
SPODBUDE K PRAVIČNOSTI V NAUKIH IN OBREDJU TURŠKIH ALEVIJEV

M a j a B j e l i c a

Turška alevijska religija v svojih ezoteričnih naukih med drugim zagovarja različne oblike pravičnosti, ki je najeksplicitneje spodbujana pri izvajanju alevijskih obredov, tako imenovanih *cemov* (v im. *cem*, izg. džem).¹ Prav alevijsko obredje je namreč tisto, ki je v stoletjih ohranjalo alevijsko tradicijo in nauke ter jih prek ustnega izročila prenašalo iz roda v rod. Tako je mogoče reči, da alevijstvo družbene pravičnosti ne opredeljuje z določenimi definicijami ali zamejitvami, temveč jo razlaga predvsem izkustveno ter spodbuja njeno konkretno udejanjanje. Zato se pričujoči prispevek nekoliko odmika od vprašanja neposrednega razumskega utemeljevanja družbene pravičnosti, pri katerem bi družbeno pravičnost določali z abstraktnimi pojmi in definicijami, ter se osredotoča na predstavitev raznolikih verskih praks, ki tovrstno pravičnost in njene različice udejanjajo predvsem prek skupnostnega izkustva. Tukajšnja predstavitev temelji tako na pisnih znanstvenih virih, navedenih na koncu prispevka, kot tudi na lastnem etnografskem terenskem delu, ki je zagotovilo neposreden uvid v obredne prakse in življenje alevijskih skupnosti.²

Pričujoče besedilo sprva ponudi vpogled v zgodbo in posebnosti alevijstva ter fluidnost alevijskih istovetenj, čemur sledi okvirna predstavitev nekaterih alevijskih naukov in prepričanj, ki vsaj posredno sega-

¹ Turške termine, ki jih v prispevku ne prevajamo zavoljo ohranjanja njihove specifičnosti, v besedilu uporabljamo na poslovenjen način (npr. tvorjenje pridevnikov iz samostalnikov, sklanjanje ipd.), vendar jih venomer pišemo v poševnem tisku.

² Avtorica prispevka sem se z alevijsko skupnostjo prvič srečala leta 2009, turško in alevijsko kulturo pa sem neposredno spoznavala s pomočjo intenzivne etnografske terenske raziskave, metodološko osnovane na opazovanju z udeležbo, polstrukturiranih intervjujih in neformalnih pogovorih, ki je potekala marca in aprila 2015, ko sem bivala v Istanbulu ter se udeleževala nekaterih dogodkov in srečanj specifičnih alevijskih skupnosti ter skupin raziskovalcev s področja alevijskih študij. Med temi dogodki so najpomembnejšo vlogo imeli alevijski obredi, katerih značilnosti so obravnavane v nadaljevanju.

jo na področje (družbene) pravičnosti ter jo zagovarjajo in spodbujajo na različne načine in v raznolikih oblikah. Zadnji razdelek je posvečen obredju alevijskih skupnosti, ki na osnovi skupnostnega izvajanja verskih praks zagotavlja prostor sožitja in spodbuja udejanjanje gest pravičnosti tako v obredju kot v vsakdanjem življenju alevijskih skupnosti.

Fluidnost alevijstva

Aleviji so v literaturi največkrat predstavljeni kot heterodokсна šiitska verska skupnost v Turčiji in največja, sicer neuradna verska manjšina v državi. Beseda »*Alevi*« pomeni »Alijev privrženec« ali »Alijev podpornik«. ³ Ker častijo Alija (Ali Ibn Abi Talib), ⁴ Mohamedovo družino in dvanajst imamov, se jih običajno uvršča v šiitsko vejo islama. Vendar se jih na podlagi njihove raznolike verske prakse, ki ni osnovana na Koranu, temveč se kaže predvsem kot ezoterična, povezuje tudi s šamanizmom, verskimi kultu osrednje Azije ter drugimi predislamskimi religijami, zato se jih pogosto označuje kot sinkretistične. Opisana »nesunitskost« (mistično obredje, nepokoravanje oblastem ipd.) je bila poglaviten povod, da so bili aleviji skozi zgodovino deležni preganjanja, segregacije in čistk, zato so svoje obrede izvajali skrivaje in svoje veroizpovedi niso razglašali v javnosti. Aleviji so še danes stigmatizirani kot heretiki, obenem pa predstavljajo alternativo prevladujočemu sunizmu ter eno močnejših političnih opozicij sekularne Turčije. Bilo naj bi jih okoli 15 odstotkov celotnega turškega prebivalstva, ⁵ najgosteje pa

³ Prim. Yves Thoraval, *Islam: mali leksikon*, prev. Vesna Velkovrh Bukilica (Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998), 16; Cemal Şener, *Alevism with Questions*, prev. Nazmiye Akdağ (Istanbul: Pozitif Publication, 2009), 16. Termin »*Alevi*« se uporablja kot neke vrste krovni pojem za verske skupnosti s turškega območja, ki častijo Alija in Mohamedovo družino ter se po verski praksi bistveno razlikujejo od turške sunitske večine. Ime se je po vsej verjetnosti uveljavilo šele v 20. stoletju kot nevtralni nadomestek za pejorativno poimenovanje *Kızılbaş* (gl. David Shankland, *The Alevi in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), 19, 210).

⁴ Celotno Alijevo ime v imenovalniku. V nadaljevanju besedila bo ta čaščena osebnost poimenovana s krajšo različico naziva, torej Ali, saj je njena uporaba med turškimi aleviji najpogostejša.

⁵ Raziskovalci nimajo točnih podatkov o številu pripadnikov alevijskih skupnosti, saj ga je težko določiti, ker se nekateri še danes izogibajo tovrstnemu opredeljevanju, poleg tega pa je vprašanje o religijski pripadnosti izpuščeno iz rednega štetja prebivalstva (gl. David Shankland,

naj bi naseljevali osrednjo in vzhodno Anatolijo.⁶ Njihove skupnosti so poimenovane tudi *bektaşi*, *kızılbaş*, *tahtacı*, *çepni*⁷ idr., predvsem glede na njihovo specifično zgodovinsko in geografsko poreklo. Etnično se identificirajo kot Turki in Kurdi, slednji pa se glede na rabo jezika delijo na *kurmanji*⁸ in *zaza* govoreče Kurde. Zagovarjajo medversko strpnost, enakopravnost, pravičnost in bratstvo ter spodbujajo gostoljubje, medčloveško naklonjenost in miroljubnost, kar izpričujejo s svojimi nauki, ki so se v stoletjih verske prakse prenašali predvsem ustno, v njihovi poeziji in glasbi, ki sta še danes osrednji element njihovega obredja. Danes so v turško družbo integrirani kot nosilci bogate turške folklorne dediščine, niso pa pripoznani kot verska skupnost, kakor bi si želeli, saj bi samo tako dosegli javno enakopravnost in legitimnost svojih verskih prepričanj.⁹

»Maps and the Alevi: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups«, *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, št. 3 (2010): 231, doi:10.1080/13530194.2010.543307). Njihovo število naj bi se gibalo med 10 in 25 odstotki celotnega turškega prebivalstva (gl. Kerem Öktem, »Being Muslim at the Margins: Alevi and the AKP«, *Middle East Report*, št. 246 (2008): 5), ki naj bi bilo po štetju iz leta 2005 nekaj več kot 70 milijonov (gl. Şener, *Alevism with Questions*, 189). Med raziskovalci je splošno sprejeto mnenje, da je alevijev v Turčiji okoli 15 milijonov (gl. Bedriye Poyraz, »The Turkish State and Alevi: Changing Parameters of an Uneasy Relationship«, *Middle Eastern Studies* 41, št. 4 (2005): 503), kar ni majhen delež za sicer večinsko sunitško državo. Prav tako ni točno znano število alevijev zunaj Turčije, ki so se kot izseljenci ustalili v različnih državah, predvsem v Evropi, a tudi drugod po svetu. Samo v Nemčiji naj bi živel okoli 400.000 alevijev (prim. Shankland, »Maps and the Alevi«, 238).

⁶ Na primer province Tokat, Amasya (izg. Amasja), Karamanmaraş (izg. Karamanmaraş), Malatya (izg. Malatja), Tunceli (izg. Tundželi) in druge, njihove zaselke oziroma manjše skupnosti pa je mogoče zaslediti tudi na zahodni turški obali. Tudi specifikacija njihove geografske razporeditve je precej problematična, predvsem zaradi njihovega preganjanja ter migracij v 20. stoletju.

⁷ Izg. *Kəzəlbəş*, Bektaşi, Tahtadžə, Čepni po navedenem zaporedju. *Bektaşi* je tudi eno izmed poimenovanj za turške alevije, izhaja pa iz imena za beктаške redove, katerega člani so bili privrženci Hacıja Bektaşa Velija (v im. Hacı Bektaş Veli, izg. Hadžə Bektaş Veli). To je bil anatolijski mistik, zdravilec in čudodelec, ki se ni odrekel antičnim srednjeazijskim praksam in navadam, kljub temu da naj bi bil musliman.

⁸ Izg. Kurmandži.

⁹ Navedena predstavitev temelji na literaturi in virih, ki so uporabljeni in navedeni v nadaljevanju besedila – gre torej za njihov poenostavljeni in posplošeni povzetek, za katerega je mogoče reči, da je tudi najbolj razširjen vidik o alevijskih skupnostih, prisoten na področju alevijskega proučevanja. Ta okvirna predstavitev je precej problematična, saj se podatki o alevijih razlikujejo od vira do vira. To se dogaja predvsem zaradi neskrupturnosti njihove verske in kulturne tradicije ter dejanskih razlik med prepričanji in versko prakso alevijskih skupnosti, ki je raziskovalcem omogočala različne interpretacije. Po drugi strani do razhajanja v literaturi

V dosegljivi literaturi je bilo mogoče opaziti, da je vsaka nedavna¹⁰ obravnava alevijev povezana s političnim in družbenim stanjem v Turčiji – predvsem v povezavi z dejstvom, da aleviji v lastni domovini še danes niso pripoznani kot ločena verska skupnost. Kljub procesu tako imenovanega »oživljanja alevijstva« (masovnega pojavljanja alevijev v javnosti in medijih, posebno od devetdesetih let 20. stoletja dalje) ter pripoznanju njihovega obstoja in načina življenja, jih turška vlada ne obravnava kot ločeno versko skupnost, temveč zgolj kot integrirani del »turške nacionalnosti«, torej del turške kulturne dediščine.¹¹

Pri obravnavanju identitete alevijev je ključno razumevanje, da je ta tako rekoč fluidna in definirana na različne, včasih celo kontradiktorne načine, največkrat pod vplivom bodisi zahodnih znanosti, apliciranih na turško družbeno okolje, tudi s strani turških proučevalcev, bodisi prilagoditev, vpeljanih zavoľjo iskanja kompromisa med »staro« tradicijo in zahtevami moderne sekularne države.¹² V vsakem primeru pa prihaja do popredmetenja, objektifikacije njihove identitete, predvsem

prihaja tudi zaradi politizacije vprašanja alevijske identitete, do katere je prihajalo celotno 20. stoletje. Tako je alevije težko opredeljevati izključno kot religijsko skupnost. Alevijski nauki, vera in kultura so se prenašali večinoma ustno oziroma s pomočjo njihove obredne, predvsem glasbene religijske prakse.

¹⁰ Pri tem so mišljeni pisni viri in literatura po letu 2000.

¹¹ Prim. Fahriye Dinçer, »Alevi Semahs in Historical Perspective«, v *Dans Müzik Kültür – Folkloru Dođru: ICTM 20th Ethnochoreology Symposium Proceedings 1998, Summer 2000*, ur. Frank Hall in Irene Loutsaki (Istanbul: Boğaziçi University Folklore Club, 2000), 32–42; Poyraz, »The Turkish State and Alevis«; Kabir Tambar, »The Aesthetics of Public Visibility: Alevi Semah and Paradoxes of Pluralism in Turkey«, *Comparative Studies in Society and History* 52, št. 3 (2010): 652–679.

¹² O fluidnosti identitete alevijev se najbolj nazorno izrečeta proučevalca David Shankland (npr. David Shankland, »Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement«, v *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, ur. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere, 2. izd. (Istanbul: Swedish Research Institute, 2003) 15–22; Shankland, *The Alevis in Turkey*; Shankland, »Maps and the Alevis«) in Markus Dressler (npr. Markus Dressler, »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities«, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003): 109–154; Markus Dressler, »Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism«, *Journal of the American Academy of Religion* 76, št. 2 (2008): 280–311; Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford in New York: Oxford University Press, 2013)), ki jima je distanca od in do raziskovalnih subjektov omogočila bolj kritičen pogled na obravnavane teme. Njun pomemben prispevek k alevijskim študijam obravnavam na drugem mestu; gl. Maja Bjelica, »The Turkish Alevi: In Search of an Identity«, v »Religions and Dialogue«, ur. Helena Motoh in Lenart Škof, posebna številka, *Poligrafi* 22, št. 87–88 (2017): 93–116.

prek enoznačnega opredeljevanja alevijstva, kar jih oddaljuje od njihovega ezoteričnega in mističnega nauka. Kodifikacija alevijske prakse je nasprotna alevijskim naukom, ki so se prenašali predvsem ustno. Gre torej za neskripturalno prakso,¹³ ki se od skupnosti do skupnosti razlikuje ne glede na obstoj omenjenih besedil. Tako je tudi zavoljo dejstva, da so v stoletjih pregona redko uporabljali tekstualne vire, saj so se bali, da bi jih nasilni in sovražno nastrojeni predstavniki vladajočih sunitov odkrili in pregnali. Zaradi teh dejavnikov se alevijstvo ni vzpostavilo kot uniformno ali homogeno, temveč raznoliko, prilagodljivo, torej fluidno.

Pravičnost med filozofijo in etiko ter družbo in kulturo

Namen tega prispevka torej ni opredelitev alevijske religije, temveč predvsem vpogled v nekatere njene vidike, ki spodbujajo kulturo družbene pravičnosti. Kljub številnim raznolikostim v alevijskih verskih prepričanjih in vsakdanjih obrednih praksah je urednik nedavno izdanega zbornika, ki sicer v glavnem obravnava alevije v Evropi, Tözün Issa,¹⁴ na podlagi posvetovanja s strokovnjaki tega področja ugotovil, da alevije vendarle družijo nekateri filozofski principi.¹⁵ Aleviji naj bi človeštvo ali, bolje, človeškost (tur. *insanlık*) postavljali v središče vesolja, kar pa v prvi vrsti ne gre toliko povezovati z (ontološkim) antropocentrizmom, temveč predvsem z alevijskim temeljnim življenjskim vodilom »popolnega človeka« (tur. *insan-ı kamil*), po katerem naj bi človek na svoji poti (tur. *yol*) postajal popoln in se tako bližal bogu. Človeka naj bi dojemali kot dušo, *can* (izg. džan), ki je odsev boga na zemlji. Za vse alevije je zelo pomemben koncept bratstva oziroma sestrstva (tur. *kardeşlik*) ter enakopravnosti in miru, ne glede na njihovo etnično pripadnost.

¹³ To, da gre za neskripturalno tradicijo, še ne pomeni, da ni knjig o alevijih in njihovi tradiciji. Od osemdesetih let 20. stoletja dalje, ko se je začelo tako imenovano »obujanje alevijstva«, je izšlo veliko publikacij, ki alevijsko tradicijo predstavljajo z zgodovinskega vidika ali na didaktični način, da bi ljudje najenostavneje spoznali, kaj alevijstvo sploh je.

¹⁴ Gl. Tözün Issa, *Alevis in Europe: Voices of migration, culture and identity* (London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017).

¹⁵ Prim. Tözün Issa, »Introduction«, v *Alevis in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün Issa (London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 1–12.

Za nekatere proučevalce in alevije same je alevijstvo prej kakor vera pot oziroma način življenja.¹⁶ Alevijstvo bodisi kot moralna bodisi kot verska pot torej bolj kot formalno vsebino poudarja notranji pomen, kar se kaže v razširjenem alevijskem reku »*Yol birdir, sürek binbir!*«, ki pomeni »Pot je ena, potekov je mnogo!«¹⁷ Ta rek se uveljavlja na različnih področjih alevijskih praks. Voditelji alevijskih obredov pogosto poudarjajo medversko strpnost, saj so po alevijskem prepričanju spoštovanja vredne vse vere. Spoštovanje pa je treba odreči tistim, ki škodijo soljudem in okolju: »Do vseh ljudi čutim spoštovanje. A do kdaj čutim spoštovanje? Če škoduješ ljudem ... Če [človek] škoduje naravi, živalim, potem do tega človeka ne bomo čutili spoštovanja.«¹⁸ Škodovanje kateremu koli živemu bitju torej ne spada pod okrilje alevijske poti, zato to ni vredno spoštovanja, ki so ga sicer vredni vsi ljudje, vsa živa bitja.¹⁹ Med temeljnimi filozofijami alevijske etike²⁰ je tudi vodilo »gledati na dvainsedemdeset ljudstev z enakim pogledom« (»*Yetmişiki millete bir gözle bakmak*«),²¹ kar priča o alevijskem stremenju k enakopravnosti in nediskriminaciji.

¹⁶ Hayal Hanoğlu opozarja, da se je to prepričanje morebiti oblikovalo predvsem zaradi nepripoznavanja alevijstva kot religije; gl. Hayal Hanoğlu, »An introduction to Alevism: Roots and practices«, v *Alevism in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün İssa (London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 13; İssa, »Introduction«, 1.

¹⁷ Gl. Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 19. Besedo *sürek* je mogoče prevesti kot potek, trajanje, nadaljevanje, tudi sezona ali celo čreda.

¹⁸ Avtoričin prevod transkribiranega govora voditelja alevijskega obreda z zvočnega posnetka. Izvirnik: »*Butun insanlari saygi duyuyorum. Ama ne zamana kadar saygi duyuyorum? Eger zarar veriyorsan insanlara... Doğaya, hayvanlara zarar veriyorsa, o insana saygi duyumayacağız.*« Hünkâr Uğurlu, *dede* esentepske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu* 26. 3. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

¹⁹ Alevijska skupnost izkazuje naklonjenost tudi do okoljske in živalske etike. Po tem izrekanju voditelj pove zgodbo o nekem drugem *dedeju* (verskem voditelju); ta je nekega vernika, ki je ob vходу v prostor obreda brcnil tam ležečega psa, poslal nazaj k psu, naj se mu opraviči, saj naj bi bil vernik le tako sposoben prave molitve in utemeljenega čaščenja – če izkazuje spoštovanje do vseh živih bitij, kar zahteva ljubezen in sočutje; gl. Uğurlu, govor na *cemu*.

²⁰ Mustafa Cemil Kılıç, *hoca* gaziosmanpašajske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu*, 30. 4. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

²¹ Anatolija je glede na svojo raznolikost znana kot dežela dvainsedemdesetih ljudstev (gl. Hanoğlu »An introduction to Alevism«, 18).

Alevijski nazor poleg strpnosti, medsebojne naklonjenosti in sprejemanja uči tudi o skromnosti, ki osvobaja. Hünkâr *dede*²² je na primer na enem izmed *cemov* zatrdil, da je najsvobodnejši človek imam Husein, ki ni od nikogar nič sprejel in nikoli od nikogar nič pričakoval. Taisti *dede* je pozival tudi k radovednosti in priznavanju prednosti iskanju, ne pa zatrtjevanju resnice, za kar poda primer Sokrata, čigar poglobitno metodo iskanja resnice, to je spraševanje, ima za primerno.²³

Doktrina, povezana z idejo o poti duhovnega razvoja in osvajanju notranjega vedenja, je sufistična doktrina celovitega, popolnega človeka (*insan-ı kâmil*), ki naj bi ji aleviji sledili z vstopom na izbrano pot ter jo postopoma dosegali ravno s prehajanjem »med štirimi vrati in štiridesetimi stopnjami«.²⁴ Podobo popolnega človeka si razlagajo dokaj praktično oziroma življenjsko, saj naj bi ta imel popoln nadzor nad svojimi sebičnimi težnjami, vse ljudi naj bi obravnaval enakopravno ter služil potrebam in interesom drugih. Eno osrednjih moralnih vodil alevijstva se glasi: »Roke, jezika in ledij biti gospodar.« (*»Eline, diline, beline sahip olmak.«*) S tem etičnim izrekom se aleviji venomer opominjajo, da je v njih samih moč, da se vzdržijo kraje, laži in prešustva ter obenem vsakršnega nasilja. Na ta način s svojim vsakodnevnim življenjem kličejo k etičnim gestam ter ne nazadnje tudi k pravičnosti. Verjamejo, da je bog prisoten v vsakem človeku, ta pa naj bi stremel k »čistosti« srca in samospoznavanju, saj človekova pobožnost ni razvidna iz verskih obredov, marveč iz njegovega življenjskega sloga.

Ločevanje religioznega in političnega je v alevijski misli in praksi smiselno le na ravni institucionalne strukture družbe, sicer pa je oboje notranje povezano.²⁵ Markus Dressler tako za alevijstvo pravi, da

²² Aleviji se medsebojno naslavlajo z osebnim imenom, ki mu sledi splošni naziv: *dedeja* Hünkârja Uğurlu imenujejo Hünkâr *dede*. Ta oblika naslavljanja je značilna za turški jezik nasploh in jo ohranjamo tudi v pričujočem besedilu. Hünkâr Uğurlu je *dede* esentepeške alevijske skupnosti, torej skupnosti okrožja Esentepe v Istanbulu, katere delovanje sem avtorica opazovala v času omenjene terenske raziskave. *Dede* je sicer splošno turško ime za moškega pripadnika alevijske skupnosti, ki pa se navadno uporablja za tiste člane, ki izstopajo po znanju, pomenu, izkustvu in podobnem, oziroma tiste, ki vodijo verske obrede.

²³ Hünkâr Uğurlu, *dede* esentepeške alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu* 26. 3. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

²⁴ Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 24, op. 33.

²⁵ Gre za temeljna koncepta alevijstva, ki ključno vplivata na njihov verski in svetovni nazor, in sicer imanentnost boga ter razlikovanje med *batın* in *zahir*, ki bi ga lahko razumeli tudi kot

[t]a svetovni nazor, z batinizmom in pojmovanjem božjega kot imanentnega, nima ekvivalenta s splošnim zahodnim pogledom na religijo, ki jo premočrtno strukturira po jasnem razlikovanju med transcendentnim Bogom in človekom, med *sakralnim* in *profanim*, med *religijo* in *politiko*.²⁶

Sovpadanje religioznega in političnega se kaže tudi v izkazovanju visokih časti ustanovitelju republike Mustafu Kemalü Atatürku, saj naj bi jih ravno on z zagovarjanjem sekularizacije in laicizma odrešil segregacije in preganjanja s strani sunitske večine.²⁷ Na področje prepletanja sakralnega in profanega je mogoče umestiti tudi zanimivo etnično opredeljevanje alevijev, ki opuščajo razdelitev na turško, kurdsko in arabsko, temveč kot svojo etnično pripadnost izpostavljajo alevijsko identiteto.²⁸

S tem ko so bili aleviji skozi zgodovino stalno dojemani kot »drugi«, kot heretiki, kot nevarnost, ovira za homogenost²⁹ ter bili zato v najboljšem primeru marginalizirani, v najslabšem pa preganjani in žrtve krvavega nasilja, so bili hkrati deležni neizmerne bolečine in trpljenja, ki je del njihove kolektivne identitete, četudi ta ni homogena.³⁰ Ob vsem tem trpljenju so razvili oziroma razvijali močan čut za sočutje, kar jih je naredilo zelo razumevajoče, strpne in sprejemajoče. Te lastnosti spodbuja sama zasnova njihove skupnosti ter njihovega družbenega ustroja, ki zagotavlja medsebojno podporo in vzajemno varovanje.

razlikovanje med »notranjim«, »skritim«, ter »zunanjim«, »vidnim«, pri čemer aleviji poudarjajo pomen notranje plati religioznosti. Ti plati se medsebojno ne izključujeta, marveč sta si komplementarni. Gl. Dressler, »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century«, 112.

²⁶ Prav tam, 137.

²⁷ Talha Kose, »Between Nationalism, Modernism and Secularism: The Ambivalent Place of 'Alevi Identities'«, *Middle Eastern Studies* 49, št. 4 (2013): 600, doi: 10.1080/00263206.2013.798309. Nekateri verniki imajo Mustafa Kemalü Atatürka celo za preroka, pri obredu se na njegovo ime odzivajo podobno kot na imena drugih svetnikov, torej z vzklikanjem imen za boga. To je bilo mogoče opaziti ob različnih priložnostih v času terenske raziskave. Na javnem obrednem praznovanju rojstnega dne preroka Alija v gaziosmanpašajskem kulturnem centru so prisotni ob omembi imena Mustafa Kemal navdušeno zaploskali. Po končani prireditvi je nastopajoči podmladek želel skupinsko fotografijo, za kuliso pa so si izbrali pano z Atatürkovi portretom. V večini alevijskih domov in obrednih prostorov je mogoče naleteti na upodobitve Alija, Hacija Bektaşa in Atatürka, ki izražajo versko, življenjsko in družbeno-politično usmerjenost njihovih skupnosti.

²⁸ Hanöglü, »An introduction to Alevism«, 1.

²⁹ Issa, »Introduction«, 3.

³⁰ Gl. Hanöglü, »An introduction to Alevism«, 14.

Ena izmed tovrstnih alevijskih družbenih institucij je *musahiplik*, to je duhovno bratstvo (oziroma sestrstvo), ki poudarja pomen poti (*yal*) in zagotavlja globoko povezanost alevijskih privrženecv z njo. Z družbenimi in ekonomskimi obvezami zagotavlja solidarnost med člani skupnosti.³¹ Aleviji vzpostavljajo tudi družbeno pravičnost in razsojajo o morebitnih prekrških, posvečajo se torej razreševanju konfliktov znotraj skupnosti, in sicer predvsem v okviru obredja. Prisotni na obredu so pozvani, naj z ostalimi člani skupnosti delijo svoje pritožbe ali morebitne težave. Ob morebitnih prestopkih člani skupnosti skupaj presojujejo dejanja kršitelja, kršiteljice ter dodeljujejo ustrezne kazni, ki so največkrat družbeno koristna dela. V primeru hujše kršitve je lahko najstrožja kazen izobčenje iz skupnosti. Ta pravosodni sistem je osnovna komponenta strukture skupnostnega življenja alevijev.³² Medsebojno razumevanje je namreč edini način za stopanje po njihovi poti – poti proti človeški popolnosti in bogu. Aleviji namreč »pravijo, da lahko Boga dosežemo samo, če so vsi v skupnosti medsebojno spravljani in če smo prijazni do drugega, ne da bi pričakovali povračilo, saj takrat vstopimo v svoja srca, resnično Meko, kjer je Bog«.³³

Ključno vlogo pri vzpostavljanju sožitja v skupnostih imajo *dedeji*, ki največkrat prevzemajo vlogo duhovnih voditeljev skupnosti, vodijo verske obrede, to je *ceme*, ter uživajo posebno spoštovanje celotne skupnosti.³⁴ Tako rekoč enako vlogo ima v specifično bektaških alevijskih

³¹ Gre za obredno sorodstvo, ki se pred člani skupnosti sklene z zaprisego o bratstvu; ta vključuje medsebojno skrb in skrb za potomce drug drugega do lastne smrti. Bratstvo se sicer sklepa med moškimi člani skupnosti, pri čemer si lahko posameznik brata izbere že pred poroko, a se bratstvo sklene šele, ko sta oba moža poročena, kar vzpostavlja tudi sestrstvo med njunima ženama ter sorodstvo med njunima celotnima družinama. *Vezi* med *musahip* družinami so močnejše od dejanskih sorodstvenih *vezi* (gl. Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 19).

³² Prav tam, 21.

³³ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 8.

³⁴ Poglobljen uvid v vlogo *dedejev* v alevijskih skupnostih ponudi David Shankland v okviru svoje etnografske raziskave, iz katere je razvidno, da se tudi to področje razlikuje od skupnosti do skupnosti (gl. prav tam). *Dedeji* praviloma izhajajo iz rodov (*ocak*; izg. odžak; to ime za rodbino v turškem jeziku lahko pomeni tudi ognjišče, peč, gospodinjstvo, družina, prostor srečanja, združevanje, srečanje, središče) potomcev dvanajstih imamov, kar naj bi jih v okviru tovrstne specifične kozmologije postavljalo bliže bogu. V vsakdanjem življenju pa so značilnosti modrega in zato spoštovanega *dedeja* precej specifične: imel naj bi zmeren značaj, znal naj bi biti pazljiv z besedami ter se vzdržati vsakršnega preklinjanja; mora biti iskren v odnosih z drugimi, obvladati mora svoje sposobnosti, spretno posredovati med skupinami in posamezniki, tekoče

skupnostih tako imenovani *baba*, ki posveča pozornost predvsem ljubezni, strpnosti ter pomenu umskih in skupnostnih vrednot. »Abstraktne pojme prevaja v vsakodnevne prakse, spreminja jih v način življenja, svetovni nazor, vero in upanje. (...) Je vzor zavračanja predsodkov in resničnega spoštovanja ljudi.«³⁵

Dede oziroma *baba* vsake alevijske skupnosti je v prvi vrsti vzor vedenja in obnašanja, etično vodilo, katerega ena bistvenih lastnosti je skrb za vzpostavljanje pravične skupnosti in medsebojnih odnosov. Vendar niso pomembni zgolj duhovni vodje moškega spola, temveč tudi ženske, ki ravno tako pripadajo posvečenemu rodu, *ocaku*, njihovo alevijsko poimenovanje pa je *ana*. *Ana* sicer v turščini pomeni mati, vendar v alevijskem kontekstu predstavlja versko voditeljico oziroma voditeljico *ocaka*, tudi *dedejevo* mater ali ženo.³⁶ Voditeljic danes sicer ne srečamo več pogosto, vendar so imele v preteklosti pomembno vlogo,³⁷ kar priča tudi o bistvenem pomenu spodbujanja enakopravnosti med spoloma in pripoznavanja spolne razlike.

Omembe vredno je tudi izpostavljanje razlike med aleviji in v Turčiji prevladujočimi suniti. Pripadniki alevijstva trdijo, da je »vera v sunitskega Boga utemeljena na strahu, sami pa svojo vero utemeljujejo na ljubezni, ljubezni, ki je v vseh ljudeh in ki jo je mogoče najti v njih.«³⁸ To kaže na združevanje podobe avtoritarnega in patriarhalnega boga s podobo ljubečega in razumevajočega boga, s katerim se je mogoče združiti s pomočjo iskrene vere in ezoteričnih obredov. Ravno v obrednih

obvladati alevijsko obredje ter ga smotrno interpretirati (gl. prav tam, 104–111). *Dede* naj bi bil med starejšimi v skupnosti, bil naj bi požrtvovalen in zmožen podajanja nasvetov. Pri obredih je bilo mogoče opaziti tudi karanje članov skupnosti, ki pa je bilo običajno zelo umirjeno in argumentirano. Hünkâr *dede* je na primer med *cemom* okaral dečka, ki se je nastavljal videokameri, da bi ga posnela, ter mu razložil, da je njegovo delo molitev in pozorno prisostvovanje pri obredu (gl. Uğurlu *dede*, govor na *cemu*). Aşur *dede* je bil ob govorjenju o novem alevijskem pouku, ki naj se ga udeležujejo člani skupnosti, prekinjen s pritožbo članice skupnosti, češ da k temu pouku nihče ne pride. Počakal je, da je povedala do konca, nato pa ji je mirno odvrnil, da se na *cemu* ne sega v besedo in da se tudi tega učijo pri pouku alevijstva, h kateremu naj vendarle pride. Gl. Aşur Nergis, *dede* gaziosmanpašajske alevijske skupnosti v Istanbulu, govor na *cemu* 30. 4. 2015, zvočni posnetek pri avtorici.

³⁵ János Sipos in Éva Csáki, *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of Bektashis in Thrace* (Budimpešta: Akadémiai Kiadó, 2009), 37.

³⁶ Issa, *Alevi in Europe*, xxv.

³⁷ Hanoğlu, »An introduction to Alevism«, 25, op. 38.

³⁸ Shankland, »Anthropology and Ethnicity«, 20.

verskih praksah pripadniki alevijskih skupnosti izkušajo božjo ljubezen ter jo pretvarjajo v medsebojno naklonjenost, skrb in željo po pravičnem sobivanju tudi v vsakdanu.

Alevijski *cem* kot prostor sožitja in spodbude k pravičnosti

Osnovno poimenovanje za alevijske obrede je *cem*, ki v turščini pomeni zbiranje, združevanje, tudi skupina ali skupnost. Gre za temeljno versko prakso alevijev, torej redno srečevanje na skupnih srečanjih, ki se oblikujejo v duhovne dogodke, na katerih se člani skupnosti, tako moški kot ženske, družijo in spoznavajo ter tako vzpostavljajo medsebojne odnose, ki jim omogočajo vsakdanje sožitje. »Večina alevijskih ritualov je skupnostnih, saj je njihov poglavitni namen vzgajanje enotnosti in ljubezni v družbi.«³⁹ Pri teh obredih se seznanjajo s svojo vero in zgodovino lastne tradicije, obenem pa so ti obredi temeljno izhodišče za oblikovanje alevijske etike, saj pri njih pridigajo o sočutju, bratstvu, strpnosti, pravičnosti in drugih vrlinah, ki naj bi jih aleviji razvijali in usvajali na svoji poti.

Ti obredi so osrednji prostor vzpostavljanja intersubjektivnih vezi ter tako temeljni potencialni izvor medsebojnega sožitja in prostor dobrodošlice za vsakega člana skupnosti, navadno pa se izkažejo kot sprejemajoči tudi do obiskovalcev, ki niso pripadniki lokalne ali katere druge alevijske skupnosti. Tudi zaradi svoje nediskriminatornosti je *cem* pogosto imenovan »ljudska molitev«.⁴⁰ Da bi obred lahko izvedli, morajo biti vsi člani skupnosti spravljeni med seboj.⁴¹ Pri teh verskih srečanjih člani skupnosti sedijo na tleh, obloženih s preprogami in blazinami, oblikujoč neke vrste krog, da bi si lažje gledali iz oči v oči ter tako enostavneje ozaveščali skupnost in enotnost sobivanja. Na *cemih* se sklepajo vezi med *musahipi*, obenem pa so to priložnosti za člane skupnosti, da razčistijo morebitne zamere ali kaznujejo škodljiva ali nasilna dejanja,

³⁹ Hanoglu, »An introduction to Alevism«, 21.

⁴⁰ Neşe Ayışıt Onatça, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kıvrklar Semahı: Müzikal Analiz Çalışması* (Istanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007), 31.

⁴¹ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121.

saj se celotna skupnost iz tega nauči ustrežnejšega udejanjanja alevijske etike ter vzajemno skrbi za vzpostavljanje družbene pravičnosti.

Terensko delo se je izkazalo kot zelo povedno pri opazovanju razlik med »tradicionalnimi« opisi izvajanja *cemov* v literaturi, etnografskimi opisi *cemov*, opazovanih pred dvajsetimi leti ali več, ter tistimi, ki so spomladi 2015 potekali v gaziosmanpašajski alevijski skupnosti.⁴² *Cem* vodi *dede* (oziroma *baba*, *murşid*, *pir* ali *ana*), duhovni vodja skupnosti. Shankland, ki opisuje *cem* v vasi Susesi iz leta 1989,⁴³ poudarja vzajemno pozdravljanje ter izražanje dobrodošlice in naklonjenosti vsem prišlekom. Zanimiv je etnografov opis pozdravov med člani skupnosti, ki glede na njihovo specifiko izražajo in pripoznavajo njihove odnose:

Potem ko so posedli, je vsak objel osebo poleg sebe. Gre za *niyaz*, obredni objem (...). Obenem pripoznava odnose enakopravnosti, podrejenosti in nadrejenosti, ki obstajajo med katerima koli človekoma ter [je hkrati] izjava prijateljstva; mladi človek poljubi roko starejšemu, starejši poljubi oči mlademu, enaki si sežejo v roke in se poljubijo na lica. Tistim, ki sedijo daleč stran, se tisti, ki so komaj prišli, blago priklonijo z desno roko na svojem srcu ter pozdravijo s »Hu«!⁴⁴

Navedeni pozdravi so se pojavljali tudi na *cemih*, ki sem jih obiskala, vendar ne vedno. Najpogostejši so bili stiski rok in poljubljanje lic, ki je bilo pogosto zgolj nakazano, prav tako tudi pozdravljanje starejših s poljubljanjem rok. Poljubljanja oči mlajših ni bilo mogoče zaslediti. Objemanje, *niyaz*, je bilo pogosto zamenjano za stiske rok.

Uvodnim pozdravom navadno sledita krajša kolektivna molitev ter *dedejev* blagoslov. Shankland, ki opisuje alevijsko obredje v 90. letih prejšnjega stoletja na anatolijskem podeželju,⁴⁵ pravi, da se je zatem

⁴² Diahrono dimenzijo značilnosti alevijskih praks bi bilo mogoče razgrinjati na veliko večjem razponu, kakor je ponujen na tem mestu, saj so se alevijske prakse razvijale in prilagajale glede na življenjske razmere alevijskih skupnosti. Te so bile kot miroljubne in človekoljubne venomer pripravljene na kompromise ter medskupnostni dialog, ki je bistven za sledenje alevijskim etičnim vodilom oziroma moralnim nazorom. Za globlji vpogled v razlike v alevijskih obrednih praksah nekoč in danes prim. Dinçer, »Alevi Semahs in Historical Perspective«; Dressler, »Religio-Secular Metamorphoses«; Dressler, *Writing Religion*; Issa, *Alevi in Europe*; Poyraz, »The Turkish State and Alevi«; Shankland, »Anthropology and Ethnicity«; Shankland, *The Alevi in Turkey*.

⁴³ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 122, 124.

⁴⁴ Prav tam, 124.

⁴⁵ Prav tam, 125–126.

izpraznil osrednji prostor, *meydan* (pomeni tudi trg), na katerem so drobnico s pesmijo pripravili na žrtvovanje. Ob odstranitvi drobnice za zakol je *dede* navzoče pozval, naj izpovejo svoje nesorazume. Če jih ni bilo, je izprašal osebo, ki je darovala žrtevno drobnico, ali goji zamero do katerega koli člana skupnosti. Če bi bilo tako, drobnice ne bi bilo mogoče jesti. Tovrstnega žrtvovanja v urbanem okolju Istanbula ni bilo mogoče zaslediti, vendar je *dede* po uvodni molitvi navzoče venomer povprašal po morebitnih sporih ali nesorazumih. Šele po njihovi zgladitvi oziroma prepričanju o njihovi odsotnosti je lahko skupnost nadaljevala z *cemom*.

Za vse obstoječe različne vrste *cema* je značilno doseganje različnih oblik ekstatičnega stanja s pomočjo plesa, glasbe in ponavljajočega izrekanja svetih besed oziroma imen (za boga). Veliko raziskovalcev trdi, da je pri tem ravno glasba ključnega pomena, ker vernikom dopušča povezavo z božansko enotnostjo.⁴⁶ Glede na mnogovrstnost *cemov* in na različne priložnosti, ob katerih jih izvajajo, lahko rečemo, da je »vlogo glasbe mogoče prepoznati kot družbeno in izobraževalno, kot izraz verskih prepričanj in kulturnih konceptov, kot sredstvo ohranjanja jedra kulture ter celo kot zagotovitev vidikov vladajočih in sodnih vlog«. ⁴⁷ Tako je mogoče reči, da je glasba eden najpomembnejših vidikov identitete alevijev,⁴⁸ obenem pa je treba priznati, da ni pomembna le za njihovo versko skupnost, temveč tudi z vidika svoje specifičnosti glede na turško glasbo nasploh.⁴⁹

V zvezi z alevijskim *cemom* je mogoče ugotoviti, da glasbila, glasbene oblike in modusi glasbenega izvajanja izhajajo iz ljudske tradicije Anatolije. Peta besedila lahko izvirajo iz pesmi, ki so se večinoma ohranjale v ustnem izročilu in katerih avtorji so bodisi poznani ali pa anonimni *aşiki*, potujoči anatolijski pevci. V svojih pesmih ne pripovedujejo samo o mističnosti, veri in filozofiji, ampak tudi o prijateljstvu, miru, naklonjenosti, strpnosti, gostoljubju, ljubezni in usodi; nekatere pesmi imajo

⁴⁶ Gloria Lucille Clarke, *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity* (Istanbul: AVC Publications, 1991), 131–152.

⁴⁷ Prav tam, 140.

⁴⁸ Prim. Clarke, *The World of the Alevi*, 144; Ayışit Onatça, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı*, 42, 187.

⁴⁹ Clarke, *The World of the Alevi*, 144.

obliko nasveta ali satire. Naštete teme omogočajo še globlje razumevanje prepričanj in življenja alevijev. To, da pesmi ne obravnavajo samo religijske tematike, priča o tem, da aleviji ne poudarjajo verske plati svojega življenja in življenja po smrti, temveč dajejo velik poudarek pomenu življenja »na tej strani«, ki naj bi bilo dobro, pravično in izkušano v solidarnem duhu. Govor o sočutju, pravičnosti, bratstvu, človekoljubju, dobrodušnosti ter naklonjenosti v pesmih alevijev močno vpliva na življenje pripadnikov skupnosti. Vključitev teh sporočil v njihove pesmi omogoča, da dosežejo več poslušalcev in vernikov. Poleg tega večina teh pesmi »vsebuje jasno razumljive, splošno veljavne nasvete. Radi jih izvajajo ne glede na priložnost – na primer babice jih pojejo vnukom – in tako se prenašajo iz roda v rod.«⁵⁰ Glasbo je tako mogoče dojemati tudi kot varuhinjo alevijske tradicije in kot okolje, ki omogoča vzpostavljanje skupnih prostorov sožitja za pripadnike alevijskih skupnosti. »*Cem* bi lahko bil zamišljen kot javno zbiranje alevijskih množic, ki sebe in lastne identitete niso mogle izraziti v okviru prevladujočega družbenega reda in so tako živele zunaj njega.«⁵¹

Alevijsko obredje udeleženkam in udeležencem tako ponuja možnost izražanja lastnih potreb in pomislekov ter poslušanje krivic in nezadovoljstva drugih, kar posameznicam in posameznikom omogoča, da skupaj vedno znova soustvarjajo prostor sobivanja, ki je do vseh gostoljuben in zagotavlja pravičnost do vseh.

Fluidnost družbene pravičnosti alevijstva

Predstavljeni vidiki turških alevijskih skupnosti, bodisi njihovi nauki bodisi njihove obredne prakse, sicer neposredno ne naslavljaajo koncepta pravičnosti, temveč predvsem pričajo o možnostih njegovega raznovrstnega dojetja ali, natančneje, o raznolikem potencialu udejanjanja pravičnosti kot vsakodnevnega izkustva. *Yol*, alevijska pot, ki je za vse enaka, a katere potek si vsakdo določa v posamičnem, omogoča vedno vnovično spoznavanje, kaj pravičnost je: verujoči mora skrbeti za potrebe soljudi, če naj se bliža bogu, božanski pa postaja glede na to,

⁵⁰ Sipos in Csáki, *The Psalms and Folk Songs*, 60.

⁵¹ Dinçer, »Alevi Semahs in Historical Perspective«, 34.

kako ravna z drugimi. Alevijsko reklo o gospostvu nad lastnimi rokami, jezikom in ledji izpričuje tudi zahtevo po nepohlepnosti, kar vodi v nesebičnost in skrb za druge, pri čemer je mogoče reči, da je pravičnost del splošne skrbi za skupnost, kjer vsakdo živi zmerno in zadovoljno. Pomembno je poudariti, da je tovrstna skrb na delu tudi izven alevijskih skupnosti, saj posamezniki in posameznice, vsakdo sledeč svoji poti, *yol*, s članstvom v kateri koli skupnosti, gospodarski, politični, družinski ali krajevni, pripomore k spodbujanju skrbi za družbeno pravičnost.

Povedna je tudi alevijska verska praksa, saj sta vsaj dva njena elementa ključna za posredovanje pri kolektivnem vzpostavljanju pravičnosti. Prvi je tako imenovana *lokma*, vsakovrstna hrana, ki jo udeleženci in udeleženci *cema* prinesejo pred začetkom obreda in jo delijo med vse prisotne ob njegovem koncu. Danes je ta gesta večinoma simbolna, občasno pa jo je mogoče dojemati kot skrb za soljudi, predvsem tiste, ki hrane nimajo, kar kaže na sorodnost z redistributivno pravičnostjo. Drugi element je pogojevanje izvedbe obreda z razrešitvijo vseh sporov in nesporazumov v skupnosti, ki največkrat nastanejo ob zaznavanju domnevno nepravičnih okoliščin ali dejanj. Razrešitev spora oziroma nesporazuma vključuje neke vrste sporazum, kompromis ali konsenz o tem, kako razmere spremeniti tako, da bodo za vse vpletene kar najbolj ustrezne, da bodo torej bolj pravične kot prej. Ta postopek skupnega razreševanja sporov predvideva sovpletenost vsakogar, ki je prisoten pri obredu, kar zagotavlja skupnostno in vsakokratno razlaganje pomena pravičnosti in sobivanja v sožitju.

Ne nazadnje je vendarle mogoče trditi, da tako kot je fluidna alevijska identiteta, ostaja v alevijstvu fluidna tudi pravičnost, saj ni določena na osnovi razdeljevanja merljivih dobrin in pripadajočih pravic, temveč se vedno znova spodbuja in vzpostavlja na osnovi izpričanih potreb skupnosti in posameznikov. Alevijstvo tako ponuja vodilo, ki omogoča spoznavanje pravičnosti predvsem na ravni izkustva in udejanjanja, ne glede na to, kaj naj bi ta pravičnost pomenila v ubesedenem pojmovanju. Tovrstnemu nazoru oziroma drži pa je mogoče slediti.

Bibliografija

1. Ayııt Onatça, Neşe. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı: Müzikal Analiz Çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
2. Bjelica, Maja. »The Turkish Alevi: In Search of an Identity«. V »Religions and Dialogue«, ur. Helena Motoh in Lenart Škof, posebna številka, *Poligrafi* 22, št. 87–88 (2017): 93–116.
3. Clarke, Gloria Lucille. *The World of the Alevi: Issues of Culture and Identity*. İstanbul: AVC Publications, 1991.
4. Dinçer, Fahriye. »Alevi Semahs in Historical Perspective«. V *Dans Müzik Kültür – Folkloru Doğru: ICTM 20th Ethnochoreology Symposium Proceedings 1998, Summer 2000*, ur. Frank Hall in Irene Loutsaki, 32–42. İstanbul: Boğazıcı University Folklore Club, 2000.
5. Dressler, Markus. »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities«. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003): 109–154.
6. Dressler, Markus. »Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism«. *Journal of the American Academy of Religion* 76, št. 2 (2008): 280–311.
7. Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Reflection and Theory in the Study of Religion. Oxford in New York: Oxford University Press, 2013.
8. Duygulu, Melih. *Alevi-Bektaşî Muziğinde Deyişler*. İstanbul: [samozaložba], 1997.
9. Hanoğlu, Hayal. »An introduction to Alevism: Roots and practices«. V *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün İssa, 13–25. Routledge Advances in Sociology. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
10. İssa, Tözün. *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*. Routledge Advances in Sociology. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
11. İssa, Tözün. »Introduction«. V *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, ur. Tözün İssa, 1–12. Routledge Advances in Sociology. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
12. Kılıç, Mustafa Cemil. Mustafa Cemil Kılıç, *hoca gaziosmanpaşajiske alevijske skupnosti v Istanbulu*. Govor na *cemu*, 30. 4. 2015. Zvočni posnetek pri avtorici.
13. Kose, Talha. »Between Nationalism, Modernism and Secularism: The Ambivalent Place of 'Alevi Identities'«. *Middle Eastern Studies* 49, št. 4 (2013): 590–607. doi:10.1080/00263206.2013.798309.

14. Nergis, Aşur. Aşur Nergis, *dede gaziosmanpaşajske alevijske skupnosti v Istanbulu*. Govor na *cemu* 30. 4. 2015. Zvočni posnetek pri avtorici.
15. Öktem, Kerem. »Being Muslim at the Margins: Alevi and the AKP«. *Middle East Report*, št. 246 (2008): 5–7.
16. Poyraz, Bedriye. »The Turkish State and Alevi: Changing Parameters of an Uneasy Relationship«. *Middle Eastern Studies* 41, št. 4 (2005): 503–516.
17. Shankland, David. »Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement«. V *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, ur. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere, 15–22. 2. izd. Istanbul: Swedish Research Institute, 2003.
18. Shankland, David. *The Alevi in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. London in New York: Routledge Curzon, 2003.
19. Shankland, David. »Maps and the Alevi: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups«. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, št. 3 (2010): 227–239. doi:10.1080/13530194.2010.543307.
20. Sipos, János in Éva Csáki. *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of Bektashis in Thrace*. Budimpešta: Akadémiai Kiadó, 2009.
21. Şener, Cemal. *Alevism with Questions*. Prevod Nazmiye Akdağ. Istanbul: Pozitif Publication, 2009.
22. Tambar, Kabir. »The Aesthetics of Public Visibility: Alevi Semah and Paradoxes of Pluralism in Turkey«. *Comparative Studies in Society and History* 52, št. 3 (2010): 652–679.
23. Thoraval, Yves. *Islam: mali leksikon*. Prevod Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998.
24. Uğurlu, Hünkâr. Hünkâr Uğurlu, *dede esentepske alevijske skupnosti v Istanbulu*. Govor na *cemu* 26. 3. 2015. Zvočni posnetek pri avtorici.