini aşamalı olarak gerçekleştirmiş olan Protestan yoğunluklu ülkelerde sekülerizasyon kavramı yaygın kullanımdayken Fransa gibi Katolik ülkelerde ve Türkiye’deki

¹¹ Örneğin Shiner 60’lı yılların ileri kapitalist ülkeleri için geçerli olmak üzere seküler kavramının altı farklı anlamı içinde barındırdığına işaret etmiştir. Bunlardan ilki “dinin gerilemesi”dir. “Bu dünyaya uyma” yani dini grupların ilgisinin güncel dünyaya kayması bir diğeridir. “Toplumun dine olan ilgisinin kesilmesi” bu süreçlerle bağlantılıdır. Aynı zamanda “dini inançlarının yerini kurumların alması” söz konusudur. Rasyonalitenin gizemin izlerini silmesiyle birlikte “dünya kutsallıktan uzaklaşmıştır”, ve son olarak rasyonel faydacı toplum “kutsal toplumdaki seküler toplum” a geçişin kilit noktası haline gelmiştir (Shiner, 1967, s. 209-217’den aktaran Köse, 2014, s. 14-15).

sekülerleştirme hamleleri laiklik kavramıyla eş tutulmuştur. Anglosakson deneyimi “toplum odaklı” sekülerleşmeyi içerirken, Fransız deneyimi “devlete duyarlı” laiklik seçeneğini üretmiştir. (Atay, 2017, s. 86; Haarscher, 2018, s. 53-54).

Klerik, yani din adamının karşıtı olan *laïc* sözcüğünden türetilmiş olan laik kavramı, orijinalinde sokaktaki sıradan insana işaret etmektedir. Modernite öncesi Hristiyan dünyada ruhban sınıfına dahil olmayan insanlar laik olarak adlandırılmıştır. Laiklik ise en temel anlatımıyla “devlet yönetiminde, kanun düzenlemesinde ve kamusal hizmetlerde dinsel bilginin ve din bilgisinin kaynak ve kılavuz alınmaması durumu” ve siyaseti “dindışı” kişilerin biçimlendirmesidir (Atay, 2016, s. 63). Politik bir kavram olan laiklik, Fransız geleneğinde “inanç özgürlüğü ve ayırım gözetmeme” ilkeleriyle birlikte düşünülmektedir. İdeal tipinde inançlara gözlerini kapatmış devletin “iyi yaşam görüşüne” sahip herkese inancını güvenli ve özgürce yaşatması anlamına gelir. Bu koşulda “inanç özerkliği”ni tanıyan devlet, inançlar arasında garantör ve hakem rolü üstlenmektedir. Fransız laik siyasetin ortaya çıkmasını gerektiren durum ise devletin Katolik Kilisesiyle olan mücadelesinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla karşılıklı tavizlerle yürütülen mücadelede laiklik, çeşitli form değişiklikleri yaşamıştır¹² (Haarscher, 2018, s. 7-32). O halde laiklik, toplumdaki iki kesimin “alan paylaşımı” olarak adlandırılabilir. “Ruhani kürede yaşamak isteyenler ile dünyevi kürede yaşamak isteyenler” arasında paylaşımın ne şekilde taksim edileceğine dair cevap bulma biçimidir. Öyle ki siyasi maddi küre ve manevi kürenin birbirlerini “limitte yok etme” üzerine giriştikleri pay kapma mücadelesidir. (Kılıçbay, 2007, s. 17-20). Türkiye’nin laiklik deneyimi ise modernleşme hareketinin ihtiyaçlarına cevap verme niteliğinden ötürü -her ne

¹² Fransa’da 1905 yılında kabul edilen kanunla birlikte Kilise ve devletin ayrılığı kesin karara bağlanmıştır. Kanunlaşma süreci ile birlikte ahlaki yasalarla siyasi yasaların ayrıştırılması kesinleşmiş ve bir bakıma Fransız Devriminin kazanımları tamamlanmıştır. Bu şartlar altında din işleri ile siyasi sivil yetkiler artık bir arada anılmayacaktır. Devlet ise ibadet özgürlüğünü teminat altına alırken, kiliseler özel oluşumlar haline getirilmiştir (Haarscher, 2018, s. 28-35). Elbette yasalarla tanımlanmış yeni siyasi durum, devletin hegemonik gücünün “inançlara sağır olma” bağlamında esnetildiğini gösterse de Fransız hükümetlerinin özellikle azınlıkların dinsel yönelimlerini düzenleme kaygısıyla yasanın bağlamını farklı yorumladığına şahit olmamak elde değildir. Tehdit algısına göre yasaların bağlamı dönüşebilirken, laiklik kavramının da koşulların değişmesi doğrultusunda farklı anlamlara gelebileceğini vurgulamamız gerekmektedir.

kadar- Fransız laikliğini model olarak almış gözükse de seküler ulus yaratma ya da devletin halkını “laikleştirme” talebiyle birlikte şekillenmiştir. Dolayısıyla din ve devlet işlerinin ayrımına yönelik yasalaştırmadan çok bir ideoloji olan sekülerizmin emarelerini içermektedir.

George Holyoake tarafından 1856’da ortaya atılmış tartışmanın başlığı olan *sekülerizm*, gündelik hayatın dine başvurmadan, sadece “seküler araçlarla” düzenlenebileceğini ve daha iyi hale getirilebileceğini savunan felsefi görüştür. Holyoake’nin çıkarımları doğrudan dindışı hayat tasavvurunu vurgulamaz ancak gelinen aşamada Kant’ın “ahlaki zorunluluk” benzeri etik tasarımlarının yeterli olduğunu savunur. Ona göre başkalarının mutluluğu için dinsel temele başvurmadan “iyilik” yapmak mümkündür (Turner, 2007, s. 92). Sekülerizm kavramının ortaya çıkış anlatısı bireysel ahlakın dindışı haliyle tezahür edebileceğine duyulan inanç olsa da diğer yönü ise yapının dönüştürülmesi ilgilidir. Sekülerist düşünce, kutsalın reddi ve dışsallaştırılması görünümündeyken, aslında kutsalın yeniden konumlandırılması maksadıyla denetimi altında tutmayı hedefler. Tarihin her aşamasında benzer düzenlemelere rastlanmıştır, ancak modern sekülerizmin ayırt edici niteliği, siyaset, din ve etik üzerinde yeni kurallar sunmasıdır (Asad, 2007, s. 11; Mirza, 2014, s. 70). Kutsalı tanzim etme gereksinimi duyan modern devlet ya da siyasi programların izleği olarak sekülerizmin örneklerinden biri de “Türk laik toplum (laisite) inşa deneyimi”dir.

İlk defa 1937 yılında Türk Hukuk Mevzuatında yer edinen laiklik kavramı, sonraki anayasalarda da Cumhuriyet’in temel özelliklerinden sayılmıştır. Ancak laiklik olarak kavranan siyaset yapma biçimi, Fransız deneyimindeki nitelendirmelerden kısmen farklılaşmıştır. Laiklik Türkiye’de genç Cumhuriyetçe gereklilik olarak görülmüş dinsel düzenlemenin yerine getirilmesi anlamını taşımıştır. Bu durumun en merkezi göstergeleri hilafetin kaldırılışının hemen ertesinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasıdır. Nitekim Türk laikliği dini tasfiye etmek yerine tanzim etmek amacıyla şekillenmiştir ve dinsel bilgiyi çağın ruhuna uygun olarak pozitivist-rasyonel açıdan kavratma çabası söz konusudur. Bu sayede İslam ussallaştırılırken ümmetten ulusa geçişte bireylerin de

ussallaştırması için yeni bir adım atılmış olacaktır. Uygulamalar, modern devletin niteliğinin ortaya konulmasında tutarlılık taşımaktadır. Meşruiyet kaynağı ilahi yasalarken, yasal-ussal kaidelere uyduğu düşünülen ulus iradesini temsil edecek iktidarın şekillenmesi arzulanmıştır (Gözüaydın, 2009, s. 246-247; Atay, 2017, s. 147; Mardin, 2015, s. 148-149). Özetle Türkiye’de laiklik çoğunlukla, “dindışı devlet”, “inançlara sağır, hakem devlet” kavramsallaştırmasından çok; dünyevi olarak temellenmiş, “çağdaş” değerlere sahip ve ulusun varlığına katkı sağlayan Türk İslam’ının şekillenmesi olarak düzenlenmiştir. Türkiye’de laiklik kavramı, içeriğini oluşturan etmenlerin farklılığından dolayı sekülerizmin bir görünümü olarak da tanımlanabilmektedir.

Sekülerlik durumu ve sekülerleşme süreci ise laiklik ve sekülerizm kavramları ile doğrudan dirsek temasındadır. Hatta iki kavramı da içeriğinde barındırmaktadır. Sekülerleşmenin atıfta bulunduğu anlatımlar ise çeşitlenmiştir, ancak sekülerleşme üzerine düşünen sosyal bilimcilerin mutabık olduğu kimi nitelermeler söz konusudur. 1970’lere kadar sorgulanamaz içeriğini sürdürmüş olan klasik sekülerleşme teorileri buna örnektir. Ancak modernizmin kazanımlarının sorguya açılmasıyla başlayan süreç de dahil olmak üzere toplumsal farklılaşmanın yönünün öngörülemez hale gelmesiyle birlikte klasik teorilerin yeniden ele alınması gündeme gelmiştir. Klasik sekülerleşme teorilerinin savları ise revize edilmiştir.

Klasik anlamda sekülerleşme, her şeyden önce paradigmanın değişmesi ile ortaya çıkan ve dönüşen kurumsal ve fikişsel süreçtir. Sosyal kurum olan dinin¹³, çeşitli etmenler eşliğinde önemini kaybetmesiyle, bilinç düzeyindeki iktidarını da geçmiş dönemlere kıyasla yitirmesi anlamını taşımaktadır. Bu süreçte dinselliği ören kurumlar, kamuda yer alan diğer kuruluşlardan biri haline gelmiştir. Klasik

¹³ Sekülerleşme literatüre katkıda bulunan Volkan Ertit, gelenekselleşmiş paradigmanın sekülerleşme teorilerini Ortodoks ya da hâkim din/mezhep üzerinden okuyan sosyal bilimcilere eleştiride bulunmaktadır. Ona göre sekülerleşme süreci ele alınırken “metafizik alanın (din, dinimsi yapılar, halk inançları, batıl inançlar vb.) toplumsal gücünün azalması” merkeze konulmalıdır (Ertit, 2017, s. 297; Ertit, 2014, s.). Ertit’in dinin özcü ya da geleneksel yorumlarını merkeze alan sosyal bilimcilere eleştirisine katılıyoruz. Detaylıca tartıştığımız gibi yaşanan dinseliliğin (“batıl” olanı da içeren haliyle) dinsel olarak kabul edilebileceğini savunuyoruz ve metafizik alanın dinsellikten -aşkın ile olan ilişkide-bağımsızlaşamayacağını ileri sürüyoruz.

teoride kilisenin kamu gücünü kaybetmesi, toplulukların dine olan ilgisinin azalması ile birlikte anılmaktadır. Bu durum aslında dini sembollerin, pratiklerin ve inançların toplumsal yaşama ve kültüre olan etkisinin sönümlenmesi ve dinsel eğilimler açısından toplu amnezya (unutuş) yaşanması anlamını taşımaktadır (Clarke, 2012d, s. 35; Bayer, 2015, s. 157). Aynı zamanda sekülerleşmenin moderniteyle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır.

Klasik teoriye göre, moderniteyle bağıntılı olan yapısal ve kültürel öğeler, sekülerleşmeyi “geriye dönülemez” biçimde geçerli kılan etmenleri harekete geçirmiştir. Yapısal faktörlerin arasında en belirgin olanlar ise “şehirleşme, sanayileşme¹⁴, sistemli teorik-rasyonellik ve ileri düzeyde kültürel çoğulculuktur.” Yeni eğilimler dinsellikte erozyon ve kutsalın miktarında süregelen azalmaya yol açmıştır (Coleman, 2015, s. 45). Özetle sekülerleşme kavramı, insan ediminde kutsallığa atfın azalışını, metafizik geleneğin anlamsızlaşarak yerini seküler geleneklere bırakışını, devletin din kaidelerinden bağımsızlaşmasını ve toplumların referans kaynaklarının dindışı hale gelmesini tanımlamaktadır. Ancak sekülerleşme süreci sonraki bölümde ele alacağımız üzere sadece dindışılığa doğru ilerleyen bir hat değildir. Hatta kutsal miktarında azalmayı da gerektirmeyebilir. Sekülerleşme daha çok, dinsel atıflarla sürekliliğini sağlayan toplumdan çıkıştır. Toplumun kutsal içerikli anlatının göz ardı edil(ebil)diği koşulda yeniden üretimini sağlayabilmesi için sahip olduğu dünyevi görünümlü araçlar takımıdır. Dolayısıyla o toplumun fertlerinin dindışılaşması olabileceği gibi yeni dinselliği ya da güncel *Dünya Görüşünü* edinme süreci olarak da adlandırılabilir.

¹⁴ Klasik sekülerleşme teorilerinin ön kabulcü ve çizgisel ilerlemeye dayanan yaklaşımının geçerliliğini zayıflatan çığır açıcı araştırmalardan biri de Nur Vergin ve ekibinin 70-72 yılları arasında Karadeniz Ereğlisi’nde sürdürdükleri saha araştırmasıdır. Ağır sanayi ile tanıştıktan sonra 10 yıl gibi kısa bir sürede nüfus artışıyla karşılaşan Ereğlililer toplumsal değişimle karşılaşmıştır. Tüketim normları kentlileşirken akraba ilişkileri karşısında çekirdek ailenin güçlenmesi ile toplumsal cinsiyet ilişkilerinde eşitlenmeye doğru hareket eden yeni ilişkiler meydana gelmiştir. Ancak dönüşümün süratli olması “kültürel bunalım”a yol açmıştır. Ereğli’nin eski köylüleri toplumsal güç olan geleneği azledecek kapitalizmin yarattığı anomiyeye ve kentli değerlere karşı “kültür grevi”ne girmiştir. Karşısında konumlandıkları mesele yeni teknolojiler değil, o teknolojilerin ardında yatan Batılı ideolojidir. Bu ideolojiye karşı öncesinde o bölgede zayıf sayılabilecek Nakşibendi tarikatları, toplumsal değişimle birlikte önemli miktarda taraftar toplamıştır. Kentli modernliğe uyum sağlayacakları öngörülen yeni işçiler, hayatlarındaki dönüşümün krizini, icat edilmiş gelenek olan ezoterik İslam tarihi ve Osmanlı zamanlarında yatan “altın çağ” anlatısını içeren Nakşi sufizmi ile aşmaya çabalayarak de-seküler örüntüler sunmuştur (Vergin, 2000, s. 43-64).

2.2.2. Sekülerleşme Üzerine Düşünceler

Geç modern nitelikler gösteren merkez ve o özellikleri melezleyen çevre ülkelerin halkları, 1980’li yılların ertesinde “dinsel canlanma” olarak adlandırılan, dinin kamusal alanda¹⁵ yeniden özne konumuna yükselme sürecine şahit oldular. Her ne kadar bu hareketler “din modern dünyada yeniden mi güçleniyor” sorusunu gündeme getirmiş olsa da biçimlenen bu dinselliğin modern hareketler olarak geleneksel dindarlığın örüntülerinden bir hayli farklı olduğunu dile getirmek mümkündür. Kurtuluş teolojileri gibi ezilmişleri özgürleştirmeyi amaçlayan örgütlenmeleri göz ardı edecek olursak yeni kutsallaştırma hareketleri, “başka bir dünya mümkün” söylemiyle siyasette söz sahibi olmaya başlamış görünmektedir ancak kapitalist piyasanın esnek birikimi ile birlikte hareket etme konusunda çekince göstermemeleri dikkat çekicidir. Dolayısıyla yeni örgütlü dinsellik, takip edenlerine kimlik sunma anlamında tatmin sağlarken, dünyevi otoritenin ele geçirilmesi bağlamında fazlasıyla “bu dünya”ya ait ve modern hareketler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Metafizik söylemin siyasete ve medyanın diline bu denli yoğun sirayeti ise kutsal ve dünyevi arasındaki geçişkenlikte ibrenin kutsal yönüne doğru hareket ettiğine dair olan savların görürlük kazanmasına sebep olmuştur. Ancak piyasanın belirleyiciliği ve çağın araçsal aklının sonuçlarından bahis açılmamaktadır. Bu bağlamda “dünyevinin kutsalı tam anlamıyla dışarıda bırakmasının mümkün olup olmadığı” ya da “geri dönüşsüz biçimde sekülerleşmenin yaşanıp yaşanmadığı” gibi sorular anlamlı hale gelmektedir.

Bu kısımda sekülerleşmenin neye tekabül ettiği ve modern kapitalizmde kök salma ihtimalleri tartışılacaktır. Sekülerleşmenin bir süreç olarak modern ihtimallerden biri olması ise Tanrı’ya başvurmadan kamusalın kurulabilmesi ve geç modern toplum dinselliği üzerinden zihinsel dünyevileşmenin cereyan edişi ise son bölümde aktarılacaktır.

¹⁵ José Casanova’nın Modern Dünya’da Kamusal Dinler (2014) adlı çalışmasında yer verdiği, İspanya, Polonya, Brezilya, ABD ve Britanya’da cereyan eden dinsel kurumsallığın kamu gücünü yeniden ele alma deneyimi, “dinsel canlanma” tezlerine referans olma özelliğiyle öne çıkmaktadır.

Dinsellik, varlığını tüm canlılığıyla gösteriyor olsa da günümüzde yaşanan kutsalla olan ilişki, geleneksel niteliklerinden bağımsızlaşma eğilimindedir. Dolayısıyla bu çağ, dinsel olanın alımlayıcılar tarafından makul karşılanabilmesi için inancın dünyaya cevap verebilecek eklemlenmelere sahip olmasını gerektirmektedir. Üstelik modern insanın benlik yapılanması seçici kimlikleri kapsarken geleneğin belirleyici olduğu yüzyılların ürünü olan dinsel örüntüler ancak çeşitli kolajlarla gündeliğe katılabilmektedir.

Klasik sekülerleşme teorilerinin temellendirilişi, insan akli ile biçimlenecek gelecek tasavvuruyla doğrudan ilişkilidir. Modernizmin kazanımlarının çizgisel bir şekilde insanlığı ileri götüreceği fikrinin yaygınlaştığı devirlerin kökenlerini ise Aydınlanma Hareketi¹⁶ içerisinde bulmak mümkündür. Hume, Voltaire, Diderot gibi Aydınlanma düşünürleri, vahyin karşısına akli koyarak irrasyonel bilginin despotizminden azade olunacağını savunmaktaydı. Yanlış bilme biçimlerinden kurtuluş için ise rasyonel incelemenin öncelenmesi gerekmektedir (Turner, 2017, s. 41; 173). Çağının kavrama biçimine uygun olarak Aydınlanma düşüncesi de Avrupa'nın fikrî sekülerleşmesinin önemli örneklerindendir. Giddens'a göre Aydınlanma fikri, "Batı kültürü erekselliği", Hristiyanlığın Tanrısal iyilik nosyonu ve "kutsal takdir" düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Keza Batı'nın ilerleme doktrini de 18. Yüzyıl boyunca kabul görecektir olan Augustinus'un *Tanrı Kent* adlı çalışmasını izlek olarak almıştır. "Akıl ve bilimin ışığında" ilerlemenin sonucu olarak Tanrı'nın Kenti inşa edilecek ve Modern Batı'yı oluşturacak taşlar dizilecektir (Giddens, 2012, s. 46; Demir, 2013, s. 8).

¹⁶ Aydınlanma düşünürleri, aklın kullanımı ile toplumsal öznenin ortaya çıkışını kutsarken, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü mümkün kılacak zaferin teknik bilginin gelişimiyle gerçekleştiğini vurgulamıştır. İnsan için "ideal olan yaşantı" akıl aracılığıyla biçimlendirilecek ve bu sayede refah herkesin ortak yararına seferber edilecektir (Horkheimer ve Adorno, 2010). Kilise'nin toplumları tahakküm altına almaya yarayan uygulamalarına karşı sürdürülen mücadele ve dindışı düşünme biçimlerinin yaygınlaşması ve tabana yayılması bir araya geldiğinde ise dinin aşamalı olarak sönmüneceğine dair yaygın kanı entelektüeller tarafından kabul edilmiştir.

Batı fikrinin mirası olan dindışılaşılmaya işaret eden klasik sekülerleşme teorileri, St. Simon ve Auguste Comte tarafından da merkezi temalardan biri olarak seçilmiştir. Onlara göre din ve modernitenin bağdaşması mümkün değildir. Modern devletin gelişimi ve bilimsel bilginin yayılımı ile dinsel olan sönümlenecektir. Örneğin “ahlakın bilimsel temelini” arayan St. Simon, seküler ilkeyi öne sürerek Hristiyanlıktaki Paulcu aşk kavramına alternatif sunmuştur. Comte da vahyin yerini alacak seküler ilkeler belirlemiştir (Alridge, 2015, s. 120; Turner, 2017, s.177). Kökeni sosyoloji disiplinin fikir kaynaklarında olan klasik sekülerleşme teorileri, “toplumsal ve yapısal farklılaşma, rasyonelleşme ve bireycilik, eşitlikçilik ve farklılık bir araya gelerek dini zayıflatmaktadır” savunusu içerisindedir (Bruce, 2015 s. 40). Marx, Durkheim ve Weber tarafından da çeşitli farklılıklarla savunulan fikir, 1980’li yıllara kadar sekülerleşme üzerine çalışan pek çok sosyal bilimci tarafından tartışmasız olarak kabul edilmiştir. Nitekim modernitenin 20. Yüzyıl ortalarındaki formu, modern olanın dini ayakta tutacak motivasyona gerek bırakmadığına dair görüntüyü kabul edilebilir kılmaktaydı.

Kutsal ve dünyevi dikatomileri arasındaki geçişkenliğin mümkün olmadığını savunan klasik sekülerleşme teorisyenleri de seküler olanın toplumsal hayatın her alanında git gide asli belirleyen olacağına dair görüşlerin mirasçılarıdır. Sekülerleşmenin ne şekilde cereyan ettiğinin kavranışı ise düşünürlerin dini nasıl kavramsallaştırdıklarıyla doğrudan ilgidir. Dini özcü tanımlarıyla kavrayan düşünürler, sekülerleşmenin gerçekleştiğini savunurken, dinin işlevsel varlığının toplumda karşılık bulduğunu savunan düşünürler, klasik anlamıyla sekülerleşmenin gerçekleşmediğini dile getirirler. (Bayer, 2015, s. 182). Kuramın merkezi tezi ise modernleşen nitelikler gösteren toplumsalın dini alandan işlevleri açısından el etek çekmesi olarak adlandırılabilir. Buna göre bilim, devlet, ekonomi gibi dünyayı imleyen alanlar, dinin alanından uzaklaşarak farklılaşmıştır. Din de yeni duruma ayak uydurarak ve ihtisaslaşarak sadece dinsel hizmete karşılık gelen alana çekilmektedir (Casanova, 2014, s. 27). “Doğaüstü kavramların insanoğlunun faaliyetleri üzerinde egemenliğini kaybettiği süreç” olarak da okuyabileceğimiz klasik tanımlamalara göre sekülerleşme, dine dair olanın çöküşü ile bağlantılandırılmıştır. Dinsel faaliyetler, düşünce tarzları, kurumlar ve inançlar farklı etmenlere bağlı olarak

bilimsel bilginin üretiminde seküler perspektif yayılmıştır. Bu süreçler toplum ve kültürdeki sekülerleşmeyi besledikçe ortaya “bilincin sekülerleşmesi” olarak adlandırabileceğimiz durum ortaya çıkmıştır. Son olarak Avrupa kıtasını dikkate aldığımızda çok az insan dini düşünce yapısına sahip hale gelmiştir (Aldridge, 2015, s. 106).

Çağdaş sekülerleşme tartışmalarına göz attığımızda ise kutsal ve seküler arasındaki dikatomik ayrımın seyredildiğini görürüz. Neticede küreselleşmenin eş zamanlı olarak kurduğu etki çemberiyle birlikte 1960’ların dünyasının sekülere doğru “ilerlediği” farz edilen çizgisel görünümü bozulmuştur. Dolayısıyla kutsalın varlığı modern insan için geçerliliğini korurken seküler dünyanın sunduğu yaşantı mümkün olabilmektedir. Kirman’ın da işaret ettiği gibi modernleşmenin sekülerleştirici dinamikleri, dinselliğin sönümlenmesine yola açarken, toplumların kutsala dair olanı yeniden biçimlendireceği reaksiyonları da harekete geçirecek diyalektik ilişkiyi içeriğinde barındırmaktadır (Kirman, 2005, 19). O halde kutsalın kurulumunu yeniden tartışmaya açmamız gerekmektedir.

Elbette modernitenin beraberinde getirdiği toplumsal farklılaşmayla yeryüzünde daha fazla seküler yapılanma ve düşünme tarzı vardır. Bu durum kutsalın miktarındaki azalmayı gerektirmemektedir. Ancak kabul etmek gerekir ki kutsal ve seküler alanların arasındaki çözülme sekülerleşme süreci olarak adlandırılabilir. Birlikte var olan her iki dünya da birbirlerini dayanak noktası olarak seçmeseler bile etkilemektedirler. Üstelik dünyada sekülerlik geleneksel olanın açıklama şemalarından daha kapsayıcı hale gelmişken dünyaya uygun hale gelmek dinin sürekliliği açısından da zorunlu hale gelmiştir. Geleneksel olan toplum tarafından kabul görmekte zorlanırken, insanların kutsallara yaptıkları atıflarda azalma beklenmemektedir. Bu yüzden mevcut durumu dinin tesirindeki kayıp olarak değil de dünyevi otoritesindeki zayıflama olarak adlandırabilmekteyiz (Ostwald, 2014, s. 187-190; Coleman, 2015, s. 49). Kültürel formun yapıyla şekillenmesine bağlı olarak failerin kutsalla olan ilişkileri seküler dünyayı içselleştirmelerine bağlı olmaksızın sürebilmektedir. Üstelik Tanrı’ya atıfta bulunmadan gündelik hayatın kurulumu mümkünken.

Sekülerleşmenin üç katmanda incelenmesi gerekliliği üzerinde duran Karel Dobbelaere'a göre bu katmanlar; makro, mezzo ve mikro olarak belirlenmelidir (Dobbelaere, 2004). Ona göre makro seviyede sekülerleşme teokratik eğilimli kurumsal dinin (Kilise, Milli Kiliseler vb.) yani dine dayanan otoritenin eğitim, sağlık gibi alt sistemlerden biri haline gelmesidir. Öncesinde alt sistemlerin üzerinde ve onlara hâkim olan kurumken artık sadece kendi alanına çekilmiştir Mezzo seviyede ise kurumlarla bağlantılı olarak din farklılaşması meydana getirmiştir. Genel geçer kabul edilen inanma biçiminin kaideleri değişmektedir. Bu süreçler ise mikro düzeyde yani insan eylemliliğinde dinsele dayandırıldığı varsayılan kararlarda dönüşümü birlikte gerçekleştirmiştir. Dünyanın hesap edilebilir bir varlık olarak tahayyül edilmesiyle birlikte “insan ürünü” olarak kavranan yaşam aracılığıyla akılcılık kabul görmüş ve tutumları temellendiren yeni bir biliş ortaya çıkmıştır. “tezlerin yerine hipotezler, kutsal kitabın yerine ansiklopediler, vahyin yerine bilgi”nin geçmesiyle başlayan sürecin son halkasında ise toplumlar zihin sekülerleşmesi olarak da adlandırabileceğimiz bireysel sekülerleşmeyi deneyimlemektedir. Sosyal hayat parçalar halinde kavramaya başlamış ve anlam, işlevler insan zihninde bölmelere ayrılmıştır (Dobbeleare, 2015; 2012, s. 59-60). Artık kültür ve onun ürünleri ayrışabilir parçalar halinde akışkanlığa riayet ederek kavranmaktadır. Örneğin bilimsel bilgiye uygun bulunarak temellenmiş tıp bilgisi eskilerin şifa bulma anlayışından farklılaşarak başka alanların gündeminden ve uzmanlığından uzak tutulmaktadır. Dolayısıyla Tanrı iradesinin ürünü olan yaşam fikrinden uzaklaşmayla kendi nedenselliği ile var olan yaşamın ayrımları zihinlerde belirginleşmiştir. Toplumsal ve kozmosa dair olan ise bir bütün olarak algılanamamaktadır.

Sekülerleşmeyi “sosyal ilişkiler bakımından bütün olarak dinin hâkim kültür ve toplumsal yapıları üzerinde artık önemli bir etkisinin” olmaması üzerinden tanımlayarak klasik ekole yaklaşan Bryan S. Turner ise kapsayıcı açıklamalarıyla dünyevileşme olarak kabul edilebilecek kavramsallaştırmanın birden çok yönü olduğuna dikkat çekmektedir. İlk olarak sekülerleşme dine dayanan otoritede kapsam daralmasıdır. Dini kurumlar asli görevleri olan dini hizmetleri sağlarlar ancak hükmetme kabiliyetleri bununla sınırlı bırakılmıştır.

İkinci olarak modernite öncesinde dinsel bilgi ve din uzmanlarının otoritesi kabul görürken artık bu yapıya dayanan kültür, erozyona uğramıştır. Modern kapitalist çağın enformasyona dayanan otoritesi farklı alanların farklı uzmanları tarafından kurulur ve izleği rasyonalizmdir. Üçüncü olarak modernize eden kurumlar, verimlilik, bireycilik ve demokrasi politikaları gibi normları söyleme dahil ederek geleneğin barındığı sosyal kurumları zayıflatır. Bu koşulda dinsel aidiyet azınlık kimlikleri gibi örüntüleri destekleyerek varlık sürdürecektir. Son olarak sekülerleşme, dinin güncel şartlara uyum sağladığı formu olabilir. Metamorfoz olarak adlandırabileceğimiz bu süreç ile dinsel insanın günümüze taşıdığı değerler daha dünyevi biçim alarak toplumsal hayata katılmaktadır (Turner, 2017, s.44-45; 327).

Casanova ise bu tanımlara ek olarak “kişiselleşme/özelleşme” (hususileşme/privatization) olarak sekülerleşmeye vurgu yapmaktadır. Yapının bu duruma imkân tanınması ve modern eğilimlerden dolayı dinin özel alana çekilmesi mümkün olmuştur. Dinsellik artık kurumsal öğretilerden çok failerin anlık inşaları ve fikir ithalleriyle yaşanabilmektedir. Diğer yandan da toplumsal sistemi kuran başlıca kurumsallıklardan olan devlet ve ekonomi, kültürel alanı kuran bilim, eğitim, sanat gibi kurumlar da kendilerine has işlevsellikleri geliştirmiş ve ayrı birer alan görünümü sunabilmiştir. Bu süreçte de dini olan sekülerleşerek varlığını sürdürme yolunu tutmuştur (Casanova, 2014, 13; 280-283).

2.2.3. Sekülerleşmeyi Mümkün Kılan Tarihsel Etmenler

Belirttiğimiz üzere sekülerlik ya da sekülerleşme eğilimleri tarihin her aşamasında ve her toplumda çeşitli görünümüleriyle varlığını sürdürmüştür. Ancak yeni uygarlığa ruhunu verecek olan eleştirel düşünce ve yeni insanı tanımlayan modern sekülerlik, Batı ve Orta Avrupa ülkelerinde, toplumsal, ekonomik ve zihinsel farklılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sekülerleşme, 18. Yüzyıla doğru insan merkezli yaklaşımlar ile kararlı bir görünüm sunarak günümüze kadar süren yeni anlayışın genel adı olmuştur.

Kültürel etkileşim, batılılaşma ve küreselleşme gibi etkilerle birlikte düşünüldüğünde ise dünyanın geri kalanının -en azından- makro düzeyde sekülerleşme süreçleriyle doğrudan temas halinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Avrupa ve Kuzey Amerika'yı özgün kılan yan, sekülerleşme sürecini yüzyıllara yayılan tarihsellikle deneyimlemiş olmalarıdır. Aynı zamanda seküler kurumlar Batının arka planındaki sosyolojiyi dayanak noktası olarak ortaya çıkmıştır. Seküler olanı harekete geçiren üç temel etmenin kapitalizm, reform ve modernite olmaları da bu nedenle anlamlıdır.

Sekülerleşme sürecinin kaynağını Weber ve Berger ekolünün belirttiği haliyle Eski Ahit öğretisinde saklı oluşuna dair fikirleri ayrı tutarsak sekülerleşmenin tohumlarının Papalık ve toprağa dayanan yönetimler arasındaki güç savaşında bulabiliriz. Nitekim “dinin kurumsal otoritesinin elinden alınması”na dayanan mücadele, krallık, beylik gibi yönetimlerin Avrupa tarihindeki otonomi arayışına işaret etmektedir (Bell, 2014, s. 233). Bu savaşım modern zamanlara kadar eğitimden, felsefeye, gündemi oluşturan politik mesele olmuştur. Ancak günümüzde siyasi örgütlenme Tanrısal olana dayanma gibi bir yükümlüğü içermemektedir. Hatta “Tanrı’yla karşılaşmadan” siyaset yapmak mümkün hale gelmiştir (Taylor, 2014, s. 5). Peki ya günümüzde inanmamak ya da metafizik üzerinden düşünce geliştirmeden toplumsal hayatı sürdürebilmek nasıl mümkün hale gelebilmiştir?

Charles Taylor, *Seküler Çağ* adlı eserinde sekülerleşme teorilerini genel hatlarıyla kabul etmekle birlikte bakışımızı çevirmemiz gereken başka bir yöne dikkat çekmiştir. İnancın koşullarındaki dönüşüm adını verdiği süreçle ilgili olarak Tanrı’ya sorgusuzca inanılan zamanlardan, inancın yaşadığımız çağda seçeneklerden biri, hatta zor bir seçenek haline gelmesine odaklanmıştır (Taylor, 2014, s. 497-498).

1500’lü yıllarla kıyaslandığında çağımız seküler görünüm sergilemektedir. Eski dünya; manevi güçlerin yönettiği sihirli dünyaya (kutsal kozmos) dayanan toplumsallığa sahiptir. Kozmik düzen kavrayışı hayatın ve doğanın amaçlılığı üzerinden şekillenmiştir. Dolayısıyla yaşam bir maksada hizmet ettiği biçimiyle algılanmıştır. Üstelik Tanrı’nın eylemi olarak görülen dünyadaki toplumlar

yaşanan gelişmeleri alamet olarak kavramayı önleyecek açıklamalardan yoksundurlar. Aynı zamanda doğaüstüne toplumun her ferdinin destekleyerek onayladığı koşula cemaate dayanan örgütlenme biçimleri eklenerek “yoldan çıkana” yola çekmek konusunda kolektif eylemliğin olduğu bilinmektedir (Taylor, 2014, s. 623-634; 31-52). Entelektüel sapma, reform ana anlatısı ve insan merkezli kavrayış içselleştiğinde ise seküler çağın toplumuna denk düşen farklılaşma meydana gelecektir (Taylor, 2014, s. 910-912). Bu çağda yeni bellek ve zaman anlayışları ile birlikte toplumun fertleri, “Tanrı”nın iradesini olabildiğince az anımsayabilmektedir ve dinsele katılımı dahi gönüllü hale gelmiştir (Wilson, 2015, s. 13).

Modern öncesi toplumun insanı, Eliade’in vurguladığı üzere geçmiş, gelecek kavramlarını içeren çizgisel düşünüşten çok kutsal zamanlarda yaşamaktadır. Kutsal zaman aralıkları olarak tanımlayabileceğimiz vakitler, tanrılar tarafından yüceltilmiş “ilk zamana atıf”ta bulunmaktadır. Dinsel olmayan insanın modern zaman kurgusu ise “işe gitmek” benzeri rutinler haricinde “şenlik zamanı”nın takipçisidir. Artık zaman, âşık olmak, alışveriş yapmak ve müzik dinlemek gibi yoğunluğu farklılaşan zaman ritimlerinde yaşamaktadır (Eliade, 2017, s. 65). Günümüzde yüksek zaman yerine seküler zamanın dizgisi yaşanmaktadır. Olaylar birbirini takip eder ve zaman sadece vakit olarak anlaşılır. Tanrı’ya ait olan eşzamanlı ve her anın “ebedi şimdi”de yaşandığına dair anlatı, faille gerçekçi gelmekten uzaklaşmıştır (Taylor, 2014, s. 67-69; 634). Yeni bellek formu ise hiyerarşik/dolaylı erişim toplumlarından yatay erişim toplumlarına dönüşümün habercisi olmuştur. Bu bağıntı ise geçmişte krallık gibi siyasi düzenlemelerin hiyerarşinin devamı olarak gören “büyük varlık zinciri”nde tavandan tabana doğru dizilimin silikleşmesi anlamına gelir. Çok katmanlı zaman yerine süreğen zaman geçerli hale gelmişken toplumsal tahayyülde artık uluslar, devletler gibi yerel ötesi oluşumlara yönelen fikirler doğrudan erişimle kolektif eylemin dışındaki bir şey olarak algılanamamaktadır. Doğrudan erişim toplumlarında yegâne insanlık hedefi ise refah arayışı olmuştur (Taylor, 2014, s. 838-840; 25). Ebedi şimdiye tabi olan insanların irrasyonel görünümlü (dinselin yönergesini yeryüzünde yaşatmak vb.) metafizik hedefleri yerini insan yaşamını daha ileriye götürmeye dayanan ortak iyi arayışlarına bırakmıştır. Yeni halin bir

diğer veçhesi de elbette ki bireysel refah arayışı, yani konforun teminini sürekli kılan çaba olmuştur.

Seküler çağı bütüncüleştiren ve çağın insanın yeni bellek kavrayışına sahip olmasını hızlandıran etmenler ise kapitalizm, reform hareketleri ve modernizmdir. Her bir belirleyenin aynı zamanda birer ideoloji olarak da bu dünyayı ördüğü bilinmektedir.

11. Yüzyıldan itibaren “maddi dünya”yı genişleten kapitalizmin ilksel birikimi ve ardından dünyayı kasıp kavuran modeli, dünyevi kürenin insan emeğiyle inşa edilebileceğinin ilk emaresidir. Köleci ve feodal toplumun ekonomik modellerinin aksine kapitalizm, “belli bir üretim hacminde dengeye” gelebildiğinden daimî büyüme ve yayılma eğilimi göstermektedir. Maddi alan, kapitalizm öncesinde de varlığını sürdürmüştür ancak bu modelin sonucu olarak ilk defa özerk bir alan olarak ortaya çıkabilmiştir. Kapitalizm, “maddi hayatını denetlenebilir ve insan iradesi dahilinde olduğunu kanıtlayabilen yegâne ekonomik ilişkiler ağını kurabilmekte ve bunları egemen kılabilmektedir.” Dolayısıyla dinsel anlayışla tanımlanmış uhrevi ve maddi alanlar ayrışmaya başlamış ve dindışı kabul edilebilecek yaşam dünyası kabul edilebilir düzeye erişmiştir (Kılıçbay ,2007, s. 19). Ticaret, bankerlik gibi mesleklerden ötürü aracısız bir biçimde kapitalizmle ilişki kuranlar ise ilk dünyevileşenler olmuştur. Bu görünüm dışa yayılarak modern sanayi toplumlarında din ve yasalarından “kurtarılmış bölge”lerin oluşmasına öncü olacaktır. Ardından da siyasal düzenin sekülerleşmesi olarak adlandırabileceğimiz koşul, sanayileşme ve onun örüntülerinin sonucu olarak sadece özel alanda yaşanan dinselliği mümkün kılacaktır. (Berger,2015a, s. 229-230).

Geç kapitalizmde ise piyasa kurallarının dini hareketlere öykünürcesine öğretisini dinselini yerine koyma çabasına şahit oluruz. Sosyalist düşünür Karl Polanyi’den ilham alan Cox’a göre piyasa dini artık bir dinde bulunması beklenen her bir unsuru ideolojisinde barındırmaktadır. “Kurumlar arasından bir kurum olan pazar” süreç içerisinde diğer “tanrı”lar arasından yükselerek her şeyi iradesinde toplamıştır. Artık belirleyici ve yönlendirici konumunu sağlayan tahtta piyasa oturmaktadır ve piyasasın hareketlerini kapsayan piyasa ayininde

kutsallık ihtiva eden şeyler metaya dönüşmüştür. Cox, yeryüzü olgusuna çağımızdaki yaklaşımın bu durumu en iyi şekilde özetlediğini dile getirmektedir. Tarih boyunca toprak anadan, yurda pek çok sihirli isim almış olan yeryüzü artık gayrimenkul ya da emlak olarak tanımlanabilmektedir (Cox, 2014, s. 119-120; 220-221).

Max Weber'in tezlerine göre kapitalizmin ethosunu sunmuş olan Avrupa'daki reform hareketleri, aynı zamanda yeni bir biliş imkân tanıyan intellektin oluşumuna da katkı sağlamıştır. Bu süreçte Tanrı tasavvuru ve insan eylemliliği yeni manalar kazanmıştır. Üstelik çağın taleplerine cevap verebilme kapasitesiyle Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarının dünyayı sihirsiz bir biçimde algılayabilmelerinin zeminini sağlamıştır. Kapitalizmin olgunlaşma aşamalarıyla eşzamanlı varlık göstermiş olan dinin yabancılaşmadan uzaklaşma yolculuğu, Protestanlık içerisinde güç alan görüşlerdedir. Böylece güçlenen burjuva kültürü siyasi konumlanmada yeni çıkış yolları ararken reform hareketinin imanın bireyselliğine yaptığı vurgu, görünmez ittifakın zihinsel arka planlarından birini oluşturacaktır.

16. Yüzyılda Alman rahip Martin Luther öncülüğünde hareket hüviyetini kazanmış olan dinde reform, ticarete dayanacak yeni ekonomik yapının feodal bağlara yaptığı tahribat ve Rönesans özgürlükçülüğünün getirdiği rüzgârı arkasına alarak Avrupa'da Katolik Kilisenin hükümranlılığına parçalayacak bir dizi savaşın tetikleyicisi olmuştur. Sonraki süreçte mezhep niteliği kazanacak olan Protestanlık ve kolları, Kiliseye bağlı klerikin inançlıların manipülasyonuna dayanan mülk ve güç edinme hırsına karşı mücadele biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. Matbaanın din kitaplarının yayılmasını kolaylaştırması gibi olanaklar ise halkların kutsal kitapları ana dillerinde okuyarak anlamalarını sağlamış ve Kilisenin ihtiyacına dayanan çarpıtmalarının sönmelenmesine imkân tanımıştır.

Reformasyon süreci, dünyanın sihirsizleşmesinin bir yolu olarak dinde radikal sadeleştirmeyi savunmuştur. Eski kutsiyetler anlamsızlaşmaya başlamış ve sınırlandırıcı otoritenin sorgulanabilir olduğu anlaşılmıştır. Protestan öğretinin getirilerinden biri de özgürleşmiş dünyada insanlık yararını gözeterek yeniden

düzenleme yapabilmenin anlaşılabilir kılınmasıdır. “Her şeyin Tanrı’nın iradesinde toplandığı” fikri sayesinde eski tabular ve sözde kutsal emirler tarafından engellenmek kabul edilemez hale gelmiştir. Rasyonelleşmeyi savunan akımların zamanında dünyanın rasyonelleştirilebilmesinin bir desteği de bu yüzden sihirsizleştirilmiş dinden kaynaklanır hale gelmiştir. Nitekim evrenin gizemsizleştirilmesi artık imana zarar vermemekte aksine Tanrı’yı kavramak için daha iyi bir yol olarak benimsenmektedir (Taylor, 2014, s. 92-97). Bu bağlamda Protestanlık Katolik aracılığın kaldırılması fikriyle ortaya çıkmıştır. Kutsalı imleyen “en eski ve en güçlü” bileşenler olan sır, mucize ve büyüden tecrit olmayı öğütleyerek bu fikri tabana yaymıştır (Berger, 2015a, 204-205).

Katolik kilise yayılma sürecinde pagan halkların inançlarını da bünyesine katmıştır. Ancak Yahudilik ve Protestanlığın halk inançlarına savaş açarak kitabi dini yeniden canlandırma gibi bir misyonu bulunmaktadır. Öyle ki geleneksel ritüelleri merkeze almayan reform aracılığıyla etik rasyonelleşme süreci yeniden inşa edilerek daha az mitleştirilmiş dünya tasarımı ve büyüünün bozulması mümkün hale gelmiştir. Reform herkesin Hristiyan olması talebiyle yol aldığından toplumun dine göre disipline edilmesi ve düzenlenmesi gibi fikirleri de seferber etmektedir. Toplumsallaştırma ve organize etme işlemleri de sistematik rasyonalizasyonla birlikte düşünülmektedir. (Bruce, 2015, s. 26; Wilson, 2015, 15-16). Aynı zamanda Protestan rahipler sarsılmaz iman çekirdeğinin kurulabilmesi için akıl yoluyla iman metoduna uygun cevaplar üretme ihtiyacını duymuştur. Bu yüzden bilgi felsefesinin sadece Baconcu kolu bilime önem verirken, 17. Yüzyıl Hristiyan Püritenleri bilimsel bilginin taşıyıcısı konumundaydılar (Bell, 2014, s. 232-233; Taylor, 2014; 269).

Sihirsizleşme, “Tanrı’yı daha çok var kılma” amacına hizmet etmesinden ötürü kişisel dindarlık ve “iman yoluyla kurtuluş” fikrine dayanan dinselliği ve onun Tanrı tasarımını da kabul edilebilir hale getirmiştir. Takdir-i ilahi anlayışı bu aşamadan sonra insanın düzen yaratma gücüne dayanan inançtan (akıl ve disiplinle ilahi düzenin sağlanması) ötürü silikleşmeye başlamıştır. Tanrı artık lütufta bulunan, yardım eden ve müdahale eden konumundaki tek varlık değildir. İnsanlar artık Tanrı’nın onlara verdiği akıl ve kollar aracılığıyla Tanrısal

yaşamı inşa etme fikrini benimsemiştir. 18. Yüzyıla geldiğimizde ise insan merkezli dönüşüm “inayet deizmi”¹⁷nin yaygın görüş olmasına sağlayacaktır. Dine dayanan temel muğlaklaşıp merkezi hedef Tanrı’ya uyma olarak seçilmiş olan önceki yüzyıla kıyasla artık reformun şart koştuğu imanda bireysellik, bireysel sorumluluğun görünüşleri olarak insan merkezli hâl alacaktır. Her şey insan emeğiyle ve sorumluluğuyla birlikte kavrandığından Tanrı’nın inayetini ve ihsanını görmek artık pek de kolay olmayacaktır (Taylor, 2014, s. 263-321; 633). Hatta aşkın Tanrı ile içkin sosyal insan arasındaki tüm araçlar kalktığından, yaşam dünyasında makuliyetin kurulması problemi insana yüklenmiş ve “Tanrı öldü” söyleminin geçerlilik kazanmasına hizmet edebilecek sonuçlar türemiştir (Berger, 2015a, s. 206). Özetle Reformasyon, bireyin öncelenmesine imkân tanıyarak kutsalla olan ilişkinin yeni formlar kazanmasına ve dünyevileşmesine hizmet etmiştir.

Reform hareketi ile birlikte bireysel sorumluluğa dayanan etiğin, kültürün yerelleşmesi ve kapitalizmin dünyevileştirici nitelikleri ise modern olanın inşasında doğrudan etkiye sahip olmuştur. Hatta Bruce’un dikkat çektiği üzere genel anlamda din, modernleşmenin “bir adım gerisinde olan değişimin” nedenlerindendir ve sadece toplumsal, ekonomik ve siyasi gelişmelere yönelik değişimden kaynaklanan sonuç değildir (Bruce, 2015, s. 29). “Ticaretin genişlemesi, keşifler, soyluların düzensiz ordularını terhis eden devletler, zihinde genişleme, duyarlılığın rafine hale gelmesi, bilimlere ve felsefeye ilgi artışı” gibi pek çok etmenin modernist bakış açısına yol açacak bir dizi güncellemeden doğan kültürle ilgisi de ortadadır (Taylor, 2014, s. 281). Buradaki en kritik nokta ise “modern insan”ın nedensellik kavrayışını rasyonelleşme süreciyle bağlantılı olarak temellendirilmesidir. Akılcı yaklaşımın tanımlanamaz ve ölçülemez doğasından kaynaklanan niteliklerinden ötürü doğaüstünü yok saymasına dayanan 19. Yüzyılın normatif etiğinin Modern Çağlara ruhunu verdiğini de es geçmemek gerekmektedir.

¹⁷ İnayet deizmi kavramı, özetle dünyada gerçekleşen meselelerin Tanrı’nın kararı sonucu ortaya çıktığına dayanan inancın deistik bir hâl alarak inanların fikirlerinden uzaklaşmasını anlatmaktadır. Bilimsel bilginin kabul görüp yaygınlaşması ve insan eyleminin önem kazanması ile birlikte tevekkül inancı güçlenmiş ve olayların insan emeği sonucu ortaya çıktığına dair algıyla birlikte kadercilik zayıflamıştır.

İlk aşamada Kuzey-Orta Avrupa ülkelerinde varlık göstermiş olan modern toplum ve onun zihinsel yapılanması, Batı'nın yüzyıllara yayılan sınıfsal donanımın üretiminden kaynaklanan deneyim niteliği göstermektedir. Dolayısıyla arka planında tarihsellik ve toplumsal değişimin veçhelerini barındırmaktadır. Dikkat çekilmesi gereken nokta ise, geç modernleşme sürecine katılmış ülkelerle kıyaslandığında modernitenin aktörünün devlet değil, toplum olmasıdır (Dellaloğlu, 2017, 217). Dolayısıyla sekülerleşmenin meşruiyet kaynaklarının faillerin eğilimlerinden de kaynaklandığını belirtmek gerekmektedir.

Modernlik ve siyasal bir yönelim olarak modernizm, birbirleriyle çatışmaya meyilli ancak hepsinin ayrı ayrı gelişme trendini sürdürdüğü bir dizi ilkenin kurumsallaşmasına yönelik çabaya da işaret etmektedir. Bu ilkeler, “meşruiyetçilik, ahlaki özerklik, demokrasi, insan hakları, yurttaş eşitliği, sanayi, tüketimcilik, piyasa serbestisi ve sekülerizm” gibi pek çok dönüştürücü bağlamı içermektedir. (Asad, 2007, s. 25-26). Modern ilkelerin dünyanın büyüünün bozulmasına hizmet ettiğine ve toplumsal yaşamı kutsallar yerine insan yapımı yasalarla tanımlamasının elbette seküleştirici yönü bulunmaktadır. Öncelikle Baumann'ın da aktardığı gibi; modernlik yapısal olarak modernize edici niteliğini sürekli yürürlükte tutmaktadır. Orta Çağın statik kimlik bütünlüklerinin aksine, modern çağda yaşam ve kimlik “olmak” (to be) fiiliyle anılamaz, hatta tamamlanmaya dayanan “olma”dan kaçınarak daima “oluş” (becoming) içindedir. Dolayısıyla artık “değişmeyen tek şey değişim, kesin olan tek şey belirsizliktir”. Modern ruh, tarihte kalıplaşmış gerçeğin özgürlüğüne kavuşturulması gerektiği çağdaş zamanların iz düşümüdür. Marx ve Engels'in ünlü vecizesinde olduğu gibi “katı olan her şeyin buharlaşmasını” sağlayan bir öğretisi olan modernizm, “kutsal olanın dünyevileştirilmesi”ni geçmişin tortularından ve geleneğin egemenliğindeki baskıların yitirilmesi adına öncelemektedir. Çünkü “inançlarla bağlılıklardan örülmüş koruyucu zırhı” delmek katıların akışkanlaşmasına karşı durulmamasıyla mümkün olabilecektir (Baumann, 2017, s. 12-27). Üstelik modern zamanların referans çerçevesi, dinsel olanla bütünleşme konusunda kimi aksaklıklara sahiptir. Din, binyıllar boyunca gündelik hayata dayanan gerçek ile aşkına dayanan algılama düzeyini

bütünleştirme görevini icra etmiştir. Artık toplumsal hayatı yasallaştırma gücünü bilimsel referans çerçevesini benimsemiş uzmanlarla paylaşmaktadır. Örneğin bir psikiyatristin hastasına koyduğu tanı, yasallaştırıcı kavramsallaştırma olmasıyla benimsenmektedir (Berger, 2015a, 109). Bu aşamada uzmanın bilgisi ve ayrılmış alanların devasa malumat kümeleri ile karşılaşmaktadır.

Modernliğin bir diğer yapısal özelliği ise küreselleştiriciliğidir. Elimizdeki teknik imkanlar da göz önünde bulundurulduğunda modern zamanların “zaman-uzam uzaklaşması”¹⁸ düzeyi tarihin tüm dönemlerine kıyasla en yüksek seviyededir. Yerel ve küresel ilişkiselliğindeki toplumsal biçimler daimî olarak esnemektedir ve farklı toplumsal bağlamlar, dünya çapında ağlar örerek yayılmaktadır. Neticede modern yaşam olarak adlandırılan, biçimlendiği yerde pek az yönden farklılaşan bir inşa hareketini de başlatmaktadır. Görünümleri farklı olsa dahi nitelik açısından çekirdeğini korumaktadır. Modern olanın ortak özelliği ise “kırılgan, geçici, risklere açık ve sürekli değişime eğilimli” olmasıdır (Giddens, 2012, s. 60; Baumann, 2017, s. 12). Dolayısıyla topluluklar açısından hakikatin nerede olduğuna dair cevapların zayıflamasının modernin küresel yüzüyle karşılaşması ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Başka mesafelere bağlı kalmadan gözetlenebilen yaşam biçimleri ya da karşılaşılan kültür örüntüleri, doğru yaşamın ne olduğunu sürekli olarak sorgulatacak araçları sunmaktadır. Üstelik yerelde köklenmiş bir kültürün “yabancı” ama dönüştürücü olanla karşılaşmasından doğan melezliğin üreteceği sonuç dahi çok çeşitli olabilmektedir. Hatta sihirli dünya tasavvuru ile ayrılmış topyekûn seküler alanlar bir arada bulunabilmektedir.

Tarihsel sürecin asli belirleyenleri olarak kapitalizm, reform ve modernite olarak belirlemiş olsak da, elbette seküler durumun biçimlenişindeki tetikleyici unsurlar, gündelik yaşamdan makro yapılara uzanan sonsuz değişken arasında bağlantılar kurularak belirleyici olmaktadır. Örneğin toplumsal cinsiyet rollerinin mücadeleler ve işlev farklılaşması sebebiyle dönüşmesi, gelenekselin kozmosla bağlantılı tutumunda gerçekleşecek sönümlenmenin habercisi olabilmektedir.

¹⁸ Detaylı tartışma için bkz. Harvey, David, (2014), *Postmodernliğin Durumu*.

İşçi hareketleri, emeğin önemini gündeme alarak hiyerarşik düzenlemelerdeki tabi olma ilişkisini toplulukların lehine geliştirerek makuliyeti adilleştirebilmektedir. Kentleşmenin getirdiği nispi özgürlük – başka türlü denetim biçimleri ortaya çıkacak olsa da – bireylerin birbirlerini gözleyerek kontrol ettiği koşulu zayıflatarak kişisel olarak seçilmiş yaşam tarzlarına olanak tanımaktadır ya da modern devletin ekonomik büyümesini sürekli kılacak “seküler” eğitim kurumlarına ağırlık vermesi, cemaate dayanan varoluşu çözerak yurttaşlığa dayanan kimlikleri özendirmesi gibi etmenler de bu tarihsel koşula katılmaktadır.

2.2.4. Yeni Dinsellik ve Dünyevi Bağdaştırmacılık

Sekülerleşmenin sadece dinsellikten kopuş olmadığını vurguladığımız tartışmamız, sekülerleşmenin belki de dinselliğin yeni bir formu olabileceğine yönelik iddiayı da içeriğinde barındırmaktadır. Üstelik bu tanımlama, toplumsal farklılaşma, yapıların önemli bir kısmının dinsel öğretilerden bağımsızlaşmasını ve aşkınla olan ilişkinin kişiselleştigiine dair aktarımı kapsar. Süreçle birlikte, dinsele atıfla kurulmuş olan toplumsallık, artık kaynağını *bu dünyada* bulan referans noktalarına da sahip olmuş ve meşruiyetini çoğunlukla şimdiki zamanda kuran akış içerisinde gerçekleştirmektedir. Artık yaşamı belirgin bir katılık içerisinde süregelen kılmak için formlarını sürdüren geleneksellik, toplumsal karşılığına uygun olarak “an”da kurulup, yeniden bozulabilmektedir. Belirli bir siyasal retoriği faal kılmak için yeniden canlandırılabilirdiği gibi, güncelin çıkmazında yönerge bulamayanlar için anlamın kaynağı olarak seferber edilebilmektedir. Ancak dinselliğin sistematik biçimde toplumsalı tek başına kurmadığı ve “yasa” yerine geçmediği ortadadır.

Yaşadığımız çağda köktenci biçimlerinden çağdaş inşalarla benimsenen paganlığa, dinselliğin pek çok türevi canlılık gösteriyora benzemektedir. Bu görüntü, istisnai grupları ya da yalıtılmış cemaatleri göz ardı edersek dünyayı metafizik yönelimle yeniden kurma girişimlerinin güçlendiğine dair inancı güçlendirmektedir. Ancak yaşadığımız dünyada – Türkiye gibi siyasal İslamcı

söylemin güçlendiği ülkeler dahil olmak üzere- faillerinin kutsal kozmosa dayanan kurgularında gedikler açıldığı da ortadadır. Nedenselliğin¹⁹ Tanrı buyruğunun sonucunda ortaya çıktığına dair bilgi, yerini giderek insan eylemliliğinin yaşamı kurduğuna dair olan anlayışa bırakmaktadır. Benzer biçimde bilimsel referans çerçevesinin açıklama gücü, ilahi iradeyi silikleştirebildiği gibi Tanrı'nın yaratım ve oldurma kudretini görünür kılabilmektedir. Ancak burada önemli olan, toplumun fertlerinin kendilerini aşan olaylar silsilesinin Tanrıdan bağımsızlaşmış görünen meşru nedenlerle birlikte düşünüp kabullenebilmesindedir. Detaylandıracağımız yeni dinselliğin ve bağdaştırmalara açık olan inanma hallerinin temel motivasyonu da buradan kaynaklanmaktadır.

Sihirli kutsal kozmos artık sönükleşmiştir. Dünya üzerinde büyülü unsurlara rastlanmaktadır ancak toplumsal olarak bütünlüklü bir şekilde benimsenmeleri pek olası değildir²⁰ (Taylor, 2014, s. 623). Failler artık kutsal kozmosla doğrudan bağlantılı değildirler ve dünyada gerçekleşen şeyleri kozmosun ürünü olarak kurgulayan bağlantılarla kavrayamayabilirler. Nitekim büyü bozumuyla yakın temasta olan “dünya imgesinin mekanikleşmesi” (Weltbild), bilimsel bilgi, araçsalcılık ve mekanizm aracılığıyla içselleşmiştir. Dünya imgesi mekanikleştiğinde ise kozmostaki içsel ereklere sahip evren, anlamı inşa edemediği konuma çekilmektedir. Artık Tanrı'nın ve güçlerinin anlamlı bir kozmosla ilişkisi zayıflayarak varlık hiyerarşisi nitelik kaybına uğramıştır (Taylor, 2014, s. 907-910). Tanrı'yı/Sonsuzu tarih boyunca sayısız biçimde sembolleştirmiş olan insanlık, seküler anlayışla, bu dili sonluluğun tercümeleri ile açıklama gayretindedir. Dolayısıyla sonsuz olan artık gerçekliğin kusurlarını onaran konumunu kaybetmiştir. Varlık hiyerarşisinde sonsuzla birlikte yol

¹⁹ Burada kastettiğimiz şey; insanlığın başına gelen olayların metafizik güçler sebebiyle gerçekleştiği algısının zayıflamasıdır. İnanan kişi için yaratıcı her şeyin ilksel unsuru rolünü korusa da bu süreçte insan failliği ön plana çıkarak sorumluluğa dayanan bilinç yaygınlaşmıştır. Doğa felaketlerinin insan eliyle yaratılmış olan ekolojik yıkımdan bağımsız düşünülmemesi buna örnektir.

²⁰ Taylor'ın geç modern ülkelerin toplumları için detaylandığı modelin sekülerleşmiş dünyanın ideal tipi olduğunu dile getirebilmekteyiz. Bu model, sistematik seküler kurumlarla batılılaşma süreciyle birlikte tanışmış olan toplumlar açısından elbette ki belirgin farklılıkları da içeriğinde barındır. Ancak zihinsel melezlenmenin yaşandığı koşulda sekülerleşme sürecini içselleştirmekte olan toplumlar, benzer sonuçlardan da tam anlamıyla azade değildir.

alınmaktadır, hiyerarşide onun astı olarak değil (Berger, 2012, s. 150-152). Dolayısıyla kutsal kozmos, tanımlanabilen, ölçülebilen evrene dönüşmüştür. Tüm değişkenler bir araya geldiğinde ise geleneksel dindarlığın ve geleneğin ürettiği kurumların taassuba dayanan öğretisi faillere artık kısıtlayıcı gelmektedir. Anlam üretiminden yoksun kalmış olan toplumsal hayatta seküler veya dinsel yeni inanç biçimlerine ihtiyaç duyulur hale geldiğinden ortodoks/kurumsal dinselliğin sekülerleşme süreciyle taraftar kaybetmesi rastlantısal değildir.

Çağımızın çok değişkenli toplumsal yaşamı, tek bir hakikate dayanan ve o hakikat ekseninde hayatını sürdüren insanların varlığını imkânsız kılmaktadır. Kültürel formlar arasında bu yüksek geçişkenlik ve yapboza benzer biçimde yapıp sökülen toplumsallık dolayımında artık “tek ve gerçek doğru”nun sağlam zeminde kökleşmesine rastlanamaz. Berger bu koşulu modernitenin “Tanrı’nın yokluğu ile değil, bilakis birçok tanrının varlığı ile karakterize” olması ile özetler (Berger, 2015b, s. 225). Burada kast ettiği şey toplumların yeniden politeist inanç örüntülerine sahip hale gelmesi değildir. Anlatım, ilahi alan ve gündelik yaşamın önemli bir biçimde kopuklaşmasını aktarmaktadır. Toplumlar artık, ideolojiler, liderler, kimlikler ve sermaye biriktirmeye güdülenme gibi pek çok soyutlama içerisinde, tanrısal olmasa dahi ilahi sembolleştirmelere benzeyen parçalanmışlığa katılmaktadırlar. Sebepler çoğul ve anlam tutarsızca dönüşebilir haldedir.

Aşkınlığın yadsınması bilinçdışında “hakikatin görelî hale gelmesi”ne (Eliade, 2017, s. 179) sebebiyet verdiğinden dinselliğe dayanan öğretinin sürekli olarak makul kabul edileceği yapılarında aşınma yaşamasının kaçınılmaz olmasına yol açmıştır. Bu aşamada modern ve modern sonrası insanın zihni ithallerle şekillenir hale gelmiştir. Kültür öğeleri birbirlerine eklemlenerek alıcılarla karşılaşabilmektedir. Gündelik hayatta hakikate dayanan sorgulanmamış enformasyonun yeri daralmıştır ama toplumun her bir üyesi seçenekler dizisi üzerinden kimliklenip, toplumsallaşmaktadır. Üstelik kitle iletişim gibi aygıtlar, uzman bilgisinin işlerlik kazanmış verilerini onlara sunarak faillerin deneyim depolarının üst yapıyla eşlenmesine hizmet etmektedir. “Modern çoğulculuk”

olarak kavramsallaştırılan yeni durumda değerler dönüşmeye yatkın ve yorum şemaları göreceli hale gelmiştir. Hatta gerçekliğin sarsılmaz görünen ifadeleri dahi hipotezler biçimindedir (Berger ve Luckmann, 2016, s. 27-66).

Dellaloğlu ise benzer bir yorumla modernleşme sonrası koşulun getirisi olan sosyal ve entelektüel seçimlere dayanan toplumsal hayatı şu biçimde özetlemektedir: “Sekülerlik, hayatın bir kader olarak yaşanmamasını içerir. Bireyin, sınıfın, toplumun kendi kaderini tayin hakkına işaret eder” (Dellaloğlu, 2017, s. 285-286). Görüldüğü üzere modern insan, aşkın fikrine dayanan bir öğretiye mensubiyet duysa bile inancını biçimlendirmekten, kariyer/gelecek planlarına değin pek çok kalemde seküler tavır alarak “kendi kaderinin inşacısı” rolünü benimsemiştir. Üstelik tüketim odaklı yaşam tarzları, kitlesel üretime dayanan bolluk ve çağdaş iyilik anlayışları gibi etmenler de bu koşulu desteklemektedir. Tüketici kültüründen beslenen dışavurumcu bireysellik aracılığıyla mallar, bireysellik ifadelerine dönüşmekte [sembolik tüketim], dinsel yaşam ve ritüeller ise sadece o kişinin seçimi olmakla kalmamakta ve ona hitap eder konumda olması gerekmektedir (Taylor, 2014, s. 555-556; 566-571).

Haliyle yeni dinselliği de içeren seküler koşulda toplumsal yaşamın meşruiyetinin özel alana ve bireysele doğru yön değiştirdiğini söyleyebiliriz. Luckmann’ın “içeriden meşruiyet” olarak adlandırdığı durumda “geleneksel, yukarıdan (ilahi) meşruiyet”²¹ yerini bağımsızlık, üretkenlik gibi birey edimi ve sorumluluğu kapsayan seküler normlarla sağlar hale gelmiştir ve kamusal buradan kurulmaktadır. “Nihai anlam sistemleri” özelleşmiş, kişiselleşmiştir. (Luckmann, 2016, s. 159-164). Anlam, kişisel biyografiye atıfta bulunan tercihlerle yönlendirildiğinden bireysel inanç mevcut anlam sistemlerinden oluşturulmuş kolajlarla sürdürülebilmektedir. Tutarsız gözükse de bu anlam sistemi ise düşük yoğunluklu dinsel yaşamı ayakta tutmaktadır (Dobbeleare, 2014, s. 265; Turner, 2017, s. 326-327). Seküler eğilimler kutsallaştırılabilirken, otantik

²¹ Geç modern ülkelerin toplumsal yapılarını incelediğimizde ise “yasal-ussal otorite” kalıplarının iradeyi temsillerindeki aksaklık, geleneğin direniş kuvveti olması ve melez kapitalist normların kültürü akışkanlaştırmadaki zayıflığı gibi pek çok etmenin bir aradalığından kaynaklı olarak dinsel motivasyonun çok daha fazla belirleyici olduğu ortadadır. Dinsellik ise seküler formlarını bünyesinde seferber ederek daha makul görünüm almaya yatkın ve siyasi arayışlara cevap verebilir özellikler taşımaktadır.

bulunan dinsel gelenekler dünyevi temalarla yeniden canlandırılabilir. Teistler açısından Tanrı'ya daha az başvurulabilen bireysel aşkınlaştırma ve ilahi düzen fikrinin aksak olduğu zayıflamış kozmos (ya da mekanik özerkliği kabul edilmiş evren), bu dinseliliği seküler ideolojiler ya da teknolojik farklılaşmanın getirisi olan yeni görüşlere açık halde tutmaktadır. Spritüellik ise maneviyatı tanımlama açısından bireysel yapıbozumuna imkân tanıyan niteliğiyle en esnek inanma biçimlerine izin vermektedir.

Çağdaş inanma halleri bağdaştırmacıdır. Farklı katmanlarda/tarihsellikte şekillenmiş kutsallık atıfları bir araya gelmektedir. Dinseliliğin çağdaş bir formu olarak seküler örüntüleri de gündelik yaşama katarak failerin tercihlerinin, eğilimlerinin çoğulcu bir biçimde sürdürülebilir oluşu bu yüzdendir. Dinler ahlaki mesajlarını da içeren öğretilerini korumaktadırlar ancak inanan kişilerin dinden onu temsil etmesi, kimliklendirmesi ve onu “iyi hissettirmesi” gibi beklentileri bulunmaktadır.

Dinseliliğin çağdaş, geç modern ve çoğunlukla kentli formunun elbette özgürleştirici yanları olduğu gibi manipüle edilmeye yatkın yönleri de bulunmaktadır. Özgürleştiricidir çünkü dini otoritenin çıkarına uygun olan yorumlama çerçevesinden azade hale gelerek, inananın güncel inşaları ve yorumları ile şekillenir. Bu sayede eşitlikçi ve ortaklaşmacı söylem kalıpları, bireyin “iyilik” ve “doğruluk” kavrayışı ile eşleşerek yeni olanaklar sunabilir. Geleneksel öğretiye uygun yaşanması gerektiğini vurgulayan Ortodoks kurumların direktifleri yerine doğrudan demokrasi tartışmaları, toplumsal cinsiyet gibi meselelerde yeni anlayışlar yeşerebilir. Aynı zamanda tek gerçeğin sahibi olduğuna dair inanç zayıflayacağından ayrımcılığa karşı tutum gelişmesinin taşıyıcısı olabilir.

Belirttiğimiz üzere yeni dinseliliğin bir de ihlal edilebilir yönü bulunmaktadır. İnananlar dinseliliği *yaptakçı* bir biçimde “akıllarına uyduğu” için kolayladıklarından, tutarlılık talebini de gözetmekten uzaktırlar. Dolayısıyla öğretilerdeki geçişkenlik, alımlayıcıların üst yapı kurumlarının teskin edici ideolojik söylemleriyle de doğrudan temas halindedir. Bu koşulda “daha adil bir dünya” fikrinin gelişebilmesinin önüne “dünyayı olduğu haliyle kabul ettiren”

muhafazakâr kurgular konulur. Pasifizmi yücelten maneviyat çağrılarının kitle iletişim araçları aracılığıyla yaygınlaştırılmasının sebebi budur. Hegemonik güçler, geleneksel din kurumlarının işlevine tüketici pazarında yeni işlevler katmışa benzemektedir.

Özetle geç modern toplumlarda ve onun periferisinde yer alıp kültürel temasını arttırmış toplumlarda devletlerin sekülerist politikalarını da aşan seküler eğilimler yaygınlaşmıştır ya da melezlikler ortaya çıkmıştır. Kutsal ve seküler bir arada mücadele etmeden yer alabilmektedir. Bu aşamada “akışkan modernite”nin (Baumann, 2017) yapısal niteliklerine uygun olarak, genel geçer ve değişmez kanılara denk düşen “hakikat” inancının kaygan zeminde hareket eden “gerçek(ler)” fikriyle yer değiştirmeye yakın olduğunu söyleyebiliriz. Kutsal kozmosa dayanan toplumsal yaşam parçalanmış ve insanlığın aşkınlaştırma biçimleri kaynağını sadece Tanrısal olandan almayacak şekilde bölünmüştür. Dolayısıyla dinsellik, -yalıtılmış toplulukları örneklem dışı bırakacak olursak- bağdaştırmacı ve eklektik hale gelmeye doğru yön değiştirmiştir. Geleneksel öğretilere uygun din tasarımıyla inanmış olanların dahi mitik anlatılar şeması, internet ve sinema gibi “başkalık sunan araçlar” tarafından beslenmektedir.

3. BÖLÜM: ANAHATLARIYLA ARAP ALEVİ TARİHİ VE DİNSELLİĞİ

Çukurova²², Antakya-İskenderun, Lazkiye ve Lübnan sahil hattında yoğunlaşmış etno-dinsel bir topluluk olan Arap Aleviler, tarih boyunca konjonktüre uygun olarak kimi zaman İslam dairesi içerisinde sayılmış, çoğunlukla da diğer Şii gruplar tarafından gulat (aşırımcılar), Sünni gruplar tarafından da kafirûn (hakikati örtenler) benzeri tanımlamalarda baskı ve saldırıların öznelere olmuşlardır. Ali bin Ebutalib’in “sahih takipçi”leri olarak benimsedikleri mezhepleri aracılığıyla özgün dinsellik tasarımlarına sahip olmanın sonucu olarak azınlık bilinci ile kültürlerini yeniden üretmişlerdir.

²² Türkiye’deki nüfuslarının bir milyon kadar olduğu tahmin edilen Arap Aleviler, otokton (yerli) grup olma özellikleriyle yüzyıllardır Anadolu’yu mesken tutmuşlardır (Mertcan, 2014, 15).

Batını İslami bir akide olan Arap Aleviliğin teolojik yapılanmasında her şeyin bir görünen (zahir) bir de gizlide kalmış (batın) anlamları bulunduğu inanılır (Uluçay, 2017, s. 25). Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'in Al-i İmran Suresine dayandırıldığı haliyle müteşabih (çoklu anlama gelen/tefsire ihtiyaç duyulan) ayetleri "Aleviyât kavrayı"şıyla açıklamak adına yöntemler geliştirilmiştir. Batını yönden açıklamalarını On İki İmam'ın tevil (tefsir) doktrinlerine dayandırmaktadırlar. Arap Aleviliğin İslam yorumunun zahiri reddetme ihtimali taşımadığı da ortadadır. Onlara göre toplumsal ilkeler söz konusu olduğunda kaideler tartışmaya açık değildir lakin batın ön plana çıkarılarak sembolik ve kozmonolojik düzenlemelerine dair yorum yapmayı ön planda tutulur (Özdemir, 2015, s. 47). Ali Şiasının On İki İmamcı ekolünü benimsemiş olan Aleviler İmam Cafer es-Sadık (699-766) silsilesinin devamcısı olan On Birinci İmam el-Askeri'nin (846-874) öğretisini devam ettiren topluluk olarak dinseliliklerini vurgularlar.

Hiyerarşik olarak düzenlenmiş evren modelleriyle uyumlu bir şekilde şıhlık kurumu, geleneksel halinde Arap Alevi örgütlenmesinin bel kemiğini oluşturur. Sır temelli bir örgütlenmeye sahip olan Aleviler, Allah'ın ilmine ait olduğuna inandıkları öğretilerin en yukarıdan "avam"a doğru daralarak aktarılmasını savunurlar. Bu yüzden din amcası aracılığıyla eğitilmiş erkek Arap Alevi fail sırrın bir kısmına hâkim olurken şıhlar "ilahi malumat"tan daha büyük bir paydaya sahip olabilirler.

Arap Alevilik tabiri Nusayri²³, fellah, Arap uşağı gibi damgalama amacı güden pek çok kavramla ifadelendirilmiştir. Hatta İmam Askeri'nin tilmizi (öğrencisi) olan İbn Nusayr'ın öğretilerinin devamcıları olarak Nusayri tabirini benimsedikleri dönemler de olmuştur, ancak 1900'lerin başlarına kadar kendilerini çoğunlukla Alevi, Hasibi, Ehli Beyt'e tabi olanlar benzeri kavramlarla tanımlamışlardır. Aleviliğin Arap etnisitesine olan eklemelenmesinin ise modern zamanlarda ulusçuluğun yükselmesinin ardından ayrımların vurgulanması ile

²³ Nusayri tabiri her ne kadar kimi Aleviler tarafından da kullanılsa da genellikle Alevi olmayan grupların Türkiye'de ve Suriye'deki Arap Alevilerin "başkalığına" vurgu yapmak için kullandıkları kavram halini almıştır. Bu yüzden günümüzde Arap Aleviler bu kavramdan kaçınmakla beraber Türkiye'deki Alevi mücadelesini ortaklaştırmak adına etnisiteyi vurgulamakla birlikte Alevi tabirini tercih ederler.

ilgilidir. Arap Aleviler, Anadolu'da varlık gösteren diğer Alevilerle tarihsel "iman ortaklık"larını sürdürmektedirler ancak teolojik ve coğrafi farklılıkların biçimlendirdiği kendilerine özgü öğretileri işaret etmek adına kendilerini Arap Alevi olarak imlemeye başlamışlardır.

Arap Alevilik "dinsel protesto hareketi" haliyle mezhep niteliği göstermektedir (Wilson, 2004, s.13). İmam Ali'nin velayetindeki hak arayışı üzerine bina ettikleri erdemlilik tasavvurlarıyla İslam'ın Ehl-i Sünnet yorumunun ötekisi olarak dinselleşirler.

Bilindiği üzere İslam tarihindeki ilk bölünme Gadir Hum olayının ardından gerçekleşmiştir. Alevilerin kabul ettiği haliyle Muhammed Peygamber Gadir Hum adı verilen çölde topladığı cemaatine "ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır" diyerek seslenmiştir. (Reyhani, 2013, s. 47). Bu ibraz peygamberin ölümünden sonra müminlerin yöneticisi (emir-ül mümminin) olmak için en ehil kişinin Ali bin Ebutalib olduğunu ilan etmek anlamını taşır. Ancak peygamberin ölümünün ardından ilk halife olarak Ebûbekir es-Sıddîk'ın yönetimi ele alması Ali'nin takipçileri anlamını taşıyan Aleviyyûn'un ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

"İslamiyet'teki kopuşların yegâne sebebi Gadir-i Hum'dur, Kerbela'dır. Bu gibi şeylerdir. Bugün hepimiz ne yapıyoruz. Hz. Muhammed dediğimiz zaman hemen s.a.v deriz. Hemen esas duruşa geçeriz ama ee peki Kerbela'da bugün Hz. Hüseyin nasıl katledilir. Buna nasıl göz yumarız. Onu bıraktık o dönemde İslam alemi bir avuç kişi miydi? Sadece etrafında bulunan altmış kişilik İslam alemi mi vardı. Hz. Hüseyin'in etrafındaki ordudan. Onu sıkıştırdılar bir köşede Kerbela denilen yerde. Bunu zaten Hz. Muhammed demiştir. Senin öleceğin yer burası. Ona müjde vermiştir. Onu bıraktık bir yana. O kadar ters inançlarımız var ki. Kaybettikten sonra üzülüyoruz. Şimdi bize nasb edilen ne vardı. Gadir-i Hum'daki kopuşumuz zaten İslamiyet'in kopuşu. Hz. Hüseyin'in katledilişiyle beraber İslamiyet'in yeryüzünde katledilişidir. Ve her şeyin mirasının

yitirilişidir. Şuna geleceğim sen tutup da Allah'ın sana tayin ettiği şahsa sen halifeliği vermiyorsun. Geçiyorsun şura olarak toplanıyorsun. Sen kendini Allah'ın sözünün üzerinde görüyorsun. Bizler o yüzden o üç tane şahsa biat etmiyoruz kabul etmiyoruz. Neden Hz. Ali'yi seviyoruz. Gadir Hum'da ben gidiyorum size emanet bırakıyorum. Birisi benim Ehli Beyt'im diğeri Kur'an-ı Kerim. Ehli Beyt olarak düşündüğümüz kişiler zaten Gadir Hum'da ortaya çıktı. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatma-tül Zehra kızı. Ehli Beyt budur. Ama bazı kesim ne yapar o üç halifeyi. Muaviye'yi de Ehli Beyt'e sokar. Hz. Muaviye olur mu? Sen tutup da Hz. Muhammed namaza durduğu zaman omzunda gezip de secdeden kalkmadığı dönem. Hasan ve Hüseyin o kadar saygı da bulunmuş ki secde döneminde dahi omzuna çıkıp çocuklar düşmesin diye kalkmayan bir şahıs. Bu kadar sevgiyle öptüğü dudaklara nasıl vurdular. Nasıl top oynadılar. Yani İslamiyet'le top oynamakla eş değerdir onların katledilmeleri. Bir damla suya hasret bırakılmaları ve onu da bıraktık. Bizde Alevide suya asla tamahlık edilmez. Bizden su istesinler koşa koşa veririz. Ve saygı duyarız. Su her zaman paylaşılır. Zerre kalsa zerrenin yarısı ihtiyaç sahibine. Bu şekilde paylaşım da var bizde. İslamiyet'in kopuşu zaten orada Gadir Hum meselesiyle beraber, ondan sonra Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki katliamı ile beraber İslamiyet'in bizim nazarımızda bittiğini görmüşüzdür. Biz ne için Hz. Hasan'ı, Hüseyin'i, Ehli Beyt'i seviyoruz. Dinde sevgi var. Dinimiz sevgi dinidir. Ben size iki emanet bırakıyorum. Bunlara sımsıkı sarılın. Biz ne yaptık sımsıkı sarılıp seveceğimize, tuttuk kestik, yaktık. Hz. Hasan'ı zehirledik. Hz. Ali'yi camide katlettik. Onu da bırak. Muaviye döneminde binbir ay camilerde zem edildi. Yani küfür edildi. Şimdi bizlerin camiye gitmediğinden söz ederler. Bunu da bilsin insanlar. Bu sır değil. Bizim o günlerde küfür edilen yerlerde

ibadet yapılmadığını biliriz. Orada din büyüklerimiz katledilmiştir. Orada din büyüklerimiz katledilmiştir. Orada küfür edilmiştir bin bir ay. Şimdi geleceğiz secdeye duracağız Ali'ye küfür edin. Bize Allah tarafından nasb edilen bir halifedir. Eee nasıl küfredeceksin. Ha Allah'a küfrettin, ha Ali'ye ha Muhammed'e küfrettin. Orası ibadet yeridir. Ha küfür mekanıysa başka yerdir. Bizim evimizde küfredilmez. Evlerimiz ibadethanelerimizdir. Kuran-ı Kerim'de Bakara Suresi'nde de geçer. Bazı evler vardır ki cennetle müjdelenecektir. Bu vesile Cennetle müjdelenecek olan evler farklı farklı evler olabilir. İnşallah bizim evlerimiz de Cennet'le müjdelenecek evler olur.”
(Recep, 60, emekli esnaf)

Şia ve Sünni hareketler arasındaki bu kırılma, tüm İslam tarihini etkileyecek önemli gelişmelerin öncüllerindendir. 656 yılında dördüncü halife olarak görevini eline alan Ali bin Ebutalib 661'de suikaste kurban gidene değin karşıtlarının hedefi olmuştur. Dört Halife döneminin hemen ardından kurulacak olan Emevi Devleti'nin ilk yöneticisi olan Muaviye ile karşı karşıya geldiği Sıffin Savaşı'nın ertesinde taraflar daha da belirginleşmiştir (Zubaida, 2012, s. 376).

Kerbela Çölü'nde Hüseyin bin Ali'nin kafilesinin Yezid bin Muaviye'nin ordusu tarafından susuzluğa terk edilip ardından katledilmeleri de Alevi kolektif belleğinde izleri günümüze değin sürecek anlatıların merkezine yerleşmiştir. Bu aşamadan sonra Aleviler Ehli Beyt'in “masumlar”ından olan İmamların doktrine ettiği inanç sistemiyle dinselmiştir.

On Birinci İmam Hasan el- Askeri'nin müridi olan Ebu Şuayib Muhammed bin Nusayr (ö. 873) tarafından temelleri atılan Arap Alevi doktrini Kuzey Suriye'de yayan Hamdan el-Hasibi (ö. 957) aracılığıyla olgunlaştırılmıştır ve mezhep halini almıştır. Abbasilerin hükmetme kabileyetlerinin zayıfladığı dönemde Şii akımlara kucak açarak yerel yönetimi güçlendiren Hamdanoğulları Beyliğinin (868-1004) kanatları altında yeşeren Arap Alevilik, öğretisini besleyecek en uygun ortamı bulmuştur. Son Arap Alevi dini lideri Meymun bin Kasım el Taberani (ö. 1034)

hayatını kaybettiğinde ise Arap Aleviler çoğunlukla yalıtılmış bölgelerde yerel şihların kontrolünde varlıklarını sürdürmüştür (Daftary, 2014, s. 230-234; et-Tavil, 2015, s. 161). Bu durum ise eğitim ve dinsel kurumların sürekliliği aksatmazken merkezsiz bir dinsel yapılanmanın imkanlarını sunmuştur.

Arap Alevilerin kutsal saydıkları Kur'an-ı Kerim'in ardından önemsedikleri diğer yazılı kaynakları bulunur. Bunlardan ilki El Hasibi'nin kaleme almış olduğu Kitab-ül Mecmu'dur ki "temel fıkıh ve ilmihal" sayılır. Bir diğeri ise Seyf-ül Devle'ye ve Rastbaş'a sunulmuş olan Adud-ül Devle'nin kaleme almış olduğu Hidayet-ül Kübra'dır. Samandağlı Cilli ailesince yazılmış olan Esmâ-ül Eimme, el Maide, el İhvan kitapları da eserlerden bir kısmıdır (Bulut, 2003, s.65). Aynı zamanlar şihların/şeyhlerin diğer Arap Alevilerin erişimine açık olmayan kütüphaneleri bulunur. Kimi kütüphanelerde el yazması eserler dahi yerini alabilir.

Osmanlı Devleti sınırları içerisinde Arap Aleviler varlık gösterdiklerinde ise ilk aşamada devletin "öteki"lerine karşı ılımlı tutumlarıyla karşılaşmışlardır. Nitekim Beylikler dönemi sonrası Anadolu'daki iktidarın tesis problemi çelebi, baba ve dede gibi heterodoks eğilimli doğal liderlerin nizam sağlamasıyla çözüldüğünden Osmanlı Devleti'nin bu gruplarla ittifaklar kurarak hegemonyasını kuvvetlendirmesi söz konusu olmuştur (Çamuroğlu, 2005, s. 14-15).

Teoloji kavramı olmasının yanı sıra toplumsal bağlantıları olan heterodoksi terimi, iktidar sahibinin belirlemiş olduğu "doğru fikir"ın karşısında yer alan anlam setlerini imlemek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda iktidarın ve zor araçlarının tekeli elinde tutan siyasi akımın kendi dinsel bağlamını ortodoks olarak adlandırması söz konusu olur.

Çoğunlukla merkezden dışlanmışların dinsel formunu temsil eden heterodoksa devlet aygıtını yönetmeye talip olanların biçimlendirdiği haliyle sınırları keskin, sistemli ortodoks yapılanmaların reflekslerini göstermemektedir. Mağduriyet zemini üzerinden diğer halklara da seslenen hareketler olduklarından

bağdaştırmacı²⁴ nitelik gösterdikleri savunulur. Ahmet Yaşar Ocak, heterodoks hareketlerin üç ana karakter sergilediğine dikkat çekmiştir. Öncelikle heterodoks dinsel hareketler mesiyaniktir yani bir kurtarıcıyı beklemeyi de içeren ve ezilmişlere ses olan öğreti sunar. İkincisi bağdaştırmacıdır. Ancak bağdaştırma bilinçli bir tercih olarak değil uzun bir zaman-mekân birlikteliğinden kaynaklanan etkileşimden gerçekleşir. Son olarak da bu hareketler mistiktir yani gizemciliğe kapı aralamayı ihmal etmezler (2015, s. 64-65). Bu bağlamda Arap Aleviliğin konumu iktidarla olan ilişkisi göz önüne alındığında heterodoks hareketlerden sayılmaktadır.²⁵ Ancak her dinsel grup gibi Arap Aleviler de kendi inanç sistemlerini orthos-doksa, yani doğru inanç olarak tanımlayarak iktidara yerleşik olanın müteşşeri yorumlarının geçersizliğini vurgulamak üzere mücadele verirler.

Osmanlı Devleti'nin kapıkulu ocağını kuruşu itibariyle başlayan ve Roma başkentini alınmasının ardından en yüksek dinsel figür haline gelen sultanlığın kurumsallaşmasının ardından kudretini gösteren Osmanlı merkezileşmesi heterodoksiye imkân sağlayan yönetimin de sonunu hazırlamıştır. Safevi-Osmanlı çatışmasında Sünni kanatta yer alan Osmanlı Devleti'nin fıkıhı Hanefiliğe dayanan ortodoksi haline gelmiştir (Çamuroğlu, 2005, s. 16-17). Bu süreç Aleviliklerin önemli bir kısmını kapsayan akımların, ki bu akımlar devlet bakışıyla heterodoks sayıldıklarından “sapkın” olarak nitelendirilmelerine sebep olmuş ve çevreye itilmelerinin yanı sıra sürekliliğine dayanan katliamlar yaşamasına sebep olmuştur.

²⁴ Senkretizm olarak da bilinen bağdaştırmacılık, etkileşimler sonucu melezlenmiş dinsel örüntülere atıfta bulunmaktadır (Su, 2011, s. 50). Bu bağlamda kendisinden farklı olan dinsel etmenleri bağdaştıran dinsel grubun etkinliğine işaret eder. Ortodoksluğun kendini sahih saydığı koşulda ise “doğru din”in “bozulmamış” olduğuna dair işaretler sunma faaliyeti de iktidara uzanmış dinselliğin örüntüsüdür. Bu durum farklı inançların izlerinin sürülebilmesi açısından her dinin bağdaştırmacı olduğu gerçeğini görünmez kılmaktadır.

²⁵ Karakaya-Stump'ın çalışması yüksek İslam ve halk İslamına dayanan dikatominin tartışmaya açılması açısından öncü eserlerdendir. Her inanç sisteminin tarihsel nitelikleri bakımından senretik/bağdaştırmacı olduğunu dile getiren araştırmacı, norm kabul edilen dinselliğin iktidar ilişkisinden bağımsız olmadığına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Hristiyan kurumsallaşması için uygun olabilecek ortodoks-heterodoks ayrımına dayanan kavram seti yerine “müteşşeri veya şariat merkezli İslam ve mistik batını İslam farklılaşması üzerinden değerlendirmenin anlamlı olduğunu savunur (2015, s. 3-9).

Bu doğrultuda Arap Alevilerin kolektif belleklerinde travma olarak iz bırakmış mesele Yavuz Sultan Selim'in (1470-1520) Mısır Seferi sırasında yöneldiği Halep'te uyguladığı Arap Alevi kıyımıdır²⁶ (Reyhani, 1997, s. 77; et-Tavil, 2015, s. 220). Aynı dönem Anadolu'daki tüm Alevilerin koşulsuz olarak katliama uğradığı tarihselliği de içermektedir.

Modernleşme hamlelerine girişmiş son dönem Osmanlı bürokratlarının Arap Alevilere yönelttiği tutum ise son derece karmaşıktır. Bir yandan onları İslam dairesi içerisinde tutarak gayri Müslimlerden aldığı vergilerden muaf kılmış ve askere almış, diğer yandan mezhep değiştiren Aleviler için tashih-i itikad (inancın düzeltimi) tabirini kullanmıştır (Mertcan, 2015, s. 114).

Cumhuriyet'in ilanı öncesi İttihat ve Terakki Fırkasına mensup olan Baha Said Bey'in 1911'de başlattığı araştırmalar ise *Türkiye'de Alevi-Bektaşî Ahi ve Nusayrî Zümreleri* adıyla derlenmiştir. Araştırmaların o dönemden itibaren toplumun "heterojenlik" üreten kesimlerine yönelmesinin ise ulus inşası ile ilgisi bulunmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Fransız Mandasındaki Suriye'de Özerk Alevi Bölgesi aracılığıyla yönetime katılmış Arap Alevilerin Hatay'ın Türkiye'ye katılması konusundaki tutumları sekülerist düzenlemeleri sahiplenen genç Cumhuriyet'in tarafında olmak şeklinde cereyan etmiştir. Hali hazırda Türkiye topraklarında yurttaş olan Çukurova Alevilerine 1938-1939 itibarıyla Antakya Alevileri de katılmıştır.

Ulus devlet içerisinde homojen bir toplum yaratmak isteyen Cumhuriyetin Alevilere bakışı ise onları kontrol altında tutup asimile etmek üzerinden yürürlüğe konulan politikalar çerçevesinde şekillenmiştir. Güneş Dil Teorisi'nin öğelerinden olan Arap Aleviler aslı Hitit yani Türk olan kavimlerden sayılmış ve *Eti Türkleri* olarak betimlenmişlerdir. Tarsus Hars Komitesi öncülüğünde açılan

²⁶ Tarihleri boyunca pek çok saldırı yaşamış olan Arap Aleviler açısından Hambeli kelimci ibn Teymiye'nin Alevi katlini vacip gören fetvaları kritik önem taşımaktadır (Daftary, 2014, s. 234). Saldırıların sürekli hale gelmesinin ve günümüzde de selefi akımların Alevi katlini olumlamasını meşrulaştıran fetvalar 14. Yüzyılda yaşamış ibn Teymiye'ye dayanır. Öte yandan Şeyh-ül İslam Ebu Suud Efendi'nin de benzer fetvaları bulunur.

yatılı okullarda eğitim gören Alevilere yönelen Türkleştirme faaliyeti devreye girmiştir.²⁷ Asimilatif siyasetin meşruiyet zemini ise Hasan Reşit Tankut gibi Türkologların fikirlerinde aranmıştır (Mertcan, 2015, s. 190-192; 203-204).

Arap Alevilerin devlet geleneğinde tehdit unsuru/güvenlik problemi olarak algılanmasının süreklilik gösterdiği ortadadır. Sünnileştirme (ihtida) faaliyeti 16. Yüzyıldan başlayarak II. Abdülhamit'in köylere inşa ettirdiği camiler aracılığıyla zirveye ulaşmıştır. Zorla kütlürlenmenin izleği 1980 Askeri Darbesi'yle başlayan her köye "cami" yapma seferberliği" bu tutuma örnek olarak gösterilebilir (Aydın, 2015, s. 25-26).

Uzun yüzyıllar boyu Antakya ve Çukurova'da Arap Alevilerin asli uğraşı tarım olmuştur. Hamdanoğulları'nın Kilikya sancağındaki Arap Alevi nüfus yerleşiminden itibaren başlayan süreç, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın (1832) Tarsus'ta hüküm sürdüğü 17 yıl boyunca teşvik ettiği Çukurova'ya Arap Alevi göçü sayesinde otokton (yerli) halk payesi almış olan önceki kuşaklara yenileri eklenmiş ve nüfusları artmıştır. Mısır, Lübnan ve çoğunlukla Suriye'den Tarsus'a yerleşen Arap Alevilerin görevi bataklıkların kurutulması ve uzmanlıklarına uygun olarak pamuk üretimi olmuştur. Ayrıca Tarsus'ta modernize edilmiş sulu tarım bu dönemde başlamıştır²⁸ (Pişmanlık, 2013, s. 26-27).

"Burada hala tarımla geçinen insanlar var ama malum Türkiye gelişen bir süreç içerisinde, sanayileşme bu kadar yaygın değildi. 1960'larda 70'lerde. Özellikle pamuk işçiliği yaygındır buralarda. Hatta Tarsus'taki yerleşim yerlerinin hızlı bir şekilde artışı, pamuk işçiliğine dayanır. Burası sazlık alanlarla dolu ve

²⁷ Cumhuriyet tarihinin ilk nüfus sayımında (1927) toplamda 73.680 olan Tarsus nüfusunun önemli bir kısmı Türkçe konuşmakla birlikte Arapça konuşanların sayısı 5.968 olarak belirlenmiştir. Girit Rumlarının Türkçe konuştuğu göz önüne alınırsa 749 kişi Rumca konuşmaktadır. Onları 272 Kürtçe, 148 Çerkesçe, 21 Farsça, 13 Ermenice, 6 Arnavutça, 6 İngilizce, 6 İtalyanca, 3 Fransızca ve 1 Bulgarca konuşan kişi veya kişiler takip etmektedir (Öz, 2012, s. 142). Mübadele sürecinin ardından Tarsus'u terk eden ve 1909 Adana Kitali'nin ardından Tarsus'taki varlıklarını yitiren Ermenilerin durumu düşünüldüğünde günümüzde Tarsus geçmişteki kozmopolit yapısını yitirmiştir.

²⁸ Uğur Pişmanlık danışmanlığında 2011 yılında TRT Belgesel tarafından çekilen *Çıplak Mahallesi* belgeseli, Tarsus Arap Alevilerinin tarım işçisinden, fabrika çiftçisine dönüşüm süreçlerine ışık tutan nadir yapımlardandır.

verimli topraklar var. Dünyaya da pamuk lazım. İplik üretmek gerekiyor. İplik fabrikalarımıza pamuk yapılması lazım. Bizim zaten Arap fellah derler ya. Fellah kelimesi de oradan gelir. Bizim insanlarımızı buraya toprak işlemeye getirdiler ve buraya yerleştirdiler. Burada evlerin olduğu yerler eskiden bomboş araziler ve pamuk ekilmiş buralarda. Akabinde elyaf başlanınca dışarıdan buradaki iplik fabrikalarının, tekstil fabrikalarının kapanmasına neden oldu. Fabrikada iplik üretilmiyorsa pamuk da üretilmiyor. Pamuk üreticileri de işsiz kaldı. Ağırlıkla artık ağaçlandırmaya dönüştürdüler. Yeni dünya, portakal bahçeleri şeklinde yaygınlaştı. Böyle bir geçiş oluştu. Ondan sonra sadece ağaçlarla geçinmek yeterli kalmayınca mecbur, sanayi esnafları oluşturulmaya başlandı. Fabrikalar kapandı artık bu bölgede işsizlik çok yaygın oldu. Gençlerimiz de okumaya gidiyor. Ondan sonra okuyup da memleketinde işsiz kalıyor. Sıkıntı yaşıyoruz bu konuda üzülmüyoruz. Okusun adam olduğumuz kelime, okuyup adam oluyorlar, beyin olarak adamlar, onda problem yok ama işsizlik gençleri vuruyor. (Murat, 32, kamu çalışanı)

Günümüzde kamusal alana dahil olmalarını sağlayan laisiteye dayanan nispi özgürlükçü ortamla birlikte Arap Alevilerin de meslek kolları ve sınıf atlama imkanları çeşitlenmiştir. Tarsus'un üçte biri kadar oldukları tahmin edilen nüfusları büyük şehirlere verilen göçlerle birlikte tüm Türkiye'ye yayılmaktadır. Ağırılık olarak "sosyal demokrasi" savunuculuğunu üstlenen partilere oy veren Arap Alevilerin 1970'lerde sol sosyalist hareketlerle başlayan mücadele bilinci günümüzde tüm aksaklıklara rağmen çoğunlukla etno-dinselliği aşan seküler kimlik üretimi üzerinden ilerlemektedir. Öte yandan Çukurova'da *Türkiye Alevi İslam Ehli Beyt Meclisi* benzeri oluşumların kültürel hareketlenmeyi dernekleşme gibi farklılaşmış örgütlenme biçimleriyle harekete geçirmesi söz konusudur.

4. BÖLÜM: NİTEL VERİLERİN ANALİZİ

4.1. Bütünlük Kaybı ve Toplumsallaşmadaki Aksaklık

Uzun yüzyıllar boyunca yalıtılmış coğrafyalarda²⁹ "ötekileri"yle olabildiğince az temas kurarak yaşamlarını sürdürmüş olan Arap Aleviler, 18. yüzyıl itibariyle "dışa zorunlu açılma" olarak adlandırabileceğimiz sürecin öznesi oldular. Çeşitlenen ekonomik faaliyet ve modernleşme politikası yürüten Osmanlı ayanlarının talepleri doğrultusunda kurumsallaşmış örgütlenme biçimlerinde yapısal dönüşümlere denk düşen bir dizi aşınma ile yüz yüze geldiler. Asıl kritik kırılma ise Cumhuriyet yurttaşı olma aşamasındaki gönüllü farklılaşmalarında cereyan etti. Dinsel kimliklerini sürdürme talepleri önem kazanmışken, değişen koşullara uymalarının gerekliliğini de kapsayan bu dönem, seküler Arap Alevi kimliğinin de doğuşuna zemin hazırladı.

Günümüzde ise Arap Alevi toplumsallaşmanın dinamik birer taşıyıcı olma konumundaki kurumları, topluluğun yeniden üretimi açısından değer ve işlev kaybı yaşamaktadır. Tarsus Araplarının çoğunluğunun Alevilik kavrayışı; Arapça'nın unutulması, dinsel eğitimin eskisi kadar rağbet görmemesi, din adamlarının sadece dinsel konularda ciddiye alınması, ritüel ertesi sosyalleşmenin azalması, seküler ve dinsel halk öykülerini aktaranların kalmaması, kuşaklar arasındaki iletişimin zayıflaması, bilgi ve ideoloji kaynaklarının çeşitlenmesinden ötürü geleneksel bağlamından kopma aşamasındadır. Bu durum aynı zamanda *anlam* ve *Dünya Görüşü* üretiminde çeşitliliğin de habercisi olmuştur. Dolayısıyla etno-dinsel kültür üretiminin

²⁹ Lübnan ve Suriye'de çoğunlukla dağlık alanlarda yerleşmiş olan Arap Aleviler, Anadolu'da ise ovaları da mesken tutmuş olmakla birlikte kent hayatından olabildiğince dışlanmışlardır. Bu yüzden kümelenedikleri köyler ve mahalleler, günümüzde çözümler yaşansa dahi Arap Mahallesi olarak adlandırılmaktadır. Diğer yandan da 16. Yüzyıla değin fiili olarak Osmanlı yönetiminde olmayan Çukurova'ya limanlar dışında sadece Gülek Boğazı üzerinden erişimin sağlanabilmesi (Rother, 1971'den aktaran Prochazka-Eisl ve Prochazka, 2010, s. 34) de Anadolu'nun iç kısımlarıyla olan bağı daraltmış ve mahalli örgütlenmelerin önünü açmıştır. Bu sayede ağırlıklı olarak Akdeniz kültür havzasından beslenmeye devam edebilmişlerdir.

sonraki nesillere aktarımında devreye giren mitik ve kültürel düzenlilikten kaynaklanan bütünlüğün parçalanmasından bahsetmek mümkün olmuştur.

Elbette ki “ilişkisel bütünlük”³⁰ olarak kavradığımız mesele, bir takım özcü Alevilik tasarımlarının olduğuna dair iddiaları içermemektedir. Her İslami akide gibi Ehl-i Beyt’in takipçileri de kadim dinsel ve felsefi öğretileri harmanlayarak inançlarında doktrine etmişlerdir. Dolayısıyla bütünlüğün olduğu zamanlar “bozulmamış hakikat”ın takip edildiği “altın çağlar”a işaret etmez ya da özerk anlamda Arap Aleviliğin, sabit dogmalardan oluşan dinsel fikirler ve ritüel setlerinden oluştuğu iddiasını içermez. Burada kastedilen şey, etno-dinsel geleneğin toplumsal yaşamı örgütleme konusunda başat unsur olduğu devirlerdir. Üstelik Aleviler, uğradıkları katliamlardan ve öğretilerini gizlilik üzerinden temellendirmelerinden dolayı coğrafi olarak asgari düzeyde yalıtılmış bölgelerde ya da diğer azınlıklarla komşu olacakları muhitlerde yaşam kurmuşlardır. Bu durum toplumsal meseleleri kendi kurumları ile düzenleyecekleri koşulu onlara sunmuştur. Diğer yandan da geleneğin aşamalı ve kontrollü bir biçimde değişmesini sağlamıştır.

İlişkisel bütünlüğün var olduğu geleneksel zamanlar, tüm topluluk tarafından ortaklaşmış eğilimlerin ve fikirlerin toplumsallaşmanın niteliğinden ötürü daha benzer oluşuna işaret eder. Her ne kadar bireysel farklılıkların dönüştürücülüğü bilinse de yaşanan dünyanın kavranışının fazlasıyla müşterek örüntülerden kaynaklanmasını anlatmaktadır. Büyük toplumun karşısında ötekilik bilincinin dinsel, etno-kültürel açıdan vurgulandığı ve buna uygun olarak şeyhlik gibi kurumların karizmatik sürekliliğini de içeren anlam setinin ayrıştırılamazlığını ifade etmektedir. Dolayısıyla ilişkisel bütünlükte her bir kültürel işlevin parçalar nezdinde birbirleriyle bağlılık ilişkisine tabi olarak bütünü ürettiği koşul anlaşılmaktadır. Birbirinden bağımsız gibi görünen örüntülerin dahi bütünü beslemek açısından elzem olduğu tarihsel durumdur.

³⁰ Bu kavram Levi-Strauss’a nazire yapılarak adlandırılmıştır. Antropolojinin toplumsal yaşamı bütün kısımlarıyla organik olarak bağlı biçimde tasavvur eden bakış açısına uygun olarak temellendirilmiştir (Levi-Strauss, 2011, s. 20). Elbette ki bu bütün sürekli değişim halindedir.

Mezhebin yolunun farklılığının yanı sıra Ali takipçisi olarak Anadolu'da yerleşmesinden doğan ötekilikleri de Arap Alevilerde ortak "kutsal kozmos"a dayalı kavrayış geliştirmeleri adına da özgünlük katmıştır. Kutsal kozmos kavrayışı geleneksel ilişkiler ağında üretilmiş ve kurumlar aracılığıyla toplumsallaşmaya katılmıştır. Levi-Strauss'un işaret ettiği gibi kültürler ancak ve ancak diğer topluluklarla kültürleşmenin olabildiğince kısıtlı olduğu "eksik iletişim koşulları"nda özgün ve tikel üretimini sağlayabilmektedir (2013, s. 54). Arap Alevi faillerin anlam dizgeleri arasındaki yıpranmalar ve farklılaşmalar bu sayede dışarıdan gelen dönüştürücü etkileyicilerden modern zamanlara değin azade kalmıştır. Lakin Aleviler artık toplumdan yalıtılmış değildirler.

Kısacası Arap Aleviler, diğer topluluklarla kültürleşmelerinin yoğunlaştığı ve devlet kurumlarının (eğitim, hukuk, vergilendirme vb.) toplumsallaştırma ve nizam işlevlerini üstlendiği döneme kadar geleneksel düzenlemelerini ihtiyaca ve geçim gerekliliklerine uygun olarak kendi iç dinamiklerinde dönüştürmüşlerdir. Asimilasyonist politikalar başarıyla sürdürülmüşken, medyanın ulaşılabilirliğinin 1980'ler itibarıyla artmasıyla da "aşırı iletişim" koşulları ile ilişkisel bütünlükleri geri dönülmez bir hızla parçalanmıştır. Bu zeminde zihinsel olarak da dönüşüme daha fazla açık hale gelmişlerdir (Levi-Strauss, 2013, s. 53-54). Dolayısıyla yüzyılın başından itibaren baş döndürücü hızla kültürün içsel makuliyetini ve tutarlı görünümünü engellemeye başlayan çözülme, 2000'lere yaklaştıkça seküler kültür ve metafizik örüntü tüketiciliği ile yeni yorumlamalara tam anlamıyla açık hale gelmiştir. Artık bütünü değiştiren ya da dahil olan pek çok kültürel parça devredir.

Bu aşamadan sonra On İki İmamların sahih yani "bozulmamış öğretiler"ini sürdürdüklerine inanan Arap Alevilerin seçilmiş birer kavim olduklarına dair fikirlerinin de temelsiz kalabileceği karşılaşmalar meydana gelmiştir. Seçilmişlik ilişkisel bütünün ürettiği zihinsel kurgunun sonucu olarak değerlendirilmelidir: Bahsettiğimiz üzere Ali'nin yolundan giderek Allah'ın birliğini anlamak için "sırlara vakıf olma hakkı kazanmış" olan Arap Aleviler bu kazanımlarından dolayı seçilmiş olduklarına inanmaktadırlar. Nitekim "seçilmişlik" meselesi, bu topluluğa dinselliğinin "doğru yol"da (sırat-ı müstakim) ilerlediğine dair eminliğin

anahtarı konumundadır. Kültürel üretimlerin inancı kabul edilebilir kılması da “doğru yolda olma”ya hizmet eder. Hatta ilişkisel bütünlüğü sürdüren her bir öğenin atıfta bulunduğu reenkarnasyon öğretisindeki sadece “hakkeden”lerin Arap Alevi ailede doğması fikri de seçilmişliğe vurgu rolündedir.

Seçilmiş olma iddiasının temelsizleşmesi olarak da okuyabileceğimiz yeni bakış açılarıyla, grubun kendi dinselliğini kapalı bir sistem olarak yaşayamaması ve dünyevi hayatla uyumluluk göstermesi beraber ilerlemiştir. Neticede geleneksel ilişkileri sürdüren “dinsel insan”a göre mesken tuttuğu topraklar ve oradaki yaşam “bizim dünyamız” anlamına gelmiştir. Topluluğun, dünyevi yaşama katılırken ki eylemliliği, “haklı” varlıklarını temellendirmek adına inançla bütünleşen toplumsal yaşamı yeşertmektedir. Dolayısıyla o yer (mesken ve topluluk ilişkileri) kutsal kozmosun yerleşkesi konumundadır. Kutsal kozmosa bağlılık olarak okuyabileceğimiz düşünce sistemiyle anlam tutarlılıkla yaşamı kurar. Dinsel insan öteki inançlarla ve kültürlerle yön belirlemesini meskeninden yola çıkarak kurgulayacaktır. Kendi varlığını sağladığını düşündüğü sabitler ve bakış açısının makul oluşunun onaylanmasını için “dünyanın merkezi”ne yerleşmeye amaçlayacaktır. Geleneksel bağlamıyla inanır olan artık doğruluğunu hatırlatacak topluluk bilinci ile beslenmektedir. Merkezdeki varlığı ise biricikliğini ve üstünlüğünü takdir edecek birtakım süreklilikleri beslemektedir. (Eliade, 2017, s. 15-31). O inancın takipçisi olmak artık boşuna değildir ve temellendirilmiştir.

Geleneksel Arap Alevilerin³¹ diğer topluluklara kıyasla üstün olduklarını vurgulamaları da Ali bin Ebu Talib’in mücadelesini içselleştirmiş ve bu uğurda

³¹Rıza Yıldırım'ın Anadolu Alevileri üzerine yaptığı araştırmanın sonuçları göstermiştir ki, kırsalda, yalıtılmış olarak sosyal sistemlerini kurmuş Alevilerin geleneksel bağlarını çözen en önemli olgulardan biri de kentleşme olmuştur. 1950'lerden itibaren başlayan kentleşme süreciyle birlikte Anadolu Alevileri, "kapalı toplum modeli"nden "açık toplum modeli"ne geçiş yaparak geleneksel Alevilikten yeni bir form olan modern Aleviliğe doğru geçiş yapmaya başlamıştır (2018,s. 79). Arap Alevilerin cemaat tipi ilişkilerinin çözülme dinamiği ise birtakım farklılıkları içermektedir: Cumhuriyet'in ilanı sonrasında kitlesel anlamda başka şehirlere göç deneyimi yaşamamış olan Araplar, bir arada bulunabildikleri mahalleleri ve köyleri aracılığıyla kutsal mekanlarına sahip olabilmiş ve bayramlarını aksatmadan kutlayabilmişlerdir (Keser, 2016, s. 152). Ancak Arap Alevilerin kültürel ve kimliğe dayanan dönüşümleri, Cumhuriyet'in Hars Okulları aracılığıyla Türkleştirme politikası dolayımında daha erken tarihlere denk düşmektedir. Bu bağlamda Yıldırım'ın gelişimini tamamlamış geleneksel ve süreç içerisinde form almaya devam eden modern Alevilik kavramsallaştırmasını yorumlayarak kabul etmekteyiz. Sekülerleşmekte olan ve etno-

zulüm görmeyi göze almış bir topluluğun Yaratıcı tarafından ödüllendirilmesi inancı ile açıklanabilir. İnandıkları üzere İslam peygamberinin Ehli Beyt'inden süzülüp gelen ve Kuran'ın batını ve zahiri yönlerinin birlikteliğinden doğan İslam'ın “nasıl okunacağı” ve “nasıl kavranacağı” sadece “üstün fırka Aleviler”e bahşedilmiştir. Ali'nin takipçilerinin bu dünyada Alevi olarak doğmasının bir ödül olarak kabul edilmesiyle birlikte Alevilere seçilmişliğe layık olma görevi düşmektedir. Bu fikir geçmişte Arap Alevi ethosunun ana bileşeni olarak toplumsallaşmaya katılmıştır. Ancak görünen o ki; Arap Alevilerin sekülerleşme serüveni bu bağlamda Allah tarafından seçilmiş birer mümin ve kavim olduklarına dair kabullerindeki duyarsızlaşma ile birlikte okunabilmektedir:

“Hz. Muhammed'in etrafındaki herkes Müslüman değil ki ya da Hz. Muhammed Ehli Beyt'ine alırken sayılı kişileri almış. Kölesini alıyor ama hanımını almıyor. Buradan Ehli Beyt'in sadece Muhammed'in aile çevresi olmadığını anlarız. Ehli Beyt ayrı bir şey. Çalışanını alıyor ama Ayşe'yi almıyor. Ehli Beyt demek sadece ailesi demek değil. Bazı insanlar sadece aile çevresi, ailesinden insanlar olarak görüyor, öyle değil. Hz. Muhammed'in sadece üç torunu yok ama niye Hz. Hüseyin. Kızlarından sadece Fatma var mesela. Niye seçilmiş? (...) Reenkarnasyona inanırım. Ben çocukken benim filan ailenin benim eski ailem olduğunu söylemişim aileme. Çok küçükmüşüm. Bana verilen harçlıkla toplamışım, işte ben çocuklarıma götüreceğim, onların ihtiyacı var dermişim. Şimdi hiç hatırlamıyorum, ablam hep söyler. Hatta ailenin ismini de söylüyor. Bana ilginç gelen sadece bizim toplumda çıkıyor. Demek ki seçilmişiz biz. Kimisinin vücudunda yara var. Burada bazı aileler var hala görüşme halinde. Görüşüyorlar.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

kültürel dönüşümünü devletle temasın artmasıyla hızlandığını dile getirdiğimiz Arapların geleneksel Alevilikten kopuşları da haliyle daha erken tarihlerde cereyan etmeye başlamıştır. Ancak Anadolu Alevilerinin kurumlarını kentlerde yeniden üretememeleri meselesi Arap Alevilerin mahalli bir grup olmalarının verdiği avantajla sürece yayılarak dönüşümün kapısını aralayabilmiştir.

Arap homojen mahallede yetişip Alevi topluluğuyla iletişim halinde olan görüşmeci, seçilmişlik fikrinin rastlantısal olmadığını ve Peygamber Muhammed bin Abdullah'ın kabulleneceği "gerçek" Müslümanların üstünlük sahibi olduğunu belirtmiştir. Aktardıkları kendisinden yaşça büyük görüşmecilerin fikirlerini özetler niteliktedir. Klasik anlayışa uygun şekilde yeniden doğuşta Arap Alevilerin dünyaya gönderilmelerinin ardından önceki yaşamlarını hatırlamalarını da seçilmiş oluşlarıyla bağdaştırır.

Belirtildiği üzere orta yaş üstü görüşmecilerde- özellikle dinsel eğitimden geçmiş erkeklerde-Alevilerin üstün bir kavim olduklarına ve "yüksek ahlak" sahibi olduklarına dair anlayış yerleşiktir. Ancak inançlı oluşunu sık sık vurgulamış olan görüşmeci, doğuştan gelen üstünlüğün kaybedilebileceğin, engellemelerle karşılaşıldığında ise üstünlüğün pek bir anlama gelmeyeceğini de dile getirmiştir. Ona göre ahlaklı olmak sürekliliği devam eden üstünlüğün verdiği mekanik bir sonuç değildir. Hatta "gelişmek" için çaba sarf edilmediğinde yücelik de yitirebilmektedir. Bu bağlamda verili üstünlük durumsal hale gelebilmektedir. Ancak gelişmişliğin ilk kıstası da inanç ve kültürden kopmamaktır. Geleneksel öğretilerdeki "Alevi doğmaya layık olma"ya yönelmesi beklenenlere aşılana *ethosta* da görülebilecek yaklaşım budur:

"Önce öyleydik ama şimdi dengeler bozuluyor gibi bir şey. Geri kaldık gençlerimizin yüzünden. Sebep nedir? Ailelerin, hayır aileleri aman okusun, kavgamız var ya aman illa okusun, bir meslek sahibi olsun. Ama ben şöyle düşünüyorum. Şu an zaten okul hayatını bitirdi. Misal benim yeğenim Alevi olduğu için, babası yıllar önce CHP'den delege olduğu için. Şimdi birlik olma zamanı. Çok zor. Bu şartlar altında çok zor. (Sevim, 62, Ev hanımı)"

Arap Alevilerin "doğru yol"da oluşlarının aileler tarafından genç kuşaklara aktarılmadığı gözlenmiştir. Hatta üstün oluşa dair inanç taşınıp taşınmadığına dair soruda genç görüşmecilerin neredeyse hepsi "ilk defa senden duyuyorum" şeklinde cevaplamıştır. Bu mefhum genç erkeklerin eğitime katılmadıkları

takdirde Aleviliği kitaplardan araştırarak öğrenebileceği temel özellik olarak karşımıza çıkar. Ancak tarihsel ve mitsel bağlantıların içselleşmesi için ailede aktarım şarttır. Aksi takdirde bu durum kulağa çalınan ama neden sonuç ilişkisinden yoksun bir öge olarak kavranır.

“Yok hayır duymadım. Hani ailemin tutumundan da bahsetmiştim. Bir etnik kökenin, bir dini mezhebin diğerinden üstün olduğunu ya da hani biz kralız diğerleri berbat gibi şeyleri hiç duymadım, hiç denk gelmedim. Zaten hoşgörünün hâkim olduğu bir kültürde böyle bir söylemin de tam zıt olduğunu ifade edebilirim. Yok böyle bir şey duymadım. (Ahmet, 26, akademisyen)”

Görünen o ki Arap Alevi dinseliliği, inanırını “merkez”de tutmak konusunda makullüğünü yitirmeye yüz tutmuştur. Yeni forma göre Arap Alevilik öncelikle ötekine saygı ile anılır. Dolayısıyla seçilmişliğe riayet etmenin diğer grupları dışlayacağı düşünülür.

“Bir üstünlük iddiası var bizim kültürümüz içerisinde. Diğer kültürlerle bir üstünlük olduğu düşünülüyor ama ben öyle olduğunu düşünmüyorum. Hani anlatılan şekilde mükemmel bir yaratıcının üstün bir toplum yaratması benim mantığıma oturmuyor. Çok saçma geliyor. Benim ne özelliğim var ki aynı şekilde yaratmışsın, aynı uzuvlarla yaratmışsın beni, aynı beyni vermişsin bana. Neyim üstün benim. Sırf bu kültürün içinde doğduğum için üstün olduğumu düşünmüyorum. Mantıksız geliyor yani.” (Hasan, 29, tekniker)

“Kendilerini diğer gruplardan üstün görüyorlar. Doğru ya da yanlış kavramlarını sert çizgilerle belirlemişler ve yapılan her

şeyin doğrusu inancın doğrusu Arap Aleviliğindeymiş gibi düşünüyorlar.” (Kevser, 22, tasarımcı)

Üstünlük iddiasını ailelerinden ya da din amcalarından duymuş olan genç görüşmeciler, Alevilerin fikir bütünlüklerini dünyanın merkezine almalarını ve tek doğru öğretinin bu yoldan geçtiğini söylemelerini mantıklı bulmamaktadırlar. Enformasyon ağlarına erişimin sınırsızlaştığı koşula uygun olarak ideolojilerin söylemleri daimî olarak dolaşımdadır. Dolayısıyla ailelerinin inancı, karşılaşılan diğer fikirlerle rekabet halindedir. Öğretiye şüpheli yaklaşılan güncel tutuma göre aktarılanın toplumsallaşmaya katılan için ikna edici olması gerekmektedir. Üstelik onlara göre “bahşedilmiş” olan o halka özel olan nitelikler geçerli değildir. Üstünlük, çabanın ürünü ve insanlığın “ortak ahlaki değerleri”nin sürdürülmesiyle geçerlilik kazanabilir. Bu nedenle başka bir kitleden cereyan eden siyasal bir akım dahi “yüksek ahlak”ın üzerine düşünülmesi gereken yeni pencereleri aralayabilir.

Arap Alevilerin çoğunluğu artık arzın merkezinde olduklarını düşünmemektedir. Bu bölümde tartışacağımız üzere; toplumsallaşma süreçlerinin gelenekten bağımsızlaşması, özgün kurumların geçersizleşmesi, Batıni öğretileri kavrayabilecekleri dilin unutulması ve mitosların sekülerleşmesinin ardından gençler, ilişkisel bütünün ürettiği en önemli sonuç olan topluluk üyelerinin varlıklarını sebepleriyle kutsaması fikrinden kopmuş görünmektedirler. Dolayısıyla bu aşamada Aleviler için modernitenin yerelleşmesi, geleneksizleşme, kimlik ve mitlerin yeniden kurgulanışı gibi pek çok kavram dizisinin tartışmaya açılması mümkün hale gelmiştir.

4.1.2. Toplumsallaşmanın Yeni Kaynakları

Arap Alevilerde değer öğrenimi, her toplulukta olduğu gibi ailede başlamaktadır. Haliyle temel dini eğitim çocukluk döneminde toplumsallaşma sürecinin parçalarından biri haline gelir. Elbette ki Arap Alevi değer eğitimi sadece dinsel örüntülerin bir sonucu olarak gündelik hayata katılmaz. Kültürel ve geleneksel

pek çok öge dinsel örüntülerle iç içe geçmiştir. Kimi zaman dünyevi bir değer dinsellikle harmanlanabildiği gibi pek çok zaman da kutsiyet atfedilerek yorumlanan görüşler gündeliği inşa etmektedir. Buradaki geçişkenlik, dinseliliğin üretiminde önemli paya sahip kurumlarının işlev kaybı ile zayıflamasının ardından artmıştır. "İzlenmesi gereken yol" silikleşirken toplumsallaşmanın sadece aile ve yakın çevre tarafından beslenmesinin imkanları ise ortadan kalkmıştır. Modernleşme hareketlerinden önce yerleşim yerlerinde kısıtlı iletişim koşulları ile sosyalleşen ve o bölgenin kültürel özelliklerini benimseyen Arap Aleviler, günümüzde çoğunlukla etnik açıdan heterojen kentlerde toplumsallaşıp, seküler eğitim kurumları aracılığıyla öğrenim görmekte ve internet gibi kitle iletişim araçlarının yoğun olarak kullanarak küreselleşmenin dönüştürücü etkisine tabi olmaktadır. Benzer bir biçimde 1950'lerden itibaren sosyal demokrasi ve sosyalizm gibi siyasi ideolojiler de fikirlerine katılmış olduğu gibi siyasal İslam'ın Türkiye'deki yükselişi yeni konum alışları da beraberinde getirmektedir.

İlişkisel bütünlüğün parçalanmadığı geleneksel koşulu irdelediğimizde din ile kültürün iç içe geçtiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla gerek dünyayı açıklama biçimleri gerekse dünyevi eylemlerin kısmen inançta referans bulduğu gelenekte, toplumsallaşmanın ilksel ögesi olan aile içi aktarıma odaklanmak anlamlıdır. Bu bağlamda sekülerleşme eğilimlerinin ortaya çıkarılması toplumsallaşma biçimlerinin tekil ve dinsel kaynaklar yerine çeşitli kaynaklar tarafından beslenebilmesini çözümlemekle doğrudan bağlantılı hale gelir. Gençlerin dine olan duyarsızlıkları ve ailelerin dini öğretileri aktarma konusundaki mesafeliliği ise meselenin başka bir boyutudur.

Görüşmecilerin dile getirdiği üzere çocukların Alevi öğretilerine "uygun" olarak yetiştirilmelerinin ideal koşulu homojen yerleşimlerde, hatta sadece Arapların bulunduğu mahallerde ve köylerde yaşamalarıdır. Yalıtılmışlık üzerinden kurumlarını yürütmüş ve sırra dayanan inançlarını türetmiş olan failer en uygun ortamı yalın bütünün tekrarlanmasında bulur. Birlikteliğin kendisi aynı zamanda kültürün açıkça ve çekincesiz bir biçimde yaşanabileceği imkânı tanıyacaktır.

“Eskiden öyleydi ama hayır artık öyle değil. 2000'lerin başlarında değişti. Çoğu taşındı buradan başka mahallelere göç ettiler. Bu göçlerle de düzen değişti tabii ki. Herkes kendi yaşantısına devam etti ama tanıdığımız çevre değişti. O zamanlar daha sıkı ilişkiler vardı şu anda değil ama.” (İlyas, 36, öğretmen)

“Geleneğimizin geleceği kendi aramızda çok iyiyiz. Hani körelmeler var mı var. Sapmalar da var. Ama biz aramıza insanları katmadığımız için yine güzel bir felsefeden yine söz edelim. Alevi sonradan olunmaz, doğulur.” (Recep, 60, emekli esnaf).

“Alevi sonradan olunmaz” söylemi öncelikle Aleviliğin soya dayanarak devamlılığını sürdürdüğünü imlemektedir. Kimin Alevi kökenli olduğunun bilinmesinin sosyal kontrol ve güvenlik açısından önceki kuşaklar açısından önemi devam etmektedir. Sırrın kimlere açıklanabileceği, gruba has jestlerin kimlerle paylaşılabileceği ve grup güveninin tesisi açısından sırtlarının kime yaslanabileceği, soyun takip edilmesi ile mümkün olabilir. Ancak burada kurucu unsurlardan olan soyun sadece doğuştan gelen karizmatik etkisi kastedilmemektedir. Geleneksel mirasın aktarımında soyuna sahip çıkmış olanlar, gelecek nesilleri toplumsallaştırarak yaşam tarzı ve davranış kalıplarını aktarabilecektir. Recep’in belirttiği üzere Aleviliğin anlam dizgilerinin yıpranması “yabancı” olarak addedilen fikirlerin ve dini grupların “içeri sızma”sı ile mümkün olabilir. Tekrarlayacak olursak “ideal” olarak görülen ilk yetişme çağından itibaren Arapların yoğunluklu olarak yaşadığı köylerde ve mahallelerde bireylerin yetişmesidir. Bu sayede değer öğrenimi kaçınılmaz olarak olabildiğince az kaynaktan beslenebilecektir.

Görüşmecilerin dikkat çektiği bir diğer husus ise; kurban etinden çorba hazırlanması ve cemaatle ibadet edilmesi gibi Alevi ritüellerinin

gerçekleşebilmesi için gerekli olan ortak kullanım alanlarının kentsel dönüşüm ve kent içi göçlerle birlikte sekteye uğramasıdır. Mahallelilik ve cemaat ilişkileri aracılığıyla ortaklaşa yürütülen hazırlıklar ve ibadet yerel heterojenleşme ile birlikte sönümlenmektedir. İbadete katılım sıklığı her ne kadar sekülerleşmenin açıklayıcı göstergelerinden olmasa da gizlilik esasında bir araya gelen topluluğun kültürleşmesinde ve sosyalleşmesinde kritik önem taşıdığı da ortadadır. Bu yüzden cemaat katılımının düşüklüğü dinsel örüntüleri üretebilecek önemli kaynaklardan birinin devre dışı kalması anlamına gelir. Gençlerin çoğunluğuna anlamlı gelmeyen toplu ibadet, sürekli katılım gösterenlerin de uzaklaşmasına sebep olabilecek kimi zorluklar içerisinde gerçekleştirilmeye başlanmıştır.

“Ben yeni nesil görmüyorum ki artık. Biz sonuz. Köylerde farklı tabii. Artık oralarda sürdürülecek. Onlar Arapça da biliyorlar. Şehirlerde biter köylerde kalır. Musalla'da da kentsel dönüşüme kadar. (...) Kalır nerede kalır? Bazı ayinleri tekrar sahneye koyuyorlar ya görsel öyle kalır, yani bu. Bu tabi 10-15-20 sene. Zaten insanlar karışmaya başladı. Eskilerdeki o tabular yok. Kız alıp vermeye başladılar. Bizim burada Eski Ömerli, Fatih Mahallesi, Tekke, Caminur, Cumhuriyet ve Musalla. Yarın bunlar kentsel dönüşüme geçtiği zaman bu iş biter. Avlulu evler, bahçe, tarlada mümkün. Büyük sitelerde olsan yedi kişiyle ufak bir cemaat oluşturarak yapabilirsin. Çekinme değil cemaat bulamayacak.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

“Şöyle bir olay anlatayım. Ben evimde kendi namazımı yapmak istedim ama çok sıkıntı yaşadım. Çünkü apartmanımda iki Aleviyim. Diğerleri farklı düşünceden, onları da kırmamak, üzmemek adına ayrıca Kuran okutmak istedi. Benim namazım evde bitmeden, zamanlama ayarlanamadı, diğer komşularım geldi. O kadar zor durumda kaldım. İçeri alamadım, ne

yapacağımı bilemedim, hemen hocaya işaret edildi, hoca kesmek zorunda kaldı. Hemen içeri almadılar, komşular da şaşırdı, neden içeri almıyorsunuz bizi diye. Adağım evimde yapacağım demiştim. Evimde istediğim gibi namazımı yapamadım. O yüzden dağınık Alevilerin işi zor. İsteddiğimiz gibi o yemeklere coşkuyla katılamıyoruz. Köydekiler şanslı, bir de Musalla'dakiler şanslı. Yok bizim etrafımız rahat değil. Eski Ömerli de gitti şimdi. Ora da karıştı. Orada da farklı insanlar var artık. Saf Araplar olmadığı için rahat yaşayamıyorsun hiçbir şeyi. Yok olmuyor.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Yazılı geleneğin din büyükleri tarafından korunduğu Arap Alevilik, sözlü aktarım üzerinden failerin dinseliliğinin şekillenmesini içermektedir. Yazılı geleneğin birikimi ve tevillerin (Kuran yorumlamaları) ayrıntıları hiyerarşik mesafeden dolayı şıhlar dışındakilerle belirgin anlamda paylaşılmaz. Sadece eğitime girmiş erkekler Kitab-ül Mecmu gibi önemsenen metinleri ezberleyerek sırların ana hatlarına vakıf olabilir. Öğrenimin devamı ise din liderleriyle sürdürülen diyalogun sürekliliğine bağlıdır. Kadınlar ise ayrıntılandırılmış din eğitiminden dışlanırken aile içindeki aktarımların bir kısmı sayesinde dinsel toplumsallaşmaya katılabilmektedir. Ancak ailenin inancın sistematığına olan ilgisi ya da ailedeki kadınların dinsel bilgiye ulaşma arzusu gibi değişkenler aracılığıyla ilişkisel bütünün çağımızdaki izleri bir sonraki kuşağa aktarılacak adına zemin bulmuş olabilmektedir.

Aynı zamanda inanç sistematığının aktarımında ortodokslaşmış öğretinin sunumu açısından kimi handikaplar bulunmaktadır. Öncelikle çocuk gelişiminde bakım emeği açısından ağırlık sahibi olan anne, inancın zahiri yönü ile tanışmıştır. Bu bağlamda aktaracakları – eğer inancına yönelik ciddi araştırmalar yapmamışsa – inancın görünen ve kolay kavranabilir yönü olacaktır. Baba ise dini eğitimden geçmiş olsa dahi sır üzerine ettiği yeminlerden ötürü sahip olduğu bilginin zahiri formunu sunma çabasında olacaktır. Bu durum batını yönün açığa çıkmaması adına inancın sistematik

kurgusunu topyekûn sunmaktan kaçınması anlamına gelecektir. Yüzeysel aktarımın sonucu olarak ise anne ve babanın kozmosu kavrayış biçimleri ve Tanrı tasavvurları inanç gelişiminde ana eksen olarak dinseliliği belirlemeye daha yatkın olacaktır. Yani anne ve babanın dinselilik kurgusunun ana anlatısı değil davranışlarına yansıyan biçimleri çocukların dinsel gelişimine yoğun olarak etki edecektir. Dinseliliğin verili olarak dolduramadığı dünyevi alanlar ise failin zihninde tamamlanmaya açık birer yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ailelerdeki dinsel aktarımın yakın geçmişe kıyasla dağınıklaştığını göz önüne aldığımızda ise toplumsallaşmaya katılan kozmosun kavranamaz parçalarını diğer öğretiler ve zihinsel biyografi kaplamaya başlayacaktır. Nitekim Luckmann'ın işaret ettiği gibi “ben” toplumsallaşmanın somut ilişkilerinde inşa olduğundan “bilincin ve tarihsel bir sosyal düzenin temelini oluşturan anlam bünyesinin içselleştirilmesi” olarak adlandıracağımız süreç, yönelimlerin ne denli dönüşeceği haritasını vermektedir. Toplumsal olan öznelleşmiş gerçek haline geldiğinde ise failer Dünya Görüşünü çoktan benimsemiş olurlar (Luckmann, 2016, s. 105). Arap Alevi deneyiminde de Dünya Görüşü, cumhuriyetçilik, dünya vatandaşlığı, akılcılık gibi ideolojiler ve onlara atfedilen değerler sistemi aracılığıyla yeniden düzenlenmektedir. İlişkisel bütünlüğün parçalanmış hallerinden geriye kalan boşluklara sosyal medyada dolaşımda olan söylem kalıplarına kadar pek çok duyum yerleşiyora benzemektedir.

“Evet. Annem, babam öğretti. En azından bir terbiye verdi. Ne terbiyesi; komşun zordaysa yardım et, açsa paylaş. Bizim evimiz bahçeli bir evdi. Her cuma benim rahmetlik annem banyo kazanını yakar. Önce çocukları yıkardı. Sonra komşular gelir banyo yapardı. Yani büyüğe saygılı olmayı öğretti. En azından bir terbiye verdi. Biz hoşgörülüydük yani. Yemeğimizi paylaşırdık. Yani bizim için terbiye, paylaşım, dinden önce o gelirdi. Buydu bizim dini terbiyemiz ya. Hz. Ali'leri, peygamberimizi de anlatırlardı. Onları çok sevmemizi isterlerdi. Neden anlatırlardı. Önce derdi ki Ehli Beyt ailesidir bunlar. Bizlere en doğru yol, en iyiyi, bilimi bize Ehli Beyt öğretiyor.

Yani bir Ehli Beyt sevgisi verdi bize. Yani çok fazla dinden bahsetmezlerdi ama bunları çok seveceksiniz, bunların yolundan gideceksiniz derlerdi. Neden sevmemiz gerekiyor dediğimizde de Peygamber ailesidir, dini, Kuran'daki dini, en doğru ve en iyi onlar bilir. Yani ilim kaynağıdır Hz. Ali. Bundan dolayı". (Fatma, 56, Ev hanımı)

"Bana ailem tarafından aktarılmadı. Ben ailem içerisinde yaşadım ve benimsedim. Çünkü bana insani değerler öğretildi. İnsani değerlerin de Alevilik olduğunu ben algıladım, sonra okudum, araştırdım. Ve bunun çok güzel bir şey olduğunu fark ettim. Bir kere Alevilikte insan ayırımı yok. Herkesi kabul etmek var, herkese kucak açmak var. Bundan değerli ne olabilir. Bize bilgi vermek amacıyla amacıyla Ehli Beyt'in hikayeleri öğretilmedi ama işte özel günlerde, bildiğimiz çorba günlerinde, 12 İmam'ların, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in katledilmeleri, Hz. Ali'ye yapılan yanlışlar kendi aralarında konuşurlarken bunları duyduk fakat." (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Orta yaş ve üstü erkek failer açısından değerlendirme yapacak olursak istisnalar haricinde pek çok Alevinin iki yönlü dini toplumsallaşma aşamasında metafizik kavrayışlarını belirginleştirdiklerini görürüz. Aileleri inancın öğretisini aktarımda mesafeli olsa dahi Alevi kavrayışını biçimlendirecek pek çok argüman gündelik hayat içerisinde olağanlaştıran sunulmuştur. Yani genç kuşaklara kıyasla İmam'ların hayatlarından kıssalar gibi öğretiye katılan hikayeler bilinmektedir. Amcaya gittiklerinde ise dinsel örüntüler sistematik bir biçimde yeniden ele alınır. Mülakatlarına yer verdiğimiz kadınlarda ise durum daha da billurlaştır; aileleri doğrudan inanç sistemine dair olan eğitimi vermeseler dahi görünen o ki Aleviliğin merkezi figürlerine dair anlatılar sözel aktarımla sağlanmıştır. Günümüzde ise aktarımın sağlanması için failerin dinsel kimliklerini sürdürmek açısından özel çabalarının olması aktarımın yönünü değiştirmektedir. "Kültürel kayıpların önlenmesi" adına evlatlara Alevi

olunuşunun vurgulanması ve söylemlerin yinelenmesi gerekir. İnanca bağlılıkları kültürleşme sürecinde oluşmuş büyükbaba ve annelerin çekirdek aile ile iletişimindeki daralma da etkenlerden biridir.

“Kuşaklar arasına baktığım zaman anneannem dedem taraflarından tut bana doğru azalarak gitme noktasında. Mesela dayım biraz daha fazla.” (Ahmet, 26, akademisyen)

“Annemden babamdan Alevilik hakkında çok fazla şey görmedim. Daha eskilerden görmüş olduğum, babaannem mesela. 1923'lü şu an 96 yaşında ve hala bilinci yerinde ve çok fazla hikâye anlatırdı. O konuda bazen bir şey konuştuğumuz zaman hala işte bunu Alevilik olarak ayırt edemem sana. Bunu insanlık olarak ayırt edebilirim.” (Gizem, 24, öğrenci)

“Çocuklara aktarılır yani mutlaka bunun bilincinin oluşması sağlanır. Fakat sonrasında aile genel olarak benim bu dini öğrenmemde ya da bu dini benimsememde bir etkisi olmaz. Sadece bana önce bunun temellerini verir sonra benim yapmama izin verdiler.” (Muhsin, 18, öğrenci)

Ailelerin Aleviliği aktarma konusundaki duyarlılıkları bütünlüğün sekülerleşmiş versiyonlarını iletme ve toplumsallaşmanın geleneksel olana kıyasla aksamadan yürütülmesi adına elzem haline gelir. Ailelerin önemli bir kısmınca Alevilik, “sahip çıkılması gereken kültür” bağlamında yaşarken bir kısmı da bu fikri kabullenmekle birlikte “kendilerine bahşedilmiş inanç” olarak değerlendirir. Ayrıma uygun olarak gençlerin dinsel yönden toplumsallaşmalarının asli belirleyeni aileleri haline gelir. Dini eğitim alma ve bayramlara katılım gösterme de genellikle ailelerin tutumlarının yansıması olarak cereyan eder.

“Öyle doğdum çünkü. Onun da aileden gelen bir şey olduğuna inanıyorum. Aile ne kadar bağlıysa ona sen de o kadar bağlı olursun ki benim gözümün önünde çok fazla örneği var. Evet yine bizim gibi olup, ailesinin hiç umurunda olmamış yani

tamamen asimile olmuş aileler de var. Hiçbir şekilde çocuklarına bunu vermediklerinde kültürünü vermediklerinde, çocukları da öyle oluyor. Hatta bazılarını soruyoruz Türk'üm diyor mesela. Bazıları hiç ne olduğunu bilmiyor. Bu aileden gelen bir şey onun için.” (Meltem, 21, öğrenci)

“Arap Alevilik bence bir inanç türü aslında. Yani benim için çok fazla şeyi yok. Etkisi yok. Bana sadece sosyal etkisi var sadece. Benim yetişmemde, benim kültürümde karakterimin şekillenmesinde sosyal anlamda etkisi var. Ama bir din olarak mezhep olarak kendi üzerimde çok tanımlayamam. Bir de böyle bir ortamda yetişmediğim için. Bir de farklı farklı şehirlerle yaşadığım için bu iş benim için hiç ön planda olmadı. Sadece dediğim gibi benim hayata bakışımın, düşüncelerimin yapılanmasında, oluşmasında etkisi oldu.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Görüşmecinin yaklaşımı kentliler olarak sosyalleşen Arap Alevi kuşağının öncü örneğini sunmaktadır. Tarsus Arap Alevilerinin önemli bir kısmı kültürü ve inancı Bilgin'in kavradığı gibi açıklamaktadır. İnanca tabi olmasa da mevcut olumlu erdemlerinin kültüründen geçtiğini savunmaktadırlar. Arap Alevi öğretisinin aileleri tarafından onlara yansıtılmış izleri aracılığıyla düşünce yapılarının Aleviliğin savunulması gereken değerleri olarak anlaşılmasını talep etmektedirler. Bu koşulda kapsayıcı dinsel değer anlayışı çoğunlukla güncellenerek seküler değerlere aktarılmıştır. Dolayısıyla hoşgörü, iyilik gibi sıklıkla tekrarlanan olumlu sıfatların izdüşümleri değer sekülerleşmesi olarak okunabilmektedir.

Dönüşümün sağlanmasının elbette kolektif hafızanın yeniden üretimindeki aksaklıkla ilgili olduğu ortadadır. Gündelik tanımlamalarda referansın dinsellik üzerinden kurulmamasının topluluk bilincindeki değişimi göstermektedir. Nitekim Daniele Hervieu-Leger bu minvalde sekülerleşmenin önemli bir boyutunun toplumların “hafıza zinciri”ndeki farklılaşma olduğunu dile getirmektedir. Ona göre gelenek, meşru kabul edildiği hakimiyetinde failleri iç soy ağacında tutarak

onları sosyal açıdan kimliklendirmektedir. Bu süreç aynı zamanda neyin ve kimin dışarıda bırakılacağını da belirlemektedir. Toplulukların hafıza zincirlerini ören en önemli enstrüman ise elbette dindir. İdeolojik ve sembolik anlamı sağlarken kimliklendirmede “inananlar silsilesine ait olma”nın imkanlarını sunar. Hafıza kurumları aracılığıyla tecrübeyi bir sonraki nesle aktaracak içeriğe sahiptir. Üstelik sosyalleştirici etkisiyle grubun dinamiğini yeniden düzenleme gibi bir görevi de vardır. Ancak çağımızda aynı örüntüler gençlere çekici gelme konusunda atıl durumda sayılabilmektedir. Bu bağlamda daha az dindarlık olarak görünen olgu geçmiş nesillere ait hissetmekteki kopuklukla açıklanabilir (Hervieu-Leger, 2015, s. 329-332). Arap Alevi deneyiminde de kültürün, inancın ve kimliğin yeni inşaları şekillenirken kolektif hafızayı yeniden üretecek yapısal bileşenlerin oldukça dağınıklaştığı göz önünde bulundurulabilir. Bu durum inanca bağlılıklarını sıklıkla beyan eden faillerde gençlerin dine duyarsızlaşmalarını vurgulamalarına yol açmaktadır. Ancak hata olarak kabul edilen aktarımdaki aksaklığın sebebi olarak din büyüklerinin ve ailelerin tutumu olarak da görülebilmektedir:

“Çok ciddi bir fark var. Geçmişten günümüze gelene kadar, hatta 2000'lere kadar diyorduk az önce. Her şey çok daha güzel ilerlerken. 2000'den sonra gençlerin dışarıya açılmasıyla beraber asimilasyon arttı. Dine inanç azaldı. Dine vakit ayırmama başladı. Çünkü vakit ayıracak çok daha farklı şeyler vardı. Eskiden bu kadar fazla şey yoktu. Mahalledesin, sokaktasın. Yaşlılarla beraber oturuyorsun ama zaman ilerledikçe yaşlılardan kaçma başladı. Tiksinme başladı. Onların anlattıklarına inanmama başladı. Çünkü etraftaki olaylar çoğaldı. Teknoloji değişti. Kadın kadınlığını, erkek erkekliğini hissetmeye başladı. Eskiden 18 yaşına gelene kadar çocuktun ama şimdi öyle değilsin. 2000'den sonra bu olay bitti. Devamı da olmayacak.” (İlya, 36, öğretmen)

“Evlatlarıma aktaracağım şekilde. Evlatlarıma tam aktaramıyorum ama arz-talep meselesi. Bir de gençlerimizde

şöyle bir şey var. Herkeste mi böyle, bizde mi böyle bilmiyorum. Anne, babam bir şey bilmez. Fikirler kabul görmüyor. Biz de şöyle, dinlerdik büyükleri gerçekten, hani derdin ki bir tecrübesi vardır. Tabii ki bize söylediğine göre bir şeyler alalım. Ama şimdikiler yok. Ben daha iyi bilirim.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Görüşmecilerin de dile getirdiği üzere genç kuşakla yaşı geçkin olanlar arasındaki hiyerarşik mesafe fazlasıyla daralmıştır ve geleneğin aktarıcılarında malumat öğrenimi merkeze koymamaktadırlar. Geleneğin korunduğu dönemde bilgi kaynaklarının darlığı gençlerin yetişkin Arap Alevilerin deneyimlerinden ve hayat görüşlerinden yararlandıklarını göstermektedir. Ancak günümüzde gençlerin enformasyon ağlarıyla doğrudan bağlı olmalarının getirdiği avantajla birlikte yaşça büyük olanların fikirlerinin onlara köhneleşmiş gözükmesi kaçınılmaz gibidir. Diğer yandan da kuşaklar arası kopuşların sıklığı çağın akışkanlığının getirisi olarak daha fazla artmaktadır. Öyle ki 80'lere kadar on yıllık periyotlarla farklılaştığını savunabildiğimiz kuşaklar günümüzde takip edilemeyecek süratle dönüşüm geçirmektedir. Popüler kültür ürünleri gibi uyarınların sonsuz anındalık içerisinde yapıp bozulabildiği çağda gençlerin anlam dünyalarında inanca yer vermeleri git gide zorlaşırken çoğu zaman kültürün yeniden üretimi bir çabanın ürünü şeklinde gerçekleşebilmektedir. Yeni neslin kapsayıcı bir öğretiye girmeyi ve bu disiplinli sürece uygun olan yaşama biçimlerini talep etmemelerinin de zamanın ruhuna uyduğu söylenebilir. Nitekim özellikle 2001 Ekonomik Krizi'nin ardından AKP'nin benimsediği tüketime dayalı iktisadi modelin de sonuçlarından olan aşırı esnek zaman ve değer tüketimin yeni eylem tiplerinin bu şekilde cereyan etmesini dizginleyecek herhangi bir kurumsallık üretmediği de ortadadır.

“Dedemler, annemler olarak düşünecek olursak; dedemler Arap Aleviliğin tam içinde yaşamışlar. Yüzde yüz bunu yaşayıp, Arapça konuşuyorlardı. Tam dindar değillerdi belki ama yatkınlık vardı haliyle. Giderlerdi namaza, çorbaya. Bu durum annem kısmına gelince gidiyor tabii. Arapça konuşamıyorlar. Ama hala bir kültür olarak tutunma var. Bazı şeyleri devam

ettiriyorlar. Bana geldiğinde, benim kuşağım olarak düşüneneğim o da silinmeye başladı artık kültür kısmından. Ama bunu şeye bağlıyorum; atıyorum üniversite okumanın zorunlu hale gelmesine, lokal ekonominin çökmesine. Çökmekten kastım, eskiden bizimkilerin hepsi çiftçilik yapıyormuş ama şimdi ekmek kapısı değil o artık. Eee ne yapacak bu adam? Çalışması lazım, karnını doyurması lazım. Haliyle kültürden de uzaklaşıyor. Tutup da Türklerin olduğu yerde kendi kültürünü yaşayamazsın, mümkün değil. Kuşak farkı böyle. Gençler ne yapacaklar, ot içiyor, içki içiyor. Ben şey görmedim, felsefeyle ilgilenen. Genel olarak var böyle bir şey. Okumaktan yoksunluk söz konusu. Ruhsal bunalımlarını gidermek için çoğu like alarak tatmin oluyorlardır.” (Mahzar, 26, mühendis)

Alevi eğitimi almış ve yurtdışında yaşamasına rağmen çocuklarının da bu kültürle büyümesini dileyen Mazhar'ın dikkat çektiği mesele ise diğer görüşmecilere benzer bir biçimde inancın yeşerebilmesinin imkanlarını sunacak koşulların zayıflamasıyla ilgilidir. Ama daha da önemlisi akranlarını gündelik yaşamlarında tüketime yönelerek vakit geçirmeleri ve entelektüel gelişime katkı sağlayan eylemlere yönelik çaba sarf etmemeleri açısından eleştirilmesi gerektiğini dile getirmesidir. İnancın sekülerleşmiş erdemlerinin bu bağlamda asli niteliklerini koruyamayacağını vurgular. Ortaya çıkan sonuç ise çoğunlukla kökenine dayanan kimliğe sahip çıkmayı önemseyen ancak güncel kimliğine atfettiği aydınlanmacılık, evrenselcilik gibi savunuları siyasi anlamda yürürlüğe koyabilecek birikimden yoksun bireylerin yaygınlığıdır. Özetle asimilasyonun çoğunlukla başarıya ulaştığı günümüzde ilişkisel bütünden süzülen toplumsallaşma çizgisini takip edemeyen Aleviler, geleneğin toplumsal yaşama dair verdiği cevaplardan çoğunlukla yoksun hale gelmiştir. Melez desenlerle toplumsala katılarak kültürel örüntülerinin güncel formlarla karşılaşmasını içeren toplumsallaşma hallerinin sonucu olarak inançlarını ve yaşamlarını örerler.

“Yaşadığım kısmını bildiğim için kendi gördüğüm kadarıyla çok bir fark yok gibi. Aktarımında çok bir fark yok. Gençlerin zihinlerinde fark var. Anne babalar çok daha eskiden beri bu kültürün içinde yetiştikleri için eskiden kapalı bir toplummuş. Alevi toplumu dışarı kız vermez, kız almaz, daha kapalı yaşarmış pek çok şeyini. Şimdi o konuda biraz daha açıklar, gençler biraz da imkana da çok daha fazla sahip. O yüzden gençler çok daha sorgulayıcı geliyor bana. Biraz daha inanmamaya daha meyilli. Eskiler de daha çok inanmaya meyilli.” (Hasan, 29, tekniker)

Bu yüzden de Aleviliğin toplumsal kurumları görevlerini yerine getirmek adına sürekliliklerini korusa dahi karşılarındaki geleneksel olanı talep etmeyen ve başka imkanların arayışındakiler olacaktır. Nitekim görüşmecilerin de dile getirdiği gibi yetişkinliğe geçiş aşamasındaki kuşaklar ebeveynlerine göre bambaşka dünya tasavvuru içerisinde yetişmiştir. Yaşadıkları coğrafyadan talepleri ve arzuladıkları yaşam biçimleri atalarından hayli farklılaşmıştır. Kent olanaklarından olabildiğince yararlanırken toplumsal sınıf ve statü ilişkilerine daha duyarlı hale gelmişlerdir. Toplumsallaşma sürecinde beslendikleri kaynaklar arkadaşlarının istenç duyduğu nesnelerden evde açık olan televizyonun imajlarına kadar pek çok ürün tarafından çeşitlenmiştir.

Bu bağlamda topluluğa katılım gösterecek failin inancı ve kökeni hakkında kimliklenirken edineceği bilgi dinsel eğitime önem veren ailenin aktarımı haricinde kitaplar olacaktır. Ancak belirttiğimiz üzere yazılı geleneği din liderlerinde olan ve sözlü aktarım üzerinden ömür boyu sürecektir dinsel içselleştirmeyi öngören kurumsal Alevilik yazıya aktarıldığında kimi handikapları da beraberinde getirmektedir:

“Aile tarafından aktarıldı ama çok fazla geniş bilgi verilmedi. Ben kendi isteğimle araştırarak öğrendim. Lisede başladım. Kitap okuyarak. Tabii ki bu konuda bilen kişilere başvurdum ama çok fazla cevap alamadım. (...) Çocukluğumdan beri Ali'yi

biliyordum. Ali bir isimdi çocukluğumuzdan beri. Arap olduğumuzu da biliyorduk. Ama tam olarak liseden mezun olduğumda tam idrak edebildim. Çünkü o zaman okumaya başladım. Okuyarak, araştırarak, sorarak. Ali'nin kim olduğunu, Aleviliğin ne olduğunu. Bizim nasıl olduğumuzu o şekilde öğrendim.” (İlyas, 36, öğretmen)

“Kitaptan öğrenme önemli bir kısmıdır. Aileden çok öğrendim fakat aileden öğrendiğim şeyler ondan ona aktarılan ama bir şekilde hep değişen fakat benim öğrendiklerim ham bilgiydi bir şekilde. Gerçekten bu kaynaklarda okuduğum şeylerdi.” (Muhsin, 18, öğrenci)

Arap Alevilerin ulaşabilecekleri kitaplar çoğunlukla Alevilik literatüründe yer etmiş klasik eserlerdir. Ancak Arap Alevilik özelinde teoloji ve tarih araştırmasına yönelik kişileri kimi problemli bilgi kümeleri beklemektedir. Arap Alevilik üzerine oluşturulmuş literatür öncelikle Aleviliğin İslami yorumuna reddiye veren karşıt görüşlülüklerin ithamları üzerinden şekillenmiştir. Arap Alevilerin yazılı kaynakları ise din liderleri dışında okunulmasına izin verilmediği için iftiralara cevap verme biçimi çoğunlukla sessiz kalmayı da içeren kitman ya da zahiri yorumlarla cevap üretme üzerinden olmuştur. Diğer yandan literatür kısıtlı olduğundan Arap Alevilerin hızlıca ulaşabilecekleri kaynaklar tarih anlatımları ve antropolojik saha araştırmalarının sonuçları olmaktadır. Metinleri kaleme alanlar da yer yer Sünni ilahiyat ekolünün bakışına uygun olan eserlere kaynakçalarda yer verebilmektedir. Üstelik Louis Massignon gibi oryantalistlerin kısıtlı ya da Adanalı Süleyman Efendi gibi sırları faş etmeyi amaç edinmiş ancak hakikatle örtüşmeyen bilgiler vermişlerin verileri metinlerde yer bulabilmektedir. Nispeten ön plana çıkmış Nasreddin Eskiocak ve Mahmut Reyhani gibi Alevi şeyhlerinin kitaplarına da ulaşmak mümkündür ancak erişimleri yaygın değildir. İnternet forumlarında yer alan tartışmalar üzerinden inanç sistemine dair araştırma yapanları ise temellendirme konusunda eksik malumat beklemektedir.

Tartışmaya geri dönecek olursak yüzyıllar boyunca sözlü aktarım ve ritüeller aracılığıyla inananların içselleştirdiği ve kozmos tasarımının bu öğretiye uygun

olarak ördüğü Arap Alevilik, Tarsus'ta kökenine ve geleneğine merak duyan gençlerin matbu eserler üzerinden erişebileceği inanç sistemi haline gelmektedir. Ancak sözlü kültürün yazıya geçirilmesi bilgi kümesini pekiştirmek anlamına gelmektedir ve “standartlaşmış doktrine dönüşme” tehlikesi içerdiğini unutmamak gerekmektedir (Melikoff, 1998, s. 53; Olsson, 1998b, s. 287). Batını yorumlamanın yöntemi olan tevil uzun süren gelenek aktarımı ve uğraş ile olacağından metine sıkıştırılmış ve genel görünümü yansıtırma biçimiyle kitaplar öğretinin tarihte donmuş versiyonlarından sadece birini sunabilmektedir. Miras kuşaktan kuşağa yapısal ihtiyaçların sonucu olan dönüşümlerle aktarılacağına kitaptan kuşağa aktarım biçimini alır. Yaşayan din yazılı metinden öğrenme haline gelir ve nesnelleştirilerek sistematikleşir. İbadetlerin ve öğretilerin nesnelleştirilmesiyle de “hayatı yönlendiren model” olma niteliğini kaybederek dogmatikleşir (Olsson, 1998b, s. 287-293). Ancak dinsel bilgi dogmatikleşse bile Arap Alevi alıcılar tarafından güncellenmiş sistematüğün ne denli içselleştiği muammadır. Gündelik hayata dokunan eylem biçimleri kitaplardan önce ailenin davranışlarından ve zihinsel duruşundan kaynaklanan konumlanmalardan kaynaklanmaktadır. Üstelik Alevi teolojisi ve mitlerinin karmaşık yapısı metinden okuyarak içselleşmenin sağlanması anlamında bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Nitekim gelenek Aleviliği içselleştirmiş pek çok bireyin bir arada dinselliği üretmesiyle ortaya çıkabilmektedir. Yoksa tekil fikirler olarak kimlik inşasını aşabilen kudrette toplumsalı güçlendiremeyecektir. Neticede gençler, sözlü aktarım dönemindeki gibi detaylandırılmış öğreti içeren yoğun düzenlemeleri bilmeden yetişirler. Alevilikle ilgili olanlar kitaplar aracılığıyla scholar/akademik araştırma yaparlar.

Özetle dinsel öğrenimin aileler bazında sekteye uğradığı Arap Alevilikte, toplumsal düzenlemelerin dini olarak verili olmadığı kısımlara seküler düzenlemelerin yerleşmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Toplumsallaşmanın önemli bir boyutunun -her ne kadar ulus ve dinsel mitleri içeriğinde barındırsa da – seküler öğretileri içeren eğitim kurumlarında sosyalleşen çocuklar mekanik evren tasarımı ve inayetin deistik açıdan kavranması anlamında dünyevi fikirlere benimsemektedir. Yerleştikleri kentler ve yeni medyanın küreselleştirici imkanları heterojen karşılamalara izin verdiğinden “tek doğru”nun kendi

gerçekleri olduğuna dair inançları da sarsılmıştır. Bu durum onlar kişisel biyografilerine uygun olan kavramlara açık hale getirmektedir. Diğer yandan da yaş ve statü hiyerarşisinde mesafenin daralması gençlerin kendilerini farklı akımlarla ifadelendirebilecekleri koşulu yaratmıştır. Toplumsal yaşamı disipline etmeye yönelik dinsel sistemlere duyarsızlıkları artmışken, ebeveynlerin de bir önceki kuşak olarak dönüşen geleneğin sürdürücülüğünü üstlendikleri söylenebilir. Bu sayede inanca ve kültüre olan bağlılık önemsenen meselelerden biri haline gelmiştir ancak gençler talep etmedikçe aktarım şevkle sürdürülmemiştir.

4.1.3. Mitik Örüntülerin Anlam Yitimine Uğraması

Topluluk üyelerinin dini açıdan kolektif belleğini ören en önemli uygulama biçimlerinden biri de masallar, kıssalar ve kahramanlık öyküleridir. Bu anlatılar kuşaktan kuşağa aktarılmış dünyevi gündelik hayat öğretileri olabileceği gibi peygamberlerin ve özellikle Ali'nin hayatından kesitlerin sunulduğu çoğunlukla mistifiye edilmiş öğreti şemaları biçimindedir. Öyle ki öykü anlatıcılığı sayesinde döneme dair kıssalar inancın içeriğinin bütünleyicisi olarak görev üstlenir. Kuran-ı Kerim'in ahlak nosyonu Levant geleneği ile harmanlanarak moral değerlerin belirlenmesi kolaylaşır. Burada dinleyenden beklenen dolaylı olarak da olsa idollerin hayatlarında takındığı tutumlar ve olaylar karşısındaki tavırların yeni kuşaklarda ahlaki gelişim açısından kabul edilebilir kılınmasıdır. Üstelik kıssalar aynı öykü iskeletini takip etse dahi dönemsel yorumlamalar farklılaşacağından çağa uyumlu kavrayışlar belirebilmektedir. Anlatılan kahramanın kimi sıfatları çağdaş sosyo-politik koşula uygun olarak yeniden gündeme gelebilir. Örneğin Ali bin Ebu Talib'in halifelik döneminde takındığı adil tavır yöneticilerin benimsemesi gereken etik düzenlemeler biçiminde kavranabildiği gibi, bir azınlık olarak Alevilerin dışlanma ve saldırılarla karşılaştığı dönemlerde Hüseyin bin Ali'nin Kerbela'da gösterdiği cesaret takipçilere mücadelecilik olmayı öğütleyebilir.

Belirttiğimiz üzere anlamın içkin özelliklerine duyarlı olan Arap Alevi öğretisinde batınlık, ancak bu masallar ve tarihte yaşanmış olayların Alevi yorumuna uygun yeniden aktarımlarında vurgulanarak bir okuma metoduna dönüşebilir. Görünenin ardından başka bir gerçekliğin olduğu savunusu, Alevi geçmişindeki figürlerin doğalarında cereyan edebilir. Elbette ki onların sırrına erilmesinin sıradan faniler için pek de mümkün olmaması vurgulanarak kutsal konumlar yeniden üretilir. Bu yüzden hiyerarşik kozmolojiye uygun olarak Muhammed peygamberin miraçta Kırklar Cemiyle buluşması, Ali'nin Allah'ın aslanı olduğunu dile getirmeyerek hissettirmesi, Hüseyin ve takipçilerinin katledileceklerini bile bile Kerbela Çölü'nde direniş göstermeleri gibi tarihsellik atfedilen durumlar, tamamlayıcı birer unsur olarak evrendeki yerimizi anlatmaya yardım etmektedir.

Sekülerleşmenin göstergelerinden biri olarak Arap Alevi mitolojisinde geniş yer kaplayan hikâyelerin aktarımdaki aksaklıktan bahsetmek yerinde olacaktır. Nitekim yaşı geçkin hikâye anlatıcılarının hayatlarını kaybetmeleri, sonraki kuşaklarınsa bu meselede onlar kadar ehil olmamaları, hatta kıssalardan dahi haberdar olmamaları gelecek nesillere iletilecek öğreti kümelerinin zayıflamasına yol açmıştır. Dolayısıyla özellikle 1940 öncesi doğumluların belleklerine kadar izini sürebileceğimiz masal ve menkıbe repertuvarının git gide kısıtlandığından bahsetmek mümkündür.

“Evet önemsenir. Aile dediğin de dedemler Hz. Ali'lerin hikâyelerini anlatırdı.” (Mahzar, 26, mühendis)

Arap Alevi köylerindeki süregelen dinsel toplumsallaşma göz ardı edildiğinde hikâye anlatımı genellikle büyükbabalar ve büyükanneler tarafından nadiren sürdürülmektedir. Aynı zamanda genç kuşaktan kişilerin ebeveynlerinin de hikâye anlatımına dayanan öğreti transferi kesintiye uğramıştır. Üstelik repertuvardaki öykülerin otantik haliyle Arapça olması, hatta yer yer beyitlere, tekerlemelere ve kelime oyunlarına yer verilmesi genç kuşağın anadili bilmemesinden dolayı anlatılsa dahi kimi kayıplarla iletilmektedir.

“Valla ben çok çok küçük yaşlarımda biliyorum. Çünkü benim babam sürekli bize Kuran okurdu. Kuran'ı çok küçük yaşta

öğrendim. Öğrendim derken bilirim. Biz öyle büyüdük. Sürekli gelirlerdi babamın arkadaşları ve hepsi sürekli bu tür konular konuşulurdu. Oradan biliyorum yani. Kendimi bildim bileli.”
(Kadriye, 68, Ev hanımı)

Kadriye'nin çocukluğunda deneyimlediği aktarım biçimi, geleneğin ideal tipini yansıtmaktadır. Tüm aile Türkçeden çok daha ileri seviye Arapça bilmektedir ve hane içindeki iletişim de anadil üzerinden olmaktadır. Kitabı dinselliği önemseyen babası aracılığıyla Kuran'daki antik Arapçanın kullanımından dolayı anlaşılamayan kısımların eksikliği yorumlamalarla giderilmiştir. Aynı zamanda menkıbelerin ve kutsiyet atfedilenlerin hikâyelerinin anlatılması da temel metnin haricinde geleneğin gizil ayrıntılarının da içselleştirilmesine yardımcı olmuştur.

“Çocuklukta dinlediklerimiz, kıssadan hisse gibi. Ama Ali'yle büyüdük, Ali ismiyle büyüdük biz. Ali ismi deyince hep hayalimizde vardır. Acaba bugün karşımıza çıkacak mı? Acaba bugün atıyla mı gelecek, kılıcıyla mı? O düşlerimize girerdi ama çocuksun. Bir de etkileniyorsun. Sinema yok, radyo yok, telefon yok. Bir küçücük mangalın başında oturmuşsun altı kardeş anne baba neneler. Muhteşem. Üzerine atarsın battaniye. O seni ısıtıyor. Dinlediğin hikâyeler seni öbür dünyaya götürüyor, geri getiriyor. Çok farklı bir duygu. Çok farklı şeyler yaşandı o zamanlar. Bizim çocukluğumuz güzeldi. Bir güzellik vardı, birliktelik vardı. Hiçbir mesele olmazdı. Sadece onların güzellikleri anlatılırdı. Kıssadan hisseler. Gaz lambasıyla oturup ders çalıştığımız dönemler, çocukluğumuz yani, ilkokula gittiğimiz dönemde. Ders çalışmamış biterdi. Tek bir odada yatıyorsun. Anneanne geliyor veya babaanne geliyor, onların hikâyelerini yatağın içinde dinliyoruz. Hz. Ali'nin misal. Böyle güzelliklerle büyüdük. Bize kötülük aşılamadılar ki. Biz sevgi insanıyız oğlum.” (Sevim, 62, Ev hanımı)

Sevim'in yetiştiği süreçteki sosyalleşme biçimi Arap Alevilerin aile içi dini

toplumsallaşmasının yaygın biçimlenişini göstermektedir. Radyo, televizyon gibi uyarıların neredeyse hiç olmadığı ve her güne bir masal sığdıran büyüklerin öğretinin sürece yayılarak öğretilmesinde aldıkları rol ortadadır ve anlatım yöntemini de ritüel olarak kabul etmek gerekmektedir. Mitlerin anlatımında hayat bulan mimikler, teatral vurgular aracılığıyla dinleyici ile masalcı bütünleşerek kozmik zamana doğru birlikte yol almaktadırlar. Çünkü mitin aktarımdaki konu olarak seçilen olay “kurucu eylemlerin tekrar yaşanması”nı içeren bir dizi icraya dönüşmektedir. Dolayısıyla aktarımının kendisi ritüelistik hava içerisinde gerçekleşmektedir (Yıldırım, 2018, s. 133).

Menkıbeler inananlar için hakikati temsil etmektedir. Doğaüstü olsa dahi ilahi gücün yansıması olarak uluların eylemleri sınırsızdır ve “Allah’ın hikmeti”e dayandırılan ontolojik güveni yinelemektedir:

“Hz. Ali'nin cenkleri gibi mucize olmasaydı başarılı olmazdı o dönemde. Bugün bir Hayber Kalesi'nin fethini anlatacak olsam... Bir elinde kapıyı koparıp kalkan yapıp İslam âlemini o taraftan tutup da kalkanı bırak köprü yapıyor elinin üstünden insanları geçiriyor oraya. Bu anlatılanlar abartı değil aslında. Şu an Hayber'in etrafını kapatmışlardır. O kapı görünmesin diye. Bir şahıs, bir kişi olarak o kapıyı sallaması, sökmesi, fırlatıp atması mümkün değil. Bir de mancınığa binip de Hz. Ali'nin havada uçuşu. Bu zaten Kuran-ı Kerim'de Haşr Suresinde geçiyor. Diyor ki orada "müşriklere hiç ummadığı yerden geldi". Ummadıkları yer neresi, havadan insan gelir mi? Gelmez anti parantez, nokta.” (Recep, 60, emekli esnaf).

Çocukluğundan itibaren hikâyelerden beslenmiş ve geçtiği din eğitimi sohbetlerle ve ek okumalarla genişleten görüşmeci, Alevi mitoslarındaki uluların özgünlüklerini içeren anlatılara mesafeli değildir. Hatta bu durum ilahi gücün yansımasının bu dünyada da cereyan edebileceğine dair anlayıştan dolayı

tutarlıdır. Ancak günümüzde öğretiyi detaylandırılmış toplumsallaşmayla edinmemiş genç kuşakların zihinlerinde Ali'nin Muhammed'in doğaüstü kudrete erişebileceğine dair inanç olsa dahi bu inancın kavranma biçimi farklılaşmıştır. Üstelik yeni neslin Alevi kaynaklarına neredeyse hiç referans vermedikleri göz önüne alındığında farklılaşmanın en azından söylem düzeyindeki varlığı ön plana çıkmaktadır. Berger'in de ifade ettiği gibi:

“Sözgelimi Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilişi artık fiziki tabiatının dışsal dünyasından vuku bulan bir olay olarak görülmeyip müminin bilincinde yer alan varoluşsal yahut psikolojik bir olguyu gösterecek biçimde tercüme edilir. Farklı bir deyişle dinin işaret ettiği realssimum kozmos veya tarihten bireysel bilince nakledilir. Kozmoloji psikoloji haline gelir.” (Berger, 2015a, s. 281)

Zihnin sekülerleşmesi ile birlikte yeni kuşaklar örneğin Ali bin Ebu Talib'in doğaüstü gerçeklikte kale kapısını kopardığı fikrini tarihte yaşanmış fiziksel bir olay biçiminde yorumlamaya meyilli değildir. Allah'ın kudretinden kaynaklandığı için yaşanmış mucizevi olayların gerçekleştiğine inanabilmektedirler ancak bilinçleri onları mucizenin daha çok zihinde soyut bir vücut buluş olarak yaşandığına yönelik yorumlamaya itecektir. Onlara fantastik gelen anlatı dışlanırken kökenini araştırdığı geleneğinin aşkınlaştırmalardan arındırılmış yeni formlarını daha çok benimseyecektir.

Keza genç kuşakların bir kısmı da Aleviliğin öğretilerinin güncel yorumlamalarını hayata yön verme meselesinde gündelik değerlerini Aleviliğin kaidesi olarak kabullenerek onu aşkın ve erişilmesi mücadele gerektiren ahlak olarak yorumlamaktadır. Ancak bu tutum çoğunlukla seküler kimliklerinde seçimleri olarak beliren evrenselci ve aydınlanmacı felsefe akımlarının izlerini Aleviliğin özünü temsil eden değerler olarak benimsemeleri ile gerçekleşir. Evrene karşı tutum geliştirmede mistifikasyon daha azdır. Orta yaşlılarda ise teolojik bilgiye dayanan ve kıssa içeriklerinden beslenen kaynaklar dinsel ve ahlaki eğilimlerini belirlemede daha fazla yer tutar. Dolayısıyla bu bağlam “etik anlayışın, “mitolojik

hayat açıklamalarından” (Oskay, 1996, s. 186) beslendiğine dair olan vurgunun zamanla farklılaştığını göstermektedir.

“Genel anlamda kimse kimseye müdahale etmedi ya bizim ailede. Babam ve annem kendi aralarında konuşurlar, ben de müdahil olmayı çok seçmem açıkçası. Oturayım da dinleyeyim de... Annemle babam kendi aralarında sohbetleri, kitap önerileri herhangi duydukları bir şeyi tartıştıkları oluyor. Ama dediğim gibi oturup da neymiş acaba diye şey yapmadım. Çocuğum da öğrensin yok. Baktılar benden olmaz yani. Oturup da bir şeyi çok fazla diretemezler. Hiç bulaşmıyor onlarda. Ablama da aynı şekilde.” (Pelin, 19, öğrenci)

Görüşmecinin dile getirdiği ilgisizlik durumu yaygın eğilimlerden biridir. Anlatıya duyarsızlık, ebeveynlerin de mitik anlatıları içselleştirememeleri ve bunu aktarma konusunda kısıtlı araçlara sahip olması ile birleştiğinde ortaya Alevi kavrayışındaki temel öğeleri duymuş ancak bütünlüklü kavrayışa sahip olmayan neslin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mitlerin ve menkıbelerdeki hakikat anlatısının kutsal ya da mekanik kozmosu öğreten tek kaynak olmaktan çıkmasını kapsayan güncel koşul da bu süreçte ilişkisel bütünlüğün parçalanarak seküler ideolojiler ve kavrayışlara açık hale gelmesinde yardımcı olmuştur.

O halde masal ve hikâyelerin yeni nesillere aktarımındaki aksaklığın kolektif bellek zincirinde kritik kopukluklarından biri olduğundan bahsedebilmekteyiz. Bu açıdan mitlerin geleneğin yeniden üretimindeki işlevini değerlendirmek yerinde olacaktır; dinsel veya kutsallığı bireyselden çok toplumsal bir şekilde yaygınlaştırma yolunu içeren mitoslar, çoğunlukla köken ya da yaradılışla ilgili mesellerin sunumunu içermektedir ve anlatıların kapsamına göre ritüel, yaratılış, kült, prestif ve eskatoloji (kurtuluş) mitlerinin destanlar ve öyküler aracılığıyla aktarılmasıyla kuşakların kolektif belleğinde yer eder (Emiroğlu ve Aydın, 2003, s. 602). Özellikle modernite öncesi toplumsal koşulda bilincin bilinçdışı ile buluştuğu kolektif ürünler olarak “varlığın tüm bilgisi”ni geleneğin içindekilere sunar. Özneye sağlam zeminlerde asla yıkılmayacak “güvenlik ve

hakimiyet” yanılması sunarak bütünlüğün bir arada tutulmasını sağlar. Birbiriyle çelişik dahi olsa anlatılan hikayeler, insanın yeryüzüne bırakılmışlığından kaynaklanan eksikliğin doğa-ötesi ile tamamlanmasının imkânı sağlanır. Öyle ki “tamam(lanmış) bir dünya yatma emeli” ile ontolojik mutlaklık sağlanmaya çabalanır. Bu öyküler bütünlükten kopan özneyi yeniden bütünlükle birleştirerek dünyayı anlamada ona yol gösterecek haritayı sunar (Saydam, 2015, s. 37-50). Bu sayede geleneğin ürünü olarak etkileşime giren failer, ilişkisel bütünlüğün içerisinde gündelik savlarını kurgulayabilirler. Kaygan olmayan zeminlerle Dünya Görüşlerini dinsel içerisinden yaşarlar. Ancak günümüzde mitler ortadan kalkmamakla birlikte seyirleri ve kültürel yeniden üretim biçimleri çeşitlenmiştir. Anlamda tutarlılık arayışının sönümlenmesi ile birlikte bağdaştırmacı zihin şemalarının devreye girdiği günümüzde Arap Aleviliğin dinsel anlatısıyla rekabet eden popüler kültürden ulus devlet mitlerine kadar pek çok seküler mitin de dolaşıma girdiğinden bahsedebilmekteyiz. Diğer yandan da senkretik bir şekilde mevcut çarpıklıklara uyumluluk reçetesi sunan New Age dini akımlarının dünya tasavvurları da rağbet görmektedir.

“Gençleri çekmekle alakası yok. Diğer şeyler unutturma, karalama politikası. Game of Thrones deyince aklına başka ülkeler, başka insanlar, başka şekiller geliyor. Buradaki bütün adamlar, bilmem ne yapmışım Türkiye'yi diyor ama orada daha berbat şeyler dönüyor. Orayı cazip kılmaya çalışıyorlar. Buradaki insanlar, oraya gideceğime bunu izlerim, of Amerika hayalleri diye diye, okula gitmiyorlar. Gecenin bir yarısına kadar ders çalışmak yerine onu izliyorlar. Akli çünkü oraya gidiyor. Hayal dünyanı çalıyor çünkü senin. Hayal dünyanı geliştiremiyorsun ki, o sana kurmuş adamı al diyor sunuyor önüne. O olmasa sen hayal edeceksin. Acaba böyle mi. Sen düşüneceksin bu sefer. Senin hayal gücünü ele geçiriyor. Benim hayal gücümle hareket diyor. Herkesin dizilerden etkilenmesinin sebebi o. Gençlere cazip gelmiyor, çünkü beyni değişiyor. Ailede başlar.” (Fuat, 29, işletmeci)

Kültür endüstrisinin üretimlerinin doğrudan gençlerin zihinsel yapılanmalarını dönüştürdüğünü dile getiren görüşmeci, toplumsallaşma ve kozmosu kavrama biçimlerinin artık popüler kültür tarafından belirlendiğinden bahsetmektedir. Ancak görüşmecinin iddia ettiği üzere failleri pasif alıcılar olarak tasavvur etmekte kimi handikaplar bulunmaktadır. Nitekim popüler kültür ürünlerinin alıcıları inşa etme kapasitesi konusunda bu denli önemli bir etkiye sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak bu ürünlerin arzusunun üretilmesi ve eğilimlerin istenen yöne doğru esnetilmesi konusunda ciddi bir kapasitesinin de olduğunu unutmamak gerekmektedir. En cazip haliyle kurgu dünyaları şevkle izleyen gençler, netice itibarıyla Tanrı kavrayışlarından, yerel koşullarını algılamaya kadar pek çok değişkeni Dünya Görüşü olarak benimserken, dışarıdan sunulan uyarılardan ve söylem kümelerinden destek alacağı ortadadır. Üstelik görüşmeciler günlerinin önemli bir kısmının sosyal medya ve internet kaynaklarında geçirdiklerini dile getirmişken...

O halde çağdaş durumda anlatıların dağınıklaştığından bahsetmek mümkündür. Ancak bu yorum eski zamanlarda dindarlığın daha yüksek olduğunu anlatmamaktadır. Vurgulanan mesele mitik kurguların daha bütünlüklü, kapsayıcı ve yönlendirici olmasıdır. Ana anlatının hakikat olarak yorumlanmasındaki aksama ile birlikte metafizik konulara yönelen şüpheciliğin ve öğretiler konusundaki çoğulculuğun önü açılmıştır.

Alevi öğretisine hâkim olmak isteyen nesillerin önceki bölümde de dile getirdiğimiz gibi önceki kuşaklara başvurmalarının haricinde kitaplardan derlenmiş bir kısım öyküleri okuyarak öğrenme şansı da bulunmaktadır ama mitik anlatıların metne dökülmesinin anlatıyı tek düzeleştireceği ortadadır. Her anlatım performansında yeniden yorumlanarak dönüşen ritüelin nesir üzerinde sabit kılınması ve o versiyonuna hapsedilmesi söz konusudur. Nitekim mitler sekans olarak kavranmaya yatkın metinler değildirler. Bu yüzden anlatıların roman okurcasına soldan sağa okunması parçalanmış anlamı beraberinde getirecektir. Bu yüzden Levi-Strauss bu anlatıları müzik partiyonuna benzetmektedir. Her nasıl bestekâr müzikal formlar üreterek dinleyicisinin

zihninde tamamlanmış bir ürünün sunumu yapıyorsa, hikâye anlatıcısı da halihazırda “var olan yapıları yeniden keşfediyor gibidir”. Sürekli yeniden inşa işlemiyle olaylar destesi bir bütünü örер ve mitik düzeyde soyutlanmış kurumları ve yapıları tekrarlayarak yeniden üretir (Levi-Strauss, 2013, s.77-82). Tarsus Arap Aleviliğinde ise mitler bilinçdışını inşa etme kapasitesinden yoksunlaşmıştır. Geleneksel büyük anlatının sönümlenmesiyle birlikte yapıların ilişkiselliğinin sıkı bağlarla bir araya gelmediği yeni koşulda ise nedenselci bakış açısının Alevi ethosunda yer ettiğinden bahsetmek mümkün hale gelmiştir.

“Yıllarca demişim ki arkadaş, neden Alevi kadınlarına, biz de gelelim ya, Ramazan boyunca bir ev tahsis edelim. Kadınlara da Kuran okunsun, dini anlatın, cahil kalmasınlar. Yapmadılar, yapmıyorlar. Anne bilmezse, ben cahil olursam, çocuklar çok zeki, böyle bilimsel açıklama istiyorlar. Olmuyor, ben kızımı ikna edemiyorum çünkü bilimsel anlatamıyorum. Benim bilgim de yetmiyor çocuğuma anlatmaya. Anlatsam da yetmiyor.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Görüldüğü üzere genç kuşağın fertleri için öğretinin sunuş biçiminin ona hitap etmesi ve ikna edici olması önemli hale gelmiştir. İçselleştirme süreci geleneksel forma yakın olsa dahi zihnindeki seçenekliliğe dayanan serbest düşünüş, neden-sonuç ilişkilerinin tutarlı bir biçimde kurulmadığı koşulda onu redde ya da umarsızlığa sürüklemektedir.

Bu durumda Arap Alevilerin mitik düşünce yapılanmasında güncel tamamlayıcı öğenin artık ağırlıklı olarak bilimselci³² ve teknik kavrayış biçimi olduğu söylenebilmektedir. Elbette kültürün örüntülerinin payı edimlerin biçimlenişinde önemli rol oynamaktadır ya da kültür endüstrisi ürünlerinin ve gündelik ilişkiselliğin dönüştürücülüğü vb. azımsanmayacak değer taşımaktadır ancak

³² Bilimselcilik olarak vurguladığımız zihinsel duruş, din ile bilimin zıt iki çatışma alanı olduğuna dair tartışmayla taban tabana zıttır. Hatta İslam’ın yaygın dinsellik türü olarak yaşam bulduğu toplumlarda Hristiyan Geç Orta Çağı’ndaki din ile bilim çatışması deneyiminin aksine bilimin Allah’ın ayetlerini delilleriyle gösteren uğraş olduğuna dair yaygın kanı bulunmaktadır (detaylı araştırma için bkz. Akşit vd., 2012, s. 225). Burada bilimsecilikten kasıt Türk Modernleşme deneyimindeki pozitivist çizginin ürünü olan sekülerist konum alışı sonucunda riayet edilecek bilginin bilimsel oluşuna verilen önemdir.

toplumsal ve kültürel bilgi kümelerinin işlenmesi, Cumhuriyetle birlikte yerleşen pozitivist bakış açısının Türkiye'deki yorumlanış biçimine uygun olarak gerçekleşir. Bilimsel bilgi dünyevi olana odaklanılmasına teşvik eder ve ontolojik tartışmayı gündem dışına tutmak konusunda aceleci davranır. Evrenin ve yaşanan dünyanın anlaşılmasının asli enstrümanı bu bakış açısı haline gelmiştir ve zihinler dünyevi alanın açıklamalarına uygun olarak sekülerleşmektedir.

Anlam kurulumu dinsel mitlerinden uzaklaşmakta olan Alevilerde güncel mitlerin haritalandırılmasını yeni elemanlar devralmaktadır. Nitekim Levi-Strauss'ın işaret ettiği üzere “uzak ya da yakın geçmişten kendimiz için yarattığımız imge büyük ölçüde bir mit niteliğindedir” (2011, s. 51). Çağdaş mitler ise cumhuriyetçilik, özgürlükçülük gibi seküler ideolojilerin içeriğinde yer alan anlatılar olabildiği gibi Arap Alevi kültürünün dinsel yönünden uzaklaşmış (yani kutsallarından nispeten arınmış haline) dayanan “zulme karşı direnme gerekliliği”, “*modernist* bireyler olarak tüm toplumları kucaklayacak adil görüşe sahip olma” vb. öğretiler sonucundan yola çıkılarak kurulmaktadır.

Bu sonucun ortaya çıkışı elbette sadece mitik aktarımın sönümlenmesinden kaynaklanmamaktadır. ilişkisel bütünlüğün parçalanışını içeren toplumsallaşma türlerindeki çeşitlenme, anadilin kaybı ve kurumların işlevlerini yitirmesi de seküler görüşlerin kültürde açılan boşluklara yerleşmesi için imkân tanımıştır. Seküler mitlerin yerleşmesinin ilk adımı ise yeni referans kaynağı olarak ortaya çıkan okullaşmadır. Arap Alevilerin okullaşma oranının artırılmasının hem Hars Okulları hem de köy okulları deneyiminden yola çıkarak tüm Anadolu'daki ilk seferberliklerden biri olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet dönemindeki Türkçe dışındaki dil konuşan azınlıklara yönelik asimilasyon programının ilk nüveleri Arap Alevi yerleşkelerinde de görülmüştür. Bu bağlamda öğretmenler aracılığıyla ortaya çıkan yeni referans kaynağının kısıtlı da olsa aile, cemaat ve mahalle üçgeninin uzun yüzyıllara damgasını vurmuş gündeliği yaşama ve düşünüş biçimlerine yönelen dönüştürücü etkisi olmuştur (Atay, 2016, s. 111-112). Arap Alevilerin ise dinsel azınlık olmalarından dolayı hanede Arapça konuşma çabasında olma gibi kimi

direnışler haricinde օğretmenler ve Cumhuriyet'in ideolojisini sevinçle karşıladıkları bilinmektedir. Bu sayede laikliğı yönlerinden biri olarak belirlemiş devletin himayesinde güvende olacak olmalarının yanı sıra hor görüldükleri toplumda statülerini eğitim aracılığıyla yükseltmelerinin imkanları doğmuştur.

Ulus devlet mitlerine duyarlı olmalarının yanı sıra Tarsus Arap Alevilerinin güncel mitik kaynaklarını özetleyecek olursak ana kaynak olan dini ve geleneksel hikayeciliğın yanına pek çok mitsel örüntünün eklendiğini söyleyebiliriz. Bu kaynaklar tutarlılık gözetilmeden beraber harekete geçebildiğı gibi, ilişkisel bütünlüğün tortusu olan dini menkıbelerin seküler yorumlamalarını besleyen yardımcı kaynaklar olabilmektedir. Özellikle 80'lerden itibaren esnekleşen sermaye birikiminin sembolik tüketimi yaygınlaştırması ve medya erişiminin kolaylaşmasını da içeren kültürel geçişkenliğin artışı sayesinde bu anlatıların bir arada olması daha fazla kabul edilebilir hale gelmiştir.

Yeni eklektik soyutlamada sol siyasetin ütopyacı mitlerinin, radikal cumhuriyetçilikle sentezlendiğı gözlemlenmektedir. Bu tutum Alevilikteki iştirakkiyün (ortaklaşmacılık) geleneğinin devamlılığı olarak cereyan eder ve failler tarafından kolektif abulle paylaşılır. Diğer yandan hümanist ideallere dayanan mitik tasavvur kavramın bağlamının kökenine inmeden yerel yorumlarla harekete geçirilir. Sekülerleşmenin izleri bu bir aradalık üzerinden sürülebilmektedir. Diğer yandan dünyada ve Türkiye'de siyasal İslam'ın yükselişi ve IŞİD ve el-Nusra gibi tekfirci Selefi grupların Alevilere yönelttikleri saldırılar sonrasında Arap Alevilerin sekülerist konum alışları pekişmiştir.

Sonuç olarak Arap Aleviliğın mitolojik anlatısının dünyayı açıklama kapasitesinin çağdaş öğretilerle rekabete giremediğini iddia etmek açıklayıcı olmayacaktır. Sebeplerden birinin mezhebin bilgi kümelerinin çağın ihtiyaçlarına cevap verememesi gibi gözükse de kültürün tutarlı bir bütün olarak aktarılamamasının neticelerinin bu koşulu hangi açılardan doğurduğu tartışmaya açık konulardandır. Ancak aşkınlaştırma biçimlerini içselleştirememiş faillerin inanca dair yönelttikleri soruların, neden-sonuç ilişkilerini tek başına açıklayacak kaynaklardan yoksun olduğu da ortadadır. Bu yüzden fenomenolojik

açıklamaların önemli bir kısmı seküler ve modernist dayanaklar tarafından taşınmaktadır.

4.1.4. Anadil ve Batını Öğretiler

Kültürün en önemli unsurlarından olan dilin yitimi, yapısal bileşkenin geri dönülmez biçimde dönüşümü anlamına gelir. Nitekim dil, topluluk üyeleri tarafından ortak paydada iletişimin aracı olmanın yanı sıra yüzlerce yılın birikiminden süzülen ilişkiselliğin kültürel kodlarının taşıyıcısı anlamına da gelmektedir. Hatta gizlilik üzerinden ilişkiyel bütünlüklerinin bileşenlerini neticelendirmiş özgün Arap Alevi deneyiminde dilin kuşaklar arasındaki aktarımdaki rolü yadsınamayacak seviyededir. Etkileşimin öğreti ve dışlanmadan dolayı kapalı grup içerisinde süreçte dönüştüğü Arapça'nın Levant lehçelerinden³³ biri olan diyalekt, dinsel sosyolektin aracısı olarak batını aktarımın gerektiği ihtiyaçlara göre de evrilmiştir. Kelimelerin vurguları ritüel ve gündelik hayat arasında anlam çeşitlenmeleri gösterebildiği gibi dinsel eğitim sırasında ikincil anlamların şekillenmesine izin veren anlam takımlarının hizmetine girmiştir. Öyle ki standartlaşmış Arap Alevi erginleşmesini yaşamış olanların geçtiği aşamaları değerlendirdiğimizde anadilin teolojik terminolojiyle buluşmasının Dünya Görüşünü biçimlendirme açısından kritik öneme haiz olduğunu görürüz. İlahi kurgunun sonuçlarından biri olarak kavranabilen toplumsal yaşamın örgütlenişinde "Allah'ın bu dünya için uygun gördüğü gizil anlamların" kavranması ve fark edilmesi için batını gizilciliğin Arapça olan soyut kelimelerdeki öğrenilmiş kavrama tekniklerine ihtiyacı vardır. Bu sayede toplumsallaşma sürecini Arap Alevi öğretisinin nihai doğruluğuna iman ederek yetişen kişi için Arapça terminolojiye hâkim olması, anlamlandırma sürecinde görünenin (zahir) saklıda kalan (batın) yüzlerini görebilmek için araç olacaktır.

³³ Araştırmalar göstermiştir ki, Arap Aleviler Arapça'nın Suriye Kıyısı Diyalekti'ni konuşmaktadırlar (Prochazka-Eisl ve Prchazka, 2010, s. 54). Lübnan, Suriye, Antakya çevresi ve Çukurova'da yani Akdeniz'e kıyısı bulunan coğrafyadaki Arapların bir kısmı tarafından konuşan bu lehçe, yazım faaliyetinin kısıtlı olması ve ulus devletlerin dönüştürücü etkisinden dolayı gramatik düzenliliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Aynı zamanda diğer Arapça konuşan topluluklar tarafından bu lehçeyi konuşanlar kolaylıkla ayırt edilebildiğinden tehdit altında özgün tınların saklanmaya çabalandığı da bilinmektedir.

Tarih boyunca Çukurova’da Arapça konuşarak varlıklarını sürdürmüş olan Arap Alevilerin özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren anadillerini neredeyse tamamen unutma aşamasına gelmeleri ise yapının karşılaştığı dönüştürücü kuvvetlerin Arap Alevi zihnine yerleşmesine adına önemli bir eşik haline gelmiştir. Ulus devletin homojenize edici politikaları, geçim biçimlerinin Arap Alevileri kamusal alana çekmesiyle birleştiğinde çocuklara öğretilen temel dil Türkçe olmuştur.

Anadilin unutulmasını harekete geçiren en önemli süreç ise Cumhuriyet’in ulusun inşasını Türklük harcıyla birleştirme çabası olduğundan Çukurova-Antakya hattında yoğunlaşan Arap Alevilerin Eti Türkü kavramsallaştırmasıyla kodlanarak devletin siyasi talebine uygun olarak yeniden biçimlendirilmesine karar verilmiştir. Bu bağlamda çocuklara Türkçe öğretmek için yatılı okullar açılmış, köy odalarında Arap Alevilerin soylarının aslen Araplaşmış Türklere dayandığına dair psedo-etnolojik kurgular dillendirilmiştir. Hali hazırda laik niteliğini vurgulayan Cumhuriyet’e öncesinde de Büyük Millet Meclisi’ne sadakatlerini açıkça beyan etmiş olan Arap Alevilerde bu anlatılar pek taraftar toplamazken, Türkçe’nin prestijinin daha yüksek olması, sınıf atlamanın ve kent yaşamına katılmanın ana koşullarından birinin Türkçe öğrenmek olmasının getirilerinden dolayı anadilin yanında Türkçe öğrenmek de cazip hale gelmiştir. Devletin Arapça konuşmaları yasaklaması diğer halkların Arapları dışlamasıyla birleştiğinde ise kamusal alanın hâkimi olan dil Araplarda Türkçe haline gelmeye başlamıştır.

“Öğrenmediğime çok pişmanım. Anlıyorum ama konuşamıyorum. İş dünyasında çok aşırı boğulduğum için bir türlü fırsat yaratmadım ama pişmanım. Şimdi zamanında İsmet İnönü döneminde, o iktidara geldiğinde Arapça konuşmayı yasaklamıştır. Annelerimizden babalarımızdan bunları duyduk ve bunun yanı sıra giyim kuşama müdahaleler başladı. İşte zardır, yağlıktır bunların hepsi normal şartlarda yani yüz kapatmayı yasaklayacakken başka şeyler de yasaklara girdi. Hani yüzün peçeyle kapanması zamanında vardı ama bizim

Arap Alevileri asla ve asla yüz kapatmamışlardır. (...) Şimdi Şıhlarımız hem Arapça hem Türkçe olarak bizlere anlatıyor çünkü insanlarımızın çoğu asimile oldu. Hani anlatmıştık bir ara zaten Arapça konuşanlar ceza yiyordu, yakalandıkları zaman tartaklanıyordu. Bir kısım şeyler yaşandı zamanında. Unutuldu ama şimdi o dönem yok.” (Recep, 60, emekli esnaf)

Özellikle 1950'lere kadar devam radikal homojenleştirmeden³⁴ nasibini alan Arap Aleviler için o dönem Arapça'nın sakınılması gereken gizliliklerden biri olarak kavranılmasına neden olmuştur. Tarsus mahallelerinde yaşayan Araplar bu yüzden süreç içerisinde dillerini çocuklarına aktarmazken sadece kent merkezine uzak mahalleler ve köylerde iletişimin kısıtlı olmasının verdiği avantajla Arapça kayıplarla günümüzde de konuşulmaktadır.

“Anneler birazcık biliyor. Kültürümüzü kesintiye uğrattığını düşünmüyorum ama bir zenginlik olduğunu düşünüyorum. Arapça bilmek isterdim. Olumlu olduğunu düşünüyorum. Arapçayı son nesle aktarmamaya çalışmışlar. Bunun doğru olmadığını düşünüyorum. Bence daha güçlü, daha net bir duruş sergilemeleri gerekirdi. Ama insanların neler yaşadığını bilmiyoruz. Bunu hangi psikolojiyle yaptığını da bilmiyoruz. Çekinmekte belki de haklılardı çünkü insanların en değerli varlıkları çocukları. Onları korumak istemiş olabilirler. Yine de daha dik bir duruş sergilenebilirdi.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

³⁴ Ulus devletin inşa sürecinde çağdaşlarına kıyasla imparatorluk reflekslerinden fazlasıyla geç zamanda sıyrılmaya başlamış olan Türkiye’de milliyetçiliğin teorize edilmesi önemli bir mesele hale gelmiştir. Ziya Gökalp ise Anadolu’nun yeniden inşasında ulusun hangi saiklerle biçimlendirileceğinin en önemli ideologlarından biri olarak ön plana çıkar. Hars ve medeniyeti ortak bileşkede bir araya getirmeye çabalamış olan Gökalp, ana referans noktalarını Alman ve Fransız Milliyetçilerinin iki ayrı ihtiyaca yönelik verdiği cevaplarından seçerek yeniden düzenlemek istemiştir. Bu yüzden Türk milliyetçiliğinde Fransa’nın kozmopolitlik ve evrensellik vurgulu aydınlanmacı tarzının medeniyet tasavvuru ön plana çıktığı gibi uluslaşmasını geç tamamlayarak aydınlanma karşısında romantizm ile konumlanan Almanya’nın volk (halk) vurgulu “etno-kültürel köktenciliği” de yer alır. Dolayısıyla kökene atıf önemli hale gelirken, devletin harcını tutacak halklar açısından asimilasyon yöntem olarak belirir (Kadioğlu, 1998; 2009).

Bilgin'in işaret ettiği sakınma halleri Arap Alevilerin kolektif belleklerindeki yargılanma ve tehdit algısından kaynaklamıştır. Öyle ki geçmişte şihların kütüphanelerini portakal kasalarında toprak altına gömmelerine yol açacak kadar çekinmelerine yol açmıştır ve dini olmayan Arapça kitaplar dahi yakılarak ortadan kaldırılmıştır (Prochazka-Eisl ve Prochazka, 2010, s. 56).

Türkleştirme politikası her ne kadar süreç içerisinde biçim değiştirmiş olsa da Soğuk Savaş Dönemine denk düşen zamansallıkta devlet kuvvetlerinin sağ siyasi hareketlerle kurduğu ittifaka binaen halihazırda sol fikriyata meyletmiş Arap Alevilerin karşılaştığı baskıları çeşitlendirmiştir. Maraş, Çorum Katliamları kolektif bellekteki katliam korkusunu yeniden canlandırmışken Çukurova ve Antakya çevresindeki çatışmalı ortam Arap Alevileri dillerini konuşmayarak damgalanmaktan kaçınma stratejisine yönlendirmiştir. 1980 Askeri Darbesinin ardından Türkiye'de yükselen kimlik hareketleri kendilik bilinçlerini yeni yorumlamalarla ön plana çıkaran Arap Alevilerin çoğunluğunun anadillerini konuşmadığı toplumsallıkta filizlenmiştir.

Görüşmecilerin sıklıkla dile getirdikleri dışlanmanın bir diğer biçiminin sebebi de toplumun onlara yönelttikleri bakışla ilgilidir. Araplarla toplumsallaşanlarda görülebilen aksanlı konuşma damgalamada işlev sahibi olmuştur:

“Ben Arap Mahallesi'nde yaşamadım. Öyle bir şanssızlığım oldu. Nasıl bir şanssızlık onu bilmiyorum. Mesela bugün oturduğum apartmanda yirmi ev var. Sadece iki Arap'ız. Gerisi Türk. Daha önceki yaşadığım yerde de öyleydi. İki üç Arap vardı. Gerisi Türk'tü. Yani tam Araplığımı yaşayamadım. Dilimi öğrenemedim. Çünkü Arapça konuştuğun zaman etrafındaki insanlar kötü kötü bakıyordu. Haklarında konuştuğumu zannediordu. Biz de gençtik, cahildik, annemize babamıza kızıyorduk. Bakın arkadaşlarımız bizi yanlış anlıyor. Arapça konuşmayın ve kendi anadilimi öğrenemedim. Ha pişman oldum mu çok pişman oldum. Sonra kurslara gidip öğrenmeye çalıştım ama beceremedim. Bu büyük bir kayıptır. Ha şu sadece Aleviliğime sahip çıkabildim, dilime sahip çıkamadım

ama Aleviliğe sahip çıktım çıkabildiğim kadar. Erkeklerin ve büyüklerimizin izin verdiği kadar, öğrettiği kadar.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Elbette ki yargılamaların kimliğe ve sınıfa dayanan ön yargıları harekete geçirerek başka türlü bir tektipleştirmeyi tetiklediği söylemek mümkündür. Dolayısıyla Arapça konuşma yasağı devlet destekli olabildiği gibi konuşma dili diğer toplulukların kınamaları doğrultusunda da kesintiye uğramıştır. Diğer yandan Arapça'nın statüsünün düşük olması ve aksanlı konuşmanın dışlayıcı sonuçlar doğurması, gönüllü asimilasyonun kapısını aralamıştır.

Bir diğer ortaklaşılan mevzu ise Arap Alevilerin dinsel yönden mezhebe yönelmedikleri ya da kültür tarafından beslendiklerini düşünmedikleri koşulda dahi dilin yitiminin Arap Alevilik tarafından yıkım anlamına gelebileceğinin vurgusudur. Elbette ki bu duruma kayıtsızlık gösteren görüşmeciler olmakla birlikte olumlanmış çağdaş sıfatlarla özdeşleştirilmiş seküler Arap Alevi kimliğine mensup olanlarla yaşı geçkin kuşaklar bu mesele üzerinde uzlaşmışlardır.

“Arapça bilmiyorum. Arapça konuşmanın kesintiye uğradığını düşünüyorum ve bu geleneği, kültürü çok ciddi şekilde etkileyecek. Kendi ailevi hayatımı değerlendirmem gerekirse Arapça bilen son kişi babam ve bize aktarılamadı. Benim ya da abimin çocukları olduğunda onlarda Arapça bilmeden büyüyecekler ve kendi dilimizi kaybetmiş olacağız. Diğer aile gruplarını ele alırsak aynı durum onlarda da söz konusu ve yaşadığımız bölgede kendi dilimiz artık olmayacak.” (Kevser, 22, tasarımcı)

Dolayısıyla Arap Aleviler anadil yitimine hayıflanmakla birlikte kültürel yapının merkezi ögesi olan dilin dönüşümüyle kültürlerinin ve dinselliklerinin başka türlü bir forma doğru evrildiği konusunda hem fikirdirler.

“Çok az biliyorum. Bir kültürü ayakta tutan şey dildir. Dilini bilmeyen toplumlar yok olmaya mahkumdur. Çünkü yani düşün saatlerce Arap Alevilik hakkında saatlerce konuşabiliriz, kültüre

sahip çıkmak lazım, kültüre sahip çıkmak lazım diyeceğiz sonra sen bu soruyu soracaksın Arapça biliyor musun? Bu bizim asimile olduğumuzun gerçekliğidir. Bir abimiz derdi. Sorunu biliyorsan çözümü bulmak kolaydır. Biz sorunumuzu biliyoruz aslında, en büyük sorunumuz dil sorunu. Bu din sorunu hayırlara da geçiyor. Birçok bayramın Arapça ismini bilen ama Türkçe'sini bilmeyen ya da ettiği duaları Arapça'yla ezbere biliyor ama Türkçe'sini bilmiyor. Ne oluyor bu anlamda. Mesela hoca bir saat boyunca bir şey anlatıyor hayır içerisinde. Biz dinliyoruz hatta dinlemiyoruz bile. Dinlemek için anlamak lazım. Sadece oturup bekliyorsun böyle. Yozlaşmamızdaki en büyük etmendir dil. Benim anne babam Arapça konuşuyordu ama Türkçe biliyor olmasının verdiği rahatlıktan biraz öğrenemedik.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Görüşmecinin belirttiği üzere Arapça ufak bir azınlık için sadece ibadet dili haline gelmek üzeredir. Din eğitimi ve toplu ibadetler ise ritmik cümlelerin katılımcılar tarafından takip edildiği ancak öğretinin iç anlamına ermenin kısıtlanacağı durum ortaya çıkmıştır. Diğer yandan da Murat'ın yozlaşma olarak adlandırdığı durum, ilişkisel bütünlüğü kapsayan yapıdaki büyük değişimlerdir. Nitekim sistem özelliği gösteren yapıda unsurlardan birinin değişmesi bütünün ilişki ağlarını yeniden kurarak bütün dengenin değişmesini beraberinde getirmektedir (Levi-Strauss, 2012, s. 395; Demir, 2016, s. 12). Dolayısıyla yapının taşıyıcı unsurlarından olan dilin değişmesi, gündelik hayatın örgütlenişinden, dünyayı ve evreni kavramaya tüm görüşlerin dönüşmesini gerektirmiştir. Arap Aleviler artık Türkçe bilerek kültürel yapılanmalarının sürdürücülüğünü üstlenmektedir. Bunun sonucu olarak da yeni denge sekülerleşmiş Arap Alevi tahayyülü olarak adlandırılabilir.

“Asimilasyona sebep oluyor aslında. Burada birisi bana sorduğu zaman kendimi daha çok Türk olarak görüyorum. Kültürünü yine aktarabiliyorsun ya. Kültür sadece, tamam dil çok bir ağırlığa sahip ama ezberlediğimiz şeylerin haricinde dini

bir mevzu o ama edebi bir eserimiz var mı bizim? Dini ezberde de ne olduğunu bilmeden ezberliyorsun.” (Mahzar, 26, mühendis)

Mahzar'ın dikkat çektiği mesele de Arapça'nın eğitime sıkıştığının göstergelerinden biridir. Öğreti eğitimi alan gençler bilmedikleri bir dilde metinler ezberlemektedirler. Geçmişte dinselliği içselleştirmenin yöntemi olan bu süreç eskisi gibi işlememektedir. Ancak görüşmecinin dikkat çektiği en önemli durum Arap Alevilerin kendi dillerinde edebi ürünler gibi kültürel üretimler yapamayacak seviyede yitim yaşamalarında. Ehlen gibi dergi çevrelerinde bu faaliyetler canlandırılmaya çalışılsa da Arap Alevi kökenli sanatçıların çoğunluğu Türkçe ile üretime devam etmektedir.

Türkçe'nin anadil konumuna yükselmesiyle birlikte Alevilerin Arap kültür dünyasına mesafelendiklerinden de bahsetmek mümkündür:

“Eh kendimi kurtaracak şekilde biliyorum. Karşımdaki konuşursa konuşabilirim. Ne zaman kesildi? Vallahi 80'den sonra. Ben kendi çocuklarım misal konuşamazlar ama anlarlar. Ama konuşmaya gelince telafuz olayı yok. Ben de bilmezdim ama kaynanamla kayınbabam Türkçe'yi bilmedikleri için. Genelde Suriye televizyonları izlenirdi benim evimde. Samimiyetle söylüyorum muhteşem. Televizyonumuz sadece çarşamba, haftada iki gün program vardı benim evlendiğim dönem. İşte çarşamba günü Bonanza çıkacak ama perşembe günleri de Arap televizyonu benim ev mahşer kalabalık ki salon bundan da büyüktü. Bütün yaşlılar. Onlara hizmet etmekten, bu dizileri izlemekten bu sefer ben onlara tercümanlık yapmaya başladım. O televizyon bile benim Arapça'yı öğrenmeme yardımcı oldu. Feyruz, Ümmü Gülsüm, Semira Tevfik Türkan Şoray'a çok benzer, Vedii Saffay çok farklı seslerdi. Muhteşem ya. O Semira Tevfik şaşkın şarkısını söylüyordu. Türkçeleştirdiler tabii sonradan.” (Sevim, 62, Ev hanımı)

Orta yaşlı Arap Alevilerin Lübnan ve Suriye müziklerine ve kültür ürünlerine hâkim oldukları söylenebilir. Gençlerin ise sadece bir kısmının klasiklerden Feyruz ve yeni nesilden Lena Chamamyân gibi Arapça müzik yapan sanatçılara olan duyarlılıkları son dönemde artmıştır. Kaybedilmiş dilin nostaljisi bu sayede anamlanırken güftelerin bağlamı anlaşılmasa dahi kökenlerine dair kimlik kurguları canlandırılabilir.

Arapça'nın unutulması en çok Arap Alevi dinselliğinde geri dönülemez dönüşümün habercisi olmuştur. Neticede dilin aynı zamanda o topluluk için kutsal topografyayı ören en önemli unsur olduğunu unutmamak gerekmektedir. Ritüeller, nesneler kutsal kozmonusun inşasında dil aracılığıyla anlam kazanır. Kozmosun topluluğun her üyesinde belirlenim sağlayacak nesneleşmiş nitelikleri dil aracılığıyla aktarılır. Dolayısıyla bireysel biyografilere kutsallık öğretisini sunacak olan dilin kendisidir (Luckmann, 2016, s. 115). Arap Aleviliğin batınlılığı kaide olarak temsilleştiren İslami bir yorum olduğu düşünüldüğünde ise anadil ve öğreti dilinin farklılaşmasının kritik sonuçlar doğuracağı aşîkardır. Bu açıdan batınlılığın ne olduğunu kısaca incelemek yerinde olacaktır:

“Batını, en basit indirgediğimiz zaman bir şeyin dış kesimi görünüyordur. Ceviz misali vereyim. Cevizin dış kısmı kabuk ama iç kısmında ne var sınırlamalar var ve bir de yenilece kısmı var. Dış kısmı zahirdir, batın da içidir. Zaten ceviz dediğin zaman aklına hemen kabuklu bir şey gelir ama içini bilemezsin. Ya kurdu vardır ya bir şeyi vardır. Batını normal şartlarda bunu Ehli Beyt ve Hz. Muhammed dönemindeki şahıslar yeryüzüne gelen bizim şîhlarımız hocalarımız çok güzel anlatmıştır. Ve işliyorlardır bu konuyu. Bazı şeylerde yine batını meselesi sırra girer. O yüzden batını budur. Görülen var, görülmeyen var. Şîhlar devamlı bunun üzerine tartışır. Devinim gibi süregelir. Bunu bir kenara bırakalım mesela beş tane hoca bir araya gelir. Ortaya bir konu gelir neredeyse kavga edilecek dereceye kadar gelip tartışıklarına ben şahit oldum Hatay'da. Hatay daha canlı

tabii. Belli bir kesimde Alevi'nin harici belki o semte, mahalleye kiracı da oturamaz. Yer de satmazlar, öyle katı ve ketum halleri var hani.” (Recep, 60, emekli esnaf)

Görüşmecinin özetlediği haliyle batını kavrayış, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin görünen yüzünün ardında zahiri (görüneni) ile birlikte batını (gizlide kalan) anlamlar içerdiğinin bilinmesi ve buna yönelik olarak kozmosu okumaya çabalamak olarak tanımlanabilir. “Kur'an'ı ayetlerin iniş sebeplerini fıkıh hükümlerini nasih yahut mensuh yahut da muhkem veya müteşabih olduğunu onlara ait hadisleri hatta lafızlarındaki edebi özellikleri bilen hele Allah'a tam inanmış olan”ların daha başka biçimlerde anlayabileceğine duyulan inançtır (Gölpınarlı, 1969, s. 110). Elbette ki batını kavrayış sadece Kuran'daki surelerin nasıl okunacağına dair değildir. Tartışmalar Kur'an-ı Kerim üzerinden yürütülmektedir ancak toplumsalın düzenlenişinde batın ilmini içselleştirme çabasında olan biri için gizlide kalan ayrıntıların tanımlanmasına dayanan görüşler bulunur. Mucizevi olarak görülen olaylar ya da olağan işleyiş batını çerçeveden yeniden yorumlanabilmektedir.

Batını bilgi zahir olanın içinde gizlenmiş olandır. Dolayısıyla zahir olarak görünen sıradan bir mesele dahi batını olanı işaret edebilir. Arap Alevi geleneği batını yorumsamaları On İki İmam'a dayandırdıkları yöntemleri ve malumatı kullanarak okuma uğraşına girerler. Tüm bilgi kümelerinin sadece şıhlara açık olduğu öğretinin bu kısmında *tevil* adı verilen mecazi yorumlama tekniği kullanılır. Dinsel eğitimden geçmiş Arap Aleviler de bu yönteme dair içselleşme süreci yaşayabilirler ya da beş vakit namazın Ehli Beyt üyelerini temsil ettiği gibi mecazları ayrıntılandırılmış olarak öğrenebilirler ancak Alevilerin çoğu “batını dizge”yi bilmemektedir. Temel öğretinin onlar için yeterli olduğu düşünülür (Özdemir, 2015, s. 46). Eğitimde ezberlenen metinler topluluğu ise Arap Alevi teolojisini doktrine edenlerden olan el-Hasibi tarafından derlenmiş olan Kitab-ul Mecmu'dur. Zahiri metinlere her daim ulaşmak mümkünken eğitim metinlerinin ezberlenmesi de güvenlik sebebiyle yerleşmiş uygulamalardandır. Dolayısıyla Arap Alevi eğitiminden geçmiş erkek failin ezberinde Arap Alevi öğretisinin özütünü sunan kimi batını aktarımlı metinler bulunur. Ancak bunlar Arapça

olduğundan dili bilmeyenler açısından her gün temrin edilen metinlerden öteye gidememektedir ya da her defasından sahih olduğu şüpheli olan Türkçe çevirisinden ezberlediklerini takip etmesi gerekmektedir.

“Mesela soruluyor, özellikle Kuran'la ilgili bilmek çok daha güzel. Keşke biliyor olsaydınız. Ben mesela dinliyorum, anlıyorum dinlediğimi, bu bir kazançtır. Öğretseydik keşke, bizim kabahatimiz. Ben kendime kızıyorum. Ben uğraştım ama onlar öğrenmek istemediler. Ne diyorsun, ne diyorsun, anlamıyorum. Bizde hiç Türkçe konuşulmazdı. Benim annem için evde Türkçe yasaktı. Ben okula başlayana kadar Türkçe bilmiyordum. Okula başladıktan sonra Türkçe'yi öğrendim. Bir babam o zamanların lise mezunuydu, çok bilgisi vardı o konularda. Çok önem verirdi. (...) Sırlar açıklanmasın, hayır böyle şey olmasın. Ne gereği var. Neler neler yazmışlar hem de. Ne var ki bir şey yok ki. Dua ya. Zaten okuduğunu da anlamıyor. Zaten onun birçok anlamı vardır, onu bir iki kelimeyle geçiştiremezsin. Çok anlamı vardır. Mesela bana soruyorlar, diyorum ki onu Türkçe'ye çeviremem onun çok anlamı var. Ben onu çevirsem desen anlamaz. Anlaşılamaz çünkü. Derindir. Arapça çok farklı bir dil. Çevirisi de zordur. Onun için bozuldu ya her şey çeviremediler her şeyi. Kısaldı, değiştirildi ya. Kuran'da yazan bir şeyin açıklaması farklı, orada söyledikleri farklı, yazdıkları farklı. Uyduruyor kendine göre.”

(Kadriye, 68, Ev hanımı)

Arapçası ileri seviye olan Kadriye'nin de belirttiği gibi çevirideki kayıplar sıradan metinleri, deyişleri dahi bağlamından koparabilmektedir. Üstelik çift anlamlı kelimelere bir de batını yorumlamalar katıldığında öğretinin yazılı kültür haliyle aktarımında dil bilmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bir ömür sürebilecek içselleştirme süreci anadilin unutulmasından dolayı baştan büyük kayıplarla yola koyulmayı gerektirmiştir. Bir de ilişkisel bütünlüğün parçalandığı güncel koşul düşünüldüğünde batını arayışa ve yorumlara kayıtsızlık yaygın bir durum olarak

karşımıza çıkar. Bunun en önemli sonucu ise batını soyutlamanın gerektirdiği entelektüel faaliyetten yoksunluktur. Teolojik tartışma yürütmek isteyen Arap Alevi mümin, önemli araçlardan yoksun olarak eğitime devam eder.

Sonuç olarak kültürün en önemli bileşeni olarak imleyebileceğimiz, geleneğin sonraki kuşaklara aktarımında kritik rol oynayan dil, Tarsus kent merkezinde yaşayan Arap Alevilerin deneyiminde kısıtlı bileşenleriyle yer alabilmektedir. “Anlıyorum ama konuşamıyorum” söylemi yaygın olduğu gibi hiç bilmeyenlerin öğrenememelerinden kaynaklanan pişmanlıkları sıklıkla dile getirilen olgulardandır. Unutulan anadil kültürel aktarımda aksaklığın doğmasına sebep olduğu gibi dinseliliğin form değiştirmesinde de merkezi rollerden birini alır. Dilin imkanları üzerinden tarihte biçimlenmiş dinsel öğreti günümüzde üyelerin Arapça bilmemelerinden ötürü iç anlama erişemeyen Arap Aleviler tarafından yeniden yorumlanmaktadır. Üstelik bu durum dünyevi tasavvurlar tarafından daha çok belirlenmektedir.

4.1.5. Toplumsal Örgütlenmede Farklılaşma

Her topluluk gibi Arap Aleviler de tarihsel koşullara uygun olarak örgütlenerek ilişkisel bütünlüklerini biçimlendirmiş ve toplumsallaşmalarını sürdürmüştür. Mevcut toplumsal yapıya cevap niteliğindeki örgütlenmeleriyle özgün kurumsallıklar üretmiş ve inananlar topluluğu olarak aynı zamanda kurumları tarafından zihin dünyaları şekillenmiştir. Tarih boyunca başka formlarıyla yeniden düzenlenmiş olan bu kurumlar, modernite gibi sekülerleştirici etmenlerle karşılaştığında ise *melez* yapılanmalarla örgütlenmelerinin aşınan yeni yüzlerine tanık olmaya başlamıştır. Ancak yeni formların Alevilik olmadığını iddia etmek de problemli bir yaklaşımdır. Zamanın ruhuna uygun olarak Arap Aleviler kurumsallaşmış öğelere başvurmadan kültürel bağlamlarını öznel yorumlarla benimseyebilmektedir. Üstelik Arap Alevilik farklı mensuplar tarafından inanç, kültür ya da kimlik bağlamında değerlendirilebilmektedir.

“Bizim en çok değer verdiğimiz şeyler türbelerimizdir. Bir de bu kültürü nesilden nesle aktaran hocalarımızdır. Bu hocalarımızın zaten en eskiden günümüze kadar gelen hocalarımızın türbeleşmiş kabirleridir. Kabir ziyaretleridir. Bunlar bizim büyük değerlerimizdir. Bayramlarımız, hayırlarımız, bunlar bizim için değerdir. Zaten hayırlarımız genelde hoşgörü üzerine olur. Mesela 29 Ekim'i de bayram olarak kutlarız biz. Dini bir bayram olarak kutlarız. Çocuklar için yapılmış hatta bir nisan ayı çocuklar içindir, çocukların sağlığı için, gelecekleri için. Ailelerin çocukları için yaptığı adaklardır. Öyle bir şey var.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Görüşmecinin de vurguladığı haliyle Arap Alevilik inancında belirgin birer etmen olan türbeler, din adamlarının liderliği gibi özgünlükler geleneksel örgütlenmenin ana taşıyıcıları olarak göze çarpmaktadır. Bu açıdan inançlı ve eğitimden geçişinin ardından kültürüne bağlılığını sıklıkla beyan etmiş failin ilk aklına gelen Alevilik değerleri, topluluğu örgütleyici uygulamalar ve mekanların izdüşümünü vermektedir. Ancak Aleviliği salt inanca dayanan kurumların ürünü olarak değerlendirmek indirmeci olacaktır. Alevilik inancın çerçevesini aşan sosyal kurumlarıyla bir örgütlenme biçimi halini aldığını vurgulamak gerekmektedir (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013, s. 280). Dayanışma ağlarının kurulmasından, birlik bağının yinelenmesine örgütlenme biçiminin aldığı form toplumsal yaşamı kurmak adına sürdürücülük payesi almaktadır.

Yıldırım tarafından kurumlar, “düzenlenmiş, standartlaşmış, tekrar eden otorite yapıları, hiyerarşi ilişkileri, yetki ve sorumluluk dağılımları ve fiil setlerinden oluşan toplumsallaşmış kompleksler” olarak tanımlanmaktadır. (Yıldırım, 2018, s. 121-122). Bu bağlamı dikkate alarak Arap Alevilik kurumlarını oluşturan belirleyici örgütlenmeleri şemalandırmak yerinde olacaktır:

1) Sır Temelli Örgütlenmeler:

Sırra dayanan mistifikasyonun yaşam bulduğu Arap Alevi dinselliğinde gizlenmiş olanın - kadınlar dışlanmak üzere - sadece topluluk üyelerince bilinmesi, grubun kolektif kavrayışında üstünlük fikri ve bağlılığın daimi olarak üretilmesinin koşulunu sunmaktadır. Kadınlar ise doktrine edilmiş sır eğitiminden uzak tutulsa dahi ana öğretinin ve batını malumatın önemli bir kısmını gerek toplumsallaşma sürecinde gerekse sezgisel kavrayışla edinmektedir. Sırrın topluluğun en önemli “hazine”si olarak kavrandığı bu koşulda dinsel örgütlenmenin ve buna uygun olan toplumsal tahayyülün billurlaştığı örgütlenmeler çıkar. Sır kurumuna dayanan toplumsallığın en önemli örgütleyicisi ise yüzyıl başına kadar dini liderler olmuştur:

A) Dinsel Otorite: Seyitliğe (peygamberin soyu) dayanan karizmaları ile Arap Alevilerin önemli bir kısmı tarafından kutsiyet atfedilen şıhlar ya da şeyhler, Aleviler için uzun yüzyıllar boyunca bulundukları meskenin liderleri olarak anılmışlardır. Batını yorumlama yetkisi sahibi olmaları ve diğer Arap Alevilere kıyasla ilahi kozmosun örgütlenişine dair daha fazla sırlara sahip olmalarına dayandırılan yüceltilmeleri ile kararları kimi zaman kanun yerine geçmiştir. Bu durumu besleyen en önemli etmenlerden biri ise seküler eğitimin yaygınlaştığı ve enformasyon ağlarının çoğaldığı çağımıza kadar ki süreçte şıhların etkide bulundukları gruptaki en entelektüel kişiler olmalarıdır.

B) Kardeşlik Kurumu ve Sırdaşlık Hukuku: Birlik bağlarını kolektif belleklerdeki ortak acılarla örmüş olan Arap Aleviler, dışlanmışlığın da etkisiyle tarih boyunca azınlık bilinciyle hareket etmiştir. Tüm topluluk arasındaki bağın din kardeşliği üzerinden kutsandığı bu ilişki biçiminde Arap Aleviler arasında Anadolu Alevilerindeki gibi birbirleriyle dayanışma akdiyle eşleşen ailelerin (müsaheplik) örgütlenmesine benzer biçimler de bulunmaktadır. Örneğin din amcasının³⁵ eğitiminden geçen tilmîzler (öğrenciler) artık o ailenin bir ferdi sayılırlar ve bu birliktelik ömür boyu sürer ve dayanışmanın koşulsuz olması beklenir.

³⁵ Bahsettiğimiz üzere din amcalığı kurumu, inancın içeriği hakkında ehil olduğu düşünülen erkeklerin akli baliğ sayılan genç erkek kuşaklara inancı aktarmasını içerir. Dinsel eğitim şıhlar aracılığıyla alınabileceği gibi çoğunlukla ailenin kendisine yakın gördüğü amca (emmi) tarafından da verilebilir. Dinsel eğitimin içeriği ve yöntemi pek farklılaşmazken kabul törenleri şıhlar tarafından yürütülür.

Akrabalığın boyutu iki ailenin bireyleri arasında gerçekleşecek evliliğin men edilmesi anlamına da gelecektir.

C) Dinsel Eğitimle Toplumsallaşma: Arap Alevi erkeklerinin katılım gösterebildiği dinsel eğitim sürecinde failler İslam'ın batını yorumuna aşına oldukları gibi Arap Alevi kolektif belleğini içselleştirme imkanına da sahip olurlar. Bu süreçte mitik soykütük de öğrenilerek Tevhid dininin azizlereri olan peygamberlere ve diğer ululara saygı duymanın gerekliliği vurgulanır. Sırrın öğrenilmesi hakkı sadece Arap Alevi soyundan gelenlere tanındığından soyun takibinin üzerinde önemle durulmaktadır.

2) Mekân Temelli Örgütlenmeler:

Ortak mekânda bir aradalık hallerinin örgütlenmesi, Arap Aleviler açısından kültürleşmenin imkanlarının dinamik hale getirilmesi açısından elzemdir. Dini veya dünyevi organizasyonların düzenlenişi de mekân temelli örgütlenmelerle birlikte düşünülür.

A) Homojen Köy veya Mahalle: Önceki bölümlerde detaylandırdığımız üzere Arap Alevi kurumlarının geleneğe dayanarak yeni formlar alabilmesinin koşulu Arap yoğunluklu meskenlerde kültür alışverişinin ve toplumsallaşmanın sürdürülebilir olmasına bağlıdır. Üstelik Çukurova Arap Alevileri, Antakya ve İskenderun'daki soydaşlarının aksine aşiretler bazında değil homojen yerleşkeler biçiminde örgütlenmiştir (Prochazka-Eisl ve Prochazka, 2010, s. 63). Bu bağlamda Arap yoğunluklu mahalle ya da köy meselesi örgütlenmenin sac ayaklarından birini oluşturmaktadır.

B) Kutsal Mekanlar: Dinselliğin yeniden üretimi açısından merkezi olgunlaştırma anlamını taşıyan kutsal mekanlar ile Arap Aleviler, bulundukları meskeni de kutsiyet çemberine alırlar. Kutsal mekanlar ziyaretler ve türbeler gibi ibadetin uzantısı olan mekanlar olabildiği gibi kolektif belleğin ana anlatılarından olan Kerbela'yla ilişkilendirilen anlama atıfta bulanabilmektedir. Diğer yandan da

cemaat namazları için temizlenmiş ve hazırlanmış evler de (beyt) buluşmanın odak noktası haline gelebilmektedir.

C) Bayram ve İştirakîyyun Kültürü: İbadetin ortaklaşmacı eylemlerle tamamlanması üzerine organize edilmiş Arap Alevi dinselliğinde yıl içerisinde kutlanan onlarca bayramın törensel yemek dağıtımıyla sonlandırılması gerekmektedir. Bu sayede topluluk üyeleri yüzlerce kişinin beslenmesini gözeten çorbanın hazırlanışına destek olarak grup bilincini yeniden önceler hale gelir. Diğer yandan da o günkü bayramın içeriğinde anlatılan dinsel olay aracılığıyla metafiziğe dayandırılan soykütüğünü yeniden hatırlayarak gelecek nesillere aktarmak için içselleştirmesi gereken malumata sahip olur. Günümüzde ise ritüele dayanan cemaat birlikteliği sekteye uğramışken bir araya gelmenin öncülü olarak dernekleşmeler başlamıştır.

D) Geçim Türlerine ve Ortaklıklarına Dayanan Kolektivite: Hayatlarını idame ettirme biçimleri uzun yüzyıllar boyunca azınlık olma koşulundan ötürü çiftçilik gibi çeşitli mesleklerle anılmış olan Arap Aleviler, zanaatlerini sürdürürken dayanışma ağları kurarak iş görmeye önem vermiştir. Bu sayede ortaklaşmacı kültüre uygun olarak grup içinde ailelerini geçindirmekten yoksun olanlara yönelik desteklerini sundukları cemaat tipi dayanışma ağları geliştirmişlerdir.

3) Gündelik Hayata Katılan Kolektif Kabuller ve Eğilimler:

Örgütlenmeye katkı sağlayarak yapıya etkide bulunan kolektif kabuller ve eğilimler Arap Aleviler açısından en muğlak kurumsallaştırma faaliyetine işaret eder. Ortak örüntüler tarafından desteklenen eğilimler aracılığıyla topluluğun eylemliliği onları birleştiren birer unsur olarak yeniden karşımıza çıkar. Bu kabuller yolcu uğurlamaları gibi dünyevi merasimlerin ne şekilde gerçekleşeceğinden kimin kiminle evleneceğine varan düzenlemeleri içeriğinde barındırır. Ancak bahsettiğimiz kabuller eylem repertuarını belirlemedeki ön kabullerin yinelenmesiyle Arap Alevi ethosunun içeriğine dair daha çok veri elde edebilmemizde yardımcı olur. Örneğin azınlık bilincinin ortaya çıkardığı hegemonik güce erişememe dolayımındaki “hoşgörülülük”ü beyan etme halleri

gibi eğilimlerin biçimlenmesine katkı sağlar. Ek olarak çağdaş Arap Alevilerinin çoğunlukla dil kaybıyla bağlantılı olarak halk türkülerini ve masallarını da yitirmiş olmaları söz konusudur. Düşün şarkıları dahi sadece köylerin bir kısmında tekrarlanmaktadır.

Tarsus Arap Alevilerinin örgütlenmelerini biçimlendirmiş olan kurumsallaşmaların özetlenmesinin ardından dinsel sınıfa yönelik bakıştaki farklılaşmaya odaklanmak yerinde olacaktır. Belirtildiği üzere Arap Alevi dinselliğinde şıhlar, inancın önderleri olarak benimsenmektedir. Yazılı geleneği sözlü olarak aktaranların en sahihleri olarak kabul edildiklerinden On İki İmam öğretisine dayandırılan öğretilerden oluşan kütüphanelerindeki içerikleri cemaate aktararak kavrayış biçimlenmesinde başat aktörler olarak kabul edilirler. Öyle ki aktarımları inananlar grubu tarafından “cennetin anahtarına erişme” metaforuyla açıklanabilmektedir. Ancak bu hiyerarşik örgütlenme biçimi inanırlar açısından kutsal-dünyevi (sacrum-profanum) ayrımına dayanan anlayışın güçlenmesine sebep olur. Aleviliğin geleneksel formunda kutsal alanın ne şekilde algılanacağını grameri şıhlık ve aktarımları istişare edilir. Ancak ruhban sınıfı kavramı Arap Alevi din adamlarını tanımlamak açısından açıklayıcı değildir. Çünkü şıhlar topluluk açısından tüm toplumsal yaşamı düzenleme gayretinde bulunan ruhban sınıfı gibi işlerlik kazanmazlar. Çoğunlukla topluluğa entelekte dayanan karizmaları aracılığıyla öğüt veren bir kurum gibi arka planda işlerler. Geleneksel formda ruhban sınıfına benzer biçimde sarsılmaz otoriteleri ve saygınlıkları bulunmakla birlikte dayatmacı kurallar üretmek yerine işleyişteki aksayan düzensizlikleri giderme yöntemine başvurmuşlardır. Diğer yandan da devletin seküler kurumlarının yerelleşmediği dönemlerde eğitim, mahkeme, evlilik ve cenaze gibi merasimlerin düzenlenişinde ana kurumsallık olarak örgütleyici olmuşlardır.

Ancak görünen o ki; Tarsus Arap Aleviliğinde şıhların konumu³⁶ her geçen gün düzenleyicilikten ziyade ritüel tekrarlatıcılığa doğru seyretilmektedir. Üstelik genç

³⁶ Keser 2006 yılında tamamlamış olduğu araştırmasında benzer sonuca ulaşmıştır. Adana'yı kapsayan çalışmada topluluktaki tabakalaşmanın dönüşmesi ile birlikte ortaya çıkan özellikle 1960'lardan sonra din adamlarının yaşadığı statü ve prestij kaybına dikkat çekmiştir (2006, s. 180-181).

kuşaklarda din adamlarıyla hiç temas etmemiş olanların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Mahallelerin dinsel önderliğini üstlenen şihların evlatları sıra kendilerine geldiğinde din adamı olma konusunda çekimser kalabilmektedirler. Nitekim bu görev tüm hayatın dinsel yaşantı üzerine kurgulanmasını gerektiren zorlukları beraberinde getirmektedir. Hatta Fatma'nın dile getirdiği gibi cemaatin ihtiyaçları için günün her saati hazır olmak gibi görevler onları beklemektedir:

“Benim için çok değerliler. Neden diyeceksin. Ben Kuran-ı Kerim'i yeterince anlayamıyorum. Açıklamasını özüyle yapamıyorum. Çünkü Arapça bilmiyorum. Benim şihim onu hatmetmiş. Neyin ne olduğunu biliyor. Bana güzel bir şekilde anlatıyor. Bana bir öğretmen gibi, bir akademisyen gibi. O yüzden benim için çok değerli bir insandır. Üzülmemeli, gereken kıymet ve saygı verilmeli ki, bana dinimi öğretsin, bana dinimi anlatsın. Hani diyor ya bana bir harf öğretenin kırk yıl hatırı var. O bana Cennet'imi veriyor. Tanrımı öğretiyor. Kuranımı öğretiyor. Cennetimi veriyor bana. O yüzden çok önemli ve çok kıymetli benim için. Tanıdığım iki hoca var. İkisi de birbirinden mükemmel. Hem din hocası, hem psikologlar. Başkasını tanımadığım için ikisini tanıyorum, bana yeter. Ve çok kızmışımdır. Sizin gibi hocalar yetiştirin. Onlardan bitecek, öyle gözüküyor. Çocuklarının biri Amerika'da birisi İstanbul'da. Bilmiyorum çocuklarına bunları öğretiyorlar mı? Çok zor işleri. Anlatamayacağım kadar işleri zor. Gece yok, gündüz yok. Hafta sonu yok. Allah eşlerine de sabır versin. Çok sabırlı olmaları lazım. Kapıları sürekli çalınıyor ve bir gelir kaynakları yok. Cami hocalarına devlet maaş bağlamış. Bizim hocalarımızın maaşı yok. Bizler onlara ne verirsek onunla geçiniyorlar. Bu adaletsiz. Dedim ya devlet nezdinde ikinci vatandaşız. Bak tamam camide din öğretiyorsa Sünni alemine, bana da Alevi alemine benim hocam öğretiyor. Ben onu tercih etmişim. Ama geçim kaynağı yok. Benim verdiğim paralarla çocuğunu okutuyor,

karnı doyuyor, kirasını veriyor. O yüzden maaş bağlanmalı yani bizim hocalarımıza. Değerli insanlar. Bir öğretmen kadar değerli insanlar. Öğretmenin bir hafta sonu olur, akşamı olur. Bunun yok. Kapısını yirmi dört saat çalarsın ve öf demiyor ya. Yüzünü ekşitmiyor. Buyurun hoş geldin diyor. Ben hatırlarım, kızım rahatsız olduğunda gecenin ikisinde evine gittim. Hoca kalktı, eşi de kalktı güler yüzle. Çay yaptı, kahve yaptı ve beni teselli ediyor. Kızım hasta olduğu için ben orada ağlıyorum, eşi beni teselli ediyor. Bu kolay bir iş değil. Her insanın yapacağı bir iş değil. Saygı duymaz mısınız?” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Arap Alevi dinselliğine tabi olanlar eleştiri haklarını saklı tutmakla birlikte şihlalarına büyük saygı duyarlar. İnananlar topluluğunun onlara sunduğu hürmet, sözlerinin fazlasıyla ciddiye alındığı kudreti şihlalara sunar.

“Şihlar yeryüzünde bir temsilcimizdir. Allah'ın temsilcisidir yeryüzünde hocalarımız. Alimdir eğer bilgin alim olmamış olsalar zaten onun önünde secdeye duramazsın.” (Recep, 60, emekli esnaf)

“Şihlar bizim önderlerimizdir. Tilmîzleri onların arkasından giden topluluktur. Onların bir araya gelmesi büyük bir önemdir. Bizim hocalarımız öyle bir eğitimden geçmiştir ki; bir soruyorsun buradaki bir hocaya sor git Adana'daki hocaya sor aynı cevabı alırsın. (...) Eskiden hocanın sözü çok önemliydi. Şih istesin bahçeyi alır kendine. Sahibi veriyor al senin olsun, olmaz diyor. O kadar gücü var. Sen haksızsın bu onun hakkı derse uyarsın. Şimdi mahkemelere gidiyoruz.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Ancak inancın önderleri ve dinsel bilginin başat sağlayıcıları olarak görülen şihlar gençler nezdinde mesafeyle yaklaşılan figür halini almak üzeredir.

“Benim açımdan pek bir şey ifade etmiyor ama anne ve babadan örnek vereyim. Ciddi anlamda danışılacak meclis gibi. Şahsen annem ve babam için saygının azaldığını

söyleyemeyeceğim. Benim açımdan ve genel reaksiyonda azaldı. Çok fazla yönelme yok yani. Ay bu nedir diye gidip, birinden duymak yerine birçok aramak. Ondan kaynaklı.” (Pelin, 19, öğrenci)

“Artı şeyler ifade etmez benim için. Öyle birini gördüğüm zaman farklı biri gibi gelmez. Özel biri gibi gelmez. Benim için sıradan biridir. Hatta negatif bile olabilir. Eski nesil birazcık daha önem veriyor öyle şeylere.” (Meltem, 21, öğrenci)

Hatta Meltem’in de dile getirdiği gibi dünyevileşmiş zihinsel kategoriden dolayı dinsel karizma üzerinden yaptırım uygulama kapasitesine sahip liderin gençler açısından baskıcı olarak görülme ihtimali göz ardı edilemez. Aynı zamanda aileleri aracılığıyla şihlarla hiç temasa geçmemiş olan sekülerist gençlerin zihinlerindeki din adamı figürü “gericilik” ile bağdaşabilmektedir. Ancak çoğunlukla Arap Alevi liderleriyle Sünni kesimin liderlerini kıyaslarken - kendi kültürel kimliklerini “özgürlükçü” ve “ilerici” bulduklarından ötürü – onları aynı kefeye koymamayı yeğlerler.

Şihlarla daimî ya da aralıklı temasta bulunan faillerin onlara bakışı özellikle danışma ihtiyacının giderilmesi üzerinden gerçekleşmektedir. Elbette ki cemaatle namaza katılan erkeklerin şihlarıyla sık sık bir araya gelmeleri mümkündür. Üstelik şihların tutumlarının Arap Alevilere yönelik olarak daha esnek hale geldiği ve hiyerarşinin yıprandığı güncel koşulda daha erişilebilir oldukları ortadadır. Bu sayede orta yaşlı faillere dinsel ve ahlaki danışmanlık veren şihların (hocaların) nadiren de olsa onlara başvuran gençlerin ihtiyaçlarına yönelik cevaplar üretebildiği bilinmektedir.

“Adnan hocanın konuşmasını çok seviyorum. Hiçbir zaman yargılamıyor. Ben şeyi hatırlıyorum. Lise çağındayım satanistim aklım sıra. Allah inanmıyorum, onu yapmıyorum, bunu yapmıyorum. O devreden de geçtim, farklı bir şeydi zaten. Ama o da neyden kaynaklanıyordu, açıkça söylüyorum, internet zamanından kaynaklanıyordu. İnternete girdim, baktım, bir link,

satanzizm hakkında her şeyi okudum. Marjinal, farklı, asilik var. Araştırıyorum her yere bakıyorum, yavaş yavaş içine çekiyor. Hava atmak için. Hocayla bir ara konuştuk. Tamam dedi o senin düşüncen olabilir yani. Ama başka bir din adamı olsaydı. Ne diyorsun sen, sen böylesin. Ama o çok naif konuştu. Böyle bir şey var, başımıza geldi, küçük hikayeler anlattı. Bu olmasaydı, şu gerçekleşmezdi diye diye... Bu sefer de lisedeki ergenliğimle nasıl araştırma yaptıysam internette bu sefer onun dediklerini araştırma yaptım. Dedim en sonunda doğru yolu buldum.” (Fuat, 29, işletmeci)

Kapsayıcı pedagojik yaklaşımı ile kendisine başvuranın yönelimlere katkıda bulunmuş hoca örneğinin aksine yaklaşımları olumsuz gelen şıhlar da bulunmaktadır.

“Onlar o kültürün içinde yaşamış büyümüşler, çocukluklarından beri, babadan oğula aktarılan bir şey ya. O yüzden onları suçlamıyorum ama çok katı olduklarını düşünüyorum onların. Pek çok fikre kapalılar. Benim söylediğim şey doğru mu değil mi diye düşünmüyorlar. Sadece aktarmayı düşünüyorlar.” (Hasan, 29, tekniker)

Hasan'ın işaret ettiği haliyle çağdaş fikirlere ve seküler yorumlara açık olmayan hocalar gençlerin diyalog ihtiyacına karşılık verecek zemini onlara sunamamaktadır. Toplumsallaşmanın hali hazırda şıhlardan uzak gerçekleştiği bu koşulda temas hayli kısıtlıyken karşılaşılan örnekler topluluk üyelerini onlardan uzaklaştırabilmektedir.

Şıhların bir önceki kuşaktaki hocalar kadar “gelişkin” kavrayışa sahip olmadığı da sıklıkla eleştiriye konu olan meselelerdendir. Orta yaşlıların kendi çocukluklarından aktardıkları anılarda “ilmi yüksek olduğu gibi güncel tartışmalarda da otorite olan isimler geçmektedir. Bu durum şıhların yetiştirilmesindeki zincirin de aksadığına dair örüntüyü sunmaktadır. Kütüphanelerdeki batını içerikli Arapça metinlerin anlaşılmasındaki usta çırak

ilişkinine dayanan ilişkide kimi zayıflıklar ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Ancak bu durumu faillerin erişebildikleri eğitim ve bilgi kaynaklarının çeşitlenmesinin ardından onlara hitap eden hocaların bilgisinin görece olarak eksik görülmesiyle birlikte okumak mümkündür. Şihların entelektinin ortalama olarak görülmesindeki sebeplerden biri danışanlarla arasındaki malumat uçurumunun olabildiğince daralmasıyla eş anlamlı olmasıdır.

“Onlarsız cenaze mi kaldırılır, onlarsız bir şey mi yapılır. Elbette önemliler. Değerleri değişti. Eski alimler yok, eskiden gerçekten alimdi. Din alimleri vardı. Ama şimdi artık o kadar değil. Ben biliyorum. Onlar gerçekten vardı. Onların arkasından gelenler yapmaya çalıştı ama onlar gibi değil. Çünkü çıkara döndü her şey. Çıkar olayı var ya her yeri mahvediyor.” (Kadriye, 68, Ev hanımı)

Benim bildiğim şihlar hiçbir şey bilmez. Babadan oğula geçme. Eskiden medreselere gidilmiş, ciddi eğitimden geçermiş. Öyle insanlar var ki; babadan oğula geçmiş. (...) Artık takmaz oldu millet. Eskiden kayyum, bilirkşi gibi çağırılırlardı. Şimdi onlar bana geliyor. Adam din bilgisinde, ticaretin hukuku çok farklı. Belki o sorunu bile cevaplayamayabilir de. (Hüseyin, 59, işletmeci)

Görüldüğü üzere Tarsus'ta Arap Alevi liderleri açısından 1950'lere değin koşulsuz olarak sürdürebildikleri dinsel otoritenin sarsıldığı süreç söz konusudur. Mezhebin öğretilerine bağlı olanlar onların bulundukları konumu hak eden alimler olduklarını düşünmeyi sürdürürler ancak görünen o ki faaliyet alanları daha çok dinsel alana doğru çekilmiştir. Ritüellerin uygulatıcıları olmalarının yanı sıra dini bir soruya karşı müminlere tatmin edici kanıtlar sunan argümanların üreticileridirler. Teolojik problemler haricinde Hüseyin'in de belirttiği gibi ticaret gibi alanlarda başka uzmanlara başvurmaktan çekinmezler.

“Din dışında başka bir konuda işin ehli olan kimse ona giderim ya. Mesela elimde bir nasır çıksa duaya gitmem, doktora giderim. Öyle de tipler var. Kendi ailemden var. Belki dini konular için giderim. Farklı bir bakış açısı verir diye. Sonuçta ben o adamlarla o kadar konuşmadım ki. Kendi kendime din açısından çözüm bulamayabilirim. Sonuçta bilen o. Ayrı bildikleri şeylerin olduğuna kesin inanıyorum. Biz kendimize sır sakladığımızı zannediyoruz ya onların bildiği daha büyük sırlar vardır.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Evet başvururum ama önceliğim bilim olur. Mesela psikologla görüşürsün. Psikolog senin beynini iyileştirir ama şıh ve din alimi senin kalbini iyileştirir. Kalbine dokunur. İkisinin arasında seçim yap dersen, ikisinin arasında seçim yapamam. Bilim dinden önce gelir bende ama kalbimi rahatlatıracaksam tabii ki din yolu daha mantıklı olur. Manevi olarak.” (İlyâ, 36, öğretmen)

Özetle Arap Alevi dinselliğinde şıhlar, topluluğun bir kısmı açısından saygınlıklarını korumakla birlikte daha çok kutsal alana sıkışmış görevleri üstlendiklerinden geçmişteki otoritelerinin askıya alınmasıyla karşılaşmışlardır. Elbette ki sözlerine değer verildiğinde küslerin barıştırılması gibi anlaşmalarda kilit rol alabilirler ancak artık sözlerinin kanun yerine geçtiği dönem kapanmıştır. Geçmişte mahkeme kuran, topluluğun zekât gelirlerini düzenleyip yoksullara pay dağıtan şıh otoritesinden artık bahsetmek mümkün değildir. Geçmişte şıhlarda/hocalarda birikmiş olan hegemonik güç artık çoğunlukla devletin örgütlediği seküler kurumlar tarafından üstlenilmiştir. Eğitim, hukuk gibi alanlar ihtisaslaşmaya (kompartımanlaşma) uğrayarak dini alandan bağımsızlaşmıştır (Casanova, 2014, s. 27). Din kendi alanına çekilmişken sekülerleşmiş Arap Aleviler bu hizmetleri seküler düzenlemelerin örgütlediği kurumlar aracılığıyla sağlamaktadır. Özetle seyidin fiziksel iktidarını sarsacak eğitim görmüş bir nesil söz konusudur. Sözü geçeninin bilgin olduğu çağlardan kendi alanının ustası olan şeyh imgesi geçerlilik kazanmıştır.

Bir diğ er husus da ş ıhların diğ er Arap Alevilerle eş zamanlı toplumsallaşt ıklarıdır³⁷. Modern kurumlarla temas konusunda din adamlığ ının tutum takımları açısından farklılıklar olmakla birlikte seküler eğ ilimler açısından ortak kavrayış lar gelişt irmiş lerdir. Bu durumu görüş mecinin onları betimlemesinde aç ığ a çıkmaktadır.

“Gerçekten bilginlerdir. Bizim ş ıhlarımız çok laik, çok demokrat, çok aydınlar. Bu nedenle ben ş ıhlarımıza fazla fazla saygı gösteriyorum, çok saygı gösteriyorum. Çünkü onlar aynı zamanda bütünleştirici insanlar. Gerçekten kendileri ş ıh olmalarına rağmen din ayrımı yaptırmazlar. Hiçbir şekilde. Sadece bilgi verirler. Bilgilerini sorduklarında paylaşırlar, sorularına cevap verirler ve dayatma yapmazlar. Bu da benim için gerçekten çok değerli.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Topluluğ u denetlemek yerine onların metafizik ihtiyaçlarının karşılayıcıları olarak iş lev gördüklerinden baskıcılıkla anılmamaktadırlar. Üstelik dini önderlerle hayatları boyunca karşılamayan faillerin sayısı çoğ unluktayken tutumları onlara mesafelenme ihtimallerini nispeten önlemektedir.

Arap Alevilikte toplumsallaş mayı inanç ve kültür üzerinden biçimlendiren en önemli kurumsallıklardan biri de din eğ itimidir. Kadınların dış landığ ı ve sadece Arap Alevi babadan doğ ma erkek çocuklara tanınan eğ itim hakk ı aracılığ ıyla sır öğ retimi sağ lanarak Arap Alevi teolojisinin ve erdemlerinin iç selleştirilmesinin adımı atılır. Geleneksel formunda yeniden doğ umu sembolize eden haliyle dokuz ay süren bu eğ itimde erkek çocuk din amcasının ya da ş ıhının evinde namazlarda kullanacağ ı ve Arap Alevi ilahiyatının özünü veren on alt ı sureyi ezberler. Ancak inisiyasyon töreni öncesinde ondan beklenen sadece kitap ezberi değildir. Arap Alevi tarihselliğ i, kavrayış ı ve örnek alması beklenen Ali bin

³⁷ Dressler’in araştırması göstermiştir ki Anadolu Alevi dedeleri aldıkları eğ itimden ötürü orta sınıf eğ ilimlere sahiptirler. Nitekim seküler eğ itim kurumlarından aldıkları eğ itim aracılığ ıyla zihin kategorilerinde onlar da farklılaş ma yaşamış tır (2008, s. 295). Benzer bir durum Arap Alevi ş ıhları için de geçerlidir. Çukurova’da yürütölmüş olan başka bir çalış mada göstermiştir ki özellikle 1980 Askeri Darbesi öncesi ve ardından geliş en süreçte Marksist yazına dair okumalar yapan ş ıhlar bulunmaktadır (Prochazka-Eisl ve Prochazka, 2010, s. 85).

Ebutalib, Ebuzer el-Gıffari gibi azizlerin öğretileri de verilir. Arap Alevi ahlaki konumlanışının içselleştirildiği sezildiği zaman tören düzenlenir.

Eğitimleri şıhlar sağlayabileceği gibi din amcası (emmül seyyid) olarak adlandırılan ailenin eğitim vermesinden razı olduğu biri de verebilir. Din amcasından ehil ve ahlaklı olması beklenir. Tüm aşamaların tamamlanmasının ardından eğitimi alan kişi hazır olduğunda inisiye edilir ve “gerçek” bir Arap Alevi olarak onurlandırılır. Halkına ve inancına karşı sorumluluğu bu aşamadan itibaren daha da artacaktır. Bayram namazlarına katılması gözetilirken hayır çorbalarının hazırlanması ve temin edilmesi noktasında görevlendirilebilecektir. Halkından olanları kollaması gerekliliği ise kolektif eylemin başlangıç noktası olarak ona bildirilecektir.

Din eğitiminden geçmiş olmak Aleviliğe has olan sosyolektin içselleşmesi anlamına gelir:

“Eserleri lehçe özelliklerinin yanı sıra edebi olmayan başka özellikler de içeren belli bir dinsel “sosyolekt” ile de yazılmışlardır. Alevi metinlerinde kullanılan dilin temsil ettiği özel sosyolekt, belli bir dereceye kadar bu metinlerin Batını yapısıyla ilgilidir. Bu metinler, tarikate kabulde ya da doktrin eserlerinin bireysel olarak çalışılması gibi bir çeşit özel öğretimle belli bir miktar gizli bilginin daha önceden aktarıldığını varsaydıkları için, genellikle içine konuşma dili ve diyalekt elemanları serpiştirilmiş belli bir jargon kullanırlar” (Olsson, 1998, s. 236).

Ancak günümüzde eğitim almaya başlayan gençlerin kentte yaşayanlarından pek azı Arapça bilmektedir ve Batını anlamı kavrayamaya yaklaşma konusunda en önemli araç olan dilden yoksun halde eğitilmektedirler. Bu durum anadilleri olan ama bilmedikleri dilde birtakım eserlerin ezberlenmesi ve bu ezberleri temrin etmeleri üzerinden gerçekleşmektedir. Üstelik yakın zamana kadar uzun süreler amcasının evinde konaklaması gereken bu çocuklar devlet okulunda da eğitim gördüklerinden ve bu eğitimi aksatamayacaklarından dolayı artık

evlerinden amcalarına gidiş geliş yaparak din eğitime katılmaktadırlar. Dolayısıyla amcayla kültürleşme kısıtlanırken toplumsallaşmanın önemli bir ayağı olan din eğitimi rutin bir işe dönüşmektedir.

“Kaba bir tabirle gaz veriyorlar. Öğreneceksin gibi. Gönderecekleri, seçtikleri amca çok önemli. Mesela kardeşim babamın kuzenine gitmişti. Sonuçta yaşlı bir amcaydı. Aynı dönem kuzenim, benimle yaşıt birine gitti. Tabii yaşlı amca gelenekler gibi şeyleri öğretirken genç olan öğretirken kısaltmış baya kendince. Öyle öğretildin eğitimmiş. O çocuk çok hızlı eğitimden geçti. Kardeşim sorunlar yaşadı, uzun sürdü. Baya kaldı amcasının evinde. Köyde kaldı iki ay kadar yanlış hatırlamıyorsam. Eski tip eğitim biraz acılı oldu onun için ama çok uzun sürmediği sürece ya da genç birinin yanında yaptığın sürece. Modern bir yerde mi eğitim görüyorsun mesela. Bizim köy Tarsus şehir merkezi gibi, Adanalıoğlu. Ama dediğim gibi daha kenar mahalle bir yerde olsa böyle olmazdı. O eğitimi aldıktan sonra sahile çıkıyorlardı beraber.” (Meltem, 21, öğrenci)

Genç erkeklerin eğitim almasındaki asıl kıstas ise ailelerin arzusu ile yakından ilgilidir. Hatta mezhebe bağlılıklarını beyan eden aileler evlatlarını amcaya göndermediklerinde inançlarının gerekliliğini yerine getiremediklerini düşünebilmektedirler. Bu anlayış o denli kuvvetlidir ki şihların bir kısmı kıyametin kopması için Alevi eğitiminden geçen son kişinin dünyayı terk ettiği koşulun gerçekleşmesi gerektiğini dile getirebilmektedirler. Onlara göre Tevhidin meşalesi söndüğünde dünyaya hakikati aktaracak kimse kalmayacağından yeryüzünün yok olmaması için de sebep kalmayacaktır.

Amcaya da gönderdik. Bu bizim vazifemiz, biz onu yaptık. Keşke öğrenseydi, bildi biraz öğrenseydi ama bıraktı. (Kadriye, 68, Ev hanımı)

Bin yıla yakın süredir devam etmiş olan amcalık kurumu ve eğitimi Tarsus'ta nadiren sürdürülen geleneğe dönüşmek üzeredir. Elbette ki bu yaklaşım

geçmişte tüm ailelerin tam katılım gösterdiği anlamına gelmemektedir. Ancak geçmişte eğitime gidenlerin oranı yüksekken, kolektif kabullerden dolayı ortak toplumsallaşma talebi daha fazladır. Günümüzde ise dinin kendi alanına çekilme eğilimi ile birlikte bu tip katılım gösterme meselelerinin gönüllülük esasına dönüştüğünden bahsetmek mümkündür. Üstelik çocuklarını eğitime göndermemeyi kararlılıkla isteyen aileler çoğalmıştır. Eğitimin doktriner oluşunu çağa olan uyumsuzlukla değerlendirebilirler.

“Mesela kuzenlerim gitti amcaya ama bana bir gün bile oğlum sen niye gitmedin, gel diyen örgütlü bir yapıdan bahsedemem. Biraz daha kişinin kendisine bırakılmıştır benim çevremde en azından. Şunu duydum amcanın evine gidilir kalınır, o sana ilgi gösterir. Yemeğinden, bakımına ona aitsindir o süreç boyunca. Bir ikinci baba gibi anlatılmış olabilir, çok net hatırlamasam da. O amca tarafından önemsendiğini hatırlıyorum. (...) Din açısından tam kişinin kendisiyle ilgili. Ergenliği geçtiği zamanlarda biraz daha kişiye bırakılmalı diye düşünüyorum. Aile tabii ki eğitim verebilir ama kişi kendi seçmeli diye düşünüyorum bu yolu. Yaşadığımdan yola çıkarsam Arap Aleviler daha farklı. Ben kendi yaşadığımdan yola çıkarsam mahallede amcaya gitmeyen tek çocuk bendim. Kendi irademle seçtim. Böyle böyle bir durum var. Gitmek ister misin dediklerinde ben hayır demiştim. Ondan sonra bu yolda hep kendim ilerledim. Kendim bilgi edindim. Sorularımı kendim sorguladım. Kendim cevap aramaya başladım. Bu şekilde hoşgörülü olduklarını tam olarak söyleyebilirim bu konuda. Bana sorulduğuna göre bunun önemsendiğini söyleyebilirim. Amcalığın teklif edilmesi bile bunun göstergesidir. Mesela evde bir defter vardı dedemin defteri o muhafaza edilirdi.” (Ahmet, 26, akademisyen)

Özendirilmesinin ardından teklif götürülen gençler eğitimden geçmek istemeyebilirler. Nitekim bu süreç yoğun emek isteyen ve o sırada pek çok

kısıtlamaya maruz kalınabilen bir zamandır. Öyle ki aynı aileden kardeşlerden biri amcaya gitmek konusunda istekli olabilirken bir diğer ısrarlara dahi boyun eğmeyebilir. Ancak yaygın tutum kararı çocuğun iradesine bırakmaktır. Diğer yandan da “amcaya gitmek” mefhumunu ergenlik dönemini aşsa dahi hiç duymamış Arap Alevilere rastlamak mümkündür:

“Soruldu bana “gitmek ister misin diye” Ben de giderim dedim. Ama mesela istemez durumda olsaydım da gitmezdim. Çünkü kardeşim gitmedi. Babam çok uğraştı, ısrar etti, git diye. Gitmeyeceğim dedi ve gitmedi. Ama zorlama falan yok. Ben ise isteyerek gittim.” (Mahzar, 26, mühendis)

Arap Alevi önde gelenleri ise modernitenin yerelleşmesinin ardından dönüşen koşullara uygun olarak kimi içtihatlar yapmıştır. Kurum sekülerleşmesi ya da organizasyonel sekülerleşme (Dobbelaere, 2004, s. 105-122) olarak adlandırılan düzenlemeler Arap Aleviliğin bu çağda kimi düzenlemelerle sürdürülebilir olmasının önünü açmıştır. Nitekim görüşmecilerin de sıklıkla tekrarladığı gibi gençleri amcalık eğitimi için şevklendirecek mekanizmaların önemli bir kısmı ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla Arap Alevi mezhebinin kimi kaidelerinin esnetilmesi gerekli hale gelmiştir. Ailesinden aldığı feyzle nadiren bu uzun süren etkinliğe gönüllü olarak katılan erkeklerin sabırlı bir biçimde tüm aşamaları tamamlamaları ve ardından inisiye edilmiş Arap Alevi olarak cemaatiyle ortak eylemliliğini arttırması ancak o kişinin dinselliğe ilgisi ile açıklanabilir. Bu yüzden erken yaşlarda eğitimden geçse dahi cemaatiyle bağını sürekli kılan gençler fazla değildir. Disiplinli şekilde namazlara ve hayır yemeği organizasyonlarına katılmak bireyin hayatına buna uygun olarak düzenleyeceği şartları gerektirir. Diğer yandan gençlerin önemli bir kısmının üniversite eğitimi ve çalışma hayatı için şehir dışına yerleşmiştir. Bu durum da katılımı sekteye uğratan meselelerdendir.

“Fakir ailelerimiz bu ritüelleri yerine getiremedikleri için bazı aileler çocuklarını geriye itiyordu. Bu vesileyle ne oldu ya yapılan hayır-ı hasenette müştereken para masrafı olmadan bu ritüel yerine getiriliyordu ve bu gibi şeylerle beraber Alevi

çocuğu inancına daha çabuk vaziyete erişiyordu. Kurban büyük baş olacağına ne olurdu bir horozla küçük bir sofraya yedi kişiye bir kısım şeyler verilerek bir aileye o gün için bu çocuk dinini öğrenmeye gitti. Ona ailenin Arapçası Allah fehül kalbe yani Allah zihin açıklığı versin diyerekten bir Fatiha okuyup o çocuğa fakir ailelerden bir dua gitmesidir amaç. Yani tutup da bir aileyi doyurmak değildir. O güzel bir kıvançtır dinini öğrenecek kişi için. Ve bu mevzuyu da yerine getirirlerse kendilerine bağlı yani bizim gibi olabilirler. Büyüdükçe zaten ne yaparlar. Ya bizler gibi daha çok sarılırlar, pasifize olurlar ama yine onlar gibi olmazlar çünkü inançlarından kopacaklarını ben zannetmiyorum.” (Recep, 60, emekli esnaf)

İnanca kabul törenlerinin ve hazırlıklarının masraflı olmasına çözüm olarak harcama azaltıcı yenilikler getirilmiştir. Geçmişte yoksul ailenin masrafını üstlenen varlıklılar olduğundan harcama yapamamak önemsizdir ancak günümüzde bu tip burslar da gönüllü olanlara harcama için özellikle teklif götürmek ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Üstelik homojen yerleşimlerde yaşamayanlar birbirleriyle iletişimi olabildiğince daraltmıştır.

“Bildiğim kadarıyla benimki de kısaltılmıştı azıcık. Kısaltma çok mantıklı, akıl karı değil o kadar şeyi ezberlemek. Hatta bana kalırsa ezberlemeye de gerek yok aslında. Sonuçta bizim ibadette oturup kalkma yok. Kitaptan okusan da ibadet anlamına geliyor. Kısaltılması mantıklı. Çocuğumun da böyle devam etmesini isterim.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Kısaltmalar vardı biraz daha. Hani kendilerini söylediğine göre eskiden o anlattıkları şeyler eskiden çok daha uzunmuş. Şimdi biraz daha kısaltmışlar. Küçük yaşta başlayanlar için iyi bir şeydir. Sonradan daha büyük yaşlarda başlayanlar için çok da bir şey ifade etmez ama... Ne ifade ettiği önemli. O yaşta aklın yavaş yavaş eriyorken çok da bir şey ifade etmeyebilir. Türkçelerini de aldım, okudum.” (Hasan, 29, tekniker)

Din amcasının eğitimde yapılan en önemli içtihat ise eğitimi tamamlamak için ezberlenmesi zorunlu olan Kitab-ül Mecmu kitabının içeriği bozulmamak şartıyla şıhlar aracılığıyla kısaltılmasıdır. Kentte yaşayan gençlerin neredeyse hiçbirinin Arapça bilmediği düşünüldüğünde ezberlenmesi aylar süren Arapça kitabın kısaltılması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Tüm şıhlar tarafından onaylanan düzenlemelerle birlikte uygulama farklılaşmış ve daha cazip hale getirilmeye çalışılmıştır.

Din amcasına gitmenin yaygınlığını kaybettiği bu koşulda Arap Aleviler açısından amca ile ailenin birleşmesine dayanan dayanışma ağlarından önemli bir parçasının ve denetimin ortadan kalktığından da bahsetmek mümkün olacaktır. Sanal akrabalık biçimi olarak değerlendirilen bu ilişkide amcanın ailesi ile birleşme biyolojik akrabalığı aşan birlikteliği gerektirebilmektedir (Türk, 2013, s. 82). Ancak günümüzde bu ilişkiler tüm Arap Alevileri kapsamayacak şekilde farklılaşmıştır. Neticede din amcasına gönderilen çocuklar bir hayli azalmıştır.

“Gittiği çocuğun ailesinden birisi haline geliyor. O da ayrı bir duygu. Mesela nişanlımın ailesi öğretmenlerden birisi bir sürü dayımız var yani. Öğretilen bütün tilmîzler, öğrenciler benim dayım oluyor. Nişanlımın dayısı benim de dayım. Ve müthiş saygılılar. Nişanlım da o benim dayım diyor. Öz dayısı gibi saygı duyuyor. Kayınvalideme de öz kardeşleri gibi bakıyorlar. Bir birliktelik var. O da güzel bir duygu.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Özetle Arap Alevi kurumsallığında toplumsallaşma ve kültürleşme açısından kritik önem sahip olan din amcası tarafından eğitilmek günümüzde gönüllülük esası üzerinden yürütülmektedir. Bu süreçte devletin sağladığı ve internete erişimi olan aygıtlarla desteklenen seküler eğitim din eğitimin yerini almış ve enformasyon edinmenin sağlayıcıları çeşitlendiğinden din eğitimi cazibesini yitirmiştir. Elbette ki eğitim kurumunun ikamesi olarak yerleşen seküler kurumsallıklar din eğitiminin sağladığı Arap Aleviliğe has niteliklerin hiçbirini sağlamamaktadır. Ancak asimilasyonun geçerlilik kazanmasının ardından iki tip eğitimin bir arada yürütülmesinin makul karşılanmadığı koşul ortaya çıkmıştır.

Nitekim ailelerin kolektif belleğini aktaracak dizgelerin halkaları kırıldığından ve sosyal çevrenin anlam dünyasını Arap Alevi teolojisi ve kurumlarının üretiminden feyz alarak kurmadığı bu koşulda amca eğitimine gitmek de tercih halini almıştır.

Dine kabul töreninin ardından tam anlamıyla Alevi olarak kabul edilenler artık toplu namazlarına katılmaya da hak kazanırlar. Bu namazlar aracılığıyla erkekler cemaat olmanın bilinci içerisinde iletişimlerini sürdürebilirler. Bu açıdan Türkiye'nin Sünni kesimi için camiye devamlılık sekülerleşmenin göstergesi olarak okunması sakıncalı sonuçlar türetse de Aleviler için ritüelin devamlılığı dinsel malumatın sürekli beslenmesi açısından ana damarlardan biri olarak ön plandadır. Nitekim ritüelin sonlanışının ardından cemaatin kurduğu iletişim topluluk dinamiklerini yeniden üretmektedir.

Ritüeller anlamın aşkın boyutuna atıfta bulunan icralardır. Kutsal kozmosun, mitolojinin bir unsurunu imleyen icralar aracılığıyla “anlamın daha yüksek düzeyiyle buluşma” mümkün hale gelir. Dolayısıyla gündelik hayatı aşan bir gerçekliğin olduğu ve kozmosla dolaysız kurulacak iletişim ibadetlerle deneyimlenmektedir (Luckmann, 2016, s. 114-116). Ancak görünen o ki Arap Alevi gençlerinden nadiren de olsa cemaat namazlarına katılmış olanlardan bir kısmı kozmosa dair kurguya teslim olamadıkları ve yaptıkları eylemleri nedensellik zinciriyle anlamaya çalıştıklarından dolayı bu performansı anlamsız bulmaktadır.

“Bir iki defa katıldım. Sonra çok manasız geldiği için devam etmedim. Hiçbir şey hissetmedim. Babamın bir iki ısrarı oldu. Gel gel diye ısrar etti. Onu kırmamak için gittim. O da bir şey ifade etmedi benim için. Bende bir şey uyandırmadı”. (Hasan, 29, tekniker)

Elbette ki Hasan'ın katılım gösterememesi cemaatteki herkesi temsil etmemektedir. Katılım gösterenlerin çoğunun orta yaş üstü olduğu düşünüldüğünde ise gençlerin cemaatle ibadet etme konusunda hevesli

olmadığı sonucuna varılabilmektedir. Mülakata katılanlardan sadece birkaç kişinin namazları kaçırmamaya önem verdiği ancak bu kişilerin de gençlerden oluşmadığını dile getirmek mümkündür. Diğer yandan da eğitimi devam ettirmemiş olanlar namazdaki her bir sembolün Alevviyata dair bir unsura işaret ettiğini ya da namazın kendisinin Kırklar Cemini temsil ettiğini bilmemektedir. Ancak katıldıkları bayramın namazının neye işaret ettiği onlara hatırlatılmaktadır.

“O günkü ibadete çağrıldığın zaman duyup da gitmezsen günahkâr sayılıyorsun. Hata yapmış sayılıyorsun ve içinde üstünde bir ağırlık hissediyorsun. İşin varsa Allah affediyor ama ya boş ver deyip de kulak arkası edip de bugün gitmeyeceğim be gibi düşünerek gitmediğin zaman o ibadetinin senin ailene de faydası var. Örnek vereceğim. O gün belki aşı ekmeği olmayan bir ailenin lideri olabilirsin. Orada pişen aştan ekmekten eşin mahrum çocuğun mahrum bir de bir ekmek yedireceğin katık gelecek yanına. Bu faydadan mahrum kalacaksın ve artı senin orada zikrettiğin meseleyle beraber eşine çocuklarına ailene akrabalara herkese dua okunuyor orada o duadan mahrum kalacaksın.” (Recep, 60, emekli esnaf)

“Babam namazlara gitmezse hasta olurdu ve çok da güzel Kuran okurdu evde. Kocam yine öyle. Eğer hasta değilse hiçbir namazı kaçırmaz. Tabii abilerim yarım bıraktığı için dini bilgileri zayıf olduğu için onlar yapamıyor ama kadınlarımız çok önem verdi dinimize.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Geçmiş kuşakların toplu namaza gösterdiği ilgi göz önüne alındığında ilahi kudret ile buluşma çabasının ve kutsal kozmosla iletişim kurabilme imkanlarının önemsendiğini söyleyebiliriz. Ancak günümüzde toplumsallaşma süreçlerindeki ilişkisel bütüne dayanan dizgeyi yitiren Arap Aleviler açısından ritüelle kurulan dinsellik pek anlaşılır değildir. Mekanikleşmiş evren tasavvurunu tabi olduklarından kozmosla buluşmanın neden-sonuç ilişkisi içerisinde olmasını

talep ederler. Ancak gündeliği aşan bu deneyim her inanır için makul gelmemeye başlamıştır. Beslendikleri asıl kaynaklar ve ideolojiler seküler dünya görüşüne uygun argümanları onlara sunarken ve kuşaklar arasındaki iletişim kopuk hale gelmişken cemaatle birlikte hareket etmenin ancak onları yönlendirmediği koşulunu talep ederler. Önceki kuşaklarla hiyerarşik konumlanmalar yıpranmışken gençlerin ritüele gizlenmiş olan otorite yapılarını doğrudan kabul edebilmeleri beklenemez. Üstelik şıhlar, geleneğe uygun olarak toplumsal sözleşmenin ana direği olma konumundan ritüelleri tekrarlatanlara dönüştüğünden beri entelektüel bilgi talepleri yüksek olan Arap Alevileri neredeyse sadece teoloji konusunda besleyebilir hale gelmiştir.

Nitekim cemaat olmak başka bir bilincin seferber edilmesidir; Jung'a göre kitlenin katılım göstermesi yüksek telkin üretmektedir. Her ne kadar bireyin bilişsel düzeyi kitlenin iletiminden daha kuvvetli olsa da cemaatle eyleyişe katılanlar açısından biliçdışının faal hale gelişi gerçekleşir. "Mistik katılım" olarak kavramsallaştırılan bu süreçte mümin varlığını o kutsal kozmosun çatısı altındakilerle özdeşleştirir (Jung, 2005, s. 71). Üstelik bu süreçte özgül cemaati aracılığıyla dini gelenek, makuliyet yapısını korumaya almaktadır. Katılımcılar aracılığıyla geleneğin öğretileri makul olduğunu yeniden hatırlatır ve bu bilgi pek çok kişiyle paylaşılır (Berger, 2015a, s. 112). Çağdaş kent Arap Alevilerinde ise makuliyeti yeniden ören cemaat dar bir kadro ile yürütülmektedir. Kendini Aleviliğe mensup sayan ve ahlaki tutumunu buradan belirleyen inanırlar dahi cemaatin sürekliliğini sürdürmesine destek olmayabilirler. Kadınlar ise hali hazırda cemaatin ritüelistik eylemlerinin önemli bir kısmından dışlanmışlardır.

"Bize öğretilen bizim inanç türümüzdü. Ama sır olan, yasak olan bir inanç türüydü. Buna da ben hep karşı çıkmışımdır. Bu sır olayı kökenden doğrudur. Çünkü kabul edilmeyen, kılıçtan geçirilen, kabul edilmeyen hatta okuma yazma yapılmazken o dönemde bilmeyenler dahil insanlar bu sürsün diye ezberlediler. Demek ki çok zeki insanlarmış. Bu inanç ölmesin diye kitap ezberleyebiliyorlarmış. Benim dönemimde 69, 70'li yıllar. O dönemde bile hala çekimser davranarak bir araya

gelirlerdi. “Emniyet bizi takip ediyor mu” gibi. Şimdi artık her şey aleni oldu ve de bu sır olayı bana göre cemaatin kendisini küçülttü.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

Görüşmecinin bahsettiği üzere cemaatin sakınarak bir araya gelmesinin ve sır temelli örgütlenmenin devlet baskısıyla ve pogromlarla doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Dikkat çekilen diğer husus ise geleneksel halde sır eğitimi ve inanca kabul aşamalarının zorluğundan ötürü cemaatin dar bir çevrede devam etmeye mahkûm hale gelmesiyle ilgilidir. Üstelik makul oluşunu yinelemek ve geç modern zamanda inanırlarına gerekli cevapları verebilmek için dönüşüm aşamasında entelektüel faaliyetten yoksun kalmış kurumsallığının bu dünyaya yönelik üretimlerinde aksaklığa sahip olduğu ortadadır.

Arap Alevilerin topluluk olarak bir aradalığını sağlayan en önemli etkinlikler ise bayramlardır. Sayısı kırkı aşan bayram kutlamalarında kadınlar dahil olmak üzere herkesin katılabileceği koşul ortaya çıkar. Cemaatle namaz kılınması da kutlu bir günün bayramının anılması anlamına gelir. Arap Alevi bayramları semavi dinlerin pek çok kutlamasını ve yasını kapsayan içeriğe sahiptir.

“Gadir Hum bayramını Alevisi, Sünnisi herkesin bilmesi gerekir. İslami tarihte de var olan bir olaydır. Bunların tanıtılması lazım. Kendi kültürümüzde dayanışmacı bir ruha sahibiz. Bu dayanışmayı da örgütler. Kültürü tanıtmak bunu da sağlar. Hatta tanıtılması çözüme yönelir aslında. Hiçbir kültür zaten savaşa endeksli, kin, öfke kültürü değildir aslında ama saptırmaya çalışırlar. Bence sen birkaç bayramımızı tezine koy. Sabetaş Bayramı- Nevruz. Paskalyayla aynı. Hatay'da çocukluğumuz yumurta kırmakla geçti diye anlatıyorlar. Mersin Kent Konseyinde bir ablamız var o da Hristiyan bir abla. Bizim Sabetaş'ın ateşini görünce bu bizim Paskalya dedi. Niye Hatay'da var da bizde yumurta boyama yok diye düşündüğümüzde Hatay'da Hristiyan ağırlıklı insanlar da vardı. Sabetaşla Paskalya'nın denk gelmesi birbirlerine

benzemelerine vesile oldu diye düşünüyorum. Bazen diyorlar bir de Arap Alevilik Hristiyanlıktan gelir falan diye. Ben suçlama olarak kabul etmiyorum, onur olarak duyuyorum. Hz. Muhammed'in zuhurundan önce hangi inanç vardı Hristiyanlık vardı. Demek ki soyumuz Hristiyanlığa dayanıyorsa biz hiç doğru yoldan çıkmamışız. Hep peygambere inanmışız. O zaman İsa vardı ona inanmışız. Sonra Muhammed gelmiş ona inanmışız. Onurdur Hristiyanların soyundan geliyorsak. En azından puta dayanmıyor. Puta tapanlar şimdi 9 yaşındaki çocukla evlenilir diyor.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

“Bizim özel günlerimiz vardır. Mesela Hz. Ali'nin dünyaya gelişi gibi, Hz. Yunus'un Hz. İsa'nın. Biz her türlü dini ve peygamberi benimser. Onların dünyaya geldiğine dair söylenen günlerde de onlarla ilgili özel çalışmalar yaparız. Bu çalışma hani bayram adı altında kutladığımız, onları yad ettiğimiz günlerdir.” (İlyas, 36, öğretmen)

Dini bayramları özel kılan yan ise Arap Alevi dinselliğine yakınlık duymayan ya da gündelik hayatın örgütlenmesinde dinselliği referans almayan faillerin dahi bu bayramları ve buluşmanın ardından gerçekleşen çorba dağıtımını şevkle sahiplenmesidir. Nitekim bayramların ardından gerçekleşen seremoni, dağıtımın yapıldığı evin kapasitesine göre yüzlerce kişinin besleyici bir öğünü edinmesiyle sonlanır.

“Namaz değil de, bir iki defa gittim çorba yapıldığı yerlere falan. Hani güzel oradaki insanların birlik içinde çalışması, herkesin bir iş bölümü yapıp çalışması, güzel bir amaç için çalışıyor olması, hoşuma gidiyor. Hani sonuçta oradaki insanların inancına göre o bir onlara sevap getirecek gibi düşünüyorlar ama onun dışında insanların doyurma amacı da var orada. Muhtaç insanlara. Asıl amaç o zaten. Yemek bulamayan insanlara yiyecek sağlamak. Asıl amacın hatırına devam etmesi gerektiğini düşünüyorum böyle bir şeyin. Yani bayramların o

şekilde kutlanıyor olması hoşuma gidiyor. Yemek dağıtılarak kutlanması, çünkü kuru kuru bayram kutlanmıyor. Bizim kültürün bu şekilde kutlama amacı olması hoşuma gidiyor. Bu şekilde devam etmesi çok güzel, amacı güzel çünkü.” (Hasan, 29, tekniker)

Alevi bayramlarındaki Hrisi³⁸ çorbası yapımının üstlenenler genellikle bayram mirası sahibi ailelerdir. Maddi koşulları uygun olanlar ve bahçeli evlerinde kazanlarda kurban eti ve buğdayla yapılan bu çorbayı pişirebilecek olanlar geleneği sürdürürler. Bayramların iştirakiyyun (ortaklaşmacılık) kültürünü yansıttığının en önemli sebebi ise Arap Alevilerin kudretleri yettiğinde emek ve maddi destekle sürece katılmasındadır. Bu sayede ritüelistik uygulamanın amacı sadece cemaatin kendini yeniden üretmesi ve tapınmanın gerçekleştirilmesi ile kısıtlı kalmaz.

“Söz verip tek kendisi yapan var. Ortak yapılanlar var. Ben gönderdiğim zaman bir koyun gönderirim. Üç beş yedi kazan olur. Öyle yapılan var. Bir de her sene söz vermiş aileden gelen. Hiç kimseye para harcatmadan yapanlar var. Mesela bizim katıldığımız Fatih Mahallesi, Şamlı Mahallesi onlara herkes katılabilirsin. Horoz da gönderebilirsin.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

“Babam köyde dedemin hayır çorbasını devam ettiriyor. Mahallede de anneannemle dayımın yaptığı çorba devam ediyor. Bizim ki ekim ayında mesela. Eylülünden hazırlıklara

³⁸ Anadolu’da keşkek olarak da bilinen bu çorba kurban etinin (yaygın olarak koç eti) kuyruk yağı ve buğday gibi eklentilerle büyük kazanlarda saatler süren pişirme işlemiyle hazırlanır. Macun kıvamına geldiğinde ise dağıtılmak üzere eşit ölçekli kovalara bölüştürülür ve çorbayı temin eden kişinin ailesindeki kişi sayısı gözetilerek pay edilir. Namazlara katılsın veya katılmasın kovaların herkese ulaştırılması gözetilir. Günümüzde Arap Alevi olmayanlara da çorba ikram edilmektedir.

başlıyorlar. O kadar yani düşün. Kurbanlar vs. O kadar önem taşıdığını neden söylüyorum. Eskiden Türklerle Arapların evlenmemeleri gerektiğini söylemelerinin sebebi. Onların çorba hazırlığında bulunamaması ve mesela çocuğum Türklerle eğlenseler bu geleneği sürdüremezler, içindeki ibadete katılamazlar. Ve benim ailem bunu düşünüyor. Ben o yaşlara geldiğimde sürdürebilir miyim bilmiyorum mesela. Bir kere sadece manevi değil maddi açıdan da çok zor. Babam başkasının çorbası bile olsa kalır yardım et. Çok büyük bir emek. Gece uyumuyorsun. Mesela biz yaptığımızda annem ve babam bir hafta kendilerine gelemiyorlar. Ölü gibi geziyorlar. O yüzden çok ciddi birlik beraberlik var. İnsanlar hiçbir amaç gütmeksizin sabahın köründe kalkıp o namazı kılmaya gidiyorlar beraber. O bile bir şey gösterir.” (Meltem, 21, öğrenci)

Sarf edilen eforun boyutları düştüğünde kolektif eylemin topluluğun tüm üyelerinin aynı tasta yemek yemelerinin sembolizmi içerisinde kutsandığı görülür.

“Bayramlar zaten özel günlerdir. Hz. Muhammed’in doğumu, arşa yükselişi, bunlar onların günleridir bayramlarımız onlar. Hepsinin bir şeyi var. Bir anlamı, özel. Hepsi de peygamberlerle ilgili. Kimsenin kafasından uydurduğu bir şey değil o. Her bir şeyin bir peygamberle bağlantısı var. O yüzden o kadar özel bizim için. Ne ekmekler açtım oğlum ben, çorbalar karıştırdım. Valla bir şey söyleyeceğim belki inanmayacaksın genç olarak ama. Bütün gün çalışırdık bak ekmek yapardık, hamur yoğururduk önce ama nasıl biliyor musun? 50 kiloyu iki kişi yoğururduk, benle bir arkadaş. Yoğururduk, ertesi gün tüm gün ekmek açardık. Akşam olunca kesim olurdu, gece yarısına kadar çalışırdık. Sabah tekrar aynı tempoyla ama o gün hiçbir şeyimiz yok. Gayet iyiyiz. Yorgunluk falan yok. Bu ne acaba? Ama hiç yorgunluk hissetmezdik ya da gençtik belki onun için.

Ama genç de yorulur bu kadar şeye. Ama Allah o gücü, ona inanırdık işte, bize Allah bu gücü veriyor ve biz yapıyoruz. Bence o psikolojiktir bilmiyorum. Hrisi dağıtmak o kadar rahat, o kadar huzurla dağıtıyorsun ki. Oh pişirdim, dağıtıyorum, herkes yiyecek, çok mutlu eden bir şey. Herkes doydu bugün. Hiç de sıkılmadan. Bıkmadan, şey yapmadan, bütün canlılığıyla yaparsın o işi. Ben öyleydim hep. Beraber yaptıklarımız da hep öyle, canla başla.” (Kadriye, 68, Ev hanımı)

Arap Alevilerin bir araya gelmeyi önemsedikleri Hıdırellez gibi baharın canlanışını temsil eden kutlamalar da olmaktadır. Günümüzde görüşmeciler tarafından eski coşkusundan eser kalmadığı yinelenen bu kutlamalarda yüzlerce kişinin piknik yaptığı, dilek tutmak için bir araya geldiği şenlikli bir ortam bulunur. Hıdırellez ve nevruzu özel kılan yan ise Ramazan gibi ailelerin birbirlerini sırayla ziyaret ettikleri bayramların aksine tüm mahallenin kutlamaya katılmasıdır. Bu sayede iletişim bağları kuvvetlendirilir ve görüşme imkânı kısıtlı olanlar düğün ve cenazeler dışında piknik yaparak kültürleşirler.

“Biz çocukluğumuzda kesinlikle 21 Mart'ta muhakkak 5 Mayıs'ta muhakkak tüm mahalle pikniğe giderdik, o piknikte beraberce şarkılar söylenir, yemekler yenilir. Yaya gidilir, yaya gelinir. Hem Hıdırellez'i hem Nevruz'u coşkuyla kutlamış olurduk. Bu bize bir bayram sevinci verirdi. En az bildiğimiz Kurban ve Ramazan Bayramları kadar coşku duyardık, mutluluk duyardık. Bunların hemen hemen, çok azı var. Ancak bazı yerlerde işte Hıdırellez olsun, Nevruz olsun ateşler yakılıyor, üzerinden atlanıyor. Dileklerde bulunuluyor ama eski coşkusu ve eski katılımı yok. Bildiğim ve gördüğüm kadarıyla.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Biz çocukken de ateşler yakardık, üzerinden atlardık. Güle dilekler bağlar sonra onu akan suya atardık. Onlar hoşuma giderdi. Eğlenceliydi yani. Gelsin yaparım şimdi de. Bunlar giderse üzülrüm ya. (Pelin, 19, öğrenci)

Erişkin olan her Arap Alevinin hatırasında olan bu buluşmalar, günümüzde katılımın düşüklüğünden dolayı çoğunlukla ailelerin kararlılığıyla toplulukla temas kurulamadan devam etmektedir. Bayramların inanç bağlamından uzaklaşmış olması ve yeni kuşakların bu tip organizasyonları sürdürmek için cemaat tipi ilişkisellikten azade olmaları şenliklere bakışta otantizmin kapısını aralamaktadır. Öyle ki Arap Alevi dinselliğine tabi olmayan ya da dini pratiklerinin hiçbirini gerçekleştirmeyen gençler dahi çorba merasimlerinin bir sonraki kuşağa aktarılamama riskinden ötürü hayıflanmaktadır. Her ne olursa olsun bu tip şenliklerin ve buluşmaların sürdürülmesi taraftarı olarak beyanda bulunurlar.

Arap Alevi örgütlenmesinin sekteye uğramasıyla birlikte dernek tipi kurumsallıkların öncelenmesi söz konusu olmuştur. İnanca dair anlatıları içeren ve çoğunlukla yerel matbaalarda basılan kitap çalışmaları ya da düzenlenen konferanslar sürdürülmüştür ancak dinselliği ve kültürel örüntüleri yeniden ihya etmek için dini liderlerin ve eşrafın öncülüğünde resmiyet kazandırılmış kurumsallık ön plana çıkmıştır. Geçen senelerde Mersin’de faaliyete geçen ve Tarsus’ta da şubeleşme aşamasını tamamlamak üzere olan Kilikya Nehir Sosyal Dayanışma ve Kültür Derneği aracılığıyla Arap Alevi öğretisinin aksayan örgütlenme biçimlerine destek olacak çalışmalar yürütme çabası gündeme gelmiştir³⁹. Nitekim inşaatı devam eden Arap Alevi Kültür Merkezi’nin din eğitimi, mescit ve çorba hazırlama mekanlarının da olduğu kompleks olarak tasarlanması ihtiyaçlara çözüm taşıma amacıyla gerçekleştirilmiştir. Derneğin 2017 yılında internet sitesinde yayınladığı duyurunun jeneriği ise “kaybedildiği düşünülen” kurumsallığa dair pek çok şey söylemektedir. “Geleceğimiz inşa oluyor”⁴⁰ başlığıyla verilmiş bu duyuru/tanıtım için inşaatı süren kompleksin aslında yeniden üretimi aksayan Arap Alevi kurumsallığını bir nirengi noktasına bağlayarak yeniden örgütlenme amacı taşıdığı söylenebilmektedir.

³⁹Siyasi bir direniş alanı olarak kimlik üretme arzusundaki Anadolu Alevileri açısından dernekleşmeler görünürlük stratejisiyle beraber okunabilmektedir (Subaşı, 2010, s. 132). Ancak Arap Alevilerin vaziyeti daha çok “kaybedilmiş” olanı yeniden canlandırmak üzerinedir. Dernekle birlikte faaliyete geçen Türkiye Alevi İslam Ehli Beyt Meclisi’nin bir diğer amacı da budur.

⁴⁰<http://www.kilikyanehir.org/gelecegimiz-insa-oluyor/>

Erişim tarihi: 25.03.2018

“Mesela Mersin'de Kilikya Derneği kuruldu. Kilikya Derneği kesinlikle kültürü devam ettirmek için bir bina yapıyor. Bunun içerisinde hem dini inançlarını geliştirip öğrenmek, hep kültürlerinde olan bütün bilgileri birbirine aktarmak, Arapça öğrenmek, aynı zamanda müzik, resim, spor gibi faaliyetlerde bulunmak için böyle bir merkez kurmaya çalışıyor. İmece usulü. İyi hoş güzel ama bunu yaparken de bu bilginin aktarılması için de zaman konferans verildiğini duydum, biliyorum. Bu da demektir ki böyle konferansların verilmesi bunu özendirmek, bu çocukların, bu gençlerin bunu öğrenip hayatlarını zenginleştirmeleri yönlendirmek için iyi bir fırsattır diye düşünüyorum. Onlar da bunun için çabalıyorlar. Ne kadar başarılılar bilmiyorum henüz, çok yeni. Gittik ben ziyaret ettim orayı. Sohbetimiz oldu.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Dini liderler ve topluluğun önde gelenlerinin çabasıyla güçlendirilmeye çalışılan bu faaliyetler özetle yeni neslin kültürü taşıyacak bir grup olmadığına referans verecek kimi anlatıları da içermektedir. Yüzyıllar boyunca sır kurumundan dolayı her bir erkek Arap Aleviye amcalık kurumu aracılığıyla aktarılmış olan değerler sisteminin dinsel boyutu yine aynı yöntemle gönüllülere aktarılacaktır ancak anlatıya tutkal olacak azizlerin öyküleri, Arap Alevi tarihi ve kutsallık atfedilen diğer unsurlar bu merkezden iletmeye çalışacaktır. Dolayısıyla derneği kurulması dahi örgütlenmenin çözülmeyle yüz yüze olduğuna dair çekincelerin açığa çıkmasına işaret etmektedir.

Bu durum göstermektedir ki Arap Alevi kurumsallaşma dinamikleri Tarsus'ta yeniden üretimi koşulunu destekleyecek unsurlar olmadan sürdürememe aşamasına gelmiştir. Dolayısıyla inanç sisteminin entelektüel gelişim sürecinde edindiği seküler edinimlerden çok seküler kurumlar karşısında güncellenme araçlarını yitiren kurumların dönüşümlerden bahsetmek mümkündür. Arap Alevi kurumları sekülerleşme süreciyle form değiştirmektedir ancak bu süreç çoğunlukla seküler kurumlarla toplumsallaşmaları biçimlenen topluluk üyelerinin güncel talepleriyle doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla din liderleri olan şihların

etkide bulundukları grubu kontrollü dönüştürme kabiliyetinin de zayıfladığından bahsedebilmekteyiz. Ancak buradaki ayrıma da dikkat çekmemiz gerekmektedir:

Arap Alevi kurumları sosyal hayatı düzenleme arzusu açısından Ortodoks İslam'la kıyaslandığında hiçbir zaman rıza üretici hegemonya rolü üstlenmemiştir. Ancak modern kurumlarla karşılaşılardan önceki süreçte bu ilişkileri denetim, hiyerarşi, statü ve geleneğin yinelenmesi ile sürdürüldüğünü tahmin edebilmekteyiz. Günümüzde ise yapının dizgelerinin dönüşümü ile yeniden tartışabileceğimiz durumda kurumsallaşmanın sağladığı toplumsallaşmanın yönünün belirlenmesi ve grup denetiminin sağlanması gibi örgütleyici kuvvetlerin cemaat tipi ilişkisellikten azade hale gelerek özerk toplumsal tahayyüller tarafından belirlendiğinden bahsetmek mümkündür. Bu yüzden Arap Alevi kurumsallıkları toplumsal hayatı düzenleyen etmenlerden çok kültür ve kimliği üretirken seçilen parçaların sağlayıcısı yani kolajın bireysel seçki üreticisi halini almıştır.

Özetlemek gerekirse Arap Alevi kurumları öznel eğilimlerde ve gündelik hayatın idame ettirilmesinde eylemlere dair olan “anlam depolama ve bu anlamı erişebilir kılma” görevini tek başına yerine getirme hususunda ana kaynak olma niteliğini kaybetmiştir (Berger ve Luckmann, 2016, s. 28). Bu kurumların Arap Alevi niteliğini biçimlendiren kurguları artık sunamaması ise kendisini Arap Alevi olarak tanımlayanların bilişsel düzeyde kendilerine has bir Alevilik tanımı yapabilmesinin önünü açmıştır. Dinsel veya kültürel örüntülerin toplumsal eylemdeki ağırlığı bir Arap Aleviyi diğer halkların eğilimlerindeki kurgularından farklılaştırmaktır ancak kimliğin üretiminde öznel yorumsamalar ön plana çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla gündelik hayatın örgütlenmesi seküler etkileşimlere kabartılmış kulakların benimseyişleri eşliğinde olmaktadır.

4.2. Tanrı Kavrayışı ve İnsan Eylemliliği

Kültürel bağlamının önemli dayanak noktalarından birini inancı üzerinden inşa etmiş olan Arap Alevilerde inananlar açısından Tanrı'nın “nasıl bir Tanrı” olduğu

bu dünyanın nasıl kavranacağına dair pek çok cevabı içeriğinde barındırır. Öyle ki yaratıcının yaratım sürecinde dünyayı terk edip etmediği ya da sürekli olarak oluşa katılarak kullarının hayatlarında ne denli değişiklikler yaptığı ve hatta müminlerden neler talep ettiği tüm ahlaki düzlemden, gündelik yaşamın örgütlenmesine önemli belirleyenlerdendir. Dolayısıyla failerin Tanrı'yı nasıl kavradıklarına dayanan düşünce referansları sekülerleşmenin izleğinin sürülmesi açısından önemli doneler vermektedir. Araştırma sonuçlarının değerlendirilmesindeki handikap ise ilahiyata dayalı kavrayışın sadece beyanlar üzerinden ilerleyebilmesindedir. Nitekim teist olan Arap Alevi kendisini bir yaratıcı tarafından dünyaya gönderilmiş varlık olarak kimliklendirse dahi Tanrı'ya tabi olmanın onların eylemlerine ne denli etki ettiği muamma olarak kalacaktır. Bu yüzden bu bölümde Arap Alevilerin temel ifadelerle Tanrı'yı nasıl tanımladıklarını ve onun doğasına dair ne şekilde konumlandıkları üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

Bir diğer problem ise Tanrı'yı gizeminden arındırılmış saf Yaratıcı olarak kavramının sekülerleşme literatüründeki yeri ile ilgilidir. Önceki bölümlerde tartıştığımız üzere sekülerleşme dindışılıktan çok toplumsal hayatı ve evrende gerçekleşen süreçleri *bu dünyayı* referans alarak değerlendirmekle ilgilidir. Dolayısıyla seküler yapılarla karşılaşmış ve bu formla bütünleşme aşamasındaki toplulukların Tanrı'yı kavrama biçimleri de dünyevileşen değerler ekseninde güncellenecektir. Ancak bu yargı sekülerleşen toplumlarda benzer süreçlerin geliştiğine dair çizgisel bakışın sorunlu yaklaşımlarını içerir. Bu yüzden bu bölümün ana eksen mistifikasyon ve aşkın Tanrı birlikteliğinin bir arada cereyan edişi üzerinden tartışılacaktır. Diğer yandan aynı mezhep içerisinden Tanrı'yı anlamada ton farklarının olduğu her tarihsel koşul için geçerlidir. Bu durum şunu anlatmaktadır; geleneğin hüküm sürdüğü dönemlerde dahi ateist Alevi kökenliler olabileceği gibi mistifikasyondan arınmış ve radikal biçimde aşkın Tanrı'yı kurgulayanların her devirde var olabileceğidir. Burada açıklığa kavuşturmaya çalıştığımız şey ise örnekteki Arap Alevilerin günümüzde Tanrı'ya nasıl baktıklarıyla ilgili olacaktır. O halde çeşitlenmiş Tanrı tasavvurlarını tartışmadan önce Arap Alevi teolojisinin ilahi kudrete bakışını değerlendirmek yerinde olacaktır:

Monoteizm üzerinden Allah'ın niteliğini ve doğasını tasvir eden Arap Alevilikte, nur ya da ışık kavramları Allah'ın biricik ve saf olduğuna dair sıfatlandırmaların özünü temsil etmektedir. Aleviler Allah'ın “o büyük ve her şeyin başlangıcı olan ışık” olduğuna dair işareti Nur suresinde betimlendiği haliyle kavramaktadır.

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde kandil bulunan bir oyuğa/lambaya benzer. Kandil bir cam içerisindedir. Cam sanki inciden bir yıldızdır. Ne doğuya ne batıya ait olan mübarek bir zeytin ağacının yağından yakılır. Öyle ki ateş değmese de neredeyse yağı ışık verir. O nur üstünde nurdur. Allah dileyen kimseyi nuruna iletir. Allah insanlara örnekler verir. Allah her şeyi bilir.” (Kur'an-ı Kerim 24:35)

Yazılı geleneğin sözlü kültürel üretimlerle aktarıldığı geleneksel Arap Alevilikte kitabi olana duyarlılık Arapça'nın anadilleri olmasından ve dini eğitim üzerinden toplumsallaşma sağladıklarından dolayı yüksektir. Gerekli olan yerlerde ise Kuran'ın dili olan antik Arapça şıhlar tarafından tefsir edilmiştir. Dolayısıyla Arap Aleviliğin ana teolojik kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e dayandırılan Allah'ın varlığına dair cevaplar, Alevilerin içselleştirdikleri ve aşına oldukları meselelerdir. Ancak burada zahir ve batın arasındaki dayanağın nereden kurulacağı şıhların aktarımlarıyla biçimlenmiştir. Batını anlamın gereği olarak Allah'ın sırlarına ermek O'nun insanlığa armağan ettiği kısıtlı akılla mümkün değildir. Bu yüzden gizde kalanın anlaşılmasında yönelecek çaba her daim zinde olmalıdır. Diğer yandan da geleneğin geçmişten getirdiği külliyyat aracılığıyla Tanrı'nın doğası ek tartışmalarla beslenmiştir. On İki İmamın teoloji ve fıkıh tartışmalarından kalkılarak detaylandırılan kutsiyeti anlamaya dair metodolojik yol aracılığıyla Nur âlâ Nur (Nur üstünde Nur) olarak Tanrı'nın ışığının cereyanlarına dair özgün yorumsamalar ve modeller tarihsel süreçte gelişmiştir. Üstelik özgün yorumların Arap Alevilerin kozmolojik bakışına doğrudan etki ettiği de ortadadır. Arap Alevi teolojisinin olgunlaştığı tarihsel koşul göz önüne alındığında hükema (antik felsefeye hâkim olan İslam filozofları) aracılığıyla antik Yunan felsefesinin İslamileştiği çağın hemen ertesi olmasının ayırt edici bir geleneği ortaya çıkardığı söylenebilir.

Her dinsel gelenek gibi Arap Alevilik de çağının düşünce kategorilerinden ve kavrayış hallerinden fazlasıyla etkilenmiştir. Alevilikler arasında bu mezhebi farklı kılan yan ise beslendiği neo-platonculuk⁴¹ (eflatuniyye-i cedide) damarıdır (Friedman, 2010, s. 225). On Birinci İmam Hasan el-Askeri'nin öğrencisi olan Ebu Şuayib Muhammed bin Nusayr (ö. 873) tarafından sırat-ül müstakim (doğru yol) olduğu duyurularak aktarımına başlanan Arap Alevilik, Hüseyin bin Hamdan el Hasibi (873-957) tarafından doktrine edilmiştir. Şeyh Yâbrâk olarak da bilinen Alevi aliminin en büyük özelliği ise Abbasi Devletinin zayıflayıp toprak kaybettiği dönemde Irak ve Şam hattında tilmizleri aracılığıyla büyük bir taraftar kitlesi toplamasındadır. Öyle ki öğrencileri Abbasilerden kopan Hamdaniogulları ve Büveyhioğulları devletlerinde kritik roller üstlenmiş ve teolojinin yeşereceği entelektüel ortama sahip olmuşlardır. Burada önemli olan mesele ise özellikle Abbasi döneminde zirveye ulaşmış olan Müslümanların astronomi, mühendislik ve felsefe gibi düşünsel alanlardaki sıçramaları el-Hasibi ekolü aracılığıyla devam etmiştir. Hatta bu fikirler Ebu'l Hasan et Tarsusi aracılığıyla Tarsus'a taşınmıştır (et-Tavil, 2015, s. 123-129). Dolayısıyla Farabi, İbn-i Sina gibi gözde düşünürlerin yoğun olarak etkilendiği neo-platonculuğun (Nabi, 2010; 221) taşıyıcılığı Arap Aleviler tarafından üstlenilmiştir. Geleneksel Arap Alevilikte önemli yer sahibi olan eflatunculuk vurgusu ise tarihsel süreç içerisinde Platon'un önemli bir takipçisi olan Plotinos'un (205-270) fikirlerinin yeniden düzenlenerek İslamileşmesi ile gerçekleşmiştir. Burada mühim olan mesele ise Alevilerin inançlarında yer alan evrenselciliktedir. Onlara göre Allah her kavimle kendi anlayacağı dilde konuşmaktadır. İbrahimi dinler yayılırken Vahdetin çağrısını içeren ilahi söz peygambervari biçimde Platon ve Plotinos'un felsefesinde dile gelmiştir. Dolayısıyla Eflatun (Platon) ve ardılları Arap Aleviler için Allah'ın sözünü farklı çağlarda tekrarlayan kutsiyet atfedilen azizlerdir⁴².

⁴¹ Yalçinkaya (1996) ve Çamuroğlu (2005) Alevilik ve gnostisizm (irfaniyyün) yani ilahi mistisizmin insana deneyim aracılığıyla vahyedilmesine dayanan ilişkisine vurgu yapmaktadırlar. Bir diğer Caferi akım olan Arap Alevilerin beslendikleri kaynakların açıklanması için teolojik ve tarihsel tartışmaların daha detaylı incelenmesi gerektiğinden bu konuda yorum yapmaktan kaçınmaktayız.

⁴² Din eğitimini teolojiye hâkim amcadan aldığını aktaran görüşmeci yukarıdaki görüşü onaylamaktadır: *"Kutsallarım tabii var. Platon'a kutsallık atfediyorum, bir filozof olarak"* (Mahzar, 26, mühendis). Ancak tarihsel kişilik olarak Platon ile aziz olarak kabul edilmiş Platon'un ayırdına varmak gerekmektedir. Nitekim çeviriler üzerinden hükema tarafından okunmuş Platon metinleri çoğunlukla İslami yorumla

Üstelik bu inanç Allah kelamı olarak kabul edilen Kuran'daki Nur/Işık analogisi ve tektanrıcılığın vasfının irdelenmesi açısından fazlasıyla benzeşmektedir. Üstelik hiyerarşik kozmolojiye dayanan dinsellik tüm Alevileyatta yer bulmaktadır.

Neo-Platoncu ya da Arap Alevilere göre İslam'ın başka bir devirde aktarılmış kozmonolojisini anlamak için Neo-Platoncu dünya tasavvuru ve her varlığın tepesinde yer alan tek Tanrı motifini hakkında tartışmamız gerekmektedir; Plotinos tarafından *Bir* olarak ifadelendirilen “mükemmel gerçeklik”, “mutlak gerçeklik”, “saf varlık”, kendinden menkul ve başka bir varlık tarafından yaratılmamış, yaratılamayacak olandır. Her şey ondan kaynaklanır ve ona dönecektir. “O, varoluşun ve iyiliğin ötesindedir ve aynı zamanda herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksınız Faal Güçtür.” Yeryüzünde var olan her şey ondan südür (taşmak, içinden çıkararak vücuda getirmek) etmiştir. Plotinos tarafından her şeyin ilksel kaynağı olan Bir'in yaratımı ışığın -yani Nur'un-taşması metaforuyla betimlenmektedir. Her şey sonuçta ona dönecektir çünkü o kaynak sonsuzdur (Nabi, 2010, s. 221-222).

Bu yaratım sürecinde ise kendisi homojen olan Bir, çoklukları ortaya çıkarmış olur. Bir'den çıkan ilk varoluş Nous yani ilahi akıl veya evrensel akıldır, ardından da Nous'un içinden “Dünya ruhu” ve ardından da “bireysel ruhlar” çıkmıştır. Sonuncu olarak maddi dünya taşarak ortaya çıkmıştır (Nabi, 2010, s. 221-222). Görüldüğü üzere Platoncu geleneğe özgü ifadelerle Plotinos, hiyerarşik bir yaratım süreci ve birbirinin içinden taşan ama aslını o saf varlıkta bulan ilahiyatı aktarmıştır. Dolayısıyla insan da Tanrı'dan çıkan ve maddeye (fiziksel olana) doğru yol alan ışığın takipçileri olarak yeryüzünde varlığını sürdürür. Ancak insan ruhu her daim içinden taşıdığı maddi dünyada olsa dahi Bir'le temas halindedir (Hadot, 2016, s. 25).

“Bir kere zihin olarak enerji olarak düşünüyorum. Benim zihnimde gerçekten nur olarak ama akıl içeren bir nur bütün o

yeniden düzenlenmiştir. Arap Aleviler için de benzer bir durum söz konusudur. Üstelik Platon'un metinlerine başvuran Arap Alevilerin sayısı yok denecek kadar azdır. Bu koşulda Platon ya da Plotinos idealizmi Allah'ı anlamak için bir yol olarak görülmekle birlikte doğrudan kutsal metinler olarak kabul edilmezler.

fen olan matematik, fizik, kimya, düşünce, akıl her şey var orada. Korkunç bir güç olarak düşünüyorum. Bizden istediği de kendisi bizi yaratırken bizden beklediği bir şey vardı. Kendisinin bir parçasıydık biz. Bizi gönderdi. Kendine yakışır kendisinin beklediği, iyi insan olmak, ben duygusundan uzaklaşıp kendine yakışır bir enerji olmamız. Yani bu yakışır enerji derken, ilahileşmemiz. İlahileşme derken ne vardır; sadece temiz, pozitif, sadece güzellik vardır, iyilik vardır.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Geleneksel Arap Aleviliğin Allah kavrayışına uygun örnek sunan görüşmecinin atıflarında, evrenselci yani doktrine edilmiş dinseliliği aşan tek Tanrı tasavvuruna dair aktarımlara rastlanır. Nihan’a göre “ebedi ve ezeli” olan O’nun parçaları olarak bizler, o saflığa yakışır eylemlerde bulunmakla yükümlü oluruz. Üstelik bu hiyerarşik kozmonolojide Işığa doğru yol alarak ilahileşmek mümkündür. Nitekim Plotinos da hakikatler hiyerarşisinde ruh sahibi olan insanların maddi gereklilikler (beden sahibi olmak vb.) yüzünden ara katmanda olduğunu aktarmıştır (Hadot, 2016, s. 24). O’na dönebilmek için ahlaki Nur’a yaklaştırarak toplumsal inşa etme gerekliliği bu yüzden önem kazanmıştır. O halde görüşmecinin insanın ilahileşmesi gerekliliği olarak aktardığı hiyerarşik kozmolojide insanın yükselme zorunluluğuna denk düşer. Keza Arap Alevi teolojisinde önemli yer sahibi olan reenkarnasyon da bu sürecin devamıdır. Saf olana ulaşana kadar tekrar tekrar sınanan insan, hidayete erdiğinde O’nunla birlikte saf varoluşa katılabilecektir.

Kozmonolojinin hiyerarşik olarak örgütlenmiş olması, Alevilikleri müteşşerri, yani fıkhıya dayanan İslam’dan (devletle birlikte dinseliliği eyleyen Şiiilik ve Sünnilik) farklılaştırmaktadır. Müteşşeri İslam’ın teolojik anlatımı kutsal alanın sadece Allah’ta toplanması üzerinedir. Dolayısıyla Yaratıcı haricinde kalan her varlık kutsallıktan arınmıştır. “Oysa Alevi inancında kutsalla dünyevi alan arasında kesin ve net bir hat yoktur.” Bir aradalıkla oluşa katılan bu sistemde kutsiyeti Yıldırım koni metaforuyla açıklamaktadır. Zirvede Allah’ın olduğu kutsallıkta, koniden aşağı doğru ilerledikçe Allah’ın nurundan parçaların aşama aşama alt

kademelere de sirayet ettiğini görürüz. Dolayısıyla Allah ve diğer varlıklar arasında daimî olarak kutsiyet ilişkiseliliği sürdürülmektedir. Burada kutsal tüm varlığa yayılmıştır (Yıldırım, 2018, s. 166). Üstelik bu teolojik kurgu Anadolu Halk İslamında yaygın bir örüntü olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'da yaygın olarak iki tip tanrısallık arasında çekişme bulunur. Soyut tanrı ve kültleştirilmiş azizler arasında kutsallık tartışmasında Allah dışındaki varlıkların kutsiyetten arındırılması söz konusu değildir. Allah'ın soyutluğunun karşına çıkan peygamberlerin kudretli ve oluşturma müdahale eden hallerinin ya da kimi ermişlerin mucizelerinin Allah'ta toplanmış kutsallığı parçalayıcı özellikleri bulunur (Fallers, 1971'den aktaran Lindisfarne, 2002, s. 161). Arap Alevilik ise bu problemi kurumsallaştırarak çözmüştür. Allah'ın Nur'u Arap Alevilerin hürmetle andığı ve hayatlarında izlek olarak belirginleştirdiği Ali bin Ebu Talib, Muhammed bin Abdullah ve Selman-ı Farisi gibi din uluları/azizlerinde de bulunur. Bu sayede Allah'ın hikmetinin izlerine onların yaşamlarından ve sözlerinden yola çıkarak erişmeye çabalamak makul karşılanır:

“Allah'ın sırrı nerede bulunur? Semavi kitaplarında der. Ve Semavi kitapların sırrı nerede? Kur'an-ı Kerim'de ve Kur'an-ı Kerim'in sırları nerede? Besmelede. Bismelenin sırrı nerede? Be harfinin noktasında der ve ekler; ben be harfinin noktasıyım” (Eskiocak, 2014, s. 41)

Ali bin Ebu Talib'e atfedilen bu sözler, vücut bulmuş Ali'nin hiyerarşideki kutsallığına dair atıfları içermektedir. Azizlerin Nur ile olan bağlantıları sıkça tekrarlanan şu peygamber hadisinde de yer bulmaktadır; “ben ilmin şehriyim Ali de kapısı.” Dolayısıyla Arap Aleviler İslam'ın anlaşılmasının örneğin Ali'nin adalet arayışından ya da Muhammed'in ortaklaşmacı tavrından bağımsız olarak gerçekleşmeyeceğini savunurlar. Her biri Nur'un tamamlayıcı ögesi olarak Yaraticının hikmetine kutsallık çerçevesi bağlamında eşlik edicilerdir.

Geleneksel şemaya uygun olan Tanrı tasavvurunda hiyerarşik kozmonolojinin yeryüzünde de temsilcileri şıhlardır. Bu yüzden de ilişkisel bütünlüğün parçalanmadığı koşulda kutsiyet halesi içerisinde değerlendirilirler ve çoğunlukla inancın temsilcileri olarak kabul edilirler. Ancak günümüzde şıhlının

sarsılmaz rütbesi tartışmaya açılır hale gelmiştir. Üstelik kutsal zamana dair değerlendirmelerin seküler zaman aralıkları tarafından çoğunlukla alaşağı edildiği bu koşulda gençlerin dinsel olana dair yönelttikleri zihinsel emek nadir durumların ürünü haline gelmiştir. Üstelik bireysel/kişisel dindarla dayanan seçimleri de kapsayan kutsal kozmos temalarıyla birlikte esnek ve istikrarsız anlam kümelerine eşlik eden Tanrı tasavvurları söz konusu olmuştur. Bu durum kültürel örüntülerin yıpranmasıyla açığa çıkan çeşitlenmeyle açıklanabilmektedir. Arap Aleviler için ise üç farklı ancak kısmen iç içe geçmiş modelin olduğundan bahsetmek mümkündür. Bunlar; Kayyum Tanrı, mitolojiden arındırılmış/aşırı aşkın Tanrı ve Panteistik Tanrıdır.

“Benim kutsalım şu; Kur’an-ı Kerim, peygamberlerim, Ehli Beyt’im. Önce yüce Yaradan. Kutsallarım bu. Başka bir şeyim yoktur. Bir eşya, bir alet, yani totemim yoktur. Atatürk o önemli. Neden önemli. Alevi halkına çok iyiliği dokunmuştur ve bir de çok güçlü bir insandır. Laikliği, Cumhuriyet’i, devrimleri yapmıştır. Ben şöyle inanıyorum. Normal bir insan bunları yapamaz bana göre. Çünkü Avrupa ülkelerinde bile o devrim ne zaman gelmiş, kadın hakları ne zaman gelmiş. Şimdi bir insan. Hem bir ülkeyi kurtarıp hem o ülkeyi fakirlikten kurtarıp, ekonomisini düzelterek, bu kadar kısa zamanda devrimleri yapmak bir insanın harcı değildir. Mutlaka bir mucizesi vardır diyorum ben. Allah tarafından gönderilmiş bir insandır, diyorum. Yani şimdi o kadar teknoloji var, o kadar imkân var, kaç kişi bir araya gelip bir şey yapabiliyorlar mı? Yapamıyorlar. Onun kadar ileriye düşünen insan var mı? O bir deha, bu bir beyin ve Tanrı tarafından gönderilmiş bir insandır. Bizi kurtarmak için bize bir şans vermiştir yüce Rabbim.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

“Dünyaya müdahale ediyor zaten. Biraz çocukça olacak ama benim zihnimdeki yaratıcı öyle bir şeydir ki şu anda tasvir edilen Hz. Ali’nin görüntüsüyle aynı şeydi. Ama bu sefer bu şekilde söylersem büyük yaratıcıya haksızlık etmiş olurum. Onu

kızdırmış veya kırmış olurum. Ama benim gözümde nasıl Hz. Ali her şeyi doğru yapan, ilim, bilim, fen insanıysa beni yaratan da o şekildedir. Vicdanlıdır her şeyden önce. Tutup Allah sana demiyor ki git şu insanı öldür veya şuna iftira et demiyor ki. O senin sol tarafına kalbini yerleştiriyor. Sana bu kalbi veriyorum, aklınla beraber kalbini kullan diyor. Eee sen onu kullanamıyorsan, kötülüğe kullanıyorsan bu Allah'ın suçu değildir. Benim zihnimdeki yaratıcı bu şekildedir. Yani bana dedi ki ben sana o beyni verdim, beyinle beraber kalbi de verdim. Kullanabiliyorsan ne mutlu sana. Ama kullanmıyorsan benim sana verdiğim cezayı da çekmek zorundasın diyebilir. Öğretmen gibi. Ben sana ders veriyorum. Bunu diyorum yarın yapıp getireceksin. Ama sen bunu isteğinle yapmadan getiriyorsan cezayı çekmek zorundasın. Adalet bu. Beni yaratan beni sevmemezlik yapar mı? Tabii ki yapmaz.” (İlyâ, 36, öğretmen)

Arap Alevilerin hiyerarşik kozmosta cisimlenen zihinsel örölümlerinin modeli Kayyum⁴³ Tanrı'dır. Dolayısıyla geleneksel dindarlık biçiminde Allah, her şeye “şah damarından da yakın olan” ve gerektiğinde müdahaleden çekinmeyendir. Bu yüzden onun izleri yeryüzünden sürekli takip edilebilmektedir. Gerekirse kulları aracılığıyla insanlığa yeni kapılar açabilmektedir. Etkisi sezgi ve hisler aracılığıyla anlaşılır ve sırrına erilmesi tam anlamıyla mümkün değildir. Ancak her daim müminleri kolladığı ve adaleti tesis etmek için sabır verdiği dile getirilir. Bu bağlamda onun olmadığı koşulda tüm sistem dağılır ve un ufak olur. Nitekim kutsal hiyerarşide O en tepededir ve hikmeti/Nur'u kullarına doğru aydınlatmak üzere yüzeye doğru süzülür. İnsana sağladığı önemli enstrümanlar ise onun düzenini koruyup geliştirmesi için insana verilen ihsan olarak akıl ve toplumsalı kurarken hakkı savunduracak olan kalp yani vicdandır.

⁴³ Allah'ın 99 isminden biri olarak bilinen Kayyum sıfatı varlığıyla her şeyi tek başına ayakta tutan anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu sisteme uygun düşünüşte Allah yeryüzünden çekilecek olsa her şey boşluğa düşecektir. O'nun yarattığı her varlıkla doğrudan temasını imleyen bu anlatıda zaman ve mekan insanın iradesine verdiği izinler haricinde Allah'ın hükmünde olur.

Arap Alevilerin Tanrı tasavvurları arasında sayılabilecek bir diğer tasarım ise mitolojiden arındırılmış/aşırı aşkın Tanrı'dır:

“Babam olsa da olmasa da diyen bir yapıdaydı. Çok kültürüne bağlı bir adam değildir. Oğlum bu adamları boş ver derdi. Ziyaretleri boş ver inanacağın tek şey Allah'tır derdi. Annem [amcaya] gitmemi çok istiyordu. Komşumun oğluyla birlikte gittim öğrendim.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

“Normalde Allah inancı, öğretiden gelen, gelenekten gelen, zor durumda kaldığında Allah'ım sen koru, yardımcı ol, işimi gücümü rast gelsin, sağlığım, sıhhatim, çoluğum, çocuğum diye her zaman dua ediyoruz ama bu bir hal. Çok şahsi olarak mantıklı düşündüğümde de sebep sonuç araştırması yaptığımda da böyle bir yaratıcının olduğu, mükemmel bir dünya düzeninin olduğu ve bunun bir yaratıcısı olduğu bana hikâye geliyor. Yani net değil. Zaten anlatılanların, ödüllerin ve bunun karşısındaki cezaların tamamen bir kavime göre uyarlanmış olduğunu düşünüyorum. Yani nehirler, ırmaklar çöldeki adamın özlemi odur. Vaat edilen şeylerin daha genel olması gerekir. Yani bir çocuğa bile anlatsan, hayal kur desen, oradan yağ akıyor, bal akıyor diye sana zaten anlatır. Benim aklıma çok yatmıyor. Can alma gibi yasaklar benim bildiğim şeyler, benim bilmediğim ne söylüyorsun, hakikaten benim aklıma gelmemişti diyebileceğim ne söylüyorsun. Bir tarafta yasakladığı şey can alma, rüşvet verme gibi yine devam ediyor. Sadece üstü kapanıyor, biraz değişiyor, janjanlı hale getiriliyor.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Murat'ın babası ve Bilgin'in ilahi kozmolojiyi konumlandırmaları aşkın ve mitolojik öğretilerden yoksun Tanrı anlatısına uymaktadır. Allah'a dair olanın somutlaştırıldığı ve böylece toplumsala katılımda her zihne kolaylaştırılmış biçimde anlama imkânı sağlayan kült kişiler, türbeler, kutsal nesneler ve

mitolojik hikayeler gibi dini eklentiler bu örüntüler açısından anlamsızdır. Nitekim ortada her şeyin mutlak sahibi olma kudretine sahip ancak varlığını aktarma yolunda insanların türettiği dinsel eylemlere ihtiyaç duymayan bir Tanrı Tasavvuru söz konusudur. Yaygın bir örüntü olarak karşımıza çıkan bu tasavvurun Arap Aleviler açısından son dönem inanma hallerinin en önemli örneğini sunduğunu söyleyebiliriz. Bu bir yandan da geleneğin sönümlendiğinin en önemli göstergelerinden olarak sekülerleşme emarelerine örnektir.

İslami yöneliş anlamında Allah tüm dini içerikte hali hazırda aşırı aşkın olarak kabul edilmektedir. Nitekim O, her şeyin sahibi olarak kudretinden sual olunmaz niteliklerle anılır. Ancak etno-dinsel örgütlenme içerisinde toplumsalın inançla kurulması tarihi-mitolojik hikayelerle ve diğer kutsiyetlerle birlikte anılarak zihinlere katılmaktadır. Arap Alevilerin son dönemde mitolojiden arındırılmış dinsel yönelime dair olmalarının elbette ki en önemli sebebi kurumsallaşmış örgütlenme biçimlerindeki parçalanmadır. Kuşaklar arası aktarımın sekteye uğradığı bu koşulda yer alan boşluk çağın seküler ideolojileriyle uyumlu olan aşırı aşkın Tanrı anlatımıyla dolmuştur. Üstelik Türkiye’de İslamcılığın yükselişinin ardından söylem dolaşımına daha çok katılan gelenekselliğin dışlandığı ve sadece Kur’an’ı referans alan din düşünürlerinin fikirlerinde aradığını bulma söz konusu olmuştur. Arap Alevilerin laikliği savunan Yaşar Nuri Öztürk gibi düşünürlere kulak kabartmasının sebebi bir yandan onun anlattığı tarzdaki Tanrı tasavvurunun Alevi “iyilik” kavrayışıyla uyumlu olmasından diğer yandan da laikliğin savunulduğu dinsel ortamın Aleviler için özgürleştirici olmasındandır.

Arap Alevi dinselliğinde mitolojiden arınma, ritüellere riayet etmemenin yaygınlaşmasının ardından ortaya çıkan aşırı aşkın Tanrı tasavvuru açısından kozmolojiyi kavrama noktasında büyüleşme’nin (enchanted) ya da mitolojikleşmenin (mythologized) zayıfladığından ve tüm kudretin Allah’a iade edildiğinden bahsetmek mümkündür (Taylor, 2014, s. 220). Diğer yandan bu

durum Arap Aleviler açısından sadeleşmiş⁴⁴ bir dinseliliğin yerleştiğine işaret etmemektedir. İman edenlerin bir kısmı deistik⁴⁵ şekilde Tanrı'ya yönelirler ancak gündelik hayattan ve çağından güncel mitolojileştirmelerle anlam takımlarını genişletebilirler. Bu bir kuruluşun mistifiye edilmesi olabileceği gibi yaşayan bir kişinin idolleştirilmesi biçiminde gerçekleşebilir. Ancak özetle Arap Alevilerin inandığı Tanrı ise mitolojik niteliğinden sıyrılma dönemini yaşamaktadır. Tanrı iyiliğe denk düşer ve koşullara uyum sağlayarak oluşu inşa eder.

Sadece Arap Alevi gençlerinin dile getirdiği bir diğer tasavvur ise Panteistik ise Tanrı'dır:

“Eğer gerçekten ilahi, gerçekten olağanüstü bir şeyse büyük ihtimalle talepkar olmamalı. Çünkü neden olsun. Ama genel olarak bakacak olursam yani, o ilahi herhangi bir şeye dayanmaz ya da müdahale etmez sadece var olmuştur. Atıyorum mükellef olduğu tek şey, Big Bang'i yaratmasıdır ve yitip gitmiştir hani. Büyük Patlamayı yaratıp gitmiştir ama sonrasında bir müdahale söz konusu olduğunu düşünmüyorum.” (Muhsin, 18, öğrenci)

Klasik panteist görüşte Tanrı her şeydedir çünkü Tanrı'yla evrenin eş ve aynı olduğuna dair fikir bunu gerektir. Tanrı'nın varlığı evrene ve içindekilere içkindir. Bu bağlamda “ezeli-ebedi”, “sınırsız ve mutlak” olanın tezahürü olarak “sonlu ve sınırlı dünya” yaratılmıştır (Cevizci, 1999, s. 674-675). Kimi formlarında ise Tanrı'nın yaratım sürecinde evren içerisinde eridiği ve varlığının doğadan ve yeryüzünden takip edilebileceğine dair fikirler de bulunmaktadır. Kimi Arap Alevilerde ise panteistik görüş, Tanrı'nın yaratım sürecinin ardından yeryüzünden çekildiğini anlatmaktadır. Bu dünya tasavvurunda kötücül güçler

⁴⁴ Buradaki sadeleşmeye olan atıf Tanrı ile yarattıkları arasındaki kurumsallıkların reddedildiği ve iletişimin kul ile yaratıcısı arasında sürmesi gerekliliğini savunan dinsel deneyime nazire anlamını taşımaktadır.

⁴⁵ Öncesinde de irdelediğimiz “inayet deizmi” kavramıyla bu dünyada cereyan eden olayların Tanrı'nın eyleyişinden çok insan eylemliliğiyle daha çok bağlantılı olduğuna dair olan inançtaki yoğunlaşmanın artışı aktarmaktayız. (Taylor, 2014, s. 263-321; 633).

yeryüzünde daha fazla etki alanına sahiptir ve Tanrı'nın yeryüzüne müdahale etmemesi buna örnektir. Ancak diğer yandan ilk eyleyici olarak Tanrı'nın kudreti teslim edilerek onun parçalarının doğadan ve insandan takip edilmesi mümkün olur.

Görüldüğü üzere Arap Alevi öğretisinden izler görülebilen ancak çoğunlukla çoğullaşmış dünya görüşlerinin etkisi ile bağdaşabilecek Tanrı tasavvurlarındaki çeşitlenme, Aleviler üzerinden rahatlıkla okunabilmektedir. Üstelik son dönemde Arap Aleviler arasında agnostik, deist ve ateist akımlar da yükseliştir. Bir kısmı Tanrı tasavvurunu inşa ederken mantık silsilesine oturtulmuş cevaplarla ve okumalar yaparak fikirlerini geliştirebildikleri gibi bir kısmı da makul gelen fikirleri benimseyip üzerine zihin emeği sunmayı tercih etmezler. Dolayısıyla çağdaş tartışmalar sekülerleşmiş Arap Alevi kökenliler için hiç de yabancı değildir.

“Çünkü kültürün oluşumu zaten mit dini doğuruyor galiba, bildiğim kadarıyla. Din insanlığın birincil motivasyonu olmuş çağlar boyu zaten. Ve aslında bu yanlış anlaşılmanın önemli sebeplerinden biridir. Çünkü bin tane din olduğunu düşünürsek bunu gösterebilir. “(Ahmet, 26, akademisyen)

Ahmet'in görüşleri yaptığı okumaların da etkisiyle pozitivist paradigmanın dinselliğe bakışına dair işaretler sunup, dinin “Allah tarafından insanlığa sunulmuş ezeli ahlak öğretisi” olduğuna dair geleneksel Alevi öğretisinden ayrışırken, kozmolojisinin kutsallığına dair yeni düşünme araçlarına sahip olmuş olan Hasan, yaşadığımız hayatın simülasyon olma ihtimali üzerinde durmaktadır;

“İnsanlara niye müdahale etsin ki. Devasa bir evren yaratıyorsun. O evren içerisinde koca bir galaksi yaratıyorsun. O galaksinin içinde toz zerresi kadar bir şey yaratıyorsun. Orada küçücük, küçücük insanlar yaratıyorsun dünyanın içinde

milyarlarca. Niye umurunda olsun ki. Ben müdahale ettiğini düşünmüyorum. Bana şey mantıksız geliyor. Her şey çok fazla büyük bir de niye ben yaratayım ki insan yaratmak bana mantıksız geliyor, öyle bir kudret sahibi olsaydım. Bir yaratıcı varsa da Matrix'te anlatıldığı şekilde bir simülasyon. Belki öyle bir şey olabilir. Bir kurgu olabilir. Simülasyon ihtimali dinlerin anlattığı şeyden çok daha mantıklı geliyor.” (Hasan, 29, tekniker)

Alevilerin Tanrı tasavvurlarında dikkat çeken başka bir unsur ise öğretinin tortularının – o kişi deist bir baba tarafından yetiştirilmiş olsa bile – sonraki nesillerde iz bırakabilmesindedir. Örneğin Ehli Beyt'in Nur'unun yaratılış sürecinde tüm kâinatta parladığına dair yaratılış mitlerine dair fikir sahibi olmayanlar dahi bilinçdışının etkisiyle yaratım sürecinde süduru yani Tanrı'nın sevgi ve saflığının taşarak dünyayı yaratmasına dair olan öğretilerin kısmi parçalarından sunabilmektedir.

Allah sıkılmış da insanları yaratmış. Buna inanıyorum. Şu an neye inanıyorum biliyor musun, arkadaş sen bir dünyayı yaratıyorsun, yarattığın emek verdiğin dünyayı şu anda mahvediyorlar. Ama insanlar yoldan çıkmasın diye de kitaplar göndermiş, Kuran, Tevrat. Ama bunu şu anda ne kadar yapıyoruz. Ne kadar çok bilersen o kadar geniş düşünürsün. Diğer kitapları da okursun. Dünyaya müdahale eder. Biz de ona ilahi adalet, karma ya da tesadüf olarak adlandırırız. (Gizem, 24, öğrenci)

Diğer yandan da Yaratıcının dünyakilere sunduğu mekânsallık geçicilik ve farazilik üzerinden kavranabilmektedir ve bu durum oyun metaforuyla açıklanmaktadır. Bizlerden beklenen ise olumlu sıfatları yeryüzünde hâkim kılmak için öncelikle bireysel ahlaki kaideleri olgunlaştırmaktır:

“Bize dünya adını verdiğimiz yere koymuş ve bir şekilde kendi gösterdiği yoldan şaşmayarak, iyilikle saygıyla onun sunduğu hayatı düzgünce yaşayıp sonlandırmamızı istiyor. Biraz oyun gibi. Bizi yaratıp koymuş. Kaderi değiştirir, kaderi o belirliyor, aslında bize müdahale ediyor da olabilir. Gelen mermiyi durdurmaz ama hastanın ölmesini engeller mesela. Bir şekilde müdahale etmek istiyorsa eder.” (Meltem, 21, öğrenci)

“Bizden hiçbir beklentisi yok. Dürüst, temiz olun. Yani bu dünyada rollerimizi belli bir tiyatronun önünde oynadığımız roller. Yeni nesillere güzel şeyler aktararak geldiler. Mesela şu an tabiat bozulmuş vaziyette. Daha bilinçli şekilde aktararak gelseydi. Hiç kimse yere bir çöp atmazdı, evi gibi görürdü.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

Arap Alevilerde yaygın olarak görülen her üç Tanrı tasavvurunda da dünyevi olanı kontrol etmek ve bunu kurumlar aracılığıyla yapmak konusunda çekinceler görülür. Karyum sıfatıyla inanılan Allah’a yönelik tasavvurda elbette ki tüm kozmosun hiyerarşik bir şekilde düzenlenmesinden kaynaklanan dinsel olana atıfla toplumsalın kurulmasına yönelik eğilim daha vurguludur. Ancak çeşitlenme ile birlikte yürürlükte olan tasavvurlar ilahi kudretin varlığını savunurken gündeliğin kurulmasında dünyevi olana başvurulmasında herhangi bir tartışma olmayacağını iletir. Bu sayede içselleştirildiği düşünülen erdemlerin referansı, kutsal ve dünyevi içiçeliği açısından değerlendirilebileceği gibi mitolojiden arınma ve aşkınlaşma ile birlikte “o saf Tanrı”nın insanlara armağan ettiği akılla kavranabilecek ve sadece doğayı okumakla bile değerlendirmeye alınabilecek sekülerleşmiş değerler olarak göze çarpmaktadır. Allah ile kulları arasındaki menkıbeler, kültler gibi kurumsallıklara riayet edilmediği bu koşulda Tanrı’yı yaşam deneyiminden okuyan yeni deneyim türleri ortaya çıkmıştır. Aracısızlığın artması ise Tanrı’yı betimleyecek sıfatların ve onun doğasını aktaracak anlatıların çeşitlenmesini mümkün kılmıştır.

Tanrı'nın aşkınlaştığı güncel tasavvuru besleyen en önemli unsur ise Türk modernleşmesi ile birlikte düşünülmesi gereken Anadolu'daki hızlı dönüşümdür. Bu süreçte devlet modern kurumları aracılığıyla merkezileşmiş, bu kurumlar gelenekselin yani katı olanın buharlaşması sürecini hızlandırmıştır. Elbette ki bu süreçte yüzyıllardır kısıtlı bir dönüşüm yaşamış olan Arap Alevi geçim türleri ve meslekleri alt yapının hızlı dönüşümü ile birlikte farklılaşmıştır. Tebaanın vatandaşlık üzerinden değerlendirilmeye başlandığı bu paradigmada laiklik ilkesi Alevilerin varlığını nispi olarak güvenceye almış ve bu sayede Türkiye'nin yurttaşları haline gelen Arap Aleviler sınıf atlama açısından avantaja sahip olmuştur. Ancak bu dönüşümlerin diyeti Arap Alevilerin geleneksel yeniden üretimlerini sağlayan geleneksel dinsel ve dil gibi önemli unsurları kaybetmesi olmuştur. Bu koşullar altında özgün Tanrı tasavvurlarını koruyamayan Aleviler, çoğunlukla mitik bütünlükten arınmış, -yani sekülerleşmiş- sadeleşmiş Tanrı inancına ve dinselliğe sahip olmuştur. Türkiye'nin dünya ekonomilerine eklemlendiği 1980'ler itibariyle de "yitirilmiş olanın" küreselleşmenin etkilerine uygun olarak kimlikle birlikte yeniden canlanması söz konusu olmuştur. Tüm bu süreçler internet gibi enformasyon kaynaklarına sınırsız erişimin mümkün olmasıyla birlikte insan eylemliliğinin Tanrı'nın inayetinin ve ihsanlarının önüne geçeceği çağdaş tutumları ortaya çıkmıştır. Bireyselleşme gibi Avrupa merkezli tartışmalara duyarlı olan Arap Alevilerse Türkiye'deki melez formlarıyla bu değerleri benimsemeye yönelmiştir. Dolayısıyla insan eylemliliği yani insanın dünyayı dönüştürmeye müktedir oluşu, Tanrı'nın varlığını reddetmeden önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmıştır.

Kayyum Tanrı tasarımıyla O'na yönelen görüşmecilerde görüldüğü üzere insanın doğmadan önce bir yazgısının olduğu fikri yaygındır. Bu koşulda başlarına gelen/gelecek olan "bela", "kaza" gibi meselelerde Tanrı takdiri ön plana çıkar.

Allah işi. Trafik kazaları kaşla göz arası, mümkün değil. Allah'ın bir yazgısıdır oğlum. Ana rahmine düşerken beraber insanoğlu, alındaki yazı yazılmıştır. Bunu ne silebilirsin ne yenisini yazabilirsin. Mümkün değil. Aldığın nefes bile sayılıdır. Rabbim

kurban olduğum öyle yaratmış insanoğlunu. Farklılığımız bu yüzden. (Sevim, 62, Evi hanımı)

Kaza genelde dikkatsizlikten olur. Hastalık da Allah'tan gelir. Biz öyle öğrendik, öyle biliyoruz. Allah'tan gelene her zaman öyle düşünürüz. Başımız üstüne deriz. Kabul ederiz. Ben çok şeyim bu konularda. Allah'ıma çok şükür ederim her şey için. Daima şükrederim. Ve ben bundan çok mutluyum çok şükrettiğim için. Çünkü karşılığını görüyorum. Çok şükür Allah'ıma diyorum. Ayaktayız, yapabiliyoruz. Bu artık herkesin kendi düşüncesi. (Kadriye, 68, Ev hanımı)

Ancak bu koşulda dahi insanın eylemleri yazgısını dönüştürmeye kudreti bulunur. Bu yüzden tevekkül ederek önlemini almak ve “gerisini Allah’a bırakmak” önemsenir. Kaderin belirleyiciliği üzerinden atıfları güçlü olanlar, farklı bağlamlarda seküler duruşlar⁴⁶ sergileyebilirler. Örneğin zenginlik, başarı ya da ayrıcalığın elde edilme biçimi konusunda çaba daha fazla ön plana çıkabilir.

Onu bilemiyorsun, uzun sürede verdiği bir anda da alabiliyor. Eğer senin rızkın çizilmişse daha önce zorlasan da olmuyor. Bazısının da çaba sarf etmiyor kucağına geliyor. (Hüseyin, 59, işletmeci)

İlk örnek biyografik deneyimlerinden yola çıkarak emek vermenin hiçbir koşulda tahammül edilebilir sonuçlar üretemeyebileceğinin ihtimaliyle yazgının tüm hayatı kapsayan kritik meselelerde tamamen Tanrı'nın kararına bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ancak diğer yandan çaba sarf etmenin ve konumunu dönüştürme arzusunun sıcak tutulmasının insanın

⁴⁶ Örneğin “. Hastalık da Allah'tan gelir. Biz öyle öğrendik, öyle biliyoruz. Allah'tan gelene her zaman öyle düşünürüz. Başımız üstüne deriz” diyerek Allah’a koşulsuz teslimiyetini dile getirmiş olan Kadriye, başarı, ayrıcalık gibi meselelerde “oturup Allah'tan beklerse olmaz. Başarılı olmak için de çok çalışacak herkes” yorumunu yaparak Allah'ın takdirini kazanarak kazancı arttırmanın insan eylemliliği ile mümkün olacağını savunmuştur.

hayattayken karşılığını alacağına dair emin olabileceğine dair yorumlar da bulunur. Dolayısıyla yaygın örüntü Tanrı'nın inayetinden çok insan eylemliliği ve bu faaliyetlerin hayatı dönüştürücülüğüdür. Elbette ki “şans”ın da insanın yanında olması gerektiğine yönelik vurgular yeryüzünün sihizsizleşmediği koşulu da sunar. Diğer yandan da sınıf avantajına yapılan vurgularsa nedenselliği yine bu dünyadan kurabilmenin de mümkün olduğunu gösterir;

Çalışmakla olur, başka ne olacak? Bir aşamadan sonra da bireysel çabadan şans faktörü yanında oluyor. Nasıl oluyor bilmiyorum ama oluyor yani. Para parayı çeker derler ya. Çalıştıkça bir şeyler oluyor, yeni kapılar açılıyor. Bir şey geliyor yani. Ben öyle tecrübe ettim. Bazı insanlar ağlar ya çalışıyorum, çalışıyorum olmuyor. Neyi yanlış yapıyorlar onu bilmiyorum. Belki de o kadar çalışmıyordur. (Mahzar, 26, mühendis)

Sosyo-ekonomik yapı çok etkiler bu durumları o yüzden doğduğun aile yüzde yüz etkili olur. Yoksul bir aileden üst tabakalara doğru tırmanış çok azdır tahmin edersin ki o yüzden şans kısmı için bunu diyebiliriz ama bireysel çaba eğitim süreçlerinden geçmek, kendini gerçekleştirmek, şans kısmıysa doğru yerde doğru zamanda olabilmek olduğunu söyleyebiliriz. Fırsatların olduğu yerde olabilmek gibi. (Ahmet, 26, akademisyen)

Çeşitlenmenin getirilerin biri olarak Tanrı'ya sığınma talebinin ne şekilde yerine getirildiği de farklılaşmıştır. Kimi klasikleşmiş yöntemlerle Allah'a yönelirken kimileri de “işini iyi yapmanın” ve “insanlığa yarar eylemlerde” bulunmanın Allah'a sığınmakla eş olduğunu bu sayede de onu yalnız bırakmayacağını ve onunla birlikte yürüyeceğini vurgulamaktadır. Ancak dikkat çekilmesi gereken şudur ki; yaşanan toplumsallığın kestirilebilirliğinin arttığı ve geçmiş zamanlarda Allah'ın inayetiyle gerçekleşmesine muhtaç olunan pek çok durum, modern teknik gelişmeler sayesinde Tanrı'ya bırakılmadan önlem alınarak ya da gelişkin araçlar kullanılarak faal hale getirilmektedir. Örneğin evinin yangından korunması için tılsımlı sözler okumaktan çekinmeyen geleneksel dindarın yerine

artık afet sigortası yaptırdıktan sonra elektrik kablolarını yenileyerek riski azaltanların kararlılığı çağdaş koşula daha uygundur.

“Duada kendini rahatlatmaktan başka bir şey yok. İnsanın psikolojik olarak rahatlamasını sağlar. Çünkü çarelerin ve imkanların bittiği yerde sana böyle bir şey sunulmuş. Yani senin yapabileceğin hiçbir şey yok. Bütün sağlığını kaybetmişsin, paranı kaybetmişsin, işini kaybetmişsin vesaire. Artık senin yapabileceğin hiçbir şey yok. Ne yapmam lazım. Eğer yapacak hiçbir şeyim yoksa seni yok olmaya götürür. Ölmek istersin, yaşamak istemezsin ama bir çıkar yolu bulmamız lazım, bu çıkar yolu da ne işte Allah’a sığınacaksın o da sana kapı açacak düşüncesi seni rahatlatır.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Yukarıda agnostisizme kapı aralamış olan görüşmecinin aktardıkları, Allah’tan istemenin son çare olduğu koşulları betimlemektedir. Elbette ki teist Aleviler sıklıkla duaya başvurup yaratıcılarından yardım istemektedirler. Ancak görünen o ki bir işi nihayete ettirmekte Allah’tan dilekte bulunmanın akla gelmesinin koşulları kimilerinde zayıflamıştır. Bu yüzden orta yaş üstü görüşmecilerde “inşallah”, “maşallah”, “Allah korusun” gibi dinsel değinmelere sıklıkla rastlanırken gençlerde gündelik lügat içerisinde bu tip söylevlerin kullanımına rastlanmayabilir. Bu durum kimliğin inşasında seküler görünmenin arzulandığı bir diğer koşulla da ilgilidir. Daha da kritik olan kutsallığı yitmemiş kozmosu da deneyimleyen orta yaş ve üstüleri biyografik deneyimlerini de seferber ederek bir işi “Allah’la birlikte yürüyerek”, onun desteğini talep ederek tamamlamanın “hayırlı” olduğunu düşünmeye daha yatkındırlar. Dolayısıyla her halükârda Arap Alevilerde sekülerleşmenin tevekkül fikrinde cisimlendiğini gözlemleyebilmekteyiz. Hem dünyevi hem de uhrevi haliyle öncelikle insan eylemliliğinin getirileri ve sonuçları dikkate alınmaktadır. Ardından da çaba, eylem ve faaliyetin insan kudretini aşan türevleri Allah’a havale edilmektedir.

Tevekküle dayandırılan eyleyiş biçimi, Tanrı’nın kamudan çekildiği çağdaş durumda “düzen tasarlama ve idame ettirme” görevinin insanların

yükümlülüğüne geçmesiyle doğrudan ilişkisi vardır (Baumann, 2017, s. 94). Bu koşulda özbilinçli varlıklar olarak benimsenen failer “şansı terbiye etmek”le yükümlü hale gelirler ve Tanrı’nın eylemlerinin zihinlerdeki yeri daralarak bu işler insanların yükümlülüğüne geçmiştir (Asad, 2007, s. 230). İlahi iradeyi anmayı gerektiren vaziyet teknik gelişmelerin verdiği destekten dolayı kestirilebilir gelecek olarak kavranarak pas geçilebilir.

Özetleyerek Arap Alevi dinseliliğinin Tanrı tasavvuru hakkında yorum yapacak olursak; Alevi tek tanrıçılığının güncel formunda Yaradan yaratım sürecinde kurduğu “muhteşem” ve “kusursuz” düzenin ardından nispeten yeryüzünden çekilmiştir. Ufak dokunuşlarla daimî olarak müdahalelerde bulunur. Dolayısıyla yeryüzünde sihirli olanaklarla karşılaşmak mümkündür. Ancak evrenin tasavvuru mekanikleşmiştir. Bu melez örüntü aracılığıyla çoğunlukla aşkınlaşmış ve mitolojilerden arınmış haliyle tasavvur edilir. Yeryüzünde nizamı bozan her şey insan eliyledir. Güncel formda insan iradesi ve eylemlerinin amaçlılığı Tanrı’dan *bağımsızlaşmış* olmakla birlikte onun ürünü olarak kabul edilir. Tasarımlar ise hayatta deneyim kazanmanın getirdiği farklılaşmanın haricinde eklemlemeye yatkın (uyumlu) fikirler aracılığıyla değişebilir.

Toplumsal ya da doğada gerçekleşen olaylar ve akışın yönünü değiştirme kudretini çekirdeğinde saklayan olguların ortaya çıkaracakları “Tanrı buyruğudur” anlayışıyla değerlendirmeye alınmayabilirler. Dolayısıyla tevekkül, Tanrı’nın varlığına inanan Alevilerde dünyevileşmenin görünür hallerinden olmuştur. Diğer yandan, durumsal olmayan yani ilahi olarak sabitlenmiş ahlaki tutumların kabul edildiği koşullarla birlikte sorgulanabilir insani yasaların dönüşebilirliğine dair olan vurgu birliktelik gösterir. Mitik bütünlüklerini kaybetmiş Arap Aleviler açısından da ontolojiye dair sorgulamaların kısıtlı ve araçlardan yoksun olduğunu söylemek mümkündür. Verili olan kabul edilebilirken, kozmosa dair kurgu, geleneksel bir kaynaktan beslenmediğinden yine “nizam”ın olduğunu tasavvur eden Aleviler arada ki anlam bütünlüklerine dair olan boşluğu deneyimleri ve zihinsel yorumsamaları ile kapatırlar.

4.2.1. Gizemliliğin Süreğenliği

Arap Alevi dinseliliğinin önemli niteliklerden olan Nur'un parçalarının gökyüzünde ve yeryüzünde tecelli edip dağılması metaforu, O'ndan çıkanın toplumsaldan da izlenebileceğine, deneyimlenebileceğine dair anlatıyı sunmaktadır. Nitekim bu dünya mucizelere açık dünyadır. Karşılaşılan gizemli olaylar rastlantısal gibi görünüp tüm yaşam çizgisini dönüştüren meseleler olabildiği gibi Allah'ın gönderdiği ruhani bir güçle karşılaşma biçiminde olabilmektedir. Diğer yandan Arap Alevilerin bir kısmında "rüyada malum olma", "büyüden sakınma", fal baktırma, ve "tılsımlı sözcüklerin kullanımı" gibi sihre dayanan ve mitlerden arınmış yeryüzü anlatısına uymayan inanç eğilimleri görülebilir. Bu durum Arap Aleviliğinin Tanrı tasavvurunda gerçekleşen tarihsel ve sosyal dönüşümün hemen ertesinde kozmolojinin hâlâ sihrini koruduğuna dair işaretler veren melez örüntülerdir. Üstelik batını bir hareket olan Alevilikte kutsal kitapların gizil anlamlarının tevilinin yanı sıra yeryüzünde cereyan eden her şeyin sezgiye dayanan gizil okumalara imkân verdiği düşünülür. Gizemli tecrübeler bu anlamda değer atfedilmektedir.

Literatürde gizemcilik/mistisizm olarak geçen batınniye eğilimi nihai olanın ve hakikati anlatanın sadece rasyonel yollar ve beş duyu ile kavranabileceğini dışlamaktadır. Hakikatin yani ilahi olanın gizil kuvveti kimi zaman mistik tecrübelerle anlaşılabilir (Cevizci, 1999, s. 380). Dolayısıyla gizemlere kapı aralayan⁴⁷ failler bu tip durumlarla karşılaştıklarında deneyim ve sezgiye dayanan araçlarıyla durumu ilahi işaret olarak kavramaya meylederler.

Metafiziğe dair sezgisel duyum gündelik hayatta karşılaşılan deneyimler olabileceği gibi Alevi mitoslarından süzülen hikayeler olabilmektedir.

"Aklıma yatıyorsa inanırım. Ama eğer ki bu biraz bunaltıcı olacak ama eğer ki anlatılan şey Hz. Ali'yle ilgiliyse. Yüzde yüz doğrudur benim için. Çünkü mucizelerle doludur o. Mucizedir

⁴⁷ Mitraizmden, erken Hristiyanlığa pek çok dinsellik türevine ev sahipliği yapmış olan Tarsus'un efsunlu hikayelerin mekânı olarak anılması da söz konusudur. Şahmeran gibi menkıbeler bu coğrafya ile de anılmaktayken Yedi Uyurlar (Ashab-ı Kehf) gibi Semavi dinlerde önemli yer tutan anlatıların Tarsus'ta geçtiğine dair rivayetler paylaşılır.

yani. Mucizenin diğeri adıdır. Ama mucizelere inanırım. Anlatılan hikayeleri de aklıma yatıyorsa inanırım. Ama dinlemeyi severim yani. Yalan da olsa dinlemeyi severim. Mucize gerçekleşebilir mi? Tek dileğimiz o. İnsanlık adına bir mucizenin gerçekleşmesi. Bundan sonrası daha kötü.” (İlyas, 36, öğretmen)

Ali'nin cenkleri ya da geçmişte yaşamış azizlere, şahlara atfedilmiş öyküler, kimi Aleviler tarafından ilgiyle dinlenip aktarılacak istenmektedir. Ancak aktarımdaki aksaklıklardan ötürü Ehli Beyt'e ve diğer ululara atfedilen pek çok hikâye günümüzde artık dolaşımda değildir. Bu yüzden bu öykülere inanç mefhumu ile yaklaşan Arap Alevi fail, aktarımı içselleştirmek istese bile mitler arası ilişkisellik zayıf olduğundan ve bütüne dair sistematik bilgidен yoksunluğun ortaya çıkmış olmasından dolayı alımlama kapasitesinden yoksun kalabilmektedir.

“Mucizeler çoğunlukla bana abartı geliyor. Tutup da Müslüman bir adama İskandinav mitolojisindeki olayları anlattığında haydi lan oradan diyorsa. Benim ona ihtiyacım yok bu inanca yönelmek için. Mucizevi bir şey gerekli değil bence. Ben daha çok şey gibi düşünüyorum onu. İnanmak istemeyenleri biraz daha ikna etmek için yapılan şey gibi. Çok da gerekli bulmuyorum. Bana daha önce anlattığın gibi Nuh tufanı muhtemelen buzulların çözülmesinin sembolleri. Toplumda travma yaratmış, jeolojik izleri var. Bana böyle anlatıldığında ben buna inanırım. Ama tutup bana dersin ki kayığa hayvanlardan birer çift almış, olmaz. Muhtemelen oradaki bir felaket. Hikayeleştirilmişlerine ben karşıyım. Karşılığı yok. (Mahzar, 26, mühendis)

Öte yandan süreç içerisinde mitolojilerden arınma ve aşkın bir Tanrı'ya yaklaşma eğilimi yükseldiğinden fail sekülerleşmeyi içselleştirme sürecine girmiş olur. Allah'ın varlığına iman etmiş olsa dahi geçmişe dayandırılan mucizevi hikayeleri tarihsel olaylar olarak kabullenerek dönemin ihtiyacına uygun olan abartmalar biçiminde yorumlayabilmektedir. Örneğin Kerbelâ

inananlar için kutsaldır. Zamansızlığa dair olan atfı yani Hüseyin bin Ali'nin orada katledilmesi onun kutsallığına dokunur. Ancak Kerbela hakkında daha fazla malumata sahip olmak, (günümüzdeki halini bilmek, destansı bir şekilde değil de tarihsel olarak sürecin nasıl geliştiğini araştırmak vb.) kutsallık perdesini kaldırabilir. Konu hakkında bilgilenmenin böyle bir işlevi olabilir ve tarihsel yaklaşımın önünü açar. Öte yandan din adamlarının batını ilimlere daha fazla hâkim olmasından dolayı ortaya çıkan gizemlilik teolojiye özel ilgisi olmayanlar tarafından merak edilmemektedir. Bu umursamazlık halleri hali hazırda ulaşılamayacak malumata olan duyarsızlıkla birlikte okunabilecekken aynı zamanda metafiziğe dair bilginin önemsenmemesiyle ilgilidir.

Her İslami akımda olduğu gibi Arap Alevilikte de rüyalar, Yusuf Peygamberin rüya yorumlama özelliğinden haberdar olunmasının getirisiyle önemsenmektedir. Bu yüzden Allah'ın kullarıyla rüyalarındaki semboller aracılığıyla iletişim kurabilme ihtimalinin üzerinde dururlar. Ancak bu eğilim çoğunlukla deneyimlendikten sonra kabul görmektedir ve kutsal kozmosun yeniden canlanması, kendini hissettirmesi olarak yorumlanabilmektedir:

“Muhammed hoca babamın arkadaşı. Orada bizim sonraki sokaktan, ben evlerine çok gittim. Kayınbabamı yıkayan adam. Rahmetli küçükken benim oğlum Yakup, hayırlar olsun rüyamda balkondan düştüğünü gördüm ve Muhammed hocayı gördüm onun yanında da horoz gördüm. Oğlum iki, iki buçuk yaşlarında. Babama rüyamı anlattım. Bir tane horoz aldı gittik hocanın yanına durumu izah ettik, dedik Allah kabul ettsin ne yaparsın keser misin, birine mi verirsin ve bir iki gün içerisinde oğlum ciddi bir kaza geçirdi. Boğazına bir oyuncak kaçtı, onu çıkardık.” (Cemre, 59, Ev hanımı)

Kendilerine bazı bilgilerin rüyalarında malum olduğunu söyleyenler bu durumu rüyaların haberci olması ve Allah'ın insanlara yaşayacakları büyük değişimleri bu şekilde aktardığına dair fikir geliştirirler. Üstelik haber alma uykuda gerçekleştiğinden dolayı mistik deneyim özelliği gösterir çünkü bilincin sıradan işleyişi içerisinde gaybdan (sadece Allah'ın içindekileri bilebileceğine inanılan

saklı âlem) bilgi almanın imkânsız olduğuna inanılır. Dolayısıyla buradan edinilen bilgiler “ancak yaratıcı tarafından sunulmuştur” denilerek benimsenir.

“Babamın bir arkadaşı ermiş gibi bir adam bana sen habercisin, haberci bir ruhsun demişti. Diğer dünyadan bu dünyaya haber taşıyan birisin. Mesela en basiti ölen birinin ya da ölecek birinin yakın zamanda yaşadığım bir şey bu, rüyamda gördüm ya da birinin sıkıntısı olur ben görürüm. Biri kaza geçirir rüyamda denk gelir görürüm. Rüyalarımda çok fazla semboller vardır. Yani bir şeyi belirli bir şekilde görmesem bile, mesela seni görmesem bile sembollerle bunu çıkarabiliyorum. Genelde o sembolleri başka biri için değil, genellikle kendi hayatım için yönlendirici olarak görürüm. Güzel rüyalar görürüm çok fazla. Ondan sonra kötü de görürüm, korkarım da. Ölmüşten bile haber alırım, getiririm ya da her neyse. Biri öldü ve benim tanıdığım bir insansa bak, ölen kişi bir ay sonra yaklaşık iki ay sonra benim rüyama girer.” (Gizem, 24, öğrenci)

“Bir algıyla uyumuşsak, öyle bir beklediğimiz haber var bunun algısıyla uyumuşsak onunla ilgili haber gelebilir. Bilinçaltı. Benim ablam o ay içerisinde ölen dört kişiyi hepsini rüyasında gördü. Öldüğünü görmedi. Diyor ki onların evinde mutlu bir şey oluyor bu olayın bizim evde olmasını istiyor. Yok diyorlar size sonra geleceğiz. Yok bize gelin, sonra geleceğiz. O evde cenaze oluyor. Akabinde başka bir evde buna benzer rüya görüyor. Sonra diyor ki sizi rüyamda gördüm sizde cenaze olabilir söylüyor aileye o hafta orada cenaze oluyor. Sonra başka komşuyu görüyor ona söylemiyor. Öldüğünden sonra söylediğinde yahu niye söylemedin diyorlar. Söyleyince ne yapacaksınız yani.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Görüldüğü üzere rüyada ölüm haberi almak gibi önemli bilgileri edindiğini söyleyen ve bunu deneyimleyen Arap Alevilerde rüyaların içeriğindeki imgeler çözülmesi gereken semboller sistemi olarak algılanır. Ancak rüyalar arasında da

farklılıklar bulunur. Sembollerin haberci olduğu rüyayı görenler tarafından değerlendirmeye alınır. Eğer öyle değilse rüyaların gündelikten beslenmiş sıradan bilinçdışı öğeleri olduğu düşünülür ve umursanmaz. Rüyada malum olunan şeyler “olumlu” gelişmelerin de habercisi olabilmektedir:

“Ben hamile kalamıyordum. Zor hamile kaldım ben. Doktor hatasından ama. Rüyamda aşağıdan yukarı bebek atarlardı. Bizim bu arka balkonun aşağısından böyle ermiş insanlar aşağıdan yukarı bebek atarlardı. Üç bebek tuttuğumu hatırlıyorum. Ben de diyorum ki bu çocukları nasıl buraya attılar, bir şey olmadı falan diyordum böyle. Bir hafta sonra öğrendim ki ben hamileyim, haberim yok, kızıma. Mesela oradan bir bebek çıkardı karşıma, kâbus gibiydi ya. Sen kimsin derdim. Eee çağırdın ya geldim derdi bebek bana. Küçücük bebek yani düşün. Çağırdın ya geldik. Aynı kızım gibi artist artist hareketler yaparlardı bana.” (İlyas, 36, öğretmen)

Mistik deneyim yaşamayan failer rüyaları çoğunlukla bilinçdışını ürünleri olarak kabullenirler. Elbette ki insanların uykuda yaşadıkları süreçlerin bilimsel açıdan tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamaması rüyaları gizemli hale getirmektedir. Bu yüzden de rüyaların sadece zihinde gerçekleştiğine dair bulgulara şüpheyle yaklaşılabilir. Ancak rüyaları yorumlayıp hayatı ve geleceği biçimlendirmeyi batıl olarak gören pek çok Alevi bulunmaktadır.

Kutsal kozmosun seküler evren kavrayışıyla bir arada süreğenlik gösterdiği diğer durumlarsa yine mistik deneyim ürünü olan metafizik karşılaşmalardır.

“Kurban olayım Yaradana benim oğlum yedi sekiz sene önce. Üniversite sınavına girdi yarım puanla makine mühendisliğini kaybetti. Bu dedi ki okumayacağım. Hangi işe koyduysak. Ben, babası ya da eş dost, tanıdık. Bir türlü muvaffak olamadı. Karşı komşumun kızı evleniyor, Nazilli'ye gelin gidiyor. Eee düğün burada olacak haliyle. Şimdi yatacak yer sorunu var. Bizim ev geniş, üniversiteden arkadaşları falan benim evimde yattılar.

Hoş geldiniz, sefa geldiniz. Yendi içildi, aradan zaman geçti. Bana derler ki biz de yatan çocuğumuz beni soruyor ablam ne yapıyor diye. Özledik, çok güzel bir gece geçirdik falan. Ne yapsın demişler. Oğlu işsiz. Yahu bindirsin göndersin Nazilli'ye. Otelde müdür olmuş üniversite bittikten sonra. Gelsin benim yanımda çalışsın. Ben buradan oğlumu bindirdim, bir zevkle, sevinçle aman yabancı bir yere gitmeyecek. En azından tanıdığımız biri. Tesadüf İstanbul'dan o çocuğu mutlaka gitmesi gereken bir seminer, toplantı mı her neyse bir şeyler var. Ona çağırmışlar. Gidiyor otele almıyorlar oğlumu. Kısmeti yok ya. Bindi otobüsle geriye geliyor. Ben ağlıyorum. Abim yeni ölmüş. Annemin oradayız, terası kocaman. Böyle oturmuşum ağlıyorum. Annem dedi kızım Allah büyük yavrum. Bu benim başımdan geçen olan ve bunu herkese çok güzel anlatmak isterim. Diyorum ya dara düşen yetiş ya Muhammed, yetiş ya Ali diyor. Budur. Kahve yaptım annemle beraber içerken bir dilenci geldi. Yanında bir çocuk böyle, ben bu yaşa geldim. Benim çocuklarım da çok yakışıklı, çok güzeller. Böyle güzel bir çocuk görmedim. Muhteşem bir göz, çok farklı bir çocuk. Evladım dedi bir sadaka. Annem hemen kalktı. Bir şeyler getirdi. Saat on bir buçuk, on ikiye yakın. Amca dedim yemek yer misin? Yerim kızım dedi. Elinde baston, kendi boyunda. Bastonu söyle koydu. Yere oturdu. Arada duvar var zaten, telle çevrili. Amca dedim içeri geç çocuğunla beraber içeride ye, asmanın altında gölge. Yok evladım dedi. Şimdi ben tepsiyi, annemin hazırladığı, Allah ne verdiyse, helali hoş olsun, götürüyorum, demir kapıdan çıkıyorum, kapının önüne koyuyorum, geliyorum. İşte suyu alacağım ama felaket gözlerim kıpkırmızı ağlamaktan. Kızım dedi sana bir şey soracağım. Buyur amca dedim. Sen o kadar iyi bir insansın ki dedi. Allah bilsin dedim amca. Yok öyle deme dedi. Senin oğlun yoldan gelmiş değil mi dedi. Benim aklıma bir şey gelmiyor ki. Evet

dedim amca, gene ağlamaya başladım. Hiç korkma dedi. Gene yola gidecek kızım dedi. Nereden bildin amca dedim. Ya kızım sen nereye gidiyorsan bu baston seni takip ediyor dedi. Baston yürüyor arkamdan ve ben bunu birebir görüyorum. Hızır Aleyhisselam. Kurban olayım Yaradana. Ertesi gün eve geldim, abine Rusya'dan iş teklifi geliyor. İnanmayan kafir. Hz. Ali hepimizin yardımcısı olsun. Mahalle toplandı başına adamın fala mı bakıyon fala, ne falı be dedim. Zaten sinirlerim tepemde adam dedim yemek yiyor. Çekilin dağılın dedim. Duymuşlar demek ki bana ne saydığını. Adam sır oldu. Tepsi orada adamla çocuk yok. Yola kadar koştum arkasına, kimse görmemiş.” (Sevim, 62, Ev hanımı)

Allah'ın dara düşen kullarına yardımcı olarak gönderildiğine inanılan Hızır, Sevim'in deneyimlediği gizemli gerçeklikte ona müjde vermiştir. Bu tip anlatıları dikkate değer yapan yan ise deneyimlenen kişilerin yanında bulunanların da anlatıları onaylamasındadır. Dolayısıyla maddi alan ile metafizik alanın (mekân ve zaman birlikteliğinde) iç içe geçtiği koşula inanç duymak mümkündür.

“Selen ablam Pozcu'da bahçeli bir evde oturuyordu. Şimdiki oturduğu evin ilerisinde bahçe içerisinde bir evdi bu, yanlarında bir komşu vardı sadece. Kocaman bir bahçenin içerisinde sapsarı tek katlı bir ev ve kendisi taş çatlasa yirmi yaşında değil bile. Lütfi enişte de sağdı, kiralık bir evdi. Bir gün kapı çalıyor. Bakıyor yaşlı, sakallı bir dede gibi bir beyefendi. Giysi istiyor. Teyzen diyor ki acaba hani kocasından da çekiniyor. Katı bir adamdı. Ne versem ne yapsam amca diyor. Sen diyor şu kapının arkasındaki git şunu ver diyor. Teyzen gidiyor onu vermeye, gerçekten de bakıyor orada var. Dönüyor bakıyor adam yok. Böyle bir deneyim yaşıyor. Orada zaten teyzenin bulunduğu yerde in cin top oynayan bir yer. Teyzeni koruyorlardı büyük ihtimalle. 60'lı yılların sonları taş çatlasa 17

yaşında. Teyzen de hiçbir şekilde orada bir kuş, bir böcek hiçbir şey rahatsız etmedi beni orada diyor. Amcadan da korkmamış, korku vermemiş, güven vermiş. Ondan sonra daha rahat davranmış, sanki ben seni koruyorum, seninleyim der gibi olmuş yani. Her şey yolunda gitmiş.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Deneyimlerin kendisi olumlanmaktadır çünkü inanılan şeye göre Allah kullarına onların anlayabileceği dilde el uzatmaktadır. Koruyucu olduğuna inanılan uluların haricinde bir de insan olan ancak diğer alemlerle de iletişimde olduğu düşünöler kişiler de dikkate alınabilmektedirler:

“Bizim bir akrabamız var. Yaşlı bir nene, Nâime teyze. Doğuştan gözleri kör ve dehşet bir şekilde fal bakıyor. Suyla ve görmüyor zaten karşıdaki insanı ve onun söylediğı şey: Bu benim dünyaya yedinci gelişim. Ben ilk geldiğimde öyle bir hata yaptım ki benim babam bana beddua etti. Dünyaya yedi kere gelesin, yedisinde de kör olasın, eksik gelesin sadece kalp gözünle bir şeyleri hissedebilesin diye bana beddua etti. Ve bu kadını görsen, o kadar tatlı ki, iyi ki. Ve bu fala inanmama muhabbeti var ya, onun söylediğı tam olarak fal değil. Görmüyor ama ruhunu okuyor. İstemediğine asla bakmıyor. Bazısı geldiğı anda hayır diyor. Gitsin, istemiyorum, benim evime gelmesin. Asla para almıyor. Ondan kaynaklı ürküyorum bu konuyla ilgili. Bu kadın okula falan gitmemiş ama yanına gittiğın zaman resmen tüylerin diken diken oluyor. Onun o enerjisini hissedebiliyorsun. Farklı bir şey var kadında. Yakıyor. Çok naif görünümlü olduğı için sempati besliyorsun ama bir yanda da dehşet ürküyorsun. Çok değişik bir kadın yani, reenkarnasyon o yüzden. Ve bunu bana anlatıldığında ben çok küçüktüm. Ondan dolayı bazen tereddütlerde kalabiliyorum. Bana bakması için böyle bir talepte bulunmadım. Sadece küçüklüğümden beri, mesela üç dört senedir görmüyorumdur.

Bana hep sadece kalbini koru dedi. En küçüklüğümden beri. Baktığın gibi değil hiçbir şey, bu kadar iyi bakma. Kalbinle bakma, kalbini koru dedi bana sürekli. Neye karşı korursun, ne kadar koruyabilirsin ki. Gerçekten o fal değil. Ve yedi yaşamını hatırlıyor. Bunları ispatlamaya dayalı şeyler de yaptı. Burada bu vardı, bak burada bu isimle insanlar var yaşadılar ve bunlar ciddi anlamda kanıtlandı yani. Ve gözleri beyaz, direkt perdeli. Zaten bir tanesi tam açılmıyor, çok hafif açılabiliyor, diğeri de komple beyaz yani. Ama yüzüne baktığın anda ister istemez, insana bir rahavet çöküyor yani.” (Pelin, 19, öğrenci)

Burada dikkat çeken yan ise buna benzer anlatıları dinleyenlerin anlatan kişileri güvenilir bulmasına bağlı olarak onların da inanmaya başlayabilmesindedir. Ancak nadir gerçekleşen bu tip olaylara şüpheyle yaklaşan ve kendi mistik deneyimini yaşamadığı sürece seküler yorumlarla evreni kavramaya devam eden pek çok fail bulunmaktadır.

Ruhani kuvvetlerle karşılaşma dikkate alınırken fala bakma ve fala göre hayatı biçimlendirme Arap Aleviler tarafından batıl olarak yorumlanabilmektedir. Lakin fal okuyan kişilerin farklı nitelikler göstermesi bu bağlama dair yeni yorumları mümkün kılar:

“Karşılaştığım birkaç kişi var. O şekilde inanıyorum. Biz istasyonun oradayken yaşlı başlı, yırtık bir adam geldi, nefes nefese, oturdu bir tane çay istedi. Annemi çağırdı. Abla dedi otursana iki dakika dedi. Annem oturdu. Senin çocuğun şöyle, kızın şöyle, işin bu olacak şu olacak ama ilerde şu olacak saydı saydı, gitti. Bir daha ne zaman geleceksin. Bir daha gelmem. Ben sadece seni hissettiğim için söyledim dedi. Bunu para için değil dedi. Ama adamı görsen falcı gibi değil. Görsen suratına bakmazsın. Bütün hayatını okudu, bütün geleceğini okudu, çayının parasını verdi. Allah'a emanet ol dedi, gitti. Annem üç gün boyunca kendine gelememi. Birden enerjisi düştü. Hasta olursun ya, kolunu kaldıracak halin olmaz, aynı o şekle geldi.

Ama söylediği şeyler de yenilir yutulur şeyler değildi.” (Fuat, 29, işletmeci)

Fal bakımının sadece bu meseleye yetenekli olanlar, dolayısıyla da gaybdan haber edinebilecek kısmen seçilmişler tarafından gerçekleştirilebileceğine dair yorumlar bulunmaktadır. Ancak özü itibariyle haber alma arzusunun bu şekilde gerçekleştirildiğinde İslami kaidelerin yıprandığını dile getirenler de bulunur. Mitik ve mistik düşünceden arınmayı hedefleyen açıklamalar sadece kitabi olanı ön plana çıkararak dinin dünyevi olanla ilişkisini sağlamlaştırmaktadır.

Bana rüyamda verildiği için inanırım. Ben 74'te abimin ölümünü gören bir insanım ve rüyamda verildi. Şimdikiler gibi değil. Parayla da bakmadım asla. Çünkü Allah bana o sırrı vermiş. Parayla satamam mümkün değil. İhanet olur. (Sevim, 62, Evi hanımı)

Aslında gaybdan bilgi vermek hakkında Kur'an-ı Kerim sık sık bahseder. Ama bunu isterse bazılarına verdiğini, kendi isterse vereceğini söyler. Böyle bir şey var fakat İslam'a terstir. Ve de bütün her şeyi fallla bilip öğrenmek mümkün değildir. Sadece bildirildiği kadar bilinir. Fakat bununla ilgilenen birçok insan vardır. Bu batını bilimler vardır. Bu batını bilimlerle de uğraşan bir sürü insan vardır. Bununla ilgili çalışmalar yapmaktadırlar ama ben bunu dinimize Alevi kültürüne de ters buluyorum. (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Gençlerdeki yaygın anlayış ise daha çok falın eğlence amaçlı sürdürülen ve ciddiye alınmaması gereken uğraş olduğu yönündedir. Öte yandan ciddiye aldıklarında ise fal gibi metafiziğe dayanan uygulamaları “rasyonalize” etmekten çekinmezler. İnsanın enerji alanının, beynin manyetik alanını okunması benzeri yorumlara yaslanabilirler. Tartışma büyücülük gibi meselelere genişletildiğinde ise büyü etkisi altında deneyim yaşadıklarını dile getirenler için ilahi kudretin

mutlak gücünü parçalayan eylemlerin hepsi kafirânedir. Düşüncedeki biçimlenme aşkın Tanrı'nın önemsendiği bir diğer örneği sunmaktadır.

“Rastladım, inanırım. Kötülük, şeytan, üç harfiler. Onlarla çünkü beraber yaşıyoruz ve onlar senin kalbine göre geliyorlar. Ben bunu da araştırdım. Baya uykusuz geceler geçirdim. Korktum çünkü. Eğer ki çok zayıfsan dua konusunda sana yükleniyorlar. Sana geliyorlar. Kalbin siyahsa, başkasının mutsuzluğunu istiyorsan büyüye yöneliyorsun. Eee ne oluyor onlar da seninle beraber geliyorlar. Büyü yaptığın zaman da büyüü yaptığın kişiye gidiyorlar ve onun hayatını mahvediyorlar. Ölümüne varan kadar bunu devam ettiriyorlar yani. Ben çok inanırım ona, çok da korkarım. İyi yan nedir. Duadır. Dua seni korur. Hani bizim büyüklerimiz bir laf söylerler. Dünyanın anahtarı Bismillahirrahmanirrahim'dir. Onu çektiğin zaman, bismillah çekerdik tüm kötülüklerin gittiğine inanırdık, ama büyüdükçe sadece Bismillah'ın yetmediğini öğrendik. Bu sefer duaya sığındık. Fatiha'yı öğrendik. Daha farklı dualar öğrendik. Dualara sığındığın zaman kendini güçlü hissediyorsun. Onlar yine yanındalar zaten. Göremiyorsun çünkü gözünde perde var. Bu sefer duanın gücüne inandığın zaman. Onlardan da çekinmemeye başlıyorsun. Hepimiz insanız ama bazen de lanet ettiğimiz şeytana da uyuyoruz. O zaman ne oluyor senin beynine giriyorlar. Direktman beynine giriyorlar zaten. Ki öyleymiş.” (İlyâ, 36, öğretmen)

“Geçerli oğlum, ben inanıyorum. Yani kötü niyetli insanlar çok, kötü enerjili insanlar da çok, yapanlar da çok. Yani o başımıza geliyor, yaşıyoruz. Onu da Allah'ın dualarıyla, hocalarımızın yardımıyla düzeltmeye, rahatlamaya çalışıyoruz. Ama var.” (Fatma, 56, Ev hanımı).

İnananlar için büyü yaptırarak düşmanı olduğu kişinin iradesinde gedikler açarak ona zarar vermek mümkündür. Büyü eylemi gerçekleştirildiğinde ise kötücül güçlerle temsil edilen soyut varlıklarla iletişime geçilmiş olur.

Alevilerin bir kısmı açısından büyüye maruz kalmak ya da yaptırmanın kendisinin geçerli bir uygulama olabileceğine dair ciddi şüpheler bulunmaktadır. Çocukluğundan itibaren duyduğu büyü ile ilgili öykülere ya da tanıklıkları kabullenmeyenler ve büyüü hurafe olarak değerlendirenler söz konusudur. Gençleri değerlendirmeye aldığımızda da falda olduğu gibi büyüü de “kötü enerji”nin biriktirilmesi ve başka birine yönlendirilmesiyle açıklayarak kısmen new age akımlardan beslenen açıklamalarla açıklığa kavuşturular bulunur.

Kötü enerji ve iyi enerjiye inanırım ve insanların hayatını ciddi derecede etkilediğini düşünürüm ama bahsettiğim şey büyü olarak adlandırılmaz sanırım. İnsanların verdiği kararlar doğrultusunda sonucunda bir sürü ihtimal varken falda kesin olarak bir şeylerin görüldüğünü düşünmüyorum. (Kevser, 22, tasarımcı)

Sihirli kozmostan sızan büyü gibi uygulamaların sonuçlarının insanlara etkide bulunduğu dair olan iddia pek çok kimse için geçerli bir görüştür. Sihre dayanan gizemlere iman etme konusunda durumsal bir şekilde salınan tutum almalar görülebilir. *“İnanıyoruz diyebiliriz. Kendini bilim insanı olarak tanımlamışken böyle bir şeye inanıyorum demek utanç veriyor.”* (Mahzar, 26, mühendis). Mahzar’ın dile getirmiş olduğu mesele tam da bu noktaya parmak basmaktadır. Ona göre toplumsal rolü ve konumundan beslenen kimlik inşası gereği bilimsel metodolojiyle yeryüzüne yaklaşması gerekli olmalıdır. Diğer yandan da gözlemledikleri ya da ona aktarılanlar aracılığıyla deneyle sağlaması yapılabilecek gerçekleri aşan kimi gerçek(lik)lerin varlığına alışmak durumunda kalmıştır.

Son olarak Arap Alevi dinseliliğinin metafiziğe yaklaşımları arasında nazar inancının geçerliliğinden bahsedebiliriz. Neredeyse tüm örneklemin uzlaştığı kavrayışlardan biri olan nazar, yani kıskanç bakışlardan dolayı bakılan kişiye

felaket uğraması olgusu, her bir fail tarafından kötü niyetlerin yönlenmesi biçiminde yorumlanır. Elbette ki nazara inanmayan pek çok topluluk üyesi de bulunmaktadır. Gençlerde ise yeniden kötü enerjilerin karşı tarafa aksettirilmesiyle açıklanan spritüalist söylem kalıpları devreye girer.

“Çünkü benim başıma geldi. Şu nişan yüzüğü ikiye ayrılır mı? Biz yeni nişanlıydık. Adam altını ateşle yapıştıramadı. Yenisini yaptı. Bizimle çok uğraşan oldu, ayırmak için. Herkes uğraştı çünkü. Ben nazardan korkarım oğlum. Kimse bana bir şey diyemez bu konuda. Bak diyorum çocuğu çarşıya götürdüm, eve girdik bileziği patladı elinde. Durduk yere.” (Sevim, 62, Evi hanımı)

“Felaket. Çok inanırım. Tabaklar kırılır, durduğu yerde bardaklar. Göz, nefis, nazar, aldığın eşyada birinin nefsi kalır hayır görmezsin. Paranda hayır görmezsin. Mesela ben oğlumda çok olduğuna inanıyorum. Parasının hiç bereketi yok. Nazar, nefis olduğuna inanıyorum ben.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Adalet fikrinin içselleşmediği koşulun sonucu olarak hasedin ortadan kaldırılamaması problemi, nazarı deneyimleyenlerin başlarına gelen olumsuzlukları başkasının kötücül bakışıyla eşleştirmesiyle açıklama yoluna itmiştir. Bu bağlamda yeni alınan mal ya da kazanılan başarı gibi karşı tarafta kıskançlık yaratacak olaylar saklanma yoluna gidilebilir.

“Bir noktadan sonra şeye dönüşüyor. Planladığın şeyleri paylaşıyorsun kimseyle. Ben aslında şunu düşünüyorum. Bazı şeylerin olması kaçınılmazdır. Güzel bir şeyden bahsediyorum. Sen onu elinle bile mahvedemezsin. Kader, kısmet gibi. Öyle durumlarda konuşuyorsun oluyor yine, ama olmadığı zamanlarda da insan şey diyor nazar değdi. Ona sığınıyor. Halbuki çok güzel açıklaması var. Becerememişsin abi.” (Mahzar, 26, mühendis)

Lakin “çizilmiş kader”in başkasının kötücül enerjisini aşan sürecin korunumu kabiliyetine sahip olduğuna dair fikirselliğin anlam takımlarında yeri bulunmaktadır. Yine de sakınarak sürecin geçmesini beklemek tercih edilir tutumlardan biridir. Gelecekteki beklenti hakkında “büyük konuşmamak”, alınan “hayırlı” haber için maşallah diyerek nazarı önlemek ya da kısmetse diyerek sürecin akışını garanti altına almak istemek “kötücül güçler”in olumsuz etkilerinden kaçınmak için Tanrı sürekli desteğe çağırmak yaygın uygulamalardandır.

“Beddua gibi bu tip düşüncelere inanmam ama şuna inanırım. İnsanların enerjisine, beyin gücüne. Olumsuzluğun, o düşüncenin yarattığı olumsuzluğa inanırım. Yoksa Allah belanı versin deyip, Allah'ın diğerine bela vermesi gibi bir durum olmadığını düşünüyorum. Bu beyin gücü. Düşünce gücü, enerji. Ona inanıyorum sadece. Nazar durumlarına da inanmıyorum, batıl bir düşünce olduğunu düşünüyorum. Kötü enerji olarak ifade edersek buna inanırım ama nazar değdi işte göze geldi gibi bunların altyapısı enerjide yatıyor. Bu şekilde baktığın zaman olabilir aslında.” (Ahmet, 26, akademisyen)

Arap Alevilerin Tanrı'yla olan ilişkileri mitoslardan ve öğretiden bağımsızlaşmaya başladığı çağdaş koşulda, Tanrı desteğini talep etmek dinsel uygulama bağlamında anlaşılmaktadır. Tanrı'yı bir eylemin/isteğin gerçekleşmesi için zorlamak ise yaygınlığını yitirmektedir. Tarih boyunca Tanrı'nın bir dileğin yerine getirilmesi için zorlanması, yağmur duası, adak adama, tılsımlı sözlerin yinelenmesi gibi bir takım paganik uygulamalarla mümkün olmuştur. Bu arzunun yerine getirilmesi için kullanılan araçlardan kaynaklanan etkiden dolayı (karizma sahipliği) eylemi yerine getirenin Tanrı'dan daha güçlü konum elde etme şansını beraberinde getirdiği ortadadır. Dolayısıyla beddua etmek gibi Allah'ın gazabını çağırmaya benzeyen bu uygulamalar aracılığıyla O'na teslim olarak dua etmek yerine büyüsel icralarla O'nu seferber etmek istekliliği bulunur (Weber, 2012, 117). Arap Alevi teistlerin önemli bir kısmı “kötü söz”ün onlara geri döneceğine inandığından beddua

etmekten sakınırlar. Bu yüzden de “Allah hakkımı alsın” değinmesi aracılığıyla adaletin tecelli etmesini dilerler. Adak mefhumuna baktığımızda ise Tanrı’yı zorlamanın güncel yorumlarla yeniden düzenlendiğine şahit oluruz. Bir dileğin gerçekleşmesi için adak adamak sadece kesilecek kurbanla yoksul ailelerin önemli eksikliğini giderileceği düşünülerek desteklenir. Buradaki amaç Tanrı’yı dileğin gerçekleşmesi için harekete geçirmek yerine, onu hoşnut edecek davranışla duanın hatırlatılması ve arzusunun geçerliliği anımsatılmak istenmesidir. Günümüzde de adak adama uygulaması varlığını sürdürmektedir ancak çoğunlukla hayvan kurban etmenin yerini burs vermek almıştır. Nitekim Arap Alevi söylem dünyasında “çocuk okutmak” yani ihtiyaç sahibi öğrencinin öğretim giderlerine yönelik maddi destek vermek fazlasıyla kutsal bir görev olarak benimsenir ve olumlanmış bir davranışın vesilesi olarak onaylanır.

“Annem yapar adağı. Düşündüğün şeylerin gerçekleşmesi adına verilen bir şeydir. Mesela annem şunu yapmıştı; annem adak adamıştı ve bunun bir canlıyı kesmek yerine bir öğrenciye on iki ay burs verdi. Böyle bir şey yaptı.” (Ahmet, 26, akademisyen)

“Basit bir düşünce tarzı olarak görüyorum. Sen bana bunu ver ben sana bunu yapacağım. Şöyle olur. İkimiz aramızda diyelim ki sen bana şunu getir. Ben de sana şunu veririm diyebiliriz ama karşı taraftaki çok büyük yaratıcı konumundaysa alttaki de çok aşağıda kul konumundaysa bir kul diyecek ki ben sana koyun keseceğim. Altı boş geliyor yani hikâyenin.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Kan akıtarak dilekte bulunmanın Semavi dinler öncesinde de geçerli uygulamalar olduğuna dikkat çeken görüşmeciler, pozitivist paradigmadaki yeri olan dinlerin evrimsel ilerleyişine de göz kırpmaktadırlar. Üstelik bir diğer görüşmeci de adağın Tanrı’ya “rüşvet” vererek onu zorlamak olma ihtimali üzerinde durur;

“Aslında bir nevi, ikilemdeyim. Bir Allah'a rüşvet vermek gibi bir şey mi, bir de diyorum Rabbim dileklerim, dualarım olsun şunu yapayım. Bak o soruda ikilemdeyim, iyi mi kötü mü bilemiyorum. Zaten adağın şunu onaylıyorum, hayvan kesmeyi onaylamıyorum, hastaya yardım et, çocuk giydir, erzak ver, karın doyur, öyle. Hayvan kesme adağını sevmiyorum. Ama adıyorum, diliyorum. İsteklerim, arzularım var. Yüce Rabbim bana nasip etsin, fakirleri doyurayım. Çocuk giydireyim. Kimden isteyeyim başka?” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Sonuç olarak Arap Alevi dinselliğinde gizemcilik ve ampirizme dayanan somut gerçekliklere riayet etme “melez”liklerin bir arada olgunlaşmasından dolayı iç içe geçmiş konumdadırlar. Kutsal ve profan ayrımından uyuşmaz gözüken gerçeklikler beraberliğini koruyarak makul sayılabilecek örüntüler sunmaktadırlar. Sekülerleşme tezlerinin önemli göstergelerinden olan “dünyanın büyüünün bozulması” ya da sihirsizleşme büyük oranda Arap Alevileri de etkisi altında almıştır ancak durumsal salınımlara imkân veren toplumsallaşmalar sayesinde sihirli bir uygulamayı kabul edilebilir bulmayan fail, mistik deneyimlemelerini hakikatin izleri olarak yorumlayabilmektedir. Ancak gizemli gelişmelere genç kuşakların- aşkınlaşmış Tanrı tasavvurunun yaygınlaşmasından ötürü -daha az duyarlı olduklarını söylemek mümkündür. Özetle sihirli kozmosa dair unsurlar artık toplumda ya da topluluğun eğilimlerinde metafiziğe atıfta bulunan bir sistem oluşturmaktan acizdir. Ancak parçalanmış halleriyle somut dışı gelişmeler failer tarafından kabullenilebilir unsurlar olarak görülebilirler. Hayatı idame ettirme ya da geleceğe yön çizme bağlamında ise metafizik ve gizemli unsurlar genel geçer doğrular olarak kabul edilmemekle birlikte hayatı yönlendirme payesine çok nadir erişirler.

4.2.3. Reenkarnasyon ve İlahi Adalet

Arap Alevi teolojisinin özgün⁴⁸ kavrayışlarından biri de ölümden sonraki yaşama verdiği cevaptır. Reenkarnasyon (tenasüh)⁴⁹ inancı aracılığıyla Tanrı'nın kötülük karşısında haklılaştırılması problemini çözümlmek, yeryüzünde tahsis edilen adaletin takibiyle mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere reenkarnasyon, yaşarken yapılan iyilik ve kötülüğün karşılığını bir sonraki yaşamda alabilmek için yeniden dünyaya gönderilenlerin deneyimlediği süreci anlatır. Bu inanca göre önceki yaşamda sergilenen ilahi nizamaya uygun davranışlar ve hak yemek, “yeryüzünde bozgunculuk yapmak” gibi günahlar bir terazinin işletilmesinin sonucu olarak sonraki yaşamı belirler.

Arap Aleviliğin “seçilmişlik” öğretisinde, her grubun kendi makuliyetini merkeze alma yöneliminden ötürü reenkarne olup da Arap Alevi olarak dünyaya gelmek, hakketme koşuluyla cennete gitmekten önceki basamaklardan biri olarak kabul edilir. Önceki yaşamında doğru yolda olmanın teyiti olarak görülür. Ancak reenkarnasyonla seçilmiş kavim mertebesine ulaştığına inan Arap Aleviler açısından yeniden diriliş, kast benzeri tabakalaşmanın oluşmasına izin vermez. Antik Mısır ya da Hindu yoğun yerleşimlerdeki benzer bir biçimde reenkarne oluş aynı toplumda farklı kastlarda doğmak anlamına gelmemektedir ve ortak dinselilikteki inanırlar, kendi topluluğuna ait olan kaynaklara homojen erişim hakkını ellerinde tutarlar. Öte yandan Arap Aleviler hem azınlık konumundadır hem de diğer gruplarla bu anlatıyı paylaşmadıkları için seçilmişlik anlatısından gelen üstünlük vurgusu sekteye uğrar. Dolayısıyla seçilmişlik kaynaklara erişme avantajı yerine Arap Alevi olarak doğmanın o kişiye kazandırdığı doğruluk nosyon ile birlikte okunur. Teoride cemaati eşitleyen bir anlatıdır.

Arap Alevilikte reenkarnasyon ilahi birliğe itaatsizlik edildiğinde dünyaya yeniden gönderilmek anlamını taşır. Bu anlayışa göre beden ruhu dünyada

⁴⁸ Benzer örüntülerin Anadolu Aleviliği ve Bektaşilikte de bulunduğunu göz ardı edilmemelidir. İnançtaki yerinin dönüşümü ve güncel yorumlardaki farklılaşmalar araştırmaya değer konulardandır.

⁴⁹ Arap Alevilerin neredeyse tamamı eski dilde tenasüh olarak adlandırılan meseleye güncel bir terim olan reenkarnasyon demektir. Başlı başına araştırma konusu olabilecek bu konunun ne zaman dönüşüme uğradığını bilinmemekle birlikte adlandırmadaki farklılaşmanın dahi dinsel kaynakların çeşitlenmesiyle bağlantısının kurulması olasıdır.

tutan hapishanedir. “Allah’ı unutturan” oyalayıcı eylemler yüzünden dünyadakiler O’na kavuşmakta olabildiğince geç kalmaktadır. Bu metafor yeryüzünü “tamamlanmış” olarak terk etme gerekliliğini ön plana çıkarır. Nitekim Nur’a katılmaya yani cennete gitmeye hak kazanana kadar insanlar yeryüzüne yeniden gönderilirler. Diğer bir yükümlülük ise Arap Alevilerin sırra sahip çıkma görevlerini layıkıyla yerine getirip getirmedikleridir (Prochazka-Eisl ve Prochazka, 2010, s. 82).

Tenasüh, Arap Alevi şıhları ve önde gelenleri tarafından Allah’ın ilahi adaletinin yerine getirilmesi olarak yorumlanır. Örneğin Nasreddin Eskiocak’a göre “Allah katında zerre zulüm” yoktur dolayısıyla yeryüzünde yaşanan yoksulluk, bedensel engeller vb. zorlayıcı yaşam koşulları “mutlak adalet”in tahsis edilmesi üzerinden yorumlanabilmektedir (Eskiocak, 1998, 43). Dolayısıyla zorluk sahibi birinin önceki ya da mevcut yaşamında işlediği günahın karşılığının onu cehenneme göndermeden bu dünyada hesaplaşılmasına dair inanç söz konusudur. Diğer yandan da zorluk sahipleri toplumdan dışlanmamaktadırlar. Çünkü yeryüzünde “başa gelen olumsuzluklar” Allah’ın birliğini ve doğasını daha iyi anlamak için kulun başarıyla geçmesi, isyan etmemesi için gereken sınavlar olarak da düşünülmektedir. Yani bu yaşamında yoksulluk sınavını “başarıyla” geçen “kul”, sonraki yaşamında örneğin varsıl biri olarak dünyaya gelip “kibre yenik düşmeden ihtiyaç fazlası olan malını dağıtmak” gibi sınavları da deneyimleyecek ve ilahi adaletin mahkemesi tüm yaşamların toplamının değerlendirilmesinin ardından kurulacaktır.

“Güzel bir sisteme oturtulursa bence çok adil olabilir o iş. Mesela şöyle düşünelim. Orta halli bir aileye gelmişsin. Tabii orta halli aile olunca inişleri çıkışları var. Sıkıntılı anların da oluyor, cehennemi yaşıyor sana. Ama güzel zamanların da oluyor. Bunu da ben şey gibi düşünüyorum. Geçmişteki yaptıklarının zaman zaman cezasını çekiyorsun ama sonra yeniden düze çıkıyorsun. Önceki durumuna göre. Ama yüzde yüz bir şey diyemem reenkarnasyon vardır yoktur. Duyuyoruz tabii hikayeler.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Mümkündür diye düşünüyorum. Bazı ilahiyatçılar bunun bazı ayetlerde gizli olduğunu söylüyorlar. Özellikle Sünni olan din adamları bunu açıkça söylemekten çekiniyorlar fakat daha geniş çapta bakan, daha tarafsız, tam Müslümanım benim mezhebim yok, din olarak İslamım diyenler bunu daha rahat söylemişlerdir. Bunun olabileceğini de. Neden olmasın düşünüyorum. Çünkü Allah'ın gücü her şeye yeter. Çünkü biz bir kere sınava tutulmayız, bu yeteri kadar adaletli olmaz. Değişik kişiliklerde, değişik ortamlarda, değişik cinsiyetlerde ruhumuzu geliştirmek daha üst seviyelere ulaşmak, tam gerçek insan, Allah'la bütünleşmek için. O sevgiyle, o onurla bütünleşmek için tekrar tekrar gelebilme ihtimalimizin çok yüksek olduğunu düşünüyorum.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Benzer şekilde kimi Aleviler de ilahi adaletin işleyişinin en makul hali olarak reenkarnasyona işaret etmektedir. Weber'e göre teodise problemine (dünyanın kötülüğü karşısından Tanrı'nın haklılaştırılması) tartışmasız en makul cevabı veren öğretisi reenkarnasyondur. Bu anlayışta dünyevi etmenlerin her biri kozmosla bağlantılıdır ve eylemlerin karşılığının yeryüzünde de görülebileceği ortam sunulur. Ruh ölümsüzdür ve çeşitli formlarla defalarca yeniden doğacak bir bedene sahip olur. Yeni yaşamında beden-zihin birlikteliği içindeki ruh, gerçekleştirdiği her bir eylemin karşılığını alacağı “evrensel karşılık mekanizmasına” sahip olur (2012, s. 264). İşte bu koşuldan dolayı inançlı Arap Alevilerde ilahi adaletin nihai sağlayıcısı tenasüh sonraki hayattır. Öte yandan “yaratması sonsuz” olarak kavranan Kayyum Tanrı sonraki yaşamı beklemeden mevcut yaşamda da ilahi düzenlemeleri de yerine getirir.

Dünyaya yeniden gönderilmeye dayanan bu inanç, şihlar tarafından Kur'an'daki örneklerden yola çıkılarak kanıtlanmak istenir ve sıklıkla kitapta batını tevillere başvurmaya dahi gereksinimin olmadığını dile getirirler. Kur'ani olduğu

vurgulanarak reenkarnasyon inancının Hinduizm ve Budizm gibi Uzak Asya öğretileriyle eş tutulmaması gerekliliğini dile getirirler.⁵⁰

“Allah, ilkin varlıkları yaratır, sonra da bunu tekrarlar/tekrar diriltir; sonunda he O’na döndürüleceksiniz” (Kur’an-ı Kerim 30:11).⁵¹

Aranızda ölümü takdir eden biziz. Biz sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizin bilmediğiniz bir alemde tekrar var etmek konusunda önüne geçebileceklerden değiliz. Andolsun ilk yaratılışı bildiniz; düşünüp bundan ders almanız gerekmez mi?” (Kur’an-ı Kerim 46:60-62).⁵²

Her ne kadar şıhlar yeniden doğuşu doktriner halleriyle kanıtlamaya çalışsa da Arap Aleviler için reenkarnasyon hikayeleri dinlemek çocukluklarından itibaren deneyimledikleri sıradan olaylardır. Bu öyküler o kadar yaygındır ki görüşmecilerin her birinin en azından ailesinde benzer anlatılar bulunur.

“Küçük oğlum yeni konuşmaya başladığında Alman uçağı olduğunu söylüyordu. Üç dört yaş bile değildi. Enteresan bir de çok ağlıyordu. Ağzının kumlarda olduğunu söylerdi. Ağzı kumlara bulanmış. Biz soruyorduk bile ona. Uçağım vardı düştüm kumların üstünde. Ağzıma kumlar girdi. Çok zengin olduğunu söylüyordu. Uçak ona ait, çok zengin ama uçak düşmüş. Ben zaten izlediği filmlerle bağlantı kuramadım. Çünkü her izlediği her film benim gözetimimdeydi. İzlediği çizgi filmler de gözetimimdeydi. Türk filmlerini de izlerdi, ağlarlardı tüm çocuklar. Ben de izlettirirdim, niye hayatı görsün işte annesi

⁵⁰ Araştırmacı Uluçay’ın derlemesiyle Arap Alevi şıhlarının öne çıkardığı bir kısım ayetler şunlardır: Kehf 49, Casiye 22, Nahl 111, Şura 30, Bakara 28, Hac 40, Rum 11-27-40, En’am 15, İbrahim 19-20, Yasin 78-79, Kehf 15, Enbiya, 14, Taha 55 (Uluçay, 2010, s. 233).

⁵¹ Eskiocak Rum Suresi’nin 11. Ayetini parantezlere başvurarak tenasüh inancına uygun biçimde çevirmiştir: “Allah ilkin mahlukunu yaratır, (ölümden) sonra bunu yaratmayı tekrarlar. Sonunda heo ona döndürüleceksiniz. [30:11] (Eskiocak, 1998, s. 48). Yukarıda kullanılan alıntı ise çeviri birliğinin sağlanması açısından Bayraktar Bayraklı’nın (2007) çevirisinden alınmıştır.

⁵² Eskiocak’ın 61. Ayet çevirisi ise şu şekildedir: “Böylece sizin yerinize benzerlerinizi getirelim ve sizin bilmediğiniz bir yaratılıştta tekrar var edelim diye ölümü takdir ettik” (1998, s. 45).

ölen Türkan Şoray'ın çocukları vb. Ama düşünüyorum o zaman hiçbir şekilde bu cümleleri filminden alıntı yapması imkânsız. Hatta ablamla bunları konuştuk o zaman. Vay be bu da mı öyleymiş?” (Cemre, 59, Ev hanımı)

“Yaşamış biri olarak var. Kendi hatırladığım bir şey değil ama insanın kendi anne babası ona yalan söylüyor olamaz. Etrafındaki birçok insan senin bunu yaşadığını söylüyorsa yalan söylüyor olamaz. İlk defa tanıştığım bir kadın bunu bana söyledi. Demek ki bu konuda ben baya ünlenmişim. Kısaca anlatayım. Bir kadın yaz tatilinde pansiyona gidiyor. Pansiyonda eşyalarını yerleştirirken meyve sebzeyi alıyor buzdolabına koyacak. Tabii ki buzdolabının fişini takarken kadını elektrik çarpıyor ve orada ölüyor. Aradan üç dört gün geçiyor. Bu arada kadının ölümüyle benim doğumum arasında üç gün var. Onu da söyleyeyim. Araştırdığım zaman öğrendim. O süre de ruhun bedeni terk etme süresiymiş. Kadın belli bir süre sonra mesela bir hafta sonra annesinin rüyasına geliyor. Anne benim başıma gelip boşuna ağlamayın ben mezarımda değilim. Sadece bedenim orada. Ben doğdum benim annemin adı şu babamın adı bu. Şuradayım, adres veriyor. Kadın da anneannemlerin mahallesinde olduğu için rahat buluyor ama o zaman isim verdiği için, eskiden telefon defterlerindeki numaralardan buluyor. Babaannemin numarası babamın adına kayıtlı, kadın babam yerine babaannemi aramış oluyor. Babanneme diyor ki, güzel de bir şeydir bu babaannem dinliyor, çat diye de kapatabilirdi. Bilen ve daha önce yaşayan bir insan olduğu için dinliyor. Kadın soruyor torununuz oldu mu. Babaannem de torunum oldu anne adı baba adı. Görüşmeye gelebilir miyiz diye soruyor. O da babamın numarasını veriyor. Bu arada annemle kadın uzaktan birbirlerini tanıyorlar. Öylelikle annem onları kabul ediyor çünkü abimde benzer durum yaşamış olduğu için. Kadın şu andaki benim nişanlımın

anneannesiyle geliyor. Kadın bebeği kucağına alıyor. Ben kadının başındaki yağını alıyorum ve kokluyorum. Annem de içine çekti kokusunu diyor. Sonra nişanlımın anneannesi kadına hiçbir şey yapmıyorum. Sonra babam bana bir şarkı söylüyor. Müzeyyen Senar'ın yanıyor mu yeşil köşkün lambası diye bir şarkı ve ben bu şarkıyı her duyduğumda hüngür hüngür ağlıyorum. Bebekken de ağlıyormuşum, koca adam gibi. Bilmiyorlar neden ağlıyorum. Babamın da nereden bu şarkıyı bilip de bana söylediğini kendi de bilmiyor. Sonra kadın geliyor yani benim önceki annem geliyor ve bana bu şarkıyı söylüyor. Hüngür hüngür ağlıyorum. Annem o zaman soruyor kadına. Kadın da diyor ki o zaman ki en sevdiği şarkıydı. Hayatımda ilk defa dinlediğim bir şarkıydı sonrasında ama aşına olduğum bir şarkıydı. Çok eski bir şarkı nereden duyacağım. Zor bilinen bir şarkı. Sonrasında benim o zamanlarda bahsedilen bir tane kızım varmış. Kadın iki kızımı getiriyor bana. Kadın iki kızımı getirdiğinde annemin söylediği; sadece kapıdan göz ucuyla baktın ve koşa koşa odaya gidip yatağın ucunda tepine tepine ağladın dedi. Üç dört yaşları. Ondan sonra artık psikolojim bozulmaya kadar gidiyor. Çünkü onlara doğru gidiyorum. Sonrasında bu kadın her giderken, kadın beni görmeyi sıklaştırıyor, ben anne gitme diye arkasından ağlıyorum, fark ettiysen sürekli bir ağlama söz konusu. Yani benim için çok da iyi bir şey olmamış. Düşün kendi annen, başkasına anne diye ağladığını görüyor. Hoş bir şey değil. Böylelikle annem bana ağzından çiğnenmiş ekmek veriyor. Ben böylelikle unutuyorum. Bana anlatılan bu. Çok sık duyduğum bir şey. Hatırlıyor muyum? Sadece su yeşili bir buzdolabı, eski tip ve benim elimin prize gittiği hatırlıyorum ve sonrası karanlık. Bir kadının saçının küt yani ne uzun ne kısa olduğunu hatırlıyorum.” (Gizem, 24, öğrenci)

Arap Alevi gizemciliğinin yaygın öğelerinden olan reenkarnasyonda kimi zaman rüyalar aracılığıyla “gelecek kişinin haber vermesi” gibi anlatılara da rastlanır. Ölen aile büyüğünün doğumdan hemen önce “senin kızın olmaya geliyorum” diye haber vermesi ya da yine doğumdan hemen önce yakın zamanda hayatını kaybeden birinin rüyaya gelip “yeni hayatım burada olacak” benzeri görülerin aktarıldığı anlatılar bunlara örnektir. Bu yüzden eski kuşaklarda yeni doğan bebeğin “ruhunun kime ait olduğu”nu araştırmaya dayanan spekülasyonlar yaygındır. Benzer bir biçimde geçmiş hayatını aktardığı iddia edilen çocukların bedenlerinde önceki ölüm şekillerini anımsatan izlerin olduğu düşünülür.

“Benim şu an rahmetlik annem söylerdi -oğlum derdi seni yıkardık kafadaki suyu boşaltmak için ters çevirdik. Bir yumurta girecek kadar benim tepemde göçük varmış. Yedi yaşına geldim başladım onu söz etmeye adın ne adım kahraman Yusuf. Güzel güzel anlatıyorum. İşte bizim karpuz bahçemiz vardı. Suyun kenarındaydı falan derken hatta benim babam böyle bir vesile tutup araştırıp benim öldüğüm yeri buluyor. Kişiyi buluyor ve geri geliyor. Bana bunu unutturuyorlar.” (Recep, 60, emekli esnaf)

Çocuğun anımsadıklarını teyit etmeye yönelik çabaya ise inancın önemsendiğinin bir diğer göstergesidir. Çocuğun aktardıklarının zamanla sönümlendiği zamana kadar ki verilerin doğruluğuna yönelik araştırmalar yapılabilir. Bu yüzden bahsettiği kişilerin tasvirine uyanlara sorular yöneltilebilir ya da betimlediği ev gibi iskanlar yerinde görülmek üzere kontrol edilebilir. Ancak -her ne kadar – Arap Alevilerin açıklığa kavuşturmaya heves ettikleri meseleler olsa da reenkarnasyon öncesini hatırlayan çocukların bu süreci uzun tutmaları onaylanmaz. Nitekim iki farklı yaşamın izlerini aynı hayatta sürdürecektir kişilerin ruh sağlığının bozulacağına inanılır. Bu yüzden de ya çocuğun ilgisi başka yöne çekilir ya da çocuğa çiğnenmiş ekmek yedirerek “tılsımlı” bir biçimde unutulması beklenir.

“Ben onu çok sorguluyorum ya. Acaba Cennet ve Cehennem var mı diye? Biz Arap Alevilikte reenkarnasyon olayı vardır

biliyorsun. Biz ona çok inanırız. Büyükanmem önceki yaşantısında Cennet'i ve Cehennem'i görmüş. Onun anlatılarıyla Cennet ve Cehennem'in diğer dünyada olduğuna inanıyorum. Cennet'in kapısında Hz. İdris'in beklediğini söyledi anneannem bana. Anneannem Selanik göçmeni olarak Tarsus'a geliyor. Bizim buradaki eski otogarı bilirsin. Orada, şimşekti yıldırımdı, felaket bir fırtına ev üzerlerine çöküyor. Anneannem ölüyor. Diğer dünyaya götürüyorlar kendisini. Melekler kolundan kaldırıyor. Bunu eskiden Sadettin Teksoy falan yapardı. Herkesin aynı ideolojisi vardı. Herkesin gördüğü ve düşüncesi aynıydı. İki melek sağına ve soluna geliyor, kolundan tutuyor ve yukarı kaldırıyor. Böyle bir müzik, böyle bir güzellik, böyle bir rahatlamayı göremezsin diyor anneannem. Böyle bir rahatlamayı da dünyada göremezsin diyor, yok böyle bir his diyor anneannem. Allah rahmet eylesin bu arada. Gidiyor, Cennet'in kapısına geliyor. Hani şey gibi diyor bu büro gibi bir yer. Hani şey düşün bankaları falan düşün, ellerinde belgeler, imza attırmak için oradan oraya falan giderler ya. Biliyorsun orada ses yok. İnsanlar sessizler. Ellerinde herkesin amel defteri, kapıdan kapıya. Ama anneannem dışarıda. Anneanneme diyorlar ki telepati yoluyla; senin daha zamanın gelmedi, sen dünyaya geri döneceksin. Cennet'in kapısına götürüyorlar ki benim anneannem gerçekten çok iyi niyetli bir insandı. Cennet'in kapısında İdris peygamber, önünde Kur'an-ı Kerim açılmış ve anneannemi gezdiriyorlar. Biliyorsun dünya sona ermeden Cennet ve Cehennem olgusu olmayacak, yok yani. Cennet ve Cehennem orada bir. Bizim dinimizde babadan izin almadan emzirilen çocuk günahtır. Başka bir çocuğu emziremezsin. Babadan izin alacaksın çünkü hani ben buna çok karşıyım hani ileride o insanlar birbirlerini sevebilirler. Dünya çok küçük bir yer karşılaşabilirsin. Süt kardeşler var ya onlar evlenemezler. O olayda göğüs ucundan asılmış olan

kadınları gösteriyorlar. Bu günah bunu söyle dünyaya geldiğin zaman. Kocasının izni olmadan hiçbir kadın emzirmesin. Dedikodu yapan, genç kız hakkında iftira atan, iftiracı olan, yalan söyleyen dillerinden asılmış bir şekilde, anka kuşları, ama bunlar ne biliyor musun benim inancıma göre; sembol. Anka kuşları geliyorlar geri gidiyorlar dile. Çünkü sen o günahı işledin. Dünyaya geri döneceksin, eee bunları hatırlaman lazım. Sonra gömlekleri gösteriyorlar. En böyle siyaha yakın renk Musevilerin gömleği, gri renk Hristiyanların, beyaz gömlek de bizim. Müslümanların yani. Eee tabii o gömleğin kıymetini bilmen lazım. Çünkü sen tertemiz geliyorsun bu dünyaya öyle değil mi? O sırada anneannem bunları gösterdikten sonra senin zamanın gelmedi deyip tekrardan geri gönderiliyor ve benim anneannem olarak dünyaya geliyor. Öldü gitti bize anlatırdı bunları. Benim kızım kadar olduğunu düşün. Konuşmaya başladığı andan itibaren bunları anlatmaya başlıyor. Kızının ismini sayıklıyor mesela. Kızı da Mersin'de yaşıyormuş anneannemin. Çok demişler seni götürelim ama anneannem kabul etmemiş. Küçük yaşında oturmuş, kızının ismini ağlarmış. M ile başlıyordu ama ben hatırlamıyorum.” (İlyâ, 36, öğretmen)

Reenkarnasyon hikayelerinin bu denli yaygın olması, Arap Aleviliğe referansla toplumsallaşmamış fertlerin dahi kulak kabarttığı meseleler olarak karşımıza çıkar. Üstelik yeniden doğuşta çözümlenen teodise argümanları aracılığıyla Arap Alevi dinselliğini içselleştirmiş olanlar, meçhul gelecekte huzura kavuşmaya dayandırılan avuntu araçlarına diğer dinsel gruplara nispetle daha az sahip olurlar. Bu sayede ilahi adaletin tahsis edilmesinin dünyada mümkün olduğuna dair fikirler belirir. Nitekim Allah'ın “yüce divan”ı hem uhrevi alemde hem de bu dünyadadır. Bu sonuç dünyayı sihirli hale getiriyorsa benzetmektedir lakin yaratım sürecinin tamamlanmasının ardından irade yine kendi çizgisini yeniden çizecek insana devredilir. Dolayısıyla yeryüzünde de cereyan eden cennet/cehennem metaforları aracılığıyla Arap Alevilerin öteki dünyaya

yönelerek eylemlerini değerlendirmesi yerine bulunduğu konumun da öteki dünyanın bir parçası olduğuna ikna oldukları söylenebilir. Dinselliğin bu formu ceza ve mükafat ilişkisinin dünyevileşmeye yatkın oluşunun ilk basamağıdır.

Günümüzde ise reenkarnasyon inancı bir kısım Alevi için makul bir düşünce değildir. Dinselliğin ilişkisel bütününden çıktığı güncel koşulda reenkarnasyon da tartışma ve karar sürecinin ardından benimsenmeye yatkın bir meseleye dönüşmüştür:

“Benim için çok değerli bir fikir değil. Her şey psikolojiye dayanıyor. İnsanlar çıkmaza girdiği durumda bunlar önü açmak için üretilmiş fikirler. Yani şey diyorsun. Ben ne kadar kötü şeyler yaşıyorum ama diyorsun ki öbür tarafta rahat edeceğim ya da tekrar doğacağım. Tekrar doğduğumda daha iyi şartlarda yaşayacağım. Belki böyle bir şey doğru olabilir ama benim çok fazla prim verdiğim şeylerden değil. Hikayeler duydum ama dediğim gibi çok net inandığım bir şey değil.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

“Anlatılır, çok şey anlatılır. Heyecan verir ama dediğim gibi yaş belli bir şeye vardıktan sonra, daha doğrusu farklı şeye yöneldikten sonra, okuduktan sonra masal gibi geliyor her şey ama açıklayamadığım, anlayamadığım tarafları var. Gerçek olabilir mi olamaz mı bilmiyorum. Zamanı gelince göreceğiz. Çok da önemsedığım bir şey değil.” (Hasan, 29, tekniker)

Görünen o ki Arap Alevi dinselliğinin kozmosun somutlanmış hali olan bu dünyada da Allah'ın mahkemesinin kurulduğuna dair fikir tartışmaya açılmış meseleler haline gelmiştir. Genç kuşaklar açısından dinselliğin tamamlayıcı öğesi olmak yerine hoşnut edici öyküler payesi almıştır. Bu sayede gizemliliği ön plana çıkaran sosyalleşmenin sürdürülmesi ve kimliğin dinsel boyutunun özgünlüğüne olan vurgu bu anlatılarla güçlendirilmektedir ancak eylemlerin sonuçlarının bir sonraki hayata doğrudan etki edeceğine dair düşünceler

öğretinin aktarımındaki aksaklıktan ötürü temelsizleşmiştir. Aynı zamanda reenkarnasyonun önceki kuşak Arap Aleviler tarafından dile getirildiği haliyle adil bir sistem olduğunu ifade eden açıklamalara rastlamak artık pek de yaygın değildir. Reenkarnasyon Arap Alevi gençlerin sadece bir kısmı tarafından adaletin veçhelerinden biri olarak kavranır.

Arap Alevilerin reenkarnasyon hikayelerine nispeten de olsa şüpheli yaklaşımlarına sebep veren hususlardan bir diğeri ise başka halkların bu tip anlatılara sahip olmamalarıdır. Bu problem çoğunlukla başka topluluklardan olan ailelerde reenkarnasyona dair zihinsel kategoriler olmadığından dolayı yeni konuşmaya başlayan çocuklarını ciddiye almadıkları ve bu sayede zamanla erginleşen çocuğun bu anlatıları sunmaktan vazgeçmesi ile açıklanır.

İlahi ceza veya mükafatın yeniden doğuş haricinde nerede yerine getirildiği, teist Arap Alevi kökenlilerin yeryüzünde adaletin ne şekilde sağlandığına dair bakışlarına uygun doneler sunmaktadır. Nitekim ilahi adaletin yerine getirilmesi panteistik Tanrı inancı haricindeki tasavvurlarda Allah'ın "karşılığı verilmesi gereken hak" mefhumunda yaptırımda bulunması anlamını taşır. Bu anlayışa göre yapılan her eylemin bu dünyada ya da diğer dünyada karşılığı bulunmaktadır. Nizamı bozduğu düşünülen büyük günahlardan zarar görenler ise cezanın bu dünyada kesildiğini görmeyebilirler. Dolayısıyla kimi zaman şüpheye düşseler de karşılığın verilmesini temenni ederler.

"Yani öbür dünyadaki kısmını bilmiyorum. Gözlemlemedim. Bu dünyada olduklarına şahit olduğum durumlar oldu ama olmadıklarını gördüğüm de oldu. Aklıma ilk gelen Kenan Evren. Adam kral gibi yaşadı sonra öldü gitti. Daha ne. Ama kendi iç dünyasında ne yaşadı onu bilmiyoruz tabii. Bir ceza anlamında bir şey gördü mü görmedi mi? Ama bu dünyada olması bana daha mantıklı bir cevap olarak geliyor." (Mahzar, 26, mühendis)

Temel anlamda Arap Alevi fikriyatında mükafat ve cezanın her “iki dünya”da da karşılığının verildiğine dair inanç bulunur.

“Bence her ikisinde. Biz aslında bu dünyada da hep diyoruz ki diğer tarafta cezası olacak diye öyle yaşıyoruz ama bence yanlış yapıyoruz. Biz bu dünyada da güzel bakarak, elimizden gelen olumlu her şeyi yaparak, kendimizi aşarak, insan değerlerine önem vererek, iyi insan olarak, kendimizi mutlu ederek, güzel şeyler yaparak kendimize mükafat vermiş oluyoruz. Bir kere bunlardan uzaklaşmak kendimize verdiğimiz en büyük ceza. Bence bu dünyadaki bizim seçimlerimiz ama bizim bir de kader inancımız var. Belki bütün bunları yaptığımız halde bunları tam istediğimiz gibi yaşayamayacağımız durumlar olabilir. Buna da kader diyoruz. Ama kader deyip de ona çok sığınmamakta da yarar var. Yine de inandığımız doğru yolda, iyilikle güzellikle, güzel şeyler dileyerek, kendimizi mükafatlandırmamız lazım ve gerçekten anı değerlendirmek sevgimizi göstermek, iyi şeylerle uğraşmak, kendimize önem vermek, sevdiklerimize önem vermek bence kısacık hayatta en güzel mükafattır.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Burada önemsenen mesele ise mükafatın eylemler aracılığıyla kazanılmasıdır. Dolayısıyla dünya imar/ıslah edilmesi gereken bir diyar olarak kavranır. Bu minvalde yeryüzü ahiretin tarlası olabileceği gibi orada insan emeğiyle diriltiren ekinlerle yeryüzünü Cennet haline getirmek için fırsat anlamını taşıyabilir.

“Alevi olduğum için bu dünyada olduğuna inanıyorum. Yani eziyet çekiyorsun, şu an yaşadığımız hayat bizler için bir eziyet değil mi? İşte cehennemi yaşıyoruz. Geçen bir söz söylemiştim. Yeryüzünde bir Cennet varsa o Küba'dır demiştim ya. Bunu söylerken insanlar özgür yaşıyor, rahat yaşıyor, gelecek korkusu yok, şiddet yok, kavga yok, taciz yok ya. Düşündükleri tek şey gülmek eğlenmek, dans etmekmiş. Bak şimdi bu Cennet değil mi? Demek ki Cennet bu dünyada ama ben bunu

kendi ÷lkemde yaşıyamıyorum. O zaman ben Cehennem'de yaşıyorum. Çünkü ben sadece ya bugün sinemaya gideyim, bugün dansa gideyim, bugün pikniğe gideyim düşünemiyorum. Düşündüğüm tek şey oğlum ne olacak, dışarıda kızım tacize uğrar mı?" (Fatma, 56, Ev hanımı)

Arap Alevi tasavvurundaki Cennet ya da Cehennem algısı insanlığın ulaşacağı nihai durak olmakla birlikte Kur'an tasvirlerini aşan soyutlamaların da mekânı haline gelir. Cennet'le kastedilen huzurlu yaşam, insanların yeryüzünde hüküm kılması gereken ödölün kendisi olarak düşünülebilir. Bu bağlamda ölümden sonraki Cennet'i kazanmak ya da Cehennem'den kaçınmanın yanında dünyayı "erdemli" insanların kontrolüyle biçimlendirmek yapısal açıdan seküler bir fikir oluşuyla Arap Alevilerde yerleşiktir.

Toplumsallaşma kaynaklarının çeşitlenmesi ve düşüncenin seçenekli hale gelmesiyle birlikte Arap Alevi gençlerin ilahi açıdan ödüllendirilme ya da cezaya çekilmeye dayalı çıkarımları da farklılaşmıştır. Yaygın olan tasavvur Nihan ve Fatma'nın ki gibidir ancak *inayet deizminin* seküler Dünya Görüşüyle biçimlendiği örüntüler meydana gelmiştir.

"Bu dünyadadır. Yaptığın her şeyin karşılığını alacaksın. Ya onun büyüklüğünde bir şey alman yani mesela bir karıncayı incittin, bir karıncanın da seni ezmesi değil bu. Eşit olmuyor. Fakat mutlaka yaptığın her şeyin bu dünyada bulursun. Sonra bile olsa çıkar." (Muhsin, 18, öğrenci)

"Ben tamamen yaratmış bitmiş olarak bakıyorum. Çünkü Tanrı denilen şey bizim gibi küçük varlıkların ona itaat etmesine ihtiyaç duyacak ya da ona koyduğu emirlerden dolayı cezalandırıp, ödüllendirebilecek kadar aciz bir şey olduğunu düşünmüyorum. Evren belki de kozmik enerji o ufak dokunuşları yapıyordur. Belki de ciddi anlamda insanların yaygınlaştırdığı bir enerji var ya belki de senin üzerinde ciddi anlamda pozitif düşünen insanların senin üzerinde bıraktığı bir

enerjiden kaynaklı olabilir bu. (...) Bazen insanlar tamamen kendi seçimleri doğrultusunda, bazen ceza bazen de mükafatı kendi seçimleri doğrultusunda yaratıyorlar bence. Bazen bir anlık cesaretle verdiği bir karar, tamamen senin için bir cezaya dönüşebiliyor ya da göze alıp yaptığın bir şey senin için mükafat olabiliyor.” (Pelin, 19, öğrenci)

Dolayısıyla ilahi adalet sadece bu dünyada gerçekleşebileceği gibi fikirler olgunlaşmışken Pelin’in ifadelendirdiği üzere insan eylemliliği ilahi sorumluluğu himayesine alarak Tanrı’nın yeryüzünden tamamen silindiği tasarımı ön plana çıkarabilir.

Görünen o ki Arap Alevilerde ilahi adaletin tecelli edişi çeşitlenmiştir. Reenkarnasyon inancı folklorik ve mistik bir deneyim olarak kavranmaya başlanmışken insan eylemliliğine dayanan sonuç alma Tanrı’nın nispi olarak yeryüzünden çekildiği tasavvurları sunmaya başlamıştır. Ancak günümüzde de sınıflı toplumlarda yaşayan Arap Alevilerin geçim ve statü üzerinden dışlanma biçimlerine duyarlı oluşları geçerlidir. Bu yüzden adaletin yeryüzünde tahsis edilmesi meselesi bireylerin tek başına “erdemli” olma gerekliliğini aşan tartışmaları ön plana çıkarır. Değişen koşullarla birlikte kamu hayatında dönüştürücü kudrete ulaşmış olan Arap Aleviler, adaleti sağlamanın insan eylemliliği ve kararlılığına dair mücadele olanaklarıyla eş değer olduğuna dair tasavvur geliştirmiştir.

Öte yandan bu dünya artık nispi olarak kestirilebilir yaşamı sunar. Dolayısıyla adaletin yerine getirilmesine dair prosedürlere dayanan işlemlerle birlikte eylemi “Allah’a havale etme”nin haricinde seçenekler gelişmiştir. Adalet anlayışı mahkemeler, kitle iletişim araçlarıyla kamuoyu oluşturma gibi seküler kurumsallıklara ve gündelik sözel stratejilere doğru genişleyen Arap Alevilerde bu açıdan ilahi adaleti seferber etmek için Allah’a yönelme fikrinin anımsanmasında kimi handikaplar da ortaya çıkmıştır. Bu durum ilahi adaleti davet etmek için dua benzeri uygulamaların sönümlendiği anlamına gelmemektedir. Hatta hukuki kurumların hâkim siyasi gruplara hizmet etmesi gibi ayrımcı politikalardan ötürü Aleviler açısından adaletin bu dünyada “asla”

sağlanamayacağına dayanan anlayış yaygındır. Dolayısıyla günümüzde Arap Aleviler için yaygın eylem seti öncelikle dünyevi mücadeleyi sürdürmeye dayanan hakimiyet savaşı ardından da ilahi adaleti görmeye dayanan arzu olmuştur.

4.3. Seçeneklilik ve Eklektik İmkanlar

Tüm kültürlerin küyerel eklemlenmelerin kolajıyla ve tüm dinseliliklerin bağdaştırmacı halde varlıklarını sürdürdüğü çağımızda, küreselleşmenin imkanlarının haricinde yapısal farklılaşmaların toplumları karmaşıktırdığı, dolayısıyla da yaşamın kendini bir seçenekler demeti olarak sunduğuna şahit olmaktayız. Bu yüzden Arap Alevilik özelinde bu inanç sisteminin aldığı formların belki de her on yıllık periyotlarla başkalaştığını gözlemlemek mümkün hale gelmektedir.

Tüm sistematik öğretiler günümüzde akışkanlık içerisinde esnek hale gelmiştir. Çünkü ilişkisel öğelerinin yeniden üretimini mümkün kılacak şartlar bunu gerektirmektedir. Aleviliği özgün kılan yan ise “belirli tikel biçimler altında tanımlanmayı” reddetmesindedir. Alevilik bu sayede bulunduğu koşulun şeklini alabilmekte ve varoluş halini bu becerisine yöneltmektedir. Bu yüzden Alevilik, “uyguncu değil uyumcu”dur. (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013, s. 289). Uyuculuğu heterodoks akımların kozmosu “çokluğun birliği” üzerinden kurgulamasıyla ilgilidir. Bu anlayışta karşıtlılıklar çatışmak yerine düzenli varoluş tarafından uzlaşma/uyuma itilir (Yalçinkaya, 1996). Öte yandan ilişkisel bütünlüğünü süratle kaybetmiş olan Arap Alevilik “yaralı bilinç⁵³”le sınanmış halinden bir adım öne geçerek varlığını eklektik imkanlarla bütünleşerek ve seçeneklere duyarlılığını sürdürerek var olmaya başlamıştır.

⁵³ Shayegan’ın önerdiği kavram olan “yaralı bilinç”, şunu anlatmaktadır: Büyük toplumsal dönüştürücülerle karşılaşan topluluklar, daha önce rastlamadıkları bilgi kümeleri, fikirler ve nesnelerle yüz yüze gelirler. Bu durum hafızalarında yerleşemeyen kategorileri ortaya çıkarır. Gelişim sürecini izleyemedikleri karşılaşmalar, alışkanlıkların her birini alt üst eder. Dolayısıyla basit bir kronolojik “geç kalmışlık”tan kaynaklanan uyumsuzluk değil de “ontolojik bir bölünme” meydana gelir (Shayegan, 2017, s. 15-17).

“Alevilik hayatımın yüzde yüzüne yön vermez ama yüzde elli. Zaten kim olursa olsun sorgulamadan inanırsan, hataya düşersin. Ben yeri gelmiş, tövbe estağfurullah, Yaradan'ı bile sorgulamışım. Acaba doğru mu değil mi diye. Mantiğın kabul etmediği bir şeyi ben kabul edemiyorum. O mantığı da bana Allah verdi. Okuduğum bir şeyde mantığıma yatmıyorsa kabul etmiyorum zaten.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Bu tutum kendini “sorgulamaya açıklık”ta gösterir. Hatta gençler görüşmecilerin sorgulayarak ikna olmayı yüceltmeleri söz konusudur. Üstelik alt kültür örneği gösteren ve kozmopolit sayılabilecek bir taşrada konuşlanan Araplar, üst kültüre dayanan öğelere de aşina olarak yetişirler ve seçenekler arasında gezinmeleri mümkün olur.

Seçeneklilik kendisini yaygın bir biçimde öğrentinin doktriner bütünlüğü zedelendiği için yeni dinseliliklerde gösterir.

“Bu tip düşüncelere inanmam ama şuna inanırım. İnsanların enerjisine, beyin gücüne. Olumsuzluğun, o düşüncenin yarattığı olumsuzluğa inanırım. Yoksa Allah belanı versin deyip, Allah'ın diğerine bela vermesi gibi bir durum olmadığını düşünüyorum. Bu beyin gücü. Düşünce gücü, enerji. Ona inanıyorum sadece” (Ahmet, 26, akademisyen)

Literatürde New Age olarak bilinen güncel ve sentretik öğretilerin bireysellik vurgusuyla olumlandığı dinseliliğe uygun bir biçimde Arap Aleviler metafiziğe dayanan deneyimleri enerji benzeri kavramlarla açıklayabilmektedir. Diğer yandan “ben odaklı yapı içerisinde cereyan eden faillerin kişiliklerini onaylamayı beraberinde getirecek inanma hallerine dayanan kişiliğin kutsallaştırılması gibi örüntülere de sık rastlanır (Mirza, 2014, s. 51).

“Hz. Ali'yi mesela. Ben babamın karşısına geçtim. Dedim ki baba ben deistim dedim. Kafayı kaldırıp Hz. Ali ve 12 İmamı inkâr etme neyi inkâr edersen et dedi. Kuranı istediğin şey inkâr edebilirsin ama Hz. Ali ve 12 İmamı inkâr etmezsen sevinirim

dedi sadece. Şey mantığıyla işte. Eğer gerçekten doğru, dürüst ve tamamen sevgiye yönelik bir şeyler yapmak istiyorsan bunları zaten koruman gerekiyor gibi.” (Pelin, 19, öğrenci)

Tanrı'ya yönelen yaklaşımlardaki seçenekliliğin aileler tarafından da onay görebildiği ortamın kapısı aralanmıştır. Burada mühim olan aile değerleriyle taşınmış olan iyilik mefhumunun sürekliliğinin öncelenmesi, geriye kalan tasarımlarda serbestliktir. Üstelik deizm, agnostisizm gibi akımların niteliğine uygun olarak metafizik alana yönelen yorumları çeşitlendirebilmektedir.

Batını yorumlama (tevil) geleneğinin seküler formlarıyla yeniden üretilebildiği günümüzde Arap Alevilerin “Tanrı bu kararıma anlayış gösterecektir” tümcesinde cisimlenen yeni yorumlama kabiliyetini edindiğini söylemek mümkündür. “Batını sığınma” olarak kavramsallaştırdığımız bu tip fikir yürütmelerde failer sabit ve tartışmaya açık olmayan öğretiler fikrine sıcak bakmadığından devingen “bu dünya” anlayışına hürmet ederler. Bu dünya durumsal içerikleri beraberinde getirdiğinden failer sarkaç biçimde hareket edebilen eğilimleri aracılığıyla karşılaştıkları meselelere karşı kaidesiz ve anlık karar verdiren yorumlamalara girişebilirler. En önemlisi kolajı yapmak için akıllarını ehil görerek seçimlerini yaparlar.

“İnandığımı soruyorsan o yaratıcı farklı biraz ya. Ben insanların çok farklı anlamlar yüklediğini düşünüyorum kendisine. Yani çok çok yasakçı bir şeymiş gibi tasvir ediyorlar. Ben çok çok yasakçı olduğuna inanmıyorum. Mesela tamam, bizim inancımızda yasak olan bir sürü şey var. Ben oturup mantıklı düşündüğüm zaman bunların da bir kısmının aslında böyle dikte etmek isteyeceğini düşünmüyorum. Zina mevzusu çok ilginç ama. Toplum evriliyor. Geldiğimiz durumda otuz yaşına kadar okumak zorundasın. İnsan bu, bünye bu. Ne yapacaksın. Bilmiyorum bana akıl karı gelmiyor, öyle şeylerle yasakçı olması, benim kafamda o kadar yasakçı değil. (...) Domuz eti meselesini ele alacak olursak, o zamanların lüks tüketimi olduğuna dair okumandan bahsetmiştin. O mantıklı geliyor o

zamanın şartlarına göre ama burada baya bir ulus doyuran şey domuz eti. Kaldırsan Türkiye gibi olur. İşte Türkiye'de etin kilosu 50-60 lira. Ve bunun biyolojik etkileri de oluyor. Belki zihinsel gelişime kadar varan etkileri oluyor. Bence şu ortamda olacak olsaydı, ben yasak olacağını düşünmüyorum. Baya gelişti artık. Onun etinden gelecek zehir olacak da.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Yerine göre. Bana bir şey doğru geliyorsa sakınmam. Aklım kabul ediyorsa yaparım. Aklım kabul etmiyorsa, aklınla beraber kalbinle bakarsın mesela. Kalbinde sıkıntı* türü bir şey olur ya. Eğer ki o varsa yok derim. Doğru bir şey değil. Ama aklıma doğru geliyorsa, mantıklı geliyorsa. Bizi sonradan zor durumda bırakmayacaksa tabii ki yaparım.” (İlyas, 36, öğretmen)

Reform yapmanın akılcılık süzgecinde tartıldıktan sonra eylem paletine girebileceğini savunan Arap Aleviler için “esnek olmak” belirli koşullarda erdem olarak kabul edilebilir.

“Esasında düşüncede her şeyde tutuculukla karşılaştırırım. Ben esnafım. Esnafılık kelimesi eskiden kiloyla tartana denirmiş, esnafın gerçek kelime anlamı genişliktir. Esnaf ol derlerdi adama, geniş ol. Şimdi laiklikten anladığım benim, daha hoşgörülü, bazı şeylere daha ılıman, katı bakmayan öte taraf ise uçurum olan bir şey. Her insanın biraz laik olması lazım.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

Bir diğer eklemlenme ise inanç sistemi olan Arap Aleviliğin “laikliğe uygun” olarak görülmesindedir.

“Bence yaşayabilir. Laiklik tam olarak uygulanıyor olsa kesinlikle yaşayabilir. Diğerlerine göre daha uygundur çünkü bu kültür içerisinde diğer kültürlerle göre daha özgür düşünceyi barındırdığı için biraz daha rahat bir ortam sağladığı için, içinde bulunduğu bireylere. O yüzden daha rahat yaşayabilirdi.

Sorgulamaya izin verecek bir yapısı var. Çok katı değil. Aşırı katı değil.” (Hasan, 29, tekniker)

“Çünkü diyorum ya Aleviler özgür insanlar. Hoşgörülü insanlar. Kimseye kötülük yapmazlar, karışmazlar, zulmetmezler. Eee laiklik de böyledir. İnsanın özgür yaşaması değil mi? Benim dinimle birebir örtüşüyor. Zorlama yok çünkü bende. Ben kendi evimin içinde bile çocuklarımı hiçbir şeye zorlamıyorum. Ben dinime inanan bir insanım ama kızım ateist. Niye ateistsin diye baskı yapmıyorum ki. Sigara içiyor. Niye içiyorsun demiyorum. Sadece onun zararlı olduğunu anlatmışım, tercihi ona bırakmışım. Eee bu laiklik değil de nedir? Laikliği de yıpratmaz bizim inancımız. Kendi haline bırakmışız neye inanıyorsan. Ben anlatırım çocuğuma. Çocuğum isterse inansın.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Aleviler tarafından inançlarının “öz”ünün laik bir kamuyla doğrudan uyumlu devamlılık göstereceğini dile getiren görüşmecilere göre aynı zamanda Arap Aleviliğin varlığını sürdürebileceği ideal koşul laisitedir. Nitekim Arap Alevi öğretisinde gündelik yaşamı düzenleyici kurumsal yönergelerden çok erdemlerin aktarımı önem taşımaktadır. Bu yüzden denetimin dinsel kurumsallık üzerinden kurulduğuna pek rastlanmaz. Üstelik dinselliğin kamuda yaşanmasının dışlandığı öğretiye göre inancın gizliliği ve misyonerliğinin yapılmaması fazlasıyla önemsendir.

Arap Aleviliğin güncel formlarına siyasi unsurlar da eklenmiştir. Siyasi akımların onlara sağladığı değer ve temsil olanakları aracılığıyla kimlikler, siyaset yapma biçimleriyle özdeşleşebilir ve hatta birlikte yorumlanabilirler. Siyasi eklemlenmelerin en yaygın ve önemli olanı Cumhuriyetçiliktir. Cumhuriyetçilik ise Türkiye’deki sosyal demokrasi akımlarında kümelenir. Diğer siyasi yönelimler ise sosyalizm ve komünizmdir.

Tabii ki mecburen şimdi şöyle zaten Aleviler ve sol belli bir ortak noktada buluşuyorlar mecburen hani kendi ideolojini yaratamıyorsan en yakındakine tutunmak zorunda kalıyorsun. Mecburen solla birlikte iç içe geçiyorlar artık.” (Muhsin, 18, öğrenci)

“Arap Alevisiyim, siyasal olarak baktığımızda da sosyalist olmak isteyen birisiyim. İsteyip de olamayana sosyal demokrat diyorlar.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Görüşmeciler komünizmin İslam'ın/Aleviliğin modern formu olduğunu ya da onunla uyuştüğünü da dile getirebilirler:

“Komünizm gibi İslami paylaşım gibi bir yönetim olmuş olsaydı bu olaylara da meydan verilmezdi. Ama kabul ederler ama etmezler insanlar ne olursa olsun derler ki aç adam kızar. Ben böyle biliyorum. Aç doyacak, bunu isteyecek. Bugün Almanya'ya bizimkiler imrenerek bakarlar, arkadaş adamlar dükkânı açık bıraksa kimse girmiyor. Giren kesim kim. İslami kesim. Bizimkiler hırsızlık yapıyor yahu. Örneğin bir jeton imal ediyorlar. Buzdan jeton. Eriyor içeride otomattan istediğini alıyor. Bak bizim kafamız neye çalışıyor. Ama bir de mal biriktirmemeyi, elhamdüllilah deyip doymayı, şükretmeyi, herkesle paylaşmayı öğreseydik bu insanlara. Bu yaylalarımızda kapıyı açık bırak, kim girer. Kimse girmez. İşte inanç odur.” (Recep, 60, emekli esnaf)

Arap Aleviler açısından fikir çeşitlenmeleri sonsuz ihtimallere gebe gibidir. Tarsus Alevilerinin sakındıkları tek siyasi yönelim modern zamanlar boyunca sağ siyasetler olmuştur.

“Din Kültürü dersinde bulunan bölgeye göre eğitim alabilmelisin. Sen şimdi İç Anadolu'da Türk Alevisi var burada Arap Alevisi var. Türkiye'yi yedi bölgeye ayırmaları boşuna değil. Değişik halklara göre eğitim verilebilmeli. O sistemi

kurabilirsin, bu Milli Eğitim'in elinde olan bir şey. Ona göre öğretmen de ayarlanabilir. O kadar insan açıkta bekliyor. Buna çözüm bulunur. Bir de insanlar artık kendilerini aştı. İnternetle dünya küçüldü bir de tabii.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

“Antakya’ya Suriye’ye bağlılık içten içe var ya öyle bir şey bende. Ama bilmiyorum yaş ilerledikçe herhalde insanın fikri değişiyor gibi. Biraz anlamsızlaşmaya başladı. Çünkü hani yurtdışına çıktım sonradan. Artık belli bir toprağa bağlılıktansa, dünya vatandaşı kavramı var ya. Ama Tarsus’ta gömülmek istiyorum. Böyle bir vasiyetim de var. Daha çok erken ama. Ankara’dayken böyle şeyler düşünmüyordum hiç.” (Mahzar, 26, mühendis)

Görüldüğü üzere Aleviler açısından anavatan, kardeş şehir gibi kolektivist kavrayışları aşan “dünya vatandaşlığı” benzeri evrenselci eğilimler belirginleşebilmektedir. Hüseyin’in önerdiği tarzda adem-i merkezîyetçi yönetim talebi de bu fikirlere örnektir. Ancak Arap Aleviler açısından en duyarlı olunan fikirler Batı figürü ve onda cisimlenen demokrasi, akılcılık benzeri değerlerdir. Bu koşulda Batı’ya işaret eden Kuzey ve Orta Avrupa ülkeleri ideal olarak benimsenir.

“Ben eğitimde Finlandiya diye düşünüyorum. Ben Finlandiya usulü düşünüyorum. Ne demek. Bir kere çocuklara sevgiyi vereceksin, el becerileri çok önemli, el becerilerini geliştireceksin, sorumluluk vereceksin, güven vereceksin. Her koşulda sevildiğini hissettireceksin. Öyle bir eğitimle başlanırsa, ondan sonra da aşırı yormadan, çocukluklarını, yaşamlarını strese sokmadan sadece yeteri kadar sorumluluk vererek, bilgileri verip, bütün kişiliklerine uygun, hobileri de onlara ekleyerek, güzel bir eğitim olabilir. Fakat bu demek değildir ki lay lay lom bir hayat, disiplin olacak, kesinlikle sorumluluk olacak. Kendine güven olacak, boş zamanlarını değerlendirip,

mutlu olmayı, mutlu etmeyi bilecekler. Öyle bir eğitim düşünüyorum.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Son olarak Arap Alevilerin toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı hale geldiklerinden bahsetmek mümkündür. Bu durum Aleviliğin “kadına değer verdiği” argümanı ile eşlenik bir şekilde ilerler. Cumhuriyet idealleriyle Aleviliğin çelişmediği ve birbirini bütünlediğini savunan görüşmeci bu görüşü tekrarlamaktadır:

“Çünkü bir kadın dünyayı düzeltebilir. Kadın bir nesli yetiştiriyor çünkü ama sen kadına bir şey anlatmazsan kadına bir şey öğretmezsen kadına her şey günah dersin o kadın bir şey yapamaz ki. Çocuklarını yetiştiremez. O günah, bu günah bu sefer çocuk ne yapar, dinden korkar. Şunu yaparsam günah, bunu yaparsam Cehennem'e gideceğim, bunu yaparsam Cennet'e gideceğim. Eee ne olacak ondan sonra çocukta korku başlayacak. Korku nefreti doğuracak, nefret uzaklaşmayı sağlayacak. O şekilde kadına çok iyi eğitim verilmesi lazım din konusunda. Sırlar da olduğu gibi tabii ki. Biz bunun büyük sıkıntısını yaşıyoruz zaten. En başından beri kadına anlatılmaması gerektiği konusunda empoze edilmiş. En başından günümüze kadar da kadınlara anlatılmayan bir şeydir. Şimdi şöyle yaygın bir şey var. Kadınlara dedikoducu gözüyle bakılır. O nedenle de zamanında kadınlara anlatılmamış ama eğer ki anlatılsaydı belki kadın çok daha iyi yerlere gelebilirdi din konusunda.” (İlyas, 36, öğretmen)

Din eğitimi haricinde kalan kısımlarda kadınların hak elde edişinin ilerlemeler katettiğinden bahsetmek mümkündür. Ancak sırların kadınlara aktarılması ya da dini eğitim verilmesi gibi gelenekte yasaklanmış meselelerin de tartışmaya açıldığı bir dönemden bahsetmek mümkündür.

“Kadınlar. Evet sır kadınlara da açıklanmalıdır. Bir saattir laiklik konuşuyoruz. Ayrımcılığın bitmesi gerekiyor. Merak ediyorum mesela ben. Mesela bu konularda ailelerimiz sıkı. Kardeşimin

eğitim defteri olurdu. Yastığının altında saklardı. İlk öğrendiği zaman. Onu ellemem bile yasaktı. Neden yani. Bizde bilelim. Biz de neye inandığımızı bilelim. Çok saçma geliyordu bana.” (Meltem, 21, öğrenci)

“Yani işte burada da benim için kırılma noktaları var çünkü her bu mezhep için iyilik üzerine kurulu dedim ayrıca da ayrım noktasının olması bende de dini bastırıyor. Ya genel olarak farklı olması gerektiğini düşünmüyorum. Erkeğe ne sağlandıysa kadına da aynı şekilde. Bazen aktarılıyor ama. Mesela benim babaannem bu konulardan çok da uzak değil. (Muhsin, 18, öğrenci)

Genç kuşakların hem fikir olduğu haliyle kadınların Alevi dinseliliğine katılmasının önünde karşı çıkış kalmamıştır. Geleneğin kaidelerini bozmak istemeyenler arasında bu duruma karşı çıkanlar bulunabilir. Ancak onlar da hali hazırda kadınların bu malumata toplumsallaşma süreçleri içerisinde aşına olduklarını söylerler. Sırrın sadece adı konulmamıştır. Ancak diğer yandan ilişkisel bütünlüğün yitirildiği koşulda kadınlar dinsel eğitimi talep etmemektedirler.

“Evet üstün olduğumuzu düşünüyorum. Bizi küçümsemeleri beni çok rahatsız ediyor. Çünkü onlardan birçok konuda iyi olduğumuzu düşünüyorum. Daha insancıl olduğumuzu düşünüyorum. Bu belki ego gibi gelecek ama kesinlikle değil. Çünkü oturup biz onları aşağılamıyoruz, yaptıkları şeylerden ötürü ama onlar bunu bize yapıyorlar.” (Meltem, 21, öğrenci)

Sonuç olarak mevcut formunda Arap Alevilik mensupları, dolaşıma giren ve girecek özgürlükçü söylemin alımlayıcıları olarak saf tutarlar. Bu koşul Arap Alevilerin ethos dönüşümüne denk düşer. Ethos kısaca şu anlama gelmektedir; bir halkın “hayatlarının tonu, karakteri ve kalitesini onun manevi ve estetik stilleri, ruh hali ve dünya görüşlerinin saf gerçeklikleri içerisinde nasıl olduklarıyla ilgili sahip oldukları, resmi en kapsamlı düşünce düzenleri”dir (Geertz, 1998, s. 177-178). Arap Aleviliğin güncel ethosu ise; seçilmişliğe layık

olmaya dayanan ahlaklılığın kimlikte görünür kılınan seküler formu ve ilerlemeci, özgürleşmeci ve esnek yönelimlerin sahiplenilmesidir.

4.3.2 Ahlakın Dinsel Kurulumu ve İyilik Kavrayışı

Uzun yüzyıllar boyunca kültürel kaynaklarının önemli bir boyutunu dinselikle harmanlayarak biçimlendirmiş olan Arap Aleviler için ahlak mefhumu “ilahi adalet”in yeryüzünde tesisinin toplumsallıkla yorumlanması ile geçerlilik kazandırılmıştır. Bu süreçte dünyevi koşullar dinsel çıkarımlarla uyumlu hale getirilerek ahlaki kaidelerin kararlaştırılması ve buna uygun olarak yapıya eklenmesiyle sağlanan kültürel aktarım mümkün olmuştur. Elbette ki tarihsel koşullar içinde dönemin ihtiyaçlarına uygun olan pek çok güncelleme söz konusu olmuştur. Yüzyılın başından itibaren ise Arap Alevilerin karşılaştığı yapısal farklılaşmalar ekseninde kültürün üretimi olan ahlaki kaidelerin çağa uygun dönüşümlerin boyutu önceki kuşakların deneyimlerine kıyasla bir hayli dikkate değer farklılaşmanın öznesi haline gelmiştir.

Arap Alevilerin ortak savunusuna göre “insanlığa hizmet eden ahlak” ve “iyilik” kavrayışları çoğunlukla Aleviliğe içkin olan değerlerden gelmektedir. Öyle ki dinsel anlatılara aşina olmayan nesiller dahi ebeveynlerinin olaylar karşısındaki tutumlarını geçmişten gelen dinsel kaidelerin yansımaları şeklinde yorumlayabilmektedir. O halde Arap Aleviliğin asli ahlaki tavır sağlayıcısının ilk aşamada dinsel öğretinin içselleştirilmiş versiyonları olduğunu söyleyebilmekteyiz.

“Benim hayatımın geneline yön veriyor. Benim hayatım Alevilik. Adaletim Alevilik. Çoğu zaman evet adaletsiz davrandığımız oluyor. İnsanız çünkü. Dediğim gibi bizim de egolarımız var. O günün sonunda durup da düşündüğün zaman. Sen Ali yolundasın ama bugün adaletsiz davrandın deyip ertesi gün o adaletsizliği düzeltmektir. Benim için öyle. Ben öyle yaptığımı düşünüyorum, inanıyorum yani. Vicdan mahkemesi her gece

işlemeli. Ben her gece o vicdan mahkemesiyle uğraşıyorum.”
(İlyâ, 36, öğretmen)

İlyâ'nın dile getirdiği haliyle Alevi öğretisi Muhammed Peygamber ve Ali bin Ebutalib'in dinsel öğretilerde anlatıldığı haliyle onların benimsedikleri ahlaki kaidelerin takip edilmesini içerir. Dolayısıyla adaletsiz bir durumla karşılaşıldığında tepki vermek ve hayatın akışında “vicdanlı” olmak Aleviliğin ilahi adaleti yeryüzünde tecelli etmenin yolu olarak görülür. Öte yandan saf inançlıların zaten haşyet duygusuyla yaklaştıkları Allah'ı daimî olarak zihinlerinde tuttukları, dolayısıyla da takvanın içselleştirildiğine dair anlatılar bulunur. Dinselliği önemseyen Arap Aleviler açısından idealize edilmiş “doğru yol” budur.

"Bizdeki dürüstlük mefhumu göstermelik değil. Dürüstsens dürüstsündür. Diğerleri ipliği pazara çıkartmışlar o kisve altında. Gitsinler baksınlar kıt kanaat geçinen insanlar da var ama elini bir şeye sürmez, korkar. Allah korkusu çok farklı o insanlarda. Dışardan baksan dindar gözükmezler ama Allah korkusu içlerinde o insanların. Dürüst insanın ahlakı nasıl olur. Bu onunla eşdeğer bir şey." (Hüseyin, 59, işletmeci)

Ahlakın dini öğretilerde kaynaklarının bulunmasına dair anlatıların yaygın olmasıyla birlikte insan iradesinin aktarımları uygulama kabiliyetinde kendisine düşen görev unutulmaz:

“Hayye bazen diyoruz ya inancımızda da Allah akıl vermiş, Kuran-ı Kerim'i indirmiş, yasakları koymuş. Artık bizim tercihimiz. Ahlak kurallarına uyacağız, Kuran'ı okuyup ona göre yaşayacağız ya da inanmayalım. Yaşam felsefesini oluşturmak yürek ister, bedel ister. Mesela adam hırsızlık yapıp çok büyük bir paraya sahip olabilir. Yolsuzluk yapıp daha iyi bir yerlere gelebilir ama inancından kaynaklı yapmadığı zaman ne olacak, bir anlamda bedel ödemiş olacak yani. Diyecek ki ben hırsızlık yapmayacağım kardeşim. Yolsuzluk yapamam hayır dediği zaman, oradan gelecek paradan feragat edecek. Bu da bir

bedel ödemektir. Buna razı olması gerekiyor.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Buna göre “zor” yolu geçenler çağın “yoz” öğretilerinin karşısında “Allah’ın ona verdiği akıl”la birlikte davranmalı ve ahlaklı olmaktan şaşılmamalıdır. Nitekim bu anlatılarda Tanrı insanlığa uygulaması gerekenleri pek çok kere zikretmiş/hatırlatmıştır. Diğer yandan Tanrı’yı “memnun edecek” ahlaki kaideler için Kur’an referansına dahi gerek olmayabilir. İyilik mefhumuna yaklaşma ve benimseme, ardından da görüşmecinin ilettiği üzere “yaşam felsefesi” oluşturmak gerekir.

“Aslında dinin pek çok konuda çok da hoşgörülü olmadığını düşünüyorum. Daha doğrusu bu şekilde kullanılmaya müsait olduğunu düşünüyorum. Orada birçok insan kışkırtıldı çünkü. Temel argüman da dindi. Din üzerinden kışkırtıldı hepsinde. Bu da bana şeyi gösteriyor. Dini duyguların ne kadar basit bir şekilde kullanılabileceğini. Çok kolay kullanılabilecek bir araç. Hala da kullanılmaya aynı şekilde kullanılmaya devam ediliyor da. İnsan öldürmeye kadar götürebiliyor insanı. O kadar motive edebiliyor. Hiçbir sorumluluk hissetmeden ve düşünmeden. Ben ne yapıyorum diye düşünmesine fırsat bile tanımadan. Onu yaptırabiliyor insana. İnsanları bu şekilde motive etmek hiç zor değil.” (Hasan, 29, tekniker)

Diğer yandan dini söylemlere mesafeli olan Hasan’ın dile getirdiği üzere dinsel öğretiler ve bu yorumlanmış öğretilerde hiçbir ideolojinin erişemeyeceği biçimde insanları motive etme kudreti bulunmaktadır. Dine dayandırılan ahlaki kaideler aracılığıyla pek çok kişi harekete geçirilebilmekte, sorumluluk cemaate aktararak bireysel tutumlar önemsizleşmekte ve bu “yanlış bilinç”in çıkar grupları tarafından üretilmesiyle birlikte ötekisine zarar veren hareketler doğabilmektedir.

Arap Alevilerin toplumsallaşma sürecinde ahlakın gelişimi konusunda ortaklaştıkları mesele ise ailenin süperegusunun etik kaideler olarak kavranılmasıdır. Yani değer eğitimi her toplulukta olduğu gibi ailede başlar.

“Adaleti önce Ali'den sonra babamla annemden. Paylaşmayı onlardan öğrendim. İnsanlığı onlardan öğrendim. Çünkü aslımız On İki İmamlara dayanıyor. Ahlak da buradan gelir. Güzel ahlak, Hz. Muhammed zamanından beri güzel ahlaklı benimle beraber yürüsün diyor. Başka söze gerek yok ki.” (Sevim, 62, Ev hanımı)

İnancım beni yüzde 55- 60 etkiliyordur. Var ister istemez çünkü biz onu dinimin kuralı gibi değil de ailemin bana kattığı gibi. Bunu yaparsam ailem bana şunu der diyerek öğrendiğimiz için ister istemez bizim hayatımıza yön veriyor tabii ki. (Meltem, 21, öğrenci)

Ancak buradaki fark ailenin dinselliğe referansı ve ahlaki öğretiyi geleneksel hikayelerle desteklemesindedir. Bu bağlamda gençlerin dinsel referanslar yerine ailelerinin benimsediği ahlaki değerleri özümsemiğine dair vurgusu daha fazladır. Geleneksel öğretiyi içselleştirdiklerini savunanlar ise hali hazırda ailesinin ilkelerinin Ali'ye dayandığını dile getirebilirler. Öte yandan Arap Aleviler, mevcut "iyilik" anlayışlarının Alevilikten kaynaklandığı konusunda hemfikirdirler. Çağı getirdiği sapmalar için ise diğer halklarla kendilerini kıyaslayarak tutumlarını onaylarlar.

“Alevilik bana inancımı ifade ediyor. Benim için çok güzel bir inanç. Kutsal bir inanç. Çünkü benim inancım öyle güzel ki, kimsenin canını yakmıyor, kimseye zulüm etmiyor. Aşağılamıyor, dışlamıyor, seviyor ve paylaşıyor. Bana göre öyle. Mükemmel bir dini inancım var. Eğitime önem veriyor, kadına önem veriyor. Ben kendi ailemdeki erkeklerde bunu gördüm. Benim ailemdeki erkeklerin yanında kadın eşittir. Başka ailelerde nasıldır bilmem. Babamdan, kardeşlerimden, eşimden onu gördüm. Oturup birlikte sohbet ediyoruz, benim fikrimi alıyor. Değerliyiz yani. Yüce Yaradana binlerce kere yalvarıyorum kaç kez gelirim dünyaya bilmiyorum ama hep Alevi olarak geleyim. Şükrediyorum Alevi geldiğim için. Ve

tekrar tekrar Alevi geleyim istiyorum. Arap olur muyum bilmiyorum ama Alevi olayım. O inancı yaşayayım. Belki de çok bencilce düşünüyorum, diğer fikirlere inançlara.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

“Arap Aleviliği deyince benim aklıma herhangi bir kavram gelmedi. Sadece iyilik geldi. Dediğim gibi hani laiklik ve iyilik birbirleriyle bağdaşan şeyler ve bu yüzden kesinlikle uygun olduğunu düşünüyorum. Her mezhebin kendine göre iyi fikri vardır ve iyi olan her şeyi benimserim. Fakat Arap Aleviliği hepsinin üzerinde biraz daha iyiliğe yoğunlaştığı için tabii ki ayırırım. Çünkü diğer mezheplerde ve öğretilerde mutlaka bir eşitsizlik, adaletsizlik ya da kötü bir şeyler mutlaka dolaylı yoldan mutlaka bir şeyler oluyor bence. (...) Kutsallarım tabii ki var. Benim ayrı ayrı spesifik kutsallarım var fakat her şeyin ötesinde -tekrarlıyor gibi hissediyorum ama- iyilik her şeyin kutsalıdır. İyilik kesinlikle dünyada kutsallık sıralaması yapacak olursak iyilik bunların en üstünde ve iyi herkes için kutsal olmalıdır. Dertlerimizin üstünden bu şekilde gelebiliriz.” (Muhsin, 18, öğrenci)

Buradaki nüans farklılıklarını kimlik kurgusu içerisinde her Arap Alevinin kendi güncel tutumlar setini Alevilik olarak tanımlaması üzerinden okumamız mümkündür. Dolayısıyla Aleviliği ilahi bir mesaj olarak yorumlamasa da Arap kökenli bir Tarsuslu değerlerini sekülerleşmiş formlarıyla birlikte Aleviliğe içkin olduğunu söyleyebilmektedir. Elbette ki buradaki benimseme halleri “kötülük problemi” karşısında Aleviliğin öğretisinin ya da Aleviliğe giydirilmiş anlam takımlarının ürettiği cevapların yeterli görülmesiyle açıklanır. Bu yüzden öğretisi ve “iyilik” eşdeğer sayılır ve ailelerin benimsediği kaideler üzerinden somutlanır.

Bu yüzden dinseliliği yorumlamanın dikkate değer bir diğer tartışması, kötülüğün yeryüzündeki varlığı süregelirken Tanrı'nın bu konuda ne yaptığıdır. Max Weber tarafından literatürde ön plana çıkarılmış olan bu mesele “teodise problemi” olarak tartışmaya açılır. Tektanrıya iman edenler, teodise probleminin yani

Tanrı'nın kötülük karşısında adalet ve iyilik mefhumlarına verdiği cevapları ararken “Tanrı buna nasıl izin verebilir” sorusunun yanıtlanması talebiyle yola çıkarlar (Berger, 2015a, s. 152). Nitekim o Tanrı her şeye kudreti yeten ve tüm kararların sahibi olandır. Dolayısıyla yeryüzünde yıkım ve kan dökme devam ederken Tanrı'nın haklılaştırılması problemi ehemmiyet kazanır. Burada önemli olan ise kozmolojik sistematik içerisinde verilmiş bu cevaplar seküler teodiselerin türediği çağımızda ölümden sonrası ya da kötülüğün sebepleri gibi kimi cevapların geçersizleşmesine yol açmıştır. Dolayısıyla acıya katlanma konusunda başarılı olan dinsel teodiselerdir. Nitekim seküler teodiseler bir amaç uğruna insanın gerektiğinde hayatını defa edebilmesi için anlam üretme kapasitesine sahiptir ancak ölümü bekleyen ağır hastaların “hayata tutunma” ya da “öldükten sonra ne olacağı”na dair şüphelerine cevap veremezler (Berger, 2012, s. 56).

Her dinsel topluluk dinsel öğretilerine ve kültürel enstrümanlarına dayanarak bu probleme karşı cevap üretme çabasında olmuştur. Arap Alevi kuşaklar arasındaki ortaklaşmasını tartışabilmek için ise “Tanrı'nın haklılığı” ve “insanın kötülüğü” meselelerini değerlendirmeye almak gerekmektedir. Bu yüzden tartışmayı yürütmek için öncelikle görüşmecilerin dünyayı nasıl bir yer olarak telakki ettiklerine irdelemek yararlı olacaktır:

“Yaşadığımız dünya çok kötü bir dünya. İnsanları tamamen direterek, tek bir çatı altında özellikle toplamak, kötü bir dünya. Şiddet içerikli yani. İnsanlar tamamen çıkar ve menfaat peşine düştüğü için herkes bir üstünlük kurma çabasında. İnsanlık ya, mutluluk sevgi yayıldığı zaman herkese eşit, herkese kucak açabilecek çok büyük kavramlar olmasına rağmen. İnsanlar kendi menfaatleri uğruna üstünlük sağlamak için. Kardeşi kardeşe kırdırdılar. Ciddi anlamda insanı insan olduğu için sevmek yerine. Tamamen çıkar uğruna mahvettiller aradaki ilişkiyi, bağı belki de. İnsan belki doğası gereği mi bilmiyorum, belki çok fazla ideoloji çıktıktan sonra belki de ya da çok fazla

siyaset için içine girdikten sonra belki de bu kadar çıkar ayrıcalıkları olmuştu.” (Pelin, 19, öğrenci)

“Tamamen kötü bir dünya. Çıkar ilişkisine dayalı, sömürgeci, emperyalist. Böyle bir dünya. Güçlünün güçsüzü ezdiği ve güçlüye hiçbir devletin ses çıkartamadığı, sadece insanların algısını değiştirerek bir şeyler oluyormuş gibi gösterilip ama özünde olmadığı bir dünya. Mesela güçlü bir ülke var. Bu ülke halkını rahat yaşatmak için kendisinin haricindeki dünyaya yaşam hakkı tanımıyor. Çok basit keyifler, rahatlıklar sağlamak için dünyanın kalan tarafını eziyor. Hep böyleydi aslında. Eskiden daha kanlıydı. Şimdi daha kanlı değil ama seni kültürel ve ekonomik olarak eziyorlar.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Örneklemin tüm üyeleri yaşadığımız dünyayı ve çağı kötülüklerin beşiği olarak tasvir etmektedir. Öyle ki bu dünya kişisel çabanın etkilerini aşan hatta ve hatta neredeyse örgütlü kuvvetlerin dahi onu alaşağı edemeyeceği düzenlemeleri işaret eder. Bu öyle bir sistemdir ki; görünen o ki kıyamet kopana değin bu şekilde devam edecektir. İnsan kudretinin yetmediği yerde onların elinden gelen ancak doğru insanlar olarak olumladıkları konumlarını kollama çabasını sürdürmeleridir.

“Şimdi bir laf var. Allah bela vermezmiş, kul azmadıkça, kul belayı çekermiş azdıkça mı öyle bir laf var. Yani şöyle bir şey var. Kudur da Allah kudur. Bir şeyin fazlasını iste olmadığı zaman beddua et. Ona çat, şuna bir şey söyle. Artık sana der ki karşıdaki yeter sakın ol. Bak der benden belanı bulma. Git başka bir yerden bul.” (İlyas, 36, öğretmen)

“Yüce Rabbim Allah, yarattığı kula kötülük istemez. Akıl vermiş, fikir vermiş, düşünce vermiş. Sen yolunu yanlış seçiyorsan. Şeytanın sözüne uyuyorsan. Menfaatin ağır basıyorsa, Allah ne yapsın. Sen nasıl bir Müslüman'ı öldürürsün. Bütün Arap alemi bu kadar akılsız mı? Suudi Arabistan Amerika'nın kölesi olmuş,

niye? Sen kendi kardeşini öldürüyorsun. Sen nasıl Müslümansın.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Arap Alevilerin kötülük problemine cevabı dünyada yaşamlarını sürdüren insanların hırslarının Allah'ın mükemmel olması için insanlara aklı vermesinin sebebi olan “ilahi kaide”nin yeryüzünde bozguna uğramasına yol açmasıdır. Dolayısıyla Tanrı insanlara yeryüzünü “iyilik”le donatmak için tüm araçları verdiğine inanılır. Dinsel eğitimden geçmemiş ya da deistik eğilimleri kuvvetli olan görüşmeciler dahi benzer söylemleri tekrarlamaktadır. Dolayısıyla kötülüğün sebebi “insanın acizliği”dir ve dünyayı cehenneme çeviren Tanrı’dan gelen musibetler değil de dünyanın yapısal olarak kötü olması ve bu şekilde devam etmesini sağlayan insanların eylemleridir.

Benim kafamdaki yaratıcı mevzusunda şu var. Olumlu şeylerde müdahale ediyor. Benim başıma kötü bir şey gelse, ondan geldi diye düşünmem yani. Neden çünkü ben kendimi iyi bir insan olarak tanımlıyorum. Kendi kafamda, kendi değer yargılarıma göre. Bir olumsuzluk geldiyse başıma, benim salaklığımdandır, sorumsuzluğumdandır. Çok açık bu. (Mahzar, 26, mühendis)

Arap Alevilerin önemli bir kısmı karşısına çıkan olumsuzlukları ya kendi eylemlerinin sonuçları olarak kavrarlar ya da hali hazırda kötülüğün kaynağı olan dünyevi meselelerin tercih ettikleri akışı yerle bir etmesi biçiminde yorumlarlar. Dolayısıyla inandıkları ya da topluluklarına mensup olan üyelerin tabii olduğu Tanrı iyi bir Tanrı’dır.

Tanrı'nın kullarına sadece iyilik sunduğu yeryüzünde, dünyanın “cehennem”e çevrilmesi insan eliyle olacağından Arap Aleviler meydana gelen olumsuz gelişmeleri kader olarak yorumlamazlar. Bu şu anlama gelir; dünya insan eylemliliğiyle dönüştürülmeye müsait bir mekandır. Dolayısıyla dünyada gerçekleştirilen seküler faaliyetin doğrudan sorumlusu insandır çünkü yeryüzünü “iyileştirmek” konusunda kudret sahibi olduğundan şüphe yoktur. Bu yüzden insana “aklını kullanmak” ve Alevilikte cisimlendiği düşünülen ilahi ahlak/evrensel kaidelerden şaşmamak düşer.

Günümüzde Arap Alevilerin beslendikleri üst yapı kaynaklarının çeşitlenmesi ile birlikte iyiliğin nasıl kavrandığı ve ne şekilde temellendirilmesi gerektiği üzerine yorum farklılaşmaları meydana gelmiştir. Ancak öncelikle geleneksel öğretinin içselleştirildiğini ve sonraki kuşakların da bu temellendirmeler üzerinden fikirlerini bina ettiklerini vurguladıklarını görürüz.

“Şu an merkezinde olduğuna söyleyemem ama içselleştirilmiş bir durum olduğuna inanıyorum mesela. O büyüme sürecinde bahsettiğim bütün bu ahlakın oluşmasına ya da bu iyilik tanımları, bütün o gördüğüm durumlar. İçselleştirilmiş durum yarattığına inanıyorum. Arka planda hayatıma yön verdiğini ifade edebilirim.” (Ahmet, 26, akademisyen)

“Açıkça konuşmak gerekirse benim hayatımın birçoğuna yön veriyor. Ama genel olarak bu kültür değil, o kültürün düşüncesi. Yani mesela ben yaptığım eylemleri Arap Alevisi olduğum için ya da oradan öğreti aldığım için yapmıyorum. Bunu sadece benimsediğim için yapıyorum.” (Muhsin, 18, öğrenci)

Arap Alevilerde “iyiliğin kökeninin ne olduğu” gibi sorulardaki yaygın cevaplar vicdan, kalp gibi soyutlanmış ancak içselleştirilmiş ahlaka yönelik vurgulardadır. İçselleşme dinsel örüntülere dayanan “ulvi”liğin kuşaklar boyunca aktararak günümüzde benimsenmeye devam etmesi anlamını taşır. Dolayısıyla çeşitlenmiş ahlaki kaynaklar olsa da Arap Aleviliğin iyilik ürettiğine dayanan özcü açıklamalardan kaçınılmaz.

“Talepkâr Tanrı olmaması gerekiyor. Bana mantıklı gelmiyor. Yani Tanrı yarattığı kulundan çok bir şey talep etmemeli bence. Ne talep edebilir dünya değerlerine uyması, olumlu olması. Ne olabilir. Başkasının hakkına zarar vermemesi, başkasının hakkına tecavüz etmemesi, kendini koruması, dünya kurallarına uyması. Bunun haricinde çok yoğun ibadet talep etmesi çok büyük bir egoyu ortaya koyuyor. Öyle olmamalı bence.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Bilgin'in ifadelendirdiği haliyle “dünya değerleri”ne uyma evrenselci ahlak ve iyilik kavrayışının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Buna göre öteki üzerinde hak ihlalinin uygulandığı her koşul diğerkamılığa dair iyilikçi yönelimlere ket vuracaktır. Bu ahlak anlayışında insana dair tüm olumluluklar aracılığıyla evrensel iyi temin edilebilir. Nitekim dinsel öğretilerden arındırılmış Tanrı için yeterli olan budur denir ve ritüelistik faaliyetler ya da sevaba yönelen eylemler farazi kabul edilebilir. Önemli olan Alevilik kaynaklı olan iyilik tasavvurunun içselleşmesi ve yeryüzünde hâkim kılınmasıdır.

“Bizim okula kaymakamlıktan müfettiş geldi. Biz o sırada yemek yiyorduk. Geldi ve bana dediği tek şey, yemek yemeden önce çocuklara yemek duası yaptırdın mı? Bana saçma sapan bir dua söyledi. Ben bilmiyorum. Çocuklara nasıl öğreteyim. Ben de diyorum ki bolluğu bereketi getirirmiş, şükretmeyi öğrenmeleri gerekiyormuş, bilmemneymiş falan. Ben bunu tamamen onlara dini yönle değil de daha yoksul ülkeleri kıyaslayarak, bunların bulunmasının zor olduğunu ve bakın arkadaşlarınız bu yemekleri yeseler çok mutlu olurlar, ama bunlar şu an sizin önünüzde bence kıymet bilin, belki ilerde de onlara yardım edebileceğiniz bir nokta olur. Ne demek olduğunu o zaman anlarsınız dedim. Hani o şekilde bakıyorum olaya.” (Pelin, 19, öğrenci)

Bir kreşte staj yapan görüşmecinin deneyimlediği dinsellik türevi de benzer bir biçimde şekilcilik ve “gerçeği saptırma” olarak adlandırılır. Pelin de bu değerlerin seküler kimlik inşasına dayanan yorumlamalarından ötürü Aleviliğe içkin olduğunu söylemektedir. Ancak aldığı referans ve vurguladığı noktalar diğerkamılığın evrensel iyiyi tesis edebileceği üzerinedir.

Arap Alevi gençlerinde -dini eğitimden geçişin veya geçmesin – göreve dayalı (deontolojik) eylem paleti görülebilmektedir (Murphy, 1999'dan aktaran Önderman 2001). Ahlaki sağlamaları onları ideal olanın bu şekilde olduğuna dair anlatıları sunmaktadır.

“Mesela benim dinle en çok kırılma noktam şuydu: Sadece şunu düşünüyordum. Mesela iyilik yapacağım iyiliği neden yapıyorum mesela. Cennete gideceğim. Ama tamam da bu bir iyilik değil ki. Yani sen bir amaç uğruna bir iyilik yapamazsın. Koşulsuz olmalı yani. Sen bir amaç uğruna bir iyilik yapamazsın. İyiliğe bir çıkar veya amaç giriyorsa asla iyilik değildir. Dinden kopmam bu yüzden oldu. Din kesinlikle o mükafat ve ceza sistemiyle kendinden soğuttu. Asla inançsızlığım değil fakat bu ceza mükafat yasaklamalar, eşitsizlikler beni dinden alıkoydu maalesef.” (Muhsin, 18, öğrenci)

“Aslında bu soru tam olarak insanın hayattaki yolculuğuna, özellikle dinsel yolculuğunun sonunda cevaplanması gereken bir soru. Ben şu an dini yolculuğumu yapıyorum ya da tamamlanmış olduğunu düşünmüyorum. Ama Kant'ın amaca yönelik davranışı, yani ben şu an bu maddi dünyada yaptığım şeyleri bir mükafat ya da ceza diğer bir dünyada bunun için sergilemediğimi düşünüyorum en azından. Bir ödül ve ceza olayına yönelik hareket etmiyorum hiçbir zaman. Tamamen bahsettiğim iyilik tanımı, ya da ahlaklı olmak tanımı, kendi tanımlayabildiğim şekildeki bu ahlakla iyilik tanımı. Tam buna göre yaşıyorum. Yani bir ödül alacağım ya da yanacağım falan gibisinden düşünmüyorum hiçbir şekilde. Benim için bunlar biraz daha belirsiz şeyler. Bu ödül ve ceza benim için yoktur da diyebilirim.” (Ahmet, 26, akademisyen)

Tekilci yani toplulukçu bir kültüre sahip olan Türkiye’de etiğin bireysel ahlaki anlayışın sonuçlarıyla değerlendiren anlayış zayıftır. Bu kavrayış beraberinde durumsal farklılıklarda eğilip bükülebilen ahlaki anlayışı getirir. Yükümlülüklerin her biri karşıdaki kişinin statü, sınıf, grup içi veya dışı olması gibi parametrelerle yeniden değerlendirilebilir. Dolayısıyla ahlaki kaideler idealler ve durumsallıklar arasındaki çatışmada çoğunlukla tekil olana yönelik karar değişimi beraberinde

getirecektir. Eylem ve karar ödev ahlakına dayandırıldığında ise “özünde kategorik emir ya da iyi niyet” olan kararlar eşliğinde durumlara göre farklılaşmayan yükümlülükler seferber edilir (Önderman, 2001, s. 166-171). Arap Alevilerin tekilci kültüre sahip olmadıkları tartışmaya açık konulardandır. Ancak görünen o ki Arap Alevilerin bir kısmı gündelik yaşamlarında deneyimledikleri ya da üzerinde düşündükleri tartışma konuları ekseninde evrenselci, topluluğu aşan değerlendirmelerle yeni bir ahlak “tarz”ı inşa etmenin “ortak iyi”ye daha uygun olduğunu dile getirip benimseyebilmektedir.

Evrenselci eğilimlerin kuvvet kazanmasıyla birlikte ahlakın dinsel kökenlerine yapılan atıfların kısıtlanması eş anlamlı hale gelmiştir. Dolayısıyla dinselliğin ahlakın kurucu ögesi olmadığını dile getiren görüşmeciler bulunur.

“İyiliğin kaynağı inanç değildir. O konuda bir anlaşalım. İçinden gelir ya. Ne olacak?” (Mahzar, 26, mühendis)

Sonuç olarak Arap Alevilerde bireyselliğin tetiklendiği çağdaş koşullara uygun olarak yeni faillik ve iyilik tasarımlarının çeşitlendiği görülmektedir (Taylor, 2014, s. 556). Buradaki kritik husus sekülerleşen değerlerin geleneksel değerlerle bulunduğu noktada Aleviler mevcut kavrayışlarını Aleviliğin niteliği olarak değerlendirmektedir. Üstelik ahlaki anlamda evrenselci yaklaşımlar da Aleviyata içkin olarak kabul edilir. Değerler sistemi ilk aşamada ailedeki toplumsallaşma sürecinde elde edilir. Ancak taşıyıcı değerler geleneğin evrensel atıflarla kutsanan “hak yememe”, “yardımsever olma” benzeri erdemli davranışlarla etnosantrik olmayan dokunuşlarla yeniden eyleme katılır. Özetle Alevi değerlerinin sekülerleşmesi ve çağdaş değerlerin Aleviliğe katılması eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir.

4.3.2. İnancın Bireyselliği ve Görünür Dinselliğin Dışlanması

Arap Alevi dinselliğinin ayırt edici niteliklerinden biri de dinselliğin kamusal hayatta yaşanması ya da görünür kılınmasına dair geliştirdikleri karşı koyuştur. Arap Aleviler bayramlarda yerine getirdikleri toplu ibadette dahi namazın

kılındığı evin kolay erişilebilir olmamasına önem verirler. Elbette ki bu eğilimlerin tarih boyunca tehdit altından olmanın getirdiği sakınma güdüsüyle ilişkisi bulunmaktadır. Ancak öğretinin aktarılış biçiminden teolojinin Allah'ın doğasını imleyen sırda dayalı hale gelmesine görünürlükten uzak bir biçimde dinseliliğin yaşanması gerekliliği içselleşmiş ve kaidelerden biri haline gelmiştir.

“Aleviler cami olaylarına çok katılmazlar ama dışarıdan dine çok bağlı görünmeseler de benim babam hayatımda gördüğüm en dine bağlı insandır. Her şeyine dikkat eder. Namazları aksatmaz, gider. Sonra kendi köyünde namaz olacak olsa ona uymayacak bile olsa katılır ona yardım eder çorba işlerinde. Öyle gözükmeseler bile dinlerine çok çok bağlılar. Annem de öyle. Ailem de aynı şekilde. Ama dışarıdan böyle durmuyor. Camiye giden biri evet ibadet yapıyor tabii ki ona hiçbir şey demiyorum ama çok kendini şey görüyor ama bence bizim yaptıklarımızın yarısını yapmıyordur, benim ailemin.” (Meltem, 21, öğrenci)

Bu tutum önceki bölümlerde de dile getirmiş olduğumuz kitman ilkesinin yani dinseliliği görünürlükten uzak tutmanın yansımalarındandır. Keza Arap Alevilerin önemli bir kısmı görünür dinseliliğin manipülatif etkiler doğurabileceğini vurgularlar. Nitekim onlara metafizik alana seslenen her “gösteri” karşıdaki kişiyi “hakiki” olanı görmekten alıkoyabilir ya da sunumu yapanı olduğundan daha ahlaklı/üstün gösterebilir.

“Bizim kıldığımız namazlarda şekilcilik yok. Onlarda büyük bir şekilcilik var, göstererek. Bu tarz şeyler ticarette insanları çok güzel kandırma yöntemi idi. Bizim öyle bir silahımız yoktu. Biz çok farklıydık. Şimdi zaten biz Sünnilerin yaptığı şeyleri de biliyorduk. Kuran kursuna da gittik çocukken yaylada”. (Hüseyin, 59, işletmeci)

“İnsanın istediği her yerde yaşanmalı bence. Buna yatkınsan ve bunu yapmak istiyorsan istediğin her yerde. Bunun özel bir yeri olmak zorunda değil bence. Ama tamamen Allah'la kul arasında olmalı. Dini simgeleri dayatma gibi hissedirim.” (Pelin, 19, öğrenci)

Kamunun dini söylev takımlarının ve sembollerinden arındırılma talebi Siyasal İslam'ın son yıllarda AKP'de cisimlenen siyaset yapma biçiminin olumsuzlanmasını beraberinde getirir. Nitekim dinseliliği kamu dışı yaşama ihtiyacı Arap Aleviler için hem diğer dini akımların öğretilerinin kendilerine dayatılmaması hem de dini manipölasyonun engellenmesi için elzemdir. Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin müfredatına yönelik eleştiriler bu yönde şekillenir.

“Dinin siyasetten tamamen ayrı olması lazım. Çünkü kullanıyorlar. Bunları görüyoruz. Örnekleri var. Zaten insanlara din dedin mi her şeyi unutupuyor. Yanlış olsa da kabul ediyor. Ama bir düşün bakayım gerçekten yüce Rabbin, seni yaratan Allah onun dediğini senden istemiş mi? Dini her yerde yaşamalı insan ama özgürce yaşamalı. Yani doğru şekilde yaşamalı. Ve şu an dinin doğru şekilde yaşandığına inanmıyorum. Yani benim yüce Allah'ım ve Kuran-ı Kerim'in bana söylediği dinin bu dinle hiçbir alakası yok.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

“Gerçek İslam” kavrayışının Arap Alevilerde bu denli yaygın olmasının sebebi ahlaki kaidelerin kamusal alanda görünür olan dinselilikle çakıştığının düşünülmesidir. Bu yüzden “Müslümandan beklenmeyecek” davranışlara dikkat çekilir. “Kul hakkı”nın en kutsal değerlerden biri olduğu düşünülür.

Din kesinlikle içinde yaşanır ve biter evde yaşanılmalıdır. Her toplumda ülkede. Çünkü şöyle din işin içine girerse din kendi doğru ve yanlışlarını dayatır. Yani az önce bahsettiğim gibi bir insan için doğru ya da yanlış olması lazım. Evrensel bir şekilde fakat din hiçbir zaman evrensel değildir. Mutlaka kendi ayırım noktaları var ki din kendi içerisinde bile bir sürü mezhep ve

görüş ayrılıklarına uğramasına bakarak. Dünya için çok farklı bir konu zaten. Bu yüzden sadece kendi içinde yaşanmalı ve kendi içinde bitmeli. Arap Aleviliğin İslam'ın kolu olduğunu kabul eder misin? Tabii ki. (Muhsin, 18, öğrenci)

“Tamamen kişinin kendi içerisinde yaşaması gereken bir durumdur. Kamusal alanda gerek olmamalı çünkü kamusal alan kamu işleyişini sağlamak için devam eden bir örgüttür. Dini inanış, dini ritüeller, insanın tamamen bireysel hayatında yaşaması gereken bir ritüel olarak devam etmelidir diye düşünüyorum. Bunun yeri insanın içidir, kendisidir, kendi yaşamıdır. (...) Bu gibi oluşumların da ne amaçla olduğunu pek anlamlandıramıyorum. Bana göre din kişinin tamamen cevaplarını kendi bulduğu bir durum olmalıdır ve kendi aklıyla yapmalıdır bunu. Bir topluluk, bir aktivite silsilesi içerisinde gerçeklemesine pek kendi açımdan uygun bulmuyorum. Tarikatlar da işin içinde tabii burada.” (Ahmet, 26, akademisyen)

Arap Alevilerin önerdiği dinseliliği yaşama biçimi din sosyolojisi literatüründe “bireysel dindarlık” (Atay, 2016, s. 99) olarak kabul edilen kişisel dinselilik kavrayışını beraberinde getirir. Gündelik hayatı da bu şekilde deneyimlemeyi önemseyen Arap Aleviler nihayetinde dinsel eğilimlerini belirleyen aile eğitimi ya da amcalık kurumundan yararlanabilmektedirler ancak topluluk üyelerinin dini meselelerde birbirlerini denetime alarak kontrol altına alması söz konusu değildir. Üstelik bahsedildiği üzere Arap Alevi kurumsal dinseliliğinin gündelik hayatı tanzim etme talebi olabildiğince kamu düzenindeki işleyişi dönüştürmeyecek düzeydedir. Bu yüzden Arap Alevi dinseliliği çoğunlukla özel alandan beslenmektedir. Bu yüzden bağdaştırmacı örüntüler doktriner öğretiyi esnetebilir (Luckmann, 2016, s. 160). Dolayısıyla dinin bireysel kavranması, kişisel içtihatın sınırlarını da genişletir. Doktrine uygunluğa dikkat edilebilir, hatta saygı gösterilir. Ancak takip edilecek din öğretisi yerine, her defasında yeniden kurulabilme ihtimali olan dinselilik anlayışı ağır basar. Bu koşul aynı zamanda

seküler öğretilerin dinselilik içerisinde eklemlenme süreçlerine katkıda bulunur ve her failin kendi yaşantı formunu Alevilik olarak adlandırabilmesinin imkanlarını sunar.

4.4. Aleviliğin Türkiye'deki Varlığı Üzerine Kavrayışlar ve Kimliğin Seküler Biçimleri

Alevilerin dinsel bir azınlık olarak kolektif belleklerinde işlenmiş olan mağduriyet fikrinin tarihsel kökeninin İslamiyet'in yayılmaya başladığı dönemde Ali bin Ebutalib'in takipçilerinin karşılaştığı yıldırı politikaları ve saldırıların ardından gelen içe kapanma güdüsüyle doğrudan bağlantısı bulunur. Alevilerin Anadolu'daki varlıklarını göz önüne aldığımızda ise ulus devletin kurulduğu döneme değin Sünni ulema ile eşleşmiş devletin ötekisi olarak uzun yüzyıllar dışlamanın ve ötekileştirmenin öznesi olmuşlardır. Bu süreçler Aleviler tarafından ihtidadan (Sünnileştirme), sürgünlere ve saldırılara süreklilik kazanmış devletin siyaset yapma biçimi olarak anılmıştır. Dolayısıyla Anadolu'daki Alevi kimliğinin mücadele, adalet arayışı ve savunmadan bağımsız düşünülmesi olanaklı değildir.

Tanzimat ertesi ve Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında devlet-tebaa ikiliğinin devlet-yurttaş ilişkisine dönüştürülme talebinin getirisi olarak statü kazanmış olan Aleviler, tarih boyunca edinmedikleri kimliklerüstü bakışla nispi anlamda özgür alan bulmuş, esnekleşen ekonomik formlar, eğitim aracılığıyla sınıf atlama gibi kimi avantajlarla mevcut koşullarını lehlerine doğru genişleterek Türkiye'de yer edinmeye başlamışlardır. Ancak bu durum devlet geleneğinin onlara dair bir politika sahibi olmadığını göstermemektedir. Nitekim bürokratlar Cumhuriyet'in olgunlaşma sürecinde laikliği ulusu oluşturmanın tutkalı olarak görmüş ve Türk laiklik yorumuyla siyaseti bu yönde evriltilmiş olsalar da bir dinsel azınlık olarak Aleviler daimî olarak göz önünde tutulmuştur.

Ulus devletin kurucu unsuru olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1950 seçimlerindeki yenilginin ardından laiklik unsuru hükümetlerin gündemlerinde olmuştur ancak sekülerist politikalar çoğunlukla yeniden yorumlanmıştır. Bu

koşullar altında Alevilerin toplumsal yaşamda güvensiz hissetmelerine yol açacak Maraş, Çorum ve Sivas katliamları gibi pek çok olay cereyan etmiştir.

Türkiye’de 1980 sonrasında meydana eden önemli siyasi gelişmelerden biri de sağ siyasetin dini tonunu arttırmış hareketler ekseninde canlanmasıdır. Türk modernleşmesinin 1980 Askeri Darbesi’nin ertesinde gelişen formu “ideolojileşen İslam”ı mümkün kılan birtakım gelişmelerin önünü açmıştır. Yüksek oranda kentleşme, kitlesel eğitim, kitle iletişim olanaklarının artışı ile birlikte İslam’ın safi din olarak algılanmaktan öte bir kimlik olarak kendisini sunmasının önünü açmıştır. 80’li ve 90’lı yıllarda ise Sünni İslamî hareketler ve partiler kendilerini kitlesel taleplerin savunucusu olarak benimseyip siyasal bir ideoloji olarak İslam’ın önünü açmıştır (Atay, 2016, s. 121-125). Günümüzde ise bu hareketler neo-liberal politikalarla yani serbest piyasanın kontrolünden sakınmayan siyasal İslam hareketi olarak AKP’nin iktidara gelişinin önünü açan iklimi sunmuştur.

80’leri özel kılan bir diğer yan ise darbe sonrası iki farklı “söz siyaseti”nin ülkede mümkün olmasındadır:

“Bir yandan baskı ve yasaklar dönemi, diğer yandan yasaklamaktansa dönüştürmeyi, yok etmektense içermeyi, bastırmaktansa kışkırtmayı hedefleyen daha modern, daha kurucu, daha kuşatıcı denilebilecek bir kültürel stratejinin kendini var etmeye çalıştığı yıllar. Bir yandan ret ve inkâr ve bastırma dönemi, diğer yandan insanların arzu ve iştahının hiç olmadığı kadar kışkırtıldığı bir fırsat ve vaat dönemi. Bir yanda söz hakkı engellenmiş, susturulmuş Türkiye vardı. Diğer yanda söz yeni kanallar, yeni çerçeveler sunan konuşan Türkiye.” (Gürbilek, 2016, s. 8-9).

Gürbilek’in aşağı kültür ve “söz patlaması” olarak betimlediği bu dönemsellik Aleviler ve Türkiye’nin diğer madun halklarının yeni kanallar⁵⁴ üzerinden

⁵⁴ Çukurova Arap Alevilerin sol sosyalist hareketlerde ettikleri mücadelenin “sınıfsal olduğu kadar kimlik kaynaklı” olduğunu da belirtmek gerekmektedir (Mertcan, 2014, s. 50).

seslerini duyurabildikleri, adeta kimliğin açığa çıkarak üretebileceği ortamı sunmuştur.

“Becerebilseler, bunu yayabilseler, bütün Türkiye’de ölene kadar varsa Alevilere yönelecekler. Ama eskisi gibi yok. İnsanlar çok seslendi. Ben Aleviyim, ben ateistim. İnsanlar dillendi artık. Böyle olaylar olacaksa da insanlar nasıl yaşıyorsa yaşasın diyen kitle var artık. Eskiden sinmişlerdi.” (Hüseyin, 59, işletmecisi)

Dolayısıyla her ne kadar siyasal İslam’ın iktidara gelmesi ve İslami terörün Alevilere olan saldırıları sakınmayı gerekçelendirecek araçlar sunsa da çelişkili bir şekilde Arap Aleviler de 90’lar 2000’ler itibariyle sakınmaktan imtina etmedikleri ancak dinsel ve kültürel öğelerini faş etmedikleri bir topluluk yaşamına yönelmişlerdir. Aynı zamanda diğer Aleviliklerin dernekleşme, eylem ve taleplerine duyarlı bir siyasi yönelim geliştirerek destekçi olmuşlardır.

Burada dikkat çeken yan AKP kurmaylarının Alevilere bakışının yarattığı ve devlet geleneğine uyumlu ayrıştırmalarla Alevi bilincinin modernist eklemlenmelerle canlanışının bir arada sürmesinde ve birbirini beslemesindedir.

İlki 2009 yılında düzenlenen Alevi Çalıştaylarını değerlendirmeye alan Pınar Ecevitoğlu ve Ayhan Yalçınkaya (2013) devletin “yapılaşmış ezber”lerinin siyasal İslami yönelimli AKP’de de ton farklılıklarıyla devam ettiğine işaret etmişlerdir. Toplantılarda çıkan sonuca göre devlet Aleviliği günümüzde de bir güvenlik sorunu olarak benimsemektedir ve muhalif bir harekete dönüşmüş olan Aleviliği siyasetten azade kılarak dini söylemini ön plana çıkarmasını talep etmiştir. Eşit olmayan zeminde süren ve Alevilerin taleplerin dikkate alınmadığı tartışmalarda Arap Alevi aydınlarının ve liderlerinin toplantılara çağırılmaması da devletin Osmanlı Devleti’nden beridir süregelen yok sayma⁵⁵ siyasetinin

⁵⁵ Benzer şekilde toplantılara davet edilmemiş olan Bektaşî liderleri ve aydınlara yöneltilen ayrımcılık Arap Alevi deneyiminden farklı sonuçlar üretmiştir. Nitekim Bektaşîlerin Osmanlı Devleti’yle inişli çıkışlı

devamlılığını gösterir.

“Fişlenmişiz kimin Alevi olduğu biliniyor. Şöyle isterim keşke devlet, Alevi olarak sevse bizi. Değer verse bize. Bizden korkmak yerine bizi içine alsın. Bu yanlış mı olur bilmiyorum. Hep kardeşiz ama Sünni halka tanıdığı imkanları keşke Alevi halka da tanısa, eşit tutsa. Hani eşit tutuyorum diyor ama ben sanmıyorum eşit tuttuğunu. İnançta da tutmuyor, iş hayatında da tutmuyor, ekonomide de tutmuyor. Keşke bizi sevse, içine alsın, bizi kendi halkı gibi görse de biz daha çok seviniriz. Ama ikinci sınıf vatandaşız. Yalan söylemesinler, eşitsin demesinler.”
(Fatma, 56, Ev hanımı)

“Biraz önce söylemiştim, örneğin Arap Aleviler biraz daha gizliliğe itildi, bu da İslami terörün aslında net bir belirtisidir. Aslında her şey birbiriyle bağlantılı. Sünni bir akım var, eğitimden tut, kamu işleyişine, hepsi bu gelenekte ve tırnak içerisinde diğerlerine yönelik aslında yıldırma, soğuk savaş, her türlü söylemle bastırma gibi bir durum var açıkçası. İfade özgürlüğünde bile böyle bir engel var önümüzde. Tarih boyunca, bütün tarihsel süreç boyunca gerek katliamlar gerek söylemler, son gelinen noktada devam ediyor, değişiklik yok.”
(Ahmet, 26, akademisyen)

Kendilerini “ikinci sınıf” vatandaş olarak gören Arap Aleviler, Türkiye’deki konumlarının eşit yurttaşlık düzleminde gelişmediğini sıklıkla dile getirirler.

“Maalesef eşit değiliz. Sadece Aleviler değil. Türkiye’deki ayrıştırılan bütün topluluklar eşit değil. Özellikle Aleviler için sık sık gündemde. Birisi kendi inancıyla defnedileceği zaman devlet erkanı cenazeye katılmıyor. Katılmadığı cenazeyi de

şehit olarak saymıyormuş. Bu büyük bir ayrımdır. Bizler hepimiz askere gittik. Orada sen Alevisin bu tarafa geç Sünnisin bu tarafa geç denmiyor. Hepimiz eşit şekilde askere gidiyoruz. Herhangi bir ayrıma maruz kalmadan yaptık askerliğimizi. Karadenizlisiyle de yaptık, Alevisi, Sünnisiyle, Kürt'üyle de her şeyi birlikte yaptık. Cepheye girsek düşman kurşunu gelse dönmez ki bu Alevi bu Kürt. Şehit olana kadar eşitiz. Şehit olunca bunlar cemevinde kılıyor ben gelmem. Bu devlet değerlerine ihanettir aslında. Biz bu topraklarda eşit şekilde vergi verenleriz, askerlik yapanlarız. Vergi ödemeye geldiğimizde Diyanet İşleri pek çok bakanlıktan daha fazla ödenek almasına rağmen, Aleviler için cemevinin inanç statüsü olarak kabul edilmesi olmuyor ama bir mahalleye dört tane cami yapılıyor. Her ilçede birer tane cemevi olsa ama yok. O bile az ama yok. Aza bile razıyız. Şıhlarımız devlet tarafından herhangi bir ödenek almıyor, zaten alsın istemiyoruz biz. Hocalar aylığa bağlansın, ziyaretler demiyoruz. Ama biz istiyoruz ki eşit olsun. Bize bağlamıyorsan cami hocasına da bağlama. Allah'a inanmanın, inancın ileriye doğru götürmenin bir bedeli olabilir mi. Bilal-i Habeş ezan okuduğu için aylık mı alıyordu. Biz imamlara aylık vermeyeceğiz bakayım desin Diyanet İşleri, kim var o köyde inancında saygı görülecek adam, para için değil inanç yapacak kimler var. Bakarsın bazı köylerde imam da çıkmaz.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Onlara göre devlet etnisitelere ve mezheplere karşı kör değildir. Bu durum demokrasiyi içselleştirmiş bir toplum modelinin en azından iktidar tarafından yeşertilemeyeceğine dair anlayışı güçlendirir. Devlet geleneğine tabi olanlar ve iktidardaki sağ tandanslı hükümetler azınlıklara yönelen ayrımcılığa siyasi işlerlik kazandırmaktadırlar.

“Bizim için ben ayrı bir eğitim. Ayrı bir öğretim kurumu istemiyoruz. Biz cami de istemiyoruz, medrese de istemiyoruz.

Sadece bizi rahat bıraksınlar. Sadece bizi tehlikeden korusun, bizi de koruyacak olan zaten laik eğitim, Cumhuriyet. Kesinlikle kimse kimseye karışmayacak. Kimse kimseyi yargılamayacak. Benim Cennet'e gideceğim sana ne müjde verecek, sana ne fayda olacak. Beni sen Sünni alemine kazandırdığın zaman sana ödül mü verecekler. Bırak kardeş. Ne güzel bir sözü var Hz. Muhammed'in diyor ki sizin dininiz size benim dinim bana. Bu diyen ki bir din önderimiz. Ama ondan belki zerre kadar feyz almamış. Belki de felaket şekilde feyz almış insanlarımız var. Bize çok çok karışıyorlar. Bıraksınlar biz inancımızı yaşayalım. Kimseyi de bu konu ilgilendirmez.” (Recep, 60, emekli esnaf)

“Başkalarına açıklanması kötü olur tabii ya. Erbakan'ın adamı vardı ya Recai Kutan o bizi Hatay bölgesinde yaşayan sapkın bir grup var diye aşağılıyordu.⁵⁶ Şeytan gibi görüyorlar o sırdan ötürü. Biliyorlar zaten de sen bunu normal açık hale getirirsen daha kötü olur. Hedefe oturursun. “(Mahzar, 26, mühendis)

Diğer yandan Arap Alevilerin “kuşatılmışlık”tan sıyrılma yönünde talepleri bulunur. Yaygın argümanlara göre olan Arap Alevilik otarşik (içe kapanık) yapılanmaya sahiptir. Bu yüzden başka dinseliliklere öğretilerini sunmayacağı gibi diğer öğretilerle de meşgul olmak istemezler. Tarih boyunca ihtida ile mücadele ettiklerinden ötürü de varlıklarını sürdürebilecekleri ideal koşulu laik devlette görürler. Benzer şekilde devlet tarafından tanınmanın (recognition) meşru bir zeminde varlıklarını korunaklı bir biçimde sürdürmenin ihtimalini arttıracığına dair inançları bulunur:

“Öyle bir şey olsa güzel olurdu. Eşitliği kuvvetlendireceği için güzel olurdu. Demokrasi adına da güzel olurdu öyle bir şey olsa. Keşke öyle bir şey olsa. Tamam ben bizzat bu inançları

⁵⁶ Görüşmecinin atıfta bulunduğu olay Fazilet Partisi lideri Recai Kutan'ın 1998 de dile getirmiş olduğu ayrımcı ve hedef gösteren cümledir: "Suriye'yi bir nevi sapık Alevi anlayışı içinde olan ve kendilerine Nusayri denilen yüzde 10'luk bir azınlık yönetiyor."

<http://www.milliyet.com.tr/1998/10/10/yazar/livaneli.html>

Erişim tarihi: 21.04.2019

yaşamıyorum, törenlere katılmıyorum ama böyle bir şeyin olması benim hoşuma giderdi. Birçok anlamda faydalı olurdu. Kùltürlerin etkileşimi açısından.” (Hasan, 29, tekniker)

“Azınlık durumundayız ve eşit yurttaşlık söz konusu bile değildir. Arap Alevisi olduğun için dışlanırsın. Resmi olarak tanınmasını tabi ki isterim çünkü Arap Alevileri özgürce inançlarını yaşayamıyor ötekileştiriliyor ve devlet dairelerine bile iş bulamayacak duruma gelebiliyor.” (Kevser, 22, tasarımcı)

Ancak dışlanmanın tarihe mal olmuş kabullerden kaynaklanan temelleri bulunur. Dolayısıyla devlet tarafından tanınma talebi bu süreci başlatacak ilk aşama olabilir.

“Hep korkutulduk. Baskı vardı zaten bizim çocukluğumuzda aman Aleviyim deme, belli etme dedikleri bir süreç. 76'dan sonra Arapların kuyruğu varmış da, bilmem sarıp da ne yapıyorlarmış. Yeni taşınan komşulardan sonra ayrımcılığı öğrendim. Ama o güne kadar babam, daha doğrusu büyüklerimiz, aman ha Aleviyim deme. Zaten en büyük kaybımız oldu. Onu bilerek zaten bugünü yarattılar. Ama bugünkü kadar değil o korkular. Çünkü herkes birbirini tanıyordu. Şimdi mahallelere bakıyorsun, üç tane müstakil ev varsa gerisi apartmana dönüştü. Apartmanın sahibi birinci katta oturuyorsa, yukarıda oturan kimseyi tanımıyor.” (Sevim, 62, Ev hanımı)

“Ayrımcılık, çocukluğumuzda başladı. Okulda annemin küçüklüğünde, büyüklerimizin küçüklüğünde tamamen ayrımcılık başlamış. Tabii ki bu 50'li yıllar. 40'lı, 50'li yıllarda başlamış. Biz küçükken büyüklerimiz bundan çok rahatsız oldukları için bizim güzel Türkçe konuşmamızı dileyerek evde Türkçe konuşmaya özen göstermişler. Çünkü okulda

öğretmenler bile alay etmişler çocukların şiveleriyle. Alay etmişler, dalga geçmişler. Bu nedenle evde fazla konuşulmazdı sadece yine de büyüklerimizin kendi aralarında konuşmalarından ben bütün söylenenleri anlardım.” (Nihan, 65, emekli öğretmen

Alevilere yönelik ayrımcı söylemin Arap Alevi dışı gruplar tarafından da yeniden üretildiğini söylemek mümkündür. Ancak kent yaşamının getirilerinden biri olarak kamuya erişimle birlikte Arapların “öteki”leriyle teması artmış ve günümüzde nispi olarak ayrımcılığın dozu düşmüştür. Ancak Bilgin’e göre halk nezdinde yumuşama meydana gelmiş olsa dahi devletin ayrımcı politikaları beslemesi söz konusudur:

“Ben çok fazla şey olduklarını düşünmüyorum. Çok fazla negatif tarafta olduklarını düşünmüyorum. Tabii ki olumsuz bakış var ama bu olumsuz bakışın yani çok keskin görmüyorum ben. Ya da zaman geçtikçe yumuşadığını düşünüyorum. Ama devletin böyle bir derdi yok, körüklüyor. Ama eskiye nazaran daha ılımlı bakışlar var. Daha yumuşak. Devletin çabası olmalı, öyle politikalar olmalı.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Devlet tarafından resmi olarak tanınmanın ardından ikinci adım olarak kültür tanıtımlarının Arap Alevi yaşantısına dair sempati üreteceğine dair yaklaşımlar bulunmaktadır.

“Ben bu konuyu aslında uzun süre düşünmüştüm, şuna karar verdim, gözlemlediğim olaylardan, mesela etnik olarak Kürtleri tabii burada ırkçılık ifadesi olarak değil onları gözlemlediğim zaman onlar biraz daha söylem haline getirmiş ve bunu bir dava olarak görmüş bir grup. Alevilere baktığım zaman bunu söylemek mümkün değil. Biraz daha gizlenmiş, biraz daha içine kapanmış bir dini mezhep olarak görüyorum yani. Eşitlik olduğunu düşünmüyorum. Aleviler diğer azınlıklara oranla böyle bir şey olduğunu söyleyemem. Biraz daha gizlenmiş oldukları için hak arama ya da kendini ifade etme pek yok. Bu açılardan

eşit değil bence diğer hak arayan gruplarla kıyaslandığında.”
(Ahmet, 26, akademisyen)

Ancak hak arama mücadelesinde kimlikleriyle ön planda olmak yerine “geri planda” kalarak gizliliği sürdürme yolunu seçmiş Alevilerin kültürlerine dair sunumları ötekilerine ulaştıracak ya da kendilerini aktaracak kanalların sayısı bir hayli azdır. Dernekleşerek hak savunusu yapmak ya da konferanslar düzenleyerek politika geliştirmek için yön belirlemek Araplar için çok yeni meselelerdir. Elbette ki mevcut durumu besleyen en önemli unsur sakınma ihtiyacına dayanan korkulardır.

“Ben zaten şu anki şartlarda kesinlikle bu mezhebin çok fazla konuşulması taraftarı değilim. Korkuyorum açıkçası.” (Muhsin, 18, öğrenci)

“Kültürde de bence çok göz önünde olmaya gerek yok. Risk almaya gerek yok. Mesela bir başladığın zaman arkası kesilmeyecek bu işin. Sırta kadar gidecek ondan sonra. Bilmiyorum ben kültürün tanıtılmasından yana değilim. Bizim orada bir turizm faaliyetimiz de yok ki. Ne gerek var.” (Mahzar, 26, mühendis)

Ancak Arap Aleviler inancın betimlenmediği bir koşulda kültürün tanıtılmasına sıcak bakarlar ve anlatının bir limitinin olması konusunda şerh koyarlar. Öte yandan öğretinin batınilikten arındırılmış kısımlarının aktarılmasında bir sakınca görülmez. Çünkü Ali'nin takipçiliği onlara göre hakikatin aktarımıdır. Aynı zamanda Arap Alevi kurumsallığındaki bayramlar ve ardından ikram edilen çorbalar ortaklaşmacılığı ön plana çıkardığından öykünülmesi beklenen bir meselelerdir. Üstelik bu durumun “halkların kardeşliği” için bir köprü inşa etme ihtimalinden bahsederler.

“Belli bir noktaya kadar tanıtılsın. Bizi çok yanlış tanıyorlar. Tanımadıkları için de hakkımızda yanlış yamalak fikirler yürütüyorlar. Mesela ben buraya taşındığımda bir arkadaşım bana şey sormuştu, ama alayvari sormuştu. Sizde mumsöndü

varmış. O soruyu alaycı sormasına sinirlendim ama sonra dedim ki akıllı ol, mantıklı ol, onlar bizi tanımıyor, anlat. Ben o mumsöndü olayını anlattıktan sonra arkadaşım daha farklı bakmaya başladı olaya. O yüzden bizi tanıtın, bizi anlasınlar. Ne demek bacı, kardeş olayı. Dilimin döndüğünce en doğru şekilde nereden çıktığını, ne olduğunu, kimin iftira attığını anlattım. Sizler eşinizle cinsel ilişkiden sonra banyo yapmıyormuşsunuz doğru mu. Ya da yarım yapıyormuşsunuz doğru mu. Bu da yanlış bir bilgi. Bunlar bize atılan iftiradır yıllar önce. Yine siyasetten dolayı atılan ama insanların aklına yerleşmiş, nesilden nesile geçmiş. Gençlere dahi bu aşılarmış. En ufak bir şeyde Aleviler banyo yapmaz, Aleviler mumsöndü yapar. Bana öğrenmek isteyen insanlara doğru düzgün anlatıyorum ben. Anlattıktan sonra, bizi tanıdıktan sonra, bizi tanıdıktan sonra bana karşı düşünceleri değişiyor. Mesela diyorlar ki siz dinsizmişsiniz. Hayır diyorum biz dinsiz değiliz ama sizin inandığınız şekilde inanmıyoruz. Bak diyorum şurası market. İkimiz de markete gideceğiz, ekmek alacağız. Sen şu yoldan gidersin ama markete gidersin, ben bu yolu tercih etmem, bu yoldan giderim ama yine markette buluşuruz. Sonuçta ikimiz aynı yerdeyiz ama gidiş yolumuz farklı. Biz dinsiz değiliz. Allah'a inanıyoruz, Kuran'a inanıyoruz, peygambere inanıyoruz. Ama ben senin gibi camiye gidip beş vakit namaz kılmıyorum. Çoğu kılmıyor onların da. Gençleri kılmıyor, baskı var. Baskıdan korkuyorlar. Fişlenmekten korkuyorlar. Çünkü denk geliyorum toplantılarda, misafirlikte. Aile baskısından, toplum baskısından yapıyorlar. Mesela bir genç kızımız var. Başını örtmek istemiyor. 13 yaşında. Anne baba tarikata girmiş. Kız ne ağladı, ne ağladı, başını örttüğü zaman. Ee özgür değilsin işte sen. Ne oldu. Sen o kızı dinden soğutabilirsin. Yani ben diyorum. Biz inançsız değiliz. Sadece yollarımız farklı. Ama bizi öyle tanıtıyorlar. Bu yüzden bizi

tanınmalılar, bilmeliler. Beni bilen komşularım, çorba geliyor bazen, sevenlere yemek olarak veriyorum. Bugün diyorum güzel bir gün, namazımız var, yemekler pişecek, fakir halkın karnı doycak. Yani şöyle diyorlar o zaman; siz farklı Alevisiniz, dindar Alevisiniz. Öbürlerine benzemiyorsunuz. Öbürleri çok farklı. Yahu yok, hepimiz aynıyız diyorum. Hani biz eşim oruç tutar. Tutmak zorunda değilsin. Ama siz inançlı Alevisiniz diyor, onlar gibi değilsiniz. Ben kendimi anlatıyorum. Çok fazla saklı, gizli olmasın diyorum, anlatabileceğimiz kadar anlatalım. Zaten hepsini anlatsak, akılları almaz, kafayı yerler. Hemen silahı bize doğrulturlar. Kılıç çekerler ne diyorsun sen. Çünkü akıl, mantık almıyor. Neden öyle. Çocukluktan beri öyle yetiştirmişler, değiştiremezsin fikirlerini. Onlar da çocuklarını öyle yetiştiriyor. Onlar yanlış bir şekilde çocukları eğitiyorlar, benim büyüklerim çocuklara gerçek dini öğretmiyor. Gençlere gerçek dini öğretmiyor. Bu doğru değil. Din düşmanı yetiştirmeyin ama olması gerekeni öğretin. Bunu niye yapmıyorsunuz. Ben bakıyorum cuma günleri küçücük çocuklar, babalarıyla camiye gidiyor.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

“Kültür tanıtılmalı. Mesela Hırsi nasıl yapılır. Hangi bayramları kutlarız. Bunların açıklanmasında bir problem yok. Gadir Hum bayramını Alevisi, Sünnisi herkesin bilmesi gerekir. İslami tarihte de var olan bir olaydır. Bunların tanıtılması lazım. Kendi kültürümüzde dayanışmacı bir ruha sahibiz. Bu dayanışmayı da örgütler. Kültürü tanıtmak bunu da sağlar. Hatta tanıtılması çözüme yönelir aslında. Hiçbir kültür zaten savaşa endeksli, kin, öfke kültürü değildir aslında ama saptırmaya çalışırlar.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Arap Alevilerin sakıncacı olmalarını besleyen en önemli koşullar günümüzde Alevilere yönelen nefret söyleminin devamlılığı ve Suriye İç Savaşı’nın ardından daha da görünür hale gelen İslami terördür.

“Hala Alevilerin evlerinde Malatya'da olsun, Sivas'ta olsun evleri işaretleniyor. Yani bunlar Alevi. Bunları öldürün emir veriyorlar. Maraş katliamında da öyleydi, Sivas katliamında da öyleydi. Sürekli olarak Alevileri yok etmek üzerine kurulmuş bir düzen var. Biz çok gizli yaptığımız için bazı şeyleri, ben bunu da yanlış buluyorum. Gizli olmak da çok farklı bir şey. Ama Türkiye geneline bakarsan Arap Alevilik Çukurova bölgesinde yaygın. İç Anadolu bölgesinde yok. O yüzden buraya özgü bir şey.” (İlyas, 36, öğretmen)

“Düşünüyorum ve korkuyorum. Bu silah bir gün bize dönecek. Şimdi Suriye'ye girdi. Irak'a girdi. Bana göre Müslümanlara yönelik bir silah var. Bu da Hristiyanların yapmış olduğu bir oyun tezgâhı ama bizim Müslümanlar akılsız olduğu için, okumadıkları için, bilinçsiz olduğu için. Maşa olarak çok güzel kullanılıyor. Ya işlerine geliyor o para tatlı ya. Ya da çok akılsızlar.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Öte yandan aynı görüşmecinin dile getirdiği haliyle Alevilerde kronikleşmiş korkunun kolektif bellekte günümüzde yaşanan olayları da yorumlamak için süreklilik sunduğundan bahsetmek mümkündür.

“Bazen de düşünüyorum da korku yüzünden mi yapmıyorlar. Biz de aşırı korku var, geçmiyor, içimize yer etmiş. Acaba bu kadar yaygınlaşırsak, bu kadar açık olursak, katledilme korkusu var. Dışlanma korkusu var. Ondandır suçlayamıyorum da. Yani toplandın, namazlarda bile dışarıya nöbetçi konuyor. Ben şimdi bu ülkeyi ne yapayım. Vatanımı çok seviyorum ama ben bu ülkede özgür değilim. Düşüncelerimi söyleyemiyorum, ibadetimi yapamıyorum, istediğim gibi yaşayamıyorum, ben ne yapayım bu vatani. Kaçıp gidemiyorum, ezilmişim. Başka türlü olması gerekiyor ama can korkusu yüzün olamıyor. O yüzden biz yok olmaya, asimile olmaya mahkumuz.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Korkunun sürekliliği tüm Alevi tarihini kapsayan koşulda katliamların ve saldırıların sürekli görülmesinde yatar. Öyle ki geleneksel Arap Alevi toplumsallaşmasında tevella ve teberra ayrımı dinselliğe dahil edilmiştir. Eğitime giren ya da toplumsallaşmaya katılanlar tarihsel/dinsel düşmanlarını da öğrenirler. Öğreti sayesinde grup aidiyetinin ve kolektif hafızanın ve onun izleği olan soykütüğün takibi mümkün olur (Mertcan, 2014, s. 50). Kısaca bu anlayış Hüseyin'in tarafındakiler ya da Yezid'in tarafındakiler, Ali'nin tarafındakiler ve Muaviye'nin tarafındakiler ayrımını verir. Öğretiye göre "iyilik-doğruluk"un takipçileri ve "zulmün" takipçileri ayrılmış iki kürede bulunmaktadır.

"Şimdi bile devam ediyor. Tabii anlatılanlar ne derece doğruysa. İnsanları, susuzluğa açlığa, kim olursa olsun. Bunlar olmuşsa bunlar utanç duyulacak şeylerdir. Acımak üzülmek değil utanç duymak. İnsanları yokluğa terk etmek. Can çekişmelerini sağlamak. Mesela su şuradan akıyor, içemiyorsun onu izliyorsun ve ölüyorsun, ölmek üzeresin. (...) Şah İsmail'le Yavuz Sultan Selim'in savaşlarından sonra hiçbir zaman eşitlenmedik. İkinci sınıf insan muamelesi gördük. Ama azınlıktayız. 80 milyona 20 milyon." (Hüseyin, 59, işletmeci)

"Çünkü söz hakkı yok. Çünkü iş imkanları yok. Olanlar kovuluyor. Olanlar çıkartılıyor. Mimleniyorlar bir şekilde. Çok fahiş bir dönem yaşıyoruz. İnançların bittiği yer. Allah bizim Alevi camiasını Emevilerin şerrinden korusun. Hz. Ali zamanında başlattılar zaten bu kavgayı. Bildikleri halde inkâr edenler. (...) Hasan ve Hüseyin zamanından beri. Hz. Ali'nin çocuklarını katledip, bir kadına Hüseyin'in kalbini söktürtüp, o günden bugüne. Bunlar hep Emevi'nin Muaviye'nin uzantıları, bitiremezsin. Bitmeyecekler. Parayı, yalanı çok seviyor ve Allah'ı kullanarak. Cehaletten kaynaklanıyor oğlum onlar." (Sevim, 62, Ev hanımı)

Ancak genç kuşaklarda hakkın yenilmiş olduğu fikri canlı bir olay olarak kavranmaz. Lakin dünyanın adaletsizliğinin her çağda karşı çıkış gerektiren mesele olduğu biçimiyle yorumlanır. Dolayısıyla bu savaş her genç için hala Hüseyin ve Yezid'in savaşı olarak kabullenilmez. Anlam dizgeleri arasında bu bağıntıya isim veren kolektif hafıza unsuru farklılaşmıştır. Ancak seküler anlam kümeleri çerçevesinde dünya yeniden iyiler ve kötülerin savaş verdiği mekân olarak yorumlanır.

“Hak davası”nın seküler siyasete yönlendiği bir diğer mesele ise “kurtarıcıyı beklemek”le ilgilidir. Bilindiği üzere Arap Alevilikte gayba karışan On İkinci İmam Mehdi'nin kıyametle birlikte yeryüzünde ortaya çıkarak adaleti tahsis edeceğine dair anlatı bulunmaktadır. Literatürde mesiyani/mesihçi hareketler olarak tanımlanan bu tip dinselikle inanırlar “bu dünyadaki gelecek bir devrime işaret eder adil bir dengelemeyi güvence altına almaktadırlar (Weber, 2012, s. 256). Dolayısıyla bu dünya kurtarıcıya teslim edilerek yeryüzü dönüştürülebilir kılınmaktadır.

Arap Alevilerin önemli bir kısmında kurtarıcı figürü siyasi ve toplumsal dönüşüm adına önemli bir yer tutmaktadır. Ancak sadece bir kısım Alevi o liderin Mehdi olacağına inanır.

“Eee Mehdi gelecek. Mehdi'nin gelişi dünyanın sonu demek. Zaten diyor ki eğer kıyamet koparsa, Üçüncü Dünya Savaşı koparsa ne mutlu sağ kalacak olana. İnsan kendi kendinin soyunu tüketir. O seviyeye gelmişiz. Uçtayız yani. Hani uçurumun kenarına gelirsın ya, dokunsan aşağı düşer, dünyanın şekli bu. Hiroşima'ya atılan 45 yılındaki bombanın etkisi hala, bir tek ot bitmiyor. Düşün yani. Kaldı ki nükleer şeyler şimdi daha da arttı, daha da özelleştirildi. Ne mutlu tüm sağ kalacak olana.” (Sevim, 62, Ev hanımı)

Öte yandan “Atatürk benzeri”⁵⁷ kurtarıcı motifi çok yaygındır. Bu örüntü Mehdi öğretisinin izleri olabileceği gibi Cumhuriyet’in çağdaş mitoslarının ürünü olabilir.

“Tabii ki neden mümkün olmasın. Atatürk bana göre bir kurtarıcıdır çünkü. Gelecek için inşallah demek istiyorum şu anda belirli güvendiğim bir kimse yok. Atatürk’ün o dönemde yaptığı şey ilahi bir şey sayılabilir. Evet neden biliyor musun, benim okuduğum bir şeydi. İlahi bir olay sayabilirim. Atatürk atın üzerinde gazilik ünvanını ilk defa aldığı zaman Atatürk’e bir kurşun geliyor ve kalbinin tam üzerinden vuruyor. Kalbinin üzerindeki saat durduruyor. Sıyrık bile almıyor. Bu bana göre ilahi bir şey.” (Gizem, 24, öğrenci)

Ancak kurtarıcı beklemek yerine yaygın motif seküler siyasete işaret etmektedir. Bireysel aydınlanmanın neticesinde “kurtuluş”a erişebilmeyi inşa etmeye işaret eder. Bu kesimlerin oluşturduğu kitlelerin de halk hareketine dönüşeceğine dair tınılar bulunur.

“Eğer bireysel olarak insanlar kendilerini düzeltmeye başlarsa bu olabilir fakat kesinlikle ben bunun bir görüş üzerinde ya da ilahi bir güç üzerinde olacağını düşünmüyorum. İmkânı yok.” (Muhsin, 18, öğrenci)

“Bir kurtarıcı değildir ama bir bilinç ya da farkındalık ya. Sevginin koşulsuzluğu eğer insanlarda farkındalığı uyanırsa bu dünyayı kurtarabilir bence.” (Pelin, 19, öğrenci)

Ancak yaygın görüş Türkiye’de siyaset yapma biçiminin deneyimlettiği haliyle lider ve takipçilerinin sorunları çözeceği yönündedir:

⁵⁷ Orta yaş ve üstü görüşmecilerde rastlanan bu örüntüye göre Arap Alevilerde asr-ı saadet tasavvurunun Cumhuriyet’in kuruluş aşamasına doğru genişlediği gözlemlenebilir. Buna göre altın çağ anlatısı bir potada eritmeye yatkın hale gelir. Ali’nin İslam’ın yayılışında söz sahibi olduğu dönem ve Atatürk’ün devlette söz sahibi olduğu dönem özlenilen devirler olarak imlenir. Ali ahlakın kökensel sağlayıcısı ve izi dinsel kültürde sürülen, Atatürk ise özgürlüğün kökene dayanan sağlayıcısı olarak izi gündelikte (modern yaşamda) sürülen figürler olarak ön plana çıkar. Nitekim Ali bin Ebutalib’in öğretisinin Alevilere ruhunu verdiğini Mustafa Kemal Atatürk’ün ise Alevilere özgürlüğünü verdiğine dair yalınlaştırma söz konusudur.

“Ben aslında müdahale edildiğini düşünüyorum kişiler bazında. Toplumsal değil de. Siyasi lider olarak kurtarıcı düşünebiliriz de Mehdi biraz fantastik kaçıyor. İnanca çıkıyor o. Biri gelir bir şeyler yapar, sonra herkes onu Allah gönderdi diye inanmaya başlar. Tayyip'te olduğu gibi. Ama ben olaya normal bir insan gibi bakıyorum. Gelirse Allah gönderdi diye yüceltebilirler ama gerçekte bilemezsin.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Zannetmiyorum. Olursa da iyi bir lider gelir. Ülke anlamında ülkeyi daha iyi durumlara taşır. Ülkeyi daha iyi durumlara taşıması ne demek. Adaletin yoğun olduğu, anlayışın, ekonominin iyi olduğu bir ülkede yaşamak kurtarıcının gelmesi o anlama geliyor bence. Onun haricinde ulvi bir kurtarıcı düşünmüyorum.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

Üstelik buradaki yorumlardan Alevilerin zihinsel yapılanmalarında kurtuluş ya da kurtarıcıyla eşleşen halinin ulusal siyasetle bağlantılı hale geldiğinden bahsetmek mümkündür.

Türkiye'deki konumlarından ve siyasi arayışlarının sekülerleştiğini dile getirdiğimiz Arap Alevilerin yakın zamanda Aleviliği bir kimlik olarak kavramaya başladıklarından bahsetmek mümkündür. Ama öncelikle kimliği ne şekilde anlamdığımızı ifade etmek yerinde olacaktır: Kimlik, en temel ifadelendirme ile insanların anlam ve tecrübe kaynağıdır. Anlam, bireyin amacına getirdiği sembolik tanım olduğundan, kimliği oluşturan anlam, diğer anlam kaynaklarına kıyasla öncelik verilen bir dizi kültürel özellik temelinde örgütlenmiştir. Kimlik, bu açıdan egemenler tarafından inşa edilmiş olsa dahi içselleştirme süzgecinden geçmedikleri takdirde tanıma uygun hal gelemmez. Bu açıdan bireyler, toplumsal gruplar, toplumlar, kimliği “tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden” inşa etseler de içinde bulundukları toplumsal yapının zaman ve mekân çerçevesine ve kültürel projelerine uygun olarak işlerler (Castells, 2006: 12-14).

Arap Aleviliği bir kültür olarak benimsediklerini sıklıkla dile getiren genç kuşaklara genellikle inanç sistemini dinsel terminolojiye başvurmadan betimleme yoluna giderler. Ancak en yaygın ifadeler “Aleviyim” tabirinin yanına eklenen sosyalist, laik gibi modern siyaset kavramlarıyla şekillenir ve birlikte kullanılır. İncelediğimiz üzere eklektik imkanların Aleviliği modern kavramlarla birlikte sunulan evrensel bir ideoloji olarak kimlik tanımlayıcı yaptığıdır.

“Arap Alevisi olduğumu hiç çekinmeden söylerim. Soranlara, arkadaşlarıma. Bunu benimsiyorum ama Suriye'den gelen Araplardan olmadığımı da söylüyorum. Daha modern, laik olduğumuzu, geniş görüşlü olduğumuzu belirtiyorum. Anlıyor zaten arkadaşlarım. Genelde siz hiç Arap gibi durmuyorsunuz diyorlar. Şaşıyorlar yani. Üniversitede çok oldu bu. Sen hayatımda ilk sevdiğim Arapsın. Ben nefret ederdim Araplardan diyenler. Görüşümü değiştirdin.” (Meltem, 21, öğrenci)

“Kendimi modern, demokrat, aydın, kendimi geliştirmeye çalışan, kendiyi yarıyan, sevgi dolu, sosyal, aktivist olarak tanımlıyorum. Alevi olduğumu daima ruhumda hissediyorum. Alevi olarak kendimi ayrıştırmıyorum ama Alevilik kanımda dolaşıyor ve bu her hareketime yansıyor. Hayat görüşüme de yansıyor. Nuray Nedir? Bence kültürdür, inanç değildir. Çünkü hepsi Müslümanlıktır. Fakat hayata bakış açımızda insanlık değerlerine önem vermede, demokrat ruhu taşımamızda, gerçek insan olmamızda, en büyük anlamdır.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

Aleviliği “modern/çağdaş olmakla” eşleştirme neredeyse tüm Alevilerde ifadelenen anlatıları sunar.

“Ben Aleviyim, çağdaş bir insanım, laikim, Atatürk benim için çok önemlidir. Onun getirdiği devrimler bizlere sunduğu imkanlar, kadın olarak çok severim, artı Alevi olarak çok severim. Ben bugün özgürsem, özgür bir kadınsam bunu

Atatürk'e borçluğum. Çünkü çok dışlandık, çok itildik, can derdine düştük, onun sayesinde bugün özgür bir hayatımız var. Sürekli katliam olurdu o olmasaydı. Dağlarda yaşırdık, atalarımız büyüklerimiz nasıl dağlarda yaşadıysa. Çünkü Cumhuriyet'ten sonra biz şehre indik, okuma özgürlüğünü aldık. Herhalde sürekli okumazdık, böyle güzel bir hayatı yaşamazdık, dağlarda can derdine düşerdik. Toros dağlarında bizim büyüklerimizin bizlere anlattığı gibi. Zordur çünkü düşün canının derdine düşmüşken okuyabilir miydin? Hayal kurabilir miydin? O yüzden bazen sadece çiftçilik yapmışız, sadece aşçılık yapmışız, gelişmemişiz yani. Yeni yeni gençlerimiz geliyor. İnşallah bundan sonra böyle bir şey yaşamayız. Korkum o, inanır mısın?" (Fatma, 56, Ev hanımı).

"Aleviyim Allah'ın izniyle, çağdaşım, özgürlükten yanayım."
(Sevim, 62, Ev hanımı)

Arap Alevini benimsemesi ve ön plana çıkarmasının sebebinin Türkiye'de güçlenen dini söylem ve siyasal İslam'ın sonucu "öz"e "gerçek dindarlığa" dönmek adına kimlik edinimi sürecine dikkat çekenler de bulunmaktadır.

"Ben esasında modern bir insanım, beyin olarak. Hep sosyal demokrat olarak kendimi gördüm. Aleviliğimi şimdi ön plana çıkartmaya başladım. Şu an din dejenere oldu, dinden bizi uzaklaştırdılar, bizi su yüzüne çıkardılar. Cuma'ya gidiyordum, gitmiyorum artık. Kılıyorsam evimde namaz kılıyorum. İki namazı da yaşıyorum. Sabah evimden çıkarken normal, bildiğimiz camilerdeki kılınan namazı kılıyorum ama istersem yolda. Bizim namazımız çok farklı. Yürüyerek de arabanın içinde de kılabilirsin. Onu da kılıyorum ama Alevi namazlarına çağrılınca gidiyorum." (Hüseyin, 59, işletmeci)

Elbette ki Arap Aleviliğın bir inanç olarak kavranması ve otantik koşullarıyla değerdendirilmesi gerektiğini savunanlar da bulunur ancak yaygın söylem kalıpları Aleviliğı betimlemek için kullanılan “solcu olmak”, “çağdaş olmak benzeri” benzeri seküler kimlik elemanlarının benimsenmesindedir. Üstelik sol siyasi eğilimli gruplar açısından Aleviliğın “ortaklaşmacılığı hedef belirlemiş bir kültür” olarak kodlanmış olmasının statüyü yükselten etkisi bulunur.

Dolayısıyla Arap Alevilerde yaygın eğilimin “katı modernite”⁵⁸ye (Baumann, 2017) ait unsurlarla kendilerini tanımlamak olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Türkiye Alevilerinde görülen evrenselci aydınlanma değerdelerini ön plana çıkaran tutumlarla uyumludur. “İslamlaştırmaya” karşı mevzi rolü üstlenen seküler ideolojiler aracılığıyla Aleviler doğal müttefikleri olan laik siyasi sisteme entegre olurlar (Çamuroğlu, 2005, s. 4-6).

4.4.2. Kolektivizmden Evrenselciliğe Kavrayıcı Bakış

Her topluluk gibi Arap Aleviler de ahlaki kararlılık ve dinsel yönelim açısından kültürel konumlanmasını nihai doğruluk bağlamında değerdendirmiştir. Dolayısıyla cemaatin ya da uzun vadede topluluğun kültürel üretimlerinin faille sağladığı kararlılıkla Arap Aleviler kendilerini “başka” olanla kıyaslamış ve toplumsallaşma sürecinde içselleşen kaidelerle doğru yolda olanların kendileri olduğuna emin olmuşlardır. Öte yandan Ehl-i Beyt’in İslam’a bakışına dayandırdıkları inançla perçinlenen öğretileriyle üstünlük ya da topluluk olarak seçilmişlik üzerinden kendilerini diğerlerinin farkında olmadığı hakikatin sahipleri olarak görmeyi gereklilik saymışlardır. Reenkarnasyonla Arap Alevi olarak doğmanın da benzer bir biçimde öğretide Allah’ın bu gelişmeyi onlara ödöl olarak sunması da seçilmişlik iddialarını güçlendiren anlayış olarak devralınmıştır.

⁵⁸Arap Alevilerin kendilerine katı moderniteye dayandırmalarından kasıt; sanayileşmeye öncelik verilmesi, bürokraside liyakatin öncelenmesi ve seküler eğitim kurumlarının yaygınlaştırması benzeri siyasi taleplerin de söylem takımlarına katılması anlamını taşımaktadır.

“Kendilerini diğer gruplardan üstün görmeleridir. Doğru ya da yanlış kavramlarını sert çizgilerle belirlemişler ve yapılan her şeyin doğrusu inancın doğrusu Arap Aleviliğindeymiş gibi düşünürler.” (Kevser, 22, tasarımcı)

“Yok canım hayır. Amcalara sorarsan öyle diyorlar da ben öyle olduğuna inanmıyorum. Düşünmüyorum yani.” (Mahzar, 26, mühendis)

Ancak görünen o ki Arap Alevilerin kendilerini üstün saymalarına yol açan “doğuştan hak”kın genç kuşaklar nezdinde yeteri derecede ikna edici olmadığı ortadadır. Onlara göre Arap Alevilerin kültürel dayanaklarından mahrum kalarak bilimde, edebiyatta vb. “atılım yapamamış” bir halk olması üstünlük iddialarını sekteye uğratmaktadır. Dolayısıyla sırların bilinmesi ya da Arap Alevi olarak doğmak “ilerlemiş” olmanın asli unsuru olarak kabul görmez. Dolayısıyla topluluğa ait olmak ya da cemaatin kendisi kutsanacak bir mesele olmaktan çıkar. Bu durum beraberinde kültürünün ögesi olan tartışmaların Arap Aleviler tarafından tartışmaya açık hale gelmesine de yol açar.

Grubun kolektif belleğinin sarsılması ve kültürün tartışmaya açık hale gelmesinin beslediği bu süreçte Arap Alevilerin evrenselci ve hümanizmayı önceleyen fikir gelişimlerinin önü açılmıştır. Ancak bu durum Arap Alevi kültürünün geçmişte de bu eğilimlere sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Ayrım, evrenselci çıkarımların modern terimlerle açıklanılmasındadır.

Öncelikle kolektivist-evrenselci ayrımının yapılması yerinde olacaktır. Murat Önderman’ın bahsettiği haliyle Türkiye’nin toplumsal yapısında görülebilecek baskın kültür tipi holistik (bütüncül) ahlaka dayanır. Bu kültürde her olgu ve eylem ilişkisel yani birbirinden soyutlanmadan kavranır. Dolayısıyla iktidarın ya da ideolojinin içselleşme süreci bireysel öznellik dolayımı yerine kişiler arası ilişkiler üzerinden değerlendirilebilir. Bu yapılanma siyaset ve sosyal hayatta “kayırmacılık”, “çifte standartlılık” vb. benzeri kavrayışlarda kendini gösterir. Tutumlara zemin olan kültürel durum kolektivizmdir. Kolektivizmin işlevi ise grup üyelerine sahip çıkmaya dayanan ayrımcılık yani tekilciliktir. Kolektivist kültür ise

çok biçimli (amorf) benliği üretir. (2007, s. 6-9). “Kolektivizmde meşruiyet topluluksal çıkarlara hizmetlerle ölçülmektedir” (2007, s. 28). Holist (kolektivist) öznenin karşısında ise hümanist özneler yer alır. Hümanist özneyi özgün kılan yan ise toplumsaldan edinmediği birtakım özelliklere sahip olmasındadır ve bu özne tipi evrenselci ahlakıyla öne çıkar. Hümanist özne özerkliğini koruyacak araçlara sahiptir (Önderman, 2007, s. 146). Bu durum evrenselci ahlakı kimlikler üstü yapmaktadır. Dolayısıyla ahlaki kaideler “insanlık ideali” gibi üst soyutlamalar aracılığıyla kurulmaya yakındır. Arap Alevi ise hem topluluğa aitliğin inanç ve kültür bağlamından kimliğe evrilmesi hem de sekülerleşmiş zihinsel kategorilerinden dolayı söylem düzeyinde evrenselci açıklamaları bulunur. Üstelik kamu kaynaklarına erişilmeye başlanan 1950’lerle birlikte Arap Aleviler diğer topluluklarla daha sık iletişim kurmaya başlamışlardır:

“Türkiye'deki Aleviler hakkında şöyle, Antakya, ona da nereden aşınayım, teyzemin eşi Antakyalı oradan biliyorum. Onlardan duyarak öğrendiğim bir şeydi. Ama bir fikir sahibi miyim, sonradan oldu. Ben iyi insanı Alevi olarak değil, ırk olarak ayırt etmem, insan olarak bakarım. İyi midir, kötü müdür?” (Gizem, 24, öğrenci)

“İletişim kurduğumda diğerleriyle kurduğumdan daha farklı iletişim kuruyorum. Aynı şekilde iletişim kuruyorum hani Arap olsun, olmasın. Karşımdaki kişinin bana karşı tavrına bağlı tamamen.” (Hasan, 29, tekniker)

Elbette ki sık sık tekrarlandığı üzere ortak toplumsallaşma ve değer paylaşımında ötürü Aleviler kendi topluluğundan bir diğeriyle karşılaştığından “öteki”lere kıyasla paylaşımlarının daha sık olduğunu da söylerler

“İnsanlar arasında bir kere bir birlik bağım var. Onlarla görünmeyen iplerle bağlı olduğumu hissediyorum. Bütün varlıklarla böyle bir bağlantım olduğunu hissediyorum ama elbette inkâr edemem Arap Alevilerle farklı bir duyguya daha çok kolay giriyorum. Çünkü beni daha çok anlayacak, benimle

yakın, benzer duyguları yaşayacaklarını, yaşadıklarını biliyorum, görüyorum, o nedenle bir sıcaklık duyuyorum.” (Nihan, 65, emekli öğretmen)

“Ya kardeşlik duygusu. Biz kardeşliği sadece aynı anneden babadan doğanlardan oluştuğunu düşünmüyoruz. Biz kardeşliği inançsal boyutta da baktığımızda aynı değerlere inanıyor olmak bizi bir kardeş kılar. Bu anlamda bir sıcaklık hissederiz. Facebook'ta çok yaygın minnina kelimesi, öyle gruplar var. Kelimenin kendisi çok güzeldir. Minnina bizden demektir. Bizden demek ırkçılık anlamında değil ya da bunu nasıl anlıyorlarsa. Ben bunu ırkçılık olarak görmüyorum kardeşlik olarak görüyorum. Aynı görüşlerde, aynı inançlarda olmak olarak görüyorum. Ama o bizden kelimesi de değişebiliyor. Annesi babası Arap Alevisi diye o bizden olmuyor. Yani aynı inanıyor mu. Adam mesela komşusu açken tok yatan bizden değildir diyor Hz. Ali. Adamın umurunda diyorsa dünya, o zaman sağlamıyor demek. Bizden bu adam değil yani. Dünya yanmış umurunda değil. Kendi çıkarsal değerlerine, kendi egolarını tatmin eden bir pencereden bakıyorsa olaya o bizden değil. Hatta bazı Sünniler daha adaletli daha iyiye o bize daha kardeş. Gerçekleri korkusuzca söyleyip, kendine gelecek çıkarları elinin tersiyle itip doğruları söyleyebilmek. Yaşar Nuri Öztürk mesela çok daha iyi yerlere gelebilirdi isteseydi ama dedi ki doğru bu.” (Murat, 32, kamu çalışanı)

Murat'ın bahsettiği üzere Arap Alevilerin bizdenlik algısı “ahlaki olan” olana doğru genişletilebilen bir anlatıyı sunar. Bu bağlantı Alevilerin kardeşlik örfünün geçerliliğini ya da “kendinden olan”ı benimsemenin önünde bir engel oluşturmaz. Hatta Arap Aleviliğin kökenden evrenselci olduğuna dair anlatılar bulunur.

“İnanç olarak başlayıp, kültürle devam eden bir olgu. Zaten Alevilik Ali'dir. Ali bir felsefedir. Eğer Ali'nin felsefesini anlarsan

Aleviliği anlarsın. İnsan olmayı değerlendirir. Mesela Aleviysen insanları sevmek zorundasın. İnsanlara zarar vermemen gerekir. Çünkü Ali sana onu öğretir. Araplık da zaten Hz. Muhammed'ten itibaren bize gelen bir olgu olduğu için. Biz de Ehli Beyt soyundan olduğumuz için her zaman için doğru olman lazım, yalan söylememen lazım. Eline, beline, diline sahip olman lazım. Bu şekilde büyütüldüğümüz için kendimi geliştirdik tabii. Ali evrensel bir değerdir zaten. Dört kitapta geçen bir isim. Dünya kurulduğundan beri Ali yeryüzüne inmiş biridir. Arap Alevilik dünyaya hâkim olsa, dünya sevgi dolu olurdu. İnsan ön planda olurdu. Her dinde, her kültürde, her insanda kötü bir yan vardır. Eğer o kötülüğü bastırabiliyorlarsa dünya sevgi dolu olurdu zaten. Arap Alevilikte de kötülük çok fazla. Ama bu dünyayı hükmedebilecek şekilde kötülük olur muydu, olmazdı. Hani bir söz vardır bu türkülerde de geçer, Hz. Ali ile ilgili yazılmış Ali yolu insanlığın yoludur diye. Eğer Aleviysen insanı sevmek zorundasın, insanı seversin yani. Ali evrenseldir. Ali dünyaya gelen her peygamberle gelmiştir. Hz. Adem'den tut. Ondan önce Hz. Cebrail ile falan. Ve ben bunu duyduğumda hoca bana kızdı sen bunları nereden biliyorsun diye. Okuyorum abi. Okuyorum yani araştırıyorum. Dünya kurulduğundan beri Hz. Ali varmış zaten. Ali, Muhammed'ten bile önce dünyaya gelmiş. Yani Hz. Muhammed ne demiş biliyorsun değil mi? Ali ben her şeyin sırrına erdim ama senin sırrına eremiyorum demiş. Ali sırdır. Sır yani. Yani dünyanın kurulduğu bilim adamlarının Big Bang teorisi, din adamlarının dünya yedi evrede dünyaya gelmiş olduğunu varsaydığı dünya Ali'yle kurulmuştur. Ali çok büyük bir değerdir. Ali evrensel bir dildir. Ali felsefedir. Hani Ali sana diyor ki. Oku. Bana bir harf öğret sana kırk yıl köle olayım. Ama lütfen oku, araştır. Böyle olma geniş bak dünyaya. Kadına saygı göster. Kadını eğit. Çocuğuna sahip çık. Gözünü ört. Eline, beline, diline sahip ol demiş Hacı

Bektaş. Hz. Ali'nin soyundan geliyor. E bu uygulansa dünyada kötülük kalır mı? Kalmaz, mümkün değil kalmaz. O yüzden Ali diyorum başka bir şey diyemiyorum.” (İlyas, 36, öğretmen)

Aynı görüşmeci Ehli Beyt soyundan gelmenin tüm insanlığı kutsal saymanın gerekliliği olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: “Arap Alevi kültüründeki insan insanı insan olarak görüp benimserse zaten üstün yaratılmıştır.” Dolayısıyla Aleviliğin iktidara geldiği koşulda dahi “iyilik”e dayandırılan özünü kavrayacağını ve evrenselci değerleriyle nifak üreten kültürel koşullara karşı mücadele edebileceğini savunmaktadır.

“Değerler güzel değerler, yanlışlık yok. Her çağda ve her insanda olması gereken; dürüstlüğü neresi kötü, paylaşmanın neresi kötü, yani eğlenmenin, gülmenin, iyiliğin neresi kötü. Din bu yoksa namaz kılmışsın, oruç tutmuşsun bana ne. Hacc'ca gitmişsen bana ne. O Yaradanınla senin arandaki şey. O Allah'ı hatırlaman için yapılan şeyler. Ama insana zarar vermişsin, en adi yaratıksın.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Arap Aleviliğin değerleri için iyilik diyebilirim Arap Aleviliği için genel olarak. Temeli onu alır her zaman. (Muhsin, 18, öğrenci)

Arap Alevi öğretisinin kökenden evrenselci değerlere sahip olduğu dile getirenler arasında ise nüans farklılıkları bulunur. Orta yaşlı kuşaklar İslam'ın Ehli Beyt yorumu olduğuna inanılan Arap Aleviliğin yani inancın bu koşulları sağladığını gençler ise çoğunlukla gündelik deneyimlerinden kaynaklan kültürün bu koşulları sunduğunu dile getirirler. Nispi olarak inanç boyutu dışlanmış ancak değerlerinin sürdüğüne inanılan Arap Aleviliğin “kendi özü”nden kaynaklanan kökene bakıp evrenselci bakış açısını verebileceğini düşünürler. Benzer temalar genç olmayanlarda da görülebilir.

Arap Aleviliğe için “ahlaklılık” tasavvuru toplumsallaşma sürecinde dinselikten kaynaklanıp kaynaklanmaması önemli olmadan ailelerin aktarımdaki önceliğinde evrenselciliğin yakalanabileceği kimi yaklaşım da sunmaktadır:

“Alevilikle ilgisi yok. Bizim için önemli olan bize öğretilen, bize aktarılan ilk önce insan olacaksın, dürüst temiz olacaksın, namuslu olacaksın. Zaten benim her zaman söylediğim bir şey var. İnsanlara sorarlar Müslümanlığın şartı nedir. İslam'ın şartı nedir. Bunların şartı mı olur. İlk önce dürüst olacaksın. Sonra hepsi arkasından gelir. İnsan olup dürüst olacaksın. Öğren şartları nedir, o ayrı bir olay ama sen onların hepsini öğrenmiş olsan insan ve dürüst değilsen, ayrımcılık yapıyorsan olmaz.” (Hüseyin, 59, işletmeci)

“Ortak ve evrensel iyilik” tasavvurunun dinsel öğretiler açısından da mümkün olduğunu dile getirenler bulunur. Bu görüşte her inanç sisteminin özünde Allah’tan kaynakladığına dair atıflarda bulunulur. Dolayısıyla dinselliği “komşun açken tok yatma” benzeri diğerkamlıklarla özetleyen anlayışlar geçerlidir.

“Aslında tüm dinler güzeldir. Tüm dinlerin kendilerine göre güzelliği, özelliği var. Ama tabii bana sorarsan ben Alevi olduğum için. Alevi ve daha farklı. Daha hoş, iyi gelir ama diğer dinlere de saygı duyarım. Herkesin inancı kendine.” (Kadriye, 68, Ev hanımı)

“Arap Alevilerin değerleri aslında o kadar güzel üçlü bir şeyleri var inançlarında; eline, diline ve beline sahip ol dediğin zaman. Bunların açılımına girdiğinde zaten normal hayatın felsefesi, kuralları, insanlığa saygı, hayvan sevgisi, bunun gibi çocuk sevgisi, insanları iyi yerlere getirme, yetiştirme, terbiye etme, topluma faydalı insanlar kazandırma ve yücelme ne bileyim bu gibi şeyler.” (Recep, 60, emekli esnaf)

Benzer bir şekilde Recep’in dile getirdikleri dinsel öğretinin yalınlaştırıldığı koşulda “öz”ünün “sevgiyi yeryüzünde tesis etme” ve “kendine hâkim olma”ya dayanan ahlaklılık olduğuna işaret eder. Ancak yaygın görüş dinsel kimliği aşan evrensellik tasavvurları beyanlara katılır:

“Zaten iyilik güzellik bir tek Alevilere has değil. Müslümanlara da has değil. Bugün bir Hristiyan bir Ermeni, Yahudi de iyi insansa, benim için en makbul insandır. Dini görüşü ne olursa olsun. Düşüncesi ne olursa olsun. İyi insan olsun, faydalı insan olsun. Bu arada hayranıyım Yaşar Nuri'nin. Susturdular, çıkamıyorlar, konuşamıyorlar. Tehditler var”. (Fatma, 56, Ev hanımı)

“Dinler keşke hiç olmasaymış onu soruyorsan. Dinlerin merkezde olduğunu düşünüyorum ben. Amerika'da öyle değildir diye tahmin ediyordum. Burada da böyle. Mutlaka kiliseye giderler. Gitmeyene bir şey demiyorlar, baskı yok da eğer yabancı değilsen, buralıysan bir değişik hastalıklı gibi oluyorsun. Burası bir demokrat, en açık görüşlü yerlerden birisi. Texas'ta bunun bin beteri oluyor. (...) Sadece dinler değil, etnik köken mevzuları da dünyayı bu hale sokuyor. İnsana insan olduğu için yaklaşılmıyor ki. Şöyledir, böyledir diye tanımlıyorsun. Ben böyle üçüncü şahıs gibi konuşuyorum ama bende de oluyor yani. Yalan olmasın.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Dünya vatandaşı” olmayı yerel kimliklere yeğ tutan Mahzar'ın dikkat çekmek istediği mevzu ise evrensel özneye yapılan atıfla diğer görüşmecilerden ayrılır. Ona göre kimlik üreten unsurların her biri ayrımcılık üretmek adına uygun zemin sunmaktadır. Dolayısıyla çatışma imkânı doğurmaya müsait ortamı oluşturur.

Yıldırım'ın işaret ettiği üzere “yakın zamanlı Alevi mağduriyetleri, menkıbelerin yerine geçerek ortak kimlik yapıcı unsur haline gelmiştir (2018, 131).” Benzer örüntüler Tarsus Arapları için de geçerlidir. Mitolojik anlatılara aşina olmayan gençlerin Alevi kimlik yapıcı unsuru yakın tarihte meydana gelen Alevi katliamları ve pogromlardır. Bir yandan Alevilerin daimî olarak dışlanmaya ve saldırıya maruz kaldığı fikri canlılığını sürdürür. Her ne kadar Kerbela Felaketi, Yavuz Sultan Selim'in Halep Seferi gibi Aleviliğin tarafgirliğini doğrudan etkilemiş tarihsel felaketler kimi gençler tarafından bilinmese dahi, bu anlatıları bilenlere konu açıldığında tartışmanın dinsel yönüne vurgu artar. Ancak Maraş,

Çorum, Madımak Katliamları gibi yakın tarihte gerçekleşmiş Alevi ortak belleğinde derin izler bırakmış meselelerde seküler kimlik ve laikliğe yapılan vurgu daha fazla dikkat çeker.

Bahsettiğimiz üzere bir kısım Arap Aleviler Kerbela Çölü'nde yaşananlar ya da Muhammed Peygamber'in Ali bin Ebutalip'i veli tayin etmesi benzeri öğretiyi tamamlayan kıssaları bilmemektedirler. Bilenler açısından ise özellikle gençlerde öne çıkarılan adalet kavrayışında ebeveynlerine kıyasla farklılıklar görülür. Orta yaş ve üstü kuşaklarda Alevilere yönelen saldırılar kolektivist olarak algılanabilir. Ancak genel kavrayış sıklıkla tekrarlandığı üzere yapılanların "insanlığa sığma"dığıdır.

"Ben orada olmayı çok isterdim. Onunla bağlantılı çok kitap okuduk çünkü. Çok hikayeler dinledim. Kerbela zaten farklı bir olaydır. Hani büyüklerimiz derdi ki suyu bile içerken oh kelimesini çekmeyeceksin. Bir damla su için katliam yaptılar o Kerbela çölünde. Bildikleri halde- şimdi kendilerini zincirleyenler, onlar Ali'ye yardım etmedikleri için Hasan ve Hüseyin'e yardım etmeye gitmedikleri için- bildikleri halde öldürüleceklerini gitmedikleri için şu anda kendilerini pişmanlıkla kendilerini döven insanlar. Çok acıdır gerçekten. Ve zulümleri şimdiye kadar geliyor bak. Dikkat et. Dünya var olduğu sürece onlar Ehli Beyt'e ve Ehli Beyt yoldaşlarına zulmedecekler." (Sevim, 62, Ev hanımı)

"Acı çekiyorum. O zamanlar yaşadım mı yaşamadım mı bilmiyorum. Çünkü yedi kere dünyaya geldiğimize inananlardanım. Eğer o zamanlar yaşamış olsaydım. Kerbela'da Hz. Hüseyin ile şehit olurum. Yaşamamışsam şu an onu sadece özel aşure zamanı değil de her anımda kalbimin sızladığını biliyorum. Sesimin titrediğini de biliyorum. Ehli Beyt'e yapılan zulümlerde Hz. Ali'ye yapılan zulümleri Hz. Ali'nin

çocuklarına yapılan zulümleri, hepsini biliyorum. Hepsine acı çekiyorum. Peygamber torunlarına, peygamber damadına bu kadar işkenceyi kalbim hazmetmiyor. Olmuyor yani. Kalbim ağrıyor.” (İlyas, 36, öğretmen)

Genç görüşmecilerde Alevilerin geçmişte yaşadıkları “felaket”lerin değerlendirilmesinde yapılan atıfların çoğunlukla Cumhuriyet tarihi içerisinde gerçekleşen saldırılar olması da kimlik yapıcı unsurun mağduriyetlerin sürekliliği olduğunu göstermektedir. Öte yandan Arap Alevi olmanın bu tip saldırıları ve dışlamalara dair duyarlılık sağladığı ortadadır ancak yönelinen temel vurgu adaletsizliğin karşısında durulması gerekliliğinin tüm mağdurları birleştireceği yönünde de olabilir.

“Beni çok fazla üzen olaylar beni çok derinden yaralayan olaylar. Mutlaka o gün geldiğinde benim üzerime üzüntü çöker çünkü hani her ne kadar ben Aleviğimi kendim yaşatamasam da örf ve adete göre yaşayamasam da mutlaka içimde bir yerlerde ezilen tüm toplumlar için böyle ama kendi mezhebim için çok ayrı bir şekilde yakınlık hissediyorum. Genel olarak ben bu şekildeki olayları yani etnik köken ayrımlarında ya da mezhep ayrımlarında böyle olayların kesinlikle planlı bir şekilde olduğunu düşünüyorum. Tesadüften dolayı bu oldu bu oldu değil. Bunlar planlı olarak yapılan ve önceden örgütlenen insanlar tarafından yapılan şeylerdi.” (Muhsin, 18, öğrenci)

“Yine bu olayları sadece Aleviler olduğu için değil, Türkiye bir sürü katliam yaşadı, bir sürü acı yaşadı, bunların ortak acısını yaşıyorum ben aslında. İnsan kaybı haksız yere ve sadece bir düşüncesi olsun ya da kimliği yüzünden yakılması, öldürülmesi ortak bir acıyı hatırlatıyor bana. Ankara Garı patlamasında olduğu gibi. İnsanlık acısını yaşıyorum ben Alevi olduğum için değil de genel bir acı duyuyorum bundan. Saldırıları sadece bomba ile olmuyor bir de söylemle kuşatılmış durumda bu

gruplar ve devam ettiğini söyleyebilirim. (...) Yani ortak bir payda olduğu için ayriyeten bir insanlık durumu söz konusu olduğu için tabii ki bana anlamlıdır. Ortak bir acı yaşıyorum bunun için. Aynı acısı bunun için de acıdığımı söyleyebilirim.”
(Ahmet, 26, akademisyen)

Özetle Arap Aleviler kolektivist eğilimlerini sürdürürken evrenselci değerleri merkeze koymaktan çekinmezler. Bu durum sekülerleşme tartışmalarında “bireyin öncelenişi”yle açıklanan tarihsel “büyük kopuş”un (Taylor, 2014, s. 176) Arap Alevi topluluğunda da yerelleşmeye başladığının göstergelerinden biri olarak okunabilmektedir. Dolayısıyla Arap Aleviliğe içkin olarak tasavvuru geliştirilmiş olan radikal diğerkamlık ya da evrenselcilik kavrayışlarda açığa çıkmak adına daha esnek ve bireysel bir zemin bulmaya başlamıştır. Sonuç olarak Arap kolektinin ötesinde “insanlık” tasavvurunun düşünceye katılması adına seküler zihinsel kategorilerin yerelleşmesinden çekinmeden bahsedebilmek mümkündür.

4.4.3. Kültürün Geleceği

Asimilasyon süreçlerinin kültürün devamlılığı açısından yıkıcı etkilerini mevcut kuşakta deneyimlendiğini dile getiren Arap Alevilerin anlatımlarına göre kültürün/inancın ilişkisel bütünlüğünde geri dönülmez yıpranmalar ve anlam dizgelerinde aksaklıklar meydana gelmiştir. Onlara göre Çukurova’da deneyimlenen Arap Alevilik bu aşamada toplumsallaşmaya katılan öğretisini ve kültürel öğelerini hızlı dönüşümlere teslim etmeden bir sonraki kuşağa aktaramayacak seviyededir.

“Geleceği bitmek üzere. Tam bitme noktasındayız. Bir sonraki kuşak olmayacak. Alevi olduğunu bilecek, Ali’yi de tanıyacak. Ali’yi sadece onu dövme yaptırarak ona sahip olduğunu, sevdiğini düşünecek ama onun haricinde bitecek yani. Değerleri nispeten kalır, kaldırabilirsek o da aileden geçiyor. Eğer anne ve baba çocuğuna ne verirse o çocuk onu zaten.

Ama anne ve baba ne kadar umursamaz davranırsa o olay bitecek yani.” (İlyas, 36, öğretmen)

Bu karamsar tabloya göre Alevilik, benimsenmesi Arap kökenli olanın kimliğine statüsü yüksek biçimsellikler olarak yansıyacak ancak öğretiden yoksun ve çoğunlukla folklorik imajlar olarak devamlılık gösterecektir.

“Vallahi iyi görmüyorum. Üzülüyorum da. Bir kısım hata büyüklerimizin. Gençlerimize Aleviliği anlatamıyorlar. Ve gençlerimizin ilgisi azaldı. Önemsemez oldular, inanmaz oldular. Çoğu zaten inançsız olmaya başladı da. Suçun yüzde ellisi büyüklerin, yüzde ellisi gençlerin. Demek ki diyorum anlatamıyorlar. Nasıl Atatürk'ü anlatamıyorlarsa, Cumhuriyeti anlatamıyorlarsa, Aleviliği de anlatamıyorlar, gençlerde bir kopma oluyor. Dini öğrenen birçok genç dinden dönüyor. Bir sıkıntı var ama ne olduğunu ben çözemiyorum. Çağ da değişti.” (Fatma, 56, Ev hanımı)

Görüşmecinin dile getirdikleri kuşaklar arası aktarımdaki aksaklığın sonuçlarının Arap Alevi kültürüne ve teolojisine olan mesafeyi arttırdığıdır. Ancak diğer yandan görünen o ki öğretiyi ya da kültürel faaliyetler genç Alevilerin anlam dünyasına dahil olma konusunda yetersizlikler göstermektedir. Nitekim genç kuşaklar, mitik kurgulardan, malumat kaynaklarına enformasyon çağının bütün iletişim ağlarına uygun olarak bilgi alışverişinde tüketici rolündedir ve yeni bilgi kümelerine ve ideolojilere açık hale gelmişlerdir. Gençliğin geleceğe dair tasavvurları ve eğilimleri ebeveynlerinden farklılaşmıştır. Bu koşulda öğretinin aktarım biçiminin “köhneleşmiş” görülmesinden topluluk içi hiyerarşik konumlanmaların değersizleşmesine pek çok etmenden dolayı topluluk üyelerince arzulanan kültürel katılım örneği gösterememektedirler.

“Çok da parlak görmüyorum tabii. Bilmiyorum belki bir nesil daha gider. Şimdiki nesle baksana. Benim jenerasyonuma. Benim çevremde eğitime gitmiş bir tek ben varım. Öğrenenlerin de ileride çocukları olacağı zaman aktaracaklarını düşünmüyorum. 90 sonrası jenerasyon sondu belki de. Benim

çocuğum erkek olursa niyetim var, isterim öğreysin.” (Mahzar, 26, mühendis)

“Alevi kültürünün ortadan kalmasını sanırım önemsemem biliyor musun? Belki de ben bunu ağır ağır yaşamadığım için. Yaşamadığım bir şeyin ortadan kalkması çok fazla beni rahatsız etmez. Yani kültürden buna direkt Alevi kültürü, “Türk kültürü, şu, bu değil, genel toplumsal kültürler vardır ya. O başka bir şeydir. Sevgidir, saygıdır onlar tamam. Ama Alevilik kültürü mesela yani. Ben birazcık bencil yaklaşmış olabilir bu konuya.” (Pelin, 19, öğrenci)

Arap Alevi kültürüne “değer yoksuz” olarak yaklaşan gençler örneklemde yaygın örüntüler sunmasa da yeni nesillerde kültürün geleceğine ya da yeniden üretimin gerekliliğine olan duyarsızlık artmıştır. Elbette bu durum yakın dönemde Aleviliğe eklemlenlenmiş “demokrat olma” benzeri “modernlik”le uyumlulaşan öğretilerin gençler tarafından Aleviliğe bir kimlik ögesi olarak benimsenmesinin ve sunulmasının önünde engel değildir.

“Bu kültürün korunması ve geliştirilmesi biraz daha diğerlerine bağlı diyebilirim. Diğer inanışlar birbirlerine saygı gösterirse bu kültür yaşar ama ana akım dinilik bu savaşa devam ederse Aleviliğin yaşaması ve en azından kendi içinde özünü koruması zora girecektir. Bu savaş açma süreci biraz daha diğerlerine bağlı. Biz de tabii ki amcalık kültürü devam edecektir ama Sünni kesim bu dayatmaları, bu savaşı azalmadıkça, hoşgörü ortamı sağlanmadıkça, azınlık olan Alevilik için biraz daha sıkıntı yaratır diye düşünüyorum. Diğerlerinin bilincini geliştirmek gerekiyor bence.” (Ahmet, 26, akademisyen)

Ancak görüşmecinin de dikkat çektiği haliyle Aleviliğin sürdürülebilir olmasının tek kistası topluluk içi yeniden üretim koşullarının sürdürülebilir olması değildir. Aleviliğe karşı ayrımcı geleneğe sahip olan devlet ve politikaları aracılığıyla Alevilik kurumsal yolculuğunu sürdürürken handikaplarla karşılaşmaktadır. Diğer yandan da ayrımcı söylemi ve eylemi içselleştirmiş “öteki” dini topluluklar

aracılığıyla Aleviliğin günümüzde de “saldırı altında olduğu”na dair kabulleri ortadan kaldıracak ikna edici bir sebep bulunamamaktadır.

Adetlerin zamanla kaybolacağını düşünüyorum ama düşünce tarzının, mantığın çok fazla kaybolmayacağını, kültürün, dünyaya bakış açısının çok fazla kaybolmayacağını düşünüyorum, değişmeyeceğini düşünüyorum.” (Bilgin, 46, bilgisayar teknisyeni)

“Kaybolduğunu düşünmem, hiç böyle bir umutsuzluğa düşmem. Her zaman olacağına da inanıyorum. Çünkü gerçekten bizim insanlarımız, Alevi insanlar, bunu aşılıyorlardır. Her ne kadar gençler olsa da, onun bir yerinde vardır, kalbinin bir yerinde vardır. Aklının bir yerinde vardır. Bitmez o.” (Kadriye, 68, Ev hanımı)

İlişkisel bağlamların birbirini destekleyemeyeceği vaziyetin adı konulsa dahi Arap Alevilerin bir kısmı önemli ve merkezi temanın yani Arap Alevi kültüründe yer alan değerlerin devamlılığının sağlanmasının yeterli olduğu görüşündedir. Onlara göre kültür ve inancın aşına olunan geleneksel halinin yıpranması hayıflanılacak bir meseledir ama batını öğretilerin devamlılığına uygun olarak asıl olan değerlerin sürekliliğidir. Bu durum değerlerin seküler formlarıyla varlığını gösterebilir olmasının olumlandığını gösterir. “Öz” yani “ahlaklı olmak”, “hoşgörülü ve yardımsever olmak” sürdürüldüğü sürece Arap Aleviliğin de devam ettiği düşünülür. Nitekim mevcut koşulda Arap Aleviliğin yeniden üretimini kültürel kurumlar aracılığıyla sağlayacak ortam fazlasıyla tükenmiştir. Mitik anlatılar bağlamını koruyamazken öğretinin içselleşmesini sağlayacak aktarım organları sürekliliğini sağlayamaz durumdadır. Dolayısıyla Aleviliğin devamlılığı yeni formlarla ve yeni kurumsallıklarla sürdürülebilir. Ancak Arap Aleviliğin içerisinde bir hareket çıkmamasının ve mücadeleciler olunmamasının olumsuzlandığı görülür:

“Şimdi cemevlerinin mücadelesini veriyor Aleviler. Bizimkilerde hiç mücadele yok, biter. Cemevlerini insanlar bir yerlerde kalıcı bir şey yapmak için. Mesela benim amcam çok ileri görüşlü bir

adamdı. Hoca falan değildi. Ezberi bana kısalttı verdi. Özünü verdi yani. Dedi ki bu beş seferdir kısaltmıştır yani. Yani yarın bunu insanlar kolaylaştırıcı şeyler yapılmazsa gençleri çekmen mümkün değil. Eskiden 32 sayfalı matematik hesabını babam elle yapardı. Ustası olmuş. Şimdi makineyi eline almadan kimse yapamaz. Bu da böyledir. Kalır nerede kalır. Bazı ayinleri tekrar sahneye koyuyorlar ya görsel öyle kalır yani bu. Bu tabi 10-15-20 sene. Zaten insanlar karışmaya başladı.” (Hüseyin, 59, işletmecisi)

Arap Alevilerin kültürel sürekliliklerini sağlayacakları koşul sadece köylerdeki homojen ilişkisel ağlarda kalmıştır. Kentlerde ise gençlerin “bireysel çaba”larının bu sürekliliği sağlayabileceği düşünülmektedir.

“Tabii ki olmalı. Bizim Arap toplumunda var gençleri çekmek için. Şimdi şöyle bir şey var. Eğer o genç gerçekten öğrenmek istiyorsa zaten gidip başvurabilir. Ben bunu öğrenmek istiyorum. Bunu yapmak istiyorum diyebilir. Ama o gencin içinde dinsel yönden başka bir duygu yoksa bunu yapması çok zor. Gitmez yani. Din cezbedici bir şey değil aslında korkutucu bir şey ve gençler dinden korktukları için uzaklaşmışlar. Uzaklaşmaya da devam edecekler yani. Çünkü din sonu gelmez bir derya deniz yani. Okyanusun sonu geliyor, dini sonu gelmiyor. (...) Hiçbir şey yapamazsın bu dakikadan sonra çünkü gençler koptular zaten. Yani varsa da çok sayılı beş altı taneyi geçmez. Umarım ondur yani. Onlar da bir sonraki nesile aktaramayacaklar bunu.” (İlyas, 36, öğretmen)

Görüşmecinin de aktardığı üzere çağın gençleri olabildiğince kısıtlayıcı öğretileri savurma yolunu seçmeye meyillidirler. O halde doktriner bilgi, günah-sevap kalıpları onlara gündelik hayatlarında içtihat yapma engeli sunar. Dolayısıyla gençler, benliklerinin andalıkta karar verebileceği akışkan kararları vermek isterler.

Benim sahip çıkmaya çalışan arkadaşlarım var. Ama böyle çok abartı düzeyde mi hayır. Ama yine de böyle konuşurken küçükken ailelerimiz oradan bile pay biçebiliriz, kimseye söylemeyin, tepki çekebilirsiniz. Biz anlamazdık. Ama mesela biz kendimiz bilincine vardığımızda durumun daha çok bilinçliyiz, korkup susmamız gerekiyor ama aksine daha rahat konuşuyorduk. Kendi aramızda konuşuyorduk.” (Meltem, 21, öğrenci)

Başkalaşmış kültürel formlarla birlikte “Arap Alevilik bilinci”ni sürdürmeye çalışan genç kuşaklar açısından bu tip yeniden üretimler seçilmiş zamanda aktivite olarak devam edebilmektedir. Öncesinde de bahsettiğimiz üzere dinsellik ya da kültür üzerine malumat edinme de metinlere başvurarak gerçekleşir.

“Ben kendi yaşantımdan söyleyeyim. Bu kültürün yok olmaya yüz tuttuğunu düşündüğüm zamandan sonra. Kilikya Nehir Derneği var Mersin'de Şih Ahmet Verdi hocanın aktif olduğu Arap Alevileri İnanç Meclisi. Bunların oluşturulması ile birlikte dedim ki bu kültür yok olmuyor devam edecek. Nehir Derneği'nin Mersin'de büyük bir külliye inşaatı var. Orada hocalar yetiştirilecek. Orada işte Arapça eğitimler verilecek. Dil eğitimleri verilecek. Üniversite düzeyinde bir eğitim çalışması var. Bu kültür biraz daha yok olmaktan kurtulacak. O yüzden fikirlerim değişti aslında biraz. Bu çalışmayla birlikte Alevilik kültürünün devam edeceği yönünde bir ışık var, umudumuz var (...) Ehlen Dergisi var Antakya'dan. Hakan Mertcan hoca da yazım kurulunda olan bir arkadaşımız. Niye bu kültürün yaşaması için herkesin ucundan tutması lazım. Okuyun diye veriyoruz. Ekonomik desteğiniz yok bari okuyun diye. (Murat, 32, kamu çalışanı)

Sonuç olarak kurumsal düzenlemeleri farklılaşmış olan Arap Alevi topluluğu, yayın çıkarma ve dernekleşmeler ile kültürel sürekliliği hareketlendirme

abasındadır. Arap Aleviliğın yeniden üretiminin sağlanamadığına inanılan bu koşulda, bireysel çabalarla tetiklenen ardından da modern formlarla kurumsallaşacak yeni hareketliliklerin çareleri aranmaktadır. Olağan akışta eğitim eski işlevini yerine getiremediğinden modernize edilmiş atılımcı biçimler devreye sokulmak istenmiş ve hareketin büyütülmesi için nc hareketler desteklenmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sekülerleşme sürecini etno-dinsel bir topluluk üzerinden tartışmaya açtığımız bu çalışma, modernitenin yerel formlarıyla karşılaşana değin tüm kurumsal yapısını inanç sistemiyle sürekli kılmış olan Arap Aleviliğe ve ona tabi olanların güncellenen eğilimlerine odaklanmıştır. Yüzyılın başlarından itibaren ilişkisel bütünlüğünü “aşırı iletişim” koşulları itibariyle yitiren Arap Alevilik açısından seküler kurumlar ve onların etkileri kaçınılmaz bir dönüşümün kapısını aralamıştır. Ulus devletin homojenleştirici etkileri, sermayenin esnekleşmesi, kamusal alana katılım olanakları, iletişim ağlarının çoğalması ve küreselleşme bir araya geldiğinde Arap Alevi değerlerinin sekülerleşmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Elbette ki bu gelişmeler cereyan ederken Arap Alevi dinselliğinin “uyumcu” kapasitesi eşliğinde eklektik imkanlar ortaya çıkmış ve Arap Alevi kimliği “çağdaş” değerlerle eşlenerek yinelenmiştir.

Toplumsallaşma kaynaklarının çeşitlendiği ve bu bağlamda kolektif hafıza zincirinde kopmalar meydana geldiği koşulda çoğunluğu Arapça’yı öğrenememiş olan Alevilerin mitik anlatılardaki batını sembolizme dair yorum yapma ihtimallerinin ortadan kalktığına şahit oluruz. Çok katmanlı kozmonolojik bakışın aşkınlığını yitirmeye başlamasına denk düşen bu dönemsellikte batını kavrayışın imkânları da ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla kültürün taşıyıcısı konumundaki dinselliği süreç içerisinde içselleştiren geleneksel Arap Alevinin toplumsallaşma biçiminin yerini pek çok kaynaktan alan esnek kültürlenme almıştır.

Bu dönem aynı zamanda yalıtılmışlığın sağladığı koşulla yeniden üretimini hiyerarşik yapılanmasından alan kurumsallıkların işlev kaybına işaret eden bir takım yeniden düzenlemelerin geçerlilik kazanması anlamına gelir. Arap Alevi kültürünü ve dinselliğini besleyen eğitim, hukuk gibi pek çok kurumsal düzenleme artık yerini seküler yapılanmalara bırakmıştır. Arap Alevilik kurumları anlamı depolama ve açığa çıkarma yetisinden mahrum kalmıştır.

Çağın niteliklerine uygun olarak insan eylemliliği Tanrısal kudrete verilen anlama dair sorgulara yol açarken insan iradesinin eyleyciliği, Arap Alevi

faillerin dünyayı dönüştürülebilir bir mekân olarak görebilmesinin önünü açmıştır. Tanrı kavrayışlarına dair biçimler çeşitlenmişken insana atfedilen anlam ve bu dünyaya atıf, seküler eğilimlerin asli belirleyici olarak toplumsalı ören en önemli etmen halini almıştır. Ancak bu durum kültüre içkin olan gizemciliğin sönümlenmesi anlamına gelmemektedir. Melez biçimlerin kestirilebilir olmayan dünyayı bir bakıma kısıtlı imkânlarla yeniden ilahi düzene bağladığı ortadadır.

Ancak Arap Alevi failler için artık “sarsılmaz” gerçekliğe dayanan teklik ve hakikat, imanın taşıyıcı unsuru olabilmekten uzaktır. Nitekim bu dünya artık nedenselliğini Tanrı buyruğu üzerinden kurgulayamamaktadır. Kaynağını bu dünyada bulmayan toplumsallık aracılığıyla dinsel referanslar birer birer kendilerine yapılan atıfları yitirmiş ve dinselliğin yeni bir formu olarak sekülerlik bağdaştırmacı Dünya Görüşlerine yönelik genişlemeleri mümkün kılmıştır.

Artık bu dünya Tarsus Arap Alevileri için meşruiyetini şimdiki zamanda kurmaktan imtina etmeyen akış içerisinde seçenekler paletinden seçtiği eklentilerle yeni formların sistematik olmayan düzenleri seferber etmesinin alanı haline gelmiştir. Eklektik imkanlarla birlikte Arap Aleviliğe tabi olanlar söylem düzeyinde dolaşıma giren özgürlükçü söylemin alımlıyıcıları konumundadırlar. Dolayısıyla ilişkisel bütünlüğünü yitirmiş olan dinsel ethos, modern kavrayışları Alevilik potasında melezleyerek şimdiki zamana yönelen kimliğinin üretimini sağlama aşamasına gelmiştir. Dünyayı dönüştürmek seküler siyasete kanalize edilmişken kimliğin Arap Alevilik değerlerinin seküler formlarıyla sürece katılması mümkün olmuştur. Özetle “sekülerleşmenin boş kabuğu olarak dini alanın temel tekamülü” olan sekülerleşme kutsal kavrayışları dönüşmüş Arap Alevi failler adına yeni anlam dizgelerinin kurulmasının öncüsüdür (Turner, 2017, s. 66).

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin ve Köktaş, M. Emin. (1998). Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Akşit, Bahattin. Şentürk, Recep, Küçükkural, Önder. Ve Cenzgiz, Kurtuluş. (2012). Türkiye’de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri. İletişim: İstanbul.

Al Azmeh, Aziz. (2014). İslamlar ve Moderniteler. Çev. Elçin Gen. İletişim: İstanbul.

Aldridge, Alan. (2015). Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi. Çev. İhsan Çapçioğlu ve Sinan Yılmaz içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Ammerman, Nancy, T. (2012). Yerel, Sosyal ve Dini içinde Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler. Çev. Muzaffer Tan İmge: Ankara.

Asad, Talal. (2014). Dinin Soykütükleri Hristiyanlıkta ve İslam’da İktidarın Nedenleri ve Disiplin. Çev. Ayet Aram Tekin. Metis: İstanbul.

Aslan, Cahit. (2015). Fellahların Sosyolojisi. Karahan: Adana

Ardıç, Nurullah. (2008). Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Cilt 6. Sayı 11.

Atay, Tayfun. (2016). Din Hayattan Çıkar, Antropolojik Denemeler. İletişim: İstanbul.

Atay, Tayfun. (2017). Parti, Cemaat, Tarikat 2000’ler Türkiye’sinin Dinbaz-Politik Seyir Defteri. Can Sanat Yayınları, İstanbul.

Aydın, Suavi. (2015). Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik içinde Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik/ Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel İletişim: İstanbul.

Balcı, M. Emin. (2012). Peter Berger'in Din ve Bilgi Sosyolojisi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi.

Baumann, Zygmunt (2017). Akışkan Modernite. Çev. Sinan Okan Çavuş. Can: İstanbul.

Bayer, Ali. (2015). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Bayraktar, Bayraklı. (2007). Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali. Bayraklı: İstanbul.

Berger, Peter, L. (2012). Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi. Çev. Ali Coşkun ve Nebile Özmen. Rağbet: İstanbul.

Bell, Daniel. (2014). Kutsalın Dönüşü içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Bellah, Robert, N. (2014). Din ve Sosyal Bilim Arasında içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Berger, Peter, L. (2014). Sekülerizmin Gerilemesi içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Berger, Peter, L. (2015a). Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları. Çev. Ali Coşkun. Rağbet: İstanbul.

Berger, Peter. L. (2015b). Sekülerleşme Yanlışlandı. Çev. M. Ali Kirman içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Berger, Peter, L. Ve Luckmann, Thomas. (2016). Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi. 2 bs. Çev. Mustafa Derviş Dereli Heretik: Ankara.

Bocock, R. Ve K. Thompson (1998). Çev. Marx ve Engels Metinlerinin Derlemeleri. Çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu. Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Boer, Roland. (2013). Cennetin Eleştirisi Marksizm ve Teoloji. Çev. Melih Pekdemir. Ayrıntı: İstanbul.

Bruce, Steve. (2015). Sekülerleşme: Sistemik Bir Betimleme. Çev. İhsan Çapçioğlu içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Bulut, Faik, (2003). Ortadoğu'nun Solan Renkleri. Berfin: İstanbul.

Casanova, Jose. (2014). Modern Dünyada Kamusal Dinler. Çeviri editörü. Mehmet Murat Şahin. Sakarya Üniversitesi Kültür: Sakarya.

Castells, Manuel (2006). Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür İkinci Cilt; Kimliğin Gücü, Bilgi Üniversitesi: İstanbul.

Cevizci, Ahmet. (1999). Felsefe Sözlüğü 1999 Paradigma: İstanbul 3. Bs

Clarke, Peter, B. (2012a). Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem. Çev. Editörü. İhsan Çapçioğlu. İmge: Ankara.

Clarke, Peter, B. (2012b). Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya. Çev. Editörü. İhsan Çapçioğlu. İmge: Ankara.

Clarke, Peter, B. (2012c). Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler. Çev. Editörü. İhsan Çapçioğlu. İmge: Ankara.

Clarke, Peter, B. (2012d). Küresel Bir Çerçeve de Daha Organik Bir Din Anlayışına Doğru. Çev. İhsan Çapçioğlu. İmge: Ankara.

Coleman, John. A. (2015). Seküler: Sosyolojik Bir Bakış. Çev. Ömer Faruk Darende içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Coşkun, Ali, (2015). Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi içinde Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları. Rağbet: İstanbul.

Cox. Harvey. (2014). Piyasa Tanrısı içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Çakmak, Yalçın ve Gürtaş, İmran. (2015). Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik/ Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel der. İletişim: İstanbul.

Çamuroğlu, Reha (1998). Türkiye’de Alevi Uyanışı içinde Alevi Kimliği. Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

Çamuroğlu, Reha. (2005). Değişen Koşullarda Alevilik. Kapı: İstanbul.

Çalışlar, Oral, (2014). Çocukluğumun Tarsus’u. Everest: İstanbul.

Daftary, Farhad. (2014). Şii İslam Tarihi. Çev. Ahmet Fethi. Alfa: İstanbul.

Davie, Grace. (2015). Yeniden Kutsallaşma. Çev. M. Ali Kirman. İçinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Dellaloğlu, Besim, F. (2017). Zamanın İçinden Zamanın Dışından Gelenek ve Modernlik Arasında. Heretik: Ankara.

Demir, Gökhan, Yavuz. (2013). Önsöz: Yerliler Arasında Bir Yapı Ustası içinde Mit ve Anlam. İthaki: İstanbul.

Dobbeleare, Karel. (2014). Sekülerleşme içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Dressler, Markus. (2008). Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism. İçinde Journal of the American Academy of Religion vol 76.

Dobbelaere, Karel. (2004). Secularization: An Analysis at Three Levels, Gods, Humans And Religions. Presses Interuniversitaires Europeennes: Brüksel.

Dobbeleare, Karel. (2015). Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı. Çev. Mehmet Süheyl Önal içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Durkheim, Emile. (1998). Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi. Çev. Abdullah Topçuoğlu içinde Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Ecevitoglu, Pınar ve Yalçinkaya Ayhan. (2013). Aleviler Artık Burada Oturmuyorlar: Alevi Çalıştayları ve Sonrası. Ankara: Dipnot.

Et-Tavil, Muhammed Emin Galib. (2015). Arap Alevileri Tarihi. Çev. İsmail Özdemir. Karahan: Adana.

Eliade, Mircea (2017). Kutsal ve Dindışı Dinin Doğası. Çev. Ali Berkay. Alfa: İstanbul.

Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi. (2003). Antropoloji Sözlüğü. Bilim ve Sanat: Ankara.

Eskiocak, Nasreddin. (1998). Yaratıcının Azameti ve Kur'an'daki Reenkarnasyon. Can: İstanbul.

Eskiocak, Nasreddin. (2014). İlk Alevi Kimdir? 7.bs Can: İstanbul.

Ertit, Volkan. (2014). Sekülerleşme, Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi. Liberte: İstanbul.

Ertit, Volkan, (2017). Din (İslam) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. Mütfekkür Dergisi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Cilt4: 4 Sayı: 8: Aksaray.

Friedman, Yaron. (2010). The Nusayri-Alawis An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria. Brill: Leiden

Giddens, Anthony. (2012). Modernliğin Sonuçları. Çev. Ersin Kuşdil. 5. bs Ayrıntı: İstanbul.

Geertz, Clifford. (1998). Kültürel Sistem Olarak Din. Çev. Yasin Aktay. İçinde Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Gellner, David, N. (2012). Max Weber'in Çalışmaları: Budizm Konusundaki Çalışmalarda Unutulanlar ve Yanlış Anlaşılmalar içinde Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem. Çev. Sinan Yılmaz. İmge: Ankara

Glock, Charles, Y. (1998). Dindarlığın Boyutları Üzerine. Çev. M. Emin Köktaş. İçinde Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Glesne, Corrine. (2015). Nitel Araştırmaya Giriş. Çeviri Editörleri. Ali Ersoy ve Pelin Yalçınoglu. Anı Yayıncılık, Ankara.

Gramsci, Antonio. (1988). AnnonationandSelectionTheGramsci Reader. Editor. David Forgacs. New York University Press: New York.

Göle, Nilüler (2017). Seküler ve Dinsel Aşınan Sınırlar. Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer. (2000). Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine. Metis: İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbaki. (1969). 100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. Gerçek: İstanbul.

Gözüaydın, İştâr (2009). Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi İletişim: İstanbul.

Gürbilek, Nurdan, (2016). Vitrinde Yaşamak 1980’lerin Kültürel İklimi. Metis: İstanbul.

Haarscher, Guy, (2018). Laiklik. Çev. Rana Arıkan Pekin. Dost: Ankara.

Hadot, Pierre. (2016). Plotinos ya da Bakışın Saflığı. Çev. Özcan Doğan. Doğu Batı: İstanbul.

Herviveu-Leger, Daniele. (2015). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri, Bazı Teorik Öneriler. Çev Halil Aydınalp. İçinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Jung, Gustav (2005). Dört Arketip. Çev.- 2bs. Metis: İstanbul

Kadioğlu, Ayşe (2009). Milletini Arayan Devlet içinde Türk Milliyetçiliğinin Açmazları 75. Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: İstanbul.

Karakaya-Stump, Ayfer. (2015). Vefailik, Bektaşilik, Kızıbaşlık Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek. Bilgi Üniversitesi: İstanbul.

Kehrer, Günter. Din Sosyolojisi. (1998). Çev. M. Emin Köktaş içinde Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Keser, İnan. (2016). Nusayri Alevilik, Tarih, İnanç, Kimlik. Karahan: Adana.

Keser, İnan. (2006). Kentsel Dinamikler ve Kamusal Alan Farklılaşması: Adana Nusayrileri. Yayımlanmamış doktora tezi.

Kılıçbay, Mehmet, Ali. (1994). Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek 8.bs. Cogito 1.

Kirman, Mehmet Ali. (2005). Din ve Sekülerleşme. Karahan: Adana.

Kirman, M. Ali ve Çapçioğlu İhsan. (2015). Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar. Otto: Ankara.

Kirman, M. Ali. (2015). Sekülerleşme ve Dinin Geleceği. İçinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar Otto: Ankara

Kineşçi, Erdinç. (2017). Nusayri Kimliğinin Oluşumunda Siyasal Katılımın ve Siyasi Partilerin Rolü: Hatay Örneği. Gece Kitaplığı: Ankara.

Kippenberg, Hans, G. (2012). Max Weber: Din ile Modernleşme içinde Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem. Çev. Nilgün Sofuoğlu Kılıç. İmge: Ankara.

Kiremit, İlker. (2015). Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma içinde Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik/ Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel İletişim: İstanbul.

Köse, Ali. (2014). Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Levi-Strauss, Claude. (2014). Hepimiz Yamyamız. Çev. Haldun Bayrı. Metis: İstanbul.

Levi-Strauss, Claude. (2013). Mit ve Anlam. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İthaki: İstanbul.

Levi-Strauss, Claude. (2011). Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji. Çev. Akın Terzi. Metis: İstanbul.

Levi-Strauss, Claude. (2012). Yapısal Antropoloji. Çev. Adnan Kahiloğulları. İmge: Ankara.

Lindisfarne, Nancy. (2002). Elhamdülillah Laikiz. Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği. Çev. Selda Somuncuoğlu. İletişim: İstanbul.

Löwy, Michael (1996). Marksizm ve Din-Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor. Çev. İrfan Cüce. Belge: İstanbul.

Luckmann, Thomas. (2016). Görünmeyen Din/Modern Toplumda Din Sorunu. Çev. Ali Coşkun. 2bs. Rağbet: İstanbul.

Mardin, Şerif. (2015) Din ve İdeoloji. 23. b. İletişim: İstanbul

Martin, David. (2014). Sekülerleşme Sorunu içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Melikoff, Irene. (1998). Bektaşilik, Kızılbaşlık Tarihsel Bölünme ve Sonuçları içinde Alevi Kimliği Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

Mertcan, Hakan. (2014). Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler Tarih, Kimlik, Siyaset. Karahan: Adana.

Mirza, Gözde, Aynur. (2014). Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları. Yayınlanmamış doktora tezi.

Morris, Brian. (2004). Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni. Çev. Tayfun Atay. İmge: Ankara.

Nabi, Mohammed, Noor. (2010). Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi. Çev. Osman Elmalı ve H. Ömer Özden Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 33: Erzurum.

Neuman, Lawrence W. (2014). Toplumsal Araştırma Yöntemleri Cilt 1 Nitel ve Nicel Yaklaşımlar. Çev. Sedef Özge. Siyasal Kitabevi, Ankara.

Ocak, Ahmet, Yaşar. (2015). Türk ve Türkiye Tarihinde İslam'ı Çalışmak yahut "Arı Kovanına Çomak Sokmak" içinde Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik/ Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel İletişim: İstanbul.

Olsson, T., Özdalga, E. Ve Rauduere C. (1998). Alevi Kimliği. Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

Olsson, Tord. (1998a). Dağlıların ve Şehirlilerin "İrfan"ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi içinde Alevi Kimliği Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

Olsson, Tord. (1998b). Sonsöz: Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme içinde Alevi Kimliği Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

Oskay, Ünsal. (1996). "Efendi/Köle İlişkisi Açısından Şiddet ve Görünümleri Üzerine. Cogito Kış-Bahar

Oswald, Conrad (2014). Seküler Çan Kuleleri içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Önderman, Murat. (2007). Türkiye'de Devlet, Sosyal Kontrol ve Öznellik. Filiz Kitabevi, İstanbul.

Önderman, Murat (2001). Türkiye'de Tekilci Kültür, Hukukilik ve Armağan Ekonomisi. İçinde İ.Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi No: 25.

Öz, Hikmet. (2012). Yakın Tarihte Tarsus 1850-2000. Alev Dikici Basım: Adana.

Özdemir, İsmail. (2015). Çevirenin Sözü içinde Arap Alevileri Tarihi. Karahan: Adana.

Özdoğan, Kâzım. (2013). Bir Özgürlük Teolojisinin İmkanları Üzerine içinde Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak. Birikim: İstanbul.

Özdoğan, Kâzım ve Aydın, Derviş. (2013). Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak. Birikim: İstanbul.

Paden, William, E. (2012). Durkheim'in Din Araştırması ve Öğretisini Yeniden Değerlendirme, içinde Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem. Çev. Abdurrahman Karta. İmge: Ankara

Pişmanlık, Uğur. (2013). Tarsus İşçi Sınıfı Tarihi. Yazılama: İstanbul.

Prochazka-Eisl, Gisela ve Prochazka, Stephan, (2010). The Plain of Saints and Prophets The Nusayri-Alawi Community of Cilicia (Southern Turkey) and its Sacred Places. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.

Punch, Keith F. (2014). Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar. Çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep Akyüz. Siyasal Kitabevi: Ankara.

Reyhani, Mahmut. (1997). Gölgesiz Işıklar II Tarihte Aleviler. Can: İstanbul

Reyhani, Mahmut. (2013). Gölgesiz Işıklar I Alevilik ve Öncesi. Can: İstanbul

Shayegan, Daryush (2017). Yaralı Bilinç. Çev. Haldun Bayrı Metis: İstanbul.

Stark, Rodney, (2014). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme içinde Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği. Timaş: İstanbul.

Su, Süreyya. (2011). Hurafeler ve Mitler: Halk İslamında Senretizm. İletişim: İstanbul.

Subaşı, Necdet. (2010). Alevi Modernleşmesi Sırrı Faş Eylemek. Timaş: İstanbul.

Sönmez, Burhan. (2013). Kötülük ve Aşk Arasında: Sol İlahiyat! İçinde Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak. Birikim: İstanbul

Taylor, Charles. (2014). Seküler Çağ. Çev. Dost Körpe. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Ter Borg, Meerten, B. (2012). Din ve İktidar içinde Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem. Çev. Mehmet Akgöl. İmge: Ankara.

Thompson, Ian. (2004). Odadaki Din Sosyolojisi. Çev. Bekir Zakir Çoban. Birey: İstanbul.

Turner, S. Bryan. (2017). Din ve Modern Toplum Yurttaşlık, Sekülerleşme ve Devlet. Çev. Arzu Tüfekçi. Sentez: İstanbul.

Türk, Hüseyin. (2013). Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri. Kaknüs: İstanbul.

Uluçay, Ömer. (2003). Nusayrilik, İnanç Esasları ve Tenasüh Karahan: Adana.

Uluçay, Ömer. (2010). Arap Aleviliği/Nusayrilik 3.bs Gözde: Adana.

Uluçay, Ömer. (2017). Batınlık. Gözde: Adana.

Vergin, Nur. (2000) Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış içinde Din Toplum ve Siyasal Sistem Bağlam: İstanbul.

Weber, Max. (1998a). Din Sosyolojisi. Çev. Mevlüde Yıldızoğlu içinde Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Weber, Max. (1998b). Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi. Çev. Yasin Aktay. İçinde Din Sosyolojisi. 2bs. Vadi: Ankara.

Weber, Max. (1999). Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Çev. Zeynep Gürata. Ayraç: Ankara.

Weber, Max. (2012). Din Sosyolojisi. Çev. Latif Boyacı. Yarın Yayınları, İstanbul.

Wilson, Bryan (2004). Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma. Çev. Ali İhsan Yitik ve A. Bülent Ünal. İz: İstanbul.

Wilson, Bryan. (2015). Sekülerleşme içinde Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar. Çev. Ali Bayer. Otto Yayınları, Ankara.

Yalçinkaya, Ayhan (1996). Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar. Mülkiyeliler Birliği: Ankara.

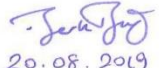
Yıldırım, Rıza, (2018). Geleneksel Alevilik. İletişim: İstanbul.

Zubaida, Sami. (2012). İslam'da Mezhepler içinde Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler. Çev. Muzaffer Tan. İmge: Ankara.

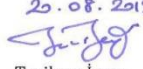
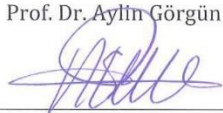
EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU:

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 20.08.2019
Tez Başlığı: Tarsus Arap Alevilerinin Sekülerleşme Eğilimleri Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmaması gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
 08.10.2018
Adı Soyadı: BERK BAĞ Öğrenci No: N14223678 Anabilim Dalı: SOSYOLOJİ Programı: Sosyoloji Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u> Prof. Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN 

EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU (İNGİLİZCE):

 HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS
HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES SOCIOLOGY DEPARTMENT
Date: <u>20/08/2019</u>
Thesis Title: SECULAR TENDENCIES OF THE TARSUS ARAB ALAWITES My thesis work related to the title above: 1. Does not perform experimentation on animals or people. 2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). 3. Does not involve any interference of the body's integrity. 4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development). I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true. I respectfully submit this for approval.  <u>20.08.2019</u> Date and Signature Name Surname: <u>BERK BAĞ</u> Student No: <u>N14223678</u> Department: <u>SOCIOLOGY</u> Program: <u>Sociology</u> Status: ☒ MA ☐ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.
<u>ADVISER COMMENTS AND APPROVAL</u> Prof. Dr. Aylin Görgün BARAN 

EK 3: ORJİNALLİK RAPORU:

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 29.08.2019.
Tez Başlığı: TARSUS ARAP ALEVİLERİNİN SEKÜLERLEŞME EĞİLİMLERİ Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 229 sayfalık kısmına ilişkin, 29.08.2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☒ Kaynakça hariç 3- ☐ Alıntılar hariç 4- ☒ Alıntılar dâhil 5- ☐ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. 29.08.2019  Tarih ve İmza Adı Soyadı: BERK BAĞ Öğrenci No: N14223678 Anabilim Dalı: SOSYOLOJİ Programı: Sosyoloji
<u>DANIŞMAN ONAYI</u> UYGUNDUR. Prof. Dr. Aylin Görgün BARAN 

EK 4: ORIJİNALLIK RAPORU (İNGİLİZCE):



HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
SOCIOLOGY DEPARTMENT

Date: 20/08/2019.

Thesis Title : SECULAR TENDENCIES OF THE TARSUS ARAB ALAWITES

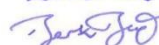
According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 20/08/2019 for the total of ...229... pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is ...1... %.

Filtering options applied:

1. ☒ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☐ Quotes excluded
4. ☒ Quotes included
5. ☐ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

20.08.2019

Date and Signature

Name Surname: BERK BAĞ

Student No: N14223678

Department: SOCIOLOGY

Program: Sociology

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Aylin Gergün BARAN



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı: Berk Bağ

Doğum Yeri ve Tarihi: Mersin, 1991

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi: Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2010-2015;
Jagellonian Üniversitesi, Polonya, 2014-2015, Erasmus Programı

Bildiği Yabancı Diller: İngilizce

İş Deneyimi

Projeler: Yeni Fikirler- Büyük İnsanlık Tarihi Dergisi (2017), Editör ve Yazar.

Çalıştığı Kurumlar: Derpa Grup Dergicilik 2016-2018

İletişim

E-Posta Adresi: berkbag@gmail.com

Tarih: 25.06.2019

