

Kutsal mekânlar ve Aleviliğin kolektif aklı

Ahmet Kerim Gültekin'in kitabı 'Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi' Bilim ve Gelecek Yayınları tarafından yayımlandı. Gültekin ile 'Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi'ni ve kutsal mekân üzerine konuştuk.

11 Kasım Çarşamba 2020 Saat: 07:10



Kazım Gündođan

DUVAR - Ahmet Kerim Gültekin, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı'nda hazırladığı tezlerle lisans ve uzmanlık eğitimini tamamladı. Aynı anabilim dalında savunduğu teziyle 2013 yılında doktora derecesine hak kazandı. Aynı üniversitede “İnsanlık ve Kültür Tarihi” derslerini asiste ediyordu fakat “Yasadışı örgüt üyesi olmak”tan tutuklandı. Ardından, 2014 yılında öğretim üyesi olarak Antropoloji dersleri vermeye başladığı Munzur Üniversitesi Sosyoloji bölümünden, 2017 Ocak ayında “Bu Suça Ortak Olmayacağız” başlıklı bildiriye imzaladığı gerekçesiyle herhangi bir hukuki süreç işletilmeksizin KHK marifetiyle işten çıkarıldı. Hakkında, akademik ve politik faaliyetlerinden ötürü ayrıca süregiden çeşitli ceza davaları ve kovuşturmalar bulunan Gültekin, 2019 yılında 9 yıl hapis cezasına çarptırıldı. Gültekin, çalışmalarını Almanya'da Leipzig Üniversitesi'nde bursiyer araştırmacı olarak sürdürmekte.

Gültekin'in bugüne değin çeşitli akademik yayınlarda, Kırkbudak–Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Dergisi, Munzur Etnografya Dergisi, Bilim ve

Gelecek dergisi gibi platformlarda ve çeşitli derleme kitaplarda bölüm olarak yayımlanmış pek çok çalışması bulunmaktadır. Gültekin'in eserleri daha ziyade Kürt Aleviliği (Dersim) çalışmaları, sözlü tarih, halk inançları (kutsal mekân kültürleri ve söylenceleri), din antropolojisi ve etnografi (sözlü kültür ve kolektif hafıza üzerine yeni metodolojik yaklaşımlar) gibi konularla ilişkilidir. Bugüne değin yayımlanmış dört eseri vardır: 'Tunceli'de Kutsal Mekân Kültü' (2004), 'Tunceli'de Sünni Olmak' (2010), 'KurdishAlevism – The Case Of Dersim' (Erdal Gezik & Ahmet Kerim Gültekin) (2019) ve 'Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi' (2020).

Kutsal mekân üzerine değişik açılardan konuşacağız. Ancak yakın zamanda 'Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi' adında bir kitabınız çıktı. Önce bu alandaki çalışmanız ve yazdığınız kitapla başlayalım. Bu alanda çalışma fikri, yöntem ve kitabın ana fikri hakkında neler söylemek istersiniz?

Evet, uzun bir aradan sonra Bilim ve Gelecek Yayınevi'nden çıkan kitabım aslında Munzur Üniversitesi için hazırlamakta olduğum bir bilimsel araştırma projesiydi. Fakat ihraç süreci, ceza davaları vs. derken ülkeden ayrılmak durumunda kaldığımdan, projenin yazım aşamasını tamamlamak ve Türkiye'de yayımlamak ne yazık ki mümkün olamadı. Ancak Almanya'ya

geldikten sonra tekrar ilgilenemedim ve bu emeğin kaybolup gitmesini istemedim.

Beni, bu projeye teşvik eden esasen iki motivasyonum vardı. İlki, Türkiye'deki Alevilik yazına hâkim metodolojik sorunların eleştirisiydi. Bildiğiniz üzere, özellikle 1990'larda başlayan "Alevi uyanışı"ndan günümüze Alevilik-Bektaşilik üzerine yazılan eserler, bugün itibarıyla ciddi bir literatür birikimi yaratmış durumda. Yalnızca Türkiye'de değil, konunun özellikle Batı Avrupa'daki dinamikleri sebebiyle, uluslararası alanda halen genişleyen, kimi üniversitelerde kürsü-bölüm ve/veya enstitü düzeyinde kurumsallaşan bir dinamiği söz konusu. Alevilik, tarihsel, sosyolojik, antropolojik, teolojik, sanatsal, müzikolojik ve daha birçok boyutuyla yaşayan, canlı, dinamik bir saha, özellikle akademiyle irtibatlı araştırmacılar için. Geline aşamada Alevilik, her ne kadar genel kabul gören kapsayıcı bir kavrama dönüşmüş olsa da Aleviler halen farklı diller konuşan, farklı gelenekler sürdüren, farklı ülke vatandaşlıkları ve farklı etnik kimlik beyanları bulunan heterojen topluluklar olma özelliklerini de sürdürüyor. Dolayısıyla karşımızda "çoklu-Alevilikler" olarak tanımlayabileceğimiz kimi Alevilik pratiklerinden, dini-politik temsillerinden yansıyan genişçe bir tablo duruyor. Bu kavramı birkaç sebepten ötürü ileri sürüyorum. Hem 20. yüzyılın ortalarına değin

belirginliğini koruyan yerel kültürel örüntülere ve bunların 21. yüzyıldaki toplumsal yeniden üretimine yaslanan, hem yarım asrı geçen modernleşme, göç, kentleşme, politikleşme gibi yoğun etkileşimsel süreçlerin, çevresel dönüşümlerin çıktısı olan bu heterojen tablo, Aleviliklere dair eksilmeyen akademik-entelektüel ve politik ilginin önemli sebeplerindendir. Yanı sıra, Alevilerin Türkiye ve Avrupa Birliği ülkeleri arasındaki sosyoekonomik, siyasi müzakerelerin işlevsel araçlarından birisine dönüşümü ve Alevi aktörlerce bu pozisyonun çeşitli dini-politik girişimlerle değerlendirilmesi, kuşkusuz ki konuyu çok daha merak uyandırıcı noktalara sürüklüyor. Dolayısıyla bir yandan uluslararası (ve/veya belirli bir devlete ait) hukukun, yasaların, mevzuatların dayattığı tanımlama, kategorize etme ve yeni konjonktüre göre yeniden-örgütlenme girişimlerinin, bir yandan da (dışsal zorlayıcı süreçlerle karşılıklı ilişki içerisinde) hayatın olağan akışına uyarlı gerçekleşen dinsel kimliğin toplumsal yeniden üretimi süreçlerinin şekillendirdiği çoklu-Alevilik görünümleri, söylemleri üretiliyor.

Gelgelelim, özellikle Türkiye açısından düşünüyorum, mevcut yazının önemli bir bölümü ne yazık ki 1980'li ve 1990'lı yıllarda ortaya konan kimi betimleyici analizlere dayanan çalışmaların, halen daha tekrarı düzeyinde ortaya çıkıyor ya da en fazla literatür özeti olarak okuyoruz. Nedir bunlar?

Daha ziyade “Aleviliğin tanımlanması” ve “Alevi toplulukların sosyal değişme süreçlerinin analizi” gibi etno-politik ve sosyo-kültürel bağlamlı birtakım ana temalar ekseninde kurulmuş, ekseriyetle “anket” vb. (bana göre konu açısından açıklayıcı olmayan) kimi araştırma teknikleri ve/veya yüzeysel görüşme ve gözlemlerle elde edilen veriler üzerine kurulu çalışmalardan bahsediyorum. Bu çerçevede elbette öncü ve ciddi eserler var ancak 2020’ler dünyasında bu çalışmalara referansla benzer kalıpları takip etmek artık bütünüyle konu dışına düşmekle eş değer oluyor diye düşünüyorum.

Kabaca özetlersek, buna göre, Aleviler içe kapanık, genellikle kırsal, (bazısı) aşiret düzeninde, geleneksel-dinsel bir kültürü yaşatan topluluklardı fakat modernleşme, ekonomik ve siyasi sebeplerle (ulusal ve uluslararası seviyelerde) göç, ardından çok yönlü politikleşme deneyimleri ve en önemlisi Avrupa’da resmi olarak din statüsünde kabul edilmesi vs. gibi kimi sosyal ve politik dinamiklerle etno-politik bir topluluğa dönüştüler. Dolayısıyla da geleneksel-dinsel özgünlüklerini yitirdiler, yerine politik-kültürel örgütsel formlar ve dinsel söylemler ikame ettiler vs. İşte bu klasikleşen Alevilik anlatısının omurgası da “kır-kent”, “merkez-çevre”, “yerleşiklik-göçebelik”, “gelenek-modernlik”, “ortodoksi-heterodoksi”, “yüksek kültür-halk kültürü”

vb.bir dizi dikotomik kavram seti üzerine kurulu. Bu temel yaklaşım, her ne kadar tarihsel bir olguya işaret ediyorsa da hem çok genel geçer bir ön kabule dönüşmüş durumda hem de daha önemli olarak bugünün Aleviliğini açıklamada ciddi ölçüde eksik ve yetersiz. Fakat budar ceketin sürekli Aleviliğe giydirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Ben, çoğunluk açısından kimsenin Aleviliğinden bu çerçevede iddia edildiği gibi bir dini aidiyet yitimine uğradığını düşünmüyorum, tam tersine, yeni sembolik araçlarla, farklı sosyal stratejilerle, yeni araçlarla çok yönlü bir kültürel sürekliliğin görünür olduğu ve de hayli dikkate değer yeni uyarlanma biçimlerinin hayat bulduğu kanaatindeyim. Özetle, dinin toplumsal yeniden üretimine dikkat çekiyorum. Daha özel olarak ise bu süreçlerde görünür olan toplumsal aklın izini sürmeye çalışıyorum. Bu da beni, bu araştırmayı yapmaya sürükleyen ikinci motivasyonuma ve aynı zamanda Alevilik konusunda ne yazık ki sürekli ıskalanan önemli bir sorunsala getiriyor: Aleviliğin kaynaklarının niteliği ve bugün Alevilik pratiği üreten toplulukların güncel bilgisi arasındaki bağların nasıl kurulduğu ya da kurulabileceği tartışması.

Alevilik konusunda, bana göre, bugün belli başlı üç kaynak alanı söz konusu. İlki, yazılı kaynaklar. Buyruklar, cenknameler, menakıpnameler, deyişler, şecereler, çeşitli yüzyıllarda bu topluluklar hakkında dışarıdan yazılmış raporlar, analizler, gezi-gözlem notları, mektuplar vs. ciddi bir yekûn oluşturuyor ve fakat günümüzde yaşayan Aleviliğin dinamiklerini anlamamızı sağlayacak “kesin cevaplar” üretmiyorlar. Burada, aslında, “büyük sorulara cevaplar aramak” yerine bence kimliği yaratan, besleyen, aktaran güncel dinamikleri incelerken benzer süreçlerin geçmişte de var olup olmadığı, eğer varsa da nasıl işlediği konusunda fikir verici olması bakımından, bana göre, değer taşıyorlar. İkinci kaynak alanı ise gündelik hayat diyebilirim. Burada yakın tarihten günümüze ve fakat daha belirleyici olarak yaşadığımız anda kendisini bu kimlikle tanımayan ve eylemlerini bu çerçevede açıklayan bireylerin, aktörlerin, kurumların ördüğü, kullandığı dinamik bir anlamlılık alanı söz konusu. Daha açıklayıcı olarak söylemek istersek, bir “kolektif akıl” karşımızda duruyor. Üçüncüsü ise, her ne kadar bu topluluklar yaklaşık yarım yüzyıldır önce yazıyla ardından yeni bilgi teknolojileriyle (dijital alanla) kültürlenseler de gündelik hayatın bilgisinin üretiminde hala etkili olduğunu düşündüğüm “sözlü kültür” bilgisidir. Bu bilgi alanı, yüzlerce (hatta binlerce) yıllık bir sürekliliği kendine özgü

dinamik akıl yürütmelerle sürdürüle gelen, çok ilgi çekici çok özgün bir fenomen. Bize, kolektif aklın nasıl işlediğini anlamamızı sağlayabilecek çok ayrıcalıklı özelliklere sahip olduğunu düşünüyorum.

Hele ki konumuz Dersim Aleviliği (ya da Raa Haqi inancı) ise, burada kaynaklar ve metodoloji konusunda çok daha temel bir ayrıma, özelleşmeye ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum. Az önce değindiğim yazılı kaynakların, bugünün Alevilik tartışmalarındaki işlevi ve açıklayıcılığı konusundaki sınırları ve kullanılma biçimleri bir yana, Raa Haqi inancına dair elimizde çok sınırlı sayıda ve dışarıdan yazılmış kimi bazı rapor, mektup, anı-gözlem vb. eserler dışında bir kaynak bulunmuyor. Dolayısıyla elimizdeki en önemli kaynaklardan birisi, Kürt Alevilerin yüzlerce yıldır kuşaklar arasında aktarageldiği mitolojik dünyası ile bence daha da önemlisi bu anlatıların, örneğin, son çeyrek yüzyılda nasıl yeniden ve yeniden çok farklı tarihsel, sosyal ve mekânsal koşullara uyarlandığıdır. Kürt Aleviliği konusunda bir diğer önemli bilgi alanı da Raa Haqi inancının omurgasını kurduğunu düşündüğüm aşiret tipi sosyal organizasyonların ortaya çıkardığı büyük sarmal döngünün yapısal, işlevsel, sembolik özellikleridir. Ne yazık ki bu konular, çok nadir bir iki çalışma dışında, işlenmiş değildir.

İşte ben bu kolektif akıl alanına, Kürt Aleviler özelinde, ürettiği etno-kültürel kimliğe, yani imgelerine, sembollerine, tutum alışlarına, eylemler evrenine Alevilik konusundaki kaynaklar sorunsalına dair yukarıda kabaca özetlediğim niteliksel sınırlılıklar ve metodolojik sorunların eleştirisi üzerinden eğilmeye çalışıyorum.

Dediğim gibi, Alevilik konusunda elimizdeki kaynakların niteliği (yani sınırlılıkları) ile bugün kendisine Aleviyim diyen toplulukların, aktörlerin Alevilik pratiklerini arasında gerçekten dikkatli, hassas bağlar kurmak gerekiyor. Yoksa “tarih yazıcılığına”, “Alevi teolojisi üretimine”, ya da tekrara düşen, betimleyici-raportör çalışmalar üretmiş olmak kaçınılmaz hale geliyor kanaatindeyim. Ben, antropolojik bilgi üretiminin ayırt edici niteliğine yaslanarak, yaşayan toplumsal aklın nasıl işlediğine odaklanmaya çalışıyorum.

Bunun içinse, yine üzerinde hemen hiç durulmamış bir alana, Raa Haqi inancında “jiare kültlerine” yani kutsal mekân inanmalarına ve bunun gündelik hayat içerisindeki pratiğine odaklanıyorum. Daha özel olaraksa, bugün yaygınca “Düzgün Baba” olarak bilinen kültik alanda gerçekleştirdiğim uzun süreli etnografik araştırmadan derlediğim verileri

analiz etmeye çalışıyorum. Başka deyişle Kürt Alevi kolektif aklının nasıl işlediği sorunsalına dinsel inanışların sürekliliğinin nasıl sağlandığı sorusuyla ve kutsal mekân boyutuyla eğiliyorum.

Burada değinmeliyim ki çalışmamın bir başka özgünlüğü ise aynı mekânda 12 yıl arayla gerçekleştirdiğim ikinci etnografik çalışma olmasıdır. İlki 2004 yılındaydı. Muhtemelen Kürt Aleviliğinde kutsal mekân kültürleri üzerine, özelde de Duzgı hakkında yapılmış ilk etnografik araştırmaydı. Elbette bir lisans bitirme tezinin tüm heyecanlarını, amatörlüğünü, eksiklerini taşıyordu ama konuya dair ilk planlı, programlı, bilimsel (antropolojik) bir araştırma girişimiydi sanıyorum.

Türkiye aradan geçen zamanda birkaç on yıla sığacak süreçleri hızla tüketti. Alevilik ve Dersim ise bu sürecin en önde gelen, popüler nesnelere oldular ve elbette modern Kürt Alevi kimliği de bunlardan etkilendi ve şekillendi. İşte bütün bu sürecin somut yansımalarını Duzgı'nın mekânında, dağında çok çarpıcı biçimlerde görebiliyoruz. Dağı, orada yaşanan insan hareketliliğini, buradaki aktörleri ve karşılıklı ilişkilerini, Duzgı'yı da bağımsız bir aktör olarak ele alarak, ortaya çıkan çok boyutlu akışı değerlendirmeye çalışıyorum. Böylelikle az evvel değindiğim "Aleviliğin kolektif aklı"

sorunsalına naçizane ışık tutmaya, anlamaya çalışıyorum ve buna okuru da dahil ediyorum.

Kutsal mekân nedir ya da bir mekâna kutsallık kazandıran özellikler nelerdir? İnsan dediğimiz canlı türü neden buna ihtiyaç duymuş ve hala duymaktadır?

Burada Eliade'yi referans alırsak diyebiliriz ki kutsal mekân, insanın ve insan toplumsallığının mekân boyutuyla ontolojik kuruluşudur. Değişmeyen sabit bir merkez inşasıdır. Bir alanın kutsallaşarak mekâna dönüşüm sebepleri elbette farklılaşabilir, burada kültürler arasında genel bazı benzerlikler de kurulabilir ya da farklılıklar kıyaslanıp analiz edilebilir vs. Fakat nihayetinde Eliade'ye göre bu alanlar "kutsallaşarak" diğer sıradan olandan ayrılır ve böylelikle insana ve topluluğa bir toplumsal-mekân bilinci kazandırır. Yani örneğin yön duygusu verir, sınır algısı üretir. Biz ve ötekiler ayrımını mekânsal olarak kurar vs. Bu anlamıyla kutsal mekânlar, Raa Haqi inancının gündelik hayatının kuruluşunda önemli roller oynarlar. Yalnızca insan sosyalliğiyle beliren bir olgu değil, tersine kendi bağımsız aktör rolünü icra eden dinamik bir karaktere sahiplerdir. Raa Haqi kozmoloji bu anlamıyla da ilgiye değerdir.

Raa Haqi inancındaki kutsal mekân kùltleri, bu çerçevede, hem Eliade'nin görüşleriyle ele alınmaya müsait hem de özgün varoluşu nedeniyle de ayrı bir form olma özelliğine sahiptir diyebiliriz. Örneğin, bildiğiniz üzere geçtiğimiz yüzyılın ortalarına kadar Kürt Aleviler aktüel yahut kurgusal kan bağı örüntülerine dayalı sosyal örgütlenme modellerine sahiplerdi. Geniş ailelerden oluşan haneler, bunların oluşturduğu ezbetler, ezbetlerin bir araya gelip kurduğu aşiretler ve hatta aşiret konfederasyonu gibi sosyal, dinsel, askeri büyük birimler vardı. Her bir seviyede ise elbette sınırlar söz konusuydu. Hangi hanenin toprağı nerede başlar nerede biter, hangi hane nerede sürüsünü otlatabilir, aşiretlerin sınırları ya da yol güzergahları -ki bunlar yaylara, hac merkezlerine, ocaklara, pazarlara gibi farklı istikametlere yöneliyordu vs. İşte hepsi aslında kutsal mekanlarla haritalanmıştı. Günümüzde de Dersim'de her ne kadar artık aşiret temelli bir sosyal hayat olmasa da bu kutsal mekanlar vardır ve Kürt Alevilerin kolektif aklında tam olarak bir "zihinsel harita" kurma işlevi görürler. Bu bakımdan, Eliade'nin, kutsal mekân eliyle toplumsallığı kurma görüşleri arasında bağlar kurulabilir.

Öte yandan ise Dersimliler yaşadıkları toprakları "Jaru Diyar", "Herdu Dewres" vb. kavram setleriyle isimlendirirler. Bu anlamıyla kutsal mekanlar

yalnızca, yaşanan çevre içerisinde -yine Eliade'ye referansla söylersek- "kutsal" ve "kutsal olmayan" ayrımına göre kategorize edilmezler, tersine, bir bütün olarak Kürt Alevilerin yaşadıkları her alanı birbirine bağlayan bir network oluşturur, nihayetinde tüm "Dersim imgesini" kurarlar. Bu sebeple de Dersim sadece bugünkü Tunceli ili değildir. Kürt Alevi ocak ve talip aşiretler silsilesinin yayıldığı tüm coğrafi alanı kapsayan, var olan sosyal zaman ve mekândan ayrılan bir "kültürel alan"dır. Bunu daha önceki çalışmalarında da ifade etmişim. Bu alan, kutsal mekanlarla, onların sahipleriyle, bu sahiplerin karakteristik özelliklerinin kurduğu sosyal-mistik dünyayla haritalandırılmış görünür. Hem dışa karşı hem de içe karşı. Ve bu, ziyaretlerin Dersim'deki işlevlerinden yalnızca birisidir.

Kutsal mekân dendiğinde nehirler, ormanlar, göller, dağlar, dağ keçileri vs. gibi doğal mekânlar ve yaban canlılar bir yanda, öte yandan insan yapımı mekânlar, tapınaklar, yatırlar, mezarlar, havralar, kiliseler, camiler, Cemevleri karşımıza çıkıyor. Bu mekanların insanların, toplumların var olma biçimleri ve kimlik inşasındaki rolü hakkında neler söylenebilir?

Buna bir önceki soruya verdiğim cevapla aslında kısmen yanıt üretmiş oldum sanıyorum. Yaşanılan yerlerin, insan eyleminin gerçekleştiği

coğrafyanın mekânlaşması, bunun “kutsal” ve “kutsal olmayan” biçiminde bölümlenmesi insanın varoluşsal pratiğinin yansıması olarak da okunabilir. Fakat bu soruda kategorileştirdiğiniz biçimde bakarsak, yani doğal objelerden ibaret kutsal mekanlarla, insan üretimi nesnelere kurulu kutsal mekânlar arasında, “uygarlık öncesi” ve “uygarlaşma sonrası” gibi büyük dönemsel geçişlerin etkilerini öncelikle akla getirebiliriz. Uygarlık, yani devletleşme, sınıflaşma, toplumun yönetilenler-yönetimi denetleyenler-yönetenler gibi ana gruplara ayrışması sonrasında büyüsel inanmaların kurumsallaşarak sistemli dinlere dönüşmesi gibi etmenlerin sonucunda tapınak türü karmaşık yapılarla ve inançların sosyal organizasyonunda hem nicelik hem nitelik hem mekânsal olarak büyük ölçeklerle, karmaşık sistemlerle karşılaşırız. Doğa eksenli inanmalar ise daha ziyade insanın henüz sınıflaşma, uzmanlaşma gibi sosyal iş bölümlerinden, katmanlaşmalardan görece uzak olduğu, çevreye daha uyumlu, küçük ölçekli, döngüsel bir hayat kültürü bağlamında karşımıza çıkıyorlar. Elbette, insan sosyalliğinin sürekliliği, belirli koşullarla da birleşince bu inanmaların ve ilgili ritüellerin, akıl yürütme biçimlerinin binlerce, hatta on binlerce yıllık bir geçmişten bugünlere uzanmasına olanak tanıyor. Her ne kadar

görünümleri dönüşse de ilgi çekici biçimde, insanın kolektif aklının işleyişi anlamında, belirli örüntüleri takip ettiğini pekâlâ ileri sürebiliriz.

Örneğin, bugün 21. yüzyıldayız ve geline aşamada insanlık son 2.5 asırdır kapitalist üretim ilişkileri üzerine kurulu bir küresel sistemle yaşıyor. Kapitalizmin insanı ve doğayı azgınca tüketici niteliği, gezegeni zorlayacak ölçüde artan insan popülasyonu ve bunun ağır yıkıcı etkileri, kaçınılmaz olarak insanlığın önüne ya bu yüzyılda ya da en geç gelecek yüzyılda kaçınılmaz biçimde çözmesi gerek bir problem üretiyor. Bu noktada “doğa”, yani dünya, temel bir çelişme alanı ve aynı zamanda (hem fiziksel hem kültürel) varoluş gerilimi olarak ortaya çıkıyor. İşte bu çelişmenin ihtiyaç duyduğu çözüm, yani doğanın korunması, insan kaynaklı zararların telafisi, insan etkisinin azaltılması vb. adımların en güçlü referansları “çevrecilik” gibi modern dünyanın bilimsel, sosyal, politik akımlarından beslendiği kadar, doğayı bir aktör olarak kodlayan çeşitli din sistemlerinden de güç alıyor. Daha doğrusu antik dünyanın ya da bugüne kadar ötekileştirilen kutsalların, yeniden (ve bu defa doğrudan) temel çelişmeye müdahil olarak aktörleştiği süreçler ortaya çıkıyor. Bu sebeple bugün sadece Dersim’de değil, dünyanın dört bir yanında doğa talanına karşı duran tüm sosyal hareketlerde şimdiye değin horlanmış, yok sayılmış, ikinci plana itilmiş,

asimile edilmeye çalışılmış birtakım inanmaların (“yerli inançların”) etkin izlerini, her iki epistemoloji arasında kurulan açık bağları görebiliyoruz. Yani doğaya sadece insanlığın geleceğini ve yaban hayatı korumak için sahip çıkmıyoruz, aynı zamanda bu mücadeleyi içinde yaşadığımız, inandığımız, kimliğimizi ve kolektif belleğimizi kuran, aktaran insan-dışı aktörlerle (dağlar, nehirler, göller, ormanlar, yaban canlılar vs.) beraber veriyoruz.



Yanı sıra, bu soruda vurgulanan Cemevi olgusuyla ilgili olarak, Dersim Aleviliği açısından şunları söyleyebiliriz. Doğa ve inanç öğelerinin birleştiği eksen haricinde, özellikle Raa Haqi inancında, diğer Alevi topluluklarda olduğu gibi Cemevlerinin de ön planda yer aldığını, kimi tartışmalara konu olduğunu görüyoruz. Bildiğiniz üzere Cemevleri 1990'lı yıllarla beraber Türkiye'de gündeme geldi ve genel Alevi hareketinin Türkiye'yle sürdürdüğü tanınma ve hak alma mücadelelerinde hem bir hak talebine hem de bu talebin müzakeresini sürdüren

başat kurumsal aktörlere dönüştü. Sohbetin başında eleştirisini yaptığım hâkim Alevilik yazını, Cemevlerini bir “sosyal dönüşüm”, “politikleşme” ve “uyarlanma” sürecinin çıktısı olarak ele almaya devam ediyor. Yani, Aleviler yığınsal olarak kentlere geldiler, politikleştiler ve burada hem bir ibadet mekânı ihtiyaç haline geldi hem Alevi kimlik hareketini temsil edebilecek dini-politik kurumlar olarak ortaya çıktılar gibi çeşitli analiz çerçeveleri üretiliyor. Elbette, sürece dair çeşitli olguları işaret ediyor bu yaklaşımlar, ancak, yine başta ifade ettiğim daha önemli sorun alanlarıyla alakalı olarak, bana göre daha önemli bir ihtiyacı karşıladıkları için varlar. Burada, hem grup içi aktörlerin aralarındaki çeşitli mücadeleleri hem grup dışı aktörlerle ördükleri ilişkisel süreçleri açıklayıcı olması bakımından “müzakere” kavramını tercih ediyor ve Alevi kolektif aklının dönemsel eğilimleri bakımından Cemevlerinin ilgili müzakereleri mevcut koşullar ve hedefler kapsamında sürdürmeye yarayan daha geniş bir araç takımının üyesi olarak değerlendirildiğini düşünüyorum. Bu sebeple her koşulda Cemevleri başat bir faktör olmuyor. Örneğin Dersim’de, Cemevleri “jiareler” aracılığıyla, kutsal mekanların dinsel ve sosyal prestij evreninde (hem grup içinde hem dışsal aktörlere karşı) kendi meşruiyetlerini ve temsil iddialarını

güçlendirebiliyorlar. Yani meşruiyet ve prestij güçlerini, Dersim'in kutsal mekanlarından devşiriyorlar.

Öte yandan içinde bulunduğumuz yüzyılın kültürel standartları da (bunu antropolojik anlamıyla söylüyorum), “yasal tanınma” mücadelesi veren dinsel hareketleri belirli “standartlara” uyma zorunluluğu baskısı üretiyor. Mekân, bu bağlamda en önde gelen konulardan birisi, özellikle Türkiye bahsinde. Günümüzün tek tanrılı din sistemleri de felsefi din sistemleri de devletlerle aşağı yukarı benzer ilişkiler çerçevesinde kurumsallıklarını ve kendi içlerindeki iktidar-yönetişim süreçlerini yönlendiriyorlar. Bu anlamda, ulusal yahut uluslararası bir tanınma olabilmesi için “mezhep”, “bağımsız din sistemi” gibi belli başlı kategorilerde yer alabilmek, buna uyarlı sistematikleşmiş bir organizasyon, yazılı teolojik, etik ve ritüel-estetik kurallar, bu yapıyı takip eden homojen bir cemaat gibi belli başlı kategorilerin karşılanabilmesi gerekiyor. Zaten Alevi kimlik hareketine ve öne çıkan temsilci kurumlarına baktığımızda da ister Türkiye’de ister Avrupa’da bu çerçevede bir Alevilik bilgisi üretimi içerisinde olduğunu, cemaatini kurmaya gayret ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla Cemevleri, gelinen aşamada, Alevi din kimliğinin bu yüzyılda işaret edebileceğimiz kutsal mekân statüsünü (ya da bu statüye talip olarak) doldurduğunu görüyoruz.

Dersim’de ise Cemevleri kutsal mekanlar aracılığıyla hayat buluyor çünkü Jiare kùltleri, diğer Aleviliklerden özgünce ayrılan bu inancın son 30 yılında dinin toplumsal yeniden üretiminde birinci derecede rol alıyorlar. Yani, çözülen Ocak ve talip ağlarını, taliplerin gündelik hayatlarındaki dinsel eylemlerini mekânsal, sosyal, tinsel boyutlarda dolaysızca ikame ettikleri için geri kalan tüm aktörleri (dernekler, platformlar, siyasi partiler, devlet vs.) ve araçları (Cemevleri, vakıflar vb.) kendi eksenlerinde hareket etmek durumunda bırakıyorlar. Fiili olarak, Raa Haqi inancının ve modern Kürt Alevi etnik kimliğinin omurgasını oluşturduklarını düşünüyorum.

Alevi/Kızılbaş inancında kutsal mekân nasıl bir yer edinmekte ve ona yüklenen anlam nedir? Genel olarak Alevi toplumu, özel olarak da Dersim Aleviliği açısından bakıldığında, doğa, kutsal mekân ve insan ilişkileri incelendiğinde diğer dinlerin ve toplumların kutsal mekân ve sembollerinden ayırt edici özellikleri nelerdir? Yanı sıra Dersim’de “kutsal mekan”lar barajlarla, maden aramalarıyla risk altında. Çok yakın zamanda da Munzur gözeleri başta olmak üzere, çeşitli doğal inanç merkezlerinin peyzaj projeleriyle yeniden düzenlenmesiyle süregiden tartışmaları nasıl değerlendirebiliriz?“Dersimlilik” kimliğinin toplumsal üretiminde doğanın rolü nasıl değerlendirilebilir?

Evet, son aylarda Dersim, daha ziyade doğal hayatın ve doğayla iç içe geçmiş kutsal mekanların korunması gündemiyle görünür olmaya başladı. Munzur gözeleri peyzaj projesi, dağ keçilerinin avlanması için açılan ihale, Milli Köyü'nde devam eden taş ocağı faaliyeti ve kutsal mekanlar da dahil doğanın tahribatı gibi... Dersimlilerin Dersim'in ormanlarıyla, dağlarıyla, nehirleriyle, gölleriyle kurdukları bağlar genellikle, “-Dersim inancında- ya da -Dersim Aleviliğinde- doğanın özgün yeri olduğu, bu sebeple el üstünde tutulduğu” gibi genel bazı söylemlerle ele alınıyor. Burada bir olgu işaret ediliyor, bu belirli yönleriyle doğru, fakat bana göre Dersim kültürünün kendi coğrafyasıyla kurduğu sembolik anlam alanını anlamak bakımından yüzeysel kalıyor. Kanımca, güncel olguları ve olayları ele alırken daha sembolik, ilişkisel ve süreçsel yaklaşımlara ihtiyacımız var. Örneğin Dersim'in doğasının da güncel/sosyal süreçlerde bir aktör olarak ele alındığı daha bütüncü; bizi, farklı açılardan düşünmeyi teşvik edebilecek analizler yapabilmek gibi.

Fakat öncelikle, çok kısaca, Dersim kültürünün tanımlanması ve hangi kavramları nasıl referans gösterdiğimiz gibi temel bir konudan başlayabiliriz sanıyorum. Çünkü bu konuda bir hayli kavram ve yaklaşım söz konusu. Bildiğiniz gibi Dersimliler, ilk olarak 19. yüzyılın başları gibi erken bir tarihte,

topluluk dışı aktörlerin, ilgi nesnesi oluyorlar. Bu yüzyılın başlarından itibaren misyonerlerin ve gezginlerin notlarında, mektuplarında Kürt Alevilerden çok sık bahsedildiğini görüyoruz. Müslüman kabul edilmeyen ama kendilerini, İslam'ın temel düsturları referans alındığında, kolay kategorize edilemeyecek bir alanda tanımlayan, yanı sıra Hıristiyan teolojisinden ve politeist inançlardan etkin izlerin görüldüğü ilgi çekici bir topluluk olarak tasvir ediliyorlar. Ardından Türk devriminin erken dönemlerinden, Cumhuriyetin kuruluş ve kurumlaşma süreçlerine kadar çeşitli raportörlerin ilgi nesnesine dönüştüklerine görüyoruz. Bu dönemde ortaya atılan çatı "Alevilik" kavramına dahil edildiklerini, bu anlamda Türk Sufi İslam'ıyla ilişkilendirildiklerini, dolayısıyla konuştukları ve diller yaşam tarzları bakımından "Türkleştirilmesi" gereken topluluklar olarak kodlandıklarını görüyoruz. Kuşkusuz 1938 katliamının ardından derin bir suskunluğa gömülen Kürt Aleviler, 1960'larla beraber çeşitli politikleşme deneyimleri yaşıyorlar. 1990'lardaki Alevi uyanışı ve Kürt ulusal mücadelesinin yükselişiyle beraber "Kürt Alevi" kimliği yeniden ve bu defa hem akademik hem politik bir uluslararası ilgi nesnesi haline geliyor. Günümüzde de çoğunluğu Avrupa'da yaşayan bu topluluklar hakkında çeşitli

tartışmalar, “uluslararası topluluk” gibi yeni kimi kavramlarla ve yaklaşımlarla devam ediyor.

İşte bütün bu süreçlerde Kürt Alevilere dair sürekli olarak bir tanımlama gayreti içerisinde olunduğunu görüyoruz. Etnisite boyutuyla “Türk”, “Kürt”, “Zaza”, “Kırmanc”, din boyutuyla “Kızılbaş”, “Kızılbaş Alevilik”, “Kürt Kızılbaş Aleviliği” ya da “Dersim Aleviliği” gibi çeşitli tanım kategorileri oluşturulduğunu görüyoruz. Fakat hepsinin ortak kaygısı, ne etniklik boyutuyla Kırmancî ya da Kurmancî konuşan diğer topluluklara ne de din boyutuyla diğer Alevi gruplara çok da benzemeyen, kendine özgü kültürel örüntüleri olan ve bu muğlak yapısı itibariyle de kolaylıkla kategorize edilemeyen bu topluluğu kategorize etmeye çalışmaktır diyebiliriz. Bana göre bu durumu ortaya çıkaran temel etmen, grubun “Raa Haqi inancı” olarak tanımladığı dini-sosyal sistemidir. Kurgusal ve/veya aktüel akrabalık örüntüleriyle vücut bulan aşiret tipi sosyal organizasyonların (en alttan en üste kadar) çeşitli seviyelerde (bireylerden hane gruplarına ve aşiretlere kadar) dinsel kurumlarla sarmalandığı, gündelik hayatın ise kutsal mekân kültürleri ve ilgili dinsel-büyüsel inanmalarla örülü olduğu, tüm kültürün sözlü aktarımla inşa edilmiş bir kolektif bilince dayandığı bir kültürel sistem olarak kabaca tanımlayabiliriz sanıyorum.

Bu sistemin, bana göre, iki temel boyutu söz konusu. İlki, topluluk içerisindeki ilişkisel süreçleri çeşitli seviyelerde kuran toplumsal kurumlar, yani cemaat boyutu, ikincisi ise jiare kültleri (kutsal mekân kültleri), yani bireysel dindarlık alanı, etrafında örülü sosyo-kültürel dinamikler.

İlk boyut içerisinde karşımıza ocaklar ve talipler arasındaki ilişkiler çıkıyor elbette. Örneğin, talip, rehber, pir ve mürşid makamları arasında kurulu hiyerarşik statüler söz konusu. Öte yandan, her makamın talip statüsünde olmasını sağlayan dairesel bir ilişki biçimi de var. Talipler dışındaki Ocaklar arasında, birbirlerine talip olmak suretiyle ördükleri bir tür denetim mekanizması var. Yanı sıra bu ilişki ağlarını kurumsallaştıran “kirvelik”, “musahiplik” gibi sosyo-dinsel kurumlar ve yıllık “cem ritüelleri” gibi cemaat pratikleri olduğunu görüyoruz. Kuşkusuz, hepsini öreten, iç içe geçmiş durumda olan bir aşiret tipi kan bağı esasına göre kurulu akrabalık örüntüleri mevcut. İşte bu boyut hem bireyler arasında hem kurumlar arasında hem de akraba grupları ve aşiretler arasındaki sosyal akışı yöneten sosyal kurumlarla dolu.

İkinci boyut ise kutsal mekân kültlerinden oluşuyor. Bildiğiniz üzere Dersim’de her yol güzergahında, köylerde, kent merkezinde, dağ başlarında

binlerce kutsal mekân var. Kutsal mekanların en önemli işlevi gündelik dinsel pratiğin gerçekleşmesini sağlamaları. Burada Raa Haqi inancının, bence, ayırt edici bir karakteri ortaya çıkıyor. Bu inanç sisteminde bireysel dindarlık özel bir öneme sahip ve bunun gerçekleşmesini sağlayan yegâne araç da kutsal mekanlar. Fakat bence burada modern aklın düalist düşüncesi dışında farklı bir bakışa ihtiyacımız var. İnsan ve kültür ayrımının ötesinde, kutsal mekanların aslında insanlarla iç içe yaşayan bir dünyanın öğeleri olduğu ve insan toplumsallığı üzerinde de etkisi olan aktörler olarak ele almak gerekir diye düşünüyorum. Çünkü bu mekanlar bir toplumsal aklı inşa ediyor, onun sınırlarını belirliyor ve mekânsal olarak da kuruyorlar. Dolayısıyla bireyler, bu mekanlarla ilişkilerine göre de bir algılama biçimi inşa ediyor. Örneğin insanlar bu mekanlarda rüyaya yattıklarında, evde gördükleri rüyalardan daha farklı bir deneyim yaşamış oluyorlar. Ya da bu mekanlardaki sağaltım pratikleri, başka herhangi bir yerde yapılanlardan farklı anlamlar içeriyor gibi.

Ama daha önemlisi kutsal mekânlar, bana göre, bugün “modern Kürt Alevi etnik kimliğinin” oluşumunda sosyo-politik ya da dinsel aktörlerden daha belirleyici bir rol oynadılar/oynuyorlar. Bugün de aynı mekanlar ve daha genel planda Dersim doğası hakkında süregiden gündemleri belirliyor diye

düşünüyorum. Şöyle ki, Kürt Aleviler, hem 19. yüzyılda hem özellikle 20. yüzyılda çok yönlü travmatik, dönüştürücü toplumsal süreçler tecrübe ettiler. Zorla asimilasyon ve zorunlu iskân politikaları, katliamlar, çevresel yıkım, isyanlar ve süreğen savaşlar bunun bir boyutu iken; modernleşme, göç, sosyal değişme de diğer boyutudur bu sürecin. Fakat neticede, içe kapanık ve ocak-talip ilişkileri, kirvelik musahiplik gibi dini-sosyal kurumlarla örülü sosyal dinamikleri önemli ölçüde çözüldü, dönüştü. Fakat kutsal mekanlar baki kaldılar. Evet, elbette fiziksel varlıkları (bazılarının) dönüşüme uğradı. Baraj altında kaldılar, madenler için ya da yol açmak için dozerle-kepçeyle yerle bir edildiler, altın arayıcıları tarafından tahrip edildiler ya da piknikçiler-tatilciler tarafından kirletildiler, “mesire alanına” dönüştürüldüler vs. fakat Dersimliler, her ne kadar Ocaklarıyla ya da pirleriyle ilişkilerini peyder pey yitirseler de mutlaka jiarelerine gittiler. Kutsallarıyla temas ederken de aslında iç içe geçmiş durumda, toplumsal kimliği, yani bu örnekte -Dersimlilik kimliğini- yaratan çok önemli dinamikleri “bireysel” olarak beslediler. Nedir bunlar?

İlki, toplumsal belleğin yeniden üretimi ve aktarımıdır. Bildiğimiz üzere, Kürt Aleviler esasen yazısız bir topluluktur. Nadir örneklerin dışında kültür sözle aktarılıyordu ve bu çok uzun yüzyıllar boyunca da böyle devam etti.

Sonucunda, sözlü kültürle şekillenmiş bir toplumsal akıl ortaya çıktı. Bu husus oldukça önemli çünkü Dersimlilerin kolektif aklının nasıl çalıştığını anlamamız bakımından bugün halen belirleyici. Örneğin, bu akıl onlara, çok farklı sosyal çevrelere, politik iklimlere hızla ve kolaylıkla uyarlanabilme yetisi kazandırdı diye düşünüyorum. Bu sadece Kürt Aleviler için değil elbette, hemen bütün sözlü kültürler için geçerli. Çünkü söz, yazıya göre çok daha rahat esneyebilir, yeni öğeler içerebilir, özümseyebilir, daha doğru deyişle kendileştirebilir.

İkincisi, toplumsal kimliğin aktarımıdır. Raa Haqi inancının sosyal boyutu önemli ölçüde kurgusal ve aktüel kan bağı ilişkileriyle örülü akrabalık örüntülerine yaslanır. Dinsel kurumlar da aslında, kirvelik ve musahiplik gibi, bu aynı akrabalık örüntülerine benzer ilişkisel, sembolik bağlar kurarlar. Burada, “atalar”, yani akraba gruplarının mitik kurucuları yahut aktüel anlamda hanelerin “ölüleri”, Dersimlileri topraklarıyla olan bağlarını özelleştiren bir dinsel aktördür. Mezarlar, örneğin bu anlamıyla birer ziyarettir. Yanı sıra, Dersimlilerin uzun yüzyıllardır tecrübe ettikleri çeşitli katliamlar ve örneğin 1970’lerden beri kesintisiz süren savaş içinde kaybedilen masumlar da toplumsal belleğin dinsel boyutunu besleyen önemli figürlerdir. Bu anlamıyla katliam anıtları, katliam yerleri de birer

ziyaret/kutsal mekân olarak algılanagelmıştır ya da hemen dönüştürülmüştür, Seyit Rıza heykeli gibi örneğin. Aslında Dersim’de heykeller etrafında bu tür kutsal mekân ritüellerinin icra edildiğini görmek bile, burada bahsettiğim sürekliliğin ve jiare kültlerinin buradaki rolünün anlaşılması için yeterlidir.

Üçüncüsü, gündelik hayatın sürekliliğinin sağlanmasıdır. Din, Dersimlilik kimliğinin asli belirleyenisidir. Raa Haqi inancının özgünlüğü, bu topluluğu, örneğin bugün, diğer Kürt ve Alevilerden ayırır. Din ise ocak ve talip ilişkilerinin koptuğu kaybolduğu noktada kutsal mekân kültürleriyle hayat bulmaya devam etmiş görünür. Bu da toplumsal aklın, bireysel ve gündelik deneyimler içerisinde aktarıldığı bir durum ortaya çıkarıyor. Yani ziyaretler, Dersimlilik kimliğinin omurgasına dönüşmüştür de diyebiliriz. Bugün, kimliği domine eden en belirgin sembollerdir kanımca. Dikkat ederseniz Dersim’le ilgili hemen bütün güncel tartışmalar ziyaretlerle yahut kendisi başlı başına bir ziyaret olan “Jaru Diyar”la yani “Dersim doğası” da denen varlıkla, coğrafyayla ilişkilidir.

Dördüncüsü, ise etno-politikanın ziyaretler eliyle yeniden üretimidir. Burada kutsal mekanlar tam olarak birer aktöre dönüşürler. Kürt Aleviler,

1960'lardan itibaren çok yönlü politikleşme süreçleri yaşadılar. Bu da zamanla etnik kimliği, modern politik argümanlarla örülü bir belirleyen haline getirdi ve özgün bir sentez ortaya çıkardı. Dolayısıyla politik anlamda tutum sahibi olmakla yerel kimlik kodlarına göre yaşamak arasında bir uyum alanı ördü diyebiliriz. Örneğin bugün AKP'nin sürdürdüğü doğa talanına karşı çıkmakla Dersim doğasını maden şirketlerine vs. karşı savunmak hem politik bir eylemdir ama hem de yerel kimliğin yaşayabileceği mekânsal boyutu korumaktır. Yani varoluşsal bir meseledir. Bu sebeplerle, Munzur'u korumak, sadece bir doğa duyarlılığı yahut politik bilinç meselesi değildir. Aslında bu çok uzun zamandır olgunlaşmış, bir kültürün kendisini yeniden üretme biçimidir diyebilirim.

Dersim'de Kutsal mekanların bir diğer önemli özelliği, bana göre, Ocak ve talip ilişkilerinin kurduğu boyutun dışında da varlıklarını bağımsızca sürdürebilmelerinden ileri geliyor. Yani, kutsal mekandaki ritüeller için bir cemaat olmasına gerek yok. Bu esneklik ve kendini yeniden üretebilme, aslında Raa Haqi inancının en önemli "gizil gücü" diye düşünüyorum. Dersimlilerin gündelik dinsel pratiklerinin hemen tamamı bu mekanlar ve bu mekanlarla örülmüş bir toplumsal kolektif algılayışın içerisinde gerçekleşiyor.

Devlet niçin kutsal mekanlarla ilgileniyor? Ne yapmak istiyor? Ekonomik rantın yanı sıra bu dönüşümle neler hedefleniyor? “Doğa Turizmi” ve/veya “İnanç Turizmi” Dersim’de nasıl anlaşılıyor? Bunun kutsal mekanla ilişkisi nedir? Kim nasıl yaklaşıyor? Öte yandan günümüzde kutsal mekânın araçsallaştırılması söz konusu. Bunu nasıl değerlendiriyorsunuz?

Devlet, Dersim toplumu için dışsal, yabancı bir aktör. Bu anlamda Osmanlıdan Cumhuriyete ve şimdi Post-Cumhuriyet AKP Türkiye’sine uzanan bir sürekliliği var bu anlamda. İlginç olan şu ki AKP her ne kadar modernleşmeci Türk devriminden rövanş alıyor görünse de Türk ulus kimliğinin yeniden kuruluşunda, özellikle Aleviler gibi yok sayılan etnik ve/veya dinsel azınlıklar konusunda aynı politik tutum alışını sürdürüyor. Günümüzde de Aleviler, konuştukları farklı diller, takip ettikleri farklı gelenekler gözardı edilerek tek bir topluluk gibi kategorize ediliyor örneğin. Onların, İslam öncesi Türk inançlarını İslam’la harmanlamamış göçebe-kırsal Türk topluluklarının torunları olduğu öne sürülüyor. Böylelikle, Raa haqi inancı takipçileri için, hem Türk kimliği hem -her ne kadar AKP’ye göre biraz düzeltilmesi gerekse de- İslam kimliği tek seferde oturtulmuş oluyor. Bu işte resmi görüşü kuruyor ve dönemlere göre değişse de devletin Dersim’le olan ilişkisinin genel çerçevesini yaratıyor.

Peki, pratik yansımalarını nasıl görüyoruz? En yalın haliyle, 2000'li yıllardan beri önemli kutsal mekanların restorasyonlarında ya da buralara kurulan kimi Cemevlerinin duvarlarına yeniden yazılan söylencelerde buluyoruz. En tipik örnek sanırım Duzgı'nın "Düzgün Baba"ya dönüşümüdür. Son kitabımda bu konuyu genişçe işlediğimi düşünüyorum. Hemen her önemli ziyarette artık bazı tabelalar var örneğin. Ya Cemevi duvarında ya da ayrıca bir yerde dikilmiş durumda. Bu tabelalardaki söylenceler hem Türkçeleştirilmiş hem de halk anlatımlarından çok açık biçimde farklılaştırılmıştır. En bariz örnekler Duzgı ve Munzur figürleriyle ilişkilidir örneğin. Nitekim, onları, genellikle seyit soylarının (ocakların) soy ağacının bir parçası olarak kodlarlar vs. Böylelikle, İslam peygamberiyle doğrudan kan bağına sahip bir "sufi derviş kategorisi"ne eklenirler. Böyle olunca da hâkim, resmi Alevilik söylemine kolaylıkla yerleştirilebilirler. Yani Duzgı, Ahmet Yesevi'nin Anadolu'ya İslam'ı yaymak için gönderdiği velilerden birinin oğlu olur. Bu haliyle, o, Raa Haqi kozmolojisinin bütünüyle dışına taşınmış olur.

Yanı sıra Kürt Aleviliğinin kendisine ait kurumsal, bütünlüklü temsilinin olmaması da kimliğin tanımlanmasında yine devlet gibi dışsal yahut çeşitli partiler, dernekler, çevreler gibi içsel aktörlerin temsil iddialarını, ziyaretleri araçsallaştırarak, kolaylaştıran bir zemin yaratıyor diye düşünüyorum.

Örneğin, Aleviliğin yazılı bilgisi, onun ancak modern kültürel standartlara uygun dinsel kimlik savıyla kamusal alanda savunusuna başlandığı zaman ciddi bir ihtiyaca dönüştü. Kutsal mekânların yeniden organizasyonu, dinsel söylem ve pratiklerin (ritüellerin) standardizasyonu, sistematikleştirilmesi gibi bilginin yazılı, aktarılabilir, merkezi, konsantre hale getirilmesi ihtiyacı kültürün kendi iç dinamiklerince (sosyo-dinsel statüler, kurumlar vb.) karşılanmadığı ölçüde, onunla mücadele içerisindeki diğer güç odaklarının kurgusal (ve pratik) müdahalelerine kapı aralamış oluyor. Örneğin, 2010'lu yıllardan itibaren AKP hükümetinin "Açılımlar" politikalarıyla giriştiği bir dizi ilişki kurma politikası sürecinde, Dersim'de bazı kutsal mekânlara yönelik bayındırlık faaliyetleri gündeme geldi. 2011 yılında Düzgün Baba dağına ulaşan bazı yollar asfaltla kaplandı. Bunu Cemevleri ve hem ziyaretçilerin hem burada beleyen, hizmet veren bekçilerin ihtiyaçlarını karşılayacak çeşitli küçük binaların inşaatları izledi. Mekân, böylelikle, sosyo-dinsel söylem boyutuyla olduğu kadar aynı dönüşümü yansıtan çevresel (mekânsal) düzenlemeye de uğratıldı/uğratılıyor. İşte aynı aktörler, sürecin bu boyutuyla da bir parçasıdır. Kutsal mekânlara, ismiyle anılan (Duzgı, Munzur gibi) kişileştirilmiş kutsal varlıkları kimlikleri, söylenceleri gibi bilgileri yazılı hale getirerek sergilemek, söz konusu müdahalenin

önemli gereklerindendir. Söylencenin yazıya dökülme biçimi ise hem (içsel odaklar) Alevi aktörler hem devlet (dışsal odaklar) tarafından kimliğe müdahale pratiklerinin çarpıcı yansımalarıdır.

Turizm konusunda gelince, sanıyorum bu ve ilgili gündemler özellikle 2015'te çatışmaların yeniden başladığı süreçten hemen önce ciddi olarak kendisini hissettiren "sorun alanları"ydı. Daha doğrusu ben Dersim açısından öyle olduğunu düşünenlerdenim. Çatışmalar nedeniyle, bazı aktörler zayıflasa ve devlet önemli bir hareket alanı kazanmış olsa da sonuçları itibariyle Dersim'in doğası ve toplum yapısı üzerinde önemli müdahale araçları olarak varlıklarını koruyorlar. Elbette Dersim'in dışa bağımlı, tüketim odaklı, kırılğan güçsüz ekonomik hayatı bunda belirleyici. Dolayısıyla bu yakışıklı kavramlarla üretilen projelerin sunduğu sermaye hareketliliği pek çok insan için cazip hale geliyor. Fakat nihayetinde hem doğanın hem onunla özdeş durumdaki ziyaretlerin yani inancın metalaşması da kaçınılmaz oluyor. Burada da devreye aslında yine aktörler giriyor. İster dışsal ister içsel olsun bu aktörlerin karşılıklı ilişkileri ve aralarındaki müzakereler de yine bu metalaş(tırıl)ma süreçlerinde belirleyici oluyor. Bugün Munzur gözelerindeki peyzaj projesine karşı çıkılmasının bir argümanı da doğanın metalaştırılması, fakat 90'lı yıllarda Munzur A.Ş. kurulduğunda aslında

yapılan şey çok farklı değildi, ya da çatışmaların olmadığı dönemlerde gözelerde ya da başka önemli, popüler ziyaretlerde küçük ölçekli ticaret işlerine girilmesi gibi.

Bugün Munzur gözelerindeki peyzaj projesine, esasen, topluluk dışı aktörler eliyle hayata geçirildiği için karşı çıkılıyor. Fakat, öte yandan topluluğun genel biz kabulü içerisindeki aktörlerin önemli hac mekanlarını örneğin sosyal sermaye üretimi için araçsallaştırmaları bu kadar tartışılmıyor. Duzgı'da patikalar kilitli parke taşıyla kaplanıyor, kayalar kesilip yollar açılıyor, mağara tabanlarına beton dökülüyor yani bir anlamda Munzur'da olduğu gibi "modernize" ediliyor. Burada bir sosyal sermaye yatırımı görüyoruz aslında. Politikaya devşirilebilecek bir prestij üretimi söz konusu. Öte yandan Duzgı'daki bu dönüştürme pratiği, acaba ne ölçüde Raa Haqı'nın takipçilerinin manevi tatminini etkiliyor? Bu patikalarda yalın ayak, ağıtlar yakarak, deyişler okuyarak, dualar-yakarışlar eşliğinde yürümüş, Duzgı'nın çilesini bu gibi ritüel-pratiklerle deneyimlemiş, dinsel-pratiği bu haliyle bilen kimseler için örneğin ne anlama geliyor? Ya da bu tür fiziksel müdahalelere karar verilirken ne tür "rıзалık süreçleri" işletiliyor? Sorular çoğaltılabilir. Açık olan, ziyaretlerin çeşitli aktörler eliyle araçsallaştırılmaları ve bugün

Dersimlilik kimliğiyle ilişkili gündemlerin başat nesneleri olmalarındır diye düşünüyorum.

Etiketler

Ahmet Kerim Gültekin

Kutsal mekân

'Kutsal Mekânın Yeniden retimi

Bilim ve Gelecek Yayınları

Alevilik

●●● İLGİNİZİ ÇEKEBİLİR



Gazete Duvar mobil uygulamasını
indirin, **haber cebinize gelsin**



gazete
duvaR.

duvaR.english
Turkey's own independent gazette

gazete duvar
kitaP.

duvardibi



© Tüm hakları saklıdır

Gazete Duvar'da yayımlanan yazı, haber ve fotoğrafların her türlü telif hakkı AND Gazetecilik ve Yayıncılık Sanayi ve Ticaret A.Ş.'ye aittir. İzin alınmadan, kaynak gösterilmeden ve link verilmeden iktibas edilemez.

[Çerez Politikası](#)

[Gizlilik İlkeleri](#)

[İletişim](#)

[Kullanım Şartları](#)

[Künye](#)

[Yayın İlkeleri](#)

[Bilim](#)

[Dünya](#)

[Dünya forum](#)

[Ekonomi](#)

[Gündem](#)

[Hayat](#)

[Kadın](#)

[Konuk yazar](#)

[Kültür-sanat](#)

[Politika](#)

[Sağlık](#)

[Sinema](#)

[Spor](#)

[Teknoloji](#)

[Yerel haber](#)

[Duvar English](#)

[Galeri](#)

[Video](#)

[Kitap](#)

[Dergi](#)

[Podcast](#)

[Yazarlar](#)