

T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI

**KİMLİĞİ KUTSALLA TANIMLAMAK: 1990 SONRASI TÜRKİYESİ'NDE
ORTAYA ÇIKAN ALEVİ MATBUATINDA KİMLİĞİ KUTSALLIK
VASITASIYLA TANIMLAYAN ALEVİLİĞİN KOZMİK DİLİ**

DOKTORA TEZİ

Murat COŞKUNER

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hakan YÜCEL

ARALIK 2017

T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ANABİLİM DALI

**KİMLİĞİ KUTSALLA TANIMLAMAK: 1990 SONRASI TÜRKİYESİ'NDE
ORTAYA ÇIKAN ALEVİ MATBUATINDA KİMLİĞİ KUTSALLIK
VASITASIYLA TANIMLAYAN ALEVİLİĞİN KOZMİK DİLİ**

DOKTORA TEZİ

Murat COŞKUNER

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hakan YÜCEL

ARALIK 2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	v
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT.....	xi
ÖZET	xvi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: KURAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE	17
1. 1. KUTSAL VE SİYASET: SÖZ VE YAZININ KURDUĞU KUTSALLIK BİÇİMLERİNİN SİYASAL ALANA YANSIMASI	17
1.1.1. Sembol Nedir, Nasıl Tanımlanır?.....	22
1.1.2. Durkheim’da Kutsal Sembolizmin Toplum İçin Kurucu Niteliği ve Sürekliliği	27
1.1.3. Kutsal ve Toplumun Dolayimsız İlişkisi: Kozmik Düşünce	31
1.1.4. Kutsal ve Toplumun Dolayimli İlişkisi: Evrensel Düşünce.....	35
1.1.5. Kozmik ve Evrensel Düşünce Siyasallık	39
1. 2. ALEVİ-BEKTAŞİ DİLİNİN TARİHSEL TEMELLERİ VE KOZMİK DİLİN TEŞEKKÜLÜ.....	47
1. 2. 1. Alevi-Bektaşî Toplulukların Tarihsel Seyri	53
1. 2. 2. Alevi ve Bektaşî Toplulukların Ortak Sembolik Dilleri	56
1. 2. 3. Alevi-Bektaşî Toplulukların Kozmik Dilleri ve Etkileri	59
1. 2. 4. Evrensel Dilin İlk Etkileri	66
BÖLÜM 2: DİNSEL-SİYASAL KARŞILAŞMALAR: 19 VE 20. YÜZYILDA DİNSEL-SİYASAL GELİŞMELER ÇERÇEVESİNDE ALEVİ-BEKTAŞİ DİLİNDE DÖNÜŞÜM.....	71
2. 1. EVRENSEL DİN DİLİYLE KARŞILAŞMALAR: PROTESTAN MİSYONERLER VE ALEVİLER .	71
2. 1. 2. 19. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Karşılaşmalar	78
2. 1. 3. Protestanlık, Din, Dil ve Tercüme	82
2. 1. 4. Alevi-Bektaşî Kozmik Dilinin Evrensele Tercümesi	87
2.2 ULUSLAŞMA YOLUNDA ALEVİ-BEKTAŞİ TOPLULUKLARA TÜRKÇÜ KÖKEN TAYİNİ	94
2. 2. 1. Son Dönem Osmanlı’da Geleneksel İslami Dilin Modernliğe Tercümesi	98
2. 2. 2. Alevi-Bektaşî Dilinin Türkleştirilmesi	104
2. 3. CUMHURİYET TÜRKİYESİ’NDE BİLİMSELLEŞTİRİLEN TOPLUM-DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ VE BUNUN ALEVİ-BEKTAŞİLERE YANSIYIŞI	116
2. 3. 1. Ziya Gökalp’te Milli Ananelerden Milli Dine Geçiş	117

2. 3. 2. Durkheim'in Bir Takipçisi Olarak Ziya Gökalp'in Sisteminde Topluluk ve Dinsel Sembolizm.....	118
2. 3. 3. Gökalp'in Sisteminde Topluluğun Kendilik Bilincinin Sembolizmi Olarak Dil ...	123
2. 3. 4. Gökalp'te Dinsel Sembolizmin Toplum İçin Kurucu Değeri	126
2. 3. 5. Cumhuriyet Türkiye'si'nin Milli Topluluğu İçin Tasarlanan Gökalpci Dinsel Sembolizm.....	129
2. 3. 6. Cumhuriyet Türkiye'si'nde Din-Devlet İlişisini Bilimsel Temellere Oturtma ...	134
2. 3. 7. Köprülü'nün Bilimsel Çalışmalarının Sistematiği	135
2. 3. 8. Köprülü'de Toplulukların Menşei veya Tesir Öncesi Dönem	138
2. 3. 9. Türk Menşeli Topluluklara Tesir Eden Dış Etken Olarak İslam	141
2. 3. 10. Köprülü'de Milli Topluluklar İçin Dinin Sembolik Değeri.....	146
2. 3. 11. Türk Menşeli Topluluklara İslam'ın Yetersiz Tesiri Olarak Kızılbaşlık	151
3. BÖLÜM: KUTSAL, SOY VE SİYASET: 1990 SONRASI ALEVİ-BEKTAŞİ YAZININDA KİMLİĞİN İFADE BİÇİMLERİ	155
3. 1. ALEVİ-BEKTAŞİLİĞİN DİLSEL DÜNYASINDA İNSAN-TOPLUM-KUTSAL KAVRAYIŞI.....	159
3. 1. 1. Bölünme Mantığına Karşı Alevilik.....	159
3. 1. 2. Evrensel Dilin Alevi-Bektaşî Kozmik Diline Etkisi	163
3. 1. 3. İnançta Yaşanan Soyutlamalar: Hane İçi Topluluğun (Ehl-i Beyt) Kutsallığından Toplumun Kutsallığına.....	168
3. 1. 4. İnançta Yaşanan Soyutlamalar: İnsanın Kutsallığından İnsanlığın (İnsanlık Toplumunun) Kutsallığına	173
3. 2. ALEVİ-BEKTAŞİLİĞİN DİLSEL DÜNYASINDA DİN, SOY, SİYASET KAVRAYIŞI	184
3. 2. 1. Örfi-Dini Karşıtlık	189
3. 2. 2. Devlet, Toplum ve Siyasetin Konumlandırılması	195
3. 2. 2. 1. Devlet, Toplum ve Din Arasında Laikliğin Önemi	197
3. 2. 3. Din, Siyaset, İdeoloji	200
3. 2. 4. Din ve Siyaset Birlikteliğinin Kurduğu Tanrı Anlayışlarındaki Fark	204
3. 3. ALEVİ-BEKTAŞİLİĞİN DİLSEL DÜNYASINDA TOPLUM, İBADETHANE VE RİTÜEL KAVRAYIŞI.....	207
3. 3. 1. Cumhuriyet Türkiye'si'nde Sünniliğin Siyasal Karakteri	213
3. 3. 2. Sünni İdeoloji ve Diyanet İşleri Başkanlığı	218
3. 3. 3. Asimilasyon Nedeni Olarak Cemevinin Dinsel-Siyasal Olanakları	228
3. 3. 4. Dini-Siyasi ve Maddi Bir Kaynak Haline Getirilen Mabetlerin Ortaya Çıkardığı Yeni Kullanım Tarzları.....	234
3. 4. ALEVİ-BEKTAŞİ TOPLULUKLARDA MİLLİ DİLİN YÜKSELİŞİ	239
3. 4. 1. Türkçe Karşısında Kozmik Dilin Gerileyişi	250

3. 4. 2. Millilik Anlayışları Arasında Fark.....	256
SONUÇ.....	263
KAYNAKÇA.....	267
ÖZGEÇMİŞ	296



KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser
a.g.m. : Adı Geçen Makale
a.g.t. : Adı Geçen Tez
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
DP : Demokrat Parti
Der. : Derleyen
Ed. : Editör
İTC : İttihat ve Terakki Cemiyeti
İTF : İttihat ve Terakki Partisi
MHP : Milliyetçi Hareket Partisi
RP : Refah Partisi
s. : Sayfa
s. s. : Sayfa Sayısı
t.y. : Tarih Yok
vb. : Ve Benzeri
vd. : Ve Devamı
Yy. : Yüzyıl
[yy] : Basım Yılı Yok

RÉSUMÉ

Cette thèse, en discutant comment Alevi-Bektashis en tant que communauté ethno-religieuse se positionne dans des paramètres tels que la religion, la politique, l'appartenance ethnique et la lignée, se concentre sur l'analyse linguistique des textes produits par les auteurs de la communauté elle-même depuis la fin des années 1980.

Cette étude, qui prend en considération l'analyse du langage utilisé par le groupe, vise à comprendre comment une relation spécifique est établie parmi les concepts utilisés par le groupe social, s'identifiant dans un large spectre tel que les communautés Alevi-Bektashi. L'analyse textuelle des textes produits par les auteurs Alevi-Bektashi depuis la fin des années 1980 a été réalisée conformément à cet objectif. Au cours de l'étude, deux concepts centraux ont été utilisés lors de la tentative d'analyse linguistique de cette communauté. Les systèmes de pensée et ce genre d'utilisation du langage conceptualisé comme «cosmique» et «universel» ne se classent pas sur la base de l'opposition, mais ils seront identifiés sur le contexte des relations avec le sacré.

La distinction de base que Durkheim a faite dans la classification des formes sociales de solidarité est guidée dans ce travail, qui conduit d'une perspective durkheimienne concernant le sacré assume une qualité fondamentale et fondatrice pour la vie sociale. En conséquence, les modes changeants de solidarité avec le développement de la division du travail dans la société conduisent à la transformation de la compréhension du sacré.

La sainteté (religion), qui est décrite comme un utérus, engendre des champs autonomes dans les sociétés qui se transforment de la solidarité mécanique en solidarité organique. Ainsi, bien qu'il ne soit pas mentionné dans la rupture dans un sens exquis, les catégories sociales deviennent de plus en plus autonomes du sacré. Dans cette étude, la transformation du sacré non par la division sociale du travail, mais par le langage que les sociétés s'expriment en tenant compte de leur relation au sacré,

est une conceptualisation binaire. Cette thèse attribue une «écriture» à la langue du rôle que Durkheim a placé dans la division du travail au point d'individuation et de spécialisation; L'écriture est considérée comme un instrument de spécialisation et d'individualisation sur la langue. Par conséquent, cette étude, qui analyse le changement du rôle du sacré par le langage, tout comme la division du travail, positionne le langage universel comme un système de pensée que l'écriture se spécialise et forme ainsi les expressions sacrées. D'autre part, le langage cosmique, qui n'a pas encore été influencé par la spécialisation et l'individualisation à la suite de l'écriture, sera décrit comme un système de pensée qui a une relation étroite avec le sacré. En conséquence, la différence fondamentale entre les deux systèmes de pensée linguistique sera établie sur la base de l'opposition entre l'oralité et l'écriture, et leurs relations avec sacré seront considérées comme une valeur analytique.

L'étude, qui évaluera l'analyse linguistique des communautés Alevi-Bektashi dans le contexte du cadre théorique ci-dessus, analyse la qualité du monde linguistique de ces communautés dans la première partie. En particulier, en analysant les sources de ces communautés telles que les légendes (menakıbnâme), "Buyruk", "deyiş" et "nefes", cette étude présente leurs caractéristiques de base. En se référant aux caractéristiques verbales qui sont la caractéristique principale des sources attribuées, cela traite de leur relation avec le sacré. Les communautés Alevi-Bektashi sont décrites comme des communautés linguistiques cosmiques dans cette phase verbale, dans laquelle aucune spécialisation ou individualisation n'est observée. Les 15èmes et 16èmes siècles, lorsque les sources centralisées des communautés Alevi-Bektashi, telles que les légendes et les Buyruk, commencent à être littéraires, sont décrites comme une première période de rupture du langage cosmique de ces communautés et indiquent que ce processus constitue le début D'un changement sur la langue. Ainsi, il est indiqué que le sacré est devenu un terrain «utilisable», en ouvrant à l'individualisation et à la spécialisation.

Aux XIXe et XXe siècles, le deuxième processus de transformation fondamental dans les langues des communautés Alevi-Bektashi se situe dans le contexte de la deuxième partie de cette étude, le deuxième processus fondamental de la littérarchisation après les 15e et 16e siècles a commencé. Dans le deuxième chapitre, qui sera évalué sous trois sous-titres, chacun tente de discuter des effets des trois

grandes transformations politiques, religieuses et scientifiques des communautés Alevi-Bektashi sur la langue. Tout d'abord, une évaluation est effectuée autour des rapports et des travaux des missionnaires protestants qui ont une activité répandue dans la géographie d'Anatolie au cours des dernières périodes de l'Empire ottoman. Les missionnaires protestants se distinguent des catholiques en soulignant l'importance qu'ils accordent à la langue et surtout à la langue écrite et à l'évaluation des relations qu'ils ont établies avec les communautés Alevi-Bektashi. Les missionnaires protestants, qui ont choisi les Arméniens de l'Est en tant que principal groupe cible, accorderont une attention particulière aux communautés par Alevi-Bektashi, Alevi-Bektashi qui sera découvert d'ici la fin du siècle en tant que groupe social ressemblant à l'Arménien ni à l'Arménien. La majorité sunnite vit dans l'Empire ottoman. Ils commenceront à mettre la littérature sur leurs origines et leur religion.

Les croyances religieuses et les traditions de ces communautés qui ont commencé à être scalaire au niveau spéculatif par les missionnaires protestants leur fourniront également une motivation pour comparer le christianisme aux croyances religieuses et les rituels d'Alevi-Bektashis et d'établir des similitudes entre eux. Ainsi, un certain nombre d'analogies sont établies entre les deux communautés religieuses et les similitudes commencent à être soulignées. De nombreux cultes et rituels sont avancés pour fournir du matériel pour ces analogies. Il est également possible de faire une analyse très superficielle dans ce processus. Les allégations concernant les communautés Alevi-Bektashi sont dans la continuité des anciennes communautés chrétiennes sont parmi les affirmations proposées. Les remarques concernant les croyances de ces communautés ont émergé à la suite d'un syncrétisme religieux sont une autre des thèses avancées par les missionnaires protestants.

Malgré tous ces processus d'identification et de scripturalization, le fait que la relation entre les missionnaires protestants et les communautés Alevi-Bektashi se soit concrétisée de manière pragmatique dans le cadre des conditions politiques du dernier quart du XIXe siècle a empêché ces groupes missionnaires de réussir. Néanmoins, cette rencontre a entraîné des conséquences importantes. Le plus notable d'entre eux est l'initiation d'une action qui pourrait s'appeler «contre-missionnaire» contre les communautés Alevi-Bektashi par l'Empire ottoman. Outre le deuxième but, comme l'élimination du lien entre les communautés Alevi-Bektashi et les missionnaires

protestants en particulier par Abdulhamid II, le deuxième objectif était de faire entrer les principes islamiques sunnites, idéologie politique ottomane dans cette période. Pour cette raison, la règle ottomane a fait plusieurs efforts, comme l'éducation des Kizilbash imams et la distribution du catéchisme sunnite à ces communautés. Dans cette période où un certain nombre de mesures militaires ont été prises pour couper le lien entre les communautés Alevi-Bektashi et les missionnaires protestants, une transformation linguistique visait principalement la direction de la communauté, en général l'islam, et en particulier le sunnisme. L'ouverture d'établissements d'enseignement modernes dans les provinces orientales de l'empire dans les possibilités a été l'une de ces initiatives.

Une autre étape dans l'écriture de la langue communautaire serait des études folkloriques menées par les élites unionistes. Cette classe d'élite, guidée par l'effort pour sauver l'empire qui s'écroule, entrera dans un processus de création d'une nouvelle idéologie politique pour maintenir les sujets ottomans ensemble. Après les guerres des Balkans et la perte des terres ottomanes dans cette géographie, les terres anatoliennes et les habitants de ces terres commenceraient à prendre de l'importance dans la direction de la nouvelle idéologie politique, qui avait commencé à prendre de l'ampleur vis-à-vis d'un nationaliste turco-turc idéologie. L'orientation vers Turkishness et Anatolia déterminerait également la couleur des politiques à mettre en œuvre. Cependant, des activités intensives de recherche linguistique et folklorique seraient réalisées pour dévoiler l'Anatolie, qui est considérée comme une «boîte noire» par les unionistes. Parallèlement à de nombreux groupes sociaux vivant dans cette zone géographique, les communautés Alevi-Bektashi ont également été examinées spécialement. Des notes de terrain importantes et des recherches folkloriques sur les communautés Alevi-Bektashi ont commencé à être publiées dans cette période. Des thèmes turkmènes exceptionnels dans ces recherches menées par Baha Said Bey jouent un rôle important dans la scrupuité des origines et des religions du peuple Alevi-Bektashi. Les œuvres de Baha Said Bey sur les communautés Alevi-Bektashi constituent une pierre angulaire en termes de religion sont considérés comme une religion turque.

Il ne serait pas faux d'exprimer en continuation positive ou négative de Fuad Köprülü aux allégations de chercheurs occidentaux et de missionnaires ainsi que de

Baha Said Bey, écrit sur les communautés Alevi-Bektashi. Alors que l'état national de la Turquie a été fondé, Fuad Köprülü avec Ziya Gökalp a contribué de manière significative à la langue et au folklore au niveau théorique et est devenu l'une des figures importantes du nouvel Etat turc. En outre, les études de Köprülü, qui ont apporté de nouveaux développements dans les relations entre l'islam et l'État national, ont scientifiquement étudié les relations entre société, religion et état, qui n'avaient été systématisées qu'après son temps. Les études de Köprülü, qui ont tenté d'expliquer l'histoire des religions par une continuité et l'origine des peuples du Moyen-Orient, ont entraîné les conséquences pour les communautés Alevi-Bektashi et ont créé le paradigme existant et répandu sur les origines et les religions Communautés. Köprülü qui a fait ses propres lectures de Durkheim et ses partisans ont constitué le dernier cercle important qui a influencé les langues des communautés Alevi-Bektashi.

Les styles d'auto-identification de la communauté qui sortent à la suite d'effets linguistiques tels que le contestation verbale et l'effondrement sont axés sur les publications qui ont commencé à être publiées depuis la fin des années 1980. Dans ce chapitre, après toutes ces influences de scrupuitation, on discute de la manière dont le caractère sacré, qui est considéré comme le rôle fondateur de l'identité, est reproduit. Dans l'identité Alevi-Bektashi produite par le caractère sacré, on discute comment des catégories telles que l'ethnicité, la politique et la lignée sont structurées par rapport à ce caractère sacré.

Dans le dernière chapitre, le langage qui exprime l'identité par le sacré est également suivi par la dynamique de la séparation du sacré par l'influence de la scripturalization. Ce chapitre tente également de montrer les effets sur l'identité des zones de retrait de caractère sacré et autonome de langage.

ABSTRACT

This thesis, discussing how Alevi-Bektashis as an ethno-religious community are positioned within parameters such as religion, politics, ethnicity and lineage, is focusing on the linguistic analysis of the texts produced by authors from within the community itself since the late 1980s.

This study, which takes into consideration analysis of language used by the group, aims to understand how a specific relationship is established among the concepts used by the social group, identifying themselves in a broad spectrum such as Alevi-Bektashi communities. Text analysis of the texts produced by Alevi-Bektashi authors since the end of the 1980s has been made in line with this goal. During the study, two central concepts were used while attempting to make linguistic analysis of this community. The systems of thought and this kind of using of language conceptualized as "cosmic" and "universal" don't be classified in basis on opposition, but they will be identityied on the context of relations with sacred.

The basic distinction Durkheim has made in classifying social forms of solidarity is guided in this work, which leads from a Durkheimian perspective concerning the sacred assumes a fundamental and founding quality for social life. Accordingly, the changing modes of solidarity with the development of the division of labor in the society lead to the transformation in the understanding of sacred. The sacredness (religion), which is described as a womb, has breed autonomous fields within itself in societies transforming from mechanical solidarity into organic solidarity. Thus, even though it is not mentioned in rupture in a extact sense, the social categories are getting increasingly autonomous from sacred. In this study, transformation of the sacred not through the social division of labor but through the language which the societies express themselves by taking into account the relation of it to sacred is made a binary conceptualization. This thesis attributes a "writing" on the language the role Durkheim has placed in the division of labor in the point of individuation and specialization; Writing is seen as an instrument of specialization and individualization on language. Therefore, this study, which analyzes the change in the role of the sacred through language just like the division of labor is, positions universal language as a system of

thought which the writing specializes and thus forms the expressions of sacred. On the other hand, the cosmic language, which has not yet been influenced by the specialization and individualization as a result of the writing, will be described as a system of thought that has a strong relation with sacredness. As a result, the fundamental difference between the two language-thought systems will be established on the basis of the opposition between the orality and the writing, and their relations with sacred will be seen as analytical value.

The study, which will evaluate the linguistic analysis of Alevi-Bektashi communities in the context of above theoretical framework, analyzes the quality of the linguistic world of these communities in the first part. In particular, by analyzing the sources of these communities such as legends(menakıbnâme), “Buyruk”, “deyiş” and “nefes”, this study introduces their basic features. With the refers to the verbal features that are the main characteristic of the attributed sources, this discusses their relation to sacred. Alevi-Bektashi communities are described as cosmic linguistic communities in this verbal stage, in which no specialization or individualization is seen. The 15th and 16th centuries, when the centrally located sources for the Alevi-Bektashi communities such as legends and the Buyruk have begun to be literazitation is described as a first breaking period for this communities’s cosmic language, and to indicate that this process constitutes the beginning of a change over the language. Thus, it is stated that the sacred has become "usable" ground, by opening to individualization and specialization.

In the 19th and 20th centuries, the second fundamental transformation process in the languages of the Alevi-Bektashi communities, is traced within the context of the second part of this study the second fundamental process of literaryization after the 15th and 16th centuries had begun. In the second chapter, which will be evaluated under three subtitle, each one attempts to discuss the effects of the three major political, religious and scientific transformations of the Alevi-Bektashi communities on the language. Firstly, an evaluation is carried out around the reports and workings of the Protestant missionaries who have widespread activity in the Anatolian geography during the recent periods of the Ottoman Empire. Protestant missionaries are distinguished from the Catholic ones by emphasizing the importance they place on the language and especially written language and assessing the relations they have

established with the Alevi-Bektashi communities. The Protestant missionaries, who chose the Eastern Armenians as their main target group will be paying special attention to the communities by Alevi-Bektashi, Alevi-Bektashi who will be discovered by the end of the century as a social group resembling neither the Armenian nor the Sunni majority living in the Ottoman Empire. They will begin to set literature on their origins and their religion.

Religious beliefs and traditions of these communities that have begun to be scripturalization at the speculative level by the Protestant missionaries will also provide them a motivation to compare Christianity to religious beliefs and rituals of Alevi-Bektashis and to establish similarities between them. Thus, a number of analogies are established between the two religious communities and the similarities begin to be underlined. Many cults and rituals are brought forward to provide material for these analogies. It is also possible to encounter very superficial analysis in this process. The allegations as to Alevi-Bektashi communities are in the continuation of the ancient Christian communities are among the assertions which is put forward. The remarks concerning beliefs of these communities have emerged as a result of a religious syncretism are another one of the theses put forward by the Protestant missionaries.

Despite all these identifications and scripturalization processes, the fact that the relationship between the Protestant missionaries and the Alevi-Bektashi communities was realized pragmatically within the framework of the political conditions of the last quarter of the 19th century has prevented these missionary groups from achieving great successes. Nonetheless, this encounter has led to some significant consequences. The most notable of these is the initiation of an action that could be called "counter-missionary" against the Alevi-Bektashi communities by the Ottoman Empire. Besides the second goal such as cutting off the link between Alevi-Bektashi communities and Protestant missionaries by especially Abdulhamid II, the second aim was to instil the Sunni Islamic tenets, which is the Ottoman political ideology in this period. For the sake of this goal, the Ottoman rule exhibited a number of efforts, such as the educating of the Kizilbash imams and the distribution of the Sunni catechism to these communities. In this period in which a number of military measures were taken to cut off the connection between Alevi-Bektashi communities and Protestant missionaries,

a linguistic transformation was aimed mainly in the direction of the community, generally Islam, and in particular Sunnism. The opening of modern educational institutions in the eastern provinces of the empire within the possibilities has been one of these initiatives.

Another step in the scripturalization of the community language would be folkloric studies carried out by the Unionist elites. This elite class, guided by the effort to save the collapsing empire, would enter into a process of creating a new political ideology to keep the Ottoman subjects together. After the Balkan wars and the loss of the Ottoman lands in this geography, the Anatolian lands and the people living in these lands would begin to gain importance in the direction of the new political ideology, which had begun to gain weight towards a Turkist-nationalist ideology. The orientation towards Turkishness and Anatolia would also determine the color of policies to be implemented. However, intensive linguistic and folkloric research activities would be carried out in order to unfold Anatolia, which is seen as a "black box" by the Unionists. Along with many social groups living in this geographical area, Alevi-Bektashi communities were also being specially examined. Important field notes and folkloric researches on Alevi-Bektashi communities were started to be published in this period. Outstanding Turkist themes in these researches led by Baha Said Bey play an important role in scripturalization the origins and religions of the Alevi-Bektashi people. The works of Baha Said Bey on the Alevi-Bektashi communities constitutes a cornerstone in terms of their religion is seen as a Turkish religion.

It would not be wrong to express in positive or negative continuation of Fuad Köprülü to allegations of both Western researchers and missionaries as well as Baha Said Bey, writing on the Alevi-Bektashi communities. While the national state of Turkey was founded, Fuad Köprülü with Ziya Gökalp made significant contributions to language and folklore at the theoretical level and he became one of the important figures of the new Turkish state. In addition, Köprülü's studies, which brought new developments in relations between Islam and national state, have scientified the relations between society, religion and state, which had not been systemized until his time. Köprülü's studies, which attempted to explain the history of religions through a continuity and the origins of the peoples of the Middle East, brought about the consequences for the Alevi-Bektashi communities and created the extant and prevalent

paradigm, on the origins and religions of these communities. Köprülü who made his own Durkheim reading and his followers have constituted the last important circle to have influence on the languages of Alevi-Bektashi communities.

Self-identification styles of community coming out as a result of linguistic effects such as verbal and scriptural is focused on publications that have started to be published since the end of 1980s. In this chapter, after all these scripturalization influences, it is debated how sacredness, which is assumed the founding role for identity, is reproduced. In the Alevi-Bektashi identity produced through sacredness, it is discussed how categories such as ethnicity, politics and lineage are structured in relation to this sacredness.

In the last chapter, the language, which expresses identity by sacredness is also followed by the dynamics of separation from sacredness by the influence of scripturalization. This chapter also attempts to show the effects on identity of areas of removing from sacredness and autonomous of language.

ÖZET

Etno-dinsel bir topluluk olarak Alevi-Bektaşilerin kimliklerini tanımlarken kullandıkları din, siyaset, etnisite ve soy gibi parametreler içerisinde kendilerini nasıl konumlandırıldıklarını tartışan bu tez, 1980’li yılların sonlarından itibaren topluluğun kendi içinden çıkardığı yazarların ürettiği metinlerin dilsel analizine odaklanmaktadır.

Topluluğun kullandığı dili odağına alarak onun analizini gerçekleştiren bu çalışma Alevi-Bektaşî topluluklar gibi kendilerini geniş bir spektrumda ifade eden toplumsal grubun kullandığı kavramlar arasında nasıl bir özgül ilişki kurduğunu anlamayı amaçlamaktadır. Bu hedef doğrultusunda 1980’li yılların sonlarından itibaren Alevi-Bektaşî kökenli yazarlar tarafından üretilen metinlerin metin çözümlemesi gerçekleştirilmiştir. Çalışma boyunca bu topluluğun dilsel analizi gerçekleştirilmeye çalışılırken iki merkezi kavram kullanılmıştır. “Kozmik” ve “Evrensel” olarak kavramsallaştırılacak olan dilin bu iki kullanım biçimi ve onların oluşturduğu düşünce sistemleri birbirlerine karşıtlık temelinde sınıflandırılmamakla birlikte kutsalla kurdukları ilişki bağlamında tanımlanacaklardır.

Kutsalın, toplumsal hayat için temel ve kurucu bir nitelik üstlendiğine dair Durkheimci bir perspektiften yola çıkan bu çalışmada, onun toplumsal dayanışma biçimlerini sınıflandırmak için yaptığı temel ayrım yol gösterici bir şekilde kullanılmıştır. Buna göre, toplumda işbölümünün gelişmesiyle değişen dayanışma modları kutsallık anlayışında da dönüşüme yol açmaktadır. Mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğru yol alan toplumlarda bir rahim olarak nitelendirilen kutsallık (din) uzmanlaşma ile birlikte kendi içerisinde özerk alanlar doğurmaktadır. Böylece tam anlamıyla bir kopmadan söz edilmese de toplumsal kategorilerin gittikçe kutsallıktan kendilerini özerkleştirme durumu söz konusu olmaktadır. Kutsalın bu dönüşümünü toplumsal işbölümü üzerinden değil de toplumların kendilerini ifade ettikleri dil üzerinden analiz eden bu çalışma kapsamında dilin kutsallıkla olan ilişkisi dikkate alınarak ikili bir kavramsallaştırma yoluna gidilmiştir. Durkheim’in bireyselleşme ve uzmanlaşma noktasında işbölümüne yüklediği rolü dil üzerinde “yazı”ya yükleyen bu tezde, yazı; dilde uzmanlaşmanın ve bireyselleşmenin bir aracı

olarak görülmektedir. Dolayısıyla, tıpkı işbölümü aracılığıyla kutsalın rolünde ve biçiminde gerçekleşen değişmeyi dil üzerinde analiz eden bu çalışma, evrensel dili, yazının uzmanlaştırdığı ve dolayısıyla kutsallıktan özerkleştirilmiş ifade biçimlerinin mümkün kılındığı bir düşünce sistemi olarak konumlandırmaktadır. Buna karşın, henüz yazının uzmanlaştırma ve bireyselleşme etkilerine maruz kalmamış kozmik dil, kutsallıkla muhkem ilişkisi olan bir düşünce sistemi olarak tanımlanacaktır. Sonuç olarak her iki dil-düşünce sistemi arasındaki temel farklılaşma söz ve yazı arasındaki karşıtlık temelinde kurulacak, bunların kutsallıkla ilişkileri analitik değer taşıyacaktır.

Alevi-Bektaşî toplulukların dilsel analizini bu kuramsal çerçeve bağlamında değerlendirecek olan çalışma bu bakımdan ilk bölümünde bu toplulukların dilsel dünyasının niteliğini analiz etmektedir. Özellikle bu toplulukların Menakıbname, Buyruk, deyiş ve nefes gibi kaynaklarını çözümleyerek, onların temel özelliklerini tanıtmaktadır. Anılan kaynakların temel karakteristiği olan sözel yapılarına değinilerek bunun üzerinden kutsallık ile olan ilişkilerini tartışmaktadır. Herhangi bir uzmanlaşma ve bireyselleşmenin görülmediği dilin bu sözel aşamasında Alevi-Bektaşî topluluklar kozmik dilsel topluluklar olarak nitelendirilmektedir. Menakıbnameler ve Buyruklar gibi Alevi-Bektaşî topluluklar için merkezi konumda bulunan kaynakların yazınsallaştırılmaya başladığı 15. ve 16. yüzyılları Alevi-Bektaşî kozmik dili için bir ilk kırılma dönemi olarak nitelendirerek, bu sürecin dil üzerinde bir dönüşümün başlangıcını teşkil ettiğini belirtmektedir. Böylece, artık kutsalın “kullanılabilir” bir zemin haline getirilerek bireyselleşmeye ve uzmanlaşmaya açık hale geldiği ifade edilmektedir.

15. ve 16. yüzyıllarda gerçekleştirilen ilk yazınsallaşma ve dolayısıyla evrensel dile geçiş sürecinden sonra çalışmanın ikinci bölümünün kapsamı içerisinde, 19. ve 20. yüzyıllarda Alevi-Bektaşî toplulukların dillerindeki ikinci köklü dönüşüm süreci izlenmiştir. Üç alt başlık altında değerlendirilecek olan ikinci bölümde her bir alt başlık, anılan dönem için gerçekleşen üç önemli politik, dinsel ve bilimsel dönüşümün Alevi-Bektaşî toplulukların dili üzerindeki etkilerini tartışmayı denemektedir. İlk olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde Anadolu coğrafyasında yaygın etkinlik gösteren Protestan misyonerlerin kaleme aldıkları raporlar ve çalışmalar etrafında bir değerlendirme gerçekleştirilmektedir. Protestan misyonerleri, Katolik misyonerlerden ayıran temel bir nitelik olarak dile ve özellikle yazılı dile verdikleri

önem vurgulanarak onların Alevi-Bektaşî topluluklar ile kurdukları ilişkiler değerlendirilmektedir. Asıl hedef kitle olarak kendilerine Doğu Ermenilerini seçen Protestan misyonerler yüzyılın sonlarına doğru ne Ermeniler ne de Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Sünnî çoğunluğa benzeyen bir toplumsal grup olarak keşfedecekleri Alevi-Bektaşî, o dönemki isimleriyle Kızılbaş, topluluklara özel bir önem gösterecekler ve bu topluluklar hakkında bir takım raporlar kaleme alarak onların kökenleri ve dinleri hakkında bir literatür meydana getirmeye başlayacaklardır.

Protestan misyonerler tarafından spekülâtif düzeyde yazınsallaştırılmaya başlayan bu toplulukların dinsel inanç ve gelenekleri aynı zamanda onlara, Hristiyanlık ile Alevi-Bektaşîlerin dinsel inanç ve ritüellerini karşılaştırıp ve aralarında benzerlik kurarak tanımlama yönünde bir saik de sağlayacaktır. Böylece her iki dinsel topluluk arasında bir takım analogiler kurularak benzerliklerin altı çizilmeye başlanır. Pek çok kült ve ritüel bu analogilere malzeme sağlamak amacıyla öne çıkartılır. Bu süreçte oldukça yüzeysel analizlerle karşılaşmak da mümkündür. Alevi-Bektaşî toplulukların eski Hristiyan topluluklarının birer devamı olduklarına yönelik görüşler bu tezler kapsamında ileri sürülen iddialardan biridir. Bu toplulukların inançlarının birer dinsel karışım (senkretizm) sonucu ortaya çıktığına dair görüşler de Protestan misyonerler tarafından ileri sürülen tezlerden bir diğeri olur.

Tüm bu tanımlama ve yazınsallaştırma işlemlerine karşın, Protestan misyonerler ile Alevi-Bektaşî topluluklar arasında kurulan ilişkinin 19. yüzyılın son çeyreğinin siyasal koşulları çerçevesinde pragmatik bir şekilde gerçekleşmiş olması bu misyoner grupların büyük başarılar elde etmesini engellemiştir. Buna karşın yine de, bu karşılaşma bir takım önemli sonuçlara yol açmıştır. Bunlar arasında en dikkate değer olanı Osmanlı İmparatorluğu tarafından Alevi-Bektaşî topluluklara yönelik “karşı-misyonerlik” olarak adlandırılabilen bir hareketin başlatılmasıdır. Özellikle II. Abdülhamid'in girişimleri sonucunda hayata geçirilen bu karşı-misyonerlik hareketinin ilk amacı Alevi-Bektaşî topluluklar ile Protestan misyonerler arasındaki bağ kesmek ise ikinci amacı da dönemin Osmanlı siyasal ideolojisi haline sokulmuş olan Sünnî İslami bilginin aşılması olmuştur. Bu hedef uğruna saray, Kızılbaş imamların yetiştirilmesi ve Sünnî ilmiyelerin bu topluluklara dağıtılması gibi bir takım çabalar sergilemiştir. Alevi-Bektaşî topluluklarla Protestan misyonerler arasındaki bağlantının kesilmesi için bir takım askeri tedbirlerin de alındığı bu

dönemde temel olarak topluluğun, genelde İslam özelde ise Sünniliğe yönlendirilmesinde dilsel bir dönüşüm hedeflenmiştir. İmkânlar dâhilinde İmparatorluğun doğu vilayetlerinde modern eğitim kurumlarının açılması bu baptan değerlendirilecek girişimlerden olmuştur.

Topluluk dilinin yazınsallaştırılmasında bir diğer aşamayı ise İttihatçı elitler tarafından gerçekleştirilen folklorik çalışmalar oluşturacaktır. Çökmekte olan İmparatorluğu kurtarma çabasının güdülediği bu seçkin sınıf, Osmanlı tebaasını bir arada tutmak amacıyla yeni bir siyasal ideoloji oluşturma sürecine girecektir. Balkan Savaşları'ndan ve bu coğrafyadaki Osmanlı topraklarının kaybedilmesinden sonra Türkçü-milliyetçi bir ideoloji doğrultusunda ağırlık kazanmaya başlayan yeni siyasal ideoloji doğrultusunda Anadolu toprakları ve bu topraklarda yaşayan halk önem kazanmaya başlayacaktır. Türklüğe ve Anadolu'ya yönelme, uygulanacak politikaların da rengini belirleyecektir. Ancak İttihatçılar tarafından bir “kara kutu” olarak görülen Anadolu'nun açılması amacıyla yoğun bir dilsel, folklorik araştırma faaliyeti gerçekleştirilecektir. Bu coğrafyada yaşayan pek çok toplumsal grupla birlikte, Alevi-Bektaşî topluluklar da özel olarak inceleme alanı haline getirilirler. Alevi-Bektaşî topluluklar üzerine önemli saha notları ve folklorik araştırmalar bu dönemde yayınlanmaya başlanır. Baha Said Bey'in öncülük ettiği bu araştırmalarda öne çıkan Türkçü temalar Alevi-Bektaşîlerin kökenlerinin ve dinlerinin yazılmasında önemli roller oynar. Baha Said Bey'in Alevi-Bektaşî topluluklar üzerine neşrettiği çalışmalar onların dinlerinin bir Türk dini olarak görülmesinde köşe taşını oluşturur.

Hem Batılı araştırmacı ve misyonerlerin hem de Baha Said Bey gibi figürlerin Alevi-Bektaşî topluluklar üzerine neşrettiği fikirlere olumlu ya da olumsuz katkı sunmak vasıtasıyla çalışmalar kaleme alan Fuad Köprülü'yu de bu iki sürecin bir uzantısı olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ziya Gökalp ile birlikte Köprülü milli Türk devleti kurulurken dil ve folklor üzerine teorik düzeyde önemli katkılar yapmış ve bu alanda yeni Türk devletinin önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Ayrıca milli devletin İslam ile ilişkisine yeni açılımlar getiren Köprülü'nün çalışmaları onun dönemine dek sistemleştirilmeden gelmiş toplum-din ve devlet ilişkilerini bilimselleştirmiştir. Türklerin din tarihini bir devamlılık üzerinden ve Ortadoğu coğrafyasına yüklediği köken tezleriyle açıklamaya çalışan Köprülü'nün çalışmaları Alevi-Bektaşî topluluklar için de sonuçlar doğurmuş, bu toplulukların kökenleri ve

dinleri üzerinde günümüze kadar gelmiş hâkim paradigmayı oluşturmuştur. Kendisince bir Durkheim okuması yapan Köprülü ve ondan sonra gelecek olan takipçileri, bu vesileyle Alevi-Bektaşî toplulukların dilleri üzerinde etkili olacak son önemli halkayı oluşturmuşlardır.

Alevi-Bektaşî toplulukların sözel aktarımla yapılanmış dillerinde bir dönüşümü işaretleyen bu süreçlerin etkilerini 1980’li yılların sonlarından itibaren yayınlanmaya başlayan matbuat üzerinden izleyen bu tezin son bölümünde, sözel ve yazınsal olmak üzere her iki etkinin topluluğun kendini tanımlama noktasında ortaya çıkardığı ifade biçimlerine değinilmektedir. Bu bölümde, tüm bu yazınsallaşma etkilerinden sonra, kimliğin kurucu rolünü üstlenen kutsallığın, nasıl yeniden üretildiği tartışılmaktadır. Kutsallık vasıtasıyla üretilen Alevi-Bektaşî kimliğinde etnisite, siyaset ve soy gibi kategorilerin bu kutsallıkla nasıl bir ilişki içerisinde yapılandığı tartışılmaktadır.

Son bölümde kimliği kutsalla ifade eden dilin yazınsallaşmanın etkisiyle kutsaldan ayrılma dinamikleri de izlenmektedir. Bu bölümde dilin artık kutsallıktan giderek özerkleşen yeni alanlarının ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılarak, bu özerk alanların kimlik üzerindeki etkisi analiz edilmektedir.

GİRİŞ

“Kutsal” (*sacred*) ve “din dışı” (*profane*) terimleri din sosyolojisinin ve özellikle de Durkheim’in sosyolojik perspektifinin temel kavramları arasında yer almaktadır. Durkheim düşüncesinde kutsallık kavramı toplumsal hayat için kurucu bir değere sahiptir. Ona göre, toplum olma durumu ortadan kalkmadıkça kutsallık da ortadan kalkmayacaktır. Durkheim kutsallık fikrinin ortadan kalkmayacağını ifade etmekle birlikte onun biçim değiştireceğini de vurgulamaktan kaçınmamıştır. Dolayısıyla onun sosyolojik bakışına göre, kutsallığın ve bununla birlikte din dışılığın dinamik bir doğaya sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür. İşte bu çalışma, kutsal ve din dışı kavramlarının dinamikliğini toplumun kullandığı dilin sözel ya da yazılı aktarım biçimi arasındaki farklılıkta aramaya girişerek, toplumun kendini tanımlamasında onları nasıl konumlandığını anlamaya çalışacaktır.

“Alevi-Bektaşî toplulukların kendilerini tanımlarken kutsal ve din dışı kavramlarını nasıl konumlandıkları” gibi bir sorunsala sahip olan bu tez, aynı zamanda, bu toplulukların dilinin sözlü bir nitelik taşıyan deyişler, nefesler, anlatılar ve menakıbnameler sonucunda oluşmuş yapısını göz önünde bulundurarak, kutsal ve din dışının toplumsal hayat için dinamik doğasını incelemeye çalışacaktır. Bu sorunsal bağlamında; Alevi-Bektaşilikte siyaset, etnisite ve soy gibi toplumsal kategorilerin tam anlamıyla kutsallık içerisinden ayrılmamış oldukları iddia edilecektir.

Dil, topluluğun kendini tanımlarken kullandığı kutsal ve din dışı konumlandırmalarının dinamik doğasını teşhis etmekte kritik bir işleve sahip olarak görüldüğünden dolayı, temel analiz nesnesi haline getirilmekte, bu bakımdan onun nasıl yapılandığını anlamak kritik bir konuma yükselmektedir. Bu nedenle, ana problemin tartışılması için gerek duyulan alt problemlerden biri olan “Alevi-Bektaşî toplulukların dillinin sözel ve yazılı aktarım araçları çerçevesinde nasıl oluştuğu”, çalışma kapsamında tartışılacak alt sorunsallardan biri olacaktır.

Ana sorunsalın ortaya koyduğu kutsal ve din dışılığın dinamik doğasının, dilsel aktarım mekanizmasının karakteri ile şekillendiği belirtildiğinden dolayı, Alevi-

Bektaşî topluluklar özelinde dilin aktarım mekanizmasındaki dönüşümleri çalışma bağlamında ayrıca önem taşıyacaktır. Bu nedenle çalışma kapsamı içerisinde, bu toplulukların dilsel formasyonlarının dönüşümü için önemli bir süreci ifade eden “19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği” sorusu cevap aranacak bir diğer alt sorunsalı oluşturacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünün ikinci alt kısmında, benzer şekilde, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde ve özellikle II. Abdülhamid döneminde devletin geçirdiği yenileşme sürecinin “Alevi-Bektaşî dilinin sözel aktarım mekanizmalarına nasıl etki ettiği ve bu dilin, modernleşmeci siyasetler doğrultusunda nasıl dönüşüm geçirdiği” cevap aranacak bir diğer alt sorunsalı oluşturacaktır.

İkinci bölümün son kısmında, ağırlıkla “Ziya Gökalp ve Mehmet Fuad Köprülü’nün çalışmalarıyla, Türkiye’de toplum-din-devlet ilişkilerini bilimselleştirmeye ve bu ilişkileri akademik bir paradigma kuracak şekilde yazınsallaştırmaya başlamanın, Alevi-Bektaşî toplulukların dillerinde nasıl bir dönüşüm ortaya çıkardığı” ise çalışmanın bir diğer alt problemini teşkil edecektir.

Alevi-Bektaşî toplulukların kendilerini tanımlarken kutsal ve din dışı kavramlarını nasıl konumlandıklarını anlamaya çalışan bu tez çerçevesinde tartışılacak alt problemlerden bir diğeri ise “Alevi-Bektaşî toplulukların kendilerini tanımlarken kullandıkları siyaset, etnisite ve soy gibi toplumsal kategorilerin ‘öteki’ni tanımlamak için nasıl yapılandırıldığı” olacaktır.

Durkheim’in din sosyolojisi alanında ortaya koyduğu önemli çalışma olan “*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*”¹ topluluğun bir bütün olarak kendini nasıl temellendirdiği noktasında önemli bir katkı sağlamıştır. Onun düşüncesinde toplumun ürettiği idealin bizzat kendisi ikili bir ayrım temelinde ifade edilmektedir.² Buna göre, kutsal (*sacred*) ve din dışı (*profane*) kavramları toplumsallık temelinde anlaşılması gereken

¹ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

² Asad, ‘kutsal’ ve ‘din dışı’ arasındaki evrensel karşıtlığa modernlik öncesi yazılarda rastlanmadığını, Ortaçağ teolojisinde esas karşıtlığın ‘ilahi’ ve ‘şeytani’ arasında olduğunu belirtir. Ona göre, bu sınıflandırma, klasik ifadesini Durkheim’da bulmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl sonu antropoloji ve teoloji düşüncesinin eseridir. (Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri**, çev. Ferit B. Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 45). Bu örnekte Asad, Durkheim’ı odağa koyarak onun antropolojik yaklaşımına teolojik bir eleştiri getirmektedir. Bu nedenle, toplumun kendi varoluşunu konumlandırmak amacıyla Durkheim’ın yaptığı ayrımı teolojinin kavram setiyle sinama yoluna gitmektedir.

terimlerdir. Durkheim bu ikili sınıflandırma ile, din kavramına yeni bir boyut kazandırmış, onun toplumsal işlevini ele almıştır. Bu bakımdan toplumsal birlik fikrinin olduğu her yerde kutsalın da aranması gerektiğine dair görüşünü ileri sürmüştür.

Bir antropolog olarak Durkheim, dine, bir diğer deyişle kutsala, oldukça temel bir rol vermektedir. Onun sosyal teorisinde din, toplumsal hayatın tüm sembolik formlarını kendi içinden çıkartan bir koza görevini üstlenmektedir.³ Bu nedenle kutsallık, toplumsallığın kurucu değeri olarak ifade edilmektedir.

Toplum ve kutsal arasında kurulan ilişki bu denli sıkı örüldüğü için, din dışı da toplumsal olmayan bir tutumu ifade eder gibi görünmektedir. Bu bakımdan Callinicos, din dışı durumu bireyselliğe has bir durum olarak tanımlamaktadır. Ona göre, Durkheim'in kutsal olan ile din dışı arasındaki ikiliği [...] toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki temel bir ikilik olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Durkheim için bu oldukça önemli bir temayı teşkil etmektedir. Çünkü toplumdan giderek özerkleşen ve dolayısıyla da bireyselleşen kişilerin içine gireceği ideal bir durum olarak din dışı durum tasvir edilmektedir. Oysa Durkheim'in düşüncesinde her ne kadar bireyselleşme yaygın bir durum haline gelmiş olsa dahi toplum bir sona doğru ilerlemeyecek, aksine varlığını sürdürmeye devam edecektir. Bu bakımdan, Durkheim için, toplum olma fikrinin ortaya çıkardığı farklı dayanışma modları bulunur. Bir diğer deyişle kolektif hayatın farklı dayanışma modelleri söz konusudur.

Bireyselleşme gibi bir olgunun ortaya çıkmasıyla birlikte toplumdan görece özerkleşmenin nedenini ise Durkheim, toplumsal hayatın giderek genişleyen sınırlarında ve bunun sonucunda ortaya çıkmaya başlayan işbölümünde görür. Ona göre işbölümü, toplumsal hayatın ileri evrelerinde ortak bilincin zayıflaması sonucunda toplumda yeni bir dayanışma biçimini ortaya çıkartacak amildir. Bu nedenle Durkheim, işbölümü geliştikçe ortak bilincin zayıflamasından bahis açmakta ancak gerçekte ortak bilincin zayıflamasının da işbölümünü temel dayanışma kaynağı haline getirmesinden söz etmektedir.⁵

³ A.g.e., s. 271.

⁴ Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, çev. Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 218.

⁵ Emile Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay, 2014, s. 329.

Kutsallık bağlamında düşünüldüğünde ise Durkheim tarafından işbölümünün gelişmediği toplumlar ile geliştiği toplumlar arasında bir ayrımın ortaya koyulduğu görülür. İşbölümü yerine toplumsal dayanışmanın henüz mekanik dayanışmayla sağlandığı toplumlarda kutsallık fikrinin toplumsal hayattan özerkleşmediğini savunur. Bir diğer deyişle, bu aşamada kutsal, bizzat topluluğun her bir üyesinin paylaştığı bir nitelik olarak bulunmaktadır. Buna karşın, hem “*Dini Hayatın İlk Biçimleri*” hem de “*Toplumsal İşbölümü*” adlı eserinde Durkheim işbölümünün gelişmesi ile kutsalda ortaya çıkan değişimleri konu edinmektedir.⁶ Durkheim, toplumsal dayanışma şekli değişmiş olsa bile kutsallık fikrinin ortadan kalkmayacağını, ancak ortaya çıkan işbölümü neticesinde dönüşüm geçireceğini ifade etmektedir. “*Ahlak Eğitimi*” adlı çalışmasında, bu kutsallık fikrinin aldığı yeni boyutları açık bir şekilde göstermektedir.⁷

Durkheim’in toplumsal hayatı iki farklı dayanışma modeline göre sınıflandırması ve bu iki toplumsal dayanışma arasında geçişi özerkleşme ve işbölümü kavramları çerçevesinde açıklamasının toplumun dili üzerine de yansıdığını görmek mümkündür. Çünkü Durkheim’a göre, dilin dünya ve evren dâhil tüm sınıflandırma ve tasavvurlar üzerinde belirleyici bir konumu bulunmaktadır. Onun düşüncesinde dil, yalnızca düşüncenin dış elbisesi değil aynı zamanda düşüncenin iskeletidir de.⁸ Bir iskelet olarak dilin, düşünce üzerindeki belirleyiciliği ise tam da dilin toplumsal bir yapı olarak ortaya çıkmasından dolayıdır. Bir diğer deyişle dil, bir toplumsal üründür ve bu haliyle insan düşüncesine şekil verme niteliğine sahiptir. Bu durumda toplumu incelemek, dili incelemek ile mümkün olabilecektir. O halde dil, tam da toplumu simgeleyen bir sembol olarak belirlemekte, toplumla bir temsiliyet ilişkisi kurmaktadır. Bu bakımdan Durkheim, dile bir sembolik değer yüklemekte ve onun “şeyleri zihinlerde tasnif etme tarzını etkilediğini” düşünmektedir.⁹ O halde dilin de temel işlevi öncelikle toplumdaki temel sınıflandırma olan kutsal ve din dışı sınıflandırmasına uygun bir şekilde işlemesidir. Benzer şekilde, Cassirer de dilin insanlığın ilk evrelerinde kutsallıkla iç içe bulunduğunun altını çizmektedir. Cassirer

⁶ A.g.e.

⁷ Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.

⁸ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri...*, ss. 100-101.

⁹ A.g.e.

dilin ilk işlevinin mit yaratma işlevi olduğunu vurgulayarak, dil ve kutsal arasındaki ilişkiye değinmektedir.

Böylece, temelde toplumsal hayatın kurduğu kutsal ve din dışı gibi ikili sınıflandırma ilkesinin dil ve düşünce üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal olan her şeyin yalnızca kutsal ve din dışı olarak ikili bir sınıflandırma çerçevesinde değerlendirildiği¹⁰ müşterek hayatın mekanik işbölümüyle örgütlendiği dönemde, dil ve düşünce de ikili bir ayrımla belirlenecektir. O halde Durkheim'in toplumsal dayanışma modelleri çerçevesinde yaptığı sınıflandırmanın dil üzerine yansıyışını da ayrıca değerlendirmek gerekmektedir.

Durkheim'in toplumsal işbölümünün gelişmesine dair yaptığı analiz dil üzerinde kendini nasıl gösterir? Durkheim nasıl ki mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişte bireyselleşme ve uzmanlaşmaya özel bir önem vermekteyse, dil üzerinde de, benzer şekilde, bireyselleşme ve uzmanlaşma gelişmektedir. Certeau, uzmanlaşma sonucunda giderek özerkleşen ve farklı alanların spesifik dilleri haline gelen bu süreçte, dilleri “uzmanlaşmış özel bir bilginin işlem ve yöntemleriyle işleyen yapay diller” olarak nitelendirir.¹¹ O halde dil içerisinde özerkleşmeye olanak veren temel ölçütün, onun üzerinde uzmanlaşmaya imkân tanıyan sözlü ya da yazılı doğasında aranması gerektiği açıktır. Sözlü aktarım mekanizmalarına sahip olan dilsel formasyonda henüz özerkleşme eğilimleri görülmemektedir. Bu vesileyle, dilin ürettiği sınıflandırma kutsallık fikrinden ayrılmamakta, aksine her şey bu kutsallıkla damgalanmaktadır. İşte kutsal içerisinde bir bölünmeye izin vermeyen, dilin henüz bir özerkleşmeye uğramamış sözlü aktarıma dayanan bu yapısı “kozmik dil” şeklinde kavramsallaştırılacaktır. Buna karşın, toplumda meydana gelen bölünme sonucunda dilin kazanmaya başladığı yeni sınıflandırma biçimleri ve yine buna bağlı olarak kutsal-din dışı ayrımlarının bu toplumsal bölünme sonucunda konumlandırıldığı dilsel formasyon ise “evrensel dil” şeklinde kavramsallaştırılacaktır.

Buna göre, temelde sözel niteliğini koruyan dil, kutsal ve din dışı gibi ikili ayrımı sürdürmeye devam edip, topluluğa ait her şeyi kutsal olarak kodlamayı sürdürüp, din dışısını topluluğun dışına itmekteyken, yazılı dil, kutsalı yalnızca daha

¹⁰ Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış...**, s. 221.

¹¹ Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 73.

spesifik alanlara hasretmek suretiyle işleyecek ve bizzat toplum içerisinde kutsal ve din dışı şeklinde bir bölünmenin temelini hazırlayacaktır. Goody'nin, yazılı dilin bir özerkleşme ve bireyselleşme meselesi ile ortaya çıktığını ifade ederken onun “öğrenmiş insana, rahibe ait” olduğunu belirtmesi, yazılı dili toplum içerisindeki bölünmenin bir işareti” olarak görmesi bakımından önemlidir.¹²

Çalışma kapsamında kullanılmakla birlikte, literatürde Alevi-Bektaşî toplulukları kutsal ve din dışı perspektifi üzerinden değerlendiren çalışmaların oldukça kısıtlı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ayhan Yalçınkaya'nın başta “*Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*” başlıklı çalışması olmak üzere diğer çalışmaları bu bakımdan istisnai bir konum teşkil ederler. Bunun dışında literatürde dinsellik ve dünyevilik kürelerini birbirinden net bir şekilde ayırmayı veri kabul etmiş oldukça fazla çalışmanın bulunduğunu eklemek gerekmektedir. Kendilerini tanımlarken oldukça geniş bir yelpazeden seçilen kavram ve tanımlamalar kullanan Alevi-Bektaşî toplulukları¹³ değerlendiren modernist perspektiflerin çokluğu dikkate alındığında literatürün bu açıdan oldukça tek boyutlu olduğu ileri sürülebilir. Bu tek boyutluluk, Alevi-Bektaşîlerin özgünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda farklı perspektifleri yakıcı bir şekilde dayatmaktadır.

Alevi-Bektaşî toplulukların kendilerini ifade ederken kullandığı kavram ve tanımlardaki farklılıklar araştırmacının önüne bunun nedenlerini açıklamak ya da tüm bu çokluğa rağmen onların altında yatan ortak temaları bulup ortaya çıkarma yönünde bir bilimsel saik yüklemektedir. Bu bakımdan Alevi-Bektaşî toplulukların belli temaları öne çıkararak yaptıkları tanımları ele alacak araştırmalara duyulan ihtiyaç kendini göstermektedir. Böyle bir gereklilikten yola çıkarak içerik analizi metodolojisi kullanan bu çalışma, Türkiye'deki Alevi-Bektaşî toplulukların kendi toplumsal varoluşlarını nasıl temellendirdiklerini anlamak için bunu en vuzuh şekilde açığa vurdukları dillerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dilin kendini açık bir biçimde belli ettiği metin ve dökümanların içerik analizi bu bakımdan çalışmanın araştırma yöntemini oluşturmaktadır. İçerik analizi, kişilerin davranışlarını gözlemlemek veya onlara yapılanmış sorular sormaktansa, kişilerin ortaya koymuş oldukları iletişim

¹² Jack Goody, **Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim**, çev. O. Bulut, İstanbul: Pinhan Yay., 2013, s. 199.

¹³ Bu çokluğu gözler önüne seren eserler olarak bkz. Oral Çalışlar, **Aleviler**, İstanbul: Doğan Kitap, 2009. Mesut Gerçek, **Kalkık Horasan'dan Sökün Eyledik: Alevilik Üstüne Söyleşiler**, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1995.

materyallerini inceleyen bir yöntemdir. Bu yöntem, dökümanların özellikleri hakkında çıkarsamalar yapmak, dökümanlardaki mesajların nedenleri ya da mesajların oluşum koşullar hakkında bir takım veriler ortaya koymak ve ya dökümanların etkileri ile ilgili çıkarsamalar yapmak ve hipotezler denemek amacıyla kullanılan bilimsel bir araştırma motifidir.¹⁴

Alevi-Bektaşî toplulukların kendi içlerinden çıkardıkları yazarların kaleme aldığı bu matbuat ağırlıklı 1980’li yılların sonlarından itibaren yazılmaya başlamıştır. 1980’li yılların başlarında Aleviliğin Türk kamuoyunun bilincinde neredeyse unutulduğunu belirten Çamuroğlu, on yılın sonundaki bu canlanma sürecini “*Alevi Rönesansı*” olarak adlandırmaktadır.¹⁵ 1993 yılında yaşanan Sivas Katliamı’ndan sonra zirve denebilecek bir seviyeye ulaşan, daha sonraki yıllarda temposu yavaşlayarak da olsa devam eden bu canlanışın 1970’li yıllarda kırdan kente göçün bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu matbuatı, kentsel alandaki Aleviliğin kendini yeni ifade biçimleri olarak tanımlayan Çamuroğlu’na göre, sözlü gelenek eski rolünü artık yerine getiremediği için bu yayınlar ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁶ Şahin de benzer bir görüş ileri sürer. Ona göre, Aleviler adına konuşma iddiasına sahip çıkan ve bu matbuatı meydana getiren araştırmacılar Alevi bilgi ve sosyal organizasyonu üzerine dedelerin sahip olduğu geleneksel tekele meydan okumaktadırlar.¹⁷

Temelde gazeteci, amatör araştırmacı, ozan, topluluğun dinsel önderleri ya da Alevi-Bektaşî dernek, kurum ve vakıflarının yönetim kademelerinde bulunan kişilerden oluşan bu yazarlar, Alevilik ve Bektaşilik üzerine görüşlerini genelde bir yöntem takip etme gerekliliği duymadan kaleme almışlar ve günümüzde de hala genişleyen bir külliyat oluşturmuşlardır.

Alevi-Bektaşî topluluk içinden ve özellikle 1980’li yılların sonlarından itibaren üretilmeye başlayan matbuat, dilsel analiz için oldukça verimli bir alan açmaktayken, bu topluluklar üzerine yapılmış bazı akademik çalışmalarda mevcut metinlerin ve bu

¹⁴ O. R. Holsti, “Content Analysis”, **The Handbook of Social Psychology**, ed. G. Lindzey, E. Aronson, Addison-Wesley Publishing Company, 1968, ss. 596-692.

¹⁵ Reha Çamuroğlu, “Alevi Revivalism in Turkey”, **Alevi Identity** içinde, ed. T. Olsson vd., İstanbul: Swedish Research Institute, 2005, s. 93.

¹⁶ **A.g.e.**, ss. 95-96.

¹⁷ Şehriban Şahin, **The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York: New School for Social research, 2001, s. 105.

metinlerde ele alınan tezlerin küçümsenmesi gibi bir durumun ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁸ Alevi-Bektaşî toplulukların gerek teolojik gerek tarihi ve gerekse sosyolojik analizleri bu toplulukların dilsel ürünleri üzerinden, özellikle deyiş ve nefesleri ile menakıbnameleri, üzerinden yapılıyor olmasına karşın,¹⁹ günümüzde bu toplulukların dilsel ürünleri olan adı anılan matbuatın neredeyse hiç dikkate alınmaması oldukça düşündürücüdür.

Tord Olsson'un editörlerinden biri olarak görev yaptığı "*Alevi Identity*" adlı çalışmanın yine aynı yazar tarafından kaleme alınan "*Epilogue: the Scripturalization of Ali-oriented Religions*" adlı makalesi bunun istisnasını teşkil eden ender çalışmalardan biridir.²⁰ Dil ve dilsel kaynaklar üzerine eğilen Olsson bu kaynakların genellikle sözlü niteliklerine vurgu yapmakla birlikte, bu sözlü kaynakların yazıya geçirilişini önemsemektedir. Tüm yazıya geçirilmişliklerine rağmen bu kaynakları sözlü metinle yazılı metin arasında yer alan bir biçim olarak tanımlayan Olsson'a göre, dini metinlerin yazıya geçirilmiş biçimleri, yine de dini aktarımın sözlü yapısını esas itibarıyla değiştirmemiştir. Bu açıklamalarla birlikte, Olsson'un asıl katkısı Alevi-Bektaşîler tarafından üretilen metinlerin bilimsel araştırmanın konusu haline getirilmesi gerektiği yönündeki görüşü ile olmuştur. Olsson, sayısı gitgide artan Alevi metinlerini, sürekli gelişen emik din tarihi yazıcılığı olarak adlandırılabilir türün örnekleri olarak görmektedir. Ancak daha önemli bir noktaya da değinen Olsson'a göre bu metinlerin tipik özelliği metnin kendisinin de betimlemek iddiasında olduğu dinin bir parçası hatta bir ritüeli olmasıdır. Bir diğer deyişle, dini inancın bir parçasını oluşturmalarıdır. Bu bakış açısına yaslanarak, Olsson yeni Alevi-Bektaşî metinlerine sosyal bilimcilerin ilgi gösterip onları analiz konusu haline getirmeleri gerektiğini belirtmektedir.

Olsson bu eserlerin dini metinler olduğunu belirterek, onların günümüz Aleviliğini anlamak için bir kaynak teşkil ettiklerinin de altını çizer. Bu nedenle, bu metinleri farklı bir okuma yöntemi ile ele almak gerektiğini düşünür. Bu noktada dilin saf gerçekliğin ortaya çıkmasını sağlayan naif bir bakış açısıyla ele alınmaması

¹⁸ Bkz. Hamit Bozarslan, "Alevism and the Myths of Research: the Need for a New Research Agenda", **Turkey's Alevi Enigma** içinde, der. P. J. White, J. Jongerden, Leiden: Brill Press, 2003.

¹⁹ Bkz. Irene Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları**, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.

²⁰ Tord Olsson, "Epilogue: the Scripturalization of Ali-oriented Religions", **Alevi Identity** içinde, ed. T. Olsson vd., İstanbul: Swedish Research Institute, 1998, ss. 240-252.

gerektiğini vurgular. Aksine, bu dilin analiz edilmesini, geçirdiği dönüşümlerle birlikte dikkate alınarak çözümlenmesini savunur. Bir diğer deyişle, dili analiz etmenin sosyolojik bir analiz olarak topluluğu analiz etmek olduğunu belirtir. Çünkü Said'den alıntı yaparak belirttiği üzere, “dinsel metinler son derece dünyevidirler, böyle oldukları için de, içinde yaratıldıkları, konumlandırıldıkları ve kullanıldıkları toplumsal yaşamın bir parçasıdır.”²¹ Hal böyle olunca, Olsson için de bu metinler kutsal ve din dışı kavramlarının topluluk tarafından nasıl konumlandırıldığını göstermeleri bakımından önem arz etmektedirler.

Olsson'un bu önemli makalesinin yeni Alevi-Bektaşî metinlerinin bilimsel incelenmelerinde önemli bir yol açtığını belirtmek gerekir. Buna karşın onun çalışmasında bu metinlerin dilsel analizi bulunmamaktadır. Hal böyle olunca bu metinler üzerine yazılmış eserler, yukarıda vurgulandığı üzere, yalnızca bu yazını küçümseyen ve onları sosyal ve politik mitler olarak gören söylemlerin hâkim konumunda bulunduğu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

1980'lerin sonlarından itibaren yoğunlukla yayınlanmaya başlayan Alevi-Bektaşî yazınına inceleyen yazarlardan biri bu alanda önemli çalışmalar yürütmüş Ahmet Yaşar Ocak'tır. Ocak'ın tarihçilik disiplini içerisinde kalmak suretiyle bu metinleri incelemesi onların özellikle sosyolojik niteliklerini arka planda bırakmıştır. Bununla birlikte Ocak'ın modernist tutumu bilimsel yaklaşımlarda bulunması gereken sosyal fenomeni anlama çabasına gerekli önemi göstermemesine de yol açmıştır. Onun “*Türk Sufiliğine Bakışlar*” adlı eserinde yeni Alevi-Bektaşî yazınına da içeren eserlere yönelik aldığı tutum bu alanda modernist tarihçi bakış açısını yansıtan yaklaşımlardan birini oluşturmuştur. Ona göre, bu eserlerde ileri sürülen tezler yazıldığı dönemdeki “beklentilere sırf cevap oluşturabilmek endişesiyle ileri sürüldükleri içindir ki, gerçek Aleviliği ve Bektaşiliği açıklamaktan çok uzaktırlar.”²² Buradan da anlaşıldığı üzere, Ocak'ın tarihçilik perspektifine “gerçek Alevilik” ile “sahte Alevilik” arasında bir ayırım gözeten püriten bir kaygı hâkimdir. Bu nedenle, Ocak'ın çalışmalarında günümüz Aleviliği, yalnızca bu püritence kaygıdan yola çıkarak eleştirilmek için konu edinilmiş görünmektedir. Ocak'ın, bu eserleri üzerinde çalışılacak dökümanlar olarak

²¹ A.g.e., s. 250.

²² Ahmet Y. Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 203-204.

görmek yerine “yanlı ve ideolojik amaçlı tezler”²³ içeren kaynaklar kabul etmesi de bunun bir kanıtıdır.

Benzer şekilde, yeni Alevi-Bektaşî yazınında kendini gösteren tanımlamalara karşı küçümseyici bir bakış açısını yansıtan Bozarslan da, Alevi-Bektaşî toplumların kendilerini ifade ederken kullandıkları tanımlamaları bu toplumların geçirdiği sosyo-politik dönüşümlerin onlarda ortaya çıkardığı mitik anlatılardan ibaret görmektedir. Bozarslan, bir sosyolog olarak, toplumsal ve politik süreçlerin Alevi-Bektaşî yazını üzerindeki etkisini tartışmakta ve bu süreçlerin Alevi-Bektaşîlerin kimliklerinde ifadesini bulan birer mit olarak tezahür ettiğini iddia etmektedir. Bu durumda Bozarslan’ın Alevileri bir dini toplum olarak görme eğiliminde olduğu ve sosyo-politik süreçlerin sonucunda edinilen tanımlamaların ise bu dini kimliğin ifade tarzlarında bir bozulma yarattığı kanısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla çalışmasında, dini olan ile dünyevi olan arasında net bir şekilde ayrım yapan modernist izleğin hâkimiyetinin açık olduğu Bozarslan, Alevi-Bektaşî toplumların Aleviliği tanımlarken bir takım ideolojilere ve kavramlara yaptıkları atıfların Alevilikle ilgisi olmadığını ifade edebilmektedir.²⁴ Bu açıdan bakıldığında, modernist söylemin süzgecinden geçmiş bir dinsel tasavvuruyla çalışmasını kotaran Bozarslan, böyle bir dinsel bakış açısına sahip olmayan toplumları analiz ederek metodolojik bir açmaza girmiş görünmektedir.

Alevi-Bektaşî yazınında ifade edilen tanımlamaları sorunsallaştıran bir diğer yazar olan Dressler de “*Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*” adlı çalışmasında, bu toplumların hem oryantalist-batılı yazarlar hem de Türk milliyetçisi yazarlar tarafından yapılan çalışmalarla konumlandırılmaya çalışıldığını belirtir. Bu çalışmaların Türkiye Alevilerinin modern kökeninin saptanmasında köşe taşları olduğunu iddia eder.²⁵ Dressler, bu dinsel ve siyasal grupların yaptıkları kökenleştirme çabalarının keşfinin, aynı zamanda, 20. yüzyılın ikinci yarısından beri Alevi toplumlarında ifadesini bulan kökensel tezleri açıklayacağını da savunmaktadır. Buna göre, yazar için Alevi-Bektaşîlerin ortaya koyduğu tanımlamalar kökenci tanımlamaların devamıdır.

²³ A.g.e., s. 211.

²⁴ Bozarslan, *Turkey’s Alevi Enigma...*

²⁵ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, UK: Oxford University Press, 2013, s. 11.

Dressler'in kökenleştirme temasına yaptığı vurgulara karşın, çalışmasının öngöremediği önemli bir nokta, tüm bu kökenleştirme girişimlerine karşın Alevi-Bektaşilerin kendilerine özgü dilinin bu kökenleştirici tezleri hangi derecede kabul edip, hangi derecede değiştirdiğidir. Topluluğun kendini tanımlaması elbette bozulmalara, manipülasyonlara, sosyo-politik tesirlere açıktır ancak tüm bu süreçlerle kendine has yanları harmanlayan, onları kendi dilsel formasyonuna uygun bir şekilde yeniden biçimlendiren bir süreci de atlamamak gerekmektedir. Aksi takdirde, kökenleştirmeyi eleştirirken aynı tuzağa düşme tehlikesiyle karşılaşılabilir. Alevi-Bektaşiler gibi dinsel bir topluluğun araştırılmasında bu tutumun bir adım sonrası, inancı kökensel kaynaklarda aranması gereken bir olguya indirgeyip, Alevilere inancın kökenlerine dönme çağrısı yapmayı her zaman içinde barındırabilir. Dressler'in "Alevi tarihinin mitolojiden arındırılmaya ihtiyaç duyduğuna" yönelik analizi de bu kökene inme vurgusunu belirten ve onu gelenekten ayırmaya çalışan püriten mantığın bir ifadesi olarak görülebilir.²⁶

Alevi-Bektaşiler gibi kendilerini hem dinsel hem de dünyevi kavram ve terminolojilerle ifade eden toplulukların bilimsel yöntemlerle incelenmelerinde her zaman bir zorluk kendini belli eder. Bu ifade şekillerine, dünyevi ve dinsel kavramlar arasında belirli bir sınır çekmekte pek de istekli davranmama tutumu eklendiğinde bu zorluk bir kat daha artar. Bu gibi toplulukların incelenmesinde kullanılan ve toplumsal kategoriler arasında sınır çekerek onları sınıflandırmaya yönelik işleyen yaklaşımlar da göz önünde bulundurulduğunda bilimsel uğraşın anlama çabasının artık yerini indirgemeciliğe bıraktığı görülür. Alevi-Bektaşî topluluklar özelinde ortaya çıkan bu çeşit bilimsel yaklaşımlarda Türkiye'de toplum-din ve devlet çalışmalarında geçerli paradigmayı kuran Fuad Köprülü ve takipçilerinin yadsınamayacak bir rolü bulunmaktadır. Köprülü ve onun mirasına sahip çıkanların dinsellik ve dünyevilik arasında keskin ayrımlar koymak suretiyle kendilerini kutsallık ve dünyevilik kürelerine aynı anda atıf yaparak tanımlayan toplulukların araştırılmasında bir müşkülât içinde bulunduğu söylenebilir. Buna karşın bu miras, söz konusu müşkülâtla yüzleşmemek adına kendince bir çözüm üretmiştir. Bu çözüm, dünyevi-siyasal kavramların kullanıldığı her durumda bunları kullanan kişi veya toplulukların dinsel

²⁶ A.g.e., s. 11.

kimliklerinin yadsınması suretiyle gerçekleşmektedir.²⁷ Bu açıdan bakıldığında, neyin dinsel ya da dünyevi olduğuna dair verili bir bakış açısı, topluluğun kendini ifade edişine aldırmaksızın işler görünmektedir. Bu nedenle, Alevi-Bektaşî toplulukların kendilerini nasıl tanımladıkları ve bu tanımları yaparken kullanılan öğelerin hangisinin kutsal veya din dışı konumlarına sokulduğu önem arz eder konuma gelmektedir.

Köprülü ve ekolünü temsil eden Irene Melikoff da bu noktada önemli bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Köprülü ekolünün ona kazandırdığı yaklaşımlara tezat şekilde gelişen, Alevi-Bektaşî yazını için önem taşıyan fikirlerine, dünyevilik ve dinsellik ile ilgili bu ekolden ayrılan bakış açısına kısaca değinilmesi gereklidir. Melikoff, Alevi-Bektaşîliğin evriminden söz etmekte, bu evrim sonucunda dinsellik ve dünyeviliğin sınırlarının açıkça kestirilemediği bir inancın ortaya çıkmaya başladığından bahsetmektedir.²⁸ Her ne kadar, onun bu yaklaşımında Alevi-Bektaşî inancının evrimini izlemek için önerdiği kaynaklar hakkında açık bir ifade bulunmasa da, bu alana girecek yeni araştırmacılara inancın yeni görünümüne eğilerek, onun güncel yönlerini incelemeyi önermesi literatür için önemli bir açılımı işaret etmektedir.²⁹

Bu çalışma da, Alevi-Bektaşî toplulukların kullandıkları dinsel ve dünyevi kavram setlerinin ayrıştırılması suretiyle onları ele alan paradigmatic yaklaşımlara karşın, bu toplulukların analizi için dünyevi-kutsal küresini birbirinden ayırmanın yapay bir ayırıma dayandığını gösteriyor. Dinsel bir topluluk olarak tanımlanan Alevi-Bektaşîlerin dillerinde kendini sıklıkla gösteren seküler kavramlara bir bozulma veya dinsellikten sapma olarak değil, aksine, dinsel bir topluluğun inanç alanı içerisine alarak kendini yeniden üretmesinin araçları olarak bakıyor. Seküler kavramların bu toplulukların dilsel formasyonunda ağırlıklı yer tutuyor olmasını, siyasal konumlanmaların sonucunda kimlikte ortaya çıkan siyasal mitler olarak görmek yerine, neden o ya da şu değil de bu şekilde bir kavramsallaştırmanın tercih edildiğini bu topluluğun kutsallık anlayışına bakarak anlamaya çalışıyor. Seküler-siyasal kavram ve terminolojinin kullanılmasının dinsel bir topluluğun kendini tanımlamasında

²⁷ Genelde İlahiyat ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temsilcileri tarafından dillendirilen bu yaklaşımın örnekleri için bkz. Battal Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994. Ayrıca tarihçi perspektifinden örnekler için bkz. Ocak, **Türk Sûfiliğine Bakışlar...**

²⁸ Irene Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe**, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, s. 318.

²⁹ A.g.e., s. 343.

herhangi bir bozulmaya veya dinselikten çıkışa sebep olmadığı savunulmuyor, yalnızca Alevi-Bektaşî topluluğun kendine özgü dinselliğinin buna imkân tanımadığı belirtiliyor.

Alevi-Bektaşî toplulukların düşünsel evreninin toplumsal kategorileri birbirinden ayırmak yerine onları iç içe geçmiş şekilde ifade eden dilsel formasyonları “kozmik dil” olarak tanımlanacaktır. Toplumsal olan tüm kategorileri birbiri içine geçirerek barındırdığını iddia ettiğimiz bu kozmik dilin karşısına, tüm toplumsal sembol sistemlerini birbirinden ayırmak suretiyle iş gören “evrensel dil” yerleştirilecektir. Kozmik dilin evrenselleştirilme aşamalarını da dikkate alacak tez kapsamında Alevi-Bektaşî toplulukların tarihsel süreçte geçirdiği önemli siyasal dönüşümler ve yazınsallaştırılma süreçlerine de değinilecektir. Böylece evrensel dilsel öğelerin Alevi-Bektaşîlerin kozmik dilliyi birlikte bu kimlikte ortaya çıkardığı tanımlamalar çözümlenmeye çalışılacaktır.

Bu önemli siyasal dönüşümlerden ilkinin 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başladığını kabul eden çalışma, Anadolu topraklarında faaliyet göstermeye başlayan Protestan misyonerleri, Alevi-Bektaşî topluluklar için önemli bir dönüşümün başlangıcını olarak görecektir. Asıl hedefleri Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasında yaşayan gayrimüslim azınlıkları Protestan mezhebine kazandırmak olan misyonerler daha sonra hedeflerini genişleterek farklı toplumsal gruplarla da ilgilenmeye başlayacaklardır. O dönemde anıldıkları adıyla Kızılbaş topluluklar da Protestan misyonerlerin ilgi gösterdikleri topluluklar arasında yer almışlardır.³⁰

Protestan misyonerleri diğer misyoner topluluklardan ayıran en temel nitelik özellikle dil üzerine eğilmeleridir. Bu misyonerler hedeflerini gerçekleştirmek için öncelikle belli kutsal sayılan metinlerin tercümeleri ve ilgili topluluğun dilindeki bir takım kavramlar ile kendi dilleri arasında benzerlikler kurmak ya da paralellikler saptamak gibi dilsel hedeflere odaklanmışlardır. Bu nedenle dinsel misyonerlik faaliyetleri ilk olarak dilsel çeviri faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bölümde, Protestan misyonerlerin bu hedefler doğrultusunda gerçekleşen misyonerlik faaliyetlerinin Kızılbaş toplulukların kozmik dilinde ne gibi değişimler ortaya

³⁰ Hans L. Kieser, “Some Remark on Alevi Responses to Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)”, *Alturism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East* içinde, der. E. H. Tejirian, R. S. Simon, New York: Columbia University Press, 2002.

çıkardığının izi sürülecektir. Böylece nasıl bir dönüşüme zemin hazırladığını tartışmak suretiyle bu toplulukların dillerine katılmaya başlayan evrensel dilsel öğelerin araştırılması mümkün olacaktır.

Bu dönemde özellikle Protestan misyonierlerin İmparatorluk coğrafyasında ortaya çıkardıkları toplumsal, siyasal sonuçları bir tehdit olarak algılayarak bunlara karşı harekete geçen imparatorluğun aldığı önlemler de tez kapsamında tartışma konusu edilecektir. Bu önlemlerin büyük kısmının misyonierlere karşı alınmış olsa da temelde onların kullandığı yöntemlerden pek ayırt edilebilecek şekilde farklılıklara sahip olmadıkları gösterilecektir.³¹ Genel itibariyle, yöntemler benzerlik sergileyip ve Deringil'in ifadesiyle bu yöntemler halka yönelik bir "karşı misyonierlik" hareketi içerisinde değerlendirilebilecek bir boyuta sahiptir.³² Okullaşma, Kızılbaş köylerine camilerin yapılması, Kızılbaş imamların yetiştirilip bu toplulukların yaşadığı coğrafyalara gönderilmeleri, askere alma politikasının yaygınlaştırılması, asker kaçaklarının önlenmeye çalışılması ve Sünni itikat doğrultusunda hazırlanmış pek çok ilmi halin dağıtılması bu karşı misyonierlik hamlelerinden bazılarıdır.³³ Bir takım Türkologların ön-milli ideolojinin izlerini gördüğü bu hareket sonucunda³⁴ Kızılbaş toplulukların kozmik dillerinde de bir takım dönüşümler ortaya çıkmıştır. Bu dönüşümlerin izlerini takip ederek bunun, bu toplulukların dillerinde ne derece etkili olduğunu analiz etmek bu alt bölümün temel izleğini oluşturacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünün son kısmında ise Cumhuriyet Türkiye'si'nin modern anlamda eğitim veren üniversite ve Türkoloji Enstitüsü'nün kuruluşunda katkıları olan Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü'nün toplum-din-devlet temaları bağlamında ele aldıkları konular tartışılacaktır. Bu iki yazarın modern Türkiye'de din-toplum ve devlet ilişkilerinde o döneme kadar Osmanlı-Türk yazınında sistemleştirilmeden kalmış bu ilişkilerin bilimselleştirmesinde verdikleri muazzam

³¹ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, London: Tauris, 1998.

³² A.g.e.

³³ Askerliğin eğitsel işlevlerine erken Cumhuriyet dönemlerinde de vurgu yapıldığını belirten Caymaz'a göre, "Afet İnan'ın 1930'da yazdığı *Medeni Bilgiler* kitabının alt başlıklarından birisi şudur: 'Ordu okuldur' [...] 'asker ocağı milletin yetişmiş gençlerini yalnız askerlik bakımından değil, kültür açısından da eğiten bir okul, bir terbiye ocağıdır. Bu ocakta bütün vatandaşlar hep aynı toprağın çocukları olduklarını en iyi duyarlar' demektedir." Caymaz'a göre "bu dönem, okul ve kışlanın işlevsel olarak birbirlerine benzediği bir dönemdir." Birol Caymaz, *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, ss. 18-19.

³⁴ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. F. D. Özdemir, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

katkıların sonucunda, Türkiye’deki dinsel toplulukların akademik olarak ele alınmasında bir paradigmanın yerleşmeye başladığı görülecektir.

Bu yerleşen paradigma özellikle yeni kurulan Türkiye içerisinde Alevi-Bektaşî toplulukların konumlandırılmasında işlevsel olmakla birlikte bir başka amaca daha hizmet edecektir. Türkiye’nin bilimsel alanında uzunca yıllar hakim paradigma olarak kalan Köprülü’nün bakış açısı bu sebeple Alevi-Bektaşî toplulukların yazınsallaştırılmasında, onlar üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda da belirleyici olacaktır.³⁵

Eserlerinde temel olarak Durkheim’in izlerine rastlanan Köprülü, onun sisteminden oldukça etkilenecek ve Türk topluluklarının dinsel tarihini araştırırken Durkheim’in “*Dini Hayatın İlk Biçimleri*” eserinden oldukça yoğun bir şekilde yararlanacaktır. Temel kaygısı Anadolu dinsel topluluklarını ve dolayısıyla Alevi-Bektaşî çevreleri Türki kökenli topluluklar olarak kodlamak olan Köprülü, bunu yaparken batılı araştırmacıların da övgüyle söz ettiği bir bilim insanı olarak sağlam bir metodolojik yöntem izleyecektir. Yeni kurulan milli devletin ideolojik bakış açısının da üzerine sirayet ettiği anlaşılan Köprülü, aynı zamanda kendi döneminde Anadolu coğrafyasında araştırmalar yürüten batılı araştırmacılara da bir cevap verme saikiyle eserlerini oluşturacaktır. Bu bakımdan özellikle Alevi-Bektaşî toplulukların Hristiyan bir kökene sahip olmakla birlikte “cehalet” dolayısıyla batıl itikatlara saptıkları yönündeki görüşlere karşı Köprülü, onların Türk ve İslam etki alanına dâhil edilebilecek topluluklar olarak kodlanması gerektiğini iddia edecektir. Bu amaçla oldukça yoğun bir mesai harcayarak pek çok eser kaleme alacak ve böylece bilimsel ve milli bir paradigma oluşturacaktır.

Yukarıda anılan dönemler boyunca Alevi-Bektaşî toplulukların dillerinde ortaya çıkan dönüşümleri de göz önünde bulundurarak bir takım temaların izlenmesiyle oluşturulan son bölümde ise bu topluluklardaki kutsal ve din dışı kavramlarının aldığı boyutların izi sürülecek ve topluluğun kendini konumlandırmasındaki işlevleri analiz edilecektir. Kutsalın çerçevesinin nasıl çizildiği üzerine odaklanılarak, onun ne denli geniş bir etki alanına sahip olduğunun altı çizilmeye çalışılacaktır. Bu etki alanının

³⁵ Ayfer Karakaya-Stump, **Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

soy, siyaset, toplum ve etnisite gibi toplumsal kategorileri nasıl etkilediğinin de özellikle üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken aynı zamanda, Alevi-Bektaşî topluluğun dilinde, Durkheimci bir tema olarak toplumun genişlemesi ile kutsallıkta meydana gelen soyutlamalar takip edilmeye çalışılacaktır. Toplumsal kategoriler ile kutsallık arasında kurulan ilişkinin izleri sürölerek aynı zamanda Alevi-Bektaşî toplulukların “öteki”ni nasıl tanımladıkları da incelenecektir.



BÖLÜM 1: KURAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1. 1. KUTSAL VE SİYASET: SÖZ VE YAZININ KURDUĞU KUTSALLIK BİÇİMLERİNİN SİYASAL ALANA YANSIMASI

Dillerin ortaya çıkışının nasıl gerçekleştiği, yeryüzündeki çeşitliliklerini ve bu dilleri böylesine farklılaştıran etmenlerin ne olduğuna dair sorular insanlık tarihi boyunca merak uyandırmıştır. Bu nedenle insanoğlunun hem dünyevi hem de kutsal olarak gördüğü metinlerde bu konular işlenmiş ve çeşitli cevaplar üretilmeye çalışılmıştır. Ancak, bu metinler içinde filozof, yazar ve düşünürlerin üzerine en çok düşündükleri ve eserlerinde değinme gereği duydukları, Tevrat'ın “*Yaratılış*” bölümünde geçen “Babil Kulesi” anlatısıdır. Anlatıya göre, Âdem, Tanrı tarafından cennetten yeryüzüne gönderildikten sonra onun çocukları dünyada hep aynı dili konuşmaktadır. Belli bir zaman sonra yine anlatıya göre, bu insanlar bulundukları yerden doğruya doğru göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova bulup oraya yerleşirler. Burada kendilerine bir kent kurmak isteyen insanlar “yeryüzüne dağılmamak” için kendilerine bir kule yapma konusunda uzlaşmaya varırlar. Anlatıda, birbirlerine, “gelin tuğla yapıp pişirelim” ve “taş yerine tuğla, harç yerine zift” kullanıp “kendimize bir kent kuralım [...] göklere erişecek bir kule dikip ün salalım, böylece yeryüzüne dağılmayız” dedikleri aktarılır. Kulenin yapımı devam ederken tanrı bu kalkışmadan haberdar olur ve meleklerine “gelin aşağı inip, dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar” der ve o vakit aşağı inen tanrı insanlığın dillerini karıştırır. Dilleri karışan insanlık yeryüzüne dağılarak kulenin yapımını tamamlayamaz.³⁶

Anlatı, Babil’de karıştırılan dilin ne tür bir dil olduğunu, bu dilin nasıl bir işlevle donatıldığını açık bir şekilde belirtmemektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, bu

³⁶ **Tevrat**, *Yaratılış* Bölümü, Babil Kulesi (11: 1-9), s. 15-16.

belirsizlik pek çok düşünür ve yazarı da bu anlatı üzerinde düşünmeden alıkoymamıştır.

Babil Kulesi anlatısındaki dil nasıl bir dil ki, karışmasıyla insanlık bir anlaşmazlığa düşerek kolektif eylemin o ana kadar süren aksaksız işleyişi sekteye uğrayabilmektedir? Bunun cevabı Babil anlatısında verilmese de, anlatıdan onun siyasal niteliğe sahip bir dil olduğu çıkartılabilir. Öyle ki, o ana kadar birlikte yaşayabilmiş insanları birbirinden ayırarak, kolektif eylemi bölme özelliğini göstermiştir.

Bu bağlamda, dilin siyasal niteliği teşhis edilebilir olmasına rağmen anlatıda sözü edilen dilin niteliğinde yine de muğlak bir yön kalmaktadır. Bu da, “hangi dilin ya da dillerin siyasal bir niteliğe sahip olabileceğidir?” Böyle bir sorunun cevabını kutsal olarak görülen bir metnin anlatısı üzerinden aramak gibi bir niyetin gayri bilimsel bir nitelik taşıyacağı açıktır. Ancak bu soruya bir anlatı üzerinden cevap bulmaya çalışmanın nedeni, anlatının, alegorik de olsa dilin siyasal olma niteliğini oldukça açık bir şekilde ortaya koyabilme yeteneğine sahip olmasından ve anlatıyı üreten insanlığın bilincinde, kendi türünün çok çeşitli kavimlerle dünya üzerinde bulunuyor olmasının bir izahını vermesinden kaynaklanmaktadır.

Dilin siyasal olma özelliği teşhis edildikten sonra bir başka meşru soruyla daha karşılaşırız. Bu dil hangi niteliğinden ötürü siyasaldır? Tüm diller siyasal mıdır yoksa onlara siyasal olma niteliğini kazandıran bir özellik mi bulunmaktadır? Günümüz dünyasının içinde bulunduğu siyasal şartlar göz önüne alındığında, siyasal nitelik gösteren dillerin ulusal, doğal diller olabileceğine dair bir yönelimin sergilenmesi ilk aşamada oldukça muhtemel görünmektedir. 19. yüzyılın ortalarında doğup giderek günümüze dek genişleyerek hâkim bir siyasal model haline gelmiş ulus-devletlerin büyüü altında yaşamakta olan insanoğlunun bu soruya ilk cevabının ulusal diller şeklinde olması güçlü bir olasılıktır. Ulus-devletlerin tarih sahnesine çıkmaya başladığı dönemden itibaren ulus ve dil arasında güçlü bir bağın kurulmuş olması da bu kanıyı güçlendirmektedir.³⁷ Bir diğer neden de, uluslaşma sürecine girmiş ülkelerin milliyetçi seçkinlerinin dil ile yakından ilişkili olan siyasal amaçlara sahip olmaları ve

³⁷ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İ. Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 53-54.

bu yönde uygulamalarda bulunmuş olmalarıdır. Bu uluslaşma döneminde, bir millet yaratmak gibi siyasal bir hedef, bir ırkın yaratılmasıyla koşut görülmüş, bir ırkın da bir dil ile eşitlenmesi politik bir hedef olarak gündeme getirilmiştir. Balibar ve Wallerstein'in belirttiği gibi, etnikliğin üretimi aynı zamanda dilin ırklaştırılması ve ırkın sözel hale getirilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.³⁸ Bu bakımdan “eğer ırk varsa bu ırk aynı dili konuşan insanlar topluluğundan oluşmalıdır” şeklinde bir uslamlamaya gidilerek “ırk” ile “dil” birlikte anılır olmuş ve genetik bir kavram olan ırk, kalıtsal olarak geçmeyen dilden” türetilir hale gelmiştir.³⁹ Böylece, dil ve siyasallık arasında yakın ilişki birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlanmış, ırk gibi biyolojik bir kavram siyasal bir mesele haline getirilmiş, ırk ile dil de kolaylıkla birbirleri ile karıştırılmıştır.⁴⁰ Bu modern siyasal icatlar dili siyasallaştırmış, böylece dilin siyasal niteliğini doğal, ulusal dillere yüklemişlerdir. Ancak bunu yapmakla, dile siyasal olma niteliği kazandıran daha temel bir özelliği, tamamen yok saymamakla birlikte, ikincil plana itmişlerdir. Böylece, dile siyasal olma, grup ve kimlik kurma özelliğini kazandıran sahih niteliğin bir süreliğine de olsa göz önünden kaybolması sonucu ortaya çıkmıştır.

Yapay bir icat olan modern dil sisteminin, salt bir gösterge sistemi ve iletişim aracı olarak kaldıkça, siyasal bir niteliğe sahip olamayacağı açıktır. Dil, onu kullanan toplulukları diğerlerinden ayırt edecek bir sembolizmi içinde barındırdığı sürece siyasal niteliğe sahip olacaktır. Bu bakımdan dil, ancak kullanımı ile her türlü ortak bilgi ve belleğe ulaşımı sağlayan bir sembol sistemi oldukça bir ortak aidiyet bilincini kuracaktır.⁴¹ Dile yönelik bu bakış, yapay bir araç olan ulusal, doğal dilin bir sembolizm ile donatılamayacağı şeklinde anlaşılmamalıdır. İfade edilmeye çalışılan şey, icat edilmiş modern ulus dilinin, gösterge sisteminin bizatihi kendisinin bir sembolizm taşımadığıdır. Dili sembolik yapan şey, ister icat edilmiş olsun, ister kadim bir geleneğin ürünü olarak ortaya çıksın gösterge sisteminin altında yatan ve onu kullanan toplumla bütünleşmiş yapısıdır. Anthony D. Smith'in etno-sembolcü⁴²

³⁸ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, **İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 128.

³⁹ Eric J. Hobsbawm, **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, çev. O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 133.

⁴⁰ **A.g.e.**

⁴¹ Saime Tuğrul, “Ritmik Beden, Belleğin Ritimi: Bir 29 Ekim Anısı”, **Toplum ve Bilim**, c. 117, 2010, s. 41-55.

⁴² Etno-sembolcü yaklaşım Smith'de etnisitenin modern öncesi dönemlerde sembolik kökenlerinin olduğuna dair bir bakış açısını içermektedir. Milliyetçiliğin ortaya çıkışı da ona göre bu sembolik anlam

yaklaşımı bu bakımdan oldukça önem taşır. Bir milliyetçilik kuramcısı olarak Smith milli kimliklerin etnik kimlikler üzerine kurulduğunu ve etnilerin de soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi sembol sistemleri aracılığıyla oluştuğunu ifade eder.⁴³ Smith'e göre, "dil, otantikleştirme ve yerli olanı seferber etmeye dair can alıcı önemde bir sembolik alan"dır".⁴⁴ Bir başka deyişle dil, içinde kültürel ve etno-dilsel özellikler taşıması hasebiyle sembolik bir alandır. Böyle düşünüldüğünde, tıpkı farklı doğal dillere sahip oldukları halde aynı sembolik anlam dünyasını paylaşan toplulukların bir arada bulunabilmeleri gibi, aynı doğal dili konuşmasına rağmen farklı sembolik anlam dünyasına sahip toplulukların birbirlerinden farklı topluluklar kurmaları da anlaşılır olmaktadır. Bu noktada Smith, Durkheim'in ilkel toplulukların kolektif kimliklerinde önemli işlevler yüklediği ritüel, totem ve sembollerin modern toplulukların siyasal varoluşlarında önemli işlevleri olduğunu ifade eder. O, ilkel toplulukların totem, ayin ve sembollerinin birer kimlik kazandırıcı olduğunu ve modern milletlerde bunun dönüşerek milli kimliğin ifade araçları olarak kullanıldıklarını belirtir.⁴⁵

Dil ve siyasallık konusunu birlikte düşünmemizi sağlayan Ranciere'nin uyuşmazlık tanımlaması da dil ve siyasallık arasındaki ilişkinin bir sembolizmle mümkün olduğunu incelikli bir şekilde ortaya koymaktadır. Ranciere "*Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*" adlı eserinde uyuşmazlığı şu şekilde ifade etmektedir.

*"uyuşmazlığı belirlenimli türden bir konuşma konumu anlamında almamız gerekir: söyleşenlerden birinin, ötekinin söylemekte olduğunu hem anladığı hem de anlamadığı bir konum. Uyuşmazlık, ak diyen biri ile kara diyen biri arasındaki çatışma değildir. Uyuşmazlık ak diyen biri ile yine ak diyen fakat ondan aynı şeyi anlamayan ya da ötekinin aklık adına aynı şeyi söylemekte olduğunu anlamayan bir başkası arasındaki çatışmadır."*⁴⁶

dünyasındaki canlanmadır. Burada öne çıkan yaklaşım siyasallığın, etnisite ile ve etnikliğin ise sembol sistemleri tarafından kurulduğudur.

⁴³ Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, çev. Bahadır S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 41.

⁴⁴ Anthony D. Smith, **Küreselleşme Çağında Milletler ve Milliyetçilik**, çev. D. Kömürcü, İstanbul: Everest Yay., 2002, s. 71.

⁴⁵ Smith, **Milli Kimlik...**, s. 127.

⁴⁶ Jacques Ranciere, **Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe**, çev. H. Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005, s. 12.

Modern çağın siyasal bir getirisi olan ulusal dilin gösterge sisteminin kendi başına bir siyasallık taşıdığına dair bakış açısı bu durumda geçerliliğini yitirmektedir. Tek başına bu modern ulus diline milliyetçilik teorilerinde dahi siyasal bir rol atfedilmemektedir. Hobsbawm'ın dil üzerine ileri sürdüğü iddia, ulus dilinin kendi başına siyasal bir nitelik taşıyamayacağını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ona göre, “dilın millet olma kriterlerinden biri sayılamayacağı açıktır [...] ilkin ya kutsal ya da klasik olan veya hem kutsal hem klasik olan daha prestijli diller(i)” seçmek gerekir.⁴⁷ O halde, tüm bu izahlardan sonra, “dili siyasallıkla donatacak olan şey nedir?” sorusu tekrar gündeme gelmektedir.

Siyasal mücadele, kimlik oluşturup bu kimliğin sınırlarını belirleme, bu kimliği diğerlerine karşı koruma olarak düşünüldüğünde, dil bağlamında bu işlevi yerine getirecek olanın bir diğer deyişle dile siyasal olma özelliği kazandırmanın sembolizm olduğu ortaya çıkmaktadır. Sembolizmin, bu bakımdan siyasalın ilk şartı ve kurucusu olduğu söylenebilir. Bu durumda, siyasal mücadelenin aynı zamanda sembolik bir mücadele olduğunu belirtmek gerekir. Abéles'e göre “siyasal etkinlik aynı zamanda her zaman simgesel (sembolik) etkinliktir [...] (bu sembolik etkinlik) siyasal temsiliyetin yürütülmesi, işlerin idaresi, işaretleri harekete geçirerek yönetilenlere kendini gösterir.”⁴⁸

Siyasal etkinliği bir sembolik etkinlik olarak tanımlanmakla birlikte, siyasal mücadelenin içeriğini belirleyen sembollerin nasıl oluştuğu, neyin sembol olarak kullanılabileceğinin cevabı, bu çalışma kapsamında henüz verilmemiştir. Sembollerin siyasal nitelikleri ortaya koyulduğuna göre, artık bu soruya cevap aramaya geçilebilir. Sembolizm, siyasallık ve kimlik bağlantıları üzerine düşünen yazarlardan biri olan Assmann, mevcut soruya verilebilecek cevaplardan birini sunmaktadır.

Babil Kulesi anlatısını bir sembolizm üzerinden yorumlayan Assmann'a göre, anlatıda ifade edilen “dünya üzerine dağılma korkusu [...] entegrasyon isteminden başka bir şey değildir.”⁴⁹ Entegrasyonun sağlanmasını, bir büyük kimliğin inşası ve arkasından buna uygun sembolik anlam dünyalarının istikrara kavuşturulmasında gören Assmann, Babil Kulesi'ni bu anlam dünyasını kuran bir sembol olarak ifade

⁴⁷ Hobsbawm, **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik...**, s. 76.

⁴⁸ Marc Abéles, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012, s. 145.

⁴⁹ Jan Assman, **Kültürel Bellek**, çev. A. Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 146-147.

etmektedir. Bu bakımdan, aynı anlatıyı benzer şekilde yorumlayan Hegel'in "*Estetik*" adlı eserinde sunduğu bakış açısını benimser görünmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Assmann, Babil Kulesi'ni birleştirici bir sembol oluşturma kaygısının ifadesi olarak okur. Bu durumda, anlatıda ifade edilen ilk dil ve onun karışmasının sonucunda ortaya çıkan farklı topluluklar, sembollerin karışması sonucu ortaya çıkmış sembolik dillere sahip topluluklar olacaktır. Öyle ki Assmann'ın da belirttiği gibi, "önemli olan kelimeler, cümleler, metinler değil, gelenekler, danslar, giysi ve dövme, yeme ve içme, anıtlar, resimler, yol ve sınır işaretleri" gibi sembolik sistemlerdir.⁵¹ Bu durumda, toplulukları kuran, birbirlerine entegre eden veya ayıran dil, şu ya da bu şekilde işleyen, gösterge sistemlerine tabi olan doğal dil sistemi değil, sembolizmle yüklü olan bir dil sistemidir. Bir diğer deyişle, siyasallık her zaman imgeleri farklı bir okuma ve anlama sürecini yaratan sembolik dil vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

1.1.1. Sembol Nedir, Nasıl Tanımlanır?

Bu alana önemli katkılarda bulunmuş ve sembol konusuna doğrudan ve dolaylı olarak değinmiş bazı önemli yazarlara değinmek dil ve sembol arasındaki ilişkiyi anlamak için önem arz etmektedir. Bunlardan birisi İsviçreli düşünür Ferdinand de Saussure bir diğeri ise Amerikalı yazar Charles Sanders Pierce'dir. Birbirlerinden habersiz olarak eser veren bu iki yazar, göstergebilime ve bu bilimin alt dalı haline gelecek olan semboller ve sembolik diller alanına önemli açılımlar sağlamışlardır. Saussure bir dilbilimci olarak göstergebilimin henüz var olmadığından ancak böyle bir bilimin ortaya çıkmak zorunda olduğundan söz eder.⁵² Ona göre, bu bilim ortaya çıktığında kendi çalışma alanı olan dilbilim de göstergebilimin bir alt alanı halini alacaktır. Saussure'ün sisteminde "gösterge", "gösteren" ve "gösterilen" gibi iki öğeden oluşmaktadır. Gösteren bir ses ögesini ifade etmekte, buna karşın gösterilen, bu ses ögesinin karşılık geldiği kavramın kendisini oluşturmaktadır.⁵³ Saussure, göstergelerden oluştuğunu ileri sürdüğü göstergeler dizgesinin meydana getirdiği göstergebilimi (*semiology*) "göstergelerin toplum içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim" olarak tanımlar. Saussure'e göre, göstergebilim, göstergeleri neyin oluşturduğunu, onları hangi yasaların yönettiğini gösterecektir. Kendi çalışma alanı

⁵⁰ Hegel, *Estetik*, çev. S. K. Yetkin, İstanbul: Vakıf Gazete-Matbaa, 1936, s. 13.

⁵¹ Assman, *Kültürel Bellek...*, s. 139.

⁵² Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Prof. Dr. Belge Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998, s. 46.

⁵³ A.g.e., s. 109.

olan dilbilimi de bu genel bilimin bir parçası olarak gören Saussure'e göre, göstergebilimin bulacağı yasalar dilbilime de uygulanabilecek (böylece) insana ilişkin olgular bütünü içinde dilbilim iyice belirlenmiş bir alana bağlanabilecek"tir.⁵⁴

Pierce'e gelindiğinde ise, onun bu konu üzerine oldukça geniş bir literatür ürettiğini ve çalıştığı her konuyu bir gösterge sistemi olarak tarif etmiş olduğunu görmekteyiz. Ona göre, dilbilimsel gösterge bir "sembol"dür ve bu nedenle uyuşimsal bir niteliği bulunur. Burada Saussure'ün düşüncesinden farklılaşan önemli bir nokta ortaya çıkmaktadır. Saussure'de göstergenin nedensizliği⁵⁵ Pierce'de kendisini sembolün uyuşimsallığına bırakmaktadır. Bir diğer deyişle, Saussure'de göstergeler bir miras gibi devralınarak kullanılmakta ve onu kullananların iradesiyle değişmemekteyken, Pierce'de bu göstergeler birer semboldür ve bu nedenle kullanıcıların üzerinde uzlaşması ile geçerlilik kazanırlar.

Sembollerin birer toplumsal uyuşımın ürünü olduğunu kabul eden ve böylece insan türünü bu sembolizm üzerinden değerlendiren Cassirer de, bu açıdan Pierce'e yakın bir sembol yaklaşımı benimsemektedir. Cassirer'in önemli eseri "*The Philosophy of Symbolic Forms*"⁵⁶ (1923-1929) sembolik formlar olarak adlandırdığı uyuşım sistemlerini sınıflandırdığı temel çalışması olması bakımından oldukça önem taşımaktadır. Çalışmasında bir ayırımın altını çizen Cassirer'in teorisinde, bu çalışmada da kullanılan, iki kavram arasında bir ayırma gidilmektedir. Bu ayırma yeri gelmişken değinerek doğabilecek olası karışıklıkların giderilmesi gerekmektedir. Cassirer'i göstergebilim ekolü içerisinde değerlendirmemize karşın, o, "gösterge" kavramını yalnızca fiziksel evrenin bir parçası olarak tanımlayarak kendi "sembol" kavramının karşısında konumlandırmaktadır. Bu nedenle, göstergebilim teorisinde göstergenin, kendisinden başka bir şeyi temsil etme işlevi Cassirer'in kuramında sembol tarafından yerine getirilir. Ona göre, "semboller, göstergelere indirgenemezler [...] göstergeler fiziksel var oluş dünyasına aitken, bir sembol insanın anlam dünyasının parçasıdır. Göstergeler 'işleyici', semboller 'anlamlandırıcıdır'.⁵⁷ Bu nedenle göstergeler, anlamlandırıcı işlev gören semboller ile karşıtlık içerisinde dirler. Dolayısıyla, Cassirer'e göre bir gösterge veya parola gösterdiği nesneye belirli ve tek

⁵⁴ A.g.e., s. 46.

⁵⁵ A.g.e., s. 111-112.

⁵⁶ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trans. R. Manheim, New Haven: Yale University Press, 1955.

⁵⁷ Ernst Cassirer, *An Essay On Man*, New York: Yale University Press, 1944, s. 38.

bir şekilde bağlıdır. Bir göstergeden, farklı kişilerin farklı şeyler algılaması söz konusu değildir.

Bu durumda şöyle bir soru sorulabilir; “genel göstergebilim teorisinde göstergenin temsil edici niteliğinin Cassirer’de sembollere atfedilmesi ne gibi sonuçlara yol açar?” İlk olarak belirtilmesi gerekir ki, onun sisteminde insan, semboller olmadan anlaşılamayacak bir canlı olarak ifade edilmektedir. Bu sebeple Cassirer’in düşüncesinde, insan etkinliğinin tamamı bu sembollerin analizi ile anlaşılabilir. Dolayısıyla insana eğilecek her düşünce, öncelikle, bu sembollerin analizi ile işe başlamalıdır.

Cassirer’e göre insan, gerçeklik ile doğrudan karşılaşmaz. İnsanın sembolik etkinliği geliştikçe doğa ile doğrudan karşılaşmaktan ziyade onu “mitos, din, dil, sanat, tarih ve bilim” gibi sembolik formlar üzerinden kendisine konu edinir. Bu nedenle Cassirer insanı “akıllı hayvan” (*zoon politikon*) şeklinde formüle eden felsefi geleneğe karşı çıkar. O, insanı “simgeleştiren hayvan” (*animal symbolicum*) şeklinde tanımlamayı önerir. Cassirer’e göre “insan nedir” sorusuna verilecek tek cevap bulunur, o da insanın “sembolleştiren varlık” olduğudur. Çünkü Cassirer’e göre insan, salt fiziksel bir evrende değil, sembolik bir evrende de yaşamaktadır. İnsanı hayvanlardan ayıran en temel özellik de insanın bu sembolleştiren yönüdür. Ona göre, “hayvan türleri arasında karşılaşılacak alımlayıcı ve dışa vurumcu dizgeler yanında, insanda sembolik dizge olarak ifade edebileceğimiz üçüncü bir özellik” bulunur.⁵⁸ Sembolleştirme sayesinde, duyular ile zihin arasında yeni bir dolayım alanı açılır. Zihinsel olan duyulur olana sembollerin temsili ve anlatımı aracılığıyla ulaşır. Ona göre insan, “kendisini dilsel formlar, sanatsal imgeler, mitsel semboller ve dinsel ritüeller içine o derece sokmuştur ki, bu anılan sembolik sistemler araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez”.⁵⁹

Cassirer’de sembolik dizgeler olarak nitelendirilen “mit”, “din”, “tarih”, “bilim” gibi uyuşumsuz dizgeler, bu özelliklerinden ötürü birer dilsel sistem olarak da görülmektedirler. Bu bakış açısından dolayı Ricoeur’e göre, Cassirer dili yeniden kurgulayan ilk kişi olmuştur. Cassirer’in teorisinde sembollerin birer dil gibi

⁵⁸ A.g.e., s. 33.

⁵⁹ A.g.e., s. 34.

görölmelerinde Humboldt'un da etkisi oldukça büyüktür. Humboldt'un, "insanı içten ve dıştan çeviren doğa ile kendi arasına koyduğu dili ve doğayı sözcüklerin dünyası ile çevrelediği" yönündeki ifadeleri Cassirer'in temel düsturlarından birini belirlemiştir.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında, dil ve gerçeklik problemini çözmeye ilişkin bir bakış açısı ile karşı karşıya bulunulduğu görölmektedir. Bu bakış açısı, açık bir şekilde, "gerçekliğin, dilden ve ondaki kategorilerden bağımsız olarak ortaya çıkacağı ve kesin saf deneyimin dilden yalıtılarak ortaya konabileceği" şeklindeki naif görüşten ayrılmaktadır. Cassirer'e göre, düşünce ve dilin formlarına dönölmeden deneyim saf bir şekilde ele alınamayacaktır.

Cassirer'in sembolik formlar olarak sınıflandırdığı dizgeler kendi içlerinde farklı işleyiş tarzlarına ve farklı anlamlandırma sistemlerine de sahiptirler. İnsanın çevresi ve doğa ile kurduğu ilişkiyi belirleyen formların bu şekilde farklılaştırılmaları, onun düşüncesinin, Batı felsefe tarihinde dili standartlaştırma ve bu sayede düşünceyi rasyonelleştirme girişimlerine karşı yeni bir bakış içerdiği de açıktır. Gerçekten, Batı felsefe geleneğinde Platon'dan Descartes'e Bacon'dan Locke'a ve Hobbes'a, "Taractatus" yazarı Wittgenstein'dan Russell'a kadar pek çok düşünür dili standartlaştırarak, iletişimi kusursuz hale getirmeye yönelik analitik dilsel görüşler ileri sürmekten kendini alamamıştır. Saussure'ün linguistik incelemelerinde ortaya koyduğu "dil" (*langue*) ve "söz" (*parole*) arasındaki ayırım da benzer analitik dil anlayışının önemli bir örneğini teşkil etmiştir. Bu bakış, yalnızca Avrupa kültürüyle sınırlandırılmayacak kadar da yaygınlık kazanmıştır. Eco bu hayalin yaygınlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, "kusursuz bir dil ütopyası yalnızca Avrupa kültürünün bir saplantısı olmamıştır. Dillerin karışması teması ve tüm insan soyunun ortaklaşa kullandığı bir dilin yeniden bulunması ya da yaratılması yoluyla buna çare bulma girişimi, bütün kültürlerin tarihinde geniş bir yer" tutmuştur.⁶¹

Cassirer'in sembolik formlar kuramı ise, tüm bu rasyonelleştirme girişimlerinin yanında insanın anlamlandırma faaliyetinin çok parçalılığını göstermesi bakımından önemli bir yere sahip olmuştur. Mit, din, tarih ve bilim gibi sembol dizgelerini inceleyerek bu dizgelerin kendilerine has işleyiş tarzlarını ortaya koymuştur. Üstelik Cassirer, dilin, rasyonalizmin bir türüne indirgenen ve buna uymayan dilleri irrasyonel

⁶⁰ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, s. 23.

⁶¹ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. K. Atakay, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004, s. 3.

ilan eden yaklaşımlara da karşı çıkmıştır. Ona göre, dil çok kez usla veya usun asıl kaynağı ile özdeşleştirilmiştir. Ama bu tanımın tüm dilsel alanı kapsamayacağı kolayca görülür [...] kavramsal dilin hemen yanında bir de duygusal dil vardır. Mantıksal ya da bilimsel dilin yanı sıra poetik imgelemin dilinden de söz ederiz.”⁶² Cassirer’in bu görüşü, bilimsel dilin dışında bir rasyonalizm aranamayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine o, sembolik dillerin tümünde bir rasyonalizmin olduğunu savunur. Cassirer’in, Müller’e yönelik eleştirisinin kaynağını da böylesi bir bakış açısı oluşturmaktadır. Müller’in mitsel dili, “dilnin bir hastalığı” olarak gören yaklaşımına karşı Cassirer, mitin, dünyayı anlamlandırma çabasında olan rasyonel bir yaklaşım olduğunu ancak bu rasyonalizmde kutsal olan ile kutsal olmayanın (din dışının) birbirinden henüz ayrılmadığını belirtir.⁶³

Cassirer’in sembolik formları, onun sisteminde insan kültürünün evrimi aşamasında gelişen dizgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlığın tarih boyunca çeşitli sembolik formlar geliştirdiği, her bir sembolik formun kendi içerisinde bir diğerine evrimini sağlayacak potansiyelleri barındırdığı iddiası bu sistemin temel tezlerinden biridir. İlerlemeci bir anlayış Cassirer’in sisteminde ilk elde göze çarpmaktadır. Ancak Cassirer, bu evrim aşamasında, insan topluluklarının daha önceki devirlerde geliştirdikleri sembolik formları tamamen ortadan kaldıramadıklarını da ifade etmektedir. Bu bakımdan, “*Devlet Miti*” adlı eserinde siyasal düşünceler tarihinde mitin ve mite karşı verilen mücadelenin tarihini oldukça açık bir şekilde ifade ederken, 20. yüzyılda mitin kendini siyasal alanda nasıl yeniden gösterdiğini açıklama çabasına girişmektedir.⁶⁴

Her ne kadar Cassirer insanlığın geliştirdiği sembolik formların ortadan kalkmadığını ifade etmiş olsa da Cassirer’in kuramına hâkim olan aydınlanmacı iyimserlik, onu, sembolik formların aşamalı ilerleyişini savunur konuma getirmektedir. Bu bakımdan yukarıda da ifade edildiği üzere, mite karşı verilen bir mücadeleden söz edebilmektedir. Bu açıdan, insanlığın ilk aşamalarında önemli bir rol oynayan mitsel düşüncenin giderek insanoğlunun sembolik dünyasında daha az yer kaplayacağı iddiası, Cassirer’de bir temenni ve öngörü olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşın onun düşüncesine göre, insanlığın evrim aşamasında görece yeni bir

⁶² Cassirer, *An Essay On Man...*, s. 34.

⁶³ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*

⁶⁴ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

sembolik form olan bilim ise, insanın dünyasını ve çevresini anlamlandırmada zamanla daha büyük etkiye sahip olacaktır.

1.1.2. Durkheim’da Kutsal Sembolizmin Toplum İçin Kurucu Niteliği ve Sürekliliği

Cassirer’in teorik sisteminde semboller, toplum ve siyasallık ile doğrudan bir ilişki içerisinde tasarlanmamaktadır. Cassirer daha ziyade insanı kavrama sorunuyla ilgilenmekte, bu sorunla ilgili olduğu sürece siyasal bir analize girişmektedir. Bu bakımdan sembol ve siyaset arasında doğrudan bir ilişki onun sisteminde ikincil planda kalmaktadır. Oysa ki, sembol kelimesinin eski Yunanca’da “*symbolon*”dan türediği düşünüldüğünde, onun siyasal niteliği daha açık hale gelmektedir. Bu sözcükteki “*syn*” kökü “birleşme”, “bir araya gelme”, “bir araya getirme” gibi anlamlar içermektedir. Bir diğer deyişle sembolde, bir biz duygusu üreterek bir araya getirme işlevidir söz konusu olan. Dolayısıyla, sembol sözcüğü etimolojik olarak ilk başta toplumla, yakın bir ilişki içerisinde. Toplumu bir araya getiren onu ötekilerden ayıran bir niteliğe sahiptir. Bu bakımdan sembol ilk başta birleştiriciliğin ifadesidir. Toplumsal birlik gibi bir işlevi sembol kavramıyla birlikte düşünen Durkheim ise bu açıdan önemli yazarlardan biridir. Durkheim’in özgün düşüncesinde “kutsal” (*sacred*) bu sembolizmin içini dolduran temel temadır.

Bir sosyolog olarak Durkheim’in sisteminde toplumsallık teması öne çıkmakta kutsallığın da bu ilke çerçevesinde düşünülmesi söz konusuyken onun çalışmalarında yadırganamayacak ölçüde bir siyasal tutum bulunmaktadır. Çünkü, Durkheim tarafından kutsal ve din dışı arasında yapılan ayırım, tam da politik toplumların kapsama ve dışlama biçimlerine denk düşmektedir. Stevens’a göre, “Durkheim dini tikelliği, içinde bir (politik) toplumu oluşturan kutsal/cismani (din dışı) ayrımları olarak tanımlar.”⁶⁵ Hatta Stevens analizini daha da ileri götürerek dinselliğin Durkheim için politik bir topluluk kurmak anlamına geldiğini ileri sürer. Ona göre, “Durkheim dinin ‘bir kabile temelindeki toplumsal örgütlenme’ olduğunu yazarken, dinlerle toplumlar arasında bir benzerlik kurmamakta, gerçekte bir dini, politik bir

⁶⁵ Jacqueline Stevens, **Devletin Yeniden Üretimi**, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 136-137.

toplum olarak tanımlamaktadır.”⁶⁶ Bu açıdan bakıldığında, kutsal ve sembol arasındaki ilişkiye toplumsal-siyasal bir bağlamda değinen Durkheim’in önemli bir açılım sağladığı ve toplum fikrine değindiği her yerde siyasallık fikrini de ileri sürdüğü belirtilebilir.

Kutsalın sembolik değeri olduğunu ileri süren Durkheim için dini inançların uygulamadaki doğruluğu onların dünyayla biçimsel olarak örtüşmelerinde değil cevap verdikleri ihtiyaçlarda yatar [...] (dolayısıyla) dinin karşıladığı ihtiyaç toplumsaldır.⁶⁷ Din, kısaca toplumun kendisiyle ilgili bilinçlenmesini sağlayan semboller sistemidir. Bir diğer deyişle, kolektif varoluşla ilgili karakteristik düşünme biçimidir. Dolayısıyla dinde tapılan şey toplumun kendisidir.⁶⁸ Durkheim bu analiz vasıtasıyla dinin ilkel ya da gelişmiş olsun tüm toplumlarda benzer bir işlevi yerine getirdiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla kutsallık, Durkheim için her zaman toplumsallığın yarattığı bir ilke olarak kendini göstermektedir. Callinicos bu bakımdan Durkheim’in kutsal ve din dışı (*profane*) arasında yaptığı ayrımı toplumsallık ve bireysellik kutuplarına has birer nitelik olarak görmektedir. Ona göre, Durkheim’in kutsal olan ile din dışı olan arasında yaptığı ikili ayrım, toplumsal olan ile bireysel olan arasında yapılan temel bir ayrıma dayalı işlemektedir.⁶⁹

Durkheim’in teorik perspektifi kutsal olan ile din dışı olan arasında özgün bir ayrım yapmakta, bunu toplumdaki bireyselleşmenin bir getirisi olarak görmekte ancak bireyselleşmeyi de toplumsal işbölümünün gelişme derecesine bağlamaktadır. İşbölümünün gelişmesi bireyselleşmenin bir sonucu olarak görülmekle birlikte toplum düşüncesinin sonunu ifade etmemektedir. Durkheim için işbölümünün gelişmesi toplumsal dayanışmayı mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya yönlendirecek ve artık toplum kendini işbölümü esasına göre bölünmüş yapıların karşılıklı eşgüdümüyle idame ettirecektir. Dolayısıyla, toplumda işbölümü geliştikçe ortak bilinç zayıflayacaktır. Ancak ortak bilincin zayıflaması tam da artık toplum için işbölümünü temel dayanışma kaynağı haline getirecektir.”⁷⁰ Bu açıdan bakıldığında, toplumun dağılması söz konusu olmadığı gibi, kutsalın ortadan kalkması da mümkün

⁶⁶ A.g.e., s. 138.

⁶⁷ Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, çev. Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 217.

⁶⁸ A.g.e., s. 218.

⁶⁹ A.g.e.

⁷⁰ Emile Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay, 2014, s. 329.

olmayacaktır. Durkheim, her ne kadar bilimsel gelişmeler ile giderek bireyselleşen bir toplum tahayyül ediyor olsa da kutsalın kendini canlı tutacağını her defasında ifade etmektedir. Bu bakımdan Durkheim'ın, bilimin, dinin spekülâtif işlevlerini yok etse bile dinin yok olmayacağına fakat dönüşüm geçireceğine dair bir *fin de siècle* inancı sunduğunu belirtmek gerekmektedir.⁷¹

Bilim ve din arasındaki ilişkinin tasavvurunda kutsalın devamlılık sergileyeceği anlayışı, aynı zamanda Durkheim tarafından, dinin tüm büyük toplumsal kurumlar için bir koza işlevi gördüğü iddiasıyla da desteklenmektedir. Durkheim'a göre, toplumsal hayatın neredeyse tüm büyük kurumları dinden doğmuşlardır.⁷² Dolayısıyla din, Durkheim tarafından, tüm toplumsal hayatın içinden çıktığı bir rahim olarak tasavvur edilmektedir. Durkheim, bilimi de dinin müşterek hayat için içinden çıkardığı bu toplumsal formlardan biri olarak görmektedir. Ona göre, felsefe gibi bilim de dinden doğmuştur.⁷³ Bu nedenle bilim, dinin içinden çıkıp daha sonra kutsallık anlayışına karşı bir özerkleşme süreci gerçekleştirecek olmasına karşın kutsalla ilişkisini hiçbir zaman yitirmeyecektir. Durkheim'ın bu bakış açısındaki kutsalın devamlılığı tezinin doğruluğunu modern bilimin doğuşu esnasında dahi izleyebilmek mümkündür.

15. yüzyılda modern bilimin, dinin içerisinden bir cenin olarak belirmeye başladığı görülmektedir. Bu dönemde “egemen entelektüel güçler dinseldir.”⁷⁴ “Ortaçağ Avrupası'nın bilginlerinin ruhban sınıfının birer üyesi olmaları ve eskiçağ bilgisinin derlendiği ve çalışıldığı üniversitelerin kilise okulları” olması bu bakımdan sürpriz değildir.⁷⁵ O döneme kadar dinsel bir sembolizm içerisinden kalarak dünya, evren ve hakikati bu dil içerisinden okuyup, bunlar hakkında bir takım görüşleri bulunan kişilerin bir zaman sonra kutsalın içinden giderek özerkleştikleri görülecektir. Evreni ve dünyayı anlamakta farklı okuma modlarını uygulamaya koyanlar Galileo, Kopernik, Newton gibi ilk bilimciler olacaktır. Buna karşın, ilk bilimciler kutsalın sınırlarına yönelik özerkleşme eğilimleri sergileseler de, ortaya koydukları yeni yorumlar ile yine de dinsel dil içerisinde kalacaklar ve yorumlarını bu dil vasıtasıyla

⁷¹ Stepjan G. Mestrovic, **21. Yüzyılda Durkheim**, çev. S. Güldal, S. Güldal, İstanbul: Matbu Kitap, 2015, s. 166.

⁷² Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s. 491.

⁷³ A.g.e., s. 26.

⁷⁴ Thomas S. Kuhn, **Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi**, çev. H. Turan vd., Ankara: İmge Kitabevi, 2007, s. 182.

⁷⁵ A.g.e., s. 183.

ifade edeceklerdir. Bu nedenle, modern bilimsel devrimin ilk aşamalarında dünyayı yeni bir şekilde anlama ve yorumlamanın peşine düşmüş olan ilk bilim insanları, dinsel dilin sınırlarını zorlayarak ama yine de onun içinde kalarak yeni bir dünya, evren yorumu üretmeye çalışacaklardır. Bu dönemde dinsel dilin içerisindeki özerkleşme hareketleri kutsalla ilişkisini sürdürecektir ancak artık bir iç içelik durumundan söz edilemeyecektir. Foucault'nun vuzuhla ifade ettiği gibi, “epistemenin tarihsel bölgeleri bir önceki çağda hazırlanmış yapıların emrettiği, ancak artık eskisi gibi örgütlenmiş olmayan bir yeniden yapılanma alanı haline” gelecektir.⁷⁶ Bu özerkleşme sürecinde Newton, Tanrı'yı kozmik düzenin mimarı olarak görecektir. Galileo ise, “(T)anrı'nın imgesinden yaratılmış olan ruhun, yaratılışı yöneten hakikatlere nüfuz etmeye ve Tanrı'nın başlangıçta eksiksiz sahip olduğu doğa bilgisine doğru ilerleme kaydetmeye muktedir” olduğunu ifade edecektir. Bu nedenle, “bilimin doğada keşfettiği hakikatlerin kutsal yaradılışın hakikatleri” olduğunu belirtecektir.⁷⁷ Kepler'e bakıldığında ise, kutsallık onda farklı bir şekilde tecessüm edecektir. Güneş merkezli evren anlayışında güneşin o denli büyüğü altında kalacak ki “ulu tanrı maddi bir ev, kutsanmış melekler ile birlikte oturacağı bir yer istemişse, ona yaraşan yerin ancak Güneş olabileceğini düşünmeliyiz” diyerek kilisenin dünya merkezli evren anlayışının sınırlarını aşan bir özerklik sergileyebilecektir. Bununla birlikte, bir taraftan da dinsel yasaya uygun hareket ederek dinsel dilin sınırlarında gidip gelecektir.⁷⁸

Sonuç olarak kutsal sembolizm Durkheim'in teorik perspektifinde toplum için kurucu bir öge olarak ortaya çıktığından, toplum var oldukça süreklilik gösterecektir. Dolayısıyla ondan özerkleşmeye yönelik huruç hareketleri ancak bir yere kadar bunu başarabilecek, tam anlamıyla ondan bir kopuşu gerçekleştiremeyecektir. Bu bakımdan Durkheim için, insanlığın ve dolayısıyla toplumun, kutsallıkla olan ilişkisi bir devamlılık ilişkisi şeklinde görülmektedir. Ancak yine de toplumun kutsalla kurduğu ilişkinin ikili bir şekilde gerçekleştiği belirtmek gerekir. Bu iki farklı müşterek hayattan ilki, toplumun kutsallıkla kurduğu dolaysız bir ilişkiyle belirlenmekte bu açıdan diğerinden ayrılmaktadır.

⁷⁶ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 431.

⁷⁷ Federico Mayor, Augusto Forti, **Bilim ve İktidar**, çev. M. Küçük, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1997, s. 25.

⁷⁸ Kuhn, **Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi...**, s.222.

1.1.3. Kutsal ve Toplumun Dolayımsız İlişkisi: Kozmik Düşünce

Durkheim'in toplum kuramında mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğru evrilen sürecin altında temelde işbölümü ve buna dayalı olarak gerçekleşen bireyselleşme yatmaktadır. Bununla birlikte, Durkheim'in teorik perspektifinin açıkça sözünü etmediği ancak onun sisteminden çıkartılabilecek bir ek açıklama çerçevesini de belirtmek gerekmektedir. Bu açıklama çerçevesi vasıtasıyla toplumsallık ve bireysellik skalasının iki ucu arasında bir konumlandırma işleminin daha kolay yapılabilmesi mümkün olabilecektir. Bu noktada, toplumsal hayatın işleyişinin sözel veya yazılı aktarım sürecine dayanan çeşitleri arasındaki fark, bu konumlandırmayı yapabilmekte yardımcı işlev üstlenecektir.

Peki, sözel aktarımın hâkim olduğu bu müşterek hayatı nasıl tanımlayabiliriz? Durkheim'in mekanik dayanışma toplumu olarak ifade ettiği toplumun idealize edilmiş genel özellikleri nasıl tarif edilebilir? İlk olarak Durkheim'in özellikle vurguladığı kutsal olarak ifade edilen nesnelerin sabitlenemez özelliği üzerinde durmak gerekmektedir.⁷⁹ Bir diğer deyişle, kutsalın başkalaşım vasıtasıyla kendini farklı biçimlerde gösteriyor olması önem taşımaktadır. Eriksen, kutsalın bu şekilde çok anlamlı bir özellik taşıdığını ifade eder. Ona göre, kutsalın kendini açığa vurduğu mitler çok anlamlılık ve çok seslilik taşırlar. Bu çok seslilik ve çok anlamlılığın nedeni ise temelde “başkalaşım” ilkesinin geçerli olmasıdır. Cassirer de benzer şekilde, kutsalın başkalaşım ilkesini ifade etmektedir. Ona göre;

“İlkel insanın bakış açısı analitik olmayıp birleştirici bir bakıştır. Yaşam pek çok çeşitliliğe sahip bölümlere ve alt sınıflara bölünmemiştir. Hiçbir belirgin ve net sınıflandırma içermeyen birleşik, sürekli bir bütün olarak kavranır. Ayrı alanlar arasındaki sınırlar, aşılmaz engeller değildirler. Onlar akıcı ve değişkendirler. Yaşamın çeşitli alanları arasında hiçbir net ayrım yoktur. Hiçbir şey belirli, değişmeyen ve durağan bir biçimde değildir. Birdenbire bir değişim sonucunda her şey bir başka şeye dönüşebilir. Eğer mitsel dünyanın herhangi bir açık özelliği, özyapısal bir yanı, kendisini karakterize eden herhangi bir kuralı varsa bu değişim kuralıdır.”⁸⁰

⁷⁹ Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri...**, s. 57.

⁸⁰ Cassirer, **An Essay On Man...**, s. 83.

Bu birleşimci görüş, kutsallığın paylaşılmasında da ortaya çıkar. “Doğanın tümü kendini [...] kutsallık olarak açığa çıkarma yeteneğine sahiptir. Evrenin tümü, bütünü itibariyle bir kutsalın tezahürü haline dönüşebilir” ve “herhangi bir nesne kutsalı açığa çıkarırken, kendi olmaya son vermeksizin başka bir şey haline” gelebilir.⁸¹ Birleşimci kutsallık anlayışının tüm doğada görülüyor olması, bir başka deyişle, kutsalın doğaya yayılarak onu kozmos haline getirişi, onun tanrısal bir eser olarak görülmesinden başkaca bir şey değildir. Çünkü “her yaratılış aynı zamanda yaratıcı bir enerjinin dünyaya fışkırmasını temsil” ediyor olarak görülmektedir.⁸²

Kutsalın birleşimci bir şekilde tasavvur edildiği bu muhayyilede insanın kendisi de bu kutsallıktan payına düşeni almaktadır. Kendini bir mikrokozmos olarak kavrayan insan, tanrıların yarattıklarının bir parçası olarak, kutsallığın görüldüğü bir varlık olarak kendini konumlandırır. Onun kendisi de, tüm oluş gibi akış ve bir döngü içerisinde. Bu nedenle, “bu toplumda insana üstün bir yer yoktur. O, bu toplumun bir parçasıdır ama hiçbir bakımdan bir diğer üyeden daha üstün değildir. Yaşamın en yalın biçimlerinde de en yüksek biçimlerinde de aynı dinsel soyluluk vardır.”⁸³ Görüldüğü üzere, burada henüz sistematik bir sınıflandırmadan söz edilememekte, kutsalın sabitlenmesi gibi bir durum ortaya çıkmamakta, bu nedenle de kutsalın anlamı yüzergezer bir özellik taşımaktadır.

Kutsal, yaşanan çevrenin ve kozmosun temel karakteristik özelliği haline getirildiği için doğa da buna göre algılanacaktır. Böyle bir doğa, bir takım güçlerin hükmettikleri, kendilerini açığa vurdukları bir tasarım, dolayısıyla bu güçlerin mücadele alanı olarak kavranır. Bu bakımdan, doğanın bizzat kendisi kutsal ve büyük güçlerin alanıdır. Bir diğer deyişle, doğa ile kutsallık iç içe bulunmaktadır.⁸⁴ Tanrıların ve büyük güçlerin mücadele alanı olan bu dünyada rastlantıya yer yoktur.⁸⁵ Algısalığa dayanan bu dünya nesnel değil öznel bir dünyadır. Doğa yasalarının belirlediği nesnelerden oluşan bir doğa söz konusu değildir. Görülen veya duyulan ne olursa olsun

⁸¹ Mircea Eliade, **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991, s. X.

⁸² **A.g.e.**, s. 77.

⁸³ Cassirer, **An Essay On Man...**, s. 85.

⁸⁴ Böyle bir birliktelik algısını anlatmak için, genellikle din tarihçileri tarafından, doğa kavramı yerine “kozmos” terimi kullanılmaktadır. Bkz. Mircea Eliade, **Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return**, trans. W. R. Trask, New York: Harper Torchbooks, 1959.

⁸⁵ **A.g.e.**, s. 99.

özel bir atmosferle (sevinçli ya da acılı, üzüntülü ya da heyecanlı, dengeli ya da bunalımlı bir atmosferle) kuşatılır. Bu da, böyle bir dünyanın “akıcı ve değişken düzey”ini oluşturur.⁸⁶

Görüldüğü üzere, müşterek hayatın bu evresinde kutsal, birleşimci bir şekilde tasavvur edilmekte ve doğa tıpkı topluluğun kendisi gibi kutsal görülmektedir. Durkheim’ın da ifade ettiği gibi “kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı her hangi bir şey kutsal olabilir.”⁸⁷

Birleşimci kutsallık anlayışının koyutladığı bu müşterek toplumsal hayatı niteleyen bir diğer özellik ise ritüelin işlevi noktasında ortaya çıkmaktadır. Gerçi ritüel tüm insan toplumları için bir toplumsal işleve sahiptir. Bu gerçeği vurgulayabilmek için Douglas, insan için “ritüel bir hayvan” ifadesini kullanır.⁸⁸ Buna bağlı olarak da “ritüelin toplum açısından, kelimelerin düşünce açısından arz ettiğinden daha büyük bir öneme sahip olduğunu söyleme”nin abartılı olmayacağını belirtir.⁸⁹ Ancak ilkel topluluklarda ritüel, tarihsel zamanı askıya alan bir nitelik sergiler. Ritüelin amacı, sürekli bellekte tutulması ve tekrarlanması gereken ve bütün yaradılışın uğruna var olduğu arketipin tekrarlanmasıdır. Arketipin tekrarlanmaması, tüm kutsal evreni artık anlamsız hale getirir. Tekrarlanması ise kolektif bilincin kendini, kutsal etrafında örgütleyerek, ifade etmesini sağlar.⁹⁰ Bu nedenle, ritüel ve ritüelin aktarılması başat önemdedir.⁹¹ Burada aktarım, kendine özgü bir takım mekanizmalar ile gerçekleştirilir. En önemli aktarım mekanizması anlatılardır. Anlatılar, kutsalın taşıyıcılarıdır. Onlar vasıtasıyla bu kolektif yaşamın insanı, yaşanan zamanı kutsal zaman haline getirir. “Efsanelerde, mitlerde yaşayan dinsel yaradılış anı “ezberden okunurken veya dinlenirken kutsalla ve gerçeğe yeniden temas kurulmakta ve bunu yaparken din dışı durum tarihsel konum aşılmalıdır.”⁹² Dolayısıyla, bu toplumlar için,

⁸⁶ Cassirer, *An Essay On Man...*, s. 79.

⁸⁷ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri...*, s. 56.

⁸⁸ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 87.

⁸⁹ A.g.e.

⁹⁰ Georges Dumezil, “Temps et Mythes”, *Recherches Philosophiques V*, 1935-6.

⁹¹ Bu ifadeden, böyle bir sembolik evrende temel kaygının mistisizm olduğuna yönelik Levy-Bruhl’cü bakış açısının benimsendiği çıkarılmamalıdır. Aksine, bu toplulukların da deneyim ve mantıkla biçimlendirilen önemli bir bilgi dağarcığı bulunmaktadır Borinislav Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. S. Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990, s. 16.

⁹² Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1992, s. 46.

varoluşun anlamını kaybetmemenin tek yolu belleği canlı tutmaktan geçmektedir. Bellek, kutsallığın, tanrısallığın aktarılmasında oldukça önemli bir işlev taşıyarak, tarihsel zamana karşı kutsal zamanın devamlılığının aracı haline gelir. Böyle bir evrende, belleğin kutsallık üzerinde gerçekleştireceği dönüşümlere, dezenformasyon ya da bozulma olarak bakılmaz. Olan şey, kutsal sözün, kutsallığı paylaşılanlar tarafından aktarılmasından başkaca bir şey değildir. Ellul'un kutsal sözün, mitler ve efsaneler ile bellek vasıtasıyla aktarılmasını savunurken belirttiği gibi, "söz kaynağından alınmakta ve yeniden hayat verilmektedir."⁹³

Kutsal sözün aktarılmasında tek yöntem olarak ortaya çıkan bellek, bu sembolik evrende çok önemli başka bir işlev daha üstlenmektedir. O da, bu müşterek hayatın tarih anlayışını ortaya koymaktaki önemi noktasında ortaya çıkmaktadır. Hatırlanan şey, geçmiş olayların basit bir anımsanmasından daha öte bir anlamı ifade etmektedir. Bizzat kutsallığın hatırlanmasıdır söz konusu olan. Bu nedenle hatırlamamak, bir anlamda topluluğun ve kutsallığın dışına çıkmaktır. Gerçek günahı da bu unutkanlık oluşturur.⁹⁴ Hatırlamak, bu kozmik evrene anlam katan, onu var eden arketipin hatırlanması ve canlandırılmasıdır. Tam da bu nedenle, bellek karşısında tarih gözler önünden kaybolmaktadır. Arketiplerin taklit edilmesi ve paradigmatic tavırların tekrarı yoluyla (tarihsel) zaman ilga edilir.⁹⁵ Tarihte arka arkaya serimlenen zaman dilimlerinde meydana gelen olayların aksine, bellek, yaşamın birliği ilkesinin sonucu olarak, şimdi, geçmiş ve gelecek olayları aralarına kesin bir sınır belirlenimi koymadan birbirlerine karıştırır.⁹⁶

Bu müşterek toplumsal hayatın ilk ifade edilen özelliğinde görülen ve kutsallık içerisinde bir sınıflandırmaya olanak tanımayan birleşimci ilkesinin zaman anlayışında da ortaya çıktığı söylenebilir. Bu bakımdan, bu kolektif topluluklarda kuşaklar arasında sınırlar belirsizdir. "Bilinçli ve istekli olarak tarih yaratan 'tarihsel insan'ın

⁹³ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012, s. 60.

⁹⁴ Eliade, *Kutsal ve Dindışı...*, s. 82.

⁹⁵ Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return...*, s. 49.

⁹⁶ Geçmiş, şimdi ve geleceğin karışmasına örnek olarak Cassirer'in verdiği oldukça işlevsel bir örnek bulunmaktadır. "Bellek yalnızca geçmiş yaşamların basit bir anımsanması değil aynı zamanda bu hatıraları yeniden yapılandığı bir süreçtir. "hayalgücü (imgelem) gerçek bir anımsamanın zorunlu ögesi olur. Bu düşünce Goethe'nin özyaşam öyküsünü '*Şiir ve Doğruluk*' diye adlandırmasına neden olmuştur". Yaşamının doğru yanlarını açığa çıkarmayı istemiş olan Goethe bunun ancak bölük pörçük hatıralara şiirsel bir biçim vermekle mümkün olacağını düşünmüştür. Buradaki hayalgücü (imgesel) Cassirer'e göre ancak simgeselden türetilen bir hayalgücüdür. "İnsan zekasının 'imgelere gereksinim duyan' bir zeka olduğunu söylemek yerine simgelere gereksinim duyan bir zeka olduğunu söylemeliyiz." Cassirer, *An Essay On Man...*, s. 62.

(modern insan) aksine (bu) medeniyetlerin insanı tarihi ister periyodik olarak yok etsin, ister durmaksızın tarih ötesi modeller ve arketipler bularak değersizleştirsin [...] hiçbir durumda tarihsel olaya kendi başına bir değer vermemektedir.”⁹⁷ Tarihsel olay değersizleştirilmekte, bunun yerine, hatırlanmaya değer şeyler bellekte tutulmaktadır. Sıradan olaylar, kahramanların ve tanrıların yapıp ettiklerinin hatırlanması için onlara yer açmaktadır. Bu durumda tarihin sıradanlığından, belleğin olağanüstülüğü ve kutsallığı adına vazgeçilmektedir.

Yukarıda ifade edildiği tarzda müşterek hayatın, gerek kutsallık içerisinde sınıflandırmaya imkân vermeyen gerekse de ritüelleri vasıtasıyla tarihsel zamanı askıya alıp bölümlere ayırmayan bu birleşimci tutumunu vurgulamak için “kozmik” düşünce kavramsallaştırması kullanılacaktır. Bu noktadan sonra çalışma boyunca kozmik kavramsallaştırması, topluluğun kendini ve çevresindeki dünyayı sınıflandırmasında kutsallığın önemli bir işleve sahip olduğu kolektif yaşamı ifade edecektir.

1.1.4. Kutsal ve Toplumun Dolayimli İlişkisi: Evrensel Düşünce

Kolektif yaşam biçimlerinin bölümlenmesinde, sınıflandırma ilkesini doğrudan kutsallık düşüncesi temelinde gerçekleştiren kozmik düşüncenin tespitinden sonra, ondan paradigmatik bir şekilde ayrılarak gelişen müşterek hayatın bir başka çeşidini de açıklamak gerekiyor. Kozmik düşünceye karşıtlık temelinde ortaya çıkan bu toplumsal hayat, sabitlenmiş, yazınsal aktarım sayesinde de belli bir istikrara kavuşturulmuş bir iç harekete sahiptir. Yazınsallık ve sözellik arasındaki farklılığı bir düşünme biçimi farklılığı olarak görmek de mümkündür. Vernant yazı ve sözellik arasındaki farklılığın ortaya çıkardığı düşünme biçimlerinin altını çizmektedir. Ona göre, düzyazı, sözlü ve şiirsel anlatım karşısında yeni bir düşünce biçimi oluşturmuştur. Yazınsal anlatım ile kavramsal gereç sıkı bir düzene konulmuştur.⁹⁸ Düzenlenmiş kavramsal setlerin ortaya çıkardığı ilk durum, açıklamadan da

⁹⁷ Eliade’ye göre, “modern dünya şu anda tamamen tarihselcilğe dönmüş değildir; hatta iki görüş arasında bir çarpışmaya tanık olmaktadır: arketip ve tarihdışı diye nitelediğimiz arkaik anlayış ile tarihsel olmaya çalışan modern [...] anlayış. Eliade, **Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return...**, s. 135-136.

⁹⁸ Jean-Pierre Vernant, **Eski Yunanda Söylen ve Toplum**, çev. Mehmet E. Özcan, Ankara: İmge Kitabevi, 1996, s. 195.

anlaşılabacağı üzere, kendini kutsallıktan ayıran bir alanın oluşması ve bu alandaki kavramların anlamlarının sabitlenmesidir.

Yazınsal aktarım, kutsalla muhkem ilişki içindeki kolektiflikten, müşterek hayattan, özerkleşmeyi sağlayan temel etmen olarak ifade edilecekken, buna karşın sözel aktarım ise kolektif var oluşu güvence altına alan ve bireyselleşmeye kapı aralamadığından dolayı müşterek hayatın kutsal ile olan iç içeliğinin etkin bir ifade biçimi olarak konumlandırılacaktır. Dolayısıyla yazının dünyasına geçiş, kolektif olandan bireysel olana geçiş anlamına gelip, sözün kolektif dünyasından yazının açıklanabilir dünyasına giriş olarak görülecektir. Eleştirel irdeleme amacıyla metne dönüşün sunduğu olanaklar sayesinde okuma, dinlemeden daha titizlik isteyen bir iç tutumu gerekli kılacağından yazı bireyselliği destekleyecektir.⁹⁹ Bu yazıya geçirilme durumudur ki, müşterek hayatın ürettiği kutsalı, yazınsal metotların denetimine açmanın başlangıcını oluşturacak ve dolayısıyla onu kullanabilme yeterliliğine sahip olanları olmayanlardan ayırmaya yarayacaktır. Böylece kutsal, artık bir yasaya bağlı mantığın ürünü olan yorumların konusu haline gelecektir. Dolayısıyla bu yeni bir mekânda bulunmayı imleyecek ve bu mekân yazının, kutsalı soyutlaştırıldığı ve üzerinde yazınsal çalışmaların yapılabilme imkânının ortaya çıkartıldığı bir mekân olacaktır. Bir diğer deyişle, artık bilim, tarih ve sanat gibi bireyselleşmiş uzmanlıkların mekânından söz edilecektir. Bu bakımdan yazının genelleştirilmesi aslında gelenek göreneğin kolektifliğin yerine bireyselliğin, uzmanlıkların geçmesi anlamına gelecektir.¹⁰⁰

Müşterek hayatın bu evresi “evrensel” kavramsallaştırması ile ifade edilecektir. Burada ifade edilmeye çalışılan evrensellik Habermascı normatif, prosedürel evrensellikten ayrılmaktadır. Habermascı evrensellik belli normlara bağlı kalınmak suretiyle evrenselin genel kapsayıcılığını iddia etmektedir. Bu çalışmadaki evrensellik kavramı ise daha ziyade belli sınıflandırma ilkelerine sahip olmaklığıyla bu sıfatı kazanmaktadır.

⁹⁹ A.g.e., s. 196.

¹⁰⁰ Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 279.

Bu açıklamalardan görüldüğü kadarıyla evrenselliğin iki niteliği bulunmaktadır. Birincisi, bir kültürel-dilsel bağlamla bağımlı olmasıdır. İkincisi ise, bağlam bağımlı olmasına rağmen, kendinden başka evrensel dil ve düşünce sistemleriyle karşılıklı iletişime geçmesini sağlayacak, görece istikrara kavuşturulmuş bir anlamlandırma sistemine sahip olmasıdır. Bu nedenle evrensellik Hegelci bir şekilde ifade edilmektedir. Hegel, *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde “evrenselin karşılıklı tanıma sorunuyla ilişkili olduğunu” ortaya koyar.¹⁰¹ Dahası Hegel bu tanınmayı kültüre bağlamaktadır. Kültürü aşan değil, kültür içerisinde oluşan ama karşılıklı tanımayı mümkün kılacak bir evrenselliktir söz konusu olan.

Bu bağlamda evrensel düşünce için İslam ve Hristiyanlık birer örnek olarak gösterilebilirler. Bu anılan dinsel sistemler birer evrensel düşünceye sahip bulunmaktadır çünkü karşılıklı birbirlerini tanımayı mümkün kılan, kullandıkları kavramların anlamlarını görece sabit tutan yazılı bir sisteme sahiptirler. Anlamanın bir yazı sistemine bağlı olması ve bu yazının kavramların anlamlarını görece sabitleyerek onlardan ne anlaşılması gerektiğini belirlemesi, onun diğer evrensel düşünceler tarafından anlaşılıp, tanınmasının şartıdır. O halde evrenseli, kültürel normların aşımı şeklinde değil, kültürel bağlamlara bağımlı ancak bununla birlikte karşılıklı tanınmaya olanak veren bir içeriğe sahip olmakla tanımlayabiliriz.

Kozmik düşünceden evrensele geçişte etkili olan yazı, kendini en başta anlam sorunu üzerinde gösterecektir. Kutsalın niteliğinde bir sınırlandırmaya gitmeyen, onu tüm varlıklarda görebilme noktasında herhangi bir sınıra sahip olmayan kozmik dünyanın anlam sisteminden, artık, kutsalın anlamının sınırlandırıldığı bir düşünce sistemine geçilmektedir. Kolektif hayatın bu düşünce sisteminde, yazının kullanımının sağladığı uzmanlaşma ve işbölümü neyin kutsal ya da din dışı, neyin bilimsel ya da bilim dışı olduğunu belirleyen sınırı çizer. Bu bakımdan söylenebilir ki, evrensel düşünce, tam da, toplumsal kurumları sınıflandırmak ve örgütlemek suretiyle ortaya çıkar. Bauman’ın “aydınlanma köktenciliği”nin bilgi anlayışı üzerine ifade ettiklerini bu noktada evrensel düşünce için söylemek oldukça mümkündür. Evrensel olmanın koşulu “bilgiyi yaymak değil, yasalaştırmak, örgütlemek ve düzenlemek”tir.¹⁰²

¹⁰¹ Georg W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.

¹⁰² Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 91.

“Yazın dilinin sözlükleri, gramer kitapları bulunur. Okulda öğretim kitaba göre ve kitapla yapılır. Dil ve düşünce, kurallar bütünüyle düzenlenmiş olarak ortaya çıkar. Bu kurallar bütünü de kesin bir kullanıma, başka bir deyişle yazıma bağlıdır.”¹⁰³ Dil ve düşüncenin kendi içerisindeki işleyişini ve onu kullananların tabi olması gereken kuralları belirleyen şey, bu yazıya içkindir. Yazı vasıtasıyla ki kullanılan sözcükler ya sabit bir anlama sahip olurlar ya da bu sözcükler grametik söz diziminin içerisinde tayin edilmiş anlamlara kavuşurlar. O halde söylenebilir ki, yazıya bağlanmış bir şekilde işleyen dil-düşünce, aynı zamanda, anlamın yüzergezerliğini katılaştırıp sabitleyecek, onu iletişime izin verecek bir şekilde yapılandıracaktır. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, yazı, anlamı sınırlandıran, onu belli kurallara bağlayan ve anlamın çelişmezliği ilkesini kurarak bunu mantıksal bir temele oturtan araçtır. Örneklendirmek gerekirse düşünce artık, bir şeyin anlamı “a” dır, “a” değilse “b” dir gibi klasik mantık kuralının işlemeye başladığı bir aşamada bulunmaktadır. Dolayısıyla artık, “a” anlama sahip olan aynı zamanda “b” anlama sahip olamaz gibi bir mantık hâkim konumdadır.

Evrensel düşüncenin, kozmik düşünceden farklılaşan mantığını zaman algılayışında da görmek mümkündür. Kozmik düşüncede bellek ve anlatıların bir araya toplayabildiği karşıtlıklar, tarihsel zamana dönüşümle birlikte artık birbirlerinden ayrılmaya başlayacaktır. İlk iş olarak dünyayı bir düzene sokmayı sağlayan bir takım işlevsel sıfatlar yaratılır. Karşıtlıkları birbirlerinden, anlamı anlamsızdan, zorunlu olanı olumsal olandan, geçmiş şimdiden ayırma fırsatı böylece ortaya çıkar. Bu ayırma işleminin temelde üzerine dayandığı ilke yine yazı olacaktır. Bu durumda kozmik düşüncenin sözlü, yasadışı ve sonsuz dağılma potansiyeli taşıyan hareketliliğine karşı, tarihsel zamanı belirleyen ilke yazıdır. Yazı ile sabitlenerek yasalaştırılmış tarihsel zamanda artık bir iç içe geçişten ziyade bir sınıflandırma söz konusu olur.

Zamanı sınıflandırarak geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden ayırma mantığını Sami gelenek içerisindeki dinsel öğretilerde görmek mümkündür. Tarihi olayların, Tanrı’nın görünürlüğüne ya da bir başka deyişle tarihe müdahale edişinin bir serimlemesi olarak okuyarak yazıya geçiren İbranilerin dinsel sistemleri tam da bu zaman algısındaki dönüşümü yansıtmaktadır. Bu bakımdan, “Tanrı’nın görüldüğü yer

¹⁰³ Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri...**, s. 59.

olarak tarihin anlamını ilk keşfedenler(in) İbraniler olduğu söylenebilir ve bu yaklaşım bekleneceği gibi Hıristiyanlık tarafından devralınıp, genişletilecektir.”¹⁰⁴ Artık tarihin temel bir amacı bulunmaktadır ve bu amaç da tarih ve kutsalın karışımının özgün biçimi olarak “insanlığın selameti”dir. Bu kurtuluşa ulaşabilmenin yollarının incelikli bir şekilde çizildiği kutsal addedilen kitaplar, bu amaçta insanlığa yol gösterecek kaynakları oluşturmaktadır. İnsanlığın selamete yürüyüşünün uzun ve inişli çıkışlı geçmişini anlatan hikâye ve olaylar, bu kitaplarda mekânlar ve tarihsel kişilerin hayatları ile birleştirilerek saptanabilir hale getirilmişlerdir. Bu kayıtlar doğru ya da yanlış olsun, her şeyden önce bir tarih kitabı şeklinde çalışmaktadırlar.¹⁰⁵ Bu tarih kitaplarının ilk görevi, kutsalın kendini tarih içerisindeki gösterişini ve zaman içerisindeki gelişimini insanlara göstermektir.

Kozmik ve evrensel düşünce arasındaki temel ayrım noktalarını işaretleyip kutsalla kurdukları ilişki tarzlarını belirttikten sonra artık bu toplumsal hayatın her iki biçimindeki kutsal ile siyasallığın birbirleriyle kurduğu ilişkiye geçilebilir.

1.1.5. Kozmik ve Evrensel Düşüncede Siyasallık

Kozmik ve evrensel düşünce arasında bulunan temel ayrım ifade edildikten sonra bu iki toplumsal hayatın siyasallık anlayışlarına da değinmek önem taşıyacaktır. Toplum içerisinde kutsallık ve dünyevilik arasında herhangi bir ayrım gözetmeyen, aksine olanların aynı doğadan kaynaklanıyor olduğu düşüncesi¹⁰⁶ ile beslenen kozmik düşüncede bu birleşimsel nitelik, siyasallık anlayışına da yansımıştır. Böyle bir düşünme mantığına sahip olan topluluklar üzerine araştırmalar yürütmüş Pritchard ve Fortes bu geleneğe sahip toplumları “devletsiz toplumlar” olarak nitelendirmektedirler. Bunun temel nedeni ise, kutsal içerisinde ortaya çıkmayan bölünmenin, siyasal alanda da farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir örgütlenmeyi ortaya çıkarmamasındandır. Buna mukabil anılan yazarlar, devletsiz toplumların siyasal bir niteliğe sahip olamayacakları yönündeki bakış açılarına da karşı çıkmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, Pritchard ve Fortes, siyasal olanı devlet ile özdeşleştiren bakış açılarının karşısında konumlanırlar. Toplum içerisinde bir bölünmenin olmamasının

¹⁰⁴ Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return...*, s. 106.

¹⁰⁵ Yerushalmi, Eski İsrail Kitabı’nı temelde bir tarih kitabı olarak nitelendirmektedir. Akt. François Hartog, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, çev. M. E. Özcan vd., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, 15.

¹⁰⁶ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri...*, s. 386.

bir siyasallığın olmadığı anlamına gelmediğini belirten yazarlara göre, bu toplumlarda toplumsal iktidar olarak adlandırılabilen bir iktidar türü söz konusudur.¹⁰⁷ Bu toplumlarda yaşayan insanların da, itaat ettikleri bir makam bulunur. Ancak toplum içerisinde bir farklılaşma olmadığından bunun uzmanlaşmış bir siyasal organizasyon olduğu söylenemez. Ama onlar kutsalın tecessüm ettiği atalara, ruhların ya da tanrısallaştırılmış figürlerin buyruklarına itaat etmektedir. İtaatsizlikler ise bir yaptırıma bağlanmıştır. Afroz etme, intikam alma gibi yaptırımlar itaat etmenin bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. O halde yazarlara göre bu çeşit toplumlarda da, siyasetin özünde var olan komut verme-itaat etme ve buyruklara boyun eğme gibi olgular vardır.¹⁰⁸

Siyasetin evrensel bir olgu olarak her toplumda olduğuna ve bunun devlet gibi uzmanlaşmış aygıtlarla koşullamanın yanlış olduğuna Abéles de değinmektedir. Ona göre, “uzmanlaşmış bir aygıt bulunsun ya da bulunmasın siyaset her toplumda mevcuttur ama son derece çeşitli biçimlerde. (Bu) [...] gerçek anlamda işlemsel olan iktidar düzeneklerini gün ışığına çıkarmak için, bazen epey dolambaçlı yollara sapmasının gerektiği anlamına gelmektedir.”¹⁰⁹

Kutsalın ve dolayısıyla toplumun henüz bölünmediği topluluklarda kutsallık, topluluğun üyelerince paylaşıyorken, bir bölünmeyi deneyimlemiş toplumlarda ise kutsal düşüncesi artık uzmanlaşan sınıfın üzerinde topladığı bir özellik haline gelir. Bu uzmanlaşan sınıfın bir diğer niteliği yazıyı kullanabilme yetisidir. Dolayısıyla yazının hâkim olduğu toplumlar, bölünmenin kurumsallaştığı toplumlardır denebilir. Böylece kutsalın sınırsız dağılışı özelliği, artık belli sınırlar içerisine hapsedilmiş ve ancak uzmanların yorumlarıyla ortaya çıkartılabilecek konuma getirilir. Başer kurumsallaşma sürecini, bir yandan okul yapıları, öğretim prosedürleri, özel pedagojik formasyonlar gibi kurumsal örüntüler ve toplumsal örgütlenmeler yaratan bir süreç olarak ifade ederken, diğer yandan da bu örüntü ve örgütlenme aracılığıyla, söz konusu bilgi birikimiyle donatılmış bir uzman seçkinler topluluğu yaratarak toplumsal farklılaşmaya yol açtığını savunur. Ona göre, kurumsallaşma süreci kutsal metni

¹⁰⁷ Meyer Fortes, Edward E. Evans-Pritchard, “Introduction”, **African Political Systems**, ed. M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1950, ss. 1-25.

¹⁰⁸ **A.g.e.**, ss. 1-25.

¹⁰⁹ Abéles, **Devletin Antropolojisi...**, s. 10.

anlamanın giderek seçkinlerin ayrıcalığı haline geldiği bir süreçtir.¹¹⁰ Başer bu süreçte sıradan müminlerin kutsalla ve kutsal metinlerle arasındaki ilişkinin formel-törenselleşen bir nitelik kazanmakta olduğunu ve kutsala, kutsal metne yönelik tabusal pratiklerin seçkinlerin ayrıcalıklı konumunu pekiştirici bir işlev gördüğünü belirtir.¹¹¹

Gerçekten metinsel bağdaşıklığa geçişle, kutsal artık metinde temsil edilecek bir hale getirilerek minyatürleştirilecek, bu nedenle, bir dereceye kadar, yaşamın dışına taşınacaktır. Metin, bir vakum işlevi görerek kutsallığı kendi bünyesine çekecek ve kendinde hapsedecektir. Bu durum, herkesin ulaşamayacağı yeni bir okuryazarlık ve uzmanlık becerisi gerektirmektedir artık. Bundan böyle bellek ile paylaşılan bir ortaklık değil, yazıyı kullanmayı bilen uzmanlığın yetkesi geçerlidir. Metne dökülmüş kutsal yazıları bilenler-okuyanlar ile bilmeyenler-okuyamayanlar arasında bir yarılmanın ortaya çıktığı bu an, topluluğun kendi içinde bölündüğü eşitsizlik anının da başlangıcını oluşturur.

Toplum içindeki bölünmenin peyda olmasında, yazının getirdiği uzmanlık anlayışı, aynı zamanda bir iktidarın belirmesine yol açar. Metin ya da kanon, kendi çevresinde onu yorumlayacak ve açımlayacak bir sınıfı zorunlu olarak meydana getirir. Topluluğun içinden çıkarak, kendini bir uzmanlık bilgisine haiz olma yeteneğiyle ondan ayıracak bu sınıf, kendi sınırlarını da incelikli bir şekilde koruma ve sürdürme stratejilerini uygulama noktasında gerekli önlemleri alır. Topluluğun kozmik sembolik dili artık herkesin paylaştığı ve yeniden üretilmesine katıldığı bir özelliğe sahip olmaktan çıkarılmakta, belli gruplara has bir niteliğe büründürülmektedir. Toplum içerisinde artık eşitsizlik üreten bir sınıf tecessüm etmeye başlamıştır. Bu noktadan sonra yapılması gereken şey, Platon'un "*Republic*" adlı çalışmasında yaptığı gibi, "hakikati" bilenlerin otoritesini askıya alma potansiyeline sahip olan sözel geçmişin seslerinin susturulması olacaktır.¹¹² Platon bunu, geçmişin seslerini terennüm eden ve sözel dünyanın taşıyıcısı olan ozanlara artık ideal devlette yer vermeyerek gerçekleştirecektir.¹¹³

¹¹⁰ Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", **Kur'an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler**, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, s. 22.

¹¹¹ A.g.e.

¹¹² Platon, **Devlet**, çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İis Bankası Yayınları, 2006.

¹¹³ Cassirer, **Devlet Efsanesi...**

Böyle bir durumun gerçekleşmesi, geleneğin akışının kopması ve artık bu geleneğin rasyonel-bireysel amaçlar için kullanılabilir hale getirilmesi sonucunu da içinde barındırır. Bu rasyonel hedeftir ki, kozmik düşüncedeki kutsaldan uzaklaşmayı ya da soğumayı ifade eder. Bu bakımdan, Assmann'ın da vuzuhla işaret ettiği gibi, ritüel bağdaşıklıkta metinsel bağdaşıklığa kesin geçiş geleneğin akışının durdurulması sayesinde gerçekleşir.¹¹⁴ Ritüelin, yazısız toplumlarda yerine getirdiği ve Turner'ın 'bilgi deposu' olarak adlandırdığı rol göz önüne alındığında bu daha anlaşılır hale gelecektir. Ritüel, topluluk için bir bilgi deposudur ve ritüele katılarak kozmik sistem hakkında bilgiye ulaşılır.¹¹⁵ Buna karşın geleneğin kopuşu ile müşterek hayat içerisinde paylaşılan kutsallık artık yerini giderek onları kullanmak suretiyle işleyen sistemlerin oluşturduğu evrensel oluşumlara bırakacaktır.

Kozmik düşüncenin mekânından kopartılarak başka bir alana, yazının alanına, aktarılan kolektif ürünlerin kullanılarak form değiştirmesini, öznellesmesini Cassirer'in bir ifadesi oldukça net bir şekilde açıklamaktadır. O, kolektif yaratının ürünleri olan öğelerin sanatsal bir sembolik formla ifade edilmesini tartışırken, sözel dildeki form değişimini ve öznelleşmeyi vurgulamaktadır. Bu dönüşüm gerçekleştikten sonra, ona göre bu ürünler artık kolektif bilince ait olmaktan çıkmakta ve bireysel bir sanatçının ürünü olarak değerlendirilebilecek bir konuma gelmektedirler. Bu eserler artık görece kolektif olma özelliğini yitirmiş, bir yaratıcı kişilik olarak sanatçının damgasını taşıyan ürünler olarak ortaya çıkmışlardır. Hartog da, Antik Yunan dünyasında destansal anlatıdan tarihsel anlatıya geçilme aşamasında benzer bir durumun yaşandığını ileri sürer. Ona göre, destansal anlatının devamlılığı için çaba sarf eden, onların unutulmaması uğraşı içinde olan Hesiodos, Homerik destanları tekrarlarlarken artık bir mit anlatıcısı olmaktan çıkmakta, bir mitologa dönüşmekte, farklı bir mekândan seslenmektedir.¹¹⁶ Dolayısıyla Antik Yunan dünyasında bu dönüşüm, destansı anlatıdan tarihsel anlatıya geçişi imlemektedir.

Yazılı hale sokulmuş kozmik kolektif ürünlerin, tarihin konusu haline getirilmeleri, bunların tarihsel zamanın ürünü kılınarak incelenmeleri, bu andan itibaren arkeolojik bir zemin kuracaktır. Tarihçi artık bu geleneği "kullanılır" hale getirmek için çaba sarf eden kişi olacaktır. Anlaşıldığı üzere, yazıya dayanan evrensel

¹¹⁴ Assmann, **Kültürel Bellek...**, ss. 91-104.

¹¹⁵ Abéles, **Devletin Antropolojisi...**, ss. 148-149.

¹¹⁶ François Hartog, **Heredotos'un Aynası**, çev. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

düşüncenin, kozmik müşterek hayatın sözlü ürünlerini kullanma yönünde bir tasarrufa sahip olduğu görülmektedir. Siyasal düzlemde de kolektifin ürettiği kutsallığın, kendini toplumdan ayırmaya başlayan iktidar odakları tarafından kullanılabilir hale getirildiği düşüncesine antropoloji disiplini sıklıkla işaret etmektedir. Antropoloji literatüründe bu önemli tartışma hatlarından birini oluşturur.¹¹⁷

Tarımsal devrim ile birlikte yaratılan artı-ürün ve boş zaman, bu ortaya çıkan boş zamandan yararlanabilen yeni toplumsal katmanların oluşması, toplum içerisinde bir bölünmenin kapısını aralayarak yönetici-yönetilen gibi bir yarılmanın zeminini hazırlamıştır.¹¹⁸ Başta, hedefi kendini diğer topluluklardan ayırmak ve topluluğun kutsalla ilişkisini kurmak ve bu vesileyle topluluğun kendi varlığını olumlamak olan kutsallığın ve dolayısıyla topluluğun bu kutsallıkla bağlantısını kuran ritüelin, giderek toplumdan ayrılmaya başlayan iktidar odağı tarafından kullanılması bu vesileyle gerçekleşmeye başlar. Kullanılabilir hale gelmiş kutsallık ve ritüel artık tecessüm etmeye başlamış iktidarın, kendini toplumun tümüne benimsetme ve iktidarını sürdürme aracı haline gelecektir. Böylece kendi iktidarının göksel-kutsal temellerine vurgu yapan ve siyasal iktidarını da bunun üzerine kuran bir egemenlik ortaya çıkacaktır. Bu egemenlik modeli, kozmik siyasallığa benzer şekilde, kutsallıkla-siyasallığın ayrılmaz bir şekilde içiçe geçtiği ancak kozmik siyasallıktaki bitişiklikten kökten farklı bir içiçelik durumunun başlangıcını oluşturur.

Bu nedenle kutsallık düşüncesinin her iki siyasal modelini ayırt etmek önemli hale gelmektedir. Bir tarafta henüz kutsalın bölünmediği kozmik topluluklarda, dinseliliğin toplumun kendi devamlılığı için gördüğü siyasal işleve karşın, öte tarafta bölünmüş ve toplumsal bir bölünme sonucunda ortaya çıkmış iktidarın, kendi iktidarını güçlendirip sürdürmek için kullanılır kıldığı ve kutsallığı kendi üzerine alarak onda bir bölünmeyi ortaya çıkardığı evrensel toplumlar bulunur. Kutsal ve siyasal arasında yakın bir bağ tasarlayan Durkheim bu açıdan her iki siyasallığı da örneklendirmiştir. O, kutsalın toplum kurucu işlevine dikkat çekmiş ve dinin onu kabul

¹¹⁷ Abéles, **Devletin Antropolojisi...**, s. 156.

¹¹⁸ Engels bu yarılmanın devletin kökenini oluşturduğunu ifade eder. Ona göre, “devlet, topluma dışarıdan dayatılmış bir güç değildir [...] devlet daha çok toplumun gelişmesinin belli bir aşamasındaki ürünüdür. Bu, toplumun önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır [...] toplumdan doğan ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç devlettir.” F. Engels, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1990, s. 175.

eden grup tarafından paylaşıldığı ve yalnızca paylaşılacakla da kalmayıp aynı zamanda bu gruba ait olduğunu vurgulayarak onların toplumsal birliğini temin ettiğini belirtmiştir.¹¹⁹ Dolayısıyla din vasıtasıyla grubun birbirine bağlanıp bir bilinç elde ettiğini belirten Durkheim’a göre bu bilinç vasıtasıyla kutsal, ona inananları bir toplum, kilise/cemaat olarak isimlendirmektedir.¹²⁰

Bununla birlikte, en kadiminden günümüz cumhuriyetlerine kadar siyasal iktidarların kutsallık üzerine oturarak, iktidarlarını nasıl sağladıkları da başta Rousseau ve Durkheim gibi yazarlar ve belli antropologların üzerinde tartıştıkları temel konulardan birini oluşturur.¹²¹ Örneğin Abéles’e göre, “modern cumhuriyetin tarihinin ayrıntılarına biraz daha girildiğinde kökeninden beri bir gizemli inanış ihtiyacının ortaya çıkmış olduğu açıkça görülür.”¹²² Keza Durkheim’in “*Ahlak Eğitimi*” adlı çalışması, modern dönemlerdeki eğitimin niteliği ve bu eğitimin kutsal nasıl kullanılabilir kılacağını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Durkheim ulusal modern eğitim sisteminin kazandırmaya çalışacağı ahlakın nasıl olması gerektiği yönünde belirttiği görüşlerde kutsalın nasıl kullanılacağına dikkat çekmektedir. O, önce kutsal ile ahlakın nasıl iç içe bulunduğunu göstermekle işe başlar. Ona göre;

“dini simgeler ahlaki gerçekliğe dışsal denilebilecek bir şekilde geliştirilip yapılandırılmış şeyler olsalardı, onları bulundukları yerden söküp atarak yeniden kendi kendine yetebilecek, saf bir rasyonel ahlaka kavuşabilmek mümkün olacaktı. Oysa gerçekte din ve ahlak adlı bu iki inanç ve uygulama sistemi, tarih boyunca birbirlerine sıkı bir şekilde bağlanmış, yüzyıllar boyunca iç içe geçmiş bir şekilde var olmuşlardır.”¹²³

¹¹⁹ Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri...**, s. 64.

¹²⁰ **A.g.e.**, s. 64.

¹²¹ Siyasal iktidarların kutsallık düşüncesinden devralarak kullanılır kıldığı kavramlar siyaset felsefesi disiplini içerisinde de tartışılmaktadır. Örneğin Schmitt’e göre, “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, - çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü hâlin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir.” Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları, 2005, s. 41.

¹²² Abéles, **Devletin Antropolojisi...**, s. 153.

¹²³ Emile Durkheim, **Ahlak Eğitimi**, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004, s. 24.

Burada görüldüğü üzere Durkheim için ahlak ile kutsalı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Bu bakımdan ulusal bir ahlak yaratmaya çalışırken kutsalı dışlamak, rasyonelleştirilmiş bir ahlak yaratmayı hedeflerken yoksullaştırılmış bir ahlaka sahip olma tehlikesini ortaya çıkartabilir. Bu nedenle Durkheim’a göre yapılması gereken şey, dini kavramların içinde kaybolup gitmiş ya da gizlenmiş ahlaki gerçeklikleri ortaya çıkarıp onları yeni bir forma getirecek şekilde kullanmaktır.¹²⁴ Hal böyle olunca Durkheim, laik ulusal bir ahlakın temel meselesinin, kutsallık duygusunu korumak ve onu eğitim sisteminde kullanmak olduğunu belirtir. Bu bakımdan bu değerleri öğrenciye aşılacak olan öğretmene önemli bir rol biçmektedir.¹²⁵

Toplumun içinden tecessüm ederek çıkan siyasal iktidarların kutsallığı kullanılabilir kılarak kendi iktidarını sağlamlaştırma yolunda ritüelleri de işlevselleştirdiklerini görebiliyoruz. Bunun temel nedenlerinden biri, ortaya çıkmaya başlayan bölünmüş toplumlarda ritüellerin topluluğu bir araya getirmenin yollarından biri olarak görülmesidir. Ritüelin kelime anlamına bakılıp onun ahenk ve uyum kavramlarıyla ne derece ilintili olduğu düşünüldüğünde bu siyasal kullanım durumu daha anlaşılır olmaktadır. “Ritüel, kişiler ve dünya arasında doğru bir dengenin yakalanabilmesi için bir duyguyu oluşturan veya yeniden-yaratan formel ve sembolik davranış (olarak anılır) [...] ritüelin; düzenli biçimde akan, tekrarlayan, kuralları olan, anlaşma/uyum-luluk/düzen (convention) gibi vurguları” bulunur.¹²⁶ Bu nedenle ritüeller siyasal amaçlar için de oldukça işlevsel olmuştur. Rousseau’nun sivil dinselliği bu gereklilik üzerine inşa edilmiştir. Rousseau, toplumun iyi işleyişinde, toplum sözleşmesinin bir parçası olarak sivil törenleri kaçınılmaz görmüştür. Özbudun ise siyasal iktidarların kutsallığı kullanılır kılma yolundaki uygulamalarını “ayin” ve “tören” arasında bir ayrıma giderek formüle etmektedir. Ona göre, “hedefi doğanın ve soyun bereketini denetlemek ve olasılıkla topluluğun kendi tarihsel varlığını olumlamakla sınırlı olan ayin, giderek (saray-tapınak-karargah çerçevesinde odaklaşan) iktisadi-siyasal iktidarı, toplumun tümüne benimsetmede inanış sistemindeki değişikliklere eşlik eden ve iktidarın ‘göksel’ kaynaklarını vurgulayan bir aygıt (tören) dönüşecektir.”¹²⁷

¹²⁴ A.g.e., s. 25.

¹²⁵ A.g.e., s. 26-27.

¹²⁶ A. N. Terrin, “Rite/ritual” *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, vol. 8, Oxford: Blackwell, [y.y], ss. 3933-3936.

¹²⁷ Sibel Özbudun, *Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*, İstanbul: anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997.

Kutsal ve siyasal olan arasındaki yakın ilişkinin, kolektif yaşamın her iki biçiminde farklı boyutlar olsa da nihayetinde birbirleriyle kopmaz bir bağa sahip oldukları görülmektedir. Kutsalın insanlık tarihinde siyasallıkla olan yakın bağı, onu, topluluklara bir nizam vermek, onları farklı topluluklara karşı organize etmek ya da topluluklardan bir toplum yaratmak gibi hedefleri bulunan sınıf ya da kişilerin her zaman ellerinin altında bulundurdıkları bir araç da kılmıştır. Kutsalın siyasal potansiyeli daima kullanıma açık kalmıştır. Kaldı ki, insanlığın evriminin oldukça geç sayılabilecek bir döneminde siyasal sahneye çıkan ulus-devlet paradigması ve onun milliyetçi seçkinleri de, yukarıda Durkheim'ın gösterdiği gibi, kutsalı kullanmakta oldukça mahir davranmışlardır. Bu nedenle, “modern” bir ulus kurma iddiasında olanlar, insanlığın “kadim” sembol sistemi olan kutsala sığınmaktan başkaca bir şey yapmamışlardır. Yeni siyasal sistemler, eski kutsal sembollerin yüzü suyu hürmetine meydana çıkabilmişlerdir.¹²⁸ Bu durumda ortaya çıkan şey, kutsal sembollerin kullanımları sonucunda beliren modern siyasal sistemler olmuştur. Bir diğer deyişle, kutsallık düşüncesi, yeni duruma uygun koşullar doğrultusunda yeniden işe koşulmuş ve kullanılmıştır. Bu kural, 20. yüzyılın ortalarından itibaren ulus paradigmasının sorgulanmaya başlaması gibi siyasal sonuçların ortaya çıktığı bir dönemde de değişmemiştir. Yeni siyasal mücadeleler, yine kutsalın yardımı çağrılması ile mümkün kılınmıştır. Modernliğin büyük bilimsel ve siyasal otoritelerinin oluşturduğu *Yasalar* ve metinler sorgulanmaya başlanmış, bunlar yorumlanıp,¹²⁹ yeniden okunarak¹³⁰ eğilip bükülmeye başlamışlardır.

¹²⁸ Hastings, genelde dinseliliğin özelde ise Yahudiliğin ulusların kurucu temelini oluşturduğunu ileri sürmektedir. Hastings'e göre bütün ulusal formasyonların ve hatta ulus-devlet oluşumlarının modeli Yahudiliktir. Bu din bir seçilmiş halk düşüncesinin kurulmasında ve bir teritoryal mekan fikrinin oluşturulmasında önemli katkılar sunmuştur. Adrian Hastings, **The Construction of Nationhood**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 185.

¹²⁹ Bauman, **Yasa Koyucular ile Yorumcular...**

¹³⁰ De Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları...**

1. 2. ALEVİ-BEKTAŞİ DİLİNİN TARİHSEL TEMELLERİ VE KOZMİK DİLİN TEŞEKKÜLÜ

Alevi-Bektaşî inanç yapılanmasını anlama, ve yorumlama çabasına yönelmiş çalışmaların ilk başvuru kaynakları arasında şüphesiz bu toplulukların inanç kaynakları yer alır. Menakıbnameler (ya da diğer adlarıyla vilayetnameler), “temelde ahlaki kuralları, dini ayinlerin uygulanış usullerini, inananların görevleri ve erken İslam döneminde yaşanmış olayların anlatımını içeren” ‘İmam Cafer Buyruğu’ kısaca ise “*Buyruk*” olarak adlandırılan kitaplar¹³¹ ve yine bu inanç çevresinin ürettiği nefes ve deyiş gibi inancın şiirsel bir şekilde ifade edilmesini sağlayan nazım formlar bunlar arasında ilk sırada yer almaktadır. İlk başvuru kaynakları olmalarına karşın, bu kaynaklara yaklaşımda kullanılan yöntemlerin oldukça sınırlı olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Genellikle, Alevi Bektaşî inancının temel motiflerini belirlemek, edebiyatını içeriksel şekilde analiz etmek ya da bu toplulukların tarihsel gelişimlerini saptamak için içerik analizlerine tabi tutulmaktadırlar. Adeta paradigmatik bir tutum oluşturmuş olan söz konusu metot, bu metinler üzerinde sosyolojik/antropolojik analizlerin yapılmasını da geciktirmiştir.¹³²

Söz konusu çalışmaların pek çoğuna egemen olan ve bu inanç kaynaklarına yöneldiklerinde peşine düştükleri temel bir soru teşhis edilmektedir. İnanç, edebiyat, tarih, kimlik ya da başka konularda yapılmış çalışmalarda genellikle “ne” sorusuna cevap arandığı görülmektedir. Ancak bu soruya verilen cevapların, araştırmacıları köken aramaya, inancın ne olduğunu teşhis ederek onu sabitlemeye ve yasalara bağlamaya yönlendirdiğini de belirtmek gerekiyor. Bu alan üzerine modern Türkiye’de yapılmaya başlanmış ilk bilimsel çalışmaları oluşturan Fuad Köprülü’nün çalışmalarının kurduğu hat da bu soruya cevap arayan çalışmaların hala yapılıyor olmasında önemli bir etkeni teşkil etmektedir. Bunun gayri bilimsel bir çaba olduğunu

¹³¹ Kristiza Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, çev. O. Değirmenci, B. E. Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 93.

¹³² Bu çeşit araştırmalar yok değildir. Bunlardan önemli bir tanesi için bkz. Mark Soileau, “Vilayetname: Bir Metnin Serüveni”, **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoglu, A. M. İrat, A. Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.

söylemek de pek mümkün değildir. Modern bilim paradigmasının somut olayları analiz ederek soyut yasalara bağlama ve genel çıkarımlar yapma üzerine kurulu anlayışı, paradigmanın ele aldığı konuyu açıklamakta yetersiz kaldığı yönleri olsa da bunu bilimsel bir şekilde ifade etme olanağını ona tanınması bu tutumu güçlendirmiştir.

İnanç gibi bir olgunun genel analizi ve onu besleyen temel saikin ortaya çıkarılması amacıyla gerçekleştirilmeyen çalışmalar zorunlu olarak Alevi-Bektaşî topluluklara özgü olduğu iddia edilen sosyo-kültürel ve itikadi tutumların analizi şeklinde gerçekleşmiş, dolayısıyla onu bir takım sınıflandırmaların karışımı olarak sunmak suretiyle kendini göstermiştir. Kutsallık nosyonunun tüm dinler ve inanışlar için geçerli olan ortak doğasını göz ardı eden bu formülasyonlar, ilk başta onu “ortodoks” dinsel inancın karşısında “heterodoks” bir inanç biçimi şeklinde kodlayarak gerçekleştirilmiştir. Bu ayırım din ve siyaset arasında kurulan ilişki bakımından oldukça işlevsel olmasına karşın genellikle bu sınıflandırma kültür ve edebiyat tarihçileri ya da ilahiyatçı perspektifi ile kotarıldığından oldukça indirgemeci sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bunun ilk örneklerinden birini, yukarıda da ifade edildiği üzere, Fuad Köprülü vermiştir. “*Bektaşîliğin Menşe’leri*”, “*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*” ve “*Sazşairleri*” adlı çalışmalarında Köprülü heterodoksiyi tanımlarken İslam’ın saf olmayan ve hatta Müslüman akidelerden uzaklaşmayı ifade eden taraflarını vurgulamak için kullanmıştır. Örneğin Sazşairleri’nde Köprülü ortodoksluğun Sünni akaidelere uygun heterodoksluğun ise Müslüman akidelerden uzaklaşma olduğu tezini ileri sürmüştür.¹³³ İslami saflığı bozan, Müslüman akidelerinden uzaklaşmaya yol açan pek çok etkiyi tartışan Köprülü için bu etkiler her zaman dini de değildir. Felsefi inançlar da bu etkiler arasında bulunmaktadır. Bu bakış açısından dolayı *Anadolu’da İslamiyet* adlı çalışmasında Şiiliği de gerek İran’ın eski dinsel terakki ve gerekse de felsefi düşüncelerinin bir karışımı olarak görerek Ortodoks Sünniliğin karşısına yerleştirmiş ve bir heterodoksi olarak tanımlamıştır.¹³⁴

Köprülü’nün heterodoks kavramsallaştırmasında aynı zamanda bir kökenleştirme isteğinin de etkisi seçilmektedir. Menakıbnameleri, nefes ve deyişleri, tarih kaynakları olarak dikkate alırken bu kaynakların yazıldıkları dili dikkate alarak

¹³³ Fuad Köprülü, “Sazşairleri, Dün ve Bugün”, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966g, s. 184.

¹³⁴ Mehmed F. Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, ss. 22-24.

inanca bir köken saptayıp, onu yasalara bağlamak yönünde çabalar sarf etmiştir. Yaptığı çalışmalarında Alevi-Bektaşî inancını heterodoks bir Türk inancı olarak formüle edip, soyutlayarak modern bilimsel paradigmaya uygun şekilde kodlaması böyle bir çabanın ürünü olmuştur. Ona göre; Kızılbaş ve Alevi gibi isimler almış ve hala Anadolu’da yaşayan heterodoks Türkmen babaları “görünüşte İslamleşmiş eski Türk şamanlarından başkaca bir şey değildir.”¹³⁵

Köprülü’nün Alevi-Bektaşîliği açıklamakta kullandığı ikili sınıflandırmaya özellikle bir etnik kökeni eklemek istemesine karşın din sosyolojisi özelde ise İslam çalışmaları içerisinde yapılan bir takım bilimsel çalışmalarda Köprülü’nün yaptığına benzer şekilde bir kökenleştirme mevzusunun eşlik etmediği görülmektedir. Weber’in “*Ekonomi ve Toplum*” adlı çalışmasında bu ayırım izlenebilir. Yazarın bu eserinde söz ettiği dinsel bir entelektüalizm içermekle birlikte ileri bir dinselliğin ifadesini oluşturmaktadır. Weber’e göre, “soyutlamalar geliştiren ve kozmik perspektifleri açan her karmaşık kurtuluş teolojisi, iyi bir tanrının gelecekteki görünüşünü yalnızca basitçe tahmin eden veya sırf bir doğal sürece bağlı mitolojilerden öteye giden entelektüalizm içerir.”¹³⁶ Buna karşın, Weber’in sınıflandırmasında geri aşamada bulunan bir dinsel bulunmaktadı ki bu halk dinselliğidir. Bu dinsel için “insan formunda olduğu varsayılan tanrı tarafından kurtuluşa erdirmeye mitinin veya tanrısallaştırılmış bir kurtarıcının büyü ile birlikte halk dininin (*popular religion*) karakteristik bir kavramı” olduğundan söz eder.¹³⁷ Diğer taraftan, kişisel olmayan, aşkın tanrısal bir etik kozmik düzenin halk kitlelerine tamamen yabancı olduğunu belirterek bunların entelektüel kavramlar olduğunu, dolayısıyla eğitilmiş rasyonel kişiler için mümkün olabileceğini vurgular.

Weber’in din sosyolojisinde ortaya koyduğu bu iki farklı din anlayışının Gellner tarafından da devralınarak kullanıldığını görülmektedir. “*Postmodernism, Reason and Religion*” adlı çalışmasında Weber’in din sınıflandırmasına benzer şekilde ikili bir ayırımı İslam dini için gerçekleştirmektedir. Ona göre, “yüksek İslam” (*high*) ve “halk” (*lower or folk*) İslam’ı şeklinde İslam içerisinde ikili bir sınıflandırma yapılabilir. Gellner ayrıca bu iki farklı din algılayışı içerisinde yer yer mücadelenin yaşandığını

¹³⁵ Mehmed F. Köprülü, **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, s. 47.

¹³⁶ Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, çev. L. Boyacı, [y.y.] Yarın Yayınları, 2012, s. 618.

¹³⁷ A.g.e., ss. 600-605.

da belirtmektedir. Ona göre, “yüksek İslam içsel bir saflaşma hareketi deneyimledikten sonra kendini tüm topluma (halk İslam’ı aleyhine) yayma girişiminde bulunmuş ancak başarılı olamamıştır.”¹³⁸

Weber ve Gellner’in çalışmalarında ortaya çıkan bu ayrım Türkiye’de de bir takım araştırmacılar tarafından kullanılmıştır. Şerif Mardin’in çalışmalarında bu ayrıma rastlanmaktadır. Onun çalışmalarında Weber ve Gellner’in yaptıkları tasnif “ortodoks İslam”ın karşısında bir “volk İslam”ı şeklinde yansımaktadır. Mardin’e göre, “volk İslam”ı yönetici seçkinler tarafından “kuraldışı” görülmekte ve bilimsel çabalarla şekillendirilmek istenen” inanışları oluşturmaktadır.¹³⁹ Mardin bu sınıflandırmada Alevi-Bektaşî topluluklardan söz etmemekte ancak Weber, Gellner ve Mardin’in çalışmalarının aksine İslam içerisindeki ikili ayrımı bir köken meselesini işin içine katarak sunan Köprülü’nün paradigmasını devam ettiren tilmizleri ortaya çıkarmıştır. Böylece Köprülü’den sonra da benzer çalışmalar yapmaya devam edilegelmiştir.

Ünlü Türkolog Irene Melikoff, Köprülü’nün paradigmasını geliştirerek sürdürmüştür. Bir edebiyat tarihçisi olarak Melikoff, Alevilik-Bektaşîlik araştırmalarını menakıbnameler, buyruklar ve nefeslere dayandıracaktır. Bu eserlerin sözel bir kültür ortamının ürünü olduğunu belirtip, bu sözlü kültür ürünleri üzerinden analizlerini gerçekleştirecektir. Bu sözlü kültür ortamının defaatle altını çizmiş olmasına rağmen, Melikoff araştırmalarında ele aldığı kaynaklarda köken aramaktan geri durmamıştır. Bunu yaparken, Melikoff ilk başta Alevi-Bektaşî inançlarının çok parçalılığını heterodoksi kavramı ile yasalaştıracak, onun karşısına da Köprülü gibi ortodoksi kavramını yerleştirecektir. Örneğin, ona göre heterodoksluk, resmi otorite ile bütünleşmeme yönünde bir özellik taşımaktadır. “Türk tarikatlerinin en mühimi (olan) Bektaşî tarikatı”¹⁴⁰ ve Bektaşîler, “ortodoks Sünniliğe karşı oluşları dolayısıyla dinsel olarak” onlardan ayırmaktadırlar.¹⁴¹ İktidar, devlet ve dinsel topluluklar arasında kurulan bu karşıtlık, din ve siyaset arasındaki özgün bağlantıları ve iç içe geçişleri ortaya koyması bakımından oldukça önem taşımaktadır. Ancak Melikoff’un

¹³⁸ Ernest Gellner, **Postmodernism, Reason and Religion**, London and New York: Routledge, 1992, s. 10.

¹³⁹ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji: Bütün Eserleri 2**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, ss. 148-149.

¹⁴⁰ Irene Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe**, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999, ss. 74-75.

¹⁴¹ **A.g.e.**, s. 20.

heterodoksi-ortodoksi analizi bir noktada dinsel-siyasal bir analiz olmaktan çıkarak etnik-kökensel bir analiz olmaya yönelmektedir. Örneğin çalışmasının bir başka yerinde Melikoff, Bektaşiliği öncelikle heteredoks Türk İslamlığı olarak kodlamaktadır.¹⁴² Dolayısıyla, Melikoff'un bilimsel çabası bir yanıyla etnik kökensel bir konuma savrulmaktadır.

Köprülü ve Melikoff'un çalışmalarını müteakip, Alevi-Bektaşilik üzerine birçok çalışma kaleme almış Ahmet Yaşar Ocak da heterodoksi-ortodoksi kavramları üzerinden analizlerde bulunmuştur. Bir kültür tarihçisi olan Ocak bu kavram setini kullanırken özellikle Alevi-Bektaşî kaynaklarından menakıbnameler üzerine yaslanmıştır. “*Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*”¹⁴³ adlı çalışması bunlardan biridir. Bu çalışmada Ocak, menakıbname edebiyatının doğuşunu ve gelişimini incelemekte, onlara tarihi belgeler olarak yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ocak'ın bu alana yaptığı bir diğer katkı ise “*Alevi-Bektaşî Kaynaklarının İslam Öncesi Temelleri*” adlı eseridir.¹⁴⁴ Ocak bu çalışmasında, *Menakıbnameler* adlı ilk çalışmasında ortaya attığı tezleri Alevi-Bektaşî menakıbnameleri özelinde tartışmaktadır. Onlardaki mitik ya da efsanevi motiflerin farklı dinsel inanışlardaki motifler ile benzerliklerinin izini sürerek Alevi-Bektaşî inancını oluşturan diğer inanışları değerlendirmektedir. Motif adını verdiği inanç öğeleri üzerinden Alevi Bektaşî inancını heterodoks bir inanç olarak kodlayarak, bu “heterodoks İslam anlayışının nasıl bir yapıya sahip bulunduğu, hangi unsurlardan teşekkül ettiği, bu unsurların hangi menşelerden geldiği meselesine” odaklanmaktadır.¹⁴⁵ Ona göre, her ne kadar menakıbnamelerde farklı inançların motiflerine rastlanıyor olsa da, bu, Alevi-Bektaşî inancına kaynaklık eden bir kökenin olmadığı anlamına gelmemektedir. Yazara göre, o bir, “İslam” ve “Anadolu Türk heterodoksisi”dir.¹⁴⁶ Bu nedenle, heterodoksi tezi bir kez daha kültür tarihçisi Ocak'ın çalışmalarında Alevilerin etnik kökenlerini vurgulayan bir kavrama dönüşmektedir. Bir diğer deyişle, heterodoks nitelik bir dinsel-siyasal analizin ortaya konulması için değil de saf İslam inancına karşı saf olmayan bir inancı nitelemek için yapılmaktadır.

¹⁴² Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994, s. 29.

¹⁴³ Ahmet Y. Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

¹⁴⁴ Ahmet Y. Ocak, *Alevi-Bektaşî Kaynaklarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 9.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 12.

Köken ise tam da Sünni İslam’a etki eden etnik kültürel etkileri normalleştirip, göz ardı etmek için işlevselleştirilmektedir. Buna göre, Alevi-Bektaşilik İslam’ın Türki yorumudur ve İslami bir cila altında Türk ananelerini devam ettirmektedir. Bu nedenle heterodoksi kavramı bu toplulukların Türki kökeni ifade etme aracı olarak kullanılmıştır.

Her üç tarihçinin çalışmalarından da çıkartılabilecek ortak bir sonuç varsa, o da, heterodoksluğun, Alevi-Bektaşilikteki farklı etkileri vurgulamanın yanında, ortodoks ve saf bir İslami inancın varolduğunu onun da Sünni İslam olduğunun altını çizme isteğidir. Tarih içerisindeki hiçbir inancın saf olarak nitelendirilmesi mümkün olmamasına karşın, heterodoksi kavramındaki siyasal veçhenin göz önünden uzak tutulması bu şekilde bir takım sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Karamustafa bu siyasal etkiyi göz önünde bulunduran tarihçilerden biri olarak; “doğru-aykırı, bileşik-saf tartışmaları ancak birden fazla İslam anlayışı siyasal, iktisadi, sosyal güç eksenlerinde çakıştığı hatta çatıştığı zaman gündeme” geldiğini ve “bu nedenle halk İslamı’nı ve bu bağlamda Aleviliği tanımlamaya, anlamaya uğraşırken ‘aykırı/heterodoks’ ve ‘bileşimci/senkretik’ terimlerinden uzak durma(nın) isabetli olacağını” belirtir.¹⁴⁷ Heterodoksluğu ifade eden bu tavidir ki, Köprülü, Melikoff ve Ocak’a neyin sahih inanç olup neyin olmadığına karar verme olanağı sağlamış görünmektedir. Bu olanağı onlara tanıyan görüşün de, kutsala dair bakış açılarının oldukça modernist ve dolayısıyla dar bir perspektiften beslenmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Oysa kutsal ve toplum arasında kurulan ilişkinin oldukça geniş bir mahiyeti bulunmaktadır. Bu nedenle kutsallık fikrinin kolaylıkla belirli alanlarda sınırlandırılması mümkün değildir. İleriki bölümlerde gösterilmeye çalışılacak olan şey, tam da, kutsal ile toplum arasındaki muhkem ilişkiyi Alevi-Bektaşî toplumlar nezdinde tartışmak olacaktır.

¹⁴⁷ Ahmet Karamustafa, “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu’da Müslümanlık”, **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerrelerinden Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoğlu, A. M. İrat, A. Yalçınkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 48.

1. 2. 1. Alevi-Bektaşî Toplulukların Tarihsel Seyri

Bugün Alevi olarak adlandırılan dinsel toplulukların bu isimlerini 19. yüzyılda kazandıkları bilinmektedir.¹⁴⁸ Daha geri gidildiğinde, Osmanlı döneminde ve özellikle 16. yüzyıldan sonra, bu toplulukların Kızılbaş, rafîzi, mülhid gibi bir takım aşağılayıcı ifadelerle anıldıkları görülür. Bunun en önemli nedeni ise, bu toplulukların, klasik Osmanlı dinselîğini kuran medrese ve ulemaların dinsel belirleyiciliği altına girmemiş ve Osmanlı resmi İslam anlayışında merkezi rol oynayan bu merkezci araçların dışında gelişimini sürdürmüş olması dolayısıyladır.¹⁴⁹ Aleviliğin tarihsel gelişimini bu şekilde sağlamış olması onun tanımlama çalışmalarını da belirlemiştir. Dinin merkezci araçlarının denetimi dışında gelişmiş Aleviliğin oluşumu onun farklı dinsel ve felsefi etkilerin bir karışımı olarak tanımlanmasında etkili olmuştur. Ocak'a göre Alevilik;

“Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründü. Zerdüştlük ve Maniheizm ile beslendi. Yesevîlik ile İslam'ın ve İslam sufîliğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melametiliği'nin Kalenderane tavrı eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Neo-Platonizm'in, eski Payen ve Hristiyanlık dönemi yerel kültürlerinin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurufiliği'nin, 16. yüzyıl başında Safevî Şiîliği'nin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı.”¹⁵⁰

Melikoff da Alevi inancının oluşumunda farklı inanç etkilerinin altını çizmektedir. Melikoff'un tanımında Alevilik, çeşitli inanç akımlarının bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir senkretizm olarak tanımlanmaktadır. Ona göre;

“Bektaşî (Alevî) senkretizmi [...] her şeyden önce Sufî ve on iki imam temelli Şii bir görünüş altında; ruhun bedengöçü ve hatta bazen tenasüh yani ruhun sürekli dolaşımı inanışlarına Ali'nin tanrısallığı görüşü karışmış aşırı-Şii inançların da gelip katıldığı; Hurufiliğin Kabalistik (Tevrat gelenekli) ve antropomorfik (insan niteliğinde Tanrı temelli) öğretiler bütünüdür.”¹⁵¹

¹⁴⁸ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar...**, s. 26.

¹⁴⁹ Rıza Yıldırım, “Abdallar, Akıncılar, Bektaşîlik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar”, **Belleten**, c. LXXV, 2011, s. 79.

¹⁵⁰ Ahmet Y. Ocak, **Türk Sufîliğine Bakışlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, ss. 210-211.

¹⁵¹ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar...**, s. 23.

Her iki tanımlama açısından bakıldığında, Aleviliğin oldukça çeşitli tasavvufi ve batını dinsel yorumların zamanla kaynaşp, iç içe geçmesiyle ve Hristiyanlık ile Yahudiliğin batını yorumlarıyla kaynaşarak oluştuğunu söylemek mümkündür. Ancak bunlarla birlikte, İslam'ın Şii yorumunun belirgin etkileriyle, Antik Yunan felsefe okullarından neo-Platoncu okulun öğretilerini de içine aldığı belirtilmektedir. Alevilik, tüm bunların esnek ve geçişken bir şekilde bir arada bulunduran bir inanç biçimi olarak tarif edilmektedir.¹⁵²

Tanımlamalarda Alevi ya da Bektaşî terimi kullanılmış olsa da, bu toplulukların tarihsel isimleri “*Kızılbaş*”tır. Kızılbaş olarak adlandırılmalarının tarihi ise 16. yüzyılda yaşanan Osmanlı-Safevi çatışmasına uzanmaktadır. Bundan önce bu toplulukların ortak bir isimle adlandırılmalarına rastlanmamaktadır. Buna karşın, bir sosyal oluşum olarak kökenlerinin 13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başladığı iddia edilmektedir.¹⁵³ Ocak'a göre, Selçuklu döneminde vücut bulmuş Babai İsyancıları'nın “Aleviliğin tarihsel altyapısını” oluşturduğunu söylemek mümkündür.¹⁵⁴ Ona göre, bu hareketin bir ürünü olarak Bektaşîliği görebilsek bir diğer ürünü olarak da Aleviliği görmemiz gerekir.

“Günümüz Bektaşîler'i ve Alevîler'i, bu büyük ayaklanmanın derleyip toplayarak bir araya getirdiği, birbiriyle irtibatlandığı ve böylece bu isyana kadar muhtelif kesimler halinde yaşamakta iken, onun aracılığıyla Anadolu'da XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı amaç uğruna bir araya gelen heterodoks zümrelerin devamından başka bir şey değildir. Hiç şüphesiz bu iki zümre, aradan geçen uzun asırlar boyunca bir takım belli değişimler geçirmiş ve bugüne böyle gelmişlerdir. Ancak onları Türkiye

¹⁵² Karakaya-Stump'un Alevi belgeleri ile arşiv vesikalarına dayandırarak yaptığı çalışmada ulaştığı sonuçların bu iki tanımlamadan uzak bir Alevilik oluşumunu ortaya koymaktadır. Bu verilerin sunduğu bilgilere göre, “Aleviliğin doğrudan Yesevilikle ilintili olduğu iddiasını ve bu iddiaya dayanarak Anadolu halk İslam'ının esas itibarıyla İslam cılası altında devam ettirilen Türklerin Müslümanlaşmadan önceki inançları olduğu tezini desteklemekten uzak”tır. Bu yeni bulgular, “Aleviliğin tarihsel kökenlerinin Orta Asya'dan ziyade geniş Ortadoğu coğrafyasında aranması gerektiğine işaret etmektedir”. Karakaya-Stump'a göre, “bu yeni belgeler ve bulgular Ortaçağ Anadolu'sunda Irak menşeli tasavvufi bir hareket olan ve zamanla tarikatlaşan Vefailiğin [Vefa'iyye] yaygınlığını bizlere göstermekte ve Orta ve Doğu Anadolu'daki bir grup önemli Alevi ocağı ile Vefailik arasında tarihsel bağlantı bulunduğunu ortaya koymaktadır.” Ayfer Karakaya-Stump, **Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 185-206.

¹⁵³ Irene Melikoff, “Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences”, **Alevi Identity** içinde, ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul: Swedish Research Institute, 2005, ss. 1-9. Ahmet Y. Ocak, **Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

¹⁵⁴ A.g.e.

tarihinde temellendiren tarihsel olay Baba Resûl isyanı ve özellikle de onun hemen arkasından gelişen Babaî hareketidir."¹⁵⁵

Selçuklular döneminde gerçekleşen Babailer isyanından sonra Osmanlı İmparatorluğu içerisinde de pek çok halk hareketi ve ayaklanma baş göstermiştir. Bunlar arasında Aleviliği belirleyen ve yeni bir içerikle donanmasını sağlayan en önemli gelişme 16. yüzyılın hemen başlarında gerçekleşir. 1501 yılında Şah İsmail'in o zamana dek Sünnilerin çoğunluğu oluşturduğu İran'da, On İki İmamcı Şiiliği devlet dini ilan ederek İran şahı olması¹⁵⁶ ve bu iktidarını Anadolu Kızılbaş toplulukları üzerine dayandırmaya çalışması Safevi ile Osmanlı'nın arasında gerilime yol açar. Osmanlı-Safevi çatışması, bu toplulukların da artık Osmanlı tarafından toptan bir tehdit olarak algılanmalarına neden olacaktır. Bu dönemde Osmanlı devletinde de Sünnilik merkezi ideoloji olarak ön plana geçecek ve giderek bu konumu daha da güçlenecektir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) devlet içerisinde dinsel yapılanma kurumsallaşacaktır. Bu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu kendini Sünniliğin savunucusu ilan edecek, Alevilere karşı kitlesel katliamlar yapılmaya başlanacaktır. Bu topluluklara karşı, yüzyılın ünlü Şeyhülislam'ı Ebusuud Efendi'nin onların şer'an kıtalini helal kılan fetvaları bilinmektedir.¹⁵⁷

Bu katliam ve çatışmaların hangi döneme kadar sürdüğüne dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Faroqhi'ye göre Kızılbaşların, Bektaşî tarikatı vasıtasıyla yeniden Osmanlı devleti ile normal ilişkiler kurması ile üzerlerindeki baskı azalmıştır.¹⁵⁸ 16. yüzyılın hemen başında (1501) tarikatının başına getirilen Balım Sultan ile yeniden yapılanma içerisine girecek olan Bektaşî tarikatına bu yüzyılla başlayan süreçte pek çok Kızılbaş da eklenmiştir. Melikoff'un iddiası da bu görüşle aynı doğrultudadır. Ona göre, Bektaşî tarikatının İmparatorluk tarafından kurgulanmış bir görevi bulunmaktaydı. Tarikat, Kızılbaşları merkezin denetimi altında toplamak ve yönlendirmekle görevlendirilmişti.¹⁵⁹ Ancak, Ocak bu iddianın tersini savunmaktadır. Ona göre, 16. yüzyıldan sonra da sürekli bir takibat altında bulunmuş olan Kızılbaş

¹⁵⁵ A.g.e., s. 217.

¹⁵⁶ İsmail'in On İki İmam inancını hâkimiyet alanı içerisinde geçerli tek din ilan etmesi ve Sünniliğin baskın olduğu Tebriz'de elindeki tüm imkânları kullanarak söz konusu inancın kabulüne çalışmasına karşın bu inancın resmi Şii teolojisiyle de uyuşmadığı bilinmektedir. Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler...**, ss. 19-22.

¹⁵⁷ Ertuğrul Düzdağ, **Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, ss. 109-112.

¹⁵⁸ Surayia Faroqhi, **Anadolu'da Bektaşilik**, İstanbul Simurg Yayınları, 2004.

¹⁵⁹ Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar...**, s. 57.

topluluklar amansız bir ‘zındık, mülhîd ve râfîzî’ takibatında olmuşlar ve bu hep böyle sürüp gitmiştir.¹⁶⁰

Tarih çalışmalarının, Alevi toplulukların tarihlerini isyanlar ya da inanç çevresinin ürettiği kaynaklar üzerinden yazmasına karşın, Babailer isyanı ile başlayan ve günümüze uzanan süreç boyunca bu toplulukları bir arada tutan şeyin ne olduğuna değinmediklerini de belirtmek gerekir. Türkiye’de tarih disiplininin Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların akademik düzeyde teolojik yapılanmasını belirleyen ya da kurgulayan önemli bir role sahip olduğu düşünüldüğünde, bu toplulukların toplum olarak kendilerini nasıl devam ettirdiklerine cevap üretmemeleri bu disiplin içerisinde önemli bir noktayı daha ortaya çıkarmaktadır. Aidiyet hissi, yardımlaşma ve üyelerin birbirlerini karşılıklı olarak desteklemesi, grup dışından yardım alma şansı kalmayan bu insanlar için hayati önem taşımaktayken¹⁶¹ topluluk fikrinin önemine değinmemek ve hatta bu topluluk fikrinin kutsallıkla nasıl desteklendiğini analiz etmemek önemli bir eksiklik olarak kalmıştır. Din ve toplum arasında bağın kopuk oluşu, sadece dinin oluşum aşamalarına odaklanma ve onun içerisindeki farklı etkileri göz önünde bulundurma sonucunu doğurmuştur. Bu noktadan sonra bu çalışma kapsamında dinsel-kutsal toplumsallık fikri ile beraber düşünme çabası etkili olacaktır. Bu nedenle kutsalın, toplum üzerindeki etkisi ve kuruculuğu temel tartışma hattını oluşturacaktır. Dolayısıyla bu topluluklara biz olma bilincini veren kutsalın, sözlü aktarım araçları olan ve Bruner’in “topluluğun bilişsel alet çantası” işlevini gördüğünü belirttiği mitler, anlatılar ve efsaneler gibi bellekte tutulan ve aktarılan sözlü ifadelerle odaklanacaktır.¹⁶² Hal böyle olunca, anlatılar ve mitlerle kurulan sembolik dilin analizini gerçekleştirmek zorunluluk haline gelmektedir.

1. 2. 2. Alevi ve Bektaşî Toplulukların Ortak Sembolik Dilleri

Sembolik dil analiz edilirken, kullanılacak inanç kaynaklarının ait olduğu toplumsal grup tarafından sahiplenilip sahiplenilmediği konusunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bir diğer deyişle, tarihsel gelişim aşamalarında “Alevi

¹⁶⁰ Ahmet Y. Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, ss. 94-95.

¹⁶¹ Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler...**, s. 40.

¹⁶² Jerome Bruner, **Acts of Meaning: Four Lectures on Mind and Culture**, London: Harvard University Press, 1990, s. 11.

ve Bektaşî toplulukların ürettiği kaynakların, bir diğeri tarafından da paylaşılıp paylaşılmadığı” sorusuna cevap verilmelidir.

Alevi-Bektaşî deyimi bugün artık birbirleriyle iç içe geçmiş ve dolayısıyla aynı inanç yapılanmasını ifade etmek için kullanılan bir kavram çifti olmasına rağmen bu iki topluluğun tarihsel gelişim aşamalarında, en azından belli bir dönem, farklı güzergahlar takip ettikleri bilinmektedir. Bektaşilik bir tarikat sistemi olarak yapılandırılmış olmasıyla Alevilikten ayrılmıştır. Alevilik ise bir tarikat düzeninden geçmemiş topluluklardan oluşmuştur. Her iki topluluğun bir süre temasta bulunmadığı açıktır. Ancak tam olarak kesin bir tarih verilmemekle birlikte iki topluluğun yakınlaşmalarından söz edilmektedir. Bu yakınlaşmanın gerçekleşmesi Faroqhi’nin görüşüne göre, sistemli bir tabi kılma politikası sonucu gerçekleşmiştir. Ona göre, Bektaşilik ve Kızılbaşlık ilişkisinde Bektaşilik, rafîzi inançlara yakın duran toplulukları (esas olarak Kızılbaşları) Osmanlı Devleti’ne bağlamak ve entegre etmek için teşvik edilmiş ve kurumsallaştırılmıştır. Bununla birlikte Faroqhi, Bektaşilerin, rafîzi inançlardan etkilenmiş olabileceğini de öne sürmektedir.¹⁶³

Melikoff’un yaklaşımında ise bu iki topluluk arasında yalnızca sosyolojik bir farklılık bulunmaktadır. Ona göre, Bektaşî tarikatının mensupları kentsel zümrelerden meydana gelirken Alevi topluluklar köylü nitelikleriyle ön plana çıkmışlardır.¹⁶⁴ Melikoff, iki topluluk arasında yaptığı sosyal taban farklılığına karşın, bu farklılığı mutlaklaştırmamak gerektiğini de belirtmiştir. Ona göre, her iki zümre farklı tarihsel gelişme aşamalarından geçmiş ve sosyolojik tabanlarında bir farklılık olmuş olsa da, bu farklılıkların yanında pek çok benzerliğe sahiptir. Bu benzerlikler arasında Melikoff’un en önem verdiği ise inanç benzerliğidir. Ona göre, Kızılbaşların inançları, temelde Bektaşilerinki ile aynıdır.¹⁶⁵

Melikoff, Alevi toplulukların üzerinde yaptığı incelemelerde, onların benzerliklerini ileri sürerken, onun düşüncesini anlamayı zorlaştıran bir takım analizlerde de bulunmaktadır. Bu zorluk temelde Alevi inancını tanımlamaya çalışırken yaptığı bir sınıflandırmadan kaynaklanmaktadır. Melikoff, “mit” (*mythe*) ve “söylence, efsane” (*légendaires*) arasında bir ayırım yapmaktadır. Sınıflandırma bu

¹⁶³ Faroqhi, **Anadolu’da Bektaşilik...**, ss.186-187.

¹⁶⁴ Melikoff, **Alevi Identity...**, ss. 1-9.

¹⁶⁵ Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe...**, s. 227.

haliyle bir karışıklık barındırıyormuş gibi görünmemektedir. Ancak bu kavramları Alevi-Bektaşî inancına uygulamaya başladığında bir takım güçlükler ortaya çıkmaktadır. Melikoff, mitleri Alevi teolojisinde inanç içinde değerlendirilmeyi olanaklı görmekle beraber, efsaneler için farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre, inancın özü temelde aynı olsa da “Bektaşîlerde bu öz, (inancın özü) değişmez bir kurallaşma çevresinde billurlaşmış, onunla belirginleşmiştir. Kızılbaşlarda, asıl mite (*mythe*), söylence (*légendaires*) öğeleri karışagelmıştır [...] (ancak ona göre) söylenceler, yerel folklor öğelerini oluştururlar.”¹⁶⁶

Melikoff’un bu bakış açısını anlamak için orijinal ismi “*Hadji Bektach: Un Mythe et Ses Avatars*” olan ve Türkçeye “*Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*” şeklinde çevrilen çalışması da ayrıca değinmek gerekecektir. Yazar bu yapıtında, kurumsallaşmış Bektaşîlik olarak ifade ettiği kentli Bektaşîlere, Hacı Bektaş’ın mitik kişiliğine yönelik inancı atfederken, onun inanç içerisinde aldığı farklı boyutlardan, bir diğer deyişle, mitin söylemselleştirilmesinden ve böylece farklı şekillerde yeniden anlamlandırılmasından ise köylü Kızılbaşları sorumlu tutmaktadır. Bu durumda Melikoff’un düşüncesinde, mitlerin Bektaşî menakıbnameleri vasıtasıyla, söylencenin ise Kızılbaş topluluklarının bu mitleri kendi yerel gelenekleriyle harmanlamaları vasıtasıyla ortaya çıktıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Melikoff bunu, Alevi-Bektaşîlerin inanç kodlarını değerlendirdiği bir noktada gerçekleştirerek inanca ait bir alanda tözsel bir tanımlama yapmaktadır. Melikoff’un tercümesini yapan Turan Alptekin’in “*Sunuş*” bölümünde yaptığı açıklama Melikoff’un bakış açısını biraz daha belirginleştirmektedir. Alptekin’in belirttiği gibi çalışmasına “*Un Mythe et Ses Avatars*” altbaşlığını uygun gören Melikoff için “*mythe*”, “varlığın ve var-oluşun ‘anlatı’ yoluyla açıklanışı” olmakla birlikte bir inanç ögesini teşkil etmekte ancak “avatar”, “varlığın ‘reel’ alandaki bedenleşmeleri anlamıyla birlikte, ‘metamorfoz’, ‘transformasyon’, hatta ‘deformasyon’ kavramlarına kadar çok geniş bir içerikle yorumlana”bilir bir özellik taşımaktadır.¹⁶⁷ Bu açıklama dikkate alınarak Melikoff’un düşüncesi incelendiğinde mitin (*mythe*) saf bir inanış biçimi olduğu, efsanenin (*légendaires*) ise köylü Kızılbaşlar olarak nitelendirdiği toplulukların gelenekleri ve töreleri ile miti birleştirmesinin sonucunda ortaya çıkan çeşitli görünüm (avatars) olduğunu nitelendirmektedir.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 228.

¹⁶⁷ Turan Alptekin, “Çevirenin Sunuşu”, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe** içinde, İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 1999, ss. 11-12.

Bu şekilde bir sınıflandırma yapmasına karşın, Aleviler ve Bektaşiler arasında inanç yönünden bir farklılık olmadığını belirten Melikoff, inancın araştırılmasında bizzat Kızılbaş köylerinde bulunup dinlediği anlatılardan yararlanarak Aleviliği öğrendiğini bizzat vurgulamaktadır. Bu nedenle o, söylenceleri de birer inanç olarak gördüğünü beyan etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi onun için Bektaşiler ile Aleviler aradaki fark yalnızca eski gelenek ve adetlerin ortaya çıkardığı bir farklılıktan öte değildir. Öğrencisi Ahmet Yaşar Ocak için ise böyle bir sınıflandırma yapılması söz konusu değildir. O, her iki toplumsal kesim için de Hacı Bektaş'ın menkabevi-mitolojik inanç gerçekliğini vurgulamakta ve bu iki topluluğun kaynaklarındaki ortaklığın altını çizmektedir.¹⁶⁸

Her bir topluluk tarafından üretilmiş kaynakların aynı zamanda bir diğeri için anlam taşıyor olması, bu toplulukların ortak bir sembolik dil çevresinde değerlendirilmelerini mümkün kılmaktadır. Hal böyleyken sembolik dili kuran, temel inanç kaynakları velayetnameleri (menakıbnameleri) ve bunların yanında Buyruk adlı yol ve erkân kitaplarını bir analize tabi tutmak gerekecektir. Peki bu analiz nasıl yapılacaktır, nasıl bir yöntem bu toplulukların sembolik dilini ortaya koyacaktır? Bu dilin analizi, topluluğun çözümlenmesinde ne gibi bir rol oynayacaktır?

Burada kısaca Cassirer'in gösterdiği gibi, dilin dinsel ile iç içe bulunduğu savını tekrarlamak gerekmektedir. Buna göre dilin olduğu her yerde mit de (din) bulunmakta, dil ilk başta dinsel üretmektedir. Bu bakımdan dil aynı zamanda grup kurmanın ve onun sınırlarını çizmenin bir aracıdır. Burada Alevi-Bektaşî topluluklar özelinde bu sembolik nitelik taşıyan dilin temel özelliklerine değinilecektir. Bu bakımdan öncelikli yapılması gereken şey, dilin aktarım mekanizmalarının ortaya çıkartılması olacaktır.

1. 2. 3. Alevi-Bektaşî Toplulukların Kozmik Dilleri ve Etkileri

Anılan kaynakların dilsel bakımdan incelenmesinde altı çizilmesi gereken ilk özellikleri onların birer hafıza ürünleri olduklarıdır. Hafıza olmadan bu kaynaklar aktarılır olmaktan çıkacaktır. Böyle bir aktarım geleneğini Dede Korkut anlatıları

¹⁶⁸ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar...*, s. 153.

üzerinden belirten Boratav, anlatının gücünü ve bellek vasıtasıyla nesiller kat edişini oldukça incelikli bir şekilde vurgulamaktadır. Boratav bunu şu şekilde ifade eder;

“Deli Dumrul Hikayesi’nin sonunda Dede Korkut’un şöyle dediği rivayet olunur: ‘... bu boy Deli Dumrul’un olsun, benden sonra alp ozanlar söylesin, alını açık cömert yiğitler dinlesin.’ Görülüyor ki anane [...] Dede Korkut’tan sonra gelen alp ozanların bunları kalabalık meclislerde söylemekle mükellef olduklarını [...] kaydetmektedir.”¹⁶⁹

Anlatı geleneğinin bu nesiller aşan yapısı Boratav’a göre XV. asra kadar gelmiş ve Türkmen boylarının Anadolu’da geçirdikleri maceralarla birleşmiştir.¹⁷⁰ Boratav, bu aktarım geleneğinin yapısını gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu halde, bir anlatı topluluğunun üyesi olmak, öncelikle anlatının aktarılabilmesi için belleği kullanmayı zorunlu hale getirmektedir.

Sözü geçen toplulukların kaynakları incelendiğinde, onların ilk göze çarpan özelliğinin, Boratav’ın verdiği örneğe benzer şekilde, nakil, anlatı yoluyla oluşturulmaları olduğu görülmektedir. İnsanlar bu anlatıları dinlemiş ve daha sonra aktarılmaya değer olarak gördükleri için nesilden nesile aktarmışlardır. Bu şekilde bir aktarma mekanizmasında, sistematikliğin olduğunu iddia edebilmek ise çok zordur. Çünkü anlatı, anlatılmaya değer olanın ve bu bakımdan kutsal olarak tezahür edilenin aktarılmasıyken, anlatının hangi kültür çevresine ait olduğunu önemsememektedir. Bu bakımdan dindarlığın ilk başta kutsal metinlerle değil, hatta birincil olarak metinlerle değil, dini sohbetler, nasihatler, vaazlar, hitabetler vb. ile ilgili olduğunu ve cemaatler içindeki dini ibadet ve faaliyetlerle ilişkili olduğunun altını çizmek¹⁷¹ ve metin dışı tüm dindarlık süreçlerini göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu nedenle kozmik dilin ilk özelliği olarak söylenebilir ki, bu sembolik dil seçmeci bir anlatı sistemine sahip değildir. Kutsalın kendini açığa vurduğu anlatılardan bir kısmını dışarıda bırakarak diğer bir kısmını kendine mal etmez. Dolayısıyla sınırsız

¹⁶⁹ Pertev N. Boratav, **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946, ss. 60-70.

¹⁷⁰ Gölpınarlı da menakıbnameleri Kitab-ı Dede Korkut ile başlayan Türk edebiyatındaki zincirin bir halkası olarak kabul eder. Abdülbaki Gölpınarlı, **Velâyetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958, s. III.

¹⁷¹ Başer, **Kur’an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler...**, s. 30.

bir etkidir söz konusu olan. Bu nedenle, dilin sözlü aktarım niteliğine sahip olduğu her yerde, insanlığın anlatılarının birbirleri üzerine yaptıkları sınırsız etki kendini gösterir ve kitapların ya da belgelerin işaret ettiği ‘düşünceler’in ya da ‘olgular’ın açığa çıkarılması hedefinden vazgeçer.¹⁷²

Burada inanç, anlatısallığın ve belleğin özellikleriyle uyumlu olarak, sabitlenemeyen kutsallıklar dizisine, yasaya bağlanmamış bir tanrısallık fikrine sahiptir. Böyle bir dille yapılanmış olan inanç, büyük bir oranda belleğe yaslanmakta, bu belleğin tüm zamanları bir araya getiren özelliği ile anlatılar formunda kendi devamlılığını sağlamaktadır. Melikoff’un belirttiğinin tersine, burada “gerçekdışının gerçeğe dönüşmesi” değil, kutsalın henüz topluluğun dışına itilmemiş olması durumu söz konusudur.¹⁷³ Çünkü anlatısal, destani, şiirsel, mitik aktarım; var olan gerçeği ve onun aktarılmasını reddeder. Certeau’nun da belirttiği gibi, “şiir, olgunun yetkisini reddeder. Sırtını ona dayamaz. ‘Gerçek’in yasa olmasını isteyen toplumsal uzlaşımı ihlal eder.”¹⁷⁴ Bu durumda bu toplulukların sembolik dillerinin sınırsız dağılma özelliğine sahip bir dil olduğunu belirtmek gerekir. Sınır tanımayan, bu bakımdan bir yasa ile bağlı olmayan bu dili tanımlayan şey de sınırsızlığı ifade eden “kozmik dil”dir. Bu toplulukların adlandırılmasında kullanılan kavramlardan bir tanesinin de bu sınırsızlığı ifade eden “gulat” olduğunu belirtmek gerekir. Bu kavram, sınırları aşan ve sınır ihlali yapan anlamına sahiptir.

Kozmik dile sahip toplulukların bellek vasıtasıyla kutsallığı ve inancı aktarma özelliklerine, inanca ait anlatıların yazıya geçirilmeleri noktasında dahi rastlamak mümkündür. Bu topluluklar için anlatı ve bellek o kadar önemli bir boyuta ulaşmıştır ki kutsal saydıkları inanç uluları yazılı metinler bırakmadıkları halde, onlar etrafında oluşan kültün, anlatının daha sonraki yüzyıllarda metinselleştirilerek bu kişilere atfedilmesi durumu ortaya çıkmıştır. Atfedilen bu kaynakların ilk sırada yer alanları hiç şüphesiz menakıbnamelerdir.

Menakıbnameler ya da diğer adlarıyla vilayetnameler, ermiş, veli, kahraman ya da kutsal bir kişiliğe sahip olarak görülen insanların yaşamlarını destansı bir şekilde

¹⁷² Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 140.

¹⁷³ Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe...**, s. 203.

¹⁷⁴ de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları...**, s.70.

anlatan, yaptıkları olağanüstü işleri ve gösterdikleri kerametleri bildiren kısa biyografik verileri bir araya toplayan kaynaklar şeklinde tanımlanabilir.¹⁷⁵ Alevi-Bektaşî toplulukların temel kaynaklarını oluşturan başlıca menakıbnameleri ise; “*Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*”, “*Vilayetname-i Hacım Sultan*”, “*Vilayetname-i Abdal Musa*”, “*Vilayetname-i Seyyid Ali Sultan*”, “*Menakıb-ı Kaygusuz Baba*”, “*Vilayetname-i Sultan Şucauddin*” (Sultan Varlığı), “*Vilayetname-i Otman Baba*”, “*Vilayetname-i Koyun Baba*”, “*Vilayetname-i Demir Baba*”, “*Menakıb-ı Veli Baba*” şeklinde sıralayabiliriz.

Gölpınarlı, tarihleri en erken 15. yüzyıla uzanan bu kaynaklardan Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’nin, Hacı Bektaş Veli’ye atfedilmesine rağmen, yazarının Uzun Firdevsi olduğunu ve 1440 yılında yazıldığını belirtmektedir.¹⁷⁶ Buna karşın, yine aynı eserde Gölpınarlı bu kez Vilayetname’nin yazılışında farklı bir tarih aralığı vermektedir. Bu yeni tarihlendirmeye göre, Vilayetname 1481’le 1501 yılları arasında yazılmıştır. Gölpınarlı’nın latin alfabesine çevirerek şerh ettiği çalışma olan, “*Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*” adlı yapıtında, bu kaynağın manzum nüshasının yazarının Uzun Firdevsi adıyla bilinen İlyas ibni Hızır olduğunu ve eserin yazılışının 1481-1501 yılları arasında gerçekleştiğini tekrarlamıştır.¹⁷⁷ Eserin nerede yazıldığına dair bir bilgi olmamakla birlikte, yazarın Bursalı olduğunu, II. Beyazıd’a üç yüz seksen cilt Süleymanname yazdığını, bunun sekseninin beğenilip geri kalanının yaktırıldığını ve Firdevsi’nin de padişahın aleyhine hicviyeler yazdığını bu yüzden Osmanoğulları ülkesinde tutunamayacağını anlayıp İran’a kaçtığını, orada öldüğünü belirtir.

Vilayetname-i Hacım Sultan’ın ise, Hacım Sultan’a atfedilmekle birlikte, onun dervişlerinden biri olan Derviş Burhan tarafından 1512 yılından önce yazıldığı belirtilmektedir. Ocak, bu bilgiyi kabul etmekle birlikte bu vilayetnamenin yazılış tarihi için 1460’lar civarını işaret etmektedir.¹⁷⁸ Bu eserin nerede yazıldığına dair bir bilgi ise bulunmamaktadır.

¹⁷⁵ Esat Korkmaz, **Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003, s. 288.

¹⁷⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, **Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik**, Ankara: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1983, s. 294.

¹⁷⁷ Gölpınarlı, **Velâyetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli...**, s. XXIII.

¹⁷⁸ Ocak, **Alevi-Bektaşî Kaynaklarının İslam Öncesi Temelleri...**, s. 36.

Vilayetname-i Abdal Musa adlı menakıbnamenin yazarı dahi bilinmemekle birlikte 15. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.¹⁷⁹ Menakıb-ı Kaygusuz Baba adlı eserin ise 1517-1520 yılları arasında yazıldığı düşünülmekte yazarının kim olduğu bilinmemektedir.¹⁸⁰ Ocak'a göre, yazar eserindeki menkabeleri gezdiği tekkelerden özellikle de Elmalı ve Mısır'daki tekkelerden toplamış görünmektedir.¹⁸¹

Vilayetname-i Seyyid Ali Sultan'ın yazarı vilayetnamede de belirtildiği üzere Cezbi mahlaslı bir şairdir. Buna karşın Ocak, eserin dili ve üslubunun nazar-ı dikkate alındığında bu eserin XV veya XVI. yüzyılların ilk yarısında kaleme alındığı izleniminin uyandığını belirtmektedir. Bu nedenle Ocak, Cezbi'nin ilk yazar değil, eseri yeniden kaleme alan kişi olabileceğini tahmin etmektedir. Bu velayetnamenin de nerede yazıldığı henüz bilinmemektedir.

Vilayetname-i Sultan Şucauddin adlı eserin yazılış yılı ise 1421 ile 1450 yılları arasında tahmin edilmektedir. Eserden anlaşılabileceği üzere, yazarı Esiri adında biridir. Bu çalışmanın da nerede neşredildiği henüz bilinmemektedir. Vilayetname-i Otman Baba ise Köğçek Abdal tarafından onun ölümünden beş buçuk yıl sonra, yani 1483'de yazılmıştır.¹⁸²

Vilayetname-i Koyun Baba'nın XVI. yüzyılda yazıya geçirildiği tahmin edilmekte, yazarının kim olduğu ve nerede yazıldığı ise bilinmemektedir.¹⁸³ Vilayetname-i Demir Baba'nın da ne zaman yazıldığı ve yazarının kim olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ocak'a göre, XVII. yüzyıldan daha eski nüshalarına rastlanmamaktadır. Menakıb-ı Veli Baba'nın da yazıldığı yer, yazarı ve ne zaman yazıldığı hakkında bilgiler henüz mevcut bulunmamaktadır.

Anlaşıldığı üzere, bu kaynakların hiçbiri onlara atfedilen veli, kahraman gibi kutsallıkla donatılmış kişiler tarafından kaleme alınmamışlardır. Bu kişilerin oluşturduğu anlatıların ve kültlerin kişiden kişiye, kulaktan kulağa aktarılmaları

¹⁷⁹ Adil A. Atalay (Vaktidolu), **Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi**, İstanbul: Can Yayınları, 1997, s. 11.

¹⁸⁰ Abdurrahman Güzel, **Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004, s. 42.

¹⁸¹ Ocak, **Alevi-Bektaşî Kaynaklarının İslam Öncesi Temelleri...**, s. 39.

¹⁸² Hakkı Saygı, **Otman Baba ve Velayetnamesi**, İstanbul: Saygı Yayınları, 1996, s. 3.

¹⁸³ Ocak, **Alevi-Bektaşî Kaynaklarının İslam Öncesi Temelleri...**, s. 46.

sonucunda meydana çıktıkları görülmektedir. Bu nedenle yapılan araştırmalarda, menakıbnamelerin pek çoğunun çok ciddi farklılıklar taşımamakta olduğu ve farklı versiyonlarına tesadüf edildiği görülmüştür. Kimi zaman nesir olarak yazıya geçirilmiş halde kimi zaman da nazım kopyaları bulunmuştur. Bu nedenle, inancın temel kaynakları olan bu velayetnameler, her ne kadar yazıya geçirilmiş olsalar da, onlara yazılı kayıtlar olarak bakmak doğru bir adlandırma niteliği taşımayacaktır. Bu kaynaklar hatırlamaya dayalı aktarım süreci içerisinde belli bir teşekkül evresinden sonra meydana gelmişlerdir. Oluşmaları uzun yıllar almış ve belleğin işleyişlerine tabi olarak dönüşmüşlerdir.¹⁸⁴ Alevi-Bektaşî topluluklar, bu bellek ürünü olan anlatılar ve mitler aracılığıyla kendi inanç topluluklarını kurabilmiş ve bunu yüzyıllar boyunca taşıyıp nesilden nesile aktararak bugünlere kadar getirebilmişlerdir. Bu bakımdan Soileau'nun da belirttiği üzere bu kaynakları dinleyen veya okuyanlar imgesel olarak kendilerini bu ilişkiler çerçevesine oturtuyor ve Bektaşî kimliğini bulmuşlardır.¹⁸⁵ Bu anlatılar, mitler grubun kendi bilincinin oluşmasında o kadar etkili olmuşlardır ki pek çok anlatıda, efsanede, mitlerde, nefes ve deyişlerde topluluğun kullandığı, birbirine benzer pek çok öğeye tanık olunabilmiştir.¹⁸⁶ Ancak bu şekilde ortak temalara rastlanıyor olması yine de inancın sabitlendiği ve kristalize olduğu anlamına gelmemektedir. İnanç bellekle aktarıldığından dolayı hatırlanmaya değer belli temaları barındırmakta ve bu temalar mekâna ve zamanın diline göre bir takım değişimlere uğramaktadırlar. Köprülü'nün de belirttiği gibi, benzer nitelikler taşımakla birlikte yer ve zamana göre anlatılarda bazı zorunlu yenilikler meydana gelmiştir.¹⁸⁷

“*Buyruk*” adı verilen, inancın yol, erkân ve adap kurallarını içinde barındırdığına inanılan kaynaklarında dahi bu bellek edimlerine rastlamak mümkün olmaktadır. Bu bakımdan, Alevilerin eskiden beri geleneklerine dair tasavvurlarının bellek ürünü olan sözellikle sınırlı olmadığına yönelik bir bakış açısını savunan Karakaya-Stump'ın bakış açısının revize edilmesi gerekmektedir.¹⁸⁸ Ona göre bu

¹⁸⁴ Gölpınarlı, *Velayetname-i Hacı Bektaş Veli* adlı eseri örnek vererek, bu kitabın yazıldığı gibi kalmadığını, eklemeler ve çıkarmalarla oluşageldiğini ve hatta Bektaşîlerin Hacı Bektaş adına menkabe yarattıklarını açık bir şekilde bildirmektedir. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik...*, s. 300.

¹⁸⁵ Soileau, *Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden...*, s. 89.

¹⁸⁶ Menakıbnamelerde geçen anlatıların daha sonraki inanç kaynaklarında ortaya çıkması oldukça yaygındır. Bunun son dönem Alevi-Bektaşî ozanlarından Haydar Cemil Baba'nın nefeslerindeki örnekleri için bkz. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, *Demir Baba Velayetnamesi*, Ankara: Grafiker Yay., 2011, ss.21-24.

¹⁸⁷ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 253.

¹⁸⁸ Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek...*, ss. 3-4.

inanç toplulukları yazılı kaynaklara sahiptir ve bu nedenle de yazılı kültür içerisinde gelmektedirler. Yazar bu iddiasını Aleviliğin inanç esaslarının ve erkânının Buyruk adlı kitapta toplanmış olmasına dayandırmaktadır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, bu kaynaklar da öncelikle bir sözel aktarım ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Çünkü bu metinler yazıya geçirilmiş olsalar dahi topluluğun dinsel önderleri olan dede ve babalar tarafından hıfzedilmiş ve aktarılmışlardır. Hatta bazı araştırmalara göre, bu aktarım esnasında Dedeler tarafından yapılmış değişikliklere de uğramışlardır.¹⁸⁹ Bu nedenle yazıya geçirilmiş dahi olsalar hafızada yaşatılmışlardır. Kaplan'ın da belirttiği gibi, “yazılı kaynaklar [...] Alevilerin büyük ölçüde belleklerinde yaşattıkları [...] eserler”dir.¹⁹⁰ Yine Kaplan'a göre, “Buyruk metinleri, geleneğin ‘sırrı na-ehle söylememek’ prensibinden dolayı sadece dedelerin ellerinde bulunuyordu ve yine bu ilkeden hareketle bilgiler sözlü olarak aktarılıyordu.”¹⁹¹

Bu kaynakların bellek ürünü olmaları noktasında menakıbnameler ile paylaştıkları birkaç ortak özellikleri daha bulunmaktadır. Bunlardan biri yazarları bağlamında ortaya çıkmaktadır. Buyruklar, tıpkı menakıbnamelerde olduğu gibi, atfedildiği kişi (ya da kişiler) tarafından kaleme alınmamış sözel aktarım kaynaklarıdır. Örneğin, İmam Cafer-i Sadık'a atfedilen buyruğun onun tarafından kaleme alınmamış olduğu bilinmektedir. “Mevcut Buyrukların, Safeviler döneminde ve en erken Şah Tahmasp zamanında (1524-1576) üretilmiş metinler oldukları” söylenebilir.¹⁹² Buyruk metinlerinin, menakıbnameler ile paylaştıkları bir diğer ortak özellikleri ise, tıpkı menakıbnameler gibi bu metinlerin de “uzun bir süre ağızdan ağıza aktarılmalari”dir.¹⁹³ Bununla birlikte, Buyrukların da menakıbnamelerden türetildikleri iddiasının da söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Kaplan'a göre “Şah Tahmasp, tabir yerindeyse, Buyrukları büyük dedesi Şeyh Safi'nin meşhur Menakıbı'nın yerine ikame etmiştir.”¹⁹⁴ Tüm bu nedenlerden dolayı buyrukların da bu topluluklarının hatırlama edimlerinin ürünü olarak görülmesi zorunludur.

¹⁸⁹ Anke Otter-Beaujean, “Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not”, **Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyal-Kültürel Yapısı: Tahtacılar Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: [y.y], 1995, ss. 1-8.

¹⁹⁰ Doğan Kaplan, **Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s.340.

¹⁹¹ Doğan Kaplan, “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine: Bir İçerik Çözümleme Denemesi, **Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu**, Isparta, 2005, s. 234.

¹⁹² Kaplan, **Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 344.

¹⁹³ Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe...**, s.194.

¹⁹⁴ Kaplan, **Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 347.

Aynı koşullar Alevi-Bektaşî toplulukların nefes ve değişimleri için de geçerlidir. Onlar da “ağızdan ağıza yayılmışlar” ve kutsallığın aktarılmasında söz topluluğu olarak ifade edilebilecek Alevi-Bektaşîlerin dilsel sembolizmini belirlemişlerdir.¹⁹⁵ Kutsallık, tüm bu bellek kaynaklarının taşıyıp koruduğu değerler vasıtasıyla korunmuş, ona yeniden bellekle hayat verilmiş ve bu söz farklı şekillerde farklı belleklerde yeniden dirilmiştir. Üstelik her defasında yeniden hayat verilen inanç yine de kolektif bilişselliğin ürünü olarak kalmıştır. Pek çok nefes ve değişim ya da anlatının, topluluğun inanç önderlerine atfediliyor olması bunun açık bir kanıtını oluşturmaktadır.

1. 2. 4. Evrensel Dilin İlk Etkileri

Kendini; hatırlamayla, bellekle ve bu hafızanın aktardığı sözel ürünlerin taşıdığı toplumsallık vasıtasıyla var eden bu toplulukların, tarihin akışı içerisinde gerçekleşen paradigmatik bir dönüşüme uğradıklarından da söz etmek gerekmektedir. Bu dönüşüm, yukarıda ifade edildiği gibi, hatırlamaya dayalı anlatısal ve mitik aktarımların yerini metinsel bağdaşıklıkla bırakmaya başlamalarıyla gerçekleşecektir. Kozmik dilden evrensel dile geçişin başlangıcı olarak da ifade edilebilecek bu dönüşümde ortaya çıkan şey, kutsallık düşüncesini yeniden yapılandıracak yazının belirmeye başlamasıdır. Çünkü artık yazıya geçirilen anlatı, hatırlanır olmaktan çıkacak ve alıntılanır olmaya geçişin başlangıcını oluşturacaktır. Hatırlamadan, yazıya geçiş, aynı zamanda, toplumsal olandan bireysel olana, bir başka deyişle, soyutlamaların alanına geçiş anlamını da taşıyacaktır. Benjamin’in “*aktarılan deneyim*”in çöküşü olarak ifade ettiği durumun bu topluluklar için başlangıcı olarak görülebileceği andır bu.¹⁹⁶

Bu paradigmatik dönüşümün Alevi-Bektaşî topluluklar nezdinde kendini iki farklı şekilde gösterdiği görülmektedir. Birincisi, önceden kolektif topluluğun belleğinde var olan ve bu kolektif olma duygusunun bizzat beslediği kutsallığın artık “kullanılır” hale gelmeye başlamasıdır. Bu noktadan sonra kutsallık artık bilimsel, edebi, sanatsal, tarihi veya hukuki zemine çekilmek için uygun hale gelmeye başlayacaktır. Bu haliyle artık o, yazılı dilin kurallı, grametik yapısının denetimine

¹⁹⁵ Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe...**, s. 210.

¹⁹⁶ Walter Benjamin, **Son Bakışta Aşk**, çev. N. Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

açılarak sabitleşmeye, yeni bir mekân oluşturma sürecine sokulmaya başlanacaktır.¹⁹⁷ Bu nedenle doğal ve kolektif hayatın bir ürünü olmaktan ziyade, rasyonel kurallara göre işleyen bir alanın ürünü halini alma yoluna girecektir. Alevi ve Nusayri gelenekleri ve ritüellerinin yazıya geçirilmelerini tartışan Olsson da benzer bir iddiada bulunmaktadır. Ona göre, “yazmaya yönelik edim yaşayan din, artık miras olarak bırakılmayan bilgiyi, sistematize edilmiş ve nesneleştirilmiş basılı metinlerin gövdesine ve bilgisine [...] dönüştürür” ve bu şekilde “dinsel bilginin aktarımı artık farklı bir araçla ve farklı sosyal pratiklere bağlı olarak gerçekleşir.”¹⁹⁸

Son dönem Alevi-Bektaşî araştırmaları bağlamında, kutsal bir araştırma nesnesi olarak konumlandırabilmenin ve dolayısıyla kullanmanın birkaç örneğine de burada değinmek önem taşımaktadır. Bu yazarlardan biri Ahmet Yaşar Ocak diğeri ise Abdülbaki Gölpınarlı’dır. Bu yazarlar, ilgilendikleri konunun doğrudan bir topluluğun kutsallık sistemi olduğunun farkındadırlar. Ancak yine de bu kutsallık üzerinden bilimsel çalışma yapacaklarından dolayı onu bilimsel metotlarla konuşurma ediminin meşruluğunu iddia etme yoluna gitmektedirler. Bunu da, kutsallık ve onun metin halini almış formu arasındaki uzaklığı kapatmak ya da zaten bir açıklık yokmuş gibi davranmak suretiyle gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Bu yazarlardan ilki Ahmet Yaşar Ocak, Alevi-Bektaşî menakıbnamelerini incelediği çalışmasında, menakıbnamelerin oluşumunda iki ana unsur olan “isimsiz yaratıcı” olarak ifade ettiği “halk” ile onu yazıya geçiren “yazar”dan söz etmekle işe başlamaktadır. Ancak Ocak’ın bu çalışmasında halk ile yazar arasında bir kopukluk, bir duyuş farkı olmadığı iddia edilir. O, yaratıcı ile yazar arasındaki yarılmayı göz önünde bulundurmayarak aynı zamanda kendi çalışmasının da meşruiyetini sağlamaktadır.¹⁹⁹ Bu nedenle Ocak’ın çalışması, tam da, “yaratıcı” ve “yazar” arasında gerçekleştirilen “dikiş” vasıtasıyla mümkün olmaktadır.

Bu bakış açısına içkin olan, “yazar da tıpkı yaratıcı gibi davranmaktadır” varsayımını başka araştırmacıların görüşlerinde de izlemek mümkündür. Ocak’ın çalışmalarına hâkim olan yaratıcı ile yazar arasında gerçekleştirilen “dikiş”

¹⁹⁷ Ernst Cassirer, *An Essay On Man*, New York: Yale University Press, 1944.

¹⁹⁸ Tord Olsson, “Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions”, *Alevi Identity* içinde, İstanbul: Swedish Research Institute, 2005, s. 244.

¹⁹⁹ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım...*, ss. 36-37.

Gölpınarlı'nın çalışmalarında da ortaya çıkmaktadır. O da “yazarın halktan olduğunu ve halkın da yazarın kendisi olduğunu belirtmektedir.”²⁰⁰ Böylece anlatıların, mitin ve inancın, yazının iktidarının nesnesi haline getirilmesi için bir el çabukluğu ile sahne düzleştirilmektedir. Bunun halk bilimcinin yaklaşımı olduğunu belirten Middleton ve Edwards’a göre, halk bilimci, hafızanın sosyal ve bireysel görünüşleri arasında ayırımın çöküşünü açık bir şekilde tanımaktadır.²⁰¹ Bu nedenle, bu yaklaşım, anonim olanı, toplumsal olanı ait olduğu yerden çıkarıp, yazının, bireyin alanına aktararak indirgemeye çalışanların yaklaşımıdır.

Paradigmatik dönüşümün Alevi-Bektaşî topluluklar nezdinde ortaya çıkardığı ikinci durum ise Ahmet Yaşar Ocak ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın yazar ve yaratıcı bağlamında yaptıkları analizin geçerliliğini sorgulaması bakımından önem taşımaktadır. Buna ek olarak, sözel aktarım mekanizmalarına yazınsal aktarıma has araçların girmesiyle kutsallık anlayışında ortaya çıkmaya başlayan dönüşümü ortaya koyması bakımından önemlidir.

Alevi-Bektaşî toplulukların kozmik dillerinin yazınsal aktarım mekanizmaları vasıtasıyla belirlenen evrensel dile geçmeye başlamasını 15 ve 16. yüzyıllara götürebiliriz. Bu dönemde Alevi topluluklar için bir hükümdar olmaktan çok onlarla aynı sembolik dili paylaşan uhrevi bir lider olan Hatayi'nin tanrı anlayışını açığa vurduğu deyiş ve nefeslerinde hem kozmik hem de evrensel tanrısallıkla karşılaşmaktadır.²⁰² Tanrı bu deyişlerde kimi zaman soyut bir varlık olarak bulunmaktayken kimi zaman somutlaşarak kendini göstermektedir. Özellikle Ali'de somutlaşan Tanrı, kimi zaman Hatayi'nin kendisi de olabilmektedir. Hatayi'nin kutsallık anlayışı incelendiğinde Ali inancının 6 ve 7. yüzyıllarda yaşayan evrensel Ali ile kozmik dilin Ali'sinin bir karışımından meydana geldiği anlaşılır. Onun inancında öldükten sonra yeniden dirilme (reenkarnasyon) bulunmakta ve kendisinin de “Tanrı'nın Zat'ının, dolayısıyla Ali'nin, sürekli bedenleşmelerinden biri [...] olduğu inancı” yer almaktadır.²⁰³

²⁰⁰ Gölpınarlı, *Velâyetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî...*, s. XI.

²⁰¹ David Middleton, Derek Edwards, *Collective Remembering*, ed. D. Middleton, D. Edwards, New York: Sage Publications, 1990, s. 4.

²⁰² Nejat Birdoğan, *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai*, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

²⁰³ Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe...*, s. 188.

Bu inanç topluluğunun “yedi ulu ozan” olarak nitelendirdiği ozanlardan bir tanesi olan Hatayi’nin Ali ve tanrı telakkilerine benzer inanç öğeleri Yemini’de de görülmektedir. Yemini’nin “*Hız. Ali’nin Faziletnamesi*” adlı eserinde de, Hatayi’nin deyişlerinde olduğu gibi, kozmik ve evrensel Ali inancı ile karşılaşmaktadır.²⁰⁴ Melikoff’a göre, bu inançta “tanrısallık sayısız biçimde tecelli etmektedir.”²⁰⁵ Bu tanrısallık Hacı Bektaş’ta da görünmüş ve o da Ali’nin yansıması olarak ifade edilmiştir. Bu sayısız tecellinin bir sonucu olarak, 15. yüzyılın sonlarına denk gelen Safevilerin kuruluşu yıllarında, bu topluluklar Şeyh Haydar’ın kutsallığına tam bir imanda bulunmuş ve onun tanrısallığına iman etmişlerdir.²⁰⁶

Safevi şahları tarafından yazdırılan Buyruklar’da da hem kozmik hem evrensel bir Ali figürüne tesadüf edilmektedir. Bu kaynakta bulunan “Kırklar Meclisi” anlatısı kozmik ve evrensel dillerin birlikte iç içe bulunuşunu ortaya koyan bir diğer örnektir. Bu, İslam peygamberinin miraç yolculuğu anlatısına eklenmiş bir başka anlatı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ne zaman yaşadığı belli olan, evrensel İslam dili içerisinde anlam kazanan bir Ali ile tarihsel zamanın üstünde bulunan, bu zamana indirgenemeyen kozmik Ali’nin olağanüstü nitelikleri ve tanrısallığı yan yana getirilerek ifade edilmektedir.²⁰⁷ Buyruklar’da, Aleviliğin bu dilsel karışımını ortaya koyan bir diğer önemli örnek ise; Muhammed Ali ifadesidir. Muhammed ve Ali’nin bir kisvetten iki baş gösteren tek bir kişi olarak gösterilmeleri ancak bu şekilde bir dilsel iç içe geçmişlikle açıklanabilir bir tutumdur.²⁰⁸

Kutsallığın, yazının ve aklın alanına girmeye başlaması özellikle 15. yüzyıldan itibaren Alevi inancında bir dönüşüm yaratmakla birlikte belleğin rolünü tamamen ortadan kaldıramamıştır. Hatta bu topluluk, yazınsal dünyanın güçlü bir şekilde istilasına uğramasına karşın, kutsalı sözel aktarım araçlarıyla aktarabilmede kendine özgü bir okuma ve yorumlama modunu kısmen koruyabilmiştir. Bu dil vasıtasıyla, kutsalın anlamını kısıtlamayan, onu belli kurallara bağlayarak sınırlandırmayan bir okuma ve yorumlama hala canlı bir şekilde varlığını korumaktadır. Alevi topluluklarda bu yorum ve okuma ilkesi, bu toplulukların dinsel sistemlerinde lafzı, zahiri ya da rasyonel bir bakışın ürünü olarak ortaya çıkanı olduğu gibi kabul etmek yerine onu

²⁰⁴ Yemini, **Hız. Ali’nin Faziletnamesi**, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

²⁰⁵ **A.g.e.**, s. 195.

²⁰⁶ Melikoff, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe...**, s. 187.

²⁰⁷ Sefer Aytekin, **Buyruk**, Ankara: Emek Basım Yayınevi, 1958.

²⁰⁸ **A.g.e.**

kendi kozmik dilleri vasıtasıyla anlamlandırmaya tabi tutarak alımlamaya olanak sağlamıştır.

Sonuç olarak kozmik dilden metinsel bağdaşıklığa geçiş inançtan bir uzaklaşma olarak ortaya çıkmakta ancak bu uzaklaşma vasıtasıyla da incelenabilir olmaya geçmektedir. Böylece yazıyı kullanan evrensel dillerin üzerlerinde çalıştıkları ürünler haline gelmektedirler. Hatta kendileri de bir zaman sonra bizzat kendi yazı formunu ortaya çıkarmaktadır. İnanç tam da bu çöküş, gerileme ya da bir diğer deyişle aktarma yoluyla bir disiplin haline getirilmektedir. Bu andan itibaren artık inancın, ona inanan kişi için ne anlam ifade ettiğinden ziyade inancın temel özellikleri tartışılmaya başlanır. Artık o yaşanır olmaktan çıkarak itaat edilir ya da inananların birbirlerini tenkit için kanıt getirdikleri bir kaynak halini alır. Buna karşın Alevilik, Yalçinkaya'nın da ifade ettiği gibi; hala büyük bir oranda yazılı okumaya değil de sözlü okumaya dayandığından, bundan kısmen imtina edebilmiştir.²⁰⁹

²⁰⁹ Ayhan Yalçinkaya, **Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005, s. 39.

BÖLÜM 2: DİNSEL-SİYASAL KARŞILAŞMALAR: 19 VE 20. YÜZYILDA DİNSEL-SİYASAL GELİŞMELER ÇERÇEVESİNDE ALEVİ-BEKTAŞİ DİLİNDE DÖNÜŞÜM

2. 1. EVRENSEL DİN DİLİYLE KARŞILAŞMALAR: PROTESTAN MİSYONERLER VE ALEVİLER

19. yüzyılın ikinci yarısında ekonomik ve siyasal faktörlerin karşılıklı olarak birbirlerini etkiler konuma geldiği bir zaman diliminde Batılı gezgin, misyoner ve araştırmacıların Anadolu'daki mevcudiyetleri de dikkate değer bir oranda artmıştır. Bu artışta özellikle misyonerlerin oldukça büyük etkileri vardır. Anglo-Sakson dünyasından Taylor, Molyneux-Seel, Sykes, Riggis, Noel, Trowbridge ve 1850'lerden sonra bölgede bulunmuş Dunmore, Barnum, Herrick gibi Amerikalı Protestan misyonerler” bunlar arasında sayılabileceklerden bazılarıdır.²¹⁰ Anadolu'da misyonerlik faaliyetlerini yürüten misyonlardan 1810 yılında Boston'da kurulan “*American Board of Commissioners for Foreign Missions*” ise yaygınlık bakımından en fazla etkili olanıdır. Literatürde kısaca ABCFM diye bilinen teşkilat, “XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl boyunca İngiltere ve Amerika'nın doğuşunda ortaya çıkan Püriten akımının belli başlı üç temsilcisinden biri olan ‘Cemaatçi Kilise’ tarafından İncil Toprakları'nda (*Bible Lands*) görev yapmak amacıyla 1810 yılında Boston kentinde kurulmuş bir yabancı ülke misyonerlik teşkilatıdır.”²¹¹ Bu topluluğun İmparatorluk içindeki faaliyetleri 19. yüzyılın başlarında, 1820'lerde başlamıştır. “1850 yılında padişahın Protestanlara kendi “*millet*”lerini oluşturmaları için verdiği

²¹⁰ Erdal Gezik, *Alevi Kürtler: Dinsel, Etnik ve Politik Sınırlar Bağlamında*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 19.

²¹¹ Rufus Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, c. 2., 1872.

ferman” ve Islahat Fermanı ile ilan edilen tebaanın kendi dinini seçme özgürlüğü sonrası ise bu misyonerlerin etkinlikleri artmıştır.²¹²

ABCFM’nin faaliyetlerinden önce, 1830 yılında bölgede Ermeni ve Suriyeli Hristiyan toplulukların durumlarını araştırmak için Anadolu’ya gönderilmiş olan Batılı misyonerlerin, “Doğu Hristiyanlarının güçlendirilmesi ve canlandırılması” için bu dönemde merkezi bir rol üstlendikleri görülmektedir.²¹³ Ancak, misyonerlerin asıl ilgilendikleri şey, Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslim azınlıklardan, özellikle Gregoryen mezhebinden Ermenilerin din değiştirmelerini sağlamak olmuştur. Bununla birlikte, azınlıklara yönelik artan ilgi, misyonerleri gayrimüslim azınlıklar ile birlikte yaşayan Müslüman ya da farklı inanca sahip topluluklarla da bir ilişki kurma yoluna sevk etmiştir. Sünni inanca sahip insanlardan oldukça farklı inanç ve ritüellere sahip Kızılbaş topluluklar da bu misyonerlik faaliyetlerinin kısa zamanda odağı haline gelmiştir. Buna karşın, Osmanlı İmparatorluğu’nun, Müslüman topluluğun devamlılığı adına bu faaliyetlere pek sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Deringil’in ifade ettiği gibi bu dönemde, “Osmanlı dinsel siyasetinin önemli bir motivasyonu dinden dönmelere karşı İslami topluluğun savunulması noktasında devam etmiştir.”²¹⁴

Misyonerlerin bu dönemlerde yayıncılık ve iletişim alanında da geniş olanaklara sahip oldukları görülmektedir.²¹⁵ Bu iletişim ağı vasıtasıyla misyonerler anayurttan yardım talebinde bulunabilmiş ve görev yaptıkları coğrafyadaki yaşadıkları olayları yayınlatabilmişlerdir. “Ülkelerindeki taraftarlarına o sırada İmparatorlukta meydana gelen siyasal ve toplumsal olaylar hakkında –ekseriya önyargılı olan- bilgiler sağlamış, böylece kamuoyunda bu konulara yönelik hayli geniş bir ilgi” oluşturmuşlardır.²¹⁶ ABCFM’nin “*The Missionary Herald*” adlı süreli yayınında yayınlanan raporlar, Amerika’daki okuyuculara seslenip, Anadolu’daki misyoner faaliyetler hakkında bilgilendirmelerde bulunmuş ve gerek duyulduğunda maddi olarak ya da işgücü

²¹² Hans, L. Kieser, **İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938**, çev. A. Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 85.

²¹³ Hans L. Kieser, **Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East**, Philadelphia: Temple University Press, 2010, s. 44.

²¹⁴ Selim Deringil, “‘There is No Compulsion in Religion’: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire 1839-1856”, **Comparative Studies and History**, 42, 2000, s. 556.

²¹⁵ Protestan misyonerlerinin İzmir’deki matbaalarında 1833-1853 arasındaki yaklaşık 20 yıllık sürede toplam 20 milyon sayfayı bulan yayın gerçekleştirildikleri bilinmektedir. Bkz. Uygur Kocabaşoğlu, **Kendi Belgeleriyle Anadolu’daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları**, İstanbul: Arba Yayınları, 1989, s. 89.

²¹⁶ Erik J. Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, çev. Y. S. Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 88.

bağlamında katkıda bulunacak insan desteği talep etmiştir. Oldukça etkili olan bu misyoner grubunun yayınları Abdülhamid tarafından da endişeyle takip edilmiştir. Bu bakımdan, “bu grubun yayınları Osmanlı İmparatorluğu tarafından yakından izlenmiştir.”²¹⁷

Missionary Herald’ta yayınlanan raporlar, ayrıca Alevi-Bektaşî-Kızılbaş topluluklar için bir başka önemli özelliğe daha sahip olmuştur. 19. yüzyılın başlarından itibaren yazılmaya başlasa da 1850’lerden sonra sıklaştığı görülen bu raporlar, Anadolu’daki Kızılbaş toplulukların da ilk modern yazılı kayıtlarını oluşturmuştur.

Kızılbaşlar üzerine üretilen raporların, bu toplulukların ilk modern yazılı kayıtlarını oluşturmasının yanı sıra, İmparatorluğun bu topluluklar için kullandığı güvenlik dilinin dışında bir dil oluşturduğunu da belirtmek gerekmektedir. Misyonerlerin hedefi doğrultusunda Kızılbaşlara yönelik kullanılan dil artık bir tercüme faaliyetini andıran bir biçim almaya başlayacaktır. Misyonerlerin, kimi zaman bu coğrafyaya has olan şeylere kimi zaman da Kızılbaş toplulukların inançlarına yozlaşmış ve çürümüş şeylere bakıyorlarmış gibi bakmaları bu tercüme dilinin doğuşunu anlamayı kolaylaştırmaktadır.²¹⁸ Kendilerini, “bozulmuşluk ve çürümüşlük” diyarında “sahih din”in temsilcileri olarak gören misyonerlerin, bu “bozulmuş” toplulukları da “doğru yola” döndürme niyeti, bir çeviri faaliyetini zorunlu kılacaktır.²¹⁹ Ancak yine de bu tercüme faaliyeti bir standart taşıyacak ve kökleşecek kadar uzun bir zaman dilimine yayılmayacaktır. Bu nedenle kişisel düzeyde işleyen ve bir misyonerden diğerine değişen bir nitelik taşıyacaktır.

Bu tercüme faaliyetleri standartlaşmamış olsa bile yine de oldukça önemli birtakım etkiler bırakacaktır. Çünkü Asad’ın da belirttiği gibi, “gerek modern gerekse modernleşen toplumlarda yazıya geçirilmiş kayıtlar benlikleri ve kurumları biçimlendirip ıslah etmek bakımından halkın hafızasından daha büyük bir iktidara

²¹⁷ Selim Deringil, **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909**, London: Tauris, 1998, s.125.

²¹⁸ Etnografik çevirinin nesnesinin tarihsel olarak konumlanmış konuşma değil de ‘kültür’ olduğunu düşündüğümüzde, etnografik çevirinin, konumlanmış konuşmanın ardında/içinde/ötesinde yatan örtük anlamların okunup ve sonra yeniden yazılması anlamına geldiğini aklımızda tutmamız gerekir. Bu bakımdan etnografik çeviri (öncelikle) “kültürel bir metnin inşası” anlamına gelmektedir (Talal Asad, **Dinin Soykütükleri**, çev. Ayet A. Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, ss. 218-219).

²¹⁹ Hans L. Kieser, “Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th Centuries)”, **Alturism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East**, der. E. H. Tejirian, R. S. Simon, New York: Columbia University Press, 2002, s. 123.

sahiptir.”²²⁰ Keza bu yazınsal iktidar daha sonra milli bir devlet kurmak isteyen milliyetçi Türk elitlerini etkileyerek, bu elitlerin Kızılbaş topluluklara yaklaşım tarzını büyük oranda belirleyecektir. Protestan misyonerlerin bıraktıkları mirasın bir diğer önemli etkisi ise Kızılbaş-Alevi toplulukların dillerinde ortaya çıkmaya başlayacak ve bu dilde niteliksel bir dönüşümün yolunu açacaktır. Bu bakımdan Kızılbaş toplulukların “geniş bir sözlü gelenek deposuna [...] sahip” olan dilleri, metinselleştirilmiş, yazılı hale getirilmiş ve standartlaştırılmış bir dil tarafından dönüştürülmeye başlayacaktır.²²¹

Bu dönüşümde misyonerlerin, modern ve yüzyıllardır yazıyla biçimlendirilmiş toplumları incelerken kullandıkları siyasal, sosyolojik ve dinsel kavram setlerini Anadolu’ya getirmeleri etkili olacaktır. Köken meraklısı paradigmalar, etnik ve dinsel grupların katı bir şekilde sınırlarını belirleme fetişizminin ortaya çıkardığı 19. yüzyılın donanımlı teorileri, misyonerlerin gözlemleriyle birleşerek bu toplulukların kendilerine özgü dilini evrensel dile tercüme etme yönünde ürünler verecektir. Böylece bu misyonerler bugün Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların araştırılmalarında hala geçerli olacak paradigmaları Protestanlığın dinsellik ve Aydınlanma arasında kurduğu özgül ilişki vasıtasıyla üretebilecek ve uygulamaya koyabilecektir. Günümüzde bu topluluklar üzerine yapılan araştırmalarda hâkim paradigmayı oluşturan ve Protestan misyonerlerden devralınan yaklaşımların bu gücünü nasıl elde ettiklerini anlamak için Protestanlığın tarihsel, dinsel rolüne değinmek önem taşımaktadır.

2. 1. 1. Protestanlığın Dinsel Rolü

19. yüzyıl Batı’nın bilimsel ve siyasal gücünün dünya üzerinde yaygınlaşmaya başladığı bir dönem olmuştur. Batılı sanayileşmiş ülkeler kendi mallarına pazar bulabilmek ve hammadde ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bu dönemde sömürgeci faaliyetlerle dünyanın farklı ülkelerini egemenlikleri altına almışlardır. Sanayi devrimlerinin etkisi ve ortaya çıkmaya başlayan kapitalist üretim ilişkileri, bir yandan siyasal yönetim biçimini imparatorluklardan ulus-devletlere dönüştürmüş, öte yandan modernleşme süreci Tönnies’in ifade ettiği üzere, cemaatten (*gemeinschaft*) cemiyete

²²⁰ Asad, *Dinin Soykütükleri...*, s. 222.

²²¹ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, New York: Oxford University Press, 2013, s. 17.

(*gessellschaft*) doğru ya da Durkheim'in belirttiği “mekanik dayanışma”dan “organik toplumsal dayanışma”ya bir dönüşüm aşamasını başlatmıştır. Rasyonelleşmenin yükselmesi olarak okunan bu dönemi pek çok farklı düşünür farklı kavramlarla ifade etmişlerdir. Örneğin Weber rasyonel bürokrasinin bireysel yaratıcılığı ezme pahasına yükselişini “*demir kafes*” metaforuyla ifade etmiş, rasyonelleşmenin bir sonucu olarak “dünyanın büyüünden arındırılması”ndan söz etmiştir. Bu dönemde rasyonelleşme yalnızca bürokratik mekanizmalara has olarak değil pek çok alanda görülebilecek ve hatta görülmesi gereken bir süreç olarak düşünülmüştür. Weber'in rasyonelleşme tezi de bu görüşten payını almıştır. Onun sözünü ettiği rasyonelleşme, aşamalı ve çok parçalı olmakla birlikte, rasyonel kapitalizmde doruğuna ulaşacağı varsayılan bir ilerleme sürecidir.²²² Bu nedenle, Weber dinsel düşüncede de bir rasyonalizm parıltısı görmüştür. Weber bunu büyü ve din arasında yaptığı ayrım ile şu şekilde ifade etmektedir:

*Her dönemde büyüünün gücünü kırarak ve rasyonel davranışı yerleştirecek bir araç olmuştur; bu, büyük rasyonel peygamberlik demektir. Her peygamberlik kesinlikle büyüünün gücüne zarar verir; ancak mucizeler sunan veya başka kabiliyetlerle donanmış bir peygamberin geleneksel kutsal kuralları yıkması mümkündür. Peygamberler dünyayı büyüünden uzaklaştırmış ve bunu yaparken modern bilim ve teknolojinin ve kapitalizmin temellerini atmışlardır.*²²³

İnsanlık tarihini rasyonalizmin ilerleyişi olarak okuyan Weber'in, ayrıca dinlerin rasyonelliklerini yalnızca doğuşları sırasında sergileyip sonra devrettikleri bir durum olarak gördüğünü de söylemek mümkün değildir. Bir dinin, gelişim aşamalarında da rasyonellik adına bir takım gelişmelere katkı yaptığını “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*” adlı çalışmasında belirtmiştir. Weber bu çalışmada, “Protestan Ahlakı(nın) sadece ‘rasyonel düşüncenin özel somut biçimini oluşturan –kaynağı bir meslek ve bu mesleğe kendini adamayı- içeren bir dinsellik olduğunu ifade etmiştir.²²⁴ Bu rasyonel düşüncenin ise dil ve çeviri ile mümkün kılındığını belirtmiştir:

²²² Bendix, Weber'de rasyonelliğin üç anlamını tespit edebildiğini ifade etmektedir. Birinci anlamda rasyonellik en fazla kapitalizmin can damarına tekabül etmektedir. İkinci anlamda rasyonalizm netlik ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Son olarak ise rasyonalizm ise dinsel yaşamı da içine alacak şekilde yaşam alanlarındaki süreçlere tekabül etmektedir Reinhard Bendix, “Max Weber'in Din Sosyolojisi”, **Din Sosyolojisi** içinde, der. Y. Aktay, M. E. Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 2007, s. 210.

²²³ Anthony Giddens, **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 271.

²²⁴ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Z. Aruoba, İstanbul: Hil Yayın, 1985, ss. 63-75.

“Almanca’daki ‘meslek’ sözcüğünün dini bir tasarım olduğu yanlışlığa yer vermeyecek kadar açıktır. –Tanrı tarafından verilen bir ödev- [...] büyük çoğunluğu Protestan olan halkların hepsinde bu kavram vardı. Bu durumun, sözü edilen dillerin etnik özelliklerinden dolayı ortaya çıkmadığı [...] sözcüğün bugünkü anlamının İncil çevirilerinden kaynaklandığı [...] gösterilebilir.”²²⁵

Weber’in, dinleri bir rasyonelleşme hamlesi olarak okuma yönündeki çabasının liberal bir ilerlemeci anlayış ile ilintilendirilmesi haklılık payı taşımakla birlikte, düşünürün içinde bulunduğu dönemden geriye bakmasının bir sonucu da olsa gerektir. Dinlerin büyüye galebe çalmasını bir rasyonelleşme hamlesi olarak okuyan Weber bunu “kendi içinde tutarlı ve evrensel olarak uygulanabilir bir teodisenin” varlığına ya da bu teodiseyi ne oranda geliştirdiğine dayandırmıştır.²²⁶

Bu durumda, Weber’in din sosyolojisi çalışmalarında dinin, büyüden daha üstün olduğu tezinin dayandığı “tutarlılık”, bir diğer deyişle, standartlık kriterini sağlayan şey nerede aranmalıdır? Dinsel yapılanmaların, toplumsal sınıflara has niteliklerle donandığını belirtmesi bu amaç için bir başlangıç noktası sunmaktadır. Çünkü Weber’e göre, toplumsal sınıfın kültürel özelliği, bu sınıfın dinsel inancının karakterini de belirleyecektir. Ona göre, aşağı halk sınıflarının genellikle dinsel ihtiyacını azizlerin hayatlarına dair hikâyelerle karşılaması söz konusuysa, evrensel ahlaki düzen düşüncesi entelektüel ve iyi eğitim almış topluluklar için mümkün olacaktır.²²⁷ Bu açıklamadan da çıkartılacak sonuca göre, Weber’de rasyonalizasyonun derecesi bizzat yazı ve söz arasındaki farkla irtibatlanmıştır. 19. yüzyıl Batılı din sosyolojisi çalışmalarında, dinseliliğin dahi yazınsal bir dile sahip olma derecesiyle ne kadar rasyonel olduğu tartışmalarını görmek için Weber bir örnek sunmaktadır.

Dinin rasyonel oluşunu sağlayan metinselleştirilmiş ve böylece entelektüalize edilmiş oluşu Weber’e göre bu dini aynı zamanda evrensel de kılmaktadır. Çünkü Weber’in görüşüne göre evrensellik, ancak şahsilik düzeyini aşan bir evrensel ahlak düzeninin tesisini sağlayan dinlerin bir niteliğidir. Bu nedenle rasyonelleşme,

²²⁵ A.g.e.

²²⁶ Giddens, **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori...**, s. 279.

²²⁷ Max Weber, **Ekonomi ve Toplum**, çev. L. Boyacı, [y.y.] Yarın Yayınları, 2012, ss. 523-769.

metinselleşerek standardize olmak ve dolayısıyla evrensel olmakla yakından bağlantılıdır.

Weber, bir 19. yüzyıl düşünürü olarak dinsel inançların sınıflandırılmaları ve rasyonellikleri bağlamında bir hiyerarşiye tabi tutulmalarında bir beis görmemiştir. Evrensel bir dinin rasyonel olması noktasında ileri sürdüğü tez de içinde bulunduğu yüzyılın genel bakış açısıyla uyumludur. Onun çalışmalarında ileri sürdüğü bu rasyonel din tezlerinde ilk sırada Musevilik ile birlikte Protestanlık yer almaktadır.²²⁸ Ancak burada temel meselenin, rasyonellik-irrasyonellik ya da rasyonelliğin dereceleri gibi normatif tezlere sıkıştırmanın dışında aranması gerektiği düşünülmektedir. Nihayetinde inanç alanında bulunan dinlerin sınıflandırılmasının 19. yüzyılda zirve noktasına ulaşmış bir kavram olan rasyonelleşme gibi tezlerle açıklanması doğru olmayacaktır. Ancak burada tartışılması gereken, Protestanlığın bağlılarına sağladığı dilsel ve eğitsel olanakları nasıl yarattığının araştırılması olmalıdır.

Protestanlığın ilk defa, İncil'in Alman halk diline çevrilip matbaa ile bu çevirinin yaygınlaştırılması vasıtasıyla doğduğu düşünüldüğünde Protestanlığın “bilgiyi dil yoluyla insanlara ulaştırabilmeyi” keşfettiği görülmektedir.²²⁹ Bu nedenle Protestanlık, oluşturduğu bu dilsel hareket ile her zaman bağlılarının dilsel ve eğitsel üstünlüğünde önemli etki sahibi olmuştur. 18. yüzyılın ikinci yarısında Fransa’da “Montpellier bölgesinde çok fazla (P)rotestan bulunması, Languedoc yöresinde okuma-yazma oranının yüksek olmasını sağlayan bir etken” olmuştur.²³⁰ Protestan topluluklar içerisinde okuma ve yazmaya o kadar çok önem verilmiştir ki, bazı Protestan bölgelerde 18. yüzyılın ortalarında “cemaate katılma ve evlenme, o kişi okuma-yazma testinden geçinceye kadar askıya alınmıştır.”²³¹

Protestan toplulukların geçirdikleri bu dilsel devrimi gerçekleştiren tercüme faaliyeti, okur-yazarlık ve eğitim noktasında bu toplulukların hatırı sayılı bir düzeye ulaşmalarına yol açmakla birlikte, dinsellik içerisinde de bir dönüşümü sağlamış, Kutsal Kitap'ın halk dillerine çevrilmesi ile dilde ve dinsel düşüncede bir

²²⁸ A.g.e.

²²⁹ Jack Goody, *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim: Okur-Yazarlık, Aile, Kültür ve Devlet Üzerine İncelemeler*, çev. O. Bulut, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 152.

²³⁰ A.g.e., s. 282.

²³¹ A.g.e., s. 289.

standartlaşma gerçekleştirmiştir. Böylece giderek dinsel kavram ve terimlerle ne anlaşılması gerektiği ya da onların nasıl ifade edilmesi gerektiği noktasında bir homojenizasyon ortaya çıkmaya başlamıştır. Kutsal Kitap artan oranda kişisel yorumlardan uzaklaştırılmış ve “sahih din”e ulaşıldığına yönelik bir inanç neşet etmiştir. İncil’in tüm dünya dillerinde yayımlanma çabaları da hızını bu anlayıştan almıştır. Protestan örgüt ABCFM’ye göre, matbaa “cehaletin ve manevi ölümün yayıldığı bölgeye, ilahi hakikatin dağıtılması için vakfedilen bir araçtır.”²³² Bu nedenle, Kutsal Kitap’ı bütün halklara tebliğ etmek, misyonerlerin başlıca vazifesi haline gelmiştir. Mac Callum’un verdiği bilgiler, bu çeviri faaliyetinin yoğunluğunu ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Protestanlar tarafından “Kitab-ı Mukaddes tam olarak 184 dile, yalnız Yeni Ahid 227 dile ve başlıbaşına kısımları 640 dil ve lehçeye çevrilmiştir.”²³³

19. yüzyılda bu “gerçek din”i Anadolu topraklarında vazetmeye koyulacak olan Protestan misyonerler, Kızılbaş toplulukları kendi dinlerine döndürme girişimlerinde de yine benzer bir tercüme faaliyetine girişerek hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu tercüme faaliyetinin nasıl gerçekleştiğini anlamak adına, öncelikle Anadolu, Osmanlı İmparatorluğu ve Kızılbaş toplulukların 19. yüzyıldaki durumunu kısaca açıklamak önem arzedecektir.

2. 1. 2. 19. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Karşılaşmalar

19. yüzyılın Anadolu coğrafyasında yaşayan topluluklar ile devlet arasındaki sorunlar ve beklentileri anlayabilmek için imparatorluğun nasıl bir siyasi atmosfer içinde olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bu dönemde Osmanlı dağılma aşamasına girmiştir. Bir taraftan İmparatorluktan kopmaya yüz tutmuş milletler ve bu milletleri destekleyen büyük Batılı güçler ile mücadele edilmekte, diğer yandan, “millet” sistemine henüz bu yüzyılın ortalarına kadar dâhil edilmemiş olan Protestan Ermeni halkı bir millet haline getirmek için faaliyet gösteren misyonların ortaya çıkardıkları güçlülere karşı tedbirler alınmaktadır. Tüm bu gelişmeler, İmparatorluğun zaten kıt olan kaynaklarını son verimine kadar kullanma eğilimini ortaya çıkarmış, vergi ve asker kaynaklarını arttırmak için, halk üzerindeki baskı ve

²³² *The Missionary Herald*, 1822, s. 335.

²³³ F. Layman M. Callum, “Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe Tercümesine Dair”, *Tercüme*, 3: 13, 1942, s. 60.

kontroller de artmıştır. Böyle bir siyasal atmosferin tüm toplumsal grupların üzerinde oluşturduğu çetin durum zorunlu olarak Alevi-Kızılbaş toplulukları da etkilemiştir.

Bu siyasal atmosferde Kızılbaş toplulukların devlet ve misyonerlerle olan ilişkilerini aktaran kendi kaynakları bulunmadığından daha çok Osmanlı'nın, misyonerlerin ya da başka bazı araştırmacıların çalışmaları yol gösterici olmaktadır. Bu nedenle, bu yüzyılda yaşayan Kızılbaş toplulukları anlayabilmemizi sağlayan eserlerin oldukça siyasal, dinsel, ideolojik ve en önemlisi de dilsel etkilerin tazyiki ile ortaya çıkmış olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla pek çok pragmatik saik, bu topluluklar hakkında edindiğimiz bilgileri sağlayan kayıtlarla bizim aramızda bir örgü gibi örülü durmaktadır.

Kızılbaş topluluklar, söz konusu dönemde, yazı ile bir ilişkide bulunmadığından ya da oldukça kısıtlı ve dar bir çevrede bu ilişkiyi sürdürdüğünden, bu toplulukların yaşayış ve inanç öğelerinin yazınsallaştırılması, ortaya çıkacak olan sorunun en başta dilsel olduğunu ve bir tercüme sorunu olarak kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır. 19. yüzyılda bir Protestan misyonerin bu şifahi dili yazınsallaştırma gerekliliğini vurgulayışı bunun bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir.²³⁴ Buna mukabil, Kızılbaş toplulukların mevcut siyasal atmosferde yazıya sahip olan misyoner topluluklardan pragmatik beklentileri de bu sorunun genişlemesinde etkili olmuştur. Askerlik hizmetinden muaf tutulma gibi pragmatik bir neden bunların başında gelmektedir. Bu nedenle, Kızılbaşlar ile misyonerler arasında başlayan yakınlaşmanın her şeyden önce bir takım sosyal, politik ve dinsel/dilsel beklentilerden doğduğunu belirtmek gerekir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu yüzyıl içerisinde yaşadığı darboğazı aşmak için Kızılbaş topluluklardan da yararlanma yönündeki girişimleri, bu topluluklar üzerinde devlet baskısını arttırmıştır. Özellikle Tanzimattan sonra doğu vilayetlerinde Alevi-Kızılbaşlar vergi memurları ve yerel beylerin çifte baskısı altına girmiştir.²³⁵ Kızılbaşların, Sünni topluluklar tarafından tehdit edilmeleri de can ve mal güvenliklerini tehlike altına sokmuştur. İmparatorluğun yerel otoritelerinin baskısı ve devletin yerelde Sünni aşiretler ile kurduğu ilişkiler de Kızılbaş topluluklar için bir

²³⁴ Herman N. Barnum, "The Kuzzel-Bash Koords", *The Missionary Herald*, c. 86, 1890, s. 346.

²³⁵ Kieser, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...*, s. 108.

başka baskı unsurunu teşkil etmiştir. Bu siyasal atmosferde, misyonerlerin bir Protestan milleti yaratma ve bu Protestan topluluğa siyasal imtiyazlar sağlamak amacıyla giriştikleri faaliyetler acziyet içerisindeki Kızılbaşlarda, Protestanlığın benimsenmesiyle baskıdan ve askerlik gibi zorunlu hizmetlerden azade kalınacağına dair bir umut yaratmıştır. 1866 yılında kaleme alınmış olan bir misyon raporunda Kızılbaş toplulukların bu beklentisi ifade edilmiştir. Bu raporda bir Kızılbaş, misyonerlere şu şekilde seslenmektedir: “Bize yardım edecek misiniz? Oğullarımı askerlikten kurtarabilir misiniz?”.²³⁶ 1881 yılında iki Kürt-Kızılbaş köyünün Erzurum’daki Amerikan elçiliğine Protestan olarak tanınmalarını isteyen bir dilekçe vermeleri de benzer bir yardım talebinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kieser bu durumu dinsel saiklerden daha ziyade askerlikten muaf tutulma talebi ile açıklamaktadır. Ona göre, “askere alınma durumundan muaf tutulabilme²³⁷ umuduyla böyle girişim(ler)de bulunulmuştur.”²³⁸

Osmanlı İmparatorluğu’nda faaliyet gösteren Protestan misyonerlerin hedefleri ise öncelikle bir tercüme faaliyetini başarıyla sonuçlandırmak olmuştur. İmparatorluk coğrafyasındaki dinsel toplulukların sembolik dillerinin, kendi evrensel dinsel dillerine tercümesi misyonerlerin ilk hedeflerini teşkil etmiştir. Bu dinsel döndürme faaliyetinin bir dinsel tercüme olarak adlandırılmasının nedeni, yazıya sahip olmayan toplulukların dinsel ritüellerini kendi kontrollerindeki yazı ile standartlaştırarak kendi evrensel dillerine tercüme etme niyetini taşıdıklarından dolayıdır. Protestan misyonerlerin felsefesini belirten Lindsell bu tercüme faaliyetini vuzuhla açıklamaktadır. O, Protestan misyonerlerin hedefini belirtirken şunları ifade etmektedir: “İnsanların İncil’i doğrudan okuması gerekir. Bunun için misyonerlik çalışması, esasında muhatap dillerini öğrenmeyi, şayet bu dil şifahi ise ona bir alfabe ihdas etmeyi, dört İncil’i tercüme etmeyi ve sonra insanlara anadillerinde okuma

²³⁶ Mehmet Bayrak, **Alevilik ve Kürtler: [İnceleme-Araştırma ve Belgeler]**, Wuppertal: ÖZ-GE Yayınları, 1997, ss. 321-322.

²³⁷ Askerlik hizmetinden muaf tutulmak için misyonerler ile kurulan ilişkilerin yanı sıra, misyonların Sünni toplulukları da etkileyen bir takım önemli hizmetler gerçekleştirdiklerine tanık olunur. Anadolu topraklarında yaşayan halkların şimdiye dek sahip olmadıkları eğitim ve sağlık hizmetleri bu misyonlar tarafından sağlanmaya başlamıştır. Kieser, **İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...**, s. 250.

²³⁸ Kieser, **İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...**, ss. 239-240.

öğretmeyi kapsamaktadır.”²³⁹ Bu amaçla halkın konuştuğu dil ile hazırlanmış pek çok İncil ve risalenin dağıtıldığına da tesadüf edilmiştir.²⁴⁰

Bu tercüme faaliyetlerinin bir diğer özelliği ise, genellikle uyumsuzluğa karşı uyum, kirlenmişliğe karşı temizlik olarak sunulmuş olmasıdır. Bir misyonerin Osmanlı İmparatorluğu için söylediği şu sözler bunu özlü bir şekilde yansıtmaktadır. “Ülkenin şu anda kendi içinde uyumsuz olan halkı Hristiyanlık inancında birleşecekler ve Türk İmparatorluğu temizlenip İncil’e kavuştuktan sonra dünyanın Hristiyan milletleri arasında yerini alacaktır.”²⁴¹ Burada ifade edildiği üzere, tercüme faaliyeti asla Kızılbaş topluluklarla sınırlandırılmamış, bir uyum ve standartlaşma yaratmakta aciz kalmış İmparatorluğun dinsel dünyası için de düşünülmüştür. Bu nedenle, Protestan dinsel dili kendini aslında Doğu dünyasının dinsel dilleri karşısında üst bir konuma yerleştirmiş ve bu şekilde onları kendi diline tercüme etmeyi meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu meşruiyetin sağlanması adına “birçok misyoner ve Batılı gazeteci, ‘korkunç Türk’ün Şeytan’a tapan yoz bir ırk olduğu varsayımından hareket” etmiştir.²⁴² Misyonerlerin bu geri kalmışlık ve yozluğu açıklamak için ileri sürdükleri tez ise, bu topluluklarının dinsel geleneklerinin böyle bir sonucu ortaya çıkarmış olduğudur.

Protestan misyonerlerin sahip oldukları bu dilsel anlam dünyası görüldüğü gibi geleneksel olanın saf ve sahih olana doğru dönüştürülmesi gerekliliği noktasında düğümlenmektedir. Bu anlayışa göre, geleneksellik dolusu olmak bozulmuşlukla eş anlamlıdır. Bir Protestan misyoner olan Marden’in 1880 yılındaki raporunda bu durum ifade edilmiştir. Ona göre, Şark insanını kendi haline bırakıldığında tamamen atalarının gelenekleriyle yetinecek ve daha iyisini istemeyecektir.²⁴³ Geleneği yıkan ve saf olana, otantik olana kavuşturanın ise metin olduğu düşünülmüştür. Bu dinin tarihi düşünüldüğünde gerçekten de Protestanlığın ‘başından itibaren basılı kitabın çocuğu’ olduğu, yazı vasıtasıyla edinilen tercüme işleminin dini saflığa kavuşturduğu

²³⁹ Harold Lindsell, “Fundamentals for a Philosophy of the Christian Mission”, **The Theology of the Christian Mission**, der. G. H. Anderson, New York, 1961, s. 245.

²⁴⁰ Ayşe Aksu, **Amerikalı Misyonerlerin Osmanlı Anadolu’sundaki Eğitim Faaliyetleri (1820-1900) ve Bunun Osmanlı Toplum Yapısına Etkileri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010, s. 110.

²⁴¹ Ayfer Karakaya-Stump, **Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 211.

²⁴² Deringil, **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...**, s. 120.

²⁴³ Henry Marden “Central Turkey”, **The Missionary Herald**, c.77, 1880, s.49.

düşüncesinden hareket ettiği görülecektir.²⁴⁴ Bu metinselleştirme işlemi vasıtasıyla dinsel olan ile modern, medeni olan arasındaki bağın da tesis edildiği sıklıkla vurgulanmıştır. Milli edebiyatların doğuşunun, bu metinselleştirme işleminin medeni bir sonucu olarak ifade edilmesi buna bir örnek olarak verilebilir.²⁴⁵

Kieser de, misyonerlerin uygulamalarında Protestanlık ile modernizm ve bilimselliğin bir karışımını görmektedir. Ona göre, “Hristiyanlığı yaymaya, eğitmeye ve uygarlaştırmaya yönelik kendi çabalarıyla teşvik edilen ve ilerlemeye yönelik modern inançlarını Protestanlık maneviyatı ile birleştiren yeni bir toplumsal ve sembolik düzen” hedeflenmiştir.²⁴⁶ Misyonerler, bu nedenle dinsel dili oluşturan geleneği bir sorun olarak algılamış ve geleneğin yozlaştırdığı inançları kendi gerçek dinlerine ya da bir başka deyişle evrensel din dillerine tercüme etmenin yollarını aramışlardır. Kimi zaman Katoliklik mezhebi de bu tercümenin kapsamına girmiştir. Kieser bu faaliyetlerde “İncil Ülkesi”ne girişin, İslamiyet ile birlikte Katolikliğin de devrilmesinin Tanrı Krallığı’nın başlangıcı için ön koşul oluşturduğu inancıyla şekillenmiş olduğunu öne sürmüştür.²⁴⁷ Ancak somut olarak bakıldığında, misyonerlerin bu yüzyılda yoğun olarak ilgilendikleri iki topluluk olmuştur. Bunlardan birisi cahil ve “nominal” Hristiyan olarak gördükleri Doğulu Hristiyanlar, özellikle de Gregoryen mezhebinden Ermenilerken, diğeri Kızılbaş topluluklardır.²⁴⁸ Genelde azınlıklar özelde ise Aleviler gibi heterodoks gruplar üzerinden bir Hristiyan mayalanma süreci düşünmüşlerdir. O zamana kadar aşağı sınıf olarak kabul edilmiş bu Alevi-Kızılbaş topluluklara eğitim vasıtasıyla bir prestij vaat etmişlerdir.

2. 1. 3. Protestanlık, Din, Dil ve Tercüme

Protestan evrensel dilinin sızmaya başladığı Osmanlı toplumuna aynı zamanda “(çoğu Hristiyan olan) cemaatlerin hoşnutsuzluğu, kısmen kötü yönetimi” de eklendiğinde [...] sonuç çok kere, Osmanlı merkez yönetiminin hâkimiyet kaybı”

²⁴⁴ Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed’den Reform Çağına**, çev. A. Bertay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 266.

²⁴⁵ Erich Auerbach, **Roman Filolojisine Giriş**, çev. S. Bayrav, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944, s. 134.

²⁴⁶ Kieser, **Alturism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East...**, s. 120.

²⁴⁷ Kieser, **Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East...**, ss. 15-16

²⁴⁸ Deringil, **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...**, ss. 115-116.

şeklinde kendini göstermiştir.²⁴⁹ Bu memnuniyetsizliğe yaslanan büyük güçlerden, “Fransız ve Avusturyalılar, Katolikler ile [...] Uniatlar’a, Ruslar Ortodokslara, İngilizler, Dürziler ile Protestanlara arka çıkmışlar” dinsel toplumlar üzerinden siyasal çalışmalar yürütmüşlerdir.²⁵⁰ Berlin Kongresi’nde misyonerlerin katkılarıyla Ermeni ve Kürt toplumların sorunları ön plana çıkarılmış, Alevi meselesi de az da olsa bu tarihten itibaren gündeme gelmeye başlamıştır. Azınlık meselelerinin siyasal konular haline gelmesiyle, İngiliz ve Amerikalılar da Osmanlı İmparatorluğu’na nüfuz etme faaliyetlerini dinsel toplumlar üzerinden yürütmüş, bu nedenle temelde misyonerlik faaliyetlerini desteklemişlerdir.

Politik desteklere karşın, misyonerlerin hedeflerinin doğrudan siyasal olduğunu savunmak doğru bir teşhis olmayacaktır. Onların dinsel amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları dilsel araçların siyasal sonuçlar doğurduğunu belirtmek daha isabetli bir yaklaşım sunacaktır.²⁵¹ The Missionary Herald’da yayınlanan bir makalede bu, şöyle ifade edilmiştir: “Genç erkekler sadece İncil elçiliği için değil, aynı zamanda insan bilimi (için) yetiştiriliyor [...] basımevi, eğitim bölümü için genel okul kitaplarından, doğal bilimlere, matematiğe, ahlak felsefesine, tarihe ve diğer branşlara kadar yayın yapıyor.”²⁵² Bu açıdan bakıldığında, Protestan evrensel dilinin içinde var olan ve bilimsel dile doğru gerçekleşen salınımın siyasal sonuçlar doğurduğunu, dinsel cemaatler içerisinde siyasal bilinci yükselttiğini söylemek mümkün görünmektedir.²⁵³ Bu dilsel formasyon nedeniyle kendilerini uygarlık taşıyıcısı olarak addeden Protestan misyonerler dinsel dilin dönüşümü ile birlikte, zihinsel bir dönüşümün de gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.

²⁴⁹ Zurcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi...**, s. 85.

²⁵⁰ **A.g.e.**, s. 87.

²⁵¹ Kieser de 19. yüzyılda faaliyet gösteren Protestan misyonerlerin dini ve medeni amaçlarının birbirinden ayıramayacağından söz etmektedir. Kieser, **Alturism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East...**, s. 136.

²⁵² **The Missionary Herald**, 1852, s. 268.

²⁵³ Misyonerlik faaliyetleri aynı zamanda bazı milletlerin Batılı anlamda tarih yazımının da başlangıcını oluşturmuştur. Batılı-modernleşmeci dilin toplumlar üzerinde ne denli etkili olduğunu Samoa Adaları’ndaki yaşayan halkların tarihlerinin misyonerler tarafından yazılmış olduğu göstermektedir. Samoa Adaları’nın tarihi, İngiliz bir misyoner topluluğu olan *London Missionary Society*’nin bu adaların yerlileri üzerine ürettikleri raporlardan ibaret olup, topluluğun geçmişinin metinselleştirilerek tarihselleştirilmiştir Andrew Porter, “Church History, History of Christianity, Religious History: Some Reflections on British Missionary Enterprise Since the Late Eighteenth Century”, **Church History**, 71: 3, 2002, ss. 555-584.

Eliade, siyasal sonuçların doğmasına yol açan bu dilsel salınımı Protestanlığın dogmatikleşmesinden sonra yaşanan bir süreç olarak nitelendirmiştir. Ona göre, Luther'in dogmatik açıdan katılaşmasından beri, reformdan geçmiş kiliselerde teolojik yaratıcılık önceliğini yitirip yerini bireysel özgürlüğün örgütlenmesi ve kamusal eğitimden başlayarak toplumsal kurumlarda reforma gidilmesi oluşturmuştur.²⁵⁴ 19. yüzyıl Anadolu'sunda misyonerlik faaliyetleri yürüten misyonerlerin salt dinsel olmayan eğitim veren öğretim kurumları kurmaları da bunun kanıtlarından biridir. Bu bakımdan, Katolik misyonerlerin yürüttüğü kilise açma, vaaz verme, fakirlere yardım etme gibi klasik misyonerlik faaliyetlerinden köklü bir şekilde ayrılmışlardır.²⁵⁵

Protestanların yürüttüğü bu yeni misyonerliğin sonucu olarak sunulan temel ve yüksek eğitimin, bir halk bilinci oluşturmak ve bu halkın kendine özgü bir dili olduğu bilincini ortaya çıkarması gecikmemiştir. Tüm eğitim sürecinin ve dinsel öğretimin halk diliyle yapılması amacıyla dil yazınsallaştırılmaya başlamış ve bu yolla halk dili standart hale getirilmeye çalışılmıştır. Halk dilini standart yazı diline tercüme ederek, sözlük çalışmalarıyla uğraşmışlardır. Yine bu amaç uğruna, gramer kitaplarının oluşturulması, bu standartlaştırılan dillerin modern yöntemlerle öğretimi ve İncil'in bu halk dillerine tercümesi için alfabelerin düzenlenmesi gibi oldukça uzun ve yorucu çalışmalar yapılmıştır.

Misyonerler, Ermeni kilisesine ait bir okuldan söz ederken buralarda eğitim gören küçük çocuklara coğrafya, tarih ve gramer dersleri verilmediğini gördüklerinde şaşırılmışlar, ders kitaplarının dahi çocukların anlamadığı bir dilde olduğunu belirtmişler, bunun ne denli yanlış olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵⁶ Kendileri ise ilk hedef olarak halk dilinin yazınsal dile tercümesi işlemine girişmişlerdir. Kieser, Protestan misyonerlerin bu dilsel tercüme işlevinin sonuçlarını şöyle ifade etmektedir:

“Kolektif kimliklerin yeniden ifade edilebilmesi için bir grubun içindeki etnik özelliklerin algılanışı, bilhassa Protestan misyonerlerinin değer kazanması ve yazı diline dönüşmesi için canla başla çalıştıkları halk dili, büyük bir önem taşıyordu. Bu, özellikle Ermenice, Rumca, Süryanice ve Kürtçe için geçerliydi.

²⁵⁴ Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına...**, s. 276.

²⁵⁵ Lindsell, **The Theology of the Christian Mission...**, s. 248.

²⁵⁶ Eli Smith, “Deficiency of School-books in the Levant”, **The Missionary Herald**, c. 26, 1830, s. 80.

Bütün bu kolektiflerin ‘Ulusal Rönesans’ında’ misyonerlik faktörü doğrudan veya dolaylı olarak küçümsenmeyecek bir rol oynuyordu.”²⁵⁷

Halk dilinin standartlaştırılmasının bir sonucu olarak milliyetçilik de kendini gösterecek ve bu genellikle gayrimüslim cemaatler üzerinde etkili olacaktır. Bu tercüme işleminin özel olarak ise Ermeni topluluklar üzerinde gerçekleştiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır.²⁵⁸ Ancak bunun yanında, “anadiller konusunda yapılan çalışmalar, taşraya kadar uzanan okullaşma, yerel matbaaların ‘anadilde’ okuryazarlığı arttırması ve bunun entelektüel-siyasal bir canlılık getirmesinin” yalnızca milliyetçiliği körükleyen dilsel tercümeler olduğunu söylemek de eksik kalacaktır.²⁵⁹ Yapılan tercüme işlemlerinin, aynı zamanda halkın konuşma dilinin oluşturduğu sembolik değerin evrensel dile tercüme edilmesi suretiyle de gerçekleştiğini belirtmek gerekir.²⁶⁰ Bunu, misyonerlerin ilgilendikleri pek çok topluluğun sembolik dilinde ortaya çıkardığı dönüşümde izlemek mümkündür. Örneğin, Süryani halk dilinin kurduğu dinsel ritüellerde misyonerlerin yarattığı dönüşümü Kieser şu şekilde ifade etmektedir: (Karşılaşmadan önce)

“değerli taşlarla bezeli eski tür İncil, manastır ve kiliselerde ayin sırasında önemli bir rol oynamaktadır. İnsanlar onunla gurur duymakta ve yazılı olduğu eski lisanı artık ne rahiplerin, ne de halkın anlamamasına karşın okunmaya devam etmektedir. Sonra Protestan misyonerler onu [...] halk diline çevrilmiş ve basılmış bir İncil’le değiştirip, kendi usullerince yorumlamışlardır. Bu Doğu kiliseleri için, şimdiye kadar kullandıkları kült nesnelerinden acılı bir ayrılış

²⁵⁷ Kieser, **Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...**, s. 124.

²⁵⁸ Misyonerlik ve milliyetçilik ilişkisine gayrimüslim azınlıklar üzerinden değinen çeşitli kaynaklar bulunmaktadır. Bkz. Erhan, 2004., Kieser, **Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East...**

²⁵⁹ Suavi Aydın, “Anadolu Hristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme”, **Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi**, Nevşehir, 2000, ss. 73-88.

²⁶⁰ ABCFM misyonerlerinin Süryani topluluklar için yaptıkları girişimler bunun iyi bir örneğini oluşturmaktadır. “ABCFM misyonerleri [...] eski Süryanice kitaplar basan Katolik rakiplerinin aksine, Avrupalı şarkiyatçıların desteğiyle, konuşulan Yeni Süryanice’yi yazıya geçirmeye ve İncil’i bu halk diline tercüme etmeye çalışıyorlardı. Model olarak Urumiye lehçesini almış olmasından ötürü bu yeni yazı dili tüm Süryaniler arasında yaygınlık kazanmamışsa da, müteakip on yıllar boyunca kültürel değerlerin sembolüne dönüşmüş, bu dile hakim olmak, eğitimin ve Süryani kolektifine ait olmanın işareti anlamını kazanmıştı” Kieser, **Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...**, s. 125.

anlamına gelecektir. Haklı olduklarının bilinciyle misyonerler, kilisenin geleneksel ritüellerine duyulan güveni yıkmışlardır.”²⁶¹

Geleneksel dinsel dillerin misyonerler tarafından evrensel dile tercümesinde Tanzimat ve Islahat Fermanları da bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu fermanların dinsel özgürlüklere özel bir yer ayırıyor olması, misyoner toplulukların çalışmalarına iki noktada meşruiyet sağlamıştır. Birincisi gayrimüslimlerin dönüştürülmeleri için meşru bir zemin hazırlamış, ikincisi ise bu fermanların tüm Osmanlı tebaası için geçerli olduğu iddia edilerek, Müslüman toplulukların da kendi dinlerini seçme özgürlüğüne kavuştuğu iddia edilmiştir. ABCFM genel sekreteri Rufus Anderson, Islahat Fermanı’nın sağladığı bu meşruiyeti şu şekilde ifade etmiştir: Islahat Fermanı ile “biz misyonerlere Müslümanları Hristiyan yapma kapısı açılmıştır.”²⁶² Misyonerler bu fermana dayanarak yeni dönmiş Müslümanlar arasında Hristiyanlığa geri döndürme faaliyetlerinde bulunmaya başlamış ve ürkek bir şekilde de olsa Müslümanlar arasında çalışmaya başlamışlardır. İmparatorluğun kaygılarını arttıran asıl gelişme de misyonerlerin bu girişimleri olmuştur.²⁶³

Müslümanların ve o döneme kadar İslamla ilişkisi sorgulanagelen Kızılbaşların, misyonerlerin ilgi alanına girmeye başlamaları, saray tarafından bir takım önlemlerin alınmasını gerektirmiştir. Bu döneme kadar Müslümanlıkla gerilimli bir ilişkisi olduğu düşünülen, Doğu vilayetlerinde geleneksel olarak Sünnilerden ziyade Hristiyanlarla yakın ilişki içinde olan ve çeşitli aşağılayıcı sıfatlarla adlandırılan Kızılbaş topluluklar artık Müslüman cemaate asimile edilme siyasetinin konusu haline gelmeye başlamıştır. Ancak Anadolu’da ümmete dahil edilecek bu topluluğa yönelik çabaların önündeki en önemli düşman ise Protestanlık olarak görülmüştür.²⁶⁴ Bu beraberinde bu çabalar bir hegemonya mücadelesini de beraberinde getirmiştir. Saray ve misyonerler arasında belirsiz bölgeyi oluşturan Kızılbaş topluluklar bu dönem boyunca muğlaklık kaynağı olmuşlardır. Nutting 1860 yılında Kızılbaşlar arasında çalışma yapıp yapılamayacağı için İmparatorluktan bir ferman çıkarılması gerektiğini belirtirken bu

²⁶¹ A.g.e., ss. 78-79.

²⁶² Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches...*, s. 18.

²⁶³ Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...*, s. 86.

²⁶⁴ Kieser, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...*, s. 240.

muğlaklığı ifade etmektedir.²⁶⁵ Adet ve ibadetlerde misyonerlere oldukça yabancı olmakla birlikte Sünni Müslümanlar ile de açık bir farklılık gösteren Kızılbaşları tanımlamak için misyonerler oldukça yoğun mesailer harcamışlardır. Bu mesailer özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren yoğunlaşmaya başlayacaktır. ABCFM'nin Kızılbaşlar ile ilgilenen muhtemelen ilk misyonerlerinden olan Dunmore'un 1854 tarihinde ABCFM'nin Boston'da bulunan genel merkezine gönderdiği raporunda Kızılbaşlar ile ilgili şu gözlemler bu ilgiyi yansıtmaktadır. "Onlar, Sünniler tarafından aşağılanmakta ve İncil'e açık bulunmaktadır."²⁶⁶ Protestan misyonerler bu durumu Kızılbaşların Protestanlığa kazandırılması için yeterli görmüş, çalışmalarını daha da derinleştirmiş ve Kızılbaşların geleneksel kozmik dilini yazınsallaştırarak evrensel dile tercüme etme girişimlerine başlamışlardır.

2. 1. 4. Alevi-Bektaşî Kozmik Dilinin Evrensele Tercümesi

Tanzimattan Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen zaman dilimi içerisinde misyonerler Alevi-Kızılbaş topluluklardan hayranlıkla söz etmekte, aralarında sempati ilişkisi bulunmaktaydı.²⁶⁷ Buna karşın, Protestan misyonerler tarafından Kızılbaş topluluklar üzerinde gerçekleştirilen tercüme işlemi, yeteri kadar uzun bir döneme yayılma imkânı bulamadığından, kişiden kişiye değişip farklılaşan bir özellik sergilemiş ve bu nedenle sabit bir nitelik kazanamamıştır. Bu nedenle anılan girişimi, ne herhangi standart bir yöntemle indirgemek, ne de belli bir içerikle donatmak mümkün değildir. Burada tespit edilen ve genel hatlarının çizilmesiyle ortaya konulan tercüme yönteminden söz edilirken bu çokluğun nasıl farklı şekillerde ifade edildiği ortaya çıkacaktır.

Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse, Kızılbaş topluluklar köken, karışım ve kalıntı tezlerini içerecek şekilde analiz edilmişlerdir. Ancak temel amaç, inanç öğelerinin kökenleri üzerine spekülâtif yorumlarda bulunarak, bu öğelerin gelenek nedeniyle bozulmuş olduklarını iddia ederek saf biçimlerini ortaya koymayı denemektir.

²⁶⁵ George Nutting, "The Kuzzelbash Koords", *Missionary Herald*, c. 56, 1860, s. 345.

²⁶⁶ *The Missionary Herald*, 1854, s. 220.

²⁶⁷ Kieser, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...*, s. 103.

19. yüzyılda inançların temelini oluşturan öğelerin ve anlatıların kökenlerini bulma ve böylelikle onu gelenekten sıyrarak saf biçimlerine ulaşıp, sınıflandırma gibi bir ilgi ortaya çıkmıştır. Böylece, toplulukların inanç öğeleri ve anlatıları ne müstakil olarak görülmüş ne de oldukları haliyle bir inanç ögesi olarak değerlendirilmiştir. Daima bu öğelerde bir bozulma görülmüş ve bu bozulmanın ne yönde gerçekleştiğini tespit etmek için kökenler aranmıştır. Bu nedenle köken, bir girdap gibi, tarihsel akışı görmezden gelme ve yutma işlevi görmüştür. İnancın müstakil bir niteliği olmadığına, yaşananın geleneklerin oluşturduğu hurafeler olduğuna, bu nedenle sahih olanın daima bir kökenle ifade edilebileceğine dair bakış açıları geç 20. yüzyılda devam etmiş ve günümüze de etkinliğini sürdürerek ulaşmıştır. Alevi-Kızılbaş topluluklar da bu girişimlerin oldukça sık konusu haline gelmiş ve bu inancın öğelerine köken arama girişimleri günümüze kadar devam etmiştir.²⁶⁸ Dolayısıyla bu bakış açısı, her kült nesnesi ya da anlatısını, bir topluluğun benimseyerek kendi özgün inançlarının ürünü haline getirmesini yeterli görmemiştir. Bu nedenle, inancın ortaya çıkıp sonra dogmatikleştiği bir zaman dilimi ya da mekân varsayarak, bu kökenlerde onu aramayı gerekli görerek, evrensel dilin rasyonelci bakışını benimsemiştir. Oysa ki, dinin işleyişi (dinin halk tarafından) kullanım usulleri tarafından değiştirilebilen ve oluşturulabilen bir yapıya sahiptir.²⁶⁹

İnancın kökenlerini araştırarak onların saf biçimlerinin ne olduğuna yönelik bir araştırma, en nihayetinde inanç diline yönelik gerçekleştirilen bir tercüme anlamına gelecektir. Misyonerler tam da bu evrensel dile tercüme etme işlemini gerçekleştirmek için inanç öğelerini kökenlerine inerek tanımlama işlemine girişeceklerdir. Bu nedenle kökenleştirerek tercüme etme işleminde misyonerler, Kızılbaşların inancının tarih içerisinde bozulan dinsel adetlerden ortaya çıktığına yönelik bir iddiada bulunarak bunları kökendeki öge üzerinden tanımlamaya girişeceklerdir. “Kızılbaşların zorla Müslüman yapılmış Hristiyan atalarından gelen bir geleneğe sahip” oldukları değerlendirmesine bu kökenleştirme işleminin sonucunda ulaşılmıştır.²⁷⁰ Nutting ise Hristiyanlık Tanrısı’nın vahiyleri ile Kızılbaş toplulukların ibadetlerinin özünü oluşturan şarkı ve deyişlerde vurgulanan alçakgönüllü olma, incitilince bağışlayıcı

²⁶⁸ Böyle bir girişim için bkz. Martin v. Bruinessen, **Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, çev. H. Yurdakul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

²⁶⁹ Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, ss. 87-88.

²⁷⁰ Anderson, **History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches...**, s. 178.

olma gibi temalar arasında benzerlik kurarak Hristiyan köklere vurgu yapmıştır.²⁷¹ Yine, Kızılbaş topluluklar içinde boşanmanın kabul edilmemesi de, bu tarikatın Hristiyan kökenden geldiğine yönelik bir gösterge olarak ifade edilmiştir. Bu iddiayı ileri süren Barnum, aynı raporunda Kızılbaşların bölgelerinde yıkıntı halinde bulunan kilise ve manastırların varlığına dayanarak bu toplulukların Hristiyan atalara sahip olduklarına dair iddiaları da dile getirmiştir.²⁷²

Kökendeki Hristiyan akidesine özel bir vurgu yaparak benzerlik kurma girişimi, bu toplulukların geleneğinin bozucu etkisini göstermenin de bir yolu olmuştur. Bu durumda yapılması gereken şey püritenize ederek modernleştirmek yoluna gitmektir. Protestan misyonerler bu modernleştirme işlemini gerçekleştirmek için kökenlere başvurmuş ancak aynı zamanda geleneğe karşı önlem olarak da özünü ortaya çıkarttıklarını düşündükleri inancı yazı vasıtasıyla, yazınsallaştırarak korumaya çalışmışlardır. Bu nedenle bu topluluğun geleneğinin sözle kaim olarak oluşturduğu kozmik dilini yazı diline tercüme etmeye uğraşmışlardır.

Bu tercüme işleminin Kızılbaşları, Protestanlığa çevirmek gibi pratik bir amaç taşımakla birlikte aynı zamanda, Kızılbaş kozmik dilinin oluşturduğu inanç öğelerini yazı diline aktarırken nasıl dönüşüme uğrattığını da göstermesi bakımından önemlidir. Kızılbaş toplulukların kozmik inancının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan kutsalın bölünemezliği anlayışından kaynaklanan “Ali” kültünün, Dunmore’un 1857 tarihli raporunda yazınsallaştırılıp, yazı diline tercüme edilirken nasıl bir dönüşüme uğradığı görülmektedir. Kızılbaş toplulukların Ali kültü, Dunmore’un tercümesinde İsa’yı gösterir hale getirilmektedir. Dunmore raporunda Kızılbaş topluluklar hakkında bilgi verirken, “inandıkları tek şey İncil ve Ali adı altında Allah’ın oğlu olarak taptıkları İsa” demektedir. “Ali ismini sırf kendilerini Türk Müslümanlarına karşı ele vermemek için kullandıklarını” belirtmektedir.²⁷³ Nutting’e göre de onlar “İsa’ya Tanrı’nın Aslan’ı demektedirler.”²⁷⁴ Yine misyonerlere göre Kızılbaşlar, geceleri özünde kesinlikle Hristiyan ayinlerinin bozulmuş bir şeklinden başka bir şey olmayan dini bir ayin yapmaktadırlar.²⁷⁵ Burada görüldüğü üzere, Kızılbaş toplulukların inanç öğeleri, yazınsal dile tercüme edilirken artık farklı gösterenler şekline bürünmektedirler.

²⁷¹ Bayrak, *Alevilik ve Kürtler: [İnceleme-Araştırma ve Belgeler]...*, s. 310.

²⁷² Barnum, *The Missionary Herald...*, s. 344.

²⁷³ *The Missionary Herald*, 1857.

²⁷⁴ Bayrak, *Alevilik ve Kürtler: [İnceleme-Araştırma ve Belgeler]...*, s. 310.

²⁷⁵ *A.g.e.*, s. 329.

Köken tezine bağlılık gösteren misyonerlerden bazıları ise Hristiyan değilse bile en azından proto-Hristiyanlık ile Kızılbaşlığın ilişkisini kurmayı denerler. Luschan, Tahtacılar'ı Ermeniler ile birlikte Hititler'in torunları olarak görecektir.²⁷⁶ Onlara göre, Kızılbaşlar Anadolu'nun antik yerleşimcilerinin soyundan gelenler ve proto-Hristiyan topluluklardır.

Misyonerler kökenleştirme ile aynı zamanda dilsel tercüme işlemini gerçekleştirmede yaptıkları çalışmaları meşrulaştırabilmişlerdir de. Osmanlı İmparatorluğu'nun, Kızılbaş toplulukların Protestan misyonerlerin hedeflediği irtida etmiş topluluklar haline gelmelerine verdiği tepkiye karşı misyonerler, onları “zaten Hristiyan olan ama yüzlerce yıldır doğru dürüst bir eğitim almalarına engel olan Türk siyaseti yüzünden acınacak kadar kötü eğitilmiş ve engellenmiş bir halk” olarak tanımlamışlardır.²⁷⁷ Eğitim eksikliğinin vurgulanması, geleneklerin ve onların hurafe olarak gördüğü batıl itikatların, kökende Hristiyan olan toplulukların inançlarının bozulmasına neden olan faktör şeklinde değerlendirildiği görülmektedir. Hristiyan araştırmacı ve misyonerlerin raporlarından anlaşıldığı üzere, bu topluluklar İsa'ya inanmalarına karşın batıl inançlara sahiptirler. Bu bakımdan bir yandan onları “soylu ırk” olarak görmekte diğer taraftan batıl inançlarını vurgulamaktaydılar. Arapkir'de bu faaliyetleri yürüten misyonerlerden biri gözlemlerinde şunları belirtmektedir; “bizim bölgede Kızılbaş adını taşıyan geniş bir Türk nüfusu var [...] yılda bir kez toplanıp ekmek pişiriyorlar, bunu da Hz. İsa için yaptıklarını söylüyorlar. Ama bazı batıl inançları var ve cahiller. Yine de İncili öğrenmek konusunda hevesliler.”²⁷⁸ Etnografik açıdan doğrulanamayan ve Alevi-Kızılbaş topluluklar ile Hristiyanlık arasındaki yakınlığı vurgulayan bu çeşit örnekler oldukça karakteristikti.

Misyonerler kendilerine gösterilen sıcak karşılama ve hevesi ise bu toplulukların “en uzak atalarından bugüne kadar aktarılmış bir inanişe göre, ahir zamanda kendilerine yol gösterecek bir Hristiyan rehber geleceğini bekliyor” olmalarından kaynaklandığını düşünmüşlerdir.²⁷⁹ Yine bir İngiliz Protestan misyoner Molyneux

²⁷⁶ Dressler, **Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam...**, s. 54.

²⁷⁷ Deringil, **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...**, s. 138.

²⁷⁸ Kieser, **İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...**, s. 106.

²⁷⁹ A.g.e., s. 109.

Seel için, Kızılbaş topluluklar eski Hristiyan toplulukların ya da proto-Hristiyan toplulukların kalıntısıdır. O da, kozmik dilin oluşturduğu inançları yazınsallaştırırken bu öğeleri sabitleyip, standartlaştırarak tercüme işlemini gerçekleştirmiştir. O, “oniki imamlar” ve “oniki havari” arasında benzerlik kurarak Kızılbaş toplulukların Hristiyan kalıntısı bir din olduğunu iddia etmiştir. Bu bozulmuş inançlara karşı onların saf kökenlerini ortaya çıkarma iddiası bu yüzyılda o kadar etkili olmuştur ki pek çok bilimci dahi aynı görüşte ittifak etmiştir. Örneğin, Britanyalı Arkeolojist Theodore Bent (1852-1897) Tahtacılar hakkında şunları söylemiştir. “Bu gizli dinsel formu yaşayan bazı putperest kültleri muhtemelen Hristiyanlığın çürümüş formları ya da oluşumunu tamamlamamış Hristiyanlıkla karşılaştırabiliriz.”²⁸⁰

Kızılbaş kozmik dilini evrensel dile tercüme ederken misyonerlerin bu tercüme-yi meşrulaştırmak için kullandıkları bir diğer iddia ise, Kızılbaş inancının bir dinsel karışım sonucu oluşmuş olduğudur. Böylece karışım, tercüme yoluyla saflaştırılabilecektir. Misyonerler kendi dinsel inançlarının yazınsal bir özelliğe sahip olmasından dolayı sabit bir niteliğe sahip olduğuna inanmışlardır. Bu bakış açısına göre Protestan dini, insanların kendi dillerinde anlayıp, hayatına tatbik ettiği Tanrı kelamından ibaret olup, içine başkaca bir öge karışmamıştır. Bu nedenle, Tanrısal emir, yazı vasıtasıyla bozulmayacak şekilde yasalaştırılmıştır. Artık onun bozulması ya da başka inançlar ile geleneklerden beslenerek dönüşmesi mümkün değildir. Misyonerlerin amaçları, buna benzer şekilde, Tanrı kelamını Kızılbaş topluluklar için de sabitleyip, yasalaştırmak olmuştur. Bu nedenle onların temel derdi, Kızılbaş inancının dilinin bir sonucu olan yüzergezer inanç öğelerini sabitlemek olarak ortaya çıkmıştır.

Bu yüzergezer inanç öğelerini analiz eden misyonerler yine önceliği ve kökeni Hristiyanlığa vermekle işe başlayıp Kızılbaş inancının Hristiyanlık, Şiilik, İslam, Putperestlik, Paganizm gibi hem pozitif hem de negatif anlama sahip inançların karışımı olduğunu iddia etmişlerdir. Misyonerlere göre, Kızılbaş toplulukların “din adamları, bir müzik enstrümanı eşliğinde, Ali’nin, Musa’nın, İsa’nın ve Davut peygamberin onuruna deyişler söylerler [...] [A]yine katılanlar, ayin boyunca, ilk Hristiyanlar gibi cemaate açık bir biçimde günahlarını söyler”ler.²⁸¹ Bu karışım tezi

²⁸⁰ Dressler, **Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam...**, s. 46.

²⁸¹ Bayrak, **Alevilik ve Kürtler: [İnceleme-Araştırma ve Belgeler]...**, s. 329.

Kızılbaş kaynakları üzerinden de sürdürülmüştür. Kızılbaş toplulukların kaynaklarından biri olan “*Buyruk*”a yönelik değerlendirme misyonerlerin karışım tezini yansıtmaktadır; adı “Buyruk olan büyük bir kitapları olmasına karşın bu kitap Eski Ahit’in yazmaları ve bu yazmaların arasına serpiştirdikleri kendi geleneklerinden oluşmaktadır” iddiasıyla karşılaşılır. Ayrıca “Yeni Ahit’in bazı parçalarını içerdiğini düşünülen ‘*Yusef Bitab*’ adında” başka bir kitaptan daha söz etmektedirler” denilmektedir.²⁸² Misyonerlerden Stephen v. R. Trowbridge de Kızılbaş inancı üzerine bir Kızılbaş öğretmen ile mülakata dayanan söyleşisinde inancın doğasını araştırma, İslam ve Hristiyanlık ile Kızılbaşlığın ilişkisini saptamak amacıyla bir rapor kaleme almıştır. Sonuç olarak, bir karışıma ulaşan Trowbridge’e göre, Kızılbaşlık, İslam ve Hristiyanlık arasında yer almaktadır.²⁸³ Bu karışım tezini muğlak ve daha çekingen bir şekilde ifade eden misyonerler de olmuştur. Örneğin, Wheeler’a göre, “Kızılbaşlar panteisttir; İsa’yı kutsal kabul etmekle birlikte, bu pek bir anlam taşımaz, zira doğa parçalarının yanısıra başka dini figürleri ve canlıları da kutsal kabul etmektedirler.”²⁸⁴

Tüm bu pragmatik beklenti ve tercüme işlemlerine karşın, Batılı gözlemcilerin Kızılbaşlara yönelik ilgileri ve hatta bu toplulukların dinsel farklılığının altını çizen yaklaşımları, bu topluluklar içinden, onların misyoner faaliyetlerinin ahlaki ve yasal bir şekilde meşrulaşmasına yardım ettiğine yönelik iddialarla da karşılaşmaktadır.²⁸⁵ Karakaya-Stump’a göre, Kızılbaş toplulukların dinsel farklılıklarının hatalı ve taraflı da olsa misyonlar tarafından ortaya konulması bu topluluklar için kendi farklılıklarının tanınması noktasında olumlu bir etki yaratmış, bu olumlu etki, onları misyonerlere yakınlaştırmıştır. Protestan misyonerlerin Kızılbaş topluluklar üzerindeki etkisine bir başka açıdan değinen Kieser ise misyonlarla karşılaşmanın sonucunda bir bilinç dönüşümünden söz etmiş ve bunu bir “*Alevi Rönesansı*”nın ilk adımları olarak yorumlamıştır.²⁸⁶ Tüm bu tercüme faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda, misyonlar ile Kızılbaş toplulukların karşılaşmasında rönesans olarak adlandırılacak bir

²⁸² *The Missionary Herald*, 1857, s. 220.

²⁸³ Stephen v. R. Trowbridge, “The Alevis, or Deifiers of Ali”, *Harvard Theological Review*, c. 2., 1909, ss. 353-354.

²⁸⁴ Crosby H. Wheeler, *Ten Years on the Euphrates; or, Primitive Missionary Policy Illustrated*, New York: A. D. F. Randolph & Co., 1868, ss. 47-48.

²⁸⁵ Ayfer Karakaya-Stump, “The Emergences of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath”, *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life And Times of F. W. Hasluck 1878-1920* içinde, c. 1, der. D. Shankland, İstanbul: İsis, 2004, s. 332.

²⁸⁶ Kieser, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...*

bilinç oluştuğunu iddia etmek mümkün olmakla birlikte, bunun ancak bir “yanlış bilinç” olabileceğini söylemek daha yerinde görünmektedir.



2.2 ULUSLAŞMA YOLUNDA ALEVİ-BEKTAŞİ TOPLULUKLARA TÜRKÇÜ KÖKEN TAYİNİ

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu çöküş döneminde kendi tebaasının bağlılığını garanti altına almak ve kendine sadık unsurlar yaratmak amacıyla bir takım girişimlerde bulunmaya başlamıştı. Sadakatinden şüphe edilmeyecek tebaalar yetiştirme sorunuyla ilk defa bu kadar yakıcı bir şekilde karşılaşan imparatorluğun bu konuda yapabileceği ve daha önce bizzat kendisinin uygulamaya koyduğu önlemler bulunmamaktaydı. Deneyimlenerek başarısına şahit olunmuş bir sistemi olmadığından dolayı, Osmanlı bu yüzyılda devlete sadık tebaa oluşturmak adına Batılı devletlerin kullandığı bir yöntemi benimsemişti. Eğitim kurumları oluşturarak, eğitim sistemini imparatorluğun tüm coğrafyasına ulaşacak şekilde genişletmek bu önlemlerden biri olarak kullanılmaya başlamıştı. İkinci bir önlem ise, yine Batılı devletler ve özellikle de Osmanlı'da faaliyet gösteren misyonerler tarafından kullanılan tedbirin bir devamı olarak görülebilecek olandan ibaretti. Bu da temel olarak, Osmanlı İmparatorluğu içerisinde tebaaya ulaştırılacak matbuatın denetimi, basımı ve dağıtılması şeklinde işlemekteydi. Her iki önlem göz önünde bulundurulduğunda, 19. yüzyıl Osmanlı yöneticilerinin dilsel önlemlere başvurarak tebaanın sadakatini sağlama yoluna gittikleri ve onların dilsel formasyonlarına müdahale ederek bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Sadakatinden şüphe edilmeyen unsurlar oluşturma, tebaanın dinsel ve ideolojik homojenizasyonunu sağlama ve bu unsurlar arasında birleştirici ulusal bir çimento oluşturma gibi politikalar büyük bir oranda reayanın dilsel formasyonuna yönelik bir müdahale ile sağlanmaya çalışılmaktaydı.

Sadakati sağlam tebaa sorununu gündeme getiren ve 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu etkileyen en önemli gelişme ise İmparatorluğun tebaası içerisinde baş gösteren yabancı güçler ile misyonerlerin artan eğitim ve matbuat faaliyetleridir. Eğitim sisteminin Batılılaşmasına ve yaygınlaştırılmasına yol açan bu sürecin II. Abdülhamid döneminde zirve noktasına ulaştığını söylemek zorlama olmayacaktır. II. Abdülhamid dönemi eğitim konusuna değinen Tanzimat araştırmacılarından biri Roderic Davidson'un ilgili makalesinde de bu konu özellikle vurgulanmıştır. Davidson, Türk eğitim sisteminin Batılılaşmasında Abdülhamid döneminin önemine

değınmiş, bu süreçte özellikle yabancı okulların, özel okulların ve üniversitenin katkıları üzerinde durmuştur. Askerî okulların ve azınlık okullarının Osmanlı devlet ve toplumunda zihniyet ve hayat biçimi değışikliğinin kaynaklarından biri olduğunu savunmuştur.²⁸⁷ Davidson'un vurguladığı üzere, bir zihniyet değışimi olarak kendini göstermiş olan ve bir dilsel devrim olarak adlandırılabilir bu yüzyılın başlamasına bir husumetin sebep olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin 1890'lara gelindiğinde, misyonerlerin ve yabancı okullarının padişah tarafından, topraklarında yaşayan yabancılar arasında 'toplumsal düzenin en tehlikeli düşmanları' olarak görülmeye başlanacak kadar etkili oldukları görülmektedir. 1985'te yayımlanan *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde Kocabaşoğlu'nun yaptığı araştırma da sultanın kaygısını doğrular nitelikte veriler sunmaktadır. Kocabaşoğlu, Amerikan okullarının 1870 sonrasında nasıl hızla çoğaldığını tablolar ve sayısal veriler kullanarak göstermiştir. Bununla birlikte pek çok misyoner ya da Ermeni cemaatinin açtığı okulların da Abdülhamid döneminde devletin bekasının karşısında yer alan unsurlar olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu husumetin bir sonucu olarak doğan devletin mevcut okulları denetleme arzusu ve onlarla rekabet etme isteğı yukarıda anılan dilsel devrimin temel taşı oluşturmuştur. Somel'in de tespitine göre "II. Abdülhamid dönemi taşra maarif teşkilatının güçlendirilmesinin arkasındaki en önemli sebeplerden biri, Ermeni okullarını denetlemektir."²⁸⁸

Bir karşılıklı rekabet ve tepki olarak gelişen eğitim ve matbuat hareketlerinin ortaya çıkardığı sonuçlardan en önemlisi bir proto-milliyetçiliğı doğurmuş olmasıdır. 19. yüzyılın ortalarından sonlarına kadar Abdülhamid döneminde resmi bir politika olarak uygulanan milliyetçilik ya da Türkçülük politikasından söz edilemeyecek olsa da uygulanmaya konan dilsel politikalar proto-milliyetçilik denebilecek bir sonuç doğurmuştur. Bu dönemde Sultan Abdülhamid'in temel ideolojik saikini İslamcılık belirliyor olmasına karşın, Batılı dilsel dünyanın İmparatorluğı sızmaya başlaması, devletin kendi ideolojisini de sistemli bir hale getirerek tüm ülke sathına yaymaya yöneltmiştir. Bu bakımdan artık İslamcılıktan da beklenen bir birleştirici ideoloji gibi işleme olmuştur. Siyasal amaçlarla donatılmış İslam'ın da böyle bir proto-

²⁸⁷ Roderic H. Davison, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876**, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005, s. 470.

²⁸⁸ Selçuk A. Somel, "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi", **Tarih ve Toplum**, no. 5, 2007, s. 11.

milliyetçiliğe yol açtığı ileri sürülebilir. Karpat'ın bu dönemde İslamcılık ideolojisi için söyledikleri de bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre:

19. yüzyılda İslam terimi sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel alanları kapsayacak kadar genişlediği gibi aynı kültürü ve değerleri paylaşan kimselere bir millet olarak bakmak gibi siyasi bir anlam almıştır. İslamiyet milliyetin esası olmuştur [...] 19. yüzyılda sosyal, ekonomik ve kültürel şartların getirdiği İslamcılık ideolojisi ve buradan kaynaklanan İslam milleti düşüncesi İslam dünyası içinde yepyeni bir- gelişmeyi ifade etmektedir. Bu, siyasi modern bir gelişme, yani ulusal devlete doğru giden bir gelişmedir.²⁸⁹

İslamoğlu-İnan'a göre de, 19. yüzyılda [...] Batı'nın getirdiği haksız düzene karşı hakkaniyetin dilini özgül (*particularistic*) bir ulusal ideoloji olarak tanımlanan İslamiyet almıştır. Abdülhamid döneminde bilinçli olarak formüle edilen hilafet kurumunun simgelediği İslam ulusalcılığını bu çerçevede içinde görmek önemlidir.²⁹⁰ İslamoğlu-İnan'ın da belirttiği gibi ulusal ideoloji ve İslamiyet arasında kurulan bu bağ bu dönemde oluşmaya başlayan proto-milliyetçi ideolojinin İslami köklerini göstermektedir.

Din ve milliyetçilik arasındaki bu ilişki nazar-ı dikkate alındığında, modernleşme teorilerinde milliyetçiliğin seküler bir ideoloji olduğuna yönelik görüşlere muhalif bir sonucun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçi ideolojinin zoraki olarak seküler bir içerikle donanmış olması gerekliliği bulunmamaktadır. Deringil'in ifade ettiği ve “Tanzimat reformlarından itibaren iki dünyanın, yani Batı ve Doğu dünyalarının geçişi, dinin kendisini laik açıdan ifade edebildiği gibi, laik olanın dinsel motifler kullanabildiği bir toplum ürettiği” yönündeki tezi de bir dereceye kadar bunu açıklamaktadır.²⁹¹ Ancak daha teorik düzeyde din ve milliyetçiliğin bir aradalığını açıklayan önemli iki milliyetçilik teorisinin tezlerine de değinmek gerekmektedir. Anderson, “*Imagined Communities*” adlı çalışmasında milliyetçiliğin dinsel öğelerle de ortaya çıkabileceğine dair önsel nitelikte bilgiler ile bu durum hakkında görüşler ileri sürmektedir.

²⁸⁹ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, çev. F. D. Özdemir, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, s. 332.

²⁹⁰ Huricihan İslamoğlu, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 30.

²⁹¹ Selim Deringil, **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909**, London: Tauris, 1998, s. 172.

Anderson’a göre, dünyadaki milliyetçilik deneyimlerine bakıldığında tarihsel ve kültürel özgülüklerin ortaya çıkardığı üç farklı milliyetçilik ile karşılaşmaktadır. Bunlardan biri Güney Amerika deneyimi olan “Criollo milliyetçiliği”, diğeri Batı Avrupa coğrafyasında ortaya çıkmış “halk dili milliyetçiliği” ve üçüncüsü ise Rusya’da görülmüş olan “resmi milliyetçilik”tir.²⁹² Bu örneklerden yola çıkılarak yaptığı analizlerde Anderson’a göre, Batı Avrupa milliyetçiliğinde halk dili milliyetçi hareketlerin sermayesini oluşturmaktayken resmi milliyetçilikte bizzat devletin ve yönetici elitin kendisi etkili olmaktadır. Milliyetçi ideolojinin ortaya çıkışında etkili olan menşee, Anderson’a göre onun karakterini de belirlemektedir. Bu nedenle, halka dayalı milliyetçiliğin halkın sermayesi olan dilini kullanarak siyasal bir proje ortaya koymasına karşın, resmi milliyetçiliğin üreteceği milliyetçi projenin de zorunlu olarak yönetici elitlerin kullanmaya müsait sermayelerinden neşet edeceği beklenecektir. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda oluşmaya başlayan proto-milliyetçi ideolojinin de devlet yönetici ve memurlarının müdahaleleri sonucunda oluşmaya başladığı dikkate alındığında, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki durumun da bir resmi milliyetçilik olduğu belirtilebilir. Hal böyle iken, bu milliyetçi ideolojide etkin olan ve İmparatorluğun yönetici sınıfının temel sermayesini oluşturan dinsel sermayenin, bir diğere deyişle, İslam’ın rolü anlaşılır olacaktır. Kaldı ki, gerek halk dili milliyetçiliği olsun gerek resmi milliyetçilik olsun siyasal bir dil oluşturabilmek için, çalışmanın başında da belirtildiği gibi, sembolik bir dile ihtiyaç duyacaktır. Osmanlı söz konusu olduğunda bu sembolizmin İslam ile sağlandığına şüphe yoktur. Mardin’in de belirttiği gibi Osmanlılar “toplumu seferber etmek amacıyla İslam’a dayanmışlar [...] ulusçu simgeleri İslam(dan) temin etmişlerdir.”²⁹³

Bununla birlikte, din ve milliyetçi ideolojinin kaynaşmasıyla ortaya çıkan melez sistemde dinin olduğu gibi kalarak milli bir ideoloji olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Din bu alışımda bir dönüşüm geçirecektir. 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda bu dönüşümden en dikkate değer olanı, klasik Osmanlı İslam’ının standartlaştırılması ve modernize edilme sürecini deneyimlemesi olacaktır. Toplumun dinsel inançlarına olağanüstü dönemler haricinde müdahalede bulunmayan klasik

²⁹²Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İ. Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

²⁹³Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Toplu Eserleri 4**, çev. M. Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992b.

Osmanlı din anlayışına karşın, 19. yüzyılda misyonerlerin ve Batılı dinsel dönüşümün etkisiyle artık toplumun dinsel inanışlarının standartlaştırılmasına çalışılacaktır. Tüm inanç gruplarını etkileyen bu dönüşümden Kızılbaş topluluklar da derinden etkilenecektir. Dinin standartlaştırılma sürecinde onlar da kendi inanç dillerinin standart bir dinsel dile tercüme edilme girişimlerine tanık olacaklardır. Bu bölümde böyle bir dönüşümün izi sürülecektir. Bahsedilen dinsel dönüşümün genel hatları tartışıldıktan sonra bu modernleştirme sürecinin Kızılbaş toplulukların üzerinde ortaya çıkardığı sonuçlar tartışılacaktır.

2. 2. 1. Son Dönem Osmanlı'da Geleneksel İslami Dilin Modernliğe Tercümesi

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra gayrimüslim tebaasının oldukça büyük bir kısmını kaybeden İmparatorluk daha İslami bir kimlik kazanmıştır. Elde kalan Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan nüfusun ezici çoğunluğu artık Müslümandır. Hristiyan tebaa Osmanlı'dan ayrılarak kendi devletlerini kurmuşlardır. Bu durumda İmparatorluk içerisinde bir takım düşünceler de zuhur etmeye başlamıştır. Karpat bu yeni düşünceyi şu şekilde açıklamaktadır:

“(Hristiyan unsurlar Osmanlı'dan ayrıldıktan sonra) Müslümanların da yaşadıkları topraklar üzerinde kendi kültürlerine, inanışlarına ve geleneklerine göre bir hayat sürdürmeleri tabii haklarıdır. Görüldüğü gibi Abdülhamid dini esas alan teokratik bir rejim düşünmemiş, ortak kültür ve değerleri paylaşan bir Müslüman millet yaratmak yollarını aramıştır. Böylece Sultan Abdülhamid Osmanlı Devleti tarihinde ilk kez olarak modern anlamıyla ulus fikrini, İslam kültürüne dayanan bir siyasi ideoloji, yani İslamcılık vasıtasıyla enjekte ettirmenin yollarını aramıştır.”²⁹⁴

Bu durum beraberinde bir takım dönüşümleri de getirmiştir. Artık İslami kimliğin içine sığdırılmaya çalışılan tebaanın genişletilmesi ya da bu kimlik dairesinin içine tam olarak girmese de çeperinde bulunan toplulukların da dairenin içine alınması için devletin önemli uygulama ve çabalarına şahit olunacaktır. Bunlardan en önemlisini eğitim ve matbuat yoluyla yapılan ve topluluğa standart bir dil kazandırmaya çalışan propaganda faaliyeti oluşturmuştur. Böylece, gerek dinsel

²⁹⁴ Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma...*, ss. 334-335.

gerekse dünyevi evrenleri dolayımılayarak anlamlandıran dilin, merkezin değerleri doğrultusunda yeniden yapılanması sağlanmaya çalışılmıştır.

İslami dilin modernleştirilmesi politikasında bir takım belirsizliklerin de daha ilk başta bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle, 19. yüzyılın sonlarında, dağılan devletin bir kurtarıcı olarak “hangi İslam”ın kullanılacağına kesin bir cevap oluşturamaması bu belirsizliğin asıl kaynağını teşkil etmiştir. Bu bakımdan, Abdülhamid gibi Hanefi fıkına bağlı bir sultanın İslamcılık politikasının hedefine bir dönem Şii Müslümanlar dahi girmiştir.²⁹⁵ Buna mukabil, bu dönemde bir başka gündem maddesi daha baş göstermiştir. Bir taraftan, nüfus kaynağını etkin bir şekilde kullanma zorunluluğu İslami bir kimliğin içine sığdırılmaya çalışılan toplulukları geniş bir çerçevede düşünme gerekliliğini ortaya çıkarmış, diğer taraftan ise bu kaygıya, İslami daire içine alınan toplulukların inançlarının standartlaştırılması eşlik etmiştir. Böylece, “İslam”ı babalarından devralındığı gibi yaşamak zanneden toplulukların” inançlarının “sahih İslam”a döndürülme çabası temel motivasyonu oluşturmuştur. Bu oldukça önemli bir gündem maddesini teşkil etmiş ve dinin bu şekilde gelenek olarak devralınarak yaşanmasının 19. yüzyıl Osmanlısı’na verdiği sıkıntı pek çok çalışmada vurgulanmıştır. Örneğin, Deringil’in aktardığı üzere, “ister göçebe, ister yerli olsun, yerli halkın İslam”ı atalarından tevarüs ettikleri bir şeyden ibaret olup aslına bakılırsa inançları İslam adları taşımaktan öteye gitmeyen” topluluklar için daima tetikte bulunulmuştur.²⁹⁶

II. Abdülhamid tarafından genel olarak halk içinde yaşanan İslam’ın, hatta ulema katında algılanan İslami dilin dahi sorunlu bir tarafı olduğu düşünülmüştür.²⁹⁷ Medrese karşısında sultanın takındığı politik ilgisizliğin temel sebeplerinden birini de bu oluşturmuştur. Abdülhamid’in nazarında İslam, Osmanlı’nın gerileyişine verilecek bir cevap ve ideolojiyken ulemanın İslam algısı bundan farklıdır. Ulemanın, Osmanlı’nın geri gidişine yönelik verdiği İslami bir cevap olmuş ancak bu bakış açısı Abdülhamid’in düşündüğü ile uyuşmamıştır. Sultan, İslam’a baktığında bir siyasal ideoloji görmüştür. İçinde bulunduğu yüzyılda, İmparatorluğu’nun topraklarında

²⁹⁵ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Toplu Eserleri 4...*

²⁹⁶ Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...*, s. 79.

²⁹⁷ Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Toplu Eserleri 4...*

faaliyet yürüten misyonerlerin dini püritenize ederek ortaya çıkardıkları modernleştirici sonuçları idrak etmiş, bunun nasıl siyasal sonuçlara yol açtığına farkına varmıştır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak Abdülhamid, İslam'ın kültürel olarak Batı'dan daha üstün olduğunu vurgulamaya yönelik ulemanın anlayışını benimsememiş, “dinî hiyerarşinin üst kademelerinde olanların bile genellikle çağdaş dünyayı anlayacak düzeyde olmamakla kalmayıp, akla, bilime, mantığa ve ruhanî birliğe güvenme gibi kendi dinlerinin bünyesindeki mevcut erdemleri özümsemekten bile aciz” olduklarını belirtmiştir.²⁹⁸ Bu nedenle, aslında İslam'ın köklerinde bulunduğunu varsaydığı bu değerlerin, bunu kavrayamayan üst kademelerdeki insanların varlığından dolayı ortaya çıkamadığını düşünmüştür.

Hal böyle olunca, Abdülhamid'in kafasında, İslam'ın püritenize edilerek ondaki modern değerlerin ortaya çıkartılması bir hedef olarak belirmiştir. Bu köklere dönüştürme, Abdülhamid'in toplumu bir arada tutmayı sağlayacak siyasal bir ideolojiyi de bulacağına yönelik bir umut taşıdığını söylemek mümkündür. Kaldı ki modern değerlerin, topluluğun bir arada yaşamasını sağlayacak siyasal değerleri de içerdiğine inanmıştır. Bu nedenle, modern eğitimden beklenen, dinin köklerinde bulunan değerleri ortaya çıkarmak, dinin bir siyasal yönetim işlevini görmesini sağlamak ve böylece Osmanlı tebaasını Batı'nın bozucu istilalarına karşı koruması olmuştur. Benjamin C. Fortna'nın ana tezlerinden biri de budur. Ona göre, “geç Osmanlı devletinin, Batı tarzı eğitimi Osmanlı'nın ihtiyaçlarına uyarlamak suretiyle, kendi içinde çelişik de olsa eğitime, devleti Batı istilasına karşı koruma görevini vermiş olduğu görülmektedir.”²⁹⁹ Böyle bir işlevle donatılmış olan eğitim zorunlu olarak, dinselliği bir geleneksel miras olarak okuyan toplumsal kesimler üzerinde baskı oluşturmuştur. Fortna da bu baskının altını çizmektedir. Ona göre, “Batı ile rekabet ve toplumsal dönüşümü sağlamak için gizil bir güç olarak görülen eğitim, aynı zamanda baskı yaratmak için bir araç olabilmektedir.”³⁰⁰

Dinselliği bir gelenek olarak algılayan toplumsal kesimler 19. yüzyılda İmparatorluğun eğitim politikalarının hedefi konumuna gelmiş olsa ve eğitim

²⁹⁸ Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, s. 332.

²⁹⁹ Benjamin C. Fortna, **Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim**, çev. P. Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 32.

³⁰⁰ A.g.e., s. 33.

vasıtasıyla dinsel dilde ortaya çıkartılmak istenen pragmatik ve siyasal işlev her ne kadar bir Batılı anlayışın ürünü olarak her derdin ilacı gibi görülmüşse de, bir takım Osmanlı-İslâm öğeleri yine de korunmuştur. Bir diğer deyişle, geleneksel İslâm'ın sultana sağladığı kutsallık gibi dinin yönetime sağladığı meşruiyetin zarar görmemesine özellikle dikkat edilmiştir. Bu durumda, bir taraftan dinsel püritenizmi sağlayacak bir eğitim sistemi ile diğer yandan hilafet ve Hanefî fikhının yönetsel işlevinin kullanılması gibi birbirleriyle uyumsuz ve eklektik bir durum ortaya çıkmıştır.³⁰¹

Eğitim ve matbuatın, İslâm'ı siyasal bir sadakat ideolojisi olarak tasarlamakta oynayacağı rolün önemi kavrandıktan sonra Abdülhamid bu dilsel araçların denetlenmesi ve üzerlerinde amansız bir kontrolün sağlanması için önemli girişimlerde bulunmuştur. Her öğretmenin öncelikli görevlerinden birinin “(*tashih-i akaid ve izale-i cehalet*) talebelerin inanç ve itikadını düzeltmek” olarak saptanması bu kontrol araçlarından biri olarak düşünülmüştür.”³⁰² Öğretmenlerin bu görevlerinin yerine getirilebilmesi için devlet de sıkı önlemler almıştır. Okullarda disipline her zamankinden daha fazla önem verilmiş, okutulacak ders kitaplarının yazımında ve basımında özel önlemler alınmıştır. İzinsiz ders kitabı basımı yasaklanmıştır. Hepsinden önemlisi de yeni yetişen neslin zararlı ideolojilerden korunmaları için yurtdışında eğitim almalarına izin verilmemiştir. Bu bakımdan dilsel önlemler oldukça sıkı bir şekilde uygulanmaya çalışılmıştır.

Ortak bir dinsel ideolojik dili kullanacak bir tebaa yaratmak için dışarıdan içeriye sızmaların engellenmeye çalışılması gibi aynı zamanda bu dili Osmanlı devleti kendi sınırları içerisinde yaygınlaştırmaya da çalışmıştır. Bu amaç uğruna, Müslüman kesimin özel okul açması teşvik edilmiştir.

Osmanlı tebaasının etnik ve dinsel çok parçalılığı bir dereceye kadar alınmış önlemlerin uygulanmasını da zorlaştırmıştır. Örneğin, bu çoklu toplumsal yapının sonucu olarak coğrafî ve etnik farklılıkların devletten ayrılma belirtisi ve isteği göstermeye başladıkları görülmüştür. Hal böyle iken sultanın aşiretlere özel aldığı önlemler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde aşiretleri bir arada tutmak

³⁰¹ A.g.e.

³⁰² Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...*, s. 93.

amacıyla yine dilsel-eğitsel politikalar uygulamaya konmuştur. Merkezî otoritenin yeniden tesis edilebilmesi, özellikle halk önderlerinin ve geleceğin yöneticilerinin yetiştirileceği özel bir okula duyulan ihtiyaç da bunun bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır.³⁰³ Uzak bölgelerdeki yerel aşiret önderleriyle iletişim kurabilmek ve onları devlete kazandırabilmek için *Aşiret Mektepleri* açılacaktır. Mektebin en önemli fonksiyonunu Alkan şöyle açıklar:

*Aşiret mektepleri “Osmanlı Devleti’nde sorun yaratan, başkaldıran, vergi vermeyen, aşiretlerin ‘yola getirilmesi’, ‘medenileştirilmesi’ için kurulmuş ve kullanılmıştır. Sonradan Kürt ve Arnavut çocukları da bu okullara kabul edilmişlerdir. Bir anlamda Aşiret çocuklarının İstanbul’da ‘rehin’ ya da onların hareketlerine karşı ‘koz’ olarak kullanılması da söz konusudur. Mektebin programında ‘din ve dil’in önceliği belirgindir.”*³⁰⁴

Aşiret Mektepleri, II. Abdülhamid dönemi eğitim uygulamaları içinde özgün ve ilginç projelerden biri olmuştur. Önceleri imparatorluk dâhilindeki Arap aşiretlerine mensup çocukların daha sonra da diğer aşiretlerin çocuklarının kabul edilmeye başlandığı, saraya bağlı özel bir eğitim öğretim kurumudur. İmparatorluğun bütünlüğünü bozmaya yönelik harici etkilerin artması neticesinde II. Abdülhamid bir önlem olarak, aşiret yapısının hâkim olduğu yerlerde, aşiret yapısıyla saray arasındaki ilişkileri kuvvetlendirmek için böylesi bir eğitim kurumunun ortaya çıkmasını gerekli görmüştür. Mektebin kurulma sebeplerinden bir diğeri de dinidir. II. Abdülhamid, İslâm birliğini dikkate alan yeni bir yönetim biçimi oluşturmaya çalıştığından devlet içindeki Müslümanları bir arada tutabilmenin yollarından biri olarak İslami öğretilerin daha belirgin olmasını ve bunun bütün önde gelen yöneticilere verilmesini gerekli görmüştür.

İslam’ı bir ideoloji olarak donatmak yönündeki girişimlerin kimi zaman çelişkili sonuçlar doğurduğuna da şahit olunmuştur. Dinsellik ve siyasallık arasında kısmen doku uyuşmazlığını gösteren bu sonuçlardan birisi alfabe konusunda yaşanmıştır. Abdülhamid’in bizzat kendisi alfabe ile ilgili değişik görüşleri ileri sürmüştür. Bir

³⁰³ Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, ss. 9-11.

³⁰⁴ Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Uluslaşma Sürecinde Eğitim”, *Osmanlı Geçmişî Günümüz Türkiye’si* içinde, ed. K. H. Karpat, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 123.

tarafından, sultanın İslam'a verdiği önem ve 1877-1878'den sonra İmparatorluğun öne çıkan İslami doğası Arapçanın resmi dil olması yönünde görüşlerin dillendirilmesine yol açmış ancak diğer taraftan İslam'ın bir ideoloji olarak bir diğer deyişle, siyasal bir araç olarak kullanılması ihtiyacı ise Latin alfabesine geçme yönünde istişarelere yol açmıştır. Çünkü, Abdülhamid, okuma yazmanın yaygın olmadığından şikâyet etmiş, bunun sebeplerinden bir olarak da yazının zor olmasını ileri sürmüştür. Osmanlı dilinin öğrenilmesini kolaylaştıracak bir Latin alfabesine geçişi de kapsayan köklü ıslahatlar düşünmüştür.³⁰⁵ Bu çelişkili düşünceler içinde galip gelen fikrin Türkçeden yana olduğu görülmesine karşın, yine de o dönem için Latin alfabesine geçiş mümkün olmamıştır.

II. Abdülhamid döneminde genel ideoloji olarak İslam'ın siyasallaştırılarak çöküşe bir çözüm bulma yönünde girişimlere rastlanıyor olsa da Türk diline ve Türk tarihine verilen değerin de artmaya başladığına şahit olunmuştur. Bu yüzyılda Türk diline hassasiyet gösterilmesi, Türkçe'nin eğitim dili olarak kullanılmasının bizzat kendisinin kimi örneklerde milli birlik ilkesinin sağlanmasında yararlı sonuçlar ortaya çıkarmadığı görülmesine rağmen bu siyasete devam edilir. Örneğin, Mekteb-i Sultani gibi okullarda bir birlik unsuru olarak Osmanlıca/Türkçe ortak lisan olarak okutulduysa da sonradan bu politikanın beklenmedik neticeler doğurduğuna da şahit olunur. Buna karşın Türklüğe verilen önem artmaya devam etmiştir. Özellikle Abdülhamid'in sultanlığı döneminde ve II. Meşrutiyet'in ilanından sonra bu ivme giderek artan bir nitelik gösterecektir. Hatta kimi Osmanlı devlet adamları Türklüğün kadim ve şanlı geçmişini vurgulamak adına Orta Asya kökenlere vurgu yapmaya başlayacaklardır. Vefik Paşa Türkiye'de Türklere ilk dönem Orta Asya kültürleri çerçevesinde kökler bulmaya çalışan ilk şahsiyetlerden biri olacaktır.³⁰⁶ Keza yine, Ahmet Şakir Paşa, "dilsel birlik, millî birliğin temeli olduğu düşüncesinden hareket ederek eğitim dili olarak yalnızca Türkçenin kullanılmasını savunacaktır.

Bir bağlılık ideolojisi oluşturmak adına İslami dili modernleştirerek ondan bir siyasal ideoloji yaratma yönündeki çaba 19. yüzyılda bir proto-milliyetçilik üretmişken 20. yüzyılın başlarında artık bunun daha siyasal bir ideoloji olarak milliyetçiliğe doğru salınım göstereceği görülecektir. 20. yüzyılda gerçekleşen siyasal

³⁰⁵ François Georgeon, **Sultan Abdülhamid**, çev. A. Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 544.

³⁰⁶ Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, **Toplu Eserleri 4...**, s. 204.

olayların bunda büyük etkisi olacaktır. Nihayetinde Smith'in de belirttiği gibi, "milletin dili ve sembolizmi, içinden çıktıkları çağın etkisi altındadır."³⁰⁷ Bu yüzyılda artık Balkan Savaşları ile Türkçülük ön plana çıkacaktır. Bununla birlikte bu siyasal ideolojideki İslami referansların artık son bulduğunu söylemek de pek mümkün değildir. İslam, yeni ideolojiyi artık içerik olarak olmasa da sembolik bir şekilde belirlemeye devam edecektir. Bir diğer deyişle, milliyetçiliğin ve siyasallığın ihtiyaç duyduğu sembolik dili sağlamak adına daima hazır bulunacaktır. Bu yeni dil tüm topluluklarla birlikte Alevi-Kızılbaş toplulukları da etkileyecektir. Şimdi, ideolojik alışımdaki dönüşüm ve onun yeni formülasyonlarında Alevi-Kızılbaş topluluklarının bu ideolojik alışıma nasıl tercüme edildiklerine değinilecektir.

2. 2. 2. Alevi-Bektaşî Dilinin Türkleştirilmesi

19. yüzyılın genel karakteristiğini oluşturan dilsel çeviri işlemlerini sağlayan eğitim ve matbuat vasıtasıyla dinsel ve milli dönüşüm büyük bir çapta Kızılbaş topluluklar indinde de uygulanmıştır. Bu dönemde İmparatorluk genellikle daha az maliyetli olarak gördüğü eğitim, matbuat veya iktidarın dinsel dilini bölgeye taşıyacak olan cami ve imam gibi önlemlere ağırlık vermiş olmakla birlikte, gerekli görüldüğünde askeri yöntemlere de başvurmuştur. Örneğin, merkezi hükümetin otoritesini Dersim aşiretlerine dayatmaya çalışan İstanbul'daki yönetim, bölgeye belli aralıklarla asker sevk etmekten geri durmamıştır.³⁰⁸ Bu askeri sevkiyatlar, Protestan misyonerlerin yoğun faaliyetlerinin bulunduğu bölgelerde özellikle güçlü bir seçenek haline gelmiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Müslümanlar içerisinde de faaliyet gösteren misyonerlerin yüzyılın sonunda etkinlikleri azalmış olmakla birlikte devam ettikleri görülmüştür. Dolayısıyla Kızılbaş topluluklar arasında da bu faaliyetler devam etmiş ancak büyük bir başarıya ulaşılamamıştır.³⁰⁹

³⁰⁷ Anthony D. Smith, **Küreselleşme Çağında Milletler ve Milliyetçilik**, çev. D. Kömürcü, İstanbul: Everest Yayınları, 2002, s. 42.

³⁰⁸ Alişan Akpınar vd. "2. Abdülhamit Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", **Herkesin Bildiği Sır: Dersim** içinde, der. Ş. Aslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, ss. 325-330.

³⁰⁹ Bu dönemde devlet baskısından korunmanın bir yolu olarak kendilerini Hristiyan yazdıran Aleviler'in bir kısmının sürgüne gönderildikleri iddia edilmektedir. İbrahim Bahadır, "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri", **Birikim**, c. 188, 2004, s. 49.

1891 yılından bir Osmanlı resmi yazışma belgesi “Protestanlığı tanıyabilecek Dersim’in cahil³¹⁰ Müslümanlarının varlığından söz etmektedir.³¹¹ Yine yüzyılın sonlarında, 1893 yılında Malatya’daki yerel Katolik okulunu ziyaret eden Müslüman Alevi mezhebinden çocukların önlenmesi için oradaki devlet memurlarına emirler verildiği görülmektedir.³¹² 1899 yılında Elazığ Valisi’ne gönderilen bir telgraf da “yöre Alevilerinin bazılarının Protestanlığa olan eğilimi açısından bir araştırma yapılarak bildirilmesini isteyecektir.³¹³ Bir başka rapor ise askeri seçeneğin İmparatorluk için zararlı sonuçlarına değinir. 1896 yılında yazılan bir askeri rapor, Dersim’de nasıl reform yapılmasına gerektiğine dair önerilerde bulunacaktır. Bu rapora göre, “bölgeye askeri bir müdahalede bulunmak Türkler ve Kürt Kızılbaş Aleviler arasındaki ilişkilerde bir yabancılaşma tehlikesi ortaya çıkarabilir ve bu yalnızca Ermenilerin işine yarar” şeklide ifadelerde bulunulmuştur.³¹⁴

Askeri anlamda bu yüzyılda ortaya çıkmış ve Doğu vilayetlerinde yaşayan topluluklar arasında gerilimli ilişkiler doğurmuş bir diğer önemli gelişmeyi de yerel Kürt topluluklardan seçilerek oluşturulmuş ve doğrudan Sultan’a bağlanmış milis güçleri oluşturmuştur. Hamidiye Alayları’nın kuruluşu ile hayata geçen askeri politikanın amacı temelde aşiret yapısına dayanan Kürt toplumunun bünyesinde devlet ve dinin muhataplarını yaratmaktır.³¹⁵ Hamidiye Alayları olarak adlandırılan ve büyük oranda Sünni Kürt aşiretlerin üyelerinden oluşan bu milis kuvvetleri Doğu vilayetlerinde uygulanan yaygın şiddetin nedenlerinden birini oluşturmuştur. Sergiledikleri keyfi yağma ve şiddet hareketleri nedeniyle bu vilayetlerde nüfus hareketlerini ve değişimlerini de etkilemişlerdir. Hamidiye Alayları sadece Ermeni köylülerine saldırmakla kalmamış aynı zamanda diğer Kürtlerle, özellikle de Alevi olanlarla, amansızca savaşımıştır.³¹⁶ Bu milis güçlerinin kısa zaman içerisinde

³¹⁰ 20. yüzyılın başlarında dahi dinselliğin bir bağ bir miras gibi algılanıp din hakkında genel bilgilerin dahi bilinmemesinin yalnızca Kızılbaşlar için değil tüm Müslüman topluluklar için geçerli olduğuna dair bir veri için bkz. Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, der. M. Türköne, T. Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, ss. 54-55.

³¹¹ Hüseyin Irmak, “Osmanlı Belgelerinde Dersim’e Dair Bazı Örnekler”, **Herkesin Bildiği Sır: Dersim** içinde, der. Ş. Aslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 255.

³¹² **A.g.e.**

³¹³ Erdal Açıkse, **Amerikalıların Harput’taki Misyonerlik Faaliyetleri**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003, ss. 136-137.

³¹⁴ Alişan vd., **Herkesin Bildiği Sır: Dersim...**, s. 319.

³¹⁵ Fuad Dündar, **Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 401.

³¹⁶ Robert Olson, **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı**, çev. B. Parker, N. Kırac, Ankara: ÖZ-GE Yayınları, 1992, s. 14.

kontrolden çıktıkları ve keyfi davranışlar sergilemeleri nedeniyle dağıtılmaları da sıklıkla gündeme gelmiştir.

Askeri güç kullanımının oldukça sakıncalı sonuçlar doğurması nedeniyle 19. yüzyılda ve özellikle II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş toplulukları da bir ulusal ideoloji etrafında toparlamak için gerekli faaliyetler gerçekleştirilecektir. Siyasal iktidarın değerleri ile Hanefi fikhının bir karışımını oluşturan bu dinsel içerikli ideoloji Kızılbaş topluluklar için de uygulanacaktır. Bu karışımdan mülhem olmuş bir ideolojinin dilinin artık tüm topluluklara benimsetilmesi gerekecektir. Bu yeni dilin topluluklara benimsetilmesinde ilk yapılması gereken de geleneksel dilin temsilcisi konumunda bulunan kişilerin yani toplulukların lideri konumunda bulunan kişilerin bir sorun olarak kodlanmasıdır.³¹⁷ Bu amaca yönelik pek çok raporda geleneksel toplulukların “saf dil” oldukları ve onları kandırıp, hak yoldan ayıranların da reisleri olduğuna yönelik bir söylemi görmek mümkündür. Bu bakış açısına göre, merkezin ideolojik bir terkip olarak hazırlanmış siyasal-dinsel dilini saf köylü halkı kabullenecek ve böylece doğru yolu bulacaktır. Bu bakımdan, Tokat’ın Alevi Kızılbaş halkı, Hanefi mezhebinin öğretilmesi, “aydınlanmanın yüce yolunun” gösterilmesi gereken “sade-dil kır’a halkı” (saf köy halkı) olarak betimlenir.³¹⁸

Alevi-Kızılbaş halkı bu dönemde duyulan güvensizlik, bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi, bir karar veremezlik durumundan kaynaklanır. Bir taraftan Protestan misyonerlerin öne sürdüklerine benzer şekilde bu toplulukların gayrimüslim kökenlerinden kuşku duyulur diğer taraftan ise yeni ideolojik dilin sınırlarında kalan toplulukları da dairenin içine alma yönünde bir eğilim belirir. Alevi-Kızılbaşların kozmik dilinin, evrensel din diline tercüme edilmesi girişimleri de bu dairenin içine alınma girişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve 1890’ların başında ağırlık kazanır. Alevi-Kızılbaşlar nezdinde bu politikaya örnek olarak Kızılbaş imamların

³¹⁷ Alevi-Kızılbaş toplulukların lideri konumunda bulunan kişilere karşı olan bu yaklaşım, II. Meşrutiyet gibi ideolojik dilin daha Türkçü bir noktaya kaydığı dönemlerde dahi değişmeden kalmıştır. II. Meşrutiyet döneminin Türkçü yazarlarından Baha Said Bey, Osmanlı paşalarının Kızılbaş topluluklar için genel olarak belirttiği bu görüşü tekrarlayarak onların aslında liderleri konumunda bulunan kişiler tarafından kandırıldıklarını ve cehalet içerisinde bırakıldıklarını ilan eder. Ona göre, Kızılbaşların canına okuyan da mürşitlerdir, bu asil Türk cemaatini sonsuza kadar cehalet içerisinde bırakmışlardır. Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, haz. İ. Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 156.

³¹⁸ Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909...*, s. 43.

eğitilmesi, Sünni Müslüman ilmiyelerin dağıtılması, Kızılbaş köylerinde okullar açılması ve buralara cami yapıp din adamları görevlendirilmesi gösterilebilir.³¹⁹ Burada özellikle ilmiyelerin dağıtılıyor olması önemlidir. Dağıtılan matbuatın Kur'an değil de ilmiyal olmasının nedeni, hedeflenen sonucun Kur'an'ın okunup anlaşılması olmadığı, aksine belirli bir ibadet ve akide şekli olduğunu göstermektedir.

Dilsel tercümenin 20. yüzyılın başlarında İttihatçıların iktidarında aldığı boyut bu işin Alevi-Kızılbaş topluluklar nezdinde derinleştiğini göstermektedir. Bu dönemde dilsel çeviri noktasında bir dönüşüm yaşanmamakla birlikte içerikte bir dönüşümün gerçekleşeceği görülmektedir.

İttihatçılar da dilin önemini Protestan misyonerlerden öğrenmişlerdir. “Protestan misyonerler, yeni İttihatçı iktidar sahipleri için ilk başta birer ilerleme öncüsü olmuşlardır”. Gerçekten de Protestanlar ve Jön Türkler birkaç yıl için sıkı bir işbirliğine girmişlerdir, ta ki Enver Paşa ile arkadaşları Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında Amerikan Protestanlığının baş düşman olduğunu yeniden keşfedinceye kadar. Bunu Abdülhamid Devleti'ninkiyle karşılaştırılabilecek bir bakış açısıyla yap(mışlardır)” Bu bakış açısı ise Doğu vilayetlerinde merkezi iktidar arzusunun yanı sıra, yetkili gözlemcilerden ve rakiplerden duyulan korkudur. Bu korkunun sonucu olarak İttihatçılar da, Abdülhamid'in yaptığı gibi misyonerlerin yöntemlerini kullanmaya başlayacaklar ve bu yöntemlerle Alevi-Kızılbaş toplulukları yeni ideolojik sisteme eklemek için dilsel bir tercüme işlemine girişeceklerdir. Bu tercüme işlemini 19. yüzyıldakinden ayıran şey ise, bir takım folklorik etüdler gerçekleştirerek bu toplulukları bir takım ideolojik görüşler doğrultusunda yazınsal dile tercüme etmek şeklinde gerçekleşmesi olacaktır. Alevi-Kızılbaş topluluklar nezdinde yapılan folklorik çalışmalar da bu amaç doğrultusunda başlayacaktır.

Şapolyo, Talat Paşa'nın sadrazam olduğu dönemde (1917) şöyle bir ifadede bulunduğunu belirtir: “Bu milletin başına geçtik. Fakat Anadolu bizim için kapalı bir kutudur. Önce bunun içini tanımamız, sonra bu millete layık hizmetlerde bulunmamız lazım geldiğine inanıyorum.” Bunun üzerine Ziya Gökalp; “biz siyasi bir inkılap yaptık [...] hâlbuki en büyük inkılap içtimai inkılaptır” der ve bunun ancak “Türk

³¹⁹ A.g.e., s. 82.

cemiyetinin morfolojik ve fizyolojik yapısını tanımakla” mümkün olacağını belirtir. Böylece, Anadolu’nun çeşitli inanç ve tarikatlarının araştırılmasına başlanacaktır. Baha Said Bey bu etnografik araştırma sürecinde, Kızılbaş ve Bektaşileri araştırmaya gönderilecektir.³²⁰ Baha Said’in cemiyet adına yaptığı araştırmalar Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra da devam edecek Anadolu’daki araştırmalarını doğu illerinde ve dağlık bölgelerde yaşayan aşiretlerin soy, dil, mezhep ve geleneklerini incelemeye hasredecektir.³²¹ Hilmi Ziya Ülken, onun 1914-1915 yıllarında Bektaşiliği tetkik etmek üzere hükümet tarafından Anadolu’ya gönderildiğini belirtmektedir.³²² Hatta bu görevin Ziya Gökalp’in tavsiyesi üzerine Baha Said’e verildiği de iddia edilmektedir.³²³

Baha Said Bey’in hayatı incelendiğinde onun Abdülhamid döneminden içerik olarak ayrılan bir modernleşirmeci ideoloji olan Türkçü-milliyetçi fikirleri nasıl edindiğine yönelik bir çıkarım yapılabilen ve bu bakış aynı zamanda İttihatçıların siyasal-ideolojik formasyonlarının oluşumu hakkında bilgi vermektedir. Baha Said Bey, Çanakkale, Biga’da doğmuştur. İttihad ve Terakki Merkez Komitesi üyeliğinde bulunmuş aynı zamanda İttihad-ı Mahsusa için de çalışmıştır. 1918 yılında ise Teşkilat-ı Mahsusa’nın devamı niteliğinde gizli Karakol Cemiyeti teşkilatının kurucu üyeleri arasında yer almıştır; bu teşkilat başkentten Osmanlı’nın egemenliği için Anadolu’da mücadele veren Mustafa Kemal’in etrafındaki milliyetçi güçlere kaynak akışını organize etmiştir.³²⁴ Baha Said Bey’in bir diğer önemli niteliği ise askeri okullarda seküler eğitim almış aktif bir İttihadçı ve Türkçü olmasıdır. Bu okulların önemli bir özelliği milli hassasiyeti oldukça yüksek olan Ahmed Vefik Paşa’nın önemli bir ağırlığının bulunmasıdır.

Vefik Paşa, Türk dili ve tarihi üzerine önemli çalışmalar yapmış biridir. Alevi-Kızılbaş toplulukları daha sonra Türkçü-milliyetçi bir çerçeveden analiz eden Köprülü

³²⁰ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964, s. 2.

³²¹ Dündar, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*..., ss. 133-135.

³²² İsmail Gökem ise 1916 yılında Sadrazam olan Talat Paşa, İTF’nin ideoloğu Ziya Gökalp’in tavsiyesiyle Baha Said’i Anadolu’daki Alevi-Bektaşî zümreleri incelemek üzere görevlendirdiğini belirtir. İsmail Gökem, “Giriş”, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri* içinde, haz. İ. Gökem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. XI.

³²³ A.g.e., s. XI.

³²⁴ Gökem, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*..., ss. 16-28.

de Vefik Paşa'yı "Türk milliyetçiliğini şuurlu biçimde ele alan" biri olarak tanımlar.³²⁵ Onun yazmış olduğu ve askeri okullarda okutulan tarih kitaplarında Türk tarihinin eski Türk tarihi ile birlikte düşünülmesi gerektiği ortaya konmuştur. "Osmanlılığın milliyette, dilde ve tarihte daha geri bir mazide ve Anadolu'dan çok daha doğudaki bir Türklüğün bir şube ve devamından başka bir şey olmadığını" ileri sürmüştür.³²⁶ Şecere-i Türkî adlı eseri ile Oğuz Kağan başta olmak üzere, millî destanlarla ilgili verdiği bilgiler noktasında Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü gibi isimlere de kaynaklık etmiştir. Vefik Paşa'nın dil alanındaki görüşlerinin de daha sonra Türkçü-milliyetçi elitleri etkileyeceği görülecektir. Akün'ün onun hakkında söylediği gibi:

*"Kaba Türkçe diye hor görülmüş halk dilinin sözlerini ve deyimlerini itibara kavuşturmak, Arapça ve Farsçanın tesiriyle unutilan kelimeleri yeniden ana dile kazandırmak, bu ikisinin hâkimiyeti altında esas kendi lügatindeki servetinden uzaklaşmış ifadeyi halk deyimlerine, onun kıyıda kalmış sözlerine ve geçmişteki Türkçenin kaynaklarına açmak, Ahmed Vefik Paşa'da nazariyat yerine tatbikatı ile ifadesini bulan millî dil ülküsü olmuştur."*³²⁷

Vefik Paşa'nın halk kültürüne karşı gösterdiği yoğun ilgi, dünyada hızla artan folklor çalışmalarının da tesiriyle, yerli halk kültürüne yönelme ve her çeşit sözlü-yazılı-etnografik veriyi toplama ve arşivleme çalışmalarının Osmanlı'daki bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. "O yaptığı çalışmalar vasıtasıyla memleketimizin en eski, hatta ilk Türkoloğu olma sıfatını kazanmıştır."³²⁸ Özellikle tarih ve dil milliyetçiliğinde ön plana çıkan Vefik Paşa yaptığı dil ve tarih çalışmaları ile önemli bir yer edinmiş, ilerleyen dönemlerde oluşacak olan Türkçülük akımının ilk öncülerinden biri olmuştur. Baha Said Bey de onun tedrisatından geçerek Alevi-Kızılbaş zümreler üzerinde bu milli tezleri uygulama fırsatı bulmuştur.

Baha Said ve diğer İttihatçı aktivistler tarafından taşradaki Bektaşî ve Kızılbaş-Alevî nüfuslarına yönelik olarak yönetilen ilk araştırmalar da böyle bir Türkçü damar taşımaktaydı. Etnografik araştırmalar bu grupların Jön Türklere sadakati hakkında bilgi edinmek Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı neticesinde meydana gelen

³²⁵ Fuad Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", **Edebiyat Araştırmaları** içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966a, s. 111.

³²⁶ Ömer F. Akün, "Ahmet Vefik Paşa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, s. 150.

³²⁷ **A.g.e.**, s. 150.

³²⁸ **A.g.e.**

toprak ve nüfus değişiklikleri ışığında yeni askeri ve siyasi stratejiler aramak niyetini taşıyordu.³²⁹ Derleme faaliyetlerinin, bir başka ve aslında ilk sayılan gerekçeyi de içeren daha önemli, nedeni ise yeni bir milli dil yaratılması hedefini taşıyor olmasıydı. Bu hedef 19. yüzyılın ortalarından itibaren zayıf da olsa başlamış 20. yüzyılda güçlenmiştir. “Halkın çoğunluğu tarafından anlaşılabilir bir milli dilin oluşturulması ihtiyacı hissedildiğinde” bu dilsel politikanın kendini yakıcı bir şekilde hissettirdiği 20. yüzyılda Alevi-Kızılbaş toplulukların da folklorik çalışmalarla incelenmesi artık başlayacaktır.³³⁰

Bu dönem dikkate alındığında dilsel politika olarak adlandırılan şeyden, bir takım dinsel ve siyasal güçler tarafından yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen bulguların yazıya geçirilerek bilimselleştirilmesinin anlaşıldığını belirtmek gerekir. Bu dönemde yazınsal dünyaya hâkim olmak ve ideolojik argümanları bilimsellik kılıfıyla yayınlamak oldukça önemli görülür. Bu nedenle, “Batılı yazar ve eserlerden çeviri iddiası, İttihatçıların ideolojik amaçlarına bilimsel kılıf geçirmek ve gerçekdışı iddialarına bir meşruiyet kazandırmak amacıyla kullanılır.”³³¹ Hal böyle olunca, ideolojik ve milli dili yaratmak için basın, sözlük, yazılı edebi eserler ve matbuat gibi yazınsallaştırılmış ürün ve araçlar kullanıldığı gibi, aynı zamanda toplulukların, kültürlerin de yazınsallaştırılması ve böylece kültürün ve geleneğin oluşturduğu dilin millileştirilerek evrenselleştirilmesi uygulamalarına başvurulur. Alevi-Kızılbaş topluluklar nezdinde derleme faaliyetlerine katılan Baha Said Bey’in ifadeleri, misyonerler ile girilen bir dilsel mücadelenin ürünü olduğunu, onların yazılı kayıtlarına karşı Türkçü bir yazınsallaştırmayı başlatmak amacını taşıdığını ortaya koymaktadır. Derleme heyetlerine katılan Baha Said, yukarıda da belirtildiği üzere, bu çalışmalara başlamasının nedenini Anadolu’da çalışmalar yapan “Protestan misyonerlerinin hazırladıkları nüfus istatistiklerinde ve Merzifon Koleji’nin Gizli Pontus Belgelerinde ‘Hristiyan dönmesi’ unsurlar olarak gösterilmesinin sebep olduğunu” belirtmektedir. Bu toplulukların Rum ve Ermeni olarak kaydettirilmeleri onu harekete geçirmiştir. 1918 yılında dahi Batılılarca üretilen çalışmaların Alevi-Kızılbaş toplulukları benzer şekilde kodlamaya devam ettiklerini İTC tarafından Tahtacı Alevileri araştırmak için yürütülen bir çalışmanın sonuçlarında görmek

³²⁹ A.g.e., s. XII.

³³⁰ İlhan Başgöz, “Türkiye’de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik”, çev. S. Uğurlu, *Turkish Studies*, c. 6: 3, 2011, s. 1536.

³³¹ Dündar, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*..., s. 419.

mümkün olmaktadır. Raporda “Tahtacıların Türk olmadıkları hakkında kimi İngiliz ansiklopedilerinde ve bazı Alman bilim adamlarınca ileri sürülen görüşler” eleştirilmekte ve bunu geçersizleştirmek için gözlem ürünü raporlardan söz edilmektedir.³³²

Bu dönemde İttihatçıların yaptığı derleme çalışmalardan dolayı eleştirildiğini de görebiliyoruz. Baha Said Bey böyle bir eleştiriye bizzat maruz kalmıştır. İttihatçı dönemde İslamcı tondan daha Türkçü bir tona yönelen ideolojik geçişte gerçekleşen Türklüğe doğru salınımın Alevilere yönelik politik içerimleri Saray tarafından Baha Said Bey’e bir takım ithamların yöneltmesine yol açmıştır. Hristiyanların, Alevi topluluklarını Hristiyan olarak görmelerinden yola çıkarak bunun aksini kanıtlamayı kendine vazife edindiğini belirten Baha Said Bey, Saray tarafından gerçekleştirilen bu ideolojik saldırıyı şu şekilde ifade eder:

“O zaman bu davaya elimden geldiği kadar karşı koyabilmek için, neşriyata başlamıştım. Fakat meş’um kafalı düşman Reşad ve müzayedeci bir mecmua, muhtemelen sarayın arzusuyla, yazdıklarımı, acı bir karşılık verdi. Hemen hemen şöyle dedi: ‘Yıkılan Türk Ocağı’nın dinsiz çocukları şimdi de Kızılbaşlık propagandası yapıyor.’”³³³

Geleneksel toplulukların milli dile tercümesi sürecinde gerçekleştirilen yazınsallaştırma işleminin ortaya çıkardığı bir başka sonuç ise bu toplulukların geleneksel dillerinin millileştirilirken pek çok ögenin kaybolması veya şekil değiştirip, manipüle edilmesi olmuştur. Alevi-Kızılbaş topluluklar özelinde Baha Said Bey tarafından gerçekleştirilen tercüme faaliyeti göz önünde bulundurulduğunda, ilk karşımıza çıkan manipülasyonun Alevi-Kızılbaşların kozmik dilini ikincilleştirmek suretiyle işlediğini görmekteyiz. Baha Said Bey yalnızca bu toplulukların Türk dilini kullanmalarından esinlenip onların Türklüğü üzerinden analiz gerçekleştirir. Bu nedenle Baha Said Bey, Alevi-Kızılbaş topluluklara her baktığında milli edebiyatın izlerini görmektedir. Baha Said’e göre, “saz ve âşıklık geleneği Kızılbaş Süreği’nin gizli hayatıyla devam etmiş” saz şairleri ve âşıklar ise Bektaşî ve Kızılbaş nefeslerini terennüm etmişler”dir. Bunlar da “Sufi Edebiyat ve Milli Destanlar”ı doğurmuştur.³³⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere, Alevi-Bektaşî-Kızılbaş geleneğinin taşıyıp getirdiği

³³² Gıyaseddin Aytas, “İttihat ve Terakki Döneminde Adana Valiliği Tarafından Tahtacı Yörükler Hakkında Hazırlanan Bir Rapor”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, c. 63, 2012, s. 68.

³³³ Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri...*, s. 111.

³³⁴ *A.g.e.*, s. 89.

dilsel ürünler, Baha Said Bey'e göre yalnızca milli edebiyatın ürünleridir. Bu edebiyat sayesinde milli tarih ve dilin destansı hikayesi korunabilmiştir. Baha Said Bey'e göre Alevi geleneği, milli edebiyatı kurduğu gibi, milli edebiyatın bizzat kendisi de Alevi geleneğinin var olmasını sağlamıştır. "Türkiye'de Alevilik akımını takviye eden kudretin 'Milli Edebiyat' olduğuna inandığım için [...] Türk edebiyatı tarihini özellikle incelemek lazım" diyerek bu düşüncesini ifade etmiştir.³³⁵ Bu nedenle ona göre her ikisi de birbirinden ayrılmaz bir nitelik taşımaktadır. Türk dilini görmek isteyenler Aleviliğe, Aleviliği anlamak isteyenler ise milli edebiyata bakmalıdırlar.

Baha Said Bey'e göre, bu topluluklar Orta Asya kökenli topluluklar olarak dilsel özelliklerini korumayı başarmışlardır. Bunu da Türkçeyi ibadetlerinde kullanarak gerçekleştirmişlerdir. Kaldı ki, Baha Said Bey için Alevilik ile Türklük arasında sıkı bir bitiştirmeyi yapmanın "en birinci nedeni cem ayinlerinde nefes ve dualarını Türkçe söylüyor olmalarıdır."³³⁶ Baha Said Bey'e göre, "Sufiyan, Kızılbaş, Tahtacı bunlar da ayrı ayrı birer şeyler değildir. Hepsi 'Şii'ye ve 'Hacı Bektaş Ocağına' bel bağlamış yalnız Türklerdir."³³⁷ Bu nedenle Baha Said Bey, Alevi-Bektaşî geleneğini bir "Türk dili harekâtı" olarak nitelendirmektedir. Türklük ve Alevi-Bektaşîlik arasında bu denli iç içe bir ilişki kurulunca bu toplulukların inanç ürünü olan ayin, ibadet ve ritüellerinin de aynı siyasi projeye dahil edilmesi yolunun açıldığını görebiliyoruz. Çünkü İttihatçılara göre bu topluluklar ibadetlerini Türkçe ile yaparak hem Türk dilini koruma ve onu sahiplenme yolunu tutmuşlar, hem de Türkçe'nin aynı zamanda nasıl bir din dili olabileceğini göstermişlerdir. Böylece Türkçe'nin, kutsallığın ifade edilmesinde Arapça, Farsça gibi dillerle eşit olduğu savunulabilmiştir. Baha Said Bey'e göre, "Ney'i yaratılış sırrı'na mazhar kabul eden Mesnevi'ye karşılık, Türk de kendi sazının dilinden aynı sırları dinle(miştir) [...] bu dil ehlinin bileceği mana da ancak 'saz dili'nden çıkan mana" olmuştur.³³⁸

Buradan anlaşılabildiği kadarıyla Baha Said Bey için yeni birleştirici ideoloji İslami içerikli proto-milliyetçi bir ideolojiden Türklüğe ve Türk kültürüne kaymaktadır. Bu çerçeveden Alevi-Kızılbaş toplulukları değerlendiren Baha Said Bey için, Türk kültürünü asırlardır koruyan Alevi-Bektaşîleri dışlayarak "Türklerin içine

³³⁵ A.g.e., s. 113.

³³⁶ Murat Küçük, "Türkiye'de Sol Düşünce ve Aleviler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Sol* içinde, der. T. Bora, M. Gültekinil, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2008, s. 902.

³³⁷ Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri...*, s. 100.

³³⁸ A.g.e., s. 203.

ayrılık gayrılık sokmak, mümkün olduğu kadar milli birliği de çürütmeye özenmekten başka” bir şey olmayacaktır.³³⁹ Milli kültürü ve milli dili, halk içinde bulan Vefik Paşa gibi halka yönelen Baha Said Bey de, Bektaşiliği incelemeye başladığında Batılı etnograflar gibi icad edilmekte olan bir millilik kaynağı bulmuştur.³⁴⁰ Ona göre, Kırşehir’in mütevazı köşe bucağı çok hararetle bir Türk ocağı gibi köpürmüş, orada ilim, din, dil Türkleşmiştir.³⁴¹ Baha Said Bey, Bektaşiliğin menşeyini oluşturan Babai Ayaklanmasını da Türklükten uzaklaşan Selçuklulara verilen bir cevap olarak görmektedir. Ona göre, Selçuk aristokrasisi milli benliğini kaybediyorken “Amasya civarında ‘Baba İlyas’ adında birisi türemiş”tir onun ve takipçilerinin alametlerinden Baba İlyas’ın “Anadolu’daki ilk Türkçü” olduğu sonucuna varılmıştır.³⁴² Bu noktada Baha Said Bey’in dilsel tercümesinde Alevi-Bektaşî-Kızılbaş zümrelerin kozmik dilinin evrensel milli dile çevrilirken ortadan kaybolan bir niteliğiyle de karşılaşılmaktadır. Baha Said Bey’in bu isyanı tercümesinde, isyan yalnızca milli bir ayaklanma olarak yeniden yazılmaktadır. Baha Said Bey şunları da ekler: “Tarihe dikkat edelim: Anadolu isyanları ve Asya ayaklanmaları, daima din perdesi altında, yasa/töre istiklalinin karşılıklı kavgasıdır.”³⁴³ Baha Said Bey burada Anadolu ve Asya’da dinsellikten ziyade seküler bir törenin Anadolu ve Asya tarihinde önemli bir rol oynadığını iddia ederek bu coğrafyada seküler tarihin ağırlığına vurgu yapacak, bu açıdan ağırlığını sonradan çok daha fazla hissettirecek olan Cumhuriyet Türkiye’si’nin tercüme faaliyetlerinde üstü örtülmeye çalışılacak olan Alevi-Kızılbaş dilinin ilk örneklerini verecektir. Benzer şekilde Baha Said Bey, başka bir yerde, Alevilerin Osmanlı uleması nezdinde uğradığı hakaret ve karalamaların nedenini bu milli geleneği din haline getirmelerine bağlayarak açıklar. Ona göre, (Resmi ulema nazarında) “Aleviler- Türklüğünü, milliyetini, dilini, İslamiyet öncesi töresini din halinde muhafaza eden Aleviler- bazen Celali bazen Cemali, bazen zındık bazen de dinsiz” olmuşlardır.³⁴⁴ Böylece Baha Said Bey dinselliği yalnızca milli dil ile ifade edilebilir hale getirmiştir. Ona göre, “Osmanlıların Anadolu’da kökleşmesiyle ‘milli bir mezhep’ doğmuştur. Bu da Bektaşilik!”tir.³⁴⁵

³³⁹ A.g.e.

³⁴⁰ Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri...*, s. 122.

³⁴¹ A.g.e., s. 202.

³⁴² A.g.e., s. 88.

³⁴³ A.g.e., s. 121.

³⁴⁴ A.g.e., s. 120.

³⁴⁵ A.g.e., s. 87.

Alevi-Kızılbaş geleneksel dilini askıya alarak onu yalnızca Türk milli kültürünün ocağı olarak kodladıktan sonra Baha Said Bey artık, bu ocaktaki tüm unsurların Türk milli kültürünün öz nitelikleri olduğunu belirtir. Bu durumda Alevi-Kızılbaş-Bektaşî tekkelerinde milli kültürün dışında bir şey aramak imkânsız hale getirilir. Onun dışında karışım vardır, kozmopolitizm vardır. Baha Said için, “töresini, milliyetini seven Türk, kozmopolitliğe ısınmadı [...] onun için en töreci, en halis Türkler, Türkmenler, (Y)örükler ve en sonra en aydın, en zeki, heyecanlı Türkler, hürriyet zevkini tadacak bir ocak aradıkları zaman onu Alevi Tekkeleri’nde gördüler ve bildiler. Çünkü oralarda ‘milli kurtuluş’ vardı.”³⁴⁶ Bu nedenle, Baha Said Bey tarafından Alevi-Kızılbaş toplulukların milli kültürün dışında ifade ediliyor olmalarına oldukça reaksiyoner bir tepki verilir. Aleviliği, İran’ın Müslümanlığı parçalamak için yapmış olduğu bir intikam hareketi olarak gören Comte de Gobineau tarafından savunulan teze, Baha Said Bey tarafından Alevilik üzerinden verilen cevapta bu tepki görülür. Bu verilen cevaplar, yukarıda anılan dilsel yapılanma doğrultusunda Türk Aleviliğinin, İran Şiiliğinden bambaşka karakterde olduğunun özellikle altının çizilmesiyle oluşturulur. Bektaşîlik ve Kızılbaşlığın eski Türk itikatları ile ilgili olduğunu göstermeye çalışır.

Baha Said Bey’in inançlar ve dinlerle ilgili görüşüne yakından bakıldığında onun, dinler ve inançların doğduğu coğrafyaya göre biçimlendiğini ve hatta o coğrafyada yaşayan topluluğun törel özellikleriyle donandığına dair görüşe sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle Baha Said Bey’in analizlerinin etnik temelli olduğu ve bu temelin dini belirlediği söylenebilir. Onun bakış açısına göre, ırkın belirlediği dinsel inançtan başkaca bir inanca geçildiğinde “düşüş” olarak adlandırılabilen bir sonuç ortaya çıkacaktır. O, bunun, “ümmeîlik hadisesinin, (Türk’ün) daha eski milli hayatını nasıl ve ne kadar değiştirdiğini anlamakla” mümkün olduğunu belirtir.³⁴⁷ Buna karşın, Alevi-Kızılbaş topluluklar Türk kültür kaynağıdır. Türk kültürü ile olan bağın vurgulanması adına bir takım benzerliklerden de yararlanacak olan Baha Said Bey, Anadolu’da faaliyet gösteren ve Alevi-Kızılbaş topluluklara Hristiyan bir köken tayin etme girişiminde bulunan misyonerlere karşı yine onların yöntemlerine benzer bir yöntem kullanarak bir takım cevaplar verir. 1926 yılında yayınladığı bir makalesinde misyonerlerin tezlerine benzer iddialar ileri sürer.³⁴⁸ Bu topluluklardaki

³⁴⁶ A.g.e., s. 118.

³⁴⁷ A.g.e., s. 81.

³⁴⁸ A.g.e., s. 161.

“‘Allah, Muhammed, Ali’ unsurları, Eb, İbn, Ruhü’l Kudüs unsurlarına mı karşılıktır, yoksa ‘Şaman Ata’nın zilli sopasındaki üç boğmağın ‘Ata, Ana, Oğul’dan mürekkep ‘ocak’ yani aile ongunu/müekkil[= vekil tatin eden] inin remzi midir?’” sorusunu sorarak ikincisinden yana bir analiz gerçekleştirir.³⁴⁹

Baha Said Bey, Türki olarak gördüğü topluluklara karşı Hristiyan köken tayin eden misyonerlere ve yabancılara karşı mücadelenin “milli bir vazife olduğuna” inanmaktadır.³⁵⁰ “Türkiye’de Alevi Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik” adlı makalesinde bu yabancı ilgisine değinmiş, Hristiyanlığın bazı topluluklar üzerinde sergilediği emellere karşı uyarılarda bulunmuştur. Ona göre:

“Kargın, Avşar, Tahtacı, Çepni Alevileri nüfus bakımından kesif bir cemiyet meydana getirdikleri halde, genellikle Ortodoks Rumların Türkleştirilmiş zümreleri diye kabul edilirdi. Dersim[=Tunceli], Kığı[=Bingöl], Tercan[=Erzincan], Bayburt, Iğdır vb. Alevileri de, Ermeni nüfus kayıtlarında birer ilave olarak yer alırdı. [...] Özellikle Protestan misyoner istatistikleri, Mütareke’dan sonra bunları neşrediyordu.”³⁵¹

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere, Baha Said Bey’i misyoner ve yabancı yazarlar nezdinde en çok endişelendiren şeyin Anadolu topluluklarına bir tarih yazma ve bunu neşir ve matbuat ile gerçekleştirme girişimleri olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten, bu dönemde henüz Anadolu topluluklarının ve özellikle de Alevi-Kızılbaş topluluklarının yazınsallaştırılmaya başladığı düşünüldüğünde bu matbuat faaliyetinin sözlü geleneğe sahip toplulukların tarihlerini ve kökenlerini tayin etmede ne denli önemli olduğu anlaşılabacaktır. Anadolu’da 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına kadar tüm siyasal ve dinsel güçler bu boşluktan faydalanarak benzer girişimlerde bulunmuşlardır. Tüm bu güçler, toplulukların dillerini yazınsallaştırmak ve böylece onlara yeni bir dil tayin etmek suretiyle kendi evrensel dillerine tercüme etmeyi ve böylelikle de onlara bir tarihyazmayı denemişlerdir. Modern Türkiye kurulurken bu tercüme faaliyeti doruk noktasına çıkacak Alevi-Kızılbaş toplulukların evrensel milli dile tercümesi büyük bir hızla devam edecektir.

³⁴⁹ A.g.e., s. 110.

³⁵⁰ A.g.e., s. 111.

³⁵¹ A.g.e.

2. 3. CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDE BİLİMSELLEŞTİRİLEN TOPLUM-DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ VE BUNUN ALEVİ-BEKTAŞİLERE YANSIYIŞI

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ile kurulan yeni Türkiye devleti, devlet biçimi olarak cumhuriyeti kabul ederek devletin Batılı bir siyasal sistemle yönetilmesi yönünde yapısal bir dönüşüme gitmiştir. Bu Batılı siyasal sistemden yana tavır, aynı zamanda yeni devlette din ve devlet ilişkilerinin de yeni bir anlayışa kavuşmasını ya da daha hafif bir ifadeyle yeniden gözden geçirilmesini ifade etmiştir. Laiklik ilkesinin 1937 gibi erken bir tarihte anayasaya girmesi de bu tutumdaki kararlılığı ortaya koymuştur.

Bu yeni devlette din-devlet ilişkilerini düzenleyen kanun ve uygulamaların yalnızca laiklik ilkesinin kabul edilmesiyle sınırlı kaldığını söylemek de doğru olmayacaktır. Gerek laikliğin kabul edilmesinden önce ve gerekse ondan sonra yeni Türkiye'de toplum-din ile devletin karşılıklı konumları üzerine önemli görüşlerin ileri sürüldüğünü de belirtmek gerekir. İki önemli Türk düşünür ve bilim insanı Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü bu açıdan oldukça önemli fikirleri ortaya atarak belirleyici konumda bulunmuş yazarlar arasında yerlerini almışlardır.

Cumhuriyet Türkiye'si'nde toplum-din-devlet ilişkilerinin kurumsallaşması ve devletin, dini yeni siyasal sistem içerisinde konumlandırma sürecinde önemli etkileri bulunan Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü bu niteliklerinin yanında özel olarak da Alevi-Bektaşî toplulukların Cumhuriyet içerisindeki konumlandırılmalarında da belirleyici rol oynamışlardır. Bu belirleyicilik, dinin yeni devlet içerisinde nasıl anlamlandırılacağıyla yakından ilişkili olmakla beraber, Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların kendilerini ve kökenlerini kavramada bu iki yazarın önemli katkılarıyla da doğru orantılıdır. Böylece gerek Gökalp gerekse Köprülü'nün çalışmaları vasıtasıyla kendileri, kökenleri ve dönüşümleri hakkında dilsel bir formasyon edinen

bu topluluklar, daha sonraki dönemlerde bu edindikleri dilsel formasyonu kullanmak suretiyle kendilerini Cumhuriyet içerisinde konumlandırmışlardır.

Gökalp ve Köprülü gibi iki önemli yazarın çalışmaları vasıtasıyla Türkiye’de toplum-din ve devlet ilişkilerinin bilimsel bir dille tartışılmaya başlaması aynı zamanda Türkiye’de Alevi-Bektaşilik üzerine de bilimsel bir dilin oluşturulmaya başlamasının temelini atmıştır. Bu iki yazar, Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların bilimsel bir temelde araştırılıp geliştirilmesini sağlamış, hatta bu topluluklar üzerine yapılacak akademik çalışmalarda ana akım paradigmayı da belirlenmişlerdir. Tekrar etmek gerekirse bu bilimsel dil, Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların da kendi özgün dillerini yeniden üretmelerinde oldukça etkili bir çerçeve kurmuştur.

Bu toplulukların yeni dilsel formasyonu edinme süreci bir nevi kendi kadim dillerinden bir şekilde ayrılmayı ya da en azından onu yeniden anlamlandırmayı beraberinde getirmiştir. Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi, bu toplulukların dili olarak işaretlenen kozmik dillerinin, evrensel dile tercüme edilme sürecinin 20. yüzyılın başına kadar geldiği aşama bilimselleştirilen toplum-din-devlet ilişkileri vasıtasıyla yeni ve daha etkin bir dönüşüm evresine girmiştir. Bu dönüşümü bir dereceye kadar bir tercüme işlemi olarak tanımlamak da mümkündür. Pek çok anlam kaybı ve hatta yanlış anlamlandırmayı içerecek şekilde gerçekleşmiş olsa da, bu tercüme işlemi Gökalp ve Köprülü’yü Alevi-Bektaşî toplulukların dilsel dönüşümlerinde oldukça etkili ve bu nedenle incelemeyi gerektiren önemli iki figür haline getirmektedir. Bu bölümde de böyle bir çabayla, Gökalp ve Köprülü’nün Türkiye’de toplum-din-devlet ilişkileri çerçevesinde kurdukları bilimsel akademik dil ve bunun Alevi-Bektaşî toplulukların dilsel formasyonları için doğurduğu sonuçlar tartışılacaktır.

2. 3. 1. Ziya Gökalp’te Milli Ananelerden Milli Dine Geçiş

Fuad Köprülü üzerinde de büyük etkisi bulunan Ziya Gökalp’in görüşleri ile başlamak her iki yazar arasındaki fikri devamlılığı görebilmek açısından önem taşımaktadır. Gökalp, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin bir filozofu olarak, hem çökmekte olan bir devleti kurtarmak hem de yeni kurulan devlete karşı toplumsal bir sadakat oluşturmak gibi ikili bir sorumluluk üstlenmiş ender yazarlardan

biridir. Bu sorumluluğu yerine getirme gayretinde olan Gökalp'i özellikle etkileyen bazı Batılı düşünürler bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi olarak Fransız sosyolog Emile Durkheim'ı saymak gerekir. Berktaş'a göre, Ziya Gökalp 1913'te Darülfünun'da müderris olduğu andan itibaren Durkheim sosyolojisinden yararlanarak çalışmalar yapmış ve tarihçiliğimiz için hazırlayıcı rol oynamıştır.³⁵²

Gökalp'in sadece tarih çalışmalarında değil pek çok eserinde Durkheim'in derin izlerine rastlamak mümkündür. O, Durkheim'i hem sahiplenmiş hem de onun sistemini bir şekilde Türkleştirmiştir. Örneğin, Gökalp'in din ve topluluk arasındaki ilişkileri kavramsallaştırmaya çalışırken kullandığı teorik sistemin büyük ölçüde Durkheimyen bir literatürden beslendiği görülmektedir. Durkheim'in "*Dini Hayatın İlk Biçimleri*" adlı çalışmasında ileri sürdüğü "toplumsal hayatın neredeyse tüm büyük kurumlarının dinden neşet ettiği" tezi Gökalp tarafından sahiplenilmiş ve bu iddia üzerinden din, topluluk, dayanışma ve millet ilişkileri kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan Durkheim, Gökalp vasıtasıyla Türkiye'ye erken denebilecek bir tarihte taşınmış ve Fransız sosyolojisinin Cumhuriyet üzerinde belirleyici bir konuma gelmesine yol açmıştır.³⁵³ Gökalp üzerinde bu denli derin etkisi bulunan Durkheim'in Ziya Gökalp tarafından okunuşunu da bu vesileyle tekrar ele almak oldukça büyük önem arz etmektedir.

2. 3. 2. Durkheim'in Bir Takipçisi Olarak Ziya Gökalp'in Sisteminde Topluluk ve Dinsel Sembolizm

Öncelikle, dinsel hayatı büyük dinlerin kurmuş olduğu ümmet hayatı gibi bir şekilde anlamak yerine onlardan da öncesine uzanan bir toplumsal hayat olarak tartışması Gökalp'deki Durkheim etkisi olarak okunabilir. O, insanoğlunun ortaya çıkardığı büyük dinlerden önceki toplulukların dinsel sistemlerine odaklanmakta, bu topluluklar üzerinden dinin önemini kavramaya çalışmakta ve böylece dinselliğin,

³⁵² Halil Berktaş, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983, ss. 38-39.

³⁵³ Caymaz, Cumhuriyet döneminde Durkheim etkisinin ders kitaplarında dahi açıkça görüldüğünü ifade eder. Caymaz'a göre, "Mehmet Emin Erişgil'in ortaokullar ve liselerde okutulmak üzere hazırladığı *Yurt Bilgisi* kitabında "adından bahsetmese de Emile Durkheim'in organik dayanışmacı toplum anlayışı" benimsenmektedir. Ona göre, "Fransız sosyoloğunun toplumsal vücut metaforundan hareketle, vücudun her bir parçasının işleyişinin işlevsel önemini ve bu bağlamda toplumsal uzlaşma ve uyumluluğun bir zorunluluk olduğu (ders kitabında) belirtmektedir." Caymaz, **Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları...**, ss. 25-26.

dinin işlevini tartışmayı denemektedir. Ayrıca ilkel topluluklar üzerinde yürüttüğü çalışmalarda edindiği dinsel hayat üzerine bilgilerin insanlığın sonraki aşamaları üzerinde de geçerli olacağını düşünmektedir.

Dinsel hayat üzerine çalışmalar yaparken bir ayırım gözetmeyi de ihmal etmez. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük dinlerin kurduğu ümmet anlayışından önceki toplumsal hayatı kavim devri olarak tanımlayan Gökalp'e göre, "kavim devrinde din, kavme tâbidir."³⁵⁴ Hatta bu dönemde din, topluluğun örf ve âdetini de oluşturmaktadır. Buradaki analizde, dinin toplumsal kuruculuğu temel rol üstlenmektedir. Dinin topluluk ve onun sembolik varlığı ile kurduğu bu yakın ilişki vasıtasıyla topluluk, kendini kutsallığın merkezi olarak görmektedir. Kutsallığın merkezi olarak topluluk, düşüncesinin geçerli olduğu bu dönemde Gökalp'e göre, "her kavim kendini, kâinatın mecmuu addeder."³⁵⁵

Gökalp'in tasarısında dinselliğin toplum için temel kurucu değer taşıyor olması bu ikisi için, yani dinsellik ile siyasallık arasında, doğru orantılı bir bağ kurmasını da beraberinde getirmektedir. Din, ona göre, toplumsallığın kuruluşunda en önemli amil olduğundan "din telakkisi alçaldıkça millet (de) küçülür."³⁵⁶ Durkheim'in din ve topluluk arasında kurduğu ilişkinin benzerini tasarlayan Gökalp için din, toplumsal olanın bizzat kurucu-sembolik varlığının temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında çalışmalarında, "halkın sözü hakkın sözüdür" ifadesine oldukça büyük bir değer verdiği görülmektedir. Onun düşüncesinin bu şekilde yapılanmış olması, toplumsal vicdanın da bir kutsallık taşıdığı noktasına ulaşır. Bu bakımdan dinin, toplumun bütünlüğü için önemini göz önüne alarak, toplumun vicdanından gelen kanaatlerini bu kutsallığın birer yansıması olarak görür. Kaldı ki, kutsal olanın merkezini oluşturan bir topluluğun aldığı kararların da böyle bir bakış açısından kutsallıkla hemhal olmaması düşünülemeyecektir. Onun bakış açısına göre, topluluğun aldığı bu kararlarda da temel gaye olarak toplumsal birliğin sürdürülmesi olgusu aranmalıdır. Bu kararların bir kolu olarak cezalandırma sistemini de tartışan Gökalp'e göre, kutsallık ve topluluk arasında bulunan birliktelikten dolayı, böyle topluluklarda cezanın Allah tarafından verildiği düşünülmektedir.³⁵⁷

³⁵⁴ Ziya Gökalp, "Malta Konferansları", **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007a, s. 654.

³⁵⁵ **A.g.e.**

³⁵⁶ **A.g.e.**, s. 687.

³⁵⁷ **A.g.e.**

Gökalp'in, toplulukların ilkel aşamalarına yönelik analizini değerlendirmeye devam ettiğimizde bu kez karşımıza yanıtlanması gereken bir başka soru daha çıkmaktadır. Gökalp nasıl oluyor da topluluğun ilkel aşamalarını değerlendirirken dinsellik-kutsallık ile topluluk fikrini birbirine eklemleyebilmektedir? Bir diğer deyişle, kutsallık fikri nasıl oluyor da topluluğun içinden çıktığı ve onsuz olamadığı bir şey olabilmektedir? Gökalp'in düşüncesinde Durkheim'in temel ilkesi olarak, "topluluğun kendisini bir toplumsal birlik olarak kurması için bir kutsallık fikrine ihtiyacı olduğu" fikrinin başat niteliği düşünüldüğünde bu soruyu yanıtlamak kolaylaşmaktadır. Onun bakış açısına göre, kutsallık fikrini oluşturan şey bizzat topluluğun kendisidir. Çünkü toplumsal bir birliktelik olmadan kutsallık tezahür etmeyecektir. Bu bakımdan bireysel olarak erişilmesi mümkün olmayan bir durum ancak topluluk olma vasıtasıyla ortaya çıkacaktır. Bu mantıksal düşüncenin bir uzantısı olarak "mukaddesleşmek için cemaatleşmek lazım"dır görüşü ileri sürülür.³⁵⁸ Aksi takdirde, Gökalp'e göre fert "duyguları irade haline, fikirleri mefkûre suretine, zihni temayülleri akide mahiyetini is'ad edemez."³⁵⁹ Görüldüğü üzere, cemaatin kendisi kutsallığı kurmakla birlikte Gökalp'te kutsallık da cemaat olmakla iç içe geçmiştir. Dinsellik, cemaati beslemekte cemaat de dinselliği beslemektedir. Bu durumda topluluk ile kutsallık bir ve aynıdır ya da birbirlerinin yerine geçebilmektedirler. Hatta bir topluluk için gerekli olan hukuk ve ahlak gibi kurumlar da dinsellik-kutsallık vasıtasıyla oluşturulur. Ona göre, "dini zabıta olmasaydı hukuki ve ahlaki zabıta teessüs edemeyecekti." Kaldı ki yine, dinin kurduğu menfi ayinler olmasaydı, müessir ve mütemadi bir terbiye sayesinde yavaş yavaş fertleri ferdiyetten tecrit ederek içtimai olma durumu ortaya çıkmayacaktı. O halde Gökalp için dinin yalnız menfi ayinleri bile kendi başına gayet mühim içtimai bir amildir.³⁶⁰

Gökalp, kutsalı ve topluluğun birlik halinde var olabilmesi gibi siyasi bir durumu bir araya getirip, bir arada bulunmadan olamayacakları bir simbiyoz içine sokarak analizlerini gerçekleştirmektedir. Onun düşüncesine göre, bireysel olarak duygu mertebesinde kalan hisleri ancak bir din, topluluk aşamasında hissedilen bir seviyeye taşıyabilir. Böylece bireysel duygular bir irade haline getirilebilirler. Aksi takdirde,

³⁵⁸ Ziya Gökalp, "İslam İçtimaiyyatı: Dinin İçtimai Hizmetleri III", **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981a, s. 57.

³⁵⁹ **A.g.e.**, s. 55.

³⁶⁰ Ziya Gökalp, "Dinin İçtimai Hizmetleri II", **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncer, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981b, s. 53.

ona göre, “ferdi ruh cemaatten mülhem olmaksızın vecit ve galeyan haline gelemeyecektir.”³⁶¹

Kavmi topluluk dönemine ait olduğunu düşündüğü, kutsallığın topluluğa ait her şeye yayılmış olması durumunu eski Türk toplulukları nezdinde de geçerli gören Gökalp’e göre bu kutsiyet her şeye bir ruh atfetmekle ifade edilmekteydi. “Bu hal [...] Türk’ün nazarında her şey(in) kutsi” olduğunu göstermekteydi.³⁶² Türklerin kavim devrinde topluluğa ait ne varsa ona kutsallık atfettiği noktasında bir tereddüde sahip olmadığı görülen Gökalp’in eski Türk toplulukları nezdinde altını çizdiği bir diğer nokta yine Durkheimci perspektif ile uyumlu şekilde ifade ettiği, dinselikle siyasallığın bu dönemde henüz birbirinden ayrılmamış olduğu tezidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, dinselikle toplumun sembolik birliğinin temeli olduğu düşünüldüğünde bu oldukça anlaşılabilir hale gelmektedir. Türk topluluklarında bu durumu ifade eden Gökalp, Oğuzlar üzerinden bunu örneklendirmeye girişir. Onun ifadeleriyle söylenecek olursa, “Oğuzlarda dini reisler, siyasi reislerden ayrı değildir.”³⁶³ Türki toplulukların siyasal gelişimlerini ve devletlerini analiz ettiği çalışmalarında da Türklerdeki bu din ve siyasetin iç içeliği durumunu bir takım örneklerle açıklamaya çalışır. Bu örneklerle Türklerdeki siyasetin kaynağı olarak tanrısallık fikrini öne çıkartır. Devlet kuran irade bu işleviyle bizzat tanrısal bir nitelik üstlenir. Ona göre, Türk kavimlerini bir araya getirerek devlet kurma yönünde irade gösteren kişiye tanrısallık atfedilmiş ve ona “Tanrı Kutu” unvanı verilmiş olur.³⁶⁴ Böylece siyasi lider aynı zamanda tanrının yeryüzündeki sembolü olma işlevini de yerine getirir.

Türkler söz konusu olunca Gökalp’in toplumsal temelli din anlayışında bir değişim yaşandığını da belirtmek gerekir. Bu değişimin nirengi noktasını, topluluğun kutsal ile olan ilişkisinin yanına bir de devletin eklenmesi oluşturur. Bu nedenle dinin, topluluğun sembolik birliği için üstlendiği işlevi Gökalp, Türkler söz konusu olduğunda devlet dini olarak görme eğilimine girmektedir. Böylece Türklerin devlet kurma başarısını da temellendirme fırsatı bulmaktadır. Ona göre din, Türklerde devlet ve dolayısıyla hakanın kutluluğunu sağlayan bir konumdadır. Böylece siyasal iktidar

³⁶¹ Gökalp, **Makaleler VIII...**, s. 55.

³⁶² Ziya Gökalp, “Türk Töresi”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007b, s. 159.

³⁶³ **A.g.e.**, s. 129.

³⁶⁴ **A.g.e.**, s. 133.

içinden çıktığı topluluğun dini meşruiyetini de elinde bulundurmaktadır. Türklerin kurdukları devletlerin çokluğu dinselikle desteklenen siyasal iktidarın Türk topluluklarını birleştirme başarısında aranmaktadır. Eski Türk tarihinden verdiği örnekler üzerinden bunu açıklamaya çalışan Gökalp, Türk topluluklarının tarihlerinde ananelerin dini usturelerden yahut menkıbelerden ibaret olduğunu belirtir. Bu menkıbelerde adı geçen Bugu Han, Oğuz Han ya da Karahan'ın birer tarihi şahsiyet olmaktan öte anlamlar taşıdığını belirtmektedir. Bu tarihi kişiliklerin siyasi rolleri olduğu gibi aynı zamanda dini ayinler ile bayramlara konu olduğunun da altını çizer. Topluluğun varoluşunun sembolik timsali olarak görülen bu kişilerin bu işlevlerinden dolayı dini bir kıymete sahip olduklarını belirten Gökalp'e göre, "bu şahsiyetlerin kutlu olması da gösterir ki, bunların içtimai muhayyiledeki hüviyetlerine bir takım mefkûre duyguları, kıymet duyguları karışmıştır."³⁶⁵ Aynı savı "*Türk Töresi*" adlı çalışmasında da ileri süren Gökalp bu kez din ve siyaset arasında varolan simbiyotik ilişkiyi devletin topluluk üzerindeki velayetini sürdürmesinde bir zorunluluk olarak görür. Devletin "velayet-i âmmeyi haiz olma(sı) için, mukaddes olma(sı) lazım gel"diğini belirtir.³⁶⁶

Gökalp'in yaklaşımında kutsallık ile siyasallığın iç içe olan ilişkisinin gerekliliği kimi zaman dozunu azaltmakla birlikte etkisini hiçbir zaman kaybetmemektedir. Bu nedenle, kendi içinde bulunduğu dönem olan milliyet asrında da milli hayatın oluşturulabilmesi için hep bu kadim membalara dönmeyi, buradan siyasal sonuçlar çıkarmayı salık vermiştir. Ona göre, "bir kavim tarihinin en kadim membalarına çıkarak milli hayatın ilk inkışâf hamlelerini duyarsa, kaybetmiş olduğu ruhu yeniden bulmuş olur. Tarihten aldığı feyizlerle halkın derinliklerinden çıkardığı efsaneleri, menkıbeleri, measureleri ilave ettikten sonra milli maneviyeti tamamıyla tesis eder."³⁶⁷

Gökalp, Durkheim'in bir öğrencisi olarak, kabilevi dönemin kaçınılmaz bir gerçeği olan kutsal ve toplumsal birlik gibi siyasal bir konunun arasında bulunan birlikteliğin de zaman içerisinde, ya da başka bir ifadeyle söylenecek olursa, toplumsal işbölümünün gelişmesiyle kendiliğinden birbirlerinden ayrılacağını ve kendi özerk alanlarına çekileceğini iddia etmektedir. Böylece toplum artık mesleki anlamda

³⁶⁵ Ziya Gökalp, "Tarih Usulünde An'aneler", **Makaleler VII**, haz. M. A. Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982a, s. 204.

³⁶⁶ Gökalp, **Ziya Gökalp Kitaplar...**, s. 155.

³⁶⁷ Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007c, s. 86.

uzmanlaşan sınıflar arasındaki karşılıklı bağımlılık nedeniyle birlik halinde kalmaya başlayacaktır. Ona göre, “hars zümresinin tâbi olduğu kanûn [...] gayri mütemeyyiz ve kesîr’l vezaif bir halde başlayarak gittikçe her vazife için husûsî zümrelere ayrılmak suretiyle ibtidâi zümresinin teferrü’ ve tenevvü’ eylemesi” gerçekleşecektir.³⁶⁸ Toplumsal işbölümünün gelişmesinin aynı zamanda toplumsal kurumlarda da bir dönüşüm ve özerkleşme ortaya çıkartacağı yönünde bir inançla hareket eden Gökalp’in bakış açısına göre bu aşamaya gelip mekanik dayanışmadan organik dayanışma ilkesinin kuralları işlemeye başlayana kadar ilkel toplulukların ananeleri bu topluluklara dair tüm formları içinde barındıran bir nüveye sahip bulunacaktır.

Türk topluluklarının ananelerinin ve bu ananelerin yansıdığı dilsel ürünlerin dinsel niteliklerinin sekülerleşme sürecini örnekleyen Gökalp bunu şu şekilde ifade eder;

“ustureler, an’anelerin en yüksek derecesidir. Bir usture zayıflamaya başlayarak kutluluğundan bir miktar kaybederse menkıbe derecesine sükut eder. Menkıbede kutluluğunu biraz daha kaybederse, tandırnâme ahkâmı, keçe-kitap itikatları derecesine iner (Halkiyattan bahsedeceğimiz sırada bunların mahiyetini de anlatacağız). Tandırname itikatları da bütün kutluluğunu kaybedince an’aneliği diniyat sahasından bediiyat sahasına geçerek masal ve efsane adlarını alır.”³⁶⁹

Burada ifade edildiği üzere, dinselliğe içkin bulunan ananelerin ifade edilişi olarak ortaya çıkmış dilsel ürünler zaman içerisinde dinsel-kutlu niteliklerinde bir aşınmaya uğramak suretiyle farklı isimler almaktadırlar. Bu bakış açısı ile Gökalp yine insan toplumlarının evrim aşamalarını izlerken de Durkheim’in sıkı bir takipçisi olduğunu göstermektedir.

2. 3. 3. Gökalp’in Sisteminde Topluluğun Kendilik Bilincinin Sembolizmi Olarak Dil

Sembolizmin ilkel topluluklar için ne derece temel öneme sahip olduğunun her vesileyle altını çizen Gökalp’e göre bu topluluklar temelde medeni milletlerin yaptığı

³⁶⁸ A.g.e., s. 60.

³⁶⁹ Gökalp, *Makaleler VII...*, s. 205.

gibi kavramlarla düşünen değil aksine sembollerle iş gören topluluklardır. Eski Türklerin de bundan bağımsız olmadığını belirten yazara göre eski Türkler “kelimeler ve mefhumlarla değil, timsâllerle düşünürlerdi.”³⁷⁰ Gökalp, Türk düşüncesinin açığa çıkmadan gizli kalmış yönlerini analiz etmek için de bu temsillere başvurmayı salık vermektedir. Onun düşüncesine göre, bu temsilleri en öz şekilde bulabileceğimiz yerler, bu topluluklardan miras olarak kalmış dilsel ürünler olacaktır. Dil, topluluğun ortaya koyduğu sembol sistemlerinin çözümlenmesine yarayan bir sistem olduğu gibi, aynı zamanda kendisi de bir sembolik sistem olarak algılanmaktadır. Öyle ki, Gökalp’in akıl yürütmesine göre, aynı dili konuşanlar kendi aralarında bir birliktelik algısını kurabilecekler, bir şekilde akraba oldukları bilincine varabileceklerdir. Gerçekten de Gökalp’e göre, bu topluluklar bir dedenin torunları olarak akraba olmakla birlikte, aynı zamanda lisani topluluklardır.³⁷¹ Dili bir sembolik sistem olarak algıladıktan ve onun topluluk kurucu niteliğini kabul ettikten sonra, dili paylaşan topluluklar arasında bir kader birliği tasarlamaya da girişir. Üstelik, bunu yaparken aynı dili konuşan toplulukların ölçeklerine dahi aldırış etmeden, dilin sembolik kuruculuğunun önemine değinir. Bir diğer deyişle, aynı dili kullanan toplulukların dilin birleştirici niteliğinden yararlanabilmesinde bir kavim ya da bir millet olmaları önemli değildir. Kavim ya da millet olsun, her ikisinin de birer dilsel ortaklık olduğunun altını çizer. Bu bakımdan, tıpkı kavim gibi milleti de bir dil ailesi olarak nitelendirmektedir. Hatta Gökalp’e göre, “kavim, gayet eski bir zamanda ‘lisani bir cemaat’ halinde yaşamış ve sonra dağılmış bir millet” anlamına gelmektedir.³⁷² Gökalp’te dilin bu şekilde din gibi kavim ve milletlerin tanımlanmasında önemli bir amil olarak görülmesi, onun millet ve kavmin ortak hislerini taşıyan bir kaynak olmasından dolayıdır. Bir diğer deyişle, Gökalp’in analizlerinde dilin önemi, milletin vicdanının bir aynası olmasından, “fikirlerin ve hislerin hamili; an’anelerin, adetlerin nakili” olmasındandır. Bu bakımdan ona göre, dil de tıpkı din gibi bir topluluk olmanın bilincini kurabilme işlevine sahiptir. Gökalp bunu şu şekilde ifade eder; dil vasıtasıyla herkes “aynı iştihak ve temayüllere, aynı vicdan ve zihniyete malik kıl”ınır.³⁷³

Topluluğun dilinin, o topluluğun kültürel bilincini yansıtacağı şeklinde meşru bir kabulle yola çıkıyor olmakla birlikte Gökalp’te kavim ve milletin dil vasıtasıyla

³⁷⁰ Ziya Gökalp, “Türk Medeniyeti Tarihi”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007d, s. 413.

³⁷¹ Gökalp, **Ziya Gökalp Kitaplar...**, s. 60.

³⁷² **A.g.e.**, s. 82.

³⁷³ **A.g.e.**

birbirlerine yaklaştırılıyor olmasında, içinde bulunduğu dönemin ona yüklediği bir takım zorunlulukların aranması gerekmektedir. Türklerin, kendilerine tarihi uzun zaman öncesine uzanan ve içinde bulundukları döneme kadar kesintisiz şekilde gelen bir köken tasarlama amacı bunun asli nedenlerinden biridir. Böylece Gökâl, milliyet asrında uyanan etnik bilincin, Türkler söz konusu olduğunda, kabilevi döneme uzandığını belirtmek istemektedir. Bu kabilevi dönem olarak adlandırdığı bir aşamada bulunan Türki topluluklara, bir millilik ve milli dil atfetmesi de bunun kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Böylece kavmi dönem ile Gökâl'in kendi içinde yaşadığı ve “milliyet çağı” olarak adlandırdığı dönem arasında paralellikler kurmak mümkün olabilmektedir. Gökâl bu amacını, “*Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul*” başlıklı çalışmasında ifşa etmekte ve millet olma vasfını iptidai dönemde yakalamış olan topluluklardan söz edebilmektedir. Ona göre, “kavimler ‘iptidai kavimler=peuples primitifs’ ve ‘milletler=nations’ namıyla iki cinse ayrılır.”³⁷⁴ Dolayısıyla bazı kavimler öncelikle ilkel kavim olmakla beraber daha sonra milletlere dönüşecek topluluklardır. Bu vesileyle millet olma vasfını haiz bir topluluk olarak Türkler de kabilevi dönemlerinde dil birlikteliği ile oluşturdukları etnik bilinç vasıtasıyla daha sonra milli bir hayata erişme yoluna girebilmişlerdir. Ancak yine de Gökâl, kavimden millete geçişte bir takım merhalelerin olduğunu da belirtir. Örneğin milletin kavimden farkını belirtirken kavmin dini, insaniyeti kendine mal ettiğini ve kozmogonisinde kendini merkeze koyan bir yaklaşım sergilediğini belirtir.³⁷⁵ Keza yine, kavimden millete geçişte işbölümünün önemini vurgular.

Gökâl'in bakış açısında, milliliğin çoğu zaman dil ile ilişkili olarak ortaya çıkmasına karşın, Durkheim'in bir takipçisi olarak, dinin de millet olma yolunda hiç azımsanmayacak derecede önemli olduğu görülmektedir. Analizlerinde hem dilin hem de dinin öneminin altını çizen Gökâl, bu ikisinin kurucu niteliğini vurgulamaktan asla vazgeçmez. Eski Türk topluluklarını analiz ettiği “*Türk Töresi*” adlı çalışmasında bu kuruculuğu şu şekilde ifade etmektedir: “Türk kendisini iki nokta-i nazardan sâir halklardan ayırıyordu: 1) lisan nokta-i nazarından, 2) din nokta-i nazarından.”³⁷⁶ Ona göre, farklı dili konuşanlarla birlikte farklı dini paylaşanlara da Türkler tarafından farklı isimler verilmekteydi. Farklı dil konuşanlara “*Sumlun*” unvanı verilirken, farklı

³⁷⁴ Ziya Gökâl, “Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul”, **Makaleler III**, haz. M. O. Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977, s. 9.

³⁷⁵ Ziya Gökâl, “Millet Nedir?”, **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncer, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981c, s. 158.

³⁷⁶ Gökâl, **Ziya Gökâl Kitaplar...**, s. 96.

dinde olanlara ise “*Tat*” unvanı verilmekteydi. Bir başka eseri olan “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*”ta ise bu yaklaşımına uygun olarak, kavimden bahsederken bunu dil ailesi ve din birlikteliği şeklinde nitelendirmektedir. Burada bir diğer önemli nokta ise, yeni devletin ilk yıllarında ve Batılı-laik sisteme yönelimin kendini belli ettiği bir dönemde Gökâlp’in dil birlikteliğinin yanında dinsel sembolizmi de millet için önemli bir noktaya yerleştirmesidir. Ona göre, her ne kadar milliyet asrında da bulunuluyor olsa, milletin de sembolik bir değer olmaksızın kurulması, birlik halinde kalması mümkün değildir. Bu sebepten Gökâlp, eski Türk topluluklarını değerlendirirken yaptığı dinsel ve siyasallığın birlikteliğine yönelik analizini, millet aşamasına taşımaktadır. Millet aşamasında da inancın sembolik değerine teveccüh göstermekten imtina etmemektedir.

2. 3. 4. Gökâlp’te Dinsel Sembolizmin Toplum İçin Kurucu Değeri

Dilin toplumsal sembolizmin önemli bir aracı olduğuna yönelik Gökâlpçi tez, bu sembolizmi yalnızca dilde bulmamakta, aynı zamanda dine de benzer bir işlev atfetmektedir. Gökâlp, hem insan topluluklarının kavim olarak yaşadığı dönemlerde hem de daha sonra kavimlerin oluşturduğunu düşündüğü milletlerde dilsel ve dinsel sembolizmin geçerliliğini tartışmaktadır. Gökâlp’e göre din de “mensup olduğu zümrenin içtimai vicdanını göster”mektedir.”³⁷⁷ Bu sebeple yukarıda ifade edildiği üzere, dilin toplumsal vicdanın aynası olması ve dolayısıyla milli birliğin timsalini oluşturma durumuna din de eklenmiş olmaktadır. Gökâlp bu ikisi arasında oldukça bütüncül bir yaklaşımı benimseyip din ve dil arasına bir dikiş atarak kurduğu benzerlik ilişkisini güçlendirme yolunu seçmiş gibi görünmektedir. Ona göre, aynı dili paylaşan toplulukların çoğunlukla aynı dini de kabul ettikleri görülmektedir.³⁷⁸ Burada Gökâlp’in oldukça bütüncül bir yaklaşım içerisinde olduğu iddia edilebileceği gibi, bunun tersi olarak, onun gayet tutarlı bir şekilde belli bir tezi savunduğunu iddia etmek de mümkündür. Bu iddia ki, dilin ve dinin Gökâlp’te topluluğun birlik içerisinde yaşamasının sembolik araçları olduğudur. Bu nedenledir ki, benzer dili kullanmak bir toplumsal birliğin timsali olarak işlev görüyorsa, aynı işlevi gören din de toplumsal birlik işlevini yerine getireceğinden kendi içinde bölünme geçirmeyecek ve farklı dinlerin bir topluluk içinde yaşaması mümkün olmayacaktır. Bu araçsal bakış açısını

³⁷⁷ A.g.e., 132.

³⁷⁸ Gökâlp, *Ziya Gökâlp Kitaplar...*, s. 82-83.

Gökalp kendi deyişiyile şu şekilde ifade etmektedir; “bir lisanı konuşanlar, ekseriyetle bir soydan gelen insanlar olduğu için, bir millet aynı zamanda bir ‘kavim’ demektir” ve kavim de dinsel birliği ifade ettiğinden dolayı dil ve din bir kavimde örtüşen bir niteliğe sahiptir.³⁷⁹

Gökalp’in dilin önemine dair yaptığı vurgular tutarlı bir şekilde savunulmakla birlikte bir noktadan sonra kavmin ve milletin kendini diğer topluluklardan ayırma yönünde yaptığı analizlerinde din birlikteliğinin, dil birlikteliğinden daha baskın hale geldiği görülmektedir. Dinin, bir milletin vicdanı olabildiği gibi milletin karakterini ortaya koyabilecek kadar da önemli bir pozisyonda olduğunu savunarak iddiasını güncelleştirmektedir. Gökalp bu konuda Uygurlar’dan örnek vererek iddiasını açıklamaya girişir. Türklerin, Farsilere ‘Tat’ dediği gibi, o zaman Buda dininde olan Uygurlara da ‘Tat’ dediklerini belirtir. Gökalp’in bu neticeden çıkardığı sonuç ise “Türk olanlar da başka dinde bulununca ‘Tat’ tabirine layık” görülmesidir.³⁸⁰ Hal böyle olunca, Gökalp’te dil ve dinin ortak bir şekilde paylaştığı sembolik değer, dine yönelik bir meyil almaya başlamaktadır. Analizinin ilerleyen sayfalarında “batın” olarak nitelendirdiği ve birleşerek aşiretleri oluşturduğunu ileri sürdüğü toplulukların sembolik birliğinin kurucusu olarak bu toplulukların dinsel inanışlarını göstermesi de bu iddiayı destekleyen bir diğer veriyi oluşturmaktadır. Ona göre;

“batınların içtimai vicdanı, aşiretin içtimai vicdanından çok kuvvetli idi. Her batnın kendi yer-susu nazarında aşiretin Ugan’ından daha çok nüfuzlu idi. Bundan dolayıdır ki batınlar arasında kan davası ve gazve gibi badireler eksik olmazdı. Hatta batınların, hususi ilahları olan yer-sular, gazveye, akına, muharebeye sevk ederdi [...] her yer-su yalnız kendi batnının hususi tesanüdüne kıymet verdiği için, onun tefevvukunu temine çalışırdı.”³⁸¹

Kendisi her ne kadar toplulukların ilkel aşamaları için analizler yapıyor gibi görünse de aslında yaptığı analizlerde kendi içinde bulunduğu döneme de göndermeler yapmaktadır. Bu nedenle Gökalp, kendi içinde bulunduğu devir olan milliyet çağında, dinsellik ve millet olma bilincini de çok yakın bir bağlantı içerisine sokmaktadır.

³⁷⁹ A.g.e., s. 82.

³⁸⁰ Gökalp, *Ziya Gökalp Kitaplar...*, s. 97.

³⁸¹ Gökalp, *Ziya Gökalp Kitaplar...*, s. 132.

“mukaddes duygusu öyle feyizli bir iksirdir ki buna ‘kuvve-i kudsiyye’ demek de caizdir. Bu duygunun temas ettiği her fikir itikada, her his azme mübeddel olur. Bu içtimalara meyus olarak girenler ümitvar, bedbin olarak girenler nikbin, reybi olarak girenler imanlı çıkarlar. Bu içtimalardan doğan kuvve-i kudsiyye korkakları cesur, tembelleri çalışkan, hastaları sağlam, ahlaksızları faziletli, mefkûresizleri mefkûreli, iradesizleri azimkar, hodkamları fedakar yapar. Her ferdi ayrı gayeler peşinde dolaşan halkı, mali zamanlarda milli mekânlara cem ederek onlara milli hayat yaşatır. O halde milli ayinlerin içtimai faydası ‘nefy-i ferdiyyet’ müsbet ayinlerin içtimai hizmetleri ‘tesis-i millet’ suretinde tecelli eder. Din, fertleri mukaddes duygular ve itikatlarla birleştirerek milli vicdanı vücuda getiren en mühim amildir. Bunun içindir ki hakiki dindarlar milli hamiyete malik, hakiki milliyetperverler de dinin la-yazâl olduğuna kaildirler.”³⁸²

Dinin bir topluluk kurmadaki önemini böylece bir kez daha belirttikten sonra topluluğun daha üst bir cemiyet oluşturmakta ya da böyle bir cemiyete dâhil olmasında da dinin üstlendiği rolden bahsetmektedir. Bu bakımdan onun düşüncesinde insan topluluğunun nicel büyüklüğüne bakılmaksızın dinseliliğin önemi ortaya çıkmaktadır. Gökalp’e göre din, topluluğun büyüklüğüne bakılmaksızın tüm insan zümreleri için toplumsal birliktelik için sembolik öneme sahiptir. Ancak, farklı kutsi ilahlara sahip bulunan toplulukların daha büyük bir topluluk oluşturmak için bu aralarında bulunan kutsi farklılıkların giderilmesi gerektiğini düşünür. Bunu Türk toplulukları üzerinden örneklendirmeye girişen Gökalp’e göre, il dini zuhur ettiği zaman Türklerde millet vicdanı, kafi derecede kuvvetlenmiş demektir. Milletin vicdanı, birinci dereceyi ihrâz etmiş, batınların hususi vicdanları ikinci dereceye sükut etmiştir. Böyle bir zamanda, halkın arasından bir evliya yahut kahraman zuhur ederek, mensup olduğu halkın maşeri vicdanını şiddetli bir surette hissetmeye başlar. Bu maşeri vicdan, daha âli bir ilah timsali altında tecelli etmiştir. Gökalp’e göre, daha âli, semâdan başka ne olabilir? O halde, bu yeni ilah *tanrı* yani *gök* nâmını almıştır.³⁸³

Gökalp’in dinsellik ve milliyet bilinci arasında kurduğu ilişkide kendine özgü bir vechenin de bulunduğu altının çizilmesi gerekmektedir. Bu özgünlük ise “dinin, aslında toplumun kendi birliğine tapınması” şeklinde ifade edilebilecek Durkheimci ilkeyi aşması ve onu genişletmesiyle kendini göstermektedir. Dinin Gökalpci yorumunun ona getirdiği yeni bakışta dinsellik, millet bilincini oluşturmada büyük etkiye sahip olmanın yanında, aynı zamanda, bir milliyete girmeye de tesir

³⁸²Gökalp, **Makaleler VIII...**, s. 59.

³⁸³Gökalp, **Ziya Gökalp Kitaplar...**, s. 132.

etmektedir.³⁸⁴ Böylece anlaşılmaktadır ki Gökâlp için, topluluğun sembolik birlikteliği için işlevsel konumda bulunan din, bu konumuna ek işlevler edinmekte ve millet oluşumunda tesirli olarak görülmektedir. Öyle ki, mezhep seçiminin dahi millet oluşumunda öncelikli etkiye sahip olduğunu belirtebilmektedir. Ona göre, “mezheple beraber âdetlerin ve ahlâkın, yani milli harsın da değişmekte olduğu görül”mektedir.³⁸⁵

2. 3. 5. Cumhuriyet Türkiye’sinin Milli Topluluğu İçin Tasarlanan Gökâlpçi Dinsel Sembolizm

Gökâlp’in eserlerinde millet aşamasına geçildikten sonra oluşan milli cemaatin benimseyeceği inancın ne olduğuna yönelik bir takım muğlaklıklar bulunduğunu belirtmek gerekir. Onun çalışmalarında halkın inanç ve itikatları olağanüstü bir teveccüh görmekte ve olumlanmaktadır. Hatta bizzat kendisi bunları milletin temeli olarak ifade etmektedir. “*Kürt Aşiretleri Üzerine Sosyolojik Tetkikler*” isimli çalışmasında bu inançların Batı dünyasında millet kurma sürecindeki merkezi rollerine ve bunların derlenerek toplanmasıyla ortaya koydukları işlevlere değinmektedir. Bu işlevi yerine getiren etnografya müzelerine ayrı bir önem vermektedir.³⁸⁶ Bu nedenle halkın millet olma yolunda işlenmesinde Batı dünyasına önemli katkılar sunmuş olan bu inançlar Gökâlp tarafından oldukça değerli görülmektedir. Ancak milletin sembolik varlığını besleyecek olan inanışların bunlardan oluşmasına mesafeli olduğu da Gökâlp’in diğer çalışmalarında ortaya serilmektedir. Örneğin, “*Diyanet ve Kaza*” adlı makalesinde Anadolu köylüsünün din konusunda “acınacak” derecede olduğu iddiasını ve bunun olumsuzluklar doğurması muhtemel sonuçlarının giderilmesi için dinsel alanda bir işbölümü ve dolayısıyla uzmanlaşmanın zorunlu olduğu iddiasını dile getirir. Bu uzmanlaşma ve işbölümü vasıtasıyla ortaya çıkacak kuruma ise, Anadolu köylüsünü dinsel açıdan eğitime görevi veren Gökâlp’e göre bu kurum onlara “gerçek dini” öğretebilecektir. Bu gerçek dini öğretecek kurum vasıtasıyla kutsalın algılanması bireysel olmaktan çıkacak, gerçek anlamda toplumsal bir şekle bürünecektir. Gökâlp’e göre, “neşr-i din, terbiyye-i dinniye, ta’lim-i diyânet vazifeleri lâalettayin herkesin teşebbüs-ü şahsisine terk edilecek kadar ehemmiyetsiz midir? [...] hepimiz din naşirliğini deruhde ettiğimize kani olmuşuz da bu vazifeyi hakkıyla ifa edecek bir din

³⁸⁴ Gökâlp, *Ziya Gökâlp Kitaplar...*, s. 83.

³⁸⁵ Ziya Gökâlp, “İstimlal”, *Makaleler VII*, haz. F. R. Tuncer, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982b, ss. 236-237.

³⁸⁶ Ziya Gökâlp, “Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler”, *Ziya Gökâlp Kitaplar*, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007e, ss. 563-564.

teşkilatı yapmamışız.”³⁸⁷ Görüldüğü üzere, milletin dinsel sembolizmine konu olacak inançların aslında Gökalp’in düşündüğü şekilde millet aşamasında hiçte öyle topluluğa has bir ortaklık sağlayacak şekilde tek bir şekli yoktur. Aksine inançlar kendisinin de itiraf ettiği üzere, bireysel düzeyde kalmakta, bireyle birlikte farklılık göstermektedir. Bunun bilincinde olduğundan dolayı Gökalp, toplumsal birliği sağlayacak dinsel sembolizmin üretilmesinde bir kuruma ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan Gökalp için, toplumun dinsel sembolizmini kuracak olan inanç, kendi başına bir birlik kurmaktan yoksun olan Anadolu halkının inancı olamaz. Kaldı ki bunlar yalnızca folklorik öneme sahiptir ve etnografya müzelerinde yerlerini almalıdır. Onun düşündüğü sembolizm daha modern bir şekilde yapılandırılmış, işbölümü vasıtasıyla geliştirilmiş, rasyonelleştirilmiş bir dinsel inanıştır. Bu nedenle, asıl olan halkın vicdanında yer etmiş inanç ve itikatlar değil, milletin sembolik birliğini sağlayacak bilimselleştirilmiş ve “dinselleştirilmiş” inançlardır. Dinin toplumsal rolüne oldukça vakıf olan Gökalp, bu nedenle millet olma yolunda sembolik kurucu işlev üstlenecek dinin nasıl olması gerektiğine de cevap vermiş olmaktadır.

Yeni Türkiye’nin milli topluluğunun sembolik birliğinin timsali olan dinin tasarımılanmasında Gökalp için önemli olan bir diğer nokta daha bulunmaktadır. O da dinin, milliyet çağından evvel kurmuş olduğu ümmet birliğinin milliyet çağının yeni milli birliğine nasıl uyarlanabileceğidir. Din (İslam), nihayetinde bir ümmet birliği kurmuştur. Ancak ona göre, artık millet döneminde bulunmaktadır. Din de bu millet olma yolunda işlev taşımalıdır. Peki bu uyumsuzluk nasıl çözümlenebilir? Ona göre bu noktada yapılması gereken; dini, milli kültüre havale etmekten geçmektedir. “Din, milli lisana nakledilmez ve milli hayat suretinde yaşanılmazsa, ümmet hayatı devam ediyor demektir. Müşterek medeniyetten milli hars ayrılmadığı takdirde de henüz millet hayatı başlamamış demektir.”³⁸⁸ Peki bu durumda ne yapmak gerekecektir? Ümmet anlayışını kuran büyük dinlerin milli bir hayatı garanti altına almasını sağlayacak olan şey nedir? En önemli sorun ise ümmet anlayışını kuran kitaplı dinlerin oluşturduğu ortak medeniyet atmosferinden yine dini temel alan milli hayat aşamasına nasıl geçilecektir? Öncelikle ümmet birliğine dayalı bir medeniyetin milli bağlara bigane kalarak oluştuğunun altını çizen Gökalp’e göre, ümmet medeniyetinde milli bağlardan ziyade dinsel kardeşlik bilinci ön plandadır. Dolayısıyla yeni dinsel

³⁸⁷ Ziya Gökalp, “Diyana ve Kaza”, **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncer, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981d, s. 47.

³⁸⁸ Gökalp, **Makaleler VIII**..., s. 158.

sembolizm milliyet bilincine bigane kalmamalıdır. Gökalp burada oldukça ince bir düşünce örneği sergileyerek bu sorunları aşmak yönünde bir takım çözümler ileri sürmektedir. Bunu yaparken yine Durkheim'in teorik çerçevesi Gökalp'in çıkış noktasını oluşturmaktadır. Dinin, içinden çıktığı topluluk ve bu topluluğun kendini ifade etme tarzıyla iç içe bulunduğunu, içinden çıktığı toplumun sembolik birliğinin bir ifadesi olduğunu Durkheim'in bir öğrencisi olarak gayet iyi bilen Gökalp burada İslam dininin de milli bir yaşantısının olabileceğini, hatta başlangıçta her dinde olduğu gibi İslam'ın da topluluk kuran siyasi bir tarafı olduğunu düşünmektedir. Yer yer Durkheim'i yeniden yorumlayarak, yer yer onun teorisinden sapmalar gerçekleştirerek devam eden Gökalp gerçekten de İslam'ın öncelikle Arap toplumuyla ve daha sonra Fars toplumuyla iç içe geçerek bu toplulukların milli ananeleri ile birleşmek suretiyle bir dinsel yaşantı kurduğunu belirtir. Bu bakımdan milli bir dinin oluşturulmasında yapılması gereken ilk şey de İslam'ı bu Arap ve Fars topluluklarının ananelerinden ayırmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için Gökalp gerçek anlamda İslam terbiyesini ortaya çıkarmaktan söz eder. Ona göre;

“milli ve dini terbiyelerin hudutlarını tayin etmek [...] güçtür. İslam an'anelerinden hangilerinin doğrudan doğruya İslamiyet'e hangilerinin Arap ve Fars yahut Türk'e ait olduğunu göstermek amik tetkiklere muhtaçtır [...] İslam terbiyesi, esas itibariyle [...] hakiki İslam akide ve an'anelerini hem bidayette Arap kavminden intikal eden hem de bilahare sâir kavimlerden istiare olunan adet ve bid'atlerden tefrike ikdam edecektir.”³⁸⁹

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere Gökalp, İslam'ın farklı etnik topluluklarla karşılaşmalarının sonucu olarak ortaya çıkan ve kendilerini dini itikatlar olarak gösteren adetlerin bazılarının saf İslami itikatlar olmadığına altını çizmektedir. Bu ananevi olan ancak dinsel olarak görülen adetlerin gerçek bir İslam terbiyesi ile İslami akidelerden ayırt edilebileceğini de savunan Gökalp böylece zor bir problem olarak karşısına dikilmiş olan topluluk âdeti ile dini âdetlerin birbirlerinden ayırt edilerek milli bir İslam'ın oluşturulmasının yolunu göstermektedir.

Ancak burada Gökalp'in alıntısının bize gösterdiği bir başka problem daha bulunmaktadır. Bu da, İslam'ın doğuş aşamasında içinden çıktığı Arap toplumunun

³⁸⁹ Gökalp, *Ziya Gökalp Kitaplar...*, ss. 68-69.

kabilevi niteliklerini ne derece yansıttığı problemidir. Gökalp, İslam'ın sonradan kabul edildiği topluluklar nezdinde kazandığı yeni biçimleri tartışmaktayken, İslam'ın doğuş aşamasını göz önünde bulundurarak içinden çıktığı Arap toplumunun onun doğumunda ne derece etkin olduğunu belirtmeden geçmektedir. Bu problemi görmezden gelmekte, yani İslam'a ve onun doğuşuna Arap kavminin sembolik bir timsali olması şeklinde bakmamakta, yalnızca kabile dininden ümmet dinine bir yükseliş şeklinde baktığı anlaşılmaktadır. Öyle ki ona göre İslam, bir Arap kabile dini ya da dinlerine rağmen, onlardan etkilenmeden doğmuştur. Bazı çalışmalarında bunu ifade etmekten geri durmayan Gökalp, İslam'ın, bu Arap kabilevi dinine karşı zaferini yalnızca Peygamberin ölümünden sonra belli bir süre için kaybettiğini belirterek değinmektedir. Gökalp'e göre;

“Peygamber vefat eder-etmez (Ensâr ve Muhâcirîn, hemen) toplandılar: Ensâr Rüesâsı, Ebubekir, Ömer, Ebu Ubeyde-i Cerrah. Hazret-i Ebubekir dedi ki, ‘Halife, Kureyş’ten olacak’ Bu aristokratik bir şeydir [...] (Sonra) Hazret-i Ömer bir takım kanunlar yaptı. Arap-Olmayan Müslümanlar’ın emîr, kadı olmaması bu kanunlar icabatından idi.”³⁹⁰

Gökalp'e göre Emeviler'in yıkılıp yerine Abbasi Devleti'nin kurulması ile bu kabilevi nitelik de ortadan kaybolmuş ve ümmet esasına dayalı bir düzen yeniden tesis edilmiştir. Hatta Gökalp bunu “ümmet demokratisi” olarak nitelendirmektedir.³⁹¹ İslam'ın doğuşu ile Abbasi Devleti'nin kuruluşu arasına giren süreçte Emevi Devleti'nin kuruluşu ve hükümlanlığında Arap kabilevi duygularının canlandığına işaret eden Gökalp'in, Ebubekir'e isnad ettiği “halife Kureyş'ten olur” ibaresine dayandırarak açıkladığı kabilevi duyguların canlandığı tezi, tarihsel durumu düşününce geçersiz kalmaktadır. Çünkü dönemin Arap-İslam toplumu düşünüldüğünde zaten halifelik için Ebubekir'in karşısında bulunan en ciddi aday yine Kureyş kabilesindendir. Dolayısıyla burada Peygamberin ölümüyle birlikte kabilevi hislerin yeniden hortlaması gibi bir tezi ileri sürerek bir soy ve din bağı kurmak yerine, soyun artık bağlayıcılığını yitirmeye başladığını ve başka saiklerin belirleyici olmaya başladığını görmek mümkün olmaktadır. Bu saikin dönemin Arap toplulukları arasında sürgit devam etmiş bir çıkar ilkesi olduğu belirtilebilir. Ancak Gökalp'e göre kabilevi his İslam'a içkin olmamakla birlikte daha sonradan onu kabul eden toplulukların İslam'ı yaşayışının sonucu bu dine ekledikleri bir nitelik olmuştur. Bu

³⁹⁰ Gökalp, *Ziya Gökalp Kitaplar...*, s. 651.

³⁹¹ A.g.e.

nedenle, milli bir İslam'da öncelikle başka milletlerin kabilevi adetleri ondan temizlenmelidir.

“*Türkçülüğün Esasları*” adlı çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu’ndaki İslami anlayışı tartışırken Arap ve Farsi kabilevi ananelerin Osmanlı İslamı’nın içine sızdığının altını çizmekte ve Osmanlı İmparatorluğu’ndaki dinselliği açıklamak için bu yabancı kavmi ananelerin etkililiğinden söz etmektedir. Arap ve Farsi öğelerle yoğrulmuş İslam anlayışını benimseyen Osmanlı’yı bu niteliğinden dolayı Türk kültürüne karşıt olarak sunmaktadır. Bu karşıtlığın sonucunun Türk kabilevi kültürünü İslam ile birleştiren Kızılbaş toplulukların ondan uzaklaşmasını doğurduğunu ifade etmektedir. Ona göre; “Osmanlı sınıfı, kendini hâkim millet biçiminde görür, yönettiği Türklere mahkûm millet gözüyle bakardı. Osmanlı, sürekli Türk’e (eşek Türk) derdi. Türk köylerine resmi bir kişi geldiği zaman, Osmanlı geliyor diye herkes kaçardı. Türkler arasında Kızılbaşlığın meydana çıkışı bile, bu ayrılıkla açıklanabilir.”³⁹²

Gökalp bu açıklama ile, Kızılbaşlık’ın Türk kültürüne has olduğunu, Arap ve Farsi ananeler ile yoğrulmuş bir İslami geleneğe karşı bir direnişi simgelediğini belirtmektedir. Ona göre Kızılbaşlık; Babailik, Bektaşilik, Şiilik eski Türklerde bulunan “sırrı diyanet”in bir yansımasından ibarettir.³⁹³ Bu nedenden ötürü, onun temel iddiasında Kızılbaşlık ve Bektaşilik gibi Türki topluluklarının itikatlarının bu şekilde gelişmesinde eski Türk kültürünün bir özelliği aranmalıdır. Bu özellik, eski Türk topluluklarında görüldüğü şekliyle, dinin kabilevi bir şekilde sahiplenilmesidir. Oysa ona göre, ehl-i sünnet akaidinde bu yaklaşım aşılımıştır. Ancak bu noktadan sonra Gökalp’in düşüncesini anlamak zorlaşmaktadır. Bir taraftan Türk kabilevi ananeleri doğrultusunda yaşanan bir İslami anlayış olarak Kızılbaşlık tasviri yapılmaktayken diğer taraftan Kızılbaş mezhebinin ıslah edilmesinden bahsedebilmektedir. Gökalp bunu şu şekilde ifade eder;

“Kızılbaş, Yezidi, Nusayri, Dürzî gibi fırka-ı nâciye-i Ehl-i Sünnetten inhıraf ve tebaüd eden mezheplerin kâffesi tarikattan inşîab etmiş tekkelerin esrar-âlûd zaviyelerinen intişâr eylemiştir [...] (T)ekkeler, Bâb-ı Meşihat’çe tanzim ve ıslah olunacak olursa hem böyle firak-ı dâlleye menşe’ olmak mahzuru kalmaz, hem

³⁹² Ziya Gökalp, “*Türkçülüğün Esasları*”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007f, s. 13.

³⁹³ Ziya Gökalp, “*Türk Medeniyeti Tarihi*”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007d, s. 282.

de memleketimizin eimmee-i ahlâkıyye ve ictimâiyyesi hidemât-ı mebrûre-i kadîmesini yeniden ifaya başlar.”³⁹⁴

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Türk milli kültürünü taşımak ve bu milli kültür doğrultusunda bir İslami anlayışa sahip olmak Gökâlp için yeterli değildir. Her ne kadar milli adet ve ananeyi taşıyor olsa da onun için bu topluluklara Batılı anlamda millet olma bilincinin kazandırılması gerekmektedir. Bu nedenle Gökâlp’in eserlerinde pek çok kez altı çizilen milli ananeler ile milli kimlik arasındaki sıkı ilişkinin çok güçlü olmadığı görülmektedir. Aksine, Batılı anlamda milli bir kimliğin inşası için öncelikle Türk toplumlarının kabilevi ananelerinin altının oyulması gerekmektedir. Gökâlp çalışmalarının büyük bir kısmında Türk kabileleri üzerine olumlu analizler gerçekleştirmekte ve milletin ortaya çıkışında bu niteliğe özel önem vermekten, milli kimliğin tasarlanmasında ilk başta bu kabilevi ananelerin silinmesine çalışmaktadır. Bunun temel nedeni de kabilevi ananelerin, dini öncelikle kendi kabilesine hasretmesi ve bu vesileyle milli bütünleşmeye engel teşkil ediyor olmalarıdır. Dolayısıyla bu millet altı toplumların dini itikatlarının aleyhine çalışılması temel önemi haiz bir görev olacak, bu işlevi yerine getirecek dinsel bir kurum oluşturmak oldukça gerekli görülecektir.

2. 3. 6. Cumhuriyet Türkiye’sinde Din-Devlet İlişkisini Bilimsel Temellere Oturtma

Ziya Gökâlp’in Türki toplumların millet olma yoluna girdiklerinde yüzlerini dönecekleri ananelerinin bu süreçte kendi başına yeterli olmayacağına yönelik bakış açısını Fuad Köprülü tarafından da paylaşılabilecektir. Köprülü, yoğun bir şekilde Gökâlp’ten etkilenmiş bir yazar olarak gerek siyasal duruşunda gerekse ilmi faaliyetlerinde bu etkiyi yansıtmıştır. Orhan Köprülü babasının üzerinde etkili olan Gökâlp etkisini açıklarken onun bilimsel çalışmalarından önceki dönemine vurgu yapmaktadır. Ona göre, “ilmi çalışmalarına girişmeden önce milliyetçilik ve Türkçülük sahalarında faal bir rol oynayan Köprülüzaade, Ziya Gökâlp’in çevresine katılmış 1908’de Türk Derneği’nin 1911’de Türk Yurdu Cemiyeti’nin, 1912’de ise

³⁹⁴ Ziya Gökâlp, “Tekkeler”, **Makaleler I**, haz. Ş. Beysanoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 86.

Türk Ocağı'nın azaları arasında yer almıştır.”³⁹⁵ Buna mukabil, Köprülü'nün ilmi çalışmalarının da Gökalp ve Gökalp'in de fikir babalığını yapan Durkheim'dan etkilenmiş olduğu açıktır. Onun pek çok eserinde bu açık etkiyi görmek mümkündür. O da tıpkı Durkheim ve Gökalp gibi dinin, hayatın diğer tüm alanları için temel oluşturacak şekilde bir işlev gördüğünü ifade etmiş ve Türk toplulukları nezdinde kaleme aldığı eserlerinde bu teorik perspektifi kullanmıştır. Bu bölümde de Köprülü'nün Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin kurumsallaşmasında etkili olan ve Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların yeni Türkiye'deki konumlarını belirleyen Durkheimci görüşleri incelenecektir.

2. 3. 7. Köprülü'nün Bilimsel Çalışmalarının Sistematığı

Köprülü de Durkheim'ın çalışmalarının düsturunu oluşturan bir ilkeyi benimseyerek bilimsel çalışmalarını kotarır. Ona göre, “insanlığın zihni faaliyeti yavaş yavaş dini şekillerden dini olmayan şekillere geçerek, ilk başta dinsel niteliğe sahip olan toplumsal ögeler zamanla seküler mahiyete bürünürler.”³⁹⁶ Bu vasıtaıyla, ilkel toplumların değerlendirilmesine özellikle önem veren Köprülü, bu topluluklarda bir müştereklik bulur. Bu toplulukları değerlendirdiğinde, onların, din de dahil, sahip oldukları tüm ifade biçimlerinin kolektif bir niteliğe sahip olduğunu ve bu nedenle kabilenin ortak sahipliğinde olduğunu belirtir.

Bununla birlikte, bu toplulukları betimleyen temel kriterlerden biri olarak da onlarda henüz işbölümünün ortaya çıkmamasını sayar. Edebiyat üzerinden yaptığı değerlendirmelerde bunu belirten Köprülü'ye göre, “içtimai işbölümü yavaş yavaş tesirlerini göstermeye başlayınca, muganni-şâir zümreleri teşekküle başlar.”³⁹⁷ Bunu örneklendirmek için Antik Yunan dünyasından Homeros ve öncesini gösteren Köprülü, Homer sonrasında şiirin ilahi kaynaklı olmaktan çıkmaya başladığını belirtir.³⁹⁸ Bu dönemde henüz dini mahiyetini kaybetmemiş olan, bir diğer deyişle, henüz dinsel olan edebiyat da buna uygun bir içeriğe sahip bulunmaktadır. Burada lirik

³⁹⁵ Orhan Köprülü, “Fuad Köprülü'nün Hayatı ve Eserleri”, **Türk Edebiyatı Tarihi** içinde, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980, s. XVI.

³⁹⁶ Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatı'nın Menşei”, **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966b, s. 50.

³⁹⁷ **A.g.e.**, s. 52.

³⁹⁸ **A.g.e.**, s. 53.

unsur kendini hissettirmektedir.³⁹⁹ Köprülü için oldukça önem arz eden bu Durkheimcı teorik perspektif onun çalışmalarının tümünde kendini göstermektedir. Bu nedenle Köprülü, toplumların incelenmesinde öncelikle bir dini hayat temelli analiz gerçekleştirir ve arkasından da bu topluluğun tekamülünü inceler. Kendi çalışmalarının büyükçe bir kısmını oluşturan edebiyat araştırmalarında da bu yöntemi uygulamaktan geri durmaz. Ona göre, “tarihi ve filolojik tenkidin bütün icablarına riayet etmeden, Sosyolojinin bugünkü esaslarından mülhem olmadan, *Génétique* usulü-yani her hadisenin ilk menşelerinden itibaren tekamülünü aramak usulünü-tatbik eylemeden, bugünkü manasiyle bir edebiyat tarihi yazılamaz.”⁴⁰⁰

Durkheim etkisi bu kadar derinden tesir ettiğinden dolayı Köprülü’de birey değil topluluk ön plana çıkmaktadır. Topluluğu var eden ve onun toplumsal birliğine kutsi bir değer atfeden dinsel sistem ve bu sistemin zaman içinde sekülerleşmesi, bu bakımdan, Köprülü tarafından oldukça önemsenmektedir. Ona göre, tarihsel süreç içerisinde topluluğun içtimai birliğinin sembolü olan dini sistem, giderek kendini daha seküler formlara bırakmaktadır. Köprülü bunu şu örnekle ifade etmektedir;

“âyinlerde vücûde gelen eserler, gerek şeylan’lardaki kasideler, gerek sığır’lardaki destanlar, gerek yuğ’lardaki mersiyeler, ilk önce dini bir mâhiyeti haiz ve ibâdet edilen mabutlara mahsus birer ilahi (hymne) iken, yavaş yavaş, dini-sihirbazâne bir mahiyet almış ve nihayet din dışı kalmıştır; binâenaleyh eski mabut yerine esâtiri kahramanların, onların yerine de hükümdarların ve tarihi kahramanların menkıbeleri terennüm edilmeye başlan(mıştır).”⁴⁰¹

Bir kabilenin sahip olduğu kutsal niteliğin neden sekülerleştiği konusunda da cevaplar üreten Köprülü’ye göre buna neden olan bir takım etkenler bulunmaktadır. Yeni bir dinin kabul edilmesi, işbölümünün topluluk içerisinde gelişmesi ya da herhangi bir başka tesirin etkisi bu sekülerleşmenin temel etkenlerindendir. Buna mukabil, eski kabilevi adetlerin bir kısmının yukarıda anılan tesirler vasıtasıyla tamamen silinmesini mümkün görmeyen Köprülü’ye göre bu adetlerin korunması ancak onların niteliklerinin değişmesiyle mümkün olacaktır. Örneğin, Köktürk ve

³⁹⁹ A.g.e., s. 120.

⁴⁰⁰ Mehmet F. Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1934, s. 21.

⁴⁰¹ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları...*, ss. 101-102.

Hunlar’da mevcut olduğunu iddia ettiği matem ayinlerinin İslamiyet’in kabulünden sonra da korunduğunu ancak içeriğinin bedi’i bir mahiyet aldığını belirtir.⁴⁰²

O kendi çalışmalarında modern bilimin usullerine ve bilimsel mantığın hâkimiyetine oldukça önem vermiştir. Bu açıdan, onun bir pozitivist olduğunu iddia etmek zorlama olmayacaktır. Bilimsel mantığı oldukça iyi bir şekilde kavramış olan Köprülü, bilimsel bilginin elde edilme yöntemini kendi disiplini olan tarih için ifade ederken varsayımlarda bulunma ve sınıflandırma ilkesine özel önem verdiğinin altını çizmiştir. Ona göre; “tarihçi, önündeki büyük hadiseler kitlesi karşısında birdenbire şaşırıp kalmamak için, yine o hadiselerin ilmi bir surette tedkîkinden çıkan birtakım faraziyelere dayanmağa, yâni, alacağı bilgileri birleştirip tasnif ve mukayese ve onlardan neticeler elde edebilmek maksadiyle kafasında muayyen kadrolar kurmağa mecburdur.”⁴⁰³ Bu şekilde modern usullerde yapılan tarihçiliği takdir eden Berktaş ise, Köprülü’nün tarihçiliği ile Osmanlı tarihçiliği arasında köklü bir ayrım olduğunu belirtir. Ona göre, “Osmanlı tarihyazıcıları, çağdaş ideolojilere kıyasla ‘daha durağan ve daha katı bir düşüncenin, daha doğrusu bir akide’nin etkisinde’ idiler; ‘Osmanlı vakanüvisinin akidesi (dogma) devlet ve nizam-ı âlemdi.’⁴⁰⁴ Bu sebeple Berktaş, Köprülü’yü modern tarihçiliğin Türkiye’deki öncüsü olarak kabul eder.

Köprülü, toplumların zaman içerisinde giderek karmaşılaşması ve toplumun kendi içerisinde işbölümünün getirdiği şekilde çeşitli meslek kollarına bölünmesi gerçeğini ortaya koyabilen bir disiplin olarak gördüğü tarih bilimini bu işlevinden ötürü “içtimai topluluğun tekamül kanunu”nu ortaya koyan bir bilim olarak düşünür. Köprülü’ye göre insanlık bir takım evrelerden geçmiştir.⁴⁰⁵ Tarih disiplini de bu evreleri geriye bakıldığında açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan onun çizdiği çerçevede Comte’un ilerlemeci tarih anlayışının da yansıması görülmektedir.

Köprülü üzerinde etkisini gösteren modern-pozitivist bilimsel gelenek o derece tesirli olmuştur ki, bu geleneği niteleyen temel kriterlerden biri “disiplinleri birbirlerinden ayırma” telakkisi onun bakış açısında önemli bir yer edinmiştir. Bu

⁴⁰² A.g.e., s. 99.

⁴⁰³ Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 3.

⁴⁰⁴ Berktaş, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü...**, ss. 24-25.

⁴⁰⁵ Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl”, **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966c, s. 10.

nedenle disiplinlerin aynı şemsiye altında bulunduğu dönemlerin zihni hakikati ne derece hatalı yansıttığını Bacon’a referans vererek ifade etmektedir. Ona göre, “hakiki bir ilim elde edebilmek için, her mevzua mahsus olan yolu tâkip mecburiyetinde bulunulur.”⁴⁰⁶ Bu nedenle Köprülü’nün özellikle insani bilimler alanında böyle bir uzmanlaşmayı arzuladığı görülmektedir. Kendi içerisinde bulunduğu dönemde toplumsal bilimlerin böyle muayyen usullerden mahrum bulunmasından da oldukça yakınmıştır.⁴⁰⁷ Ancak Köprülü’nün, Barthold’un “*İslam Medeniyeti Tarihi*” isimli çalışmasına yazdığı başlangıç bölümünde bu savunduğu ilkeyi bir dereceye kadar gevşettiği de görülmektedir. Bu çalışmanın önsözünde, savunduğu modern disiplinler ilkenin karşıt kutbunda bulunan, farklı disiplinlerin birliği ile kotarılmış çalışmaları övmektedir. Böyle bir çalışma olarak gördüğü Barthold’un çalışmasını takdir etmekten de geri durmamaktadır. Bu çalışmada Barthold’un kültür hayatını bölümlere ayırmayarak gerçek hayatta olduğu gibi “hepsini birden bir kül halinde tasvir ve izaha çalışma”sına övgüde bulunmaktadır.⁴⁰⁸

2. 3. 8. Köprülü’de Toplulukların Menşei veya Tesir Öncesi Dönem

Köprülü’nün bilimsel yaklaşımını bu şekilde açıkladıktan sonra, onun bu yaklaşımı Türk topluluklarına uygulamasında da getirdiği yorum ilkesinin özgünlüğünü dikkatle incelemek gerekmektedir. Öncelikle Köprülü’nün Türk toplulukları ve siyasal organizasyonlarının tüm toplumsal ve siyasal kurumlarını eski Türk topluluklarından türetmeye yönelik temel bir yaklaşım içinde olduğunu belirtmek gerekir. Berktaş, Köprülü’nün bu yaklaşımını dar-kurumsal soykütükleri arayışı olarak nitelendirir ve bu yaklaşımın onu zaman zaman Osmanlıların (Türklerin) *sui generis*’liği temasının kenarlarında dolaşmaya götürdüğünü belirtir.⁴⁰⁹

Soykütüksel bakış açısına sahip olmasının yanında Köprülü aynı zamanda sembollerle düşünen bir bilim adamı profili de çizmektedir. Türk topluluklarının dinlerini inceleyen Köprülü, ilk olarak bu dinin içtimai teşkilat ile olan yakın ilişkisini mercek altına yatırır. Ona göre topluluğun dini, öncelikle topluluğun sembolik birliği ile yakın ilişki içerisinde. İlkel topluluklar söz konusu olduğunda da bu

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 3.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 4.

⁴⁰⁸ Wilhelm Barthold, Mehmet F. Köprülü, “Başlangıç”, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1984, s. XXI.

⁴⁰⁹ Berktaş, **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü...**, s. 92.

toplulukların sembolik birliğine katkı sağlayan ilk dini sistemlerin incelenmesini konu edinir. Bu nedenle, aşiretler halinde yaşanan ilk dönemlerde Türk toplulukların dinlerinin aşiretin içtimai yapısıyla uyum içinde olan Totemizm olduğunu iddia etmektedir.⁴¹⁰ Tüm dinsel sistemlerde olduğu gibi, bu çeşit dinsel bir yaşantının ve hatta topluluğun ortaya koyduğu diğer tüm sembolik sistemlerin amacının toplumsal birliğin sağlanmasının bir aracı olduğunu iddia eder. Bu açıdan bakıldığında topluluğun içerisinde icra edilen ayin, ritüel ve anlatıların tümünün temel gayesinin de bu toplumsal hayatın devamlılığı amacıyla yapıldığının altını çizer. Ona göre, “Türkler’in ilk edebi mahsullerinin dini bir mahiyeti hâiz ve raks ve musiki ile karışık”⁴¹¹ olmakla birlikte aynı zamanda anlatılan destan ve menkıbelerin temelde işlevini de bu oluşturmaktadır. Bu anlatılarda halkın müşterek ve umumi hisleri nakledilmektedir.⁴¹²

Köprülü tarihsel devamlılık açısından Türk topluluklarını izlediğinde de ileri sürdüğü temel tezinin doğrultusunda bazı Türk topluluklarının (özellikle göçebe Türk topluluklarının) daha ileri tarihsel aşamalarda dahi bu aşiretsel özelliklerini sürdürdüğünü ileri sürmektedir. Bunun temel nedeni olarak, bu toplulukları daha ileri bir tarihsel aşamaya taşıyacak bir tesirin olmamasını ya da olsa da bu tesirin yetersizliğini görür. Tesirin yol açacağı işbölümü ilkesinin topluluk içerisinde gerçekleşmesi, ona göre insan topluluklarının ileri bir aşamaya geçmesi olduğundan aşiret yapısı da bir üst aşamaya evrilecektir. Ancak Köprülü, eski Türk topluluklarını değerlendirirken işbölümü ilkesinin bu topluluklar için tam olarak ne zaman işlemeye başladığını tam olarak ifade etmez. Hatta ona göre, bu aşiretsel dönem oldukça uzun bir süre devam etmiştir. Köprülü’ye göre; “göçebe Türkmen kabileleri [...] dini veya kahramâne mahiyette birtakım basit ve ibtidaî Türkçe eserler, kahramanlık şiirleri yazıyor ve uzun yüzyıllardan beri, kopuz’ları ellerinde bedii ihtiyaçlarını gideren ozan’lar bütün Anadolu sâhasında eski Türk an’anelerini kuvvet ve samimiyetle yaşıyorlardı.”⁴¹³ Bu alıntı, işbölümünün Türk toplulukları nezdinde ne derece geç ortaya çıktığını yansıtmakta, bunu eski Türk topluluklarında ozan denilen kişinin çoklu işlevleri üzerinden değerlendirmektedir. Ozanın temelde dini işlevler yerine getirmekle birlikte, aynı zamanda, farklı görevlerinin de bulunduğunu işaret

⁴¹⁰ Mehmet F. Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 39.

⁴¹¹ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları...*, s. 109.

⁴¹² A.g.e., s. 120.

⁴¹³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar...*, ss. 242-243.

etmektedir. Ozanın dini işlevi, onun bedii, yani sanatsal işlevleri üstlenmesine engel olmamakta, aksine kolaylaştırıcı bir etki yapmaktadır. Köprülü bu noktada Durkheimci teorik perspektifi aynen benimsemiş görünmektedir.

İslami tesir öncesi dönemin Türk toplulukları nezdinde hangi döneme denk geldiğine yönelik bir tarihlendirme çalışması onun eserlerinde sistematik bir şekilde ortaya çıkmamakla birlikte, değiniler şeklinde bazı eserlerinde konu edilmektedir. Eski Türk toplulukları üzerinden bu değerlendirmeyi gerçekleştirirken, Orhon ve Kök Türk yazıları dediği ve “milli alfabe” olarak adlandırdığı alfabelerin kullanıldığı zamanlarda Türklerin herhangi bir dış etki almadığını belirtmektedir. Ona göre bu dönemde Türkler “milli kültürlerini yabancı tesirlerden uzak tutmağa büyük bir kıskançlıkla” çalışmışlardır.⁴¹⁴ Köprülü bu ve bundan önce gelen dönemi milli kodlarla kodlama şeklinde bir tutum sergiler görünmektedir. Yazı öncesi dönemlere de uzattığı millilik devrinin yalnızca Türklere değil genel insan topluluklarına has olduğunu belirtir. Ona göre “bütün milletlerde olduğu gibi Türklerde de daha yazı şâyi’ olmadan evvel milli bir edebiyat vardır.”⁴¹⁵ Bu edebiyatın icracıları ise Türk toplulukları için, yukarıda da isimleri anılan, ozanlardır.

Temel amacın, toplumsal birliğin sürdürülmesi olan bu topluluklarda, bu işlevi bir takım ritüel ve icralar ile yerine getiren kişi veya kişiler bulunmaktadır. Köprülü, Türk topluluklarında bu görevi “Ozan” denilen şairlerin üstlendiklerini ifade etmektedir. Ona göre, “en eski Türk şairleri –Altay Türklerinin ‘kam,’ Kırgızların ‘baksı’ Oğuzların ‘ozan’ dedikleri- ‘sâhir-şair’lerdir.”⁴¹⁶ Eski Türk toplulukları nezdinde ozanların işlevlerini ve toplum içerisindeki niteliklerini de tartışan Köprülü’ye göre, özellikle onların kutsal ile olan ilişkilerinin vurgulanması gerekmektedir. Ona göre ozan, “Oğuzlar arasında adeta yarı-kutsi bir içtimai unsurdur. Çalışmanın ilerleyen safhalarında tartışılacağı üzere, Köprülü tarafından ozanlara bu şekilde bir işlev isnad etmek, onun Alevi-Kızılbaş toplulukları değerlendirmesinde oldukça işlevsel olarak kullanılacaktır.

⁴¹⁴ Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar...*, s. 2.

⁴¹⁵ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi...*, s. 53.

⁴¹⁶ A.g.e.

2. 3. 9. Türk Menşeli Topluluklara Tesir Eden Dış Etken Olarak İslam

Türk toplumları söz konusu olduğunda, Köprülü'ye göre Türklerin kavmi ananelerinde ve kavmin birlikteliğini sağlayan sembolik işlevleri üstlenen şahsiyetlerinde önemli dönüşümlere yol açan başlıca etki İslam dininin tesiridir. Ona göre, İslam'ın Türk topluluklarına etki etmesi ile birlikte pek çok Türk kavminde önemli dönüşümler gerçekleşmiş ve İslam'ın kitabî doğasının ortaya çıkardığı pek çok yeni görev bu topluluklarda işbölümünün gelişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla toplumun kavmi niteliğinin sembol sistemlerinde ve bu sistemleri icra eden kişiliklerde bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşümün, kimi zaman köklü bir şekilde, kimi zaman ise etkisiz bir seviyede gerçekleştiğini belirten Köprülü, Baksı-Ozanlar üzerinden yaptığı bir değerlendirmeye bu tesirin ortaya çıkardığı sonuçları açıklamaktadır. Köprülü'ye göre, ozan-kamların “İslam olan Türkler arasında ehemmiyeti azal(mış); eski *Kam*'lara herhangi bir şaire, bir efsuncuya verilen ehemmiyetten daha fazla kıymet verilme(miştir).”⁴¹⁷ Oysa aksi durumda, “millî dinlerini ve Uygurlar'dan aldıkları âdetleri uzun zaman muhafaza eden Cengiz sülalesinin saraylarına bakacak olursak, *Kam* dediğimiz bu *Baksı*'ların oradaki dini-siyasi yerleri bütün ehemmiyetiyle görülebil(miştir).”⁴¹⁸ Köprülü aynı çalışmasının ilerleyen sayfalarında ise Kam ve Baksılar'ın toplumsal işlevlerinin devam etmekle birlikte isimlerinin değişerek İslami bir şekle büründüğünü iddia etmektedir. Bunların olağanüstü güçlere sahip özelliklerinin “halkın muhayyelesinde efsanevi bir şekil alan kerâmetleri(nin) artık mutasavvıflara isnâd olun”maya başladığını ifade eder.⁴¹⁹

Köprülü'nün verdiği örneklerden bir diğerini ise eski dinden kalma ritüellerin devamlılığı oluşturmaktadır. Köprülü bu örnekte, bu ritüellerin niteliklerinin değiştiği iddiasını savunmuştur. Ona göre, Çin Türkistanı Türkleri'nin ölümlerinin hatıralarını yâd etmek için senede bir defa düzenledikleri müzik ve danslı ziyafetlerin “İslamiyet'in asırlardanberi icrâ ettiği te'sirlere rağmen, bütün bu âdetlerin eski millî din kalıntılarından ibaret olduğunu ve dini-bedîi unsurların bunlarda mühim bir yeri hâiz bulunduğuş” görülmektedir.⁴²⁰ Köprülü'nün “*Bahşı*” adlı çalışmasında da benzer bir tezle karşı karşıya kalırız. Bu eserinde de Köprülü, Bahşı'nın (Baksı) “ruhlar ile

⁴¹⁷ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları...*, s. 62.

⁴¹⁸ *A.g.e.*, s. 62.

⁴¹⁹ *A.g.e.*, s. 65.

⁴²⁰ *A.g.e.*, s. 100.

münasebette bulunan mukaddes din adamı, rûhâni; duâlar ile hastayı iyi eden hekim, mefhumlarını ifade etmiş” olduğunu belirtir.⁴²¹ Daha sonra İslam’ın tesiri ile birlikte, Bahşılar’ın kutsallıklarının ortadan kalkarak yerini “kendisinden korkulacak bir sihirbaz, fena ruhlar ile münasebette bulunan bir büyücü bir üfürükçü” mahiyetini aldığını belirtir.⁴²² Hemen ardından ise İslam tesirinin daha yoğun bir şekilde etki ettiği topluluklarda ise Bahşılar’ın dini-sihri niteliklerini tamamen kaybederek bu kez bedii bir mahiyete büründüğünü belirtir. Yine “*Ozan*” adlı çalışmasında da benzer bir analiz gerçekleştirerek şunların altını çizer; “Edebi tekamülün umumi gidişi, şüphesiz, Oğuzlar arasında da aynı akışı tâkip etti ve içtimai tekamül derecesinin yükselmesi ile ozanlar, eski kutsiliklerini kaybetmekle beraber, hususi bir zümre şeklinde Oğuz aşiretleri arasında yaşadılar.”⁴²³ Benzer bir açıklama çerçevesini yine “*Türk Tarih-i Dinisi*” adlı çalışmasında ortaya koyar. Bu çalışmasında ise Köprülü, eski Türklerin dini ve hukuki mecburiyetlerinin (matem gibi) “Türkler başka dinlere girince milli bir âdet hükmüne gir(diğini)” savunmakta ve dinsellikten sıyrılmış ananeye milli sıfatını eklemektedir.⁴²⁴

Türk topluluklarına bir dış tesir olarak İslam dinini ve onun bu topluluklara etkisini tartışan Köprülü’nün yüzleşmek zorunda kaldığı bir diğer problem de bu tesir ile birlikte Türklerdeki din-devlet ilişkilerinin aldığı yeni boyut olmuştur. Onun bakış açısına göre, Türkler her dönemde din ve devlet işlerini birbirinden ayırma yeteneğine sahip olan topluluklar olmuşlardır. İslam’ın tesiri de bu özelliği değiştirmemiştir. Köprülü, din ve toplumsal birlik arasında sıkı ilişkiler kurmuş ve dinin toplumsal birliğin yapı taşı olduğunu kabul etmiş olmasına rağmen, Türklerin bir millet olarak nasıl onu yönetim alanından dışlayabildikleri gibi çelişkili bir duruma cevap vermek zorunda kalmıştır. Bu sorunun cevabı, yukarıda kısmen verilmiş olmakla birlikte bir takım izahlara ihtiyaç duymaktadır. Öncelikle Köprülü için Türklerin dini yönetim alanından dışladığı iddiası din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı tezine dayanmaktadır. “*Türk Tarih-i Dinisi*” adlı çalışmasında ama özellikle ve daha yoğun olarak “*Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?*” adlı çalışmasında işlediği, “Türklerin kavmi

⁴²¹ Fuad Köprülü, “Bahşı”, **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966d, s.153.

⁴²² **A.g.e.**, s.154.

⁴²³ Fuad Köprülü, “Ozan”, **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966e, s. 140.

⁴²⁴ Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi...**, s. 39.

ananelerinin onların İslam'ı kabul ettikten sonra da yönetim aygıtının işleyişinde kullanıldığı" tezi, bu çalışmasının ana iddiasını oluşturmaktadır. Köprülü'ye göre, bu kavmi ananeler İslam hukukundan kaynaklanmadığından dolayı laik niteliktedir. Hal böyle iken Köprülü'ye göre, Türk devletleri kendi kavmi ananeleri vasıtasıyla devlet aygıtını laik karakterli yasalarla idare etmektedirler. "*Türk Tarih-i Dinisi*" adlı çalışmasında ise Hazar Türkleri örneğinde bunu şu şekilde ifade etmektedir. Onlar;

"dinleri serbest tanıyor esas vahdetini 'milli vicdan'a istinâd ettiriyordu ki; bu hâl, yani bütün dinlere karşı müsâhelekârlık ve devletin vahdetini asıl 'milli vicdan'a istinat ettirerek 'cismanî' ve 'ruhanî' işleri yekdiğerinden tamamen ayırmak siyaseti, eski Türk devletlerinin milli bir anânesidir [...] İslâmiyetin layıkıyla takarruriyle 'din,' devletin siyâsetinde mühim bir amil hükmünü aldıktan sonra bile, Türklerin sâir dinlere karşı diğerk Müslüman kavimlerden fazla müsâhelekârlık göstermeleri bu anânenin bir neticesidir."⁴²⁵

Köprülü'nün verdiği örneklerin, tesir eden İslami dış etkinin topluluk içerisinde gerçekleştirdiği dönüşüm ve nitelik değişiklikleri üzerine odaklandığı görülmektedir. Oysa Köprülü, topluluğun kendi içinde de ayırım yapmakta ve topluluğun her bir katmanı için farklı analizler gerçekleştirmektedir. Bu vesileyle, yeni dinin tesirinin yalnızca topluluğun en alt katmanını oluşturan halk katında değil, aynı zamanda, yönetim katında da gerçekleştiğini iddia eder. Ancak söz konusu olan Türklerde yönetim katı olan saray olunca onun fikirlerinde bir nüansı fark etmek de önemli hale gelmektedir. Onun görüşüne göre, sarayda yeni dinin getirdiği işbölümü ve ona dayalı gerçekleşen uzmanlaşmanın daha fazla gerçekleşmiş olması sebebiyle, eski adetlerin izlerine de ya hiç rastlanmayacak ya da daha az rastlanacak ve sonunda bu adetler kendiliğinden silinip gidecektir. Bu noktayı değerlendiren Köprülü'ye göre, saraya etki eden İslam tesiri ile Türk kavmi ananelerinden daha ciddi bir ayrılmanın ve Türk kavimlerinde pek çok işleve sahip olan karizmatik-sembolik kişiliklerin yok olmaya başladığı görülecektir. Bir diğer deyişle, bu etki ile ozan-sufilerin saray nezdindeki etkilerinde bir zayıflama ortaya çıkmaya başlayacaktır. "*Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*" adlı çalışmasında da benzer şekilde Türklerin İslamiyet'e girişinden sonra münevverlerde gerçekleşen dönüşümü ifade eder. Bu eserinde de Köprülü'ye göre Türklerin yeni dine girişi onların milli benliklerini ortaya koydukları dil ve edebiyatlarında da dönüşüme yol açmıştır. Böylece "münevver sınıf, eski milli kıymetleri ihmal ve hatta imha ederek, bütün kuvvetini (İ)slam kültürünün

⁴²⁵ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi...*, s. 37.

yükselmesine sarfet(miştir) (bu nedenle) İslam ilimlerinin, (A)rap ve (İ)ran edebiyatlarının birçok büyük üstatları Türktürler.”⁴²⁶ Keza yine padişahlar üzerine gerçekleştirdiği analizde, “İslamiyeti kabul ettikten sonra dinin tesiratiyle, Türkler(in) yavaş yavaş eski örf ve adetlerini terk etmeye, padişahların bir Türk kaanından ziyade bir İslam sultanı gibi hareket etmeye başladı(klarını) belirtir.”⁴²⁷ Bunun bir sonucu olarak ise, İslam tesiri altında kalmış olan Türk hükümdarlarının milli adetlerinin dini mahiyetini kaybettiğini ve bir zaman sonra bunları unuttuklarının da altını çizer.⁴²⁸

Köprülü’nün İslam tesiri ile ilgili görüşleri pek çok eserinin temel konusu haline gelmiştir. Bu nedenle, pek çok eserinde benzer analizleri farklı temalar üzerinden analiz etmiştir. Bu tesirin yeterli olmayarak eski adetin korunduğu yönünde bir başka görüşüne ise “*Türk ve Moğol Sülalelerinde Hanedan Azasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti*” adlı çalışmasında rastlanır. Burada Selçuklu’yu değerlendiren Köprülü’ye göre, “İslam medeniyeti dairesine girmiş olmakla beraber, paganizm devrinden kalma bâzı âdetleri hâlâ muhafaza eden Selçuklu sülâlesi zamanında, hükümdar ailesine mensup prens ve prenseslerin öldürülmesinde ‘kan dökülmediğini’ gösteren birçok tarihî kayıtların” olduğunu belirtir.”⁴²⁹

Türk saraylarına bir dış tesir olarak İslam’ın girişini ve bu tesirin ortaya çıkardığı sonuçları Osmanlı Beyliği’nin kuruluş devrini örnek olarak göstererek şu şekilde açıklar;

“Anadolu’nun büyük merkezlerinden ve hatta uzak İslam memleketlerinden koşup gelen hanefiyü-mezhep ulema tedricen büyük bir ehemmiyet almış, kasabalarda muntazam medreseler açılmış, hülâsa idare-i merkeziye kuvvetlendikçe ahilerin ve Türkmen babalarının siyasi ehemmiyetleri azalarak buna mukabil ehl-i sünnet akaidi ve nazariyat-ı sûfiyelerini o esasla –velev zahiren olsun- telif edebilen sûfiler tahakküme başlamıştır.”⁴³⁰

Köprülü bu konuya pek çok eserinde az ya da çok değinmektedir. Bunu yapmak suretiyle, aynı zamanda dinin, saray ve halk katında yansırıışlarındaki farklılıklara

⁴²⁶ Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar...*, ss. 3-4.

⁴²⁷ A.g.e., s. 360.

⁴²⁸ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları...*, s. 100.

⁴²⁹ Mehmet F. Köprülü, “Türk ve Moğol Sülalelerinde Hanedan Azasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti”, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983, s. 74.

⁴³⁰ Franz Babinger, Mehmet F. Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 64.

değınme imkanına da kavuşmuş olmaktadır. “*Türk Yurdu*” dergisinde kaleme aldığı “*Bektaşiliğın Menşeleri*” adlı çalışmasında bunu ifade etmektedir. Bu çalışmasında padişahların Sünniliğı ile halkın dini inançları arasındaki farkı vurgulamaktadır. Ona göre, “...Türk hükümdarlarının Sünniliğine bakarak Türk halkının da Sünni temayülâtına sahip oldukları neticesini çıkarmamak” gerekir. O bunu iddia ederken Türk devletlerinin İslam dini için tarih boyunca giriştikleri mücadeleleri gözden kaçırmamaktadır. Aksine, bu durumu tescil eder. Ancak bununla birlikte, devletin İslam anlayışı, yani devletin İslam’ı bir yönetim ideolojisi olarak kullanımı ile padişahların İslam itikatları arasında da bir ayırım yapar. Köprülü açık bir şekilde ifade etmese de Türk devletlerinin Sünni İslam anlayışını yazılı kaynaklara dayanan bir yönetim ideolojisi olduğundan dolayı tercih ettiğini ima etmektedir. Ona göre,

“Gaznevilerin, Karahanlıların, Selçukilerin Sünniliğı müdafaa ettikleri şüphesiz bir hakikat-i tarihiyedir. Burada İslam tarihinin pek malum bir takım vâkıalarını izah ve işhada lüzum görmeyerek kısaca şunu söyleyebiliriz ki, bu Türk hükümdarlarının şahsi itikat ve temayülleri her ne olursa olsun siyasi menfaatleri ancak bu suretle hareket etmelerini zaruri kıl(mıştır).”⁴³¹

Türk topluluklarının halk katında İslam’ın tesirini analiz ettiğı çalışmalarında ise Köprülü, en fazla tarikatlara değınmektedir. Halk İslam’ını bunlar üzerinden değerlendirirken her zaman İslam tesirinin yanında hala eski kavmi ananelerin kalıntılarına da vurgu yapmayı ihmal etmemektedir. Onun nazarında, bu halk katmanlarındaki anane, İslam’ın yeterince tesir edememesinin sonucunda hala canlılığını sürdürmektedir. O, kendi dönemindeki tarikatlarda ve bunun yanında bazı toplumsal gruplarda dahi bu eski ananelerin devamlılığın görmüştür. Bu toplumsal gruplardan en önemlisi Kızılbaşlardır. Ona göre, “bugünkü Anadolu Kızılbaşlarında bunu te’yd edecek birçok şeyler görüyoruz. Kızılbaşların ‘sürek’leri eski şölenden başka bir şey değildir.”⁴³² Kızılbaş toplulukları onun çalışmalarının kimi kısımlarında İslam tesiri ve Türk kavmi ananelerinin kısmen koruyan topluluklar olarak nitelendirilirken, kimi kısımlarında ise bu iki etkene farklı tesirlerin de eklendiğı görülmektedir. Köprülü, İslam tesiri, Türk milli ananesi ve başka bazı inançların karışması sonucu ortaya çıkan bu durumu da isimlendirmek için bir kavram

⁴³¹ Fuad Köprülü, “Bektaşiliğın Menşeleri”, *Türk Yurdu*, der. M. Şefkatlı, Ankara: Tutibay Yayınları, 2001a, s. 69.

⁴³² Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi...*, s. 142.

kullanmaktadır. Ona göre, bu ortaya çıkan şey bir “senkretizm” dir. Bektaşî tarikatını da bunlar içerisinde değerlendiren Köprülü’ye göre,

“Türk sūfisinin kurduğu ‘Bektaşilik’ Türkler arasında gelişerek kavmi an’aneyeye uymağa çalışan, bütün tarikatlar gibi ‘Muhtelif unsurlardan karışmış Syncrétiste’ bir mahiyettedir: Onun ‘Kalenderiye, Yeseviye, Haydariye’ izleri yâni ‘Şamânizm’den Nev-Eflâtuniler’e kadar muhtelif mezhep ve mesleklerin türlü türlü kalıntısı hep birlikte mündemiçtir ki, bu itibarla, onu ‘Bâtını’ mahiyetteki ‘Bâbâilik’in alelade bir devamı saymak hiç de yanlış değildir.”⁴³³

Sonuç olarak, Köprülü’nün analizlerinden çıkan sonuçlara göre, onun Türk topluluklarının dönüşümünde iki önemli kavramı ön plana çıkardığını bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Bunlardan bir tanesi “tesir”dir. Tesir, Türk toplulukları göz önünde bulundurulduğunda, İslam tesiri olmakla birlikte, Türk topluluklarını bu tesire açık kılan şey ise İslam dininin ümmet medeniyetini kuran kitabı doğasıdır. Bir diğer deyişle, İslam ulemaları aracılığıyla gerçekleşen kitabî bir İslam’ın tesiridir söz konusu olan. Bir diğer önemli kavram ise işbölümüdür. İslam tesiri, işbölümü konusunda etkisini tam da bu kitabî dini neşreden medreselerin açılmaya başlaması, böylece kendi içinden bilimsel çalışmalar yapacak kişi ve alanları çıkarması vasıtasıyla göstermiştir. Böylece çeşitli alanlarda bir uzmanlaşma, miras ve veraset işlemlerinde bir mantık ve hukuk alanında bir külliyyat oluşturulmuş, bu külliyyat işbölümünü ortaya çıkardığı gibi bu uzmanlıklar üzerine yaslanan ve kurumsallaşan merkezi siyasi idareyi de güçlendirme sonucunu doğurmuştur.

2. 3. 10. Köprülü’de Milli Topluluklar İçin Dinin Sembolik Değeri

Buraya kadar Köprülü’nün, Türk topluluklarının tarihsel gelişiminde önemli rol oynadığını iddia ettiği bir din olarak İslam’dan söz edilmiştir. Buna göre İslam, kabilevi geleneklere sahip olan Türki topluluklara tesir ederek onların eski ananelerinde bir değişime yol açmaktadır. Bununla birlikte Köprülü, Türklerin dininden söz ederken bundan her zaman İslam dinini kast etmemektedir. Özellikle onun eserlerinde sıklıkla vurgulanan “millî din” tabiri ile İslam öncesi Türk topluluklarının dinleri vurgulanmaktadır. Bir diğer deyişle, Köprülü’nün sözünü ettiği din, eski Türk topluluklarının kendi aşiret dinleri olmakla birlikte, henüz dışarıdan bir etkinin olmadığı dönemlerde yaşanan dini sistemdir. Köprülü bu eski Türk dininden

⁴³³ Mehmet F. Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980, s. 249.

söz ederken onun kabilevi-milli doğasına da yer vererek bir anlamda dini ve milli nitelikleri birleştirmektedir. Bir diğer deyişle, Köprülü'nün çalışmalarında kutsallık ile millilik birbirleriyle özdeşleştirilmekte ya da daha hafif bir ifadeyle biri olmadan diğerinin düşünülmemeyeceği bir bağımlılık tasarlanmaktadır. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi o denli sıkı bir şekilde kurulmaktadır ki, Köprülü şöyle bir ifadeye bulunabilmektedir; “bir milletin teşkilinde en çok zi-nüfuz olan avâmilden biri de dindir. Milli tarih bir dereceye kadar dini tarih demektir.”⁴³⁴ Hal böyle iken Köprülü, bir topluluk için anlaşılabilir olan dinin kurucu niteliğini, bir milletin oluşumunda da işlevsel görerek, ona kurucu bir önem atfettiğini göstermektedir. Ona göre, topluluğun tarihsel olarak ilkel ya da ileri aşamalarda bulunuyor olmasına bakılmaksızın dinin, topluluk ile olan bağıyı koparmak imkânsızdır. Din her dönemde bir toplum olmak isteyen tüm insan kalabalıklarının elinde bulunan yegâne araç konumundadır. O, Türkler özelinde bunu şu sözlerle ifade etmektedir; “din, lisan, an’anat itibariyle hemen hemen manevi bir vahdet teşkil eden bu maddi kitle mevcut iken, Türklük meselesi kendi kendine meydana çıkmış demektir.”⁴³⁵ Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere, dil ile birlikte dinsel bir vahdet içerisinde olan insan toplulukları aynı zamanda topluluk bilinci edinmiş demektir.

Ancak burada millilikten ne anlaşılması gerektiği noktasında bir belirsizlik olduğu da görülmektedir. O, milliliği yukarıdaki örnekte anıldığı şekilde kavme, aşirete ait olan ya da daha açık söylemek gerekirse, kavmin ve aşiretin sahip olduğu sembolik sistemlerin bir toplamı olarak nitelendirdiği gibi, başka anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu anlamlardan bir diğeri ise, Batı medeniyetinin karakterini belirlemek açısından kullanılan bir anlama sahiptir. Burada da millilik, Batı medeniyetinin oluşturduğu etnik temele dayanan bir milliyet bilincidir. Bu medeniyeti şekillendiren temel bağlilik ise Batı'nın milli medeniyeti tesis edilmeden önce dinlerin oluşturduğu ümmet birliğine dayanan medeniyetinden farklı olarak seküler bir içerikle donanmış olmasıdır. Bu nedenle milli bilinci tanımlarken kimi zaman yalnızca milli lisan ve milli tarihe referans verebilmektedir.⁴³⁶ Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Köprülü'nün bakış açısından milliliğin iki anlamlı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Gerçi Köprülü bu iki milli bilinci birbirine oldukça

⁴³⁴ Fuad Köprülü, “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, **Türk Yurdu**, der. M. Şefkatlı, Ankara: Tutibay Yayınları, 2001b, s. 374.

⁴³⁵ **A.g.e.**, s. 373.

⁴³⁶ **A.g.e.**, s. 373.

yaklaştırmakta, nerede hangi milli bilinçten söz ettiği açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Her iki milli bilinci bu denli yakınlaştırmasının nedenini anlamak için bu iki milli bilinç arasında kurduğu ortaklıklara bakmak açıklayıcı olacaktır.

Türk toplulukları üzerinden yaptığı ilkel toplum analizlerinde ortaya çıkan milli bilinci, Batılı anlamda milli bilince yakınlaştırmada, Köprülü'nün insan topluluklarının sekülerleşmesine yönelik bakış açısı oldukça işlevsel bir rol oynamaktadır. Buna göre, eski Türk topluluklarına tesir eden İslam dini vasıtasıyla bu toplulukların kabilevi dinleri kutsi niteliklerini kaybetmiş ve seküler-millî bir adet halini almıştır. Köprülü böylece, bu toplulukların dinsel töresinin seküler nitelikli bir geleneğe dönüştüğünü iddia etmektedir. Durkheimci bir teorik perspektifi kullanmanın ona tanıdığı bu bakış açısı ile Köprülü, Türkleri kendi döneminin Batılı laik millî medeniyeti için de uygun bir toplum olarak kodlayabilme imkânına kavuşmuştur. Türki toplulukların seküler bir toplum olmaya yatkınlığını böyle açıklayan Köprülü, seküler-millî bir çağda bu millileşme aşamasını diğer İslam toplumlarının da bir şekilde yaşayacağını ileri sürer. İslam dünyasının milliyet esaslarına ilgisiz kalamayacağından söz ederken ve bu dinin etkisi altında millî bilincin unutulması söz konusu olmuşken, Hristiyan toplumlarda ortaya çıkan milliyet bilincinin “İslam milletlerinde (de) yavaş yavaş kavmiyet uknumu teşekküle-yahut diğer bir telakkiye göre- şuurlu bir hal almaya” başlayacağını iddia eder.⁴³⁷

Köprülü de din ve millet olma bilinci arasındaki ilişkiyi tartışırken, tıpkı Gökalp gibi, dinin kurucu niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Ancak yine Gökalp'in yaptığı gibi, İslam dininin Türk millî bilinci için önemini tartışırken analizin bir tarafını eksik bırakmaktadır. Köprülü, İslam içerisindeki Arap kavmi etkisini tartışmamakta, bunun yerine Arap-Acem kavimlerinin ananevi etkilerini başka alanlarda aramaya yönelmektedir. Ancak bu, Köprülü'nün bizzat kendisinin ileri sürdüğü, “dinin, içinden çıktığı toplumun bir timsali olduğu” teziyle çelişik bir durum oluşturmaktadır. Köprülü'nün bunu kabul etmesi, İslam'ı benimseyen toplulukların, onu kabul eder etmez aynı zamanda Arap ananesini de benimseyeceğini kabul etmesi anlamına gelecektir. Bu bakımdan Köprülü, buna sadece birkaç yerde değinir. Bu değinilerden birine burada yer vererek Köprülü'nün bu problemi nasıl aşmaya çalıştığını görmek önemlidir. O, İslam hukukundan (en azından doğuş aşamasından) söz ederken, onun

⁴³⁷ A.g.e., s. 372.

“menşeyini Kitap ve Sünnet’ten –yâni iptidai arap urfıyle Mohammed’in kanun koyucu şahsiyetinden” almış olduğunu belirtmektedir.⁴³⁸ Burada Arap örfünün etkisini kabul etmekle birlikte bir teorik hamle ile kabul ettiği şeyi hemen geri almaktadır. Burada yine Durkheimcı bakış açısı ile karşı karşıya kalırız. Durkheim’da, büyük şahsiyetlerin ortaya çıkışının toplumdaki işbölümünün gelişmesi sonucunu da ortaya çıkartacak şekilde yeni ve yaratıcı etkiler ortaya çıkardığı iddiası Köprülü tarafından aynen benimsenerek İslam’a damgasını vurmuş olan Arap örfü, Muhammed’in karizmatik çıkışıyla etkisiz bırakılır. O, Durkheim’ın bu görüşünü eserinde işlemektedir.⁴³⁹ Bu nedenle Köprülü, İslam’ı, doğuşu itibariyle Arap kavmi niteliklerinin sembolik timsali olarak görmekten daha çok Muhammed Peygamberin şahsi karizmatik etkisinin toplumsal işbölümünü ve ilerlemeyi gerçekleştirmiş tarafını daha çok vurgulayarak öne çıkartır. Böylece, İslam’ın doğuşundan Arap kavmi ananesini dışlayabilen Köprülü, İslam dininin bu yabancı kavmi ananelerin tesir etmediği, yalnızca Türklere has yaşanabilecek bir biçiminin olabileceğine dair iyimser bir bakış açısını geliştirme fırsatı bulur.

Köprülü çalışmalarında İslam’ın milli hale getirilmesini, o kavmin içinden çıkan ve topluluk içerisinde önemli roller üstlenmiş kişiliklere atfeder. Türk tarihindeki sufilik akımı bu bakımdan Köprülü için önemli açılımlar yapma fırsatı verir. Bir Türk İslam’ı amacı doğrultusunda bilimsel bir teori oluşturan Köprülü, tarihte Türklere has milli bir İslamlık modelini, Sufilik cereyanının çeşitli biçimleri olduğuna yönelik bir parantez açarak, burada arar. Ona göre;

“nazar-ı itibara alınacak mühim bir nokta, sūfilik cereyanının, esasen Türk olmakla beraber Arap, Acem, Kürt ve mühtedi yerliler gibi muhtelif anâsırın tesalübünden teşekkül eden ve Arap-Acem harslarının şiddetli tesirâtı altında kalan büyük merkezlerdeki tecelliyatını, yabancı harslara lakayd ve kavmi ananelerine kuvvetle bağlı Türkmen zümreleri arasındaki tecelliyatından ayırmak (gerekir).”⁴⁴⁰

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Köprülü yabancı kavmi tesirleri İslam’da değil ancak din dışı alanlarda aramakta ve ikisinin birleşiminden o kavme özgü bir İslam ortaya çıktığına dair bir görüşe sahip bulunmaktadır. Gerçekten de onun çalışmalarına

⁴³⁸ Mehmet F. Köprülü, “Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?”, **Belleten**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, c. 2: 5-6, 1994, s. 54.

⁴³⁹ Köprülü, **Edebiyat Araştırmaları...**, s. 128.

⁴⁴⁰ Köprülü, **Anadolu’da İslamiyet...**, s. 47.

bakıldığında, mutasavvıfların İslam anlayışı hep bu kişilerin ya da hedef kitlelerin kavmi ananeleri göz önünde bulundurularak analiz edilir. Bu nedenle, İslam dinini millileştirenler her zaman toplulukların önceki kavmi dinlerinde önemli görevler üstlenmiş kişilerdir. Ona göre;

“XIII. Asır esnasında, eski dini-milli kahramanlık menkabeleri yanında, dünyanın faniliğinden, Vahdet-i Vücut felsefesinden söz eden birtakım tasavvufi şiirler de çoğalmaya başlamıştır. Bunları yazan mutasavvıf şairler, ekseriyetle, akidelerini halk arasında yaymak gayesini gözettilerinden, halka yabancı olan bu felsefi unsuru onun zevkine uygun bir şekle sokmaya çalışıyorlar ve bunun için o fikirleri lisan, edâ, şekil ve vezin bakımından milli bir kisveye sokmağa gayret ediyorlardı.”⁴⁴¹

Bu minvalde, onun çalışmalarında Alevilik de benzer şekilde milli ananelerin İslam ile birleşmesinin sonucunda ortaya çıkan, Batını bir içerik taşıyan ve milli ya da mahalli özelliklere sahip dini bir cereyandır.⁴⁴² Hatta bu cereyanın XIII. asırda Anadolu’da Babailik ismi altında dini bir senkretizmi ortaya çıkardığını, bunun dini şekil altında ortaya çıkmış siyasi-içtimai büyük bir isyan hareketi olduğunu belirtir.⁴⁴³ Bu olayı izleyen dönemlerde de batını itikatların, “başta Hacı Bektaş-ı Veli olmak üzere sair Türkmen babaları tarafından neşr ve tamim edilerek asırlarca devam ettiği”ni ifade eder.⁴⁴⁴ Bu toplulukları tarif ederken özellikle eski Türkmen aşiret yapılarının korunması ve göçebe hayatın sürdürülmesi durumunu vurgulayan Köprülü, bunların daha sonraları da “siyasi ve dini birçok hadiseler, isyanlara mahal verdiklerini” ve “Safavi saltanatının te’essüsünde ve Anadolu’daki Kızılbaşlık hareketinde bunların rollerinin pek mühim” olduğunu belirtir.⁴⁴⁵

Analizlerinin ilerleyen aşamalarında Alevi toplulukların erken dönemlerindeki inançları üzerine de çözümleme yapan Köprülü, burada da benzer şekilde, eski Türk ananelerinin etkisi ile İslam’ın bütünleşmesinin bir bileşimini görmektedir. Ona göre, “daha dördüncü asır mebadisinde Horasan ve Maverâünnehir hudutlarından çok uzak bulunan Bağraç Türkleri arasında bile eski ‘Göktanı’ telakkisi yerine ‘Ali’yi ikame eden müfrid Alevi itikatlarına rast geldiğimizi unutmayalım.”⁴⁴⁶ Köprülü’ye göre bu,

⁴⁴¹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar...*, s. 255.

⁴⁴² Fuad Köprülü, “Abdal”, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966f, s. 386.

⁴⁴³ *A.g.e.*, s. 386.

⁴⁴⁴ Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet...*, s. 52.

⁴⁴⁵ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi...*, ss. 111-112.

⁴⁴⁶ Köprülü, *Türk Yurdu...*, s. 71.

eski Türk paganizminin Şia telakkisinin altına saklanmasıyla dolayı ortaya çıkmış bir itikat biçimidir.⁴⁴⁷

2. 3. 11. Türk Menşeli Topluluklara İslam'ın Yetersiz Tesiri Olarak Kızılbaşlık

Köprülü'nün bakış açısına göre, kabilevi-millî ananeye sahip topluluklara ve özellikle Alevi-Bektaşî-Kızılbaş topluluklara İslam dininin tesirinde bir yetersizlik olduğundan dolayı, böyle millî bir İslami model ortaya çıkmıştır. Onun eserlerinde bu durumun ehl-i sünnet dışı tüm topluluklar için ifade edildiğini, dolayısıyla bu durumun yalnızca Alevi topluluklar için değil, tüm ehl-i sünnet dışı tarikatlar için geçerli olduğu görülebilmektedir. Ancak Köprülü'nün bu topluluklarla ilgili çalışmalarında farklı bir açıklama çerçevesini de görmek mümkündür. Bu çalışmalarda, Alevi toplulukların yalnızca millî anane ile İslam tesirinin yetersizliğinden ortaya çıktığı tezi askıya alınmakta, farklı etkiler de gündeme getirilmektedir. Böylece onun bu topluluklar nezdinde ileri sürdüğü tezlerden bir diğeri olan, bu toplulukların dinsel-felsefi bir karışım (senkretizm) oldukları iddiası ortaya çıkmaktadır. Bunu şu şekilde ifade eden Köprülü'ye göre;

“Kalenderiler, Haydariler, Bektaşiler, Hurufiler, Nimetullahiler, Nurbahşiler, Kızılbaşlar, Alallaliler gibi dini teşkilatların ayin ve akideleri İslam tarih-i umumi-i dinisindeki muhtelif Batınî anasından, İran ve Anadolu'daki yerli itikatlardan, Hristiyanlığın muhtelif eşkal-i itizalliyesi tereşşuhatından, felsefe ve sûfilik fikirlerinden, eski hind, Çin ve Türk dini an'anelerinden mürekkep 'eklektik ve senkratist bir sistem' daha doğrusu bir halitadan ibarettir.”⁴⁴⁸

Köprülü'nün bakış açısına göre bu senkretik tarikat ve topluluklar, aynı zamanda heterodoks olarak da adlandırılabilirler. Onun kullandığı anlamda heterodoksi, ehl-i sünnet dışı teşekküllerden meydana gelmiş olan topluluk ve tarikatlardan oluşmaktadır. Bunun karşısında bulunan ve “*ortodoksi*” olarak tarif ettiği dinsel tutum ise tarih boyunca sarayın dinsel siyasetini takip etmiş ve onla uyumlu bir akaid benimsemiş toplulukların inançlarını adlandırmak için kullanılmakta ve bu işlevselliğinden dolayı olumlanmaktadır. Bu bakımdan Köprülü'nün bakış açısından

⁴⁴⁷ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi...*, s. 142.

⁴⁴⁸ Köprülü, *Türk Yurdu...*, s. 72.

ortodoksi, gerçek İslami dinsel tutumu yansıttığından dolayı değil, aksine yüzyıllardır bir yönetim ideolojisi olarak işlev görüp, bir mantık kazandığından dolayı işlevsel görülmektedir. Bu işlevinden ötürü, tekrar elden geçirilmek şartıyla, yeni Türkiye'nin milli topluluğunun dinsel sembolizmine de en uygun itikat olarak görülür.

Burada da görüldüğü üzere, Köprülü için, bir topluluk ya da dinsel bir grubun milli ananeye sahip bulunması ve bu milli anane ile İslam tesirini almış olması, cumhuriyetin tasarlanan milli topluluğu için işlevsel bir nitelik taşıyacağı anlamına gelmemektedir. Köprülü tüm çalışmalarında milli anane olarak baktığı kabilevi Türk topluluklarının dinsel inanışlarına, iş Batılı milli bir topluluk tasarlamaya geldiğinde, hiç de olumlu bir şekilde yaklaşmamaktadır. Aksine, milli bir topluluk için, tıpkı Gökalp'te olduğu gibi, önce milli-kabilevi ananeler feda edilmektedir. Bu tercih, yeni milli topluluğun din tercihinde de yansımakta, ehl-i sünnet denilen akaidin yeni milletin kurucu dinsel sembolizmini oluşturması yönünde bir tercih yapılmaktadır. Hatta Köprülü, yukarıda da ifade edildiği üzere, ehl-i sünnet mezhebinin içine sızmış olan Arap örf ve ananelerine de gözlerini kapayarak bu tercihi savunmaktadır.

Durkheim'in teorik perspektifinin ona kazandırdığı, toplumsal-dinsel olguları değerlendirmeye yönelik bakış açısı doğrultusunda Köprülü, dinsel inançların sahilliğini değerlendirme girişiminde de bulunmaktadır. Ancak ilginç olan şey, Köprülü'de inancın sahilliğinin, insanlığın evrimine katkıda bulunmayla ölçülüyor olmasıdır. Bunu yaparken yukarıda da izah edildiği üzere, Durkheim'in teorik çerçevesinden hareket etmekten başkaca bir şeye dayanmamaktadır. Kaldı ki onun inançların sahilliğine karar vermede kullandığı tarihsel ilerlemeci anlayış doğrultusunda Durkheim'in perspektifi oldukça kullanışlı bir çerçeve sağlamaktadır. İslam Peygamberi Muhammed'in bireysel yaratıcılığı vasıtasıyla ortaya çıkan İslam dinini benimseyen toplulukların insanlık kültürünün genel evrim aşamasında bir üst evreye yükseldiğini düşünen Köprülü'ye göre, tam da bu nedenle, kabilevi etkileri dışlayıp yalnızca bu İslami anlayışı benimseyen topluluklar sahil inanişsa sahip olmaktadır. Bunun dışındaki kabilevi etki almış İslam inanışları ise bir sapma olarak nitelendirilmektedir. Bu bakımdan başka din ve inançlardan etkiler alan heterodoks toplulukların inançlarına saf olmayan inanışlar olarak bakar. Ona göre, saflığı bozan bu “sızmaların izleri, hususiyle Kazak-Kırgızlar'da ve Kalenderiler, Haydariler,

Bektaşiler, Torlakiler gibi Ehl-i Sünnet dışı teşekküller (*les organisations hétérodoxes*) arasında yaygın tarikatlerde ta'kip" edilebilir.⁴⁴⁹

“göçebe Türkmenler arasında, bu tarikatlardan bâzılarının –faâliyet çevrelerinin maddi ve mânevi şartlarına uymak mecburiyetiyle- büyük değişiklikler gösterdikleri, meselâ şehirlerde hükûmetin dini siyasetine uyarak *Ortodoks* –yani sünni akidelerine uygun- bir mahiyet gösterdikleri halde, aşiretler arasında tamamiyle heterodoks- yani, Müslümanlık akidelerinden uzaklaşmış- bir hüviyet olarak dini zümreler (sectes) teşkil eyledikleri mâlûmdur.”⁴⁵⁰

Kavmi-milli ananeye sahip olarak adlandırıp milli bir İslam'ı yaşadığını düşündüğü topluluklara karşı ortodoks, ehl-i sünnet akaidini tercih eden Köprülü bu tercihini eserlerinden biri olan “*Abdal*” adlı çalışmasında da ortaya koymaktadır. Abdalların eski kavmi-milli ananeleri taşıyan zümreler olarak işlevlerinden bahsetmekle birlikte, bunların akideleri bozuk derviş zümreleri olduğundan ve daha sonra, bu zümrelerin Bektaşî tarikatına katıldıklarından söz etmektedir. Kırk Vezir hikayesinden ve Lami’i den örnekler göstererek bu Abdal zümrelerinin bozuk akaide sahip serseri derviş zümreleri olduğunu onayladıktan sonra, bu bozuk akaidin Bektaşî topluluklarda da görüldüğünü belirterek şöyle devam eder; “XVII. asırda Abdal zümreleri ve Abdal ananelerini kendi sinesinde toplamış olan Bektaşiler arasında tabii, Bektaşî an’aneleri şeklinde –devam eden eski Abdal ananelerinde de- bu cihet açıkça görülür.”⁴⁵¹

Burada da görüldüğü üzere, milli-kavmi gelenek ve bu geleneğin İslam ile birleşerek ortaya çıkardığı dini anlayış, Köprülü’nün milli topluluğu için bir önem taşımamakta, aksine bozuk akaid olarak değerlendirilmektedir. Bu topluluklar nezdinde onun için önemli olan yalnızca Türklüktür. Çünkü Köprülü’nün kafasında Türklüğü “bilimsel” olarak kanıtlanan toplulukların millet olma yolunda dinsel sembolizminin, tarih boyunca olduğu gibi, devlet tarafından belirleneceği fikri bulunmaktadır. Bu nedenle, bilimsel olarak kanıtlanması gereken bir hedef olarak, Türk dili kullanımı üzerinden heterodoks toplulukların Türk olarak kodlanması gerekmektedir. Bir diğer deyişle, tıpkı Gökalp’in yaptığı gibi, Türk dilini onu kullanan

⁴⁴⁹ Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Y. Altan, c. 18, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 152.

⁴⁵⁰ Fuad Köprülü, “Sazşairleri, Dün ve Bugün”, **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966g, s. 184.

⁴⁵¹ Köprülü, **Edebiyat Araştırmaları...**, s. 372.

topluluklara Türklük bilinci verdiği için önemsemektedir. Bu doğrultuda Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların Türklüğünü kanıtlamak için Türk diline yöneldiği gibi, Abdal zümreleri için de benzer bir analiz gerçekleştirmektedir. Köprülü'ye göre, “ayın ve akide bakımından, Abdallar'ı, Türklüklerinden en ufak bir şüphe bile olmayan ve eski Türk Şamanizm'inin izlerini hala saklayan Anadolu Alevi Türkleri'nden ayırmaya imkân yoktur.”⁴⁵² Hatta onları Türklükten ayırmaya çalışan bazı yazarlara yönelik de eleştirilerde bulunarak onların Türkçeden ayrı bir dil kullandıklarını belirtenlere karşı Türk araştırmacıların çalışmalarına dayanarak bunu ispat etmenin mümkün olmadığını savunur.⁴⁵³

Sonuç olarak Köprülü, Oğuz aşiretlerinin hem Bektaşî tarikatı hem de Kızılbaş toplulukları için köken teşkil ettiklerini belirtmekte ve bu aşiretlerin İslamiyet cılası altında eski milli anane ve dinlerini yaşatıyor olduklarını savunmakta ancak konu Batılı milli topluluk kurma ve bu topluluk için bir dinsel sembolizm oluşturma noktasına geldiğinde eski milli-kavmi ananeleri feda etmekte ya da ikincilleştirmektedir.⁴⁵⁴ Kaldı ki, Köprülü'nün kullandığı teorik sistem de, yazıya sahip olan ve insanlığın kültürel evriminde ileri aşamaları temsil ettiği düşünülen toplumsal olguların tesiri ve olumlanması üzerine kurulmuştur. Bu teorik sistemde, İslam'ın yazılı bir kültüre sahip oluşu ve böylece topluluk içerisinde işbölümünü eski Türk milli ananelerine göre görece daha fazla sağlaması onun sisteminde İslami tesirin ön plana çıkartılmasına ve kavmi-milli ananelere tercih edilmesine neden olmuştur. Bu tercih ise kavmi-milli topluluklar olarak adlandırıldığı toplulukların dinsel inanışlarına bir sapma olarak bakmayı ortaya çıkarmış ve onların milli topluluğun üyeleri olmaları için dinlerinin ıslah edilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

⁴⁵² A.g.e., s. 398.

⁴⁵³ A.g.e.

⁴⁵⁴ Köprülü, *Türk Yurdu...*, s. 70.

3. BÖLÜM: KUTSAL, SOY VE SİYASET: 1990 SONRASI ALEVİ- BEKTAŞİ YAZININDA KİMLİĞİN İFADE BİÇİMLERİ

Doğada, insanı canlı türleri arasında kendine özgü kılan bir özelliği bulunmaktadır. İnsanın siyasal bir varlık olduğu tezi, başta Aristoteles olmak üzere pek çok düşünür ve filozof tarafından ifade edilmiştir. Bu durumda, insanın sosyal bir varlık olduğu ve onun kendisi gibi insanların toplamından oluşan gruplar halinde yaşadığı veri kabul edildiğinde önemli bir soru kendini göstermektedir. Bu insan topluluklarını bir arada tutan şey yalnızca onun doğasından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruya etraflıca bir cevap verilebilir ancak burada özellikle sosyoloji disiplini içerisinde bir cevabın göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında insan topluluklarının neden bir arada yaşadıkları sorusuna Durkheim tarafından verilen cevap “dayanışma” kavramıyla açıklanmaktaydı. Durkheim iki pozitif toplumsal dayanışma biçimini tanımlamakta, bunlardan birincisini hiçbir aracı olmaksızın bireyi topluma bağlayan dayanışma şeklinde diğerini ise, bireyin, toplumu oluşturan parçalara bağımlı olduğundan dolayı topluma bağlı kılan dayanışma şeklinde ifade etmekteydi.⁴⁵⁵ Her iki dayanışma da neticede insanın güçsüzlüğü, onu kendisine benzeyenlerle bir topluluk oluşturmaya yönlendirmekteydi.

Kendi içerisinde sınıf ve statüler bağlamında henüz bölünmemiş insan topluluklarının ortaya koydukları dayanışma tipi Durkheim’a göre mekanik dayanışma olarak ifade edilmektedir. Mekanik dayanışma, işbölümünün ve işbölümüne dayalı bireyselleşmenin gelişmediği bir toplumsal dayanışma tipi olarak adlandırılabilir. Durkheim’ın bakış açısına göre, daha ilkel olan mekanik dayanışma hısımlık ve benzerlere duyulan duygusal yakınlık tarafından, yani benzerlikler ile

⁴⁵⁵ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay, 2014, ss. 161-162.

beslenmektedir.⁴⁵⁶ Bu dayanışma aşamasında bulunan insan topluluklarında topluluk bilinci oldukça gelişmiş olmasından dolayı topluluğun kişi üzerindeki denetimi oldukça sıkıdır. Mekanik dayanışma içerisinde bulunan topluluklarda kişi tek başına hayatta kalabilecek bir donanıma sahip bulunmamaktadır. Bu nedenle gruptan ayrılmak, birey için hayati düzeyde tehlikeli bir durum teşkil etmektedir.

Birey açısından topluluktan kopuşun olanağının düşük olmasına karşın topluluğun da bu birliği güvence altında tutmak için bir takım mekanizmaları bulunmaktadır. Bu mekanizmalar, onun bölünmesine karşı alınmış bir takım tedbirler olarak okunabilir. Böyle bir toplulukta grubun kendi içinde bölünmesi bir yıkım olarak görüleceğinden grubun kendini bir arada tutmak için oluşturduğu belli bazı sembolik sistemler bulunmaktadır.⁴⁵⁷ Din, bunlardan başlıcasıdır. Antropolojik araştırmalar da dinin bu işlevini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Malinowski, toplumsal bir birlik olarak kendini diniyle özdeşleştirme olgusunun yaygınlığını bu topluluklarda mezhep, inanç ayrılığı ya da bölünmenin hiçbir türünün bulunmadığının altını çizmektedir.⁴⁵⁸ Durkheim'ın sosyolojisinde de din oldukça temel bir rol oynamaktadır. Ona göre din, bir sembol olmakla birlikte temelde tek bir amacı bulunmaktadır. O da toplumun sembolik birliğini yansıtması, onu bir arada tutmasıdır. Bu bakımdan Durkheimcı sosyolojide bir *motto* haline gelmiş olan “tanrının toplumsal birliğin bir sembolü olduğu” görüşü bunu yansıtmaktadır.

Bu durumda dinin topluluk ve onun içsel bütünlüğü için özel bir işlevi bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu işlevi yerine getirmekte dinin pek çok aracının bulunduğunu belirten Durkheim, dinsel ritüellerin özellikle işlevsel olduğunun altını çizmektedir. Ritüeller, topluluğu belli zamanlarda bir araya getirmek suretiyle topluluğun birliğini sağlayan en önemli araçlardan biridir.⁴⁵⁹ Dinsel ritüeller grubun üyelerini bir araya getirmek ve onlara bir topluluk bilinci kazandırmakta önemli bir etkiye sahiptir ancak temelde ritüel yalnızca insanları cem etmekle kalmaz, aynı zamanda onlara bir ideal de kazandırır. Hiçbir ritüel yalnızca şekilsel anlamda bir

⁴⁵⁶ Stepjan G. Mestrovic, **21. Yüzyılda Durkheim**, çev. S. Güldal, S. Güldal, İstanbul: Matbu Kitap, 2015, s. 73.

⁴⁵⁷ Borinislav Malinowski, **Büyü, Bilim ve Din**, çev. S. Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990, s. 45.

⁴⁵⁸ **A.g.e.**

⁴⁵⁹ Emile Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s. 412.

işlevi yerine getirmekle kalmaz, bununla birlikte bir araya topladığı insanlara topluluk bilincini bir ideal, bir ülkü ile aşılır. Bu açıdan dini ritüel ve kültlerin toplumu bir araya getirip yoğunlaştıracak, kolektif kimliği ve dolayısıyla toplumu yeniden yaratacak araçlar sunduğu görülmektedir.⁴⁶⁰ Bir toplum kendi kendisinin farkına varmak ve böylece elde ettiği duyguları yeterli yoğunluk derecesinde korumak için toplanmalı ve kendini yoğunlaştırmalıdır. “Kutsal” (*sacred*) ve “din dışı” (*profane*) ayrımının ortaya çıktığı nokta tam da bu aşamadır. Ritüel bir toplumsal ülküyü işaret eder. Bu bakımdan topluluk ve kutsallık birbirlerinden ayrılamaz şekilde bağlanmış olurlar.

Durkheim’ın din sosyolojisi alanına getirdiği bu önemli bakış açısı, din ve toplum arasındaki ilişkiyi net bir şekilde açıklaması bakımından önem taşımakta ve din-toplum ilişkisini anlamayı sağlamak açısından önemli bir açıklayıcı çerçeve sunmaktadır. Bu Durkheimcı perspektifin Türkiye’de Alevi-Bektaşî toplulukların incelenmesinde bir yorumlayıcı çerçeve olarak kullanılması, bu toplulukların din-toplum ilişkilerinin anlaşılmasında da dikkate değer katkılar sunacaktır. Toplum ve kutsal arasında kurulan sıkı bağlantıdan dolayı öncelikle Alevi-Bektaşî topluluklardaki toplum ve tanrı (kutsal) ilişkisini incelemek gerekmektedir. Bu incelemeye geçmeden önce birkaç önemli noktanın daha altı çizilmelidir. Öncelikle, burada toplum ve din arasındaki ilişki dil üzerinden analiz edilmektedir. Bunun temel nedeni yine Durkheimcı bir ilkeye dayanmaktadır. Durkheim’a göre, maddi dünya her ne şekilde görünür olursa olsun dilin onun üzerinde inşa ettiği farklı bir dünya bulunmaktadır.⁴⁶¹ Bu dilsel dünya toplumsal gerçekliğin nasıl algılandığı ve kişiler tarafından bu gerçekliğin nasıl ifade edildiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenle dili incelemek, toplumu incelemenin temel aracı konumunda bulunmaktadır.

Dil, aynı zamanda bir takım sınıflandırmaların da temeli konumundadır.⁴⁶² İnsan topluluklarının toplumsal kategorileri bir araya getirme ya da birbirinden ayırma aracı tam da kullandıkları dil vasıtasıyla mümkündür. Bu açıdan dilin gelişkin bir sınıflandırıcı kavramlara sahip olup olmaması topluluk hakkında oldukça önemli bilgileri sağlamaktadır. Dilin sınıflandırıcı kavramlarının fazlaca gelişmediği bir toplulukta toplumsal şeyleri birbiri yerine kullanma ya da şeyler arasındaki

⁴⁶⁰ Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, çev. Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 219.

⁴⁶¹ Durkheim, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri...**, s. 102.

⁴⁶² A.g.e., ss. 100-101.

benzerliklerde aşırı hoşgörölü davranma gibi bir durum ortaya çıkmaktayken, dildeki sınıflandırıcı kavramların gelişkin olduğu bir toplulukta şeyleri birbirinden ayırmakta ve onları isimlendirmekte oldukça hassas davranılmaktadır. Durkheim, toplumun ilk evrelerinde toplumsal olan her şeyin dinsel olduğunu ifade ederken bu dinsel hayatın kurduğu dilin de buna göre bir sınıflandırma ilkesini geliştirdiğinden söz etmektedir.⁴⁶³

Bu durumda dilde, ikili bir sınıflandırma ilkesi olarak “kutsal” ve “din dışı” işlevsel halde bulunmaktadır. Buna karşın, toplumsal ilerleyiş ile daha önce dinsel olan roller giderek dinsel olandan özerkleşmeye başlayınca artık ikili sınıflandırma da yerini daha karmaşık sınıflandırmalara bırakmaktadır.

Bu şekilde dilsel bir analiz ile onun sınıflandırma ilkesi göz önünde bulundurularak bu dilin Alevi-Bektaşî toplulukları nasıl kurduğu çözümlenmeye çalışılacaktır. Kentsel alana gelmiş Alevi entelijensiyanın oluşturduğu kentsel organizasyon, kurum ve derneklerin Alevilik için dinamo ve kaynak görevini gördüğü gerçeğinden yola çıkarak, Alevilik bilgisinin üretimi için nasıl entelektüel işlev taşıdıkları ve yeni dili nasıl oluşturdukları çözümlenecektir. Bu araştırmacıların ezoterik sözlü bilginin kentli Alevi cemaatin yeni kolektif hafızasının kamusal ve yazınsal formlarda üretiminde ve oluşmasında nasıl öncü rolü oynadıkları analiz edilecektir. Böylece Alevi yazarların, topluluk oluşturma ve kurumsallaşmış sınır hatları oluşturma mevkilerini oluştururken⁴⁶⁴ bunda dönüşen dilin etkisi çözümlenecektir. Bu bakımdan tüm bölüm boyunca tartışılacak olan toplum-tanrı-siyaset-soy ilişkilerinin Alevi-Bektaşî toplulukların sembolik toplumsal birliğini sağlamada nasıl işlev gördüklerinin izi sürülecektir.

⁴⁶³ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü...*, s. 207.

⁴⁶⁴ Şehriban Şahin, *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces...*, s. 106.

3. 1. ALEVİ-BEKTAŞİLİĞİN DİLSEL DÜNYASINDA İNSAN- TOPLUM-KUTSAL KAVRAYIŞI

3. 1. 1. Bölünme Mantığına Karşı Alevilik

Alevi-Bektaşiliğin dilsel formasyonunda önemli bir sınıflandırma daha ilk etapta kendini göstermektedir. Bu sınıflandırma ilk İslami dönemlerden günümüze dek yapılan bir karşıtlık kurmaktadır. İlk sınıflandırmada Durkheim'ın belirttiği anlamda bir kutsal ile din dışı arasında bölünme yaşandığı görülmektedir. Bu iddialara göre Muhammedi tebliğ, İslam Peygamberinin ölümünden itibaren bir takım din dışı unsurlar tarafından bozulmaya başlamıştır.⁴⁶⁵ Bu bozulmayı, aynı zamanda bir yenilgi olarak da ifade eden Alevi-Bektaşî düşüncesinde, yenilgide ümmettin peygamberden ayrılması ve onun ilkelerini içselleştirememiş bir topluluk olmaya yönelmesi belirleyici olmuştur.⁴⁶⁶

Bu yenilgiye yol açan en temel etkenlerin başında, peygamberin ümmetine tebliğ ettiği ilahi kaynaklı, kutsal mesajın yerini dünyevi bir sistemin almaya başlaması görülmektedir. Bir diğer deyişle, İslam'ın, Arap toplumunun damgasını vurduğu bir şekle bürünmeye başladığı iddiasıdır söz konusu olan. Alevi-Bektaşî düşüncesinde bu nokta kilit bir önem taşımaktadır. Çünkü bir tarafta kutsal olarak ifade edilen bir mesaj, diğer tarafta ise bu mesajı kendi kabilevi özellikleri nedeniyle deforme eden bir toplum bulunduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla İslam tarihine bu kutsal ile din dışı öğenin damgasını vurduğu düşünülmektedir. İkisi arasında ortaya çıkmış bir bölünmenin aynı zamanda büyük toplumsal bölünmeleri de beraberinde getirdiği iddia edilmektedir. Alevi-Bektaşî düşüncesi, kutsalı kendine, din dışını ise bu Arap geleneğine ait olduğunu ve bunun günümüze kadar devam ettiğini düşünmesi bakımından karakteristiktir. Bu düşünce geleneğine göre, hem İslamiyet'in gerçek biçimi hem de

⁴⁶⁵ İsmail Kaygusuz, "Alevilik, Sünnilik, Şiilik İslamın Farklı Yorumlarıdır", **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 93-94.

⁴⁶⁶ Rıza Algül, **Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1996, ss. 63-64.

peygamber öncesi cahiliye Arap töreleri günümüze kadar gelmiştir.⁴⁶⁷ Bu bölünmede Alevilik, Muhammedi kutsal mesaja sahip çıkan ve birliğin yeniden tesis edilmesini savunan taraf olarak görülmektedir.

İlk dönem İslam toplumunda ortaya çıktığı düşünülen kutsal ve din dışı ayrılmasının en önemli nedenlerinden biri olarak, toplumun kendi içinde yarılmaması, yöneten ve yönetilenler olarak ayrılmasını sağlayan devletin ortaya çıkışı görülmektedir.⁴⁶⁸ Alevi-Bektaşî düşüncesinde, devletin ortaya çıkarak toplumda bir bölünmeye yol açmasının temel müsebbibi, İslam’a din dışı kabilevi etkilerin girmeye başlamasıdır. Bu kabilevi etki, en başta İslam’ın içinde doğduğu topluluğun kendi törel geleneklerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu din dışı öge Arap kabilelerinin İslam öncesi geleneklerinden başka bir şey değildir. Din dışı öğelerin gelip kutsalla karışmasının sonucunda ortaya yeni bir dinselilik çıktığı iddiası yaygın bir şekilde görülmektedir. Örneğin Top’a göre, bireyselleşmiş bir toplumun ürünü olarak ortaya çıkan bu Arap toplumunun din anlayışında din, devletleşmiş ve resmi ideoloji haline gelmiş, iktidar ise saltanat haline dönüşmüştür.⁴⁶⁹ Burada Arap toplumsal yapısının ortaya çıkardığı ve bireyselleşme diye ifade edilen özellik ile İslam’ın devletleşme süreci arasında kurulan bitişiklik, dinin toplum kurma işlevine aykırı bir tutum olarak ifade edilmektedir. Bir diğer deyişle, Arap toplumunun, İslam’ın getirdiği toplumsal birlik düşüncesine teveccüh göstermediği, bunun da onların örfünden kaynaklandığı belirtilir.

Kutsala yani dine, din-dışının (Arap örfünün) sirayet etmesinin siyasal sonucu olarak devletin ortaya çıkışı, bu düşünceye göre, aynı zamanda bir dogmatizme de yol açmıştır. Dinin devletleşmesi sonucunda ortaya çıktığı düşünülen dogmatikleşmenin İslami mesajla hiçbir ilgisi olmadığı inancı, özellikle vurgulanmakta, ancak buna karşın İslami ilkeye zıt bir şekilde işleyen bu durumun artık bir gelenek haline geldiğinin altı çizilmektedir. Kaygusuz’a göre, “devletleşen, daha doğrusu iktidarı ele geçirmiş olanların sultasına alınmış olan İslamlık [...] sınıfların çıkarlarına hizmete

⁴⁶⁷ Hüseyin Temiz Dede, **Horosan’dan Almanya’ya: Bir Dedenin Alevilik Üstüne Düşünceleri**, İstanbul: Aydıuşu Yayınları, [yy], s. 50.

⁴⁶⁸ Muhammed’in peygamberliği döneminde bir devletten söz edilemeyeceği fikrini savunan görüş için bkz. Julius Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukutu**, çev. F. Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

⁴⁶⁹ Yavuz Top, “Aleviler Demokrasinin ve Laikliğin Sigortasıdır”, **Aleviler ve Diyanet** içinde, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, s. 106.

başlamış ve bu sınıflarla birlikte Emevi ve Abbasi hanedanlarının halklar üzerinde zulüm ve baskı aracı olmuştur.”⁴⁷⁰ Bu geleneğin isimlendirilmesinde pek çok sıfatın kullanıldığı da görülmektedir. Bunlardan biri, kutsala din dışı etkinin girmesinden önce onda bulunmayan ancak bu din dışı etkinin hâkim olmaya başlamasından sonra ortaya çıkan dogmatizmi ifade eden “şeriat” kavramıdır. Bu yeni oluşan kültürün “sorgulama, yargılama, yorumlama, değerlendirme geleneği ve kültürü olmadığı belirtilirken Aleviliğin buna karşı gelişen bir akım olduğunun altı çizilerek Aleviliğin ‘şeriat-tarikat İslamcılığı’ ile uyumlu olmadığı” ifade edilmektedir.⁴⁷¹

Arap kabilevi geleneğinin kutsallık içerisine sirayet ederek ortaya çıkardığı yeni dinsel formu artık “resmi din” olarak adlandıran Alevi-Bektaşiliğin, dinin yeni biçiminin ortaya çıkışını adlandırışı da İslam olarak nitelendirilmemektedir. Devletin din ile ilişkisinin bir tahribata yol açtığı düşüncesinden dolayı artık bu dinsellik “kurumsallaşmış din”, “resmi İslam” ya da “devlet İslamı” gibi kavramsallaştırmalarla ifade edilmektedir. Bu, yukarıda da ifade edildiği üzere, en başta kutsalda bir bozulmayı imlemekle birlikte, toplumsal alanların birbirinden ayrılmasını ifade etmektedir. Bu nedenle, bu durum Alevi-Bektaşî düşüncesinde bir nevi Durkheimcı anlamda kutsalın köken oluşturduğu toplumsal dünyadan çıkış ya da özerkleşmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Alevi-Bektaşî düşüncesinde kutsal olandan bu ilk sapmayı “evrensel-dinsel” düşünceye yönelme şeklinde ifade edebiliriz. Noyan, bu yönelmede yine Arap örfünün damgasını vurduğu siyasallık anlayışına işaret etmektedir. Aleviliğin, İslam’ın dondurulmuş biçiminde değil ilk haline sadık kaldığı varsayımından yola çıkan Noyan’a göre Alevilik, İslam’ın kendisini bozan zararlı Arap etkilerinden arındırılmış bir halidir.⁴⁷²

Buna rağmen, kurumsallaşmış evrensel dine karşı Alevi-Bektaşî düşüncesi, bu bölümün tümünde gösterilmeye çalışılacağı gibi, kutsalda bir bölünmeyi tanımayan bir dilsel formasyonu ifade eden “kozmik-dinsel” olarak adlandıracağımız bir ilkeye sahip görünmektedir. Alevi-Bektaşiliğin dilsel dünyasına hayat veren bu kozmik-dinsellik kutsalın görünümelerini ve onun sınırlarını oldukça geniş tutmakta, onun içinde bölünme tanımamaktadır. Kendini İslam içinde tanımlamakta ısrarcı olduğu

⁴⁷⁰ Kaygusuz, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor...**, ss. 94-95.

⁴⁷¹ Lütfi Kaleli, **Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği**, İstanbul: Alev Yayınları, 1993, s. 147.

⁴⁷² Bedri Noyan, **Bektaşilik Alevilik Nedir?**, Ankara: Doğuş Yayınları, 1985.

görülen Alevi-Bektaşiliğin onun kutsallık düzleminde ortaya çıkardığı bu özgün kozmik dinseliliğiyle artık iyice kurumsallaşmış olan İslam'ın evrensel dinseliliği her zaman bir gerilim içinde olmuştur. Bu nedenle, Alevi-Bektaşî düşüncesinin topluluğun kendi içinde din dışının yokluğunu ifade eden kozmik dinseliliğinin İslami gelenek içerisinden ifade edilme girişimlerini takip etmek, aynı zamanda oldukça hazin olaylar ve katliamlar silsilesine de tanık olmak anlamına gelecektir. Alevi-Bektaşî düşüncesinde bu bölünmenin temellerinin İslam'ın ilk devirlerine uzandığı iddia edilmekle birlikte, bu bölünmenin Ortaçağ Osmanlısı'ndaki yansımalarından da sıklıkla söz edilmiştir. Buna göre, "Osmanlılar, Anadolu'ya egemen olunca, ortaya çıkan yöneten-yönetilen çelişkisi nedeniyle yeniden direnişler başlamış ve silahlı ayaklanmalar patlak vermiştir."⁴⁷³

İslam'ın, devlet gibi siyasal organizasyonlar, medrese gibi dinsel eğitim veren kuruluşlar ya da teoloji fakülteleri gibi bilim merkezleri tarafından işlenip evrenselleştirilerek dinselini ne olduğuna yönelik ayrımlar gerçekleştirmiş kurumlarının mantığı ile karşılaştırıldığında bu kozmik dinseliliğin oldukça zengin ifade biçimleriyle kendini açığa vurduğu görülmektedir. Evrensel dinsel dilin kuru ve tekdüzeliğine karşı kozmik dinsel dil oldukça zengin ve canlı bir inanç dünyası kurmuştur.⁴⁷⁴ Bu ifade tarzlarından biri, onu,⁴⁷⁵ İslam'ın Türk yorumu şeklinde ifade ederek Aleviliğin İslam'ın hümanist yorumu olduğunun altını çizmiş, İslam'daki insancıl mirası sahiplenip yeniden yorumlamayı ön plana çıkartmış, bir diğeri ise Türklüğü vurgulamadan hümanist yorumun temayüz etmesini sağlamıştır. Bu hümanist yorumun din, dil, ırk ayrımını yasakladığı vurgulanmıştır.⁴⁷⁶ Bir diğer bakış açısı ise, İslamiyet ile Anadolu'nun yerli düşünceleri arasında bir birleşimin sonucu olarak ortaya çıkan panteist bir dinselilikten söz etmiştir.⁴⁷⁷ Nihayetinde inancın tüm bu görünümünde kutsallık hiçbir zaman kendi içinde bölünmüş bir şekilde ele alınmamıştır. Bu ifade biçimlerine ek olarak, onun canlılığı tüm parlaklığıyla Alevi-Bektaşî edebiyatında ortaya konulmuştur. Alevi-Bektaşî edebiyatında evren, insan,

⁴⁷³ Rıza Zelyut, **Halk Şiirinde Başkaldırı**, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1989, ss. 36-37.

⁴⁷⁴ Tanzimat döneminde şeriatin da dogmatiklikten uzaklaştırılarak siyasal, toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek şekilde akışkan hale gelmesini savunanların görüşleri için bkz. Selim Deringil, **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909**, London: Tauris, 1998.

⁴⁷⁵ Cemal Şener, **İdamla Yargılanan Bir Alevi Dedesinin Savunması**, İstanbul: Etik Yayınları, 2010, s. 189.

⁴⁷⁶ Lütfi Kaleli, **Akıl ve Bilim Der Alevilik**, İstanbul: Can Yayınları, 2011, s. 149.

⁴⁷⁷ Reha Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, İstanbul: Der Yayınları, 1990, s. 82.

tabiat gibi temaları kutsallıktan ayırmayan bir kozmik dille neşredilmiş pek çok nefes ve deyişle karşılaşmaktadır. Bu edebiyatta insan, toplum, tanrı, evren iç içe geçmiş biri diğerinden ayrılmamıştır.⁴⁷⁸

3. 1. 2. Evrensel Dilin Alevi-Bektaşî Kozmik Diline Etkisi

Alevi-Bektaşî düşüncesini yapılandıran kozmik dilden söz etmek şüphesiz tüm düşünce evreninin bu dil ile yapılandırıldığı anlamına gelmemektedir. Böyle bir kabul, bu toplulukların hiçbir formel eğitimden geçmediği ya da üniversiteler, bürokrasi ve ulus-devletler ile yapılanmış bir siyasi hayat içerisinde yaşamadıkları anlamına gelir ki böyle bir durum söz konusu değildir. Kieser'in 'Alevi Rönesansı' olarak adlandırdığı ve bazı Kızılbaş-Aleviler arasında 'yarı milli' bir bilincin doğuşuna işaret ettiğini ileri sürdüğü Alevilerin okul inşa etme girişimlerinin 1908 yılı gibi erken bir tarihte başladığını ileri sürmesi bunu göstermektedir.⁴⁷⁹ Elbette Alevi-Bektaşî düşüncesini anlamak açısından kozmik dilsel dünyanın oldukça büyük bir katkısı olduğu ilerleyen satırlarda gösterilecektir, ancak burada bu dilsel formasyona ne denli evrensel dilin sirayet ettiğine göz atmak gerekmektedir.

Alevi-Bektaşîliği tanımlamaya yönelik görüşlerini ifade eden yazarlar bu görüşler ile bir taraftan günümüz Aleviliğinin temsilcileri konumunda bulunmaktalarken diğer taraftan bu dinsel dünyayı açıklamak için bir takım kuramsal, tarihsel ya da teolojik yaklaşımları da kullanmışlardır. Örneğin "*Alevilik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*" adlı kitabı hazırlayan Keçeli ve Yalçın'da, Aleviliğin açıklanmasında Durkheimci perspektife oldukça benzer bir yaklaşımın ifade ediliyor olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Alevi-Bektaşî diline bazı bilimsel bakış açılarının metodolojik bir şekilde olmasa da sirayet ettiği görülmektedir. Böyle bir paradigmayı kullanan yazarlar Alevi-Bektaşîliği açıklamak için öncelikle ilkel dinlere dair görüşleri ifade ederek başlamaktadır. Ona göre, "insanlığın ahlaksal,

⁴⁷⁸ İsmail Kaygusuz, *Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları c. 1.*, İstanbul: Alev Yayınevi, 1995, s. 279.

⁴⁷⁹ Hans L. Kieser, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 392.

toplumsal, hukuksal yaşamı kökünü dinden, dinlerin en ilki olan Totemizm'den almış"tır.⁴⁸⁰

Evrensel dilin izlerinin bir başka varyasyonunu ise Erseven'de görmek mümkündür. O, Alevi-Bektaşî edebiyatını dinsel ve din dışı olarak iki kısma ayırmakta, bu ayırımın nedeni olarak da Alevi-Bektaşî edebiyatındaki yaşam ve doğa sevgisi temalı ürünleri göstermektedir.⁴⁸¹ Burada Erseven, Alevi-Bektaşî edebiyatının kendi içinde yapmaktan imtina ettiği kutsal ve din-dışı ayırımına meyletmekte yaşam ve doğanın bu edebiyat içerisinde din dışı bir konumda bulunduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan Erseven'de, Köprülü etkisi seçilmektedir. Köprülü'nün takip ettiği temel izleği izleyen Erseven, Alevi-Bektaşî topluluklar içerisinde gerçekleşen sekülerleşmenin izlerini aramaktadır.

Köprülü'nün perspektifini kullanıyor olsa da Alevi-Bektaşîliğin kozmik dilinden tamamen soyutlanamadığı da görülen Erseven'de bu iki dilsel formasyonun iç içe bulunuşundan kaynaklanan çelişkiler açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin hem semahları seküler bir kavram olarak "oyun" terimi ile nitelendirmekte, hem de aynı zamanda onların kutsal niteliklerinden söz ederek bu çelişkiyi açığa vurmaktadır. Bir diğer deyişle, din dışı kavramlar kullanıp dans ve oyun olarak adlandırdığı semahların aynı zamanda kutsal olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸²

Alevi-Bektaşî dilsel formasyonunda kendini gösteren "ilim ve irfan" gibi hakikatin geleneksel aranış yöntemlerini ifade eden terimler ile gerçekliğin arayışında yol gösterici bir ilke olarak "bilim" kavramına sıklıkla gösterilen teveccühün, kimi zaman Alevi-Bektaşîliğin inanç mı yoksa daha modern kavramlarla değerlendirilmesi gereken bir olgu mu olduğuna yönelik tanımlamaların çokluğunu da beraberinde getirdiği görülmektedir. Böylece kutsallık küresi içerisinde de bir sınırlandırma ve içten yarılma gündeme gelmektedir. Bunun bir örneğini Öz'de görmek mümkün olmaktadır. Ona göre, "Alevi-Bektaşîlik bir düşünüş, bir inanış yolu [...] oldukça toplumsal içerikli bir bakış ve yorum getirmiştir insana, topluma, evrene... bu yanıyları salt inanış olmaktan kurtulmuş, toplumsal bir düşünüş yolu, toplumsal bir çığır ve akım

⁴⁸⁰ **Alevilik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi**, haz. Ş. Keçeli, A. Yalçın, Ankara: Ardiç Yayınları, 1996, s. 37.

⁴⁸¹ İlhan C. Erseven, **Aleviler'de Semah**, Ankara: Ürün Yayınları, [yy], s. 28.

⁴⁸² **A.g.e.**, s. 75.

olmuştur.”⁴⁸³ Bu örnekte görüldüğü üzere, günümüz Alevi-Bektaşî yazınında kendini ortaya koyan dilde, Alevi-Bektaşîliği tanımlamak için kullanılan kavramlarda topluluğa has olan öğelerin kutsallıkla payelenmesinin yanında, bunların bir kısmını seküler alana iten birbiriyle çelişkili tutumlar da yer almaktadır. Evrensel dilin getirdiği bu sekülerleşme kendini güçlü bir şekilde gösterip, modern Alevi yazınında Alevi-Bektaşîliğin sadece bir “hayat felsefesi” olduğu gibi dünyevi kavramlarla ifade edilmesine yol açmasa da, artan bir şekilde onun dinselliğini vurgulayan kavramların yanında yerlerini almaktadır. Alevi-Bektaşî düşünce dünyasının temsilciliğini yapan bir başka yazar bu iki konum arasında kalmış bir görüntü arz etmektedir.

Zelyut 1960’lı yıllardan sonra Alevi-Bektaşî toplulukların kırdan kente göçmeleri üzerine inançta yaşanan dünyevileşmeyi bir örnekle ifade eder.⁴⁸⁴ Ona göre, 1960’lardan başlayarak kentsel alana göçen Alevi-Bektaşî halk ozanlarının şiirlerinde görülen sosyalist düşüncenin sonucunda “tanrı aşkının yerini insanlık aşkı, giderek de işçi sınıfı aşkı almaya başla(mıştır). Sevgiliye şiir yakma, hemen hemen görünmez ol(muştur). Aşkın kimliği değiştirilip, toplumsallaştırıl(mıştır). Hedef yeni bir düzendir. Bu yeni düzen için, halk ozanları, sazlarını silah olarak kullanmaktan söz eder ol(muşlardır).”⁴⁸⁵

Alevi-Bektaşî düşünce dünyasına, evrenselleşmiş dilsel öğelerin girmesinde önemli bir oranda Alevi-Bektaşî yazınıni oluşturan yazarların geçtikleri formel eğitim sürecinin etkisini yadsımamakla birlikte, inancın etkileşim halinde bulunduğu dinsel çevrelerin, akademik ya da bürokratik bir kurumsallaşma geçirmiş ilahiyat perspektifinin müdahalesinin altını çizmek de gerekmektedir. Küçük bir örnek olarak 1990’lı yılların başlarında Diyanet İşleri Başkanlığı Başmüfettişliği görevinden bulunmuş Abdülkadir Sezgin’in Alevi-Bektaşî yazını hakkında ifade ettiği sözlere ve buna verilen cevaplara bakılabilir.

⁴⁸³ Baki Öz, **Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşîler**, İstanbul: Can Yayınları, 1995, s. 101.

⁴⁸⁴ 1960’lı yıllar Alevilerin kentsel alanlarda bulunmaya başlamaları açısından önemli bir zaman dilimini oluşturur. Çünkü Aleviler 1950’lerden önce şehir merkezlerinde hemen hemen hiç bulunmamışlardır. Rıza Yıldırım, “A Genealogy of Modern Alevism, 1950-2000: Elements of Continuity and Discontinuity”, **Alevis in Europe: Voices of Migration, Culture and Identity**, ed. Tözün Issa, New York: Routledge, 2017, s. 98.

⁴⁸⁵ Zelyut, **Halk Şiirinde Başkaldırı...**, s. 42.

Sezgin'e göre, "1950'li yıllardan bu tarafa, daha çok siyasilerin kullandığı: 'Türkiye'de mezhep problemi var, mezhep çatışması var' lafı yalandır."⁴⁸⁶ Ona göre, Aleviler "politikacının, siyasetçinin, eski Marksistlerin peşinde çok ciddi yanlışlıklar" yapmaktadırlar. Bu nedenle, "o yanlışlıklardan ve politik davranmaktan, politizasyondan kurtulmaları" gerekir.⁴⁸⁷ Sezgin'e göre,

"siyasallaşma, ideolojik hale gelme ve ideolojilerin Aleviliği kullanma isteklerinin temel düşüncesi, benzerlikleri ortaya koymak yerine maalesef ayırmayı sağlamaktır; Onun için, Müslümanın yahut Sünninin camisi olur, Alevinin Cemevi olur. Sünni ramazanda oruç tutar. Alevi muharremde tutar. Alevi namaz kılmaz gibi iddialar ortaya atılmaktadır; böyle şey yok. İbadet yerimiz, Alevi, Sünni, hepimizin bir tekdir: Cami."⁴⁸⁸

Köprülü'nün yapmış olduğu Durkheim okuması ve büyük bir oranda bu okumanın sonucu olarak ortaya çıkmış Türkoloji, din-toplum ve modern Türkiye'de Alevi-Bektaşî çalışmalarından⁴⁸⁹ etkilendiği görülen Sezgin, yaygın paradigmadan hareketle neyin kutsal ya da din dışı ve kimin dindar kimin ateist olduğuna karar verme yetkisiyle analiz yapıyor görünmektedir.

Sezgin'e göre bugünkü Alevilik, Alevi liderlerin elinde istismar edilmekte ve yanlış yönlendirilmektedir. Ona göre, toplumla ilişkisi kesilen, suçlu olduğu için topluma sokulmaması gereken, düşkün durumundaki adamlar Alevi liderliği yapmakta, Alevicilik yapmakta ve onların ortaya attığı fikirler, yanlışlar cehalete dayanan, hiçbir dini, ahlaki, hukuki, tarihi, sosyolojik tabanı olmayan, delili olmayan bilgiler insanları o hale getirmektedir ki sonuçta Alevinin ve Sünninin dini ayırmış gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki böyle bir şey yoktur.⁴⁹⁰ Sezgin'e göre, "piyasada Alevilik adına konuşan, yazan ve meydana görünenler genellikle Alevi değildir. Ya eski Marksisttir, ya da 'ateist' olduğunu söyleyen insanlardır."⁴⁹¹

Sezgin, Aleviliğin aslında Sünnilik olduğunu açıkça ifade etmekte, bu noktada kafasının oldukça net olduğu görülmektedir. Bu noktada tıpkı kendisi gibi ilahiyatçı

⁴⁸⁶ Abdülkadir Sezgin, *Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi*, Ankara: Ecdâd Yayın Paz., 1998b, s. 36.

⁴⁸⁷ A.g.e., s. 67.

⁴⁸⁸ A.g.e., s. 115.

⁴⁸⁹ Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2013, ss. 239-240.

⁴⁹⁰ Sezgin, *Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi...*, s. 116.

⁴⁹¹ "Abdülkadir Sezgin ile Söyleşi", *Diyanet Aylık Dergi*, 1992, c. 13., s. 16.

perspektifinden seslenen Ethem Ruhi Fığlalı'dan farklı bir şekilde düşünmediği görölmektedir. Fığlalı da Alevilik konusunun bazı çevrelerin kasıtlı denebilecek bir telaşla zaman zaman gündeme getirilerek vatandaşlar arasında gereksiz ve bir anlamda bölücülüğe teşvik etmek amacıyla çıkarıldığını belirtir.⁴⁹² Fığlalı, Aleviliği Türkmen Sünniliği diye isimlendirmekte ve İslam öncesi ve sonrası kültür ve inançları telifçi ve uzlaştırmacı bir biçimde kendine mahsus özellikleriyle ortaya koyan tam bir İslami inanç ve kültür olgusu olarak nitelendirmektedir.⁴⁹³

Sezgin aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın müfettişisi olarak bu kurumun dergisinde Alevilik ile ilgili görüşlerde de bulunmuş ve bu dönemde Alevi çevrelerin Alevilik tanımlamalarında etkili olmuş temel figürlerden biri olmuştur. Alevi-Bektaşisi dünyası hakkında ele alınan dönemde yazılar yazan ve görüşlerde bulunan evrensel dinsel düşüncenin, yani Alevi-Bektaşilerin ifadesiyle, devlet dininin önemli temsilcilerinden biri olan Sezgin bu niteliğine binaen dikkate alınmıştır.

Dinselliğın içerisine bir sınır çizerek, Alevi toplulukları onun dışına çıkarmaya çalışan Sezgin'e ve kurumu Diyanet İşleri Başkanlığı'na, Alevi-Bektaşisi topluluk içerisinden 13-18 Şubat 1992 tarihleri arasında Sabah gazetesinde yayınlanan yazı dizisinde cevap verilecektir. Evrensel dinsel söylemin Alevi-Bektaşisi kozmik dinsel dünyasında oluşturduğu etkiyi yazı dizisinde verilen cevaplar net bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada Diyanet ve temsilcilerinin kutsal ve din dışı arasında yaptığı ayırımın Alevi-Bektaşisi topluluklar özelinde ne derece etkili olduğu görölmektedir. Resmi dini çevrelerce yapılan ithamları veri kabul ederek bunlara bir cevap oluşturma kaygısıyla hareket etmenin bir örneğini sunan bu durum, Alevi-Bektaşiliğın özgün sınıflandırmasının törpülenmesinin bir örneğini de yansıtmaktadır. Yazı dizisinde Alevi-Bektaşisi düşüncesinin temsilcileri, resmi dini çevrelere cevap vermek adına, bu evrensel dinsel dünyadan kavramlar seçerek kendi inançlarını tanımlamaya kalkışmışlardır. Bu etki sonucunda, Alevilik tanımlanırken onun dinsel tarafına vurgu yapılmış ancak resmi dinselliğın bir dinsel öge olarak görmediği taraflar bizzat Aleviler tarafından sekülerleştirilmiş kavramlarla ifade edilmiştir. Bu nedenle yazı dizisinde Alevilik, "İslamiyet'in, Orta Asya Türk geleneklerinin ve Anadolu'da

⁴⁹² Ethem Ruhi Fığlalı, "Alevilik Ne Bir Mezhep Konusudur, Ne De Ayrı Bir İnanç Alanıdır", **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 14., s. 35.

⁴⁹³ A.g.e.

yaşayan kültürlerin çağdaş bir sentezi [...] çağdaş, ilerici, yenilikçi bir yaşam biçimi” şeklinde tanımlanmış,⁴⁹⁴ İslamiyet’in sahih biçimi olarak Sünniliği kabul eden bir görüşü zımnen dile getirmişlerdir.

3. 1. 3. İnançta Yaşanan Soyutlamalar: Hane İçi Topluluğun (Ehl-i Beyt) Kutsallığından Toplumun Kutsallığına

Alevi-Bektaşî düşüncesinin kendine özgün dilinde kutsalın kendi içinde bölünmediğini belirttiikten sonra bir başka noktanın daha altını çizmek gerekmektedir. Her ne kadar Alevi-Bektaşilikte kutsallık kendi içinde bir bölünmeye izin vermese de, bu durum inançta bir soyutlama gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine, Alevi-Bektaşiliğin kozmik dilsel dünyasında soyutlamalara oldukça sık tesadüf edilmektedir. Soyutlama kavramı ile ifade edilmeye çalışılan şey, yine Durkheimci düşüncenin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Buna göre, ortaklaşa inanç ve uygulamalar her zaman bulunmakla birlikte çeşitli sebeplerle çoğu zaman inanç soyutlaşmaktadır.⁴⁹⁵ Durkheim bir toplumbilimci olarak, toplumun her zaman mevcut olacağına inanmış ve toplum ile birlikte de ortak bilinç ve onun sembolik yansıması olan din-inancın hep varlığını sürdüreceğini düşünmüştür. Ancak toplumda meydana gelen bireyselleşme gibi olgular vasıtasıyla dinde bir takım soyutlaşmalar yaşanacağını da ileri sürmüştür. Bir diğer deyişle, bireysellik ne kadar artarsa artsın bu toplumsalın varlığına bir hanel getirmeyeceğinden dinde de bir yıkım oluşturmaz, ancak din olgusu daha soyut hale gelecek ve soyut kavramlarla ifade edilmeye başlanacaktır. Durkheim bu soyutlama için tanrı kavramından bir örnek vererek bunu açıklama yoluna gitmektedir. O, tanrı kavramının, insanlık düşüncesinde somut bir varlıktan soyut bir varlığa, hatta soyut bir fikre doğru dönüşüm geçirdiğini belirtir. Buna bir örnek de gösteren Durkheim’a göre, tanrı kavramının topluluğun hayatında giderek soyutlaşarak topluluktan uzaklaşması durumu Greko-Latin dünyasında rahatlıkla görülebilir. Greko-Latin dünyasında tanrıların mekânları giderek topluluktan uzak ve yüksek yerlere kurulmuştur. Hristiyanlıkta ise tanrının dünya dışına çıkışı ve doğa ile tanrının kesin bir şekilde birbirinden ayrılması bu soyutlamanın örneğidir.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Battal Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994., s. 88.

⁴⁹⁵ Durkheim, **Toplumsal İşbölümü...**, ss. 396-397.

⁴⁹⁶ **A.g.e.**, ss. 334-335.

Durkheimci anlamda inançta soyutlanmaları Alevi-Bektaşî dinsel dünyasında da görmek mümkündür. Burada bu soyutlamanın en temellerinden birkaçı ele alınacaktır. Bunlardan belki de en çok göz önünde bulundurulması gerekeni, peygamberin ev halkı anlamına gelen ve “Ehl-i Beyt” olarak ifade edilen aile topluluğunun, dinin temellerini atması hasebiyle kuşandığı kutsî niteliğinin, “toplum”un kutsallığı fikrine dönüşerek soyutlanması oluşturur. Bir diğer deyişle, Alevi-Bektaşî toplulukların kutsallık düşüncelerinin merkezinde ve hatta onla özdeşleşmiş bulunan Ehl-i Beyt inancının, zamanla Alevi-Bektaşilikte bir soyutluk kazanarak aile merkezli olmaktan çıkarak toplum merkezli olmaya dönüşmesidir. Bu açıdan Alevi-Bektaşilikte kült olan aile topluluğu Ehl-i Beyt, inançta yaşanan bir soyutlama ile toplumsallığa doğru bir açılım gerçekleştirmiştir.

Bu dönüşümde, Alevi-Bektaşî düşüncesinde hane içi topluluğun kutsallığı korunmakla birlikte, artık bu kutsallık belli ilkelere sahip toplumsallık fikrine sirayet etmeye başlamış görünmektedir. Aileye has olan soy bağları vasıtasıyla kutsallığa bağlanma modelinin bir aşınması olarak da okunabilecek bu soyutlama ile artık soy yerine, ilke ön plana çıkmış böylece, merkezinde toplum olan dine bağlanmak için ilkelere bağlı olma gerekli görülmeye başlanmıştır. Toplumun her bir üyesinin bu ilkeleri takip etmekle bizzat kutsaldan pay alıyor olarak görülmesi bu bakımdan önemlidir. Aleviliğin toplum dini olduğunu belirten Yıldırım da Alevi-Bektaşî toplulukta artan bireyselleşmenin bu toplum dinindeki etkilerine dikkat çeker.⁴⁹⁷ Dolayısıyla hane içi topluluğun merkezini oluşturduğu kutsallık anlayışı bir soyutlama geçirerek toplumun merkezini oluşturduğu bir kutsallığa dönüşmüştür. Alevi-Bektaşilerde dinsel ibadetlerin toplum için yapıldığına yönelik kabul, bu kutsallık küresinin merkezine toplumun alındığının temel kanıtlarından birini oluşturmaktadır.⁴⁹⁸

Zelyut da toplum ve kutsallık arasında kurulan bağlantıya değinmektedir. Bu bakımdan bu düşüncenin tarihsel temellerine odaklanarak bir açıklama yapmaya girişir. Kutsallığın ilk insanlarda da benzer şekilde toplumla iç içe geçmiş şekilde bulunduğunu ifade eden Zelyut’a göre, “ilkel insanın yaratma amacı içinde güzelliğin ve zevkin yeri toplumsal yararın çok gerisinde bulunmaktaydı. İlkel sanatçı, kurumlara

⁴⁹⁷ Rıza Yıldırım, “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2012, c. 62. s. 150.

⁴⁹⁸ Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet...**, s. 119.

ya da topluma hizmet eden bir kamu görevlisiydi. Bu nedenden, en bireysel görülen şaman türküleri ya da ilahileri toplumsal amaçlı ürünlerdi.”⁴⁹⁹ Bu açıdan bakıldığında Zelyut, arka planda Alevi-Bektaşî dinsel müzik ve ibadetlerini bulundurarak, temelde dinsel müzik ve şiirin toplumsallığın bir ürünü olduğunu ifade eder. Buna karşın toplumsallıktan sıyrılmanın kutsallıktan sıyrılmak olduğu düşüncesini, din dışı şiirler ve ozanlar ile bireyselleşmenin ilişkisini kurarak belirtir. Böylece bireyselleşme topluluğun bölünmeye başladığı bir dönemin ürünü olarak ifade edilir.⁵⁰⁰

Merkezinde toplumun bulunduğu bir dinsellik olarak Alevi-Bektaşîlikteki bu toplumsallığın ilkeleri nasıl tanımlanabilir? Bu ilkeleri halk müziği sanatçısı Yavuz Top şu şekilde ifade etmektedir: Top’a göre, Alevilik dinsel kaynaklı bir inanış olmakla birlikte aslında İslam içerisinde iki farklı kültürü oluşturan iki toplumdan birincisine yani kolektivist topluluklara has bir inanıştır.⁵⁰¹ Aleviliğin dinsel kimliğini aynı zamanda Batınlık⁵⁰² ile birleştiren Top, bu toplulukların tarım ve hayvancılıkla geçindiğini savunmakta ve Alevilik-Batınlık’i seçen bu halkların dinsel tercihlerinde temel belirleyici etkenin kendi toplumsal kültürlerine uymayan Arap toplumsal düşüncesini benimsememe isteği yattığını belirtmektedir. Burada Arap düşüncesini bireyselci, devletçi ve tacir olarak kodlayan Top, Alevi-Bektaşî toplum düşüncesini bunun karşısına yerleştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Alevilik, topluma ve onun kolektivizmine uygun bir inanç olma niteliğini korumuş olarak görülmektedir.

Alevi-Bektaşî düşüncesinde kutsal, sadece bir sembolün paylaştığı nitelik olarak kalmamış aksine merkezinde toplum fikrinin bulunduğu bir niteliğe kavuşmuş görünmektedir. Dolayısıyla kutsal olanın sınırlarını koyulaştırarak onu toplum dışına itme ve net sınırlarla onu toplumdan ayırma noktasında değil de aksine kutsal ve toplumsal arasındaki birliktelik ilişkisine vurgu yaparak gelişmiştir. Böylece özgün bir inanç biçimi olarak Aleviliğin tarifini gerçekleştiren Şener’de de bu durumun bir yansıması bulunmaktadır. Ona göre, “Alevilik-Bektaşîlik [...] esas olarak dini bir oluşum olmasına rağmen, o geçirdiği toplumsal değişimden sonra toplumsal yanı ağır basan bir inanç biçimi olmuştur.”⁵⁰³

⁴⁹⁹ Zelyut, **Halk Şiirinde Başkaldırı...**, s. 29.

⁵⁰⁰ Rıza Zelyut, **Halk Şiirinde Gerçekçilik**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1982, s. 23.

⁵⁰¹ Top, **Aleviler ve Diyanet...**, s. 106.

⁵⁰² Köprülü, Batınlığı eski Türkmen geleneklerinden kaynaklanan akideler olarak nitelendirmektedir. Franz Babinger., Mehmet F. Köprülü, **Anadolu’da İslamiyet**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 52.

⁵⁰³ Cemal Şener, **Atatürk ve Aleviler**, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1994a, s. 79.

Kutsalın toplumdan ve dolayısıyla toplumsal yaşantıdan ayrılmayan bir kozmik dinselikle ifade ediliyor olması bir başka sonuç daha doğurmaktadır. Eğer kutsal toplumsal yaşantıya içkin hale getiriliyorsa, bu toplumsal yaşantının tüm iç ilişkilerinde kendini gösteriyorsa, bu durumda bu toplumsal yaşantının içerisinde pek az şey dinseliliğin dışında bulunacaktır. Aleviliğin kozmik dinseliliğinin, inancı soyutlama derecesi bu duruma cevaz veren bir anlayış kurmuş görünmektedir. Bu inançta toplumsal yaşantının kutsanması, toplumsal hayatta ortaya çıkan veya çıkabilecek olan farklı olguların belli toplumsal ilkelere uygun olması halinde normalleştirilmesini sağlamaktadır. Alevi-Bektaşî düşüncesinin temsilcilerinden biri olan Ulusoy bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ulusoy'a göre bu özellik Aleviliğin "çağların akışı ile değişmemiş yeniliğini ve uygulanabilir niteliğini" korumasını sağlamıştır.⁵⁰⁴ Ulusoy aynı zamanda, Hacı Bektaş Veli'nin toplumsal yaşantı kavramını kutsallaştırdığını belirterek günümüz insanına bu şekilde bir toplum inancı şeklinde görüldüğünü ifade etmektedir.⁵⁰⁵ Merkezinde toplumun olduğu kutsallık anlayışı, Alevi-Bektaşî yazarların günümüz toplumunun çeşitli özelliklerinden yola çıkarak oluşturduğu toplum tasavvurlarını da Aleviliğin içerisine dâhil etmelerine olanak tanımaktadır. Diyaroğlu'nun Aleviliği tanımlarken kullandığı sıfatlar bu toplum tasavvurlarının çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Diyaroğlu'na göre, "Alevilerin emeğe, insan haklarına, gerçek demokrasiye inanan ve her türlü ırkçılığa karşı olan bu toprakların tüm insanlarıyla bir ülkü birliği vardır. Bu ülkü; özgür laik, hukukun üstün olduğu evrensel bir toplum yaratma ülküsüdür."⁵⁰⁶

Alevilik ve toplumsallık ilişkisi kurulurken bunun bir takım mantıksal sonuçlarına da ulaşılmaktadır. Bu düşünce geleneğinde toplumsal hayatın hiçbir yönüyle kutsallıktan dışlanmıyor oluşu, onun dogmatik olmayışına bu dogmatiklikten uzak kalışı da devletten uzak duruşuyla açıklanmaktadır. Bu bakımdan toplumsal hayat ile uyumlu görülen inancın dinamik bir nitelik taşıdığına inanılmaktadır. Buna karşın, bireyselleşmiş ve toplumsal bir bölünmenin sonucunda ortaya çıkmış yönetici sınıfın elinde bir ideoloji haline gelerek resmi din sıfatı kazanmış Sünniliğin ise

⁵⁰⁴ Ali C. Ulusoy, **Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu**, Hacıbektaş: [yayınevi yok], 1986, s. 11.

⁵⁰⁵ **A.g.e.**, s. 3.

⁵⁰⁶ Süleyman Diyaroğlu, "Alevilik Kozmik Bir Senfonidir", ", **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 129.

dogmatikleştiği, İslami mesajla ilgisi kalmadığı ifade edilmiştir. Çamuroğlu, İslamiyet'in baştaki dinamik doğasının devlet dini haline geldikten sonra dogmatikleştiğini belirtir. Ona göre, bu dogmatikleşme en başta kendini, bilginin ve hakikatin aranmasında bir sınırlama olarak göstermektedir. Bu sınırı koyanlar arasında Muaviyelerin, Selçukluların ve Osmanlıların önemli bir rolü olduğunu düşünür.⁵⁰⁷ Burada İslam toplumunun devletleşmeye başladığı ve bu devletleşmenin daha güçlü bir şekilde kendini gösterdiği dönemlerin seçilmiş olması tesadüf değildir. Çünkü Alevi-Bektaşî düşüncesi, Aleviliği toplumsal birlik anlayışı ile birlikte kodlanmaktayken devletleşme tam da bir toplumsal bölünmeye işaret etmektedir. Bu açıdan, Alevilik için özel bir sembolik değer taşıyan Ehl-i Beyt'in bir üyesi olan Ali'nin bu içsel parçalanmaya karşı önemli çabalar gösterdiği de ifade edilir. Ali, özellikle Muhammed'in ölümünden sonra İslam toplumunun parçalanmaması için özveride bulunan bir sembol olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda Ali, barış içinde kardeşçe yaşamayı öngören 'gerçek bir İslam' şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁰⁸ Bu bakımdan İslam'ın ve gerçek İslam'ın timsali olan Ali'nin sembolize ettiği değer, toplumsallık ve toplumsal birliktir.

Peygamberin ev içi topluluğunun merkezde bulunduğu bir kutsallık anlayışının kurduğu Alevi-Bektaşî düşüncesi, yukarıda görüldüğü üzere, kendini İslami ilkenin gerçek temsilcisi olma noktasında da konumlandırmaktadır. İslam'ın toplumsal bir birlik kurmaya yönelik bir içerik taşıdığı inancından dolayı Alevi-Bektaşî düşüncesinin de toplum içerisinde bölünmeye olanak sağlayacak bir mezhep ayrımından yana olmadığı görülmektedir. Toplumsal birliğe yapılan bu vurgu neticesinde mezhep farklılıklarına özellikle karşı çıkılmakta, bu farklılıkları aşmak için akıl yoluna başvurulması önerilmektedir. Akıl, kaybedilen toplumsal birliğin yeniden tesisi için işlevsel kılınmaktadır.⁵⁰⁹ Bu nedenle genellikle Alevilik de bir mezhep olarak tanımlanmamaktadır.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Reha Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, İstanbul: Ant Yayınları, 1994, s. 96.

⁵⁰⁸ Lütfi Kaleli, **Dil, Din ve Kur'an Tartışması**, İstanbul: Can Yayınları, 1998, s. 245.

⁵⁰⁹ Mahmut Erdal, **Yine Dertli Dertli İniliyorsun**, Ankara: Matris Matbaası, 1995, s. 223.

⁵¹⁰ Cemal Şener, Miyase İlknur, **Şeriat ve Alevilik**, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, s. 20.

3. 1. 4. İnançta Yaşanan Soyutlamalar: İnsanın Kutsallığından İnsanlığın (İnsanlık Toplumunun) Kutsallığına

Aleviliğin toplum temelli bir inanış olduğu ve İslamiyet'in özünün de benzer içerikle yapılandığı inancıyla birlikte, İslamiyet'in içinden çıktığı Arap toplumunun onda bir takım değişiklikler ortaya çıkardığı Alevi-Bektaşî düşüncesinin özellikle vurguladığı bir argümanı oluşturmaktadır. Her ne kadar Peygamber Muhammed'in de başta, Arap toplumunun özelliklerini gayet iyi bildiğinden bir toplumsal örgütlenme için bu kültürel yapıyı dikkate almış, bu yüzden İslam topluluğunun kolektif kazanımlarının dağıtılmasında bu kültürel yapının temellerinin etkili olduğu⁵¹¹ ifade edilmiş olsa da, yeni bir dinin örgütlenebilmesi için buna ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Ancak bu zorunluluk durumu, Muhammed'in getirdiği sistemin, özü itibariyle, insancı olduğu düşüncesini savunmayı engellememiştir. Hatta bu girişimin din olma vasfını, aslen içinde barındırdığı insaniliği güçlü bir şekilde desteklenmesinden aldığı düşünülmektedir. Bu nednele Doğan, İslami yorumun en güçlüsü olarak Aleviliği işaret ederken onun insani tarafına vurgu yapmaktadır. Doğan'a göre, "bir düşünce sistemi, bir yaşam biçimi, bir inanç türü olarak İslami yorumun en güçlüsü (Alevilik) tüm insanları kucaklayarak bu güne kadar" gelmiştir."⁵¹²

İslam'ın Arap toplumu içinde doğmakla birlikte, aslında bir insani düzen kurduğu yönündeki düşünce ile İslam'ın Muhammedi dönemi bir anlamda Arap toplumunun kabilevi mantığından sıyrılmaktadır. Bu vesileyle kabileci din anlayışının yerine, daha soyut ve dolayısıyla daha genel ve insani bir din anlayışı yerleştirilebilmektedir. Zelyut'a göre, "Hz. Muhammet'in yeni bir tanrısal düzen için değil, yeni bir insancıl düzen için savaştığı bilinmekteydi. İslamiyetin din boyutu da bu yeni düzenin yerleştirilmesini(n) hem aracıydı hem de gerekliliği ve sonucuydu."⁵¹³ İslam'ın temellerinden biri olarak kabul edilen bu dini-insani düzen teorisi, Aleviliğin bir genel yorumlayıcı çerçevesi şeklinde tanımlanabilir. Pek çok Alevi-Bektaşî nefes ve şiirinde de bunun örneklerini görmek mümkündür.⁵¹⁴

⁵¹¹ Kaleli, **Dil, Din ve Kur'an Tartışması...**, ss. 361-362.

⁵¹² İzzettin Doğan, "Alevi Düşüncesini Günümüze Taşıyanlar", **Cem Dergisi**, 1991, c. 3.

⁵¹³ Rıza Zelyut, **Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1996, s. 39.

⁵¹⁴ Battal Pehlivan, **Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1997, ss. 29-30.

Muhammedi dinin gerçekleştirmeye çalıştığı insani düzeni sağlamaya yönelik girişimlerinin, bir zulüm devleti kurmak vasıtasıyla gayri-insani bir düzen tesis eden ve toplum içerisinde bir bölünmeyi gerçekleştiren Emevi ve Abbasi geleneği ile bozulduğunu ileri süren Alevi-Bektaşî düşüncesi, bu siyasal andan itibaren başlayan süreçte dinin kurmaya çalıştığı insani düzenin kesin yenilişinin tarihini görmektedir.⁵¹⁵ Emevi-Abbasi siyasi geleneğinin kurduğu devlet, İslam coğrafyasını bir “zulüm topografyası”na çevirirken Alevi-Bektaşî düşüncesi kendini bu siyasal gelenekten sıyrarak ondan uzak durduğunu, İslam’ı doğasına uygun şekilde toplum ve insan temelli bir anlayışla kurduğunu iddia etmektedir. Bu devlet ve dolayısıyla onun iktidarı sürdürmek için kurduğu dogmatik düzenden uzak bir Alevilik tasavvurunun nereye kadar uzandığına yönelik bir soruşturma da özellikle Alevi-Bektaşîlikteki insan tasavvuru ile kutsal arasında kurulan birliktelik ilişkisini anlamak bakımından oldukça önemli bir girişim olacaktır.

Bu girişimde ilk karşımıza çıkan geleneğin “tasavvuf” olarak ifade edildiği görülmektedir. Bu inanca göre, tasavvuf toplumsal bölünmenin ortaya çıkardığı şeriat dışı bir İslam anlayışının yansımasıdır. İslam içerisinde yaşanan yabancılaşmaya karşı “tanrıdan uzak durmayan kimi insanlar(ın) [...] şeriat dışı değerlendirdikleri tasavvuf inancını geliştirerek Tanrı-evren-insan birlikteliğine” ulaştıklarına inanılmaktadır.⁵¹⁶ Bu birlikteliğe duyulan inanç sonucunda tüm yaratılışın bir tanrısal öz içerdiği ileri sürülmektedir. Bu öze sahip olanlar içerisinde ise insan artık tanrısal tecellinin bir görünümü olmakta ve tanrının mekânı haline gelmektedir.⁵¹⁷ Karamustafa tarafından “derviş dindarlığı” olarak adlandırılan ve benzer özelliklerle donatılan bu inanın genelde Tanrı’nın dünyada özelde de insanda içkin olduğuna inanarak insanı yücelttiği, ahireti bu dünyadaki toplum yaşamından ayrı bir olgu olarak görmeyip cennet, cehennem, kıyamet gibi kavramları dünyevi yaşamlara uyarladığı, ayrıca ulemeden, şehirli mutasavvıflardan ve şeriat anlayışından uzak durduğu ifade edilir.⁵¹⁸ Burada da ifade edildiği üzere, bu dinsel inanış tarzı kutsallığı insanndan ayırmamakta, onu bizzat dinselleştirmek suretiyle yüceltmektedir.

⁵¹⁵ Kaygusuz, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor...**, ss. 94-95.

⁵¹⁶ Lütfi Kaleli, **Tanrı İnsan**, İstanbul: Can Yayınları, 1996a, s. 13.

⁵¹⁷ **A.g.e.**, s. 19.

⁵¹⁸ Ahmet Karamustafa, “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik** içinde, der. Y. Çakmak, İ. Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 50.

Kutsal ile insan arasında kurulan birliktelik ilişkisini “hak” kavramı dolayısıyla okuyan Çamuroğlu ise, bunu şu şekilde ifade edilmektedir; “Alevilikte bu kavram (hak) ortodoks inanç sistemlerindekiilerden farklı olarak kutsal metin ya da kurumlarca belirlenmiş, kalıplaşmış değildir, bu kavram aynı tanrı gibi, sürekli oluş halindedir ve adını da oradan almaktadır.”⁵¹⁹ Çamuroğlu hak kavramının dinamikliğine vurgu yapmak suretiyle kutsalı devindiren insanı ön plana çıkartmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Alevi düşüncesinde insan ve kutsal arasında kurulan bağın bir illiyet bağından da öte bir birliktelik, iç içe geçme durumu teşkil ettiği görülmektedir.⁵²⁰ Bunun sonucu olarak kutsalı gaipde aramaktansa aklı kullanmaya çağrı yapıldığı görülmektedir. Keza yine Harabi’nin şiirini yorumlayan Kaleli de modern zihniyetin din dışı olarak göreceği insanın bu şiirde kutsalla birlikte bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, “tanrı, Adem’i yaratmakla kendisine en güzel mekanı seçmiş olur. Artık bu aşamada tanrı, insandır.”⁵²¹ Kutsallığı paylaşan insan böylece bir arayışın öznesi kılınır. Bu açıdan bakıldığında o aslında oluşan bir niteliktedir ve tamamlanmamıştır. Çamuroğlu’na göre,

“Alevi-Bektaşilik’te insan bilebilir, anlayabilir, bilgi ağacının meyvesini yiyebilir, insan-ı kâmil /olgun insan) olabilir, bunu aklı, sevgisi ve aşkıyla yapabilir. İşte tam burada duralım. Alevi-Bektaşî, bilgi ağacının yasak meyvesini Nesimi gibi harflerin gizli anlamlarında arayabilir, Pir Sultan Abdal gibi varolan düzene karşı şiddetli eleştirilerde arayabilir, Şeyh Bedreddin gibi (Alevi-Bektaşî olmasa da) egemen düşünsel yapının teorik eleştirisinde arayabilir, ya da Şanzade Ataullah gibi modern bilim çalışmalarında, Şair Eşraf ve Neyzen Tefvik gibi alaycı yergilerde arayabilir.”⁵²²

Alevi-Bektaşilerde ibadetin içeriği üzerine yapılan değerlendirmelerde de, benzer şekilde, kutsalın sınırlarının modern zihniyetin din dışı olarak nitelendireceği temaları da kapsar şekilde geniş tutulduğu izlenmektedir. Bunu ilk başta “insan-kible” anlayışında görmekteyiz. Burada hak için yapılan ibadetin kiblesinin de zorunlu olarak insan olacağına dair bir inanç hâkimdir.⁵²³ Cem törenlerinde bu bakımdan insanın ve insanın yüceltilmesine dair ritüellerin ifade bulduğuna inanılır.⁵²⁴ Çamuroğlu bunu heterodoksi kavramı ile ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre, “Alevi-Bektaşî inancı

⁵¹⁹ Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları...*, s. 53.

⁵²⁰ Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik*, İstanbul: Can Yayınları, 1995, s. 17.

⁵²¹ Kaleli, *Tanrı İnsan...*, s. 19.

⁵²² Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları...*, s. 97.

⁵²³ Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet...*, s. 36.

⁵²⁴ Lütfi Kaleli, *Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset*, İstanbul: Can Yayınları, 1997a, s. 107.

heterodoks bir dinsel inançtır.”⁵²⁵ Çamuroğlu’nun düşüncesinde heterodoksluk ise tüm dinsel inançların heterodoks akımlarıyla bir ortaklık oluşturacak özelliğe sahiptir. Bunun temel nedeni ise, insan ve toplum temelli bir düşünceyi içermesi olarak yorumlanır. Bu bakış açısından Alevilik, doğasına uygun olarak, insan ve toplumun dinamik yapısına göre sembollerini yenilemelidir. Çamuroğlu bu sembolleri sıralarken İslami terminolojiyi kullanmakta ancak bunları insan ve topluma has kılmak için yenilemeyi önermektedir. Ona göre, “Hz. Ali, Kerbela Olayı, Gadir-i Hum, Hüsniye, İmam Cafer Buyruğu ve benzeri geleneksel sembolik motiflerimiz anlatılıp durulmaktadır ama bu sembolleri en çok ihtiyacını duydukları çağdaş bağlamlar içinde yeniden değerlendirme çabaları neden bu kadar azdır?”⁵²⁶

Bu alıntının Alevi-Bektaşî kutsallık anlayışında altını çizdiği en önemli sonuç bu inançtaki soyutlama derecesinin yüksekliğidir. Toplum ve devlet arasında bir karşıtlık kurularak ulaşılan insan ve toplum temelli anlayış günümüz Alevi-Bektaşî düşüncesinde kutsallığın soyutlanışının yönünü belirlemiştir. Alevi-Bektaşî düşüncesine göre Alevilik, devletin ortaya çıkışı ile görülen toplumsal bölünme sonucunda tekrar İslam’ın özü olan bütünlüğü savunan bir akım olarak doğmuştur. Hatta bu bölünmeye karşı bir muhalefet olarak tanımlanmasına da sıklıkla tanık olunmaktadır. Örneğin Zelyut’a göre Alevilik “İslamiyet içinde İslamiyetin yabancılaşmasına, dinin istismarına, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehli Beyt’ine karşı Emevi ve Abbasi halifelerinin haksız ve insanlık dışı uygulamalarına karşı asırlardır süren bir muhalefetin sonucu oluşmuştur.”⁵²⁷ Kutsallığın siyasal kavramlarla ifade edilme yöntemi, daha sonra açıklanacağı üzere, oldukça yaygın olmakla birlikte, Alevi-Bektaşîliğin kutsallık dünyasının bir ürünü olarak ifade edilebilir. Alevi-Bektaşî dinseliliği içerisinde sembollerin de aynı şekilde sosyal-siyasal kavramlarla birleştirilerek ifade edildiği görülmektedir. Örneğin Alevi-Bektaşî düşüncesinde Ali bir sembol olarak, “mertliğin, dürüstlüğün, yiğitliğin ve adaletin simgesidir [...] ayrıca ‘bilim Çin’de de olsa ara bul’ deyişiyle okumayı öğrenmey(i) özendirici, bilime değer verici özelliğiyle ‘ilim şehrinin kapısı’ olarak tanımlanmaktadır.”⁵²⁸

⁵²⁵ Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları...**, ss. 38-39.

⁵²⁶ **A.g.e.**, s. 10.

⁵²⁷ Cemal Şener, **Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler**, İstanbul: Ant Yayınları, 1994b, s. 25.

⁵²⁸ Kaleli, **Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset...**, s. 102.

Kutsal ve insan birlikteliğinden yola çıkan Alevi-Bektaşî düşüncesi kutsallıkta yaşanan soyutlanmayla birlikte artık bir “insanlık toplumu” tarafından üretilen idealden beslenmektedir. Alevi-Bektaşî toplulukların ibadeti olan ayin-i cem’de de bu idealin ortaya konulduğu iddia edilir. Buna göre cem ibadeti, hak içindir ve hak ise insanlık idealinin oluşturduğu bir ülküden başka bir şey değildir.⁵²⁹ Keza yine cemde insanlığın yüceltilmesi için gerekli tüm ülkülerin kutsandığı ifade edilmektedir.⁵³⁰ Bu soyutlamanın daha erken bir dönemde de geçerli olduğunu görmek mümkündür. Halil Öztoprak’ın kaleme aldığı ve 1950’ler Türkiye’sinde yayınlanan “*Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat*” adlı çalışmada ibadetle ilgili mevzuda cami yerine insanlık ülküsüne hizmet edecek bir takım yatırımların yapılması daha uygun görülmektedir. Ona göre ibadet için cami açılacağına “bol bol okul açıp” ilim öğrenmek, cahillikten kurtulmak, fabrikalar açmak, köylere su getirmek Allaha lââyık bir kul olunduğunu ispat edecektir.⁵³¹ Erden de benzer bir şekilde insanlığın kutsallığına değinmekte ve bunu en büyük ibadet olarak görmektedir. Erden, Aleviler olarak, “bizim derdimiz insanı kutsayan, insanı bu yaşamda merkeze koyan bir anlayışın olması” der. Bunun da cemevlerine yansıdığını ifade eder. Ona göre, “cemevlerinde şöyle yazar: En büyük ibadet insana yapılan hizmettir [...] insanoğlunun geleceği için büyük uğraş verdiysen (bu) en büyük ibadettir.”⁵³²

Bu şekilde bir ibadet anlayışı söz konusu olduğunda, o belli anlarla sınırlandırılmak ve belli mekânlara hapsedilir olmaktan çıkartılmaktadır. Hatta bu ülkünün beslediği ibadet ilk sırada yer aldığından cem ibadetleri çalışma ayları dışında yapılmaktadır. “Aleviler [...] ibadetlerini de çalışma zamanlarında ve aylarında yapmazlar. Hatta yapılmasını da eleştirirler. Çünkü [...] çalışmak bir ibadettir.”⁵³³ Emek harcamak, çalışmak gibi dünyevi uğraşlar bu vesileyle insanlık idealinin ortaya çıkardığı birer ibadet olarak ortaya çıkmaktadır. Kaleli de yine, toplum, insanlık ve hayatı kutsayan bu ibadet biçiminin en büyük ibadet olduğunu belirtmekte ve buna kul hakkına saygılı olmak ile eline, beline, diline sahip olmayı da eklemektedir.⁵³⁴ Yine bir başka yerde, insanı ve insanlık idealinin en önemli yeri kapladığını belirttiği cem

⁵²⁹ Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet...*, s. 36.

⁵³⁰ Kaleli, *Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset...*, s. 107.

⁵³¹ Halil Öztoprak, *Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat*, İstanbul: Demos Yayınları, 2006, s. 31.

⁵³² Atilla Erden, “Devlet Aleviliği Asimile Etmeye Çalışıyor”, *Aleviler Aleviliği Tartışıyor* içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 40-41.

⁵³³ *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...*, s. 21.

⁵³⁴ Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik...*, s. 401.

ibadetinde oldukça soyut bir hale ulaşmış olan insanlık toplumunun oluşturduğu idealin inanç düzeyinde ifade edilişi de insan hakları şeklinde ifadesini bulmaktadır. Buna göre, (Alevilik) insani değerleri en büyük tapınma gereği sayar [...] en demokratik hukuk düzeni, en güzel edebi sözler, dualar, nefesler ve şiirler; en çağdaş insan hak ve özgürlükleri CEM törenlerinde ifadesini bulur.”⁵³⁵

İnsana verilen değer II. Dünya Savaşı’nın yeryüzünde oluşturduğu yıkımların bir sonucu olarak anlaşılmaya başladığını ifade eden İzzettin Doğan da Alevi düşüncesinde bunun köklü temelleri olduğunu ifade eder. Bu bakımdan uluslararası toplumun 20. yüzyılın ortalarında kavradığı insanı merkeze alan yaklaşımın 750 yıl önceden Alevilikte bulunduğunu belirterek Yunus Emre’yi örnek gösterir. Doğan’a göre, Yunus Emre ve o düşünce ve inancı savunan nice mutasavvıf [...] insan sevgisini Tanrı sevgisiyle özdeşleştiren ve insanı Tanrının yeryüzündeki yankısı olarak adeta ete kemiğe büründürmüşlerdir.”⁵³⁶

Alevi-Bektaşî düşüncesinin kutsallık algılamasında insanlık düşüncesi, hakikat arayışı olarak ifade edilen uhrevi sürecin de merkezinde bulunmaktadır. Bu arayış nihai olarak tanrısal bir özü içinde barındıran insanlık toplumunun ilerletilmesi amacını taşıyor olmasından dolayı uhrevi olduğu kadar bilimsel bir arayış olarak da ifade edilebilmektedir. Keza sıklıkla bilimsel arayıştan, bilime duyulan bir inançtan söz edildiği görülmektedir.⁵³⁷ Hatta bilimsel arayışın Alevi-Bektaşî inancının temel öğelerinden biri olarak kabul edilmesinin temel nedeni, hakkı arayış ile bilimsel arayışın temelde aynı amaç içeriyor olduğu düşüncesinden kaynaklanmasındandır. Çınar’ın ifadeleri bu bakımdan önemlidir. Ona göre, “Alevilik “bir dindir ama misyon dinidir. Misyonu da insanlığın kadim bilgilerinin çeşitli semboller altında sonraki kuşaklara aktarılmasıdır [...] hem bilimsel gerçekleri, hem yaradılışa ait gerçekleri, hem evrenin ortaya çıkışına ait gerçekleri, gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla kurulmuş, kurgulanmış bir yoldur.”⁵³⁸

⁵³⁵ Kaleli, **Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset...**, s. 107.

⁵³⁶ İzzettin Doğan, “İnsanlığın Himalayasında Bir Zirve Yunus Emre”, **Cem Dergisi**, 1991, c. 1.

⁵³⁷ Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet...**, s. 13.

⁵³⁸ Erdoğan Çınar, “Alevi Adı Hz. Ali’den Gelmez”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıtturan, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 30.

İnançta meydana gelen soyutlanmanın bu noktada başka kavramlarla ifade edilişi de dikkat çekmektedir. Hakkı arayışın araçları olarak Alevi-Bektaşî inancında ifade edilen geleneksel temalar yerlerini tam olarak kaybetmeseler bile daha sıklıkla soyutlanmış kutsallığın görece yeni temalarına bırakmakta ya da onlarla birlikte yan yana kullanılmaktadır. Örneğin, Alevi-Bektaşî ozanlarından biri olarak “Kul Hüseyin” mahlaslı ozanın “*Sana Derim Sana Divane Âşık*” adlı nefesinde hakikat arayışında ortaya çıkan inancın soyut temaları ve daha geleneksel kavramlarının yan yana kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kutsallığın yeni referanslarla ifade edildiği söylenebilir.

Kutsalda meydana gelen soyutlamalara karşın pek çok yaklaşım, geleneksel kutsallık kavramlarını temel aldığından Alevi-Bektaşî kutsallık kavrayışında bir çöküş görmektedir. Yıldırım’ın, ikili bir sınıflandırmaya dayanarak günümüz Aleviliğini kutsallık boyutu geride kalan bir kimlik hareketi olarak tanımlaması, kutsallığın kazandığı yeni boyutları görmezden gelen genel yaklaşımların bir örneğidir. Yıldırım’a göre, geleneksel ve modern olmak üzere iki farklı Alevilik bulunmaktadır ve modern Alevilikte inanca fazla vurgu yapılmaması ve ilgisinin kimlik inşası olması, bu kimliğin dinsel içeriğinin ikinci planda olması anlamına gelmektedir.⁵³⁹ Görüldüğü üzere, kutsalın geleneksel referanslarına yönelik bir vurgudan hareket eden bu yaklaşım, Alevilikte dinselliğin bir çöküşünü görmektedir.

Alevi-Bektaşîliğin düşünce dünyasında kozmik dilin her zaman istikrarlı bir şekilde korunduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Yalçinkaya ve Ecevitoglu’nun Alevilik ve Aleviler arasındaki mesafenin açılması şeklinde tanımladıkları bir durum olarak da ifade edilebilecek kozmik dilden uzaklaşma veya sapma Alevi-Bektaşî dinsel dünyasında görülebilmektedir.⁵⁴⁰ Bu nedenle, insan-kutsal temasından, kutsalın insanlık toplumu ideali ile üretildiği soyutlama düzeyine geçiş her zaman aynı sonuçları üretmemektedir. Bu nedenle azımsanamayacak kadar sık rastlanan bir olgu da bu düşünce sistemine sekülerleşmiş öğelerin girmesidir. Böylece kutsal, kendine özgü dilinde bir sapma yaşayarak evrensel dinselliğin koyutları tarafından belirlenen bir dinsel söyleme sapma eğilimi göstermektedir. Şener’in

⁵³⁹ Yıldırım, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*..., s. 141-142.

⁵⁴⁰ Pınar Ecevitoglu, “Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi”, *AÜ SBF Dergisi*, 2011, s. 141., Ayhan Yalçinkaya, *Foucault’dan Agamben’e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*, Ankara: Phoenix Yay., 2005, s. 185.

“*Alevilik Olayı*” adlı çalışmasında Aleviliğin dinsel ve dünyevilik noktasında konumlandırılmasında çektiği zorluğu ifade eden şu sözler bunu açık bir şekilde örneklendirmektedir. Ona göre, “Alevilik bir kültür olayıdır. Bir kimlik meselesidir. O dinsel olmaktan çok, ırksal olmaktan çok, toplumsal bir akımdır. Bir hayat felsefesidir.”⁵⁴¹ Keza yine aynı yerde “Alevilik olayına salt dinsel bir bölünme gözü ile bakmamak lazımdır. O bir yanı ile dinsel olmaktan çok toplumsaldır. Ama salt toplumsal siyasal bir akım olarak almak da yeterli değildir. Çünkü güçlü bir dinsel yanı da var”⁵⁴² demektedir. Burada, Şener’in bakış açısı, açık şekilde, dinselliği tanımlayan evrensel dinsel söylemin normlarına uymayan Aleviliği konumlandırma sıkıntısı olarak görülmelidir. Bu bakımdan dinsel-kutsal küresine tam oturmadığını gördüğü Aleviliği dünyevi kavramlara, kutsal değil de seküler anlamlar yükleyerek, açıklamaya çalışmaktadır. Hatta Şener, Köprülü’nün dinsel ve dünyevilik arasında çizdiği modernist ayrımın manipülasyonuna maruz kalmanın getirdiği bir bakış açısıyla dinsel ayinlerin az yapılıyor olmasını, inancın çözülmesi olarak yorumlayabilmektedir. Bu bakımdan dinin kozmik işleyişine karşı evrenselleşen ve onu yalnızca dinsel alan ve dinsel kişiliklere hapseden yönüne meyletmiş görünmektedir. Şener’e göre, “Alevi dini ayinleri, artık yok denecek kadar az yapılıyor. Alevi dedeler tarihe karıştı desek abartmış olmayız.”⁵⁴³ Ancak Şener bu ifadelerden hemen sonra Aleviliğin yaşamaya devam ettiğini ancak bir yaşam biçimi, hayat felsefesi olarak yoluna devam ettiğini belirtiyor. Ona göre, “... evet Alevilik çözülüyor, dağılıyor. Ama Alevilik gene yaşıyor. Farklı misyon yüklenmiş olarak bugün de yaşıyor. Alevilik din olarak çözülüyor, dağılıyor. Fakat farklı bir konumda, bir yaşam biçimi olarak varlığını sürdürüyor.”⁵⁴⁴ Burada görüldüğü üzere, dinin yalnızca ibadet mekânlarına indirgenmesinin sonucu olarak Aleviliğin dinsel işlevinde bir gerileme yaşandığı ifade edilmektedir. Bu bakımdan, onun dünyevileşen taraflarının vurgulanma gereği duyulmaktadır. Kutsal olanın kendi başına hayat felsefesi oluşturamayacağına yönelik bu anlayışa Öz’de de rastlanmaktadır. Öz’e göre, “Alevi-Bektaşilik bir düşünüş, bir inanış yolu... Oldukça toplumsal içerikli bir bakış ve yorum getirmiştir insana, topluma, evrene... Bu yanıyla salt inanış olmaktan kurtulmuş, toplumsal bir düşünüş yolu, toplumsal bir çığır ve akım olmuştur. İnsanı, toplumu ve çağını bu kendine özgü yorumuyla değerlendirecek bir kültür bileşimi oluşturmuştur.”⁵⁴⁵

⁵⁴¹ Cemal Şener, *Alevilik Olayı*, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1989, s. 120.

⁵⁴² *A.g.e.*

⁵⁴³ *A.g.e.*, s. 168.

⁵⁴⁴ *A.g.e.*

⁵⁴⁵ Öz, *Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşiler...*, s. 101.

Alevi-Bektaşiliğin kozmik dilsel formasyonunun evrensel dinsel söylem ile karıştığı bir durumun sonucunda kutsallık ve dünyevilik küresinin birbiriyle ilişkisini kurmakta zorlanan bir başka yazar ise Pehlivan'dır. O, aşağıda görüldüğü gibi, Alevi-Bektaşiliğin kozmik doğası ile evrensel dinin ve modern bilimin evrensellik anlayışı arasındaki gerilimi oldukça açık bir şekilde yansıtmaktadır. Ona göre Aleviliğin “tanrı anlayışı ateist bir Alevinin de Alevi kalmasına izin vermektedir.”⁵⁴⁶ Ayrıca Pehlivan’a göre tüm bunlar, “Anadolu Aleviliğinin [...] dünya görüşü, yaşam tarzı ve özgün bir felsefe olduğunu açıkça göstermektedir.”⁵⁴⁷

Hayat felsefesi, yaşam tarzı gibi kavramlarla Aleviliğin kutsallık anlayışının dünyevileştirilmesinde etkili olan kurumsal dinsel bakış açısının bu yazarlara etkisinin bir benzerini Alevi-Bektaşî topluluklar nezdinde de görmek mümkündür. 1995-1998 yılları arasında Hacı Bektaş Veli’yi Anma Törenleri ile Şahkulu Sultan Dergahı’nda yürütülen anket çalışmaları kapsamında bu toplulukların belli bir oranının kendilerini tanımlarken seküler kavramlara referans verdiği ortaya konulmuştur. Anket sonucunda görüşmecilerin yüzde 16.88’i (274 katılımcının) Alevi-Bektaşiliği bir “yaşam tarzı” olarak tanımlamıştır.⁵⁴⁸ Yücel’e göre, yaşam tarzı ve kültür gibi kavramların Aleviler tarafından Aleviliği tanımlamak amacıyla kullanılması Alevilerin Alevilikten ayrılma eğilimlerini işaret etmektedir.⁵⁴⁹ Keza yine Kamil Fırat “*Kentleşen Alevilik*” başlığı altında yaptığı araştırmanın sonuçlarını değerlendirirken Aleviliği inanç ve etnik kimlik şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Fırat’ın yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre, “herhangi bir Alevi örgütüne üye olanlar, Aleviliği temelde bir ‘inanç’ biçimi olarak görüyor. Alevi örgütlerine üye olmayanlar ise Aleviliği bir ‘etnik kimlik’ olarak algılama eğilimindedir. Bir kesimi Alevi kurumlarının kimi etkinliklerine katılsa da, Alevilik onlar için bir ‘kültür’ ve ‘yaşam biçimi’ oluyor.”⁵⁵⁰ Görüldüğü üzere, Fırat’ın

⁵⁴⁶ Pehlivan, **Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah...**, s. 40

⁵⁴⁷ **A.g.e.**

⁵⁴⁸ Ali Aktaş, “Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi”, **1. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu**, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, 1999, ss. 449-482. Online Erişim: https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=675:kent-ortamnda-alevilerin-kendilerini-tanmlama-bicimleri-ve-nanc-ritueellerini-uygulama-skllarinn-sosyolojik-acdan-deerlendirilmesi&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54. 15.06.2017

⁵⁴⁹ Hakan Yücel, **Une Identite Generationelle-Territoriale? Les Jennes D’Origine Alevie du Quartier Gazi D’Istanbul**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Paris, 2006, s. 101.

⁵⁵⁰ Kamil Fırat, “Kentleşen Alevilik 4”, Online Erişim: http://www.turkleronline.net/turkler/anadolu_turkleri/aleviler/alevi%20dizisi%202/alevidizisi2_sayfa_4.htm. 21.10.2017.

temel bakış açısı da dinsel ve din dışılık üzerine oturmaktadır. Bu bakış açılarına karşın, bu tip sınıflandırmaları ve Alevilerin Alevilikten ayrılmaları gibi yargıları zorlaştıran pek çok tutumla da karşıldığını belirtmek gerekir. Çünkü tüm bu seküler tanımlamalara karşın, inancın kutsal özelliğini kaybetmeden bir dünya görüşü ya da felsefesi olabileceğine yönelik bakışın yaygınlığını da belirtmek gerekir. Zelyut bunun altını çizmektedir. Ona göre, “Alevilik insani olan herşeyi bünyesinde toplayan bir dünya görüşü, felsefi bir inanç sistemidir.”⁵⁵¹ Massicard bu noktada önemli bir analizle Aleviliğin bağdaştırmacı ve kendi içinde ayrışmamış bir olgu olduğunu belirtir. Ona göre, “bağdaştırmacı ve kendi içinde ayrışmamış bir fenomen olarak Alevilik –hem inanç, hem din, hem kültür, hem de toplumsal ve ahlaki yaşam sistemi-tasnif çabalarına karşı ciddi bir meydan okumadır.”⁵⁵²

Alevi-Bektaşî yazını içerisinde farklı yazarlara referansla altı çizilen ve Alevi-Bektaşî inancına yönelik evrenselci bir meydan okuyuş olarak belirtilen örneklerle karşın pek çok örnek de bu inancın kendine has kutsallık anlayışını sürdürüyor görünmektedir. Kimi zaman oldukça tutarlı bir şekilde, kimi zaman çelişik bir duruma düşseler de Alevi-Bektaşî geleneğinin kutsallık anlayışı bu yazında ifadesini bulmaktadır. Balkız’ın, Şener’e bir cevap oluşturacak şekilde okunabilecek, düşüncesinde bu net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Balkız, Aleviler ile sosyalist düşünce arasında bulunan temasın nedenini Aleviliğin ölmesinden, dedeliğin ve cemin kırsal alanda kalmasından dolayı değil, aksine, Alevilerin geleneğinden kaynaklanmasından çıkarsar.⁵⁵³ Bu nedenle kutsallığın, Alevilerin insancı-toplumcu geleneğinin bir ürünü olarak yaşadığını belirten Balkız bunu yaparken, dinsel inançları ısrarla gelenekten ayırmaya çalışan modernist bakış açısına, evrensel dinsel söyleme karşı bir konumlanmada da bulunmaktadır.

Alevi-Bektaşî müziğinin önemli isimlerinden biri olan Arif Sağ da Alevi geleneğinin yaşanan çağın gerekleriyle iç içe bulunmasını bir dünyevileşme şeklinde değil ama inancın devamlılığı olarak konumlandırmaktadır. Ona göre, “Alevi-Bektaşî toplumu, yaşadığı zamanın toplumsal gerçeklerine ve gelişmelerine asla kapalı

⁵⁵¹ Kaleli, *Alevi-Sünni İncancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği...*, s. 147.

⁵⁵² Elise Massicard, *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 104.

⁵⁵³ Ali Balkız, *Sivas’tan Sydney’e Pir Sultan*, Ankara: Prospero Yayınları, 1994, s. 15.

kalmamış, yaşam kavramlarını ve inançlarını yaşadıkları gerçeklerle bütünleştirmesini başarmıştır.”⁵⁵⁴

Şener, Aleviliğin bir inanç olarak öldüğünü belirttiği yukarıdaki alıntısına karşıt olarak, bir başka eserinde, bu kez Aleviliğin solculuğunun nedenlerini ifade ederken yine inanca vurgu yaparak kozmik dilin bir yansımasını sergilemekte, bu noktada ise Sünni inançtan farklılığı vurgulamaktadır.⁵⁵⁵ Böylece, ibadet anlayışında ortaya koyulan ve dünyevi olarak görülebilecek çalışmanın da bir ibadet olarak ifade edilişi ile yine aynı şekilde emeğin insanlık gibi önemli bir amaç için gerçekleştiriliyor olması hasebiyle kutsaldan ayırmayan bir anlayışın yansımasını oluşturmaktadır.⁵⁵⁶

Sonuç olarak Alevi-Bektaşî düşüncesinde birlik temasının insan-kutsal birlikteliğini de lağvetmeden, insanlık toplumuna doğru sirayet ettiği görülmektedir.⁵⁵⁷ Bir diğer deyişle, Alevi-Bektaşî öğretisinde temel bir öge olarak bulunan insan-kutsal (tanrı) arasındaki farkın kaldırılması teması, inancın soyutluk düzeyindeki bir yükselme ile insanlık toplumu içerisindeki farklılıkların kaldırılması temasına dönüşmüştür. Aleviliğin temel düsturlarından biri olarak kabul edilen “senlik-benlik” söyleminin kaldırılması söylemi bu açıdan anlaşılabilir olmaktadır. Kaleli, insanlık toplumu idealinin yarattığı kutsallığı şu şekilde açıklamaktadır; “Aleviler [...] Tanrı’nın insanda bulunduğuna inanırlar. Ve bunu teklikten çıkarıp çokluğa yayarak ‘toplum-Tanrı’ birliğine varırlar. Tekil ‘Enel-Hak’ söylemi ‘kesreti vahdette’ (çokluğu birlikte), ‘vahdeti kesrette’ (birliği çoklukta) bulmaklığı simgeleyen ‘Tanrı Halk’tır, Halk da Tanrı’dır’ söylemine dönüştürerek çoğul ile tekili bir ederler.”⁵⁵⁸ Kaleli Alevi inancında insanlık toplumu (insanlık alemi) idealinin de Alevi-Bektaşîlikteki yerine değinerek bu ülküyü bozan her şeyi nifak olarak nitelendirmektedir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Arif Sağ, “Diyanet’in Tavrı Gerçeklerden Kopuk İnkârcı ve Bölücüdür”, **Aleviler ve Diyanet** içinde, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, s. 109.

⁵⁵⁵ Şener, İlknur, **Şeriat ve Alevilik...**, s. 80.

⁵⁵⁶ Kaleli, **Binbir Çiçek Mozaîği Alevilik...**, s. 222.

⁵⁵⁷ Kaleli, **Tanrı İnsan...**, s. 152.

⁵⁵⁸ Lütfi Kaleli, **Mitolojide İnanç ve Peygamberler**, İstanbul: Can Yayınları, 1996b, s. 46.

⁵⁵⁹ Kaleli, **Binbir Çiçek Mozaîği Alevilik...**, s. 432.

3. 2. ALEVİ-BEKTAŞİLİĞİN DİLSEL DÜNYASINDA DİN, SOY, SİYASET KAVRAYIŞI

Alevi-Bektaşî dilinin analizi esnasında karşılaşılan ve kozmik dilin iç içe geçirerek analiz ettiği ikinci önemli ilişkiler yumağını din-soy ve siyaset teması oluşturmaktadır. Bu tema temel olarak İslam'ın daha ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan bir bölünmenin eseri olarak görülmektedir. Buna göre, “İslam içerisinde Hz. Muhammedin sağlığında başlayan, onun ölümünden sonra da devam edip giden iki farklı anlayış ve bu iki farklı anlayış arasında bir çekişme yaşanmıştır.”⁵⁶⁰ Alevi-Bektaşî düşüncesinde bölünmenin ortaya serdiği sonuç ise, temelde, bir tarafın dinden ayrılması olarak ifade edilmektedir. Bir diğer deyişle, İslam toplumunun ikiye bölünmesi ile dinsel olan, yani kendini ilahi mesaj olarak ortaya koyan, İslami geleneğin çöküşü, onun içinden çıktığı Arap örfünün din aleyhine yeniden üstünlük kazanmaya başlaması ile kendini göstermiştir. Bu zuhur ediş, peygamberin ölümü ile kendini göstermiş ve peygamberin kurmak için çaba sarfettiği “ümme” yerini “kavim devletine” bırakmıştır.⁵⁶¹ İslam içerisinde gerçekleşen bu büyük sapmanın o denli etkili bir şekilde gerçekleştiği iddia edilmektedir ki, büyük oranda İslam'ın özünü bastırarak geri planda bıraktığı düşünülmektedir. Bu açıdan Doğan'a göre İslam içerisinde temel tartışma hattını bu sapmanın sonuçları belirlemektedir. Doğan bu bölünmenin hala devam ettiğini de eklemektedir. Ona göre, bu kavmi örfler hala İslam olarak tartışılmakta ve dayatılmaktadır.⁵⁶²

Böyle bir sapmaya yol açan tarihsel sebepleri sıralamaya gelindiğinde ise Alevi-Bektaşî düşüncesinde karşımıza ilk sırada çıkan şey peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet makamının gasp edildiğine yönelik inançtır. Bu inanç dolayısıyla ki hilafet yanlış ellere geçmiş ve İslam tarihinin büyük kısmında bu yanlış ellerde bulunmaya devam etmiştir.⁵⁶³ Hilafet meselesinin bu şekilde sonuçlanmasına bir “gasp” veya “sapma” olarak bakılmasının en önemli nedenini ise, hilafetin Ali'nin hakkı olduğu inancı oluşturmaktadır. Buna göre, bu hak peygamberin vasiyeti üzerine elde edilmiştir. Vasiyetin ise dinin bir gereği olarak görülmesi

⁵⁶⁰ **Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...**, ss. 113-114.

⁵⁶¹ Nejat Birdoğan, **Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı**, İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995, s. 71.

⁵⁶² İzzettin Doğan, “Diyanet a'dan z'ye yeniden yapılandırılmalı”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 63.

⁵⁶³ Şener, **Atatürk ve Aleviler...**, s. 77.

gerekir.⁵⁶⁴ Anlaşılaçağı üzere, hilafet (siyaset), din (kutsal) ve vasiyet (soy) arasında yakın ilişki bu düşünceinin karakteristik özellikleri arasında bulunmaktadır. Ancak bu ilişki, dinle ilgisi olmayan topluluk tarafından koparılmıştır.

Alevi-Bektaşî düşünceinde halifeliğı ele geçiren kesimin bir diğér özelliğı ise onların İslam'ı sonradan hatta “kılıç zoruyla” kabul etmeleridir.⁵⁶⁵ Bu düşünce geleneğıne göre, bu kesimler İslam öncesi dönemde ticaret ve tefeciliğı elinde bulunduran ve bu nedenle toplum bilincine sahip olmaktan ziyade çıkar peşinde koşan kesimlerdir. İslam'ın yayılması sonucunda başka çareleri olmadığı için onu kabul etmeye yönelen bu sınıfın, kendi mantığını da yeni dinin içine taşıdığı vurgulanmaktadır. Bir diğér deyişle, Alevi-Bektaşî düşünceine göre bu kesimler, İslami kılığa bürünerek İslamiyet'i teslim almaya çalışmışlardır.⁵⁶⁶ Nihayetinde seçilen ilk halifenin bu kesimlerin bir temsilcisi olarak göreve başladığı düşünülmektedir. Bir diğér deyişle ilk halife, “İslamiyet öncesi etkin güçlerin temsilcisi”dir.⁵⁶⁷ Keza Halife Ömer ve Osman'ın da İslam ümmet anlayışına aykırı bir şekilde birer boy beyi gibi hareket ederek kendi kabilevi çıkarlarını koruma gayretinde oldukları iddia edilmektedir.

Kabilevi geleneklerin İslam'a sızdırılması aynı zamanda ırki bir analize de olanak tanımaktadır. Buna göre dönemin kabilevi gelenekleri sık sık Arap örfü ile birleştirilmek suretiyle ifade edilmektedir. Birdoğan bu açıdan Halife Ömer'i analiz ederken Gökalp'e referans vermekte ve onun Arap ırkı üstünlüğüne dayanan uygulamalarını vurgulamaktadır. Ona göre, Ömer'in yaptığı kanunlar diğér İslam halkları karşısında Arap ırkını üstün görmüştür. Burada önemle vurgulanması gereken nokta İslam öncesi kavimcilik anlayışının Arap milli örfleri vurgulanarak ifade ediliyor olmasıdır. Birdoğan, Arapçılık siyasetinin bir kavimcilik siyaseti olduğunun altını çizerek.⁵⁶⁸ Bunun temel nedeni Birdoğan üzerindeki Gökalp'in yukarıda belirtilen etkisi ile kavmiyet ve millet arasında kurduğu ilişki olarak ifade edilebilir. Gökalp, “*Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*” adlı çalışmasında bu ilişkiyi ortaya koymuştur. Onun bu eserinde

⁵⁶⁴ Rafet Yavaş, “Aleviler Siyasi Partilerce Sömürüldü”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996, s. 86.

⁵⁶⁵ Rıza Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1992, s. 28.

⁵⁶⁶ **A.g.e.**

⁵⁶⁷ **A.g.e.**, s 29.

⁵⁶⁸ Birdoğan, **Anadolu Aleviliğı'nde Yol Ayrımı...**, s. 71.

belirttiği üzere dil, millet ve kavim arasında bir eşitlik denklemi bulunmaktadır.⁵⁶⁹ Bu açıdan Birdoğan da bu Gökalpci izleği takip ederek Arap örfü ile kabilevi gelenekler arasında bağlantı kurarak peygamberin ölümünden sonra Arapların güçlü kabilelerinin hükümet etme arzularının açığa çıkarak peygamberin sözlerini ikinci plana attıklarının altını çizmiştir.⁵⁷⁰

Alevi-Bektaşî düşüncesinde, İslamiyet öncesi etkin toplumsal kesimlerin hilafet makamını ele geçirmesinin sonuçlarından ilki, kabilecilik düşüncesinin Müslüman ümmet düşüncesini yenilgiye uğratması ve bunun sonucunda halkın artık yönetimden dışlanması olmuştur.⁵⁷¹ Bir başka sonuç ise, İslam'ın ilahi kaynaklı vasfının ortaya çıkardığı gücün kötüye kullanılmasıdır. Çünkü bu düşünceye göre artık, ilk oluşumları görülmeye başlanan İslam devleti, İslam'ı da artık bir ideoloji olarak kullanmaya başlayacak, onun getirdiği ilkeleri yozlaştırarak devletin genişleme mantığının aracı kılacaktır.⁵⁷² Din artık yerini devlet mantığına ve bu devletin egemenliğinin genişletilmesi için uygulanan politik mekanizmalara bırakmaktadır. Devletleşme ile dinselikten dünyeviliğe geçişin ilişkisine değinen Ecevitoğlu ve Yalçinkaya'ya göre de “devletleşme [...] dini ve ibadeti, hayattan, dünyadan kovmuş, muktedir eline terk etmiştir! Muktedir artık insanların toplanmasını ama Tanrı sözü üzerine değil, kendi sözünü dinlemek üzere toplanmasını ister” hale gelmiştir.⁵⁷³ Bu süreç, Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, politik mekanizmaların işlevselleştirilmesinde dine birincil rol atfedilerek İslam'ın artık devletleşmenin bir vasıtasına indirgendiğini göstermektedir.⁵⁷⁴

Alevi-Bektaşî dilsel dünyasında ortaya çıkan en önemli görüşlerden biri, İslam toplumunun devletleşmesi ve bu devletleşmenin ortaya çıkardığı toplumsal bölünme olgusunun düzeltilmesi olanaksız tahribatları da beraberinde getirmiş olduğu inancıdır. Bu düşünce dünyasına göre, İslam'ın insanı yüceltme hedefi olan bir din olarak ortaya

⁵⁶⁹ Ziya Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”, **Ziya Gökalp Kitaplar** içinde, , haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007c., ss. 82-83.

⁵⁷⁰ Rıza Zelyut, **Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1995, s. 67.

⁵⁷¹ Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 29.

⁵⁷² Kaleli, **Akıl ve Bilim Der Alevilik...**, s. 74.

⁵⁷³ Pınar Ecevitoğlu, Ayhan Yalçinkaya, **Aleviler 'Artık Burada' Oturmuyor**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 313.

⁵⁷⁴ Ulusoy, **Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu...**, s. 132.

koyduğu ilkeler artık unutulmaya başlanacak yerine “adam öldürene, mal gasp edene, acımasıza, zalime istediği her şeyi yapma fırsatı veren bir düzen” alacaktır.⁵⁷⁵

Toplumsal bölünmeyi ortaya çıkaran bu devlet merkezli siyasi düzenin, ilahi nitelikli kaynakların da deformasyona yol açacak şekilde kullandığına yönelik inanç, Alevi-Bektaşî düşüncesinde kendini göstermektedir. Ayet, hadis gibi dinsel kaynaklar bu devletleşme sürecinde devletin, siyasetin gereklilikleri noktasında yorumlanacak ve siyasal içtihatlar meydana getirildiği iddia edilecektir.⁵⁷⁶ Bu süreçte önemli müctehid ve fakihlerin de siyasal erkin çıkarları için hadis üretme faaliyetlerine müdahil olduğunu belirten Kaygusuz’a göre,

“yönetici sınıfların egemenlik çıkarlarına uygun sokuşturmalar da sözde ‘yenilik’ adına yapılmıştı. Adlarına ehlisünnet mezhepleri kurulmuş kişiler dahil olmak üzere bütün fakih ve müctehitler zihinsel emeklerini halifelerin, sultanların, emirlerin kısaca egemen yüksek yönetici sınıfların çıkarları doğrultusunda kullanarak tefsirler (Kuran yorumları) yapmış, hadis derlemiş, üretmiş (İkinci Abbasi halifesi, bugünün deyimiyle bir hadis üretme bürosu kurduymuştu) ve dini, çeşitli uygarlık, inanç, bilim ve felsefeyle karşılaştırarak değişen toplumsal koşullara göre değil, efendilerinin erklerini güçlendirecek biçimde kirlenmişlerdir. İşte tarih içinde dine karışmış ve İslam dini olarak algılanan geleneksel dogmalar böylesine bilinçli sokuşturulmuş.”⁵⁷⁷

Muhammedi ilkelerin hiçe sayıldığı ilk üç halife döneminin ardından halifelik makamına geçen Halife Ali ise Alevi-Bektaşî düşüncesine göre kısa halifeliği döneminde önemli girişimlere kalkışacak, ortaya çıkan bölünmenin giderilmesi için büyük görevler üstlenecektir. Bunların en başında ise ilk halifelerin uyguladığı yönetim tarzını değiştirmek ve İslam’ın kaybolmaya yüz tutan prensiplerini yeniden diriltmeye çalışmanın geldiği Alevi-Bektaşî düşüncesinde temel yeri işgal etmektedir. Bunu yapmanın, artık önemli bir yer edinmiş çıkar gruplarını rahatsız ettiği de özellikle vurgulanmaktadır. Bu açıdan özellikle ilk üç halife ile Halife Ali arasında karşıtlık açık bir şekilde vurgulanır. Bu anlayışa göre Halife Ali, “göreve gelir gelmez, kelimenin tam anlamıyla adil, eşit, bölüşmecî bir (d)evlet yapısını oluştur(muş); yoksulları koruyup kolla(mıştır). İlk üç halife döneminde ‘köşe dönme’ci’ zihni(yetle)

⁵⁷⁵ A.g.e., ss. 140-141.

⁵⁷⁶ A.g.e.

⁵⁷⁷ Kaygusuz, *Aleviler Aleviliği Tartışıyor...*, ss. 102-103.

palazlanan vurguncular ve Emevi zihniyetli yöneticiler, bu devlet düzeninden hiç memnun olma(mışlardır).”⁵⁷⁸

Halife Ali’nin çabasının devlet başkanı olduğu halde toplumsal bir nitelik sergiliyor olması, Alevi-Bektaşî düşüncesinin toplum ve devlet anlayışında ilk üç halife ile Halife Ali arasındaki karşıtlığı vurgulamanın temel referans noktalarından birini ve, daha sonra gösterileceği gibi, en önemlisini oluşturacağı görülecektir. Bu noktada Ali, halifelik görevini tek başına yerine getirmiş olmasına karşın, Ali’nin düşünce dünyası aynı zamanda onun soyu ile de bütünleştirilmektedir. Halife Ali ve soyu bu bakımdan devlet yönetiminde olsa dahi toplumcu bir nitelik sergilemiş, “ezilenin yanında olup ezene karşı savaş(arak) erdemli ve yüce bir soyluluğun ifadesi” olmuştur.⁵⁷⁹ Soyu ile birlikte siyasal davranışı değerlendirilen Halife Ali’nin devletin başına geçtiğinde bu toplumcu siyaseti oturtabilmek için bir takım reform girişimlerinde bulunduğu belirtilir. Bu amaçla onun “selefi zamanında yapılan yolsuzluklara ve Emevi ailesinin kurduğu fiili saltanata [...] son ver(me), bozulan adalet mekanizmasını tekrar eski rayına oturt(ma) [...] devlet hazinesinden ve halkın malından toplanan servetleri tekrar hazineye ve gerçek sahibi olan halka geri ver(me)”⁵⁸⁰ hedefinin altı önemle çizilir.

Alevi-Bektaşî düşüncesinde en önemli karşıtlığın burada toplum ve devlet karşıtlığında ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bir tarafta, İslam’ın insani ve toplumcu ilkelerini devletleşmek için feda eden bir anlayış bulunurken, diğer tarafta devlet başkanlığı yapmış olmasına karşın daima toplumcu ilkenin yol göstericiliğinde ilerlemiş ve İslami ilkelere bağlı kalmış, bu bakımdan da uzun süreli bir yönetim sergileyememiş Halife Ali sembolü bulunmaktadır. Onun devlet iktidarına yönelmemiş olmasının temel nedeni olarak tam da bu Muhammedi mirasın Ali’de etkili oluşu gösterilmiştir. Hatta Muhammedi ilkenin Ali tarafından daha duygusal bir şekilde toplum temelli olarak yorumlandığı da iddia edilmektedir. Bu bakımdan peygamberin rasyonel siyasal hesaplar yaparak ortaya koyduğu tutumların Ali’de görülmediği belirtilir. O siyasetten anlamayan ama İslam toplumunun, müminlerin sorunlarına her zaman duyarlı olmuş biri olarak resmedilir. Örnek olarak, Muhammed peygamberliği aşamasında İslam toplumunun tanınması için bir takım siyasi başarılar

⁵⁷⁸ Kaleli, **Akıl ve Bilim Der Alevilik...**, s. 107.

⁵⁷⁹ Lutfi Kaleli, **Kimliğini Haykıran Alevilik**, İstanbul: Can Yayınları, 1997b, s. 43.

⁵⁸⁰ Zelyut, **Muaviye’den Erbakan’a Din ve Siyaset...**, ss. 50-51.

elde etmiş ve bu bakımdan parlak bir siyasi zekâyâ sahip olarak gösterilmişken Ali'nin bu toplumcu siyaseti daha temel hak ve adalet kavramları üzerinden yürüttüğü iddia edilmiştir.⁵⁸¹

Görüldüğü üzere, Alevi-Bektaşî düşünce dünyasına göre, İslam'daki bölünmenin temel nedeni, bu İslam toplumu içerisinde yöneten-yönetilen şeklinde tezahür ederek bir yarılmaya yol açan devletin ortaya çıkışıdır. Toplumsal bölünmenin Muhammed'in döneminde az çok görülmeye başlasa da onun karizmatik otoritesi tarafından engellendiği düşünülürken onun ölümünden sonra bunun tamamen değiştiği ifade edilmektedir. Alevi-Bektaşî düşüncesinde bu toplumsal bölünmenin arkasında din dışı bir örfî gelenek bulunmaktayken Ali böyle bir dönemde, din dışı kavim geleneklerinin İslam içine girip onu dönüştürmeye başladığı bir zaman diliminde Muhammedi ilkeyi, toplumsal birlik düşüncesini, yani kutsalı, yeniden hâkim kılmak için uğraşmış ancak başarılı olamamıştır. Buna karşın, arkasında bir miras bırakmış, bu idealin sürmesini sağlayacak bir sembol haline gelerek bu kutsallık anlayışının günümüze dek sürüp gelmesini sağladığına inanılmıştır.

3. 2. 1. Örfî-Dini Karşıtlık

Alevi-Bektaşî inancına göre Alevi-Sünnî ayrımını ortaya çıkaran tam da başlıkta ifade edildiği gibi bir ayrımdır. Bu ayrım, aynı zamanda, siyaset anlayışında bir ayrım olarak görünür. Devleti tesis ederek toplumsal birliği bozan, siyaseti bir tasallut aracına çeviren kabilevi ilkeye karşı, toplumsal bütünlüğe sahip çıkan bir siyasal programın çarpışması şeklinde tezahür eden bir ayrım. Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, siyaseti devlet odaklı bir ilke haline sokarak yöneten-yönetilen ayrımını meydana getiren akım, bu saiki oluştururken kendi içinden çıktığı kabilevi doğasına yaslanmıştır. Bir diğer deyişle, devlet odaklı siyasetin hâkim kılınmasının yegâne nedeni, İslami ilkeye dayanmak yerine, din dışı kabilevi geleneğinin sürdürülmesindeki ısrardır. Aleviliğin siyaset anlayışında dinsel bir renk bulmasa da benzer şekilde bu siyasallığa karakterini veren devlet dışı ögenin altını çizen Yalçinkaya da Alevi-Bektaşî düşüncesinde yer bulan devlet odaklı bir siyaset anlayışının karşısında konumlanan siyasallığı vurgular. Yalçinkaya, Aleviliğin bir

⁵⁸¹ Kaleli, *Akıl ve Bilim Der Alevilik...*, s. 74.

bünye olarak merkezinde devlet siyaseti dışında bir alternatif siyasallığı bulundurduğu kabulünden hareket eder. Ona göre Aleviliğin ritüelleri bu siyasallığın temelini oluşturmaktadır.⁵⁸²

Bu bakış açısı önemli bir noktayı da gözler önüne sermektedir. Kendi kabilevi geleneklerinin bir getirisi olarak İslami mesaja sahip çıkmayan hatta bu nedenle bir baskı aracı olarak devleti tesis eden topluluklar böylece iki farklı perspektifin bir araya getirilmesi ile değerlendirilmiş olmaktadır. Burada İslam dışılık, bir diğer deyişle din dışı kabilevi gelenekler ve bu geleneğin ürünü olarak görülen siyasal tutum Alevi-Bektaşiliğin kozmik dilinde birleştirilmektedir. Buna karşın, bu kozmik dile sahip olan Alevi-Bektaşî topluluklar kendilerini de aynı yöntemle ancak ilk geleneğin karşıt kutbuna yerleştirmek suretiyle konumlandırmaktadırlar. Bunu yaparken de İslami literatürde hadis olarak adlandırılan ve peygamberin sözlü ifadelerini ya da fiili uygulamalarını işaret ettiği düşünülen bir takım anlatılara dayanıldığı görülmektedir.

Alevi-Bektaşî kozmik dilinin kendisini tanımlarken kullandığı, hatta sıklıkla referans verdiği kurucu anlatı onların kendilerini konumlandıkları noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Peygamberin, ümmetine kendisinden sonra miras olarak iki kalıtı bıraktığını ilan ettiğine inanılan bu anlatı, tarihte “*Gadir-i Hum Söylevi*” veya bir diğer adıyla “*Veda Hutbesi*” olarak adlandırılmaktadır.⁵⁸³ Sünni İslam anlayışının güvenilir olarak nitelendirdiği hadis kaynaklarında da bulunan bu anlatıya göre;

“Hz. Muhammed Gadir-i Hum’da yüz binden fazla bir kalabalığa konuşmuştur. Konuşmasında; ‘Ey insanlar bana ulaştığınızda sizden iki değer biçilmez şeyi soracağım. O iki değer biçilmez şeyin büyüğü, yüce ve ulu Tanrı’nın kitabıdır. Öbürü de benim Ehl-i Beyt’imdir. Lütuf sahibi ve her şeyi bilen (yani Tanrı) bu ikisinin... birbirinden ayrılmayacağını söyledi... Ben kimin Mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.’”⁵⁸⁴

Bu anlatı öncelikle Alevi-Bektaşî düşüncesinde iki önemli noktanın altını çizmektedir. İlk olarak bu anlatıda Peygamber Muhammed hem Kur’an’ı hem de ailesini ümmetine birer miras olarak bırakmaktadır. Hal böyle olunca peygamberin

⁵⁸² Ayhan Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 23.

⁵⁸³ Abdülbaki Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik**, İstanbul: Der Yayınları, 1987, s. 40.

⁵⁸⁴ **Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...**, ss. 6-7.

ümmei için önemli gördüğü ve takip edilmesini gerekli gördüğü iki önemli şeye atıfta bulunulduğu iddia edilmektedir. Bu bakımdan anlatı, hem kutsal kabul edilen kitabı, hem de peygamberin ailesini ümmete emanet etmekle soy bağlarının din kadar önemli olduğunu ima etmektedir. İkinci olarak ise bu ikisi arasında bir birliktelik kurulması yoluyla kutsallık halesinin genişletilmesi, bir diğer deyişle, din ve soy arasında bir bağ kurulması mümkün olmaktadır. Alevi-Bektaşî kozmik dilinde Gadir-i Hum'un bir diğer yorumunda din ve soy gibi iki temaya bir üçüncü tema daha eklenmektedir. Ulusoy'un yorumladığı Gadir-i Hum anlatısına göre, Ali'nin Gadir-i Hum hadisini politikaya, devlet yönetimine taalluk eden bir vasiyet olarak gördüğünden dolayı değil, İslam'ın temel inancının, insanlığın yüceltilmesi doğrultusunda sürdürülmesi anlamına geldiğinden dolayı kabul edişi söz konusudur. Ona göre, "Hz. Muhammed'in amacını ve bunun etrafında oluşan İslam felsefesini herkesten çok daha iyi bilen Ali, bu kutsal inancın politik ihtiraslarla karıştırılmamasına, kirletilmemesine hayatı boyunca özen göstermiştir."⁵⁸⁵ Bu anlatının yorumlanması ile birlikte Alevi-Bektaşî düşüncesinin temel izleklerinden biri ortaya çıkmış olmaktadır. Bu izlekte din, soy ve siyaset bir arada, iç içe bulunmaktadır.

Alevi-Bektaşî dilsel formasyonunun toplumsal kategoriler arasında bağlantılar kuran ve onları iç içe geçirerek ifade eden kozmik dilinde en önemli rolü kuşkusuz anlatılar oynamıştır. Anlatıların sözlü niteliği, yazının evrensel dilsel söyleminin toplumsal kategorileri yapay bir şekilde birbirinden ayıran tesirine karşıtlık oluşturmaktadır. Teolojik sistemlerin ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemlerin şifahi ve anlatısal niteliği düşünüldüğünde bu yadırganacak bir tutum oluşturmaz. Bu süreçten İslam da vareste değildir. İslam tarihinde de dinin ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemler sözel kültürün egemen olduğu ve dinin de sözlü olarak aktarıldığı bir dönemdir. Bu nedenle Işık, "bütün teolojiler(in) önce şifahi" olduğunu, "bu şifahili(ğin) zamanla iktidarların işine göre yazılı hale getiril"diğini belirtir ve İslam'ı da bu süreçten geçen teolojik sistemlere dâhil eder.⁵⁸⁶ İslam'ın bu ilk dönemi düşünüldüğünde onun Alevi-Bektaşî diliyle taşıdığı benzerlik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, her şeyden önce, Muhammedi mirasın, burada kullandığımız anlamda, bir

⁵⁸⁵ Ulusoy, **Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu...**, s. 129.

⁵⁸⁶ Caner Işık, "Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarında Yeni Metodolojik Olanaklar", **Hacı Bektaş Velî: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoglu vd., Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 203.

kozmik dilsel dönem geçirdiği görülmektedir.⁵⁸⁷ Muhtemelen bu dönemlerin bir eseri olarak ortaya çıkmış bir anlatı olan ve “*Yazılamayan Vasiyet*” olarak adlandırılan hadis, İslam’ın kozmik mirasının artık yazıyla güvence altına alınması için kalkışılan bir girişim olarak okunabilir.⁵⁸⁸ Bu bakımdan, din, soy ve siyaseti ayrı düşünmeyen peygamberin kozmik dilsel mirasının yazıya geçirilerek korunması engellenmiştir.

Yazılamayan Vasiyet, Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yere sahiptir.⁵⁸⁹ Alevi-Bektaşîlere göre bu vasiyetname, “gerçek dinin” korunması ve bozulmadan aktarılması için Ali’nin himayesinde sürdürülmesi gerekliliğini bildiren ilahi bir karardır. Dolayısıyla dinin “bozulmadan” devam edebilmesi için Muhammedi soydan gelenlerce devam ettirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam, gerçek İslam olarak sürdürülecekse bir kalıt olarak soydan aktarılacak kişiler tarafından yorumlanmalıdır. Ancak sözel bir dünyanın ürünü olarak ortaya çıkan İslam’ın, bu şekilde aktarılmasının sözel dünyanın araçları ile yeterli olmadığı düşünülmüş olunmalı ki bir vasiyet olarak yazıya geçirilmesi gerekli görülmüştür. Ancak yazı, yani şeyleri birbirinden ayırma özelliğine sahip olan dilsel mantık, adeta söze-kutsala ihanet edercesine bunun olmasına izin vermemiştir. Söz yerine kendi mantığını hâkim kılmaya yönelmiş ve sözün dünyasının korunarak aktarılmasına izin vermemiştir.

Alevi-Bektaşî düşüncesinde din-soy ve siyaset arasında kurulan kozmik bağlantıda, Alevilik-Bektaşîlik kutsalı, kutsal soyu, bu kutsalı akamete uğratmayacak bir siyasallığı temsil etmekteyken karşıt kutup din dışılığı, kutsal soyun düşmanı olan soyu ve kutsalı akamete uğratan devlet odaklı bir siyaseti sembolize etmektedir.

Burada altı çizilmesi gereken bir diğer önemli nokta, kozmik dile evrensel dilsel öğelerin sızmasının soy bağlarının ifade edilişinde ortaya çıkardığı dönüşümdür.

⁵⁸⁷ İslam’ın uzunca bir süre sözlü kültürel aktarım döneminde bulunup yazıya hoş bakılmayan bir süreçten geçtiği hakkında bkz. Dücane Cündioğlu, , **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, s. 70.

⁵⁸⁸ Bu anlatı İslam dünyasının güvenilir hadis kaynakları arasında gördüğü bir metin olan Sahih Buhari’de geçmektedir. Anlatıya göre Muhammed peygamber hastalığı esnasında, Ali’yi yerine vasi ve halife bırakmak vasıtasıyla vefatından sonra ümmetinin yollarını yitirmemesi için bir vasiyetname yazmak ister. Bunun üzerine sahabe arasında bu vasiyetnamenin yazılıp yazılamayacağı konusunda bir tartışma yaşanır. Sahabeler arasında Muhammed peygamberin hastalığından dolayı böyle bir vasiyetnameyi yazamayacağına yönelik bir görüş ortaya çıkar. Nihayetinde peygamber vasiyeti yazamadan hayata gözlerini yumar. Bkz. Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik...**, s. 49.

⁵⁸⁹ Şener, **Alevilik Olayı...**, s. 22., Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 137., Öztoprak, **Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat...**, s. 213.

Gökalp'in, "*Türkçülüğün Esasları*" adlı çalışmasında Osmanlı-Türk kültür ikiliğinden söz ederek Kızılbaş olarak nitelendirdiği Alevi-Bektaşî toplulukların bu kültür ikiliğinde Türk kültürü tarafında kalmalarından dolayı ortaya çıktıklarını ifade etmesi⁵⁹⁰ Köprülü'nün ise Bektaşîler için Türk milli vezni ile milli şekillerini kullanan Türk ırkından kişiler olarak söz etmesi ve her iki yazarın bu alandaki akademik çalışmaları belirlemekteki etkisi Alevi-Bektaşî yazınında etki etmiştir. Bu nedenle, soy üzerinden analizler sıklıkla yapılmakta, İslam öncesi kabilelerin soy geleneklerinin çoğu zaman Arap milleti ile özdeşleştirildiği görülmektedir.⁵⁹¹ Bir diğer deyişle, İslam öncesi Arabistan topluluklarının örf ve töresi sanki milli Arap topluluklarından oluşuyormuş gibi algının oluşması sağlanmaktadır. Bu söylemde yine Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü'nün etkisi belirleyici olmuştur. Tarihin derinliklerinde Türklerin milli mevcudiyetlerini gören bu iki yazar aynı şekilde İslam öncesi topluluklarda da Arap kavmiyetçiliğini görmekteydiler. Buradan hareketle, kendini kutsallık, Türklük ve Türk kültürü ile özdeşleştiren Alevi-Bektaşî düşüncesi, Arap milletini ise din dışılık ile özdeşleştirmektedir.

Bu evrensel söylem, İslami ve Muhammedi olan ne varsa ondan sonra gelenler tarafından bozulduğunu ileri süren kozmik dilin sorumlu gördüğü kabilevi gelenekleri Arap gelenekleri ile bitişirmeye itmiştir. Bu soy, İslam'ı "kılıçla benimseyen" İslam öncesinde Muhammed soyuna düşman olan, İslam tebliğ edilmeden önce Mekke'de hâkim konumda bulunan bir soydur. Dolayısıyla toplum içerisinde egemen kesimi oluşturmaktadır. İslam yayılmaya başladığında bu egemen soy da onu benimsemek zorunda kalmıştır ancak İslami prensipleri benimsememiş Arap örfüne dayalı anlayışlarını sürdürmeye devam etmiştir. Zelyut bunu Arapların bir takım özelliklerini sayarak ifade etmekte ve onları "tüccar, bezirgân, aracı, tefeci kesimi" olarak niteleyip bu niteliklere sahip toplulukların İslam'a direnişinin İslami kılığa bürünerek gerçekleştiğini belirtmektedir. Zelyut, aynı zamanda, bu direnişin başarı kazandığını "İslamiyet'i İslamiyet kuralları içinden teslim aldığını da belirtir."⁵⁹²

⁵⁹⁰ Ziya Gökalp, "*Türkçülüğün Esasları*", **Ziya Gökalp Kitapları** içinde, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007f., s. 13.

⁵⁹¹ Alevi-Bektaşî topluluğun izolasyon sürecinde 'evlilikleri sıkı bir endogami uygulamasına tabi tutarak kendini tekrar tekrar üretmesinin ve bu uygulamanın Alevilerin sosyal ve kült topluma aidiyetin istisnasız olarak soya dayanma şartının zaman içinde ilkeleştirmesinin de bu topluluğun soya dayalı analizlerinde büyük bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler...**, s. 39.

⁵⁹² Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 28.

İslami anlayış ile Arap gelenekleri arasında kurulan karşıtlık keskindir. Öyle ki bu din dışı geleneğin Muhammedi mirası ortadan kaldırmak için olmadık şeylere giriştiği iddia edilir. Örneğin, bu İslami ilkelerin temsilcisi konumunda bulunan Muhammed'in soyuna kötülüklerde bulunmuşlar, onu ortadan kaldırmak için her şeyi yapmışlar ve bununla birlikte Muhammed'in diğer mirası olan Kur'an'ı değiştirip, bozmuşlardır.⁵⁹³ Aynı zamanda, Arap örfünün dinsel hayata etki ederek onda deformasyona neden olduğu da belirtilmektedir. Buna göre, din insanlığın yükselmesine yol açan bir prensip getirmesine karşın, Arap toplulukların örfi gelenekleri dini yaşayışa damgasını vurmuştur. Bu din dışı Arap örfünü, tüccar, bezirgan ve tefecilerin tarafını tuttıkları ilk üç halife ile Muaviye yanlıları temsil etmekteyken Ali ve soyu gerçek İslami ilkeleri sembolize etmektedir.⁵⁹⁴

Kaygusuz da, Brockelman'a referansla benzer şekilde Muaviye'nin "bir kabile başkanı gibi Arapları yönettiği"ni ifade etmiştir.⁵⁹⁵ Muaviye kendi kabilesinin Muhammed tarafından yenilmesini hiç sindirememiş bu açıdan kabilevi kinlerini hep canlı tutmuştur. Kaygusuz'a göre, Muhammed'in bu Arap örfünün oluşturduğu kabilevi kini azaltmak için bir takım uğraşları olmuşsa da bunda başarılı olamamış, Muaviye ve soyunun kin ve düşmanlığını büyütmüş, İslamiyetin zaafalarını aramışlardır.⁵⁹⁶ Bu örfi geleneğin kurduğu yönetim de dolayısıyla bu kabilevi kin üzerinde yükselmiş, Muhammed'in yakınlarına karşı düşmanlık siyaseti temelleri üzerine kurulmuştur.⁵⁹⁷

Bu Arap örfünün temellerini attığı siyasal yönetimin, aynı zamanda, dinle de bir ilgisi olmadığı iddia edilmektedir. Kaygusuz'a göre, Muaviye hiçbir zaman Muhammed'in peygamberliğine ve onun vazettiği İslam dinine inanmamıştır.⁵⁹⁸ Ebu Sufyan soyunun temel karakteri olan dinsizlik ve örfi geleneklerin sonucu olarak "Ehlibeyt soyunu (Muhammed'in ev halkı) yok etmeyi kendi yıkılışlarına değin devlet siyaseti yapmış Ebu Sufyan soyluların İslam dini adına 89 yıl yönettiği Emevi

⁵⁹³ Kaleli, **Kimliğini Haykıran Alevilik...**, ss. 17-18.

⁵⁹⁴ Cemal Şener, **Aleviler'in Etnik Kimliği**, İstanbul: Etik Yayınları, 2002, ss. 101-102.

⁵⁹⁵ Kaygusuz, **Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları c. 1...**, s. 57.

⁵⁹⁶ **A.g.e.**, ss. 57-58.

⁵⁹⁷ **A.g.e.**

⁵⁹⁸ **A.g.e.**

Devleti'nde, Muhammed dini sadece kılıftır. Emevi soyuna özgüdür, Emevi İslamıdır.”⁵⁹⁹

Kutsala karşı, din dışı Arap örfünün diriltilmesi yalnızca kabilevi anlayışı yansıtmamakta, aynı zamanda, Arap milliyetçiliği olarak da ifade edilmektedir. Bu açıdan kabilevi öge yukarıda da ifade edildiği gibi, Arap milliyetçiliğini de ifade edecek şekilde genişletilmektedir.⁶⁰⁰ Devlet ve din dışı Arap örfü arasında kurulan kozmik bağlantı neticesinde Selçuklu Devleti de bu anlayışın bir ürünü olarak değerlendirilir. Nihayetinde o da Arap örfünün siyaset anlayışının damgasını vurduğu bir oluşumdan başka bir şey değildir. Bu açıdan Alevi-Bektaşî kozmik dili Babai isyanını Anadolu halkına yabancılaşmış “Acem ve Arap etkisinde, Türkçe konuşmayı bile yasaklayan bir zulüm iktidarına karşı bir halk isyanı”⁶⁰¹ şeklinde nitelendirir. Arap milli örfünün din dışılık ve devlet temelli zulüm siyaseti ile özdeşleştirilmesi, Alevi-Bektaşî kozmik dilinde o derece yaygındır ki, Alevilerin Cumhuriyet Türkiye'si'nde kendilerini ifade etme girişimlerine ilk karşı çıkanların da, benzer şekilde, dinle bir alakası olmayan Arap örfünü din zanneden kişilerden geldiğine inanılmaktadır. Şener'e göre bunlar, “Emevi İslam geleneğini sürdüren yobaz kafalı, softa yapılı Anadolu'daki benliğini yitirmiş, şeriatçı, Araplaşmış gericilerdi(r).”⁶⁰²

3. 2. 2. Devlet, Toplum ve Siyasetin Konumlandırılışı

Alevi-Bektaşî düşüncesinde İslam'ın ilk devirlerinde siyasal mekanizmanın devlet temelli bir anlayışa evrilmesi her zaman İslami mesaj için büyük bir sorun olarak algılanmıştır. Bu sorunun temel nedeni karakteristiktir. Çünkü devlet, toplumda bir yönetici-yönetilen bölünmesini ortaya çıkarmış ve bu bölünmede İslami olan ilkeler değil, aksine, Arap örfü hukukunun etkililiği büyük rol oynamıştır. Bu nedenle, İslam'ın artık olması gerektiği gibi değil, devletin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yapılandırılarak oluşturulduğu iddia edilmektedir. Çamuroğlu'na göre, “İslam devletleri ortaya çıktığında (ki bizce bu dönem net olarak Muaviye ve Emevilerle başlar) İslam'ın devlet süzgecinden geçirilişi ile karşılaşırız.”⁶⁰³ Çünkü onun

⁵⁹⁹ A.g.e., s. 59.

⁶⁰⁰ Şener, *Alevilik Olayı...*, ss. 48-49.

⁶⁰¹ Cemal Şener, *Benim Kâbem İnsandır*, İstanbul: Ad Yayıncılık, 1996a, s. 58.

⁶⁰² Cemal Şener, *Aleviler Ne Yapmalı*, İstanbul: Ant Yayınları, 1998a, s. 87.

⁶⁰³ Çamuroğlu, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer...*, ss. 56-57.

düşüncesine göre devletin ortaya çıkması ile toplumda “toplumun tümünden ayrı, özerk politik alan ve toplumdan ayrı zor güçleri ortaya çıkmıştır [...] bütün karar mekanizmaları, yaratılan ve tanımlanan bu ‘politik alan’a bağlanarak, kültürel evrim, kontrol altına alınmıştır.”⁶⁰⁴ Hatta bu durumda dinin artık siyasal iktidarı güçlendirip ona tanrısal bir nitelik kazandırmanın aracı haline geldiği savunulmaktadır. Çamuroğlu’na göre, Büyük Selçuklu Devleti’nin ünlü veziri Nizamülmülk’ün “Allah’ın her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatları ile övülmüş ve süslenmiş kılar” ifadesi bu süzgeçten geçirilmiş ve ‘resmileştirilmiş’ İslam’ın güzel bir örneğini sunmaktadır.”⁶⁰⁵

Yukarıda da ifade edildiği üzere, toplumun kendi iç bölünmesine karşı bir dinsel-politik hareket olarak Aleviliğin devlet odaklı bir siyaset ve saltanata karşı büyük bir direniş gösterdiğine inanılmaktadır. Bu bakımdan Alevi-Bektaşilikte en merkezi konumda bulunan Dedelik kurumunu da buna paralel bir şekilde tanımlama eğilimi görülmektedir. Buna göre, Dedelik kurumu tarih boyunca Emevi saltanatçıları karşısında direnen ve Ali oğlu Hüseyin’in soyundan yana olarak insancıl inancı koruyan bir yapıdır.⁶⁰⁶

Alevi-Bektaşî kozmik dili, İslam’ın ilk devirlerinde Emevi yönetiminin devlet-din ve soyu iç içe geçirerek oluşturduğu iktidar gücünün bir yansımasını, Osmanlı’da da görmektedir.⁶⁰⁷ Osmanlı’ya bakış açısı da bir yabancılaşma üzerinden tanımlanmaktadır. Buna göre, nasıl ki Emevi yönetimi İslami ilkeden ve İslami mesajın taşıyıcısı olan Muhammedi soydan uzaklaştı ise, Osmanlı İmparatorluğu da benzer şekilde bir yabancılaşma yaşamıştır. Bu düşünceye göre, Osmanlı’nın İslami ilkeye yabancılaşmasının nedeni Muhammedi soyun takipçisi olan Alevilerden uzaklaşmaktan kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, soy bağları evrensel dilin Alevi-Bektaşî kozmik dilinde oluşturduğu bir deformasyon sonucu aynı zamanda milli kimlik olarak ifade edildiğinden bu uzaklaşma, aynı zamanda, Türklükten uzaklaşma olarak da ifade edilmiştir. Bu vesileyle, İslami ilkede bozulma ve buna dayalı Alevi-Bektaşî düşmanlığı sıklıkla Türkmenlerden uzaklaşma ve Araplaşma eğilimi olarak tanımlanırken, kimi zaman da, Osmanlı İmparatorluğu’nun

⁶⁰⁴ A.g.e., s. 53.

⁶⁰⁵ A.g.e., ss. 56-57.

⁶⁰⁶ Lütfi Kaleli, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*, İstanbul: Can Yayınları, 2000, s. 363.

⁶⁰⁷ Şener, *Atatürk ve Aleviler...*, s. 15.

uyguladığı devşirme yönteminin sonucu olarak görülür. Buna göre, Osmanlı yönetimi ne zaman ki “dönme-devşirme geleneğini Türkmenlere tercih etmeye başlamış, işte o dönemden sonra Alevi düşmanlığı da artmıştır.”⁶⁰⁸

İslam devleti geleneğini oluşturmuş ve Emevilerle başlayıp Osmanlılara kadar devam etmiş olan dönem boyunca Alevi-Bektaşilik tüm bu siyasi geleneği istikrarlı bir şekilde İslami mesajda bir bozulma olarak görmüştür. Muhammed’in soyuna düşman bir soyun örfi adetlerinin sonucu olarak ortaya çıkarak hem bu soyu yok etmek hem de İslam’ı bozmak için oluşturulmuş devlet ve onun din anlayışına Alevi-Bektaşiler tarafından hiç teveccüh gösterilmemiş hatta devlet dini olarak nitelendirdikleri Sünniliğin tam da işlevine uygun olarak devleti kutsadığını ifade etmişlerdir. Buna göre,

“Anadolu ‘Resmi İslam’ı sünnidir ve mezhebinin yapısında özerk bir dinsel kurum anlayışı yoktur. Anadolu ‘resmi islâm’ı devletin dolaysız olarak içerdği kurumlardan biridir. Devlet hiyerarşisine dahildir ve devletin global çıkarları ile ‘resmi islam’ın çıkarları her zaman [...] örtüşmektedir. ‘Halk islamı’ ise, devletle ilişkilerinde homojen bir tavır içerisinde değildir.”⁶⁰⁹

Devlet, soy ve dinin bu kendine has birlikteliği sonucunda ortaya çıkan durumun İslami mesajda bir bozulma olarak görülmesi dikkate alındığında Alevi-Bektaşi düşüncesinde laikliğin önemi ve bunun, İslami ilkenin yeniden tesis edilmesi için ne derece hayati olduğu daha net anlaşılabacaktır. Bu noktada, Alevi-Bektaşi kozmik dilinde laikliğin nasıl bir öneme sahip olduğuna değinmek gerekmektedir.

3. 2. 2. 1. Devlet, Toplum ve Din Arasında Laikliğin Önemi

Alevi-Bektaşi düşüncesinde laiklik anlayışını da ancak din, soy ve siyaset arasında kurulan özgül ilişkiyi, iç içeliği göz önünde bulundurmak suretiyle anlamak mümkün görünmektedir. Alevi-Bektaşiliğin kozmik dilinde birleştirilen ve Emevi soyunun mirası olarak görülen din, devlet ve soy temalarının illiyet bağını ortadan kaldırma girişimi olarak laiklik, önemli bir ağırlığa sahip görünmektedir. Bu amaç uğruna sürdürülen Alevilik-Bektaşilik mücadelesinin aynı zamanda laiklik mücadelesi

⁶⁰⁸ Şener, **Aleviler’in Etnik Kimliği...**, s. 15.

⁶⁰⁹ Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer...**, s. 130.

olduğu düşünülmektedir. Bir diğer deyişle, İslami mesajın Emevi soy geleneklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan devletin bir yönetim aracı konumuna getirilerek bozulmasına karşı verilen mücadele tarihi, laiklik mücadelesi şeklinde tarif edilmektedir. Şener, Alevi Bektaşî düşüncesinin laik karakterini ifade ederken, onun devlet-din-toplum arasında kurulan ilişkinin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Ona göre Aleviliğin tarihi, İslamiyet'in hilafet döneminden günümüze değin süren 1300 yıllık muhalefet ve tarih boyunca devam eden egemenlerin baskıcı ve sömürücü haksız yönetimlerine karşı onurlu bir başkaldırı tarihidir ve tam da bu başkaldırı mirası Aleviliğe laik özellik kazandırmıştır.⁶¹⁰ Türk devletlerinde din-devlet-siyaset ilişkisinin dinin olması gerektiği gibi yani serbestçe gelişimine izin vermeyen ve dolayısıyla dini, devletin aracı kılan anlayışın karşıtı olan Alevi-Bektaşî düşüncesi bu bağı kesmek ve din-toplum bağının tesisi için laiklik çağrısında bulunuyor görünmektedir. Şener bunu şöyle ifade etmektedir; Aleviler “dinin, devletten bağımsız, kişilerle inandığı kutsal değerler arasında olması gerektiğine inanıyorlar [...] Aleviler din ve devlet-toplum ilişkisinin en sağlıklı biçiminin laiklik olduğunu kabul ediyorlar.”⁶¹¹

Bu hedefle Cumhuriyet Türkiye'sinde toplum ve dinselliğin serbestçe gelişmesinin önündeki en büyük engel olarak ifade edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da, başlangıçta gerekli bir kurum olsa da, artık Türkiye'de Emevi siyasetinin en önemli kurumu olarak görülmesi dolayısıyla laiklik adına kaldırılması istenmektedir.⁶¹² Bu nedenle açıkça görülmektedir ki laiklik, Alevi-Bektaşî kozmik dilinde yalnızca devletin dinsel tarafsızlığı amacıyla değil, aynı zamanda, İslam'ın gerçek mesajının yeniden ortaya çıkması gibi oldukça dinsel bir amaçla da savunulmaktadır. Yukarıda da tanımlandığı üzere, kutsallık, kozmik dilin sonucu olarak, soy, siyaset, din gibi toplumsal kategoriler arasında bir bölünmenin sonucuyla yapılanmadığından Alevi-Bektaşî düşüncesinde laiklik de devletin ortaya çıkardığı ‘yozlaşmadan’ kutsalı kurtarmanın önemli bir aracı konuma gelmektedir. Laikliği sırların aranıp, açığa çıkarılması olarak okuyan Çamuroğlu da devletin dini kullanıyor olmasından kaynaklanan bir dogmatizmin engel olduğu hakikatin aranması ve sırların açığa çıkarılması girişiminin ancak laiklik ile mümkün olacağının altını çizmektedir. Dolayısıyla, burada da görüldüğü üzere, laiklik aynı zamanda dinsel bir gerekçeyle

⁶¹⁰ Şener, *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler...*, s. 25.

⁶¹¹ Şener, *Benim Kâbem İnsandır...*, s. 132.

⁶¹² Kaleli, *Alevi-Sünni İncasında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği...*, s. 145.

savunulmaktadır. Bu düşüncede hakikati aramak adına devletin bir yönetim aracı haline getirilen dinin özgürleştirilmesi temel önemdedir.⁶¹³ Dolayısıyla laiklik, dini devletten sıyrıp, onu bilginin aşkla aranması için toplumla hemhal etme ilkesi olarak düşünülmektedir.

Laikliğin, Alevi-Bektaşiliğin tarihi mücadelelerinde kendini gösteren bir ilke olarak tanımlanması, Türk siyasal geleneğinde laiklik ilkesini yürürlüğe koyan Mustafa Kemal Atatürk üzerine de ilginç bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Örneğin bu tartışmalarda Atatürk'ün laikliği benimsemiş olması onun Bektaşî olduğunu savunmayı getirebilmektedir. Atatürk'ün Bektaşîliği ispatlanmaya çalışılırken özellikle Atatürk'ün laik düşünceye olan bağlılığı üzerinden bir savlama yöntemi gerçekleştirilmektedir. Buna göre, Atatürk'ün "laik düşünceye ermesinde [...] Bektaşî düşün öğeleriyle beslenmesinin büyük rolü olduğu" iddia edilmektedir.⁶¹⁴ Öz'e göre "laiklik, hoşgörü, evrensellik, ulusçuluk, demokrasi, katı ve dogmacı olmayış, bağnazlık ve yobazlığın olmayışı, iskolastik düşünce karşıtlığı, mantıksal ve ussal bakış... bunlar Bektaşîlikten Atatürkçülük'e ulaşan çizgilerdir."⁶¹⁵

Atatürk'ün Bektaşîliğinin yalnızca fikirsel anlamda değil, aynı zamanda soya dayalı bir şekilde analiz edildiği de görülmektedir. Bektaşî düşüncesi, bir tarikat olarak, soydan geçme ile tevarüs etmemesine rağmen, Atatürk'ün Bektaşîliğini ispatlama girişimi soy araştırması ön plana çıkarılarak yapılmaktadır.⁶¹⁶ Bunun temel nedeni yine soy ve siyaset arasındaki kozmik ilişkidir. Bu kozmik dilsel formasyon din, soy ve siyaset anlayışları arasında bir temel karşıtlık kurarak belli düşünceleri kendisine mal etmekte, başka bazı izlekleri ise ötekine has görmektedir. Bu nedenle laikliğe, İslam ile uyumlu ve soydan tevarüs eden bir ilke olarak bakmak, onu modern Türkiye'nin kuruluş felsefesine ekleyen kişiyi de bu soya bağlı göstermeye yönelmiş görünmektedir. Atatürk'ün Bektaşîliğinin sağlaması şeklinde ortaya konan bir başka iddia da; Atatürk'ün de din, soy ve siyaset ilişkisini Alevi-Bektaşî düşüncesinde ileri sürüldüğü gibi düşünüyor olmasıdır. Atatürk'ün halifelik bağlamında düşünceleri ise buna kanıt olarak ileri sürülmektedir. Öz'e göre Atatürk, halifelik olayına da Alevi-Bektaşîce bakmış ve onun baştan beri bir gasp ve haksızlık olduğunu düşünmüştür.

⁶¹³ Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları...*, s. 98.

⁶¹⁴ Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşîler...*, ss. 1-5.

⁶¹⁵ A.g.e.

⁶¹⁶ A.g.e., s. 15.

Öz'ün iddiasında dillendirdiği üzere, "Atatürk'e göre zaten halifelik yanlış başlamıştır, yanlış sürmüştür."⁶¹⁷

3. 2. 3. Din, Siyaset, İdeoloji

Alevi-Bektaşî düşüncesinin sahip olduğu kendine has kozmik dilin soy, siyaset ve din ilişkisinde din dışı alanda kodladığı kesimin temel özelliklerini tanımlarken kullandığı bir diğer temel koyut ise ideoloji bağlamında ortaya çıkmaktadır. Sünniliği din dışı alanda gören Alevi-Bektaşî düşüncesine göre Sünnilik, Emevi soyunun ortaya çıkardığı bir devlet yönetme ideolojisi. Buna göre, İslamiyet'in bölünmesinde etkili olan kabilevi anlayış "İslamiyeti (Sünniliği) bir devlet ideolojisi, kurallar ve yasaklar bütünü haline getirmiş, ibadeti içerikten yoksun anlamsız ve bilinçsizce yapılan bir eylem yapmış, ahlakı İslam'dan uzaklaştırmış, erdemleri öldürmüştür"⁶¹⁸ Bu alıntıdan da anlaşıldığı kadarıyla Sünnilik, bir din, mezhep olarak değil, aksine bir yönetim ideolojisi olarak görülmektedir. Hatta bu ideolojinin dine zor yoluyla el koyarak oluşturulduğu da iddia edilmektedir. Çelebi'ye göre, Emeviler ve Abbasiler zorla dine el koyarak Sünniliği icat etmişlerdir.⁶¹⁹ Bu bakımdan ona göre Sünnilik mezhep değil, hükümet idaresinin çarkını yürütmek için kurulmuştur, ancak sonraki tarihlerde mezhep olmuştur.⁶²⁰ Top da, benzer bir şekilde, Muaviye tarafından ideolojikleştirilen dinin bir yönetim aracı oluşundan söz etmektedir. Sünniliğin ideolojik araç olarak kullanılmasının daha sonraki dönemlerde de sürdürüldüğünü düşünen Top'a göre, "Selçuklu Devleti, devletin geleceğini (düşünerek) Muaviye'nin geliştirdiği Sünni ideolojiyi kendisine resmi ideoloji olarak kabul etmiştir."⁶²¹ Top bunu daha da ileri taşıyarak, Türk devletlerinin dünyevi hedefleriyle Sünniliğin benimsenmesi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre, Türk devletlerinin bir ideoloji ve devlet idare etme aracı olarak Sünniliği benimsemelerindeki temel etken, bu ideolojinin "kültürel kurumlarını, kendi amaçlarını gerçekleştirmede kullan"mak istemelerinden kaynaklanmaktadır.⁶²²

⁶¹⁷ Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler...*, ss. 16-17.

⁶¹⁸ *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...*, ss. 113-114.

⁶¹⁹ Şener, *İdamla Yargılanan Bir Alevi Dedesinin Savunması...*, s. 26.

⁶²⁰ A.g.e., s. 49.

⁶²¹ Top, *Aleviler ve Diyanet...*, s. 107.

⁶²² Zelyut, *Halk Şiirinde Gerçekçilik...*, s. 24.

Alevi-Bektaşiliğin toplumsal ve kutsal arasında bir bağ kuran anlayışının aksine Sünni ideolojinin yönetici, padişah, sultan ile kutsal arasında bir bağ kurduğu iddia edilir. Sünniliğin yöneticiyi kutsallaştıran anlayışı da, bu nedenle, Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, egemen kesimlerin Sünni ideolojiyi seçmelerinde kolaylaştırıcı etken olmuştur. Bu açıdan Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, “Tanrı’nın en eksiksiz temsilcisi olmak isteyen padişahlar; azametli, güçlü, etken, korkulan ve bağışlayan olmak için ehl-i sünnet anlayışına bütün içtenlikleriyle sarıl”mışlardır.⁶²³

Kimi zaman bu dinsel ideolojiden “şariat” olarak da söz edilmekte ve Aleviliğin bu dinsel ideolojiyle mücadelesinin altı çizilmektedir.⁶²⁴ Nasıl ki şariat, bir devlet yönetme ideolojisi olarak siyasal bir nitelik taşıyorsa, Alevilik de siyasal bir tavır olarak ortaya konulmaktadır. Bu anlayış, din ve siyaseti iç içe geçiren Alevi-Bektaşî kozmik diliyle uyumludur.⁶²⁵ Buna karşın Alevilik toplum ideolojisi olarak düşünülürken Sünnilik devletçi bir ideolojidir. Dinsel giysiler içinde tam bir siyasi tavır alışı olan Sünniliğin yönetim kesiminin ideolojisi olarak değiştirilip, geliştirildiği” savunulmaktadır.⁶²⁶ Bu açıdan, ideolojik çatışmaların aynı zamanda dinsel çatışmalar olduğuna yönelik görüş yaygınlık göstermektedir. Üstelik bu çatışmalar dinsel, ideolojik olduğu kadar, aynı zamanda soyların, ya da daha doğru bir ifadeyle soy zincirlerinin, çatışması olarak da görülmektedir. Bu durumda Emeviler ile başlayan devlet ideolojisi ve Arap kavmiyetçiliğinin damgasını taşıyan Sünnilik ideolojisine sahip olan devletler tarih boyunca İmam Ali soyu ve yandaşlarına zulüm etmişlerdir.⁶²⁷

⁶²³ Zelyut, **Osmanlı’da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler...**, s. 22.

⁶²⁴ Şener, İlknur, **Şariat ve Alevilik...**, s. 17.

⁶²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Başmüfettişliği görevinde bulunmuş ve aynı zamanda Alevilik-Bektaşilik üzerine çalışmalarıyla da gündeme gelmiş olan Abdülkadir Sezgin’in, Aleviliğin siyasallıkla iç içe ifade edilmesine en çok karşı çıkanlardan biri olduğunu belirtmek gerekir. Sezgin’e göre, “Günümüzde hemen her şey gibi, bir din problemi olan Alevilik/Bektaşilik konusu, kendi alanı içinde değerlendirilmesi gerekirken, siyasallaşmış ve tamamen siyasi bir muhtevada ele alınmaktadır. Hatta o kadar ki, din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı, belki de konunun aşırı derecede siyasallaşmış olması sebebiyle Alevilik/Bektaşilik konusunu din problemi olarak algılamak bile istememektedir. [...] Nerede ise, hemen herkes Aleviliği / Bektaşiliği bir siyasi konu zannetmektedir. Rufaî, Kadiri veya Nakşî tarikatından bahsedildiğinde ‘dinci, şariatçı’ imajı oluşurken Alevilik/Bektaşilikten bahsedilince ‘çağdaşlık’ kastedildiği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Halbuki tarikat olma bakımından Aleviliğin/Bektaşiliğin diğer tarikatlarla bundan hiç farkı olmadığı bilinmektedir.” Abdülkadir Sezgin, “Osmanlı ve Cumhuriyetin Kuruluşunda Bektaşiler ve Günümüzde Bektaşilik”, **Köprü Dergisi**, c. 62, 1998a.

Online

Erişim:

<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=373>.

01.04.2017.

⁶²⁶ Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s 21.

⁶²⁷ Kaleli, **Akıl ve Bilim Der Alevilik...**, s. 153.

Top'un düşüncesinde de, benzer şekilde, Alevi-Bektaşilik bu devlet ideolojisi haline gelmiş olan görüşün karşısında kolektivist halkların ideolojisi olarak ortaya çıkmaktadır. Yöneten ve yönetilen ayrımının keskinleşmeye başladığı dönemlerde ortaya çıkan isyanların toplumcu ideolojisi olarak Alevi-Bektaşiliğin ise, bölünmüş toplumdaki bu ayrımı keskinleştiren devlete ve onun kullandığı “yozlaşmış ideolojiye” karşı ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Alevi-Bektaşî ozanların da bu toplumcu-dinsel-siyasal ideolojinin yanında yer aldıkları belirtilir.⁶²⁸ Aleviliğin toplumsal tabanının oluşumunun başlangıcı olarak görülen Babai İsyanı'nın⁶²⁹ yorumlanması da, benzer şekilde, toplumsal-dinsel-siyasal kodların kozmik değerlendirilişini yansıtmaktadır. Buna göre Baba İshak, Muaviyeci iktidara karşı toplumun dinsel-siyasal ideolojisini kullanarak isyan başlatmıştır.⁶³⁰ Bu isyan da Selçuklu Türklerinin egemen kesiminin ideolojisi olan Sünniliğin sağladığı meşruiyetle bölge halklarını ezmesine karşı halkın Bâtîni-Alevi bir ideoloji ile karşılık vermesidir.⁶³¹ Burada da görüldüğü üzere, Alevi-Bektaşî düşüncesinde siyaset ve ideoloji kolaylıkla kutsallık küresinin dışına çekilerek analiz edilebilir bir pozisyonda değildir.

Pek çok akademik çalışmada da bu ikisi arasında bir bitişikliğin, pek çok yaklaşımda aksi savunulup ya da çelişkili ifadelerde bulunulsa da, teslim edildiğini görmek mümkündür. Örneğin, Rıza Yıldırım bu noktada çelişik ifadeleri yansıtan yazarlardan biridir. Yıldırım, Alevi-Sünni ilişkilerini değerlendirirken din ve siyaset kürelerini birbirinden ayıran düşüncenin bir örneğini oluşturarak “Sünni-Alevi çekişmesi(nin) özünde teolojik değil siyasi” olduğunu iddia eder. Ancak Yıldırım bu şekilde bir ayırım yaptıktan sonra Osmanlı'da dinsel sınıf ile Osmanlı ideolojisinin oluşumu arasında bir paralellik kurarak kendi yaptığı ayrımı geçersiz kılar ve siyaset ve dinselliğin iç içeliğini ve bunun Alevi-Sünni ilişkilerini belirleyişini kabul eder. Ona göre, Osmanlı'da “beylikten devlete evrimleşme sürecinde [...] ideolojisini medrese uleması üretmiş, dolayısıyla Sünni-kitabi İslam merkeze oturmuştur.”⁶³²

Toplum ile devlet ve bunlarla bitleştirilen kutsal ve din dışı konumlanmaları söz konusu olduğunda Alevi-Bektaşî düşüncesinde devlet, İslam'da bozulmayı temsil

⁶²⁸ Zelyut, **Halk Şiirinde Başkaldırı...**, s. 36

⁶²⁹ Ahmet Y. Ocak, **Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

⁶³⁰ Zelyut, **Halk Şiirinde Gerçekçilik...**, s. 35.

⁶³¹ **A.g.e.**, s. 41.

⁶³² Yıldırım, **Belleten...**, s. 79.

etmekteyken, buna karşın, toplum ve kutsal arasındaki ilişki sağlam bir şekilde dokunmaktadır. Alevi-Bektaşî dilsel dünyasında bu oldukça önemli sonuçlara yol açmış görünmektedir. Toplumsal olan, toplum idealinin belirlediği her şey bu nedenle kutsallıktan payını almakta, dinsel küresinin içine sokulmaktadır. Hal böyle olunca, sınıf savaşı ya da sosyalizm gibi siyasal terminoloji içerisinde yer alan kavramların öyle kolaylıkla kutsallık alanı dışına itilmesi mümkün hale gelememektedir.⁶³³ Hatta toplum idealinin oluşturduğu tüm hareketler, Alevi-Bektaşîlik içine alınabilmekte, onların dinsel ideolojisi olarak görülebilmektedir. Buna göre, “İslam topluluklarının yaşadığı sınıf kavgalarında; alt katmanların Aleviliği, üst katmanların ise Sünniliği ideoloji” haline getirdikleri ifade edilmektedir.⁶³⁴ Bu bakımdan kutsal veya din dışı sınıflandırmasında zaman değil, toplumcu-devletçi sınıflandırması önem kazanmaktadır. Keza, modern Türkiye’de de devletin dini araçsal kullanımı, onu da Sünni ideoloji içerisine yerleştirebilmekte toplum karşıtı bir çizgiye oturtabilmektedir. Cumhuriyet Türkiye’sinde verilen eğitimden yola çıkarak bu görüşü savunan Zelyut’a göre, devlet ideolojisini icat eden Emevi soyunun Türkiye’de ders kitapları aracılığıyla savunulması söz konusudur. Ona göre, “ansiklopediler, okul kitapları ve kaynak eserler, İslamiyet’in düşmanı Muaviye soyunu savunmak için yazılmaktadır.”⁶³⁵ Bir başka yerde de, eğitimin ideolojik amaçlara hizmet etmek için kullanılmasını şöyle ifade etmektedir; “eğitim [...] dinsel görüntü verdikleri kendi sınıf bilinçleri, kendi sınıf çıkarlarının yerleştirildiği değişik renkli fakat aynı nitelikteki ideolojik saptamalardır.”⁶³⁶ Aynı şeyi Türk tarihinde bilimsel uğraşın kendisi için de düşünen Zelyut’a göre bilim de bu ideolojiye hizmet eder konuma getirilmiştir. Ona göre, “bilim, dinin (Sünniliğin) doğruluğunu, saltanatın haklılığını tanıtlamaya çalışan bir araç olarak görülmüş, bu amaç dışında bir araştırmaya da izin ve ödün verilmemiştir.”⁶³⁷

⁶³³ Alevi-Bektaşî düşünce evreni içinde olmamakla birlikte, bu inanç dünyasına siyasal sayılabilecek kavramları ekleyen Abdülkadir Sezgin de Alevi-Bektaşî dinselini tanımlarken benzer bir yola meyletmektedir. Sezgin’e göre, “Alevi insanı, vatana, millete, bayrağa bağlı insandır. Eline, beline, diline sahip insandır. Türk eline, Türk diline ve Türk soyuna bağlı insandır. Bunlara bağlılıklarını kaybeden insan Aleviliğini kaybeder. Dolayısıyla bir iman meselesidir; diline bağlı olmak, vatanına bağlı olmak ve soyuna bağlı olmak. İmanını kaybetmeyi de hiçbir Alevi arkadaşım istemez.” Abdülkadir Sezgin, *Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi...*, s. 184.

⁶³⁴ Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...*, s. 21.

⁶³⁵ A.g.e., s. 17.

⁶³⁶ Zelyut, *Osmanlı’da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler...*, s. 57.

⁶³⁷ A.g.e.

3. 2. 4. Din ve Siyaset Birlikteliğinin Kurduğu Tanrı Anlayışlarındaki Fark

Alevi-Bektaşî düşüncesinde tanrı anlayışının da soy, din, siyaset arasındaki özgül birlikteliğin bir sonucu olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bu bakımdan tanrı anlayışında da benzer şekilde kabilevi niteliğin ve bu kabilevi tutumun oluşturduğu siyasi geleneğin etkili olduğu düşünülmüştür. Gerçi kutsal ve siyaset arasında kurulan benzerlik ilişkisinin Tanrı tasarımlarına yansıtılmasının Türk düşünce geleneğinde de bir temeli olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Ülken, Türkler ve Arapların Tanrı tasarımları arasında bir ayrım yaparken bununla bu toplulukların siyasal nitelikleri arasında ilişki kurmaktadır. Ona göre, “Türkmen’in Tanrısına karşı olan sevgisi nasıl ‘muhabbetullah’ ise reisine karşı da öyleydi. Halbuki bir Arap Allah’ını da, reisini de korku ile severdi. Onda hâkim olan ‘mehafetullah’ hissi idi.”⁶³⁸ Alevi-Bektaşî düşüncesinin bu bakış açısından ne derece etkilendiğini ortaya koyacak bir veri olmasa da Ülken gibi Kızılbaş-Alevilerle özel olarak ilgilenmiş bir yazarın çalışmalarının Alevi-Bektaşîlerde benzer görüşün oluşmasında etkisiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki Alevi-Bektaşî düşüncesinde Tanrı tasarımlarının korku-sevgi ölçeğinde tartışılmasına sıklıkla tesadüf edilmektedir.⁶³⁹

Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, din dışı soy geleneklerini İslam’ın içine sokarak İslami ilkede bozulmaya yol açtığı düşünülen Arap örfünün, tanrının zalim, korkutucu ve cezalandırıcı özellikleriyle öne çıkmasına neden olduğu düşünülmektedir. Arap toplumunun damgasını vurduğu bu tanrı anlayışına karşın Türklerin tanrısı daha şefkatli özellikleriyle ortaya çıkmaktadır. Burada yine evrensel dilin bir deformasyonu olarak Türklük ve Araplık üzerine vurgu dikkat çekmekle birlikte, temelde, soy ve siyasal anlayış arasındaki farkların nasıl tanrı tasarımlarını etkilediği vurgulanmaktadır.

Tanrı tasarımındaki bu farklılığın kimi zaman akılla kavranmaya çalışıldığı da görülmektedir. Buna göre tanrının iyi olduğu, olması gerektiği, onda kötülüğün bulunamayacağı gibi düşünceler yine soycu ilkenin devreye girmesiyle çözümlenmektedir. Bu nedenle bu tanrı tasarımı Türkiye’nin aklının devreye

⁶³⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Anadolu’nun Dini Sosyal Tarihi**, çev. ve haz. A. Taşgın, Ankara: Kalan Yayınları, 2003, s. 47.

⁶³⁹ Selahattin Özel, “Türkiye Halklar ve İnançlar Mozaikidir”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttiran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 53.

girmesinden söz edilmektedir. Türk Tanrısının “sevgi dolu ve dost olarak” algılanmasında “Türk insanın aklının sınırı” olduğu iddia edilmektedir. Bu ifadeyle Türklere göre Tanrı güzel ve iyi olan şeylerde aranmalı ve yine ondan ancak güzel ve iyi şeylerin gelebileceği düşünülmelidir.⁶⁴⁰

Tanrı anlayışında kabilevi farklılığın belirleyiciliği, elbette aynı zamanda, bu soylara has toplumsal-siyasal özellikleri de beraberinde gündeme getirmekte ve dolayısıyla soy ve toplumsal-siyasal düşünüşün her ikisi birden tanrı inancını şekillendirmekte etkili görülmektedir. Alevi-Bektaşî düşüncesi tarafından, Türklere kutsalın sembollerinden biri olarak tanrının kutsal değerler olarak “ahlakın, edebin, doğruluk, dürüstlük, içtenlik, iyilik gibi erdemlerin yolu” gibi toplumcu temalarla tanımlandığı görülmektedir.⁶⁴¹ Bu toplumcu temalarla tanımlanan tanrıya karşın Arap örfünün bir ideolojisi olan Sünniliğin tanrısı da benzer şekilde bu soya has olarak görülen siyasal özelliğin bir yansıması olarak tanımlanır. Devlet merkezli bir siyasal anlayışı odağına alan Arap geleneği “İslamiyeti bir devlet ideolojisi, kurallar ve yasaklar bütünü haline getirmiş, ibadeti içerikten yoksun, anlamsız ve bilinçsizce yapılan bir eylem yapmış, ahlakı İslam’dan uzaklaştırmış, erdemleri öldürmüş, Tanrı’yı insandan uzaklaştırıp, kötü acımasız ve cezalandırıcı ve nefret dolu bir put haline sokmuştur.”⁶⁴²

Siyasal ve soycu özelliklerin belirlediği düşünülen bu tanrı anlayışında karşıtlık köktendir. Çamuroğlu da benzer şekilde siyasal örgütlenmenin belirlediği bir tanrı anlayışının altını çizmektedir. Buna göre “resmi İslam” olarak nitelendirdiği Sünnilikte toplumsal bir bölünme sonucunda ortaya çıkmış olan zor gücünün, yani devletin, Allah sevgisinden ziyade ağırlıkla “mahşer günü, sır’at köprüsü, cehennem, şeytan gibi öğeler aracılığıyla” Allah korkusundan söz ettiğini belirtir.⁶⁴³ Buna karşın, içerisine Alevi-Bektaşîleri de yerleştirdiği heterodoks toplumsal kesimler olarak adlandırdığı topluluklarda ise aşk temasının öne çıktığını ve kutsalın henüz dünyadan ve dolayısıyla toplumdan ayrılmadığı için insan-toplum ve doğaya içkin olarak bulunduğunu belirtir. Ona göre, kutsalın, insana ve topluma içkinliğinden dolayı aşk, bu kutsala duyulan yegâne duygu olacaktır. Dolayısıyla kutsalın ifadesi olan tanrının

⁶⁴⁰ **Alevilik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...**, s. 33.

⁶⁴¹ **A.g.e.**, ss. 113-114.

⁶⁴² **A.g.e.**

⁶⁴³ Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer...**, ss. 127-128.

henüz insan-topluluk ve doğadan ayrılmamış oluşu Alevi-Bektaşî düşüncesinde tanrının adeta eşitler arasında birinci konuma getirildiği bir durum oluşturacaktır. Bu nedenle toplum-tanrı bütünlüğü, bir diğer deyişle toplumda bir bölünme yaratmayan Alevi-Bektaşî düşüncesi kutsalda da bir bölünmeyi ortaya çıkarmamış onu toplumdan uzaklaştırmamıştır. Bu açıdan tanrı ile samimi bir ilişki tasarlanmıştır. Dolayısıyla tanrı adeta bilge bir Alevi babasına benzetilmiştir.⁶⁴⁴



⁶⁴⁴ Zelyut, **Halk Şiirinde Başkaldırı...**, s. 46.

3. 3. ALEVİ-BEKTAŞİLİĞİN DİNSEL DÜNYASINDA TOPLUM, İBADETHANE VE RİTÜEL KAVRAYIŞI

Durkheim'ın toplum kuramında yer alan iki pozitif toplumsal dayanışma açısından birincisi, hiçbir aracı olmaksızın bireyi topluma bağlayan dayanışma ağını oluşturmaktayken, diğeri toplumu oluşturan ve bireyle toplum arasında bulunan parçalardan oluşmuş ara formlara bireyin bağımlı olmasından dolayı topluma bağlı olduğu dayanışma ağıdır.⁶⁴⁵ Bunlardan ilkin, mekanik dayanışmayı, bir diğeriyle benzeştiren şey sonuçta her ikisinin de toplumun bir şekilde devam etmesini sağlamalarıdır. İkisinde de tamamen toplumsal bir kurum olan din, önemli bir işlev görmektedir. İlkinde din daha somut bir nitelik taşımaktayken, ikincisinde dinsel olarak daha soyut bir nitelik taşımaktadır. Tüm dayanışma ağları nihayetinde toplumun birlikteliğinin devamını sağlamak adına mevcut olduğundan Durkheim'a göre toplumsal yaşam bir rastlantı olarak ortaya çıkmamıştır. Onun rastlantı olarak görülmesini engelleyen şey, tam da kolektif kimliği bahşeden ve dayanışmada önemli bir rol oynayan bir sembolik sistemin varlığıdır. Bu sembol sisteminin toplumsal duygu ve gereksinimlerin sonucu ortaya çıkan dinden başka bir şey olmadığını savunan Durkheim'a göre, uyum da bu toplumsal duygudan ortaya çıkmaktadır. Ona göre, "ortak inanç ve duygu ortaklığı uyumun ortaya çıkmasını sağlayan unsurdur."⁶⁴⁶

Bu durumda dinsel duyguyu türeten şeyin ne olduğunu tartışmak gerekmektedir. Durkheim'da dinin karşıladığı ihtiyacın toplumsal olduğu açıktır.⁶⁴⁷ Dinin, toplumun kendisiyle ilgili bilinçlenmesini sağlayan bir semboller sistemi olduğu açıklıkla ifade edilmektedir ve onun kolektif varoluşla ilgili karakteristik düşünme biçimi olduğu da belirtilerek, dinde tapılan şeyin toplumun kendisi olduğu öne sürülmektedir.⁶⁴⁸ Ancak yine de tüm bu açıklamalar, dinin bütün bu işlevlerine karşın onun nasıl toplum için önemli olduğunu anlamak için yeterince açık bir izahatı ortaya koyamamaktadırlar. İşte bu noktada daha açıklayıcı bir çerçeve olarak ritüel kavramını işin içine sokmak gerekmektedir.

⁶⁴⁵ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü...*, ss. 161-162.

⁶⁴⁶ A.g.e., s. 322.

⁶⁴⁷ Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış...*, s. 217.

⁶⁴⁸ A.g.e., s. 218.

Öncelikle dinin tanımlayıcı özelliğinden bahsetmekle işe başlanabilir. Her din, ilkel ya da gelişmiş olsun, belli zamanlarda icra edilen kendine has bir ritüel sistemine sahiptir. Bu ritüel sistemleri, benzer şekilde inanan insanları bir araya getirme kapasitesine sahip olan törensel özellikleri barındırırlar. Malinowski'nin de altını çizdiği gibi;

“Tapınma törenlerinin şenlikse ve kamusal karakteri dinin göze çarpan özelliğidir [...] din, üyeleri manevi şeylere ve tanrılara birlikte saygı gösterecek biçimde, bir bütün olarak topluluğa gereksinme duyar. İlkel toplumlarda tapınmanın kamusal karakteri, dini inançla toplumsal örgütlenme arasındaki ilişki, en az yüksek kültürlerdeki kadar belirgindir.”⁶⁴⁹

Dolayısıyla dinin sahip olduğu bir özellik olarak insanları bir araya toplama niteliğini üstlenen ritüel, dine toplumsal bir rol oynamasında oldukça büyük bir itilim kazandırmaktadır. Benzer şekilde Durkheim için de toplum ve toplumun kendini üretmesi adına din ve dinsel ritüeller önemli bir araç olarak görülmektedir. Bu nedenle Durkheim'a göre, dini ritüel ve kültler toplumu bir araya getirip yoğunlaştıracak, kolektif kimliği ve dolayısıyla toplumu yeniden yaratacak araçlar sunarlar.⁶⁵⁰ İşte dinin, toplum ve onun sembolik birliği için işlevsel değeri Durkheim'da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında toplum kendi varlığını korumak için dinden vazgeçemez. Bir toplum kendi kendisinin farkına varmak ve böylece elde ettiği duyguları yeterli yoğunluk derecesinde korumak için toplanmalı ve kendini yoğunlaştırmalıdır.

Ritüellerde kutsala tapınıldığını belirten Durkheim'a göre, bu kutsal tam da toplumsal birlik idealinin ortaya çıkardığı bir ülküden ibarettir. Bu bakımdan aslında toplum, kutsala tapınıyorken kendi toplumsal birliğine tapınmaktadır. Toplumun bir arada yaşaması durumunu tahlil eden başka düşünürler de din ve mit gibi kutsallık taşıyan sembolizmlere önemli bir yer vermektedirler. Bunlardan biri de “toplumsal tahayyül” kavramsallaştırmasını kullanan Charles Taylor'dur. Taylor toplumsal tahayyül kavramsallaştırmasını kullanarak kutsala vurgu yapmadan din, mit, hikâye

⁶⁴⁹ Malinowski, **Büyük, Bilim ve Din...**, s. 44.

⁶⁵⁰ Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış...**, s. 219.

ve efsanelerin toplumların düşünce sistemini belirlediğini ifade ederek toplumun bir toplum olma bilincine bunlar vasıtasıyla vardığını belirtmektedir.⁶⁵¹

Kutsallık anlayışının ve dolayısıyla ritüelin toplum olma bilincini önemli derecede etkileyen araçlar olması, bu araçların siyasal ya da başka organize güçler tarafından kullanılmalarında da pek çok benzer yöntemle karşılaşılması sonucunu doğurmuştur. Bu bakımdan “antropolojik literatür bizi, iktidarın kutsal olandan ayrılmaz olduğu ve doğüstü bir boyut taşıdığı toplumlarda ritüel ile siyasetin iç içeliğini inceleme” konusunda önemli kazanımlar ortaya koymuştur.⁶⁵² Gerek yeni ritüelistik uygulamaları uygulamaya koymak olsun gerekse de dinselliğin ritüelistik uygulamalarını sahiplenmiş olsun kutsallığın siyasal kullanımı özellikle milli devletler kurulurken oldukça yoğunlaşmıştır. Yeni bir siyasal ideolojinin toplumda hâkim kılınması ve bu ideoloji ile ulusal devletlerin yaratılması aşamasında milliyetçi entelijansiyası için kutsallığın gücünden yararlanmak oldukça işlevsel görülmüştür.

Türk milli modernleşmesi düşünüldüğünde, halka yönelme gerekliliği ile yola çıkan milliyetçi aydınların halkta milli, ulusal denilebilecek bir ideoloji yerine dinsel-mitik öğeler bulmaları ve bunun da milli olmaktan ziyade ümmet gibi gayri milli öğeler içeriyor olması bu milliyetçi entelijansiyaya hem bir takım zorluklar yaratmış hem de önemli avantajlar sunmuştur. Zorluklar yaratmıştır çünkü ulusal bir devletin kurulması, milli bir ideolojinin yaratılmasını gerektirirken halkta yalnızca gayri milli içeriğe sahip bir kültürel yapılanmayla karşılaşmışlardır. Aynı zamanda önemli avantajlar sunmuştur çünkü halk ne kadar gayri milli içeriğe sahip bir kültürel sisteme sahip olsa da nihayetinde belli ritüelleri içeren bir dinsel yapılanmaya sahiptir. Bu vesileyle yeni ideolojinin hedefinde bulunan halkı bir araya getirebilme ve bir araya gelmiş halkın ortaya çıkardığı ülküyü kullanabilme imkânına sahip olmuşlardır. Bu dinsel sistem milliyetçi aydınlara kullanabilecekleri, halkı yeni milli ideolojiye yönlendirebilecekleri bir ritüelistik yapılanma sağlamıştır. Bu ritüel sistem vasıtasıyla halkı belli mekânlarda toplayıp buralarda milliyetçi hedeflerinin gerçekleşmesi adına topluluğun ortaya çıkardığı ideali yönlendirme amacına kavuşmuşlardır.

⁶⁵¹ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. H. Koyukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 31.

⁶⁵² Abéles, **Devletin Antropolojisi...**, s. 156.

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve yeni milli Türk devletinin kurulma aşamalarında da Türk milliyetçi entelijansiyasının bu zorluk ve avantaja birlikte sahip olduklarını görmek için Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü'ye kısaca bakmak yeterlidir. Bu kısa bakış iki ismin, milli bir devlet kurulurken ellerindeki gayri milli içeriğe sahip dini kullanmak için nasıl bir yol izlediklerini göstermesi bakımından önem taşıyacaktır. Ayrıca bu dinsel siyasetin Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluklarının dini geleneklerini neden miras olarak devralıp Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukların dinselliğini ikincil plana ittikleri hakkında da ipucu verecektir. Kieser'e göre bu ikincil plana itişin arkasında Osmanlı dinsel mirasını devralarak yeni milliyetçi hedefler doğrultusunda kullanmak bulunmaktadır. Ona göre, "milliyetçi keşif ve Alevilere itibarının iade edilmesi ne Anadolu'daki dinsel çoğulculuğa ne de Aleviliğin ulusal din olarak kabulüne yol açmıştır. Bütün mesele Aleviliği Ziya Gökalp'in temsil ettiği birleştirici Türk milliyetçiliğinin dini fikir mirasına dâhil etmektir."⁶⁵³

Milli Türk devletinin kurulma aşamasında, dinin gayri milli bir nitelik taşıyor olmasına karşın ondan yararlanma fikrinin ilk etapta bireysel tutkuların dizginlenmesi noktasında ortaya çıktığını görmek mümkündür. Bu bakımdan dine bir toplum kurma aşamasında bireysel duyguları bastırma işlevinin biçildiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, dinin toplum kurma işlevi, her ne kadar seküler-siyasi milli bir işleve sahip olmasa da dolaylı olarak kullanılmıştır. Gökalp, dini bu açıdan değerlendiren önemli düşünürlerin başında gelmektedir. Ona göre,

"insan esasen [...] hodkâm bir hayvandan başka bir şey değildir. İçtimai hayatın teşekkül edebilmesi için evvel emirde bu hodkâmlığın, fertperestliğin hafiflemesi lazımdır [...] işte menfî ayinler insanda ferdi mahiyeti haiz bulunan bütün şeylerin zenim yani fani, mekruh ve haram addederek (din dışı) insanı onlara taalluk edeni arzu ve ihtiraslara karşı teslih, ediyor [...] menfî ayinler müessir ve mütemadi bir terbiye sayesinde yavaş yavaş fertleri ferdiyeten tecrit ederek içtimai olmaya hazırlıyor. O halde, dinin yalnız menfî ayinleri bile kendi başına gayet mühim içtimai bir âmildir."⁶⁵⁴

Dinin toplum kurma hizmetini en azından bireyciliğin yok edilmesi noktasında işlevsel gören Gökalp ondan nasıl yararlanılacağını belirtmekteyken Köprülü, bizzat

⁶⁵³ Hans Lukas Kieser, **İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938...**, s. 560.

⁶⁵⁴ Ziya Gökalp, "Dinin İçtimai Hizmetleri II", **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncer, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, ss. 52-53.

Durkheim çizgisini takip ederek toplum ve din arasında zaten bir bağ olduğunu ifade etmekteydi. O, toplumla din arasında bir bağ bulmakta, biri değişince diğerrinin de değiştiğini ileri sürmekteydi. Köprülü, Türklerin din tarihi açısından bunu şu şekilde ifade etmekteydi; “Türklerde din, tabiatıyla, içtimai teşkilatlarının mahiyetiyle mütenasip bir şekilde tecelli ediyordu.”⁶⁵⁵

Durkheim’ın perspektifi ile yola çıkan Köprülü, din ve toplum arasında bir ‘kader’ ilişkisi kurma fırsatını yakalamış, bu fırsatı değerlendirerek milli bir toplum kurulması aşamasında da onun nasıl kullanılacağı üzerine düşünmüştür. Bu sorunu bir taraflıyla İslam tarihindeki Türk mutasavvıflar üzerinden çözmeye çalışan Köprülü, onlar vasıtasıyla İslam’ı milli din olarak tasarlamış ve bu milli dinin, milli Türk devletinin kurulmasındaki katkılarını aramıştır.

Köprülü, bir taraftan eski Türk örfünü ve bu örfün kendini açığa vurduğu ozanları, Türklerin İslam’ı kabul etmesinden sonra İslami şekle girmiş mutasavvıflara isnad ederek bunlar üzerinden bir Türk İslamlığı tasarlamıştır.⁶⁵⁶ Buna mukabil diğerr taraftan, eski Türk örfi kalıntılarını görmeye devam ettiği bazı mutasavvıfları ise İslam’ın yeterli bir şekilde tesir etmediği ozanlar olarak görerek bu ozanlarda etkisini sürdüren eski adetleri eski Türk milli dininin birer örneği olarak kodlamıştır. Bir diğerr deyişle, ona göre İslam’ın yeteri kadar etki etmediği bu ozanlar, hala eski milli dinsel adetlerini sürdürmekte, ancak yüzeysel de olsa İslami etkiyi taşımaktadırlar. Dolayısıyla “senkretik İslami” bir nitelik taşımaktadırlar. Bu bakımdan, bir tarafta Türk toplumlarının kendi içtimai bünyelerine uygun hale getirdikleri din olarak İslam bulunurken, diğerr tarafta İslam’ın yeteri kadar tesir etmediği göçebe Kızılbaş toplulukların kendi toplumsal bünyelerine uygun olarak ortaya çıkmış bir senkretik İslam bulunmaktadır. Burada Köprülü milli bir devlet kurulurken Türklerin içerisinde bulundukları içtimai şartların onlara kazandırdıkları dinsel özellikleri analiz ederken tam bir Durkheimcı analizi gerçekleştirmektedir. Milli devletin üzerine yaslanacağı dinsel tercih noktasında Köprülü bu ikisi arasında açık açık bir tercih yapmasa da nihayetinde Durkheimcı bir izleği takip ederek evrenselleşmiş ve Türk topluluklarda

⁶⁵⁵ Mehmet F. Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005. s. 39.

⁶⁵⁶ Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatı’nın Menşesi”, **Edebiyat Araştırmaları** içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966b, s. 65.

işbölümünü sağlamış olan Sünni İslam’a önem vermiş, onun devlet idaresinde yüzyıllardır sağladığı avantajı milli devletin de hizmetine sokmaya çalışmıştır.⁶⁵⁷

Dinin, Türk milliyetçi seçkinleri tarafından bir millet kurma yolunda işlevselleştirilmesinde dinselliğin Selçuklu ve Osmanlı’daki yönetim ideolojisi olarak kullanımının önemli etkisi olsa da, bu dinselliğin ön milli bir ideoloji olarak II. Abdülhamid döneminde oynadığı rolün de burada belirtilmesi gerekmektedir. Milliyetçi aydınların dini milli bir ideoloji olarak görmelerinde II. Abdülhamid döneminden alınan mirasın önemini yorumlayan Dressler’e göre,

“milli birliğin parçası olarak tek dinli birliğe özenen Türk milliyetçiliği rejimi altında [...] dine, II. Abdülhamid zamanında halihazırda başlamış bulunan bir süreç içerisinde vatandaşlık teşekkülünde yeni bir rol, büyük oranda Ziya Gökalp’in siyaset sosyolojisinde teorize etmiş olduğu tarzda toplumsal uyumu sağlamlaştırma rolü biçilmiştir [...] Türk milliyetçiliği halkın homojenliğini ve dinde birliği idealize (etmiştir).”⁶⁵⁸

Dinin toplum kuruculuğu işlevini Türk entelijansiyasının daha eski bir tarihte keşfettiğini belirten Mardin, bu keşfin o tarihte dahi yeni değil, bir yeniden keşif olduğunun altını çizer. Mardin’e göre, “1860’lı ve 1870’li yıllarda, eğitim görmüş Türkler, artık dinin bir toplumsal sıva olma işlevini de yeniden keşfetme yolundaydılar.”⁶⁵⁹

Dinin milliyetçi kullanımı, bu yıllarda, cami ve okul üzerinden Alevi-Kızılbaş toplulukların asimilasyonu için de işlevselleştirilmiştir. Alevi-Kızılbaş “topluluğu cehaletten kurtarmak [...] ve gerçek İslam’a döndürmek için [...] Alevi/Kızılbaşların yaşadığı bölgelere cami, medrese ve okullar açmak, bu cami, medrese ve okullara gönderilecek ehli insanlar ve nasihatçiler sayesinde bu topluluğun ıslah” etmek amacı güdülmüştür.⁶⁶⁰ Dinin milliyetçi elitler tarafından kullanımına yönelik çabaların

⁶⁵⁷ Türki topluluklara İslam’ın tesirinin bu topluluklarda işbölümünü geliştiren bir amil olarak etkisini tartışan Köprülü’nün analizi için bkz. Murat Coşkun “Toplumsal ve Kutsal: Türk Tarihinde Din-Devlet İlişkilerini Yeniden Değerlendirme İlkesi Olarak Toplumsallık”, **Birikim**, c. 336, 2017, ss. 70-75.

⁶⁵⁸ Dressler, **Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam...**, ss. 149-150.

⁶⁵⁹ Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Toplu Eserleri 4**, çev. M. Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992b, s. 169.

⁶⁶⁰ Alişan Akpınar, “II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı”, **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik** içinde, der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 223.

Balkan Savaşları olarak adlandırılan savaşlardan sonra daha etkili olduğunu savunan Mardin'e göre Balkan devletlerinin uyguladıkları milletleşme yönteminin bunda önemli bir payı bulunmaktadır. Ona göre,

“Balkan proto-milliyetçiliğinin kilise kökleri, geleneksel düzen içinde kiliselerin kimlik yaratma kanalları olarak nasıl bir işlev gördüklerini göstermektedir. Bu dönem, Müslüman Osmanlıların da bu yönleriyle yeniden saflaşma yetenekleri üzerinde benzer biçimde düşünmeye başladıkları bir dönemdir. Bunu İslamiyet'in toplumsal bir çimento olarak bu işe ne kadar uygun düştüğüne ilişkin düşünceler izledi.”⁶⁶¹

Dinselliğin milli bir devlet kurma amacıyla faydalanacak bir araç olarak görülmesi fikrini Atatürk'le yakın ilişkiler kurmuş olan Ahmet Hamdi Başar'da da görmek mümkündür. Başar'ın bizzat Atatürk'le gerçekleştirdiği sohbetler esnasında bu fikri ona ilettiğine tanık olunmaktadır. Buna göre Başar, eğitim ve okuma-yazma oranının oldukça düşük olduğu bir toplumda dinin bir toplumsal hizmet görmek için önemli bir araç olduğunu belirtir. Din vasıtasıyla kitleler belli amaçlar için mobilize edilebilecektir. Hatta millet şuuru dahi bizzat dine bağlı olarak görülmektedir.⁶⁶²

Osmanlı-Türk siyasal aklının, din ve toplum ilişkilerinde böyle bir mirası Cumhuriyet'e tevarüs ettirdiğini en iyi devlet ile Aleviler arasında günümüz Türkiye'si'nde sürmekte olan gerilimli ilişkide görmek mümkündür. Bu ilişki, devletin toplumsal birlik için kolektif temsil ortaya çıkarma işlevini⁶⁶³ devam ettirdiğini, bu kolektif temsili de İslam'ın bir yorumu olan Sünni İslam'da bulduğunu olağanca açıklığıyla gözler önüne sermektedir. Devlet ve Aleviler arasında bu gerilimli ilişkinin hangi noktalarda sürdüğüne bakmak bu bakımdan Sünni İslam ile devlet arasında kurulan ilişkinin de hangi noktalarda yoğunlaştığını göstermesi bakımından önemli olacaktır.

3. 3. 1. Cumhuriyet Türkiye'si'nde Sünniliğin Siyasal Karakteri

Alevi-Bektaşî kozmik dilinde din ve siyasetin birbirlerinden kolaylıkla ayrılabilir özerk birer alan olmadıkları yukarıda ifade edilmişti. Bu bakımdan dinin

⁶⁶¹ A.g.e., s. 186.

⁶⁶² Ahmet H. Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, İstanbul: Tan Matbaası, 1945, s. 50.

⁶⁶³ Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış...*, s. 214.

aslında bir yönetim ideolojisi olarak görülmesinde bu kozmik dilselliğin önemli bir etkisi olduğunun altı çizilmeye çalışılmıştı. Erken Cumhuriyet döneminde dinselliğin siyasal kullanımı üzerinden yapılan analizlerde de, benzer şekilde, bu kozmik dilin etkili olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin 1923 yılında Atatürk'ün Balıkesir'de camilerin işlevine dair konuşmasının Alevi-Bektaşî düşüncesindeki yorumlanışında bunu görmek mümkündür.

Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, Atatürk 1923 yılında Balıkesir'de camilerin işlevleri hakkında verdiği Türkçe hutbede, camilerin yalnızca din işleri için değil, aynı zamanda dünya için de neler yapılacağını düşünme meclisleri olduğunu belirtmiştir. Kendisinin orada olma amacının da siyasal meseleler hakkında yapmayı düşündüklerini paylaşmak olduğunu ifade eder. Atatürk'ün o camide siyasal destek ve birlik, beraberlik çağrısında bulunduğunu belirten Kaleli caminin bu siyasal işlevini onaylamaktadır.⁶⁶⁴ Ancak bu onayın Atatürk'ün şahsına ve onun ortaya koyduğuna inanılan toplumsal birlik ideolojisine has olduğu görülmektedir. Bunun dışında, Alevi-Bektaşî düşüncesinde devletin din ile ilişkisinin sorunsallaştırıldığı görülmektedir. Hatta devletin, toplumdaki muhalif düşünceyi dillendiren kesimlere karşı dini, bir ideoloji olarak araçsallaştırdığı dile getirilmektedir. Bu amaç uğruna camilerin ve ilahiyat fakültelerinin (Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde medreselerin) kullanıldığının altı çizilerek medresede ve devlet katında üretilen Sünni ideolojik bilginin daha sonra camiler vasıtasıyla topluma empoze edildiği belirtilmektedir.⁶⁶⁵ Alevi-Bektaşî düşüncesinde bu ideolojik manipülasyonun yaygınlığını gösterebilmek için sayılan kurumlar arasında cami ve medresenin yanında okullar ve resmi tekkeler de yer almaktadırlar.⁶⁶⁶

Camilerin bir ibadet mekânı olarak yapılmayıp, temelinde peygamberden sonra iktidarlarını yeteri kadar sağlamlaştıramayan yöneticilerin hükümdarlıklarını güçlendirmek için İslam toplumunun her köşesine uzanan mekânlar inşa etme ihtiyacının bulunduğu belirtilmektedir.⁶⁶⁷ Bu amaçla insanların buralarda toplanmasının zorunlu hale getirildiği belirtilip buralarda propaganda yapıldığı iddia edilmektedir.

⁶⁶⁴ Kaleli, *Dil, Din ve Kur'an Tartışması...*, ss. 30-31.

⁶⁶⁵ Zelyut, *Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler...*, s. 14.

⁶⁶⁶ *A.g.e.*, s. 36.

⁶⁶⁷ Ulusoy, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu...*, s. 208.

Caminin ilk defa Halife Ömer döneminde yaptırıldığı ve yapılır yapılmaz siyasi kongre merkezi haline getirildiği ve Ali taraftarlarını ondan soğutma işlevi gördüğü iddia edilir.⁶⁶⁸ Caminin ideolojik kullanımının Emeviler döneminde başladığı iddiası bu bakış açısında yaygındır. Buna göre, Emeviler yalancı âlimler çıkartarak, hadis uydurarak, camilere minber ekleterek propaganda yaparak bu mekânları kullanmışlardır.⁶⁶⁹

Günümüzde de bu Emevi-Abbasi Sünniliğinin hâkim olduğunu belirten Zelyut ilkokuldan ilahiyat fakültelerine kadar bütün kademelerde bunu görmektedir. Buna göre din adı altında bir mezhebin öğretilip, dinin biçimsel bir tapınmaya indirgendiğini belirtir.⁶⁷⁰ Bu açıdan bakıldığında toplum tek bir İslami yorumun bombardımanı altında bırakılmaktadır. Hatta bu İslami yorum Sünniliğin de kendine özgü bir yorumunu içerdiği iddiasıyla ifade edilmektedir. Buna göre, devlet Sünniliği, diğer Sünni inançları homojenize ederek kendinde eritmiş, onlara tek tip elbise giydirmiştir. Bu açıdan bakıldığında özellikle 1980 sonrası Türkiye'si'nin Alevi-Bektaşilerin asimilasyon düşüncelerinde kilit önemde olduğu belirtilebilir. Yücel'in de belirttiği gibi bu dönemde "bazı devlet politikaları Aleviler arasında asimilasyon korkusu yaratmış, Alevi köylerine cami inşaatları ve dini kurslar açılmış, zorunlu hale getirilen din dersleri pratikte Hanefi İslam dersleri olarak işlenerek Aleviler için tehditkâr olaylar olmuşlardır."⁶⁷¹

Yukarıda pek çok kere ifade edildiği gibi, Alevi-Bektaşî düşüncesi bu ideolojikleştirilmiş ve devlet Sünniliği haline getirilmiş dini, "Muaviye'nin geliştirdiği Selçuklu'nun ve Osmanlı'nın yürürlüğe koyduğu Sünni ideoloji" olarak tanımlamaktadır.⁶⁷² Bu anlayışa göre, yıllardır Sünniliğin biçimlendirilmesinden sonra devlet artık Aleviliği de aynı şekilde tek tipleştirip, biçimlendirmeye çalışmaktadır.⁶⁷³

⁶⁶⁸ Öztoprak, **Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat...**, ss. 138-139.

⁶⁶⁹ Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 68.

⁶⁷⁰ Zelyut, **Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset...**, s. 85.

⁶⁷¹ Yücel, **Une Identite Generationelle-Territoriale? Les Jennes D'Origine Alevie du Quartier Gazi D'Istanbul...**, s. 82.

⁶⁷² Top, **Aleviler ve Diyanet...**, s. 108.

⁶⁷³ Cafer Ö. Koç, "Diyanet İşleri Kaldırılsın", **Aleviler ve Diyanet** içinde, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, s. 41.

Dinin, toplum kurma anlayışının son aşamasını ifade eden bu bakış açısı, dinin artık devlet kontrolünden çıkarılarak özgürleşmesi gerekliliğini savunmaktadır.

Bu homojenleştirici devlet Sünniliğinin ve bu devletçi din anlayışının oluşturulduğu mekânlar olarak yüksek din öğretimi yapılan kurumların önemli roller üstlendiği iddiasını savunan Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, buralarda dinsel eğitim ikincil bir işlev teşkil etmektedir. Özellikle medreselerde gerçekleştirilen eğitimin asıl amacının dine dayalı bir yönetim ideolojisinin halk tarafından nasıl benimseneceği sorunu olduğu ifade edilir.⁶⁷⁴ Burada da görüldüğü üzere, siyasal otorite ile dinsel otoritenin eksiksiz bir bileşimi Alevi-Bektaşî düşüncesinin temel izleğini oluşturmaktadır. Dini ve siyasal otorite arasındaki bu bitişiklik, dinsel eğitimi siyasi, ideolojik bir üretim olarak görmekle birlikte, siyasal hareketleri de dinsel bir isyan gibi görme niteliğine sahip olmuştur.⁶⁷⁵

Bu anlayışın, büyük bir oranda Cumhuriyet idaresinde de devam ettiğine yönelik bir bakışın da ayrıca altı çizilmektedir. Buna göre Aleviler, Cumhuriyet tarafından Osmanlı'ya karşı bir müttefik olarak görülmelerine karşın, Kemalist iktidar tarafından Sünniliğin örgütlenmesinde Osmanlı İmparatorluğu ile bir devamlılık sergilendiği belirtilmektedir. Buna göre, "Sünni anlayışın yine devletin temel dinsel anlayışı olarak örgütlenmesi [...] Osmanlıdan hiçbir farklılık taşımamaktadır. Sünni ideolojinin resmi anlayış olarak örgütlenmesi konusunda da bir kopuştan söz etmek, bir kopuşu aramak boşunadır."⁶⁷⁶ Caymaz bu konuda 1980 ihtilali sonrasında yazılan ve okullarda okutulan "*Vatandaşlık Bilgisi*" ders kitaplarında da benzer bir bakış açısı olduğunu iddia ederek Cumhuriyet Türkiye'sindeki vatandaşlık anlayışındaki Sünni karaktere dikkat çeker. Caymaz'a göre, 1986 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nın yayınladığı ortaokul üçüncü sınıflar için "*Vatandaşlık Bilgileri Ana Ders Kitabı*"nda milleti oluşturan fertlerin aynı dine inanmaları objektif bir faktör olarak sayılmaktadır. Caymaz'ın ileri sürdüğü üzere, bu durum, "Türk usulü devlet merkezli milliyetçiliğin cumhuriyetin başından beri beslediği fakat doğrudan ortaya koymadığı somut duruma işaret etmektedir. Türkiye'de yaşayan tüm fertler milletin parçasıdır fakat dini düzlemde bazıları diğerlerinden daha fazla milleti meydana getiren gruba dâhildir."⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ Zelyut, *Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler...*, s. 35.

⁶⁷⁵ A.g.e., s. 45.

⁶⁷⁶ Ali Yıldırım, *Ateşte Semaha Durmak: Sivas Katliamı*, Ankara: Yurt Kitap, 1994, s. 105.

⁶⁷⁷ Caymaz, *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları...*, ss. 48-49.

Bu dönemde de camilerin sorunsallaştırıldığını görmek mümkündür. Cumhuriyet Türkiye'sinde de camilerin Sünniliğin örgütlenmesinde ve örgütlü kalmasında önemli bir işlev üstlendikleri ifade edilmektedir. Çamuroğlu, heterodoks İslam olarak nitelendirdiği kesimlerin örgütlülüğünü sağlayan tekke, zaviye ve dergâhların kapatılıp buna karşın camilerin örgütlerinin desteklenip yaygınlaştırılmasını Cumhuriyet yönetiminin en tek yanlı kararlarından biri olarak değerlendirir.⁶⁷⁸ Böyle bir örgütlülüğün devam etmesini sağlamanın aynı zamanda buraların siyasi olarak ideoloji üretim merkezleri olmasının da yolunu açtığı ifade edilmiştir. Hüseyin Temiz Dede ise Cumhuriyet dönemindeki camilerin siyasal-sosyal işlevinden ve bunun direklerinden birinin Alevi düşmanlığı üzerine kurulduğunu belirtir. Ona göre, “camilerdeki verilen vaazları Sünni insanların hafızalarına yerleştirerek beyinlerini yıkayıp, büyük bir Alevi düşmanlığın(ın) körüklen(mesi)” sağlanmış ve “Cumhuriyet döneminden sonra da bu düşmanlıkta bir azalma görülmüş ise de 21. yüzyıla kadar süre gelmiştir.”⁶⁷⁹

Bayrak ise, II. Meşrutiyet'te ve Cumhuriyet'te de Hanefi mezhebi ekseninde bir devlet Müslümanlığı yaratma hedefi olduğunu ve Aleviliğin de bunun içinde asimile edilmeye çalışıldığını belirtir. İttihatçıların gizli raporlar hazırlamasının, Kemalist rejimin yasal düzenlemelerle bunu tesis etmeye çalışmasının ve günümüzde de Alevi köylerine cami yapılmasının bu devamlılıktan başka bir şey olmadığını altını çizen Bayrak'a göre, Kur'an dahi bu siyasal görüş doğrultusunda kullanılmaktan kaçınmamıştır. Ona göre Atatürk, Türk-İslam sentezinin genel kabul gördüğü bir yaklaşımla Kur'an'ın tefsir edilmesini sağlamıştır.⁶⁸⁰

Kemalist iktidarın en güçlü olduğu dönemlerden biri olan 1940'lı yıllarda dahi Ruhi Su'nun okuduğu Alevi-Bektaşî nefes ve deyişlerine verilen tepkilerin bu dönemde Alevi-Bektaşîliğin nasıl bir tehdit olarak algılandığının ifadesi olarak ileri sürülmektedir. Buna göre, “1943 ile 1945 yılları arasında Vedat Nedim Tör'ün genel müdürlük yaptığı radyoda Alevi deyişleri okuyan Ruhi Su'ya daha fazla tahammül

⁶⁷⁸ Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları...*, s. 109.

⁶⁷⁹ Temiz Dede, *Horosan'dan Almanya'ya: Bir Dedenin Alevilik Üstüne Düşünceleri...*, s. 39.

⁶⁸⁰ Mehmet Bayrak, “Alevilik Eski Bir Anadolu Dinidir”, *Aleviler* içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 87-88.

edilemez ve program yapması yasaklanır. Suçu Alevi türküleri söyleyerek halkı isyana teşvik etmek, bölücülük ve komünizm propagandası yapmaktır.”⁶⁸¹

Vatandaşlık tartışmalarında da benzer şekilde Sünniliğin belirleyici etkisi olduğu iddiasının dillendirildiğini görmek mümkündür. Buna göre, vatandaşlık ve resmi kimlik Türk-İslam sentezi doğrultusunda tarif edilmiş, devlet ve her siyasi iktidar vatandaşıyla, vatandaşlık kimliği üzerinden değil bizzat kendi oluşturduğu ve zorla giydirmeye çalıştığı Sünni kimlik üzerinden iletişim kurmuştur.⁶⁸² Bu durum da Alevi-Bektaşî düşüncesinde Türk-İslam sentezinin bir asimilasyon hareketi olarak ifade edilmesini sağlamıştır. Bu nedenle Türk-İslam sentezi Türkiye gibi farklı etnik ve dini toplulukların yaşadığı bir coğrafyayı tek tipleştirmeye, tek etnik yapıya dönüştürmeye, tek inanç yapısına dönüştürmeye hizmet eden bir araç olarak görülmüştür.⁶⁸³ Hatta Cumhuriyet rejimi boyunca tüm siyasi iktidarların Türk-İslam sentezi doğrultusunda köktendinci bağnazlığı koruyarak bu zaviyedeki toplumsal kesimlere ekonomik, siyasi ve toplumsal güç kazandırılmasının zeminini hazırladığını belirtmişlerdir.⁶⁸⁴ Bunda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da büyük rolü olduğuna inanılmaktadır. Buna göre, devletin kurduğu bir din olarak Sünnilik, bugün Diyanet tarafından benimsenmekte ve sürdürülmektedir.⁶⁸⁵ Bununla birlikte Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, bu resmi dinin bir milli ideoloji olarak kullanılmasına destek vermektedir.

3. 3. 2. Sünni İdeoloji ve Diyanet İşleri Başkanlığı

Diyanet İşleri Başkanlığı 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen 429 sayılı kanunla kurulmuştur. Bu kanunun birinci maddesi teşkilatın vazifesini ve kuruluş amacını belirtir. Madde 1’in hükmüne göre,

“Türkiye Cumhuriyeti’nde muamelatı nassa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile Hükümete ait olup, dini mübini İslamın bundan maada, itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessasat-ı

⁶⁸¹ Şener, İlknur, **Şeriat ve Alevilik...**, s. 129.

⁶⁸² Turan Eser, “Alevi Gerçeğinin Üstünü Kapatmak O Kadar Kolay Değil”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 132.

⁶⁸³ Ercan Geçmez, “Cumhuriyet Mitinglerini Örgüt Olarak Desteklemedik”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 118.

⁶⁸⁴ Eser, **Aleviler...**, s. 132.

⁶⁸⁵ Veliyettin Ulusoy, “Geleneklerimizden Hiçbir Zaman Ödün Vermedik”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996, s. 51.

diniyenin idaresi için Cumhuriyet makarrında bir (Diyanet İşleri Reisliği) makamı tesis edilmiştir.”⁶⁸⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kuruluş kanununda kurumun amacı ve vazifesinin İslam dininin ibadet ve itikat konularının açıklığa kavuşturulması ve dini idarenin sağlanması olarak belirtilmiş olsa da Alevi-Bektaşî düşüncesine göre bu kurum resmi ideolojinin Sünnilik ile iç içe geçirildiğini kanıtlayan bir oluşumdur. Alevi-Bektaşî düşüncesinde, milli ideoloji Sünnilik dini ile iç içe geçirildiği için Alevilere yönelik resmi hamlelerin de bu resmi ideoloji çerçevesinde belirlendiği düşünülmektedir. Bu bakımdan devletin ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın birlikte hareket ederek Alevilere yönelik bir “vatandaşlaştırma” hareketine giriştiği iddia edilir. Genç’e göre bu bir asimilasyon hareketinden başka bir şey değildir. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir misyoner örgüt olarak tanımlanması da söz konusu olmaktadır. Genç’e göre, “Diyanet İşleri gibi bir misyoner örgütün Aleviliği yok sayması, asimile etmeye çalışması ve bunu devlet adına yapan bir örgüt olması bizim için çok büyük bir sorundur.”⁶⁸⁷

Vatandaş haline getirmenin temelde Sünniliğin benimsetilmesi ve onların camiye getirilmesiyle mümkün görüldüğüne dair bir kanı, Alevi-Bektaşî düşüncesine hâkim durumdadır. Bu yüzden Alevilere göre uzun yüzyıllardır “katli vacip, kâfir mum söndürücü, gayri Müslüm olan Aleviler ve Alevilik nedense birdenbire Müslüman olma mertebesine yükseltilmiş, kardeş sayılmış, camiye davet edilmiştir.”⁶⁸⁸ Bu camiye davet ederek vatandaş haline getirme anlayışının temel duraklarından birinin de Alevi köylerine cami yapılması olduğunu belirten Balkız’a göre, cami ile birlikte Alevilerin vatandaşlığı hak etmeleri için tüm kültürlerinden vazgeçmeleri beklenmektedir.

Alevi-Bektaşî düşüncesi tarafından, Sünniliğin bir siyasal toplum kurmanın ön şartı, önemli bir parçası ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da bu anlayışın temsilcilerinden biri olarak görülmesini, Alevilerden gelen her talebin toplumun birliğine yönelmiş bir tehlike olarak okunmasının güçlendirdiği görülmektedir. Alevi-

⁶⁸⁶ Nail Aslanpay, **Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu Çalışma Birimlerinin Tanıtılması (1924-1973)**, Ankara: DİB Yayınları, 1973.

⁶⁸⁷ Kazım Genç, “Aleviliğin İslamdan En Büyük Farkı Tanrıya Bakışıdır”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, s. 73.

⁶⁸⁸ Balkız, **Sivas’tan Sydney’e Pir Sultan...**, s. 16.

Bektaşî topluluklardan gelen talepleri bu şekilde siyasal kararlarımış gibi değerlendiren kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın geldiği savunulmakta, ayrıca bu kurumun da siyasetle iç içe geçmiş, bir diğer deyişle, siyasal ideoloji haline gelmiş Sünnilikle ilişkisini ortaya koyduğu belirtilmektedir. Bu noktada 1989 yılında Alevi-Bektaşîlerin, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmelerine yönelik yapılan başvurunun reddedilme gerekçesiyle, çok açık bir şekilde, siyasal toplum ideolojisi olarak Sünniliğin ve bu siyasal ideolojinin temsilciliği görevinde bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın işlevini ortaya koyduğu Alevi-Bektaşîler tarafından düşünölmektedir. Dönemin devlet bakanı Saffet Sert ve Diyanet İşleri Başkanı Said Yazıcıoğlu'nun ret gerekçelerini içeren cevaplarında, Türkiye'de dini kaynaklı bir mezhep problemi bulunmadığının iddia edilmesi ve bu talebin siyasi olduğunun ifade edilmesi bu düşöncede etkili olmuş etkenlerden biri olarak görölmektedir. Adı geçen yetkililere göre, "din ve mezhep gibi bütünleştirici müesseselerin siyasi mülahazalar(la) [...] değerlendirilmesinin, İslamiyetin temel esprisi ile bağdaşmadığı düşünölmektedir [...] Türkiye hassas ve stratejik bir coğrafya üzerindedir. Bu stratejik coğrafyada, mevcut hassasiyetlere yeni dini hassasiyetler ilave etmek ölkemizin hayrına olmaz."⁶⁸⁹

Toplumun ve halkın milli menfaatlerinin din gibi bir ideoloji ile harmanlanması neticesinde Alevi-Bektaşî toplulukların pek çok talebi 1990'lı yıllar boyunca reddedilmiş ve geri çevrilmiştir. Bu toplulukların bazı vakıflarının tescil edilme problemleriyle karşılaşmaları da bu dönemlerde yaşanan siyasi olaylardan biri olmuştur. Semah Kültür Vakfı'nın, Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından engellenmeye çalışılması bunun örneklerinden birini oluşturur. Tescil aşamasında verilen iptal kararının dayandırıldığı kanun maddesi, bu vakfın engellenme nedeni olarak milli-siyasi gerekçeleri gösterebilmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne göre bu vakıf "kanuna, adaba, ahlaka ve milli menfaatlere aykırı bir ırk ve bir cemaat"ın vakfidır.⁶⁹⁰

Alevi-Bektaşî düşöncesine göre, Sünniliğin bu şekilde toplum kurucu işlevle donatılmış olmasını yargı yoluyla aşmaya çalışmanın da herhangi bir yararı bulunmamaktadır. Kanun önünde eşitlik ilkesinin bu açıdan bu ideolojik ilkeden daha

⁶⁸⁹Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Başyazı", **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13., s. 1. Ayrıca bkz. Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet...**, s. 34.

⁶⁹⁰ Kaleli, **Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği...**, s. 114.

önemli olmadığı iddia edilmektedir.⁶⁹¹ Din dersleri ile ilgili mevzuatın da aynı nedenden kaynaklandığını iddia eden Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, bu derslerde öğretilen şey din bilgisi değildir. Din bilgisi öğretmek yerine, devlet zorunlu din dersleri vererek Hanefilik dersi vermektedir.⁶⁹² Bu bakımdan Milli Eğitim Bakanlığı da bu ideolojik-dinsel uygulamanın parçası olarak düşünülmektedir. Zorunlu olarak din dersleri veren Cumhuriyet hükümetlerinin “misyonerce” tutumlarının Osmanlı İmparatorluğu’ndaki durumu aratmadığı hatta ondan da öteye geçtiği ifade edilmektedir.

Cumhuriyet döneminde devletin tüm yukarıda sayılan Sünnî ideoloji doğrultusunda yaptığı uygulamalara karşın Alevilerin taleplerini geçiştirmek için de bir yol bulduğu belirtilmektedir. Buna göre, Cumhuriyet döneminde devlet, Alevi toplulukların istek ve taleplerini karşılamamayı meşrulaştırmak için bir yol bulmuştur. Alevi-Bektaşîlerin ifadesine göre “devlet kendince bir felsefe benimsemiştir.” Bu felsefenin mimarı olarak görülen Bülent Ecevit’e göre Aleviler önce kendi aralarında anlaşıp, birleşmeli sonra devletten talepte bulunmalıdırlar. Sünnî topluluklar için aranmayan homojenliğin Alevi-Bektaşî topluluklarda aranmasını şart koşan Ecevit’in bu sözünün ondan sonra pek çok iktidar tarafından da kullanılan bir kılıf olduğu iddia edilmektedir.⁶⁹³

Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, Alevilerin Cumhuriyet hükümetleri tarafından hiçbir meşru talepleri karşılanmıyor olmasına karşın, Diyanet İşleri Başkanlığı yalnızca kendi ülkesindeki vatandaşlar için değil, yurtdışındaki Türk vatandaşları için de, onlara da Sünnî ideolojiyi aşlamak adına oldukça yüklü meblağlar harcamaktadır. Üstelik bu harcama kalemleri yine aynı dini-siyasi-ideolojik gerekçelerle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu noktada Kaleli, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 1996 yılı bütçe kanunu tasarısında “yurtdışındaki vatandaşlarımızın Anavatana olan bağlılıklarının kuvvetlendirilmesi ve milli ülkülere bağlılıklarının korunması” ifadelerini öne çıkardığını böylece dinsel bir kurum olduğuna değil de siyasallığına atıf yaptığını ifade etmektedir.⁶⁹⁴ Yine aynı yerde Diyanet’in yurtdışında görev

⁶⁹¹ Eser, **Aleviler...**, s. 131.

⁶⁹² Selahattin Özel, “Aleviler Tam Laiklik ve Demokrasi İstiyorlar”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996, s. 156.

⁶⁹³ Ali Balkız, “Aleviler General de Olmak İstiyor Vali de”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 38.

⁶⁹⁴ Kaleli, **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri...**, s. 124.

yapacak personele de milli-siyasi görevler biçtiğini ifade eden Kaleli'ye göre, yurtdışında görev yapacak 829 kişilik Diyanet personelinin görevi “yurt bütünlüğünün korunması, milli birlik ve bütünlüğün sağlanması konusunda vatandaşlarımızı aydınlatmak” şeklinde sunulmaktadır.⁶⁹⁵

Yurtdışında da, tıpkı Türkiye'deki gibi, hiçbir Alevi vatandaşın Diyanetin hizmetlerinden faydalanmadığını, buna rağmen bu kurumun ısrarla toplumsal birlikten ve tüm topluma hizmet götürüyor söylemini sürdürmekten vazgeçmediğini belirten Kaleli, çalışmasının başka bir yerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu tutumunun birleştirici değil bölücü olduğunu ifade eder. Bu nedenle toplumsal huzuru tehdit ederek, toplumlar arasına nifak soktuğunu vurgular.⁶⁹⁶ Kaleli, Diyanet İşleri Başkanlığı içerisinde Alevi-Bektaşî toplulukların bir “Mezhepler Müdürlüğü” bünyesinde temsil edilmesi için 1962 yılında İsmet İnönü hükümetinin girişimini Diyanet İşleri Başkanlığı'nın büyük bir tepkiyle karşılamasını da bu nifaka bir kanıt olarak göstermektedir. Timisi'ye göre de İnönü hükümetine bu tepkiyi en şiddetli olarak gösterenler arasında Diyanet İşleri Başkanlığı gelmekteydi.⁶⁹⁷ Diyanet'in bu tutumunu pek çok Cumhuriyet hükümetinin aşamadığı da belirtilmektedir. Bu açıdan İzzettin Doğan'ın ifadeleri ilgi çekicidir. İzzettin Doğan pek çok başbakanla görüşüp Aleviliğin Diyanet'te temsil edilmesi talebinde bulunduğunu belirtir. Siyasilerden olumlu görüşler aldıktan bir süre sonra aynı siyasilerin kendisine Diyanet İşleri Başkanlığı'nı aşamadıklarını, Diyanet'in Alevileri istemediğini söylemeleri⁶⁹⁸ bunun kanıtlarından biri olarak sunulur.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hükümetlerin üstündeymiş gibi görüntü veren yapısı ve etkisi pek çok Alevi-Bektaşî yazarın önemle vurguladığı bir konuyu teşkil etmektedir. Doğan, Diyanet'in bu konumu hakkında bir “devlet içinde devlet” benzetmesine başvuruyorken, Çamuroğlu milletvekilliği esnasında meclis genel kurulunda gündem dışı yaptığı konuşmayı örnek göstererek Diyanet'in siyaseten önemli konumunu belirtmektedir. Çamuroğlu, Diyanet'in, TBMM'de cemevlerinin ibadethane olduğuna dair yapılan konuşmasından rahatsız olduğunu ve bunu da

⁶⁹⁵ A.g.e.

⁶⁹⁶ A.g.e., s. 66.

⁶⁹⁷ Mustafa Timisi, “İsmet Paşa Aleviliği Diyanet'te Temsil Ettirecekti”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 52.

⁶⁹⁸ Doğan., **Aleviler...**, s. 60.

dillendirdiğini belirtmiştir.⁶⁹⁹ Bunun sadece bir rahatsız olma durumundan öteye gittiğini belirten Geçmez ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hacda bile Alevilikle ilgili beyanat veren başbakanları eleştirmekten geri durmadığını ifade etmektedir. Geçmez'e göre cemevleri ile ilgili hükümetin yaptığı açıklama sonucunda Diyanet, hacdan bir açıklama yaparak bunun kendilerinin işi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰⁰ Şener ise dönemin başbakanı Demirel tarafından "artık Alevi olmanın rahatlıkla ifade edilebileceği"ne dair söyleminin bile Diyanet tarafından eleştiri konusu edildiğini belirtmektedir. Diyanet'in kendi dergisinde böyle bir eleştiriye dile getirdiğini belirten Şener'e göre, Demirel tarafından söylenen "Alevi olduğunu söylemenin önünde engel olmadığı" ifadesi, Diyanet tarafından "ateşi söndürecek yerde alevlendirecek yaklaşımlarda bulunmak" olarak değerlendirilmiştir.⁷⁰¹ Üstelik Diyanet'e göre bu ateş siyasi kaynaklıdır, bununla birlikte iç ve dış odakların oluşturduğu suni bir problemdir.⁷⁰²

1992 yılında yayınlanan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın aylık dergisinde⁷⁰³ bu tutumu açık bir şekilde görmek mümkündür. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Alevilik kapak konusuyla çıkarılan dergide yer alan dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert imzalı bir yazıda yukarıda ifade edilen ateşin nasıl bir ateş olduğunun da belirtildiğini görmekteyiz. Bu yazı, Diyanet'in Aleviliğe nasıl bir toplum dışı ve gayri milli ideoloji olarak baktığını ve bu açıdan Devlet Sünniliğinin bakış açısıyla benzeştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Dergide kaleme aldığı yazısında Mert'e göre, "Alevi-Sünni ayrımı, geçmişe baktığımızda belli dönüm noktalarında hep gündeme getirilmiş(tir), 27 Mayıs 1960 sonrasında, 12 Mart 1971 döneminde, 12 Eylül 1980 ve müteakip yıllarda... işte bir de şimdi..."⁷⁰⁴ Mert'in görüşünde açıkça görüldüğü üzere, Sünnilik olağan dönemlerde siyasal sistemin normal işleyişinde etkin bir ideoloji iken, Alevilik olağanüstü dönemlerde ortaya çıkan ya da çıkartılan bir durum olarak görülmektedir. Mert'in bu ifadelerinde anlaşıldığı üzere, açıkça dinseliliğin siyasallık ile iç içe bulunduğu ifade edilmekte, bu bağlamda

⁶⁹⁹ Reha Çamuroğlu, "Alevilerin Meselesini Gündeme Getirmek İstedik", **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 67-68.

⁷⁰⁰ Geçmez, **Aleviler...**, s. 118.

⁷⁰¹ Şener, **Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler...**, s. 52.

⁷⁰² **A.g.e.**

⁷⁰³ Diyanet Dergi ilk defa Alevilik konusunu ağırlıklı olarak işlemiş olarak hazırladığı dosyaya aynı zamanda Sünni tepkileri azaltmak ve -kendilerince bir denge sağlamak amacı ile- "Bitmeyen Çile: Başörtüsü" başlığıyla bir dosya daha dahil etmiştir. Abdülkadir Sezgin, **Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşılık**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 128.

⁷⁰⁴ Hamdi Mert, "Kapak Gündem", **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13., s. 6.

belli ki bir çekince görülmemektedir. Hatta bu siyasal sistemin işleyişini akamete uğratan akımlar ya da fikirler de ilginç bir şekilde olumsuzlanmaktadır. Dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert, Alevilerin istek ve taleplerini ifade etmelerine Sünni ideolojide bir aksama meydana getireceği düşüncesiyle olsa gerek “insanın temel hak ve hürriyetlerinin gereğinden biraz daha fazla telaffuz edilmesi” şeklinde nitelendirebilmektedir.⁷⁰⁵ Bunu yaparken Alevilere yönelttiği temel suçlamalarından biri de oldukça çarpıcıdır. 1990’lı yıllar Türkiye’sinde din ve devlet-siyaset arasında kurduğu birliktelik ilişkisinin oldukça aleni bir şekilde görüldüğü bir dönemde Mert, Alevileri “1000 yıl öncesinin siyasi tavır ve gelişmelerini dini gerçeklikler imiş gibi gündeme hesapsızca furya etmek”⁷⁰⁶ ile suçlamaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Alevilik kapak konusuyla çıkartılan Diyanet Aylık Dergi’nin içinde yazılanlar kadar hazırlanma süreci de pek çok eleştiriye konu edilmiş ve bunlara Aleviler tarafından sert tepkiler gösterilmiştir.

Dergi, Diyanet tarafından tertiplenen bir toplantının sonuçlarının yayınlanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan toplantıya katılanlar, Aleviler tarafından sert şekilde eleştirilmiş ve hatta düşkün ilan edilmişlerdir. Eleştirilere göğüs geren katılımcılardan biri olan Mehmet Yaman da bu eleştirileri haklı bulmakla birlikte dergide çıkan yazıların manipülatif ve gerçekleri yansıtmayan bir şekilde basıldığını belirterek bizzat kendisi de toplantıyı düzenleyen ve dergiyi çıkaranlara karşı sert eleştiriler getirmiştir. Eleştirilerini yöneltirken öncelikle toplantının düzenlenme aşamasında kendi yaşadıklarına dayanan Yaman, 4 Aralık 1991’de Hamdi Mert’in kendisini aradığını ve üniversite öğretim görevlisi Aleviler ve dedelerin bulunacağı bir panelin düzenleneceğini belirttiğini söyler. Onun da Ankara’ya gelmesi için bakanlıktan izin alındığını belirtir. Ancak panelde reaksiyoner olunmayacağını, birbirlerini (Aleviler ile Sünnilerin) destekler şekilde konuşmaları gerektiğini belirtir.⁷⁰⁷ Aynı gece Diyanet İşleri Başkanlığı Müfettişi Abdülkadir Sezgin’den de telefon aldığını belirten Yaman, Sezgin’in telefonda kendisine; Mustafa Timisi ve bazı Alevi dedeleri ile görüştüğünü Alevilerle Sünniler arasında inanç bakımından bir fark

⁷⁰⁵ A.g.e.

⁷⁰⁶ A.g.e.

⁷⁰⁷ Mehmet Yaman, **Alevilik: İnanç-Edeb-Erkân**, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1993, s. 324.

olmadığını, bunu panelde Mehmet Yaman olarak söylemesini uygun gördüklerini belirtir.⁷⁰⁸

Bu toplantının katılımcısı ve tanığı olan Yaman, dergi çıktıktan sonra sonuçların yarattığı hayalkırıklığını yüzyıllardır devam eden bir anlayıştan beklenen bir sonuç olarak değerlendirmiştir. Ona göre,

“devlet ve Diyanet yetkilileri yıllarca (önceki yüzyıllarda, iktidardakilerin yaptığı gibi) tek taraflı olarak, hep Alevilere hücum edip, Sünni görüşü desteklemekle, bu millete (Alevi’ye de Sünni’ye de) iyilik değil fenalık yapmışlardır. Yüzyıllardır Aleviliği yok saydıktan ve düşmanlık tohumları ektikten sonra şimdi de kalkmış bu derde çare aramaya başlamışız. Nasıl mı? ‘Yüzde 99’u Müslüman olan ülkemizde, Alevi-Sünni ayrımı yoktur. Hepimiz kardeşiz. İki kesimin de din bilgileri, dedeler ve hocalar Ankara’ya gelinler, uzlaşalım!’ diyerek.”⁷⁰⁹

Kendi konuşmalarında yapılan tahribatı değerlendiren Yaman, kendi söylemlerinin Diyanet Dergisi tarafından aynen değil de “katmalar ve çıkarmalarla” yayınladığını belirtmektedir. Bu bakımdan haklı olarak Alevilerden tepki aldığını ifade eder. Ayrıca, Diyanet panelindeki konuşmalarına, kendisini Sünnileşmiş biri olarak gösteren ifadelerin de sonradan eklendiğini belirtir.⁷¹⁰

Katılanlardan Hüseyin Tuğcu adında İmam Hatip öğretmeninin Aleviliği ve cem törenlerini kötülediğini ve Muaviye’ye “hazreti” ünvanı ile hitap ettiğini belirten Yaman’a göre Tuğcu bunu ağız alışkanlığına bağlamıştır.⁷¹¹ Yaman’ın tanıklığına göre, “Diyanet’in özellikle seçerek panele çağırdığı bu kişiler tamamen yol-erkân’dan çıkmış, Sünnileşmiş hatta ne acı ve korkunçtur ki içinden geldikleri Aleviliğin amansız düşmanı kesilmiş” kişilerdir.⁷¹²

⁷⁰⁸ A.g.e., s. 325.

⁷⁰⁹ A.g.e., s. 320.

⁷¹⁰ A.g.e., s. 357.

⁷¹¹ A.g.e., s. 329. Tuğcu, Diyanet Dergi’de çıkan yazısında ayrıca Abdülkadir Sezgin’in görüşlerinin tamamen benzerlerini dile getirmiştir. Tuğcu’ya göre, “aslında Marksist ve Ataist olduğu halde Alevilik maskesi altında ideolojik yaklaşım ve iddialar var diyorlar ki; ‘Diyanet’te biz de temsil edilmeliyiz.’ Bunu Aleviler söylemiyor. Bir Alevinin bunu söyleyeceğine inanmıyorum. Bunu Marksistler söylüyor [...] şu anda vardığım kesin sonuç, Alevi ve Sünni arasında temelde hiçbir farkın olmadığıdır.” “Hüseyin Tuğcu ile Söyleşi”, **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13., s. 15.

⁷¹² Yaman, **Alevilik: İnanç-Edeb-Erkân...**, s. 331.

Yaman ayrıca Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert ile katılımcılardan Süleyman Dede adındaki Alevi dinsel önderi arasında geçen bir konuşmayı da manipülasyonun boyutlarını ortaya koymak adına aktarma yoluna gitmektedir. Yaman'ın tanıklığına göre, başkanın “Alevilikte içki helal mi?” sorusuna karşın Süleyman Dede'nin verdiği “içki, içmesini bilene helal, bilmeyene haramdır. Kur'an'da içki vardır...” cevabı, başkanın itirazına uğrar ve Mert bu noktada dedeyi susturmak ister.⁷¹³ Keza yine, başkanın “halifelik kimin hakkı idi?” sorusuna Süleyman Dede'nin verdiği cevapta halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğu ve Ebu Bekir'in bunu zor ve hile ile Ali'nin elinden aldığı ifade edilmesiyle Hamdi Mert'in bu konunun anlatılmadan geçilmesini istediği ifade edilir.⁷¹⁴

Bu toplantıya gayet iyi niyetle katıldığını belirten bir Alevi kanaat önderi olan Meymet Yaman'ın toplantıyı izleyen yıllarda çıkardığı ve bu toplantıda yaşanan gelişmeleri aktardığı kitabından da anlaşıldığı üzere Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevilere karşı en azından bu dönemde sistematik bir benzeştirme operasyonu uygulamış görünmekte ve bunu Yaman'ın tanıklığı da doğrulamaktadır.

Bu nedenle, Diyanet ve Aleviler arasındaki ilişkinin Aleviler tarafından yorumlanmasında, “ideolojik devlet Sünniliğinin taşıyıcısı olarak Diyanet” fikrinin merkezi konumunu daima göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu bakımdan, bu fikri donanımla donanmış Diyanet İşleri'nin, gücünü resmi ideoloji haline getirilmiş siyasal Sünnilikten aldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla devlet ve Diyanet bu bakımdan birer ortak olarak görülmektedirler. Benzer ideolojinin farklı veçheleri olarak ifade edilen bu iki kurumsal yapının Aleviler için pek çok asimilasyon projesine de imza attığı vurgulanmaktadır. Kaygusuz'a göre, Diyanet “temsil ettiği mezhepsel İslamlığı (Hanefi şeriatını) dayatıp kendisine ‘ben İslamım diyen camiye gelsin, beş şartı yerine getirsin’ diyerek dinsel eğitim, öğretim ve yayınlarıyla misyonerlik görevi” yapmaktadır.⁷¹⁵

Bu Sünni ideolojik kurumların ortaya çıkardığı ve asimilasyon girişimi olarak görülen bir diğer tutumun ise “Alevi-İslam” söylemi olduğu ifade edilir. Buna göre,

⁷¹³ A.g.e., s. 331-332.

⁷¹⁴ A.g.e., s. 332.

⁷¹⁵ Kaygusuz, *Aleviler Aleviliği Tartışıyor...*, s. 111.

devlet Diyanet İşleri Başkanlığı'nı da kullanarak Alevilere yönelik bir taarruza geçmiş ve yakın bir döneme kadar Müslüman görülmeyen Alevileri Müslüman olarak kodlanmaya başlamıştır. Bunun arkasında gizli bir ajanda olduğunu belirten Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, "Türk ırkçısı ülkücüler üzerinde denenene ve başarı elde edilen 'Türk-İslam Sentezi'yle Araplaştırarak şeriatleştirme yönteminin 'Alevi-İslam' söylemiyle Aleviler üzerinde denenmesi uygun" görülmüştür.⁷¹⁶ Bu söylemin temel hedefinin Alevilerin özgünlüğünü tanımaktan ziyade onları İslam içerisinde kodlayarak namaz ve camiye yönlendirme girişimi taşıdığı ifade edilmektedir. Türk-İslam sentezinin milliyetçilik üzerindeki etkisinin benzer şekilde Aleviler için de kullanılacağı iddiası burada temel bakışı oluşturmaktadır.

Asimilasyon girişiminin Alevi-İslam söylemi üzerinden yürütülmekle birlikte pek çok farklı veçhelere de sahip olduğu iddia edilmektedir. Örneğin bunlardan bir tanesinin de Alevi-Bektaşîliğin geçmişine dönme söyleminin gündeme getirilmesiyle ortaya çıkartıldığı belirtilmektedir. Buna göre, geçmişteki büyük Alevi önderlerine sahip çıkma gibi bir yolun denendiğinin altı önemle çizilir.⁷¹⁷ Bunun çeşitli nedenleri üzerinde duran Zelyut'a göre, ilk olarak amaç, "Alevilerin geçmişlerini yok etmektir", bununla birlikte Alevileri "kültürel yoksunluğa itmek" de bir diğer amaç olarak ortaya çıkmaktadır. Zelyut'a göre, bunun nedenlerinden bir diğeri ise, İslam içerisinde insani değerlerin sembolü niteliğindeki bazı figürleri parlatma isteğinde yatmaktadır. Ancak Sünni İslam'ın ideolojik temsilcisi konumunda bulunan siyasal aygıtların bunu Sünnilik içerisinde bulamayınca Alevi-Bektaşî geçmişini kullanma yoluna gittiklerini ifade etmektedir.⁷¹⁸ Bu toplulukların kültürel geçmişini kullanmanın bir diğer amacının ise, temelde, bu toplulukları asimile etmek amacıyla gerçekleştirildiği vurgulanmaktadır. Buna göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tanımak istemediği Alevi-Bektaşî gerçeğini, dönüştürmek ve Sünni anlayışa yaklaştırmak için Alevi-Bektaşî kaynaklarını günümüz Türkçesine çevirme girişimi gerçekleştirdiği savunulmaktadır. Bu çevirme girişiminde pek çok kavramın içeriğinin boşaltılarak, hatta çoğu zaman yeni anlamlar kazandırılarak çevrildiği iddiasına rastlamak mümkündür. Bu nedenle, topluluğun diline sokulmaya çalışılan kavramların Diyanetin asimilasyon projesinin bir parçası olarak görülmesi söz konusudur.⁷¹⁹ Bu gibi faaliyetlerin önlenmesi için,

⁷¹⁶ Kaleli, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri...*, s. 58.

⁷¹⁷ Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...*, s 16.

⁷¹⁸ A.g.e.

⁷¹⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevi-Bektaşîlerce okunan kitaplara özel bir ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır. 'Hüsniye' adlı kitabın ilk basımı ve yayılması sırasındaki müracaatlar sebebiyle

Alevi Enstitüsü'nün kurulduğu ancak bu enstitüden görüş almadan Diyanetin bu asimilasyon işlemini yürüttüğü de vurgulanmaktadır.⁷²⁰

3. 3. 3. Asimilasyon Nedeni Olarak Cemevinin Dinsel-Siyasal Olanakları

Alevi-İslam söylemi ve Alevilerin geçmişinden önemli figürlerin Sünnileştirilerek sunulması gibi asimilasyoncu eylemlere girişen Diyanet ve resmi İslam'ın temsilcilerinin başvurduğu bir diğer yolun ise Alevi köylerine cami yapımı olduğu ifade edilmektedir. Alevi köylerine zorla yapılan camiler, Alevi-Bektaşî düşüncesinde bir Muaviyeci siyaset olarak değerlendirilmektedir.⁷²¹ Bu girişimler için, Demokrat Parti'nin adının sıklıkla anıldığı ve bu dönemde camilerin siyasal yapılanmalar ve asimilasyoncu politikalar için kullanıldığı iddia edilmektedir. Örneğin, Hüseyin Temiz Dede'ye göre, "Demokrat Parti tarafından hükümetler kanalıyla şehirlere ve köylere siyasi amaçlı camiler yapılmaya başlan"mıştır.⁷²² Israrlı cami yaptırma siyasetinin bir örneği olarak yine Demokrat Parti iktidarı döneminde Bademler isimli bir Alevi köyüne cami yaptırma derneği kurdurulması verilmektedir. Ancak köyün muhalefeti nedeniyle bunda başarılı olunamayınca, aynı köye ikinci kere cami yaptırma girişiminin gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Bu ikinci girişimin ise 12 Eylül döneminde 1983 yılında gerçekleştiği belirtilir. Üstelik bu kez, cami yaptırma, artık çalışamaz hale gelmiş ortaokulun onarımı için ön şart olarak ileri sürülecek, aksi takdirde okulun onarımının da yapılmayacağı belirtilecektir.⁷²³

Alevi-Bektaşî düşüncesine göre asimilasyon hamlelerinden başka bir şey olmayan tüm bu uygulamaların nedeni, bu toplulukların kozmik dillerinin bir sonucu olarak geliştirdikleri din-siyaset ve toplum arasındaki birliktelik ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer deyişle, Alevi-Bektaşîliğin asimilasyon politikalarının hedefine konmasının nedeni, Sünni ideolojide din-devlet özdeşliğinin tersine, Alevi-Bektaşîlikte din ve toplum özdeşliğinin kurulmasıdır. Bu düşünce geleneğine göre,

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bütün müftülüklere gönderilen yazıda: Hüsnîye adlı kitabın muhteviyatı, asılsız ve esassız mübahese ve münazaradan ibaret olduğunun, Müslüman Alevi vatandaşları sapıtmak gayesiyle yazılmış, ilmi kıymetten mahrum bulunduğu ve kitabın mahiyeti münasip lisanla cemaati müslümine anlatılarak, ikaz edilmeleri hususunda alakalılarına tebliğinin istendiği görülmektedir. Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşîlik...*, s. 126.

⁷²⁰ Geçmez, *Aleviler...* ss. 119-120.

⁷²¹ Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik...*, ss. 424-425.

⁷²² Temiz Dede, *Horosan'dan Almanya'ya: Bir Dedenin Alevilik Üstüne Düşünceleri...*, s. 125.

⁷²³ Cemal Şener, *Yaşayan Alevilik*, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996b, ss. 151-152.

Sünniliğin devlet ideolojisi olarak uygunluğunu getiren bu fikri altyapı, onu Türkiye Cumhuriyeti'nin de Osmanlı'dan bir miras olarak alıp sürdürmesine sebebiyet vermiştir. Bir diğer deyişle Cumhuriyet, İslamiyet eşittir Sünnilik anlayışından vazgeçmemiş, 1990'lı yıllarda dahi bu fikri sürdürmüş⁷²⁴, üstelik bu bir ideolojik yönetme aracı haline getirilmiş ve bir toplum kurma ideolojisi olarak benimsemiştir. Devletin tarih boyunca kendi üstünlüğünü tanıyan bu ideolojiyi benimsetmek için pek çok farklı araç kullandığını ileri süren Alevi-Bektaşî düşüncesine göre bunlar okul, kolluk kuvvetleri ve yargı gibi kurumlar olmuşlardır.⁷²⁵

Dolayısıyla Alevi-Bektaşî düşüncesine göre asimilasyon, devlet ve din arasında kurulan resmi ilişkinin, buna alternatif sunan Alevi-Bektaşî düşüncesi tarafından tehdit edilmemesi için gerekli görülmektedir. Bu bakımdan, cemevlerinin bu toplum ve din arasında kurduğu özgül bağın onaylanmaması için özellikle tanınmadığının altı çizilmektedir. Alevi-Bektaşîliğin asimile edilme girişimlerinin temel hedefinin Alevi-Bektaşîlik olmakla birlikte, temelde bu topluluğun kendi toplumsal varlığını temellendirdiği tören ve ritüellerin, bir diğer deyişle, Ayin-i Cem'in ve bu ibadetlerin icra edildiği mekânlar olarak cemevlerinin olduğu belirtilir. Bir diğer deyişle asimilasyon, Kaleli'nin ifade ettiği gibi, Alevi topluluğun kendini ayakta tutacak olan değerler sistemine ve bu sistemi yaratma işlevini taşıyan siyasal kurumlardan bağımsız olan, (türküler, semahlar, inanç ve törenler) öğelerine karşıdır.⁷²⁶

Bu noktada Alevi-Bektaşî ritüelinin ve ritüelin icra edildiği mekânın özelliği de gündeme getirilmekte, bu özelliğin devlet ideolojisi olan Sünnilik ile arasındaki farkın, kökten farklılığının, da onu hedef konumuna getirdiği belirtilmektedir. Buna göre bu mekânlarda “her şey tartışılır. Öyle ki devlet, mülkiyet hatta Tanrı bile sorgulanır. Oysa Sünnilikte bazı şeyler tartışmasız kabul edilir. Örneğin hükümranlığa karşı çıkmak tanrı'ya karşı çıkmakla eşdeğerdir. Ne denir? Eğer benim hükümranlığıma karşı çıkarsan Tanrı'ya karşı çıkmış sayılırsın.”⁷²⁷ Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere, ibadet mekânları arasındaki fark, aynı zamanda, bir dinsel farklılık olarak ortaya konulmaktadır. Bu farklılık da Alevi-Bektaşî dinsel düşüncesinde, Sünni anlayışa zıt

⁷²⁴ Yıldırım, *Ateşte Semaha Durmak: Sivas Katliamı...*, s. 108.

⁷²⁵ Kaleli, *Kimliğini Haykıran Alevilik...*, s. 53.

⁷²⁶ **A.g.e.**

⁷²⁷ “Yavuz Top ile Söyleşi”, *Kimliğini Haykıran Alevilik* içinde, İstanbul: Can Yayınları, 1997, s. 129.

olarak, sorgulamanın sınır tanımaz niteliğinden kaynaklanmakta ve bu haliyle onu dinsel asimilasyonun hedef tahtasına oturtmaktadır.

Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, cemevlerinin bu dinsel özelliği neticesinde din-devlet özdeşliği yerine, din-insan-toplum özdeşliğini yerleştirmesi resmi ideoloji açısından camilerin nasıl bir önem ve işleve sahip olduklarını bir kere daha göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Literatürde genellikle seküler olarak ifade edilen modern milliyetçi ideolojinin de, bu durum göz önünde bulundurulduğunda, camilere neden fazlasıyla ihtiyaç duyduğunu anlamayı kolaylaştıracaktır.

Cumhuriyet hükümetleri ile birlikte, milliyetçi ideolojinin toplumsal birliği sağlamak adına yegane ideoloji haline gelmesi aynı zamanda onun seküler niteliğinden vazgeçmeyi de getiren bir sürece dönüşmüştür. Gerek milliyetçi elitlerin ve halkın dini, manevi değerlerinin güçlü oluşu gerekse yeni ideolojiyi halka aşlamak ve bir ülkü kazandırarak için halkı bir araya toplayan mekânların gerekliliği, bu dönemin siyasal figürlerinde milliyetçiliği Sünnî İslam ile birleştirerek bir nevi senkretik⁷²⁸ bir toplum ideolojisi oluşturma yolunda bir itilim sağlamıştır. Bu aşamada toplumsal denetim için ortak bilincin güçlülüğünü sağlama adına dinsel mekânlar araçsal bir şekilde kullanılmıştır. Keza, yukarıda da vurgulandığı üzere, Durkheim'dan büyük oranda etkilenen milliyetçi elitlerin Durkheim'ın toplumsal denetimin katı olabilmesi ve ortak bilincin varlığını sürdürebilmesi için toplumun bireyi tam olarak sarıp sarmalayacak küçüklükte bölmelere ayrılması gerekliliği⁷²⁹ fikrini bilmemeleri pek mümkün değildir. Bu nedenle toplumsal denetim amacıyla hâlihazırda toplumda bir ağ niteliğine kavuşmuş camilerin kullanılması en kullanışlı yol olarak görülmüştür. Bu bakımdan Cumhuriyet döneminde cami sayısının Osmanlı gibi büyük bir coğrafyaya yayılmış İmparatorluktan daha fazla miktarda olması şaşırtıcı olmayacaktır.⁷³⁰

⁷²⁸ Milliyetçiliğin dinsel ile kaynaşarak oluşturduğu özgün birleşime verilen bu isim için bkz. Ionnis. N. Grigoriadis, *Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: A "Sacred Synthesis"*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

⁷²⁹ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü...*, s. 348.

⁷³⁰ 2. Mahmud zamanında yapılan nüfus sayımında (1831) Osmanlı Devleti tebaası olarak, büyük bölümü Anadolu'da, küçük bir bölümü de Balkanlarda olmak üzere, 8 milyon kadar Müslüman nüfus ve 5 bin dolayında Cami bulunuyordu. 1923'e gelindiğinde nüfus 12 milyon cami sayısı ise 10 bine yaklaşmıştı. Dursun Ali Ercan, "Okullar ve Camiler", Online Erişim: <http://ahmetsaltik.net/2016/11/06/okullar-ve-camiler/> 22.07.2017. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istatistiklerine göre, 2006 yılında cami sayısı 78608 iken 2016 yılında 87381 olmuştur. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri>

Alevi-Bektaşî düşüncesi Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişte cami sayısında artış olduğunu bir veriye dayandırmadan iddia etmekte ve bunu sözde laik olarak ifade edilen Cumhuriyet döneminde Sünniliğe ve onun ideolojik mekânları olan camilere yapılan siyasal-ekonomik yatırımın bir sonucu olarak okumaktadır. Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, modernleşme ile birlikte cami sayısının artması Osmanlı-Türk modernleşmesinin karakterini ortaya koyması bakımından önemlidir. Buna göre “Osmanlı'nın şeyhülislamı döneminde 10 bin cami varken, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin Diyanetli döneminde 100 bin cami, 100 bin imam, 6 milyar dolar din bütçesi vardır.”⁷³¹ Görüldüğü üzere, din devleti ile laik devlet arasındaki zıtlığa karşın modernleşme dinamiği sonucunda milli, toplumsal bir ideolojinin halka benimsetilmesi için camilere ne denli iş düştüğü ve bu ideolojinin nasıl yapılandığı burada vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Alevi-Bektaşî düşüncesi, milliyetçi ideolojide ortaya çıkan bu kendine özgü niteliğin Cumhuriyet Türkiye'sinde istisnai bir durum olmaktan ziyade sisteme karakterini veren bir toplum ideolojisi olduğunda ısrarlı görünmektedir. Cemevlerinin bir ibadethane olarak görülmemesinin ve hatta bu taleplerin siyasi kavram ve terminoloji ile değerlendirilmesinin de altında temelde bunun yattığını düşünmektedirler. Yukarıda sıralanan pek çok örnek bunu açığa kavuşturmaktadır. Ancak Abdülkadir Sezgin'in “*Alevilik Deyince*” adlı eserinde cemevleriyle ilgili ifadeler bu bakış açısını oldukça net şekilde ortaya koymaktadır.

Sezgin'e göre, “Cemevi deyimi ve ‘Alevi'nin cemevi olur’ fikri aşağıdaki sebeplerle ortaya çıkmıştır.

- a. Tek mabed fikrinde şüphe meydana getirmek böylelikle Aleviler camiye gitmez tezini güçlendirerek din birliğini zayıflatmak
- b. Dini bir mabed olarak kabul ettirerek din ve vicdan hürriyeti gölgesi altında illegal örgüt merkezi oluşturmak
- c. Kırsal kesimden şehirlere gelen Alevi vatandaşların Alevilik adıyla daha kolay toplanabilecekleri düşünülerek siyasi taraftar olarak bulundurabilecek daha masum ve tabi mekânlar elde etmek

⁷³¹ Eser, *Aleviler...*, s. 133.

- d. Şehirlerde ekonomik ve sosyal baskılarla karşılaşan Alevi kökenli vatandaşların topluma entegre olmasını engellemek
- e. Ayrı kimlik ihdas ederek siyasi, ticari potansiyel güç merkezleri oluşturmak.
- f. Şehirlerde kaybolan Alevi giyim, kuşam, yemek, oyun, türkü gibi mahalli ve folklorik değerleri muhafaza etmek.
- g. Alevi kimliğini muhafaza ederek köyde devam eden ‘Dede hakkı’ adlı tarikat vergisini şehirde de toplanabilir hale getirmek.”⁷³²

Görüldüğü üzere burada da cemevi, camiye tek ibadethane olarak gören ve onun dışında kalan ibadethaneleri siyasi bir oluşum olarak tanımlayan bakış açısından toplum olmanın önündeki en büyük engellerden biri olarak gösterilmektedir. Zaten Sezgin’e göre, cemevi meselesi son bir iki yıl içinde gündemi işgal etmektedir. Ona göre,

“Hiçbir dine inanmayan ve hiçbir dinin ibadetini yaptığı görülmemiş bir takım insanlar, [...] aleviler adına konuştuğu iddiasıyla ortaya çıkarak, cem evinden bahsetmektedir [...] ateist olan bu iddiacılara göre [...] cem evi de alevilerin ibadet yeri, mabedidir [...] Alevilik müslümanlığın kendisidir ve cami dışında ibadethanesi, mabedi yoktur [...] cem evi yeni çıkartılmış bir meseledir [...] yapılmış olanları ‘Bektaşî Kültür Evi’ veya merkezlerine dönüştürmek, genel olarak kültürü bütün olarak vermek lazımdır.”⁷³³

Sezgin aynı zamanda cemevini gündeme getiren siyasetçileri de uyararak bu işin nasıl sonuçlara yol vereceğini düşünmeleri noktasında uyarılarda bulunur. Sezgin, “bu cem evi meselesini düşünen, gündeme getiren, büyüklerimizin de temel attırıp yaptırmaya başlayacakları bu ilk örnek cem evinin ne yapacaklarını ve toplumda ne gibi dini veya sosyal olaylara sebep olacağını düşünmeye davet ediyorum” der.⁷³⁴

Cemevleri üzerine bu bakış açısının siyasal partilere de sirayet ettiğini görmekteyiz. “*Türkiye’de Alevilik, Aleviler ve Alevilerde Siyasal Yapı, Siyasal Kültür*” başlıklı 107 sayfalık raporda, cem kültür evlerinin, ‘Alevi kökenli yurttaşların

⁷³² Abdülkadir Sezgin, **Alevilik Deyince**, İstanbul: Burak Yayınevi, 2001, ss. 209-210.

⁷³³ **A.g.e.**, ss. 205-207.

⁷³⁴ **A.g.e.**

toplumla entegre olmasını engellemek' amacıyla inşa edildiği belirtilmiştir. O yıllarda merkez sağdaki büyük kitle partisinden biri olan DYP bu raporu hazırlatmış ve rapor, Sezgin'in yukarıda maddeler halinde sıraladığı tüm görüşleri aynen tekrarlamıştır.⁷³⁵

Alevi-Bektaşî düşüncesinde ise tam aksi yönde, cami toplum üzerinde denetimi sıkılaştırmak için kullanılan ve bu nedenle de ihtiyaca binaen inşa edilmekten çıkmış ve bu mantıkla toplum olmanın önünde bir engel oluşturmaya başlamıştır. Bunun bir ifadesi de uygun olan olmayan her yere cami yapılması şeklinde belirtilir.⁷³⁶ Ancak bir toplum olmak isteniyorsa azınlık sorunlarına duyarlı olma gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu nedenle milliyetçilik ve dincilik olarak ifade edilen ve toplum olma yolunda ortaya konmuş olan yanlış ideolojiler olarak görülen akımların işlevsiz olduğu ifade edilmektedir.⁷³⁷ Milli bir ideoloji olarak uygulanan devlet İslam'ı olan Sünnilik aşılınmış milliyetçiliğin en işlevsel kurumlarından olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu toplum olma ideali önünde en önemli engel olduğu görüşünün de ağırlıkla ifade edildiğini görmek mümkündür.⁷³⁸ Öyle ki Diyanet'in icraatlarının ve din üzerindeki etkilerinin yalnızca Aleviler tarafından değil pek çok sivil Sünni ve Şii cemaat tarafından da benimsenmediği ifade edilmektedir. Diyanet'in üst düzey yetkililerinin bizzat kendilerinin ifade ettiği söylenen bu iddiaya göre, Diyanet'in bazı yöneticileri bazı camilere girememekte ve dolayısıyla bu toplulukları temsil edememektedirler.⁷³⁹

Böyle bir kurumun yetersizliğinin göstergesi olarak ileri sürülen, pek çok dini topluluğun Diyanetin din üzerinde oluşturduğu hegemonik kontrolden uzak durma durumu aynı zamanda bir çözüm önerisini de içerisinde barındırmaktadır. Din ve devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği yönünde bir çözüm olarak da okunabilecek olan bu fikre göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması ve "din hizmetlerinin kamusal ve yönetsel alandan çıkarılarak, bizzat ihtiyaç sahiplerine bırakılması gerekmektedir."⁷⁴⁰ Böylece ortaya çıkan dinsel denetim boşluğunun da devletin asli işlevi olan siyasal denetim ile doldurulması önerilmektedir. Kaleli'ye göre, "bu

⁷³⁵ Murat Küçük, "AKP'nin Alevilik Açılımı ve Olasılıklar: İrfan ile Hitabı Ararken...", **Birikim**, c. 225, 2008b, s. 47.

⁷³⁶ Kaleli, **Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset...**, s. 228.

⁷³⁷ Şener, **Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler...**, s. 21.

⁷³⁸ Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet...**, s. 89.

⁷³⁹ Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları...**, s. 15.

⁷⁴⁰ Kaleli, **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri...**, s. 116.

bağımsız sivil örgütlenmelerin toplumla ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen, düzenleyici bir yasa çıkarılarak; inançların, devletin ve dolayısı ile siyasetin [...] müdahalesinden kurtarılması” gerekmektedir.⁷⁴¹ Bu durumda devletin bir dini görüşü finanse etmesi de sorunsallaştırılmış olmaktadır. İleri sürülen bu çözüme göre, “her dini inanın kendi cemaatini kurup onu finanse” edecektir.⁷⁴²

3. 3. 4. Dini-Siyasi ve Maddi Bir Kaynak Haline Getirilen Mabetlerin Ortaya Çıkardığı Yeni Kullanım Tarzları

Mevcut haliyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından din üzerinde kurulmuş olan vesayet ilişkisi ile gerçekleşen din-devlet ilişkisinin oldukça istismara açık ve tehlikeli bir durum ortaya çıkardığının da özellikle altının çizildiği görülmektedir. Devletin, milli bir ideoloji oluşturmak adına, devamlı surette, müdahil olduğu bir dini ideoloji, aynı zamanda pek çok farklı çıkar grubunun da nemalandığı bir kaynağı işaretlemektedir. Buna göre devlet, dini hem devletin çıkarlarını yansıtan bir hale sokmakta, hem de siyasal iktidarları meşrulaştırma işlevini sağlamaktadır. Hatta kitleleri mobilize edebilme gücü takdir edilmiş ve Cumhuriyet Türkiye’sinde de beslenmiş olan bu büyük enerji kaynağı formel ya da informel alanda faaliyet gösteren toplumsal güçlerin sömürüsüne, araçsallaştırmasına açık bulunmaktadır. Bu bakımdan camilere bir takım politik güçlerin harmanlanıp, örgütlendiği yerler olarak bakıldığı görülmektedir.⁷⁴³ Bu konu hakkında ilginç bir örnek olarak siyasal İslam’ın camiler vasıtasıyla örgütlenmesinden söz edilmektedir. Bir diğer deyişle, camilerin siyasal imkânlarının devlet dışı politik topluluklar tarafından kullanılması öne çıkarılmaktadır. Alevi-Bektaşî düşüncesine göre “camilerin büyük bölümü siyasal İslam’ın kışlası gibi çalışmaktadır. ‘Camiler kışlamız, Müminler askerimiz, kubbeler miğferimiz, minareler süngümüz’ diyerek şiir okuyan İstanbul Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, bu şiirle siyasal İslam’ın içyüzünü açıkça göstermiştir.”⁷⁴⁴

Camilerin siyasal işlevindeki bu aks kayması, Alevi-Bektaşî düşüncesindeki en dikkate değer noktalardan birini teşkil etmektedir. Caminin siyasal işlevlerinden yararlanmakta devletin tekeline yitirmiş olmasını işaretleyen bu aks kayması

⁷⁴¹ A.g.e.

⁷⁴² Ulusoy, *Yaşayan Alevilik...*, s. 51.

⁷⁴³ Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...*, s. 68.

⁷⁴⁴ Kaleli, *Dil, Din ve Kur’an Tartışması...*, s. 50.

sonucunda, devlet dışı örgütlerin ve toplulukların da devlet Sünniliğinin bir çeşidini kullanıp onu yeniden ürettiğini söylemek mümkündür. Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, tüm bu süreç baştan aşağı bir siyasal tahribatı imlemekle beraber günümüzde bu tahribatın gözler önüne çıkmasını engelleyen en önemli kurum ise Diyanet İşleri Başkanlığı'dır.⁷⁴⁵

Dindeki siyasî tahribatın boyutlarını ifade etmek için kullanılan örneklerin en başında 1990'lı yılların başında yapılan yerel seçimler gelmektedir. 1992 yerel seçimlerinde Refah Partisi'nin gösterdiği siyasî başarının temel nedenlerinden biri, camilerde ve dolayısıyla dinde gerçekleşen bir siyasî tahribatın sonucu olarak değerlendirilmektedir. Buna göre, "1 Kasım 1992 ara yerel seçimlerde görülmüştür ki, 65 bin cami Refah Partisi'nin 'ocak-bucak teşkilatı'na dönüştürülmüştür. Buralarda açık siyaset yapılmış, şeriatı iktidara taşınması sağlanmıştır. İstanbul'da altı belediyelikten dördü kazanılmış, ülke genelinde oy oranlarını yüzde 25'e çıkararak birinci parti durumuna gelinmiştir."⁷⁴⁶

1990'lı yıllarda Refah Partisi'nin gösterdiği siyasî başarıda büyük bir oranda camilerin rolü üzerinde duran Alevi-Bektaşî düşüncesine göre bu başarı, aynı zamanda, camilerin devletin kontrolünde olan, devletin denetlediği bir dinselliğin ideolojik taşıyıcılığını üstlenen kılcal damarlar olmaktan çıkmasının bir göstergesini oluşturmuştur. Camilerin bu siyasal işlevlerinin tüm İslam tarihi boyunca kullanıldığını iddia eden, ancak genelde bunları devletin siyasal organları olarak gören Alevi-Bektaşî düşüncesinde Cumhuriyet döneminde camilerin siyasal işlevlerinin çoğullaşmaya başladığı düşüncesi hâkim konumda bulunsaydı da kısmen bu işlevin tarihte de gerçekleştiğine dair analizlere rastlanmaktadır. Bu görüşe göre;

"mahalledeki camiler, devlet denetiminden kaçtığı anda muhalefetin odaklandığı kesimler olarak öne çıkmıştır. Cami muhalefeti, çok önemli bir görev üstlenerek, egemen kesime karşı mahallenin sesinin yükseldiği yer olmuştur [...] yönetimin ağır ekonomik baskısına ve hukuk dışı uygulamalarına karşı kendisini cami gerçeğinden yararlanarak ortaya koymuştur [...] camide birleşen muhalefet, elbette burada dile getirilen dünya görüşüne sıkı sıkıya bağlı bir sloganlar demeti ile yönetime karşı çıkmıştır."⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Zelyut, **Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset...**, s. 85.

⁷⁴⁶ Kaleli, **Alevi-Sünnî İncasında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği...**, s. 142.

⁷⁴⁷ Zelyut, **Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset...**, s. 197.

Görüldüğü üzere caminin siyasal işlevi daima pejoratif bir şekilde algılanmamaktadır. Bu noktada onun siyasal işlevinin iyi ya da kötü şeklinde karakterize edilmesini sağlayan şeyi, Alevi-Bektaşî dünyasında, siyasal amacın belirlediğini söylemek mümkündür. Kozmik dille uyumlu bir şekilde siyaset ve dinin iç içe geçirilmesi söz konusu olmakla birlikte bu siyasetin toplum ya da devlet merkezli olması caminin siyasal işlevinin olumlanıp ya da olumsuzlanmasının temel dinamiğini oluşturmaktadır. Buna göre devlet iktidarını ele geçirmek için camilerin siyasal işlevinin kullanılması Muaviyeci siyasetten başka bir şey değildir. Aşağıdaki alıntı, camide yapılan devlet odaklı siyasetin nasıl bir anlama sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

“savaş kazanmak için Hz. Ali’ye yenik düşme aşamasında iken, askerlerinin mızraklarına kuran yapraklarını taktıran ve üstünlük sağlayan hileci Muaviye’nin taktikleri, tarih boyunca uygulanmış, günümüz Türkiye’inde zincire vurulmuş Kuran’larla camileri siyasi amaçları için kullanan kökten dincilerin eylemleriyle bir kez daha kendini göstermiştir.”⁷⁴⁸

Anlaşıldığı üzere Muaviye’nin iktidarı ele geçirmek veya iktidar hırsı ile yaptığı savaşlar ile günümüz Türkiye’inde camilerin siyasal kullanım şekilleri arasında bağlantı kurulmakta ve bu çeşit siyasal işlevleriyle camiler olumsuz bir anlama sahip olmaktadır.

Camilerin bu siyasal işlevlerinin yanı sıra, ayrıca bir çıkar ve zenginleşme aracı olarak kullanılmalarının da vurgulandığını görmek mümkündür. Dinin ve caminin insanları bir araya getirme potansiyelinin kötüye kullanılmasının sonuçları olarak değerlendirilen bu tutumun pek çok kamu kurumunda da yaygın olduğunun altı çizilmektedir. Buna göre, başta Fetullah Gülen hareketi mensupları olmak üzere “Millî Eğitim ve İç İşleri Bakanlıkları [...] devletin (birçok) birimlerinde ve de belediyelerde ayrık otu gibi bitiveren mescitlerde gösteriş namazı kılanlar, itibar kazanıp, köşe dönüyorlar, çeteleşiyorlar, mafyalaşıyorlar.”⁷⁴⁹

Bunun temel nedeni din alanına devletin yüklü meblağlarda para aktarması olarak görülmektedir.⁷⁵⁰ Bu denli büyük meblağlar nedeniyle dinin, bu paradan pay

⁷⁴⁸ Kaleli, **Dil, Din ve Kur’an Tartışması...**, s. 222.

⁷⁴⁹ Kaleli, **Dil, Din ve Kur’an Tartışması...**, s. 47.

⁷⁵⁰ Alevi-Bektaşî düşüncesinde camilere yükü miktarlarda aktarılan paralar devlet ve Sünnilik arasında kurulan işbirliğinin bir yansımasını oluşturmaktayken Abdülkadir Sezgin bu anlayışın karşı

almak isteyenlerin mücadele ettikleri bir alana dönüşmesi gerçeği vurgulanmaktadır. Bunun en büyük etkisinin de din üzerinde yaşandığını belirten Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, “devlet din alanına büyük paralar pompaladıkça, din üzerinden siyaset ve ticaret yapmanın yolu açılmış, din de din olmaktan çıkmıştır.”⁷⁵¹ Türkiye’de dinin sağladığı maddi kazançları kullanmak adına Sünni Müslümanların aldıkları tutumun 1950’ler gibi erken dönemlerde de eleştirisinin yapıldığı görülmektedir. Öztoprak’ın çalışmasında bu ifade edilmektedir. Siyasi liderlere ve bu liderlerin işbirliği yaptığı cemaat ve tarikatların dünyalık kazanmak için dini kullandıkları belirtilmektedir.⁷⁵²

Alevi-Bektaşî düşüncesinde bu tarikat ve cemaatler ile birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da dinin sağladığı maddi imkânları kullanarak zenginleştiği vurgulanır. Buna göre, gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında tarikat, cemaat ve Diyanet toplumu ağ gibi sararak birer dinsel ve parasal imparatorluk kurmuşlardır.⁷⁵³ Bu, imparatorluk olarak ifade edilen ağın üyelerinin, Alevi-Bektaşîlere yönelik iddialarını da değerlendiren Demir maneviyatı maddiyata tercüme eden bu yapılanmaların Alevilere din öğretmeye çalışan kesimlerin başında gelmesini de sorgulamaktadır. Demir’e göre, “bu zihniyetin mensubu olanlar, bizim inancımızın, mabedimizin, yolumuzun, ritüellerimizin ve her şeyimizin ‘yanlış’ olduğunu, hiçbir şey ‘bilmediğimizi’, inancımızın ‘Kurani olmadığını’ mutlaka değişmemizi ve Sünnileşmemizi istemektedir.”⁷⁵⁴

Bu dinsel-parasal imparatorluğun ticareti de elinde tuttuğunu iddia eden Alevi-Bektaşî düşüncesine göre bu sektöre girmek isteyen Aleviler katliamlarla durdurulmuşlardır. Bu bakımdan, devlet destekli bir parasal imparatorluk iddiasına ek olarak Sünni ideolojinin aynı zamanda sivil ekonomik sektörde de örgütlendiği iddia

cephesinden benzer görüşleri ifade etmektedir. Ona göre, “Devrim kanunları kabul edilen kanunlardan birisi ile kapatılmış tarikatlara, sırf siyaset ve rey endişesi ile bütçeden para verilmesi ise, sadece bize ait garipliklerden olmalıdır. Öyle zannediliyor ki, bir kaç vakıf veya derneğe para verilince Aleviler/Bektaşîler iktidar partisine rey verecekler... Yahut bu paraların Alevi/Bektaşî fakirlerine ulaşacağını zannedenler de var. Bu paranın siyaset yapan bir kaç vakıf veya dernek yöneticisine kaldığını bilenler de bilmezlikten geliyor. Devletin temelini oluşturan laikliğin, devletin din, mezhep ve tarikatlar karşısında adil ve eşit bir tutum takınması gerektiği ve dinle doğrudan bağlantılı olan bu unsurların siyaset dışında tutulması lazım geldiği henüz anlaşılamamış, gözükmemektedir.” Sezgin, **Köprü Dergisi...**

⁷⁵¹ Murtaza Demir, “Devlet Sınavlarında Alevi Olup Olmadığımız Sorularla Test Ediliyor”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 137.

⁷⁵² Öztoprak, **Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat...**, ss. 83.

⁷⁵³ Kaleli, **Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği...**, s. 140-141.

⁷⁵⁴ Demir, **Aleviler...**, s. 138.

edilmekte ve iktisadın kendine has kurallarının burada işlemediği belirtilmektedir. Kâr-zarar mekanizmasının işlemesinden ziyade bu alana Alevi-Bektaşî toplulukların girişlerinin zor yoluyla engellendiği belirtilir. Şener'e göre, "kendi iç dinamizmi ile gelişen Alevi sermayesinin Avrupa'da çalışan Alevi işçilerin dövizleri ile desteklenmesi ve Anadolu'da hâkim Sünnî pazara girmesi Pazar rekabetini hızlandırır. 1974'lerde başlayan Alevi-Sünnî çatışmasının sokağa yansması bu nedenledir. Daha sonraki Sivas, Çorum ve Maraş olayları bu rekabetin o biçimde yansımasıdır."⁷⁵⁵



⁷⁵⁵ Şener, **Benim Kâbem İnsandır...**, s. 87.

3. 4. ALEVİ-BEKTAŞİ TOPLULUKLARDA MİLLİ DİLİN YÜKSELİŞİ

Wittgenstein dil üzerine yapılan analizler için bir yöntem olarak onun kullanım ve uygulamalarına yönelme gerekliliğini ileri süren düşünürdür.⁷⁵⁶ Bu yöntem ile daha önce benimsediği “dile ilişkin resim teorisi”ne tamamen zıt bir metodu önermiş olmakla birlikte önemli bir açılımı da gündeme getirmiştir. Buna göre artık “dünyanın büyük aynası yerini her bir realiteyi kendi tarzında yansıtan yüzlerin çokluğuna bırakmak için kırılmıştır. Bu yüzlerden her biri, ayrı bir gramere yani özgün bir kullanım biçimine itaat eden bir dil oyununa uygun düşmektedir. Analizcinin görevi (de) [...] kullanımdan hareket etmektir.”⁷⁵⁷

Dilin kullanımlarına, topluluğun dilsel gramerine odaklanma yönünde çağrı önemli olmakla birlikte mevcut dil kullanımlarının o an içinde bulunan aşamaya gelene dek izlediği yol ve geçirdiği dönüşümleri analiz etmek de bir o kadar önemlidir. Kaldı ki her bir topluluğun kullandığı özgün grameri anlamaya yaklaşmak ancak böyle bir çabanın ürünü olabilecektir.

Alevi-Bektaşî toplulukların dilsel formasyonu, daha önce de ifade edildiği gibi, kökeninde Durkheimcı anlamda kutsallıkla damgalanmış bir nitelikte olup kendi içinde bir bölünmeyi taşımayan, ancak zaman içerisinde evrensel dilsel öğelerin içine girmesiyle sınıflandırma sistemi gelişen, buna karşın yine de kutsallığın büyük oranda belirleyici olduğu bir nitelik taşımaktadır. Bu noktada Durkheim’ın, dinin bir koza işlevi görerek tüm büyük toplumsal kurumları içinden çıkardığı iddiasını göz önünde bulundurup bunu dil üzerine doğru da genişlettiğimizde, dilin de dinsel içinden çıktığını ileri sürebilmek, Durkheimcı bakış açısına uygun bir şekilde, mümkün hale gelebilmektedir.

⁷⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

⁷⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, **Wittgenstein’da Din Felsefesi**, çev. J. Greisch, Z. Özcan, İstanbul: Asa Kitabevi Yayınları, 2000, s. 72.

Bu açıdan Cassirer'in düşüncesinde ortaya çıkan dinsel-mitik düşüncenin dil ile olan yakınlık hatta benzerlik ilişkisi önem arz etmektedir. Cassirer'e göre dil ve mit yakın akrabadırlar. Ona göre;

“insan kültürünün ilk evrelerinde dil ve söylencenin ilişkisi öylesine yakın ve işbirliği öylesine apaçıktır ki birini ötekinden ayırmak hemen hemen olanaksızdır. Onlar bir ve aynı kökten çıkan iki ayrı girişimlerdir. İnsana rastladığımız her yerde onu konuşma yeteneğine sahip ve söylence yapma işlevinin altında buluyoruz.”⁷⁵⁸

Bu durumda dilin ilk işlevi, gerek Durkheim'da gerek Cassirer'de dinselliği, kutsalı ifade ediyor olarak görülmektedir. Cassirer'in düşüncesi bu dilin anlatısal, söylencesel ve mitik olduğu noktasında bir ek açıklama çerçevesi çizmektedir. Buradan çıkartılabilecek bir diğer sonuç ise, dilin aynı zamanda anlatısal bir dil olduğudur. Bir diğer deyişle, anlatılar, mitler gibi sözel aktarım imkânlarına sahip olan bir dildir. Bu dilin sözel olarak kalması da zaten tam da başka bir ayırım yapmaya izin vermemesi anlamına gelmektedir. Dil, sözlü halde kaldığı sürece kutsalın içerisinde bir bölünme meydana gelmezken, aksine yazı, bölmekte ve yeni sınıflandırmalar yaratmaktadır.

Sözlü dilin yazılı hale dönüşümünde ve yeni sınıflandırmalar yaratacak bölümlere ayrılmasında 17. yüzyılı önemli bir dönüm noktası olarak tanımlayan de Certeau'ya göre bu yüzyıl “sözcenin değerini yitirmesi ve sözceleme odaklanılması”nın başlangıcını teşkil eder. Bu dönemde artık “Tanrı'nın sözcelerinin şifrelerinin çözülmesi, dünyanın ‘sırlarının’ keşfedilmesi konusuna” yoğunlaşıldığını belirtir. Ancak bu şifreyi çözmeye çalışan “politik ve dinsel kurumlar”ın sarsılmaya başlamasıyla “tek ve bir konuşmacıya vekil olabileceklerin bulunup bulunmadığıyla ilgili sorular”ın ortaya çıktığını ifade eder. Bu sürecin sonucunda “giderek daha da fazla dökülüp saçılan bir dil okyanusunda [...] dilin belli bir bölgesini işleme tarzıyla öznenin kendine bir yer yontma gereği”nin ortaya çıktığını belirtir. Bu sürecin sonucunda “eskiden bir ‘Tanrı çağrısı’ olarak kavranan kozmolojik dilin bu özneye biçtiği yer ve belli bir dünya düzenindeki yerleşim(in) bugün bir hiçliğe indirgen(diğini), bir tür boşluk haline gel(diğini) bu boşluk ve hiç(liğin) de özneyi bir uzamın üstünde yetkinlik kurması, kendisini bir yazı üreticisi olarak kurması için iyice

⁷⁵⁸Ernst Cassirer, *An Essay On Man*, New York: Yale University Press, 1944, s. 107.

köşeye sıkıştır(dığını)” ifade eder.⁷⁵⁹ Bu noktadan sonra yazı artık kutsaldan türeyen ve giderek özerkleşen yeni alanların yaratıcısı haline gelecektir. Bu bakımdan de Certeau, yazının ürettiği modellerden söz etmektedir. Ona göre, bilimsel, ekonomik, politik modeller birer yazı modelleridir.⁷⁶⁰

Yazının olağanca gücüyle hâkim olduğu bir dünyada artık sözlü aktarımdan, sözel bir dilden söz edilmesinin mümkün olmadığını iddia etmek yine de pek mümkün değildir. Kutsal her zaman kendini bir ideal içerisinde ortaya koymakta ve yeni şekillerde kendini üretmektedir. Bu bakımdan Eliade’nin de belirttiği gibi, simgeler, mitler, efsaneler hayatın özüne aittir ve asla yok edilemezler.⁷⁶¹ Alevi-Bektaşî kozmik dilinin büyük bir oranda korunmasını sağlayan da bu şekilde kutsalı sözel aktarım olanakları sayesinde koruyan ve bu vesileyle onun ikili sınıflandırmasını sürdürmesine imkân veren aktarım süreçleridir. Alevi-Bektaşî dünyasında önemli rol oynayan ve bu toplulukların ortak belleğini oluşturan “İslam tarihinin bazı kahramanlarının isimleri etrafında şekillenen efsanevi-mitolojik menkabeleri [...] başta Hz. Ali ve Hz. Peygamber olmak üzere Ehl-i Beyt mensuplarının menkıbeleri, hilafet meselesine dair tartışmalar, Kerbela olayını anlatan makteller [...] velayetnamelerde yer alan hikâyeler ve [...] ocak mensuplarının kendi atalarına dair anlatageldiği menkıbeler” bu sözel geleneğin başlıca ürünleridir.⁷⁶² Bu aktarım süreçlerinin sözel niteliğinin korunmasında anlatılar önemli bir role sahipken bir diğer özel yeri ise Alevi-Bektaşîlerin dinsel bir haleye büründürdükleri bağlama (saz) almaktadır. Bu bakımdan Doğan’a göre Aleviliği çağlar ötesinden günümüze taşıyan üç önemli kurumdan birincisi sazdır.⁷⁶³

Alevi-Bektaşî dilinde bağlamanın önemli yeri ve bu toplulukların ibadetlerinde bağlamanın temel konumu dikkate alındığında bu sözel dilsellik daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Saz olarak da adlandırılan bağlama Alevilere göre “teknesi gizli bilimleri ve Tanrıyı bulmaya yarayan bir hazinedir. Bundan dolayı buraya ‘Bilim şehri’ derler.”⁷⁶⁴ Alevi-Bektaşî kozmik dilsel dünyası, bağlamayı tüm mitik-anlatısal

⁷⁵⁹ Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, ss. 244-245.

⁷⁶⁰ A.g.e., s. 279.

⁷⁶¹ Mircea Eliade, **İmgeler Simgeler**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1992, s. XVIII.

⁷⁶² Yıldırım, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi...**, s. 151.

⁷⁶³ Doğan, **Cem Dergisi...**, s. 2.

⁷⁶⁴ Birdoğan, **Anadolu Aleviliği’nde Yol Ayrımı...**, s. 252.

kutsallığı yeniden yaratan ve yeni kutsal sözler açığa çıkaran uhrevi bir nesne olarak görmektedir. Bu bakımdan onun konumu diğer kutsal kültlere eşit konumda bulunmaktadır. Dolayısıyla ona verdikleri isim de bunu açıkça yansıtır. Aleviler saza doğrudan doğruya ‘Telli Kuran’ adını verirler.⁷⁶⁵ Hatta bağlama-deyiş terimi bazı Alevi-Bektaşî bölgelerinde “ayet” olarak adlandırılmaktadır. Örneğin, deyişler için “Tokat ve Tokat’a bağlı ilçelerdeki [...] çok yaygın olarak ‘Ayet’ terimi kullanılmaktadır. Ayetler, cemlerde saz çalan ve bu bölgede ise Âşık olarak adlandırılan on iki hizmet sahibi tarafından bağlama eşliğinde seslendirilir.”⁷⁶⁶ Bu bakımdan cem ibadetinin yürütülmesinde merkezi rolü bulunan bağlama aynı zamanda Alevi-Bektaşî ozanları tarafından oluşturulan dilsel dünyanın kadim sözünü aktarma aracıdır da. Bu toplulukların ozanlarının nefesleri bağlama vasıtasıyla söylenir ve yeniden söylenir.

Ayin-i Cem’de merkezi rolü bulunan ve Alevi-Bektaşî dilinin sözel niteliğini sürdürmesini sağlayan en önemli dilsel öğeler ise anlatılar ve söylencelerdir. Burada kutsal, kendini anlatılar ve söylencelerle bir daha açığa vurur. Buralarda, “söylenceler değerlendirilir, yorumlanır, dersler çıkarılır. Söylence kahramanlarının davranışları ahlak ve erdem ölçütleri (olarak değerlendirildiğinden), bunlara yaklaşma çabaları gösterilir.”⁷⁶⁷

Bu anlatısal, söylencesel temele dayalı olarak gelişen Alevi-Bektaşî kozmik dilinin yeni Alevi-Bektaşî ozanların yetişmelerinde de son derece önemli olduğunu söylemek mümkündür. Bu dil, ozanların yetişmesinde ve daha sonra kendi sözlerini ortaya koymalarında onlara yol gösteren biricik etmendir. Alevi-Bektaşî ozanlarından biri olan Mahmut Erdal kendi yetişme aşamasında bu sözel dilin önemini ortaya koymaktadır. Erdal’ın aktardığına göre;

“kış aylarında köyümüzde her akşam bir evde toplanılır, aralarında asırlar boyu, nesilden nesile süre gelen Kerbela vakası, ayrıca Eba Müslüm’ün çocuklarına yapılan Yezidin zulmü anlatılır ve ağlarlardı. Başlardı aşıklar Pir Sultan Abdal’dan deyişler, duvazlar çalıp söylemeye. Pir Sultan Abdal sevgisi ta o yıllarda oluştu yüreğimde. Anlatırlardı Pir Sultan’ı. Osmanlının zulmüne boyun

⁷⁶⁵ A.g.e.

⁷⁶⁶ Gani Pekşen, “Alevi Cemlerinde Nefes, Ayet ve Deyiş”, **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoglu, A. M. İrat, A. Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 412.

⁷⁶⁷ Kaygusuz, **Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları c. 1...**, s. 275.

eğmeyen, korkusuz ve yürekli ozan, canı pahasına halkın emeğini ve alın terini, padişah fermanına rağmen zaptiyelere vermemek için direnen Pir Sultan Abdal.”⁷⁶⁸

Sözün kutsallığını ifade eden bir diğer ozan ise Âşık Mahzuni Şerif’tir. Şerif, ‘gönül âlemi’ olarak nitelendirdiği kutsallık alanını bağlamayla teşhir etmeye çalışan ozanın da bu kutsallıktan pay aldığını ifade eder. Bu bağlamda söz, kutsalın alanından ayrılmamakta ve içine aldığı her şeye aynı payeyi vermektedir. Mahzuni Şerif’e göre, “gönül alemini geleneksel kalıplar içinde saz ve şiirle teşhir etmeye çalışan adamın ismi âşıktır. Bu misyon halk ilgisinde yarı ilahi ağırlıklı olduğu için, Âşıklar bir toplumun tarihi ve edebi temsilciliklerinde de pay sahibidirler.”⁷⁶⁹ Görüldüğü üzere, Mahzuni Şerif sözün kutsallığına vurgu yapmakla birlikte aynı zamanda bu sözün taşıyıcıları için de kutsal nitelik atfedildiğini belirterek Alevi-Bektaşî topluluklarda söze verilen öneme vurgu yapmaktadır.

Alevi-Bektaşî düşüncesinin bu söylencelere dayalı dilsel formasyonunu Ali inancında da bulmak mümkündür. Buna göre, Alevi-Bektaşî inancında 7. yüzyılda Arabistan coğrafyasında yaşamış “camiye giden, namaz kılan Halife Ali” değil, ancak onda sembolleşen bir söylencesel Ali temel konumdadır. Kaleli’ye göre;

“o (Alevilik) Hz. Ali’yi hançerleyen zihniyetin zalimliğine karşı, Hz. Ali’nin mertliğiyle ilgili olmuştur hep... O’nun cenklerde gösterdiği kahramanlıkları dinlemeyi; demir yapılı Hayber kale kapısını nasıl omuzladığını düşünüp heyecanlanmayı; imana davet ettiği düşmanı, yüzüne tükürdü diye hırsına kapılıp nefesine yenik düşmeden onu bağışlamasını ve yarattıkları tüm güzellikleri ruhunun derinliklerinde duyumsayıp, özümseyip aşka gelmeyi en büyük ibadet saymıştır.”⁷⁷⁰

Ali inancına benzer şekilde, Hacı Bektaş Veli’nin de Alevi-Bektaşî kozmik dilindeki söylencesel niteliğini vurgulayan Ocak’a göre, “bugünün modern tarihçisi Hacı Bektaş Veli’nin iki cephesini birden dikkate almak zorundadır.”⁷⁷¹ 1. Tarihte

⁷⁶⁸ Erdal, *Yine Dertli Dertli İniliyorsun...*, s. 34.

⁷⁶⁹ Âşık Mahzuni, “Ozan Oluşumun Mayasında Pir Sultan Abdal Yatar”, *Kalktık Horasan’dan Sökün Eyledik: Alevilik Üstüne Söyleşiler* içinde, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, s. 122.

⁷⁷⁰ Kaleli, *Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset...*, s. 111.

⁷⁷¹ İlahiyat perspektifi ise Hacı Bektaş Veli’nin Sünni mezhebine mensup olduğundan emin gigidir. Sezgin’e göre, “Hacı Bektaş Veli’nin elde bulunan Makalat ve Şerh-i Besmele adlı eserleri incelendiğinde görülecektir ki Bektaşîler itikat yani inanma bakımından ‘Maturidi’ mezhebindedirler. Bunun da en belirgin özelliği ‘Amel’in imandan bir cüz olmadığı’ inancıdır. Yani, bizim de mezhebimiz olan Maturidi mezhebine göre ibadet etmek veya etmemek imandan bir parça değildir. Bu şu demektir.

yaşamış heterodoks bir sufi olan Hacı Bektaş-ı Veli 2. Bugün Alevi-Bektaşî kesiminin inançlarında yaşayan menkabevi (yahut mitolojik) Hacı Bektaş-ı Veli.”⁷⁷²

Sözün ve anlatının kutsallığı ve önemi bu şekilde ortaya koyulduğundan dolayı yazılı olan dile yönelik de bir çekingenliğin hâkim olduğunu görmek mümkündür. Bu bakımdan okuma mantığının sözlü okuma ya da insan okuma olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin Atalay’ın kitap ve kitap okuma bağlamında ifade ettikleri bu bağlamda önem taşımaktadır. Ona göre, “kitap deyince bazılarımız kitabı yazılı kâğıt parçası olarak algılıyoruz. Oysa İnsan-ı Kâmiller, Kuran-ı Natıktır. Yani her olgun insan bir kitaptır.”⁷⁷³ Burada görüldüğü üzere, okumadan kasıt, bir metin okumadan çıkarılan kutsallıktan ziyade, insan okumadan çıkarılan kutsallıktır. Bu bakımdan metin vasıtasıyla kutsallığı örmenin ağırlık kazandırılmasının, sözden uzaklaşılma girişimlerinin Aleviliğin özüne aykırı olduğu ifade edilmektedir. Alevi-Bektaşî düşüncesini analiz eden Yalçinkaya da bu toplulukların dilinde söz ve yazının ve yazı vasıtasıyla gerçekleştirilmeye çalışılan standartlaştırmanın bozucu niteliğine değinmektedir. Buna göre, yazıya kutsallık atfetmenin, hak tapıncına sahip olan Alevilerde bir bozulma ortaya çıkartacağını ifade eder. Yalçinkaya, Alevilik gibi merkezkaç eğilimi yüksek topluluklarda standartlaşma talebinin, gücünü, meşruiyetini yazılı kaynağa bağlama eğiliminin nihayetinde hakka değil puta tapmayı getireceğini belirtir.⁷⁷⁴

Alevi-Bektaşîliği anlamak isteyenlerin kitaplara bakmalarının, bu anlamı yazılı metinlerde aramalarının doğru olmayacağına dair bakış açısı, bu bakımdan, yaygın bir şekilde görülmektedir. Çamuroğlu, bu bakımdan çok iyi okuma yazma bildiği halde yazıyı önemsemeyen Alevi-Bektaşî ozanı Yunus Emre’yi örnek göstermektedir. Ona göre Yunus Emre, “yazılı bir kültürden çok yaşanan bir kültüre gönderme yapıyor, onun önceliğini savunuyordu.”⁷⁷⁵ Bu açıdan yaklaşıldığında Alevi-Bektaşî dili insana ve hayata yönelik dogmatikleşmiş bir dili değil, aksine sözle akan ve hayatın canlılığını içinde barındıran bir dili savunuyor görünmektedir. Çamuroğlu’na göre

İnanan herkes Müslümandır. İbadet etse de etmese de bu böyledir.” Abdülkadir Sezgin, **Alevilik Deyince...**, s. 80.

⁷⁷² Ahmet Y. Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 153.

⁷⁷³ Adil A. Atalay (Vaktidolu), “Dinim İnsan; Mezhebim Vicdan”, **Kalktık Horasan’dan Sökün Eyledik: Alevilik Üstüne Söyleşiler** içinde, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, s. 85.

⁷⁷⁴ Yalçinkaya, **Foucault’dan Agamben’e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek...**, s. 38.

⁷⁷⁵ Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları...**, ss. 127-128.

Yunus Emre, “yaşananın, yazılı olan üzerindeki önceliğini vurguluyor, yazılmış olanlara yapılacak donuk bir yaklaşımın insanları da kâğıt üzerinde zaptedilmiş varlıklara dönüştürebileceğini belirtiyordu.”⁷⁷⁶ Alevi-Bektaşî dünyasının sözü esas alan kozmik diline karşın özellikle resmi siyasal kurumlar tarafından bir tahammülsüzlük gösterildiği ve bundan dolayı yazınsallaştırılmaya çalışıldığının altı çizilmektedir. Günümüz Aleviliğinde de benzer şekilde devlet eliyle bir yazılılaştırma operasyonunun devam ettiği özellikle ifade edilmektedir. Bunda temel amacın, yukarıda da ifade edildiği gibi, Alevi-Bektaşî kültürünün bastırılıp yok edilmesi şeklinde algılandığı görülmektedir.⁷⁷⁷ Sözün sınır tanımayan ve kutsalı İslami referansları aşacak şekilde geniş tutan özelliğinin, yazıya aktararak aşılacağına yönelik öngörü bunda temel motivasyonu oluşturmaktadır denilebilir. Yazınsallaştırmanın, kozmik dili sınırlandırma ve evrensel dil içerisinde işleyen bir referans sistemine dâhil etme işlevini yerine getireceği öngörüsü Alevi-Bektaşîliğe yönelik evrenselleştirilmiş din ve siyasetin temel uğrağını oluşturmuş görülmektedir.

Böyle bir dile sahip olmanın bir takım dezavantajlarının da altının çizildiğini görmek mümkündür. Örneğin sözlü aktarım dilinin tarihyazımında kullanılamaması bunlardan biri olarak ifade edilmektedir. Bu bakımdan kendi tarihlerini yazamamanın getirdiği bir hayıflanma durumuyla da karşılaşmaktadır. Kendi tarihini yazamamaya hayıflanmanın birinci nedeni tarihyazımını bir fetiş haline getirmekten değil aksine bu tarihin bilinçli bir şekilde bozulup, değiştirilerek yazıldığı iddiasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu topluluklarda kendilerinin gerçek tarihlerinin hep değiştirilerek, rengi silinerek gizlendiği iddiasını görmek mümkündür. Bu çarpıtmanın engellenmesi için çözüm ise yine topluluğun dilsel ürünlerine dönme çabası şeklinde kendini göstermektedir. Bu nedenle yazılamayan, değiştirilen tarihi doğru bir şekilde yazabilmek için şiire, öyküye, masala ve söylenceye yaslanması gerektiği vurgulanmaktadır.⁷⁷⁸

Burada, bu doğrultuda ortaya koyulmaya çalışılan girişimlerin bilimsel olmadığı iddiasıyla eleştirildiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu anlayışa karşı en keskin karşı çıkış, Alevi-Bektaşî toplulukların tarihyazımı alanında eserler veren Ahmet Yaşar Ocak’tan gelmektedir. Ocak’a göre, Alevilerin bu girişimleri tarihi bozma

⁷⁷⁶ A.g.e., s. 128.

⁷⁷⁷ Lütfi Kaleli, **Tapılacak İlah**, İstanbul: Habora Kitabevi, 1991, s. 32.

⁷⁷⁸ Zelyut, **Halk Şiirinde Başkaldırı...**, s. 9.

girişiminden başka bir şey değildir.⁷⁷⁹ Ocak bu iddiayı dillendirirken temelde mitoloji ve anlatıları temel alan sözel dilin tarih alanına girmeye çalışmasını göz önünde bulundurmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu çabalar bilimsel tarihi gerçekler olmaktan uzaktırlar. Buna karşın Ocak'ın göz önünde bulundurmadığı metodolojik bir mesele onun iddialarını yeniden gözden geçirmeyi zorunluluk olarak dayatmaktadır. Ocak 1950'den 1990'lı yıllara kadar geçen süre içerisindeki Alevi-Bektaşiliğin amatör yazarlar tarafından gerçekleştirilen tarihyazımını anlatısal-mitolojik karakterine dikkat çekerek eleştirmekte ancak kendi kullandığı tarihsel kaynakların çok daha eski dönemlere uzanıyor olmasına karşın bunların anlatısal-dinsel-mitolojik ya da etno-tarihsel yönünü göz önünden kaçırmaktadır. Oysa salt gerçeklik iddiasına yaslanarak tarihçilik yapabilmek için Ocak'ın yararlandığı kaynakların kozmik niteliği hedeflediği amaca ulaşmak için oldukça elverişsizdir. Kaldı ki, modern tarihçiliğin kendi alanından özenle dışlamak için büyük çaba sarf ettiği anlatılar, etno-tarihsel unsurlar bu yüzyıllardaki kaynakların içine olağanca çok işlemiştir. Bir diğer deyişle, modern bilimsel, evrensel dilin kurduğu tarih disiplininin kendi alanından özenle dışlamaya çalıştığı hikâyeler ve anlatılar, şeyler arasında yapay bir ayrıma gidilmeyen ve dolayısıyla kozmik dilsel özelliğin çok daha muhkem bir şekilde işlediği bu dönemde dilsel ürünlerde çok daha etkili olmuştur.⁷⁸⁰ Dolayısıyla modern tarihçinin mit veya anlatı diyerek tarihten dışlamaya çalıştığı şey bizzat modern tarihin kalbinde bulunmaktadır.

Alevi-Bektaşî toplulukların tarihyazımı açısından problematize ettikleri bir diğer önemli nokta ise tarihin, tarihyazımının sadece yazı ile gerçekleşmediği aynı zamanda da bir devlete ihtiyaç duyduğu ve dolayısıyla tarih ve devlet arasında sıkı bir ilişki olduğu noktasında kilitlenmektedir.⁷⁸¹ Tarih devlet ile özdeşleştirilince, yazılamayan tarihlerin de tahakküm karşıtı halkın tarihi olduğu ifade edilmektedir.⁷⁸² Ancak bu, halkın tüm tarihinin tahakküm karşıtı bir karaktere sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Halkın tarihi de ikiye bölünmektedir. Buna göre, tahakküm karşıtı bir tarih ile tahakküme eklemlenen bir tarihtir söz konusu olan. Çamuroğlu'na göre,

⁷⁷⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar...*, s. 214.

⁷⁸⁰ Bu dönem tarih eserlerinin temel mantığının kutsallık haresine büründürme işlevi taşıdığı iddiası için bkz. İbrahim Şirin, "Osmanlı'da Toplumun Manipülasyonunda Sürü Metaforu", *Düşünen Siyaset*, c. 11, 2002, s. 78.

⁷⁸¹ Tarih ve devlet arasındaki ilişki için bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebiliği İncelemesi*, çev. A. Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990, ss. 107-108.

⁷⁸² Çamuroğlu, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer...*, s. 65.

“halkın tarihi” de egemen tahakküm kültürü içinde birbirine karşıt iki dinamik içermektedir. Birisi var olan kültüre ve dolayısı ile tarihin akışına karşı, diğeri tarihin akışı ve var olan kültürle eklemlenebilen, ona ‘katılabilen’ bir dinamik”tir.⁷⁸³ Dolayısıyla burada yine Alevi-Bektaşî düşüncesinde karakteristik olan devlet ve toplum arasındaki karşıtlık temel bakış açısını sağlamış görünmektedir. Ancak her durumda devleti veya onu temsil eden kişileri aktör olarak tarihyazımının merkezine yerleştirme alışkanlığının, toplumun tüm kesimlerini de bu merkezi aktöre göre konumlandırma durumuna yol açtığı ifade edilmektedir. Hatta tarih yazarken devleti görme fetişizminin çoğu kez devlet olarak adlandırılmayacak toplumsal örgütlenmelere de bu vasfı vererek Türklerin devlet kuran bir topluluk oldukları iddiasını dillendirmenin yegâne temeli olarak kullanıldığı iddia edilmektedir. Bu vesileyle Türklerin devlet dışında bir alternatif örgütlenme modeli oluşturmadıkları şeklinde bir tarihsel ‘gerçeklik’ yaratıldığı iddiası görülmektedir. Bu nedenle, Çamuroğlu’na göre tüm bu tarihyazımında “göçebe kabile federasyonları ve konfederasyonları ile devlet kavramının gayet ‘niyetli’ bir karıştırılması sözkonusudur.”⁷⁸⁴

Devletleşme olgusunun kadim tarihlere götürülmesi Türklerin tarihinin çok eski zamanlara uzandığına yönelik bir kanıtlama girişimi olarak da okunabilir. Köprülü’nün milli dilin yanında milli tarihe verdiği önem bunun bir göstergesidir.⁷⁸⁵ Bu açıdan bakıldığında yazının bir başka amacının ırkı, kimliksel aidiyetleri muhkem hale getirmek ve topluluklara gurur duyacakları bir tarih yazmak olduğu görülmektedir. Alevi-Bektaşî kozmik dilinin milli-evrensel dilin en çok etkisine girdiği alanın da burası olduğunu söylemek mümkündür. İleride gösterileceği üzere, Türk kültürünün tarihsel hinterlandına alınarak Aleviliği analiz etmek oldukça yaygın hale gelmiş ve hatta bu Alevi-Bektaşî yazınında da kendini gösteren evrensel dilsel öğelerin güç kazanmasına yol açmıştır. Gerçi bunu sadece Türk milliyetçiliği ile sınırlı tutmak da hata olacaktır. 1990’lı yıllarla birlikte gelişmeye başlayan Kürt ve Zaza milliyetçi akımları ile Aleviliğin özdeşleştirilmesi de benzer etkilere sebebiyet vermiş, modern-milliyetçi literatürün kavramlarını Alevi-Bektaşilik içerisine sokmuştur. Tüm bu etkilere karşın, bunun bir bozulma ve Aleviliğe yabancılaşma olduğunun altı pek

⁷⁸³ A.g.e.

⁷⁸⁴ Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer...**, s. 56.

⁷⁸⁵ Fuad Köprülü, “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, **Türk Yurdu**, der. M. Şefkatlı, Ankara: Tutibay Yayınları, 2001b, s. 373.

çok yazar tarafından çizilmiştir. Örneğin, bu ırki tasallutların yaygınlığını vurgulayan Çamuroğlu, gerek Kürtlük vurgusunu gerekse Türklük vurgusunu öne çıkaran Alevilerin bu siyasi tercihlerinin Alevi geleneklerine tamamen yabancı olduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁶

Milli-evrensel temaların Alevi-Bektaşî dilinde ağırlığının artmasına karşın, bu toplulukların kozmik dilinin ürettiği geleneksel söylemin hala dil üzerinde hâkim konumda olduğunu da belirtmek gerekir. Bu noktada genel yaklaşımının “72 millete bir gözle bakmak” şeklinde ifade edilen millet üstü bir ifadeyle belirtildiği görülmektedir. Alevilikte farkın tecelli olduğu bilinciyle hareket edilmesi de buradan hareketle temellendirilmektedir. Buna göre, “Alevilik farkı tanır [...] farkını geliştiremeyen, farkı içinde serpilmeyen acı çeker.”⁷⁸⁷ Bu farkın geliştirilmesinin sınırı da önemli bir temayı teşkil etmektedir. Bu noktada her türlü farkın tanındığını söylemek doğru bir yargı olmayacaktır. Burada yine Alevi-Bektaşî kozmik dilindeki kutsal ve din dışının ve bunlara denk düşen veçhelerin etkisini görmek mümkündür. Hal böyle olunca, farkın kutsal olanlar içerisinde serpilmesine olanak tanındığı görülmektedir. Bu açıdan farklılığına saygı duyulacak olanlar, kutsal ve din dışı olarak nitelendirilebilecek temaların ayırında bulunur. Kutsal ve din dışını da;

“Yezid gibi zalimlerle, İmam Hüseyin gibi inançlı mazlumların, ezenler ile ezilenlerin; emekle sermayenin çelişkilerinde aramak gerekir... Hakk’ı özünde bulanlarla, Hakk’ı batıda arayanların; insan haklarına saygı duyanlarla, insanları katledenlerin; 72 millete bir göz ile bakanlarla, İslam şeriatına hapsolanların çelişkisinde aramak gerekir.”⁷⁸⁸

Topluluğun kozmik dilinin evrensel dilsel formasyonun öğelerini almakla birlikte nasıl yapılandığını analiz etmek şimdiye dek tüm bölümün temel tartışma hattını oluşturmuştur. Çalışma boyunca ifade edilen dönüm noktalarında kozmik dilde ortaya çıkmış olan içeriksel dönüşümün altı çizilmeye çalışılmıştır. Ancak bu bölümde Alevi-Bektaşî kozmik dilinin içerik olarak dönüştürülme çabalarından ziyade evrensel dilin biçimsel dönüştürme etkisine değinilecektir. Bu biçimsel dönüştürme, etkisini kozmik dilselliğin bir manipülatif operasyonla millileştirilmesi şeklinde gösterdiği söylenebilir. Buna göre temelde millilik gibi bir derdi olmamış Alevi-Bektaşî dilsel

⁷⁸⁶ Reha Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000, s. 23.

⁷⁸⁷ Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları...**, s. 139.

⁷⁸⁸ Kaleli, **Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik...**, s. 434.

dünyasının kodları artık milli dil olarak kodlanmaya başlanacak ve din-soy-siyaset birlikteliği şeklinde yapılanmış olan kozmik dilin bu iç içeliğine milli bir perspektiften bir diğer deyişle, evrensel-milli dilsel çerçeveden bakılacaktır. Milliyetçi seçkinler tarafından gerçekleştirilecek bu operasyona, Ziya Gökalp'in halkın sözlü kültürüne yönelik geliştirdiği teorik yaklaşım önemli bir destek sağlayacaktır.

Gökalp toplum kurabilmenin, içinde bulunulan dönemde kandaşlıkla değil ancak ortak bir kültür ile mümkün olabileceğini savunmaktaydı. Ancak kültürün de bulunan bir şey olmadığı aksine oluşturulan bir şey olduğuna yönelik görüşü onun ve ondan sonra gelecek Cumhuriyet elitinin temel düsturlarından biri olacaktı. Gökalp'te kültürün yaratılıyor olması, kültürü var eden öğelerin yaratılması değil aksine, bu öğeleri kullanarak bir ortak kültür var etmek anlamına gelmekteydi. Çünkü zaten kültürel öğelerin yaratılmasına gerek yoktur, Gökalp'e göre, bilakis kültürün temel özelliği ilham ve yaratıcılıktır. Gökalp kültürün yaratıcılığını ifade etmesine karşın dil için aynı şeyi düşünmemekteydi. Onun görüşüne göre dilin yaratılmadığı ama kültürel ürünleri yarattığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, dili Türk kültürünün temelini üzerine inşa ettiği bir zemin olarak korumaktadır. Dil üzerine köken kurma çabası Gökalp ve onun izinden giden elitlerin öncelikli çabası olacaktır. Ancak, bu elitler halk dilini yalnızca doğal-milli dil olarak görme eğilimindeydiler. Halbuki halkın dili, doğal-ulusal dil olarak önem taşımaktan ziyade, kendilerini diğer topluluklardan ayırmalarını sağlayan sembolizmle dolu bir kozmik dildi.

Bu nedenle, millet olma hedefi doğrultusunda, bu kozmik dilsel kültürel ürünlerin milli hale getirilmeleri için bir takım Batılı araçlar gerekecektir. Gökalp'in millet ve ortaklık üzerine yaptığı vurgu göz önüne alındığında bu daha da açık görünür. Ona göre, “millet dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından ortak olan [...] bir topluluktur.”⁷⁸⁹ Kültürün ilham ve yaratıcılığı çeşitli kültürel öğeler yaratacağından bu ortaklık ancak seçme işlemi ile meydana gelebilir. Peki bu seçme işlemi nasıl yapılacaktır? Gökalp'in sosyolojisinde ortaya koyduğu kültür ve medeniyet ayırımında bu seçim işleminin nasıl yapılacağına dair bir çözüm sunulduğunu görebiliyoruz. Gökalp'in terminolojisinde kültür, ilham ve yaratıcılık anlamına gelmekle birlikte, medeniyetin temel özelliğini “taklit” oluşturmaktadır. Yani, Batı medeniyetinin oluşturduğu metotların taklidi. Gökalp sosyolojisinde

⁷⁸⁹ Gökalp, *Ziya Gökalp Kitaplar...*, s. 7.

kültürün yaratıcılığının ve bu yaratıcılık vasıtasıyla ortaya koyduğu çok çeşitli ürünlerin bir millet olma yoluna girmiş bir toplumda bu kültürel öğelerin tümünün değil ancak Batı medeniyetinin sınıflandırmak, yasalaştırmak ve uyumlulaştırmak gibi yöntemlerinin uygulanmasıyla seçilecek bir mozaik olduğu çıkartılabilir. Bu görevi Türkçülüğe veren Gökalp'e göre Türkçülük, "bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk kültürünü arayıp bulmak diğer taraftan Batı medeniyetini tam ve canlı bir biçimde alarak milli kültüre aşılamdır."⁷⁹⁰

Gökalp'in millileşme hedefini aydınların önüne koyduktan sonra bunun nasıl yapılacağına dair gösterdiği yöntem de bu seçmeci işlevi ortaya koyacaktır.

"halkın içine girmek, halkla beraber yaşamak halkın kullandığı kelimelere, cümlelere dikkat etmek. Söylediği atasözlerini, gelenekte yaşayan bilgelikleri duymak, düşünüşündeki ve duyuşundaki yöntemi belirlemek, şiirini, müziğini dinleyerek, dansını, oyunlarını seyretmek [...] bundan başka halkın masallarını, fıkralarını, menkıbelerini tandırname adı verilen eski töreden kalma inanışları öğrenmek [...] gerek"⁷⁹¹

Bu öğeler toplandıktan sonra Gökalp'in seçmeciliği devreye girerek burada bu ürünlerden müze kurmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre "milli kültürün bilinçli hale gelerek yükselmesi için" bu kültürel ürünlerin ortaya çıkartılması ve daha sonra "Avrupa medeniyetini onun çeşitli dallarına aşılması görevini yerine getirecek kurumlar (olan) Türki üniversitesi, Türkiyat Enstitüsü" kurulacaktır.⁷⁹² Bu bakımdan Gökalp, sözlü kültürün kuralsız ve kendi iç ayrımlarına ulaşmamış bu nedenle de yasadışı bir özellik gösteren kültürel öğelerinin bilimin yasallaştıran, sistemleştiren ve sınıflandıran araçlarıyla kökenleştirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

3. 4. 1. Türkçe Karşısında Kozmik Dilin Gerileyişi

Halkın kullandığı dilde milli dilin bulunduğu görüşü 19. yüzyılda yaygın bir bakış açısını oluşturmaktaydı. Ziya Paşa milli şiirin ve nazımların hala ozanlar ve halk arasında canlı olduğunu düşünmekteydi.⁷⁹³ Bu nedenle onun bakış açısında millet ve

⁷⁹⁰ A.g.e., s. 15.

⁷⁹¹ A.g.e., s. 16.

⁷⁹² A.g.e., s. 40.

⁷⁹³ İlhan Başgöz, "Türkiye'de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik", *Turkish Studies*, çev. S. Uğurlu, 2011, s. 1536.

milliyet ile halk arasında ayrılığın olduğuna dair bir bilinç bulunmamaktaydı. Türkçe konuşan halka baktığında bir Türk milleti görmekteydi.⁷⁹⁴ Ancak asıl mesele bundan sonra başlamaktaydı. Çünkü bir konuşma dilini, bir resmi dile çevirme, bir takım (bilimsel, siyasal) operasyonları gerektirecekti. Bunlardan ilki Köprülü tarafından uygulanan ve adına ‘genetik’ dediği bir bilimsel usul ile kotarılmaya çalışılacaktır.

Fuad Köprülü’nün temel bakış açısı da halkın kullandığı dili milli bir dil olarak kodlama noktasında toplanmaktaydı. Bu bakımdan halk dili üzerinden genetik (*genetique*) analizlerde bulunmak için uzun erimli bakış açısını benimsemekteydi.⁷⁹⁵ Buna göre, Osmanlı sarayında konuşulan dilin aksine halk arasında korunmuş bir Türk dilinin izleri bulunmakta ve bunun en iyi örneklerine ise kökenleri Orta Asya’daki Türk topluluklarında çeşitli işlevlere sahip olan şamanlara dayanan ozanlarda rastlanmaktaydı. Bu bakımdan Köprülü, genetik usul ile eski Türk topluluklarındaki şamanların, kendi dönemindeki ozanların genetik kökenini teşkil ettiği düşüncesini ileri sürmekte, böylece ozanların kullandıkları dilin de saf bir milli dil olarak görülmesini mümkün hale getirmekteydi.

Köprülü’nün uğraşının yeni Türk devletinin etno-siyasal hedefleri ile uyumlu olduğunu da ifade etmek mümkündür. Onun bu bilimsel çabasında yeni devletin politik hedeflerinin etkisi olmadığını ileri sürmek oldukça naif bir bakış açısı olacaktır. Kaldı ki Köprülü “*Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*” adlı eserine, milli his ile dil arasındaki rabıtaya vurgu yapan Atatürk’ün sözüyle başlayarak amacını açık bir şekilde ifade edecektir.⁷⁹⁶

Milli hissi oluşturmak ya da icad etmek amacıyla halkın dili üzerine odaklanıldığında millici elitin karşılaştığı toplumsal gruplardan biri de Alevi-Bektaşî-Kızılbaş toplulukları olmuş ve onların Türki kökeni ve kullandıkları dilin milli dil olduğu iddiası kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu toplulukların dillerinin biçimsel karakteri

⁷⁹⁴ Türkçe konuşmayan topluluklar için de ayrıca bir takım önlemler alınmıştı. 1892 yılında İstanbul’da kurulan Aşiret Mekteb-i Hümayunu adlı aşiret mekteplerinde çeşitli kabile ve halkları bir araya getirmenin birincil amaçlarından birinin dil birliği olduğu unutulmamış Türkçe öğretimine hayati önem verilmiştir. M. Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, *Osmanlı Geçmişi Günümüz Türkiye’si* içinde, ed. K. H. Karpat, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, ss. 123-124.

⁷⁹⁵ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, s. 4.

⁷⁹⁶ Mehmet F. Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1934, s. V.

olan Türkçe o denli ön plana çıkartılmıştır ki dilin içeriğinin silinmesi pahasına onu karakterize eden tek etmen olarak görülmeye başlamıştır. Üstelik bu biçimsel dil üzerinden yapılan analizler 1980’li yılların sonlarından itibaren üretilmeye başlayan Alevi-Bektaşî yazını da büyük oranda biçimlendiren bir yapı oluşturmuştur. Bu etki kendini pek çok noktada göstermekle birlikte Kürt ve Zaza Alevilerin etnik kimliklerinin tartışılması noktasında en can alıcı noktasına ulaşmıştır. Bu konu üzerinde 1990’lı yıllarda Alevi-Bektaşî topluluğu içerisinde yapılan tartışmalarda bunu görmek mümkündür. Şener’in, Gökalp’e referansla Kürtlerle birlikte yaşayan Türkmen aşiretlerinin Kürtleştiği iddiasını bunun ilk örneklerinden biri olarak gösterebiliriz.⁷⁹⁷ Aynı yazarın çalışmasının bir başka yerinde ise yaş farkı ayırımına dayalı bir analiz ile bunu kanıtlamaya çalıştığını görürüz. Buna göre, “Kürtçe ya da Zazaca konuşan yaşlı Aleviler ısrarla ama ısrarla kendilerinin Türk olduğunu vurgularken son yıllarda siyasi-ideolojik olarak Kürt siyasal hareketinin etkisinde kalan gençler ise Kürt olduğunu söylüyor” iddiası öne sürülmektedir. Ancak Şener’e göre, her ne kadar gençler bu şekilde iddiada bulunuyor olsa da “tarihin ve toprağın sesi gençler değil, yaşlılar olabilecektir.”⁷⁹⁸ Burada görüldüğü üzere, etnik analizler Alevi-Bektaşî kozmik dilinin önüne geçmiş onun içine sızmış ve dilin biçimsel özelliği ön plana geçirmiştir.

Evrensel dilsel formasyonun yalnızca Kürtçü ve Zazacı etnik kökenleştirme anlayışına karşı Türklüğü savunmak şeklinde gerçekleşmediği de söylenebilir. Hatta Türkçü yaklaşımın Arap dil ve kültürüyle karşılaştığında daha büyük etkiye sahip bir şekilde kendini gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Bu evrensel dilin kendini ortaya koyuş tarzlarından birisi Türk dilinin bilinçli bir şekilde Aleviler tarafından korunduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Buna göre, Hacı Bektaş ve öğrencileri Türk dilini güçlendirip yaygınlaştırmak için Allah, peygamber, Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini şiir ve sazlar eşliğinde dile getirmişlerdir. “Bu yöntem sayesinde Anadolu Türkçesi Arapça karşısında yaşayabil(miş) Yunus Emreler, Kaygusuz Abdallar, Pir Sultan Abdallar, Dertliler, yedi yüzyıl boyunca Arap kültürüne direnip, dilimizi bize ulaştır(mışlardır).”⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ Şener, **Aleviler’in Etnik Kimliği...**, s. 183.

⁷⁹⁸ **A.g.e.**, s. 221.

⁷⁹⁹ **Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...**, s. 86.

Kimi zaman Alevi-Bektaşilerin ulusal kültürün yaratıcısı ve savunucusu oldukları iddialarına da tesadüf edilebilmektedir. Arapça ve Farsçanın Selçuklu ve Osmanlı'daki üstünlüğüne karşı Alevi-Bektaşilerin Türkçe konuşup söylemeyi sürdürmüş oldukları, “ulusal kültür çıkırını açarak Arap-Fars egemenliğine ve İslam ümmetçiliğine karşı savaşım yürüttükleri” sıklıkla vurgulanır.⁸⁰⁰ Bu durumda Osmanlı'da Alevi-Bektaşî topluluklar olmasa, Türk dilinin yaşayamayacağı inancı bu topluluklara hâkim görünmektedir. Üstelik Osmanlı İmparatorluğu'nun o derece yoğun bir şekilde Arap kültür ve dilinin etkisinde kaldığı iddia edilmektedir ki, adeta onun bir Arap İmparatorluğu haline geldiği belirtilir. Şener'e göre, “Osmanlı, Arap dili kanalı ile Arap hegemonyacılığının etkisine terkedilmiştir. Osmanlı adeta biraz farklı bir biçimde ama Arap İmparatorluğu gibi hüküm sürmüştür.”⁸⁰¹

Türkçü evrensel dilsel formasyonun Alevi-Bektaşî kozmik dilinin biçimsel karakterini o derece öne çıkarmış olduğu görülmektedir ki, bu etki, ibadet dilinin Türkçe olması adına bir takım girişimlerde bulunulmasına yol açmıştır. Üstelik bu girişimin Alevi-Bektaşilerin kendi ibadetleri için olmayıp aksine camide gerçekleştirilen Sünni toplulukların ibadetler için yapıldığı düşünüldüğünde, Türkçü-millici dilin biçimsel karakterinin etkisini görmek daha mümkün olabilmektedir. Bedri Noyan'ın, Kur'an'ı Kerim'i Türkçeye manzum olarak çevirmesi bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Noyan bu tercüme faaliyetindeki “asıl mesele(nin) Türkçe Kuran'ı camiye sokma meselesi” olduğunu belirtmektedir. Gayesinin de Atatürk'ün de gayesini oluşturan ibadetin Türkçe olması olduğunun altını çizmektedir.⁸⁰² Alevi-Bektaşî dilindeki Türkçü temanın yer yer Alevi topluluklar dışındaki Sünnilere yönelmesinin bir diğer örneğine de Şener'de rastlanmaktadır. Ziya Gökalp'e referans vermek suretiyle din ve dil arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini belirten Şener, Gökalp'in aşağıda belirtilen şiiri ile cami ve namaz gibi Sünni İslam'a has olan öğeler hakkında görüşlerde bulunur;

“Bir ülke ki camiinde Türkçe Ezan okunur.
Köylü anlar mânâsını namazdaki duanın
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur
Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu Hüdâ'nın
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!”⁸⁰³

⁸⁰⁰ Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler...*, s. 102.

⁸⁰¹ Cemal Şener, *Anadilde İbadet: Türkçe İbadet*, İstanbul: Ant Yayınları, 1998b, s. 103.

⁸⁰² Bedri Noyan, “Şeriatın Yobazı Gibi Tarikatın da Yobazı Var”, *Yaşayan Alevilik* içinde, İstanbul: Ant Yayınları, 1996, s. 33.

⁸⁰³ Şener, *Anadilde İbadet...*, s. 32.

Alevi-Bektaşilerin Kurtuluş Savaşı esnasında Atatürk ve yeni Türk devleti tarafında aldıkları tutumun da onların geçmişten bu yana sahip oldukları ulusal kültürün bir sonucu olarak gerçekleştiği iddiasını görmek mümkündür. Bu bakımdan Osmanlı'nın, Kurtuluş Savaşı esnasında gerçekleşen emperyalist işgal ile işbirliği yapmış olduğu iddiasına karşı Alevi-Bektaşilerin ulusal onurları onları bu işgale karşı direnişe, vatanseverlerle aynı cephede savaşmaya yöneltmiş olduğu iddia edilir.⁸⁰⁴ İşgalci güçler ile işbirliği içerisinde bulunduğu belirtilen Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi kurumlarının da ulusal, milli bir nitelik taşımadığı iddiası bu açıdan diğer bir önemli temadır. Örneğin bizzat halifelik makamının “Arap toplum ve dinsel geleneğine özgü” olduğu ifade edilebilmekte ve Cumhuriyet rejiminin de bu milli olmayan kurumu kaldırdığı belirtilmektedir.⁸⁰⁵

Türklüğün ve Türk kültürünün kendi toplumsal varoluşlarını temellendiren ve tüm kültürel unsurlarını besleyen yegâne etken olduğuna yönelik iddia, Alevi-Bektaşî düşüncesine evrensel dilin bir diğer getirisi olarak okunabilir. Bu bakış açısı Köprülü'nün açtığı yol vasıtasıyla Alevi-Bektaşî topluluklar ile eski Türk örfleri arasında kurulan bağlantı ile sağlanmış görünmektedir. Burada, Alevi-Bektaşilerin dinsel törenleri olan Ayin-i Cem'de yer bulan şiir, edebiyat, müzik ve dans Türklerin dinsel törenlerinde yer almış, buradan Alevi-Bektaşilere tevarüs etmiş⁸⁰⁶ olduğu iddiası yaygındır. Türk kültür ve dilinin, dinsellik vasıtasıyla korunduğu iddiasının bir başka şekli de, Türkçü evrensel teze bağlı olarak ileri sürülen Alevi-Bektaşî toplulukları Türki topluluklar ile özdeşleştirmek suretiyle kotarılmaktadır. Buna göre, İslam öncesi Türklerin tapınmalarında kullandıkları dans, müzik ve şiir, Sünni topluluklarda yasak olmasına karşın, Alevi-Bektaşî topluluklar bunları kendi inançlarının vazgeçilmez ögesi haline getirerek yaşatmışlar ve böylece Türk dilinin, müziğinin, halk danslarının gelişmesinde önemli katkılar sunmuşlardır.⁸⁰⁷ Buna karşın, Sünni Türklerde Arapça yapılan ibadetlerin daha en başından, yani Türklerin İslamiyet'i kabul ettikleri dönemlerden bu yana, yanlış bir içerikle donanmış olduğu iddiası ileri sürülmektedir. Bunun temel nedeni olarak ise, ibadetin Arapça yapılıyor

⁸⁰⁴ Şener, **Aleviler Ne Yapmalı...**, s. 75.

⁸⁰⁵ Kaleli, **Akıl ve Bilim Der Alevilik...**, s. 148.

⁸⁰⁶ Erseven, **Aleviler'de Semah...**, ss. 12-13.

⁸⁰⁷ Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s 185.

olması ve buna bağlı olarak Arapça kelimelerin yanlış anlamları ihtiva edecek şekilde Türkçede alımlandığı iddiası gösterilmektedir.⁸⁰⁸

Sünni Türklerin dinsel dili olan Arapçanın Alevi-Bektaşilerde hiçbir zaman teveccüh görmediğinin de altı çizilmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin konumu ve ifadeleri üzerinden bunu kanıtlama çabasının da önemli bir rol oynadığı görülür. Şener'in aktardığına göre bu 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında yaşamış olan Hacı Bektaş Veli postnişini Hamdullah Çelebi'de de ifadesini bulmuştur. Şener'e göre Çelebi, "Hacı Bektaş Veli Türkmenlerinin dilinin, örfünün, adetlerinin, geleneklerinin korunmasını Osmanlı beyliğinden rica ederek istemiş"tir.⁸⁰⁹ Hacı Bektaş Veli'nin yaşamının Osmanlı Beyliği'nin kuruluş aşaması ile çakışmıyor olması bu iddiayı dayanaksız hale getirmekle birlikte, Alevi-Bektaşî düşüncesindeki Türkçü yaklaşımın bu toplulukların kozmik dillerini ne derece etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir. Keza Alevi-Bektaşî dilsel dünyasında Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen ve Türklüğün, Türk dilinin korunmasını içeren mesaj ve söylemlerin çokluğu dikkat çekicidir. Hacı Bektaş Veli'ye isnad edilen "eline, beline, diline sahip ol" deyişinin anlamını yorumlayan Kaleli'de, Türklük ve Türklük bilincinin nasıl Hacı Bektaş Veli'nin karakteri olarak yansıtıldığını görmek mümkündür. Kaleli'ye göre, bu deyiş ile Hacı Bektaş Veli Türkçeyi ve Türk kültürünü koruma çağrısı yaparak "yurdunu, kültürünü ve öz dilini koru" buyruğunu iletmiştir.⁸¹⁰

Gökalp ve özellikle Köprülü'nün Alevi-Bektaşî topluluklar ile İslam öncesi Türki topluluklar arasında bir devamlılık ilişkisi gören teorilerinden hareket etmek suretiyle bu Türkçü evrensel tezi kendi dillerine alıp, onu dönüştürmesine izin veren Alevi-Bektaşî toplulukların dilinde bu evrenselci tezin bir başka yansımasını daha görmek mümkündür. Bu da Gökalp ve Köprülü'nün bu toplulukları bir devamlılık içerisinde kodlarken kullandıkları teorik perspektifi de almak ya da farklı bir şekilde uyarlayarak güncellemek suretiyle gerçekleşmiştir. Buna göre, toplumsal işbölümünün analizi önemli yer tutmaktadır. Köprülü'nün üzerinde önemle durduğu işbölümünün farklı bir yorumuna Alevi-Bektaşî düşüncesinde de rastlandığı görülmektedir. Bu yeni yorumda, toplumsal-kolektif bir sosyal varoluş işbölümü vasıtasıyla giderek bireyselliğin ortaya çıkmasına yol açmış ve dilde bir bireyselleşme, bir özelleşme

⁸⁰⁸ Şener, *Anadilde İbadet...*, s. 63.

⁸⁰⁹ Şener, *İdamla Yargılanan Bir Alevi Dedesinin Savunması...*, s. 49.

⁸¹⁰ Kaleli, *Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği...*, s. 157.

kendini göstermiştir. Bu iddiaya göre, “Türk boylarında bu işi üstlenenler (özel dili kullanma işini) genellikle ‘şaman’ diye adlandırılmışlardır.”⁸¹¹ Bir başka çalışmada da benzer bir temayı görmek mümkün olmakla birlikte bu kez bireyselleşmenin yazı ile kendini gösterdiği ifade edilmektedir. Böylece yazı, hem toplumda bireyselleşmenin ortaya çıkmaya başladığı zamanda şamanların birer etkinliği olarak kodlanmakta hem de yazılı eserlerin din dışı nitelikler sergilediği belirtilmektedir. Böylece giderek bireyselleşen toplum ile toplumsala has olarak görülen kutsallıktan çıkışın başlangıcının izleri görülmektedir.⁸¹² Türk toplulukları bağlamında bu bireyselleşmenin sonuçlarını irdelemeye çalışan yazara göre, bu bireyselleşme uygarlaşmaya doğru atılan ilk adım sayılabilir.⁸¹³ Bununla birlikte, aynı zamanda sınıflaşmanın da başlangıcını teşkil etmektedir. Toplumda artık sınıfsal farklılaşma ve üst sınıfların üretilen malların büyük bölümüne el koyması durumu ortaya çıkmaktadır. “Din dışı şiirler ve ozanlar bu aşamada kesin olarak ortaya çıkacaklardır. Bunlar, topluluğun çıkarlarını siyasal lidere yöneltecekler, topluluğun yiğitlik ve korkusuzluğunu, iş görme yeteneğini siyasal liderde göstermeye çalışacaklardır.”⁸¹⁴ İşbölümü teorisinin yeniden yorumlanması Alevi-Bektaşî yazınına Türk tarihinde dinsel ve din dışılık arasında bir ayrımı yapma imkânını da sağlamış görünmektedir. Buna göre dinselliğin, henüz siyasal aygıtın toplum içerisinde bir bölünmeye yol açmamış topluluklara has görülmesini, buna karşın, toplumsal bölünmenin ortaya çıktığı devletli toplumların ise giderek dinsellikten sıyrılan topluluklar oldukları iddiasını ifade etmeye imkân vermiştir. Bu vesileyle de Alevi-Bektaşî toplulukların toplumsal ideolojisinin kutsalla kurduğu ilişkinin desteklenmesi sağlanabilmiştir.

3. 4. 2. Millilik Anlayışları Arasında Fark

Yukarıda aktarıldığı üzere, Türklük ve buna bağlı olarak kozmik dilde ön plana çıkartılan ve aslında Alevi-Bektaşî dilinin yalnızca biçimsel bir ögesini teşkil etmekten fazlaca bir önemi olmayan Türkçenin, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde parlatılmasının, toplulukların karşılıklı birbirlerini değerlendirmelerinde de önemli etkileri olmuştur. Bu vasıta ile, Alevi-Bektaşî toplulukların kutsal ve din dışı şeklinde bir ayrıma dayalı dinsel dünyasına yeni

⁸¹¹ Zelyut, *Halk Şiirinde Başkaldırı...*, s. 14.

⁸¹² Zelyut, *Halk Şiirinde Gerçekçilik...*, s. 14.

⁸¹³ A.g.e., s. 22.

⁸¹⁴ A.g.e., s. 23.

kavramlar eklenmiştir. Daha önce ifade edilen, din-soy ve siyaset arasında kurulan kozmik bağlantıda siyaset kısmını giderek Türkçü bir tutumun belirlediğine tanık olunmuştur. Sünni İslami ideolojinin tanımlanmasında din dışılık önemli bir rol oynamaktayken, bunun yanında, Arap milliyetçiliği de artık sınıflandırmada etkili olacaktır. Dolayısıyla Türklüğün karşısında konumlandırılan Arap milliyetçiliği Sünni İslam tanımlamalarında kendini gösterecektir. Buna göre, Emevi İslamı olarak nitelendirilen Sünnilik aynı zamanda Arap milliyetçiliğini de içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan Emeviler döneminde Arap milliyetçiliğinin de körüklendiği ifade edilmiştir.⁸¹⁵ Arap milliyetçiliği soslu Müslümanlık anlayışına o dönemde Türklerin oldukça yoğun bir şekilde direndikleri iddiası da dillendirilmektedir. Bu direnişin aynı zamanda Türklerin önüne bir seçim yapma durumu çıkardığı iddiasının ileri sürüldüğünü görmek mümkündür. Bu görüşe göre, Türkler Arap Müslümanlığına karşı Ehlibeyt'i tercih etmişlerdir.⁸¹⁶ Bir diğer iddia ise, Arap soslu İslamiyet olan Sünniliğin, aynı zamanda, bir sömürgecilik dalgası ile geldiği yönündedir. Bu nedenle Türklerin bu Araplığa karşı çeşitli şekillerde direniş göstermiş olduğu belirtilir.⁸¹⁷

Arap örfü ya da İslam dışı Arap kültürünün, üzerinde büyük etkisinin olduğu iddia edilen Sünniliğin benimsenmesinin sadece dinsel küresi bağlamında sınırlı bir etkisinin olmadığı da belirtilmektedir. Buna göre, din dili olarak Arapçanın kabul edilip güçlü bir şekilde benimsenmesinden, Arap kültürüne has öğelerin benimsenmesine kadar pek çok etken bu Arap milliyetçiliğiyle yoğrulmuş Sünniliğin bir eseri olarak görülmektedir. Sünniliğin bir kurumu olarak görülen Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan kitapların Arapçaya kutsi nitelik atfetmesi de, bu Arap kültürel istilasının örneklerinden biri olarak yorumlanmaktadır.⁸¹⁸ Bu örneklerden bir diğeri ise Araplara has olarak görülen ve Sünniliğin içine sokulması vasıtasıyla Türklere de geçirildiği iddia edilen saldırganlıktır.⁸¹⁹ Keza yine Arap kültürüne özgü yaşamın Muhammedi yaşam olarak pompalanıyor olduğu ve bu kültüre ait giyim kuşam alışkanlığının Türklere ve diğer toplumlara aktarılmaya çalışıldığı iddiasına da tesadüf edilmektedir.⁸²⁰

⁸¹⁵ Şener, **Alevilik Olayı...**, s. 48.

⁸¹⁶ Şener, İlknur, **Şeriat ve Alevilik...**, s. 23.

⁸¹⁷ Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik...**, s. 151.

⁸¹⁸ Şener, **Anadilde İbadet...**, s. 10.

⁸¹⁹ Kaleli, **Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik...**, s. 157.

⁸²⁰ Kaleli, **Dil, Din ve Kur'an Tartışması...**, s. 15.

Türklük ve Türk kültürü Alevilik ile birleştirilip bunun karşısına Arap kültürü ve bu kültürün siyasal anlayışının uzantısı olarak Osmanlı konulunca Alevi-Bektaşî topluluklar ile Osmanlı arasında yaşanan ve sonuçları itibariyle katliamlara da varan trajik olayların Türklük ile Araplık arasında geçen bir mücadele olarak okunması da mümkün olmaktadır. Böyle bir okuma sonucunda bizzat Arap siyasal geleneği olan halifelîği İmparatorluğa sokan Yavuz Sultan Selim'in Anadolu halkına karşı Arap Müslümanlığına sarayın kapısını açtığı, Türklüğü aşağıladığı ve bunun sonucunda Türklerin inanç biçimi olan Aleviliği 'kâfirlik' ve 'dinsizlik' ile suçlandığı iddiası gündeme getirilmektedir.⁸²¹ Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun Alevi-Bektaşî topluluklara karşı düşmanlığının yalnızca inanç boyutundan kaynaklanmadığı, bunun da etkisi olmakla birlikte, aynı zamanda Arap dil ve kültürünün Aleviler tarafından benimsenmemesinin bunun bir nedeni olduğu ileri sürülmektedir. Bu bakımdan Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, Osmanlılar "Arabın sadece dinini almakla kalma(mışlar) aynı zamanda dilini, kültürünü ve karakterini de al(mışlardır)."⁸²² Arap kültürünü benimsemiş bir görüntü veren bu padişahın Türk birliğinin parçalanmasından da sorumlu tutulduğu görülür. Buna göre, "doğu ve güney Anadolu bölgesindeki Türklere ait beylikleri ve arazileri Kürtlere verip, arazilerin üzerindeki mülkiyet tasarruf haklarını da ilânihayet bu ailelere bırakması 'Kürt Birliği'ni sağlatmanın başlangıcı olmuştur."⁸²³

Arap dil ve kültürünün benimsenmesinin siyasal yönetime yansıması ise, Alevi-Bektaşî düşüncesine göre, İslam'ın şekilci yönünün ortaya çıkmasında etkili olarak "egemen kesim hukuku"nın yaratılmasında büyük rol oynamıştır. Böylece İslam sadece Türk topluluklarında değil hangi coğrafyaya yayılmışsa orada da Arap aklının bir sonucu olarak görülen şekilci anlayış sonucunda "egemen kesimin işine yarayacak eklemelerle genişletilmiş"tir.⁸²⁴ Bu egemen kesim hukukunun yaratılmasında özellikle medresenin rolüne dikkat çekilir. Buna göre medrese, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorlukları döneminde, devletin yönetim kademelerinde etkili olmuş, devlet adamları bu kurumlardaki İran ve Arap kökenli ulemanın etkisinde kalmış, buna koşut olarak da sömürü ve zulüm artmıştır.⁸²⁵ Bunun başlangıç noktasını İranlı vezir

⁸²¹ Şener, İlknur, *Şeriat ve Alevilik...*, s. 29.

⁸²² Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaîği Alevilik...*, s. 160.

⁸²³ İsmail Onarlı, *Şah İsmail*, İstanbul: Can Yayınları, 2000, s. 129.

⁸²⁴ Zelyut, *Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset...*, s. 62.

⁸²⁵ *Alevilik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...*, s. 83.

Nizamülmülk olarak işaretleyen Zelyut, onun açtığı medreselerin halk üzerinde baskı kurmanın ideolojik doktrinlerini üreten birer kurum olduğunu belirtmektedir.⁸²⁶

Selçuklu ve özellikle Osmanlı'nın tüm bu gayri milli tutum ve davranışlarını 'teşhir etmekle' birlikte, bu Alevi-Bektaşî matbuatının büyükçe bir çoğunluğunun, kendi dönemlerinde siyasal faaliyet gösteren ve kendilerine milliyetçi diyen kişi, grup ve partilerin milliyetçiliğinin sorgulanması için de kullanıldığına tesadüf edilmektedir. Buna göre ümmetçi olarak nitelendirilen siyasal İslamcılarının, Osmanlı yanlısı tutumlarının anlaşılabilir olmasına karşın, kendisini Türk milliyetçisi olarak ifade eden kesimlerin Osmanlı'ya yönelik tutumlarının hatalı olduğu ifade edilmektedir. Bunun temel nedeni ise "Osmanlı'nın milliyet esasına göre değil ümmet esasına göre oluşmuş" olması şeklinde belirtilmektedir.⁸²⁷ Türklükle Osmanlı'nın her hangi bir ilişkisinin olmadığı saray evlilikleri üzerinden de kanıtlanmaya çalışmakta, bu amaç doğrultusunda pek çok padişahın Türk toplulukları dışından eş seçtikleri iddiası dillendirilmektedir.⁸²⁸

Milliyetçiliğin, Osmanlı dönemine değil de "olsa olsa Orta Asya" dönemi kökenlerinde aranabileceğine dair bu bakış açısının, dönemin Türk milliyetçilerini, ümmetçiliği savunan siyasal parti ve toplulukların aleti olmakla suçladığı da görülmektedir. Bu bakış açısına göre, "ümmetçi, şeriatçı zihniyet kendilerine 'Türk Milliyetçisi' diyenlerin bu zaafından yararlanarak onları kendilerine vurucu güç olarak geçmişte kullan(mıştır), günümüzde de kullanmaya"⁸²⁹ devam etmektedir. Gerçekten de 1960'larda başlayan ve 1970'lerde hız kazanıp, gizli iç savaş noktasına varan siyasallaşma dinamiğinin dışına çıkmak bu dönemlerde mümkün olmamış "kutuplaşma, kısmen Sünni-Alevi kamplaşması biçimini almış, bu gelişme Alevilerden çok sağın insiyatifiyle gündeme sokulan gerilim stratejisinin sonucunda ortaya çıkmış" görünmektedir.⁸³⁰

Bu stratejide milliyetçi parti ve toplulukların, ümmetçi olarak tanımlanan siyasal ideolojiye sahip olanlar tarafından kullanılmasının basitçe bir yararlanma ilişkisi

⁸²⁶ Zelyut, *Halk Şiirinde Gerçekçilik...*, s. 34.

⁸²⁷ Şener, *Aleviler'in Etnik Kimliği...*, s. 81.

⁸²⁸ A.g.e., ss. 81-85.

⁸²⁹ Şener, *Aleviler Ne Yapmalı...*, s. 121.

⁸³⁰ Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması...*, s. 58.

sonucunda ortaya çıkmadığı da Alevi-Bektaşî düşüncesi tarafından ifade edilmektedir. Buna göre, milliyetçi toplulukların da bizzat etnik bağılıklardan önce dinsel bağılıklara önem verdiği, hatta Türkler arasında dinsel aidiyet farklılığının bu tercihte ön planda bulundurulduğunun altı çizilmektedir. Bunun yalnızca İslam ve diğer dinler arasında değil, aynı zamanda İslam'ın kendi iç farklılıkları bağlamında da kendini gösterdiği vurgulanır.⁸³¹ Bu bakımdan kendilerine milliyetçi diyen partilerin ve liderlerinin, ümmetçi bir çizgide siyaset yürüttüğü belirtilen dönemin siyasi liderlerinden Necmettin Erbakan'dan farklarının olmadığı, vurgulandığı görülmektedir.⁸³² Bu anlamda Massicard da 1970'lerde Milliyetçi MHP'nin dini söylemi sahiplendikçe, siyaset sahnesinin sağ kanadının Sünnilikten daha çok bahsetmeye başladığını belirtir.⁸³³

Milliyetçi ideolojideki bu İslami tonun Alevi-Bektaşî topluluklar üzerindeki sonuçlarına da değinilerek, bunun önemli siyasal etkiler ortaya çıkardığının vurgulandığı görülmektedir. Bu siyasal etkilerin başında ise 1960'lı yıllardan itibaren Alevilere yönelik gerçekleştirilen şiddet eylemleri gelmektedir. Bu olayların öncülüğünün bizzat milliyetçiler tarafından yapıldığı iddia edilmektedir. Bunun kanıtlarından biri olarak, Alevilerin yurt dışında çalışarak sağladıkları işçi dövizlerini Türkiye'de pazara soktukları şehirlerde Milliyetçi Hareket Partisi'nin de hızla gelişmesi gösterilmektedir.⁸³⁴ Buna göre, "1960'lı yıllardan itibaren Alevi nüfusun yoğun olduğu kentlerde Türk milliyetçiliği Alevi düşmanlığı temelinde gelişmiş ve Alevilere yönelik dinsel düşmanlığın, dinsel şiddetin başını çekmiştir."⁸³⁵ Erzincan, Elazığ, Malatya, Sivas, Amasya, Tokat, Yozgat gibi Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde gerçekleştirilen ve Alevi vatandaşların ev ve iş yerlerinin tahribiyle sonuçlanan olayların da bu siyasal kesimler tarafından gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. 1970'li yıllarda Milli Selamet Partisi ile Milliyetçi Hareket Partisi arasında gerçekleşen ve sağ siyasal seçmenin oyunu alma üzerine kurulu rekabetin Alevilere yönelik bir dışlayıcı siyasal tutum oluşturduğunu ve bu tutumun da Alevi katliamlarında etkili olduğunu belirten Schüler de katliamlardaki milliyetçi temanın altını çizmektedir. Ona göre, "1977 seçimlerinde anti-komünist eğilimli milliyetçi

⁸³¹ Cemal Şener, **Arapça'nın Türkleri Araplaştırması**, İstanbul: Etik Yayınları, 2007, s. 78.

⁸³² Zelyut, **Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset...**, s. 215.

⁸³³ Massicard, **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması...**, s. 60.

⁸³⁴ Şener, **Alevilik Olayı...**, s. 143.

⁸³⁵ Şener, **Aleviler Ne Yapmalı...**, s. 119.

MHP, Alevileri komünistlerle aynı kefedede değerlendiren bir propaganda ile mezhep ayrılıklarını işleyerek bundan MSP'nin aleyhine olarak kar sağlayacaktı.”⁸³⁶ Massicard da İç ve Doğu Anadolu'da milliyetçi hareketin Alevileri giderek doğrudan ve şiddet kullanarak hedef almaya başladığını belirtir. Massicard'ın belirttiği üzere, 17 Nisan 1978'de, mafya babası bir toprak ağası olan, bağımsız aday olarak girdiği seçimleri sağcı partilerin desteği sayesinde kazanan Malatya Belediye Başkanı bombalı bir paketle öldürülmesi sonucu kuşkular solcular üzerinde yoğunlaşır. Esas olarak milliyetçilerle dincilerden oluşan, ama daha ılımlı insanların da katıldığı sağcı gruplar CHP binalarını ve solcu dernekleri basarlar; Alevi mahalleleri saldırıya uğrar, evler ve dükkanlar yağmalanır.⁸³⁷

Milliyetçi-ırkçı saldırıların 1990'lı yıllar boyunca da devam ettiğini ifade eden Alevi-Bektaşî söylemine göre bu dönemde katliamlar devlet kontrolünde sürdürülmüştür. Bu yıllar boyunca Alevi köylerinin pek çok kez devlet kontrolündeki bu saldırılara maruz kaldıklarının altı çizilmektedir.⁸³⁸

Sonuç olarak Alevi-Bektaşî dilsel dünyasının Türkçe ve Türk kültürü temalarıyla ön plana çıkartılmaya çalışılmış biçimsel karakterinin, Sünni İslam'ın devlet ve milliyetçilikle kurduğu ilişkinin arkasında kalmasına rağmen Arap kültürüyle içiçe olduğuna yönelik bir bakış açısına sahip olduğunu belirtebiliriz. Bu bakımdan Alevi-Bektaşîlere göre, her ne kadar kendini laik olarak niteliyor olsa da, Cumhuriyet Türkiye'si'nin Sünni karakteri ve Arap kültürel öğelerine sahip oluşu, farklı inanç gruplarının asimile edilmesi yönünde ona güçlü bir saik sağlamaktadır. Bu bakış açısını doğrular şekilde pek çok akademik çalışmanın Türkiye'ye özgü laiklik anlayışının ortodoks Sünnilik ile oluşturduğu ideolojik bağı teşhis ettiğini belirtmek gerekir. Örneğin Parla ve Davison erken Cumhuriyet döneminden başlayarak gelen süreci laikler ve Müslümanlar arasında yaşanan bir siyasi çatışma olarak görmek yerine farklı İslam anlayışları arasında yaşanan bir çatışma olarak görmeyi tercih etmektedirler. Onlara göre, Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip okulları, Kur'an kursları, din dersleri, nüfuz cüzdanlarında din hanesinin yer alması gibi uygulamaların tümü, devletin kendi 'saf' ve 'hakiki' din anlayışını yurttaşlara benimsetme amacı

⁸³⁶ Harald Schöler, **Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik, Alevilik**, çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 164.

⁸³⁷ Massicard, **Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması...**, s. 62.

⁸³⁸ Kaleli, **Tanrı İnsan...**, s. 160.

taşımaktadır.⁸³⁹ Dolayısıyla yazarlara göre Cumhuriyet Türkiye'sinde “Sünni Ortodoks İslam’ın Kemalist versiyonu” uygulanmaya çalışılmıştır.⁸⁴⁰ Bu bakımdan, Alevi Bektaşî düşüncesinde sıklıkla tesadüf edilen Türk milliyetçiliği ile Sünni İslam’ın işbirliği içerisinde Alevileri asimile etme girişimleri olduğu düşüncesinin ideolojik temellerinin olmadığını iddia etmek pek mümkün görünmemektedir.⁸⁴¹



⁸³⁹Taha Parla, Andrew Davison, “Secularism and Laicism in Turkey”, **World Secularisms at the Millennium**, der. J. R. Jacopsen, A. Pellegrini, Durham: Duke University Press, 2008, ss. 58-75.

⁸⁴⁰ **A.g.e.**, s. 64.

⁸⁴¹ Geçmez, **Aleviler...**, ss. 121-123.

SONUÇ

1980’li yılların sonlarından başlayacak şekilde yazın dünyasına giren Alevi-Bektaşî kökenli yazarların ürettiği metinler üzerinden bu toplulukların düşünce dünyasına odaklanmış bu çalışmada Alevi-Bektaşîlerin kendilerini tanımlarken din (kutsal), soy, etnisite, toplum ve siyaset arasında kurdukları özgün ilişkiler ve bunların karşılıklı bağlantıları tartışılmıştır.

1980’li yılların sonlarından itibaren yazın hayatına önemli damga vuran bu yazarlar Alevi-Bektaşî toplulukların tanımlanmasında, bu toplulukların güncel sorunlarında, kimliğin tarihsel gelişim aşamalarının tartışılmasında veya günümüzde Aleviliğin ne ifade ettiğinin belirtilmesinde kimi zaman popüler, kimi zaman yarı akademik kimi zaman ise yer yer münakaşaya girer tarzda söylemler oluşturmuş ve dikkate değer bir okuyucu kitlesine ulaşmışlardır. Bu yazarlar ve onların ürettiği metinlerin odağında kendi içerisinden çıktıkları etno-dinsel topluluk olarak Alevi-Bektaşîlik olduğundan dolayı içerisinden çıktıkları topluluk bilincinin şekillenmesinde etkili olmuş iki temel kültürel saikten etkilenmişlerdir. Onların düşünce dünyasını etkileyen bu iki etmenden birincisi, Alevi-Bektaşî ya da tarihsel adlarıyla Kızılbaş toplulukların sahip oldukları temelde sözlü aktarıma dayanan dilleridir. İkincisi ise, sözel aktarım geleneğine sahip olan bu etno-kültürel, etno-dinsel toplulukların kültür ve kimliklerini ifade ettikleri dillerinin 19. yüzyılın sonlarından başlayarak günümüze dek uzanan süreç içerisinde yazıya geçirilmesi ve dolayısıyla yazınsal aktarım sürecine sokulması olmuştur. Dilsel aktarımın dönüşümü, bu aktarıma içkin olan mekanizmaları da dönüşüme uğratmış, bundan dolayı topluluğun kendini kurma ve ifade etme tarzlarında belirleyici rol oynamıştır.

Bu yazınsallaşma süreci tek bir kültürel-dinsel-politik etkinin altında gelişmemiş, aksine çoklu bir etki altında kalmıştır. Ancak, 19. yüzyılın sonlarında yoğunlaşıp I. Dünya Savaşı’nın sonlarına kadar etkisi giderek azalarak devam eden ve Alevi-Bektaşî toplulukları hedef alan misyonerlik çalışmaları bu etkiler için katalizör rol oynamıştır. Alevi-Bektaşî toplulukları siyasal hedeflerine kanallandırmak isteyen Sultan II. Abdülhamid ve daha sonra ise Türkçü-milliyetçi elitleri harekete geçirmekte

bu misyonerlik faaliyetlerinin önemi yadsınamayacak kadar büyük olmuştur. Sarayın ve Türkçü elitlerin bu hedefleri ise tıpkı misyonerlik faaliyetlerinde olduğu gibi dil ve kültür politikaları üzerinden yürütülmüştür. Bu bakımdan, II. Abdülhamid pek çok çeviri faaliyetinin yürütülmesini sağlamış ve modern eğitim veren okullar açmışken, erken Cumhuriyet döneminde Mehmet Fuad Köprülü halk edebiyatı, kültür tarihi ve bu vesileyle Alevi-Bektaşî topluluklar üzerine çalışmalar yapmış, Türkçülüğü ve Türk milli kültürünü merkeze koyarak döneminin siyasal atmosferine uygun bir şekilde, çalışmalarında dil ve kültüre odaklanmıştır.

Türkiye’de milliyetçi modernleşme anlayışının yoğunlaşmaya başladığı bu dönemlerde Fuad Köprülü, Anadolu coğrafyasında yaşayan halk kültürünü çalışmalarına dâhil etmiştir. Cumhuriyetçi modernleşme, halkın kültürünü araştırma nesnesi haline getirerek buradan bir milli kültür oluşturmak amacıyla önemli girişimlerde bulunmuş, bu amaç uğruna önemli folklor araştırmaları, etnografik saha çalışmaları ve halk kültürünü derleme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Alevi-Bektaşî topluluklar üzerine gerçekleştirilen etnografik saha çalışmaları da bu minvalde yürütülmüştür. Bu noktada Baha Said Bey geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin bir aydını olarak öne çıkmıştır. Onun çalışmaları Türkçü tezin Alevi-Bektaşî topluluklara yönelik kullanılmasında öncü eserlerden bir kısmını oluşturmuştur.

Bu anılan dinsel-kültürel-siyasal etkiler sonucunda gerçekleşen Alevi-Bektaşî toplulukların dillerine yönelik müdahale onların düşünce dünyasında başat bir kırılmayı imlemiş ve bu toplulukların kendilerini tanımlamalarında oldukça etkili bir zemin oluşturmuştur. Etno-dinsel bir topluluk olarak kutsallık düşüncesinin Alevi-Bektaşî kimliği için yapılandırıcı rolünde bir dönüşüm yaratmış ve kutsallıkla kendini ifade eden bu topluluklarda kutsalın mahiyetindeki değişim kimlik tanımlamalarında da kendini göstermiştir.

Her dilin, belli yaşam formlarının ve bu yaşam formlarının içerisinden neşet eden kültürel-dinsel formasyonların birer sembolü olduğu ve Alevi-Bektaşî düşüncesini anlamanın da en iyi onların kullandığı dillerinden geçtiği düşüncesiyle yola çıkmış olan bu çalışma bu toplulukların dillerinde kutsallığın önemli bir rol sergilediği sonucuna varmıştır. Hatta öyle ki bu kutsallığın, soy, siyaset ve etnisite gibi

temel toplumsal kategorilerle özgül bir ilişki içerisinde olduğu görülmüştür. Bu özgül ilişkiyi tanımlayan temel sözcüklerin “bir aradalık, iç içelik” gibi kavramlarla ifade edilebileceği ortaya konulmuştur. Bu nedenle kutsallığın kendi içerisinde bölünme ve özerkleşme kapasitesinin oldukça sınırlı olduğu bu düşünsel-dilsel evren “kozmik dilsellik” olarak kavramsallaştırılmıştır. Bununla birlikte yukarıda anılan yazınsallaştırma etkileri sonucunda topluluğun kendini tanımlamasında kullandığı dile bir takım yabancı etkilerin girdiği görülmüş ve bu etkiler sonucunda kimliği ifade etme biçimlerinde bir dönüşüm yaşandığı belirtilmiştir.

Bu çalışma, dilin sözel ve yazılı aktarım mekanizmaları üzerinden onun kutsallıkla olan ilişkisini tanımlayıp, 1980’li yılların sonlarından itibaren Alevi-Bektaşî topluluğun bu dönüşmüş dille kendi kimliklerini nasıl ifade ettiklerini araştırmış olmakla birlikte, bu toplulukların 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında dillerinin yazınsallaştırılmasına nasıl tepki verdiklerini kapsam dışında bırakmıştır. Özellikle erken Cumhuriyet dönemi gibi Türkçü milliyetçi kültüralist politikaların ağırlıkla toplumu dönüştürmek için kullanıldığı bir dönemde Alevi-Bektaşî toplulukların bu dönüşüm sürecinde nasıl pozisyon aldıkları, bunun dile nasıl yansıdığına yönelik analizler çalışma kapsamına girmemiştir. Hâlbuki, yeni milli bir devletin kurmaya çalıştığı milli dilin hâkimiyeti altında yerel halk dillerinin nasıl işlemeye devam ettiği oldukça dikkate değer sonuçları ortaya çıkartacaktır. Böylelikle, de Certeau’nun “dil” ve “söz” arasında yaptığı ayırımıda kurulmaya çalışılan dilin içinde nasıl oyunlar oynandığı, nasıl bu dilin gündelik hayata uyarlandığına dair analizler dönemin Alevi-Bektaşî toplulukları için dikkate değer bilgiler sunacaktır.

Dilin sözlü aktarım mekanizmasına sahip olarak güçlü bir kutsallık anlayışı yarattığını gösteren bu çalışma, devlet ve siyasal iktidarlar tarafından bu dilin kendi iktidarlarını ya da devleti bir kült haline getirmek için nasıl kullanıldığına dair sorulara da yanıt aramamıştır. Oysa ki, devlet ve siyasal iktidarlar kendi tarihlerinde anlatılara, sembollere, destansı kahramanlık hikâyelerine önemli oranda yer vermekte, bu noktada tarihi hep bir inanç alanı olarak tutmak için çaba göstermektedirler. Alevi-Bektaşî dilsel-kültürel tarihinin siyasal iktidarlara ve devlete bu açıdan ne gibi semboller ve anlatılar sağladığı dikkate değer bir araştırma sorusu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türk tarihyazımında sözü-kutsalı aramak oldukça verimli tartışmaları gündeme taşıyabilecektir.

Bununla ilintili olarak, toplum ve kutsallık arasında olan sıkı ilişkinin, bir diğer deyişle, toplum idealinin kutsallık üreten bir mekanizma olarak devlet ve siyasal iktidarlar tarafından nasıl kullanıldığı da çalışma kapsamına alınmamıştır. Buna karşın, toplum ve kutsal arasındaki ilişkinin devlet dolayımıyla düşünülmesi özellikle Türkiye’de devlet kültürünün açıklanmasında önemli katkılar sunacaktır. Bu devlet kültürünün Alevi-Bektaşî topluluklar tarafından ne derece sahiplenildiği, nerelerde kopuş yaşadığı soruları da Türkiye’deki devlet ve din arasındaki sıkı ilişkide Alevi-Bektaşîlerin yerini farklı bir boyuttan ortaya koymak amacıyla önem taşıyacaktır.



KAYNAKÇA

Kitaplar

Abéles, M. **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.

Açıkses, E. **Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Akgönül, S. **Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar**, İstanbul: BGST Yayınları, 2011.

Akpınar, A. "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı", **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik** içinde, der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 215-225.

Akpınar A. vd. "2. Abdülhamit Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", **Herkesin Bildiği Sır: Dersim** içinde, der. Ş. Aslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, ss. 311-334.

Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, haz. Ş. Keçeli, A. Yalçın, Ankara: Ardıç Yayınları, 1996.

Algül, R. **Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1996.

Alkan, M. Ö. "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Uluslaşma Sürecinde Eğitim", **Osmanlı Geçmişi Günümüz Türkiye'si** içinde, ed. K. H. Karpat, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, ss. 73-142.

Alptekin, T. “Çevirenin Sunuşu”, **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe** içinde, İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 1999, ss. 11-12.

Anderson, B. **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İ. Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Anderson, R. **History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches**, c. 2., 1872.

Aristoteles, **Fizik**, çev. S. Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Asad, T. **Dinin Soykütükleri**, çev. A. Aram Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Asad, T. **Sekülerliğin Biçimleri**, çev. F. Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Aslanpay, N. **Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu Çalışma Birimlerinin Tanıtılması (1924-1973)**, Ankara: DİB Yayınları, 1973.

Assman, J. **Kültürel Bellek**, çev. A. Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Atalay (Vaktidolu), A. A. **Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi**, İstanbul: Can Yayınları, 1997.

Auerbach, E. **Roman Filolojisine Giriş**, çev. S. Bayrav, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1944.

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

Babinger F. Köprülü, M. F. **Anadolu’da İslamiyet**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Baha Said Bey, **Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri**, haz. İ. Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Balibar, E., Wallerstein, I. **İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler**, çev. N. Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Balkız, A. **Sivas'tan Sydney'e Pir Sultan**, Ankara: Prospero Yayınları, 1994.

Barthes, R. **Yazının Sıfır Derecesi**, çev. T. Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Barthold, W., Köprülü, M. F. "Başlangıç", **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1984.

Başar, A. H. **Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye**, İstanbul: Tan Matbaası, 1945.

Bauman, Z. **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Bayrak, M. **Alevilik ve Kürtler: [İnceleme-Araştırma ve Belgeler]**, Wuppertal: ÖZ-GE Yayınları, 1997.

Bendix, R. "Max Weber'in Din Sosyolojisi", **Din Sosyolojisi** içinde, der. Y. Aktay, M. E. Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 2007, ss. 191-212.

Benjamin, W. **Son Bakışta Aşk**, çev. N. Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Berktaş, H. **Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983.

Birdoğan, N. **Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai**, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

Birdoğan, N. **Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı**, İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.

Bodnar, J. E. **Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century**, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Boratav, P. N. **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946.

Bozarslan, H. "Alevism and the Myths of Research: the Need for a New Research Agenda", **Turkey's Alevi Enigma** içinde, der. P. J. White, J. Jongerden, Leiden: Brill Press, 2003, ss. 3-16.

Bruner, J. **Acts of Meaning: Four Lectures on Mind and Culture**, London: Harvard University Press, 1990.

Callinicos, A. **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, çev. Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Cassirer, E. **An Essay On Man**, New York: Yale University Press, 1944.

Cassirer, E. **The Philosophy of Symbolic Forms**, trans. R. Manheim, New Haven: Yale University Press, 1955.

Cassirer, E. **Devlet Efsanesi**, çev. N. Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Caymaz, B. **Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Cündioğlu, D. **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Çamuroğlu, R. **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, İstanbul: Der Yayınları, 1990.

Çamuroğlu, R. **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, İstanbul: Ant Yayınları, 1994.

Çamuroğlu, R. **Değişen Koşullarda Alevilik**, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000.

Çamuroğlu, R. “Alevi Revivalism in Turkey”, **Alevi Identity** içinde, ed. T. Olsson vd., İstanbul: Swedish Research Institute, 2005, ss. 93-99.

Davison, R. H. **Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform, 1856-1876**, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

de Certeau, M. **Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

de Certeau, M. **Tarih ve Psikanaliz**, çev. A. Sönmezay, İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, 2009b.

de Saussure, F. **Genel Dilbilim Dersleri**, çev. Prof. Dr. Belge Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.

Deleuze, G., Guattari, F. **Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi**, çev. A. Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.

Deringil, S. **The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909**, London: Tauris, 1998.

Derrida, J. **Gramatoloji**, çev. İ. Birkan, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2014.

Douglas, M. **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Dressler, M. **Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam**, New York: Oxford University Press, 2013.

Durkheim, E. **Ahlak Eğitimi**, çev. O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.

Durkheim, E. **Dini Hayatın İlk Biçimleri**, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Durkheim, E. **Toplumsal İşbölümü**, çev. Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yay, 2014.

Dündar, F. **Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Düzdağ, E. **Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Ecevitoglu, P., Yalçınkaya, A. **Aleviler 'Artık Burada' Oturmuyor**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.

Eco, U. **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı**, çev. K. Atakay, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004.

Eco, U. **Yorum ve Aşırı Yorum**, çev. K. Atakay, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2013.

Eliade, M. **Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return**, trans. W. R. Trask, New York: Harper Torchbooks, 1959.

Eliade, M. **Kutsal ve Dindışı**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Eliade, M. **İmgeler Simgeler**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Eliade, M. **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına**, çev. A. Berkay, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Ellul, J. **Sözün Düşüşü**, çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.

Engels, F. **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1990.

Erdal, M. **Yine Dertli Dertli İniliyorsun**, Ankara: Matris Matbaası, 1995.

Erseven, İ. C. **Aleviler’de Semah**, Ankara: Ürün Yayınları, [yy].

Faroghi, S. **Anadolu’da Bektaşilik**, İstanbul Simurg Yayınları, 2004.

Fortes, M., Evans-Pritchard, E. E. “Introduction”, **African Political Systems**, ed. M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1950, ss. 1-23.

Fortna, B. C. **Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim**, çev. P. Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Foucault, M. **Kelimeler ve Şeyler**, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Gellner, E. **Postmodernism, Reason and Religion**, London and New York: Routledge, 1992.

Georgeon, F. **Sultan Abdülhamid**, çev. A. Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Gezik, E. **Alevi Kürtler: Dinsel, Etnik ve Politik Sınırlar Bağlamında**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Giddens, A. **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**, çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Ginzburg, C. **Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni**, çev. A. Gür, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Goody, J. **Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim: Okur-Yazarlık, Aile, Kültür ve Devlet Üzerine İncelemeler**, çev. O. Bulut, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

Gökalp, Z. “Tekkeler”, **Makaleler I**, haz. Ş. Beysanoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, ss. 83-87.

Gökalp, Z. “Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul”, **Makaleler III**, haz. M. O. Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977, ss. 3-16.

Gökalp, Z. “İslam İctimaiyyatı: Dinin İctimai Hizmetleri III”, **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981a, ss. 55-59.

Gökalp, Z. “Dinin İctimai Hizmetleri II”, **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981b, ss. 50-54.

Gökalp, Z. “Millet Nedir?”, **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981c, ss.151-159.

Gökalp, Z. “Diyanet ve Kaza”, **Makaleler VIII**, haz. F. R. Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981d, ss. 46-49.

Gökalp, Z. “Tarih Usulünde An’aneler”, **Makaleler VII**, haz. M. A. Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982a, ss. 203-206.

Gökalp, Z. “İstimlal”, **Makaleler VII**, haz. F. R. Tuncer, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982b, ss. 232-237.

Gökalp, Z. “Malta Konferansları”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007a.

Gökalp, Z. “Türk Töresi”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007b.

Gökalp, Z. “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007c.

Gökalp, Z. “Türk Medeniyeti Tarihi”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007d.

Gökalp, Z. “Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007e.

Gökalp, Z. “Türkçülüğün Esasları”, **Ziya Gökalp Kitaplar**, haz. M. S. Koz vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007f.

Gölpınarlı, A. **Velâyetnâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.

Gölpınarlı, A. **Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik**, Ankara: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1983.

Gölpınarlı, A. **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik**, İstanbul: Der Yayınları, 1987

Görkem, İ. “Giriş”, **Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri** içinde, haz. İ. Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, ss. 1-58.

Grigoriadis, I. N. **Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: A "Sacred Synthesis"**, New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Güzel, A. **Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.

Hartog, F. **Heredotos’un Aynası**, çev. E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Hartog, F. **Tarih, Başkalık, Zamansallık**, çev. M. E. Özcan vd., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

Hastings, A. **The Construction of Nationhood**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hegel, **Estetik**, çev. S. K. Yetkin, İstanbul: Vakıf Gazete-Matbaa, 1936.

Hegel, G. W. F. **Tinin Görüngübilimi**, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.

Hobsbawm, E. J. **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, çev. O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Holsti, O. R. "Content Analysis", **The Handbook of Social Psychology**, ed. G. Lindzey, E. Aronson, Addison-Wesley Publishing Company, 1968, ss. 596-692.

Irmak, H. "Osmanlı Belgelerinde Dersim'e Dair Bazı Örnekler", **Herkesin Bildiği Sır: Dersim** içinde, der. Ş. Aslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, ss. 245-267.

Işık, C. "Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarında Yeni Metodolojik Olanaklar", **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoğlu vd., Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, ss. 197-221.

İslamoğlu, H. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Kaleli, L. **Tapılacak İlah**, İstanbul: Habora Kitabevi, 1991.

Kaleli, L. **Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği**, İstanbul: Alev Yayınları, 1993.

Kaleli, L. **Binbir Çiçek Mozaiki Alevilik**, İstanbul: Can Yayınları, 1995.

Kaleli, L. **Tanrı İnsan**, İstanbul: Can Yayınları, 1996a.

Kaleli, **Mitolojide İnanç ve Peygamberler**, İstanbul: Can Yayınları, 1996b.

Kaleli, L. **Tarikat-Ticaret, Mafya-Siyaset**, İstanbul: Can Yayınları, 1997a.

Kaleli, L. **Kimliğini Haykıran Alevilik**, İstanbul: Can Yayınları, 1997b.

Kaleli, L. **Dil, Din ve Kur'an Tartışması**, İstanbul: Can Yayınları, 1998.

Kaleli, L. **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri**, İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Kaleli, L. **Akıl ve Bilim Der Alevilik**, İstanbul: Can Yayınları, 2011.

Kaplan, D. **Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Karakaya-Stump, A. "The Emergences of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath", **Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life And Times of F. W. Hasluck 1878-1920** içinde, c. 1, der. D. Shankland, İstanbul: İsis, 2004, ss. 329-353.

Karakaya-Stump, A. **Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Karamustafa, A. "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoğlu, A. M. İrat, A. Yalçınkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, ss. 42-48.

Karamustafa, A. “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik** içinde, der. Y. Çakmak, İ. Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 43-54.

Karpat, K. H. **Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma**, çev. F. D. Özdemir, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Karpat, K. H. **İslam’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması**, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Kaygusuz, İ. **Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları c. 1.**, İstanbul: Alev Yayınevi, 1995.

Kehl-Bodrogi, K. **Kızılbaşlar/Aleviler**, çev. O. Değirmenci, B. E. Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Kılıç, F., Bülbül, T. **Demir Baba Velayetnamesi**, Ankara: Grafiker Yay., 2011.

Kieser, H. L. “Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th Centuries)”, **Alturism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East**, der. E. H. Tejirian, R. S. Simon, New York: Columbia University Press, 2002, ss. 120-142.

Kieser, H. L. **İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938**, çev. A. Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Kieser, H. L. **Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East**, Philadelphia: Temple University Press, 2010.

Kocabaşoğlu, U. **Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları**, İstanbul: Arba Yayınları, 1989.

Kodaman, B. **Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Köprülü, F. "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966a.

Köprülü, F. "Türk Edebiyatı'nın Menşei", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966b, ss. 49-130.

Köprülü, F. "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966c, ss. 3-47.

Köprülü, F. "Bahşı", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966d, ss. 145-156.

Köprülü, F. "Ozan", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966e.

Köprülü, F. "Abdal", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966f, ss. 362-417.

Köprülü, F. "Sazşairleri, Dün ve Bugün", **Edebiyat Araştırmaları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966g, ss. 165-193.

Köprülü, F. **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

Köprülü, M. F. **Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar**, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1934.

Köprülü, M. F. **Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.

Köprülü, M. F. **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.

Köprülü, M. F. “Türk ve Moğol Sülalelerinde Hanedan Azasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti”, **İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983, ss. 71-79.

Köprülü, M. F. **Anadolu’da İslamiyet**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Köprülü, M. F. **Türk Tarih-i Dinisi**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Köprülü, O. “Fuad Köprülü’nün Hayatı ve Eserleri”, **Türk Edebiyatı Tarihi** içinde, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.

Kuhn, T. S. **Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi**, çev. H. Turan vd., Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

Küçük, M. “Türkiye’de Sol Düşünce ve Aleviler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Sol** içinde, der. T. Bora, M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2008a, ss. 896-934.

Lindsell, H. “Fundamentals for a Philosophy of the Christian Mission”, **The Theology of the Christian Mission**, der. G. H. Anderson, New York, 1961, ss. 239-249.

Malinowski, B. **Büyük, Bilim ve Din**, çev. S. Özkal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.

Mardin, Ş. **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, der. M. Türköne, T. Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Mardin, Ş. **Din ve İdeoloji: Bütün Eserleri 2**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992a.

Mardin, Ş. **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim, Toplu Eserleri 4**, çev. M. Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992b.

Massicard, E. **Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Mayor, F., Forti A. **Bilim ve İktidar**, çev. M. Küçük, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 1997.

Melikoff, I. **Uyur İdik Uyardılar**, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.

Melikoff, I. **Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe**, çev. T. Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.

Melikoff, I. “Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences”, **Alevi Identity** içinde, ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul: Swedish Research Institute, 2005, ss. 1-9.

Mestrovic, S. G. **21. Yüzyılda Durkheim**, çev. S. Güldal, S. Güldal, İstanbul: Matbu Kitap, 2015.

Middleton, D., Edwards, D. **Collective Remembering**, ed. D. Middleton, D. Edwards, New York: Sage Publications, 1990.

Noyan, B. **Bektaşilik Alevilik Nedir?**, Ankara: Doğu Yayınları, 1985.

Ocak, A. Y. **Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Ocak, A. Y. **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Ocak, A. Y. **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: (15.-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Ocak, A. Y. **Alevi-Bektaşî Kaynaklarının İslam Öncesi Temelleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Ocak, A. Y. **Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Olson, R. **Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı**, çev. B. Paker, N. Kırâç, Ankara: ÖZ-GE Yayınları, 1992.

Olsson, T. “Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions”, **Alevi Identity** içinde, ed. T. Olsson vd, İstanbul: Swedish Research Institute, 2005, ss. 240-252.

Onarlı, İ. **Şah İsmail**, İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Öz, B. **Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşîler**, İstanbul: Can Yayınları, 1995.

Özbudun, S. **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri**, İstanbul: anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997.

Özmen, İ. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (16. Yüzyıl) c. 2**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998a.

Özmen, İ. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (17.-18. Yüzyıl) c. 3**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998b.

Özmen, İ. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (19. Yüzyıl) c. 4**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998c.

Özmen, İ. **Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (20. Yüzyıl) c. 5**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998d.

Öztoprak, H. **Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat**, İstanbul: Demos Yayınları, 2006.

Parla, T., Davison, A. "Secularism and Laicism in Turkey", **World Secularisms at the Millennium**, der. J. R. Jacobsen, A. Pellegrini, Durham: Duke University Press, 2008, ss. 58-75.

Pehlivan, B. **Aleviler ve Diyanet**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994.

Pehlivan, B. **Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah**, İstanbul: Pencere Yayınları, 1997.

Pekşen, G. "Alevi Cemlerinde Nefes, Ayet ve Deyiş", **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoğlu, A. M. İrat, A. Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, ss. 407-419.

Platon, **Devlet**, çev. S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.

Ranciere, J. **Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe**, çev. H. Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005.

Saygı, H. **Otman Baba ve Velayetnamesi**, İstanbul: Saygı Yayınları, 1996.

Schmitt, C. **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları, 2005.

Schüler, H. **Türkiye’de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik, Alevilik**, çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Sezgin, A. **Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi**, Ankara: Ecdâd Yayım Paz., 1998b.

Sezgin, A. **Alevilik Deyince**, İstanbul: Burak Yayınevi, 2001, s. 80.

Sezgin, A. **Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşılık**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Smith, A. D. **Küreselleşme Çağında Milletler ve Milliyetçilik**, çev. D. Kömürcü, İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Smith, A. D. **Milli Kimlik**, çev. Bahadır S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Soileau, M. “Vilayetname: Bir Metnin Serüveni”, **Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden** içinde, der. P. Ecevitoglu, A. M. İrat, A. Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, ss. 89-96.

Stevens, J. **Devletin Yeniden Üretimi**, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Şener, C. **Alevilik Olayı**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1989.

Şener, C. **Atatürk ve Aleviler**, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1994a.

Şener, C. **Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler**, İstanbul: Ant Yayınları, 1994b.

Şener, C. **Benim Kâbem İnsandır**, İstanbul: Ad Yayıncılık, 1996a.

Şener, C. **Yaşayan Alevilik**, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996b.

Şener, C. **Aleviler Ne Yapmalı**, İstanbul: Ant Yayınları, 1998a.

Şener, C. **Anadilde İbadet: Türkçe İbadet**, İstanbul: Ant Yayınları, 1998b.

Şener, C. **Aleviler'in Etnik Kimliği**, İstanbul: Etik Yayınları, 2002.

Şener, C. **Arapça'nın Türkleri Araplaştırması**, İstanbul: Etik Yayınları, 2007.

Şener, C. **İdamla Yargılanan Bir Alevi Dedesinin Savunması**, İstanbul: Etik Yayınları, 2010.

Şener, C. İlknur, M. **Şeriat ve Alevilik**, İstanbul: Ant Yayınları, 1995.

Taylor, C. **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. H. Koyukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Temiz Dede, H. **Horosan'dan Almanya'ya: Bir Dedenin Alevilik Üstüne Düşünceleri**, İstanbul: Aydıuşu Yayınları, [yy].

Ulusoy, A. C. **Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu**, Hacıbektaş: [yayınevi yok], 1986.

Ülken, H. Z. **Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi**, çev. ve haz. A. Taşğın, Ankara: Kalan Yayınları, 2003.

van Bruinessen, M. **Kürtlük, Türklük, Alevîlik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, çev. H. Yurdakul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Vernant, J. P. **Eski Yunanda Söylen ve Toplum**, çev. Mehmet E. Özcan, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Weber, M. **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Z. Aruoba, İstanbul: Hil Yayın, 1985.

Weber, M. **Ekonomi ve Toplum**, çev. L. Boyacı, [y.y.] Yarın Yayınları, 2012.

Wellhausen, J. **Arap Devleti ve Sukutu**, çev. F. Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

Wheeler, C. H. **Ten Years on the Euphrates; or, Primitive Missionary Policy Illustrated**, New York: A. D. F. Randolph&Co., 1868.

Wittgenstein, L. **Philosophical Investigations**, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Wittgenstein, L. **Wittgenstein'da Din Felsefesi**, çev. J. Greisch, Z. Özcan, İstanbul: Asa Kitabevi Yayınları, 2000.

Yalçinkaya, A. **Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.

Yalçinkaya, A. **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.

Yaman, M. **Alevilik: İnanç-Edeb-Erkân**, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1993.

Yemini, Hz. Ali'nin **Faziletnamesi**, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

Yıldırım, A. **Ateşte Semaha Durmak: Sivas Katliamı**, Ankara: Yurt Kitap, 1994.

Yıldırım, R. "A Genealogy of Modern Alevism, 1950-2000: Elements of Continuity and Discontinuity", **Alevis in Europe: Voices of Migration, Culture and Identity**, ed. Tözün Issa, New York: Routledge, 2017, ss. 96-114.

Zelyut, R. **Halk Şiirinde Gerçekçilik**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1982.

Zelyut, R. **Halk Şiirinde Başkaldırı**, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1989.

Zelyut, R. **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1992.

Zelyut, R. **Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1995.

Zelyut, R. **Muaviye'den Erbakan'a Din ve Siyaset**, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1996.

Zurcher, E. J. **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Y. S. Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Sürelî Yayınlar

Aktaş, A. "Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi", **1. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu**, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, 1999, ss. 449-482.

Aytaş, G. "İttihat ve Terakki Döneminde Adana Valiliği Tarafından Tahtacı Yörükler Hakkında Hazırlanan Bir Rapor", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, c. 63, 2012, ss. 59-76.

Bahadır, İ. "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri", **Birikim**, c. 188, 2004, ss. 46-64.

Başgöz, İ. "Türkiye'de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik", çev. S. Uğurlu, **Turkish Studies**, c. 6: 3, 2011, ss. 1535-1547.

Callum, F. L. M. "Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Tercümesine Dair", **Tercüme**, 3: 13, 1942, ss. 59-68.

Coşkun M. “Toplumsal ve Kutsal: Türk Tarihinde Din-Devlet İlişkilerini Yeniden Değerlendirme İlkesi Olarak Toplumsallık”, **Birikim**, c. 336, 2017, ss. 70-75.

Deringil, S. “ ‘There is No Compulsion in Religion’: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire 1839-1856”, **Comparative Studies and History**, 42, 2000, ss. 547-575.

Doğan, İ. “Alevi Düşüncesini Günümüze Taşıyanlar”, **Cem Dergisi**, 1991, c. 1-2, ss. 6-7.

Doğan, İ. “İnsanlığın Himalayasında Bir Zirve Yunus Emre”, **Cem Dergisi**, 1991, c. 1, ss. 6-7.

Dumezil, G. “Temps et Mythes”, **Recherches Philosophiques V**, 1935-6, ss. 235-251.

Ecevitoglu, P. “Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi”, **AÜ SBF Dergisi**, 2011, ss. 137-156.

Köprülü, F. “İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Y. Altan, c. 18, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1970, ss. 141-152.

Köprülü, F. “Bektaşiliğin Menşeleri”, **Türk Yurdu**, der. M. Şefkatlı, Ankara: Tutibay Yayınları, 2001a, ss. 68-76.

Köprülü, F. “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, **Türk Yurdu**, der. M. Şefkatlı, Ankara: Tutibay Yayınları, 2001b, ss. 372-376.

Köprülü, M. F. “Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?”, **Belleten**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, c. 2: 5-6, 1994, ss. 39-72.

Küçük, M. “AKP'nin Alevilik Açılımı ve Olasılıklar: İrfan ile Hitabı Ararken...”, **Birikim**, c. 225, 2008b, ss. 43-56.

Mert, H. “Kapak Gündem”, **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13, ss. 6-7.

Porter, A. “Church History, History of Christianity, Religious History: Some Reflections on British Missionary Enterprise Since the Late Eighteenth Century”, **Church History**, 71: 3, 2002, ss. 555-584.

Sezgin, A. “Osmanlı ve Cumhuriyetin Kuruluşunda Bektaşiler ve Günümüzde Bektaşilik”, **Köprü Dergisi**, c. 62, 1998a. Online Erişim: <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=373>.

Somel, S. A. “Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi”, **Tarih ve Toplum**, no. 5, 2007, ss. 71-92.

Şirin, İ. “Osmanlı’da Toplumun Manipülasyonunda Sürü Metaforu”, **Düşünen Siyaset**, c. 11, 2002.

Tuğrul, S. “Ritmik Beden, Belleğin Ritimi: Bir 29 Ekim Anısı”, **Toplum ve Bilim**, c. 117, 2010, ss. 41-55.

von. R. Trowbridge, S. “The Alevis, or Deifiers of Ali”, **Harvard Theological Review**, c. 2., 1909, ss. 340-353.

Yazıcıoğlu, M. S. “Başyazı”, **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13, ss. 1.

Yıldırım, R. “Abdallar, Akıncılar, Bektaşilik ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini’nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar”, **Belleten**, c. LXXV, 2011, ss. 51-85.

Yıldırım, R. “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2012, c. 62, ss. 135-162.

Yayınlanmamış Tezler

Aksu, A. **Amerikalı Misyonerlerin Osmanlı Anadolu’sundaki Eğitim Faaliyetleri (1820-1900) ve Bunun Osmanlı Toplum Yapısına Etkileri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.

Şahin, Ş. **The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York: New School for Social research, 2001.

Yücel, H. **Une Identite Generationelle-Territoriale? Les Jenues D’Origine Alevie du Quartier Gazi D’İstanbul**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Paris, 2006.

Sempozyum, Tebliğ ve Bildiriler

Aydın, S. “Anadolu Hristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme”, **Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi**, Nevşehir, 2000, ss. 73-88.

Başer, V. “Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması”, **Kur’an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler**, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, ss. 13-50.

Kaplan, D. “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine: Bir İçerik Çözümleme Denemesi, **Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu**, Isparta, 2005, ss. 233-248.

Otter-Beaujean, A. “*Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not*”, **Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyal-Kültürel Yapısı: Tahtacılar Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: [y.y], 1995, ss. 1-8.

Söyleşiler

“Abdülkadir Sezgin ile Söyleşi”, **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13, ss. 16-17.

“Hüseyin Tuğcu ile Söyleşi”, **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 13., ss. 15.

“Yavuz Top ile Söyleşi”, **Kimliğini Haykıran Alevilik** içinde, İstanbul: Can Yayınları, 1997, ss. 129-130.

Aşık Mahzuni, “Ozan Oluşumun Mayasında Pir Sultan Abdal Yatar”, **Kalktık Horasan’dan Sökün Eyledik: Alevilik Üstüne Söyleşiler** içinde, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, ss. 120-123.

Atalay (Vaktidolu), A. A. “Dinim İnsan; Mezhebim Vicdan”, **Kalktık Horasan’dan Sökün Eyledik: Alevilik Üstüne Söyleşiler** içinde, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, ss. 84-88.

Balkız, A. “Aleviler General de Olmak İstiyor Vali de”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 33-41.

Bayrak, M. “Alevilik Eski Bir Anadolu Dinidir”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 77-88.

- Çamuroğlu, R. “Alevilerin Meselesini Gündeme Getirmek İstedik”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 65-75.
- Çınar, E. “Alevi Adı Hz. Ali’den Gelmez”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, ss. 9-30.
- Demir, M. “Devlet Sınavlarında Alevi Olup Olmadığımız Sorularla Test Ediliyor”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 135-138.
- Diyaroğlu, S. “Alevilik Kozmik Bir Senfonidir”, ”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, ss. 123-131.
- Doğan, İ. “Diyanet a’dan z’ye yeniden yapılandırılmalı”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 57-64.
- Erden, A. “Devlet Aleviliği Asimile Etmeye Çalışıyor”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, ss. 37-42.
- Eser, T. “Alevi Gerçeğinin Üstünü Kapatmak O Kadar Kolay Değil”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 129-134.
- Fırlı, E. R. “Alevilik Ne Bir Mezhep Konusudur, Ne De Ayrı Bir İnanç Alanıdır”, **Diyanet Aylık Dergi**, 1992, c. 14., ss. 35.
- Geçmez, E. “Cumhuriyet Mitinglerini Örgüt Olarak Desteklemedik”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 115-124.
- Genç, K. “Aleviliğin İslamdan En Büyük Farkı Tanrıya Bakışıdır”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, ss. 71-77.

Kaygusuz, İ. “Alevilik, Sünnilik, Şiilik İslamın Farklı Yorumlarıdır”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, ss. 91-112.

Koç, C. Ö. “Diyanet İşleri Kaldırılsın”, **Aleviler ve Diyanet** içinde, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, ss. 41-42.

Noyan, B. “Şeriatın Yobazı Gibi Tarikatın da Yobazı Var”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayınları, 1996, ss. 30-41.

Özel, S. “Aleviler Tam Laiklik ve Demokrasi İstiyorlar”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996, ss. 154-161.

Özel, S. “Türkiye Halklar ve İnançlar Mozağıdır”, **Aleviler Aleviliği Tartışıyor** içinde, haz. H. Tanıttıran, G. İşeri, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2006, ss. 51-59.

Sağ, A. “Diyanet’in Tavrı Gerçeklerden Kopuk İnkârcı ve Bölücüdür”, **Aleviler ve Diyanet** içinde, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, ss. 108-110.

Timisi, M. “İsmet Paşa Aleviliği Diyanet’te Temsil Ettirecekti”, **Aleviler** içinde, haz. O. Çalışlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 51-56.

Top, Y. “Aleviler Demokrasinin ve Laikliğin Sigortasıdır”, **Aleviler ve Diyanet** içinde, İstanbul: Pencere Yayınları, 1994, ss. 106-108.

Ulusoy, V. “Geleneklerimizden Hiçbir Zaman Ödün Vermedik”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996, ss. 44-54.

Yavaş, R. “Aleviler Siyasi Partilerce Sömürüldü”, **Yaşayan Alevilik** içinde, İstanbul: Ant Yayıncılık, 1996, ss. 84-96.

Ansiklopedi ve Sözlükler

Akün, Ö. F. “Ahmet Vefik Paşa”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, ss. 150-156.

Korkmaz, E. **Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.

Terrin, A. N. “Rite/ritual” **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, vol. 8, Oxford: Blackwell, [yy]., ss. 3933-3936.

Diğer Kaynaklar

Barnum, H. N. “The Kuzzel-Bash Koords”, **The Missionary Herald**, c. 86, 1890, ss. 343-346.

Ercan, D. A. “Okullar ve Camiler”, Online Erişim: <http://ahmetsaltik.net/2016/11/06/okullar-ve-camiler/>

Fırat, K. “Kentleşen Alevilik 4”, Online Erişim: http://www.turkleronline.net/turkler/anadolu_turkleri/aleviler/alevi%20dizisi%202/alevidizisi2_sayfa_4.htm

<https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyanet-isleri-baskanligi-istatistikleri>

Marden H. “Central Turkey”, **The Missionary Herald**, c.77, 1880.

Nutting, G. “The Kuzzelbash Koords”, **Missionary Herald**, c. 56, 1860.

Smith, E. “Deficiency of School-books in the Levant”, **The Missionary Herald**, c. 26, 1830.

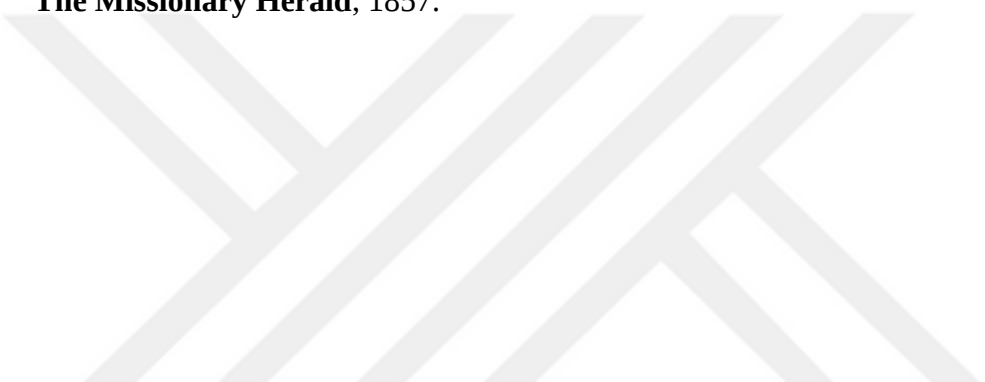
Tevrat: Yaratılış Bölümü.

The Missionary Herald, 1822.

The Missionary Herald, 1852.

The Missionary Herald, 1854.

The Missionary Herald, 1857.



ÖZGEÇMİŞ

Murat Coşkuner 1985’de İstanbul’da doğdu. Lise öğrenimini 2003 yılında İstanbul Atatürk Lisesi’nde tamamladı. Aynı yıl lisans eğitimine Kocaeli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü’nde başladı. 2008 yılında Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ABD’nda başladığı yüksek lisans eğitimini Doç. Dr. Filiz Çulha Zabcı’nın yönettiği “Kamusal Alanlar Olarak Kent Konseyleri” teziyle 2011 yılında tamamladı. Çeşitli gazete ve dergilerde yayınlanmış yazıları bulunan Murat Coşkuner’in genel ilgi alanlarını siyaset antropoloji, din antropolojisi ve siyaset teolojisi oluşturmaktadır.



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite
Enstitü

GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Adı Soyadı

MURAT COŞKUNER

Tez Başlığı

KİMLİĞİ KUTSALLA TANIMLAMAK: 1990 SONRASI
TÜRKİYESİNDE ORTAYA ÇIKAN ALEVİ MATBUATINDA
KİMLİĞİ KUTSALLIK VASITASIYLA TANIMLAYAN
ALEVİLİĞİN KOZMİK DİLİ

Savunma Tarihi

29.12.2017

Danışmanı

YRD. DOÇ. DR. HAKAN YÜCEL

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Doç. Dr. Vehbi Başer

Neli P.

Prof. Dr. İbrahim Sıkın

Prof. Dr. Ferhat Kentel

S. H.

Doç. Dr. Bülent ÇAĞMAZ

Yrd. Doç. Dr. Hakan YÜCEL

H. Yücel

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK