

Kırsal Alevî Kültüründe Çevre, Mekân ve İnsan Etkileşimi – İki Köy Örneği

Kamuran Sami*

“Farklılığın ölümü, benzerliğin ölümüdür. Coğrafyamız, tarihimiz, dilimiz farklıdır. Farklılığımızı, anlıyorsak, benzerliğimizi bulacağız. Bu da kimliğimizi kazanmakla sağlanıyor.”**

Öz

Türkiye’de kırsal Alevi yerleşim bölgelerinde toplumsal dokuyu meydana getiren insanların kendilerine özgü mekânsal alanları oluşturma süreci; tarihsel gelişimle birlikte çevre-mekân-insan eksenini etrafında oluşagelmıştır. Bu bağlamda kırsal Alevi yerleşimlerinde toplumsal dokuyu sarmalayan geleneksel yaşam biçimi, mekânların kurgusal düzeni ve kültürel ilişki ağları; ortak bir dilin etrafında gelişmiştir. Süregelen bu temayüller potası içinde geleneksel yaşam ritüelleriyle birlikte kültürel belleklerini dışı kapalı bir düzlemde ortaya koyan Aleviler; kırsal yerleşim bölgelerinde fiziksel çevreyle uyum sağlayan ve doğadaki çeşitli nesnelere yükledikleri tinsel anlamlarla insan-doğa ilişkisini belirleyen bir kültürün nasıl “sürdürülebilir” olduğunu ortaya koymuşlar. Bu tür yerleşimlerin karakterini taşıyan Türkmenhacı (Bismil-Diyarbakır) ve Yoncalı/Ortinik (Ovacık-Tunceli) Alevi köyleri; geleneksel toplumda hayat bulan ritüelleri, manevi dünyaları sarmalayan Cem kültürü, içe dönük insani ilişkileri, süregelen yerel aidiyetleri ve yerleşim örüntülerini hâlâ koruyabilmektedir.

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü – Dicle / Türkiye
samikamuran@gmail.com

** İnam, Ahmet, (1996). “Kimlik Sorunumuza Bir Bakış”, *Türkiye Mimarlığı Sempozyumu II. “Kimlik-Meşruyet-Etik”*. 7-9 Ekim 1993 Ankara; *Bildiriler Kitabı*. TMMOB Mimarlar Odası. s. 32.

Bu çalışma; son 20-25 yıl içerisinde ortaya çıkan toplumsal ayrışma, terör, şiddet ve ayrıksı bir aidiyete sahip olmanın yarattığı dışlanmanın ötesinde; referans alınan iki köy bağlamında ortak bir belleği yaşatan kırsal Alevi kültürünün serencamını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler

Alevi; Kırsal Yaşam; Toplumsal Dönüşüm; Kültür; Türkmenhacı ve Yoncalı (Ortinik) Köyleri

Giriş

Aleviler, ayrıksı bir toplumsal grubun fazla fark edilemeyen renkleri olarak, Türkiye, Suriye, Arnavutluk (Bozkurt 2005: 7), Bulgaristan, Irak ve İran gibi ülkelerde yaşarlar. Ancak Türkiye'deki Alevilerin toplumsal görünüm bağlamında bugün yaşadıkları bölgelere göre daha değişik isim(ler)le anıldıkları bilinmektedir. Türkiye'nin değişik bölgelerinde kırsal *Alevi* kültürünün toplumsal dokusunu oluşturan bu halk; Anadolu kültürel çoğulculuğunun *heterodoks* bir kesimini temsil etmektedir. Aleviler, toplumsal ve kültürel çoğulculuk bağlamında; inanç, dil, eğlence, evlenme, yapılı çevre, mekân ve doğaya yüklenen anlamlar ile ölüm ve yas ritüelleriyle diğerlerine göre farklı aidiyetleri temsil etmektedir.

Toplumsal değerler ve kabuller bağlamında somutlaştırdığımız kendi kültürümüze bir kutsallık atfedip ve aynı zamanda da ayırım yapmaksızın bir kültürün herhangi başka bir kültürden daha iyi veya daha kötü olduğunu tasavvur eden bir dünyada yaşamaktayız. Dışlayıcı bir algı yaratan bu tür yaklaşım(lar); insan(lar)ın fitratında var olagelmiş değişik kültürlerin toplumsal bellekteki tözünü ve *varoluş gerçeğini* ortadan kaldıramamıştır (Bumann 2006: 111). Buna karşın dar kapsamlı ve öznel yargıların dışında, Türkiye'de çoğulcu toplumsal yapı içinde hayat bulan ve farklı kültürel ve dinsel aidiyetleri benimseyen toplulukların (Aleviler, Yezidiler, Nusayriler vb.) mevcudiyeti; tarihsel birliktelikte yaratılan bir arada olma inancı ve ortak akılda tezahür eden uzlaşının mekânsal düzlemde paylaşılan değerlerin temsilini sağlamaktadır.

Farklı bir inancın temsilini ifade eden *Alevilik*, semantik olarak Hz. Ali'ye mensup veya ona atfedilen değerlerle aidiyet bulan bir inancın toplumsal hayat içindeki tezahürünü ifade etmektedir. Mezhepler tarihi ve tasavvuf söyleminde ise, Hz. Ali'yi sevmek, yaşamı boyunca ortaya koyduğu değerler manzumesini yol (mürşit) olarak görmek ve her anlamda da ona bağlılığı ifade eden bir inanç temayülünü ortaya koymaktadır (Fıçlalı 1996: 7). Alevilik kültürünün yarattığı toplumsal yaşam alanı içinde *mekân-insan-*

çevre ilişkilerini belirleyen ve yazılı olmayan *akitler* üzerinde bireyin *eline, diline ve beline sahip olma* ilkeleri; aslında modern dünyanın sosyal bir çevre düzeninde arzuladığı uygar ve sorumlu bir yurttaşın benliğinde taşınması gereken melekeleri işaret etmektedir. Toplumsal yaşam döngüsünde insana duyulan sevgi, doğal/yapılı çevreye gösterilen özen ve komşuya saygının bir erdem olarak kabul edildiği Alevi kültürü; özel bir sıfatla tanımlanan odada (misafir odası) konduğu *hakk* bilip, ağırlamada kusur etmeyen mistik bir tezahürü ifade etmektedir.

Alevi inanç sisteminin şekillendiği kültür, kendi yapılı çevresinde toplumsal inşanın düzenini kuran, geleceğe ortak payda(lar) vurgusu yapan, toplumsal katmanlar için düşün ve beceri alanı geliştiren; inanç ve törelerden oluşan değerler kümesinde ise, insanın yaşadığı çevresel alanda bölüştürülen mutluluğu hedeflemektedir. Düşün adamı Adorno'nun ifade ettiği gibi, “yanlış yaşam, doğru yaşanamaz” (Adorno 2009: 43) vurgusu; ortak değerler düzleminde hayat bulan kabullerin ne kadar önemli olduğunu dile getirmektedir. Mekânsal algılarımızın şekillendirdiği yerleşim doku örüntüleri ve toplumsal benliğimizin tözünü oluşturan kültürel kimliğimiz; hayatımızın döngüsünü belirleyen ritüeller içinde bir coşku ve duygu ögesi yaratamazsa, aksi durumda tüm inandığımız değerler anlam yitimine uğramak zorunda kalır (İnam 1996: 32).

Alevi inanç sisteminin tarihsel örgüsü Orta Asya'dan Anadolu'ya değin uzanan zaman dilimi aralığında birçok din ve kültürden izler taşıyarak günümüze kadar gelebilmiştir. Alevi inanç ve ritüelleri tarihsel süreç içinde meydana gelen uygarlıkların uzamında hayat bulan dinlerin ve inançların izlerini taşımaktadır. Dinsel anlamda inançları ayrıksı olarak görülen Aleviler Anadolu uygarlığı ile bütünleşerek, inançları üzerine *İslam* örtüsü çekilmiştir (Bozkurt 2005: 97-98). İfadesini bulan bu görüşle birlikte Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinde Alevilerin yaşadığı kırsal yerleşimlerde, özellikle toplumsal ve kültürel dönüşümlerin çok hızlı olması, ekonomi ve üretim koşullarının değişmesi, farklı bir inanca sahip olmanın yarattığı kuşku, göç, terör ve şiddetin kırsal bölgeler üzerinde baskı aracı olması; aile deseni üzerinde büyük değişiklikler yaratmıştır (Aktaş 1999: 80, bk. Res. 1-2).



Resim 1-2. Köylerin yalnızlaşan fiziki suret(ler)i ve evlerinin önünde duran kırsal aidiyetlerin son temsilcileri (Yoncalı/Ortinik Köyü ve Türkmenhacı Köyü; K. Sami, 2010)

Günümüz dünyasında küreselleşme olgusuyla birlikte önemi kavranan *yerelleşme* potansiyeli; yerel kültürlerin kapsadığı değerler kümesinin dar alanda ne kadar etkin ve popüler olabileceğini göstermektedir. Küresel gücü elinde tutanlar, uzun bir erimde amaçlarına ulaşmak için; toplumsal ve kültürel farklılıkları destekleyen politikaları tercih etmektedirler. Dinsel, dilsel, mezhepsel ve etnolojik her türlü farklılığın gücü idrak edilerek; küresel güçler ona göre bir değerlendirme politikası belirleyerek, nüfuz ettikleri bölgelerde toplumsal düzenin desenini şekillendirmeye çalışmaktadırlar (Talas ve Aksoy 2009: 148). Ön görülen bu politikalarla birlikte halkla ilişkiler kurmada; geleneksel motiflere, ritüellere, âdet ve ortak kabullere sıklıkla başvurmak, günümüzün dünyasında geleneksel değerlerin gücünü ortaya koymaktadır (Uyanık 2006: 79). Dünyadaki toplumsal düzenin kodlarını derinden etkileyen küreselleşmeyi salt ekonomik döngünün işleyişinde farklı bir bağlamda algılanılmasının ötesinde, bir kültürleşme ve bilinçlenme olarak gören algının var olduğunu da bilmemiz gerekir.

Her toplumun teolojik, kültürel ve sosyal tarihi içinde güç oluşturan dinamiklerin farklı girdilerin yanı sıra şehir ve köy ilişkilerinden etkilenmeleri de doğal sürecin birer parçalarıdır. Bu bağlamda toplumsal çevreyi kültürel ve mekânsal anlamda ifade eden köy ve kent yerleşimleri, süregelen döngülerin birer yaşam alanı olarak varlıklarını sürdürmektedirler (Berkay 2009: 2). Birçok etnografik ve tarihsel araştırmalarda; gerek geleneksel, gerekse çağdaş toplumlarda dini inançların insan davranışı ve mekân kurgusu ile ilişkisi olduğu saptanmıştır (Turgut 1990: 35). Günümüzde özellikle bazı toplumsal gruplarda konuta dinsel bir anlam veya dinsel bir sorumluluk yüklenmemesine karşın; Alevî geleneğinde evin (konut) mekânsal birimlerine (misafir odası) ve birimleri tanımlayan her öğeye (eve girişi tanımlayan kapı eşiği, ocak vb.) inanca dayalı birçok sorumluluk ve anlam yüklenilmiştir.

Anadolu halkları arasında farklı bir inancın mensubu olan insanlar (Aleviler, Nusayriler, Yezidiler vb.) tarihin her döneminde araştırmacılara konu olmasına karşın; bu halkların geleneksel kırsal yerleşim örüntülerine sahip yapılı çevrelerini tanımlayan mekânsal dokular yeterince ilgi çekememiştir. Bu halkların içe kapanık toplumsal ritüellerinin yarattığı gizem; çoğulcu toplumsal yapı içinde kimlik bulan maddi kültür örüntülerinin algılanılmasını da arka plana itmiştir (Sami 2009: 67). Türkiye’de tarihten süregelen göçler ve farklı nedenlerden dolayı iradi olmayan nüfus hareketlerinin ortaya çıkardığı toplumsal çözümlüşlerde, Alevilerin paylarına her zaman bir şeyler düşmüştür (Aktaş 1999: 74). Edward Said, göç ve iradi olmayan yer değişikliklerini; “kesintili bir var olma durumu” (Said 1990: 375-363) olarak belirtir ve bu da geride bıraktıklarımızla bir kavgaya tutuşmamızı tetikler.

Alevilerde Toplumsal Bellek ve Doğaya Atfedilen Kutsallık

Toplumsal doku örgüsünde geleneksel değerlerin *kültürel düzlemde* evrilecek bir yaşam alanı bulduğu çevrenin farkına veya bilincine varmak; beşeri insana dönüştüren oluşumların ve kültürel aidiyetlerin belli bir olgunluğa erişmesinin önemli bir merhalesini oluşturmaktadır. Dünyayı ve içinde yaşamımızı idame ettiğimiz doğal ve yapay çevreyi kültürel doku kodlarıyla algılamak, insana manevi bir sorumluluğu yüklemek imkânını vermektedir (Cansever 1995: 49). Toplumsal yaşam örgüsü içinde kimlik bulan hayat tarzı; çevrenin fiziksel koşullarını belirleyen coğrafya, iklim ve doğal kaynaklara bağlı olarak bir gelişme sürecini ihtiva eder. Toplumsal küme bileşenlerinin yaşadığı bölgenin arazi yapısı, kendilerini koruma potansiyeli, yakın çevre, iklim koşullarının olumlu ve olumsuz etkileri; bireylerin ortak yaşam kabullerinin biçimlenmesinde önemli rol oynar (Ökten 1995: 101-102). Doğal çevre, yaşamın bekası içinde insanı dönüştüren eylemlerle anlam kazanarak, doğa-insan arasında yaratılan sömürsüz eylemlerle yazılı olmayan manevi bir uzlaşmayı ortaya çıkarmaktadır. Eşsiz bir seyrin konusu olan ve kendi bütüncül yapısı içinde sayısız nesneyi barındıran doğa; insanın tinsel dünyasında yeri doldurulamaz bir erinç kaynağıdır (Erginöz 1988: 175-176). Doğal dünyanın dokusunda insan idrakini zorlayan ve bazen de tarif edilemez nesnelerin oluşturduğu mevcudiyetin dışında; “her yerde benzerlikler görmek, her şeyi aynı kılmak, zayıf gözlemin işaretidir” (Adorno 2009: 79).

Toplumsallıkların bekasını ortaya koyan her toplumun (Alevi kültüründe olduğu gibi) veya her grubun mekân örgüsünü yaratan kültürde *doğa-insan* ilişkilerinin meydana getirdiği bir birliktelik vardır. Toplumsal düzen kümesi içinde hayat bulan bu ilişkiler silsilesinin kurgusu da doğal ortamın

tüm bileşenleriyle nasıl algılandığına veya nasıl bir anlamla kodlandığına bağlıdır. Bu yaklaşımda doğaya yüklenen çeşitli anlam ve değerler; belirli bir kültürün aidiyetini taşıyan insanların doğaya yaklaşım biçimlerini belirlemektedir (Çevik 1999: 26). İçinde yaşadığı fiziki çevreyi arzu ve beklentilerine göre şekillendirdiğine kendisini inandıran insanoğlu; neticede bu şekillenmiş çevre tarafından kendisi şekillendirilmeye maruz kalmaktadır. Bu bağlamda kültürel dokunun özü, çevrenin algılanış biçimi ve tinsel değerlerin doğanın nesnelere üzerinde anlam bulması; insan fitratının ve toplumsal evriminin antropolojik bir hikâyesidir (Ateşin 1995: 72). Bu ilişkilerin oluşması sürecinde, ortak kültür ve kabuller doğal şartlardan etkilenirken, aynı zamanda insan kendi mutluluğu ve refahı için doğal işleyişi yönlendiren bir çabanın içinde olmayı yeğlemiştir. Bu karşılıklı ilişkiler sarmalında; her toplumsal grubun dinamikleri, doğaya atfettiği değerler potasında kendi ilişkiler manzumesini ortaya çıkarmıştır (Tuna 2000: 62).

Birbirinden farklı örüntülerle kimlik bulan kültürlerde, dağlara ve doğanın çoğul nesnelere kutsallıklar atfedildiği gibi, Şamanlık ve Zerdüştlüğün de bunlara yüklediği mistik ve tinsel anlamların etkisiyle Anadolu'da yaşayan halklardan biri olan *Türk* ve *Kürt* kökenli Alevilerin kimi dağlara atfettikleri kutsallık bir tevatür olarak yaşatılmaktadır. Kutsallıklarından dolayı biraz da korkularak izlenen dağ coğrafyamızda ulu yol velilerinin mezarları, makamları, dede *düşekleri* ya da doğrudan doğruya dağın adıyla (Munzur Baba vb.) ilgili kutsal söylenceler bulunmaktadır (Birdoğan 1988: 60). Bugün antik bir inancın mirası olarak yaşatılan bu ritüellere belki de tarihsel korkular nedeniyle *İslami* bir kisve giydirilmiştir.

Alevilerde doğaya atfedilen kutsallık kümesi içinde yer alan ağaç kültü; yaşam ve ölümün mutlakiyetini ifade etmektedir. Ağaç figürünün yer altında dağılan kökleri *ölüm*; yer üstündeki gövdesi (dal ve yapraklarıyla) ise, *yaşamı* tasvir etmektedir (Yıldız 2007: 93-94). Alevilerin toplumsal düzlemde bir araya gelmesini sağlayan ritüellerle birlikte simgeleşen asırlık ağaçların diplerinden alınan toprak, insanın manevi dünyasına sağladığı bir gücün belirtisi olarak evin el değmeyecek bir köşesinde saklı tutulur. Alevilik inanç örgüsünün tarihsel belleğinde tezahür eden bu tür ortak kabullerin uğur getireceğine, kötülöklere karşı koruyacağına ve hastalara şifa dağıtacağına büyük bir itikatla inanılır.

Yaşam ve sonsuzluğun *Hakk*'tan erimenin bir sembolü olan ağaç; doğurganlık, yaşam, ölüm ve yeniden üremenin ağaç kültü üzerinde somutlaşarak (Ergun 2004: 17-18), Alevi kültüründe *Tanrı-Evren-İnsan* birlikteliği hayat ağacında motife olmuştur. Ağaç kültü, İslami inançtan Uzakdoğu

Budizm’inden Anadolu Antik inançlarına değin tüm uygarlıklarda ortak aklın yarattığı inancın ve kültürün simgesi haline gelmiştir (Ergun 2004: 82). Ağacın ölümsüzlük sembolü olması ve aynı zamanda yaşam döngüsünü tariflemesi, Alevilik inancının toplumsal düzleminde hep yer almıştır.

Alevi menkıbelerinde görülen kuru ağaç dalı, yanan odun, sopa veya asanın yeşertilmesi inancı, ağaç kültürünün ne denli kutsandığının bir belirtisidir. Ağaç kültürü sadece inancın bir gereği olarak gelenekselleşmemiş; sürüleri, atları, diğer hayvanları besleyen nesnelere olduğu için de korunmuş ve aslında bu inanç güdüsüyle modern bir çevre kültürü yaratılmıştır. Tarihsel süreçlerin sorunlu dönemlerinden günümüze değin Aleviliğin ne olduğu, doğa bağlamında insani odaklı olmasının yarattığı hümanizm ve yaradılışın gizemini açıklayan kuramları (bk. Başköylü 2009), gerek Aleviler ve gerekse 1980’lerden sonra bu inanç grubunun dışında bulunan kişiler tarafından yoğun olarak tartışılmaktadır. Süregelen bu tartışmalar kendi mecrası içinde dağılarak Aleviliğin ne olması gerektiği üzerine odaklanmaktadır. Tüm tartışmaların inanç ve ritüeller üzerine odaklanmasından dolayı; mekânsal kabuller, çevre ve doğaya mistik anlamda duyulan kutsal sadakat gibi kavramların toplumsal yaşam içindeki gücünü görünmez bir hale dönüştürmektedir.

Alevilikte doğanın başka bir örüntüsünü temsil eden suyu kutsal sayan inanç, Alevi geleneksel yaşamına değişik biçimlerde yansır ve suyun en az düzeyde kullanılması tavsiye edilir. Alevilikte kişi su ile arınmaz ve gerçek arınma ancak *uhrevi* arılıkta mutlakiyete varır. Suyu *tükürmek* veya suya *kirletmek*, büyük günahlar arasında yer alır ve suyun kirletilmemesine büyük bir özen gösterilir. Ancak bu değerler kentleşme olgusuyla birlikte Alevi dünyasında değişerek, toplum içinde bu değerlerin taşıdığı anlamlar silikleşmiştir. Özellikle kırsal kesimde kimi pınarlar, su kaynakları Alevilerce kutsal ve uğurlu sayılmaktadır. Buralarda toplu ziyaretler yapılarak kurbanlar kesilir ve adaklar adanır (Bozkurt 2005: 168-169; bk. Res. 3-4). İleri sürülen bu fikirlerin odağında doğal çevreyi korumak ve güçlendirmek için yeni tekniklerden veya daha güçlü buluşlardan söz etmek çok da anlamlı gelmeyebilir. İnsanlığın yaşama bakışını ve doğayı kabile toplumlarından beri çarpıtan ve ahlaki sınırları zorlayan kapitalizm engellerini dışlayarak, bir insan kolektifliği gibi komünal olarak doğayla ilgilenme mücadelesi anlamlı olabilmektedir (Bookchin 1996: 47).



Resim 3-4. Alevilik inancında kutsal sayılan Munzur suyunun doğduğu gözeler bölgesi (Ovacık-Tunceli; K. Sami, 2010)

Günümüzde, çelişkiler, çatışmalar, ikilemler, tutarsızlıklar, istikrarsızlıklar ya da kısaca modernliğin gündelik yaşamdaki hüsrancı ve sözlerin ikili varoluşları (Lefebvre 1971: 108) kaotik kentsel yaşamın kaçınılmaz sonuçlarıdır. Bunlarla baş edememek, onlarla kuşatılmak, kararsızlığa ve tedirginliğe kapılmak, yabancılaşmak ve sonra da bu yabancılaşmanın eleştirileceği, meşrulaştırılacağı ve ikame edileceği yeni bir dünya arayışı içinde olmamız (Kaçel 1991: 160); unuttuğumuz geleneksel değerleri tekrar düşünmemizi zorunlu kılmaktadır

Alevi Yerel Kültürünün Çözülüşü ve Evin Simgeleşen Anlamı

Türkiye’de geleneksel bir yaşam tarzı içinde kırsal alanlarda yaşamlarını idame eden *Türkçe* ve *Kürtçe* konuşan büyük bir Alevi topluluğu mevcuttur. Alevilerde toplumsal işleyişin döngüsünü tanzim eden ve insanı merkeze yerleştiren inanç sisteminin yarattığı teâmüllere karşı; 1970’lerden itibaren bu geleneksel değerleri dışlayan bir başkaldırı ortaya çıkmıştır. Türkiye’nin o yıllardaki siyasal ortamında büyüyen yeni nesil, geleneksel Alevi öğretilerini ve kutsal mekânlara atfedilen değerleri dışlayarak, Alevilik algısını sosyal ve demokratik bir dönüşüm hareketine indirgeyip; halkın geleneksel kültür ve ritüellerle olan tarihsel bağlarını zayıflatmaya çalışmıştır. Bu dönemle birlikte sol görüşlü fraksiyonlar Alevilerin yoğun olarak yaşadığı kırsal ve kentsel bölgelerde kendilerine bir egemenlik alanı bulmuşlardır.

Türkiye’de 1980’li yılların sonlarına doğru sol politik örgütler büyük oranda Alevi olmayan taraftarlarını kaybederek kendi içlerinde, neredeyse bir Alevi hareketi olarak kalmışlardır (Bruinessen 1996: 7-8). Türkiye Cumhuriyeti’nin son 25-30 yıl içerisinde yaşadığı toplumsal dönüşüm ile kentlerin ve kırsal alanların yeniden kurgulanması, terör ve şiddetten dolayı kırsaldan iradi olmayan göç, toplumu yeni yapısal dönüşüm süreçleri içinde farklı yerleşim sorunlarıyla yüz yüze bırakmıştır. Doğu bölgelerinde

zoraki göçün mağdurları arasında yer alan nüfusun büyük bir kesimi olumsuz etkilenmiştir. Bu sorunlu yıllar Aleviler; özgün sosyo-kültürel yapılarını, doğaya atfettikleri değerleri, insan odaklı kabulleri, sözlü kültürleriyle ruh bulan ritüelleri, içe kapanık birlikteliği sağlayan toplumsal dön-güleri ve cemaat bilincini mekânsal çevrede manzumeye dönüştüren yaşam biçimleri ile büyük bir değişime uğramıştır.

Çoğunlukla kırsal bölgelerde yaşayan Aleviler kapalı toplumsal yapıları çevrenin dışsal baskılarıyla birleşince, bu halk kendi toplumsal düzeni içinde iç hukuk yaratmıştır. Dinin şekilsel buyruklarına itaat etmeden öz değerlerine eğilmiş; sözlü olarak aktarılan efsaneler, mitler, türküler, mekân içindeki semboller (eşik, ocak vb.) ve imgeler gibi öğeler etrafında anlam kazanan kültürel bir kimlik ortaya çıkmıştır (Salman 2009: 234). Alevi kırsal yerleşimlerinin mekânsal ve kültürel dışavurumlarını tanımlayan yapıli konut (ev) dokuları; birbirine tezat teolojik kabullerin olduğu bölgelerde, toplumsal uzlaşmayı temsil eden farklı bir desenin örüntüleri olmuşlardır. Bu bağlamdan hareketle, Turgut Cansever; “çevrenin inşasında sanat tercihlerimiz, inandıklarımızın eylem ve eserimizdeki tezahüründen ibarettir. Yaptıklarımız, inancımızın tam bir tezahürüdür” (Cansever 1995: 50) der. Ülkemizde farklı bir etnisiteye ve inanca sahip toplulukların yarattığı kültürel zenginlik; çevresel boyutta ortak aklın ve ekolojik anlamda da nasıl sürdürülebilir (bk. Res. 5-6) olduğunu ortaya koymaktadır (Sami 2009: 67).



Resim 5-6. Geleneksel yerleşimlerin temsilietini sağlayan ve sürdürülebilir çevrede taş ve kerpiç malzemelerle inşa edilen kırsal evler (Yoncalı/Ortinik Köyü ve Türkmenhacı Köyü; K. Sami, 2010)

Dünyayı sarmalayan kapitalizm ve küreselleşme hareketleri yeni toplumsal ve kültürel dönüşümler düzeninde, bizim gibi ülkelerde özgün dokulu geleneksel yerleşim bölgeleri büyük bir tehditle baş başa bırakılmıştır. Bu tehditlerin kaynağını meydana getiren etmenlerin başında zoraki yapay değişimlerin ve metanın kutsallığına dayalı bir düşüncenin geleneksel ola-

rak yerleşim dokularına nüfuz edebilmesini sağlayan bir gücün ortaya çıkması gelmektedir.

Geleneksel yerleşim dokularının özünü oluşturan tarihsel birikim, teolojik değerlerin mekânda bulduğu anlam, sınırlı ekonomik bir güçle yaratılan ortak payda ve doğal malzemelerle inşa edilen mekânlar; sömürü ve tüketim kültürüne heba edilerek, geçmişin kültürel değerleri yeni konutlaşma adına topyekûn yıkıma maruz bırakılmaktadır (Oliver 2006: 24-25). Yapılı çevrenin oluşum süreci içinde yerleşim alanlarının mekânsal dokularını belirleyen evlerin (konut) bir kimlik ögesi olarak ifadelendirilmesi; toplumun sosyo-kültürel, ekolojik ve tinsel değerlerinin kültürel anlamda somut bir halini ortaya koymaktadır (Sami 2007: 64). Her toplumsal katmanın inanç sisteminde eve ve onun mekânsal birimlerine yüklenen tinsel anlamlar vardır. Toplumsal hayatın süregelen tarihsel akışı içinde evin (konut) sembolik anlamı her zaman olagelmıştır. Bu görüşlerin yanında evin (dwelling) ritüel amaçlar içinde salt bir barınma ve ev olmanın ötesinde kutsal bir mekân olarak inşa edildiği görüşü vardır (Rapoport 1969: 40). Kur'an'da yaşamın sürdüğü mesken (ev, konut) konusunda doğrudan doğruya bir ayet bulunmamasına rağmen; dolaylı olarak eve dair bazı kaidelerin olduğu bilinmektedir. Kur'an'da insanın oturduğu ve yaşamını sürdürdüğü yer olan ev; *mesken* ve *beyt* olarak geçmektedir (Özek 1995: 12). Ev, ailenin bekasını ve ona mahremiyeti sağlayan özel barınağıdır. Evin mekânsal birimlerinin örgenleşmesi; ailenin burada nasıl oturduğunu ve nasıl yaşadığını belirler. Ev yapmak; yaşamın uzun bir erimde sosyo-kültürel düzeyde nasıl bir biçim alacağını ve toplum içinde ailenin sahip olabileceği statüyü belirleyebilmektedir (Soykan 1999: 104).

Günümüzde konut sosyolojisi adı altında geliştirilen ve birçok toplumsal örüntüyü kendi etki alanı içinde barındıran bilim; konutla (ev) *kültür-çevre-insan* arasında doğrudan bir ilişki olduğunu dile getirmektedir. Tarihe referanslaşan her bir kültür kendi özgül koşulları içinde doğanın verilerini dikkate alarak, konut tipolojilerini oluşturagelmıştır. Tarihsel sürecin filtre edilen değerlerinden hareketle; konut inşa sürecini belirleyen ve sorunların çözümünde etkenleri tanımlayan kabuller sarmalında bir ideolojinin varlığı, geleneksel yerleşim dokularının toplumsal düzeninde hep olagelmıştır (Canan 1995: 17). Bugüne kadar süregelen dinlerde, heterodoks inançlarda ve İslam'da bir mesken algısı hep olmuştur.

Kur'an'da mekân maddi ve manevi açıdan ele alınmıştır. Maddi yaklaşımda; meskenin makro ölçekte, şehir, mahalle ve komşu meskenler bütününde cami, çarşı ve okul gibi kamusal kurumlara göre yerini tespit eder. Mikro ölçekte ise; müstakil bir konutun iç bölümlerini, tefriş ve tezyinatın olası

özelliklerine de göndermeler yapmayı ihmal etmez. Manevi yöndeki değerlendirmelerde evin özelinde var olan mahremiyet değerlerini ve toplumsal düzen içinde taşıdığı temsiliyete yapılan özel vurgu büyük bir önem taşımaktadır (Canan 1995: 18). Dünyanın birçok farklı kültüründe toplumsal yaşamın bekasını belirleyen din ve inanç temayülleri; evin formuna, planına, mekânsal düzenlemelerine ve tipolojisine (Rapoport 1969: 41) etkileri bilinirken; Alevi geleneksel yerleşim kültüründe ortak mekânsal kabullerin bu değerlerle örtüştüğünü söylemek çok da abartılı sayılamaz (bk. Res. 7).

Ev, özel yaşamın mahremiyetini temsil eden bir mekânı olarak veya toplumsal yapının kültürel değerlerini simgeleştiren anlam, bir toplumdan ötekine ve aynı toplum içerisinde değişebilen anlayış derecelerine bağlı olarak (inanç, âdet, görenek ve kültür) yaratılan ortak kabullerin birçok noktada somutlaştığı alandır (Erginöz 1988: 99). Yerleşim alanlarının dokusal kurgusunu belirleyen ne kadar kültürel *erk* varsa; bir o kadar da *otokton konut* örüntüsü ve biçiminin var olabileceği söylenebilir. Zaman diliminin aralıklarında ortaya çıkan bu farklar gerek eş zamanlı kültürler ve gerekse de aynı kültürün tarihi akışı içinde kolayca saptanabilir (Sami 2007: 65).



Resim 7. Ev plan düzeni içinde kurgulanan ve mütevazılığın iç mekâna yansıyan **Cem Evi** (Bismil-Türkmenhacı Köyü; K. Sami, 2010)

İnsanların bir yere ilişkin anlamlı buldukları şeyler (tarih, binalar, çevre vb.) zaman içinde kullanılarak azaltılmakta, bitirilmekte veya tüketilmek-

tedir. Yerelliklerin sahip olduğu bazı kimlikleri tüketmesi de olasıdır. Böylesi yerler, zaman içinde neredeyse her şeyin tüketildiği yerlere dönüşmektedir. Bu durum, çok yönlü yerel coşkuların, toplumsal ve siyasal hareketlerin dinamizmine bağlı olarak değişebilir (Urry 1999: 11). Alevi kırsal yerleşmelerindeki evrilmeleri bu fikirlere göre yorumlamak daha anlamlı olabilmektedir.

Ev kavramsal olarak dışıdır (Soykan 1999: 100), içine aldıklarını besler, korur ve büyütür. Biyolojik bir varlık olarak insanın ilk evi ana rahmidir. Alevi kırsal kültüründe ev olgusunun tekâmülü, iç bölümlerinin kurgulanması ve evin dışsal olarak doğayla kurduğu sıcak ilişkiler; ana rahminde gelişen süreçleri tasvir eder niteliktedir. Toplumsal hayat içinde örgenleşen aile, kültürel değerleriyle örtüşen konut ve bu konutu çevresel boyutta tanımlayan sosyal, kültürel ve inanç kabullerine bağlı bir yaşamı sürdürülebilmeyi kimliksel bir vurgu olarak öne çıkarabilmektedir (Montgomery ve McCabe 1973: 2, Aktaran: Kalıncara 2000: 43).

Mekânsal ilişkilerin önemi, var olan çevreye hâkim kültürün gücü, mekâna atfedilen değer; söz konusu toplumsal nesnelere özel karakterine bağlıdır. Yerleşim alanlarının dokusunu belirleyen ve tekilden çoğula doğru evrilen mekânsal ilişkiler genel bir etkiyle sınırlandırılmaz. Bu alanlarda söz konusu toplumsal nesnelere belirli ayırt edici özellikler ya da güçler taşımaları nedeniyle etkide bulunur. Bu bağlamda yalın mekân yoktur, sadece farklı türden mekânların ortaya çıkan anlamları, mekânsal ilişkileri veya toplumsal kabullerle ortaya çıkan mekânsallaşmalar vardır (Urry 1999: 97). Ülkemizde bir temrin hezeyanı içinde inşa edilen evler ile apartmanlara tıkmış insanların ruhunda açılan hayal kırıklıklarını yok edebilmek için, doğaya ve ekolojik bir yaşam tarzına duyulan özlem; son yıllarda akademik güncel tartışmaları içinde yer almaktadır (Soykan 1999: 110). Çünkü geleneksel yerleşim alanlarında insan hayatının kültürel ve dinsel değerlerle birlikte mahremiyetini sağlayan mekânda önemli olan meskenin yerle teması, mimarisi, formu ve görsel değeridir (Erginöz 1988: 25). Bu bağlamda yerleşimlerin bütüncül dokusunda temsiliyeti sağlayan konut; mahremiyet anlayışının uygulanmasında, egemenlik sınırının savunulmasında, kişisel mekânın tanınmasında, kalabalıktan arınmada, etkileşim yoğunluğunun denetim altına alınmasında, yön bulmada ve yer tanımlamada belirleyici bir nirengi noktası olabilmektedir (Turgut 1990: 39-40, Sami 2007: 67).

Farklılaşma ve Ayrışma Açısından Aleviler

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarıyla birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal görünüm ile değişimleri tetikleyen dinamikler; kentleşme hareketle-

rine, kültürel yapıya, insani ilişkilere ve mimarileşme süreçlerine yapıcı katkılar sunmuştur. Ancak bu değişimler ülkenin her yanını sarmalayan dönüşümlere aynı oranda sirayet edememiştir. Bu dönüşümler Doğu bölgelerini temsil eden kentsel ve kırsal yerleşimleri farklı boyutlarda etkileyerek¹, bölgede son yıllarda yaşanan toplumsal içerikli olayların ortaya çıkmasını tetikler nitelikte olmuştur (Sami 1999: 17-18). Bu bağlamda Türkiye'nin kırsal doğu bölgelerinde yaşanagelen sorunlu toplumsal dönüşümler ve kentleşme hareketleri; bölge kentlerinin mekânsal dokularında ve fiziksel suretlerinde iradi olmayan bir döngünün ortaya çıkmasına yol açmıştır (Sami 2011: 270-272).

Son yılların dönüşüm sarmalında ortaya çıkan sosyal içerikli olaylar farklı inanç gruplarını toplumsal uzlaşının dışına iterek, bu insanların yerleşik hayatlarından kopmalarına neden olmuştur. Kültürel çoğulculuğun temsilciliğini sağlayan Aleviler (Seufert 2005: 215-238), Yezidiler (bk. Sami 2009: 67-74), Ermeniler ve Süryaniler (bk. Özmen 2006); günümüzde salt toplumsal uzlaşıdan kalmış grupların başında yer almaktadırlar. Bölgenin değişik kırsal yerleşim alanlarında hayatlarını idame eden ve de bu gruplardan birisi olan Alevilerin büyük bir kesimi göçe maruz bırakılırken; geride kalan köylerde de az sayıda insan yaşamak zorunda kalmıştır².

1960-70'li yıllar Alevilerin kentlere aktığı, göç ve kentleşme hareketlerinin yoğunlaştığı bir dönem olarak bilinir. 1970'li yıllarda iç ve dış faktörler nedeniyle sağ-sol ideolojik kamplaşmaların yoğunlaştığı bir sürece denk gelmektedir. Bu dönemde kentlileşen Alevi gençlerin pek çoğu için Alevilik, sol ideolojik eğilimler arasında kaybolmuş, dinsel yanı reddedilerek sosyal ve kültürel yanı öne çıkarılmış ve özellikle *sol* ideolojilerle birlikte anılmaya başlanılmıştır (Salman 2009: 236). Günümüzün çağdaş toplumlarında kültürel bir renk olan çoğu yerelliklerin, gayri iradi ekonomik, sosyal ve kültürel dönüşümlere maruz kalmaları nedeniyle yeni tanımlamaların içine sokuldukları bilinmektedir. Özellikle siyasal ve ekonomik değişimlerin kırsal bölgeleri önemli ölçüde etkilediği açık olsa da, yeniden yapılanma süreçlerinde bu tür yerelliklere ilişkin her şeyin, sadece bu dönüşümleri yansıttığı sonucunu ortaya çıkarmada zayıf kalmaktadır (Urry 1999: 103-104). 1980 sonrasında giderek yaygınlaştırılan, toplumsal birlik ve dönüşümler adına Alevi köylerine camilerin yaptırılması, Aleviler tarafından bir saldırı olarak görülmüştür. Toplumu bu yeni kodlarla tanzim etme projesi, toplumsal kaynaşmayı yaratamadığı gibi; ayrışmaları daha da derinleştirmiştir (Aktaş 1999: 66).

1950'lilerin başlarından itibaren bazı kırsal bölgelerde hâkim desen olan Alevilerin, yerleşik oldukları alanlardan kent merkezlerine doğru bir göç

başlamıştır. Kentlerin nizami olmayan çeperlerinde yerleşim alanları oluşturan Aleviler; gettolaşan ve yoksul kümeyi sarmalayan halkalardan birini oluşturmuşlardır (Bozkurt 2005: 92; Yılmaz 2004: 258). Süregelen göçlerin Aleviler üzerinde yarattığı sosyal ve kültürel baskıların yoğun olarak yaşanmasına rağmen, bu toplumsal grup kendi yerel düzleminde bir manzume haline getirdiği hiyerarşik yapı gücünü hâlâ korumaya çalışmaktadır. Kırsalda zayıflayan ve kentsel alanlarda ise öbikleşen sosyal tabakalar arasında geleneksel kuralları öğreterek, liderlik erkini elinde tutan kişiler vardır. Bunun yanında toplum kurallarının tekrarlandığı toplu törenler ancak *dede* ve *talibi* arasındaki ilişkinin harekete geçirilmesiyle mümkün olabilmektedir. Toplumsal dayanışmayı sağlayan bu törenler; dedenin otoritesini, edep felsefesini, öteki dünya korkusunu, anlaşmazlıkların çözümünü, ortak paydanın onayını ve bireyler arasında uyumu sağlayan etkili bir sistemi işaret etmektedir (Shankland 1997: 29). Alevilik, toplumsal yapı kabullerinin şekillendirdiği içe kapanık inanç örgüsü ve ekonomik, sosyal, yönetsel ve siyasal olgular nedeniyle hep kuşkuyla bakılan bir hayat tarzı olmuştur (Salman 2009: 231). Tarihsel geçmişi, toplumsal birliklikleri tanzim eden ritüelleri, inanç manzumelerinden doğan bir kültürel yaşam tarzı ve evrilen toplumsal tabakalaşma süreçleri; ancak 20. yüzyıldan itibaren araştırmalara konu olabilmıştır. Daha önceleri *Alevilik* kapalı kırsal alanda ve egemen toplumsal erkin uzağında gizlice yaşanan bir hayat tarzı olarak algılanmıştır.

İslam inanç temayülleri içinde mekânsal önemi vurgulanan misafir odasının sahip olduğu farklılık; Alevî ve diğer kültürlerin pek çoğunda da aynı nitelikleri taşıdığı bilinmektedir. Müslüman Sünnî Kürtlerde, Yezidilerde ve Alevilerde (Türkmen ve Kürt) evin simgesel özelliğine vurgu yapan *eşiğe* kutsallık atfedilir ve *eşiğe* basmak günahlar arasında yer alır. Özellikle Alevî ritüellerinde salona girilirken ilk önce *eşik* niyaz edilir ve bu nedenle Dede ocaklarının *eşik*leri kutsal sayılır. Buralarda dilekler dilenir. Eve gelen gelinler ilk önce *eşiği* kutsarlar. Alevilerin toplumsal yaşamında bu âdetlerin dışında da ocak ve ateş kültü ailenin bekası için kaçınılmaz bir kural olarak tezahür eder. Ailenin toplumsal yaşamda sürdürülebilirliğini ve ailenin statüsünü belirleyen ocak önemli bir figür olarak bilinmektedir. Ocak ve ateşe atfedilen kutsallık; Sümer, Asur ve Hitit gibi antik Anadolu inançlarına kadar uzanabilmektedir. Bu bağlamda süregelen gelenekler Alevî ve Yezidi kültürünün bir parçası haline gelmiştir.

Ateşe egemen olma ve onun kudretine inanma; dünyada birçok inanç sisteminde görülen bir temayüldür. Tunceli ve Erzincan yöresinde yaşayan Alevî Kürtler arasında ocak sahibi olan ailelerin doğrudan ateşe egemen

olma gücüne sahip olduklarına inanılmaktadır (Bozkurt 2005: 128). Manevi hazların kültürel tezahürünü anonim bir söylemle tanımlamak sorunlu olduğu için, antropo-coğrafik görüş her bir toplumsal kültürün kendi doğal çevre sınırlarında ele alınmasının gerekliliğini vurgular (Malinowski 1990: 23). Doğada sayısız örüntünün keşfi ve tevatür olarak atfedilen kutsallık, ahenkte uyum sağlamanın şiirsel bir metaforu olarak görülür. Çevrecilik, kamu sağlığına en az zararı vermek ve ham maddeleri gelecek kuşaklar için korunma suretiyle, kaynakların verimli ve temkinli kullanılması hedefini ileri sürer (Bookchin 1996: 106). Oysa insanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki bazı temel kavrayışlar, insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürüyü bir mübah yol olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Şehirden kırsal yaşama, sadece insanların sıkça birbirleriyle karşılaştıkları, farklı biçimlerde bağlantılı oldukları ve birbirlerini tanıdıkları veya yalnızca tarımsal üretime dayalı cemaatler çevresinde gelişen bir hayat sürmezler (Urry 1999: 22). Alevi kültürünün sosyal ve ekonomik temelini oluşturan tarımsal ilişkiler toplumsal bağları bir yandan güçlendirirken; kırsal alanda örgütlenme biçimlerini belirleyen dinsel motifler ve mekânsal algı temayülleri tarihsel bir filtreden süzülerek ortaya çıkan ritüeller üzerinde anlam bulmaktadır.

Süregelen tüm tartışmaların ötesinde geleneksel mimari yerleşim dokularını yaşatabilmek veya günümüz uygulamaları için bir değerler skalası oluşturabilmek adına; bu türdeki yapıların ampirik bir süzgeçten geçirilmeli ve geleceğe referanslar oluşturulmalıdır (Oliver 2006: 144). Geleneksel kültür kavramının ve insan davranışının çevre biçimlenişinin etkisi üzerinde durulmaya 1960'lerden bu yana başlanmış, fakat kültür ve mekân arasındaki insan ve çevre ilişkisi ve onları birbirine bağlayan mekanizmaları holistik bir yaklaşımla analiz eden çalışmalar azınlıkta kalmıştır. Bu nedenle *kültür-çevre-mekân* ve *insan* arasındaki ilişkilerin önemi günden güne artmaktadır (Turgut 1990: 1).

Yapılı çevre dokusunda yaşanmış/yaşanılacak hayatın mekânsal öznesi olan evin iç mekânlarla birlikte yarattığı biçim ve dış görünüşün ferdi güçlerde bıraktığı güven, görüntü sürekliliğindeki vurgu, her öncel kural hakkındaki güvensizlik, iç kısmın dışa doğru büyüme evresi (Erginöz 1988: 61) geleneksel Alevi kültürünün mekâna yansıyan inancını ifade etmektedir. Ancak sınırların anlam yitimine uğradığı günümüzde ulusal kimlik iddia edildiği kadar *belirleyici*, etnik kimlik görüldüğü kadar *doğal* ve dinsel kimlik vaaz edildiği kadar sonsuza dek *değişmez* değildir (Baumann 2006: 137). Bugüne kadar kültürü, sahip ve üyesi olduğumuz bir şey olarak dü-

şündüysek, artık kültürü ürettiğimiz ve biçimlendiricisi olduğumuz bir şey olarak düşünüp yozlaştırmadan geleceğe aktarabilmeliyiz.

İki Köy: Türkmenhacı ve Yoncalı (Ortinik) Köyleri

Geleneksel Alevî yerleşimlerinin yapıları çevrelerinden biri olan Türkmenhacı ve Yoncalı (Ortinik) köyleri; mimari disiplin bağlamında kırsal mimarinin mekânsal oluşumlarını halk kültürünün geleneksel kabullerinden ortaya çıkararak ve onu toplumsal yaşam örgüsü etrafında şekillendiren bir tipolojiyi işaret etmektedir. Alevî kırsal yerleşim mimarisinin özgün niteliklerini mekânsal dokuda barındıran bu köyler, tarımsal kültürün günümüze değin gelebilen örüntülerini temsil etmektedir (bk. Res. 8,9,10,11). Halk kültürü kavramı tekilden çoğula doğru evrilen kırsal yaşamın örgütlenme düzenine egemen olan sözlü ve dinsel değerlerle birlikte halkın kültürel değerlerini bir pota içerisinde muhafaza edebilmektedir. Bir toplumun vazgeçilmez temel özelliklerinden biri olan *ortak değerler*; dil, din, sanat gibi maddi ve maddi olmayan öğelerden meydana gelmektedir. Alevî kültürü bağlamında kırsal mimarlık; teolojik değerlere, iddialara, isimlere, anılara, mitlere ve umutlara fiziksel bir biçim verme arzusunu hep belleğinde taşımıştır. Kırsal kökenli insanlar, köysel yerleşimlerin dokusunu oluşturan konutları geleneksel kültürün yarattığı doğaçlama bir anlayışın örgüsü etrafında ve ortak kabullere sirayet eden bir kabul ile inşa edebilmişlerdir. İnsan eliyle inşa edilerek anlam kazanan yapıları kırsal köy yerleşimlerinin fiziki dokusu, *maddi kültürel mirası* tekil bir sahipliğin ötesinde toplumun yüzyıllara yayılan birikimiyle oluşabilen ortak değerlerini günümüze bir referans olarak aktarabilmektedirler.



Resim 8-9. Özgünlüğü günümüze kadar gelebilen mistik görünümlü Ali Altınbilek'in evi ve Türkmenhacı Köyü yerleşiminde bir doku parçası (Bismil-Diyarbakır; K. Sami, 2010)

Dinsel inançları, içe kapanık toplumsal örgüleri ve süregelen ritüelleri pek çok araştırmaya konu olmasına karşın; Alevîlerin geleneksel yapıları çevrede inşa ettikleri spontane mimari konut yerleşimleri, kültürel miras bağla-

mında yeterli bir düzeyde araştırmacıların ilgisini çekmemiştir. Bazı araştırmacıların çok yeni bir olguymuş gibi ele aldığı Alevilik inanç sistemi ve toplumsal düzlemdeki manevi tezahürü, aslında geleneksel kırsal yaşamla bütünleşen ve köklü kültürel bir mirasın örüntülerini mekânsal birimlerin (cem evine dönüşebilen misafir odası vb.) suretinde tezahür eden ve doğal yapıyı çevreye gösterilen değeri ifade etmektedir. Ülkemizin geleneksel Sünni inanç sistemi dışında toplumsal gruplar arasında yer alan Alevilerin, kendilerine özgü efsaneleri, ibadet biçimleri, inançları, ritüelleri ve doğal yapıyı çevrelerine yükledikleri mistik manevi sorumluluklar; bugün kırsala özgü ekolojik bir yaşamın Türkmenhacı ve Yoncalı (Ortinik) köyleri üzerinde nasıl sürdürülebilir olduğunu ortaya koymaktadır. Yerel halk nezdinde bir temsiliyeti sağlayan kırsal evler; ev sahibinin sosyal statüsü ve yaşam şekli hakkında da bilgi edinmek için önemli veriler içermektedir. Kırsal mimarinin dokusunu meydana getiren düşünce potasında, bugün modern mimarinin belirlediği kaygıların çoğunu görmek mümkündür. İhtiyaçlar, dinsel kabuller, mahremiyet ve yörede var olan malzemelerin birinci derecede belirlediği konut yapım süreçleri, mimari olmayan bir mimarlık (architecture without architect) güdüsüyle ortaya çıkmıştır.



Resim 10-11. Tunceli (Dersim) İsyanı sonrasında köylerine dönenlerin sürgün günlerini hatırlamak amacıyla evlerinin köşe duvar örgüsünde kullandıkları köşebent taşlar² ve köyün en yüksek tepesinde görülen Munzur Nehri (Ovacık-Tunceli, Yoncalı (Ortinik) Köyü; K. Sami, 2010)

Diyarbakır ve yöresindeki Alevi kırsal yerleşimlerinin en otantik öğelerine sahip Türkmenhacı Köyü; 700 yıllık bir tarihsel sürece referanslanmaktadır. Geçmişine dair yazılı bir kaynak olmamasına rağmen, Osmanlılardan günümüze değin bu köyde Türkmen bir Alevi topluluğu hep yaşayagelmiştir. Dışarıdan gelebilecek olası baskılara karşı; bu köyün fiziki dokusunu oluşturan kerpiç evlerin büyük bir çoğunluğu bitişik nizamda yapılmıştır. Zaman içinde yörede vuku bulmuş baskılar azaldıkça evlerin bitişik olarak yapılması terk edilmiştir⁴ (bk. Res. 15-16).

Anılan yörede Türkmen Alevi köylerinin isimlerine Osmanlı egemenliği sonrasında tutulan ilk Diyarbakır Tahrir Defteri'nde rastlanılmaktadır. Bu da yörede var olan Türkmen Alevi köylerinin Osmanlı egemenliğinden önce de var olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmaya konu olan köylerden birisi olan Bismil/Diyarbakır Türkmenhacı köyünde bölgede son zamanlarda ortaya çıkan toplumsal içerikli olaylardan ötürü kırsal nüfus azalmıştır. 1980'lerde 1437 kişi olan nüfus 2003'de 850'lere kadar düşmüştür (Taşğın 2006: 52-53).



Resim 12-13. Bitişik ve ayrık nizamda oluşan köy yerleşim dokusu (Bismil-Diyarbakır, Türkmenhacı Köyü; K. Sami, 2010)

Kültürel miras bağlamında Tunceli yöresinin taş yapılı geleneksel yerleşimlerinin en güzel örneklerinden birisi olan ve de Mercan Dağlarının doruklarında yer alan Yoncalı (Ortinik) Köyü; ikinci çalışma alanı olarak seçilmiştir. Köyün yakın çevresinde taş malzeme olmamasına rağmen, imece yöntemiyle taşlar uzak yerlerden getirilerek, köyün bugünkü dokusunu oluşturan evler inşa edilmiştir. Yoncalı (Ortinik) Köyünün temellerini atan bu sakinler⁵; 1937 Dersim İsyanı sonrasında İç Anadolu bölgesinin kırsalında mecburi iskâna tabi tutulanların (Hozat'tan) geri dönmeleriyle yeniden hayat verdikleri köylerden bir tanesidir. Bu bölgede yer alan kırsal yerleşimlerin ayrıksı toplumsal ve politik dünya görüşleri, tarihsel süreç içinde hep şiddet ve farklılığa maruz kalarak günümüze kadar gelebilmiştir.

Türkiye'nin doğu bölgesinin sorunlu kentlerinden biri olan Dersim'in (Tunceli) kaderini belirleyen 1937-1938 yılları, Yeni Cumhuriyeti inşa etme sürecinin halkaları dışında kalmasından dolayı, *ayrıkçı* unsurları temizlemek için yürütülen en büyük *cezalandırma* ve *terbiye etme* operasyonlarını ifade etmektedir. Yerinden ve yurdundan edilenlerle birlikte kayıp olarak nitelendirilen insanların sayısı hakkında bugünde tutarlı bilgiler yok denilecek kadar azdır (Kürkçügil 2009: 55). Dersim (Tunceli) yapısal görünüm bağlamında sosyal, politik, kültürel ve konuştukları dil özelliğinden dolayı bir *öteki* olma algısına neden olmuştur. Devletin resmi ve tarihi kayıtlarına ancak bir suç merkezi olarak geçen yöre; toplumsal kültürel karakteristiğiyle, tarih boyunca daha çok coğrafi, politik ve kültürel bir sınır olarak algılanılması ön planda olmuştur (Aksoy 2009: 55). Dersim (1937-38) olaylarının devlet tarafından kontrol altına alınmasından sonra, bölgede büyük bir kitlesel göç başlatılmıştır. Dersim'e yıllar boyu giriş ve çıkışlar yasaklanmıştır. Bölge üzerindeki yasaklar 1947'de kaldırılırken, zorunlu iskâna tabi tutulanlar ancak 1950'lerden sonra daha önce yaşamış oldukları yerlere dönebilmişlerdir (Kürkçügil 2009: 60). Bu yılların bilinmezlikler sarmalı içinde göçü belirleyen yolculuk, kalkış noktası kaybolan yolculuğun bizzat referans noktalarını da ortadan kaldıran durak bilmez bir sorgulama biçimini almıştır. Sürgün, aslı bir evinin olduğunu ve en sonunda dönüp dolaşıp oraya varacağını farz etse de, yolculuk esnasında karşılaşılan sorunlar böyle bir yolculuk planının kapsamını mütemadiyen yarıp geçerek, bilinmezlik mecrasına yöneltmiştir.

İradi olmayan göç olgusunda, aslı bir ev ve eve dönüş varsayımlarını devam ettirme olasılığı giderek zayıflar ve sonunda kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Dışarıya doğru yapılan yolculuğun belirsizleşmesinin içine kazınan bu ilk kaybın hatırlanılması; sürgünü zamanımızın anlamlı simgesi haline getirmiştir (Chambers 2005: 11). Kırsal Alevî kültüründe ele alınan bu iki köyü özgün kılan unsurların başında, geleneksel dokulu yerleşimlerinin ontolojisini yaratan sosyal, kültürel, coğrafik koşullar ve teolojik değerlerin bütüncül olarak mekâna yansıyan bir özelliğe sahip olması gerçeği vardır. Bu iki köyün aynı inanç düzleminde yaşamlarını sürdürmelerine karşın; farklı iki dili (*Türkmenhacı-Türkçe* ve *Yoncalı (Ortinik)-Kürtçe*) temsil etmeleriyle birlikte köylerinin özgün dokuları, bu araştırmayı ilginç kılmıştır.

Sonuç

Tarihsel döngülerin meydana getirdiği değişimlerde her toplumsal katman iradi veya iradi olmayan dönüşümlerden payına düşeni alırken, bu değişimlerin etkileri bazen hızlı ve bazen de yavaş bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de ardı ardına gelen hızlı değişimlerin biriken tortuları, iradi ve

iradi olmayan göçler ile vahşi küresel kapitalizmin kentlere ve kırsala sirayet eden gücü; toplumsal bellekte bir yıkım ve geleneksel kültür birikimleri üzerinde de bir sarsıntı yaratarak; tarihsel referanslardan kopuk değerleri topluma benimsetmeye çalışmıştır. Bu dönemde kültürel dokusal yapıyı yeniden tanzim eden politikalar toplumsal bellek üzerinden silindir gibi geçerken, özgün kırsal yerleşimler bağlamında bölgesel ve etnik örüntülerle ifadesini bulan yerel mimari dil kodlarını yitirmek zorunda kalmıştır. Yerel mimari olarak değerlendirilen değerlerin toplum tarafından ortaya çıkan kabullerin ihtiyaçlarla ne kadar örtüştüğü büyük bir önem arz etmektedir. Buna karşın tarihçilerin coğrafik verileri fazla önemsememeleri, antropologların mimari dokusal tipolojileri yeterli düzeyde görememeleri, sosyologların ise fenomenolojik değerlendirmeler için fazla meraklı olmamaları; Alevi yerleşimleri gibi benzeri geleneksel yerleşim dokularının hikâyelerini anlamamızı zorlaştırmaktadır. Günümüzdeki gelişmelerin ortaya koyduğu sonuçları bütüncül bir pota içinde değerlendirdiğimizde ise, antropolojik ve sosyolojik çalışmalar; geleneksel mimari değerleri, doğaya atfedilen bilinmezlikleri, geçmişten gelen yapıları çevrelerin var ettiği ortak uzlaşıda mütevazı yaşamın erdemli sürdürülebilirliğini ortaya çıkaracaktır.

Alevi inanç ve yaşam kültürü bağlamında şekillenen kırsal konut dokusu doğal fiziksel çevreyle uyuşan ve toplumsal hayatla bağları yaşanabilir bir yapıya kavuşturan, yerel kabuller potası içinde ise taşıdığı bütüncül sonuçlara göre bireyler arası sürdürülebilir ilişkiler ağını ortaya çıkarmaktadır. Oysa şehir yaşamı ve onun soluk kesen yoğunluğu, sonu gelmez canlılığı, her yöne doğru gelişen dur durak bilmeyen açlığı; simgesel bir evren oluşturmak üzere yapmacıklı kullanımları gizler. Kentsel olanın kirliliği, tehlikesi ve insani ilişkileri bireyselliğe indirgeyen hükmü; pastoral bir yaşam tarzı kümesinde tanımlanan kırılık kesim kavramlarının nasıl da baştan çıkarıcı olduklarını göstermektedir. Alevilik inanç düzleminde ve sosyal hayatın akışı içinde keyfiliği ve bireyselliği ön planda tutan bir erk yok gibidir. Bu nedenle toplumsal dokuyu belirleyen insani ilişkilerde ortaya çıkan ortak kabuller ve ortakçılık ruhu ön planda tutulduğunu görebilmekteyiz.

Süregelen tartışmalarda; yerel mimarlık halk tarafından yapılan spontane mekânsal bir doku üretimi olarak kabul edilmektedir. Bu yapılar tasarlanmış bir fikirten veya profesyonel mimarlar tarafından kentlerdeki evler gibi inşa edilmemişlerdir. Bu da kırsal halk mimarisinin tarihsel serüvenini ortaya koymaktadır. Kırsal yerleşim dokularında evler (konut) yalnızca içinde oturanlar için değil, aynı zamanda ona dışarıdan bakan kişi içinde sosyal bir kabul oluşturmak anlamında bir değer taşımaktadır. Kırsal yaşamın yalın ve çok boyutlu çetrefil taleplerden uzak ekolojik dünyası, insan için daha te-

miz ve daha hoşlanabilir bir çevreyi yaratma çabasının ifadesidir. Doğal kaynakların korunması hareketi de sürdürülebilir fayda ve kalkınmanın çoklaştırılmasını ve daha temiz bir çevreyi işaret etmektedir. Alevî kırsal yaşamını belirleyen köylerin mekânsal dokularını oluşturan geleneksel yapılar özel nitelikli ihtiyaçlara cevap verebildiği gibi, özgünlükleri yıllarca veya asırlarca sürececek bir şekilde küçük değişikliklere ve yeni ilavelerle insanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek ruhu özünde taşımaktadır.

Açıklamalar

- ¹ Doğu bölgelerinde 1928 yılında uygulamaya sokulan “Genel (Umumi) Müfettişlik” kanunu olağanüstü yetkilerle donatılarak, 1947’lere kadar devam etmiştir. Genel Müfettişlik Kurumu; bölgenin yerleşim ve imar hareketlerinden güvenlik sorununa kadar birçok konuyu kendi yaklaşımları içinde çözmeye çalışmıştır (Sami 1999: 18).
- ² Diyarbakır’da 1980’lerden önce kültürel ve toplumsal renkliliği ifade eden 7 tane Türkmen Alevî köyü (Büyükkadı, Nahırkıracı, Seyithasan, Aşağıdarılı, Türkmenhacı, Yukarıdarılı ve Şükürlü) var idi. Günümüzde ise, köylerin çoğu göç, terör veya başka nedenlerden dolayı harap olmuş ya da Sünnî halkla yer değiştirmiştir. Ancak Bismil merkeze bağlı Türkmenhacı köyü özgün geleneksel yerleşim dokusunu (kerpiç evler) günümüze kadar koruyabilmiş ve de işlevsel “Cem Evi”yle varlığını sürdüren ender köylerden bir tanesidir. 200 haneli olan bu köy, 1990’lardan sonra hane sayısı 100’e düşmüştür (Sözlü kaynak: Muhtar ve Türkmenhacı köyünde dede olan Hasan Baykurt’la yapılan görüşme; 22 Haziran 2010).
- Araştırmanın ikinci alanı olarak seçilen ve de 1937 Dersim (Tunceli) isyanı sonrası dönüşlerle gelenlerin yeniden inşa ettiği Yoncalı (Ortınik) köyü (Ovacık-Tunceli) ise, yörenin geleneksel taş yapıları temsil eden yerleşimlerin başında gelmektedir. Bir zamanlar 30 haneli olan bu köy, bugün 10 haneye inmiş durumdadır. Köyde sadece yaşlılar (Bk. Res. 1) ve genç 1-2 aile hayatlarını idame ettirmektedir (Sözlü Kaynak: Haydar Ağ’la yapılan görüşme; 10 Haziran 2010).
- ³ Sözlü kaynak: Haydar Ağ (75 yaşında); Ovacık/Tunceli-Yoncalı (Ortınik) Köyü, (10 Haziran 2010).
- ⁴ Sözlü kaynak: Hasan Baykurt (Hasan Dede), Bismil/Diyarbakır-Türkmenhacı Köyü (22 Haziran 2010).
- ⁵ Sözlü kaynak: Haydar Ağ (75 yaşında); Ovacık/Tunceli-Yoncalı (Ortınik) Köyü, (10 Haziran 2010).

Kaynaklar

- Adorno, Theodor W. (2009). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. Çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yay.
- Aksoy, Gürdal (2009). *Anadolu Aleviliği’nden Dersim’e Coğrafî Bir Giriş*. Ankara: Dipnot Yay.
- Aktaş, Ali (1999). “Kırsal Kesimdeki Dönüşüm Sürecinde Alevî Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler”. *Hacı Bektaş Veli Dergisi* 12: 65-114.

- Ateşin, Hüseyin Mehmet (1995). “İnsan Yapısı ve Çevrenin Tekâmülü”. *Mesken ve Mesken Mimarimiz*. Ed. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Yay. 69-98.
- Baumann, Gerd (2006). *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Yeniden Düşünmek*. Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Başköylü Seyyid Hasan Efendi (2009). *Alevilik Talip Üzerine Kurulan Yol: Hakk'ın Emri Rızası*. Yay. Haz. Hüseyin Boy. Ankara: Yurt Kitap Yay.
- Berkay, Fügen (2009). *Tarih ve Toplum, Köy ve Kent: Yerleşme Sosyolojisine Başlangıç*. Bursa: Ekin Yay.
- Birdoğan, Nejat (1998). “Anadolu Aleviliğinde Çevre Sevgisi”. *Hacı Bektaş Veli Dergisi* 6: 59-76.
- Bookchin, Murray (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Bozkurt, Fuat (2005). *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: Kapı Yay.
- Bruinessen, Martin Van (1996). “Kurds, Turks and The Alevi Revival in Turkey”. Middle East Report, No.200. *Minorities in The Middle East: Power and Politics of Difference*. 7-10.
- Canan, İbrahim (1995). “Hz. Peygamberimizin Mesken Telâkisi”. *Mesken ve Mesken Mimarimiz*. Ed. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Yay. 17-36.
- Cansever, Turgut (1995). “Mesken Mimarimizin Temel Meseleleri”. *Mesken ve Mesken Mimarimiz*. Ed. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Yay. 49-60.
- Chambers, Iain (2005). *Göç, Kültür, Kimlik*. Çev. İ. Türkmen & M. Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Çevik, Ayla (1999). *Peter Eisenman Tadao Ando Batı ve Doğu Kültürlerinde İnsan-Mekân-Doğa İlişkileri*. İzmir: Mimarlar Odası İzmir Şubesi Yay.
- Erginöz, Murat Aykaç (1988). *Mutluluk Evlerinin Mimari Jacques Couelle ve Ekolojik Mimari*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Fıçlalı, E. Ruhi (1996). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Konya: Selçuk Yay.
- İnam, Ahmet (1996). “Kimlik Sorunumuza Bir Bakış”. *Türkiye Mimarlığı Sempozyumu II, “Kimlik-Meşruiyet-Etik”, 7-9 Ekim 1993 Ankara, Bildiriler Kitabı*. Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Yay. 31-32.
- Jabés, Edmond (1991). *Le Livre de l’Hospitalité*. Paris: Gallimard.
- Kaçel, Ela (1999). “İdeal Ev” Aranıyor”. *Cogito, Bir Anatomi Dersi: Ev* 18: 160-175.
- Kalınkara, Velittin (2000). “Farklı Yaşam Dönemindeki Ailelerin Konut ve Yakın Çevreye Yönelik Beklentileri”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 3 (1-2): 41-60.
- Kürkcügil, Masis (2009). “Dersim 1937-38: Katliam Yılları”. *NTV Tarih* 11: 55-61.
- Lefebvre, Henri (1971). *Everyday Life in the Modern World*. London: Allen Lane The Penguin Press.

- Malinowski, Bronislaw (1990). *İnsan ve Kültür*. Çev. Fatih Gümüş. Ankara: V Yay.
- Montgomery, James E. ve McCabe, Gracia S. (1973). "Housing Aspirations of Southern Appalachian Families". *Home Economics Research Journal* 2 (1): 2-11.
- Oliver, Paul (2006). *Built to Meet Needs Cultural Issues in Vernacular Architecture*. Oxford: Published By Elsevier Ltd.
- Ökten, Sadetin (1995). "Milli Kültür Açısından Mesken İle İlgili Bazı Tespitler". *Mesken ve Mesken Mimarimiz*. Ed. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Yay. 99-115.
- Özek, Ali (1995). "Kur'an'a Göre İslami Mesken veya Bir Müslüman'ın Evi Nasıl Olmalıdır?". *Mesken ve Mesken Mimarimiz*. Ed. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Yay. 11-15.
- Özmen, Abdurrahim, (2006). "Tur Abdin Süryanileri Örneğinde Etno-Kültürel Sınırlar", AÜ-Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim (Etnoloji) Anabilim Dalı-Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara
- Rapoport, Amos (1969). *House Form And Culture*. Prentice Hall, inc. Englewood Cliffs, N.J.
- Said, Edward (1990). "Reflections on Exile". *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*. Eds. Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha and Cornel West. Cambridge: Mass: MIT Press. 357-363.
- Salman, Cemal (2009). "Evrensel Düşünce ve Yerel Kimlik Kıskaçında Bir Var Olma Çabası: Kentileşen Aleviliğin Kültürel Kimlik Arayışı". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1: 225-230.
- Sami, Kamuran (1999). *Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) Uygulanmasıyla Diyarbakır'da Ortaya Çıkacak Konut Gereksinmesi İçin Tasarım Kriterlerinin Belirlenmesi*. İstanbul: DTSO Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası Yay.
- _____, (2007). "Diyarbakır'da Geleneksel Konut: Sosyal Yaşam Bağlamında Mekân ve Kültürel Etkileşim". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* V (9): 63-80.
- _____, (2009). "Midyat Yezidi Köylerinde Kırsal Mimarlık: Renkleri Solan Bir Halkın Kültürel Mirası ve Değişen Toplumsal Feraset". *Mimarlık*1349: 67-74.
- _____, (2011). "Afet Bir Kentin Hikâyesi: Yok Olan Kültürel Bellek ve Kentsel Mirasın Serencamı, Diyarbakır Örneği". *Uluslararası E-Journal of New World Sciences Academy Journal* 6 (2): 264-277.
- Shankland, David (1997). "Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnilik". Çev. Sinan Olgun & Zeynep Yedigün. *Hacı Bektaş Veli Dergisi* 4: 22-32.
- Soykan, Ömer Naci (1999). "Ev Üstüne Felsefe Bir Deneme". *Cogito, Bir Anatomi Dersi: Ev* 18: 100-112.
- Seufert, Günter, (2005). "Mezhep ile Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevi Aşireti". *Kültür, Mekân, İktidar, Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. Derleyenler. Ayşe Öncü ve Petra Weyland. İstanbul: İletişim Yayınları. 215-238.

- Talas, Mustafa ve Numan Durak Aksoy (2009). “Küreselleşme-Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 51: 147-170.
- Taşğın, Ahmet (2006). “Diyarbakır Türkmen Alevilerinde İrşat ve Kuşanma Töreni”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 39: 51-62.
- Tuna, Muammer (2000). “İnsan Çevre İlişkilerinin Tarihsel Evrimi ve Modern Çevreciliğin Doğuşu”. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 3(1-2): 61-73.
- Turgut, Hülya (1990). *Kültür-Davranış-Mekân Etkileşiminin Saptanmasında Kullanılabilecek Bir Yöntem*. Doktora Tezi. İstanbul: İTÜ.
- Urry, John (1999). *Mekânları Tüketmek*. Çev. Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Uyanık, Sedat (2006). “Metalaştırılan Kültür”. *Milli Folklor Dergisi* 18(71): 79-82.
- Yıldız, Onur (2007). “Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 42: 93-112.
- Yılmaz, Nail (2004). “Farklılaştırıcı ve Ayırıştırıcı Bir Mekanizma Olarak Kentleşme”. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 48: 249-267.

The Interaction of Environment, Space and the Human Being in Rural Alevi Culture – The Case of Two Villages

Kamuran Sami*

Abstract

The people constituting the social fabric in rural Alevi settlement areas in Turkey have created their own spatial areas, and this process has come into existence around the “environment-space-human being” axis together with historical development. In this context, the traditional lifestyle enveloping the social fabric in rural Alevi settlements, the planned order of the spaces and cultural relation networks have developed around a common language. Revealing their cultural memories together with traditional life rituals within this ongoing melting pot of propensities on a self-enclosed platform, Alevis have proved how a culture, which has adapted to its physical environment and which has determined the “human-nature” relationship by ascribing spiritual meanings to various objects in nature, is “sustainable”. Bearing the characteristics of such settlements, Türkmenhacı (Bismil-Diyarbakır) and Yoncalı/Ortinik (Ovacık-Tunceli) Alevi villages are still able to preserve the rituals existing in traditional society, the “Cem culture” enveloping spirituality, introverted human relationships, a continuing sense of belonging and settlement patterns.

This study intends to move beyond the exclusion created over the last 20-25 years through social disintegration, terror, violence, and an out-of-the-ordinary sense of belonging by exploring rural Alevi culture perpetuating a common memory in the context of two villages taken as reference points.

Keywords

Alevi; Rural Life; Social Transformation; Culture; Türkmenhacı and Yoncalı (Ortinik) Villages

* Assoc. Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Architecture, Department of Architecture – Dicle / Turkey
samikamuran@gmail.com

Аннотация

Ключевые Слова