

GELENEKSEL RİTÜEL EVRENİNDEN POPÜLER KÜLTÜRE ZÂKİRLİK*

The Zâkirlik: From Traditional Ritual Realm to Popular Culture

Seval EROĞLU**

Öz

Bireylerin topluma aidiyetini sağlayan, toplumu birbirine kenetleyen, bu kenetlenmenin ortak paydasını oluşturan çeşitli unsurlar hem kültürel belleği hem de bu belleğin pratiğe yansımalarını meydana getirmektedir. Kültürel belleği oluşturan etmenler (sembol, kod vs.) ve onun yorumlanması noktasında mitler; uygulama evreninin oluşturulması hususunda ise ritüeller performanslardaki kolektif paylaşımın etkili unsurları olarak görülmektedirler. Bu iki unsur hem bireyden topluma hem de toplumdan bireye uzanan düşünce ve pratik evrenini yaratmakta; Alevilik ve Bektaşilik öğretisi içinde ise toplumu inanç, müzik gibi yapıyı oluşturan pek çok hususta, düşünce ve pratik evreninde buluşturmaktadır. Alevilik ve Bektaşilik inanç sistemi içerisinde cemler hem evrenin (gezegenlerin dönüşü, birbiriyle münasebetleri vs.) fiziksel tezahürünün hem de düşünceden pratiğe aktarılan varoluşun ve süreğenliğin en etkili ritüelleridir. Alevilik ve Bektaşilik öğretisinin kutsalları -ki 'kutsal' öğretisi içerisinde sırra karşılık gelebilmektedir- bu ritüeller içerisinde aktarılmakta; bu sayede, kutsallık bilinci kolektif bir paylaşım dönüşmektedir. Bu paylaşım içerisinde iki önemli ve etkin hizmet postu Dedelik/Analık ve zâkirliktir. Zâkir, sırrı, bulunulan yeri ve zamanı kutsal kılarak müzikle birlikte zikreden hizmet postu temsilcisidir. Zâkir bu sayede, kültürel belleği de geçmişten geleceğe nakletmektedir. Diğer taraftan bugün müzikal alanda etkin olan popüler kültür gerçeği, güncelde zâkirlik ile ilgili algının sorgulanmasını mümkün kılmaktadır. Bu çalışmada zâkirlik geleneksel ritüel evreni ve popüler kültür etkisi açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Zâkir, Kutsal, Sır, Gelenek, Modernizm, Popüler Kültür, Ritüel.

Abstract

Various factors which enable individuals' belonging to the society, interlock the society each other, and constitute the common ground of this interlock, form both the cultural memory and this memory's practical reflections. The factors which constitute the cultural memory and the myths concerning the explication of this memory; and the rituals concerning the creation of the application universe are seen as the most effective factors of the collective sharing in the performances. These two factors create a realm of thought and practice both from the society to the individual and from the individual to the society; and in Alevism and Bektashism doctrine, they bring the society together in many respects which constitute the structure such as belief and music, and in the realm of thought and practice. In Alevism and Bektashism belief system, the cems are the most effective rituals both of the physical appearance of the universe (rotation of planets, their interrelations, etc.) and of existence and continuity which have transmitted from thought to the practice. The sacred codes of Alevism and Bektashism doctrine – in which “the sacred” can be known as “the secret” within the doctrine – are transmitted throughout these rituals; thus the sacredness has transformed into a collective sharing. The two significant and effective mission post (hizmet postu) in this sharing are the Dedelik/Analık and the zâkirlik. Zâkir is the representative of the mission post who mentions the sacred codes, sacralize the place/volume and time with music. The zâkir thus passes transmit the cultural memory

* Geliş Tarihi: 31.12.2021, Kabul Tarihi: 29.01.2022. DOI: 10.34189/hbv.101.021

Bu araştırma 2019 yılında İzmir'de düzenlenen Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulduktan sonra kapsamlı bir şekilde çalışılarak makaleye dönüştürülmüştür.

** Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Ses Eğitimi Bölümü, eroglus@itu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9455-2580.

from the past to the future. On the other side, the reality of popular culture which is influential in the musical field today makes interrogating the perception about zâkirlik possible. In this study, the zâkirlik will be analyzed in terms of the traditional ritual realm and the influence of popular culture.

Keywords: Zâkirlik, Sacred, Tradition, Modernism, Popular Culture, Ritual.

Giriş

Alevi ve Bektaşî cemlerinde en etkili hizmet postundan biri olan zâkirlik, cemlerde kutsal¹, mit ve ritüelin bağlayıcı temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Zâkirler ritüellerdeki anlam dünyasını geçmişten günümüze zikrederek müzik vasıtasıyla aktarırlar. Böylelikle söz başta olmak üzere, kutsala dair tüm öğeleri zaman ve mekânın ötesine taşırlar. Bir taraftan, sözel ve müzikal unsurları, anlamları, yorumları zamanın ve mekânın ötesine geçirirken, diğer taraftan buldukları zamandan ve mekândan da etkilenirler. Bu etkiler ışığında, geçmişten günümüze, popüler kültüre uzanan süreçte, müziğin icra edildiği alanlardaki tüm unsurların algılanış biçiminin değişmesi, zâkir adı verilen kişilerin ve günümüzde kurumsal

1 Otto, Eliade, Marett, Lehmann, Durkheim, Söderblom, Freud'un yanısıra Koltaş'a göre Batı'nın genel tanımlamalarından ayrılan, modern dünyanın temel ilkelerine karşı olan 'gelenekselci (traditionalist) ekol'ün temsilcileri gibi pek çok bilim insanı çalışmalarında "kutsal" kavramını ele almıştır (Kuşçu, 2011, 167; Yıldırım, 2007, 59-70; Koltaş, 2009, 3-70). Eliade'a göre kutsal kavramsal bir çerçeveye sığdırmak oldukça zordur ancak kutsal dinsel görüngülerle ilgili tanımlamaların ortak noktasıdır (Eliade, 2018, 27). Yıldırım'a göre Söderblom bunu "bir dini duyguda en temel ilâhi boyut" olarak tanımlamaktadır (2007, 64). Hatta Güç'ün çalışmasından hareketle kutsal, Tanrı düşüncesinden daha köklü ve önemli bir kavramdır (Kuşçu, 2011, 167). Eliade varlığı kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ayırmaktaysa da, İslam dünyasında Vahdet-i Vücut olarak bilinen varlığın birliği, her şeyin özünde kutsal olduğu tasavvuru vardır (Eliade, 2018, 27; Demirli, "Vahdet-i Vücut". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>. Erişim 7 Ağustos 2021). Kavram kelime olarak incelendiğinde ise batı dillerindeki sacred ve holy ile karşılık bulmaktadır (Yıldırım, 2007, 61). Bu iki kelime birbirine benzer gibi görünse de ki birçok çalışmada aynı anlamda kullanılmıştır- holy kutsalın tezahürü (zâhir), sacred ise [kutsal] sır, sırrı (bâtin) olarak ifade edilebilir. Yaygın olarak kutsal şeklinde bilinen ancak Türkçede kutlu olarak kullanılan kelimenin kökü olan "kut" Boganbayev ve Calmırza'nın çalışmasında Türkçede İslam öncesi ve İslam sonrası açısından incelenmiştir. Bu çalışmada kut'un talih, rızık, zenginlik, uğur, Tanrı'nın lütfü, kutsal nur gibi pek çok anlama geldiği belirtilmiştir (2014, 70).

Alevilik ve Bektaşîlik'te ise 'sır' kavramı kutsal anlamına gelen sacred ile ilişkili olup, deyişlerde sıklıkla görülmektedir. Sır tecrübe edilen-ki inanmak da tecrübe edilir- gönülden gönüle aktarılan (akıl yolundan ziyade gönül yoluyla), bulunulan olgunluk mertebesine göre tezahür edebilen kutsaldır. Kutsalın açıkça ve herkesçe görünme ihtimali vardır (tezahür edendir), sır ise nasiple anlaşılabilir (tecrübe edildir). Ancak sırrın değerindeki kutsallık sırrı sır kılmaktadır. Sır kutsalın kisvesi olduğu gibi, kutsal da sırrın kisvesidir. Alevilik ve Bektaşîlik'te 'sırr-ı hakikat' yüce değer olarak bilinir ve sadece yüce değer anlaşılabildiği mertebede canlarla paylaşılabilir. "Sırrı faş etmemek" olarak bilinen bu eylem/eylemsizlik, sırrın anlaşılmasını veya yanlış anlaşılması durumunda kul tarafından tehlike arz edebileceği için, aynı zamanda bir savunma stratejisi olarak görülmektedir.

Toparlayacak olursak, kutsal ve sır arasında birbirini karşılayan, aynı zamanda sarmal bir ilişki vardır. Diğer yandan, Alevilik ve Bektaşîlik çerçevesinde sır kavramı bilirse de [örneğin] bir mekânın kutsalın tezahürü açısından değerlendirilmesinde, sır yerine kutsal mekân tamlamasının kullanılmasında basılı literatürde herhangi bir sakınca görülmemiştir. Bunlara ek olarak, kutsal bir taraftan korkutucu/ürkütücü (itici) ama aynı zamanda ve diğer taraftan büyüleyici, cezbedici (çekici) özelliğe sahiptir (Eliade, 2018, 42-44; Yıldırım, 2007, 61). Alevilik ve Bektaşîlik'te ise Hakk ile muhabbet korku üzerine değil, sevgi üzerine kurulur ancak mevcut olanı incitmeme, emanete (kâinattaki varlığa) hak ettiğince değer verememe noktasında korku, çekince vardır. Düşkünlük kurumu da bu hissiyat üzerinden işlemektedir. Kutsal Alevilik-Bektaşîlikte, Çamuroğlu'nun deyimiyle dokunulmaz olarak da algılanmamalıdır. Her şeyin aşkla anlaşılması çabası temele oturtulduğu için, bu çaba kimi zaman dokunulmazlığı da çatırdatan bir özgürlük sunmaktadır (Çamuroğlu, 2008, 90). Hem dinler tarihinin merkezinde bulunması, kavramsal çerçeveye sığdırılması zor ve kapsayıcı bir kavram olması, araştırmacılara zengin bir anlam dünyası sunması hem de geçmişten günümüze elektronik ve basılı kaynaklarda yaygın olarak kullanılması, sır ile sarmal, birbirini karşılayan ve tamamlayan ilişkisi sebebiyle bu makalede kutsal kavramının kullanılması tercih edilmiştir.

yapı hüviyeti gösteren zâkirliğin kutsallık açısından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmanın amacı bu doğrultuda belirlenmiş olup; toplumda kutsallarla ilgili anlam dünyalarını müzik vasıtasıyla şimdiki zamana ve geleceğe aktaran, aynı zamanda toplumu geçmişle buluşturan zâkirin kutsal ve geleneksel kimliğinin popüler kültüre uzanan süreçte gösterdiği değişim ve dönüşümü incelemektir. Zâkirlerin yaşadıkları sosyal, kültürel değişimler; “kutsal”ı anlama, anlamlandırma biçimleri ve bu değişimlere paralel olarak, zâkirliğin günümüz dünyasında algılanış biçiminin ortaya konması çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır.

Geleneksel Ritüel Evreninden Popüler Kültüre Zâkirlik konusunun anlaşılması öncelikle inancın, geleneğin ve popüler kültürün anlaşılmasına bağlıdır. Bu noktada karşımıza en az dört aşamalı ve birbiriyle bağlantılı araştırma evreni çıkmaktadır. Çalışmada bir taraftan zâkir kavramının tanımı, dinî gereklilikleri (özellikle şeriat ve tarikat kapısı gereklilikleri); diğer taraftan yaşam performansı, kültür ve gelenek içerisindeki yeri; yani derinliği, sorumluluğu ve pratiği analiz edilmiştir. Ayrıca popüler kültüre uzanan süreç ve popüler kültürün hem zâkirliğe hem de kutsal evren içerisinde ritüeli oluşturan öğelere etkisi irdelenmiştir. Kısacası, zâkirlik algısının süreç açısından değerlendirilmesi, birçok kavramın ve bağlantılarının değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan çalışma, hem kavramlar hem de geleneksel algı ve süreçteki değişim açısından oldukça geniş bir tartışma zemini sunmaktadır.

Çalışmanın başlığında doğrudan ifade edilmese de inancın temelini oluşturan ikrar, musahiplik, sır, kutsal, eşik gibi kavramların yanı sıra popüler kültüre uzanan süreçte modernizm, kurumsallaşma, köylerden kentlere göç, kültür endüstrisi ve sanal dünya etkisi gibi çeşitli meseleler ele alınmıştır. Bu sebeple çalışma, günümüze kadar zâkirlikle ilgili yapılan çalışmalardan beslenmekle birlikte özgün bir değer taşımaktadır. Bu çalışmada zâkirlik, birçok kavram, etki, durum ile birlikte analiz edilmiş; ocaklara, yörelere göre farklılık gösteren, ritüel evrenini oluşturan tüm öğelerin analiz edilmesinden ziyade genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Değerlendirmenin sağlıklı yapılabilmesi için basılı ve elektronik kaynaklar irdelenmiş; özellikle kentte, modern yapılanmaların içerisinde ve popüler kültür ile bağlantısı bulunan, zâkir olarak bilinen kişilerle gerek telefon yoluyla, gerekse yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca mevcut yapılanma içerisinde ve aynı zamanda kenarında kalmayı tercih ederek din, gelenek ve popüler kültür ilişkisini analiz eden Dede ve Baba ile de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Zâkirlerin örnek aldığı popüler kültür icracılarının adları durum analizinin yapılabilmesi, kişilere saldırı olarak algılanmasından kaynaklanabilecek tepkisel davranışların önüne geçilmesi ve analizin sağlıklı bir şekilde okuyuculara, araştırmacılara ulaştırılması için X, Y, Z, T gibi harflerle kodlanmıştır. Ayrıca bağlama icracısı ve ses sanatçısı olmam nedeniyle, hem müzik piyasasındaki hem de Alevi ve Bektaşî kurumlarındaki gözlemlerim ve kazanmış olduğum deneyim meselenin içeriden değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Bunun yanı sıra araştırma metodolojisinde kimi zaman dışarıdan gözlemci olmanın güvenilirlik açısından gerekliliği göz önünde bulundurulmuş; nesnelliğin sağlanması noktasında müzikoloji ve sosyoloji disiplinlerinden yararlanılmıştır.

Geleneksel Ritüel Evreninden Popüler Kültüre Zâkirlik başlığı kendi içerisinde zâkir, gelenek, ritüel, popüler kültür kavramlarının incelenmesini ve birbiriyle olan ilişkisinin değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak konunun kavramsal çerçevesi bununla sınırlı değildir; çünkü zâkirlik ile ilgili algının süreç içerisindeki değişimi dikkate alındığında hem gelenek ve din hem de Türkiye'nin en azından 50 yıllık sürecinde gerçekleşen sosyal ve kültürel değişimler kutsal ve/veya sır, eşik, modernizm, ikrar, kurumsallaşma, standartlaşma, hegemonya gibi çeşitli kavramların da değerlendirilmesini gerektirmektedir. Meselenin bütününe dair çıkarımda bulunmadan önce konunun ana eksenini oluşturan zâkiri tanımlamakta yarar vardır.

Zâkir Devellioğlu'nun çalışmasında “zikreden, zikredici, anan; tekkelerde zikir esnasında dervişleri teşvik etmek için ilahiler okuyan kimse” olarak belirtilmiştir (2010, 1360). Güneş, bu doğrultuda zâkirin kelime kökünün “zıkr”e dayandığını; Perin'in² *Ansiklopedik İslâm Lugatı*'ndaki ifadesiyle “zikirle meşgul olan kimse olduğunu ifade etmektedir (Güneş, 2013, 16). Bu bağlamdan yola çıkarak zâkirin Hakk'ı ve Hakk dostlarını zikrederken zikri yaşayan ve yaşatan kimse olduğu belirtilebilir. Alevilik ve Bektaşiliğin temel kaynaklarından biri olan *Bektaşiliğin İç Yüzü* adlı çalışmada Oytan zâkirleri şu şekilde ifade etmektedir: “Onların uykuları, nefes almaları bile zikir ve ibadettir, zira hakikat iksiri, gizli âlemden cana gelir, oradan da cisme nüfuz edip vücudun cümle azasına ve kuvvasına tesir eder” (Oytan, ?³, 122; 2010, 145).

Yani zikir aşk ve cezb halidir; zâkir ise bu hali vücuda getirir ve aktarır. Dolayısıyla bu aşkı hissetmeyenlerin zâkir olabilmesi mümkün değildir. Ayrıca, zâkirler Alevi ve Bektaşî çevrelerinde âşık, cem âşığı⁴ olarak da bilinebilmektedirler. Güngör (2011) *Şanlıurfa İli Kısas Yöresi Cem Formunun Analizi* adlı çalışmasında Kısas Yöresi'ndeki âşık tiplerinin yetiştirme sürecinin Cem Âşıklığı geleneğinden geçtiğini ifade etmektedir. Kısas yöresi saha çalışmasından hareketle, zâkirlik ve âşıklığın farklı olduğunu ancak bir kişinin âşık olarak kabul edilmesi için zâkirlik sürecini tamamlaması gerektiğini belirtmektedir (2011, 79). Coşkun'un (2016) *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Âşık-Zâkir İlişkisi: Sivaslı Âşık Ummanî* adlı çalışmasında da âşık-zâkir ilişkisine dikkat çekilmiştir. Coşkun bu çalışmada günümüzde âşık kimliğine sahip olmayıp cem nefeslerini icra edebilen zâkirler olduğunu; ancak gelenekte zâkirlerin âşıklık kimliğine de sahip olduklarını ifade etmektedir (2016, 24). Akın Alevi cem zâkirlerinin yetiştirme tarzları ile âşıkların yetiştirme tarzları arasında birtakım farklılıklar olduğunu altını çizmektedir. Nitekim zâkirler ritüel içerisinde ve ritüel odaklı yetiştirilmektedir (2019, 99). Öte yandan, zâkirlik elbette sadece Alevilere ve Bektaşilere özgü bir tabir değildir. Ersal, Birdoğan'ın çalışmasından hareketle

2 Perin, Mithat. (1982). *Ansiklopedik İslâm Lugatı*. İstanbul: Tercüman Yayınları.

3 *Bektaşiliğin İç Yüzü* adlı kitabın hangi yıl basıldığına dair herhangi bir ibare bulunamamıştır. Bu sebeple aynı çalışmanın 2010 yılına ait baskısından da yararlanılmıştır.

4 Akın (2016) *Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi*; Ersal (2019) ise *Alevi Cem Zâkirliği* adlı çalışmasında Alevi ve Bektaşî inancına mensup topluluklarda zâkir sözcüğünün yanı sıra âşık, sazandar, kamber, güvende, gövender, güyende, kelâmhan, sefithan, ak okuyan, bülbül gibi sözcüklerin kullanıldığına dikkat çekmektedirler (Akın, 2016, 16; Ersal, 2019, 22-23).

Rufailik, Celvetilik, Mevlevilik gibi çeşitli inanç kollarında da çalgı eşliğinde şiir okuyan dervişlere zâkir dendiğini belirtmektedir (Ersal, 2019, 21).

Alevilikte zâkiri tek cümleyle açıklamak oldukça zordur ve aslında tek cümleyle açıklamanın yetersiz olacağı belirtilmelidir. Zâkir cemde cem repertuarını genellikle hem sazla hem de vokal olarak icra eden, hizmet postunda oturan kişi olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu tanım zâkiriğe ritüel ve kutsallık bağlamı açısından bakıldığında sınırlı bilgi vermektedir; çünkü zâkirler kutsal bütünlüğe dahil olmadan önce ve dahil olmaları durumunda gerekli şartları sağlamakta yükümlüdürler. Zâkir Hakk kelamını müzik aracılığıyla dile getirir; zikreder ve zikrettirir. Bunun için aktardığı dünyayı hem bünyesinde bulundurabilmeli (pire bağlılık, meydana baş koyma, kutsal kapsamanın dışındaki herhangi bir amaç doğrultusunda davranmama vs.) hem de ona (özellikle kutsal metinlere -sırta- ve anlamlarına) vakıf olabilmelidir; ancak bu şartla zikrini cemdeki canlara etkili biçimde aktarabilir. Akın, zâkiri ritüel kapsamında ele almakta ve şöyle açıklamaktadır:

“Cem sırasında ilgili cemin türüne bağlı olarak gerçekleştirilen ritüel ve hizmetlerin içerik ve işlev özelliklerine uygun deyiş, nefes, düvaz imam, tevhit, miraçlama, semah ve mersiye türündeki manzum metinleri hizmetlerin icra sırasına göre geleneksel saz eşliğinde⁵ ocaklara ve yörelere özgü yerel ezgilerle icra eden hizmet sahibine zâkir (âşik) adı verilir” (Ersal, 2019, 21).

Açıklamadan anlaşılacağı üzere zâkir tek başına müzikal icra ile Hakk kelâmını zikreden kişi değildir. Performansı açısından incelendiğinde zâkirin ritüel evreninin içerisinde anlam dünyasını oluşturan pek çok unsurla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Zâkirler mitleri ve öğretileri pratik vasıtasıyla geçmişten buldukları ana; bireyden cemdeki canlara ve oradan da topluma aktarırlar. İnsanın yaşamak için bir zemin oluşturduğu, bu zemini de hakikati aramak üzerine kurduğu tasavvur edildiğinde -ki aslında böyledir; insan, dünyasının merkezinde bir konum belirler, bir yere sabitlenmek, tutunmak ister; anlam arar ve yaşam öyküsünü o anlam üzerinden kurgular- zâkirin çok önemli hizmeti olduğu da anlaşılır. Zâkir sırdan ve/veya kutsaldan, kutsal yolla, kutsala, kutsalı anlamaya yönelik, aynı zamanda bireyden topluma ve toplumdan bireye hakikati aramak üzerine anlam dünyası oluşturmaktadır. Bu dünya ritüelin evreni içerisinde yerini bulmaktadır. Ritüel evreni içerisinde Eliade’ın hakiki olanda gördüğü “hem güç, hem etkinlik, hem de hayat ve üretkenlik kaynağı” bulunmaktadır (1991, 9).

Zâkirler ritüellerle zamanın ötesine yolculuk ederlerken, cemdeki canlar için de mekânı ve mekânsızlığı, dünyeviyi ve ruhaniyi, kaosu ve kozmosu aynı anda idrak etmeye, birinden diğerine yolculuk etmeye, birlenmeye ve bu sayede insanın ihtiyacı olan bilinmeyen toprakların evrenleştirilmesine hizmet ederler. Manevî

5 2016 yılında Isparta’da yaptığım saha çalışmasında saz çalmayan, nefes icra eden ancak yörede zâkir olarak anılan Fatma Özer adında bir kadın icracı tarafıma tespit edilmiştir. Bu konuda bk. Seval Eroğlu (2018). *Bağlama Çalıp Söyleyen Kadınların Müzik Performansının Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi*, İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 83.

güçlerini zâkirlik postunun sahibinden, kutsal kelimadan (sırlar, simgeler, anlamlar) ve müzikten alırlar. Bu gücü her performansla uygulamaya, ortak paylaşım alanı oluşturmaya dönüştürerek bir nevi eşğin⁶ iç tarafına ve eşikteliğe⁷ işaret ederler. İşte bu doğrultuda *İmam Cafer Buyruğu*, *Menakıb-ı Evliya*, *Menakıpname*, *Fütüvvetname* gibi çeşitli adlarla da anılan *Buyruk* adlı çalışmada zâkir ile ilgili şu tanım oldukça dikkat çekicidir:

“...Zâkir gerektir ki, bu doksanbin kelâmı zikri içinde gezdire ki hak taalâ mevcuttur. Zâkir olanın yerde ve gökte zâkir ehlide tabib tahir olup zikre meşgul ola ki hak taalâ buyurur ki, hizmeti ahi Cebraildir⁸. Yer ile göğün arasında yetmişbin nur kanatlı feriştehler bile zikrederler” (Aytekin, 1958, 77).

Alıntıda Cebrail Hakk ile insan arasındaki haberci melek olarak tasvir edilmektedir. Cebrail’in Muhammed’in miracında, Kırklar’a giden yolda Muhammed’e haber getirdiği, ona iştirak ettiği görülmektedir. Cebrail burada âdeti eşği ve eşikteliği işaret etmektedir. Cebrail ve zâkir arasında kurulan bu bağlantının tesadüf olmadığı da görülmektedir. Bu durum, zâkirlere *Buyruk*’ta belirtildiği üzere büyük sorumluluklar yüklemektedir. Zâkirler ve pirlar *Buyruk*’ta belirtildiğine göre marifetin binbir kelâmını, köşesini ve kapısını; bu kapıyı ancak ariflerin açabildiğini bilmek, taliplere ve bilmeyenlere ise öğretmek zorundadırlar (Aytekin, 1958, 76). Dolayısıyla Hakk kelâmını dillendirip, posta oturmak aynı zamanda başını meydana koymak, sorulmak, sorgudan geçirilmek anlamına gelmektedir. *Buyruk*’ta zâkirliğin adının anlamını, sorumluluklarını bilmeyenler ise sert bir dille şu şekilde uyarılmaktadırlar: “Eğer... zâkirler öz adın bilmeseler, öz adları kendilerine azim ola. Tamunun yedi kapısı bunların yüzüne açıla. Ve Cennetin sekiz kapısı yüzlerine örtüle. Şeytan aleyhüllâne gibi olalar” (Aytekin, 1958, 76).

Buyruk’taki kesin kaideler inancın temellerinin belirlenmesi açısından oldukça

6 Eliade “iki mekânı ayıran” eşği dini ve dindışı olmak üzere iki dünyayı birbirinden hem ayıran hem de zıtlaştıran ve diğer taraftan bu iki dünyanın ilişkide buldukları, dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin sağlanabildiği paradoksal bir sınır olarak tanımlamaktadır (1991, 5-6). Alevilerde ve Bektaşilerde kapı Hz. Ali’yi, eşik ise Hz. Fatma’yı temsil etmektedir (Durak, Kişisel Görüşme, 2021). Eşğin iç ve dış tarafına (özellikle iç tarafına, kutsal kılınan mekâna) geçiş Ali’ye ve Fatma’ya hürmetten geçer. Bu sebeple, eşğe niyaz edilerek kutsal kılınan mekânlara giriş sağlanır ve eşğe basılmaz.

7 Eşiklik Turner’a göre arada olma durumudur, muğlaklığı da ifade eder. Eşikteki varlıklar içte veya dışta olmayıp, herhangi bir statü elde etmeye yarayan bir şeye sahip olmayanlar şeklinde tasvir edilmektedirler. Turner eşikteğin homojenlik, eşitlik, anonimlik, mülkiyetin olmayışı, bir örnek kıyafet giyme, cinsel perhiz, konuşma ve hareket tarzında basitlik, kutsal budalalık, acı ve ıstırapı kabullenme gibi özelliklere sahip olduğunu belirtmektedir (Turner, 2018, 96, 114). Zâkirlikteki eşiklik ise şu şekilde açıklanabilir: Zâkir kutsal kılınan bir mekânda veya kutsal kılınan bir mekândan eşğin dış tarafında kalan mekâna senlenir -ki senlendiği yer de artık kutsaldir. Dışarıda kalan mekânı da kutsallaştırır; kendisi de kutsal bütünlüğün içerisinde. Bulunduğu yerde sır vardır; kutsal kelâmı ve repertuarı gönülden gönüle aktarır. Bu açıdan bakıldığında zâkir mekânı sınırsız (mekânsız) kılmaktadır. Bu noktada tamamen sorgusuzca kabullenmekten, pasif bir tutum sergilemekten bahsedilemez ama zikirdeki eşitlik vurgusundan, adaletten, mülksüzlükten, perhizden, statüden arınmaktan, homojen bir noktada buluşmaktan (birlemek) bahsedilebilir.

8 Uçma *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik* adlı çalışmasında *ahi* kelimesinin lügatta Arapça olduğunu ve *kardeş* anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu kelime aynı zamanda Türkçe’de *akı* yani cömert, eli açık anlamlarına gelse de (2003, 4), *Buyruk*’taki kullanımının kardeş anlamı ile örtüştüğü görülmektedir. Durak bu bağlamda, *Buyruk*’ta zâkirin Cebrail ile kardeşliğinin (karındaşlığının); zâkir ile Cebrail’in aynı hakikatten geldiğinin vurgulandığını belirtmiştir (Durak, Kişisel Görüşme, 2021).

önemlidir. İnanç ve kutsallar söz konusu olduğunda temel kaidelere, Eliade’ın ifadesiyle “sabit bir nokta”ya ihtiyaç vardır. Zaten bu kurallar şeriat kapısının kaideleri olarak da bilinmektedirler. Şeriat kapısından geçmeyen kişi tarikat, marifet ve hakikat kapılarına yol alamaz. Kutsalın tezahüründe sabit noktanın önemine Eliade şu şekilde dikkat çekmektedir: “Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktır. Türdeş ve sonsuz olan ve hiçbir kerteriz noktasının yer almadığı, hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı alanda, kutsalın tezahürü mutlak bir ‘sabit nokta’yı, bir ‘merkez’i ifşa etmektedir” (1991, 2).

Eliade bu durumu her ne kadar mekân özelinde açıklasa da, dünyanın ontolojik olarak kurulabilmesi için sabit bir yerin belirlenmesi gerektiği fikri bir inancın temelleri açısından oldukça önemlidir. İnançtaki sabit kaidelerin varlığı hangi yöne doğru hareket edildiğini de gösterir. Aksi halde, günümüzde örneğine sıklıkla rastlanıldığı gibi büyük bir okyanusun kayıp sandallarıyla yüzleşilir. Bu bakımdan inanç kapsamında ifade edilen her şey mutlak surette öz ile ilişkilidir. Şahin’in ritüeller ile ilgili şu tespiti bu noktada dikkat çekicidir: “Ritüeller, mitler tarafından nakledilen evren ve insanın yaratılışına dair modelleri döngüsel olarak canlandırmak suretiyle bir geriye dönüşü açığa çıkarmakta ve insanı yaratılışın bozulmadığı o ilk ana götürerek gerçeklik anlayışını yenilemekte, umutlu bir dünya görüşünü üretmektedir” (2020, 7).

Başlangıca dönüş Eliade’ın belirttiği gibi insanın kaotik ve düzensiz bir dünyadan düzenli ve ahenkli bir dünyaya geçmesi, yaşamını anlamlı kılması bakımından elzemdir. İşte inancın temel kaidelerini de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Dinler tarihine bakıldığında insanların bir direk dikerek onun etrafında yaşam alanı oluşturmaları gibi kutsala dair olanın da temel kaideleri, sabit noktası vardır. İşte bu sebeple, Alevilikte ve Bektaşilikte insanın kemalât yolculuğu 4 kapı, 40 makamdan geçer. Bu kapıların ilki Şeriat Kapısı’dır. Bu kapı inancın temeli olan kaidelerden oluşmaktadır. Bu kaidelerden ilki ve en önemlisi, tarikatın olmazsa olmazı ikrardır. Alevilikte ve Bektaşilikte ikrarsız olan kimse yolda değildir; Alevi ya da Bektaşî sayılmaz. Keza *Buyruk*’ta musahiplik de şarttır. *Buyruk*’ta musahiplik ve ikrar ile ilgili olarak şu ifadelerle yer verilmiştir:

“...Ondan sonra müsahip cesettir. Mürebbi candır. Can cesetten çıksa hâke (toprağa) düşer. Meşrep ikrardır. Muhabbet imandır. Mürşit dindir. Yani bir sūfinin müsahibi olmasa cesedi olmaz. Mürebbisi olmasa canı olmaz. Meşrebi olmasa ikrarı olmaz. Ve muhabbeti olmasa imanı olmaz. Mürşidi olmasa dini olmaz...” (Atalay, 2014, 127).

Kısacası Alevilik ve Bektaşilikteki bu kaideler inancın temelini oluştururlar. Yani, *Buyruk*’ta belirtildiği üzere, bu kaideleri tanımayan kimselerin hizmet postunda oturması kabul edilemez. Dolayısıyla, zâkirliği inancın dinî gereklilikleri dışında sadece kültürel dönüşüm üzerinden; kültürel dönüşümü ise geçmişteki kapalı ritüelleri, sözlü ve yazılı tarihi yok sayarak, sadece günümüzün uygulamaları üzerinden açıklamak; günümüzdeki bazı uygulamaların ritüelin temeli olduğu iddialarını da beraberinde getirebilmektedir. Bu bakımdan zâkirliği sadece kültürel

kimlik olarak okumak, mevcut durumu kutsala ve/veya sırda dair anlam bütünlüğü ve temeller üzerinden değerlendirmeksizin, estetik çıkarımlar yapmak konunun anlaşılması ve geleceğe sağlıklı, tutarlı bir şekilde aktarılması noktasında sorun yaratmakta; en azından yetersiz kalmaktadır. Günümüzde yapılan cemlerde; hatta cem dışındaki kimi performanslarda veya ritüellerde saz çalıp söyleyen herkesin zâkir olarak adlandırılmasının sebebi de bu durumun yansımalarıdır.

Konuya ana başlıkta belirtildiği gibi geleneksel ritüel evreni açısından bakıldığında geleneğin elbette değişebilir, dönüşebilir olduğu görülür. Ancak bu dönüşümün dönüşüm adını alabilmesi için de belirli bir sabite, tarihe veya merkeze ihtiyaç vardır. Türk Dil Kurumu'nda gelenek şöyle tanımlanmaktadır: “Bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane, tradisyon” (Türk Dil Kurumu Sözlükleri, 4 Kasım 2020).

Bu tanımdan hareketle gelenek, köklerini tarihe salmakla birlikte geleceğe açılan pencere olarak görülebilir. Günay⁹, Dellaloğlu, Hobsbawm ve Ranger'ın çalışmalarında¹⁰ ise geleneğin bir taraftan başlangıca dönüş ya da başlangıcı hatırlatma bakımından değişmeyen noktaları, diğer taraftan ise güncellenebildiği, değişebildiği anlaşılmaktadır. Açıklamalarındaki ortak nokta tarihsel sürecin neresinden alınırsa alınırsın, geleneğin bir köke dayandığı fikridir. Ayrıca değişimden bahsedebilmek için de bir köke ihtiyaç vardır. Çünkü değişim veya dönüşüm, başlangıç tespit edilebildiği takdirde görülebilir. Değişim veya dönüşümün nereye doğru gerçekleştiği de başlangıç noktasından yola çıkılarak anlaşılabilir.

Hobsbawm ve Ranger geleneği tanımlarken sabit noktaya değinmektedirler; “icat edilmiş gelenek” tanımıyla bir yandan sabiteyi, diğer yandan hızla ortaya çıkan büyük değişimleri vurgulamaktadırlar.

“...[Bütün gelenekler] gönderme yaptıkları gerçek ya da icat edilmiş geçmiş, tekrar gibi sabit (norm olarak formalize edilmiş) pratikler dayatır. İcat edilmiş gelenek terimi ... gerçekten icat edilmiş, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekleri olduğu kadar, kolayca izi sürülemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde- belki de birkaç yılda- ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş gelenekleri de kapsamaktadır” (Hobsbawm - Ranger, 2013, 2-3).

Hobsbawm ve Ranger'ın ifade etmiş olduğu icat edilmiş geleneklerin Bauman'ın belirttiği “modernizmin akışkanlığı”¹¹ içinde halka çok daha hızlı ulaştığı görülmektedir. Çünkü akışkanlık tıpkı sınırlar gibi her kaba uyum sağlamayı da

9 Günay, *Müzik Sosyolojisi (Sosyolojiden Müzik Kültürü'ne Bir Bakış)* adlı çalışmasında geleneğin kararlılık kazanmış, biçimlenmiş, belli kurallara bağlanmış ve değişimsiz yaşayan kalıp tutum ve davranışlar olduğunu düşünenlerin var olduğuna değinmekle birlikte, Saygun'un geleneğin katı bir anlam içinde sunulmasına karşı çıktığını ifade etmektedir (2011, 180-181).

10 Bu konuda bk. Besim Dellaloğlu, “Gelenek Meselesi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/22, 43-46, 2011; Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Mesele, 2013)

11 Bu konuda bk. Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can, 2018).

beraberinde getirmektedir. Bu durum her şarta uyum sağlamak suretiyle aşinalık oluşturarak halkı kendisine doğru çekmektedir. Dolayısıyla, modernizmle birlikte geleneğin değişiminin çok daha baskın kılındığı, hızlandığı ve daha etkili yayılma özelliği gösterdiği belirtilebilir. Hancıoğlu'nun aktarımından yola çıkarak Ortaylı'nın modernizmin gelenek üzerindeki etkisini “var olan değişiminin değişmesi” yani “toplum zaten belli bir ölçüde değişedururken ani ve hızlı bir değişme dönemine” girilmesi şeklinde tarif ettiği görülmektedir (2016, 176). Dellaloğlu da Tanpınar'dan yola çıkarak aynı minvalde açıklama yapmakta; geleneğin “devam ederken değişen, değişirken devam eden bir şey” olduğunu belirtmektedir. Ona göre değişim zaten geleneğin içinde mümkün olan bir şeydir (2011, 44). Ekici'nin gelenek tanımı da bu minvaldedir. Ona göre gelenek “eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı”dır. Ekici ayrıca gelenek ile ilgili olarak iki özelliğin mutlaka vurgulanması gerektiğini ifade etmektedir: Yaratıcılık ve değişme. Ancak bu değişimin iki boyutlu, yani olumlu veya olumsuz olabileceği hesaba katılmalıdır. Olumlu olan değişmeye gelişme, olumsuz olana ise bozulma, dejenerasyon adı verilmektedir (2008, 34). Diğer taraftan, değişimin sınırlarını belirlemek meşakkatlidir. Bir şeyin sınırlarını belirlemek onu aynı zamanda sınırlamak anlamına da gelir. Yine de, geleneğin gelenden ele alınarak, geçmişten geleceğe açılan bir kapı olarak algılanması mümkündür.

Gelenek zâkirlik ile birlikte değerlendirildiğinde meselenin kültürel dönüşüm açısından okunabileceği de elbette görülür. Ancak dinî referanslar veya inanca dair temel kaidelerin değişimini sadece kültürel dönüşüm veya estetik üzerinden değerlendirmek kanımızca meselenin önemli yanını atlamak anlamına gelmektedir. Nitekim özellikle Avrupa merkezli yaklaşımlarda inançtan ziyade siyasetin ön plana çıktığı ve inancın temel kaidelerinin siyaset çerçevesinde yorumlandığı örneklerle sıklıkla rastlanılmaktadır. Kısacası, kültürel dönüşümün elbette mekânın, icracının, icranın, dinleyicinin dönüşümü açısından önemli olduğu ancak, inanca dair temel kaidelerin cemin ve cemdeki canların dünyayı anlamlandırılmaları, güvenli bir merkez belirleyerek uygulanabilir kılmaları ve bu doğrultuda toplumsal hukuk zemini yaratmaları için şart olduğu görülmektedir. Alevi ve Bektaşî literatüründeki başlıca kaynaklardan biri olan *Buyruk*'ta kaidelerin net biçimde ortaya konmasının sebebi de budur.

Alevi ve Bektaşî literatüründe zâkirin tanımının yanı sıra, geleneksel ritüel evreninde zâkire dair davranış kalıplarını görebilmek mümkündür. Örneğin, Oytan'ın *Bektaşîliğin İç Yüzü (Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*¹² adlı çalışmasında nerede

¹² Bu konuda bk. M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*, 1/170-190, (İstanbul: Maarif, ?); M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*, (İstanbul: Demos, 2010).

saz çalındığı ve çalınmadığı, zâkirlerin cemin içeriğine bağlı olarak nasıl davranış sergiledikleri, hangi deyişleri, nefesleri, ne zaman ve kaçar adet icra ettikleri ile ilgili bilgilere yer verilmiştir (Oytan, 2010, 24, 71-75; 188-189). Yani, kutsalı kutsal kılan o kutsalın aynı zamanda kurallar içerisinde gerçekleşmesidir. Bu durum ifade edilen konunun bağlamında (kutsallık, inanç, din) bir gerçekliği daha ortaya koymaktadır: Her şey, her yerde ve her zaman geçerli değildir. Bu doğrultuda, Alevilikte bağlamanın kutsal sayılması (en azından literatürde son yüzyılda dikkat çeken kutsallık) bağlamanın her yerde ve her zaman/her şart altında çalınacağı anlamına gelmez. Nitekim bağlamanın köylerde, Muharrem ayında duvara asılması da bu durumu doğrulamaktadır. Ayrıca basılı literatürde Telli Kur'an olarak adlandırıldığı iddia edilen bağlamanın kutsallığı - kutsallık iddiası kabul edilirse- yine onu icra eden kişinin o kutsal dünyayı tüm gereklilikleriyle yaşamında uygulamasına bağlıdır. Yani bağlamanın ağaçtan yapılan telli bir çalgı hüviyetinden Telli Kur'an'a evrilen anlam dünyası içerisinde Kur'an-ı Natık'ın varlığı da kaçınılmaz olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, edep ve erkânın yan yana zikredilmesi elbette tesadüf değildir; yani kutsal nitelikler bütünlük içerisinde bulunduğu ve sunulduğu zaman saz ve söz, deyiş, nefes, ayet, semah, insan seyir için olmaz, Hakk için olur. Diğer taraftan kutsallık iddiası anlam dünyasında bütünlük parçalarının anlaşılmadığı noktada tersine doğru (olumsuz) etki gösterir. Çünkü bu noktada insan can veya kul hüviyeti taşımanın bilincini edinmeden Tanrılaşabilir. Mesele günümüzde yaygın olarak görülen zâkir algısı (Dedenin/Babanın yanında¹³ saz çalan kişi vs.) üzerinden değerlendirildiğinde, bağlamanın anlam dünyasının ve onun tamamlayıcı unsurları ile birlikte kutsal kılındığı gerçeğinin göz ardı edildiği görülmektedir. Böylece gelenekten farklı olarak, bağlama çalan herkese kutsallık atfedildiği görülmektedir. İşte bu noktada, özellikle geleneksel ritüel evreninde zâkirliğin ne olduğunun anlaşılması son derece önemlidir. Zâkirler basılı literatürde belli kurallar çerçevesi içerisinde, Hakk'ın kelâmını içselleştiren, yaşam pratiğine aktaran, zikreden ve zikrettiren hizmet sahipleri olarak geçmektedir. Zâkirlik ikrar, itikat (adanmışlık), bilgi, birikim, başarılı bir gözlem, müzikal beceri, hitabet becerisi, sabır ve kanaat gibi özellikler gerektirmektedir.

Bektaşiliğin İç Yüzü (Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir) adlı çalışmada Genç Abdal'ın zâkirlik süreci şu şekilde tasvir edilmektedir: “Bu genç kalem efendisi, bir aralık dedelere ikrarbend olmak arzusunu açarsa da:

“- Evlat, dur bakalım... Biraz yan yakıl... Öyle ca'li bir isteyiş, kuru bir arzu ile, adamı hemen Bektaşi yoluna alıvermezler!... diye mukabelede bulunurlar” (Oytan, ?, 15; 2010, 19).

Oytan'ın bu çalışmasında Genç Abdal'ın ıkrarlı olma arzusu, bu arzuya karşılık aldığı olumsuz cevaba rağmen muhabbete, erkâna olan inancını hiç yitirmediği ve onun içten yaklaşımını, arzusunu gören Dedelerin meydan açarak nasip verdikleri

¹³ Toplumsal algıda erkek kimliği vurgusu dikkat çekmektedir. Zâkirler genellikle erkeklerdir. Ayrıca genellikle erkek kimliği çerçevesinde, yani Ananın değil, Dedenin ve Babanın yanında saz çalan kişi olarak tasvir edilmektedirler. Nitekim Anaların da Dede ve Babalara göre oldukça az sayıda olduğu bilinmektedir. Mevcut durum eşitlik ilkesi açısından sorunludur ve toplumsal cinsiyet eşitliği gözetilerek çözüme kavuşturulmalıdır.

ifade edilmektedir. Çalışmada Genç Abdal'ın mürşidi tarafından bu mahlası aldığı (yani zâkirler ikrarlıdırlar, pirlere mahlas alırlar) ve şiirlerinde Genç Abdal, Genci, Genciya mahlaslarını kullandığı; halkın ruhuna uygun, irticalen şiir söylediği; ölene kadar Bektaşî âyinlerinde güvencelik, zâkirlik vazifesini ifa ettiği belirtilmiştir (Oytan, ?, 15-19; 2010, 19-23).

Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili temel kaynaklardan biri olan bu çalışmada zâkirin sadece bir kültür elçisi olmadığı, onun aynı zamanda inanca dair zorunlulukları taşıdığı, bu doğrultuda çeşitli süreçlerden geçerek Hakk kelâmını canlara ulaştırdığı görülmektedir.

Aleviliğin geleneksel yapısında zâkiriğe dair tutumların yanı sıra, zâkirin içinde bulunduğu ritüel evreninde ocaklara göre değişen pratiklerin olduğunu da belirtmek gerekir.¹⁴ Farklı ocaklardaki uygulamalar inancın ve kültürün zenginliğini göstermekte olup; bunlar aynı zamanda bir ağacın dalları gibi aynı köke bağlıdırlar; ikrar, musahiplik (kimi ocaklarda güncelleştirilmiş olduğu iddia edilir), Muhammed Ali ve ehlibeytine sıdk ile bağlılık gibi kesin şartlar bu inancın temelini oluşturmaktadır. Bu temeller düşkünlük kurumunun işleminin de şartıdır. Düşkünlük kurumunun Alevilik ve Bektaşiliğin gelenekselliği içerisinde bireyden topluma kemâlât yolunu açan, toplumsal bir hukuk sistemi olarak işleyen bir yapı olduğu ifade edilebilir. Bu yapının adaletlice işlediği cemler Kırklar cemi sayılıp, günümüzde gerçek anlamda karşılığının oldukça nadir olduğunun altını çizmek gerekir. Cemlerde sıklıkla belirtilen 'Cemimiz Kırklar cemi ola' temennisinin karşılığı ancak belirtilen temellerle sağlanan ahlâk, duyarlılık, paylaşım, birlik amacıyla oluşturulan toplumsal hukuk zemini ile mümkündür. Zâkirlik bu sistem içerisinde büyük bir çarkın büyük bir dişlisi olarak işlemekte, devinimiyle birlikte diğer dişlileri de harekete geçirmektedir.

Geçmişten günümüze doğru gelindiğinde modernizmin gelenek algısı üzerindeki yadsınamaz etkisi ile karşılaşılmaktadır. Modernizmle birlikte geleneğin sadece dönüşmediği, icat edilmiş geleneklerin gözle görülür oranda ortaya çıktığı görülmektedir. Köyden kente göç bu değişimi açıklamak için tek başına yeterli olmasa da; bu durumun büyük bir kırılma noktası olduğu belirtilebilir.

14 Nitekim Alevi zümrelerinin bildiği üzere "yol bir, süre bin bir" tabiri ritüellerde ocaklara, yörelere göre değişen farklılıkları işaret etmektedir. Örneğin yerel unsurların çeşitliliği, ocakların farklı uygulamaları doğrultusunda, Tokat'ın herhangi bir köyünde yapılan cemin içeriği ile Malatya'nın herhangi bir köyünde yapılan cemin içeriğinde farklılıklar bulunmaktadır. Belirtilen iki il örneğinde ocakların aynı olması durumunda bile yerel farklılıklar ritüeller ve ritüelleri oluşturan pek çok unsur açısından çeşitliliğe sebep olmaktadır. En azından bu farklılıklar semahların dönülmesi sırasında ortaya çıkan figürlerden, repertuarlara ve bu repertuarların icrasında ortaya çıkan ağız, hançere özelliklerine kadar pek çok unsurdan anlaşılabilir. Elbette literatürde bu farklılıklara veya çeşitliliğe dikkat çeken çalışmalara rastlamak mümkündür. Örneğin Ersal (2016) *Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği)* adlı çalışmasında her ocağın kendi kültürel değerlerini yansıtan cem ritüellerinin olduğunu ve hatta bir yerleşim yerinde birkaç farklı cem ritüeline rastlanabildiğini ifade etmektedir (2016, 486-489). Akın (2018) ise ritüellerin farklılıklarının, ritüelin içerdiği hizmetlerin andırılışı, sırası, sayısı, icra biçimi, okunan gülbank ve değişlerin şekil ve içeriklerini kapsadığını belirtmektedir. Ancak bu çeşitlilik ve zenginlik elbette ritüelin ana yapısını etkilememektedir (2018, 46-47). Bu çalışmalardaki gibi, literatürde ritüellerdeki farklılıklara dair birçok tespit rastlanabilir; ancak özellikle müzik alanında, repertuarlara ve müzikal içeriklerdeki çeşitliliklere dair çok sayıda kapsamlı çalışmanın yapılması gerektiğini belirtmekte yarar vardır.

Keskin, *Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilikte Dedelik Kurumu* adlı çalışmasında “Geleneksel Alevilik” tabirini kullanmaktadır (2009, 115-132). Yıldırım da *Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri* adlı çalışmasında bu tabiri kullanarak, Geleneksel Aleviliğin 16. ve 20. yüzyıllar arasında kentlerden, devlet otoritesinden uzak, kırsal bir hayat içinde şekillendiğini ifade etmektedir. 1960’lar itibariyle, kırsaldan kente göçü ise büyük bir kırılma olarak tanımlamaktadır (2012, 138). Yaman’ın *Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar* adlı çalışmasında ise bu süreç 1948-1956 yılları içerisinde köyden şehre göç dalgası kapsamında değerlendirilmektedir. Yani bu çalışmada kırdan kente göçün 1948’e kadar uzandığı görülmektedir. Bu tarihten itibaren Aleviliğin temelini oluşturan Dedelik, musahiplik, cem gibi kurum ve oluşumların çözülmeye başladığı ifade edilmektedir (Yaman, 2004, 129). Bu çözümlenin 1980’lerden itibaren hız kazanması ile birlikte kurumlardaki ritüellerin geleneksel Aleviliği karşılayıp karşılamaması soru işareti olarak kalmıştır. Kentteki dinamikler Alevileri dönüşüme zorlamıştır ve 1980’ler itibariyle bu dönüşüm ciddi oranda gerçekleşmiştir.

Yıldırım bu dönüşümü Aleviliğin geçmişte inanç ekseninde, günümüzde ise kimlik ekseninde algılanması üzerinden açıklamaktadır (2012, 141-142). Burada dikkat çekilen nokta 1980’ler itibariyle siyasi erki de arkasına alan baskın dinî anlayışın karşısında konumlanmak üzere kurulan genel yapının inancın dinî gerekliliklerinden ziyade arkasına siyasi rüzgârı alarak, kurumsallığını da siyasi bir alan olarak göyerek çözülmeye gitmesidir. Ve bu çözümlen Aleviliğin zaten seküler bir damarının olduğu ileri sürülerek bugün yeniden kimliklenme adı altında sadece kültürel dönüşüm açısından ifade edilmekte, işlenmektedir. Oysa örneğin Dede-Talip ilişkilerindeki halkaların zayıflaması, düşkünlük kurumunun işlememesi, ikrar ve musahipliğin gözetilmemesi, ocakların uygulamalarındaki radikal değişimlerde tarihsel sürecin yok sayılması gibi tespitler inançtaki gerekliliklerin yerine getirilmemesi, daha çok rasyonel aklın ve siyasetin inançtan öncelikli sayılması ile de ilgilidir. Değişimlerin dinî gerekliliklerin yok sayılarak sadece kültürel dönüşümler üzerinden açıklanması biraz da inancın sabitelerinin veya değişmez kurallarının görülmek istenmemesinin sonucudur. İnancın kesin çizgilerle belirlenmeye çalışılması şüphesiz onu sınırlamak anlamına da gelebilir, ancak inancın sabitelerinin belirlenememesi durumunda dönüşümün nereye doğru gerçekleştiği gözden kaçmaktadır. Meselenin sadece ne olduğu değil, dünden bugüne geçen zaman aralığında ne olduğunun, nasıl bir değişimin ve dönüşümün gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için çok sayıda derin ve analitik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu çalışmalarda geçmiş ve gelecek arasındaki dengenin kurulabilmesi, hem dinî gerekliliklerin, hem de kültürel dönüşümlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi oldukça önemlidir.

Konuya dönülecek olunursa, geçmiş ve gelecek arasındaki hızlı değişimler özellikle modernizmin akışkanlığı içerisinde değerlendirilebilir. Bauman’ın modernitenin akışkanlığı¹⁵ tabiri aslında bu durumu açıklamaktadır. Modernitenin 15 Bauman katıların belirgin mekânsal boyutlara sahip olduğunu fakat akışkanların belli bir şekli uzun süre koruyamayacağını, her an şekil değiştirmeye hazır olduklarını ifade etmektedir. Boşlukta bir yer kaplarlar fakat bu durum geçicidir, her an değişirler. Akışkanlık modern çağın pek çok açıdan yeni evresi için uygun bir eğretileridir (2018: 26).

akışkanlığı içerisinde, değişimlerin çok daha kısa vadede, uzun olmayan bir geçmişe dayandığı görülmektedir. Bu noktada çok önemli bir tespit de şudur:

“Akışkanlar çok kolay yer değiştirir.(...) Katıların aksine, akışkanların hareketini durdurmak kolay değildir-bazı engellerin etrafında dolaşırlar, bazılarını içlerinde eritirler ve bazılarının da, aşındırarak ya da sızarak, içlerinden geçerler. Katılarla temasa geçen sıvılar hiçbir değişime uğramazken, sıvılarla temas eden katılar, sonunda katı olarak kalsalar bile -az ya da çok ıslanarak- bir değişime uğrarlar” (Bauman, 2018, 26).

Şüphesiz günümüzdeki zâkirlik algısı da bu durumdan payını almıştır. Modern dönemde özellikle kurumsallaşan, kurumsal kimlikle anılan cemevlerinde zâkirliğin geleneksel topluluktan aidiyetinin söküldüğü, ritüel evreninde rasyonel bir yapılanmanın amaçlandığı görülmektedir. Nitekim, gerek Özdemir’in *Kimlik, Ritüel ve Müzik İcrası (İstanbul Cemevlerinde Zâkirlik Hizmeti)* adlı çalışmasından gerekse 2019 yılında Dede ve zâkir olarak anılan kişilerle yaptığımız görüşmelerden elde edilen bilgiler bu doğrultudadır. Bu bilgilere göre 1990’lı yıllardan itibaren sadece Türkiye’ye değil, aynı zamanda dünyanın dört bir tarafına yayılan cemevlerinde hizmet postu kutsallığı ifade etmekten ziyade görevli atamak için kullanılmaktadır (Özdemir, 2016, 127; Uluçam, Kişisel Görüşme, 2019). Yani Dede ve zâkirlerin bu kurumlarda kutsal kelâmı/sırrı dile getiren, zikreden kimseler olmaktan ziyade kurumun görevlileri olarak algılandığı; ocaklara bağlı olmaktan ziyade kuruma bağlandıkları belirtilebilir. Bu kurumsal yapılar içerisinde Dedelik ve zâkirliğin kurs anlayışıyla ve kısa süreliğine eğitimle elde edilebildiğine dair örneklere de rastlamak mümkündür. Söz gelimi Demir (2009) *İstanbul Cem Evlerinde Cem Erkânı, Ritüeller ve Müzikal Formasyonlar Üzerine Analitik Karşılaştırma* adlı çalışmasında bir vakıftan bahsetmekte ve vakıftaki işleyişle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

“... Halen ülke çapında birçok cemevinde görev yapan dedeler, bu kurumda belli bir süre eğitim görmüş ve Dedelik Sertifikası alarak bu işe başlamışlardır. Zâkirlik kursları ise, belli bir seviyede bağlama çalabilen kişilere, kurumda zâkir olarak görev yapan yetişmiş kişilere 7 ay gibi bir sürede verilmekte ve kurs sonunda öğrenciler sertifika almakta ve isterlerse cemevlerinde zâkir olarak görev yapabilmektedirler.” (Demir, 2009, 200).

Zâkir olarak tanındıktan sonra müzik piyasasında yer alan Yılmaz’ın yaşamıyla ilgili ifadeleri ise Demir’in tespiti ile aynı yönde olup, kurumsal yapı içerisinde kursların nasıl yaygınlık kazandığı ile ilgilidir.

“O zamanlar [zâkiri tarafından] bir kurs başlat[ıl]mıştı yakın cemevinde. Orada dersler almıştım. Sonradan yanında cemlere çıkmamızı sağladı ve orayla bir kapı açılmıştı bana. Oradan sonra zâkirlik eksiği olan cemevlerine gitmeye başladım. Bu cemevleri sadece İstanbul’da kalmadı. Türkiye’nin birçok iline gitmeye başladım. Yaptığımız cemleri televizyonlar yayınlamaya başladı. Daha sonra yurtdışında birçok erkâna, cemlere katıldım. Herkes beni zâkir olarak biliyor” (Yılmaz, Kişisel Görüşme, 2019).

Zâkir olarak tanındıktan sonra albüm yaparak müzik piyasasında yer alan Cengiz ise cemevlerindeki eğitimin Dede veya cem âşıklarından çıkarak cemevlerinin yönlendirmesi ile verildiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Zâkirlerin yetiştirilmesi artık bir Dedenin veya usta bir aşığın yanına çırak olmaktan çıkıp cemevlerinin yönlendirmesi ile olmaktadır ve maalesef ki bu durum şu an için birçok cemevinde zaruri bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Yani cemevlerinde hizmet alacak zâkirin bulunmamasından dolayı, hizmetin yürümesi gerekliliği sebebi ile manen ve ilmen eğitim yerine sadece bağlama eğitimi verilip cem içerisinde yer alan birkaç nefes öğretilmektedir.” (Cengiz, Kişisel Görüşme, 2019).

Gerek basılı literatürden gerekse kişisel görüşmelerden elde edilen verilerden hareketle, 1980’lerden itibaren hız kazanan şehirleşme ile birlikte inancın gerekliliklerinin (ocağa, Dedeye bağlılık, ikrar, yol içinde pişme, mürşit ile muhabbeti yaşam pratiğine aktarma, yaşam pratiği içerisinde de gözleme, gözlemlenme vs.), rasyonel aklın uygulandığı iddia edilerek, kurs adı altında başka ve kısa süreli bir eğitim tarzına dönüştüğü görülmektedir. Oysa geleneksel oluşumlarda zâkirlerin Dedeler/Babalar/Analar tarafından uzun bir süre gözlemlendikten, ikrar verdikten sonra, bizzat cem içerisinde yetiştirilerek; inanç ve zâkirlik ile ilgili donanımına sahip olmalarının yanı sıra cemin dışında veya yaşam pratiği içinde elde ettikleri bilgiyi kullanabildiklerini görebilmek mümkündür. Zâkirler buldukları yörelerde, aynı ocağa bağlı canlarla yaşamı paylaşmaktadırlar. Bu sayede sadece sözlü veya kitabi bilgilerini değil, aynı zamanda yaşam deneyimlerini de ikrar ve musahiplik; hem kendilerine hem de bağlı oldukları topluma karşı sorumluluklar ekseninde, inancın içinde şekillendirmiş olurlar.

Akın (2016) *Zâkirlik Geleneğinin Değişen Yaratım ve İcra Ortamı: Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi* adlı çalışmasında, geleneksel ritüel evreninden modern yaşama geçiş aşaması olarak değerlendirilebilecek bu evrenin Alevi toplumu üzerindeki etkisini “kentli yaşam tarzı ve çağın getirdiği değişim ve yenilikler” olarak tanımlamıştır. Bu kapsamda Akın, Yaman’ın (2012) *Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler* adlı çalışmasında belirttiği gibi, son yarım asrı aşan zamanda köyden kente göç etmeye devam eden Alevi topluluklarının inanç yapısının temel taşı olan Dede-Talip ilişkilerinin ve ocak sisteminin temelden sarsılarak geleneksel yapının sürdürülebilirliğini tehdit ettiğini belirtmiştir (Akın, 2016, 20; Yaman, 2012, 21). Şüphesiz uygulamadaki temellerin sarsılmasında köyden kente göç ve değişen ortama uyum sağlamanın etkisi büyüktür, ancak tek sebep bu olmasa gerekir. Çamuroğlu’nun (2008) *Değişen Koşullarda Alevilik* adlı çalışmasında bu konudaki tespiti bu noktada dikkat çekicidir. Çamuroğlu’na göre bu konunun anlaşılması öncelikle Alevilik ve Aleviler arasındaki farkı anlamaya bağlıdır. “Alevilik bir inanç sistemidir, bu nedenle kırdan olsun, şehirde olsun belirli ilkelerini değiştirmeden korur” (2008, 98-99). Görüldüğü üzere, Çamuroğlu bir inanç sisteminin temelleri ve/veya sabitlerinin üzerinde durmaktadır.

Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre uzanan süreçte uygulamadaki temellerin sarsılması ve yeniden kimliklenmede sadece göç etkeninin değil, aynı zamanda politik etkenlerin de varlığından bahsedilebilir. Yaman Türkiye’de 1960’ların politik ikliminden Alevilerin nasibini aldığını; özellikle Alevi gençlerinin büyük ölçüde sol düşünce ekseninde konumlandıklarını ifade etmektedir (2004, 129). Yine Yıldırım’ın (2012) *Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri* adlı çalışmasında Massicard’ın çalışmasından¹⁶ yola çıkarak vurguladığı siyasi yönelimler tespiti oldukça dikkat çekicidir:

“Bugün Alevi hareketini yönlendiren kişilerin önemli bir kısmı 60’lar ve 70’lerde sol hareket içinde bulunmuş insanlar olup bireysel hayatlarında inancın yeri ve önemi yoktur. 80’lerden sonra tekrar Aleviliği keşfeden bu insanların Aleviliği dedelerin veya köylerde geleneksel dokusunu hâlâ koruyan “samimi” Alevilerin gördüğü gibi görmeleri iki sebepten beklenemez: öncelikle bu insanlar kendi iç dünyalarında Alevi inancını çoktan yıkmışlardır” (Yıldırım, 2012, 142).

Yıldırım bunun yanı sıra Massicard’ın ifadelerinde geleneksel Alevilikte Allah, Muhammed, Ali ve Ehlibeyt sevgisinin Alevi yaşamının tamamını oluşturduğuna; Aleviliğin modernizm ile birlikte yorumlanmasında ise inanca vurgu yapılmadan, yeni bir kimlik inşası oluşturulduğuna dikkat çekmektedir (Yıldırım, 2012, 142) Nitekim, Çamuroğlu’nun *Türkiye’de Alevi Uyanışı* adlı çalışmasında konuya ilişkin tespiti de bu yöndedir. Ancak Çamuroğlu bu durumun İslami köktendencilığe karşı oluşturulmuş bir savunma mekanizması olduğunun da altını çizmektedir (Çamuroğlu, 2003, 97). Bu tespitler son derece önemlidir ve bu tespitle değişimin analizinde köy (kır/kırsal)–kent (şehir) kapsamının ötesine geçilmektedir. Massicard’ın deyimiyle artık “miraslarını tarihsel materyalizme göre yorumlayan genç Aleviler” den bahsedilebilir. Böylece “aşıkların nefeslerindeki mistik izleklerin yerini ideolojik izlekler almakta”; “batınî Hakk arayışı yerini hak (hukuk) arayışına bırakmaktadır” (Massicard, 2007, 60). Örneğin, zâkirlerin repertuarının önemli bir bölümünü oluşturan Pir Sultan Abdal’ın günümüzde Hakk-Muhammed-Ali aşkı bir kenara bırakılarak, sadece siyasi bir figür olarak anlaşıldığının ipuçlarına da bu açıdan ulaşabilmek mümkündür. Diğer taraftan nadiren de olsa şehir yaşamına uyum sağlayan, ancak geleneksel cemleri kapalı olarak devam ettiren Alevilerin olduğunu belirtmek; bu konuda küçük bir parantez açmak gerekir. Yine de genel yapı ve işleyiş Demir ve Yılmaz’ın görüşmelerde belirttikleri gibidir.

Çalışma kapsamında Karacaahmet Sultan Dergâhında kişisel görüşme yaptığımız Öget cemevlerindeki işleyiş ile ilgili gözlemlerini çok daha eleştirel biçimde aktarmaktadır:

“Şimdi cemevlerinde Cemevi Dedeliği diye bir şey çıktı. Cemevi zakirliği diye bir şey çıktı... İşte ne yapıyorsun diyor Özgür, bugün işin var mı? Yok diyor. Akşam bize gelip cem

¹⁶ Bu konuda bk. Elise Massicard (2007). Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, İstanbul: İletişim Yayınları.

yönetir misin? Dede bile değil. Sadece saz çaldığı için güzel bir insan. Sesini beğeniyor, güzel türkü okuyor. Sırayı biliyor, dosyası var. Dosya olmasa cem yapamaz zaten. O da kötü bir şey. Alıyor dosyayı akşam gidiyor, cemini yapıyor, cemini yaptıktan sonra evine gidiyor...” (Öget, Kişisel Görüşme, 2019).

Karacaahmet Sultan Dergâhında yapılan görüşmede Öget bu değişimin gelenekten koparak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Gelenekten kopuş birçok açıdan ele alınabilir; ancak en genel tabirle, gerek mülakatlardan elde edilen verilerin, gerekse genel olarak cemevlerinde gözlemlenen uygulamaların gelenekte sır üzerine kurulan, kapalı ve derin inanç anlayışının, yaşamın hızlı aktığı kent ortamında yüzeyde, açık, gürlütlü ve yaygın olma anlayışı üzerine kurulan anlayışla örtüşmediği belirtilebilir. Dolayısıyla modern dünyanın kurumsal ve pragmatik oluşumlarının kimi araştırmacıların ‘geleneksel’ olarak belirledikleri, eşiğin iç tarafına düşen maneviyattan, kutsal gerekliliklerden uzaklaştığını anlamak pek de zor olmasa gerekir. Bu noktada modernizmle sarmal bir ilişki içerisinde popüler kültüre de değinmek gerekmektedir. Çünkü 1980’li yıllarda kamusal alandaki varlığı hissedilen, 1990’lı yıllarda ise piyasadaki görünürlüğü ivme kazanan Alevilerin müzikleri ile birlikte kutsal metinler popüler kültürün nesnesi olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda, müzik alanının inanç alanı üzerinde hegemonya kurduğu belirtilebilir. Poyraz Alevi müziğinin kamusal alana çıkışını şöyle ifade etmektedir:

“Aleviliğin kamusal alana çıkmasından sonra, özellikle 1990’lı yıllarda Alevi müziği kelimenin bütün anlamıyla popülerleşti. Bu dönem hiç kuşkusuz özel televizyon ve radyoların yayına başladığı dönemdi. Çok sayıda Alevi radyosu günün 24 saati sadece Alevi türkülerini çalmaktaydı. Öyle ki artık sadece Alevi ozanlar değil, bilinen en ünlü pop şarkıcıları bile albümlerinde bir tane Alevi türküsüne yer vermeye başladılar” (Poyraz, 2007, 129).

Poyraz’ın Alevi müziği olarak tanımladığı Alevilerin icra ettikleri müziklerdir ve Poyraz bu müziklerin 1990’lı yıllarda ‘moda haline geldiğini’ ifade etmektedir. Kapitalizmin hızlı tüketim alışkanlığı ile ilişkisi ve kültürün, inancın şeyleşmesi bu dönemden itibaren etkisini gözle görülür derecede arttırmıştır. Müzik dünyası açısından popüler kültür elbette günümüzün en çarpıcı gerçeğidir. Ancak buradaki temel husus popüler kültürün ve bu kültürle birlikte şeyleşmenin, yabancılaşmanın eşiğin diğer tarafında kalan kutsallık alanına ve algısına etkisidir. Bu durumda genellikle eşiğin bir yanı ile diğer yanı arasındaki farkın kapandığı, eşiğin dış tarafındaki unsurların iç tarafını etkisi altına alarak, kendisine dönüştürdüğü, dünyevi anlayış üzerine yeniden kimlik inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Aslında Bauman’ın tanımladığı modernizmin gereği de budur: “Kutsal olanın dünyevileştirilmesi”. Buna göre eritilecek ilk katılar ve dünyevileştirilecek ilk kutsallar geleneksel sadakatlerdir (2018, 27).

Son 20 yılda Bauman’ın tabiriyle geleneksel sadakatlerin çok daha hızlı bir şekilde dünyevileştirildiğini belirtmek mümkündür. Modernizmin popüler kültür ile bir araya gelmesi başka bir gerçekliği ortaya çıkarmıştır. Zâkirlik 2000’li yıllardan

itibaren sayıları ve etkinlik alanları artan bağlama kurslarının varlığıyla veya derneklerde verilen bağlama eğitimleri ile birlikte, bağlama kursu eğitimi almakla eşdeğer kılınmıştır. Nitekim, yaptığımız mülakatlardan hareketle, kentlerde zâkirlik eğitimi alanların genellikle bağlama kurslarıyla bağlantılı oldukları görülmektedir. Bu gerçekliğin bir adım ötesi ise Halk Müziği alanında popüler olan bazı kişilerin bu kurslar vasıtasıyla inanç alanında etkinlik kazanmalarındır. Öget'in "Zâkirlik ile ilgili donanımı nereden edindiniz?" sorusu üzerine verdiği şu cevap bu durumu doğrulamaktadır:

"İşte bizim X hocalardan [Halk Müziği alanında popüler kişi] aldığımız kadarı var. Onlara özel olarak sorduklarımız var. Y [Hem zâkirlik yapmış, hem de müzik albümü çıkarmış kişi] var. Ondan özel dersler aldıklarımız var. Z [Halk Müziği alanında popüler kişi] ile oturup sohbet etmişliğimiz falan var. Yani o şekilde sohbet üzerine eğitimler aldık. W'nin [Halk Müziği alanında popüler kişi] [sahnedeki birlikte çalıp söylemeye ve kimi zaman da deyişlerin açıklamalarını yapmaya dayalı bir oluşumuna] katıldım. Orda bütün derslerin hepsini aldım, hepsine gittim. Onun dışında zaten her gün dergâhta olduğum için Dedelerimizle diğer cemevindeki Dedelerimizle, işte Hubyar Sultan'daki pirlere ya da Abdal Musa'daki... diğer bütün ocaklara mümkün olduğunca gidiyoruz..." (Öget, Kişisel Görüşme, 2019).

Gerek müzik gerekse inanç alanında yıllarca edinilen tecrübeler (gerek bağlama kursları gerekse vakıflar, dernekler, cemevleri) Öget'in ifadeleri ile örtüşmektedir. Karacaahmet Sultan Dergâhı'nda yapılan görüşmede Öget ortamda bulunan zâkir adayları adına da konuşarak, müzik piyasasındaki popüler isimleri örnek aldıklarını, diğer yandan piyasaya ve piyasalaşmaya karşı çıktıklarını şu sözlerle açıklamakta; zâkir adayları ise Öget'in sözlerini doğrulamaktadır: "...Çalacağız, söyleyeceğiz. Piyasada olan insanlar gibi değil. Onlar piyasacı bence, benim gözümde öyle. ...Ya bizim bir derdimiz var. Okuyoruz da bu eserleri yani, konser vermek için okumuyoruz. Bir şey anlatmaya çalışıyoruz." (Öget, Kişisel Görüşme, 2019).

Öget, kişisel görüşme esnasında bir taraftan popüler alanda yer alan icracılara Alevilik ve Bektaşilikle ilgili herhangi bir konuyu öncelikli olarak danıştığını, onları örnek aldıklarını; diğer taraftan popülizme, piyasalaşmaya karşı çıktıklarını ifade etmiştir. Alanda yıllarca edinilen tecrübelerden hareketle benzer düşüncelerin yaygın olduğunu ifade etmekte yarar görmekteyim. Bu durum zâkir adaylarının müzik performanslarından da anlaşılmaktadır. Birçok zâkir adayının yöneldikleri kaynakların çoğu zaman kutsal kelâma ve geleneğe dair yazılı ve sözlü kaynaklar olmadığı; kurumsal tutumlar, popüler kişiler, kültür endüstrisinin sunduğu materyaller ve bu endüstride talep gören davranışlar olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca, bazı cemevlerinin (resmî adlarıyla vakıfların, derneklerin) yöneticilerinin ya da yapılanmalarındaki yetkin kişilerin (egemenlerin) Alevilikle ilgili referans olarak müzik camiasındaki popüler isimleri gösterdikleri, hatta popüler müzisyenleri zâkir olarak hizmet postunda oturttukları örnekler de görülmektedir. Bu şekilde halka çok daha kolay ve etkili biçimde ulaşabileceği hesap edilmektedir. Öyleyse zâkir

adaylarının popülarite çemberinin bir yanına ilişerek, cemevlerindeki / derneklerdeki / vakıflardaki egemen cemaate / cemaatlara dâhil olarak müzik ve inanç alanında etkin olmak istemeleri beklenen bir durumdur. Öte yandan bu durumun dışında kalan (yani baskın ve ortak özellik gösteren çevrelerin davranış biçimlerinin dışında kalan) örneklerin var olduğunu da hatırlatmakta yarar vardır¹⁷. Mevcut ve yaygın durum hem içeriden, hem de dışarıdan gözlemlendiğinde şu iki standartlaşma dikkat çekmektedir:

1. Ritüel ve ritüeli oluşturan unsurlar açısından ocaklara, yörelere bağlı çeşitliliğin kurumsal yapılar içerisinde aynılaşarak kendi standartlarını oluşturmaları

2. Popüler kültür ve bu kültür içerisinde yer alan egemenlere uyumlu standartların oluşması/oluşturulması.

Standartlar aklın araçsallaşması ve bilincin şeyleşmesiyle; böylece Kulak'ın *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür* adlı çalışmasında belirttiği gibi, nesnellüğün yitirilerek öznelere göre bir gerçeklik yaratılması üzerine oluşturulmaktadır. “Bu durumda birey gerçekliği bilgi nesnesi üzerinden anlamaya, yorumlamaya ve eleştirmeye çalışmaz, ama “nesne”yi kendi bilincinde ideal bir şekilde kurmaya çalışır. Bilincinde bir başka gerçeklik kurarak, kendi bilincini gerçekliğe dayatır ve eylemlerini de kurduğu bu gerçekliğe göre şekillendirir” (2017, 78). Öznelere göre gerçeklik yaratan akıl geleneğinin kendisi veya devamı olduğu iddiasıyla fakat geleneğin yüzeydeki bazı özelliklerinin yansıtılması dışında oradan koparak, kendini popüler kültürün, kurumsal gücün yarattığı iktidara ve bu doğrultuda standartlaşmış seri üretimlere bağımlı kılmaktadır. Dolayısıyla meseleye bir taraftan Aleviliğin yüzlerce yıllık felsefi derinliği, diğer taraftan kültür endüstrisi açısından bakıldığında, köyden kente göç gibi, müziğin de yerelden pazara taşınması, kayıt teknolojisi ve sahne ile buluşması, metaya dönüştürülmesi, standartların oluşturulması, standartlar üzerinden hâkim konumların yaratılması gibi davranışlar Livingston'un uyanış (revival)¹⁸ olarak belirtilen tabirini kanımca karşılamamaktadır. Çünkü bu noktada Livingston'un “yok olmakta olduğuna inanılan” ya da “tamamen geçmişe ait olduğu düşünülen” şeklinde tanımladığı müzik geleneğinden veya endüstriyel işleyişe uyumlanan ürünlerin müzik geleneğini yeniden eski haline getirmesinden farklı bir durum mevcuttur. Bu durum kanımca Alevilerin icra ettikleri müziklerin piyasada yer alması, daha büyük kitleler ile buluşması olarak nitelendirilebilir. Aslında bu ürünler geçmişten günümüze değin görülebilen görünürdür; uyanışı ise inancın dinamik -Yıldırım'ın deyişiyle insan içinde gizli bilgiyi esas alan, hakikat bilgisinin canlıdan

¹⁷ Örneğin Özdemir (2016) *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası (İstanbul Cemevlerinde Zâkirlik Hizmeti)* adlı çalışmasında Dengiz'le kişisel görüşme yaparak, onun dedesinden duyduğu “tarikatta insanları eğlendiren, şeriatta yol yürütemez” sözlerine yer vermiştir. Yine aynı çalışmada Mutlu'nun “Meselâ ben bir sanatçıyı burada (cemde) çaldırman. . . Farklı sanatçılar gelsin çalamazsın derim. Ama zâkir gelsin ben zâkirim desin, çaldırırım. . .” sözleri dikkat çekicidir. Mutlu ve Dengiz bu çalışmada cem içi ve cem dışı icraların, zâkirlikle sanatçılığın farklı olduğunun altını çizmektedirler (2016, 184, 205).

¹⁸ Erol, Livingston'un uyanış tabirinin revival sözcüğünü karşılamak üzere yeniden canlanma, dirilme, diriltme, ihya etme, revaç bulma vb. eylemlere karşılık geldiğini ifade etmektedir. “Livingston müzik uyanışlarını yok olmakta olduğuna inanılan ya da tamamen geçmişe ait olduğu düşünülen bir müzik geleneğini yeniden eski haline getirme ve koruma amacı taşıyan herhangi bir toplumsal hareket olarak tanımlar” (Erol, 2009, 73).

canlıya aktarılabileceğine inanılan bir inanç¹⁹ -olması sebebiyle yüzyıllara sığmaz. Felsefesi zaten uyanmak üzerinedir. Dolayısıyla bu noktada Alevilerin müziklerinin pazar ürünü olarak değerlendirilmesinden bahsedilebilir ve bu da 1980 sonrasına rastlamaktadır. Türkiye’de zâkirlik algısı bu süreçten ve kültür endüstrisi etkisinden bağımsız değildir.

20. yüzyılda modern ideolojinin genel olarak geleneksel aidiyetleri söküp attığını, yerine rasyonel toplulukları oluşturduğunu; bu durumun ise ritüelleri doğrudan etkilediğini ifade etmeye çalıştık. 21. yüzyıl ise başka bir gerçekliğe işaret etmektedir: Biz değil, ben bilinciyle kurulan, kolektif aidiyet yerine bilişsel, soyut bir yeni dünya düzeni. Şahin Online Alevilik adlı çalışmasında bu yeni dünya düzenini şu şekilde ifade etmektedir:

“[Yeni yapılanma] Fiziksel olarak birarada olmayı, aynı mekân ve toprak üzerinde yaşamayı, yüz yüze etkileşime girmeyi, kolektif davranış ve pratikleri uygulamayı gerektirmeyen, zamansal ve mekânsal bağlamını tümüyle yitirmiş, katılım, örgütlenme ve etkileşim biçimi tamamen bilişsel, soyut ve sembolik topluluklar açığa çıkarmaya başlamıştır” (Şahin, 2019, 13).

Şahin’in ifadelerinde işaret ettiği üzere artık bir online zâkirlikten de bahsedilebilir. Bilişsel, soyut, sembolik toplulukların oluşturulduğu bu sürecin etkisinin daha sonraki yıllarda artacağı öngörülebilir. Zâkir olarak bilinmesinin ardından cem repertuarını albüm olarak sunan Cengiz’in görüşme sırasındaki şu ifadesi bu noktada dikkat çekicidir: “... [Albümün] meyvelerini de alıyoruz, çeşitli illerden bana mesajlar geliyor. Zâkirimiz yoktu albümünüzü açtık ve ibadet ettik. Zâkirliğe başlamama vesile oldu” diye. İşte bu dönüşler o kadar çok kıymetli ki benim için ölsem de gam yemem diyeceğim türden.” (Cengiz, Kişisel Görüşme, 2019).

Cengiz’in bu ifadesinde cem evlerinde albümle ibadet etmekten, albümle zâkirliğe başlanmasına vesile olunmaya kadar geleneksel zâkirlikten ayrılan pek çok noktaya işaret edilmektedir. Günümüzde albümlerin genellikle sanal ortamlardan dinlenilmekte olduğu göz önünde bulundurulduğunda, zâkirle iletişim kurmaksızın, mekânsal bağlamın yitirilmesiyle, birlenmenin, bütünleşmenin deneyimlenmesinden ve yaşam performansına aktarılmasından ziyade soyut ve sanal bir dünya üzerinden, tek yönlü ileti aktarımının gerçekleştiği de tahmin edilecektir. Sanal dünya ilerleyen yıllarda cemlerin online yapılmasının da yolunu açabilir. Ritüel evreni güncel koşullarla ritüeli oluşturan unsurların bağlamsal bütünlüğü dikkate alınmadan değiştirildiğinde, o evrenin öğeleri de, öğeleriyle ilgili algılar da değiştirilmiş olacaktır. Lâkin değişim açısından etki alanının içten dışa doğru olmaktan ziyade, dıştan içe doğru (eşiğin dış tarafında kalan dünyevi alandan, eşiğin iç tarafında kalan kutsal alana doğru) genişlemekte olduğu da aşikârdır.

19 Bu konuda bk., Youtube, “Aleviliğin Kökenleri Üzerine Tezler” (Erişim 2 Haziran 2020).

Sonuç

Alevi ve Bektaşî cemlerinde en etkili hizmet postundan biri olan, cem âşıklığı olarak da bilinen zâkirlik ancak kutsal bütünlük içerisinde adının öz anlamını taşımaktadır. Alevi ve Bektaşî geleneğinde zâkirler cemlerde mit, ritüel gibi kutsal bütünlüğü oluşturan öğelerin bağlayıcı unsurları olmakla birlikte, bu cemlere uygun repertuarları ocaklara ve yörelere uygun olarak icra ederler.

Alevilik ve Bektaşilikte zâkirler sadece müzikal icralarıyla bilinmez, kültür taşıyıcısı hüviyeti de göstermezler; onlar aynı zamanda inanç içerisinde önemli bir makamı, hizmet postunu temsil ederler. Bu sebeple kültürel sorumlulukların yanı sıra dinî sorumluluklar taşımaktadırlar. Zâkirler her şeyden önce Hakk'ı, Hakk dostlarını ve kelamını -ki bunların tamamı Alevi ve Bektaşî topluluklarında sır ile karşılık bulur- zikrederler. İmam Cafer Buyruğu'nda zâkirlerin ikrar ve musahipliğin yanı sıra, bunlarla aynı kapsamda değerlendirilen gerçek bir mürşide bağlanma, meydana baş koyma, erkânda pişme (sorgulama ve sorgulanma, gözleme ve gözlemlenme, rız olma ve rıza alma) gibi şeriat ve tarikatın gerekliliklerini yerine getirmek zorunda oldukları belirtilmiştir. Bu şartların ardından insanlara sır dünyasının kapısını aralamak suretiyle marifetten haber verebilme yetkisi kazanabilirler. Yani marifetten haber vermek, o makama layık olmayı, şeriat ve tarikattan geçmeyi gerektirmektedir. Marifet ise bu zikri yaşam performansı kılıp hem kendilerine hem de cemdeki canlılara umutla ve güvenle anlam dünyaları oluşturmalarında gizlidir. Yani zâkirler gelenekte zikri yaşadıkları gibi zikrettirenler olarak tanımlanmaktadırlar.

Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre zâkirlik başlığı belirtilen süreç içerisinde zâkirlik algısı üzerindeki değişimlere işaret etmektedir. Bu değişimi sadece kültürel değişim ve dönüşüm üzerinden tanımlamak meselenin kanımızca dinî boyutunu ve bununla alakalı olarak zâkirin içerisinde bulunduğu kutsal bütünlüğü gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Gelenek geçmişten gelene işaret etmekle birlikte devam ederken değişebilmektedir; hatta Hobsbawm ve Ranger'a göre icat da edilebilmektedir. Kültür de aynı şekilde değişebilmekte, dönüşebilmektedir; ancak din Eliade'ın belirttiği gibi insanların kaosu kozmosa dönüştürdükleri güvenilir ve daha anlaşılabilir bir dünya kurmak için belli sabitlikler gerektirmektedir. Bu bakımdan zâkir sadece Dedenin/Ananın/Babanın yanında (Dede/Ana/Baba zâkir de olabilir) müzik performansı gerçekleştiren kişi olarak değil; öncelikle kutsal bütünlük içerisinde, dinî, ahlaki gereklilikleri (Yol'a kabulü, rızalığı, Yol'daki süreci vs.), bilgisi (hem yazılı ve basılı literatür hem de sözlü kültür), birikimi açısından tanımlanmalıdır.

Geleneksel ritüel evreninde zâkir maneviyatını postunun sahibinden ve kutsal kelimadan (sırdan) almakta; bu maneviyatı müzikle harmanlamakta, performansı ile ortak bir paylaşım alanı oluşturarak eşğin iç tarafına ve eşikteliğe işaret etmektedir. Yani, zâkir bir bakıma dinî ve dindışı olmak üzere iki dünyayı birbirinden ayıran eşikte konumlanan hizmet postu temsilcisidir. Onun eşikteliğinde sır; kelim, müzik üzerine kurulan anlam dünyası vardır. Sır, eşikle de temsil edilen Ali'dendir. Zâkir Hakk kelamını müzik aracılığıyla gönülden gönüle aktarır; zikriyle mekândaki ve mekâna sığmayan olguları kutlu bir çatı altında eşitlemeye, birleştirmeye ve canlıları

birlemeye niyet eder. Alıcılar (canlar, mesajı alanlar) makamlarına (maneviyatlarına, bilgi ve birikimlerine) göre kutsal kelimeler (sır) ve müzikten nasiplenirler. Böylelikle evren ve insanın yaratılışına dair döngüsellik, ritüeller ve mitler vasıtasıyla sürekli geçmişe gidilerek, sabit bir nokta (sabit bir merkez) oluşturularak canlandırılmaktadır.

Geleneksel ritüel evreninden popüler kültüre uzanan süreçte başta köyden kente göç olmak üzere birçok etmenin özellikle kentlerde cemleri ve onları çevreleyen yapıları (kurumları, idari oluşumları vs.) değişime uğrattığı görülmektedir. Elbette iç yapıyı oluşturan zâkirler ve zâkirlik algısı da bu durumdan payını almıştır.

Genellikle kırsal hayat içerisinde şekillenen Alevilikten farklı olarak, kentteki dinamikler Alevileri dönüşüme zorlamıştır ve bu dönüşüm 1980'ler itibarıyla âdeta hızlı bir değişime evrilmiştir. Bu süreçte Dede-Talip ilişkileri ve ocak sistemi temelden sarsılmıştır. Gelenekte inanç ekseninde algılanan Alevilik, modern yaşam içerisinde kimlik ekseninde algılanmıştır. Bu noktada, baskın dinî anlayışın karşısında konumlanmak için geleneksel ritüel evreni ve bu evreni çevreleyen etmenlerden âdeta kopan, modernizmin akışkanlığı içerisinde yön alan, bir taraftan baskın dinî anlayışın standartlarına karşı çıkılırken, diğer taraftan gelenekten de başkalaşan standartlar (ocaklara, yörelere göre değişen çeşitliliğin aksi yönündeki standartlar) üzerine şekillenen bir Alevilik algısının varlığından bahsedilebilir. Bu algının oluşmasında siyasi etkenlerin, kurumsallaşmanın ve popüler kültürün ağırlığı söz konusudur. Şüphesiz zâkirlik ile ilgili algılar da buna göre şekillenmiştir.

Günümüzde zâkir olarak tanımlanan kişiler genellikle kentlerde ocaklara bağlı olmaktan ziyade kuruma bağlı hareket etmektedirler. Mülakatlardan elde edilen bilgiler doğrultusunda, bu kişilerin bağlı oldukları kurumun isteğine göre, farklı il ve/veya ilçelerdeki cemlere gönderilerek saz çalıp deyiş icra eden kişilerin boşluklarını doldurmada oldukları görülmektedir. Mülakatlarda zâkirlerin genellikle cemevlerinde veya özel bağlama kurslarında eğitim gören kişiler olarak nitelendirilmeleri dikkat çekicidir. Zâkirlik kursu adı verilen oluşumlar hem bağlama kurslarıyla yakın ilişkilidir, hem de zaten bağlama kursları gibi algılanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında özellikle yeni kuşak zâkirlerin müşitleri ile yıllarca pişmesi, ocaklarına bağlılıkları, yola kabul edilmeleri için inanca dair zorunlulukları, taliplerle paylaştıkları kültürel saha hakkında bilgileri, yola kabulleri, mahlas almaları, zikirlerini ceme katılan canlarla birlikte âdeta yaşam performansı kılmaları gibi Aleviliğin temelini oluşturan tutum ve uygulamalardan ayrıldıklarına sıklıkla rastlanmaktadır. Modern ve popüler kültüre yönelik uygulamalar ile manevi ve ilmî eğitim yerine cem repertuarının icra edilmesi temel amaç haline getirilmiştir. Bir başka deyişle, modern oluşumlar, bu oluşumlar çerçevesinde değerlendirilebilecek olan kurumlar; kurumsal ve popüler standartlar üzerine oluşturulan bireysel tutumlar maneviyattan ve ilmî yeterlilikten uzaklaştırılmış; eyleme ve eylemin kısa vadede faydasına yönelik yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda kentlerde zâkir olarak bilinen yeni kuşak icracıların performanslarında genellikle kurumların ve popüler kültürün dayattığı standartlara uyumlandıklarını görmek elbette şaşırtıcı değildir.

1980’li yıllarda kamusal alandaki varlığı hissedilen, 1990’lı yıllarda ise piyasadaki görünürlüğü ivme kazanan ‘Alevilerin müzikleri’ ile birlikte, Aleviliğin kutsal metinleri popüler kültür nesnesi olarak kullanılmıştır. Büyük oranda kapalı toplum özelliği gösteren ve ‘sır’ merkezinde işleyen geleneksel yapının aksine, metalaşan ve medya/sosyal medya aracılığıyla yaygınlaşan ürünlerin halk tabanında coşkuyla karşılandığı; kimi müzik piyasası aktörlerinin gün geçtikçe inanç alanı üzerinde hegemonya kurabildikleri gözlemlenmektedir. Bu duruma hem sebep hem de sonuç olarak bazı müzisyenlerin zâkir kimliğiyle hizmet postunda oturabilmekte olduklarını veya çeşitli erkânlarda zâkir yetkisinde bulunabildiklerini belirtmek mümkündür. Oysa eşğin iç tarafında kalan kutsal alanın gereklilikleri, kamusal alandaki görünürlüğün gerekliliklerinden oldukça farklıdır. Böyle durumlarda sadece eşğin iki yanı (dinî ve dünyevi alan) arasındaki fark kapanmakla kalmaz; popüler kültür inanç alanı gerekliliklerinden öncelikli olarak algılanır. Bu da zaten Modernizm’in en önemli etkilerinden biri olarak karşımıza çıkar: Kutsal olanın dünyevileştirilmesi. Dolayısıyla inanca dair yükümlülükler piyasa bilincinin idealleriyle, modern aklın, endüstrinin gereği doğrultusunda öznelerle göre yaratılan gerçekliklerle karşı karşıya kalmıştır.

Müzik piyasasındaki ve inanç kurumlarındaki deneyimlerimizin yanı sıra zâkir olarak tanımlanan kişilerle yapılan mülakatlardan edinilen çıkarımlar doğrultusunda popüler müzisyenlerin hem müzik performanslarının hem de inançla ilgili kitle iletişim araçları vasıtasıyla topluma verdikleri mesajların, toplumun Alevilerin inancı algılamalarındaki hızlı değişimin görüldüğü özellikle son 20 yılı referans alan kesiminde karşılık bulduğu belirtilebilir. Müzik piyasasındaki iktidar mücadelesinin kimi zaman inanç alanına da nüfuz ederek varlığını sürdürdüğü; belli performanslar ve söylemler üzerinden standartların oluşturulup yaygınlaştırıldığı gözlemlenmektedir. Hem çalışma kapsamındaki mülâkatlar ve alan deneyimleri hem de basılı kaynaklardan hareketle cemevlerinde kendilerini zâkir olarak tanımlayan kişilerin birçoğunun inancı, geleneği, ocaklara, yörelere bağlı uygulamaları, yazılı-basılı literatürü, elektronik kaynakları analiz etmek yerine müzik piyasasında ismi olan popüler müzisyenleri örnek aldıkları görülmektedir. Şüphesiz bunda Alevilikte müziğin doğrudan ifade biçimi olarak kabul edilmesinin yanı sıra müziklerin kayıtlar ve kitle iletişim yollarıyla yaygınlaştırılmasının etkisi vardır. Ancak kutsal ile dünyevi alan arasındaki eşğin dış (dünyevi) tarafında kalan, piyasa mücadelesi içerisinde olan, eşğin iç tarafıyla da münasebeti bulunan müzik piyasasındaki aktörlerin görünürlüğü ve alkışı üzerine şekillenen/şekillendirilen popüler kültür ortamının, günümüzde her alanda olduğu gibi, kutsal alanla ilgili gerekliliklerden, hakiki bilgidен öncelikli ve üstün görülmesi dikkat çekicidir. Bu noktada herhangi bir kitleye hitap eden, medyadaki etkinlikleri, simgesel ve sosyal sermayeleri kültürel sermayelerinden çok daha güçlü olan, yönetim mekanizmalarıyla (yerel yönetimler, müzik birlikleri, dernekler, vakıflar, siyasi partiler vs.) ilişkili popüler müzisyenlerin eşğin iç tarafında kalan kutsal alan üzerindeki hegemonyaları düşündürücüdür. Bu kapsamda, modernizmin

akışkanlığı, medyanın, yönetim mekanizmalarının etkin gücü hesaba katıldığında, kamusal alanda oluşan ve yaygınlaşan uygulamaların icat edilmiş geleneklerdeki gibi olağan görüldüğü belirtilebilir. Böylece icat edilmiş gelenekler yabancılaşmış olsalar da bir yönüyle geçmişi hatırlattıkları ve popülizmin imkânlarıyla yaygınlaştırdıkları için yüzyıllardır varlıklarını değiştirmeden sürdürüyorlarmış gibi algılanabilmektedirler.

Değişim veya dönüşümün nasıl ve nereye doğru olduğuna dair araştırmalar felsefi içeriği oldukça zengin, hakikat bilgisinin yorumlanmasına geniş olanak sağlayan inançlar için şüphesiz risklidir. Ancak değişim veya dönüşümün nasıl olduğunu görebilmek için zâkirlik ekseninde şu üç kavramı irdelemek gerekmektedir: Din, kültür ve gelenek. Zâkirlik şeriat ve tarikat makamlarında da görüldüğü üzere dinî bakımdan zorunluluklar (değişmeyen yükümlülükler) taşımaktadır. Kültür ise zâkirlik konusu bağlamında düşünülürse, din anlayışı üzerinden felsefi zenginliğe bürünerek, zamana, mekâna, coğrafyaya göre şekillenmekte, geleneği oluşturmaktadır. Gelenek elbette değişebilir, dönüşebilir. Daha açık şekilde ifade edilirse, zâkirliğin inanca dair zorunlulukları şeriat ve tarikat açısından sabittir ancak müzikal, kültürel performansını oluşturan etmenler (mekân, teknolojik imkânlar, çalgı tipleri, yöresel-müzikal çeşitlilikler vs.) dönüşebilmektedir. Gerek basılı ve elektronik kaynaklardan, gerekse kurumlardaki ve müzik piyasasındaki deneyimlerimizden edindiğimiz veriler, günümüzde kentlerde yeni bir kimlikle karşımıza çıkan zâkirliğin sadece kültürel bir olgu olarak algılanabildiğini; bu bakımdan değişimin kutsal alanın zorunluluklarının dışarıda tutularak çok daha hızlı biçimde kabul gördüğünü göstermektedir. Değişim açısından etki alanı içten dışa doğru olmaktan ziyade, dıştan içe doğru (eşiğin dış tarafında kalan dünyevi alandan, eşiğin iç tarafında kalan kutsal alana doğru) genişlemektedir. Dünyevi alanın kutsal alan üzerindeki etkisi ve görünür olma, hızla kabul edilme, yaygınlaşma gibi özellikleri dolayısıyla, zâkir olarak tanımlanan kişilerden bazıları topluma hizmet etme amacında olduklarını belirterek, müzik piyasasında albümleriyle yer almayı tercih etmektedirler.

Kaynaklar

Akın, Bülent. *Zâkirlikten Âşıklığa Âşık Niyazi*. Ankara: Barış Kitabevi, 2016.

_____. “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni bir Sınıflandırma Önerisi”. *Gelenek, Görenek ve İnançlar*, 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

_____. “Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri”. *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 2/3, 93-109, 2019.

Atalay, Adil. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları, 18. Basım, 2014.

Aytekin, Sefer. *Buyruk*. Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958.

- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can Yayınları, III. Baskı, 2018.
- Boganbayev, Nurbolat - Calmırza, Aydın. “Eski Türk Dünya Görüşündeki Kut ve Karga Kavramları”. *Milli Folklor Dergisi*, 26/103, 69-79, 2014.
- Coşkun, Nilgün Çıplak. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Âşık-Zâkir İlişkisi: Sivaslı Âşık Ummanî Örneği (The Aşık-Zakir Relations in the Alevi-Bektashi Tradition: The Example Of Asik Ummanî of Sivas)”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 14/19-59, 2016.
- Çakmak, Yalçın - Yıldırım, Rıza. “Doç. Dr. Rıza Yıldırım ile Aleviliğin Kökenleri Üzerine Tezler”. Erişim 2 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=KmNVHAapxLA>
- Çamuroğlu, Reha. “Türkiye’de Alevi Uyanışı”. *Alevi Kimliği*, ed. T.Olsson vd. 96-103, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, II. Basım, 2003.
- _____. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Dellaloğlu, Besim. “Gelenek Meselesi”. *Sosyoloji Dergisi*, 3/ 22, 43-46, 2011.
- Demir, Sevgi. *İstanbul Cem Evlerinde Cem Erkânı, Ritüeller ve Müzikal Formasyonlar Üzerine Analitik Bir Karşılaştırma*. İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücut”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 26. Baskı, 2010.
- Ekici, Metin. “Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme”. *Milli Folklor Dergisi*, 20/80, 33-38, 2008.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- _____. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, II. Baskı, 2018.
- Eroğlu, Seval. *Bağlama Çalıp Söyleyen Kadınların Müzik Performansının Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2018.
- Erol, Ayhan. *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik (Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi

- Yayımları Araştırma Dizisi: 25, 2016.
- _____. *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitabevi, 2019.
- Günay, Edip. *Müzik Sosyolojisi (Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış)*. İstanbul: Bağlam Yayınları, II. Basım, 2011.
- Güneş, Deniz. *Tokat Yöresi Alevi-Bektâşi İnancında Zâkirlik Geleneği*. İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2013.
- Güngör, İsmail. *Şanlıurfa İli Kısa Yöresi Cem Formunun Analizi*. İstanbul: İ.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hancıoğlu, Hümevra. “Gelenek Üzerine”. *Journal of Turkish Language and Literature*, 2/1, 175-188, 2016.
- Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence. *Geleneğin İcadı*. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Mesele Kitapçısı, II. Basım, 2013.
- Keskin, Yahya Mustafa. “Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilik’te Dedelik Kurumu”. *EKEV Akademi Dergisi*, 13/41, 115-132, 2009.
- Koltaş, Nurullah. *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon ve Frithjof Schuon Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2009.
- Kulak, Önder. *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskaçında Kültür*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Kuşçu, Emir. “Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/3, 165-186, 2011.
- Massicard, Elise. *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketi’nin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Oytan, M. Tevfik. *Bektaşiliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*. 2 Cilt. İstanbul Maarif Kitaphanesi, ?.
- _____. *Bektaşiliğin İç Yüzü (Dibi Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir)*. İstanbul: Demos Yayınları, 2.Basım, 2010.
- Özdemir, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası (İstanbul Cemevlerinde Zâkirlik Hizmeti)*. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016.
- Perin, Mithat. *Ansiklopedik İslâm Lugatı*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1982.
- Poyraz, Bedriye. *Direnişle Piyasa Arasında Alevilik ve Alevi Müziği*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2007.
- Şahin, İlkey. “Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: Online Alevi Topluluklar”. *Mediad Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 7-28, 2019.

- _____. “Dünya Kurmak: Ritüel, Gerçeklik ve Dünya Görüşü”. *KARE Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat, Tarih ve Düşünce Dergisi*, 9/1-18, 2020.
- TDK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 4 Kasım 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Turner, Victor. *Ritüeller (Yapı ve Anti-Yapı)*. çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Uçma, İsmet. *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2003.
- Yaman, Ali. *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar (Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik)*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.
- _____. “Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 17-38, 2012.
- Yıldırım, Münir. “Mircea Eliade’de Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı”. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/28, 59-82, 2007.
- Yıldırım, Rıza. “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 135-162, 2012.

Kişisel Görüşmeler

- K1: Cengiz, Cihan (2019). Yaş 32, Finans Uzmanı, İstanbul.
- K2: Durak, Hüseyin Cem (2021). Yaş 35, Baba, Tiyatro Sanatçısı, İstanbul.
- K3: Öget, Birkan (2019). Yaş 30, Yüksek Lisans öğrencisi, Müzisyen, Eğitimci, İstanbul.
- K4: Uluçam, Ozan (2019). Yaş 32, Dede, Mali İşler (Finans çalışanı), İstanbul.
- K5: Yılmaz, Volkan (2019). Yaş 34, Müzisyen, Eğitimci, İstanbul.