Siyaset Bilimi

PAS

Ayhan Yalçınkaya



FOUCAULT'DAN AGAMBEN'E SIVILAŞMIŞ İKTİDAR VE GELENEK

phoenix

Pas

Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek

Ayhan Yalçınkaya

Ayhan Yalçınkaya, 1964 doğumlu, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yardımcı doçent. Siyasal Düşünce Tarihi ve Siyaset Bilimine Giriş dersleri veriyor. Elinizdeki kitap yedinci kitabı. Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları'ndan çıkan *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (1996) ve Alan Yayınları'ndan çıkan *Küf: Dede Korkut, Hz. Ali ve Said Nursi Üzerine Bir Yorumsama* (2003) ve Siyasal Kitabevi Yayınları'ndan çıkan *Mazerete Mahal Yok* (2004) ve Phoenix Yayınevi'nden çıkan *Eğer'den Meğer'e: Ütopya Karşısında Türk Romanı* (2004), *Teslis* (2005) ve *Siyasal ve Bellek: Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama* (2005) adlı altı kitabı daha var. Bu kitap *Küf*'le aynı tematik çizgiyi kovalayan ve bir üçleme olması planlanan dizinin ikinci kitabıdır.

phœnix

Phoenix Siyaset Bilimi Dizisi

Robert A. Dahl
Demokrasi Üstüne, Çev: Betül Kadıoğlu.

Austin Sarat
Devlet Öldürdüğünde, Çev: S. Nihat Şad.

Steve Fenton
Etnisite: Irkçılık Sınıf ve Kültür, Çev: S. Nihat Şad.

Anthony Giddens
Üçüncü Yol ve Eleştirileri, Çev: S. Nihat Şad.

Erdal Yavuz
Sağım Solum Sobe.

Ayhan Yalçınkaya
eğer'den meğer'e:
Ütopya Karşısında Türk Romanı.

Cem Karadeli (der.)
Küreselleşme ve Alternatif Küreselleşme

Franz Oppenheimer
Devlet, Çev: Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu

Ayhan Yalçınkaya
Siyasal ve Bellek: Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama

Kaynakça Notu
Ayhan Yalçınkaya, *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek,* Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005, xi+266s.

Pas

Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek

Ayhan Yalçınkaya

phœnix

Pas
Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek
Ayhan Yalçınkaya
© Phoenix Yayınevi, Ekim 2005.
Tüm Hakları Saklıdır.
ISBN: 975-6565-96-9
1. Baskı: Ekim 2005

Yayına Hazırlayan
S. Erdem Türközü

Kapak Resmi
Jean Walraevens (Waljé) "Touche pas amazone" adlı tablosu.

Kapak Tasarımı
Sadullah Hatam

Mizampaj-Ofset Hazırlık
Asuman Köse

Kapak ve İç Baskı
: Cem Web Ofset (0 312 385 61 62)

Phoenix Yayınevi
İrtibat Bürosu: Dirim Sok. 23/2 Cebeci-ANKARA
Tel: (312) 320 44 57-58 pbx Faks: (312) 362 53 93
Merkez: Yeniacun Sok. 3/D Cebeci-ANKARA
Tel: (312) 319 59 61
Şube: Karanfil Sok. 5/11 Kızılay-ANKARA
Tel: (312) 418 35 93
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixkitap.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ix

GİRİŞ: SÖYLEYEN, SÖYLETEN, SÖYLENEN 1
1. 1
2. 12
3. 18
4. 26
5. 33

II: BİR "MUSELMANN" OLARAK "ALEVİ"NİN İNŞASI 41
1. 41
2. 43
3. 64
4. 82

III: GÜLİSTAN YA DA HAYALÎ ALEVİSTAN'DAN ALEVİSTAN HAYALİNE 85
1. 85
2. 98
3. 114
4. 124
5. 137
6. 148
7. 160

IV: DİNSEL EĞİTİMİN NESNESİ OLARAK ALEVİLİK YA DA BİR, İKİ, ÜÇ... DAHA FAZLA CEMEVİ 169
1. 175
2. 186
3. 192
4. 200
5. 202

V: "DEVLET'TEN" "DEVLET'E": AZINLIK TARTIŞMALARI VE ALEVİLİK 211
1. 217
2. 221
3. 230
4. 242

VI.
SONUÇ: NEŞET ERTAŞ'IN "DÜĞÜN"ÜNDEN TUNCELİ'NİN "YAS"INA 247

ADI GEÇEN KAYNAKLAR 259
a) Basılı Kaynaklar 259
b) Elektronik Kaynaklar 264

(...)
Yük hayvanlarıyla taşınan bir düşünce
zamanla hafifleyebilir
hiçbir tarih kısa sürmemiştir

"uç beylerim uçun çağcıl köprüler geçin"

sınır uçları kanayan bir düşünce
bir imgeyle çarpışır ve ayrışır
sınırsız imlerine.
(...)
her türk doğar
macar ovasında yapayalnız bir yeniçeri
belki hala haykırıyordur

"ya ben insan değil miyim benim canım yok mudur"

(İzzet Yasar, "Derin Darbe", *Dil Oyunları.*)

ÖNSÖZ

Bu metin, başlangıçta okura biraz şaşırtıcı gelebilir. "Giriş" kısmına şöyle bir göz atmasının ardından bölüm başlıklarına yöneldiğinde metnin yolculuğunun Foucault ve Agamben'le başlayıp Alevilikle sürdüğünü, Neşet Ertaş'la tamamlandığını görecek ve belki de doğal olarak, düşünce tarihinin bu isimleriyle Alevilik ve Ertaş arasında nice bir bağlantı olabileceği konusunda haklı bir kuşkuya kapılacaktır.

Uzunca bir zamandır Türkiye'de Alevilik konuşuluyor; Aleviler konuşuyor, Sünniler konuşuyor, hükûmet konuşuyor, bilim insanları konuşuyor... Ama herkes Aleviliğin kendisini konuşuyor; onun üstüne, ona ilişkin inşa edilen söyleme herkes şu ya da bu biçimde bir tuğla koyuyor. Kendisini konuşmak derken ne kastediyorum? Bir an sözcüğü değiştirelim; varsayalım ki Sünnilik üstüne konuşuyoruz; kimsenin aklına Sünnilik nedir, nicedir diye sormak gelmeyecektir. Adeta, o baştan kabul edilmiş bir çerçeveden ibarettir. Sünnilik üstüne konuşmak, bu nedenle, Sünniliğin şu ya da bu boyutunu, gösterdiği o ya bu tepkiyi, karşılaştığı şöyle ya da böyle bir sorunu konuşmak anlamına gelirken, Alevilik üstüne konuşmak, konu ne olursa, hangi boyutu söz konusu edilirse edilsin ansızın, birden bire ve bizatihi kendisini konuşmaya dönüşmektedir. Bunun nedenlerini birden fazla başlık altında sıralayabiliriz ve örneğin, temel neden olarak en başa onun heterodoks yapısı nedeniyle, kendi üstüne konuşmaya uygun bir zemin oluşturduğunu ya da konuşanı buna kışkırttığını koyabiliriz. Ama bununla yetinebilir miyiz? Heterodoks inançların bizim zihinsel yapılanmamız için bünyesinde taşıdığı arkaik ögeler nedeniyle şaşırtıcı bir nitelik taşıdığını kabul edebiliriz ama yalnızca bununla sınırlı kalarak kendisi üstüne bir söyleme kışkırttığını söyleyemeyiz. Bu olsa olsa bizim sorunumuzdur; Aleviliğin değil.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Alevilik söz alanında rahatça dillendirilebilir hale geldikçe, yine uzunca bir zamandır bir Alevi "aydınlanması"ndan ya da "rönesansı"ndan söz etmek alışkanlık haline gelmiş durumda. Aleviliğin daha çok konuşulur olması, ne ölçüde bir "yeniden doğum" sayılabilir? Aksine, bu yoğunlukta ve ayrıntılı olarak geliştirilmeye ve inşa edilmeye çalışılan Alevilik söylemi, tam da Aleviliği eski, gizli, yasaklı, vebalı, sınırlı yerinde tutmaya yönelmiş olmasın? Bu söylemi geliştirenlerin başında Alevilerin geliyor olması buna aksi bir kanıt oluşturmayabilir. Belki günümüzde Alevilerin istediği de budur; Aleviliğin o lanetli ininden çıkmaması, "boyunlarını kıran bir yük"e dönüşmemesi için olabildiğince onun üstüne konuşmak gerekmektedir.

Bu metin, bu ve benzeri sorular çevresinde dolanarak inşa edilmeye çalışılan ya da belki çoktan inşa edilen Alevilik söylemini bir iktidar şebekesinin parçası olduğu kabulünden hareketle sorgulamaya çalışıyor. İktidar şebekesi denildiğinde akla hemencecik Foucault'nun gelmesinden daha doğal ne olabilir? Ama Foucault'nun izinin Agamben'de de sürülmesi gerektiğini düşünüyorum. Aksi halde "iktidarı her yerdeleştiren" bir yaklaşımın, somut olarak neyi, nasıl anlayabileceğimiz konusunda son derece kafa karıştırıcı olabileceğini varsayıyorum.

Farkındayım ki zihinsel karışıklıktan en son söz etmeye hakkı olan da benim. Çünkü, hemen ayırdına varılacağı gibi, bu metinde okuru çok fazla düşünmedim. Okurun, hem Foucault ve Agamben ve hem de Alevilik konusunda birçok şeyi bildiğini varsayan bir anlatı geliştirdim; hatta yer yer bu anlatı neredeyse bir tür iç-konuşmaya dönüştü. Bunun için, daha baştan bu metnin okuruna bir özür borçlu olduğumu belirtmek isterim ama eğer bir anlamı olacaksa, ukalalık etme pahasına, merak eden okurun, bu kitabın kaynakçasında künyesini bulabileceği *Küf* adlı bir diğer metnime göz atmasının işe yarayabileceğini de söylemeliyim.

Bu metin, zaten belirli bir anlamda *Küf*'le aynı çizgidedir ama devamı değildir. Devamı değildir, çünkü *Küf* de bu metinle birlikte, tasarladığım daha büyük bir anlatının alt parçalardan biri olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Okur, tam burada gerek "küf" ve gerekse bu metnin üst başlığı olan "pas" sözcüğünün niçin kitap adı olarak seçildiğini merak edebilir. Şimdilik burada da buna ilişkin bir değini de bulunmayacağım. Eğer buna hakkım varsa, sona saklamayı seçiyorum.

Bir önsözün son sözü olabilir mi; meğer ki bir sözü kapatan olmasın!

Ayhan Yalçınkaya,
Güz 2005, Batıkent/Ankara.

I. Giriş

SÖYLEYEN, SÖYLETEN, SÖYLENEN

1.

Bir atasözü "söyleyene değil, söyletene bak" der; sanki söylemek, söyleyenin hiçbir zaman kerameti kendinden menkul bir biçimde kazanabileceği ya da üstlenebileceği bir hak ya da görev değildir. Söylemek hep dışarıdan gelir ya da söylemenin kökü hep dışarıdadır. Biz, onu ister bir hak, isterse bir görev olarak görelim, sonuç değişmemektedir. Dolayısıyla, söyleneni anlamlandırabilmek için, söyleyenin ne söylediğinden çok, söyleteni "doğru" okumak gereklidir. Doğru okumanın anlamı ise, söyleyen ile söyleten arasındaki ilişkinin anlamlandırılmasından başka bir şey değildir ve bu anlamlandırmadır ki zaten, söyleyenin bir hak mı, yoksa bir görev olarak mı söylediğini işaret etmektedir.

Söylemenin bir hak ya da görev olarak konumlandırılmasının önümüzde açtığı ilk yol, elbette artık çok yaygın olarak bilindiği gibi, söyleme ile iktidar arasındaki ilişkinin farkındalığıdır. Bu ilişki sayesindedir ki aynı zamanda, eğer söyleyen bizsek, iktidarla aramızdaki bağlantının niteliği de anlaşılır. İktidarla ilişki kurma biçimimiz gereği, söylenene maruz mu kaldığımız, yoksa söylemeye hakkımız mı olduğu ve nihayet, söylemeye zorunlu mu olduğumuz anlaşılabilir. Bu aynı zamanda üç ayrı iktidar ilişkisine ya da iktidar ilişkisinin üç ayrı kavrayış tarzına karşılık gelecektir.

Siyasal teori içinde yaygın olarak bilindiği için, kısaca özetlersek, eğer yöneten-yönetilen ilişkisinde tezahür eden iktidar bağını tek yönlü olarak tasarlıyorsak, yani yönetenin buyurduğu ya da söylediği, yönetilenin dinlemek ve uygulamakla yükümlü olduğu bir bağ olarak tasarlıyorsak, açıktır

ki söylenene maruz kalıyoruz ve söylenenin varlığı biriciktir; onun karşısında yönetilen ya da dinleyen olarak bizim varlığımızın anlamı, söyleyenin söylediğini gerçekleştirmek için basit bir araç olmaktan öte değildir. Bu durumda söylenen söyleyenin hakkı olarak karşımıza çıkar. Yok eğer, bunun tersine söylemeye hakkımız varsa, yani söylemek zorunda değilsek ya da o bize görev olarak dayatılmamışsa, iktidar ya güç zaten bizde tezahür etmektedir; eğer bu tezahür ediş, yöneten-yönetilen ayrımının geçerli olduğu bir toplumsal formda karşımıza çıkıyorsa. Aksine, böyle bir ayrışmanın yaşanmadığı bir ilkel topluluktan söz ediyorsak, söyleme hakkı bir bütün olarak kolektifin elinde olmaklığıyla, zaten "hak" olarak anlamlı değildir. Topluluk üzerinde taşıdığı ve hiç terk etmediği bu hakkı birilerine çeşitli nedenlerle "görev" olarak dayatabilir. Üçüncü olarak, eğer söylemeye zorunluysak ve ilkel bir toplulukta yaşamıyorsak, bir karşılıklılıktan söz ediyoruzdur. Gerçekte söyleme hakkını elinde tutan iktidar sahipleri ya da sahibi, kendi gücünü onaylatabilmek için, kendi sözüne karşılık olarak bizim de söylememizi istemekte ve kendi sözü, ancak bizim sözümüzle tamamlandığı içindir ki kendini yeniden yeniden üretebilmektedir.

Buradan hareketle bir başka noktaya daha dikkat çekebiliriz: İktidarın gereksinim duyduğu onayı kendisinin hakkı ve karşısındakinin görevi olarak söylemeden üretmeye çalışmasının ardında, iktidarın elinde tuttuğu şiddet vardır. Şiddet olmaksızın, ne iktidar sahibi söylemeyi kendinde bir hak olarak gasbedebilir, ne de yönettiklerine bir zorunluluk olarak dayatabilir. Dolayısıyla söylemek ile şiddet arasında, her zaman açık seçik bir biçimde karşımıza çıkmasa da, her zaman bir ilişki vardır.

Söyleme ile iktidar arasındaki ilişki nasıl tezahür ederse etsin, değişmeyen şey, atasözümüzün de söylediği gibi, söylemenin kökünün hep dışarıda olduğu ve söylemenin bize dışarıdan geldiğidir. Şimdi bunu biraz daha açabilmek, konuşma ve iktidar arasında bir ilişki kurmaktan söz edildi-

ğinde akla ilk gelen örneklerden biri olan Clastres'ın küçük bir çalışmasına göz atabiliriz[1].

Clastres, öncelikle söz ile gücün su sızdırmaz yakınlığı bakımından devletli toplumlarla devletsiz, ilkel toplumlar arasında çok büyük farklılıklar olmadığından hareketle, bu ikisinin birbirine yakınlığını saptar. Fakat bu saptamanın hemen arkasından gelen şey, söz ile gücün ilişkisinin bu iki biçimde, nasıl farklı bir biçimde cereyan ettiğidir. Bildiğimiz gibi, devletli toplumlarda, bu toplumdaki yönetsel form ne olursa olsun, ister bir monarşi, ister bir aristokrasi ya da despotluk, "konuşmak, her şeyden önce konuşma yetkisini elinde bulundurmaktır. Ya da gücün elde bulundurulması söze de egemen olmayı sağlar. Uyruklara gelince: Onlar itaat, saygı ya da terörün yarattığı suskunluğu paylaşırlar." Belli ki Clastres, burada yönetenden yönetilene yönelen tek yönlü bir iktidar bağını varsaymaktadır. Şimdilik, bu varsayıma yönelik eleştirilerimizi saklı tutabiliriz. Aynı şekilde, ilkel topluluklarda da "kabileyi yöneten şeftir ve şef aynı zamanda kabilenin söz gücünü temsil eder". Peki, aralarındaki fark nedir? "Devletli toplumlarda söz iktidarın *hakkı* olduğu halde, devletsiz toplumlarda, tam tersine, söz iktidarın *görevidir* (vurgular aslında)." Yani söz, şefe bir hak olarak tanınmamakta, hele hele söz hakkı, şefe şef olduğu için hiç tanınmamakta, tersine, şef, şef olduğu için sözle yükümlendirilmekte, söze, söylemeye zorunlu kılınmaktadır. Şef olarak söylemeye zorunlu kılınan kişi, sözcüklere hükmedebildiğini bütün kabileye düzenli olarak gösterebilmelidir. Fakat burada Clastres bir uyarıda bulunmaktadır. "Burada estetik değil, siyaset söz konusu." Yani sözcüklere hükmedebilmenin anlamı hitabet yeteneğinin estetik boyutlarına vurgu yapmıyor. Siyaset nerededir bu söylemede?

---

[1] Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. M. Sert-N. Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991, ss. 124-128 arasında, "Konuşma Görevi" başlıklı bölüm. Clastres'ye tüm atıflar bu sayfa aralıklarından olacağından, ayrıca sayfa numarası göstererek yollama yapmayacağım.

Şefin sözünün öncelikle törensel bir havayla söylendiğini saptayan Clastres, daha da dikkate değer bir başka şeyi daha saptamaktadır: "*Şef söyledikleri dinlensin diye konuşmaz* (vurgu aslında)". Şef konuşurken, herkes gündelik işleriyle uğraşmayı sürdürmektedir. Kimse şefin ne söylediğine dikkat bile etmemektedir. Yani, şefin ne söylediğinin aslında hiçbir önemi yoktur; önemli olan, ne söylerse söylesin, söylemesidir. Zaten şefin söyledikleri de atalardan bugüne sürükleyip getirilmiş bir söylevin parçalarından başka bir şey değildir. Şef, söylediklerini artık ne kadar ezbere biliyorsa, dinleyenler de o kadar ezbere bilmektedirler. Ama yine de şef konuşmalıdır. Öyleyse şefin konuşmayla görevlendirilmesi, nasıl bir gereksinime karşılık gelmektedir, diye sorar Clastres ve yanıtlar: "Şefin konuşma görevi, şefin kabileye sunmak zorunda olduğu bu boş söz akışı, ona hiç bitmeyecek olan borcunu hatırlatan ve hatibin iktidara geçmesini yasaklayan bir güvencedir". Nasıl ya da neye karşı bir güvence? "İlkel toplum özü gereği, şiddetin iktidar kaynağı olduğunu bilir. Bildiği için de iktidar ile iktidar kurumunu, emretme gücü ile şefliği sürekli birbirinden ayrı tutmaya çalışır. Bu ikisi arasındaki çizgiyi, sınırı koruyan unsur sözün alanıdır. Şefi salt sözün alanına, yani şiddetin tam karşıtı bir alana hapseden kabile her şeyin yerinde kalmasını güvenceye alır." Sonuç olarak, Clastres'a göre, zorlayıcı iktidarı bir kolektif olarak elinde tutan kabile, bunu yitirmemek için şefi söylemekle görevlendirerek sözün alanında hapsetmekte, onu sözle görevlendirmekte ve gerçekten zorlayıcı güce sahip bir şef olmasının önüne geçmektedir. Kendi sözcüklerimizle ifade edersek, şefin söyleme görevi ya da yalnızca söylemesi, şefe dışarıdan gelmekte, dışarıdan verilmektedir. Söyleme hakkına asıl sahip olan topluluğun kendisidir, fakat bir bütün olarak sahiplenilen bu hakka herkes sahip olduğu ölçüde hiç kimse sahip değildir; topluluk söz açısından da mülksüzleştirilmiştir. O halde, topluluk, kendisinin sahip olmadığı bir şeyi şefe bir görev olarak dayatmakla, yalnızca şefi mi, şiddetin tam karşıtı olduğu söy-

lenen bir alana hapsetmektedir? Yoksa hiçbir biçimde emretme gücüne sahip olmayan bir kurumsallığa sözü görev olarak dayatmakla aslında hapsedilen söz müdür? Sözün mevcut tarihsel form içinde bir emre dönüşmesinin mi önüne geçilmektedir?

"Hapsedilme" sözü şef söz konusu oldukta yerli yerindeymiş gibi gözükse de, vurguyu sözün kendisi üzerine kaydırdığımızda "hapsetmek"ten daha çok belki de bir tür "hıfzetmek"ten, saklayıp korumaktan söz etmek daha doğru olabilir. Clastres'ın önem vermediği şefin söylevinin içeriğine bakıldığında bu manidar bir biçimde karşımıza çıkar: "Şefin söylevi, geleneksel yaşam kurallarının binlerce kez yinelenmiş bir övgüsünden ibarettir: Atalarımız yaşam biçimlerinden memnundular. Biz de kendimize onları örnek alırsak hep birlikte, onlar gibi rahat bir yaşam süreriz". Sözün binlerce yıldır aynı biçimde yinelenmesi, sözün değişimini önlemekte, bir anlamda söz toplumsal yaşama katılmamakta, tersine toplumsal yaşamdaki her yenilik söze katılmaktadır. Farklı bir ifadeyle, aynı biçimde yinelenen ve ısrarla yinelenmesi istenen sözün değişmesi istenmemekte, yaşamdaki her tür değişim bu sözün içinde veri sayılarak anlamlandırılmaktadır. Bunun nedeni nedir? Bunun nedeni sözün söz olarak mekânının tarih ve toplum dışılığıdır. Söz, topluluğun kurucu kaynağına, kökenlerin görünmeyen dünyasına aittir ve yalnızca bir kez söylenmekte, söylendiği anda kurucu ve düzenleyici rolünü yerine getirmekte ve sonra sahneyi, aynı sözün sonsuzca yinelemesi almaktadır; bu yineleme, kendisi toplumsal gelişmeye uymayıp, toplumsal gelişmeyi kendisine uydurarak topluluğun topluluk olarak bütünlüğünün adeta bir tür sigortası rolünü üstlenmektedir.

Ancak sözün yinelenmesi, saklanması, korunması pratiğinden yola çıkılarak bu topluluklarda önemli olanın bellek olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Belleği, sözün yinelenmesi üzerinden merkeze alırsak, aynı zamanda geçmişi de merkeze alma riskiyle karşı karşıya kalırız. Yani, sanki bu topluluklar için önemli olanın hep geçmiş zaman olduğu ve

geçmiş zamanın sürekli yinelenmesi açısından sözün sürekli yinelendiği gibi bir sonuca ulaşabiliriz. Oysa böylesi bir sonuçtan söz edebilmek için, öncelikle bu topluluklara "geçmiş zaman" algısını, yani şimdiki zamanın geride bıraktığı ve an be an kendisinin de geride kaldığı, çizgisel bir zaman algısını atfedebilmemiz gerekir ki bu da olanaklı görünmemektedir. O halde, sözün saklanıp korunması ve yinelenmesiyle yapılan şey, geçmişin değil, içinde bulunulan anın yinelenmesidir; bu anın tek geçerli zaman olarak onanmasıdır.

Bu onama bütün toplumsal değişime gözlerini kapatarak yadsıma anlamına gelmemektedir. Aksine, bütün değişimi kurucu söze bağlayarak kabul etmeye dönüktür bu girişim. Değişimin tehdit edici vasfı, sözün yinelenmesiyle söze bağlanarak ortadan kaldırılmakta, ifade yerindeyse değişim ehlileştirilmektedir. Bu onamanın niteliğini anlayabilmek için, yine Clastres'ın çok önemsemediği küçük bir ayrıntıya dikkat edebiliriz: "Şefin söylevi her şeyden önce törensel bir hava taşır. Şef hemen her gün, tan ya da grup vakti kabilesine seslenir. Hamağına uzanarak ya da ateşin yanında otururak yüksek sesle, beklenen konuşmayı yapar". Niçin her tan vakti bu konuşma yapılmaktadır? Güneş şefin sözünün üstüne doğmazsa ne olacaktır?

Şef bu "boş" konuşmasıyla zamanı onaylamakta, hâlâ ve henüz kurucu sözün kurduğu şimdiki zaman içinde olduğumuzu beyan etmektedir. Bunun en açık kanıtı da hâlâ ve hâlâ güneşin hepimizin üstüne doğuyor oluşudur! Eğer şef bu konuşmayı yapmaz, bu beyanda bulunmazsa, zaman belirsizleşecek, bir kaos tehlikesi belirecektir. Yalnızca şefin ve yalnızca belirli bir törensel hava içinde ve yine yalnızca içeriği belirli bir söylevin söylenmesiyle, bir yandan şimdiki zamanın sonsuz zaman olduğu bir kez daha onaylanırken, aynı zamanda kurucu sözün bu zamanın dışındalığı da bir kez daha onaylanmış olmaktadır. Söz söylemenin bir görev olarak bir kişinin üstüne bırakılması, sözün topluluğun şimdiki zamanı içindeki değişim tarafından kirletilmesini, parçalanmasını önlemekte ve bir emir olarak sözün kolektifin

tümünde eşit biçimde tezahür eden vasfını güvence altına almaktadır; şefin sözü yinelemesi, söze asla başka bir söz katamaması, katması durumunda tehdit olarak algılanması, kısaca sözün söylenmesi ama sözü söyleyenle söz arasında hiçbir ilişkinin öngörülmemesi bu yüzdendir. Şefin yinelediği söz, zamanı, kökleri ataların dünyasında bulunan o büyük çadır direğine bağlayan yulardır. Ama ne yazık ki toplumsal gelişme karşısında bırakalım bu yuların gevşeyerek farklı biçimlerde yeniden bağlanır oluşunu, çadır direği bile birçok kez sökülüp çakılarak bambaşka bir anlam kazanacaktır. Bizim yöneten-yönetilen ayrımı içinde söz ile iktidar arasındaki ilişkiyi kolayca görebilmemizi sağlayan da bu gelişme olacaktır zaten. Kurucu söz ve bu sözün sahibi "söyleten" yine dışarıda olmakla birlikte, artık yinelenmenin ötesinde bu söz bir emir kipi içinde söylenebilmektedir. Çünkü söyleten topluluğun dışında olmaklığıyla ("olsa da" değil)[2] artık kendisiyle diyaloga girilebilmekte ve en önemlisi temsil edilebilmekte, sahip olunabilmektedir.

Toplumsal gelişme doğrultusunda, topluluğun iç uyumunu sağlayan kolektivite bozuldukça dışarıda olan, "söz"den tanrılara, tanrılardan Tanrı'ya, Tanrı'dan ulusa ya da sınıfa ya da yine dışarıda olan herhangi bir kurucu ilkeye dönüşecek, bu dönüşüme karşılık gelecek şekilde ilkeyi temsil eden ya da onu ele geçiren ya da onun adına söz söyleme hakkını kendinde bulan aktörler için söyleme bir hakka, söylenen ise bir emire dönüşecektir. Artık yöneten buyurmakta, yönetilen uymaktadır. Yönetenin söylediği söz emre dönüşme gücünü, onda tecelli ettiğine inanılan ya da kabul edilmek zorunda kalınan kurucu ilkeden, kurucu ilke ise kendisini hâlâ dışarıda konumlandırmasından ötürü yarattığı ve geçmişten gelen "dışarlıklılık"la beslenen büyük yanılsamadan ve ayrışmadan almaktadır. Sözü söylemenin

[2] Bunun için, bkz. Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset", Çev. O. Erözden, Cemal Bali Akal (Der.) *Devlet Kuramı*, Ankara, Dost Yayınları, 2000 içinde, ss. 33-67.

yanı sıra, sözü genişletme, yenileme, değiştirme hakkı da artık onu temsil edene ya da ona sahip olana aittir. Yönetilenlere düşen şey ise susmaktan ibarettir.

Gerçekte yönetilenlerin içinde bulunduğu bir suskunluk halini "tarihsel bir kurgu"dan ibaret görmememiz için hiçbir neden yoktur; iktidarın bir özü ve bu özün de abartılı düzeyde bulaşıcı, sıvık, bu etkisinden neredeyse kurtulanamaz bir nitelikte olduğunu kabulden kaynaklanan bir kurgu.

İlginçtir, bizi buna karşı uyaran isimlerin başında, kendisi tam bu kurguyla malul bir biçimde okunup yorumlansa da, Fransız siyasal düşüncesinin erken dönem isimlerinden biri, Etienne de La Boétie'dir[3].

La Boétie'nin metninde dile karşı, öncü bir biçimde, bir farkındalık geliştirilir ama bu farkındalık, daha çok tek yönlüdür; ancak bu tek yönlülük, bir bakıma şaşırtıcı değildir. Çünkü kendisinden yüzyıllar sonra bile bu tek yönlülük sürecek ve dil, yukarıda gördüğümüz gibi, adeta şiddetin tümüyle dışında, ondan bağımsız bir alan olarak konumlandırılacaktır. Ama La Boétie'nin tek yönlülüğü bundan öte, dil alanını, devlet merkezli bir siyaset anlayışının tümüyle dışında, ona karşıt bir özgürlük alanı olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. O'na göre, doğa, bizi "bir"ler yapmak için "birbirimizle daha fazla yakınlaşıp kardeşçe geçinmek, düşüncelerimizin ortak ve karşılıklı bildirisiyle istençlerimizin ortaklığını oluşturmak için hepimize birden bu büyük armağanı, ses ve konuşma armağanını vermiştir" (s. 30-31). Fakat, sorun tam da bu tek yönlülükten kaynaklanmaktadır zaten. La Boétie, metninde sürekli bir karşılıklılık vurgusu yaptığı halde, dili özgürlük alanıyla sınırlı olarak kavradığından ötürü, iktidar alanını, aynı tek yönlülükle malul bir biçimde, yönetilenler açısından suskunluk, yönetenler açısındansa sözcüklerin üstünde tam bir hâkimiyet ve özgürlük alanı gibi kurduğu düşünülmüştür.

---

[3] Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Çev. M. A. Ağaoğulları, 2. Baskı, Ankara, İmge Yayınları, 1995. Yollamalarda sayfa numaralarını metin içinde göstermekle yetineceğim.

La Boétie'yi çevirerek yorumlayan M. Ali Ağaoğulları bunun bir örneğini oluşturmaktadır. "La Boétie'ye göre insanlar 'bir'lerdir, yani kişilik olarak birbirlerinden farklıdırlar ve özgürlük, bu farklılığın karşılıklı konuşma, karşılıklı söylem düzeyinde sürmesidir. Bir başka deyişle, 'Özgürlük, konuşmanın karşılıklı oluşunda bulunur; bu durum ise konuşmacıların farklılığını içerir.' (...) Madalyonun diğer yüzü ele alındığında, konuşmanın apayrı bir boyutuyla karşılaşılır. Buradaki konuşma, çok sesliliğini yitirip diyalogdan monologa dönüşmüş olmasından dolayı, kardeşliğin, dostluğun, dolayısıyla özgürlüğün yadsınması olarak belirir. Siyasal iktidarla birlikte, doğanın insanlığa 'bu büyük armağanı', herkesin hakkı olmaktan çıkıp bir ayrıcalığa dönüşür. (...) Tiranlık, yalnız bir kişinin konuşup diğerlerinin onu dinlediği...ve kitlelerin tiranın söylemini tekrarlamaktan başka bir şey yapmadığı bir durumu temsil eder"[4] (s. 104-105). İşte benim tarihsel bir kurgudan ibaret dediğim durum tam da budur: Tiranın konuştuğu, yönetilenin sustuğu bir tek yönlülük hali.

Ağaoğulları, La Boétie'nin dilin çifte doğasını gözden kaçırdığının farkındadır; buna göre, dilin özgürlük alanını kurucu rolünü abartırken, aynı şekilde belirli bir anlamda siyaset alanını da kurabileceğini ihmal etmiştir. "Dili yalnızca insanlar arasında dostluk ilişkileri kuran bir bağ olarak ele alan La Boétie'nin madalyonun diğer yüzünü fark etmekle birlikte pek iyi kavrayamadığı anlaşılıyor. (...) Konuşma, hem yakınlaştırıcı, hem parçalayıp bölücü iki karşıt işlevi birden yerine getirir; yalnız dostluğa değil, şiddete, tiranlığa da yol açabilir" (s. 103).

La Boétie özel olarak dil üzerinden böylesi bir tek yönlülüğe savrulmuş olsa bile, yapıtının tümüne bakıldığında böylesi bir tek yönlülükle uzak ara ilgisiz olduğu anlaşılır.

---

[4] Mehmet Ali Ağaoğulları, "La Boétie ve Siyasal Kulluk", Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* içinde, s. 71-144. Yollamalar bu sayfa aralıklarından olduğundan, yine metin içinde sayfa numarasıyla yetineceğim.

Tersine, vurguyu yönetenden daha çok, yönetilen üstüne yapar ve yönetenin bütün gücünü, yönetenin yönetilenle girdiği karşılıklılık ilkesinden aldığını öne sürer. "Size böylesine hakim olan kişinin iki gözü, iki eli, bir bedeni var ve herhangi bir insandan daha başka bir şeye sahip değil. Yalnızca sizden daha fazla bir şeyi var: O da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa, nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor?" (s. 28) La Boétie, tiranın beslendiği şeyin tam da kendisiyle karşılıklı ilişki içinde bulunma olduğunun öylesine farkındadır ki tirandan kurtulmak için halkın kılını bile kıpırdatmasına gerek olmadığını, etkin bir eylemliliğin gerekmediğini, yönetilenlerin bu ilişkiyi kesmesinin, bu ilişkiden çıkıp gitmesinin yeterli olacağını savunur. Ama yönetilenler bunu yapabilir mi? Elbette yapamazlar; çoktandır kulluktan başka bir şey tanımadıkları, özgürlüğün ne olduğunu bilmedikleri için ama bu ayrı bir sorundur. "Eğer onlara [iktidar sahiplerine] hiçbir şey verilmezse, onlara hiçbir şekilde boyun eğilmezse, savaş ve vuruşmaya gerek olmadan tiranlar çıplak ve zayıf kalır; artık onlar hiçbir şey değildir; ya da tıpkı su ve besi bulamayıp kuru ve ölü bir dal durumuna dönüşen bir kök gibidirler" (s. 26).

Metinde bu kadar yoğun bir vurgu olmasına karşın, La Boétie'nin yönetilenleri suskunluk alanında konumlandırdığı yorumu nereden türetilmektedir peki? İlk nedeni, yukarıda söylediğim gibi, dil alanındaki tek yönlülük bunun bir nedenidir ama yazarı bu alanın dışında okuma olanağı yine aynı metinde vardır; yeter ki biz La Boétie'nin mantığını bu alana da uygulayarak bir soru sorabilelim: Eğer tiran yönetilenleri görmek için bunca gözü, ezmek için bunca eli yönetilenlerin bizzat kendisinden alıyorsa, aynı şekilde onlara emretmek için bunca sözcüğü ya da genel olarak dili nereden alıyor? Bu soru sorulmadığı için, iktidarın konuşmasının La Boétie için tek yönlü karakteriyle karşı karşıya kalıyoruz. Yine Ağaoğulları'na kulak verirsek "iktidarın kullan-

dığı tek yönlü konuşma, birbirinden farklı biçimler alabilir. İlk biçimiyle, tehditler ve korkutmalarla desteklenmiş bir buyurma olup dinleyenlerin itaatini sağlamaya yöneliktir. (...) daha sonraki ideolojik evre, kurulu düzenin bireylerce benimsenip onaylanmasıdır" (s. 106-107). Ağaoğulları'nın şu saptaması La Boétie okumaları için, Clastres'ın ufuk açıcı etkisi yanında yanıltıcı etkileri de olabileceğinin de açık örneğidir: "Hükmetme ile iktidara rıza göstererek boyun eğme ilişkilerinin bir adla tanımlanamamalarının nedeni, *siyasetin dil (konuşma) olmadan iletişimi sağlamış olmasıdır*; bir başka deyişle dil dostluksa, siyaset şiddettir" (s. 98, vurgu bana ait). Bu saptamada Clastres'ın etkisi açıktır; bunu görebilmek için okurun biraz yukarıdaki sayfalara göz atması yeterli olacağı gibi, Ağaoğulları'nın temel referanslarından birinin yine Clastres olduğunu anımsaması da yetecektir. Oysa bunun tersine, hangi anlamda düşünürsek düşünelim, La Boétie'ye uyarak şimdilik tiranlık anlamıyla sınırlı kalırsak, siyaset dile karşıt, dilden tümüyle farklı bir alanda, dil dışında iletişimi sağlamayı becerdiği için "siyaset" olmuş değildir; tam tersine, siyasetin henüz bu anlamda "siyaset" olmadığı ama sözle ya da genel olarak dille ilişki kurma biçiminin dışarlıklılığından beslenerek, tam da toplulukla söz arasındaki bu dışsallık ilişkisinin açtığı boşluğa yerleşerek "siyaset" olduğunu söylemek daha doğru görünüyor. O halde, bir karşıtlık ilişkisinden söz etmek çok anlamlı değildir; tiranın konuştuğu, kulun sustuğu bir monologdan çok, her ikisinin de konuştuğu ama söyleneni dolayımlayan sürecin farklılaştığı bir diyalogdan söz etmek gerekir. İşte La Boétie bize, bunun çok erken bir örneğini vermektedir.

2.

Söz, bir monolog olmaktan çıkıp bir diyalog olarak karşımıza çıktığı andan itibaren, sakıncalı bir ifadeyle söylersek, artık "topluluğun ve tarihin içine inmiştir" ama sahiplenilerek inmiştir. Bu iniş, Epimetheus-Prometheus Mitosu'nda olduğu gibi, söz yetisinin doğrudan herkese dağıtılmasıyla sonuçlanmamış, aksine herkesin söyleyeceğinin/söylediğinin Büyük Söz ve onu sahiplenenden dolayımlanmasını şart koşmuştur. Bunun anlamı, yönetilenlere düşenin suskunluk olduğu değildir; aksine belirli bir biçimde konuşma zorunluluğu ya da görevinin onların payına düştüğüdür. Onlar, belirli bir biçimde konuşmak yükümlülüğüyle donatılmalıdır ki sözü bir hak olarak sahiplenenin sözü, bir emire, bir buyruğa dönüşebilsin. Ama bu arada ihmal edilmemesi gereken bir diğer nokta, sözü sahiplenenin sözünün de hâlâ ve hâlâ dışarıda olan o Büyük Söz'den dolayımlandığıdır. Ondan dolayımlanarak ve yönetilenlerin karşılıklarıyla beslenen söylenen, bir buyruk olarak yeniden yönetilenlere dönecektir. Yönetilenlerin suskunluğu, yönetenin sözünün karşılıksız kalması demektir ki bu da yönetenin ayağını bastığı zeminin boşluğa dönmesi anlamına gelir. Bu nedenledir ki ister geleneksel, isterse modern iktidarlardan söz edelim, söyleyen her zaman karşısında bir başka söyleyeni arzular; yalnızca dinleyeni değil. Bu, elbette modern iktidar ile "geleneksel" iktidarın bir ve aynı şey olduğu ya da sözü aynı biçimde işlettiği anlamına gelmemektedir. Geleneksel bir iktidar sahibi, aynı zamanda Büyük Söz'ün sahibi ya da temsilcisi olarak, her söyleneni süzmekte, bir tür "karakol bekçiliği" yapmaktadır. Bundan dolayıdır ki biz bu tip iktidarlarda sözün bastırılmasından, suskunluktan söz ediyoruz. Oysa söz konusu olan, söylenenin süzülmesidir; söyleyenin susturulması değil. Süzülme ya da süzme işlemi, söyleyenin doğrudan yönelimini önlemeye dönüktür; çünkü doğrudan yönelim geleneksel iktidarı an-

lamsızlaştırmakta, onu işlevsiz kılmaktadır. Buna ancak süzülmüş sözün biriktirdiği tortunun atılması için belirli, düzenli dönemler halinde ve belirli süreler içinde izin verilir. Örneğin Ortaçağ karnavalları bu dönemlerdendir. Aynı şekilde Roma'nın Saturnal Şenlikleri de bu baptandır.

Şenlik dönemlerinde söyleyenin doğrudan yöneliminin önündeki o büyük süzgeç, devlet sözü dolayımlamaz. Şenlik boyunca, ne kral vardır, ne onun çevresindekiler ve yönetilenlerin bedenlerine inen demir yumrukları. Yönetilenler, bu dönem içinde, sanki devlet ilga olmuş ve onunla birlikte, onun bütün düzenlemeleri de ortadan kalkmış gibi davranabilirler. Örneğin cinsellik alanındaki ahlâkçı, dinsel sınırlamalar bu dönem için askıya alınmıştır. İçki su gibi akmaktadır ve en önemlisi, söz büyük bir kahkahaya dönüşmüştür. Öküz başlı tanrı-kralın gerçek bir öküze dönüşümünün önünde hiçbir engel kalmamıştır[5]. Dünya, kısa bir süre için de olsa, Gargantua'nın şehvetli dünyasıdır[6].

Bugünden geriye doğru baktığımızda, söyleneni süzen ya da "baskılayan" geleneksel iktidarın büyük yanılgısının, içinde bulunduğu koşullar gereği olarak, kendisini, kendi suretini algılamasındaki çarpıklıktan kaynaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Geleneksel iktidar, gücünün sözü tekelleştirmekten, tek dolayım merkezi olarak belirmesinden kaynaklandığı varsayımı üzerine kendi imgesini kurmaktadır. Bu nedenle söyleyeni ve söyleneni süzme görevini, varlığını koruyabilmek adına, birincil görev olarak kabul etmektedir. Oysa iktidarın büyük gücü, sözün tekelleşmesinden kaynaklanmamakta, bizatihi sürekli yinelenen bir monolog olmaktan çıkıp diyaloga dönüşmesinden, sözün artık çoğaltılabilir, yeniden üretilebilir, genleştirilebilir, katılaştırılabilir ya da buharlaştırabilir bir nitelik kazanmasından

---

[5] Burada elbette Bakhtin anımsanmalıdır. Bkz. Mikhail Bakhtin, "Gülme ve Özgürlük", Çev. M. Ahıska, *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*, 1, 1985, ss. 17-24.

[6] François Rabelais, *Gargantua*, Çev. S. Eyuboğlu-V. Günyol-A. Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.

kaynaklanmaktadır. Elbette geleneksel iktidarların bunu fark etmeleri olanaksızdı. Ama modern iktidar bunu fark edecek ve sözü uçsuz bucaksız bir boşluğa, Davud'un avazını gökkubbeye salması gibi, salarak "özgürleştirecektir". Bu "özgürleşme" ölçüsünde söz, bırakalım artık iktidar için bir tehdit olmayı, tersine söylenen söylenene karıştıkça kendini güvende hissedecektir. Ama bu, iktidarın süzme işlevinden tümüyle vazgeçtiği anlamına gelmemektedir. Artık baskıcı bir süzme işlevi yerine, bir tür yönlendirme, verimli kılma, işlevselleştirme anlamına gelecektir. Bunu bize en iyi Foucault'nun çalışmaları göstermektedir.

Foucault'nun bu bağlamda temel sorusu kendi ifadesiyle şöyle özetlenebilir: "Dile getirmek istediğim soru 'neden baskı altındayız?' değil, neden böylesine tutkuyla, bu denli büyük bir hınçla, yakın geçmişimize, günümüze ve kendimize karşı, baskı altında olduğumuzu söylediğimizdir"[7]. Foucault, bu baskıcı varsayıma üç temel kuşkuyla yaklaşmaktadır. İlk kuşkusu, cinsellik bağlamında bastırmanın gerçekten tarihsel bir apaçıklık oluşturup oluşturmadığıyla ilişkilidir. İkincisi, "iktidar mekaniği (...) temelinde baskıyla mı ilişkilidir" (s. 16) ve nihayet, "baskıya yöneltilen eleştirel söylem, bu zamana değin sorgulanmaksızın işlemiş olan bir iktidar mekanizmasının karşısına yolunu kesme amacıyla mı çıkmaktadır, yoksa 'baskı' diye adlandırarak suçladığı (ve mutlaka çarpıttığı) şeyle aynı tarihsel şebeke içinde mi yer almaktadır? (aynı yerde)".

Foucault, delilik, cinsellik gibi deneyim alanlarından hareketle bir iktidar çözümlemesine girişmektedir. Bu anlamda benim için önemli olan, Foucault'nun özenle üzerinde durduğu bu deneyim alanlarından daha çok, geliştirdiği yaklaşımın ve ortaya attığı soruların söz içinde geçerli olup ola-

[7] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi 1*, Çev. H. Tufan, İstanbul, Afa Yayınları, 1986, s. 15. Bundan sonra, Foucault'dan yapılan alıntılar aksi belirtilmedikçe bu metinden olacağı için, sayfa numarasını metin içinde vermekle yetineceğim.

mayacağı[8]. Bu itibarla, Foucault'nun sorusu söze uygulanırsa, yönetenin biricik söyleyen durumda olduğunun, yönetilenin suskunluğu mahkûm edildiğinin sürekli yinelenmesi, gerçekten yönetilenin söyleme hakkından mahrum edildiği, yalnızca yöneten ona konuşmayı bir görev olarak tanıdığı ölçüde konuşmasına izin verildiği bir duruma mı işaret etmektedir; yoksa, bizatihi bu baskıcı yaklaşımın sürekli dillendirilmesi, bizatihi aynı iktidar şebekesinin bir parçası mıdır? Cinsellik üzerinden Foucault'nun yanıtı açıktır: "Yalnızca cinsellikle ilgili söylenebilecek şeylerin alanını genişletmek ve insanlığı bu alanı sürekli yaymaya zorlamakla kalınmamış; aynı zamanda ve özellikle, karmaşık ve çeşitli etkileri olan, salt bir yasaklama yasası ilişkisi içinde tükenemeyecek bir düzenlemeyle cinselliğe söylem bağlanmıştır. Bu cinselliğin sansürü müdür? Kanımca, ortaya konan, sansürden çok, cinsellik üzerine öz düzeni içinde işleyen ve etkili olan söylemler üretecek, üstelik gittikçe daha çok söylem üretecek bir teçhizattır" (s. 29). Aynı şey söz için de geçerlidir.

---

[8] Özellikle ülkemizin de aralarında bulunduğu bir grup ülke için böylesi bir yaklaşımın fazlasıyla anlamlı olmayabileceği, hatta "lüks" olacağı ileri sürülebilir. Çünkü Türkiye'de her alanda hala "baskı mekanizmaları"nın yoğun bir biçimde işliyor oluşu, ister istemez iktidar denildiğinde öncelikle baskının, yasaklamanın, sansürün anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu kitaba son biçimi kazandırılırken yaşanan bir olay bunun açık örneklerinden birini oluşturmaktadır. 24-25 Ekim 2005 tarihinde, Türkiye'nin üç büyük üniversitesi, Boğaziçi, Sabancı ve Bilgi Üniversiteleri tarafından ortak olarak düzenlenen ve Osmanlı Ermenilerini konu alan bir konferans önce hükûmetin sert tepkisiyle ertelenmek zorunda kalınmış, arkasından yeniden toplanma tarihinde idare mahkemesi kararıyla yapılması engellenmiş ama bu dönemde hükûmet yaklaşımını değiştirdiği için, ilgili mahkeme kararının çevresinden dolaşılarak toplantı yeri değiştirilerek gerçekleştirilmiştir. Sözün baskılanması ya da suskunluğun kutsanması hâlâ iktidarı niteleyen bir özellik taşıyormuş gibi gözükse de artık özellikle öne çıkan şey baskıdan çok, sözün olabildiğince çoğullanarak "düzene sokulması"dır.

Söyleme artık yalnızca baskılanması gereken bir şey olmaktan çıkmış durumdadır; iktidar artık konuşulmasını istemektedir. Üstelik bunu bir görev olarak buyurmamaktadır. Görev olarak buyurmanın, söylemenin üstünde yaygınca baskı anlamına geldiğine ilişkin söylem alabildiğine kışkırtılmakta, söylemenin bütün yönetilenlerin hakkı olduğu savunulmakta ve herkes söylemeye, konuşmaya çağırılmaktadır. "Ama asıl temel olan, cinselliğe ilişkin söylemlerin, iktidarın kendi uygulanım alanında artmasıdır. Cinselliğin gittikçe daha çok sözünün edilmesi için kurumsal bir kışkırtma; iktidar mercilerinin, bir yandan cinsellik üzerine konuşulması için, diğer yandan da cinselliğin kendisini, açık eklemlenme ve inanılmaz biçimde toplanan ayrıntıların kipinde konuşturmak için üstelemesi söz konusudur" (s. 24).

Burada ilginç bir şeyle karşılaşırız. Clastres'ın örneklediği şefin konuşması ve söyledikleri gözetildiğinde aradaki uçurum bellidir ama bunun ötesinde, asıl uçurum söylenen düzeyinde gerçekleşmiş gözükmektedir. Şefin boş konuşmasından, binlerce yıllık bir söylevi sürekli yinelemesinden, sözün bir işletme nesnesi olarak konumlandığı bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz. "Cinsellikten yalnızca suçlanacak ya da hoşgörülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim amacıyla işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir. Cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Kamu gücünün yetkisi dahilinde yer alır; işletme yöntemleri gerektirir; analitik söylemlerce üstlenilmesi gerekir. Cinsellik, XVIII. yüzyılda bir 'polis' işine dönüşür. Ama bu sözcüğe o dönemde verilen en güçlü anlamda, düzensizliğin bastırılması değil, ortak ve kişisel güçlerin düzenli biçimde artırılması anlamında" (s. 30). Konuşmanın bir işletme konusu haline geldiği yerde, bunun karşısında yer alan suskunluk da, aynı ölçüde, aynı tertibatın ya da şebekenin bir parçası haline gelir. "Suskunluğun kendisi, söylemenin reddedildiği ya da adını koymanın yasaklandığı şeyler; işte tüm bunlar söylemin mutlak sınırı, yani bu söylemin kesin bir

sınırla ayrılmış olduğu öbür taraf olmaktan çok, söylenmiş şeylerin yanında onlarla birlikte ve bütünsel stratejiler içinde onlara oranla işleyen ögelerdir" (s. 33). Eğer hâlâ bu ayrımların bir anlamı kalmışsa şunu söylemek mümkün görünüyor; artık söyleyenin söylettiği, söylettiğinin söylediğiyle, ona karşın değil, onunla birlikte inşa edilmektedir. Ama burada yeni bir soru karşımıza çıkmaktadır: Herkesin söyleyene dönüştüğü yerde, iktidara düşen nedir? Yönetenin söylediğiyle, yönetilenin söylediği arasında herhangi bir sınır çizgisi çekemez miyiz? Sınır açık gibi gözüküyor: Yöneten istisnayı, kuraldışını söylemektedir! Kuraldışını söyleme hakkını ise herkesin kural olanı söylediğine olan büyük güveninden almaktadır. Herkes kural olanı söylüyorsa, kuraldışı nasıl mümkün olabilir ki? İşte yönetilenin sınır çizgisi: İktidar, söylemekle yetinmez. Söylediği, kendi inşa ettiğidir; söylemek için inşa eder; inşa etmek için şöyler!

"İstisna bir tür dışlamadır. İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. (...) İstisna, tamamen dışarıya terk edilen bir şey değil, *dışarıda tutulan* bir şeydir. (...) Bir şeyin sadece dışlanma yoluyla içlendiği uç ilişki biçimine istisna ilişkisi diyeceğiz. (...) Bu anlamda egemen istisna, kendisini içeriyi ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerine, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirmedir (*Ortung*)"[9].

[9] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İ. Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 28 ve devamı.

3.

Her tür iktidar, en gelenekselinden, en modernine kadar görmek, görülmek, onamak ve onanmak ister. Kendi hakikatine ancak böyle inanabilir. İktidar adeta bütün gücünü bundan alır. Varlığının referansı ister tanrı olsun, ister tanrı kılığında dolaşan bir "şeytan" ve bu referans ne kadar kendi üzerine yeminler içerse içsin ancak tarih içinde onandığı sürece kendini onaylayabilir. İktidarın tarih içinde onanması ve kendi varlığını onaması ise edilgenlik üzerinden değil, etkinlik üzerinden anlaşılabilir. Göz ucuyla gören ve yanından geçip giden; iktidar için yeterince doyurucu ve onayıcı değildir. O, yüzünü görenin taş kesildiği, bir an için taş kesildiği bir Medusa rolünü arzular! Ama yalnızca bir an için. Gördüğünü taşa çevirmek demek, sonsuza kadar onama açlığı çekmek demek olacaktır. İktidar yalnızca yüzüne bakanın iki anı arasında, kendini görmezden önceki anıyla görme eyleminden sonraki anı arasındaki taşlaşmayı bir an arzular, yalnızca bir an; görme eyleminin gerçekleştiğinden emin olmak için. Arkasından eylem gelmelidir.

İktidar ancak kendi etkinliğinin ve bu etkinliğe yönelik yanıtın (olumlu ya da olumsuz yanıtın) aynasında kendini seyredip onayabilir. İktidarın tözsel etkinliği şiddettir. Şiddeti yalnızca basit bir araç gibi görme eğiliminde olsak da iktidarı ayırtkan bir bütünlük olarak görmemizi/kurmamızı sağlayan şey; bir insanın kalbi, eli, kolu gibi onun olmazsa olmaz parçası, bileşeni şiddettir. Dahası şiddet iktidarın biricik eyleme biçimidir. Ancak bu şiddetin yalnızca bastırma-imha-yıldırma-geriye itme-önleme olduğu anlamına gelmez.

Ancak şiddet aynı anda nesnesiyle vardır. İktidar önce şiddet uygulayacağı nesneyi "yaratır". Maddî olarak değil elbette, bir inşa faaliyeti olarak, bir kurmaca eylemi olarak yaratır. Bunun için iktidar "sınırlandırır, böler, ayırır". Mutlak iktidar mutlaka böler. İktidar sürgüne gönderir.

Kampa. Bu kamp bir deliler gemisi de (ama iktidar deliliği bile kendi inşa ettiği bir delilik olarak kabul edecektir; seçilmiş bir "delilik" olarak meczupluk ya da dervişanlık iktidarı tehdit eder,) olabilir, cüzzamlılar gemisi de. İki şehir devletinin arasında kalan, ikisine de ait olmayan bir sınır bölgesi de olabilir; Almanya'da çalışmak için gittiğiniz Bosch fabrikası da, Auschwitz de. Bu yolla bir yandan kendi etki alanını genişletirken, öte yandan bu etki alanının genişliği oranında ne denli güçlü olduğunu kampta ya da sürgünde olmayana gösterir ve onaylatır. Kamp ya da sürgün "kuraldışının kural haline getirildiği" mekândır. Kampta olmak kuralın kapsam alanının dışında olmaktır. Kuralın size uygulanmayacağı anlamına gelir. Siz özel kurallara layıksınızdır. Tek bir özel kural vardır: Kuralsızlık. Egemenin keyfî istenci! Sürgünde olmak da buna benzer. Her gün evinden çıkıp karakola imzaya giden sürgün kuraldışı bir durumun kurala bağlanmış kurbanıdır. Karakol komiserinin tümüyle keyfi istenci olmaksızın bir cenaze törenine bile katılamaz! Ama yine de kamp ve sürgün kuraldışılığın kurallaştırılması olarak bir kural alanında yer alır. Bu kural alanı, nasıl rutin kural alanındakileri şiddetle terbiye etmek ve iktidarın görme-görülme ve onama arzusunu doyurmak için, özel olarak şiddetle örgütlenmiş kuraldışı bir alan oluşturuyorsa, aynı şekilde kuraldışı kural alanında da iktidar onanma ister. Üreteceği cesedin önce onayını almak ister! Çünkü süngünün üzerine oturulmaz; onunla her şey yapılır da.

Ama elbette iktidar şiddeti kullanarak nesnesini imha da eder fakat bu iktidarın başat karakteri değildir. Çünkü nesnesini imha eden iktidar intihara eksik teşebbüste bulunmuştur. İktidarın cesedin katılaşmış gözbebeklerinde göreceği tek şey kendi son görüntüsü olacaktır. Nesnenin tarihine son veren iktidar, nesneyle birlikte kendi tarihine de son vermiş olur. Bu yüzden, tek tek ya da topluca, nesnenin ya da nesnelerin imhası iktidarın kendini görmek ve onamak arzusu için yetersiz bir araçtır.

Bunun yerine iktidar, sonu imha olacak olsa bile, kendi sonunu hazırlamamak için yaşam ile ölüm, insan ile insan olmayan arasındaki sınıra kadar şiddet uygular. İster modern, ister geleneksel her iktidar nihayetinde bizzat cesetlerce onaylanmış cesetler üretir. Engizisyon yakacağı her bedene önce itiraf ettirir, sonra yakar. Böylece henüz ölü olmayan, birazdan ölü olacak olmasını onaylar. Moskova Duruşmaları henüz ölü olmayanın ölü olmayı hak ettiğini onaylatma duruşmalarıydı. Engizisyon zanaatkârlığa dayanıyordu. Ölecek ve öldürecek beden ile ölümü ve ölüyü seyredecekler arasında bir ayrım vardı ve ne şüphe, ölecek olan da öldürecek olan da kendi alanlarında uzmandılar. Engizisyon ateşi çevresinde, hükmü vereni, ölecek, öldürecek ve seyredecek olanı aynı anda görebilirdik. İktidar oradaydı. Ateşten geride kalan bir avuç külde.

Modern iktidarın ceset üretim tarzı tümüyle endüstriyeldir. İnsanın aklının alamayacağı ölçüde gelişmiş bir uzmanlığı öngerektirir ve fakat ölmek ya da öldürmek için artık uzman olmak gerekmez. Aynı şekilde seyretmek için de uzmanlık gerekmemektedir. Seyirci, ölecek ve öldürecek olan arasındaki bütün ayrımlar silinmiştir. Ya hükmü veren? İktidar? Onunla diğerleri arasındaki ayrımlar da silinmiştir. Modernliğin ikili doğasına uygun olarak, iktidar hem ordadır, hem değildir; "hem katıdır, hem buhar"; cesetten geriye bir avuç kül kalmasa hiç kimse inanamaz bir iktidarın varlığına! Sanki "toplama kampları bir sabah topraktan yükselivermiştir"; kimse açıklayamaz nasıl kurulduklarını! Bu çifte doğa yüzündendir ki iktidar sürekli, mutlak, daimî bir görülme ve onanma arzusuyla dolar taşar. Kendi varlığından asla emin olamaz. Yine bu yüzdendir şiddetin en çok modern iktidara yakışması; hepsine içkin olmasına karşın! Oysa odun yığınına kibriti çakan papaz emindir Rabb'ın mührünü bir süveyda gibi kalbinin üstünde taşıdığından.

Her iktidar, modern-geleneksel, cesedi teşhir eder, temaşayı kışkırtır, temaşaya zorlar. Bu insanlık tarihinin alışkın olduğu bir şiddet uygulamasıdır. Temaşa olmasa, sanki ceset

üretiminin hiçbir anlamı da olmayacaktır! Modern iktidar bununla yetinemez. Modern oluşunun doğası bu yetinmeyişin altındaki asıl nedendir. Ceset-cellat-seyirci ve hüküm veren arasındaki farklar silindikte; ceset, ölü beden ve seyir üzerinden yetersiz bir onama aracına dönüşür.

Modern iktidar bu yüzden öldürmez; ölüme terk eder. Ölüm ile yaşam arasındaki sınıra kadar şiddet uygular ama şiddet, öldürmek için değil, yaşatmak içindir. Yaşatmalıdır ki ölüme terk edebilsin. Modern iktidarın gereksinim duyduğu şey hem cesettir hem ceset-olmayan! Hem insandır hem insan-olmayan. Hem yerdir hem yer-siz! Bu yüzden modern iktidarın gizli şifresi kampta deşifre olur.

Kamp, hem ütopyadır, hem heterotopya! Kuraldışı olanı işaret ederek kural içinde kalanı tehdit eder. Heterotopik mekân kimsenin sonsuzca kalmak isteyeceği bir mekân değildir; ister Polinezya Adaları'nı önümüze süren bir tatil paketinden söz edelim, ister Amerikan modeli yol kıyısı motellerinden. Heterotopik mekân, gerçek mekânı bir şimşek hızıyla yalar, bir an aydınlatır ve sonra kampın bütün ışıkları söner! Ne üstünden geçen müttefik uçakları için, ne üç kilometre ötesindeki Polonya köyünün derme çatma meyhanesinde sızmış Alman askeri için, ne de onun gitmesini bekleyen tiridi çıkmış Leh köylü için vardır! Ama ordadır. Varlığın herkesin bildiği ve hiç kimsenin bilmediği bir mekân olarak.

Bir heterotopya olarak kamp birbiriyle hiçbir ilişkisi, hiçbir benzerliği olmayanları "kural-dışı olmak" ekseninde eşitler. İzale edeceğini önce izole eder! İzolasyon aslında iktidarın yaptığı yeni bir birleştirmeden, bir koleksiyon çabasından başka nedir ki? Bu koleksiyon bir yandan modern iktidarı kendi köklerine, kendine içkin şiddetin geleneksel pratiğine bağlayıp belleğini canlı kılarken, "atalarını yad etme" olanağının kapılarını açarken, öbür yandan da "modern" gereksinimlerine yanıt verir. Herkesi istediği anda içeri alarak dışarıda bırakabileceğini, dışarıda tutarak kapsayabileceğini kampta dillenen "heterotopik irade"den daha

fazla ne gösterebilir? Bu irade bir yandan herkesi tehdit ederken, öbür yandan da dışarıda tutulmanın da içeri alınmanın da aslında belirli kural ve ritüellere tâbi olduğunu da durmaksızın ima eder! Kamp, ne kadar kuraldışı bir alan olarak karşımıza çıkarsa çıksın, nihayetinde kurallıdır ve bu kural egemenin tümüyle keyfî istencinden başka bir şey değildir[10].

Öyleyse, egemen kendini onaylamak ve kendini varlığına inandırmak için, bizatihi kendi istencinin bir görünümünden başka bir şey olmayan kampla yetinemez. Nasıl ki tanrı kendi varlığını seyretmek ve onamak için tanrı olmayana gereksinim duyuyor ve "kul"u var ediyorsa! İktidar artık hem kamp olanı hem kamp olmayanı birden istemektedir. Kamp olsun, kendimi seyredeyim; kamp-olmasın büyüklüğüme ve gücüme tapınayım! Hangi tanrıdır ki o şeytanı yaratır! Ya hangi tanrıdır ki kendi yaratmadığı şeytanın meydan okumasını arzular? Hiçbir iktidar kendi yaratmadığı şeytanla aynı meydanda bulunmak istemez!

Kamp-olmayanın şifresi nasıl kampta çözülüyorsa kampın şifresi de "kamp içre kamp"ta çözülür. Modern iktidarın ayırtkan yanı budur. Kamp içre kamp olmalı ki kampta olmayan kuraldışını belirleyen egemen iradenin keyfiliğini, gücünün sınırsızlığını, kanlı kanlı kampta, kampta olan egemen olanın tek gücünün kendisini kampta toplama becerisinden, o koleksiyondan kaynaklandığını ve isterse ölüme, isterse yaşamaya terk edebileceğini kamp içre kampta görsün, onasın ve onların onamasıyla güç kendini onasın! Kendi varlığına inansın bir kere daha ve bir kere daha tapınsın ve tapındırsın! Sürekli, daima.

Bunun için kamp içre kamp kurar modern iktidar. Bir kez daha böler! Yeni kamp *Muselmann*'ın alanıdır. *Muselmann* hem cesettir hem ceset-olmayan; hem insandır hem insan-olmayan; ölmeye terk edilendir! Kutsal insandır!

[10] Michel Foucault, "Diğer Mekanlara Dair", *Özne ve İktidar*, Çev. I. Ergüden-O. Akınhay, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005 içinde, ss. 291-300.

Öldürülemez çünkü canlı varlığı öldürme eylemini hiçleştirir, bütün anlamından soyutlar. "İnsan onların ölümüne ölüm demeye çekinir. Bu -yani, bir insanın ölümünün artık ölüm olarak adlandırılamaması (...)- *Muselmann*'ın kampa, kampın da dünyaya saldığı belirli dehşettir"[11]. *Muselmann* her kamp tutsağının korkulu rüyasıdır. "Kendi yazgılarının ne zaman gaz odalarının ya da başka türlü bir ölümün kaçınılmaz adayı olan Müslüman'ınkiyle aynı olacağını bilmedikleri için *Muselmann* aşaması tutukluların büyük korkusuydu"[12]. Tutukluların bilmediği yalnızca ölüm-olmayan ölümün zamanıdır. Yoksa bilmediklerini-bilirler. *Muselmann* orada, aralarında salınmakta ve ansızın gözlerine takılıp kalmaktadır. Her kamp tutsağı potansiyel olarak bir *Muselmann*'dır. Demek ki *Muselmann*'lık inşa edilir. Ama iktidar kendi inşa etmek ister, yoksa gözlerine tanıdık olmayan bir diğer çift göz dikilmiş bir maymun gibi tehdit algılar ve ısırır! Isırmak kanını dökmek değildir yalnızca; kendinden kaçacak olanı kendinin kılmaktır. *Muselmann* olma eğilimi taşıyanı *Muselmann*'laştırmaktır. Her kamp tutsağı potansiyel olarak *Muselmann* olsa da hepsi *Muselmann*'a dönüşmez, dönüşemez. Bu yüzden korku-utanç ve yüceltme içiçe geçer *Muselmann*'a karşı! Kimdir *Muselmann*?

"Kendi umutları tükenen, arkadaşlarının da umudu kestiği, kamp dilinde adına *Muselmann* dediğimiz tutsağın bilincinde artık iyi ve kötü, onurlu ve alçak, mantıklı ve mantıksız ayrımına yer yoktu. O artık son çırpınışlarını sürdüren fiziksel bir işlevler yığını, güçbela yürüyen bir canlı cesettir (...) *Muselmann* belirsiz bir varlıktır; onda yalnızca insanlık ve insanlığa-ait-olmayan değil, bitkisel hayat ve ilişki, fizyoloji ve etik, tıp ve politika, hayat ve ölüm de sürekli iç içe geçer. *Muselmann*'ın (...) tüm setlerin sular altında kaldığı

---

[11] Giorgio Agamben, *Auschwitz'den Artakalanlar Tanık ve Arşiv*, Çev. A. İhsan Başgül, Ankara, Bağımsız Kitaplar Yayınları, 2004, s. 70-71.
[12] *A.g.y.*, s. 51.

olmayan-yer olan kampın kusursuz şifresi olmasının nedeni budur"[13].

O hem iktidarın "öznesi" hem "nesne"sidir. Hem "zalim"dir hem "kurban"! Hem "O"dur hem "O-değil". İktidarın, bir pervane gibi *Muselmann*'ın çekimine kapılması bu ikili doğa yüzündendir! Bu yüzden *Muselmann*'ı kendisi üretmek ister. Kendini *Muselmann* karşısında onamak. Ancak kendi imalatı bir *Muselmann* onu kendine inandırabilir. "*Muselmann* inatla insan olarak karşımıza çıkan insan-olmayandır; insani-olmayandan ayrı dile getirilemeyecek insandır"[14]. Tanrı'yı def eden modern iktidar tanrılığa soyunmaktadır. "Orada 100 cesedin veya 500 cesedin veya 1000 cesedin yatmasının ne demek olduğunu çoğunuz biliyorsunuz. Buna katlanmak -insani zayıflıkların neden olduğu birkaç istisna dışında- ve bozulmadan kalmak, işte bizi büyük yapan buydu. Bu, tarihimizde daha önce asla yazılmamış olan ve bir daha da asla yazılamayacak bir zafer sayfasıdır"[15]. Hayır, toplama kamplarından ötürü yargılanan bu faşist yanılıyor. Modern iktidarın hedeflediği asıl büyük zafer önünde duruyor; henüz erişemediyse de. Modern iktidar kendi imalatı *Muselmann*'ın karşısına geçmesini ve kendisine bakmasını istiyor. Asıl büyük zafer, baktığı yeri saydammış gibi delip geçme gereği bile duymadan, baktığı yerin yer olmadığı ve aslında ötelere yönelmiş bu bakış-olmayan bakışı yalnızca bir anlığına bakış-olan-bakış'a dönüştürebilmek ve bu dönüşüm anında hiçbir şey yapmadan durabilmek! Modern iktidar İsa'nın kanından ellerini yumak değil, İsa'nın kanıyla ellerini yıkamak istiyor. Ama çarmıha gerilen her *Muselmann*'ın kanı daha akmaya başladığı anda kan-olmayana dönüşüyor; urgandan indirilen her *Muselmann*'ın hırkasının içi boş; derisi yüzülen her *Muselmann* derisini sırtlayıp ağmış! Modern iktidarın arzuladığı, *Muselmann*'ın kanı kan-olmayana dönüşmeden önce bir damla-

[13] *A.g.y.*, s. 41, 48.
[14] *A.g.y.*, s. 82.
[15] *A.g.y.*, s. 79.

sının eline düşmesi, yoksa kan-olmayana dönüşmemesi değil; dönüşmeyecekse ne hükmü kalır? Hırkanın içinde bir an, yalnızca bir an göz göze gelmek istiyor, sonra ağsın ağacağı yere!

Bu yüzdendir de kamptaki her tutsak derhal imha edilmiyor; ceset imal edilmeden önce *Muselmann* imal edilmeye çalışılıyor. Ceset elde bir! Şiddet ve şiddetin akla hayale gelmedik biçimleri ve akla hayale gelmedik sürelere yayılması hep bunun için. Belleği boşaltmak, tarihi silmek, insan-olanı insan olan-ama-olmayana ya da insan-olan-ve-olmayana; insan-oldukça insan-olmayana, insan-olmayan-oldukça insan-olana dönüştürmek. Fakat *Muselmann* üretmeye soyunan iktidar yalnızca "son çırpınışlarını sürdüren fiziksel bir işlevler yığını, güçbela yürüyen bir canlı ceset" üretmeyi başarabiliyor. "Müslümanın tevekkülü, Allah'ın iradesinin her an için, en küçük olayda bile geçerli olduğu inancına bağlıyken," yani Allah'ı sonsuzca genleştirip berheva ederken, "Auschwitz'in *Muselmann*'ı bunun yerine her türlü irade ve bilincin toptan kaybıyla tanımlanabilir"[16]

Demek, *Muselmann* var, *Muselmann*'dan içeri!

[16] *A.g.y.*, s. 44.

4.

Muselmann en çok yol almış olandır. Bu yüzden gidecek yolu en az kalmış olandır da. Taşıdığı yük en aza inmiş. Hafiflemiş. Tersi de doğrudur. Taşıdığı yük giderek ağırlaşmış. O adeta bütün dünyayı hem sırtlamıştır hem de bütün dünyadan yakasını sıyırmıştır. "Dicle kıyısındaki kaybolan kuzu"nun hesabını vermeye de o soyunur, herkesin karşısında hesap vermeye hazırlanmak için ömrünü geçirdiği tanrının karşısına geçip kahkaha atmaya da. Her şeye bağlıdır, hiçbir şeyle bağlı değildir. En uzaktaki ve en yakındakidir o. Bu yüzden her iktidar mutlaka onu görür ve onun tarafından görülmek ister.

İktidar, iktidar olmaklığını kökeninden uzaklaşmakta bulur. İster geleneksel, ister modern iktidardan söz edelim; aralarındaki tek fark geleneksel iktidar kökenden uzaklaşmakla birlikte, gerçekte bir amacı vardır ve o da kökeni yüceltmektir. Yücelttiği ölçüde kendini baki kılacağını bilir. Dönüp dolaşıp geleceği yer kökendir. Uzaklaşır ama kopamaz. Koparsa berheva olacağını bilir. Oysa modern iktidarın bütün modernliği, iktidarın bu uzun yolculuğunu, kopuşu ve dönüşü üst üste bindirmesindedir. Bir anda yadsıdığını, bir sonraki anda yeniden davet eder. Davet ediş aslında yadsımanın yeni bir biçiminden başka bir şey de sayılmayabilir. Ne tanrıdan vazgeçer, ne ulustan. Hem ondan, hem ötekinden; hem vazgeçer, hem geçmez. Kökenden kopmak ve kendi zamanına yerleşmek peşinde değildir; kökeni fethetmek peşindedir. Kökeni fethetmediği sürece gözüne uyku girmez, kendini sürekli tehdit altında hisseder. Kendini var eden köken, bir başka şeyi de var edebilir: Böyle de olmak zorunda değildir; şöyle de olabilirdi ve hâlâ da olabilir. Modernin olumsallığı modern iktidarın hem kabusudur hem de bu kabus olmaksızın modern olma ihtimali yoktur. Bu yüzden ölümsüz bir çabaya girişir ve umutsuz. Kökeni fethetmek ve olumsallığı bir daha dönmemek üzere gömmek.

Ama öbür yandan bunun kendini gömmek olduğunu da bilir. Ne ondan, ne öbüründen. İkisini aynı anda ister!

Muselmann, modern iktidarın hem fethetmek istediği yerdedir hem olmak istediğidir; hem tehdit edicidir bu yüzden hem ölümsüzce arzulanandır. Karşılığı olmayan bir arzudur bu. İktidar kendini niteleyen şiddetle sarılıp sarmalandıkça iktidardır ve bu şiddet yükü kaçınılmaz olarak arzulanana yönelir. Kavramı gereği fethedemediğini inşaya girişir.

Muselmann'ın en temel karakteristiklerinden ikisi hiç kuşkusuz biri tarih içinde anasının evindeymiş gibi rahat hareket edebilmesi ve ikincisi gülüşüdür. Bu ikisi birbirini tamamlayan, birbirinden ayrılmaz iki özelliktir. *Muselmann* herkesin el pençe divan durduğu karşısında attığı kahkahayı tarih içinde yaptığı gezintiye ve rahatlığa borçludur. Kimsenin görmediğini o görmüştür adeta. Taptıkları öküz başlı tanrının gerçekten bir öküz olup olmadığını yalnızca o bilir. Gülüşüyle onu aynı anda bir öküze dönüştürür. *Muselmann* için tarih, ne tamamlanmış, olmuş bitmiş bir geçmiş zamanı, ne de vaat edilmiş ya da sürekli olumlu ya da olumsuz ama ileriye doğru akan, inşa edilecek bir geleceği içerir. Mutlak bir geçmiş zamanın anlamını bilmez. Mutlak bir geçmiş zaman olmuş bitmiş, tamamlanmış ve şimdiki zamanla arasında yüksek duvarlar yükseltilmiş bir geçmiş zamandır. Bitmiş, sona ermiştir. Ona müdahil olunamaz, onun içinde dolaşılamaz. Yalnızca seyredilir, dersler çıkarılır ve geleceğe doğru yürürken "*fortuna*'yı yönlendirme" becerimizi güçlendirir. Bu "epik geçmişe"[17] tapman için önemli olan bilgi değil, bellektir. Bellek sürekli canlı tutulmalı, bunun için kutsal ve mutlak geçmişin metinleri ha bire durmadan okunmalı, yinelenmeli, yinelenmelidir; "la leyli, cumbur leyli..." Kutsal olan bilgi değil bellektir ve kutsallığını adeta yalnızca geçmiş olmasından alır.

[17] Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, Çev. C. Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bu geçmiş tümüyle "monokroniktir". Hiyerarşik. "İçinde bulunulan zamandan tümüyle soyutlanmıştır. Burada kararsızlığa, açık uçluluğa kesinlikle yer yoktur. Mutlak kesinliklerin, kapalılıkların dünyasıdır burası. Kişisel deneyim alanının tümüyle dışındadır." Sizinle konuşmaz. Yalnızca sizin kendi konuşmalarını dinlemenize izin verir. "Herkesten sofuca bir yaklaşım talep eder." Oysa *Muselmann* geçmişi böyle kavramaz. Böyle kavranılan her geçmişin karşısında kendini tutamaz, kahkahalarını salar! Gerçekte böyle bir geçmişin olmadığını bilir; bu geçmişin tümüyle inşa faaliyeti olduğunu ve bu inşaatın arkasında iktidar arzusu olduğunu bilir.

Muselmann'ın kendi tamamlanmamışlığı ölçüsünde tamamlanmış bir tarih de yoktur. O bir akış içinde olduğunu bilir. Akış içinde her şey geçicidir. Hiçbir şey mutlak değildir; hiçbir şey tamam değildir. Suya düşen bir kibrit çöpünün gideceği bir deniz yoktur. Bizim deniz diye gördüğümüz yalnızca genleşmiş bir akıştan başka bir şey değildir. Öyleyse bin yıl önceki kibrit çöpünün yolculuğunu tamamladığını hiç kimse söyleyemez. Dökülen kan dökülmüştür ve o sayfa kapanmıştır; kimsenin bunu söylemeye hakkı yoktur. Dökülen kan akışın içindedir ve bin yıl önce dökülen kan, işte şimdi burada, bizim sakin koylarımızı, gölgeliklerinde seviştiğimiz kumsalları kızıla boyamayı sürdürmektedir. Bizimle konuşmaktadır. Dahası kendini bize sunmaktadır.

Mutlak geçmişin kahramanı "yazgısı dışında bir hiçtir". Kendisini yazan el yazgısını nasıl yazmışsa ona uygun davranmamazlık edemez. Aynı şekilde kendini seyredeni bu yazgıya dahil etmez, müdahil kılmaz. Bu açıdan tamamlanmış bir kahramandır o. *Muselmann* ise, bütün doluluğuyla birlikte adeta boş bir sayfa gibi önümüzde açılır ve bizi her nasıl istiyorsak, her neyi istiyorsak onu yazmamız üzere kışkırtır. Onda yazılı, olmuş bitmiş bir metin görmeyi arzulayanlar düş kırıklığına uğrarlar; hırkasının içinde tanrıdan başkasını bulamazlar!

Bu yüzden *Muselmann*'ı fethetmeye çalışan her iktidar önce ona tarihten bir don biçmeye girişir. Her an içinde olduğu ve cennet bahçesinde gezer gibi gezdiği tarih bahçesi yerine, çevresi yüksek duvarlarla çevrili, kapısını tavus kuşlarının, "kutsal ağaçları"nı yılanların beklediği bir bahçe inşa eder. *Muselmann*'ın tarihine bir başlangıç ve son "ayarlanır". Kaybolmuş, tamamlanmış bir mutlak çağ, bir asr-ı saadet, kaybedilmiş bir örnek model ve vaat edilmiş bir gelecek ya da inşa edilecek bir örnek model. "*Muselmann* bütün gücünü gerçekte buradan almaktadır. Tarihe karşı eğer varsa bütün muhalefeti buradan kaynaklanmaktadır." Böylece *Muselmann* üretiminde birinci aşamayı geride bırakmıştır iktidar. Potansiyel *Muselmann*'ı önce mazluma dönüştürmüştür! Bunun için yapılan şey aslında son derece basit bir işlemdir. *Muselmann*'ın içinde balık gibi yüzdüğü deniz bir havuza dönüştürülmüştür, hepsi bu. Büyük su kütlesinden ayrılmış, kampa alınmıştır. Gizil *Muselmann* artık mazlum olduğunu düşünen ve intikam yeminleri etmeye hazır, müntekim özneler içinde var olmak zorundadır.

Bunun için öncelikle *Muselmann*'ın ayağını bastığı tarihi sürekli bir akış olarak değil de olmuş bitmiş özel bir zulüm tarihi gibi okuduğu savına inandırmaya girişir. Müntekimlik böylece yaratılacaktır. Arkasından ikinci hamle gelecektir. Aslında bu müntekimlik geçmişi dogmatik bir iman konusu haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Onun hep zulümle karşılaştığı inancı bir inançtan, bir sanıdan başka bir şey değildir. Bu geçmişte yaşanmış olması itibariyle tanıklık edilemez bir süreçtir. Dün içinde yaşanmış olsa bile tanıklık edilemez. Nihayet üçüncü adım atılır: Kendini denizden ayıran, kuraldışı haline getiren tam da kendisidir. Bunda iktidarın hiçbir rolü yoktur. Kuraldışında konumlanan elbette kuraldışı uygulamalara tâbi olacaktır. Herkes için geçerli olan kurallar elbette onlar için geçerli değildir. Artık kamp kuralları geçerlidir. Tek geçerli kuralın egemenin keyfi iradesinden kaynaklanan şiddet olduğu kamp kuralları. Şiddet aslî olarak bir tek şeye yönelir: İktidarın kendi yarattığı şe-

yin imhasına; burada *Muselmann*'ı inşa etmek için öncelikle kurduğu o tarih bahçesine. Bellek artık biricik düşmandır. Kampa alınanın kendi tarihinde tutunacağı hiçbir şey bırakılmamalıdır. Hiçbir aidiyet. Tek bir aidiyet vardır; egemenin keyfi iradesine tâbi olmak ve yalnızca bu iradenin kendini yaşatabileceğini ya da öldürebileceğini bilerek bu iradeye mutlak teslimiyet. Fakat bu teslimiyetin iktidar açısından anlamlı olabilmesi için, iktidarın yaşatabilmesi gereklidir. Kamptaki kesinlikle yaşamayı seçmelidir; ölümü değil. Çünkü kampta, yaşamayı seçmek, iktidarı seçmekten başka bir şey değildir! Bu yüzden toplama kampından sağ kurtulan herkes utanç içindedir ve onlarla karşılaşan ilk kurtarıcılar utanç içindedir. Bir eksiklikten, bir ihanetten, işbirliğinden kaynaklanan bir utanç değil; tarihe bağlı olmaktan kaynaklanan utanç; eklemeye gerek var mı: Belleği boşaltılan için tarih iktidarın kurduğu bahçeden başka bir şey değildir. Ama burada utanç aynı zamanda "devrimci" bir işaret fişeği gibi çakmıyor mu; bu bahçeyi tek hakikat sayıp teslim olan utanç duyamaz, gerçekte utanç içinde olan artık hiçbir şey hatırlamasa bile, kamp öncesi yaşamı kısacık iki uyku arasında görülmüş bir düş gibi görünse de utanç belleğin kazınamadığını, hâlâ arkaik bir tarih duygusunun işleyip durduğunu göstermiyor mu?

Utanç tek başına anlamlı ama yeterli değildir. Yanı başına iğrenmeyi de koymak gerekir. "İğrenmede ağır basan his, bize iğrenç gelen şey tarafından fark edilme korkusudur. İnsanın derinliklerinde uyanan korku, kendisinde hissedilir ölçüde hayvanı andıran bir şeyin yaşıyor olduğuna dair muğlak bir farkındalıktır. İğrenmeyi deneyimleyen kim olursa olsun, iğrendiği nesnede bir şekilde önce kendisini ve sonra da korkularını bulur. İğrenmeyi deneyimleyen insan kabul edilemeyecek bir başkalaşım içinde bulur kendiniyani, kendisini mutlak bir öznelliğin-yok-edilişinde özneleştiriyordur"[18].

[18] W. Benjamin'den aktaran Agamben, (2004), *a.g.y.*, s. 107.

Kamptan kurtulanın duyduğu bu utanç ve iğrenme duygusunun altında kendi içindeki hayvanı fark etmek yatar ama aslında fark edilen bu hayvanın kurtulanın ikiz kardeşinden başka bir şey olmadığıdır.

Muselmann ve iktidar tarih sahnesine aynı anda çıkarlar. Her ikisi de "şiddet"e bulanmıştır. Birinin şiddeti, içe, kendine yönelmiş, kendine kapanmıştır; ötekinin dışa, kendi-olmayana. Birinin şiddeti, ordusuz, fedaisizdir; bütün gücünü belirli bir değerler sisteminden alır ve dolayısıyla kendisinden başkasının üstünde hiçbir hükmü yoktur. Kim ki o belirli değerler sistemini arzular ve kendini ona katar, *Muselmann*'ın şiddetiyle değil, kendi şiddetiyle bağlanır. Ötekinin şiddeti kahır ve zulümdür; başkalarının aleyhine şiddetle donanmış bir fedailer ordusu olmaksızın hiçbir hükmü yoktur. Bu yüzden bire kadar kırmaya yönelir. Ancak böyle kendi şiddetini baki kılabilir.

Muselmann ve iktidar adeta ikiz değil, bileşiktirler. İki yüzlü, tek gövdeli! Adeta birbirlerini var ederler. Nereden baktığınıza bağlı olarak gördüğünüz yüz değişir. Bu yüzden "iktidarın olduğu her yerde direnme vardır". Bu yüzden iktidarın sonsuz genleşme ve mutlaklaşma arzusu kendini fethetme arzusundan başka bir şey değildir ve aynı ölçüde olanaksızdır. İktidar diğer yüzünü görmek ister ama ne mümkün? Daha Habil'in cesedini gömmek için bile Tanrı'nın göndereceği bir kargaya muhtaç olan Kabil, ne mümkün o yüzü görebilsin? Ama o yüzü göremese de tanır. Kokusundan, dokunuşundan, rüzgarından, sesinden tanır. Çünkü *Muselmann* arkaik bir dille konuşmaktadır; artık tümüyle ölü, dahası dil-olmaktan çıkmış bir dille konuşmaktadır. Yaşayanların dilleri nezdinde ölüdür bu dil ama *Muselmann*'la kaim varlığı sürdükçe gerçekte bütün ölü-olmayan dillerin yüzüne çökmüş ölüm katılığı, soğukluğu ve morluğunu işaret etmektedir. İktidarın sürekli kökene doğru yürümek, genleşmek ve fethetmek arzusu bu yüzdendir. Kim ki bu arkaik dilden sözcükleri devşirip durmaktadır; kim ki bu sözcüklerin hakikatine bel bağlamıştır orada gizil bir

Muselmann vardır ve iktidar ona yönelir. Fakat yönelişin umutsuzluğu karşısında gerçekte bu bir inşa etkinliğinden başka bir şey değildir; şiddetle inşa! İktidar, kavramı gereği erişemeyeceğini "yapmaktadır".

"Hiçbir kültür yoktur ki bir heterotopya işletmemiş olsun" ve hiçbir kültür yoktur ki *Muselmann*'ı doğurmaya! *Muselmann*'dan kopmaya!

5.

Bu metinde, Foucault'dan Agamben'e uzanan bu çok soyut, çok tartışmalı, çok dikenli ve en önemlisi çok edebî yolu, olabildiğince çok somut, çok katı "cehennemin taşları"yla döşemeye ve ülkemizden bir örnek olarak Alevilik üzerinden geliştirilen söylemler düzeyinde söyleyenin nasıl ya da daha genel olarak nice söyletildiğini göstermeyi deneyeceğim.

Fakat eminim ki şimdi, başta Aleviler olmak üzere, birçok okurun aklından aynı soru geçecektir: "Alevilerin Alevi olmaları yetmiyor mu? Bir de şeytanların, Foucault'nun, Agamben'in onların dostları kılığına mı girmesi gerekiyor?" Bu sözü Machiavelli hükümdarlar için söylemişti; "hükümdarların insan olmaları yetmiyor mu.....?" Kuşkusuz bunu söylerken Machiavelli özsel bir insan doğasına atıfta bulunuyor, böyle bir doğanın varlığını veri sayıyordu. Kuşku yok ki bu doğa kötülük üzerineydi. Dolayısıyla hükümdardan kaynaklanan şu ya da bu eylemi nitelemek için, özel olarak, insan olmasının dışında ayrıca bir başka şeye gerek kalmıyordu. Fakat dün nasıl ki "insanlık" Machiavelli'nin hükümdarlara biçtiği "insanlığı" yeterli sayıp "şeytan arama ve cin çıkarma" arzusundan vazgeçmemişse, bugün de hemen hiç kimse Alevilerin Aleviliğini yeterli saymıyor; bir rezonansa geçebilmek için Aleviliğin ille de bir "şeytanla" kol kola sokulması gerekiyor. Aleviliğin yanında bir de şeytan arayan, aslında onun yanında bir şeytan inşa ediyor. Dolayısıyla bu şeytanların sayıları birden fazla, adları farklı farklı. Benim de, şimdilik bu şeytanların listesini kabartmaya çalıştığım varsayılsın.

Bu şeytanlardan kimi bilimcilik olarak karşımıza çıkıyor, kimi milliyetçilik; bir yandan sosyalizm diye ünlüyor biri, öbür yandan Öz-İslam diye bir diğeri. Eğer Alevilik "Hakk benden yanaysa, kim bana karşı olabilir" deyip birikimci

niteliğini öne çıkarıyorsa, her ünleyen sırtını dönmeye ve belki de hançerlemeye hazır! Yeni terimler bileniyor "modern" sözlüklerin mahzenlerinde; ister "konformizm"i seçin, ister "diaspora"yı! Fakat hiç kimsenin kendi şeytanını kendisinin inşa ettiğine inanmaya ve ikna olmaya niyeti yok. Bu şeytanın gerçekte Aleviliğin değil, kendi dostu olduğunu açıkyüreklilikle söylemelerini beklemek ise, nafile ve safiyane bir arzudan öteye geçemiyor.

Bilimi, adeta tarih, coğrafya, sosyoloji ve siyasetten kaçırılmış bir kendilik olarak kavrayan ve dolayısıyla onu "kutsal, dokunulmaz" bir "nesnellik ve tarafsızlık" zırhıyla donatan bilimci zihniyet, kendi bilim anlayışının belgelerle doğrulamadığı her veriyi Alevilik-dışı kodlamaya hazır ve nazır bekliyor. Bu arada herkesin nesnellik ve tarafsızlığın bir ve aynı şey olduğuna inanmasını istiyor, özellikle bunu pompalıyor. Bilim insanı sanki tanrının seçilmiş, saf bir ürünüymüş, bizimle aynı bağıtlara, aynı koşullara tâbi değilmiş gibi, X ülkesinde, X'i takip amaçlı alınmış bir derece, onun sözünü dokunulmaz bir hakikat kılıyormuş gibi, belirli bir kesim bu anlamda bilimin belgeleyemediği her şeyi Aleviliğin dışına atıveriyor; sanki bu coğrafyada Aleviliği inşa eden bilimdir! Bir başka kanat ise, bilimcilikle bilimselliği özellikle birbirine karıştırıp, bilimin kendi yöntem ve araçlarıyla, Aleviliği bir nesne olarak incelemesinin önünü kesmek üzere bilim insanlarına lanetler yağdırmakta ve "çekin ellerinizi üzerimizden" çağrıları çıkartmakta! Sanki bilim onların özel davetiyle gelmiş ve ev sahibinin kuzusu olmuş bir misafir de onlar nereye isterse oraya bağlayacaklar ve bilim orada otlayacak! Aynı şekilde, tarihi bütün yükleriyle göz ardı eden bir başka yaklaşım öpöz bir İslâm arayışında ve bunu da bula bula Alevilikte buluyor. O da aynı şekilde, Alevilikte kendi inşa ettiği İslâm kavrayışının dışında bir özellik gördüğü ve bunu Öz-İslam'a yontamadığı ölçüde safdışı etmeyi yeğliyor. Hakeza aynı şeyi Aleviliği, milliyetçi perspektiflerle sınırlamaya çalışanlar da yapıyor. Alevilik öpöz Türklük mü dediniz? Öyleyse bu savın devamı

bellidir: "Aslında Kürt, Arnavut, Boşnak, Çepni vs. Alevileri Türklüğünü unutup asimile olmuş yığınlardan başka ne olabilir ki? Bize düşen de onlara Türklük bilinçlerini yeniden kazandırmaktır" ve bunun için de Alevilikten daha uygun bir Truva Atı bulunabilir mi?

Bu ve benzeri şeytanlar Alevilikle kol kola girmeye, daha doğrusu onu ateşten bir çember içine almaya çalışırken, Alevilerin bunların ötesinde bir şeye karşılık geldiğini "hissedenler" adeta umutsuz bir mücadeleye girmiş görünüyorlar. Ama bu mücadelenin, bizatihi şeytanın belirlediği alan içinde cereyan etmekte olduğu genellikle fark edilmiyor. Bu yüzden de örneğin apaçık politik savlara karşı, doğrudan politik olmayan kanıtlarla, apaçık bilimsel olan savlara karşı söylencesel ifadelerle yanıt vermeye çalışıyorlar. Oysa en başta kabul edilmesi gereken şey, Aleviliğin politik bir ideoloji olmadığı gibi, bilimin sınırlarıyla yetinmediği; İslâm içinde olmakla birlikte, İslâm'la sınırlanamayacağı; çoğunluğu Türk olsa da Türklük anlamına gelmediği. Bu bir kez fark edildi mi en başta bugün yaygınlaşma eğilimi açıkça beliren panik ve korku havası dağılacak. Bırakalım, bilim Aleviliğin baştan beri On İki İmamcı olmadığını söylesin; bırakalım İslâm dışı inanç sistemlerinden yoğun bir biçimde etkilendiğini saptasın ya da İslâm'dan ayrı bir halk dini olduğunu ileri sürsün; Aleviliğin kullandığı kaynakların uydurma olduğunu, beratların, şecerelerin, silsilelerin tümüyle düş ürünü ya da Safavi düzmecesi olduğunu söylesin! Bütün bunlar, burada örnek üzerinden, bilimsel araştırma alanlarıdır, ama hayat yalnızca bilim üzeri kurulmamış, bilim üzeri yürümemektedir; aynı şekilde politika üzerine kurulmadığı ve yürümediği gibi. Bilim, Aleviliğin Ali'si ile tarihsel Hz. Ali'nin bir ve aynı kişi olmadığını söylüyor diye Aleviliğin Ali'sini tehdit mi etmiş oluyor? Elbetteki hayır. Aksine, önümüze yeni bir kapı açıyor; zenginleştirici, güçlendirici bir kapı: Bu tarihsel Ali portresinden biz nasıl diğer Ali'ye ulaştık? Gücümüz, becerimiz nerede yatıyor? Bir adım daha ileri gidebiliriz: Hz. Ali ile Aleviliğin Ali'si ara-

sında bir mesafe olduğu bilim tarafından onaylanmışsa, akla ve emeğe saygılı Alevi gözünü kırpmadan bunu onaylayacaktır ama bu onay, kendi Ali'sini terk etmek anlamına gelmemektedir; aksine onayladığı şey gerçekte kendi Ali'sinin "yüce"liğidir. Bu yücelik üzere onayladığı kendisidir; kendi tarihsel, sosyolojik birikimidir; "Ben Ali'yim, Ali benim!"

Bir diğer örnek üzerinden yürünürse, bırakalım sosyalistler, her türden Marksist, Aleviliğin örneğin bir tür ilkel halk sosyalizminin dinsel formu olduğunu düşünsün; savunsun her istediği platformda. Aleviler bunun politik bir sav olduğunun farkındaysa sorun yok; ama eğer bu savı politik değil de kendi anlam dünyalarını kurucu bir biçimde okumaya kalkarlarsa işte o zaman panik ve korku başlayacaktır! Çünkü anlam çerçevesini buna göre kurmaya kalkan Alevi fark edecektir ki bir süre sonra, miras olarak getirdiği birçok özelliği, örneğin Ali bağlılığını başka türlü okumak zorunda kalacak ve nihayet Ali'yi tasfiye etmek zorunda kalacaktır! Çünkü kendi Ali'sini politik bir savın Ali'siyle karıştırmıştır. Politik savın Ali'sinin salt politik bir figür olduğunu fark etmemiş, kendi Ali'sinin ise bunu fersah fersah içererek aştığını ise hiç görememiştir. Panik ve korku; dolayısıyla bu da beraberinde bir birikimin sonucu olarak şiddeti getirecektir. Oysa politik bir savın niteliğinin nice ve nasıl politik olduğu kavranabilse ve aynı ölçüde politik savlarla karşı çıkılabilse, hiçbir sorun kalmayacaktır. Böylece ilgili savın Aleviliğin anlam dünyası ya da dünyayı anlamlandırma biçimleriyle ya ilgisiz ya da ancak çeşitli dolayımlardan geçerek ilişkilendirilebileceği anlaşılacaktır. Ama genellikle bu yol tutulmak yerine, politik bir figür olarak inşa edilen Ali'nin karşısına söylencesel Ali çıkarılmaya çalışılıyor ve bu da üstüne üstlük bilimsel olarak temellendirilmeye girişiliyor; elbette sonu hüsran oluyor!

Şimdi daha radikal bir adım daha atabiliriz: Temelde yaptığımız yanlış nedir, nereden kaynaklanmaktadır? Ben bunu bir tür bellek kaybıyla açıklama yanlısıyım. Elbette ta-

rihsel koşullarla yakından ilişkili bir bellek kaybı. Fakat en başta şu noktayı belirtmek gerekmez mi; tarih boyunca bir ve aynı Alevilik'ten söz etmek olanaksızdır. Yunus'un Aleviliğiyle Pir Sultan'ın Aleviliği ve giderek Aşık Veysel'inkiyle Mahzuni ya da Feyzullah Çınar'ın Aleviliği bir ve aynı şey değildir! Alevilik, içinde beslenip büyüdüğü ve ilk emri "Oku" olan bir dinin ruhuna uygun olarak sürekli "okunan" bir anlamlar bütünüdür. Okuma etkinliği tarihsel olduğu ölçüde, "okunan-okuyan-okuma" elbette farklılaşacaktır. Peki, bu durumda Yunus'la Pir Sultan'ı ve giderek diğerlerini ve hatta Deniz Gezmiş'i, Hüseyin İnan'ı birbirine bağlayan şey nedir? Yukarıda, Machiavelli'nin yaptığı gibi, bir özsel Alevilik doğası mı tasarlıyor ya da varsayıyorum? Elbette bu yerinde bir sorudur ama yanıtı verecek olan "evet"e mahkûm değildir. Şöyle ki örneğin, okumanın merkezine bir metin yerleştirirsem, Yunus'tan Hüseyin İnan'a, Nesimi Çimen'e giden ortak bir zemin belirlemiş olurum. Böylece bir "Alevilik doğası" tasarlamadan da bir "biricik" Aleviliğe ulaşmış olurum. Ama bu yolu seçmeyeceğim, çünkü bu yol Aleviliğe ne kadar yakın dursun dursun, gerçekte Sünni tasavvufun yolu olduğu gibi, aynı şekilde "Kur'an-ı natık var, samit gerekmez" diyen bir anlayışı kısırlaştırmak olacaktır. Öyleyse Yunus'u Nesimi'ye bağlayan ve adına Alevilik dediğimiz şey nicedir, nerdedir? İşte bellek kaybı nedeniyle ya da sürekli göz önünde dura dura, tekerlene tekerlene içi boşalmış gibi göründüğünden fark edilmeyen yanıt burada gizli.

Ben de biraz okuru zora koşmak pahasına önce çevresinden dolanacağım ve farklı bir soru soracağım: Aleviliği Alevilik yapan şeyi bir yana bırakalım, yukarıda değindiğim "bilimcilik-milliyetçilik-öz İslâmcılık" gibi şeytanları birbirine bağlayan nedir ya? Ortak bir özellikleri var mıdır? Burada işin kolayına kaçıp kestirmeden "elbette vardır, bunlar 'modernite ya da modernleşme'yle maluldür" gibi bir yanıt verilebilir, doğru da olur ama ben bununla yetinmek niyetinde değilim: Bunlar "yazı"yla maluldür ve yazı her zaman

"putatapar"dır; "putunu kendi yapar, kendi tapar". Yazının şöyle ya da böyle, şu ya da bu amaçla kullanımından, kullanım biçimlerinin niteliğinden söz etmiyorum; bizatihi kendisinden söz ediyorum. Yazı, her hâlükârda ele aldığı nesneyi belirli bir gerçeklik düzeyiyle dondurur; onu hakikat mertebesine yükseltir. Yazmak demek en başta sınırlamak demektir. Elden kaçma peşinde olanı, sınırları alabildiğince genişleme arzusunda olanı, her şeyi ve her yeri kapsama arzusunda olanı sınırlandırmak, belirli bir düzleme hapsetmek demektir. Yazının tarihine bakıldığında bu tarihin aynı zamanda "devlet"in, siyasal iktidarın, eşitsizliğin tarihi olduğu görülür. Yazmak apaçık bir iktidar arzusunu beyan eder. (Şu an benim yaptığım da dahil!) Ele aldığına, kavramı gereği hükmetmek ister. Yalnızca ele aldığına değil, yöneldiğine de. Bu yüzden kesinliklerin, mutlak hakikatlerin, putların alanıdır yazı.

Bu nedenledir ki merkezkaç eğilimi yüksek olan her topluluk yazıyla dizginlenir. Bu yüzdendir ki tarih her zaman egemenlerin tarihidir. Şimdi bir adım daha atabilir miyiz? Alevilik gibi merkezkaç eğilimi yüksek toplulukların zengin, çok çeşitli dünyasını belirli bir standarda bağlamak arzusu, (örneğin "Manisa'da cem şöyle yapılıyor, Tekirdağ'da böyle, Çorum ayrı telden çalıyor, Tunceli ayrı telden; bir araya gelelim ve bir Cem standardı belirleyelim" diyen her yaklaşım) gücünün, meşruiyetinin, sahip olduğu rızanın kaynağı olarak icazetname gibi yazılı belgeleri gösteren her zihniyet, (örneğin dedelik hakkının şeceresiyle kanıtlamaya kalkan her dede) Aleviliğin dünyayı okuma biçimini ancak yazılı belge üzerinden kavrayabilen her düşünce tarzı gerçekte Hakk'a değil puta tapıyordur! Yalnızca yazının kurduğu, çizdiği sınırlar içinde gerçeği algılayabiliyor ve bunun dışına kaçan her şeyi inkâr ediyordur. Bilimciler (bilim insanları değil), öz İslâmcılar, milliyetçiler bu baptandır. Dedeliğin gücünü ister şecereye, ister icazetnameye, isterse okuduğu kitap sayısına ya da engin bilgisine bağlayan zihniyet bu baptandır.

Şimdi yeniden geriye, yanıtını unuttuğumuz soruya dönebiliriz: Dedeliğin gücü nereden gelir örneğin? Aleviliği Alevilik yapan "şey" ne ise, dedenin gücü de oradan gelir. Yunus'u Pir Sultan'a, Hallac'ı Nesimi'ye bağlayan da budur: Söz. Okumak. Yazılı okuma değil, sözlü okuma; söz-le okuma, sözü okuma!

Aleviliğin sözlü bir gelenek olması yazılı belgelerinin olmadığı ya da yetersiz olduğu anlamına gelmez yalnızca. (Yazılı belgelerine ulaşmanın ya da yazılı belge üretmenin, tarihsel koşullar ya da yaşam tarzından ötürü zorlukları baki kalmak üzere.) Yazılı bir gelenekle sözlü bir gelenek birbirine taban tabana karşıt iki ayrı gelenek olmanın ötesinde, birbirinden tümüyle farklı iki bağlama işaret eder. Yazının sınırlandırıcılığından, biricikliğinden farklı olarak sözün çoğullaştırıcılığı, sınırsızlığı; yazının hakikati ele geçirmek ve mutlaklaştırmasmdan farklı olarak sözün hakikati özgürleştirmesi; yazının belirli bir andaki mutlak doğruyu arayışından farklı olarak sözün hakikati bütün anlara yayışı; yazının yazıyla kavgasından ve yazıyla tamamlanmasından farklı olarak sözün sözle diyalogu ve asla tamamlanmayışı; yazının putundan farklı olarak sözün Hakk'ı! Dedelerin, zakirlerin, ozanların bütün büyüleyici gücü, dünyayı sözle ve sözlü okumasıyla birlikte, bu okumanın yalnızca kendi tekellerinde olmadığının bilincinden ve kendi sözünün ancak talibin sözüyle birlikte ilerleyebileceği bilgisinden gelir. Bu okumayı, bilinci ve bilgiyi yitiren dede, elinde bilimsel olarak geçerliliği kanıtlanmış şecere ve icazetnamelerle de dolaşsa, nice dede hükmünde sayılmalıdır?

Hep bildiğimiz ve belki bu yüzden sıklıkla unuttuğumuz, aynı nedenle anımsamamız gereken "söz" ve "sözlü bir geleneğin içinde olduğumuzdur". Öyleyse üstümüze düşen en temel görevlerden ilki ve en vazgeçilmezi sözü diriltmektir. Bunun için örneğin, Alevilik hakkında söz aldığımızda, adeta alışkanlıkla, kendiliğinden yaptığımız bir pratiği, ozanlarımızdan deyişler, nefesler, dizeler aktarma pratiğini, sözün hakkını vererek, kendi dönemimizle indirgemeci

bağlantılar kurma tehlikesine karşın ve bunun bilincinde olarak, onları yeniden yeniden okuyarak ve yeniden yeniden anlamlandırarak diriltmeliyiz. Yunus'u, Pir Sultan'ı ve diğerlerini bugüne getiren bu pratik değil miydi? Bugün karşımızda bir Pir Sultan olduğunu kim savunabilir, bir Hatayi olduğunu ya da bir Yunus, bir Karac'oğlan? Bu ve benzeri isimlerle ilgili yapılan yazılı çalışmaların karşılaştığı en büyük güçlük de bu değil mi zaten? "Kaç tane Pir Sultan var Allah aşkına?" Kaç tane eli saz, dili söz tutan varsa o kadar! Bu Aleviliğin eksikliği değil, yanlışlığı değil, gayri bilimselliği değil, çıkmazı değil, büyük gücüdür! Bunun için her birimizin elinin saz tutması şart mıdır? Elbetteki hayır.

Elimiz saz tutmuyorsa Pir Sultan'ı nasıl yeniden yeniden okuyabiliriz ki diyenimiz varsa, işte birkaç örnek soru: Pir Sultan asılınca neden aynı anda ya da farklı farklı anlarda, onu birden fazla kişi, birden fazla yerde görmüştür? Neden görenlerin hiçbir özelliği bu efsanelerde geçmemektedir? Neden her gören "kendince" görmüştür? Neden Pir Sultan onlara "ulvî" mesajlar vermemiştir? Neden sanki çubuğunu tüttürür gibi yürüyüşünü sürdürmüştür? Aleviliği bugüne değin Alevilik olarak inşa eden ve hâlâ büyük gücünü alttan alta sürdüren, bu ve benzeri sorulara; sanki dizinin dibine oturmuş küçücük çocuklara Hz. Ali'nin bir parmağıyla bir kale kapısını nasıl uçurduğunu anlatan ve hemen ardından bütün tarihsel dönemleri kocaman adımlarla aşarak, "e, söyleyin bakalım karnenizde kaç zayıf var?" gibi küçük-gönül okşayıcı karşı sorularla yanıt veren dedelerimizin, ninelerimizin büyük, sözlü gücüdür; bizim bilim adına, çağdaşlık adına, siyaset adına, gerçekçilik adına, pragmatizm adına ya da öylesine unutup geçtiğimiz bu büyük güç.

Şimdi içinden "bu, yeni bir Alevilik inşasından başka nedir ki" diye geçirenlere verilebilecek tek bir yanıtım ya da karşı-sorum var: Alevilik ne zaman hep bir inşa olmaktan çıktı ki?

II.

BİR "MUSELMANN" OLARAK "ALEVİ"NİN İNŞASI*

Deli gönül çok açılıp şad olma
Kerbela'da Şah Hüsey(i)n'e baksana
Nefsine uyup da kahkaha gülme
Ehl-i Beyt yastadır gama baksana

(Feyzullah Çınar'ın sesiyle Esiri)

1.

Kendisine bir renk seçilse -bayağı bir romantizmin tuzağına düşme pahasına ve hatta düşüldüğünü baştan kabul ederek- hiç kuşkusuz önünden, bir sokak çocuğunun kirli yanaklarından, yol yol kalınca izler bırakarak akıp giden bir gözyaşı ırmağı gibi süzülüp giden denizin mavisi değil de, dünyada en çok ona yakışan erguvan rengi seçilecek olan, Erguvanlar Şehri'nde, şehre tepeden bakan, bol rüzgarlı bir tepeye kurulmuş Erguvan Sitesi'ndeki evine gelen Yasemin Hanım, sekiz yaşındaki oğlu Devrim'i, kapının önünde, kıvrılıp kalmış, elinde evin anahtarları kana bulanmış olarak bulduğunda, henüz Devrim'in sitenin kapıcısı Ömer'in biri on, diğeri on iki yaşındaki oğulları Hamza ve Osman tara-

---

* Bu bölümün kritik noktalarında söylenmelerimi dinleme sabrı göstererek bir "söylenme"yi "mümkün bir söylen"e dönüştürme konusundaki sabırları ve ufuk açıcı söyleşileri için sosyoloji asistanı Pınar Ecevitoğlu'na, Doç. Dr. Aykut Çelebi'ye, metnin ham materyalini okuyan ve Nesimi Çimen'in bir dörtlüğünü dinlememi sağlayan SBF yüksek lisans öğrencisi Özgür Atakan'a teşekkür borçluyum.

fından öldüresiye dövüldüğünü, Devrim'in üç kaburgasının kırık, sol diz kapağının tümüyle parçalanmış, sağ gözünün yüzde elli görme kaybına uğramış olduğunu ve haberi duyar duymaz hastaneye gelecek olan eşi Eren'in "ben bu çocukların ana babaları için mi üç yıl burjuvazinin hapishanelerinde yattım" diye yazıklanacağını bilmiyordu.

Şimdi bütün entelektüel üretimin "provokatörleri"ne saygı dolu bir selam ve zincirleme bir soru; yukarıdaki veriler ışığında, Eren'in Alevi olma olasılığı yüzde kaçtır? Eren, Hamza ve Osman'ı tokatlarsa zalim sayılmak mı gerekir; "hırsızın hiç mi suçu yoktur?"

2.

İktidar nerede olursa olsun genleşmek, genişlemek ve kapsamak ister. "Modern toplumların özgüllüğü cinselliği gölgede kalmaya zorlamaları değil, cinselliği tek giz olarak öne çıkarma yoluyla, kendilerini sürekli ondan söz etmeye zorlamalarıdır"[19] (s. 41).

Modern iktidar ise olumsallık ve çifte doğayla malul bir dünyada özellikle buna mahkûmdur. Kendisini onamak, kendi varlığına kendini inandırmak için. Hele de modernleşme deneyiminin içinden konuşuyorsak ve iktidarın kendini onamasının önünde sıradışı engeller de varsa, iktidarın buna gereksinimi iki kat artar. Türkiye de bunun örneklerinden biridir. Bu bakımından Alevilik gibi heterodoks bir yapıya sahip olan pratikler iktidarın adeta "doğal ve kaçınılmaz av sahasıdır". Bu av sahasında avlanmak niyetinde olanlar yalnızca Aleviliğe dışsal güçler değil, bizatihi iktidar olma peşinde olan, iktidara eklemlenme peşinde olan Aleviler de olabilir. Türkiye bunun için de iyi bir örnektir.

Alevilik şimdiki zamanı "ıskalamadan" söz söylemek istiyorsa, paradoksal olarak geçmişten bugüne sürükleyip getirdiği üç temel özelliğini yeniden anımsamak ve bu özellikleri veri koşullara uyarlamak zorundadır. Aynı şekilde, Aleviliği okumaya kalkan her girişim bu üç temel özelliği gözden kaçırmamalıdır. Bu üç temel karakter heterodoks yapısı, gnostisizmi ve senkretizmidir. Bir öneri olarak belirtebilirim ki günümüz Aleviliği devlet ve her türden ortodoks inanç sistemleri karşısında heterodoks niteliğini; kendi kimliğinin altını ısrarla çizmek ve yeniden üretmek istiyorsa gnostik niteliğini ve eğer belirli tanımlar üzerinden kurulan bir dünyaya hapsolmayı, yalnızlığı, yetinmeciliği ve bire kadar kırılmayı reddediyorsa dünyanın tüm lanetlileriyle dayanışmak için senkretik niteliğini yeniden yeniden

[19] M. Foucault, (1986), s. 41.

anımsamak zorundadır! Ancak bu üç temel karakterin üzerine yeni bir söz söyleyebiliriz.

Burada özellikle senkretik niteliği üzerinden önemsediğim, Aleviliğin gerek tarihsel özellikleri ve gerekse modernlik karşısında gösterdiği refleksleri anlama savıyla, özellikle Sünni araştırmacılar tarafından yaygınca kullanılma eğilimi gösteren iki kavram üzerinden, getto-gettolaşma ve diaspora kavramları üzerinden bir tartışma yürüteceğim. Ancak burada yürütülecek tartışma, daha çok bu kavramları kullanarak Aleviliği ve Alevileri değerlendirmeye çalışanların ileri sürdüğü argümanların siyasal sonuçlarına, siyasal anlamına yönelik olacaktır.

En başta küçük bir uyarı ya da açıklamayla başlamanın yararlı olacağını düşünüyorum. Aleviliğin senkretik yapısı ya da özelliğinden söz edildiğinde genellikle kastedilen Aleviliğin öğretisel yapısının çok çeşitli kaynaklardan, birikimsel bir tarzda biçimlendiği, dolayısıyla Alevilik söz konusu edildikte Hurufilik ne yana, Kalenderilik ne yana düşer, Şiilik ne yana gibi soruların çok anlamlı ya da işlevsel olmadığıdır. Kuşkusuz bu farklı görünen inançların, ritüellerin nasıl kaynaştığı, birbirinden ne alıp ne verdiği anlamlı araştırma alanlarından birini oluşturur ama bu Alevilik söz konusuysa öğretisel ya da kuramsal bir değer taşımaktan öteye gitmez. Tarih içinde, pratik bir değeri yoktur. Ama olmayacağı anlamına gelmez. İlk elde, Aleviliğin "şurası inanç alanıdır, şurası pratik; şurası özel alandır, şurası kamusal; burası özel yaşam, ev bölgenizdir, burası da politik" gibi ayrımlara yaslanıp beslenen burjuva anlamda bir inanç sistemi olmadığını not ettiğimiz anda senkretik yapısının da gerçekte aynı zamanda pratik bir sorun alanı oluşturduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Sünni ortodoksinin iktidar ilişkilerini koruyup kollama, yeniden üretme, veri egemenlik ilişkilerine halel getirmeme kavrayışı ile pratik yaşamın çeşitliliği arasındaki dengeyi hoşgörü kavramıyla kurduğunu ve bizatihi bu kavramın bir egemenlik ilişkisini ifşa ettiğini biliyoruz. Oysa Alevilik "hoşgörü"ye dayanan, onu savunan

bir özelliğe sahip değildir. Senkretik yapısı zaten hoşgörünün yerleşebileceği bir alan bırakmaz. Yani, senkretizm yalnızca dar anlamda inançsal, bilgisel, öğretisel ögelerin birlikteliği değil, aynı zamanda yaşama pratiklerinin birlikteliğidir. Ancak bu birlikteliği bir aynılık olarak kabul etmemek gerekir. Örneğin pratikte Aleviliğin, Alevilerin sünnilikle yan yana aynı mahalde bulunmasına bırakın engel oluşturmayı, tersine buna bütün gücüyle açık olduğuna işaret eder. Oysa günümüzde Alevilerin yaşama pratikleri üzerine söz alan araştırmacıların tam aksine işaret eden, bir yalıtımı, yalnızlaşmayı, içe kapanmayı anlatan kavramları, -mazlumiyet söylemi, gettolaşma ve diaspora gibi- Aleviliğe ve Alevilere giydirmeye çalıştıklarına tanık oluyoruz. Ancak bunu yaparken elbette Aleviliğin birçok özelliği budanıyor ve buna gerekçe olarak da pratik Aleviliğin zaten bu özellikleri ya yitirdiği, ya yük olarak kabul ettiği ileri sürülüyor ve elbette kullanılan bu kavramların politik uzantılarına, karşılık geldiği politik zihniyet biçimlerine hiç değinilmiyor. Elbette bu arada pratik ya da güncel Alevilik diye bir şey de icat etmiş bulunduğumuzu kimselere söylemiyoruz, söyleyenleri de bilim yapmamakla, ideolojik davranmakla eleştirmeye hazırız. Oysa tam da bu icat Aleviliğin belirli politik yönsemeler gösteren bir kolunun taşıdığı ya da üstlenmeye çalıştığı özellikleri tüm Aleviliği ve Alevilere yaygınlaştırma çabasından başka bir şey değil. Bu bir yana, bir sonraki bölümde ele almaya ve tartışmaya çalışacağım, kabaca ve sınırlı bir anlamda "ütopyacı Alevilik okumaları" ile bu yazarların siyasal yönsemeleri farklı farklı da olsa, nasıl buluştuklarının ve bu buluşmanın Alevilik açısından nasıl tehlikeli olduğunun da göstergelerinden biri.

Burada ilk ele alacağım örnek makale Yasin Aktay'a ait[20]. Aktay, Alevilerin tümünü aynı kategori altında

[20] Yasin Aktay, (1999), "Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu'da Göç", VI. Ulusal Sosyal Bilimler Kongre'sine sunulmuş tebliğ, *http://www.Angelfire.com/art/yasinaktay/Guneydogu/Diaspora_nin_Guneydogusu.htm*, 28.4.2004.

toplayarak bir genellemeye ulaşan isimlerin başında gelmektedir. Hemen başta bu genellemesine de değinebiliriz: "Diasporasız Yahudilik nasıl düşünülemiyorsa, mazlumluğu giderilmiş bir Alevilik de asla düşünülemeyecektir". Oysa Alevilik üzerine -az çok- tarihsel ya da güncel, -hiç fark etmez- bilgisi olan birisi Aleviliğin gerek öğretisel ve gerekse coğrafî, sosyolojik yapısının böylesi bir totalleştirmeye izin vermediğini, Alevilik kavramının yalnızca bir şemsiye kavramdan ibaret olduğunu bilmektedir (aynı şekilde, bu yazıda aksi belirtilmedikçe ben de şemsiye bir kavram olarak kullanıyorum) ama Y. Aktay bunu özel olarak bilmezlikten gelmişe benziyor. Bilmezden geldiği bir diğer nokta, Alevilerin, istersek bütüncül bir Aleviliğin tasarlanabileceğini kabul edelim, tarihin farklı dönemlerinde farklı sorunlarla karşılaştıkları, farklı yaşam pratiklerine, farklı geçim ve yerleşme biçimlerine sahip oldukları ve dolayısıyla birden fazla Alevilik biçimlenmesi, birden fazla Alevilik refleksiyle karşı karşıya olduğumuzdur. Bu, yalnızca tarih açısından önemli değil, aksine bugün çok daha can yakıcı düzeyde önemli gözükmektedir. Yoksa Aleviliğin modernleşme ya da belli sorunlar karşısındaki belirli bir refleksini tümüne yayıveririz ve gerçek yaşamın bunu onaylamaması karşısında da ya olguyu yok saymak ya da kendi ideolojik politik bağlılıklarımızdan kaynaklanan dogmatizmi savunmak durumunda kalırız ki Aktay, ikincisiyle malul bir örnek. Aktay özellikle, biraz aşağıda ileri süreceği savların yalnızca Alevilerin belirli ve son derece "modern" bir koluyla sınırlı olarak okunabileceğinin farkındadır, ama belli ki yazar Alevilerin tümü için okunmasını talep etmektedir.

Bu totalleştirmeyle, senkretik bir birikimin adı olarak Alevilik ilga edilmekte, onun yerine herkesi kesen ortak bir eksen inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bu, modernin koleksiyoncu eğiliminden başka bir şey değildir.

Aleviler için geçerli olan bu uyarı aynı şekilde Aleviliğe giydirilmek istenen kavramlar için de geçerlidir. Kavramların da bir tarihi vardır. Eğer Aleviler Cumhuriyetle birlikte

mazlumiyet söylemiyle ilişkilendiriliyorsa bunun özel bir anlamı, yok, eğer tüm tarihlerine yayılıyorsa bunun da özel bir anlamı olmak gerekir. Aktay özellikle bunu da göz ardı ederek bir çözümleme denemesi yapmaktadır.

Aktay'ın ilk savlarından birisi Alevilerin özellikle Cumhuriyet döneminde "bu yurdun gerçek sahipliği rolüne talip oldukları"dır. Ardından gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde kendilerine reva görülen ikincillik vasfının kendilerinde yoğun bir mağduriyet ve mazlumluk söylemi ürettiğini savunmaktadır Aktay. Aktay'a göre bugün Aleviliğin günden güne artan siyasallaşmasında ön plana çıkan da bu mağduriyetin karşılığını alma, asıl sahiplikten veya bu yurdun asıl vatandaşlığından ikinci sınıf vatandaşlığa sürülmüş olmanın bir hesaplaşmasını yapma arzusudur. Devamla Aktay en iddialı savını ortaya atmaktadır: "Kendilerine asırlarca siyasal iktidarlara karşı hep muhalefet rolünü yakıştırmış olan Aleviler, bu söylem yoluyla kendi diasporik bilinçlerini ve davranışlarını üretmektedirler". Şimdi söyle bir garabetle karşı karşıyayız. Bir yandan asırlar boyunca kendine siyasal iktidarlara karşı muhalefet rolünü yakıştırmış (yakıştırma sözcüğünün de bilinçle seçildiği bellidir ve gerçekte muhalif olmadıklarını ima etmektedir yazar, ki bunun nedeni de birazdan belli olacaktır) Aleviler vardır, öte yandan bir mağduriyet ve mazlumiyet söylemi üreten ve bu söylem üzerinden ikincil plana atılmış olmanın intikamını alma peşinde Aleviler. Peki bunlar nasıl aynı Aleviler olabilir ki? Bu soruyu şimdilik bırakalım. Fakat eğer Aleviler asırlar boyu siyasal iktidarlara muhalif rolünü kendilerine yakıştırdılarsa, ki bir yakıştırma bile olsa, eninde sonunda yakıştırma gerçekliğe tekabül etmese bile, siyasal iktidara karşı bir tutumu, siyasal iktidarla bir ilişki biçimini ima etmektedir. Öyleyse, bu ilişki biçiminin karakteri mazlumiyet söylemiyle hiç mi ilgili değildir? Eğer ilgili değilse, yakıştırma babından da olsa mazlumiyet söylemini buraya bağlamanın anlamı nedir ve varılmak istenen yer neresidir?

İlk elde yapılması gereken şey, Aleviliğin siyasal iktidarla ilişki kurma ya da kurmama biçimleri üstüne durmak olmalıdır. Fakat Aktay kendi yazdıklarıyla bile kendini bağlı görmüyor olsa gerek ki kendini hep muhalif olmayı yakıştırmanın farklı bir ilişki kurma biçimine tekabül ettiğini görmezden geliyor. Kimden ya da neden farklı? En azından siyasal iktidarlarla ya da onlarla uyum içindeki kesimlerin ilişki kurma biçiminden, diyalog kurma biçiminden ve sahiplik iddialarından farklı! Bu farklılığı aramamız gerektiği kabul edildikte, veri saydığımız "ikincillik" ve bununla ilişkili mazlumiyet söyleminin de, en azından Aktay'ın totalleştirdiği biçimiyle zan altında kalacağı bellidir. Çünkü ola ki mazlumiyet söylemine kaynak olarak gösterilen ikincillik hissi ya da psikolojisi ola ki Cumhuriyet dönemi Bektaşi Aleviliği için geçerli olacak ve fakat Osmanlı dönemi hiçbir Alevilik için geçerli olmayacak, aynı şekilde Cumhuriyet dönemi Kızılbaşlığı için esamesi bile okunmayacaktır; Kızılbaşlık kendini Cumhuriyetin sahibi saymadığından! (Bu bağlam içre, Alevilerin genel olarak Mustafa Kemal Atatürk ile kurdukları ilişki ve onun üzerine geliştirdikleri söylem ayrı ve keyifli bir yazı konusudur.) Bu olasılık karşısında mazlumiyet söylemini oturtacak başka bir temel bulmak zorunda kalırız. Ama Aktay "yöntemi" gereği özel olarak bu ve benzeri soruları görmezden gelmektedir. Daha en başta Aleviliğin abecesel düzeyde bilgisine vakıfsak eğer, Aleviliğin tarihi içinde geriye doğru ilerlediğimiz ölçüde, örneğin temelde dünyayı algılayış tarzlarının sahiplik ya da sahip olmamak üzerinden gelişmemekte olduğunu, dolayısıyla sahip olmak-olmamak üzerinden, sahip olmak-elinden alınmak, sahip olmak-mahrum edilmek üzerinden ikincillik gibi bir sonuç türetemeyeceğimiz açıktır. İkincillik konumu ancak Yasin Aktay gibi dışarıdan ve özellikle sahiplenici, devlet deneyiminin ya da devlet sopasının altından geçmiş bir yazar tarafından onlara atfedilebilir ya da yine dışarıdan basit politik uygulamalara bakılarak devletin tutumu olarak saptanabilir ama Aleviliği tümüyle kesen bir iç sorun ya da

özsel bir nitelik olarak görülemez. Yoksa asırlar boyu kendini siyasal iktidarlara karşı konumlandıran bir Aleviliğin kendini nasıl ve niçin, hangi kaynaklardan beslenerek böyle konumlandırdığı ya da kendini buna inandırdığı anlaşılmadan, Aleviliğin Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde mağduriyet ve mazlumiyet söylemi ürettiği de anlaşılamaz. Anlaşılmaya kalkarsa ortaya şöyle bir komedi çıkar: Bir yandan Alevilik kategorik olarak kendini hep iktidara muhalif olarak sunmakta, bir yandan da iktidarla uzlaşmaya, iktidarın ikincilliğini telafi etmesini beklemektedir. Ki işte Yasin Aktay zaten tam da bunu iddia ediyor. Muhalefeti kendine yakıştırmak ifadesini seçmesinin sebebi bu. "Gerçekte Aleviler özellikle Cumhuriyet döneminden itibaren iktidarla uzlaşmak, iktidarı onaylamak arzusundadırlar ama bunun için tarihsel bir hesaplaşmanın peşindedirler."

Böylece Alevilik aslında geleneksel Sünni söylemin Kerbela Vakası üzerinden Aleviliğe atfettiği içi boş, temelsiz iddiaya teslim edilmektedir. Yani Aleviler Kerbela'nın intikamı peşindedir! Fakat Aktay bunun için daha gösterişli ve sosyolojik gibi duran; diaspora kavramını kullanmaktadır. Eliade'ye atıfta bulunarak Aktay, diaspora kavramının özelliklerinden biri olarak şunu söylemektedir: "Bütün muhalif söylemlerine rağmen diaspora tecrübelerinin, nihai anlamda çatışmacı bir karakterden ziyade 'uyumcu' bir karaktere sahip olmaları". Özetle Alevilerin muhalifliği kendi üstlerine almaları aslında bir yakıştırmadan ibarettir ve özellikle günümüz için söylersek Aleviler çatışmanın değil uyumun peşindedir! Çünkü gerçekte muhalif bir karakter taşımamaktadırlar.

İlk elde bu, en azından günümüz için, doğru bir saptama gibi görünmektedir. Çünkü yaygın Alevi literatürüne bakıldığında sürekli bir biçimde birlikte yaşamdan, uyumdan, çatışmanın zararlarından söz edildiği, ayrımcılığa karşı çıkıldığı, belli bir hat üzerinde kalınmaya çalışıldığı, örneğin Kemalist söylemle yakın ilişkiler içinde bir politik çizginin savunulduğu kolayca söylenilebilir. Fakat burada da yine

"yöntemsel tercih"ten kaynaklanan bir can yakıcı bir sorunla karşılaşılır: Alevilerin kendilerini hep muhalif rolüne yakıştırmış olmaları yalnızca ve yalnızca tarihte karşılaştıkları ikincil olma pozisyonundan mı kaynaklanmaktadır? Niçin tarih boyunca, gerçekte uyumcu oldukları halde, ikincil plana atılmışlardır? Yok gerçekte ikincil plana atılmadılarsa, ikincillik söylemini üretmeyi nasıl başarmış, hangi iç kalıplar buna uygun bir zemin hazırlamış ve sürekli sürdürülmesine olanak sağlamıştır? Yoksa bugünkü ve arkaik Alevilik sınırsız bir yanılsamanın mı kurbanıdır? Yok eğer ikincil plana atılma tarihsel olarak geçerliyse, bunun anlamı nedir? Alevilerin tarihsel birikimlerinde bunu hazırlayan, onları her türden siyasal iktidarla karşı karşıya bırakan şey nedir? Bu ve benzeri soruları yanıtlayabilmek için birkaç temel şeyi kabul etmek şarttır.

Öncelikle, Alevilerin bir bütün olarak tarih boyunca "ikincil" (Eğer Aktay'ın argümanlarıyla sınırlı kalıyorsak) vaziyette tutuldukları bir vakıadır. (Fakat dikkat: Onların ikincil durumda tutulmuş olması, "ikincilliğin" Aleviliğin bir iç sorunu olduğu anlamına gelmez, ikincil konumda tutmakta kararlı iktidarın bir iç sorununa işaret eder.) Geliştirilmiş bir edebiyattan ibaret değildir ve eğer bu konuda bir edebiyat varsa, gücünü buradan alıyor olmalıdır. İkinci olarak, Alevilerin muhalif oluşları da bir vakıadır ve muhalif oluşlarıyla ikincil planda tutulmaları arasında bir ilişki vardır. (Yine dikkat: Aleviliğin muhalefeti, özel olarak "muhalefet" kavramı üzerinden anlamlandırılamaz. Bu muhalefet daha çok tarihi deneyimleme ve kavrayış biçimiyle anlaşılabilir.) Ama muhalif oluşları hiçbir biçimde ikincil plana atılmış olmalarıyla açıklanamaz. Dolayısıyla, birincil plana geçtikleri an muhalif söylemin ortadan kalkacağını söyleyebilirsiniz ama burada da birincil plana geçmenin anlamının ne olduğu sorgulamak gerekmez mi? Aleviler ne istemektedir ki bu istekleri karşılanınca birincil plana geçmiş sayılacak ve iktidarla uzlaşacaklardır? Bu ve benzeri sorular, diaspora kavramından hareketle Alevilerin muhalif karakterini

tereyağından kıl çeker gibi bir yakıştırmaya indirgemekle ve onları gerçekte karakteristik olarak uzlaşmacı olarak nitelemekle ve uzlaşmacılığın ön şartı olarak da tarihsel bir hesabın verilmesi gerektiği yolundaki söylemi dayattıkları iddiasıyla yanıtlanamaz. Bu yanıtlama girişimi yalnızca "Sünni" yazarların kendi içlerini rahatlatmaya, mücadele zeminini söylemsel bir alanla sınırlama girişimine, tarihin gözden kaçırılmasına neden olacak ve dolayısıyla gerçekte Aleviliğin arkaik kökenlerinin gözden kaçırılan tarih içinde boğulma girişiminden başka bir şey olmayacaktır. Ola ki zaten istenen de Aleviliğin tam da bu arkaik kökenlerini boğmak, gözden uzaklaştırmaktadır.

Fakat Aktay bir söylemsel hapishane kurma girişimiyle yetinmiyor; hükmü de kendi verip basıyor bağrına mührünü: Ona göre, "Ehl-i Beyt'in gerçek anlamda hak eden olduğu halde iktidardan sürülmüş olması, meşhur şehitlerin varlığı (Kerbela'yı kastediyor olmalı!) Alevilerin Türkiye'deki merkezden sürülmüşlük duygusuna zengin bir lügatçe sunuyor. Böylece Aleviler aslında hiçbir zaman giderilemeyecek bir diasporayı kendi dinsel tecrübelerinin kopmaz bir parçası haline getiriyorlar, o yüzden iktidara geldiklerinde bile diasporanın giderilemeyeceğini kabul etmek gerekiyor". Kısaca aslında Aktay yeniden geleneksel Sünni argümanı ifade ediyor: Aleviler tarihsel bir hesaplaşmanın peşinde. Tarihte telafi edilemeyeceğine göre, sürekli bir mazlumluk söylemi, sürekli diasporayı üretip duracaklardır. Diasporasız bir Alevilik düşünülemez!

Öncelikle belli ki Aktay'ın Alevilerin tarihe nasıl yaklaştıklarıyla ilgili olarak ya fikri yok, ya yine bilmezden geliyor. Hadi biz de bunu bilmezden gelelim. Bu telafi edilememek nereden çıkıyor; tarihten. Diasporanın özelliği, Alevi diasporasının özelliği hiçbir zaman giderilemeyecek oluşu; bunun nedeni de bu diasporayı üretip duran söylemin sürekli tarihe referans verip durması, eh, tarih de telafi edilemeyeceğine göre, Alevilik diasporasız düşünülemez. Gerçekte diaspora uzlaşmacı bir karakter taşıdığına göre, politik

olarak bunu önemsemenin anlamı olmadığı da açıktır çünkü Aleviler iktidara gelse bile değişen bir şey yok, öyleyse bu diasporanın bu anlamda bir hükmü ve anlamı da yok. Varılan yer kabaca budur. Arkasından Weber'e yaslanılarak ifade edilen "bu örnekte diasporanın bir çeşit süreklileşmesi veya Weber'in diliyle söylersek, rutinleşmesi söz konusudur. Diasporasız Yahudilik nasıl düşünülemiyorsa, adeta mazlumluğu giderilmiş bir Alevilik düşünülemiyordur". Yani belli ki tarih telafi edilemeyeceğine göre Aleviliğin mazlumluğu da giderilemez! Aleviler iktidara gelse de gelmese de diaspora üzerinden aslında iktidara eklemlenmiştir.

Yaşamsal soru burada bence şudur: Maraş katliamı telafi edilebilir mi? Çorum katliamı? En son Sivas katliamı telafi edilebilir mi edilemez mi? Eğer Maraş, Sivas ve Çorum telafi edilebiliyorsa Kerbela katliamı da telafi edilebilir! Aynı şekilde, eğer Kerbela telafi edilemiyorsa, yeni Maraş'lar, yeni Çorum'lar ve Sivas'lar sürekli bir biçimde olacak demektir! Bu bir edebiyattan ibaret değildir, tarihin doğruladığı bir vakıadır! Ama burada sorun tarihin telafi edilebilirliğinden tarihin geriye doğru yürünmesini anlayıp anlamayacağımızdır. Eğer bundan kaybolmuş tarihin yeniden inşa girişimini arayacaksak, Altın Çağcı, asr-ı saadetçi bir gericilik üretmekten başka bir şey yapmıyoruz demektir ki bunun en azından arkaik Alevilikle bir ilgisi yoktur. O halde, tarihin telafi edilmesi, geriye dönülerek geçmiş zaman içinde gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Tersini düşünelim bir de. İleriye doğru telafi edilebilir mi? Yanıtımız yine hayırdır. Çünkü gerçekte bunun anlamı bir önceki adımı farklı bir biçimde ama aynı adımı yeniden attığımızdır. (Üçüncü bölümde göreceğimiz gibi, Alevi ütopyalarıyla da ilgilidir bu.) Gücünü ve meşruiyetini tarihten alan bir projeksiyonu, geçmişe dönemeyeceğimiz gerçekliği altında, gelecekte inşaya çalışıyoruz demektir ki bu da bir gericiliğe tekabül edecektir. Her iki girişimin de gericiliğe karşılık gelmesi, aslında ortak bir noktada buluşmalarıyla da yakından ilişkilidir; bugünü ıskalamaları, bugünü es geçmeleriyle.

Bugünü zaman olarak kabul etmemeleriyle, zamanın özü ya kaybedilmiş geçmiştedir ya inşa edilecek gelecekte. Oysa Aleviliğin zamanı 'an'da, pejoratif bir ifadeyle, bugünde, şimdi de bulduğunu en genel anlamıyla bile sınırlı kalsak biliyoruz. O halde, tarihin telafisinden söz ediyorsak ve bunu Alevilikle ilişkilendiriyorsak şimdiki zamandan söz ediyoruz demektir, bırakalım şimdiki zamanı reddetmeyi. Aynı şekilde, eğer tarihin telafi edilemeyeceğinden söz ediyor ve bunu Alevilikle ilişkilendiriyorsak bunun anlamı da Aleviliğin, kendi şimdiki zamanımızın içinde olup bitenlerin telafi edilemeyeceğini, ona müdahale edemeyeceğimiz ya da etmemiz gerektiğinden söz ettiğini savunmaktır ki bunun politik anlamı da Aleviliğin şimdiki zamanı meşrulaştırmak, genel anlamda tarihe teslim olmak, kurulu düzeni onaylamaktan başka bir şey yapmadığını savunmaktır ve Aktay'ın peşinde olduğu da budur. Baskın olarak Sünni söylemle örülen şimdiki zamanı mutlaklaştırmak ve baki kılmak! Şimdiki zamana karşı sürekli bir tehdit oluşturan ya da oluşturma potansiyelini bünyesinde barındıran Aleviliği safdışı etmek; olabildiğince yoksullaştırarak.

Elbette aynı Sünniler gibi bunun peşinde olan modernliğin çekimine kapılmış ve ona teslim olmuş modern Aleviler de vardır. Uzlaşmak, onaylamak, sahip olmak, ortak olmak istedikleri bir iktidar ve sonsuza kadar sürdürme arzusunda oldukları iktidar istenci! Ama bu özellikle modern zamanlara özgüdür! Burada modernliğin bağlamları Aktay'la sınırlı kalınsa bile yeterli ipucunu verir. Modernlik yerinden etme, yerinden olma pratiğidir ve aynı zamanda sonsuz bir yerleşme, şimdiki zamanı sonsuzlaştırma arzusudur da. Oysa Alevilik tam da buradan modernlikle çatışma potansiyelini bünyesinde taşır; özellikle tarih boyunca birikip duran heterodoks öğretisi nedeniyle. Tam da bu yüzdendir ki zaten, biraz ileride bir diğer akademisyenin, Necdet Subaşı'nın biraz sonra söyleyeceği, bizzat Aleviliğin Alevilere yük olmaya başladığı savı tam bu nedenle kısmî bir haklılık payı taşır. Çünkü bu öğretiye göre tarihe teslim olunmaz. Dünya

bir köpek leşinden başka bir şey değildir! Mücadele o halde tarihe karşıdır, şimdiki zamana karşıdır; Altın Çağ'a geri dönmek ya da bu Altın Çağ'ı gelecekte inşa etmek için değildir. Mücadele şimdiki zamana karşı sürekli bir biçimde verilmelidir. Şimdiki zamanın kendini mutlaklaştırmaya karşı duyduğu mutlak ve sürekli arzuya karşı ki bu arzu özellikle moderleşmeyle birlikte en can yakıcı halini, en tutkulu halini almıştır, mutlak ve sürekli bir karşı çıkış. Ama yine şimdiki zaman içinde, başka bir yerde değil ve fakat şimdiki zamanın yalnızca şimdiki zamandan ibaret olduğu bilerek. Eğer bu mücadele verilmez ve tarihe teslim olunursa, şimdiki zamanın tarihsel formları kendini sürekli sürekli yeniden üretir, çünkü kendini kalıcı kılmak ister, "mutlak din gününün sahibi" olmak ister. Hâl böyle olunca, Kerbela her gün karşımıza çıkar. Kerbela, belirli bir tarih diliminde olmuş, bitmiş ve artık bizim müdahil olma alanımızın dışında bir olay değildir. Kerbela, bin yıl sonra Sivas'ta yeniden karşımıza çıkar. Yalnızca Türkiye'de değil, yalnızca Alevilerle ilgili coğrafya, olay ve zamanlarda değil. "Auschwitz'in ebediyen geri dönmesini kimse isteyemez, çünkü aslında o meydana gelmeye hiçbir zaman son vermemiştir; her zaman kendini tekrarlıyordur zaten"[21].

Burada yeniden hatırlanması gereken noktalardan birinin Aleviliğin birikimci ve sapkın niteliğidir. Dün Nesimi'nin ya da Mansur'un darında kendini gösteren Kerbela, ertesi gün Deniz Gezmiş'in darında kendini gösteriverir. Eğer tarihe bu bakış açısını kavrayamazsak, o zaman örneğin Alevi edebiyatının doğrudan kendisiyle ilişkili olmayan alanlarda üretip durduğu söylemi de anlayamayız. Örneğin Nesimi Çimen'in şu dörtlüğüne bakalım: "Her gün altı Mayıs, her gün Kerbela/Zalimin zulmü bitmedi hâlâ/Nesimi gerçeğe her dem eyvallah, ağla gönlüm ağla durmadan ağla/Bugün yetmiş iki altı Mayıstır". Bu ve benzeri edebiyatı anlamlandırabilmek için Alevilerin tarihi kavrayış biçimini es geçti-

[21] Levi'den aktaran Agamben, (2004), s. 101.

ğimiz anda elimizde kala kala kendi dışlarındaki hareketlerle karşılıklı ilişkileri ve bu ilişkiler içindeki baskınlıklar tek açıklayıcı dinamik olarak kalıverir. Buradan hareketle de Alevilerin kendi dışlarındakine nasıl tepki verdiklerini anlamak için iç yapıları, kendi bakış açıları göz ardı edileceğinden yalnızca belirli bir söylemin hâkim gücünü açıklayıcı sayıverir ve geçeriz. Yani örneğin Nesimi'nin bu deyişi o dönem hâkim söylem olan sosyalist hareketin baskın karakterinin Alevilik içindeki etkisinden başka bir şey değildir. Peki ama bu sosyalist söylemin materyali nasıl olmuş da olmuş Kerbela'ya bitişivermiştir? Bu eksik ve çarpık bakış, bu sorunun yanıtını veremez. Politik olarak elbette vereceği bir yanıt her zaman bulunur; bunu ne kadar bilim kılıfına sokarsa soksun!

Değinilmesi gereken bir diğer nokta, diasporanın sürekli leşmesi ya da "rutinleşmesi" saptamasının açıklayıcı bir değeri olup olmadığıdır. Eğer bir kavramın sürekli geçerliliğinden söz ediyorsak, bunun açık anlamı kavramı uyguladığımız olgunun, burada Aleviliğin, tarihinin, şimdiki zamanının ve geleceğinin o kavramdan bağımsız olarak düşünülemeyeceğidir ki Aktay'da Osmanlı'dan itibaren bunu temellendirmeye çalışıyor. Burada hemen ilk elde vurgulanması gereken nokta, Aleviliğin diasporasıyla ilişkilendirilmemiz beklenen Ehl-i Beyt ve meşhur şehitler üzerine geliştirilen söylemin Aleviliğin başlangıcından beri Aleviliğe içkin olup olmadığının tartışmalı olduğudur. Örneğin Ahmet Yaşar Ocak, Ali ve Ehl-i Beyt kültünün Safavilik tarafından Anadolu Aleviliğine sokulduğunu ima eder[22]. Ocak'a göre, bugünkü Alevilik, 15. yüzyıla kadar Ali merkezli kült ve ritüellerden, yani Şii etkisinden habersiz ve uzaktır. "Alevilikle Hz. Ali, On iki İmam ve Kerbela olayının bağlantısı başlangıçta mevcut olmayıp, 16. yüzyıl başlarında Safevi hükümdarı Şah İsmail Hatayi tarafından tesis edilmiş"tir.

[22] Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, s. 253.

Bu notun tarihsel doğruluğu bir yana, diaspora, mağduriyet ve mazlumiyet söylemiyle kendini örüyorsa ve bu kült başlangıçta, -bu başlangıç olarak her neresi alınıyorsa- yoksa, o zaman mağduriyet ve mazlumiyet söylemi üstünden diasporayı geçmiş zaman içinde köklendirmemiz sorunlu hale gelmiş demektir. İkincisi, ilki ihmal edilse bile, Aleviliğin bu "kültü" Şiiliğin işlettiği gibi işletmediği de son derece açıktır. Şiiler için Kerbela'nın temsil ettiği anlam ile Aleviler için temsil ettiği anlam açıkça farklıdır. Şiiler için Kerbela eninde sonunda belirli bir zamanı açan ya da belirli bir başka zamanı kapatan bir dönüm noktasıdır. Bu yüzden Kerbela'nın yılın belirli bir ayın belirli bir gününde anılması Şiiler için olmazsa olmazdır. Çünkü o bir döngüyü tamamlayan kritik bir dönüm noktasıdır. Oysa aynı şeyi Aleviler için söylemek zor görünmektedir. Kerbela'nın kurucu unsur olarak özel bir temsil değeri yoktur. Kerbela, zalimin zulmünü en trajik biçimde temsil eden bir olaydır ama ne biricik olaydır, ne de son olaydır. Bu anlamda Kerbela gününün özel bir anlamı da yoktur. Bütün günler potansiyel olarak zalimin tehdidi altındadır, bütün günler bir anda Kerbela gününe dönüşebilir, bu yüzden tarihe karşı sürekli tetikte olmak gerekir. Zalimin zulmü, her an çok çeşitli biçimler altında kendini gösterebilir. Bu açıdan Kerbela yalnızca ideal bir tip, bir arketipten başka bir şey değildir. Kötülük de en az iyilik kadar, gökyüzünün altında sürekli kendini yeniden üretmektedir, o halde tarihe karşı tetikte olmanın önemi bir kez daha kendiliğinden anlaşılır. Dolayısıyla Şiilik ile Aleviliğin Kerbela'ya bakışında ciddi bir farklılık olduğu açıktır. Egemen iktidarla uzlaşmaya hazır ve uzlaşan ve hatta kendisini egemen olarak kuran Şii ortodoksi Kerbela matemini bir günle sınırlayarak bunu iktidarının mutlaklılığı ve sürekliliğinin bir gösterisine, bir "bayram" gününe çevirirken, Alevilik için Kerbela günü, içinde olduğumuz günden başkası değildir. İlgili tarihte anılan ise tarihsel olarak Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının anılmasından öte değildir. Bunu 1 Mayıs gününü uluslararası işçi sınıfının birlik, da-

yanışma ve mücadele günü olarak alan sosyalistlerle, işçi sınıfının bayram günü olarak kabul eden sosyalistler arasındaki fark gibi düşünebiliriz. Birisi sürekli mücadele esasına bağlı olduğu iddiasıyla 1 Mayıs'ta ilgili tarihin işaret ettiği trajedi üzerinden mücadelesini yükseltmek ve trajediyi anmak istemektedir, öteki ise egemen sınıflarla uyum içinde bir işçi sınıfının bu sınıfların lütfuyla içini döktüğü modern bir pagan ritüeli olarak! Bu ikisinin arasındaki farkı görmemek, ancak Eliade gibi modern anlamda kutladığımız doğum günleriyle, yılbaşı ritüelleriyle kutsal zaman kavrayışı arasında indirgemeci bağlantılar kurmaya eğilimli, faşizan bir bakışı işaret edebilir.

Bir diğer nokta Aktay tarafından süreklileştirilen ya da rutinleştirilen diaspora kavramının bütün açıklayıcı gücünün ortadan kalktığıdır. Yukarıdan beri gösterilmeye çalışıldığı üzere diaspora kavramı Aleviliğin şu ya da bu özelliğine yeni bir ışık düşürmek için ortaya atılmış değildir. Aksine vara vara vardığı tek yer, Alevilerin bir tarihsel telafi peşinde olduğu, bunun da geçmişle ilişkilendirildiği ölçüde olanaksızlığı ve dolayısıyla diasporasız bir Alevilik düşünülemeyeceği, yani Sünniliğin politik diline çevrilecek olursa Aleviliğin tarihsel intikam peşinde olduğudur. Böylece Aleviliğin muhalif karakteri, tümüyle dilsel-yazınsal bir alana hapsedilmekte, aksine diaspora kavramı üzerinden uzlaşımcı olduğu iddia edilmekte (bu iddianın arkasında da muhtemelen Yahudilerle Aleviler arasında, özellikle eğitime verdikleri önemle, eğitimi adeta dinsel bir görev gibi kabul etmeleri üzerinden kurulan bir paralellik yatıyor çünkü malum eğitime özel önem veren topluluklar genellikle bir devlette önemli roller üstlenebildikleri gibi, veri siyasal toplumla bütünleşme eğilimleri de daha yüksektir) ama örneğin neden egemen iktidarların Aleviliğin bu uzlaşımcı, diasporatik özelliğini kendi egemenliklerini yeniden üretmekte kullanma yolunu seçmedikleri üzerine bir soru sorulmamaktadır. Örneğin Osmanlı bu güzelim olanağı neden fark edememiştir? Yoksa etmiş midir? Pekala da "evet" ya-

nıtı verilebilir. Osmanlı'nın Bektaşilikle ilişki kurma biçimi buna işaret ediyor olabilir. Bu manidardır. Ama bunu kabullenmek demek, Bektaşiler dışında Alevilerin varlığını da kabullenmek ve onların farklı özellikler taşıdığını da kabullenmek demektir. Aktay bu yüzden bu mesele üzerine eğilme gereği duymaz! Bunun nedeni de aslında bellidir: Tarihi, toplumsal ve politik tarihi tümüyle es geçmek ve aslında saf kan, adı her ne olursa, egemen bir ideolojinin çıkarlarını sosyoloji diye dayatmak!

Fakat bütün bunların ötesinde değinilmesi gereken yaşamsal kimi noktalar daha gözümüze çarpıyor. Alevilik ve Aleviler üzerine yazılıp çizilirken bilerek, bilmeyerek, farkında olmadan ya da kasten saplanılan sosyolojizm bataklığı, hep aynı ihmalle ya da özellikle gözden kaçırmayla sonuçlanıyor; devletin, iktidarın çözümlemelerin dışında bırakılması. Burada da örneğin Alevilik diasporasından söz edilip durulurken devletin adı geçmiyor, diasporanın üretiminden Aleviler tek başlarına sorumlu tutuluyor! Diaspora kavramı üzerinden düşünüldüğünde, bu kavramın gerçekte "kuraldışılığı" işaret etmekte olduğu açıktır. Bırakalım Aleviliği, Yahudilik için bile konuşuyor olsak, Yahudiliği diasporasız düşünemeyeceğimizi söylemek, yani onu Yahudiliğe içkin, süreğen, rutin bir kavram olarak öne sürmek, açıktır ki kuraldışını kural haline getirme girişiminden başka bir şey değildir. Kuraldışını kural haline getirme girişiminin mekânsal ifadesi için ise çok uzağa gitmeye gerek yoktur; toplama kampları bunun için yeterli örnektir[23]. Her ne kadar henüz Türkiye'de Alevilerin özel olarak toplandığı kamplar yoksa da. Aktay ve benzerlerinin entelektüel, zihinsel düzeyde yapmaya çalıştığı bundan başka bir anlam ifade etmemektedir. Egemen olanın tümüyle sorgusuz sualsiz iradesinden kaynaklanan bir kamp.

Aktay'ın kendi makalesiyle bile sınırlı kalınsa bunu göstermek mümkündür. Bu makaleyle sınırlanırsak kavra-

[23] Aykut Çelebi, "Modernin 'Yasası' Olarak Kamp, Şiddet ve Politika Üzerine Bir Değerlendirme", *Kültür ve İletişim*, 1999, 2/1, ss. 66-78.

mın Yahudilerin Filistin'den çıkarılışlarına işaret ettiğini, bir sürgün durumuna işaret ettiğini öğreniyoruz. Yani diaspora bir arızî durumdur, özsel değildir. Eğer arızî durumu özsel hale getirirseniz ya da bir toplumsal grubun arızî olanı özselleştirdiğini varsayıyorsanız, bunun açık anlamı arızî olanın rutinleştirilmesiyle, bizatihi bunu yapan toplumun olağan-rutin toplumsal, politik kategorilerin dışına düştüğü, bu kategorilerden kaynaklanan ve kaynaklanabilecek hak ve sorumluluklardan vareste tutulması, örneğin artık yurttaşlık haklarının sorgulanabilir olduğudur. Dolayısıyla, olağan-rutin-normal-kurumsal işleyişin dışında ve bunlara dair hukukun dışında bir çerçeve onları kuşatır ve hatta kuşatmalıdır. Onları anlamak ve çözümlemek için olağan çözümleme araçları yeterli değildir. Bunun için örneğin Alevilerin taleplerini insan hakları, yurttaşlık, laiklik gibi kavramlarla anlamaya çalışmak yerine diaspora, getto gibi kavramlarla anlamaya çalışmak gereklidir. İşte tam da bu, baştan zihinsel düzeyde Alevilerin ya da Yahudilerin kamplara toplanmasından başka bir şey değildir ve bu da egemenden, kendini politik, sosyolojik olarak hâkim hissedenden ve olağandışı-rutin olmayan-anormal-kuraldışı olanı belirleme yetkisini elinde tutandan kaynaklanır. Eğer Türkiye'den söz ediyorsak, elbette bu dinsel-toplumsal planda Sünni ortodoksiden ve bu ortodoksiden nemalanan siyasal iktidarlardan ve onun birleşik unsurlarından başka bir şey değildir. Sonuç olarak diaspora, getto gibi kavramlarla analiz yapıldığı iddiasının olduğu her yerde devleti, egemeni, iktidarı aramak zorundadır analizci. O egemen dışarıda bir özne olarak karşımızda hazır ve nazır olmayabilir; eğer bu kavramlar üzerinden çözümleme yapma savında olan araştırmacı devleti aramayı "akletmiyorsa", ola ki bizzat yazarın kılığında karşımızda oturmakta ve hatta egemeni aramaktadır! Yasin Aktay hariç!

Aktay, diaspora kavramını her ne kadar modernliğe atıf yapıyor gibi gözükse de daha çok Aleviliğin tarihine atıfla Aleviliğe giydirmekte ve Aleviliğin tarihe nasıl yaklaştığı

üzerine hiç eğilme gereği duymaksızın, genel geçer ve küçümseyici bir edayla Sünni ortodoksi ve egemen iktidarın yükünü Alevilerin ve Aleviliğin omzuna yüklemeye çalışmaktadır.

Son olarak Aktay'ın özellikle ihmal ettiği bir noktaya daha dikkat çekmek gereklidir. O da "uyumculuk" kavramı. Kesin olarak bildiğimiz tek şey, Aktay'ın bunu çatışmacılığın tersi olarak kullandığı ve buradan hareketle Aleviliğin muhalefetini zan altında bırakma eğiliminde olduğu. Fakat burada işleyen mantık da sorgulanmaya muhtaç, daha önemlisi Alevilik gibi heterodoks inanç sistemlerini ortodoks inançlar gibi kavrama eğilimiyle malul. Aktay'ın anlamak istemediği şey, ne ya da kim söz konusu olursa olsun, nasıl olup da hem herhangi bir ilişki içinde olup hem de buradan çatışmanın türetilebileceğidir. O ve benzerlerinin yaklaşımına göre, çatışmanın anlamı reddiye ve bu reddiye dolayısıyla yükselen itiraza bağlı olarak reddedilenin "fethedilerek" ilga edilmesidir. Reddedilen, her hâlükârda reddiyenin temelleri nereden besleniyorsa, o kökenlerle bir çatışma halindedir. Örneğin, "egemenlik halktan yükselir" derseniz, bunun karşısında "egemenliğin tanrıdan indiği" argümanı yer alıyorsa bu ikisi çatışma halindedir ve bu çatışmanın çözümü taraflardan birinin ötekini bastırmasıyla, fethetmesiyle mümkündür. O halde, egemenliğin tanrıya ait olduğunu düşünüyorsanız ve buradan politik bir muhalefet üreteceksek üstümüze düşen şey, diğer savı tümüyle reddetmek, onunla savaşmak ve tanrının egemenliğini tesis etmektir. Bu çatışma nereden kaynaklanır aslî olarak? Bu örnek üzerinden düşünürsek, tanrı ile halk arasındaki uçurumdan beslenir. Bu uçurumun ürettiği hiyerarşik sistemden ve bu sisteme göre kodlanmış iktidar şebekesinden! Sünni ortodoksi, yine bu örnek üzerinden tanrı ile halk arasındaki bu uçurumu benimser ve buna uygun stratejiler geliştirir. Bu stratejilerin iki tipik göstergesi ise mehdilik eğilimleri ile asr-ı saadetçi yaklaşımdır. Ortodoksi uçurumu bir türlü kapatmayı beceremediği için, bir asma köprü oluşturur. Bece-

remez çünkü yapısına aykırıdır; tanrı tanrıdır, insan da insan, yani kul. Bu ikisi her hâlükârda bir araya gelemez, gelebileceği düşünülemez. O halde, asr-ı saadet inşası gerçekte bu uçurumu aşma girişimidir. Egemenliğin tanrıya ait olduğu ve tanrı adına bu egemenliği kullanan saf bir peygamber ve onun kılavuzluğunda tanrı için varoluşunu, her tür varoluşunu anlamlı kılmaya çalışan bir halk. Peygamberlik çağlarının maddî olarak kapanmasıyla birlikte, asr-ı saadet geçmişte kaybolmuş bir cennet, yeniden kavuşulması gereken bir ideal, uğruna savaşılması gereken bir "ütopya"ya dönüşüverir. Benzer bir biçimde mehdilik için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Peki, ya tanrı ile halk arasında bir uçurum yoksa? Uçurum savı tümüyle belirli bir iktidar ideolojisinden ve somut temellerinden türetilmişse, gerçekte bu inşa edilmiş bir şeyse? Ya da bu bir yana, tanrı ile insanı aynı cevherden görüyorsak? Biri ötekinin tezahürü, kendini açması ve hatta aşmasıysa? Bu durumda egemenliğin halktan mı yükseldiği, tanrıdan mı indiği biçiminde kurulmuş soru gülünç olur. Çünkü en başta inmek ve çıkmak arasındaki karşıtlık artık türetilemez olmuştur; tanrı ile insan arasındaki hiyerarşik sistemin reddi nedeniyle. Dolayısıyla, böyle düşünen biri için egemenlik meselesi bir çatışma meselesi olarak kavranamaz bile. Aynı şekilde, kavranılsa da, çatışma bu anlamda "çatışma" olarak kavranamayacaktır bu kez de. Aksine egemenlik yalnızca egemen olan ile olunan arasındaki ayrımdan türüyorsa, gerçekte bu ayrım reddedilirse, egemenlik reddedilmiş olur, sorun olmaktan çıkar. Bizim egemenlik olarak kodladığımız şey örneğin Hakk'ın kendini veri tarihsel koşullar altında bir açınımının herhangi bir formundan başka bir şey değildir. Herhangi bir biçim derken küçümsemek için değil, başka formlarının da bizim aklımızın alabileceği ya da alamayacağı formlarının da olabileceğini vurgulamak istiyorum. O halde benim çatışma sorunlarım içinde sonsuz sayıda noktadan biri olan bu sorun alanın çok fazla önemi kalmayacaktır. Sizi ister padişah yönetsin, ister mahalle imamı, benim nezdimde hiçtir. Gerçekte yö-

netmek-yönetilmek diye bir şey yok, Hakk'ın tezahürü vardır ve bu tezahür tarihe tâbidir; tarihe tâbidir çünkü insan tarihe tâbidir! İnsansız bir tanrı ya da Hakk'ın hiçbir hükmü olmadığına göre, reaksiyon yavaş olana göre eyler, neylerse güzel eyler! Fakat buradaki mesele şudur: Tarihsel tezahür formlarından herhangi biri kendini tarihsel koşullara rağmen/birlikte sonsuza kadar kalıcı kılmak isteyebilir! Benlik duygusuna kapılabilir, "ben" diyebilir! Bu tehdit de potansiyel olarak mevcuttur. Bu tehdidin anlamı veri zamandaki biçimin kendini, burada örneğin iktidarını kalıcılaştırma arzusunda aranmalıdır. İşte mücadele edilmesi gereken de budur: Şimdiki zaman içre olup da şimdiki zamana karşı dövüşmek burada başlar ve onun ilk şartı da "Benliğe lanet"tir!

Buraya kadar izlediğim çizgi daha çok soyut, öğretisel bir yolu imlemektedir. Ama bu yolun tamamlanabilmesi için somut, maddî tarihle birlikte düşünülmesi gerekir. Fakat oraya varmadan, daha Yasin Aktay'ın bihaber olduğu şey heterodoks dünyanın zihinsel kalıplarıdır. Fakat bununla sınırlı değildir. Aynı şekilde kör bir sosyoloji gözlüğüyle tarih diye bir disiplinin varlığını da tümden unutmuşa benziyor. Tarih yalnızca gerektiğinde alıntı yapacağımız bir ham materyal deposu değildir. Belli bir bütünlük içinde tarihe yaklaşmadıkça, tarihin bir "düzen"inin bulunduğunu kabul etmedikçe tarih bizim için anlamlı olmayacaktır. Bu bakımdan, Alevi toplulukların nelerin, nasıl mirasçısı olduğu, bugüne neyi taşıyıp durduğu ve taşıdığının bize gelinceye kadar nasıl dönüştüğü ve onları dönüştürdüğünü tarihsel planda izlemeliyiz ki farkı fark edebilelim. Yoksa üstünkörü bütün Aleviliği yatay olarak kesen sosyolojik bir argüman her zaman bulunur! Bu sorunu açmayı sürdüreceğim ama bu kez mazlumluk kavrayışı üzerinden ilerleyeceğim bir de. Ama burada Yasin Aktay'dan ayrılacağım ve Aktay'ın yukarıda verdiğim genellemesini olumlamadan duramayan bir başka akademisyenin, Necdet Subaşı'nın makalesine eğilip mazlumlukla Aleviliğin ilişkilendirilme biçimlerinin sorunlu

olduğuna ve bunun da yineleme pahasına Alevilik tarih ve öğretisine çarpık bakıştan kaynaklandığını göstermeyi deneyeceğim[24].

[24] Necdet Subaşı, "Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler", *Milel ve Nihal*, 1/1, Aralık 2003, ss. 73-79.

3.

Subaşı ilgili makalesinde tarihsel referansları bir yana daha çok "gelenekten modernliğe savrulan Alevilerin günümüz koşullarında varlıklarını koruma altına alma çabaları üç ayrı kavram aracılığıyla sosyal bilimsel bir incelemeye dahil" etme çabası içinde gözükmektedir ki bunlar "periferi, getto ve diaspora" kavramlarıdır. Subaşı, başlangıçta diaspora kavramını daha çok yurtdışındaki Alevilerin karşılaştıkları sorunları çözümlemekle sınırlı olarak kullanmakta ve yine yurtdışıyla sınırlandırarak, onları bağlayacak şekilde, "*artık* 'diasporasız' Yahudilik nasıl düşünülemiyorsa, mazlumluğu giderilmiş bir Alevilik de asla düşünülemeyecektir" sözünü alıntılamaktadır (vurgu bana ait). Fakat belli sınırlar içinde bu sözü alıntılayan Subaşı belli ki sözün uzantılarını fazla umursamamıştır. Örneğin en kaba haliyle, "iktidara gelse bile" mazlumluğundan arındırılamayan ve dolayısıyla diasporasız düşünülemeyen bir "Yahudilik" bugün Şaron adıyla İsrail'de iktidardadır ve fakat Yahudilik Şaron iktidarıyla mı sınırlıdır?

Fakat ben burada aslî olarak Subaşı'nın makalesinde getto kavramını kullanarak Aktay'la nasıl buluştuğunu göstermeyi deneyeceğim. Subaşı, makalesinin daha gettoyla Aleviliği ilişkilendirmeye başladığı ilk satırlarda tartışmalı ve bir o kadar da iddialı saptamalarla sorunu açmaya başlamaktadır. Buna göre "Merkez-çevre ilişkileri içinde *Aleviler, Türk modernleşmesinin kurucu enerjisine katılmakta* bir sakınca görmemiş, kendi kaderleri üzerinde egemen saydıkları Sünni toplumun kıyısında, kendilerini yeniden inşa etmenin imkanlarını aramaya başlamışlardır. Kuşkusuz, bu arayışları, yeni yerleşim mahallerini, geleneksel anlamdaki mahalleleri işlevsel kılmıştır. *Ne var ki mahallenin Sünni toplumla sınırları bozan yanları, Alevilerin kimlik hassasiyetlerine denk düşmemektedir. Çünkü Aleviler, entegrasyon yerine ayrışmayı, hatta mahalle yerine gettoyu daha sağlıklı*

bir varoluş stratejisi olarak tercih etmektedirler" (vurgular bana ait). Bu anlamda, en genel çerçevede Aleviler modernleşme sürecinin yarattığı ve oluşturduğu tehdit karşısında kimliklerini korumak üzere gettoyu tercih etmişlerdir diyen Subaşı, yukarıda Aktay'ın yaptığını bir başka biçimde yapıyor; tarihi hiçe sayıyor; Alevilerin somut tarihinden habersiz ya da böyle bir tarih hiç yokmuş, Aleviler gökten zembille inmiş gibi indirgemeci bir tutumla bir sav ortaya atıyor. Fakat politik olarak, her hâlükârda, bugün Kürt yurttaşları bir bütün olarak bölücü olarak niteleyen, sıradan ve bütün gücünü dillendirmediği hâkim milliyetçilikten alan herhangi bir Türk yurttaşın yaptığından farklı bir şey yapmıyor.

Öncelikle, getto kavramı üzerinden tartışmayı biraz erteleyelim ve Alevilerin gettoyu tercih ettiği konusunda Subaşı'yla aynı fikirde olduğumuzu varsayalım. Peki, Alevilerin bu tercihinin arkasındaki neden nedir? Kimliklerini koruma arzusu mu? Subaşı'ya göre evet. Oysa evet yanıtı, kimliğin içinin nasıl doldurulduğuna bağlı olarak, bu tercihteki tüm sorumluluğu Alevilerin omzuna yıkan, Alevilerin tarihini hiçe sayan, Sünni ortodoksinin ve egemen iktidarların (en makro ölçekten en mikro ölçeğe kadar) sorumluluğunu tarihten kaçıran bir yanıttır.

Burada Çelebi'nin makalesi üzerinden Agamben'e başvurmak anlamlıdır. "Agamben, tüm canlıların paylaştığı yaşam zoe (temel ihtiyaçların giderilmesine yönelik) ile bireylerin ve toplumların kendilerine özgü yaşam biçimleri, bios arasında bir ayrım yapıyor. Birincisi Oikos'un, ikincisi Polis'in ve politikacının alanına girer"[25]. Buna göre, bios gereği Aleviler gettolaşmayı tercih etmektedir. Oysa Aleviler kentlere ve oralardan büyük kentlere, metropollere nerelerden gelmektedirler gibi basit bir soru sorduğumuzda durumun farklı olduğu anlaşılacaktır. Örneğin İstanbul Gazi Mahallesi'ne ya da Ankara Mamak ya da Tuzluçayır bölge-

[25] Çelebi, *a.g.y.*, s. 73, 8. dipnot.

lerine akan Aleviler nereden akmaktadır? Çorum, Tokat, Sivas, Elbistan, Maraş, Malatya? Çoğaltabiliriz istediğimiz kadar. Buralarda yaşanan deneyim ise Alevilerin daha buralardayken kamplara sürülmeleri ve her kuralsızlığın, yasasızlığın muhatabı sayılmaları ve bizzat "tüm canlıların paylaştığı yaşamdan, zoe"den mahrum edilmeleridir. Örneğin Çorum katliamında katliam öncelikle Sünnilerin ezici çoğunlukta olduğu mahallelerde oturan Alevilerle başlamış, arkasından bu mahallelere sınır mahallelere doğru yayılmış ve nihayet Alevilerin yoğunlukla oturduğu mahallelere doğru yönelmiştir. Aynı şekilde ve aynı anda, çarşı içinde önce Alevilerin Sünni dükkan sahiplerinin ağırlıklı olduğu bölgelerde bulunan dükkanları yakılıp yağmalanmış, ardından sınır bölgelere ve nihayet Alevi esnafın yoğunlaştığı kısımlara yönelinmiştir. Aynı şey kırsal alanlarda, köylerde de yaşanmıştır! Türkiye'nin herhangi bir Alevi bölgesi yoktur ki bu deneyimden geçmemiş olsun! Dolayısıyla mahallenin Sünni toplumla sınırları bozan yanları Aleviliğin kimlik ezberini bozmamakta, bizzat Sünni egemenler tarafından çizilen sınırları daha baştan Alevilerin bir canlı olarak en temel gereksinimleri, can güvenliği gereksinimini sağlamak şöyle dursun, onu sürekli bir tehdit altında bırakmaktadır. Sonuç olarak, Aleviler kimlik kaygısına düşmeden önce herhangi bir kente ya da metropole yöneldiklerinde can kaygısıyla hareket ederler. Çünkü arkalarında böyle bir miras vardır. Bu mirasın varlığı altında kim, hangi yüz ve cesaretle Aleviler entegrasyonu değil, ayrışmayı, mahalleyi değil, gettoyu seçiyor diyebilir ki? Kaldı ki bu bağlamda son bir noktayı vurgulamadan geçmemeli; entegrasyonun anlamı nedir? Örneğin Aleviler Cumhuriyet döneminde de entegrasyona karşı bir direnişi mi temsil etmektedirler? Entegrasyon Alevilere camilerde ibadeti kabule zorlamayı, ramazan terörünü, Sünni fıkhı kabul etmeyi vb. içermekte midir? Bunları içeren bir entegrasyon politikasına karşı direnen Alevilik entegrasyon yerine ayrışmayı seçmiş olmakla mı değerlendirilecektir? Yasin Aktay'la karşılaştırıldığında nesnesini ele

alış tarzı ve modernleşmeye yaptığı vurguyla farklılığı hemen gözlenen Subaşı doğrusu daha başta düş kırıklığı yaratmaya başlıyor. Ne yazık ki düş kırıklığı bununla sınırlı kalmıyor.

Devamla gettolaşmaya eğilen Subaşı, gettonun geleneksel göndermelerine kısaca işaret ettikten sonra şu saptamayı yapmaktadır: "Gettolaşma eğilimi ve getto, kuşkusuz farklı bir sosyolojik yapılanma içerir. Tecrit birçok yönlü olabilir ama modernleşme sürecinde ortaya çıkan yeni gettolaşma stratejilerinin temelinde ontolojik düzeyde işlerlik kazanan kültürel korunma içgüdüsünün ve yeni bir içe kapanma duygusunun öne çıktığı gözlenir. Sonuçta gettolar toplumsal izolasyona neden olan mekânlardır. Burada çözümlenmesi gereken temel soru şudur: Gettodakileri bir arada tutan nedir? [Alternatif sorular şunlar olabilir mi?: Gettodakileri bir arada olmaya zorlayan irade nereden, nasıl kaynaklanmakta, kendini baki kılmakta ve nasıl meşrulaştırarak onları belli bir bölgeyle sınırlamaktadır?] Hangi aidiyet bilinci onları bir arada tutmaktadır? [Zorunluluklarla örülü bu yaşam, bunu deneyimleyenlerin birbirleriyle ilişkilerini nasıl etkilemekte, nasıl bir aidiyet duygusu geliştirmektedir?] Yani gettoyu oluşturanlar oraya kendilerini sırf belli bir kimliğe ait hissettikleri için mi yerleşirler yoksa dışarıdakiler onları ötekileştirdiği için mi giderler? [Açıkça, gettoda yaşayanlar, gettonun fizik koşullarının ve yaşam kalitesinin sefil düzeyi hiç unutulmaksızın, gettoya gönüllü olarak mı giderler, yoksa oraya gitmeye zorlanırlar mı ve hatta zorla oraya gönderilirler ya da gidebilecekleri başka bir mahal bırakılmadığı için mi giderler?]" Subaşı'nın sorularına bakıldığında tüm bu soruların sorumluluğu gettoda yaşayanların üzerine yıkacak şekilde kimlik üzerine kaydırıldığı görülür. En fazlasından "top"u karşı tarafla azıcık ilişkilendiren "ötekileştirme" teriminin kullanılması bile kimlik bağlantılıdır. Dolayısıyla gettolaşma adeta gettoda yaşayanın iradî bir tercihiymiş gibi sunulur ve bu da modernleşme, ontoloji ve kültürel korunma içgüdüsü ile bağlantılandırılır. Subaşı böylece gettolaşma-

nın, kampın bir biçimi olarak, bizzat "içinde yaşadığımız siyasal mekanın yasası ve saklı modeli"[26] olduğunu göz ardı ederek ya da bilerek vurguyu buraya kaydırmayarak mekânlarda dile gelen makro-mikro iktidar şebekesini sorumluluktan kurtarıverir! Gettoda mı yaşıyorsunuz? Sorumlusu sizsiniz, sizin kimlik stratejileriniz! Yoksa el-hak sizi buna yönlendiren, sizi gettoda yaşamaya uygun birer "nesne" olarak kuran, sizi getto dışındakilerin sahip olduğu tüm özelliklerden, hak ve sorumluluklardan soyup çırılçıplak bırakan kimse yok ortalıkta!

Burada bir hatırlatma daha yapılmalı. Çelebi'nin Agamben'de bir eksiklik olarak yaptığı bir saptama burada bizim için de işlevseldir: "Kampın siyasal modernliğin bunalımına denk düştüğünü tartışan Agamben, kamp ve getto duvarlarının gönüllü biçimde örüldüğü, yükseltildiği sivil toplumdaki şiddet karşısında nedense suskundur. Modernlik koşullarında, egemenlik ve iktidarın kuraldışını sürekli kılmasının bir sonucuydu kamp. O halde karşı iktidar, iktidar karşıtı politikalar her yerde kampların duvarlarını yıkmakla uğraşmaktalar diye düşünebilir insan. Ancak sanırım sorun bundan biraz daha karmaşık gözüküyor. Kuraldışımn süreklilik kazanmasında, sivil toplumdaki değer çözülmelerinin de önemli bir rolü bulunuyor. Getto, bilindiği gibi, tarihi çok eskilere dayanan bir dışarıda bırakma/içerme/koruma/korunma düzenidir"[27].

Yukarıda alıntıyla bence ilgili ama ilk elde ilgisiz gibi görünecek bir soru yöneltelim. Türkiye'de Alevi-Sünni karma mahalleler nasıl ortaya çıkmıştır? Bu demografik bir araştırma konusu gibi görünüyorsa da böyle bir araştırma olmaksızın da yanıt verilebilir. Kronolojik olarak Alevilerin daha geç yerleşik hayata geçtikleri düşünülürse, muhtemelen yanıtımız şöyle olacaktır: Geç gelen Aleviler Sünni mahallelere yerleşmişlerdir. Ta ki canlı kimi örneklerinde olduğu gibi o mahallelerde bir kıyıma uğrayana kadar ya da

[26] Çelebi, *a.g.y.*, s. 68.
[27] Çelebi, *a.g.y.*, s.75.

kovulana kadar da bu mahalleler varlığını sürdürmüştür! Alevileri oradan kovan saiklerden biri tam da Çelebi'nin yukarıda vurguladığı noktada, Sünniliğin kimlik temelli gettolaşma eğilimidir! İkinci olarak, adeta tarihsel bir laboratuar gibi tüm dünyanın gözü önünde sergilenen Çorum, Maraş gibi katliam deneyimlerine bakalım bir de. Bugün Çorum bölgesinde hâlâ (örneğin Alevi yerleşim alanı olarak bilinen ve katliam sırasında katliamcılara karşı direnişiyle adı çokça duyulan Milönü bölgesinde ki bu bölge birden fazla mahalleyi içermektedir) istisna sayılamayacak yoğunlukta bir Sünni nüfus yaşamaktadır! Daha da garibi, Subaşı ve Aktay gibi düşünenlere garip gelebilir, bu nüfus katliam sırasında da orada yaşamaktaydı! Alevilerin ilin Sünni çoğunluklu mahallelerinde kıyıma uğramasıyla, Milönü bölgesinde de bir intikam kıyımına uğrayacağından korkan kimi Sünni yurttaşlar gitmeye kalkışmışsa da bunlar ikna edilmiş ve gerçekten de bölgeden kayda değer bir Sünni göçüne rastlanmamıştır! Alevilerin tarihleri boyunca sürüyüp getirdikleri öğretisel zemin de buna uygundur zaten. Ayrışma değil, birlik; hoşgörüye dayalı ilişkiler değil eşitlik; *kimliğe göre tutum değil, tutuma göre kimlik!*

Oysa Sünniliğin kültürel cephaneliğine bakıldığında bunların tümünün tersine rastlamakta hiç zorlanmayız. Tarihi boyunca siyasal iktidarın organik bir bileşeni olma rolünü benimsemiş Sünni kültür ve Sünnilik, modernleşmeyle birlikte bu rolünün zayıfladığını ve yer yer kaybolduğunu hissetmeye başladığı anda mazlumluk söylemleriyle getto pratiğini iç içe geçirmiştir! Çünkü aslî olarak Sünni kültür, en iyi niyetle bile yorumlansa, birlikte yaşama esasını değil, kendi hâkimiyeti altında hoşgörüye dayalı bir yaşamı talep etmekte, bu iyi niyeti hesaba katmazsak, düpedüz kendi ortodoks zihniyetinin kabulünü dayatmaktadır! Sonuç olarak, bunları hesaba katmak ve karşılıklı ilişkilerini gözetmeksizin, Alevilerin günümüzde entegrasyonu değil de ayrışmayı daha sağlıklı bir yol olarak gördüğünü, sözüm ona

bilimsel bir yansızlık altında söylemek, gerçekte "dinime söven müselman olsa"lık bir söyleyişten ileri geçmemektedir.

Son olarak tam bu noktada Alevilerin senkretik niteliğinin bir kez daha anımsanması gerekmiyor mu? Senkretizm bir inanç pratiğinin yalnızca benzer heterodoksilere açıklığını ifade etmez, aynı zamanda ortodoks yaşama pratiklerine de açıklığı işaret eder; yeter ki bu pratikler kendini inanç-kimlik temelli ayrıştırma girişiminde bulunmasın!

Türkiye'de gettolaşma eğiliminin öncelikle zihinsel düzeyde işlediği saptamasını yapan Subaşı, Alevilerin konumunu da bu bağlamda değerlendirmek yanlısıdır. "Sürekli panik hali, korku ve tedirginliği pekiştirici kimi örnekler bugünü inşa etmek için sık sık hatırlanır. Gettolaşma bu doğrultuda kendini meşrulaştırır." Burada Subaşı'nın olası bir ayrımın farkında olup olmadığından emin değilim. Gettolaşmayı varsaydığımız koşullar altında bile, Subaşı geçmiş tedirginlik verici örnekleri hatırlamayı gettolaşmanın bir meşrulaştırıcısı mı, diğer meşrulaştırıcı araçlardan biri gibi bir araç mı sayıyor; yoksa Subaşı bu hatırlayışın bizatihi gettolaşmayla ilişkili olduğunu mu düşünüyor? Bu ikisi arasında ciddi bir fark vardır; özellikle eğer bu anımsayışın bizatihi gettolaşmaya ilişkin olduğunu kabul ediyorsa, Subaşı'nın da Aktay gibi Alevilerin tarihi kurma biçimlerini tümüyle ihmal ettiğini ve üstelik bu ihmal edişin politik sonuçlarını ve uzantılarını göze aldığını varsaymak gerekecektir. Ancak bu olası ayrım konusunda Subaşı fazla açıklayıcı bir görünüm arz etmediğinden şimdilik buna değinmeyi yersiz buluyorum.

Fakat genel olarak Aktay da olduğu gibi, Subaşı'nda da Alevilere yönelik şiddeti yumuşatma, mümkünse zan altında bırakma eğilimi gözlenmektedir. Bu, seçtiği sözcük ve ifadelerden açıkça belli olmaktadır. Örneğin buna değinmek gerektiği yerde, "Alevilere yönelik şiddet"ten değil, "şiddet eğiliminden" söz eder. Şiddet zeminleri söz konusu oldukta bunların düpedüz Alevilere yönelik olduğunu söylemeye dili varmaz; "Alevilere yönelik olarak değerlendirilen şiddet

zeminleri" der. Bununla da yetinmez Açıkel'in bir makalesine atıfta bulunarak Alevilerin bilgi formunun mazlumiyet ve mahrumiyet temelinde düşmanlıklar haritası ürettiğini ve bu haritanın tarihsel verilerle karşılaştırılıp doğrulatılmasına ihtiyaç duyulmadığından dem vurur. Hatta daha da ileri giderek "Osmanlı toplumsal yapısı ve bu yapı içindeki konumlarına ilişkin bilgileri gittikçe dogmatik bir iman niteliği kazanır" saptamasını yapmaktan geri durmaz.

Öncelikle Açıkel'in makalesinin, Alevilikle ilgili olarak Subaşı tarafından kullanıldığı gibi bir kullanıma izin vermediğini belirtmek gerekiyor[28]. Hemen başta Açıkel, makalesine girerken bu çalışma "Türk sağının modernleşme ve kapitalizm süreçleri içinde geçirdiği dönüşümün çelişkilerini, Türk-İslam mazlumluğu örneğinde 80'lerin, 90'ların perspektifinden çözümlemeyi amaçlamaktadır" diyerek yönelimini belirtmektedir. Fakat daha da önemlisi, mazlumluk ve Alevilik üzerine bağlantı kurulması konusunda da Açıkel çok yerinde olarak temkinli davranmaktadır: Susmaktadır. Şerh düşerek; "İslami gelenek içinde, *Sünni İslam'ın siyasal söylemlerle eklemlenmesiyle* mazlumluk ideolojisinin geçirdiği dönüşüm için Şii ve Alevi mazlumluk ideolojilerinin *tarihsel gelişimine* bakmak gerekir. Zira Sünni İslam cephesinde genel olarak, en azından kapitalizm ve modernleşmeyle karşılaşıncaya kadar, hem imparatorluk yönetip, hem de mazlumluğu savunmanın pratik olanakları ortadan kalkmıştır. Şii kozmoloji belli koşullarla istisna olmak kaydıyla. Hz. Ali'nin, Hasan ile Hüseyin'in öldürülmelerini içselleştiren Şii kozmoloji ile Osmanlı İmparatorluğunun Sünnileşmesi sürecinde merkezin baskısına maruz kalan Alevi gelenek istisna olmak kaydıyla. İslami mazlumluğun bu iki koldan; yani farklı biçimlerde ve söylemler altında Şiilik ve Alevilik içinde şekillenmesi ayrı bir araştırmanın konusudur". Görüldüğü gibi Açıkel'in söylediği budur ve Açıkel'den Subaşı'nın türettiği gibi bir iddia türetmek bir

[28] Fethi Açıkel, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, 70, Güz 1996, ss. 153-199.

mucizeyle mümkündür. Bu mucizenin dışında ise Açıkel'in bir vurgusu hayatî önem taşımaktadır; tarihsel gelişimi öne çıkarması ve özellikle siyasal söylemlerle eklemlenme ile mazlumluk söylemleri arasındaki ters ilişkiye dikkat istemesi. İktidarla bütünleşen, iktidar tarafından devşirilen artık iktidarı doyuramaz!

Buradan hareket edildiğinde gerek Aktay ve gerekse Subaşı şöyle bir sorunla karşı karşıya görünmektedirler: Bir yandan bir mazlumluk söylemi olarak Aleviliği inşa etmeye çalışmakta ve ama aynı anda öbür yandan, Alevilerin mazlumluk söylemine uygun gibi görünen diyelim şimdilik, tarihsel geçmişlerini ve bugünlerini zan altında bırakma eğilimi taşımaktadırlar. Aktay'da bunun nedeninin Sünniliği akça pakça göstermek olduğu bellidir de Subaşı'nın bu açmaza nasıl düştüğü pek belli değildir. Yukarıda Subaşı'nın Alevilerin Osmanlı'nın toplumsal yapısına ilişkin bilgilerinin dogmatik bir iman niteliğine kavuştuğu iddiası bu baptandır.

Bu bapta, elbette Subaşı ile oturup bir tarih tartışması yapacak değilim, bunu kesin bir biçimde hak ediyorsa da. Fakat ezilenlerin tarihini ezenlerin yazılı kayıtlarından ve egemenlerin gözünden, veri iktidar ilişkilerini baki kılmaya kararlı bir biçimde okumaya iman etmiş, Sünni ideolojinin esiri Sünni tarihçilere Alevilerin şiddetle terbiye edildiğini söyletmedikçe, anlaşılan Subaşı Alevilerin Osmanlı algısının bir iman niteliğini kazandığını söylemeye kararlı gözükmektedir. Böylesi bir durumda iman olanın Alevilerin algısı mı yoksa Subaşı ve benzerlerinin mi algısı olduğu önemli bir soru işareti olarak karşımıza çıkar ve adama bir kez daha "dinime söven müselman olsa" dedirtir! Korkarım ki yüz yıl sonra Sünni akademisyenler, özellikle tarihçiler "Maraş katliamı gerçekten oldu mu?" diye makaleler yayınlamaya başlayacaklar ya da belki şimdiden geç bile kalmışlardır! Çünkü çoğuna bakarsanız zaten ortada katliam yok, solcuların provokasyonu ve Sünni halkın bu provokasyona karşı geliştirdiği kendini savunma refleksi vardır! Bu-

rada yeniden Agamben'i anımsayabiliriz: Tanıklığın olanaksızlığı ile tanıklığın olanaksızlığından hareketle gerçekliğin yokluğunu birbirine karıştırmak!

Aynı şekilde, tarihe ilişkin bu tutum somut gündelik pratiğe, yakın dönem politik uygulamalara, sosyolojik vakıalara karşı da takınılır. Ama bu konuda daha karmaşık bir strateji izlenmektedir. Nasıl ki tarihte Alevilere yönelik şiddet uygulamalarına karşı bizzat şiddet uygulayanların yazılı belgeleri ve yorumsama biçimleri biricik geçerli tarihsel kaynak olarak sunuluyorsa ve ağırlık merkezi belirli bir tarih anlayışı üzerinden yazılı tarihe kaydırılıyorsa, bu alanlarda da ağırlık merkezi olgudan, vakıadan çok, Alevilerin bu olgu ya da vakıalar üzerinden geliştirdiği edebiyata kaydırılır. Alevilerin gerçekten bir şeylerden yoksun olup olmadıkları, bu yoksunluğun nerelerden nasıl beslendiği tartışılmaz; onun yerine "yoksunluk söylemi" tartışılır. Bu noktada Subaşı da Aktay'la buluşuvermektedir. Örneğin artık Yahudilerin, komünistlerin, çingenelerin, eşcinsellerin toplama kamplarında gerçekten fırınlarda, gaz odalarında katledilip edilmediğinin ve bunun arkasındaki dinamiklerin hiçbir önemi yoktur; önemli olan Yahudilerin ve "diğer cümle zevat"ın bu konuda geliştirdiği söylemin kendi kimliklerinin kurucu ögesi haline getirdikleri, giderilmesi olanaksız bir "yoksunluk söylemi"yle kimliklerini kurdukları-dır; dolayısıyla yaşananı yaşayanların nasıl deneyimlediği ve yaşatanların neyin peşinde olduğunun, yaşananın tarih içindeki anlamının, bu anlamın günümüzdeki geçerliliğinin vs. hiçbir önemi yoktur! Tarih, olmuş, bitmiş, yaşanmış, müdahale edilemez ve değiştirilemez bir süreçten başka nedir ki?

Vorhoff'a referansla Subaşı şöyle der: "Her zaman bir yoksunluk ve dışlanmışlık duygusundan söz edilir ve bu durum sık sık yinelenir. Öyle ki artık Alevilere göre bu eşitsizlikler neredeyse kurumsallaşmıştır. Hatta Aleviler bu duygularını kendilerinden sonraki kuşaklara da bir miras olarak kalmasına yardımcı olurlar, verili literatürü bile bu

şekilde oluşturup tasnif ederler". Nihayet kendi varacağı sonucu söyler: "Aslında bu tahayyül bir yoksunluk döngüsünden başka bir şey değildir". Yani? Yani Subaşı gettoda dolaşa dolaşa Aktay'ın diaspora üzerinden söylediklerini onaylamaya varmıştır: Mağduriyet ve mazlumiyetinden giderilemeyen bir Alevilik tahayyülüne ve diaspora kavramına. Gerçekten de hemen peşinden diaspora kavramına girer!

Fakat ortada aslında anlaşılması zor ama bir biçimde, burada olmasa bile, anlamlandırılması gereken bir gariplik var. Her şeyi söylemsel bir döngünün sonsuzluğuna hapseden bu yaklaşımın anlamı ne? Tarihe referans vermeksizin, tarihi gözetmeksizin, somut olguyu hiçe sayarak, aşırı görecelileştirerek ya da tersine mutlaklaştırarak vakıayı bir referanslar bolluğunda boğmanın anlamı ne? İkinci gariplik ise, özellikle Sünni araştırmacıların, özellikle aslî olarak Sünnilerin sorunu olan ve aslî olarak Sünnileri kavramakta işlevsel olabilecek kavramları inatla Alevilikle ilişkilendirilmeleri ve Aleviler üzerinden tartışmakta diretmeleri. Örneğin, mehdilik ve mesiyanizm meselesi bu tip sorun alanlarından biridir. Aleviliğin mesiyanizmle ilişkisini kurmak için epeyce zorlanmayı göze alırlar ama nedense örneğin Said Nursi'nin sayfalar dolusu mehdilik üzerine yazılarını görmezler. Alevilerin içinden hiçbir zaman mehdilik iddiasıyla kimse çıkmamasına, aksine bütün "mehdilerimizin" Sünni olmasına karşın, Sünniliğin nasıl olup da mesiyanizm için verimli bir tarla oluşturduğunu sormak akıllarına gelmez ama Alevilik için bu hep gündemdedir. Aynı şekilde, gettolaşma ve getto, diaspora kavramları da öncelikle ve özellikle Sünnilik için manidar olabilecek analiz araçları iken, öncelik her zaman Alevilere verilir. Sanki bu ülkede Akevler deneyimi gibi deneyimleri Aleviler başlatmıştır! Sanki özellikle bir küçük kasabayı ya da bir metropolün koca bir ilçesini bir gettoya çeviren Alevilerdir! Ya da diaspora örgütlenmesinde baskın olarak öne çıkan sanki Alevilerdir! Sünni ortodoksinin diasporayla uzak ara bir ilgisi yoktur! Aynı şekilde mağduriyet ve mazlumiyet söylemi Türkiye'de yaygın

olarak kimi sağcı ekollerde kesen bir eksen olmasına karşın, onlar bir yanadır, Aleviler bir yana![29]

Ola ki bir mesaj verilmek isteniyor. Bir sis çanı çalınmak. Şimdilik bu çanın bize ne söylemek istediğini bir yana bırakalım ve Açıkel'in makalesi üzerinden mazlumluk sorununa yeniden dönelim. Açıkel, Türk-İslam Sentezi üzerinden geçerek "geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların güç *istemlerini* temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momentidir" diyerek "kutsal mazlumluğu" tanımlar. Bu siyasal ideoloji "toplumsal yapının kapitalizme, uluslararası güç dengeleri ve modernleşmenin patolojileri içinde ürettiği *savunma, karşı çıkma ve eklemlenme* stratejisidir" (tüm vurgular aksi belirtilmedikçe aslında). Demek ilk elde ulaşılan sonuç, mazlumluğun bu bağlamda bir eklemlenme arayışını temsil ettiğidir ve buna bağlı bir güç istenci anlamına gelmektedir. "Sınıfsal ve kültürel olarak maddi dayanaklarını yitiren, toplumsal sürecin edilgen-ezik öznelerinin; köksüzleşmiş yığınların; periferinin-taşranın zincirlerinden boşalmış enerjisinin; arabeskin 'ben de Allah kuluyum' diyen öznebenin baskıcı bir siyasal aygıtla eklemlenmesidir. Yığınların, ekonomik rekabetin gerilimine ve güç fetişizmini körükleyen bir siyaset söylemine teslimiyetidir. (...) Siyasal fantazya aracılığıyla 'iade-i itibar', 'iktidar', 'saygınlık' ve 'hınç' arayışıdır. (...) Eziklik, bastırılmış hınç duygusu, hesaplaşma istemi ve iade-i itibar beklentisi içinde olan toplum kesimleri ve bireyler, baskıcı toplumsal hareketlere ve radikal ulusçu söylemlere tahvil ediliyor. İtilmiş, kakılmış, horlanmış, haksızlığı ve ihanete uğramış yığınlar/özneler

[29] Örneğin bkz. Tanıl Bora-Necmi Erdoğan, "'Biz Anadolu'nun Bağrı Yanık Çocukları...' Muhafazakâr Popülizm," Ahmet Çiğdem (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt 5 için hazırlanmıştır. Ayrıca bu makale şu adresten okunabilir: *http://www.let.leidenuniv.nl/tci-mo/TULP/research/tb ne.pdf.*

intikam ideolojisinin ve güç aygıtının içinde kendini yitirmiş birer taşıyıcıya dönüşerek; tarihin karşısına birer müntekim özne olarak çıkmanın koşullarını arıyorlar." Burada Açıkel'in örnek olarak bir İBDA-C militanını vermesi de ilginçtir.

Açıkel'in makalesi de bir yanda tutularak toparlanırsa şöyle bir özet yapılabilir. Mazlumiyet söylemi tarihsel olarak inşa edilen bir şeydir. Ancak bu tarihsel inşanın anlamlandırılabilmesi için söylem üretici tarihsel koşulların söylem üretici "özne" ya da gruplarla karşılıklı ilişkisi, hem somut nesnel anlamda ilişkisi hem de söylem üretici öznelerin, nesnel gerçeklik ne olursa olsun, kendi tarihi okuma biçimlerinden geçerek kurdukları ilişki önem kazanır. Yani öncelikle kendilerinin inandığından bağımsız olarak tarih içinde oynadıkları somut rol ve tarih içinde temsil ettikleri değerler sistemi ve ardından kendilerinin bu rolü nasıl kurduğu ve anlamlandırdığı. Fakat bu da yeterli değildir: Egemenin yalnızca "yoksunluk"a değil (ki bu zaten zorunludur) mazlumluğa gereksinimi vardır. Yoksun olanların kendi egemenliğini tehdit edici unsur olmaktan çıkması için onların mazlumiyet enerjisini kullanarak egemenliğini onlara içkin kılmaya çalışır.

Mazlumluğun altındaki "yoksunluk" somut-nesnel bir duruma tekabül ederken, onun söylemi olarak mazlumluk inşa edilen bir şeydir. Ancak bu inşa faaliyeti yalnızca yoksunlar tarafından gerçekleştirilemez. Hatta çoğu kez onlar somut yoksunlukların acı deneyimlerine gömülmüş olduklarından ve mümkün olabildiğince bu deneyimden kaçınmak adına, merkeze yakınlaşma değil merkezden uzaklaşma ve olabildiğince merkezin kendisini görmemesini sağlamak üzere çeşitli pratikler üretmeye çalışırlar ki bunun anlamı yoksunluğu mazlumluğa dönüştürme yönünde isteksiz ve güçsüz olduklarıdır. Ayrıca bunun için gerekli araçlara da sahip değillerdir; en başta yazılı bir geleneğe sahip olmamaları sayılmalıdır. Kendi tarihlerini arkaik bir biçimde okumayı sürdürürler. Bu arkaik okuma özellikle merkezden

uzaklaşma noktasında yoğunlaşır ki bunun anlamı da bu okuma biçiminin iktidar için her zaman tehdit edici ve çekici olacağıdır. Bunu iktidara tahvil edebilmek için, yoksunların devlete en yakın uçları seferber edilir. Aynı şekilde seferber edilen bir başka şey "dildir". Yoksunun sözel dili yerine yazılı dil, sözel kaynağı yerine yazılı kaynak geçirilmeye çalışılır ve sözel alanın yerleşebileceği tüm alanlar özel olarak işgal edilir. Böylece sözün genleştirici ve "uçucu" gücünün önü kesilmiş olur. Her şey yazıyla yere, tarihe, şimdiki zamanın mutlaklık iddiasına bağlanmış olur. Seferber edilen bu araçların görevi arkaik tarihsel okumayı belirli bir tarihsel ana indirgemektir. Bu başarılırsa, artık yığınlar bu anın peşine takılmaya hazır demektir. Bu tarihsel anın inşasıyla birlikte tarihsel intikam ve telafi arzusu karşımıza çıkmaya başlar! Artık yoksun, mazlum olarak iktidara eklemlenmeye hazırdır.

Daha da özetlemek yoluna gidilirse, özellikle kritik dönüm noktası olarak şu söylenmeli: Bir grup, Açıkel'in de belirttiği gibi, politik iktidarın ya da devletin, kurucu unsuru, bileşeni durumundaysa ve buna uygun bir değerler sistemine sahipse ya da tersinden, bir grubun sahip olduğu kültürel cephanelik devlet sopasının altından geçmiş bir cephanelikse ve bu grup tarihsel kimi gelişmeler karşısında sahip olma durumundan (ki aynı zamanda "sahiplik" duygusunun o grubun dünyayı kavrayış biçiminde anlamlı bir yere oturması gerekir) yoksun olma-kalma durumuna geçiş yaparsa mazlumluk söylemi için geçerli toplumsal zemine kavuşmuş demektir. Ancak yine de bu anda bile, bu zeminin otomatik olarak bir müntekim özneyi doğuracak mazlumiyet söylemine analık edeceği baştan kestirilip atılamaz. Bu konuda da Açıkel'in makalesinde aralarındaki ayrımları özenle belirginleştirmeye çalıştığı "negatif ve pozitif sublimasyonlar, Yunus ile Sivas sokaklarında benzin bidonu tutuşturanlar arasındaki farklılıklar", ezik öznenin çileciliği ile püriten çilecilik arasındaki farklılıklar, mazlum ve püriten arasındaki farklılıklar gibi farklılıklara özenle eğilmek

gerekir. Bu farklılıkların gözden kaçırılması demek Yunus ile benzin bidonu tutuşturan arasındaki farklılığı gözden kaçırmak demektir!

Sonuç olarak, Alevilik ile mazlumluk ideolojisi ya da söylemini ilişkilendireceksek, birkaç noktayı göz önünde tutmak zorunluluktur: Açıkel'in modernlik öncesi Alevi mazlumiyet söyleminin varlığına dair imaları ayrıca tartışılmayı hak etmekle birlikte, öncelikle Alevilik söz konusu olduğunda mazlumluk söylemi kesin bir biçimde modernliğe/modernleşmeye/modern iktidara işaret eder. Dolayısıyla geriye doğru yürütmek anlamlı değildir. Osmanlı modernleşmesiyle birlikte Alevilerle ilişkilendirmeye başlayabiliriz. Bir dönüm noktası olarak Yeniçeri ocağının kaldırılması alınabilir. İkincisi, dönüm noktası olarak bunu aldıkta, bu söylemi üretmeye en uygun kesimin Aleviliğin Bektaşilik kolu olacağı da açıktır. Üçüncü olarak, Aleviler Bektaşilik gibi kollar dışında devletin kurucu ideolojisi, kurucu bileşeni değildir tersine siyasetin merkezinde tarih boyunca uzak durmaya çalışmıştır. Dördüncüsü, somut yaşama pratiği ve buna bağlı öğretisel anlayışı gereği "sahip olmak" kavramı Aleviler açısından sorunlu bir kavram görünümündedir. Beşincisi, Cumhuriyetle birlikte yine özellikle Bektaşilik üzerinden Alevilerin politik merkeze yaklaştığı ve hatta giderek geçmiş zamanın yeniden inşasıyla kendilerini bu devletin sahibi, organik bileşeni saydıkları da doğrudur. Şimdi ortaya öğretiden kaynaklanan sorunlar çıkmaktadır ki Subaşı'nın Aleviliğin Alevilere yük gelmesi olarak belirttiği budur. Tarihten taşınıp gelen arkaik Aleviliğe özgü özellikler merkezle bu bütünleşme arzusuna karşı bir engel oluşturmaktadır. Bu yüzden arkaik Alevilik, bir mazlumluk söylemi içinde ve onun üretimini de güvence altına almak üzere yeniden inşa edilmektedir. Ve fakat bütün bu gelişmeler müntekim bir öznenin doğumuna mı tanıklık edecek yoksa Yunus'un doğumuna mı? (Ayrı bir tartışma konusu olarak Açıkel'in Yunus'a haksızlık ettiğini düşünmekle birlikte) eğer arkaik Alevi öğretisinin bütün toplumsal zemini-

nin berheva olduğunu varsayıyorsak, müntekim öznenin doğumuna engel olacak pek bir şey yoktur ortada. Burada yeniden senkretik nitelik önem kazanır. Alevilik kendi öğretisel yapısını kendi dışına açık tuttuğu sürece arkaik öğreti beslenmeyi sürdürür. Korkuya yer yoktur. Tersine, kapandığı ölçüde öğreti giderek solacak ve onun yerini tarihin merkezine mazlumu oturtan mazlumluk söylemi ve buna bağlı olarak icat edilen "yeni" ama küflü Alevilik öğretisi alacaktır. Bu açıdan Aleviliğin tarihindeki politik rolünün reddiyesi, zan altında bırakılması, devletle ilişkilerinin zan altında bırakılması, temsil ettiği uygarlık öncesi değerlerin zan altında bırakılması, bahçesinin yalnızca İslâmî bahçe duvarlarıyla çevrilmesi gibi girişimler tam da bu müntekim öznenin doğumunu kolaylaştırmaktadır! Böylece Alevilik bütün öğretisel yüklerinden arındırılmış olacak; yalnızca ve yalnızca "had bildirmenin, yitik itibarı geri alma mücadelesinin adı" haline gelecektir. Yani mazlumun zalime dönüştüğü bir oyunun seyir sahnesine dönüşecektir! Bugün belirli bir kesim Alevinin yapmak istediği de budur. Açıkel'in isabetle vurguladığı gibi "eklemlenme"nin adı olarak Alevilik bu kez inşa edilmeye çalışılmakta ve bütün tarihsel, öğretisel mirasını harcama pahasına, bu miras yeni bir söylem etrafında yeniden ve başat karakteri yalnızca bundan ibaretmiş gibi. Amaç siyasal merkezde yer almaktır; amaç güç istencidir! Fakat her şeye karşın kişisel olarak müntekim-mazlum öznenin henüz uzağında olduğumuzu düşünüyorum, arkaik öğretinin direnişi nedeniyle.

İşte Sünni yazarlar tam da bu güç istencine karşı bir sis çanı çalmaktadır. Alevi örgütlenmesinin yaygınlaşması, kimlik temelli siyasal arayışların yoğunlaşması karşısında, Alevilerin giderek bir tehdit olabileceği düşünülüyor, ola ki! (Neye karşı bir tehdit, o ayrı bir mesele.) "Büyük kırımların tekeli Nazi Almanyası'nın, Sovyet komünizminin tekelinde olmadığı gibi, Çin'in ya da Afrika'nın da elinde değil. Gülünç sayılabilecek etnik gruplar bile kendi ölçülerinde soykırımlar gerçekleştirmeyi başarabiliyor. Bosnalılar, Hırvatlar,

Hutular (...) Göreceksiniz sonunda Pigmeler bile bu işe soyunacak. Eksikliğini duydukları şey yalnızca kuram. Bütün iş kuramda, öyle değil mi? Kuram esas. Kuram olmaksızın - deyim yerindeyse- kısa vadeli, geleceksiz cinayetler işleyebilirsiniz. Yapılan şeyleri büyük ölçekli yapmayı sağlayan şey, *fikirdir*"[30]. Verilmek istenen bu mesaj üzerinden nihayet Alevilerin kuramı keşfedebileceği düşünülüyordur belki de. Sünni ortodoksi nasılsa bu anlamda teorik ve pratik donanıma sahip. Şimdi aynı donanıma Aleviler de sahip olmaya başlarsa işler karışabilir. Gerçekte karışır mı? Hayır. Tam da bu istenmektedir zaten. Öyleyse çalınan bir sis çanı değil: Zafer Marşı çalınıyor. Duyacak kulakları olanlar için.

Peki burada *kimi* Alevilerin payına düşen ne? Tarihi boyunca soykırım deneyimi olmamış Aleviliği kimi "jan janlı" kavramlar aracılığıyla Sünni ortodoksinin bilinçaltına "terfi ettirerek" bu tip uyarıların muhatabı kılmak zilleti! Necdet Subaşı'nın haklı olduğu ender noktalardan birini işaret ediyor bu; Alevilik gerçekten artık kimi Aleviler için boyunlarını kıran bir yüke dönüşmüş durumda. İşte Sünni entelijansiya bu yükü kendi diline tahvil ederek içini boşaltıyor, hafifletiyor!

Peki ama Aleviliği tarihinden, şimdiki zamanından arındırarak bir kuru söyleme dönüştürerek hata yaptığımızı anlamak için birden bire "hiçbir emre, hiçbir yönergeye bağlı olmaksızın" birden bire "bir gün orada" beliriveren Alevi toplama kamplarına mı gereksinimiz var? Bunun için Madımak Oteli içindekilerle birlikte cayır cayır yanarken, oteli kuşatan gözü dönmüş kalabalığı kastederek "bir tek vatandaşımızın burnu kanamamıştır" diyen bir başbakanı görmüş olmak yetmiyor mu? Ya da benzer bir biçimde, iktidar cephesinden bakarsak; kamp içre kamp, yani kamp içre *Muselmann*'la Aleviliğin arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?

Kendi varlığına kusursuzca inanma ve onama gereksinimi içindeki modern iktidar, mazlumiyet söylemiyle Ale-

[30] Castillo'dan aktaran Çelebi, *a.g.y.*, s. 77.

viliği ilişkilendirirken ya da Aleviliği mazlumiyet söylemi içinde yeniden kurarken gerçekte yöneldiği şey kamp içre kamptır. Çünkü heterodoks, senkretik ve gnostik bir öğreti ve bununla karşılıklı ilişkili bir pratik olarak Aleviliğin "intikamcılık ya da tarihsel telafi" türetebileceğimiz bir zemini, mirası yoktur. Telafi etmek üzere harekete geçeceği bir asr-ı saadeti, kayıp bir Altın Çağı, önüne bu anlamda örnek diye koyacağı siyasal bir kahramanı, siyasal bir şehidi, özetle siyasal bir referansı yoktur. Bunun anlamı mazlumiyet söylemi bir güç istemi, iktidara eklemlenme stratejisiyse, Aleviliğin bunu gerçekleştirebileceği cephaneliği yoktur. Öyleyse bu ilişkilendirmenin Aleviliği götüreceği iki yer olacaktır: İlki, bütün bu cephanelikle donatılmış yeni bir Alevilik ki gerçekte bu bir ortodoksiden başka bir şey olmayacaktır ve artık Alevilik olarak nitelenmesi anlamlı değildir; ikinci yer ise Aleviliğin tümüyle paralize olmasıdır! İşte kamp içre kampı yaratacak olan bu felç ve dağılma halidir. Dışarıdan bakıldığında yalnızca biyolojik bir varlığa indirgenmiş, bunun dışındaki hiçbir özelliğine tanıklık edemeyeceğimiz, konuşamayacağımız, diyalog kurma şansımızın olmadığı, bütün değerler sisteminden arınmış gibi duran ama bunu da asla bilemeyeceğimiz, kendi ilişkilendirmelerimiz ya da yakıştırmalarımız ölçüsünde, bilincimizin karşısında bir kamu vicdanı gibi diktiğimiz, dolayısıyla bizi sonsuzca kendine çeken ve kendinden iten, sonuç olarak kamptaki Nazilerle birlikte hareket edip bir an önce ölmesini dilediğimiz *Muselmann*'dan başkası değildir artık karşımızdaki. İktidarın keskin burnunun aldığı koku, işte tam da bu Alevi-olmayan-Alevi'nin çoktan çürümeye başlamış bedeninin kokusudur!

4.

Bölümü buraya kadar izleme sabrını gösteren okur ve hatta izlememiş bile olsa, bölümün başındaki soruyu, sınırlı verilerle yanıtlayabilir, yanıtlamıştır da. Bunun için çocuklara verilen isimlere bakmak da yeterli sayılabilir. Şöyle ki kapıcının adının Ömer, çocuklarının adlarının Osman ve Hamza oluşu böyle bir okur için apaçık Sünni referansları oluşturmaktadır. Bu yazının yazarı da adeta Sünnilik ve Alevilik arasında bir "dip zıtlık"[31] ima ya da inşa etmektedir. Dolayısıyla Eren ve oğlu Devrim'in -Yasemin Hanım istisna olabilir de, olmayabilir de- Alevi olması beklenir. Zaten adının Eren oluşu da ailevi kökenlerinde Alevilik olmasa bile, buna yakın bir eğilim olduğunu göstermiyor mu? Fakat buradaki asıl sorun kendi adında değil, oğlunun adında gizlidir; Devrim'de. Eren'in hayıflanışı da anımsandığında buradaki "kendini kurmayla ilgili sorun"un Alevilikten çok, Eren'in sosyalist olduğu düşündürülen geçmişi ve bugünüyle ilişkili olduğudur.

İşte tam da bu nedenle, kişisel olarak beni, mazlumun dönüşme potansiyelini taşıdığı zalim korkutmuyor da "mazlum"ları savunmak adına yoksunluğa düştüğünü ve mazlumların zalimlere dönüşerek kendisini hayal kırıklığına uğrattığını düşünenin (dolayısıyla farkına bile varmadan kendisi de bir mazlum olarak kurmaya başlayanın) kendi tarihini yeniden inşa etme çabasıyla beslediği "mazlumluk" bilinci ve bunun potansiyelleri dehşete düşürüyor! Özellikle Türkiye gibi ülkeler söz konusu edildikte, her tür radikalizmin "-dışılık" ile kodlanarak (bilim-dışılık, din-dışılık, devlet düşmanlığı, vs. insan-dışılık hatta) kampa kapatılmaya çalışıldığı bir dünyada bu girişim iki kez kampa kapatılmanın önünü açtığı gibi, iki kez iktidara teslimiyetin önünü

[31] "Dip zıtlık" terimini Peyami Safa'dan ödünç alıyorum. Peyami Safa, *Yalnızız*, 13. Baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1997.

açıyor. Bu, iki kez zalim olanın da önünü açıyor demek elbette! Buradaki "iki"nin "2" olmadığını, bilmem söylemeye gerek var mı artık?

"*Ölüme terketmek ve yaşamasına izin vermek*, kendisini her şeyden önce öldürme hakkı olarak ortaya koyan eski egemen iktidarın yöntemini özetler; *yaşatmak ve ölüme terketmek* ise, asıl amacı hayatın ve biyolojik olanın olduğu haliyle gözetimini Devlet iktidarının ilgisine dönüştürmek olarak ortaya koyan biyo-iktidarın güç simgesidir.

Yukarıdaki düşüncelerin ışığında, diğer ikisi arasında kendisini sezdiren bir üçüncü formül olduğu söylenebilir; bu, yirminci yüzyıl biyo-politikasının en özgül özelliğini tanımlayan bir formüldür: artık *ne ölüme terketmek ne de yaşatmak* söz konusudur, aslolan sadece *hayatta tutmaktır*. Biyo-iktidarın zamanımızdaki belirleyici etkinliği, hayatın ya da ölümün üretimine dayanmaz; daha ziyade değişim geçirebilir ve sanal olarak sonsuz bir hayatta kalışın üretilmesine dayanır"[32] (vurgular aslında).

Son yıllarda Alevilik ve sosyalizm tartışmalarının özellikle sanal dünyada canlanması yalnızca bir rastlantıdan mı ibaret acaba yoksa yukarıdaki "iki"yle mi ilişkili?

Kerbela içre olan Kerbela'nın dışındadır ve "Her yer Kerbela, Her gün Aşura" elbette onun atacağı bir "şiar" değildir. Kim ki bu şiarla bir çağrı çıkartmakta, Kerbela'dan "olmuş" olandır; Kerbela'yı yitirmiş, Kerbela'dan ıramış olan! Kerbela'yı sonsuzca kurma arzusu, sonsuz bir iktidar arzusundan başka nedir ki? Kerbela'yı fethetme arzusu! *Muselmann* Kerbela'nın peşinde değildir oysa, Kerbela *Muselmann*'ı izlemektedir! Kerbela'nın peşinde olanı "bekleyen" yalnızca *Muselmann*'dır! O, her ne kadar "erenler yolunda Allah çölünün Mecnun'u olarak Leyla'sı Ali'yi arayan Muhammed"[33] donuna girerse girsin!

---

[32] Agamben, (2004), s. 155 ve devamı.
[33] Mahzuni'ni yorumuyla.

Fakat bu yeterli değildir. Alevilerin ve genel olarak Aleviliğin Kerbela'nın peşinde olduğu iddia edilmeye devam edilmektedir. Şimdi adı "-istan" olan bu "telafi arzusu"nun tezahür ediş tarzlarına eğileceğim[34].

[34] Bu bölümün, 2. altbölümle başlayan ve üçüncü anabölüme kadar olan kısmı, daha önce, şu derlemede yayınlanmıştır: Ayhan Yalçınkaya, "Mazlum ve Müntekim: Bir Hayalin İnşası", İsmail-Havva Engin (Der.), *Alevilik*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2004 içinde, ss. 77-98.

III.

GÜLİSTAN YA DA HAYALÎ ALEVİSTAN'DAN ALEVİSTAN HAYALİNE

Her gün bir yerden göçmek ne iyi./
Her gün bir yere konmak ne güzel./
Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş.//
Dünle beraber gitti, cancağızım,/
ne kadar söz varsa düne ait./
Şimdi yeni şeyler söylemek lazım.[35]
(Mevlana)

1.

1980 öncesi siyasal ortamı deneyimleme "şans ya da şansızlığını" "yakalamış" olanların, yukarıdaki dizeleri okuduklarında kulaklarına bu dizelerin Ruhi Su'nun müziğiyle taşınacağını varsayıyorum. Yavaşça, yumuşacık, hatta kederli bir tonda başlayıp "dünle beraber gitti" sözüyle birlikte gürleşen ve nihayet "şimdi yeni şeyler..." sözüyle birlikte kararlılık ve keskinlik kazanan, hatta bir karar tebliğ ediyormuşçasına kendi haklılığından ve meşruluğundan emin bir ses. Su'nun sesiyle canlılık kazanan bu dirilik ve kendinden eminlik A. Kadir'in Türkçe'sinden miydi, -Su'nun hakkı elbette saklı- yoksa o günkü siyasal ortamdan mı? Sosyalist bir devrim için kendilerince neredeyse gün sayan hareketlerin varlığından ve bu hareketlere inanan yığınların

[35] A. Kadir, "Yeniliğe Doğru", *Bugünün Diliyle Mevlana*, 5. Baskı, İstanbul, Hilal Mat. Koll. Şti, 1976, s. 112.

coşkusundan? Birçok yanıt verilebilir elbette ama kanımca yanıt verilmeyi o günden bugüne bekleyen bir soru hâlâ ortada duruyor: Gerçekten de dünle beraber gitmiş miydi ne kadar söz varsa düne ait? Dahası, gitmeli miydi? Ve nihayet "şimdi yeni şeyleri" nasıl ve nereden söyleyecektik?

Bunun için yaygın olarak kullanılan, çok "emin" bir yol vardır: O da "Platonik" yoldur. Geçmiş ya da şimdiki zamana ilişkin atıflara sahip olsa da tarih-üstü (mekân ve zaman dışı) bir "uzam"a yerleşmek ve oradan, referansı, meşruiyeti vs. yalnızca akıl olan, doğru bilgi ya da Platonik bir biçimde söylersek episteme olan, yeni sözü söylemek. Her ne kadar tarih-üstü bir uzama yerleşmiş olsa da bu sözü söyleyen şimdiki zamana ilişkin bir rahatsızlıktan yola çıkmakta ve bunun ortadan kaldırılması, şimdiki zamanın tümden ilgası için, yeni bir gelecek, gelecekte şimdiki zaman olacak bir zaman dilimi için bir program, bir "yol haritası" önermektedir. Bu sözü söyleyen için, sözün tarihsel gerçekliğinin sorgulanması çok anlamlı değildir. Önemli olan tarihsel gerçekliği değil, epistemik doğruluğudur. Platon, "ideal devletin var olup olmadığı önemli değil, önemli olan o varmışçasına ona yaklaşmaya çalışmaktır" derken ne söylüyordu: "Göklerde onu görmeyi isteyen için kurulmuş olan bir örnek vardır. Bu örneği gören böyle bir şeyi kendisi için de kurmayı ister. Ama böyle bir örneğin herhangi bir yerde varolup olmadığı ya da hiç varolup olmayacağı önemli değildir. Çünkü onun siyasetinde rol oynayabileceği biricik devlet şekli odur"[36]. Bu yöntem de elbette başka yön-

[36] Platon, *Devlet*, 592'den aktaran Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. N. Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984, s. 87. Özellikle bu aktarma çeviriyi seçtim. *Devlet*, 592 Türkçe'ye şöyle çevrilmiştir: ("Çünkü dünyanın hiçbir yerinde böyle bir devlet olduğunu sanmıyorum" sözüne yanıt olarak) "Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir; ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yerde kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil." Bkz. Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyuboğlu-M. A.Cimcoz, 7. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1992, s. 280.

temler gibi, birçok soruyu birlikte getirecektir. Ama bir farkla; bu kez soruların yanıtları o tarih-üstü uzamdan/uzamda derlenip kurgulanan modelin içindedir ve yanıtları da bir tarihin, geçmişin tartışılmasını değil, epistemik bir tartışmanın yürütülmesini gerekli kılmaktadır.

Fakat yeni şeyler söylemek amacıyla yola çıkan hemen herkesin başvuracağı ilk kaynak, hemen kestirilebileceği gibi geçmiş olacaktır. Her ne kadar düne ait söz, dünle birlikte gitmiş olsa da dünün yeni bir yorumsaması, dünkü sözün yeni bir biçim kazanması, dünle birlikte gideni yeniden bugüne getirebilir ve şimdiki zaman için anlamlı kılabilir. Fakat bu yönteme başvurmak da beraberinde birçok soruyu da getirecektir. En başta, bu yolu seçmenin anlamı, geçmişle geleceği birleştirmek, geleceğe ilişkin sözü geçmişten türetmek, geçmişte yaşandığı kabul edilen bir başlangıcı kabul etmek ve onun peşine düşmek ya da geçmişte yaşanmış olanın bir kez daha yaşanabileceğini kabul etmek ya da "zarını bu olasılıktan yana atmak"tır. Görüldüğü gibi, şimdiki zamana ya da geleceğe ilişkin yeni bir söz söylemek için yüzümüzü geçmişe döndüğümüz anda birden fazla olasılıkla karşılaşıveririz. Bu, geçmişi nasıl kavradığımız, tarihi nasıl okuduğumuzla yakından ilişkilidir.

Tarihe ilişkin, iki tip okuma biçiminden söz edebiliriz: yıkıcı okuma ve kurucu okuma. "Yıkıcılık" ve "kuruculuk" yalnızca okumayı yapana dışarıdan atfedilmiş bir niteliği işaret etmemekte, aynı zamanda okumayı yapanın, okuduğunda neyi gördüğünü ve nasıl gördüğünü de işaret etmektedir. Buna göre, yıkıcı okuma, ele aldığı malzemeyi, ideolojik düzeyde kaba bir ifadeyle, yıkıcılıkla eleştirir, suçlar ya da değerlendirirken aynı zamanda kendisi de yıkıcı bir faaliyet üstlenir: Kendisini başka türlü gösterdiğini savladığı ya da buna inandığı malzemenin gerçek yüzünü teşhir etmenin, onu hücrelerine kadar ayırma savıyla elbisesinin altındaki, hatta derinin altındakini gösterme savındadır. Dolayısıyla, bu okuma biçiminin kendisi en başta çözücüdür; varsaydığı düşsel ya da iki yüzlü bir yapıyı

yıkmaya soyunur. Yıkmaya soyunmuşsanız elbette yıkım ya da hafriyat üretirsiniz. Yani bu okuma biçimi de aslî olarak hafriyat üretmeye dönüktür. Malzemesini bu gözle değerlendirir. Buna göre, ele alınan malzeme artık her köşesi küflenmiş, hiçbir biçimde iflah olmaz, kolonları, kirişleri çoktan bel vermiş bir eski evdir ama öbür yandan inatla, bütün otopark mafyası oyunlarına ya da tersine, kendine vaat edilen restorasyon umutlarına karşın, her şeyi reddetmekte, ille de benim kolonum, benim kirişim, benim nişim, benim cumbam diye ayak diremektedir. Dolayısıyla geçmişe göbeğinden bağlı bu yapı "gerçekte" "gerici" bir yapıdan başka bir şey değildir. Toplumun veri düzeyini göz ardı etmekte ya da tersine hiç göz ardı etmemekte ama bu düzeyi, kendini inandırdığı eski şaşaalı günleriyle karşılaştırmakta ve elbette bu şaşaalı günler daha baskın olarak öne çıktığından, bu günlerin yeniden inşasını savunmaktadır. En iyi ihtimalle geçmiş, bu okuma tarzı için, yalnızca malzeme olarak ele alınabilir. Bir başka inşaatın yapımında kullanılabilir. Yok eğer bundan başka bir ihtimalin de olabileceği söyleniyorsa, gerçekte bunu söyleyen de bir "gerici" olmak gerekir! Es kaza bir gerici değilse, en fazlasından yolunu şaşırmış bir yarı-aydın ya da yolun başında bir çömezdir ve bir gün gerçekleri görüp hiza-istikameti tutturması umulur.

Okuyanı niteleyen yıkıcılık anlamında yıkıcı okuma etkinliği, geçmişi, geçmişle sınırlandırma eğilimini sürekli yeniden üretir. Dün dündür ve ne yaşanmışsa düne ait, düne ait kalmalıdır. Dün yaşananların anlamlandırılması, aynı şekilde dün yaşananla yapılmalıdır. Fakat burada dikkat edilmesi gerekli bir diğer nokta, geçmişin de bir zamanlar şimdi olduğunun asla anımsanmak istenmemesi ya da özellikle unutturulmaya çalışılmasıdır. Geçmiş geçmişle sınırlandırılır derken özellikle kastettiğim şey, geçmiş olgu ya da olaylar açıklanırken geçmişin şimdiki zamanına ilişkin referansların kullanılması değil, sürekli onun da geçmişine atıfta bulunulmasıdır. Adeta olay ve olgular açıklanmak iddiasıyla

yola çıkılırken sonsuzca uzatılan bir geçmiş zaman içine yollanmakta ve orada işe yaramaz bir uydu gibi salınmaya terk edilmektedir. Çünkü bu tarz okuma için şimdiki zamana uzak-yakın bir temas tehlike oluşturmakta, en azından şimdiki zamanla şu ya da bu düzeyde ilişki kurma ve dolayısıyla onu zan altında bırakma gizilgücünü bünyesinde barındırmaktadır. Bu tarz okuyucu dünün sürekli kurulan bir şey olduğu düşüncesine uzaktır. Aksine, dün onun gözünde bir mezar taşı kadar soğuk, uzak, katı ve "nesne-l"dir. Dünün bugünle karşılaştırılması ya da hangi biçim ve amaç için olursa olsun, bugüne taşınması gerçekte bugünü yıkma etkinliğinin bir parçasıdır. Öyleyse, yıkıcı okuyucu, bundan böyle kendini bu etkinliği yürütenlerin maskelerini alaşağı etmek, kalelerini başlarına yıkmakla görevli sayacaktır. Bunun için de bizzat kendisi, bu kez dünü bugün içinde yeniden inşa etmeye girişecektir ama bunun düne ait bir şey olduğu vurgusunu hiç gözden kaçırmayacak ve kendisini okuyanın kaçırmasına da izin vermeyecektir. Böylece kurduğu geçmiş, geçmişin mezar taşları kadar, kendini elle tutulur somut bir nesne olarak sunabilecek, en azından okurunu buna inanmaya sürekli davet edecektir. Böylece geçmişin "yıkıcılar" tarafından hortlatılarak şimdinin yıkılmasında temel araç gereç seti niteliği kazanmasının önüne geçilecektir.

Yıkıcı okurun, yıkıcı okuma etkinliğinin ideolojik safi her ne olursa, geçmişi ele alış tarzı değişmediği ölçüde bütün farklı saflar aynı noktada birleşir. Dede Korkut'u ister faşist bir ideolojinin gözleriyle okuyun, isterse bin türlü bakışla: Nihayetinde Dede Korkut "masalları" Türk milletinin dünya milletlerinden çok üstün karakterini ve halsetlerini sergileyen bir anlatılar bütünü de olsa, halk kültürümüzün zenginliğini gösteren bir anlatılar bütünü de vs. eninde sonunda geçmişe aittir ve geçmiştir! Anlamı ve işlevi, yıkıcı okur için geçmiş her ne ise, onu her nasıl tasarlıyorsa onunla sınırlıdır. Yani örneğin Aleviliğin kökenlerinde ister İran Şiiliği olsun, ister İslâm öncesi inançlar; bütün bunlar geçmişte kalmıştır. Bize düşen, yıkıcı okurun bize vaat ettiği

ya da dayattığı şeyi, bunların geçmişte kaldığı ve artık olguyu olduğu gibi kabullenmemiz gerektiğidir ki böylesi bir kabulleniş öneren yıkıcı okur sayısı da azdır hani. Yıkıcı okur çoğunlukla kabullenmeye değil, mücadeleye çağırır bizi. Çünkü "iyi sıhhatte olsunlar" sürekli işbaşındadır, sürekli tetikte olunmalıdır, geçmişin sürekli şimdiki zamanımıza sızmasını ve onu bizden alarak bizi geriye, kendi karanlık dönemlerine sürüklemesine karşı mücadele edilmelidir ya da bizi kabule dayalı bir hoşgörü ortamından uzaklaştırmak isteyen, sanki kökleri aynı tarihsel kökler değilmiş gibi, geçmişi kendilerince kuran sapkınlar nasıl uyumuyorsa biz de uyumamalıyız. Böylece yıkıcı, görevini bir kez daha yapar ve geçmişimizin köklerinin ortaklaşalığını işaret ederek, bizi bu ortaklaşalıktan ayırmaya çalışan "hain"lere karşı uyararak bu "hain"lerin planlarını başlarına geçirir. Bu tip bir okuma biçiminin gerçekte "yeni bir söz" peşinde olmadığını kestirmeden söyleyebiliriz. O yeni bir söz üretme savıyla gerçekte şimdiki zamanı durağanlaştırma ve koruma peşindedir.

Bu tip bir okuma biçiminin çeşitli örneklerini *Küf*'te[37] elimden geldiğince değerlendirmeyi ve tartışmayı denemiştim. Burada ise temel olarak kurucu okuma biçimleri örneklerine eğileceğim ve gerçekte bu iki okuma biçiminin, yine ideolojik olarak ne kadar ayrı saflarda duruyor gözükürlerse gözüksünler, benzer noktalarda buluştuklarını göstermeyi deneyerek geçmişi, geçmişe ilişkin malzemeyi yıkıcı bir biçimde okumak kadar kurucu biçimde okumanın da aynı amaca hizmet ettiğini, yani şimdiki zamanı özellikle gözden kaçırmaya çalıştığını ya da gözden kaçırdığını, geçmişi geçmişle sınırlandırmaya dönük olduğunu ve geçmişten dolayımlanıp şimdiki zamanı sonsuzca dondurmaya çalışarak gerçekte geleceğe ipotek koymaya uğraştığını göstermeyi deneyeceğim.

[37] Bkz. A. Yalçınkaya, *Küf: Dede Dorkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine Bir Yorumsama*, İstanbul, Alan Yayınları, 2003.

Gerçekte kurucu okuma ile yıkıcı okuma Tanrı Janus'un iki yüzünden ibarettir ama baktıkları yönlerin farklı ve birbirine karşıt durduğunu bilmem söylemeye gerek var mı? Yıkıcı okumanın vurgusu daha çok geçmiş üzerineyken kurucu okumanın vurgusu gelecek üzerinedir. Biri, şimdiki zamana karşı geçmişi, diğeri ise şimdiki zamana karşı geleceği öne çıkarır; henüz burada olmayan ve aslında biz oldukça da burada olmayacak olan geleceği; hayalî bir geleceği demiyorum; kendi içinde "ussal", "vahyedilmiş" ya da "bir kere yaşanmış olan" bir geleceği ama elbette şimdiki zaman için ya bir kurgu ya bir tarihsel öyküdür bu. Kurucu okumanın da, yıkıcı okumanın da temel nesnesi, burada sınırlı olarak ele alındığı kadarıyla, geçmiştir. Ama biri geçmişin geçmişiyle ilgilenir ve onu orada parçalayıp çözmeye çalışır, aslında dağıtmaya demek daha doğrudur, diğeri ise, geçmişte olup bitenin geleceğe dönük bir kurucu etkinliğin, bir proje ya da projeksiyonun parçasıyla kesinkes ilişkili olduğuna inanır ve bu "hain" planı deşifre etmeye çalışır ya da onu yeni bir başlangıç noktası, bir ideal olarak sunar. Gerçekte her iki okuma biçiminin de korumaya çalıştığı şey kendi şimdiki zamanlarıdır.

Bundan önce, aşağıda özel olarak üzerinde duracağım kurucu okuma biçimlerinin basit ama daha dolayımlı bir örneğini, başlangıç babında bir değini olarak hemen burada vermek istiyorum. Bunun için de yine provakatif bir örneği kullanacağım; Yalçık Küçük'ü.

Yalçın Küçük, "yıkılan" bir ülkenin aydını olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "[Bizi yıktılar dediniz, ne zaman başladı bu yıkım? sorusunu yanıtlıyor] İç savaşla birlikte. Akıl bulanıklığı yarattılar. Mesela Kemal Paşa'nın akılcılık yolundan çıkışı, 1934 yılında Yunus'u keşfetmesiyle başlar. Yunus'u Osmanlı aydını bilmez. Osmanlı aydını için yoktur öyle bir adam. Hem maddeci olacaksın, hem Marksist olacaksın, hem de Yunus'u seveceksin. Olmaz böyle bir şey. Çünkü Yunus tasavvufidir. Yunus doğrunun akılla bulunacağına inanmayan bir akımdır. Yunus'u seve-

ceğinize Mevlana'yı sevin. O daha büyüktür, öbürü bir köylüdür. Peki Mevlana'yı seveceksin de Nakşibendilere niye küfrediyorsun? Yunus'u seviyorsun, Fethullah Gülen'e niye karşı çıkıyorsun? Felsefi olarak aynılar"[38]. Bu bir paragraflık yanıtta birden fazla tartışılacak şey var. Yunus'u Osmanlı aydınının niye bilmediği ya da bilmezden geldiğinden tutun da, Mustafa Kemal'in Yunus Emre tarafından nasıl akıl yolundan çıkarıldığından başlayarak Mevlana ve Yunus'un aralarındaki tasavvufîlik düzeyindeki derece farkları, Nakşibendilik ile Mevlevilik arasındaki ilişkiler ya da Fethullah Gülen'le tasavvuf, akıl ya da Yunus Emre arasındaki ilişkilere kadar birçok nokta tartışmaya açık ama ben bunlara dikkat çekmeyeceğim. Özellikle dikkat çekmek istediğim nokta şu: Yalçın Küçük için Yunus Emre tasavvufîdir ve aynı Yalçın Küçük için aynı Yunus Emre köylüdür. Yani bu iki nedenle maddeci ve/veya materyalist birinin Yunus'u sevmesi anlaşılır, ötesi kabullenilir bir şey değildir. Gerçekte ilk neden, tasavvufîlik nedeni baştan savma bir biçimde ortaya atılmıştır, bu bellidir. Asıl neden Yunus'un köylülüğüdür. Dolayısıyla köylülük ile tasavvufilik arasında olabilecek gerilimleri şimdilik göz ardı edebiliriz. (Ara not olarak tasavvufîliğin köylülüğe değil kentliliğe özgü olduğunu, köylülük için geçerli olanın daha çok yazgıcılık olduğunu, yazgıcılığın ise tasavvufu tek başına niteleyebilir bir şey olmadığını anımsatmakla yetineceğim.) Öbür yandan gerçekte Yunus'un ne düzeyde köylü olduğu da tartışılır. Köylü mü yoksa bu tersine belirli bir dönemin yaratılmış mitlerinde birisi mi? Yunus Emre'nin ne derece ümmî bir köylü olduğu da ayrı bir tartışma konusudur[39]. Bu tartışma konusunu da bir kenara atalım ve asıl verilmek istenen mesaja gelelim. Yalçın Küçük'ün "seveceksen Mevlana'yı sev, niye Yunus'u seviyorsun... o köylüdür" sözünün arkasın-

[38] Ferzende Kaya, Yalçın Küçük ile Söyleşi, "Yalçın Küçük'le Tartışma Bitmiyor", *Yeni Harman*, 7, 3.1.2003, ss. 5-8.

[39] Merak edenler için, Bkz. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, 6. Baskı, İstanbul, Varlık Yayınları, 1968.

daki asıl vurgu Yunus ile Mevlana arasındaki tasavvufîlik düzeyi değildir, değildir çünkü aslî olarak tasavvufu temsil eden tam da Mevlana'dır, asıl farklılık köylülük-kentlilik üzerinedir. Mevlana tam bir kentli, yerleşik bir düşünürken, Yunus'u köylü olarak tasarlamamızı sağlayan şey onun gezgin bir derviş olmaktan vazgeçmemesidir. Onun mekânı daha çok dış doğadır.

Kurucu okuma biçimi de tam burada devreye girmektedir.

Yıkıcı ve kurucu okuma biçimleri de kendi içlerinde çift yönlüdürler. Olumlayıcı ve olumsuzlayıcı olmak üzere. Örneğin, Said Nursi okuması yapan Alpaslan Işıklı olumsuzlayıcı bir yıkıcı okuma yaparken, Şerif Mardin olumlayıcı bir yıkıcı okuma yapmaktadır. Ya da, Aleviliğin bir ütopyası olduğunu savunan ki birazdan burada tartışacağım, Esat Korkmaz olumlayıcı bir kurucu okuma yaparken, aynı şekilde Alevilik üzerine yazıp çizen ve örneklerini aşağıda vereceğim tüm sosyalist sol yaklaşımlar da olumlayıcı bir okuma yapmakta, Alevilerin Türkiye Cumhuriyeti'nden ayrı bir Alevistan peşinde olduğunu savunan Abdülkadir Sezgin ise olumsuzlayıcı bir kurucu okuma gerçekleştirmektedir.

Yalçın Küçük'ün Yunus üzerinden sergilediği okuma biçimi de alttan alta olumlayıcı bir kurucu okuma biçimidir. Bilindiği üzere köylülüğü tek bir terimle nitelenmemiz istense kuşkusuz bu sözcüklerin en başında gelenlerinden birisi durağanlık olacaktır. Orta malı bir resim çizersek; kendini dış doğanın ritmine teslim eden köylülük, dış doğanın tehdit ediciliğiyle baş başa kaldığı sürece, diğer toplumsal-ekonomik ilişkileri ne ölçüde değişmiş olursa olsun mümkün olduğunca veri seviyesine dişiyle tırnağıyla tutunur ve onu korumak için uğraşır. Kestirmeden söylenirse, köylüden devrimci olmaz, köylü ancak bir devrimin kaçınılmaz ve "kârlı" olduğunu apaçık bir biçimde gördüğünde ya da tepesine binen gücün niteliği doğrultusunda ve ilk fırsatta saklanacak bir çalı dibi bulmak üzere devrimci harekete sürüklenir. Dinamizm, dönüşüm, devrim, kuruculuk aslî olarak kentlerin, kentli sınıfların işidir. Köylü yalnızca izler; kendi

zamanının gelmesini bekleyebilir ama çoğu kez de zamanın gelip gelmediğini fark edemeyecek kadar, çöktüğü duvar dibindeki bir karış su birikintisine dalıp gitmiştir gözleri. Yalçın Küçük'ün kafasının arkasındaki budur işte. Yunus Emre, o bir karış suda balık avlayan ve önünden geçip giden hayatın farkında olmayan biridir. Oysa bir maddeci, bir Marksist nasıl olur da hayatı "ıskalar?" O halde kente, kentliye, örneğin Mevlana'ya yönelmeli! Belli ki Yalçın Küçük'ün gözleri geleceğe kilitlenmiştir. Kafasındaki kurgusal geleceği gerçekleştirme ve onu sonsuzca genişletip sabitleme peşinde olan bir düşünür için elbette bu tutum yadırganacak bir tutum değildir, aksine beklenen tam da budur. O, Yunus Emre de geleceğe yönelik bir dinamizm, bir kurucu çaba aramakta, bu anlamda kuruculuğu olumlamakta ve bunu bulamadığı için de Yunus Emre'yi olumsuzlamaktadır. Ama aradığını Mevlana'da nasıl bulduğu da ayrı bir muamma konusu olabilecek niteliktedir.

Yine hemen burada kurucu okumaya ilişkin biraz daha fikir verebilmek için, bu kez Yalçın Küçük'ün tersine, yani olumlayıcı kurucu okumanın tersine, olumsuzlayıcı bir kurucu okuma vereceğim. Fakat burada da üzerinde konuşulan isim Yunus Emre'dir.

Bu kez Burhan Toprak'ın Yunus Emre'sine bakıyoruz. B. Toprak, ilk kez 1933'te iki cilt olarak yayınlanan (Burhan Ümit imzasıyla) *Yunus Emre Divanı*'nın 1972'deki yeniden baskısının girişinde, "Yirmi yıl sonra" başlığı altında (bu giriş yazısı 1950 tarihinde kaleme alınmıştır) şöyle demektedir: "Birinci ve ikinci baskılarda; o kadar titizlikle seçtiğim üç yüz elli gazeli okurken; şimdi azap duyuyorum. İncilerin arasında ne kadar sahte inci! Yazdığım önsözde kahramanımın dini oluşuna göre tertiplediğim planı, teferruat düşkünü bir tarihçi ressam gibi, metinde gerçekleştirmek istiyordum. Herhangi bir parçasında rastladığım ve bu şahsi olgunlaşmayı tamamladığını sandığım beyit, mısra; bütününü Yunus Emre'ye mal etmek için yeterli bir sebep olmuştu. *Kaygım ona olabildiği kadar, çok taraflı bir şahsiyet sağla-*

maya çalışmaktı. Oysaki bu davranış, Yunus'a hizmet değildi. Belki onun manevi portresini çirkinleştirmekti"[40] (abç). Yazarın Yunus Emre'ye olabildiğince çok yönlü bir kişilik kazandırmasından niçin azap duyduğu hemen aşağıda anlaşılmaktadır:

"Taş baskısında ve benim baskılarımla birçok yazma'larda yer alan, mesela şu meşhur 'Münacat'ı şaire mal etmek, şaşkınlıktan başka bir şey değildir. 'Şol cennetin ırmakları' ilahisini verenin, aşağıdaki saçmaları yazmasına imkan var mıdır?

Habs içinde ölmeyeyin deyu aç/ mısmıl-u murdar yedim bir iki kaç/ Nesne eksittüm mü milkinden senin/ Rızkın alıp seni muhtaç mı kodum/ Ya öynün yiyip aç mı kodum/ V.b...[41]

Bu safsatanın mahiyetini anlamak için derin bir sanat bilgisine lüzum yoktur. (...) Biraz önce itiraf ettiğim gibi, ben bir peşin hükümle hareket etmiştim. Kısacası, hepimiz aldandık"[42].

Yazar, "Şol Cennetin Irmakları"yla bu dizeleri birlikte ele almakta ve onu yazan Yunus'un bunu yazamayacağını varsayarak bunun sahte olduğu hükmüne kolayca ulaşmaktadır. Gerçi buna ilişkin olarak kitabının hiçbir yerinde ne dinsel, ne sanatsal, ne de dilsel bir gerekçe sunmaktadır. Yalnızca kestirip atmakla yetinmektedir. Yalnız göz ardı ettiği çok önemli bir nokta vardır: Yunus'un, örneğin Mev-

---

[40] B. Toprak, *Yunus Emre*, 5. Baskı, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları, 1972, s. 7 ve devamı.

[41] Bu dizeler, belki bir çoğumuzun bildiği gibi, Ruhi Su'nun *Yunus Emre* uzunçalarının en güzel bölümlerinden biridir ve uzunçaların bitiş bölümünü oluşturur. Ruhi Su'nun müziğiyle bu dizeler şöyledir: "Ya ilahi ger sual etsen bana/Cevabım işbudurur anda sana/ Ben bana zulmeyledim ettim günah/Neyledim nettim sana ey padişah/Nesne eksildi mi mülkünden senin/Geçti mi ya hükmüm hükmünden senin/ Rızkını yiyip seni aç mı kodum/Ya yeyip öynünü muhtaç mı kodum/ Hiç Yunus'tan değdi mi sana ziyan/Sen bilirsin aşikare vu nihan/Bir avuç toprağa bunca kıy-ü kal/Neye gerek ey kerim-ü zül-celal"

[42] B. Toprak, *a.g.y.*, s. 8-9.

lâna tarzı bir tasavvufî eğilime sahip olmadığı, Alevi geleneğinin organik bir parçası olduğudur o da. Alevi geleneğinde de Tanrı'yla bu tip bir ilişki kurma çabası, bu tip yürütülen bir diyalog hiç yadırganacak bir tarzı işaret etmez, aksine, Hakk'ı kavrayışın doğal bir sonucudur. Burada bu dizelerin gerçekten Yunus'a ait olup olmadığını tartışmıyorum. Olmayabilir de. Bu ayrı bir araştırma alanı. Burada söz konusu olan Toprak'ın sorunu ele alış biçimi. Yunus'un Tanrı'yla böylesi bir diyalog kurmasının olabilirliğinin önüne kesmeye çalışması ve baştaki gerçekten olumlu noktayı, ona çok yönlü bir kişilik kazandırma savını, bir çırpıda terk ederek onu sıradan bir sufi düzeyine indirme çabası. Üstelik bunu da sözüm ona "Yunus'un ölmezliği" adına yapmaktadır.

Burhan Toprak, uçurumu sezen bir atın hünerine sahip gibi, tam zamanında durmayı başarmaktadır. Çünkü, anlaşıldığı kadarıyla, bu ya da benzeri dizelerin Yunus'a ait olduğunu kabul etmek, Yunus'un Tanrı'yı övmek dışındaki biçimlerle de Tanrı'yla bir ilişki kurduğunu kabullenmek olacaktır. Bu ilişki biçimleri ise, örnekte yer aldığı gibi, veri sayılan statik ilişki kurma biçimlerini sarsmakta, onları zan altında bırakmakta, en önemlisi onların biricikliği sav ve kabulünü altüst etme riskini içinde barındırmaktadır. Bundan sonra Yunus bu veri biçimle sınırlandırılamayacak, daha özel olarak olumlayıcı-yıkıcı bir okumanın nesnesi olmakla yetinilemeyecek, kurucu bir okumanın nesnesi yapılmak zorunda kalınacaktır. B. Toprak tam da bundan korkmaktadır. Olumlayıcı-kurucu bir okumanın kendi kurgusundaki geçmiş zamanı tehdit edeceği ve bunun üzerine inşa ettiği şimdiki zamanı sorgulamak zorunda kalacağından korkmaktadır. Oysa o Yunus'u sonsuzca yinelenen bir geçmiş zaman içinde ama mutlaka geçmiş zaman içinde sevmektedir ve geleceğe yönelik en küçük bir kuşkuya kapıldığı anda, Yunus'u bütün yönleriyle keşfe çıkmak yerine, onun geleneksel tasavvufî sınırlarıyla yetinmekte ve orada dondurmaya çalışmaktadır.

Özetle, olumsuzlayıcı-yıkıcı okuma ile olumsuzlayıcı-kurucu okuma aslında aynı şeyin peşindedir: Geçmişi, sonsuzca genişleyen ve tek hareketi biteviye genişlemek olan bir geçmişe salmak ve orada terk etmek. Aynı şekilde olumlayıcı-kurucu okuma ile olumlayıcı-yıkıcı okuma da benzer bir şey yapar: Onlar da geçmişi, sonsuzca sabitlenecek olan ve tek hareket amacı durağanlaşmak olan bir geleceğin kollarına terk ederler; sonsuza kadar uyusun diye.

Artık geçmişin ya da geleceğin kollarında sonsuza kadar uyutulmak istenen ve bu bölümün temel konusu olan Aleviliğin, nasıl olumlayıcı-olumsuzlayıcı kurucu niyetlerle okunduğunu anlamaya çalışabiliriz.

2.

Bulurlar bir sözü bin söz ederler
Koyub doğru yolu eğri giderler

(Kaygusuz Abdal)[43]

18 Ağustos 2001 tarihinde, *Milliyet* gazetesinde, Alevilikle ilgili bir yazı dizisi içinde, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın Ruşen Çakır'la yaptığı bir görüşmeye yer verilir ve bu görüşmenin ardından, anlaşıldığı kadarıyla hem Sünni hem Alevi kesimden tepkiler çığ gibi akmaya başlar. Buna göre, "Diyanet İşleri Başkanı Yılmaz, Alevileri ateistlerin kışkırttığına inanıyor, 'Alevilerin ibadet yeri cami olmalı' diyordu. "Alevileri Sünnileştirme çabaları olmadığını söyleyen Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, "Cemevine cami işlevi kazandırma[nın] milletimizin birliğine darbe vur[acağını]" savunuyordu[44]. Yılmaz soruya cevaben kendi bakış açılarını da söylemektedir. "Biz Aleviliği, Türkiye'de yaşadığımız İslami ortak kültürümüzün içerisinde, bir kısım vatandaşlarımızın Hz. Ali'ye ve Ehlibeyt'e bağlılığını ifade eden ve tasavvuf ekollerinden etkilenmiş, yaşayan bir kült olarak görüyoruz. Ülkemizde yaşayan Aleviler, Bektaşi ve Alevi düşüncesi, halkımızın bir zenginliğidir. Bugün Alevilik adına bizim endişemiz, bazı

---

[43] *Minbername*'den aktaran, B. Oğuz, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, C. 3, İstanbul, Simurg Yayınları, 1997, s. 107.

[44] Bu bölümde bol miktarda elektronik kaynak kullandım. Ancak, internet kaynaklı bilgileri aktarırken ifadelerin özgünlüğüne mümkün olduğunca dokunmadım. Yalnızca karakter bozuklukları varsa düzeltme yolunu seçtim. Ayrıca, internet adresinin hemen sonuna, ilgili sayfayı ziyaret ettiğim tarihi de belirttim. R. Çakır-İ. Yılmaz, "Yolunu Arayan Alevilik", *www.milliyet.com.tr/2001/08/18/guncel/gun00.html*, 11.9.2003.

ateistlerin Aleviliği istismara çalışmalarıdır. Aleviliğin ayrı bir din anlayışı gibi ortaya konulma çabalarıdır. Kışkırtma faaliyetleridir."

Görüldüğü gibi Yılmaz, Aleviliği bir kült olarak kabul ettikten sonra, bu kültün bir zenginlik olarak ve kendi tanımladığı sınırlar içinde kalmasını savunmakta, bu kültün harekete geçmesine karşı anlamlı bir refleks ortaya koymakta ve bu kültü ateistlerin bir takım kurucu etkinlikler için kışkırttığına inanmaktadır. Nedir bu kurucu etkinlik? Aleviliğin yeni bir din olarak ortaya konulması, daha doğrusu bunun tehlikesine karşı uyarmaktadır Yılmaz. Alevilerin Diyanet'te temsiliyle ilişkili soruya verdiği yanıtta ise şöyle demektedir: "Kaldı ki, mevcut yasal düzenlemeler içerisinde bu mümkün görülmemektedir. Herhangi bir mezhep veya meşrebin, ya da tarikat veya cemaatin Diyanet çatısı altında temsil edilebilmesi için Diyanet'in 'Mezhepler ve Tarikatlar Genel Müdürlüğü' haline getirilmesi gerekir ki böyle bir şey Cumhuriyet'i kuran iradenin hedeflediği ulus-devlet ve toplum projesine de tamamen ters düşmektedir. Bugün İslam'ın iki kaynağı olan Kur'an ve Peygamberimizin sahih sünnetine bağlı kalarak İslam'ı mezhepler üstü bir bakış açısıyla yeniden anlamaya ve yorumlamaya çalışmak zorundayız".

Sanki Diyanet İşleri Başkanlığı yasal statüsü her ne olursa olsun, yalnızca Sünni İslâm'ın kalesi durumunda değilmiş gibi, Yılmaz ulus-devlet projesine atıf yapmakta ve proje üzerinden kendilerinin İslâm'a mezhepler üstü baktığını iddia etmekte ve Aleviliği kurucu role çıkarmanın apaçık Diyanet'in bu mezhepler üstü rolünü yıkacağı tehdidinde bulunmaktadır. Fakat gerçekte kendi sözlerinin arasında da hâkim olan zihniyeti işaret etmekten geri durmamaktadır. Buna göre, İslâm'ın iki kaynağı olarak Kur'an ve Peygamber'in sünnetini işaret etmektedir. Sahih sünnetini. Yılmaz bizzat İslâm'ı bununla sınırlayan zihniyetin Sünni olduğunu unutmamızı istemektedir. Sünnilerin kendi aralarındaki hangi sünnetlerin sahih olup olmadığı üstüne tartışmaları ve

ayrılıkları bir yana. İslam böylece bir kez net olarak sınırlandı mı, bütün İslâmî kollar bu tanıma vurulmakta, bu tanımın dışında kalma eğilimi taşıyan ya da bizzat dışında olan her kol ya ateistlerin kışkırtmasıyla damgalanmakta ya da en iyi durumda, bu kolların bünyelerindeki temel yaşamsal özellikler yok sayılarak tümden İslâm içinde sayılıp eritilmeye çalışılmaktadır.

Bunun en tipik örneği de Yılmaz'ın şu sözlerinde ortaya çıkmaktadır. "Cemevlerine nasıl bakıyorsunuz?" sorusuna yanıt olarak Yılmaz şöyle diyor: "*Cemevlerinin camiye alternatif bir ibadethane olduğu iddiası*, (vurgu bana ait) tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır. Yeryüzünde İslam kadar ibadethane birliğini sağlayabilmiş başka bir din yoktur. Geçmişte Müslümanlar içinde tezahür etmiş en uç fırkalar dahi ibadethaneyi bölmemişken, şimdi ülkemizde cemevlerine cami mukabili bir işlev ve görünüm vererek Müslümanlığın ibadethanesini bölmeye çalışmak üzücüdür. Bu yanlışı savunmak, milletimize darbe vurur; Müslümanlar arasında tefrikanın körüklenmesine ve ayrılığın kemikleşmesine sebep olur. Cami, görüşü, düşüncesi ne olursa olsun kendini Müslüman olarak tanımlayan herkese açıktır. Dolayısıyla Alevilerin de ibadet yeri camidir".

Yılmaz, önce tarihin hiçbir döneminde ortaya atılmamış bir iddiayı ortaya atılmış gibi ileri sürmekte, sonra bunun tarihsel gerçeklerle uyuşmadığını savunarak Alevileri "kurucu" çabalarından vazgeçip camiye çağırmaktadır. Gerçekten de cemevlerinin camiye alternatif bir ibadethane olduğu iddiası hayal ürünüdür. Bırakalım bir alternatif olduğunu, eğer orayı bir ibadet mekânı olarak kabul edeceksek, cami ve cemevinde yapılan ibadet en başta kökten farklıdır. Birinde tanrıya yakarılıp şükredilip, dua okunup, secde edilirken, öbüründe insan kutsanmakta, insana secde edilmektedir. Dolayısıyla cami ve cemevi birbirine alternatif değil, birbirinden radikal bir biçimde farklıdır. (İlerleyen bölümlerde bu konuya ayrıca yer vereceğim.) Bunu elbette Yılmaz da bilmektedir. Fakat onun hedef aldığı şey de zaten bu ra-

dikal farklılıktır. Alevileri cemevinden camiye çağırırken bu radikal niteliklerinden vazgeçmeye, Sünni anlayışı kabule çağırmaktadır. Bunun aksi, ona göre, tarihin hiçbir döneminde olmayan bir şeyi, Müslümanlığın ibadethanesini bölmeye çalışmak olacaktır. Bu tipik bir yıkıcı okuma biçimidir ve hemen ardından kurucu okumaya atlanmaktadır: Cami yıkılmakta, yerine alternatif olarak cemevi kurulmaktadır!

Buna karşın Yılmaz, "Alevileri Sünnileştirmeye çalıştığınız doğru mu?" sorusuna biraz önce zaten açıkça yanıt vermemiş gibi, şu yanıtı vermektedir: "Biz hem Alevilerin, hem Sünnilerin kendi anlayışlarını sorgulamak, değişime ve diyaloga açık hale gelmek mecburiyetinde olduğunu düşünüyoruz. Bu Aleviliğin Sünnileştirilmesi veya Sünniliğin Alevileştirilmesi olarak algılanmamalı". Fakat Yılmaz, her ne kadar Alevileri Sünnileştirmek gibi bir niyetlerinin olmadığını söylüyorsa da aynı yazıda yer verilen bir bilgi tam da tersini işaret etmektedir: "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın il müftülerine yolladığı bir rapor Yeni Düşünce Dergisi'nde yayımlanınca olay oldu. Buradaki 'Türkiye Alevileri aslen Hanefi mezhebine mensup tasavvufi bir hareketin mensuplarıdır' sözleri Alevilerce kimliklerini inkâr olarak görüldü. Ama esas olarak, 'Cemevi binalarının, bir dinin mabedi imiş gibi, törenlerin yapıldığı bir mabet işlevi kazandığı ve devletin asker ve polisi ile çatışarak ölen birtakım kimselerin cenazelerinin de bu merkezlerde yapılan merasimlerle kaldırıldığı gözleniyor. (...) Özellikle cemevi yapan ve yaptıranların bu konuda gereken dikkat, hassasiyet ve itinayı göstermedikleri, bu sebeple Alevilik - Bektaşilik konusunda halkımızda farklı düşüncelerin doğmasına sebep oldukları üzüntü ile izlenmektedir' tespitine tepki gösterildi."

Mehmet Nuri Yılmaz, Alevilerin yoğun tepkisiyle karşılaşınca sözlerini düzeltmek zorunluluğunu hissedecek ve "Başkanlığımız, kimseye mezhep, tarikat veya kültlere dayalı inanç ve uygulamayı empoze etmemekte, dini inanç ve yaşantılarını kişilerin tercih ve vicdanlarına bırakmaktadır. Alevi-Sünni çatışması yaratılmak isteniyor. İsteyen camiye,

isteyen de cemevine gider" demek gereksinimini hissedecektir[45].

Diyanet İşleri Başkanı'nı adeta özür dilercesine bu açıklamayı yapmaya zorlayan şey, aslında biraz sonra hızlıca, özetle ve kısaca değineceğim Alevi tepkilerinin kendisine yönelmesiyle birlikte, yukarıda kullandığım yazıda yer verilen bir diğer ismin yaptığı açıklamalardır. Bu isim, yine Diyanet görevlilerinden, MHP'li olduğunu saklama gereği bile duymayan Abdülkadir Sezgin'dir. Sezgin'in açıklamalarının Yılmaz'la yan yana yer alması Yılmaz açısından talihsizlik olmuştur.

Milliyet'in yazısına göre, "Ülkücü araştırmacı Dr. Sezgin, 'Aleviler PKK'dan sonra ikinci problem' diyor". "Hayalleri Alevistan" ara başlığı altında Milliyet şunlara yer vermektedir: "Alparslan Türkeş'in de desteğiyle Alevileri araştıran Dr. Abdülkadir Sezgin, Türkiye'den toprak isteyen grupların, Alevistan hayali kurduğunu söylüyor. Diyanet'te başmüfettişlik yaptığı sırada Alevilikle ilgili çalışmalarıyla tanınan, hatta Aleviler tarafından 'Aleviliğin Sünnileştirilmesi çizgisinin en önemli teorisyeni, hatta uygulayıcısı' olarak görülen Dr. Abdülkadir Sezgin, ülkücü olduğunu saklamıyor. Azerbaycan'da darbe girişiminde de adı geçen ve MHP iktidardayken yıllar önceki görevine, Mersin'e vaizliğe sürülen Dr. Sezgin, şöyle konuşuyor: "Harita bile hazırlıyorlar". "Türkiye'den toprak talebi olan Alevi gruplar var. 'Alevistan' diye devlet kurmak istiyor, haritalar yayımlıyorlar. Bunlar, PKK'dan sonra Türkiye için ikinci büyük bölücü tehdit. Ama bu hallolur. Zaten tabanda problem yok. Problem entelektüel kesimde. İnanç ve ibadetler bakımından Alevi ile Sünni arasında fark yok denecek kadar az. Ben devlete, öncelikle de Diyanet'e anlatmak istedim: Bunlar Müslüman, bunlar doğru. Alparslan Türkeş'in yakınında bulunanlar, örneğin korumaları Aleviydi. O Türk soyunu birleştirmeyi esas alıyordu. Eğer arkamda rahmetli Türkeş

[45] *www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2001/08/22/yasam/yasam6.html*, 11.9.2003.

olmasaydı, açıkça söylüyorum bu çalışmalarda başarılı olamazdım" diyen Dr. Sezgin, "(...) Alevilik Bektaşiliğe dayanan bir tarikattır. (...) Tarikatlar bugün cumhuriyeti tehdit ediyor. Ama bu tehditlerini tarikat kimliğiyle değil; sivil toplum örgütü, vakıf, dernek diye yapıyorlar. Hepsi siyasetle iç içe. Tarikat ile siyaset ayrımını yapmamız lazım. Bunları, devletin denetimi altında serbest bırakmalıyız" diyor.

Bu açıklamaların hemen ardından Alevi örgütlerinin tepkileri çığ gibi yükselecektir. Fakat tepkiler yalnızca Alevilerden ya da onların örgütlerinden kaynaklanmayacak, örneğin dönemin en çok satan gülmece dergisi *Leman* bile o haftaki sayısında bu açıklamalara tepkisini ortaya koymaktan geri kalmayacaktır. *Leman* dergisi yıllardır sürdürdüğü bir geleneğin, "haftanın laleleri" geleneğinin içinde, ilgili hafta, ilk iki sıraya bu iki ismi yerleştiriverecektir: "MEHMET NURİ YILMAZ, 'alevileri ateistler kışkırtıyormuş' diyen kışkırtıcı Diyanet İşleri Başkanı, DR. ABDÜLKADİR SEZGİN alevistan, alevleyicisi ülkücü karıştırmacı"[46].

Alevi örgütleri kendilerinden beklenileceği gibi Sezgin'in iddialarını reddedecek ve Alevilerin böyle bir planının olmadığını söyleyeceklerdir. Örneğin Köln'de 20.08.2001 tarihinde Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu adına yapılan basın açıklamasında, örgüt adına Hasan Öğütçü şunu söylemektedir: "Şimdiye kadar hiç bir Alevi örgütü, ne açık ne gizli Alevistan gibi bir hayal peşine düşmemiştir. Aleviler, bütün Türkleri birleştirme[k] [gibi] hayallere düşmeyecek kadar gerçekçidirler. Alevi Örgütleri ve Kurumları, şimdiye kadar olduğu gibi, bundan sonra da Aleviliğin özüne uygun olarak tanınması için, Alevilerin inanç ve ibadet özgürlüklerini tam olarak sağlanması için, Türkiye'nin bütünlüğü içinde laik, demokratik ve sosyal bir Türkiye Cumhuriyeti'ni desteklemek için çalışmalarına devam edeceklerdir"[47].

---

[46] *www.leman.com.tr/laleler/lale511.htm*, 14.8.2003.

[47] *www.Alevi.com/tr/guncel/arsiv/Alevistan.html*, 11.9.2003.

Yurtdışı örgütlerinden gösterilen bu tepkinin benzeri yurtiçi örgütlerden de gelecektir: Alevi Bektaşi Kuruluşları Birliği Başkanı Ali Doğan "Aleviler'in hiçbir zaman ayrı bir bayrak altında toplanmayı düşünmediğini" açıklayacaktır. Diyanet İşleri Başkanı ve Sezgin'i Alevileri yönlendirmeye çalışarak ibadet yerlerini şekillendirme çabasında olduklarını belirten açıklamada, ilgili birlik genel sekreteri Ali Balkız ise Diyanete bir karşı-çağrı çıkartacak ve savcıları göreve davet edecektir: "'Gündüz devletten, gece Hizbullah'tan yana olan, camileri Hizbullah'ların karargahları haline getiren, ona fırsat veren, imkan sağlayan Diyanet'in, Aleviler hakkında konuşması yerine öncelikle kendi söküğünü dikmesi gerekmez mi?' diye sordu. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesini isteyen Balkız, Yılmaz ve Sezgin hakkında idari işlem yapılması için savcıları göreve çağırdı"[48].

Yılmaz ve Sezgin'in yaklaşımına tepkiler, aralarındaki görüş ayrılıkları nedeniyle birbirine mesafeli duran Alevi örgütleri ve temsilcilerini bile aynı noktada birleştirmeyi başaracaktır. Örneğin Aleviler içinde ayrı bir anlayışı temsil eden Cem Vakfı ve onun en önemli temsilcisi İzzettin Doğan da bu açıklamalara sert tepki göstereceklerdir. Cem Vakfı adına yapılan açıklamada şu görüşlere yer verilmektedir: "(...) Alevi lafına bile tahammülü olmayan bu kör zihniyet binlerce Alevi'nin katledilmesini, sürülmesini, dedelerinin, babalarının, inanç önderlerinin kafir sayılmasının fetvasını veren kafadır. Cemevini bırak Camiye gel, cemi bırak namaz kıl, Hüseyin asidir, Alevilik meşreptir... türünden hezeyanları her seferinde terennüm eden, asıl bölücülüğü kendileri yapan bu yoz kafa kin kusmaya devam ediyor. Bu çerçevede kafası karabasanlar içinde, kendi çarpık fikirleriyle Alevilere Aleviliği öğretmek gibi tarihi bir misyon üstlenmiş kişi Diyanet İşleri eski Başmüfettişi Abdülkadir Sezgin ise kışkırtıcılığın bir örneğini sergiler gibiydi açıklamasıyla.

[48] *www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2001/08/22/yasam/yasam6.html*, 14.8.2003.

(...) Sayın Sezgin, sen olsan olsan, kimi karanlık güçlerin Türkiye üzerinde oynamak istedikleri oyunların bir piyonu olabilirsin. Bu ülkeye hainlik düşünmek alçaklığını hiçbir Alevi Bektaşi aklından geçirmez. Kirli ellerinizi; tertemiz inançlarıyla, kültürleriyle, bu Diyarı Rum ülkesini, dostluktan, barıştan, kardeşlikten, paylaşımdan, dayanışmadan yana bir Diyarı Türk yurdu yapan insanların üzerinden çekin! (...) Alevilerle Sünnileri karşı karşıya getirmek gibi oyunların piyonları olmayın! Nankörce, şuursuzca, ajanca açıklamalardan vazgeçin! Muhyi'nin dediği gibi 'Zahit bizi tan eyleme/ Hakk ismi okur dilimiz/ Sakın efsane söyleme / Hazrete çıkar yolumuz'. Bunu böylece bilin!"[49].

Yalnız vakfın gözden kaçırdığı bir nokta vardı belki de; o da Muhyi'nin sözünü ettiği yolun tam da Sezgin tarafından Alevistan olarak kodlanmış olabileceğiydi. Eğer Muhyi, yol ile "dostluk, barış, kardeşlik, paylaşım, dayanışma" gibi değerleri temsil eden bir "hazret"e giden yoldan söz ediyorsa, bu yolun adına Sezgin Alevistan demiş olabilir miydi? Bu soru işaretine şimdilik değinmeyeceğim.

Vakıf başkanı İzzettin Doğan ise bir söyleşide Diyanet İşleri görevlilerinin gerçekte Sünni çoğunluğa dayanarak tahakküm peşinde olduğunu, esasen aba altından sopa gösterdiklerini, buradan cesaret alarak Alevileri camiye çağırabildiklerini belirtmektedir. Doğan'a göre, Aleviler Diyanet'te temsil edilirse, Yılmaz'ın savının aksine ulusal birlik parçalanmayacak tersine pekişecektir. "Çünkü devlet tümden Alevi'nin, Sünni'nin, Şafi'nin, Hıristiyan'ın, Musevi'nin... herkesin devleti haline geleceği için hiç kimse devletine toz kondurmayacaktır o zaman ve ulusal birlik pekişecektir. Ama tehlikeye girecek bir şey varsa o da bunların parasal çıkarlarıdır." Sezgin hakkında ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Halkın aklına getirtiyor kendisi, belki Alevi şapkası altında üç-beş tane soytarı varsa onlara da Alevistan dedirtsin diye; buna ajan provokatör diyorlar. 12 Eylül ön-

[49] *www.cemvakfi.org/makaleler/05.asp*, 14.8.2003.

cesi bir Mahir Kaynak vardı, sol bayrağını alıp vatandaşı arkasına sürükleyen, tahrik edip sonra ihbar edip içeri attıran. Bu da aynı şekilde bir acemi provokatör olarak kullanılıyor ve ben bu sözleri bu zatın söylemesine ihtimal vermedim çünkü, akıllı, zeki bir insandır. Gerçekten söylemişse çünkü gazetecinin de yalan söylemesi için bir neden yok, eğer gerçekten bunu söylemişse tamamen provokasyon yapmak üzere halkı tahrik edip, halkı bölünmeye doğru söylenmiş fevkalade haince sözlerdir"[50]. Doğan, değerlendirmesinde devamla, Alevilerin ulusal güvenliği tehdit etmesi şöyle

[50] Oysa eğer A. Sezgin'le bir "gönül bağı" yoksa, Doğan'ın şaşırmasına hiç gerek yoktur. Çünkü Sezgin bu görüşlerini yazıya geçirmiştir. Ayrıca buna değineceğim ama şimdilik bir fikir vermesi bakımından buraya bir bölüm alıyorum: "Sovyetler Birliği'nin çöküşünün verdiği bir şaşkınlıkla tutunabilecek bir dal aradıkları gözlenen sosyalist (Marksist-ateist) grup içinde yer alanlardan ailesi içinde Alevi olanlar, kendilerini ve ailelerini hatırlayarak eskiden etkileyerek sosyalist yapmak istedikleri insanlara yanaşıp, bu defa aynı şeyi Alevi etiketi ile yapmaya çalıştıkları; bu defa da Aleviciliğe yöneldikleri gözlendi. Bunlar ideoloji olarak Marksizmi ve metot olarak da Marksist diyalektiği iyi bildiklerinden, bu defa Alevilik adına bunları yeniden 'Alevilik ambalajı' içinde sunmaya çalışmaktadırlar. Türkiye'nin gelişmesini, kalkınmasını istemeyen güçlerin de yukarıdaki faaliyetlerin arkasında bulunduğu, çeşitli Avrupa ülkelerinde kurulmuş veya kurdurulmuş dernek, federasyon, birlik, vakıf gibi Alevici örgütler ve faaliyetlerinden anlaşılmaktadır. 1980 öncesi sağ-sol olayları şeklinde görülen Malatya, Kayseri, Sivas, Çorum olayları, bu işi gündeme getirip ve çatışma sebebi olarak canlandırılabileceğinin kanıtı ve Türkiye'nin 'yumuşak karnı' olarak elde tutulmak istenmektedir. Sivas Madımak Oteli yangını ve İstanbul Gazi Mahallesi bu yumuşak karındaki denemeler olmalıdır. Kafkaslar, İran ve Türkiye topraklarında gözü olan ve ülkemizde 'Deli Petro' olarak tanınan I. Petro'dan başlayan bu coğrafyada Alevi-Sünni çatışması meydana getirerek, masraf etmeden, iç çatışmalar sonunda bu topraklara sahip olma ideali asla unutulmamalıdır. Özellikle Almanya, Fransa, Hollanda ve İsveç'in önderliğinde Zaza ve Kürt Alevilerini de kullanarak, ülkemiz topraklarında 'Alevistan' adlı bir devlet kurulması ve İran'ın Alevileri Caferileştirme şeklindeki çalışmaları da dikkatle kaydedilerek, bunlara karşı dini, tarihi, kültürel ve sosyolojik tedbirlere yer verilmeye çalışılmıştır". *www.yeniturkiye.com/dis-play.asp?c=1180*, 14.8.2003.

dursun tam tersine güvencesi olduklarını açıklamaktadır: "Alevilik, ulusal güvenlik açısından pozitif manada bağlantılıdır. Aleviliği bugün sivil siyasetçiler, Alevileri sevsinler sevmesinler, Atatürkçü Cumhuriyetin sigortası olarak niteliyorlar. (...) Bu manada, pozitif manada Aleviler bu ülkenin, Atatürkçü Cumhuriyetin büyük güvencesini oluşturuyorlar"[51]. İzzettin Doğan'la benzer bir görüşü Karacaahmet Sultan Kültürünü Yaşatma ve Tanıtma Derneği'nden Vahap Güngör de dillendirmektedir: "Biz kimseye Kilise'ye, Havra'ya, Sinagok'a, Cami'ye gitmeyin, Cemevi'ne gelin diyoruz mu ki, siz bize Cemevi'ne gitmeyin Cami'ye gelin diyorsunuz. Biz size 5 vakit namaz kılmayın, Ayin-i Cem yapıp, semah dönün diyoruz mu ki, siz bize gelin 5 vakit namaz kılın diyorsunuz. BİZİM NASIL İBADET ETTİĞİMİZ SİZİ NİÇİN İLGİLENDİRİYOR? Kendi inancımızı tek doğru olarak gösterme hakkını size kim verdi? (...) Alevilerin TOPRAK TALEBİ varmış! ALEVİSTAN hayali içindeymişiz. BEYLER TÜRKİYE CUMHURİYETİ BABANIZDAN MİRAS MI KALDI? BU ÜLKE SİZİN ÖZEL MÜLKİYETİNİZ Mİ? YOKSA ÇİFTLİĞİNİZ Mİ? HADDİNİZİ BİLİN. HER KARIŞ TOPRAĞINI ŞEHİT KANI İLE SULADIK. KUVAAYI MİLLİYE'NİN KURUCUSU BİZİZ. ATATÜRK'ÜN EN BÜYÜK YARDIMCISI BİZİZ. (...) MİSAK-I MİLLİ SINIRLARINI MUSTAFA KEMAL ATATÜRK İLE BİRLİKTE ÇİZDİK. MİSAK-I MİLLİ SINIRLARI İÇERİSİNDEKİ VATANIN TAMAMI BİZİM"[52].

Bu tema başka örgüt temsilcilerinin açıklamalarıyla da sürüp gidecek ve hemen her Alevi birlikteliğinde gündeme damgasını vuracaktır. Aynı yıl bütün Alevi törenlerinde bu demeçlere tepkiler sürecektir: Hüseyin Gazi'yi anma şenlikleri de bunlardan biridir. Hüseyin Gazi Derneği Başkanı Gülağ Öz de şenlikte yaptığı konuşmada, Alevilerin de

[51] *www.cemvakfi.org/makaleler/06.asp*, 14.8.2003.

[52] *www.karacaahmetsultan.com/makaleler_ayrinti.asp?id=50&next=51&prev.49*, 14.8.2003.

Anadolu toprağının sahipleri olduklarının unutulmaması gerektiğini belirterek, "Ne yazık ki bizi bölücülükle suçladılar. Alevistan kurmak istiyorlar diyorlar. Bu, Diyanet'in başında olanın yaptığı karalama kampanyasıdır" dedi. Şenlikte bulunanlara, "Siz vatanı bölmek ister misiniz, siz bu ülkenin bölünmesini ister misiniz?" diye soran ve "Hayır" yanıtını alan Öz, "Bizim insanlarımızı Arabistan'dan getirdiğiniz o ithal kafayla bölemezsiniz" diye konuştu[53].

Sezgin ve Yılmaz'ın Aleviliği okuma biçimlerine karşı yönelen tepkilere ilişkin örnekleri çoğaltmak mümkün. Bu tepkiler yukarıda da belirttiğim gibi yalnızca Alevi kişi ve örgütlerden değil, toplumun değişik kesimlerinden örneğin sivil toplum örgütlerinden de gelmektedir[54]. Oysa gerçekte ne Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konudaki tavrı yenidir, ne de Sezgin'in Alevistan iddiasıyla ortaya çıkması. Yalnızca büyük bir basın grubunun yayın organında ilk kez bu kadar fütursuzca telaffuz edilmekte, adeta Alevilerin "yumuşak karnı" yoklanmaya çalışılmaktadır. Örneğin Sezgin'in Alevistan "paranoya"sına çok daha önceden, aynı yayın grubunun ve sözüm ona daha demokrat ve daha entelektüel kesime yönelik gazetesi *Radikal*'de, gazete yazarlarından Avni Özgürel şu yorumla yer vermektedir: "Türkiye'nin Dışişleri Bakanlığı dinle meşgul olmayı 'gericilik' saysa da, dünyanın bütün ülkeleri mezhep ayrılıklarına dayalı çekişmeleri değerlendirip, politikalarını belirlemede bu faktörü kullanıyorlar. İran bütün Kafkaslar'da Şia inancını hâkim kılmanın kavgasını veriyor, Suudiler Vehabiliği... Almanya, Fransa, Alevilik araştırmalarına büyük paralar harcıyorlar, geçmişte TKP'nin Londra Kanadı diye bilinen R. Yörükoğlu 'Alevistan' adını verdiği projeye taraftar top-

[53] *www.chp.org.tr/haberler/eylul2001/B-HuseyinGazisenlikleri-9-Eylul-2001.htm*, 14.8.2003.

[54] Örneğin bkz, Hatay Barosu'nun konuya ilişkin açıklaması için *www.omnishaber.com/hatay/guneyruzgari/2001/08/21/10821113444.php*, 14.8.2003.

lamaya çalışıyor"[55]. Benzer görüşleri, hiçbir kaynak ya da doğrulayıcı, kanıtlayıcı bir ögeye yaslanmaksızın aynı yazar daha sonra da yineleyecek ama kimsenin dikkatini çekmeyecektir: "Alevi-Bektaşilik İslami bir meşrep (=yaşayış tarzı) bir tarikat. Ancak gelin görün ki şimdi 'Ehli Beyt' (=Peygamber'in ailesi) tabelası altında yakışıksız bir oyun oynanıyor. Aleviliğin İslam'dan ayrı bir din, Alevilerin ayrı bir millet olduğu iddiası gündemde; hatta ayrı bir coğrafyaya sahip olduğu, dolayısıyla ayrı devlet kurma hakkının bulunduğu... Düşünün ki geçmişte TKP'nin 'Londra kanadı' olarak bilinen, aslında İngiliz istihbaratı bünyesinde kurulmuş ofisten ibaret olan kadro bile 'Alevistan' adlı yayınla bu işe bir ucundan tutunmuş durumda"[56]. Alevistan teriminin telafuzu yeni olmadığı gibi Diyanet'in M. N. Yılmaz'da dile gelen tavrı da hiç yeni değildir. Burada buna ilişkin örneklere girmeyeceğim[57].

Öyleyse öncelikli olarak kendimize şu soruyu sormalıyız: Alevistan iddiaları ve bu iddialara gösterilen tepkilerin birincil sonucu ne olmuştur? Bu sonucun karakteri nedir? Bu ve benzeri sorular ilk elde anlamsız gibi görünmektedir. Böyle görünmektedir çünkü nihayetinde Alevistan tezi 1995 yılı sonunda yapıldığı söylenen ve bir yandan MHP ve dönemin liderliğine bağlılık ve şükranlar arz edip "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne uzanan Türk coğrafyasında birliğin sağlanması" anlamına gelen "Kızıl Elma" hayalleriyle yazıldığı halde "ilmi olma iddiasını" hiç kimselere bırakmayan bir doktora tezinde ortaya atılmaktadır. Dolayısıyla "akademik" bir tezin bu kadar yankı yaratması şaşırtıcıdır. Eğer Alevistan tezi gerçekten bir araştırmaya dayansaydı, bu şaşırtıcılığı bekleyebilirdik. Ancak ilgili tez hiçbir araştırmaya dayanmamaktadır. Tümüyle belli amaçlar için ortaya atılmış ve biraz sonra değineceğim gibi, başarıya da ulaşmıştır.

---

[55] *www.radikal.com.tr/1999/09/11/yorum/01/sor.html*, 14.8.2003.

[56] Radikal, 26.2.2002'den aktaran, *www.alewiten.com/alevilikleilgili.htm*,14.8.2003.

[57] Bunun için örneğin, bkz. *www.Alevi.org.au/guncel.htm*, 14.8.2003.

Sezgin, Alevistan tezini 2001 yılında kitabına yazdığı önsözden başlayarak yinelemeyi sürdürmektedir. Fakat ilgili teze yakından bakıldığında bunun bir araştırmaya dayanmadığı apaçık ortaya çıkmaktadır. Bu iddiaya, önsözden sonra, ilk kez kitabın 75. sayfasında şöyle yer verilmektedir: "Türkiye Komünist Partisi (TKP'nin) devamı olduğunu söyleyen R. Yörükoğlu, 'Marksizm ve Aleviliğin halef, selef" olduklarını belirterek, Aleviliği etnik bir yapı, bir ulus olarak gördüğünü belirterek, resmi dili 'Zazaca' olan bir "Alevistan"dan söz etmektedir"[58] (Yukarıda aktardığım, *Radikal* yazarlarından Avni Özgürel'in referansının kim olduğu da böylece anlaşılmaktadır). Burada referans olarak bizzat Yörükoğlu'na ait bir kaynağa rastlanmamakta, hatta hiçbir kaynağa rastlanmamakta, Sezgin yine kendisine ait bir başka makaleye atıf yapmaktadır[59]. İlginç olan bütün tezin kaynakçasında ne ilgili kişi Yörükoğlu'nun kitap ve makalelerine, ki kendisi Alevilik üzerine yazmış bir isimdir, ne de ondan böyle bir şeyi duyduğunu savunan bir kaynağa yer verilmemektedir. Konu bu kadarla sınırlı kalmaktadır. Daha sonra 86. sayfada aşırı sol ve bölücü örgütler başlığı altında, yine hiçbir kaynağa yer verilmeksizin, bu kez kendi makalesine bile atıf yapma gereği duymamıştır Sezgin, "Aleviler/bektaşiler arasında taban oluşturmak isteyen aşırı sola mensup terör ve etnik bölücü terör örgütleri, Aleviliği ve Alevileri savunuyor görünerek, kendi siyasi ve ideolojik anlayışlarını Alevilik/Bektaşilik olarak sunmaya çalışmaktadırlar" saptaması yapılmakta ve nasıl hazırlandığını, bilginin kaynağının ne olduğunu bilmiyoruz ama bir liste verilmektedir. Listeye göre bu örgütler: "1. TKP/İşçinin Sesi, 2. Devrimci Yol, 3. TDP Türkiye Devrim Partisi (TKP-B), 4.

---

[58] A. Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

[59] A. Sezgin, "Azerbaycan-İran-Irak Türkmenistan'ı ve Türkiye Hattında Din Birliği Yahut İslamın Meseleleri", *Avrasya Dosyası*, c. 2. s. 3, ss. 177-179, Ankara, 1995.

TKP/ML, 5. MLKP-K, 6. PKK, 7. TİKKO, 8. Kürdistan Aleviler Birliği"dir[60].

Alevilerin, Alevistan peşinde olduğu ve hatta haritalar yayınladıkları yolundaki tez neredededir derseniz, yine şaşırtıcıdır, böylesine iddialı bir tez kitabın yukarıda andığım 75. sayfasının 249 no'lu dipnotunda yer almaktadır. Aynen aktarıyorum: "Kızıl Yol adlı, önceleri teksir halinde yayınlanan ve daha sonra basılı hale gelen bu bölücü dergi, Türkiye'nin bir de 'Alevistan' adıyla bölünmesi için çalışmalar yapıyor, harita ve benzeri bölücü yayınlarla meşgul olmaktadır. İlk sayısı 1983 yılında yayınlanmıştır. Bunlara göre, Çorum, Amasya, Tokat, Erzincan, Sivas, Malatya, Kahraman Maraş ve Hatay illeri, Türkiye'den ayırıp, bölmek istedikleri yerlerdir. Bizim araştırma yaptığımız yerler incelenecek olursa, adı sayılan illerin çoğunluğu bunlar içinde yer almaktadır"[61]. Yine ilginçtir, Sezgin'in bu dergileri görüp okuduğuna dair hiçbir kayda, tezin herhangi bir yerin rastlanmamaktadır. Derginin propagandasını yapmamak için olsa gerek (!) kaynakçada ne dergiye, ne eğer açık adla yazıyorlarsa, yazarlarına ne de herhangi bir makalesine atıf yapılmaktadır! Bu da bir yana okur şu soruyla karşı karşıya bırakılmaktadır: Alevistan tezinin sahibi kim? *Kızıl Yol* dergisi mensupları mı, R. Yörükoğlu'nun TKP'si mi[62], ikisi birden mi, yoksa listede yer alan bütün örgütler Alevistan peşinde mi koşuyor, bilemiyoruz!

Fakat, herhangi bir referansı olmasa da Sezgin'in *Kızıl Yol* dergisi hakkında genel geçer bir fikri olduğu bellidir.

---

[60] A. Sezgin, (2002), s. 86 ve devamı.

[61] A.Sezgin, (2002), s. 75, 249 no'lu dipnot.

[62] Örneğin, R. Yörükoğlu'nun bu konudaki en temel metnine bakıldığında, Alevistan anlayışına ilişkin en küçük bir imaya bile rastlanmamaktadır. Aksine, Yörükoğlu, kendince Aleviliği sınıf perspektifinden okumaya çalışmış ve ortaya oldukça kötü bir Marksist okuma örneği çıkarmıştır. Aleviliği ayrı, özgün bir etnik bir topluluk olarak gördüğüne dair bu metninde hiçbir ima yoktur ya da ben göremedim! Bkz. R. Yörükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevilik*, İstanbul, Alev Yayınları, 1990.

Hatta okumuş bile olabilir! Ancak dergi hakkında fazla konuşmaması manidardır. Bunu biraz sonra açıklayacağım ama şimdiden şu kadarını söyleyeyim: Sezgin'in önce Yörükoğlu'na atfettiği "günah" doğrudan *Kızıl Yol*'a aittir ve ilgili yayına bakıldığında sorunun aslî olarak Alevilikten çok Kürt sorunuyla ilişkili olduğu görülmektedir.

Bütün bunların ışığında, hiçbir araştırmaya ve akademik ahlâk kurallarına dayanmayan bir tezi büyük bir yayın grubunda, üstelik MHP ve Türkeş'in adlarını da söz arasına sıkıştırarak yeniden ortaya atmanın amacı nedir? İzzettin Doğan'ın söylediği gibi Mahir Kaynakvari bir provakasyon ya da halkımızın güzelim Türkçe'siyle söylediği gibi, "eşeğin aklına karpuz kabuğu düşürme" operasyonu mu? Bunun bir provokasyon olduğu apaçık bellidir ama amaç nedir? Bu soruya geldiğimizde, yukarıda sorduğum soru anlam kazanıyor: Bu iddialara gösterilen tepkinin birincil sonucu ne olmuştur ve bu sonucun niteliği nedir?

Tezin ortaya atılmasının ilk ve en önemli sonuçlarından biri, Alevilerin, muhtemelen öngörüldüğü, hesaplandığı ve beklendiği gibi, devlete, devletin veri biçimine bağlılıklarını bir kez daha beyan etmeleri, adeta devletle yemin tazelemeleri olmuştur. Böylece belirli bir süredir, belirli bir ivme içinde bulunan ve giderek farklı açılımları bünyesinde barındıracağının işaretlerini veren Alevilik tartışmalarının önüne önemli bir set çekilmiştir. Aleviler bundan sonra uzunca bir süre daha, eskiden olduğu gibi, devletle ilişkilerini sorgulamaya yanaşmayacaklar, aksine bunu hep bir sabit veri olarak kabul edecekler ve bunu sorgulamaya çalışanları da dışlamak zorunda kalacaklardır. Bu sonuç, her türden, farklı farklı görüşlere de sahip olsalar, nerdeyse tüm Alevi örgütlerine onaylatılıvermiştir! Buna ek olarak, Alevilerin bundan sonra devletle ilişkilerini radikal bir biçimde sorgulama olasılıklarına karşın onlara karşı kullanılacak silahın ne olacağı net bir biçimde bu topluluğa işaret edilmiş ve gelecekteki olası gelişmeler de şimdiden "Demokles'in kılıcı"yla ipotek altına alınıvermiştir. Üçüncü olarak, Ale-

vilerin muhalif bir topluluk olma potansiyeli göz önünde tutularak, Kürt sorunuyla ilişkileri, yine "bölücülük" tezleriyle engellenmiştir. Yani olumsuz-kurucu bir okuma en azından bütün Türk Alevileri için geçerli olmak üzere, devlet-Aleviler ilişkisini şimdiki zamanıyla donduruvermiştir!

Fakat Alevistan tezinin ikinci ve belki birincisinden daha önemli bir boyutu vardır ki o da Kürt sorunuyla Alevistan tezi arasındaki ilişkidir. Ancak bu boyutu ortaya çıkarabilmek için, Sezgin'in yarım bıraktığını tamamlamamız gerekecektir. Önce *Kızıl Yol*'a bir göz atacağız ve tezi yakından göreceğiz.

3.

Kızıl Yol dergisi'nin 1.[63] ve 2.[64] sayılarında özetle şu görüşlere yer verilmektedir: Anadolu'daki Alevi halkı 8. yüzyılda İran Horasanı'ndan göç ederek Anadolu'ya gelmiştir. O zamandan bu zamana değin çeşitli soykırımlara uğramış ve sürekli bir baskı altında tutulmuştur. Fakat özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte Türkler ulusal uyanış sürecine giren Alevistan ve diğer ulusların millî kurtuluş hareketlerini engellemeye çalışmış ve asimilasyon politikalarına hız vererek onları Türkleştirme etkinliğine girişmiştir.

Kızıl Yol bu girişten sonra kendi misyonunu şöyle tanımlamaktadır: "Bizler Alevistan halkı olarak M-L ışığında yola çıkarak Alevi halkının Anadolu'da bir ulus olduğunu, Türkiye, Kürdistan ve Suriye arasındaki coğrafyada yer aldığını, bu üç devlete komşu olduğumuzu ispatlayacağız. (Bağımsız Anadolu Alevistan Sosyalist Halk Cumhuriyeti haritası, başkent Dersim olmak uzere Tercan, Varto, Kiğı, Akçadağ, Malatya, Maraş, Hatay, Sivas, Tokat, Amasya, Çorum ve Erzincanı kapsamaktadır) Bu iddiamız etrafında tüm Anadolu Alevistan halkını örgütlemeyi egemen Türk ulusunun işçi sınıfı ile sömürge Kürt ulusuyla ortak örgütlenerek birincil derecede sosyalizmi ikincil derecede Alevistan ulusunun kendi kader tayin hakkının kendisi tayin etme hakkına sahip olduğunu hedefliyoruz" (No: 1) (anlatım bozukluklarına dokunmadan aktarıyorum).

Dergi, bu bölgeye neden Alevistan dediğini ise şöyle açıklamaktadır: "Anadoludaki toplumumuz diğer toplumlar tarafından Alevi olarak bilindiği içindirki biz Anadolu Alevistanı diyoruz, yoksa Dersimce konustuğumuz içinde

---

[63] *http://tv.zazaistan.free.fr/kose-fichiers/yayin/kizil.htm*, 14.8.2003.

[64] 2. sayının künyesi: *http://tv.zazaistan.free.fr/kosefichiers/yayin 2.htm.*

Dersimistan ya da Zazakistanda diyebilirdik, Alevistan demeklede gurur duyuyoruz. Varsın desinler ki Alevilik dindir. Biz buna katılmıyoruz" (No: 2).

Kızıl Yol, her ne kadar kendisini Marksist-Leninist olarak tanımlasa da, anlaşıldığı kadarıyla kendi kurmak istediği soruna, sınıfsal bir bakış açısıyla yaklaşmak yerine doğrudan ulusalcı bir bakış açısını tercih etmekte, bu nedenle de kendilerinden önce geliştirilmiş bakış açılarına karşı çıkmaktadır: "Günümüze kadar gerek Türkiye devrimci hareketleri gerekse diğer ulus devrimci hareketleri Alevistan ulusal sorununu sınıfsal anlamda ele almış; yada Maraş katliamı bile devrimciler tarafından sınıf sorunu imiş gibi değerlendirilirken aynı şekilde sömürgeci devlet tarafından aynı katliam mezhep sorunu gibi basit olarak devrimcilerle aynı ağızla çarpıtılmaya çalışıldığı bugün herkesçe bilinmektedir. Maraş katliamında esas neden bir din sorunu değildi. Bir sendikal sorun ve ya grevde yoktu. Hatta herhangi devrimci bir örgütün militanı da öldürülmediği halde neden Alevi milliyetinde olan insanların evleri işaret edilerek bu insanlar öldürüldü. Çünkü öldürülen bu insanların suçu Alevistan ulusundan olmaktı. Bu soykırımın amacı Alevi toplumunu bertaraf etmekti, bu yuzden Maraş'ta katliam gerçekleştirildi" (No: 1). Görüldüğü gibi, derginin soruna bakışı, Marksist bir bakış olmaktan son derece uzak, yerellikle sınırlı, siyasal bir olayı belirli yerel dinamiklerle sınırlı olarak anlama ve buna indirgeme eğilimi yüksek bir bakış açısıdır.

Dergi'ye göre, Alevilik bir dinsel mezhep değildir çünkü bu halka mensup olanların farklı mezhepleri olabilmektedir. Anadolu Alevileri kesin olarak Asyalı olup sosyo-ekonomik nedenlerle Fars toplumundan kopmuşlardır. Dergi'ye göre Aleviler, sınırlarını yukarıda da çizdiği gibi, "coğrafi olarak Türkiye ve Kuzey Kürdistan ve Suriye arasında kalan topraklar üzerinde yerleşik olarak tarihin derinliklerinden günümüze değin bu topraklar üzerinde yaşamaktadır. İşte bu noktada iddia ettiğimiz Alevistan ulusal meselesi ortaya çıkmaktadır" (No: 1). Dergi, bu "ulus"un dilini de kendince

tanımlamaktadır: "Alevistan ulusunun ortak dili Zazacadır. (Dersimce) Bu dil Hint-Avrupa kökenli olup Hint-İran dil grubundadır. Bu dil İranda konuşulan Farsça'nın Horasan şivesidir. Anadoluda biraz değişikliğe uğrayarak Farsça'nın batılılaşmışıdır Halklar arasında ki kültür alış-verişleri gibi komşu diller arasında da bir takım sözcük veya kelime alış verişleri olduğu bir gerçektir. Bundan dolayı dilimize komşu dillerden sözcükler girmiş aynı şekilde komşu dillere Zazaca sözcükler de girmiştir. Halk dilimiz konuşma dili olarak varlığını sürdürmüş olduğu için sözcük hazinemiz fazla gelişme göstermediğinden değişik bölgelerimizden değişik isimlerle anılmaktadır. Örnegin: Erzincan'da Dersimce ve ya Zonema, Sivas bölgesinde Dimilki, Palu ve civarında Zazaca hatta bazı bölgelerde kuş dili olarak biliniyor. Gene dilimizin yazı dili olmayışı bölgeler arasında değişik şive farkına neden olmuştur. Bu şive değişikliği Zazacanın şiveleridir. (...) ZAZAKİ dili Anadolu'da ortalama olarak üc milyona yakın kişi konuşuyor. Bu dili konuşan halkımız komşu Türk ve Kürtlerle anlaşamıyor".

Derginin yapmaya çalıştığı şeye yakından bakıldığında, ilk amacının öncelikli olarak, tasarlamaya çalıştıkları Alevi ulusunun, diğer ulus saydıkları topluluklarla aralarındaki sınırları çizerek netleştirmek olduğu apaçık görülmektedir. Burada da birincil hedef olarak yine ayrı bir ulus olarak tanımladıkları Kürtleri aldıkları ve Kürtlerle aralarına bir sınır çizgisi çekmeye çalıştıkları da hemen belli olmaktadır. Her ne kadar araya zaman zaman Türk vurgusu atılmışsa da hedefin Kürtlerden ayrılmak olduğu açıktır. Bunun için özellikle Türk kaynaklı olduğu belirtilen baskılar yanı sıra, ısrarla Kürt kaynaklı olduğu iddia edilen baskılar da dergide sürekli anılmaktadır. Örneğin, "Türk ve Kürt feodal toprak ağaları dönem dönem Alevistan halkına karşı güç ve eylem birliği yaptıkları ve Hamidiye alaylarının kuruluşuyla ispatlanmıştır. Çağımızda durum yine budur. Alevilerin soyu silinmek istenmektedir. Alevistan ulusuna karşı sür-

dürülen soykırımlara herkes seyirci kalmış, ulusal sorunumuza ciddi temelde eğilmemişler" (No: 2).

Dergi'nin yapmaya çalıştığı şeye, belli ki ilk tepkiler de doğal olarak kendini Kürtlükle ilişkilendiren çeşitli muhalif hareketlerden gelmiştir. Başka kaynaklara hiç gitmeksizin, derginin ikinci sayısı bile bize bunun için yeterli bir fikir vermektedir. Dergi, daha bu sayısından itibaren gelen tepkilerle mücadele etmek zorunda kalmışa benzemektedir. Kendisine yöneltilmiş olduğu anlaşılan "bölücülük" suçlamasına (bir yanlış anlamaya meydan vermemek için belirtmeliyim ki buradaki bölücülük suçlaması, Türkiye'de hâkim söylem olan bölücülüğü değil, mevcut rejime muhalif olan hareketlerin birbirlerine karşı yönelttikleri ve Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı mücadeleyi parçalayıp zayıflatmayı içeren bölücülüğü ifade etmektedir) dergi şöyle yanıt vermektedir: "Bütün milliyetlerden ve Alevi, Türk, Kürt uluslarının birlikte örgütlenmesi esas amacımız olmakla beraber Türk ve Kürt hareketlerinin ayrı ayrı ulusal temelde örgütlenmeleri bu esas doğru olan birlikte örgütlenme şartlarını ortadan kaldırmış bulunuyor. Bölücülüğü biz değil bu hareketler bizden önce zaten çoktan yapmışlardır. Bu gün bizi bu temelde eleştirmeleri tamamen maksatlı ve kariyer meselesinden başka bir şey değildir".

Kendi iç tartışmalarının arka planında ne yer alırsa alsın ama açıkça gözlenen ve A. Sezgin gibi isimlerin gözden kaçırmaya çalıştığı şey, derginin yöneldiği hedefin kimliğidir. Dergi açıkça şunu yazmaktadır: "Bu topraklar üzerinde Türk ve Kürt halkı iskan edememis. Alevi halkı sekizinci yüzyıldan Horasan'dan göç ettikten günümüze kadar iskan eden, bu topraklar üzerinde defalarca zulme uğrayan, asılan kesilen ama ondan ayrılmayan tek halk Alevi halkı olmuştur. Bütün bunlardan sonra kimsenin topraklarımızı Türkiye ve ya Kürdistan ilan etmeleri havadan su dövmeye benzer. Topraklarımız üzerinde Türkler zoraki iktidar olmakla birlikte Kürtler ise hiç bir dönemde burada herhangi bir varlıkları söz konusu olmamıştır. Günümüzde ise Türk ve Kürt

devrimcilerinin bu vazgeçilmez haklı davamız üzerindeki asılsız sosyal şöven taleplerini ciddiye almak bile doğru değildir. Kaldi ki *Anadolu alevistan ulusal sınırları içerisinde yabancı ulusal parti ve örgütlerin askeri alanımızda örgütlenmesini doğru bulmuyoruz. Zaten aksi davranmalarına izin vermeyeceğiz*" (vurgular bana ait). Buradaki hedef Türkiye Cumhuriyeti değildir. Türkiye Cumhuriyeti'ni de kapsayan ama onu aşacak bir biçimde Türk ve Kürt muhalif hareketleridir. Türklerin ki burada Türkiye Cumhuriyeti kastediliyor, zaten zoraki iktidar olduğu belirtilirken arkadan gelen nitelemeler Türk ve Kürt "devrimci" ya da "milliyetçi" örgütleri içermekte ve dergi, bunların kendi askeri bölgesinde örgütlenmesine izin vermeyeceğini açıklamaktadır.

O halde, *Kızıl Yol* ve Alevistan tezi öncelikle kimi tehdit etmektedir? Bu tezin yaygınlık kazanması ve güçlenmesi öncelikle neye hizmet edecek ve kimlerin çıkarlarını azamileştirecektir? Bu ve benzeri soruların peşine düşüldüğü anda, karşımıza kaçınılmaz olarak komplo teorileri çıkmaktadır. Komplo teorileri bir yana, fakat *Kızıl Yol*'un verdiği mesajın tehdit ettiği taraflarca çok iyi anlaşıldığı kesindir. Örneğin Kürt muhalif hareketleriyle ilişkili olduğu anlaşılan bir yazar, ad vermeden genel olarak bu teze ve taraftarlarına şöyle yaklaşmaktadır: "Düne kadar bağımsız bir ülkeyi tek alternatif olarak savunan, 'eşit koşullara sahip federal bir devlet çatısı altında, Türklerle birlikte yaşayabiliriz' diyenleri bile ihanetle suçlayan kimileri gün gelip de başarısızlığa uğrayınca, bu kez tam ters uçlara savruluyorlar. Bunların da sarıldıkları başlıca silah, yine bölge, lehçe, din ve mezhep farklılığı oluyor. Bir bakıyorsunuz, 'dersimliler' kendilerine kırmanc diyor, bu yöre halkı Kürt değil, 'Kırmanc ulusudur' diyorlar. 'Kırmanciye' sözcüğünün Dersim'de Alevi, Sünni, kurmancca ya da kırmancki konuşan herkesi kapsadığı[ndan](...) haberleri yok. Aradan zaman geçiyor, bu sefer 'kırmanc ulusu', 'Alevi-kırmanc ulusu'na dönüşüyor. Fakat ardından bir de farkına varıyorlar ki Dersim'de kurmanci'yi konuşanlar da var ve üstelik bunlar

nüfusun yaklaşık üçte biri kadarlar; o zaman da (...) Alevi ulusu oluveriyor. Tabi doğal olarak sınırlar da bu arada Dersim'i aşıyor; Sivas, Kayseri, Maraş'a kadar uzanıyor. Ne var ki bu da sorunu çözmeye yetmiyor. Çünkü, Türk, Arnavut, Arap ve daha bir dizi halktan olan Aleviler var. O zaman da tüm bunları kapsayan 'Alevi ulusu' kavramı ortaya atılıyor"[65].

İlgili yazar çok doğal olarak bütün gelişmelerin arkasında komplo ve provokasyon parmağı aramayı da ihmal etmiyor: "Dün, Kürt oldukları için Dersim'lilere karşı soykırım uygulayanlar, bugün 'Aleviler Türk'tür, Dersimliler de Türk'tür' propagandası yapıyorlar. Dersim katliamında görev almış emekli subaylar Zazaki'yi konuşanların Kürt olmadıklarını kanıtlamak için 'bilimsel' araştırmalar yapıyorlar. Bunların kitapları, devlet güdümündeki yayınevleri tarafından basılıyor ve binlercesi parasız olarak postalanıyor. Kürtçe'nin kırmancki (Zazaki) lehçesini konuşanlarla, kurmanciyi konuşanları birbirine karşı kışkırtmak için, yine devlete bağlı aynı karanlık eller tarafından bildiriler dağıtılıyor. Tıpkı Kürt örgütlerini birbirlerine düşürmek için bildiri, broşür vs. basıp dağıttıkları gibi"[66].

Kızıl Yol dergisinin tehdit ettiği ikinci kesim ise, yukarıda yazdığım gibi, Türk muhalif devrimci örgütlerdir. Bu tehdidin anlamını ise bize tanınmış Kürdologlardan Martin van Bruinessen açıklıyor: "Birçok genç Alevi Kürt'ün (TİKKO/TKP-ML'nin en etkili olduğu) özgül olarak Kürt olmayan sol örgütlerde etkin olarak yer almayı tercih ettikleri doğrudur; ancak Kürtlüklerinden asla şüphe etmemişlerdir. Kuşkusuz, en azından kısmen Kürt ve solcu partilerin altyapılarındaki tahribatın ve yeniden yapılanmadaki sorunlu sürecin bir sonucu olarak, bu durum 1980'lerde değişme-

[65] Munzur Çem, *Dersim'de Alevilik*, İstanbul, Peri Yayınları, 1999, s. 111 ve devamı.
[66] *A.g.y.*, s. 115.

ye başladı"[67]. Bruinessen devamla şu saptamayı yapmaktadır: "Aslında, PKK'nın kuruluşunu gerçekleştirmekte büyük zorluklarda karşılaştığı ve her zaman diğer siyasal radikal hareketlerle yarışmak zorunda kaldığı bölge, büyük ölçüde Zazaca konuşanların ve Aleviler'in bulunduğu Dersim'di. (Şimdiki Tunceli ili ve komşu bölgeleri) Dersim halkı, en azından 1960'lardan beri, her zaman Kürt milliyetçiliğinden ziyade solcu radikalizme meyilli olmuştu. Başlangıçta militan bir şekilde din karşıtı olan PKK, 1980'lerin ortalarında, Sünni bölgelerde daha çok halk desteği bulmaya yönelik başarılı bir girişimle, gittikçe Sünni İslam'a karsı uzlaşmacı bir tavır benimsedi. Bu aşikar bir şekilde, PKK'nin Aleviler arasındaki popülerliğine bir katkıda bulunmadığı gibi muhtemelen Alevi öznelliğini güçlendirdi. PKK'ye göre, tüm Alevi uyanışı, Kürtler arasına ayrımcılık ekmek için doğrudan devletçe yönetiliyordu ve buna ön ayak olanların tümü ajandı. Bu aynı zamanda, Aleviler'in PKK'den soğumalarına yol açacak şekilde, partinin kendi saflarındaki Aleviler'den kuşkulanmasına ve onların tasfiyesine yol açtı. Dinsel boyutunun gittikçe daha fazla farkına vararak, aslî bir kimlik olarak Aleviliğe yeniden yapılan vurgu, büyük ölçüde Sünni köktenciliğine ve kapsayıcı Kürt milliyetçiliğine karşı bir tepkidir"[68].

Alevistan'dan söz eden bir diğer yazar ise E. Franz'dır. "Kürtler için Zazaca Kürtçe'nin bir diyalektiydi. 80'li yılların sonunda, İsveç'te sürgünde olan ve 1992 yılında ölen Sünni Zaza Ebubekir Pamukçu Zazaları Kürtlerden ayrı bir etni, dolayısıyla ulus olarak gören ve kökenlerini Hazar Denizi'ndeki Deylen bölgesine[69] dayandıran bir hareket baş-

---

[67] Martin van Bruinessen, "Alevi Kürtlerin Etnik Kimliği Üzerine Bir Tartışma", Çev. Ö. Gökmen, *http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/martintrk.htm*, 14. 8.2003.

[68] Aynı yerde.

[69] Deylen bölgesi için, ayrıca bkz. "Deylem" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, 3. cilt, Ankara, MEB Yayınları, ss. 567-573. Ayrıca bu

lattı. Bu hareket Avrupa'da yaşayan Sünni ve Alevi Zazalar arasında taraftar buldu ki bu taraftarlar arasında Dersim'li Aleviler çoğunluğu oluşturuyordu. Bunlarda çok belirgin olan bölgesel özgüllük anlayışı dilsel olarak tanımlanmış etnik bir kimliğin kendi yayılma alanları olan Zazaistan ve dolayısıyla da Alevistan için özerklik talebiyle birleşti. İki mezhebi de kapsayan bu teorinin karşısında Seyfi Cengiz'in daha az yaygınlaşmış olan teorisi yer alıyordu. Seyfi Cengiz Londra'da sürgünde bulunduğu sırada anadili Zazaca olan birbirinden bağımsız iki ulusun bulunduğunu ve bunların Aleviler ve Kürtler olarak iki mezhepsel gruba ayrıldıklarını ve yüzyıllar içinde birbirlerine tezat iki kültür oluşturduklarını ortaya koydu. Bugün Avrupa'da Zaza kimliğini bu saydığımız biçimlerin herhangi biri çerçevesinde öne süren bir dizi dernek bulunuyor"[70].

Martin van Bruinessen, A. Sezgin ve E. Franz gibi "Alevistan" teriminden ve *Kızıl Yol* dergisinden de haberdardır. Bu "haberdarlığını" ilgili makalenin 34 no'lu dipnotunda şöyle açıklar: "Alevistan kelimesine ilk kez, 1976 yılında Hürriyet gazetesinin Almanya'daki bölücü faaliyetler ile ilgili bir raporunda rastladım. Sözde, devletin Maoist düşmanları Türkiye'yi doğuda Kürdistan, merkezde Alevistan ve batıda Sünni Türk bakiye şeklinde bölmek için komplo kuruyorlardı. 1980'lerde Almanya'da benzer bir şekilde Alevistan'ı bağımsız kılmak niyetini açıklayan Kızıl Yol adında kısa ömürlü aşırı solcu bir örgüt vardı. Birçok Kürt milliyetçisi ve başka eğilimlerden solcular, bunların Sünni ve Türk bir milliyetçi tepki yaratmaya çalışan Türk istihbarat servisinin oyunları olduğundan şüphelenmiştir".

---

konuda Minorsky'nin bir makalesine de başvurulabilir: "Daylam", *Encylc. of Islam*, 1962, ss. 189-194.

[70] Erhard Franz, "Exilopposition als politischer Akteur", *www.duei.de/doi/en/content/online-publications/FO-CUS4.pdf*, 14.8.2003. Bu makaleyi çevirerek okumamı sağlayan araştırma görevlisi Pınar Ecevitoğlu'na teşekkür ediyorum.

Gerçekten de *Kızıl Yol*'dan kuşkulanmak için gerek seslendiği coğrafî bölge ve gerekse kullandığı siyasal söylem hakkında uzman olmaya pek gerek yoktur. Kullandıkları Marksist söylem tam anlamıyla, en fazlasından lise birinci sınıf düzeyinde kullanılabilecek, kaba Stalinist önermelerle, sözüm ona güncel ve tarihsel gerçeklik arasında birebir ilişki kurma çocuksuluğunu geçemeyen bir söylemdir. Bunu görebilmek için imanlı bir anti-Marksist olmamak ve Marksizme azıcık aşinalık yeterlidir. Ancak öbür yandan, kullanılan söylemin yanı sıra Zazaların varlığının hangi politik aktörlerce, nasıl kullanılmaya çalışıldığını da asla gözden ırak tutmamak gerektiği açıktır.

Yine Bruinessen'in aktardığı bir rapordan öğreniyoruz ki Alevi-Sünni Kürt ve Türk toplulukları belirli amaçlar, en başta asimilasyon politikaları doğrultusunda birbirlerine karşı kullanmak hiç de yeni bir politika değildir ve bu politika günümüzde de etkin araçlardan biri olarak geçerliliğini korumaktadır. Ancak yine de Bruinessen, komplo teorilerine pek fazla prim vermek yanlısı değildir: "Her ne kadar bazen başka etnik sadakatler altında örtülü olsa da, her zaman müstakil bir Alevi bilinçliliği olagelmiştir. Bununla birlikte, şu anki Zaza milliyetçiligi tamamen yeni bir şeydir; buna kendilerini Kürt olarak tanımlayan sayısız Zazaca konusan insan tarafından şiddetle karşı çıkılmaktadır. Zaza milliyetçiliğinin ortaya çıkış koşulları için, (olanların tümünü Türk istihbarat servislerinin işi olarak gören popüler komplo kuramına inanmadıkça) Türkiye'den ziyade, yeniden Batı Avrupa'daki göçmen cemaatlere bakmamız gerekecek".

Burada özel olarak Zazalar üstüne çalışmadığım için sorunun kendisine, niteliğine, boyutlarına ilişkin ayrıntılara girmeyeceğim. Sorunun tarihsel ve siyasal boyutlarına ilişkin Bruinessen'in oldukça ufuk açıcı bu makalesinin yanı sıra[71].

[71] Ayrıca M. v. Bruinessen'in, bir diğer yapıtına da başvurulabilir: M. v. Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet,* Çev. R. Arslan, Ankara: Öz-Ge Yayınları, t.y.

ilgi duyanlar için Zazaca üzerine bir başka makaleyi de işaret etmekle yetineceğim[72].

Ara bir sonuç olarak şunu saptayabiliriz ki, Ümit Hassan'ın işaret ettiği bir hususun ne kadar önemli olduğu açıktır: "Devlet oluşumunun öncülleri ve bunların devlet(ler) içerisindeki kalıntılarının ortadan kaldırılışları, (ancak tamamıyla yok edilemeyerek) bugün kitle içerisindeki hatıralardan kalkılarak ideoloji ve ütopyalar biçiminde diriltilebilmesinin bazı yarı-özerk alanları anlaşılabilsin ki gerek tarihsel zeminde bu ideolojilerin taşıdığı kendi göreliliklerinin ve kalıcılıklarının (hatta özerk niteliklerinin) mahiyeti anlaşılabilsin"[73]. Burada A. Sezgin ve benzerlerinin işaret ettiği Alevistan ile *Kızıl Yol*'un işaret ettiği Alevistan birbirinden farklıdır. Aynı şekilde biraz sonra İ. Onarlı ve benzerlerinin işaret edeceği Alevistan farklı farklı bağlamlara karşılık gelmekte ve farklı işlevler üstlenmektedirler. İlkinde tarihsel malzeme bir ideolojik saldırı, özellikle entelektüellere karşı (Sezgin'in özellikle problemin entelektüel kesimde olduğunu işaret ettiğini anımsayalım) bir ideolojik saldırı aracı olarak örgütlendiğini ve aynı aracın aynı zamanda Alevilerin Alevilik üstüne tartışmalarının önünü kesmeye ve devletle veri ilişkilerini dondurmaya dönük olarak iş gördüğünü görüyoruz. Ayrıca kendini Kürt kimliği içinde ifade eden muhalif hareketlere karşı bir tehdit unsuru olarak kullanılırken, öbür yandan *Kızıl Yol* tam da bunu olumlayıcı, kurucu bir rolle donatmaya çalışmaktadır. Fakat şimdi Onarlı'ya dönüp baktığımızda Alevistan referansı bu kez bir ütopyayı işaret edecektir.

---

[72] Prof. Dr. Jost Gippert, "Zazaca'nın Tarihsel Gelişimi", Çev. H. Dursun, *http://home.arcor.de/mazlum-kaya/turkce/zaza-tarih.pdf*, 14.8.2003.

[73] Ümit Hassan, *Osmanlı, Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 12.

4.

Eğer "Alevistan" tartışması bağlamında, Aleviliği olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı kurucu okuma biçimleri Mehmet Nuri Yılmaz ya da Abdülkadir Sezgin gibi isimlerle sınırlı olsaydı, bu okuma biçimlerinin imanlı Alevilik düşmanlarıyla sınırlı olduğunu saptar ve bunun içeriğini de kolaylıkla siyasal yönlendirme çabalarıyla doldurabilir ve Bruinessen gibi kaynakları kullanarak bunları tarihsel olarak da temellendirebilirdik. Ancak ne yazık ki bu tip okuma biçimi yalnızca Aleviliğin düşmanları tarafından değil, "dostları" tarafından da gerçekleştirilmektedir ve hatta bu okuma biçimini zenginleştirmek için şimdiye değin Alevi yazarların hiç başvurmadığı malzemelere de, örneğin Medine Sözleşmesi gibi, malzemelere başvurulmaktadır. Dolayısıyla, asıl önemsenmesi ve üzerinde durulması gereken bu tip çalışmalardır.

Burada örnek olarak, Aleviliği bu tip, olumlayıcı-kurucu bir okumaya tâbi tutan üç yazar üzerinde duracağım. Bunlar İsmail Onarlı, Esat Korkmaz ve İsmail Kaygusuz'dur. Fakat bu isimlerden İsmail Onarlı'nın yaklaşımı ötekilere göre daha köklü, daha radikal bir görünüm sunmaktadır. Onarlı, Kızılbaşlığın tanımından başlayarak, Alevistan terimine, oradan Aleviliğin ütopyasının Medine Sözleşmesi olduğuna ve oradan da *Buyruk*'taki Rıza Kenti meselesine kadar uzanan sistematik, örgütlü bir okuma yapmaktadır.

Öncelikle Onarlı'nın Alevistan terimine nasıl yaklaştığına eğileceğim.

Onarlı, "Türkmen İnanç Önderi: Şeyh Hasan (Sultan Onar, Ocakları ve Aşiretleri)" başlıklı makalesinde Alevistan terimine satır arasında şöyle yer vermektedir: "Orta-Asya'daki iç karışıklıklardan ya da efsaneye göre Şeyh Hasan; Piri Hâce Ahmet Yesevi'den icazet alarak 'Kırk Kalenderi Derviş' ile ve Oymağıyla Anadolu'ya (Rum'a)

gitmek üzere Türkistan'dan hareket eder. (...) Bu belgede, Şeyh Hasan'ın Deylem bölgesine uğradıktan sonra, AKRAT'a geleceği belirtilmektedir. Akrad Bölgesi; bu günkü Hatay ile Lübnan ve Suriye'nin kuzeyidir. Dürzi'lerin ve Nusayri'lerin yaşadığı bu bölge, Arap ve Fransız kaynaklarında "Alevistan" olarak geçmektedir"[74]. Onarlı, aynı konu üzerine daha önce de yazmıştır. Ancak orada bu makalede yer alan "Alevistan" saptaması yer almamaktadır[75]. Bir yıl sonra daha ayrıntılı olarak yazdığı makalede yer alan Alevistan terimine kaynak olarak Fransızca bir kaynağı gösterir Onarlı: "10.a) 'Institut Francais De Demas: Le Pays Des Aloovites Par; Jacques Weulerssee, 1.Tours Arraut, Cie, Maitres Imprımeurs-1940' adlı eserde Akrat bölgesinin haritasını da vermektedir". Ancak yaptığım taramalarda, hiçbir yerde böyle bir kaynağa rastlamadım. Ola ki ben bulamadım.

Sorun kaynağın ne kadar güvenilir olup olmadığından öte, Onarlı'nın zihniyetinden kaynaklanmaktadır. Onarlı her ne pahasına olursa olsun, Alevilikten bir Alevi ya da Kızılbaş devleti ve ideal toplumu türetmeye kararlı gözükmektedir. Bir başka makalesinde de Alevistan terimini değil ama Kızılbaş devleti ibaresini kullanıverir. "Bölgede yaptığımız araştırmada Şeyh Hasan Aşiretleri'nin Erzincan'ın Sarıkaya yaylasında, Şah İsmail Hatayi'nin 1500 yazında gerçekleştirdiği 'Türkmen Beyleri ve Dede Ocakları Kurultayı'na katılmışlardır. Bu 'Türkmen Kurultayı' sonucu; Tebriz'de 'Kızılbaş Devleti' kuruluşuna karar verilmiş ve büyük bir Türkmen yürüyüşüyle 'Safavi Devleti'ni Türk Beyleri kurmuşlardır. Nazmi Sevgen'in belirttiği aşiretler de işte bu dö-

[74] İsmail Onarlı, "Türkmen İnanç Önderi: Şeyh Hasan, (Sultan Onar, Ocakları ve Aşiretleri)", *www.alevibek-tasi.org/ismail_onarli6.htm*, 2.9.2003.

[75] İsmail Onarlı, "Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 12, Kasım 1999, ss. 25-50 ya da ayrıca bkz. *www.hbektas.gazi.edu.tr/12Onarli.htm*, 2.9.2003.

nemde Azerbaycan'a gitmişlerdir [12]"[76]. 12 no'lu dipnot ise bizi bu konudaki geleneksel kaynaklara göndermektedir. Ancak Onarlı'daki temel sorun, biraz önce de söylediğim gibi zihniyet sorunudur. Tarihin hiçbir döneminde, hangi topluluklar söz konusu edilirse edilsin kurultaylarla, kurultay ya da benzeri toplantıların ürettiği kararlarla devletler kurulmamıştır. Hele hele bir Kızılbaş devleti. Onarlı'mn kastettiği devletin Safevi İmparatorluğu olduğu bellidir. Ancak bu devletin bir Kızılbaş devleti olarak nitelenmesi oldukça sorunludur. Bu devletin oluşumunda çeşitli heterodoks Türkmen boylarının önemli bir rol oynadığı açıktır. Ancak burada bir analoji yapmama izin verilirse, Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni ortodoks inançlarla ilişkisi nasılsa, Safevi İmparatorluğu'nun heterodoks inançlarla ilişkisi de benzerdir. Vurgulamak istediğim nokta şu: Çözümlemenin içine devlet girdiği anda, ki çoğu alanda bu böyledir, hiçbir zaman tarihsel sürecin belli bir kesitini çekip çıkararak o inanç sistemiyle devletin ilişkisini sabitleyemeyiz. Bu ilişki süreç içinde sürekli devinim hâlindedir. Dolayısıyla bir devlete Sünni ya da Kızılbaş nitelemesini yakıştırmak o kadar da kolay değildir ve belirli tarihsel kesiti mutlak hakikat mertebesine çıkartmak tehlikesini her zaman içinde taşır.

Fakat Onarlı bu tehlikenin farkında değildir. Farkında olmamak bir yana, o tersine, Kızılbaşlık üstünden adeta sabit bir model elde etmeye uğraşmaktadır. Onarlı Kızılbaşlığı şöyle tanımlar: "Kızılbaşlık tanımına gelince: Alevi-Bektaşi inanç ve kültür öğretisinin, toplumsal yaşam tarzının; siyasallaşmış doktrinel adına ve devlet iktidarını amaçlayan stratejik hedefine; sosyo-ekonomik toplumsal kuramının uygulama düzeninin sistemine KIZILBAŞLIK denir. Yani Alevilik öğretisinin; toplumu bilgi ve becerileriyle yönetme,

[76] İsmail Onarlı, "Şeyh Hasanlı Aşiretleri Konfederasyonu Oymak ve Obalarının Yerleşik Yörelerindeki Söylence ve İnanç Motiflerinin Nesnel ve Tarihsel Temelleri", *www.hbektas.gazi.edu.tr/14hbv/14onarli.htm*, 2.9.2003 ya da *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 14, Yaz 2000, ss. 91-144.

iktidar erkiyle uygulama modeline Kızılbaşlık sistemi denir. (...) Bugün ise Alevilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık özdeş hale gelmiştir"[77].

Daha sonra Kızılbaşlık siyasetini tarihsel dönemlerine göre ayırmaya başlayan Onarlı şu saptamaları yapmaktadır: "Kızılbaşlık siyaseti; Anadolu'da yapılan Seyyid Ocakları mensubu dedeler ile Türkmen Aşiret, Oymak ve Oba Beyleri'nin katılımıyla iki 'TÜRKMEN KURULTAYI'nda somut uygulanabilir hale gelmiştir. Her iki toplantıya da Şah İsmail başkanlık etmiştir. Birincisi, Erzincan-Tercan'ın Sarıkaya yaylasında 1500 yılında gerçekleşmiş; alınan karar sonucu, 'SAFEVİ TÜRK KIZILBAŞ DEVLETİ' kurulmuştur. İkincisi; yine Şah İsmail'in başkanlığında Sivas'ın Yıldızeli'ne bağlı Banaz-Bedirli arasındaki Sarıkaya yaylasında 1509 yılında yapılır. Bu toplantıda yeni kurulmuş devletin askeri ve politik stratejisi tartışılır. Devletin sınırları; Batı'da Fırat-Dicle Irmağı'ndan; Doğu'da Aral Gölü-Ceyhun Irmağı'na kadar ki coğrafi bölgeyi kapsayacak şekilde belirlenir. Bu iki kurultayla Kızılbaşlık toplum projesi ve devlet sistemi belirlenerek uygulamaya koyulur. Şah İsmail: 'Yüreği dağ, bağrı kızıl yakut gibi kan olmadan, Kızılbaş olmak kimsenin haddi değildir' der. Fakat bu Kızılbaşlık tasarımı, Şah İsmail'in 23.5.1524 yılında Hakk'a yürümesiyle son bulur".

Buraya kadar anlayabildiğim kadarıyla, Kızılbaşlık, Onarlı için öncelikle kavramsal düzeyde Aleviliğin siyasallaşmış, doktrinel adını ifade etmektedir. Aynı zamanda, ikinci olarak, bir toplumsal ve siyasal modeli işaret etmektedir bu kavram. Fakat burada dikkat çekici bir nokta gözden kaçırılmayacak kadar aşikardır. O da bizzat Onarlı'nın makalelerinde değinilen, Kızılbaşlık teriminin tarihidir. Terim Safaviler'den daha eskiye tarihlenmektedir. Onarlı bir yandan terimi daha eskiye tarihlerken, öbür yandan terimi Safavi pratiğinin kendisine kazandırdığı sınırlı bir anlam

[77] www.hubyar.org/kbasnet.htm, 2.9.2003.

içinde kavramak ve orada sabitlemek gibi bir amacın peşindedir. Onarlı'ya kulak vermeyi sürdürürsek şöyle bir sıralama karşımıza çıkmaktadır: Terim daha eskidir ama aslî ve kesin anlamını Safaviler'le kazanmış ve fakat Şah İsmail'in ölümü ve Safavi Devleti'nin yozlaşmasının ardı sıra kavramın oturduğu sosyo-politik zemin yerle bir olmuş ve terim bir kez daha anlam değiştirmek zorunda kalmıştır: "Anadolu Türkmen Oymaklarının ve Dede Ocaklarının 'Kızılbaşlık Toplum Projeleri' de Şah İsmail sonrası 'ütopya' olarak yerini 'Mehdi beklentisi'ne bırakır ve 'tefekkür dönemi'ne girilir. Aleviliği felsefi bir inanç ve 'bilgelik öğretisi'ne dönüştürerek, toplum tasarımı haline getirirler ve kurumsal olarak 'Kamil Toplum'u hedeflerler. 8.Yüzyıldan itibaren yaşama geçirilen Alevi kurumlarının toplumsal boyutu 'Kamil Toplum'dur ki, İmam Cafer Buyruğu'nda teorik olarak 'Rıza Kenti' tasarımıyla öngörülmüştür".

Adeta şunu söylemektedir Onarlı; bizatihi Kızılbaşlık kavramı, "bir kez yaşanmış olanın bir daha pekala yaşanabileceğinin remzidir". Kişisel olarak bir inanç sistemini, en temelde onun günümüzdeki işlevini bu biçimde kavramaya hiç itirazım yok ama temel itirazım buradaki "yaşanmışlık" yani Safavi deneyimi üstüne. Safavi deneyimi, Onarlı'nın da makalesinde işaret ettiği gibi, bir yaşanmışlığı, bir kurulmuşluğu, olumlayıcı-bir kurucu çabayı işaret etmemekte, tersine bir öğretinin kendinde nice değerler içerili olursa olsun devlet kurucu olmaya soyundukta nasıl dönüştüğünü, "her ağacın kurdunun özünden olduğunu" bir kez daha göstermektedir. Adeta İbn Haldun'un kuramını doğrulamaktadır bu deneyim. O halde yaşanmışlık iması gerçekte bir kurgu, bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Peki, bu durumda Kızılbaşlık terimi nasıl olur da bir kez olanın bir kez daha olabileceğini işaret eden bir terim olarak okunabilir ki? Eğer böyle okumayacaksak, bu biçimde okumakta ısrarın anlamı nedir? İşlevi nedir? Dahası Kızılbaşlık kavramını salt siyasal bir içeriğe indirgemenin meşruiyeti nereden kaynaklanmaktadır? Bir adım ötesinde ise şu soruyu sormak

kaçınılmaz: Kızılbaşlık, bugün Aleviliği tümden kesen yatay bir eksen ise, ikisi bir ve aynı şeyi ifade ediyor ya da Onarlı'nın dediği gibi bütünleşmiş iseler, Alevilerin kendi iç ayrımlarını yok sayma hakkını kendimizde nasıl buluyoruz bir ve ikincisi, Aleviliği bütüncül bir ütopya olarak kavradığımızda Aleviliğin "yol bir sürek bin bir" anlayışıyla nasıl uzlaştıracağız? Gerçekte bu ve benzeri sorular ve sorun alanları ütopya kavramı üstüne hiç düşünmeksizin, kavramın albenisine kapılarak yapılan ilişkilendirmelerden kaynaklanmaktadır. Bu konuya biraz ilerde yeniden döneceğim. Şimdi Onarlı'yı izlemeyi sürdürüyorum.

Onarlı, Aleviliği olumlu-kurucu bir biçimde okumakta o kadar ısrarlıdır ki şimdiye değin Alevilerin hiç kullanmadığı bir malzemeyi, Medine Sözleşmesi'ni de bunun için yeni bir okumaya tâbi tutmaktan kaçınmaz[78]. Onarlı'ya göre, "Medine Vesikası'yla çok kültürlü,çok kimlikli, çok inançlı bir toplum öngörülmekle birlikte, aynı zamanda seküler, özgürlükçü, eşitlikçi ve paylaşımcı bir toplumsal yapının da temelleri atılmıştır. Medine Vesikası'nın 2. maddesi gereği olarak 'İslami toplum' için 'ahdi kardeşlik' organizasyonu şart koşulmuştur. Bu ilke ve Medine Site Devleti sosyal yapısı daha sonra İmam Cafer-i Sadık tarafından 'Buyruk'da 'Rıza Kenti' şeklinde tasarı haline dönüştürülmüştür. (...) Hz. Ali yanlıları bu projeyi sonuna dek savunarak bugüne dek 'ütopya' olarak getirmişlerdir".

Gerçekte, Onarlı'nın bütün makalesi boyunca dayandığı tek şey musahiplik kurumu ve bu kurum aracılığıyla kurulmaya çalışılan dayanışma ilişkilerinin varlığıdır. Ancak Onarlı, gerek bu kurumu ve gerekse onun kökenlerini ya da uygulama biçimlerini tarihsel bir okumaya tâbi tutmak yerine, diğer bütün Alevi kurumlarına yaptığı gibi Kuranî bir okumaya tâbi tutmaya çalışır ve bir yandan makalesinde, mevcut *Kur'an*'ın eksikliği ya da tamlığı üzerindeki spekü-

[78] İsmail Onarlı, (2001), "Toplum Tasarımında Bir Alevilik Belgesi: Medine Vesikası", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi*, 8, Yaz 2001, ss. 155-172.

lasyonlara yer verirken, diğer yandan, eksik olduğu koşullar altında bile, bütün Alevi kurumlarının Kuranî temellerinin olduğunu iddia eder. Ben, kural olarak bu tip tartışmalarda *Kur'an* ayetlerinin yorumsanmasıyla kanıt üretmeye ve ek olarak aynı yöntemlerle bu kanıtları çürütmeye kalkışma taraftarı değilim. "Arada *Kur'an* helak olur." Bunu yapabilmek için yorumsamanın meşruiyetinden başlayarak, yorumsama biçimlerine, veri biçimlerle üretilen yorumsamalara kadar bir dizi noktada ortak bir çerçevenin var olması ya da varsayılması gerekir. Oysa biliyoruz ki Sünni ortodoksi ile Aleviğin *Kur'an*'ı kavrama ve yorumsama biçimi birbirine kökten farklıdır. Alevilik "Kur'an'ı natık var, samit gerekmez" anlayışını içeren bir inanç sistemidir eninde sonunda. Bunun yerine karşımızdaki nesnenin tarihsel hikâyesi üzerine konuşmak anlamlıdır. Ötesi spekülasyon, en fazlasından iman alanına girer ki tartışmanın bittiği yerdir burası da.

Fakat Onarlı, sanki Ali Bulaç ve benzeri yazarların *Kur'an*'ı ve Medine Vesikası'nı yorumsama biçimi birebir doğru ve geçerliymiş gibi varsayarak, kendince Aleviğin ilkelerini bu Kuranî temellere ve vesikayla ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Fakat bunu yaparken, sıraladığı özellikleri genel geçer bir biçimde ele almakla yetinmektedir. "Bütün insanlar diline, ırkına, rengine, cinsine bakılmaksızın eşit ve kardeştir. Alevilikte sevgi, paylaşım, mutluluk, özgürlük, adalet herkesin doğal hakkıdır. Alevilikte insanın insanı sömürmesi yoktur. İnsanların doğuştan sahip oldukları hakları ve özgürlükleri vardır ki; bu husus *Kuran*'da emredildiği için Alevilikte uygulanmaktadır. Kadın ve erkek için eşit olarak emredilen 'Allah'ın buyruğu', evrensel hukuk normlarını da oluşturur ki, tüm bu olgular Alevilerin toplumsal ilişkilerinde hayatiyet kazanmıştır. Hz. Muhammed; sınıf, dil, din, ırk, cinsiyet, kültür, gelenek-görenek, sosyo-ekonomik durum, düşünsel ve felsefi inançta ayırım gözetmeksizin, tam bir eşitlik içinde ve gönüllülük temelinde, Medine'de toplum mühendisliği tasarımı ve mutabakatı olan bir

'Toplum Sözleşmesi' bağıtlar." Gerek bu kısımda, gerek makalesinin tamamında hem Aleviliğe, hem de Medine Vesikası'na atfettiği özellikler tümüyle genel geçer doğrular olarak kabul edilmiş ve sorgulanma gereği duyulmamıştır. Medine Vesikası'nı Ali Bulaç üzerinden okuyan Onarlı nedense, aynı konu üzerinde yazılan diğer yazıları kaale alma gereği duymamıştır[79]. Bunun nedeni de en azından bana

[79] Medine Vesikası dolayısıyla 1992-1993 yılında ciddi bir entelektüel tartışma yaşandı. Tartışmayı başlatan aslında Ali Bulaç değil, Ahmet İnsel'di. İnsel, *Kitap* dergisinde yayınlanan Bulaç imzalı iki makaleyi tartışmaya açtı. Bkz. A. İnsel, "Ali Bulaç'ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine, Totaliterizm, Medine Vesikası ve Özgürlük", *Birikim*, 37, Mayıs 1992, ss. 29-33. İnsel, özetle İslâmî tevhid ilkesi üzerinden Bulaç'a sorular yöneltiyordu. Bu yazının hemen arkasından Bulaç, aynı dergide önce vesikanın tam metnini ve genel bir sunuşunu yazdı. Bkz. A. Bulaç, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, 38-39, Haziran-Temmuz 1992, ss. 102-111. Ardından Bulaç, İnsel'e yanıt sayılabilecek bir diğer yazıyla karşımıza çıkar. A. Bulaç, "Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje", *Birikim*, 40, Ağustos 1992(A), ss. 53-62. Bu yazının ardından tartışmaya başka isimler de dahil olmaya başladılar. Mümtazer Türköne, "Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı"yla tartışma alanının ne kadar sorunlu bir alan olduğuna işaret etti ve yanıtın ancak "müslümanların yaşadığı tarihsellikte aranması gerektiği"ni düşündüğünü açıkladı. Bkz. *Birikim*, 43, Kasım 1992, s. 25. Aynı sayıda tartışmaya katılan bir isim Abdurrahman Dilipak'tı. "Medine Sözleşmesi Üstüne Aykırı Düşünceler", *Birikim*, 43, Kasım 1992, ss. 26-28. Fakat tartışma sürdü ve bir diğer siyaset bilimci Ali Yaşar Sarıbay, Bulaç'ın bütün çoğulculuk iddialarına karşın, yine *Kur'an*'dan örnekler de sergileyerek "bütün farklı düşünüş ve hareketlerin'in İslâm'da "zendeka" ve "ilhad" (dinsizlik ve allahsızlık) olarak mahkûm edildiğine işaret etti. Bkz. A. Yaşar Sarıbay, "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı," *Birikim*, 47, Mart 1993, ss. 14-19. 1993 yılına da sarkan tartışmada en kapsamlı karşı incelemeyi Ragıp Ege gerçekleştirdi ve Bulaç'ın yazılarındaki sunum biçimiyle kullandığı kaynaklar arasındaki tutarsızlıkları tek tek işaret etti. Ayrıca Ege, "Hukuk" tartışmalarında Medine Vesikası'nın nereye oturduğunu gösterdi. "Medine Vesikası mı Hukuk Devleti mi?" *Birikim*, 47, Mart 1993, ss. 21-39. Aynı sayıda, Ali Bulaç'ın ilk yanıtı yayınlandı. Bkz. A. Bulaç, "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar I", *Birikim*, 47, Mart 1993 (A) , ss. 40-46. Ali Bulaç bu yanıt yazısında tarihsel okumadan

açık görünüyor. Ama önce yine Onarlı'ya başvurmamız gerekiyor.

"Aleviler, şehirleşmenin getirdiği kültürel kırılmalar ve sosyo-ekonomik kopuşlar sonucu, 'Kimlik Yarılması'na doğru evrilmiştir. Bu nedenle de Alevilik tanımı muğlaklaşmış, kültürel ve inançsal boyutuyla erozyona uğramıştır. Bugünkü yaşadığımız toplumda köken olarak 'Aleviler var'dır. Ama Alevi felsefesi, kültürü, inancı, yaşama biçimi adeta yok edilmeye çalışılarak, folklorik hale dönüştürülmüştür. Son on yılda 'Alevi Uyanışı' her düzeyde örgütlense de geleneksel Alevilik doğal 'mecrası'ndan çıkarılmaya çalışılmış, bazı yazar ve dedelerce geçici set çekilse de, bu çabaların devam edeceği ve sinsice darbe vuracağı gözükmektedir. Alevi öğretisinde çeşitli dini ve ideolojik çevrelerin bulanıklık yaratmalarının başlıca nedeni şudur: Aleviler, tarih bilincinden ve bilimsel düşünce metodolojisinden yoksun kalarak, kendi köklerinden giderek uzaklaşmışlar ve son kerteye gelmişlerdir. Aleviler, 'ütopya'larından vazgeçerek, geleneksel söylemlerini bırakmışlardır. Tarihsel süreç içinde Alevi toplumuna önderlik etmiş 'ulu'larının düşünce ve davranış muhayyilesinden kopmuşlar, tarihsel hafızalarında var olan düşünce ve davranış birlikteliğini yaşama geçirememişlerdir. Tüm bunların yerine de bir şey ikâme edemediklerinden, 'boşluk'ta kalmışlardır. İşte bundan dolayı da bazı çevreler Alevileri kendi saflarına çekerek asimile etmeye çalışmakta ya da 'kullanmak' istemektedirler."

ısrarla kaçınıyor, öğretiye ilişkin yorumsamalarını yeniden ortaya atmakla yetiniyordu. Ali Bulaç'ın ikinci yanıtı, bu kez Ege'nin yazısına da yanıt oluşturacak şekilde, 1993 Nisan ayında yayınlandı. Bkz. A. Bulaç, "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II" *Birikim*, 48, Nisan 1993 (B), ss. 48-58. Bulaç, bu yanıtında Ege'nin işaret ettiği tutarsızlıklara neredeyse hiç değinmeden, Ege'yi tartışma dışında tutacak bir üslup tutturmuştu. Medine Vesikası tartışmaları böylece, o dönem için sona erdi.

Bu uzunca alıntı için okura bir özür borçluyum ama Onarlı'nın zihniyetinin anlaşılması için gerekliydi. Onarlı için Alevilik bir kimlik yarılması içindedir. Bunun nedeni, kentleşme ve beraberinde gelen sosyal-ekonomik-kültürel değişimlerdir. Alevilik anlaşılan bu değişime ayak uyduramamış ve boşlukta kala kalmıştır. Dolayısıyla onun bu boşluğunu başka "fesat odakları" kendilerince kullanmak ve onu kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmek istemektedirler. Onarlı işte tam burada kendi kurucu okuma biçimini devreye sokmakta, kötü, olumsuz, bozucu, sağlıksız bir bugünün karşısında sözüm ona Aleviliğin tarihinde yer aldığını söylediği iki ayrı başlangıç noktasını Medine Vesikası'nı ve Safavi Devleti'nin kuruluşu bağlamında Kızılbaşlığı saf, temiz, ideal bir model olarak sunmakta ve Alevileri anımsamaya ve o günleri yeniden örgütlemeye çağırmaktadır.

Onarlı için, bugün ne kadar soysuzlaşmışsa başlangıç noktalarındaki o modeller, nihayet kendini *Buyruk*'ta ifade eden Rıza Kenti modeli ve onun cisimleşmiş halleri, Medine Vesikası deneyimi, Alamut deneyimi ve ilh. o kadar saf ve bozulmamıştır! Peki bu anımsamanın işlevi ne olacaktır, nedir ya da soysuzlaşmış bir bugünü saf bir geçmiş nasıl kurtarabilir? Onarlı neyi işaret etmektedir?[80]

---

[80] Burada Ragıp Ege'nin biraz önceki dipnotta andığım makalesinde Ali Bulaç ve Medine Vesikası üzerinden yaptığı bir saptamaya özel olarak yer vermek istiyorum: "Kanımızca yazar bu Medine Vesikası yorumuyla bir başlangıçlar söyleni (efsanesi) uydurmuş. Bu tür bir söylene bağlanmış bilincin gözünde başlangıçla 'sonra' arasında varlıksal açıdan kesin bir ayırım, bir kopukluk vardır. Başlangıcın oluşturduğu zaman dilimiyle 'sonra'sında oluşan zaman dilimleri arasında bir karşılaştırma yapmak, sonra yaşanılan, tanınan, deneylenen gerçeklerin, gözlemlerin, olguların ışığında başlangıcı imgelemek, anlamaya, değerlendirmeye, yargılamaya çabalamak yasaklanmıştır bu bilince. Başlangıç, zorunlu olarak, sonra örneğin bugün tanık olduğumuz dünyanın karmaşıklığından, düzensizliğinden, uyumsuzluğundan, bulanıklığından, kısaca yabancılaşmasından arınmıştır. Saf, temiz, duru, saydam, arı bir zamansallık içinde devinir başlangıç. 'Sonra' ya

"Aleviliğin geleneksel inanç boyutu muhafaza edilerek, Aleviliğin diğer kurum ve kuruluşları çağdaş ölçüt ve kentsel koşullara göre yeniden tanımlanmalı ve yapılandırılmalıdır. Alevi inanç öğretisini bugüne kadar yaşatan 'Dedelik Kurumu' yeniden ihya edilmelidir. Nitelikli dede yetiştirmek için 'fakülte' düzeyinde okul acilen açılmalıdır. Cemevleri tarihsel özelliklerine ve işlevine uygun kültür merkezleri haline getirilmelidir. Alevi vakıf ve dernekleri demokratik bir yapıya kavuşturulmalıdır. Dergâhlar cemaatin söz ve karar sahibi olduğu katılımcı bir yapıya dönüştürülmelidir. Kadınların ve gençlerin cemevlerine gelmeleri özendirilmelidir." Bunlar Onarlı'nın çözüm önerileridir.

Görüldüğü gibi, önce yeminli Alevi düşmanlarını anımsatırcasına, kimi şer odaklarının Aleviliği kullanmaya kalktığı türünden saptamalar yapılmakta ve ardından son derece muhafazakâr çözüm önerileri ortaya atılmaktadır. Ancak ilginç olan yan, o şaşaalı dünün bu çözüm önerileriyle apaçık bağlantısının kurulmaktan kaçınılmış olmasıdır. Nasıl bir ilişki vardır aralarında?

Onarlı'nın yapmaya çalıştığı şey şudur: Gerek Kızılbaşlık modellemesiyle ve gerekse Medine Vesikası ve ardından Rıza Kenti tasarımıyla, yukarıda çözüm önerilerinin içinde geçen dedelik, cem ve benzeri kurumları başlangıçtaki saflıkla ilişkilendirmekte, o saflık da gücünü tarihten almadığı, tarihsel olarak okunmadığı ölçüde kurgulanmakta, böylece dedelik gibi kurumlar tarih-üstü bir içeriğe sahipmiş gibi, tarihin belirli bir döneminde, belirli sosyal-ekonomik-politik-kültürel koşullar altında var olmamış da sanki o saf

---

da tarih, özel içeriği ne olursa olsun, başlangıcın saflığını bulandıran, erdenliğini (bekaretini) bozan, özünü soysuzlaştıran, kısaca başlangıcı baştan çıkaran bir süreçtir. (...) 'Bugün' en iyi durumda, başlangıca yaklaştırılabilir, başlangıcın erdemine, saygınlığına, 'sahihliğine' yükseltilebilir. Bugün (...) başlangıcı elinden geldiğince yineleyerek saygınlık kazanabilir. Başlangıçlar söyleni son çözümlemede, erden bir zamanın, el değmemiş bir zamanın özlemidir". Bkz. R. Ege, dipnot 42'de *a.g.y.*, s. 33 ve devamı.

başlangıçta varmış gibi sunulmakta ve bize bu modelin yeniden ihyası işaret edilmektedir. Arada elbette tarih harcanmaktadır. Örneğin dedeliğin nasıl işlediği, kentleşme sürecinden çok önce nasıl soysuzlaştığı, Aleviliğin tarihsel pratiğinde özel olarak cemevi gibi yerlerin olmadığı, cemin bizatihi kendisine ilişkin tarihsel ve öğretisel tartışmalar harcanıp gitmektedir. Bütün bu kurucu okuma çabasındaki ısrarın anlamı da budur zaten. Aleviliği mümkün olduğunca tarih-üstü ve İslâmî temel kaynakların sınırları içinde okumak ve anlamlandırmak.

Fakat burada, son olarak, özellikle Medine Vesikası üzerinden çoğulcu toplum modeli geliştiren her Alevinin, özellikle Onarlı'nın yanıtlaması gereken önemli sorular gizleniyor. Eğer Medine Vesikası üstüne yaşanan tartışmaları yok sayarsak ve Vesika'nın Onarlı okumasını kabul edeceksek, Aleviler ve Onarlı ne istiyor? Aleviler; kendi kimliklerinin altını kalın çizgilerle çizerek tanınmasını mı, yoksa en başta kendileri olmak üzere, hiç kimsenin kimliğinden ötürü ayrımcılığa tâbi tutulmamasını mı; çoğul bir "hukuk" düzeni anlayışıyla içinde herkesin kendi kabul ettiği "hukuk sistemi"ne göre yargılanmasını mı, herkes için adil bir hukuk sistemi ve yargılanma hak ve güvencesi mi; herkesin kendi okulunda kendi kuşaklarına kendi inanç sistemlerini öğretmesini mi, eğitimin tümüyle "din"sizleştirilmesini mi; en başta kendi "ibadetleri" olmak üzere bütün ibadetlerin siyasal toplum katında tanınmasını ve desteklenmesini mi, kimsenin adı ve niteliği ne olursa olsun hiçbir biçimde ibadete zorlanmamasını mı; siyasal toplumun kendi inançları üstündeki baskıyı kaldırmasını ve inançlarını desteklemesini mi, siyasal toplumun tümüyle "din"sizleştirilmesini mi; kendilerini Alevi olarak tanıtmak ve kabullendirmeyi mi, Alevi olduklarını savunma ve hatta açıklama gereği duymayacakları bir toplumsal ortam mı; yurttaş kimliklerinin yanı sıra Alevi kimliği mi, yoksa yurttaş kimliğinin yanındaki her tür ibarenin ilgasını mı; kamu kaynaklarının çeşitli inanç sistemlerine göre adil

dağılımını mı, yoksa kamu kaynaklarının üstündeki "inanç sömürüsü"nün tümden ilgasını mı?

Medine Vesikası üzerinden izlenen yol, bu vesika üzerindeki bütün tartışmalar saklı kalmak kaydıyla, bizi hep soruların birinci kısmını onaylamaya götürür; bu onay ise Alevilikten uzaklaştırmaya!

Artık Onarlı'nın okuma biçimini sergileyen üçüncü aşamaya geçebiliriz; Aleviliği bir ütopya olarak nitelemesini dayandırdığı *Buyruk* ve onda yer alan Rıza Kenti meseli. Fakat, Onarlı'nın zihniyetini bir de bu metinden izlemek yerine, Onarlı'yı burada terk edeceğim ve aynı malzemeyi ütopya olarak niteleyen bir diğer isim, Esat Korkmaz üzerinden bu meseleye eğileceğim.

5.

Ütopyayı andıran hemen çoğu form gibi Rıza Kenti üstüne geliştirilen söylem de bir dünya seyahati ile başlar. Sufinin biri dünyayı dolaşmaya çıkar ve yolu bir kente düşer. Kent son derece düzenli bir görünüm arz etmektedir. Acıkır ve bir fırına giderek parayla ekmek almak ister. Bunun üzerine fırıncı sufinin yabancı olduğunu anlayarak onu sorumlu görevlilere teslim eder. Çünkü burası Rıza Kenti'dir ve burada para kullanılmamaktadır. Görevliler dünyalı sufi'yi (ki Rıza Kenti'nin dünyada olmadığı anlaşılmaktadır, çünkü fırıncı parayı gördüğü an, "sen dünyalı olmalısın" tepkisini göstermiştir) töreleri gereği bir konağa yerleştirir ve karnını doyururlar. Derler ki "burası Rıza Kenti'dir. Para pul geçmez. Rızalıkla her istediğini alır, her istediğini yaparsın. Yeter ki rızalık olsun, bunu unutma". Bir süre Rıza Kenti'nde eğlenen Sufi sonunda ayrılmak ister ama görevliler izin vermez. "Gidemezsin. (...) Sen buraya rızan ile geldin. (...) Bu kentte kaldığın sürece bizden razı kaldın mı?" Razı kaldığını söyler. Yanıt şudur: "Şimdi bizim de sizden razı olmamamız gerek". Kentte geçirdiği günlere karşılık çalışması gerektiği söylenir. Böylece sufi kendisine verilen işte çalışmaya başlar. Onu konukevinden alıp başka bir eve yerleştirirler. Böylece sıradan bir Rıza Kentli gibi yaşamayı öğrenir. "Bu kentin insanları kavga, çekememezlik, kendini beğenmişlik gibi tüm kötülüklerden arınmış durumdadır." Sufinin kentteki günleri uzadıkça kenti sevmeye başlar ve evlenmek ister. Ona bir yer gösterirler ki bu yerde evlenmek isteyenler bir araya gelip tanışmakta, tanışıp anlaşırlarsa evlenmektedirler. Böylece sufi de oraya gider ve bir "bacı"yla tanışır. "Bacı" bunun dünyalı olduğunu hemen anlar ve kendisine yardımcı olacağını söyler. Böylece günler geçer gider. Nihayet bir gün sufi yine bacıyla buluşmaya giderken yolda bir nar bahçesi görür ve bacıya armağan etmek için gizlice bahçeye girer, birkaç nar

koparır ve bu arada yakalanmak telaşından birkaç dalı da kırar. Bacıyla buluştuklarında bacının narlara sevineceğini beklerken bacı onu azarlar. "Bunları isteseydim ben de gider alırdım. Ama canım istemiyordu. Dolayısıyla başkalarının hakkı olan narlar şimdi boşu boşuna çürüyecek." Ayrıca bacı gelirken olanı biteni öğrenmiş, birkaç dalın kırıldığını da duymuştur. "Oysa daha dikkatli davranıp bahçeye zarar vermeyebilirdin. Burada senden kimse bir şey kaçırmıyor ki... Bunca zamandır rıza kentinde yaşıyorsun. Bu kentte rızalıkla her şeyin serbest olduğunu bilmeliydin. Şimdi anlıyorum, sen bu kente ayak uyduramayacaksın." Böylece sufi Rıza Kenti'nden atılır.

Buyruk, Rıza Kenti meselinden çıkarılması gereken dersleri de hemen sıralar ki bunlar, ilki kişinin kendisiyle rızasıdır ve bu ancak insanın, dışarıdan bir müdahale olmaksızın, kendi özüyle yüzleşmesiyle olur; ikincisi kişinin toplumla rızasıdır ve kişinin toplumdan, toplumun kişiden razılığını ifade eder ki kendisini özellikle eline, diline, beline sahip olmak şeklinde gösterir ve nihayet üçüncüsü, kişinin tarikatla rızasıdır. "Yolumuza giren can rıza ile girer. Hiçbir zorlama, hiçbir baskı söz konusu değildir. (...) Yolumuza giriş musahiplikle başlar. Musahip olmak demek malı mala, canı cana katmak demektir"[81].

Korkmaz'a göre, Rıza Kenti, "Aleviliğin geleceğe yönelik kestiriminde, düşsel kamil toplumun bir anlatımı olarak algılanabilir. (...) Sınıfların olmadığı, paranın ortadan kalktığı, herkesin gereksinimine göre tükettiği, özlemine göre yaşadığı, söylencenin yüzyıllardır canlı tutmaya çalıştığı geleceğe yönelik rüyanın projeye bağlanmış bir biçimidir"[82]. Korkmaz, bu meselden sürekli bir proje olarak söz etmekte ısrarlıdır. Projenin karşılığı bildiğim kadarıyla tasarıdır. Tasarı ise, Türkçe sözlüğe göre, "düşünülen, tasarlanan biçim,

[81] Rıza Kenti meseli ve devamı için bkz. Esat Korkmaz, *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*, İstanbul, Anadolu Kültür İnceleme Yayınları, 2002, s. 154 ve devamı.

[82] *A.g.y.*, s. 226, 18 no'lu yorum-not.

kaleme alman öneri", buna bağlı eylem olarak "tasarlamak" ise," bir şeyi nasıl gerçekleştirebileceğini düşünmek, zihinde canlandırmak" anlamına gelmektedir. Gerçekten karşımızdaki örnek, Rıza Kenti, bir toplum tasarımı mıdır? Şimdi yeniden Korkmaz'ın bir vurgusuna yer vereceğim: "Toprağın temel üretim zemini, köylülüğün egemen [başlıca demek istiyor sanırım] ezilen sınıf olduğu Ortaçağ koşullarında; sınıflı toplum öncesinden taşman ilkel eşitlikçi toplum değerlerinin güdücülüğünde, gelecekte insanlığa kesin kurtuluş getirecek olan düşsel kurtuluş projesidir bir bakıma" (aynı yerde). Yani kestirmeden şunu söylüyor Korkmaz; Rıza Kenti meseli, Ortaçağ koşullarının güdücülüğünde ilkel eşitlikçi toplum değerlerinin bir özlemidir! Yani gerçekte geçmişten sürüklenip gelen bir kalıntıdır. Geçmişten günümüze taşınıp duran, Ortaçağ köylüsünün bir Altın Çağ düşüdür. Altın Çağ düşlerinden tek farkı doğayla ilişki kurma biçiminin emek üzerinden gerçekleşmesi, çalışmaya yer verilmiş olmasıdır. Öyleyse, burada bir tasarıdan, projeden söz etmek kanımca çok anlamlı değil. Hele hele ütopyadan söz etmek. Ütopya geçmiş formlardan elbette beslenir ama asla yüzünü geçmişe dönmez. Onun derdi geleceği kurmaktır. Şimdiki zamana karşı tarih üstü, dondurulmuş bir gelecek, mutlaklaştırılmış bir gelecek. O halde hangi koşullar altında bunu bir ütopya olarak adlandırıyoruz? Korkmaz, bunu bir ütopya olarak adlandırır. "Alevi-Bektaşi ütopyası, kendi geleneksel yaşama biçimlerinin bir parçasıdır. Yaşama biçimi eğitim, toplumsal denetim ve ritüellere katılımla iletilir ve içselleştirilir. Bu nedenle geleneksel yaşama biçiminin terk edildiği yerlerde bu ütopya yer yer örselenir. Alevi-Bektaşi ütopyası yok olur. Onun yerini cennet alır" (aynı yerde). Fakat Korkmaz'ın bu vurgusunda da ciddi bir sorunla karşı karşıyayız. Hiçbir ütopya herhangi bir toplumun, mevcut yaşama biçiminin bir parçası değildir. Yok eğer bir parçası olarak kodlanabilen bir şey varsa zaten ütopya değildir. Aksine, ütopyalar mevcut yaşama biçimine gösterilen bir tepki, ona karşı yöneltilmiş bir itiraz, nihayet onu ilgayı

hedefleyen "bir proje"dir. Dolayısıyla bir ütopya mevcut yaşama biçiminden rahatsızlık arttıkça daha da duyarlı hale gelir ya da şimdiki zamanın giderek soysuzlaştığı düşünülüyorsa, buna karşı giderek saf bir "tasarı" oluşturulmaya başlanır ya da tersine, geçmişte kaldığı düşünülen o saf döneme ilişkin özlemler ve beklentiler yoğunlaşır. Ancak, Korkmaz'ın vurgusundan anladığımız kadarıyla böyle olmamaktadır. Alevi topluluklar geleneksel yaşama biçimlerini korudukları ölçüde -ki bu biçimlerin neleri içerdiği hakkında bir fikrimiz yok ama yine Korkmaz'ın satır aralarından çıkarsayabildiğimiz kadarıyla, doğayla daha sıkı bir ilişkiyi öngören kırsal-köysel yaşama düzeni, buna bağımlı tarımsal ekonominin gelişmiş kapitalizm öncesi biçimleri ve buna bağlı sosyal örgütlenmeler kastediliyor olabilir- Alevilerin ütopyası ayakta kalmaktadır.

Gerçekte Korkmaz'ın söylediği şudur: Aleviler sosyal-ekonomik-kültürel-politik koşulların elverdiği oranda kendi geleneksel örgütlenmelerini ve kurumsallıklarını yaşatabildikleri ve bu çerçevede var olabildikleri ölçüde, "ütopya"larını yaşayabilmektedirler. Yani Rıza Kenti'nde dile getirilen ilkelere göre eyleyebilmektedirler. Eğer böyle bir durum varsa, Korkmaz'ın yanıtlaması gereken acil ve yaşamsal bir soru ortaya çıkıyor: O halde Alevilerin bir ütopyaya niçin gereksinimi olsun ki? Çünkü Korkmaz'ın yaklaşımına göre, gereksinim duydukları şey zaten kendi ahlâksal ilkeleri, toplumsal kurumlarının işlerliğidir. Bunlar da belli koşullar altında var olan bir gerçekliktir, ütopya değil. O halde, Aleviler yozlaştırıldıkça, Korkmaz'ın ifadesiyle "geleneksel yaşam terk edildikçe" "cennet"in boşluğunu dolduran şey bizatihi Alevilerin kendi gerçekliklerinin yeni koşullara uyum sağlayamamasından kaynaklanan boşluk, yani bizzat Aleviliğin kendi dünya görüşünün ta kendisidir! Sonuç olarak Alevilik yaşanılır bir deneyim olduktan çıktıkça, onun bir deneyim-eksikliği olarak yarattığı boşluk, bu kez Sünni formlar ya da modern formlar tarafından doldurmaktadır. Aksi takdirde bir Alevinin cennete bel bağla-

masını savunmak öğretisel düzeyde saçmalıktan, Aleviliği ortodoksi seviyesine indirmekten öteye gitmez. Aleviliğin bu dünyayla hesabı bu dünyadadır; bu dünyayla sınırlı olmasa bile. Bu hesap hiçbir biçimde başka bir mekâna, bir cennete, bir yok-yere aktarılamaz. Cennet beklentisi ya da zihniyetinin Alevi öğretisi içinde girip yerleşebileceği bir yer yoktur. Bunun anlamlı olması için bu öğretinin bir yerlerden çatlaması, kopması, boşluk oluşması gerekir. Peki çatlayan, kopan, boşluk oluşturan şey nedir? Alevilik ütopyası değil bizatihi Aleviliğin ta kendisidir! Fakat Aleviliği ille de olumlayıcı-kurucu olarak olarak okumakta ısrarlı yaklaşımlar buradan ölümsüz bir ütopyanın adı olarak Aleviliği türetmek peşinde gibidirler.

Kuşkusuz, kolaylıkla şöyle bir saptama yapılabilir[83]: "Dünyadaki, toplumdaki, uygarlıktaki yaşayış kolay kavranamayan bir dağınıklığa, bir karmaşaya yönelir, usanç vermeye başlarsa, yaratıcı kafalarda"[84] (ada-dünya gibi) reel tarih ile olması gerektiği düşünülen formları arasında karşıtlıkların oluşmasının doğal olduğu, bu bağlamda da bu karşıtlığın en iyi biçimlerinden biri olan ütopyanın ölümsüz olduğu kabulüne sığınılabilir ve "kendi imkânsızlığına bağlanan imkân" her dönemde ütopya olarak adlandırılabilir.

Fakat böyle kavramsal bir sıçrama ciddi sorunları içermektedir. En başta, böylesi bir yaklaşımın özellikle "ütopya" terimini gizemselleştirdiğini [*mistify*], saydamlığını ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Öyle ki, bu tip bir yaklaşımla, kolaylıkla yapılabilecek "ütopyacı edebiyat ve ütopyacı teori" ayrımı bile yapılamaz olur. Her isteyen, her istediğini övmek ya da yermek için bu terimle niteleyebilir. Örneğin, Marx'ın Cabet ya da Fourier kadar ütopyacı olduğu saptamasını yapmak için, "Marks'ın çoğu yapıtının

---

[83] Ütopyaya değinilen bu kısımlarda kendi doktora tezimden de kısmen yararlandım. Bunun için, bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Eğer'den Meğer'e: Ütopya Karşısında Türk Romanı*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2004.

[84] Akşit Göktürk, *Edebiyatta Ada*, İstanbul: Sinan Yayınları, 1973, s. 15.

oku[nu]rken, bilimsel bir risaleden çok, coşku dolu bir şeyler okunduğunun farkına varma[yı], (...) *Kapital*'in başından sonuna yankılanan düpedüz ahlaki öfkenin gücünü"[85] yeterli sayıveririz. Giderek terimi kullananın, içini nasıl doldurduğuna bağlı olarak, kullanıcı sayısı kadar ütopya tanımına sahip olabiliriz. Gerçekte ise, tanım sayısını çoğulladıkça ya da terimin içeriğini sınırsızca genişlettikçe, hiçbir şeyi açıklayamaz hale getiriyoruz demektir.

Bu kavramsal "sıçrama"nın ikinci sakıncası, bizi aynı mantık içinde, aynı gerekçelerle ütopya ile ilişkisi olmasa da, salt kimi dışsal özellikleri ya da ögeleri ve hatta formu ütopyayı andırıyor diye, örneğin her tür kıyamet senaryosunu, Altın Çağ Mitosu'nu, milenyarist teoriyi bu "imkânsız imkâna" bağlamaya götürmesidir. Bu bağlanma ise, dışsal özellikleri itibariyle ütopyayı andırabilen, örneğin Robinsonad'larla ütopyalardaki adanın farklı işlevlere sahip, farklı anlamlar taşıdığı gerçeğine gözlerimizi kapatmamızı gerektirir. Şöyle ki Robinsonad'daki bir adadan söz ederken "ortamın dışa kapalılığından, bir tutsaklık, sürgünlük duygusu[ndan], görünmez tehlikeler karşısında duyulan bir korku[dan], kendisiyle sınırlanmışlığı korkunç bir yalnızlığa, duran zaman biçimi ise, uygar dünyanın akışından kopmuşluk düşüncesine dönüş[ten]"; dolayısıyla "uygar dünyanın akışı dışında kalmak[tan]" söz ediyoruz demektir. "Robinsonad kahramanı için, [bu] bir bakıma ölümün ta kendisidir; adadaki yaşayış, yaşamak değildir onun gözünde. Gerçek yaşayış, ıssız adanın ötesindeki, özlediği dünyadır"[86]. Türe adını veren Daniel Defoe'nun kahramanı bunun tipik örneğidir[87]. Oysa ütopyada karşımıza çıkan bir

[85] W. G. Runciman, *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, Çev. E. Mutlu, Ankara: Teori Yayınları, 1986, s. 35.
[86] A. Göktürk, *a.g.y.*, s. 71.
[87] Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Çev. A. Göktürk, Tam metin Türkçe 1. Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 1983.

ada "kendine yeterlilik, güvenlik, derli topluluk, tarihsel akış dışında bir kalıcılık anlamına gelir"[88].

Özellikle kimi temaları bakımından ütopya ile diğer formlar arasında ciddi benzerlikler, biçimsel ya da içeriksel ortaklıklar görülebilir. Salt bu ortaklıklardan ya da benzerliklerden yola çıktığımızda ütopyayı, bu kendini var eden imkânı, temellendirmek olanaksızdır. Örneğin *Kur'an-Kerim*'in cennet tasarımları bile, bu bağlamda belirli bir eşitlik ve özgürlük vaadine yaslanır[89]. Ama kalkıp bu tasarıma ütopya diyemeyiz. Bu temaların yanma bir başkasını, örneğin ütopyalarda çok tipik olarak karşımıza çıkan kolektivizmi eklesek, yine de ütopya kendini kolayca ele vermeyecektir. Çünkü, örneğin, hemen tüm tarımsal kültürlerin başat olduğu yerlerde kolektivist esaslara dayalı benzer formlara rastlayabiliriz.

Ütopya benzeri formların hemen çoğunda eşitlik, özgürlük, kolektivizm gibi esaslara rastlasak bile, tek tek bu formların arkasındaki güdüleyicileri ele aldığımızda birbirinden ayrıldıklarını, kimilerinin salt üretildikleri dönemde can alıcı bir soruna tepki olarak doğduğunu[90], kimilerinin bir kaçış ve kapanma olanağı olarak var olduğunu[91], bazılarının da insanlığın sınırsız hayal gücünün dizginsizce at koşturmasından ibaret olduğunu görürüz[92]. Yine başka

---

[88] A. Göktürk, *a.g.y.*, aynı yerde.

[89] Turan Dursun, "Cennet" maddesi, *Kur'an Ansiklopedisi*, 4. cilt, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1994, ss. 69-90.

[90] Örneğin, Cocagne Ülkesi modeli. Ortaçağ sonlarında, 13. yüzyılda sıkça karşımıza çıkar. Temel özelliği çalışmamanın olmaması ve yeme-içme üzerine geliştirilmiş olmasıdır. Köylülüğün açlığa karşı gösterdiği tepki ve duyarlılığı ifade eder ve ütopyadan farklı olarak, tümüyle fantastiktir.

[91] Burada hemen Servet-i Fünun dönemi kimi aydınlarının Yeni Zelanda adasına göç etme projesini hatırlayabiliriz. Bkz. Y.Küçük, *Aydın Üzerine Tezler*, 4. Kitap, 2. Baskı, İstanbul, Tekin Yayınları, 1990, s. 347 (***) işaretli dipnot.

[92] *1001 Gece Masalları*, Çev. A. Ş. Onaran, Türkçe tam metin 1. Baskı, İstanbul, Afa Yayınları, 1992.

bazılarının içinde bir tür mesihyenliği barındırırken[93], başka bazılarının dinsel dogmaları felsefe aracılığıyla doğrulamaya yöneldiğini görebiliriz[94]. Oysa bütün bunların dışında ütopyayı tanımlayabilecek bir kavram var elimizde: Umut. Reel tarihsel koşullar içinde imkansız olanı içinde taşıyan ama kendi imkânsızlığının içinden doğan, adeta kendi küllerinden doğan umut.

Şimdi sormalıyız: Korkmaz ya da benzeri yaklaşım sahipleri Aleviliğin umutla ilişkisini nasıl kuruyor? Aleviliğin gelecek zamanla ve genel olarak zamanla ilişkisini nasıl kurduğunu, umuda ilişkini yaklaşımını çözümlemeden ütopyayla ilişkilendirmek anlamlı olmadığı gibi fazlasıyla aceleci bir okuma örneğinden ileri gitmeyecektir ki gerek Korkmaz'ın gerek Onarlı'nın yaygın olarak kullanmalarına karşın ihmal ettikleri şey de budur: Ütopya olarak niteliyoruz ama bir ütopya nedir, ne değildir, ütopyanın zamanla, tarihle ilişkisi nedir?

Satır aralarından anlaşıldığı kadarıyla, gerek Onarlı gerek Korkmaz, ütopyayı "ideal bir toplum tasarımı" olarak kabul etmektedir. Fakat ütopya kavramanın bu biçimde kurulmasının kökleri Platon'a kadar uzatılsa da aslında modern olduğunun da pek farkında gözüküyor gibi değiller.

Ütopyanın ideal bir toplum tasarımı, daha dar anlamda ideal bir siyasal toplum tasarımı olduğu, bir kurulum olanağına işaret ettiği, en azından bir kurulum inancını gösterdiği bellidir. Bu kurulum olanağı gücünü tümüyle Rönesans'ın düşünsel temellerinden almaktadır: Akla olan sonsuz inanç ve bunun tipik ifadesi olarak, bilime duyulan sonsuz güven, yine bilime dayalı bir ilerleme düşüncesi ve tarihin insanlar eliyle yapıldığının kabulü. Bu temel kabul, aynı zamanda ütopyanın da temel varsayımıdır. Rönesans, yerini giderek Aydınlanma'ya bıraktıkça, ütopyacılığın bu temel varsayımı

[93] Miguel de Cervantes, *Don Kişot*, Çev. B. Onaran, 2. Baskı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984.

[94] Örneğin bkz. İ. Sina-İ. Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, Çev. M. Ş. Yaltkaya-Babanzade Reşid, İstanbul, YKY, 1996.

daha bir geçerlilik ve doğruluk kazanacak ve Aydınlanma dönemi, ütopyacılığa yepyeni bir hız ve ivme kazandıracaktır. Bu hız ve ivmenin üç boyutu vardır: toplumsal, ekonomik ve bilimsel. Aydınlanma'yı Horkheimer ve Adorno'ya uyarak, "dünyanın gizlerinden arındırılması"[95] olarak nitelersek, ütopyacılığı da kolayca, gizlerinden arındırılmış bir dünyanın kurulması olarak niteleyebiliriz. Burada özellikle bir yeniden-kuruluş'tan söz etmiyorum. Çünkü, ütopyacılık verili zemin üzerinde, verili malzemeyle bir yeniden dağıtım ve örgütlenme süreci değil, verili zemin ve malzemenin tümüyle temizlenerek, hiçbir gize yer vermeyen yepyeni bir dünyanın oluşturulmasıdır. Hiçbir gize yer vermemenin bir gereği olarak, ütopyalar herkesin her davranışının dışlaştırılarak kurumsal olarak denetlendiği, tümüyle şeffaf bir yapı oluştururlar. Bu şeffaflık gücünü, hangi bireyin, günün hangi saatinde, nerede olacağının, ne yapacağının bile programlanarak bilindiği bir kurumsallıktan, kolektif mutluluğun kültleştirilerek bireysel zevk ve mutluluğa hiçbir yer tanınmamasından, tüm bireylere tek biçimli bir toplumsal yaşamın dayatılmasından, her bireyin ayrıcalıksız aynı eğitim sürecinden geçirilmesinden ve insanların bu sürece bağlı olarak, güdümlenmesiyle içsel ve dışsal düzen ayrımlarından kurtarıldığı, özel alan-kamusal alan ayrımının tümden yok edilmesinden almaktadır. Bütün bu özelliklerin genel sonucu olarak, tüm ütopyalarda karşımıza çıkan bir simetri hâkimiyetinin varlık koşulu altında, ütopya ancak monoton olarak nitelenebilir. Ama trajikomik bir biçimde bu monotonluğu doğuran, tam da Rönesans'la başlayıp, Aydınlanma'yla süren bilimci ve tabu kırıcı bir geleneğin şenlikli ve hiç de monoton olmayan dünyasıdır.

Görüldüğü gibi, ütopya gücünü akla olan sonsuz bir inançtan almaktadır. Ya Alevilik? Burada, özellikle Korkmaz'ın temel bir problemiyle karşı karşıya kalıyoruz: Yazar,

---

[95] M. Horkheimer-T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, 1. cilt, Çev. O. Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995, s. 21.

Rıza Kenti'ni bir ütopya olarak nitelemeye başladığı anda şöyle bir saptama yapmaktadır: "Alevilik-Bektaşilik felsefesi, inanç alanının dışında yapılanıp biçimlenen doğacı/insan merkezli bir felsefedir. İçinde yaşadığı dünyanın karşısına konulan insanın, doğanın ve toplumun bir parçası olarak, doğayla ve toplumla bir hesaplaşmasıdır. Metafizik düşünceyi dönüşüme uğratarak aklı belirleyici kılmanın çileli bir çabasıdır"[96]. Korkmaz, kendi yorumladığı *Buyruk* metnini adeta inkâr etmektedir. Yalnızca bu metin bile, Aleviliğin aklı belirleyici kılmanın bir diğer adı olmadığını göstermeye yeter. Aleviliğin aklı reddetmediği ve ona önemli bir yer biçtiği, tarih içinde aklın kılavuzluğuna en yüksek düzeyde önem verdiği tartışılmaz bir gerçektir. Ama aynı ölçüde gerçek olan şudur; hakikat tarihten ibaret değildir. Dolayısıyla hakikati kavramanın ya da ona ermenin yolu akılla sınırlı olmadığı gibi, aksine akıl bunun için yetersiz bir araç olduğu gibi, zaman zaman engelleyici bir araç olarak da karşımıza çıkabilir. Aleviliğin aklı belirleyici kılmaya çalışan bir anlayışı olduğunu söylemek için Aleviliğin hakikati tarihle özdeş kıldığını da söylemek gereklidir ki bunu söylemek en başta *Buyruk*'un inkârı olacaktır. Bunun için ayrıca *Buyruk*'tan örnek vermeye bile gerek yok. Ama Korkmaz'ın Aleviliği bir ütopya olarak niteleyebilmesi için bu sava gereksinimi olduğu açıktır; ütopya ile akıl arasındaki ilişkiyi bilen hemen herkes ister istemez bu vurguyu ısrarla öne çıkaracaktır ki Korkmaz da bunu yapıyor zaten.

Gerek Korkmaz, gerekse diğer yazarlar Aleviliğin sözümona ütopyasının ne gibi özellikler içerdiğine değin saptamalar yapmadıkları için ben de burada ayrıntılarına girmeyeceğim. Örneğin her ne kadar sınıf farklarının olmadığına dair imalar varsa da, bunu sorgulamayacağım, devlete ilişkin yaklaşımları ise apayrı bir sorun alanı olduğu için ya da kolektivizme, eşitliğe genel geçer olarak değinip geçtikleri için ben de şimdilik bununla yetineceğim ve bir diğer

[96] E. Korkmaz, *a.g.y.*, s. 226.

olumlayıcı-kurucu okuma biçimine geçeceğim. Yaygın olarak kendini Marksist, eski-yeni Marksist çevrelerde gösteren okuma biçimine. Bunun için örnek olarak İsmail Kaygusuz'u ele alacağım ve Aleviliğin kurucu okuma olanağını en çok işaret ediyormuş gibi duran musahiplik üzerine yazdıklarını inceleyeceğim.

6.

Öncelikle bir noktayı açıklığa kavuşturmakta yarar görüyorum. Az çok Alevilikle ilgili yayınlara ya da bu alanda etkinlik gösteren örgütlere aşinalığı olanlar hemen fark edeceklerdir ki bu alanın günah keçisi sosyalistlerdir. Alevilik üstüne değerlendirme yapmaya girişen hemen herkes, sağdan ya da soldan, öncelikle Aleviliğin Marksistler ya da sosyalistler tarafından kendi ideolojik amaçları doğrultusunda kullanılmaya çalışıldığı, kendi terimleriyle Aleviliği anlamlandırmaya kalktıkları, dolayısıyla Aleviliği kendi ideolojik amaçlarına araç kıldıkları vb. yollu yakınma, eleştiri ya da siyasal saldırı düzeyinde saptamalarla işe girişmektedir. Sağ/milliyetçi yaklaşımların bu tavrı anlaşılır bir şeydir ve sağ ideolojilere mensup bürokratlardan bilim insanlarına ve siyasetçilere, araştırmacı yazarlara kadar hepsinde baskın bir motif olarak bu tez işlenir. Şaşırtıcı olan Aleviliğin "dostları"nın, bizzat Alevilerin, bu ve benzeri yaklaşımlara prim vermesi, onları yer yer sahiplenmesidir. Kuşkusuz bunun Türkiye ve dünyanın içinde bulunduğu sosyo-politik konjonktürle ve özellikle içinde bulunduğumuz coğrafyada giderek daha çok can yakıcı hale gelen sözüm ona "kimlik sorunları"yla yakından ilişkisi vardır.

1980 öncesine göz atıldığında, Aleviliğin asıl büyük bunalımını, çoğu Alevi yazarın hemen saptadığı üzere kentleşme sürecinin hızlanmasıyla yaşadığı, artık bu alana aşina olanlar için orta malı bir saptamadan öteye gitmemektedir. Fakat orta malı olmayan bir şey var: O da, Aleviliğin bu bunalımlı yıllardan 1990'lı, canlanma kaydettiği yıllara nasıl ulaştığı sorusunun yanıtı. 1960'lı yıllardan başlayarak Alevilik sosyalist hareketi, bu hareketlerin nice sosyalist olup olmadığı tartışmaları bu yazının konusu dışında kalıyor, keşfetmiştir. Bu keşifle birlikte Alevilerin yoğunlukla, en başta Alevi gençliği olmak üzere, bu hareketlere katıldığına tanık oluyoruz. Fakat harekete katılan yalnızca kupkuru bir

gençlik midir yoksa en başta bu gençlerle birlikte, artık küflendiği, paslandığı bir hükmünün olmadığı düşünülen Alevi değerleri midir? Aleviler kendi değerlerini yeniden canlandıracak, yeşertecek verimli bir alan bulmuşlardır sosyalist harekette ve gerçekten de sosyalist hareket Alevilerin değerlerini zorlanmaksızın bünyesine almış, bu değerlerden beslenmiştir. Hadi bir zamanlar "seçkin, kentli, soylu ve sosyalist" kimi yazarların dillerine pelesenk ettiği gibi söyleyelim; bu karşılıklı ilişki öylesine yoğunlaşmıştır ki sosyalistlik denildiğinde akla kaba, dudak üstünü kapatan ve "ağzı karalara ağzım kapalıdır, gördüğüm(ü) örter, görmediğim(i) söylemem" mesajını veren Kızılbaş bıyığı ve Alevi türküleri gelmektedir.

Alevi kültürünün sosyalist hareket içinde verimli bir tarla bulması bir yana, sosyalist hareket hiçbir Alevinin inkâr edemeyeceği yaşamsal bir fonksiyon üstlenmiştir: Alevi dayanışma ilişkilerinin kentsel ortamda çözüldüğü, deyim yerindeyse Alevilerin atomize olduğu kentsel bir dünyada, aşırı sağ, faşist ya da dinci saldırganlığın boy hedefi ve avlanma "sahası" içinde yer alan Alevilere sosyalizm üzerinden yeni bir dayanışma ve birlikte eyleme olanağı sunmuştur. Bu yalnızca kavramlarla oynanarak sağlanmış yeni bir aidiyet deyip geçiştirilemez. Geçiştirilemez çünkü sosyalist hareket, doğrusu yanlışı bir yana, bu hareketin mensupları Alevilere yönelik her tür saldırıya karşı Alevilerin yanında yer almaktan kaçınmamışlar, Aleviliği ve Alevileri kendi öğretilerinin tarihsel mirasçısı gibi görüp benimsemişlerdir.

Bugün sosyalistleri Aleviliği kullanmakla eleştirenlerin öncelikle kendilerinin kendi tarihlerine karşı vicdanî bir borçları olduğu açıktır. Kuşkusuz bu vicdanî borç yükü, şu ya da bu nedenle, açlık grevlerinde ya da şurada, burada bir çatışmada ya da saldırıda ölmüş, öldürülmüş sosyalist gençlerin cenazelerinin cemevlerinden kaldırılmasından ötürü rahatsız olan ve kendini hâlâ Alevi olarak tanımlamaya kalkışanların üzerinde olmadığı açıktır! Kaldı ki bu kötü örnek üzerinden bile konuşmak zorunda kalsak, sosya-

list olan bir ismin, bütün materyalistliği ve ateistliğiyle, eğer öyle kabul ediliyorsa, cenazesinin cemevinden kaldırılmak istenmesi ancak Aleviliğe onur verir ve onu zenginleştirir! Küçültmez, yoksul düşürmez. Buna karşı tepki duyanlar ancak Alevilik ve devletin veri biçimiyle ilişkisinden birtakım şeyler umanlar ve bunu yitirme korkusu içinde olanlar olabilir[97].

Bu kötü örneği bir yana bırakıp 1980 sonrasına döndüğümüzde durumun tersine döndüğünü görüyoruz. Özellikle reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte hava dönmüş, bu kez sosyalistler ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. "Sınıf dayanışması, enternasyonalizm" gibi terimler sözüm ona tarihin çöplüğüne gitmiş, yerini "kimlik siyasetleri" almaya başlamıştır. İşte tam bu anda bu kez sosyalistlerin Aleviliği "keşfedişine" tanık oluyoruz. Önceden Aleviler sosyalizmin alfabesini sökmeye çalışırken, şimdi sosyalistler Aleviliğin alfabesini sökmeye çalışmaktadır. Fakat, *Küf*'te de işaret ettiğim gibi, Marx'ı bir kez daha anarsak, her yeni dili öğrenen kişi, yeni dilden her öğrendiğini eski diline çevirir durur, ondan sürekli yardım ister, ondan sözcükler devşirir, eski sözcükler hep yeni sözcüklerin hemen yanı başındadır. Doğal olarak sosyalistler de bildiklerini ve doğru olduğunu

[97] Hayatını çeşitli nedenlerle kaybetmiş muhalif gençlerin cenazelerinin cemevlerinden kalkması en başta belli kesimleri rahatsız etmiş ve bunu da yazıya dökmüşlerdir. Fakat arkasından çok cılız da olsa Alevilik içinden de benzer sesler duyulmuştur. Diyanet kökenli gibi görünen bu saptamalara Alevilerin tepkileri de mümkün olabildiğince temkinli ve Diyanet'e karşı açıktan ve cepheden bir savunudan mümkün olduğunca kaçınmak biçiminde gözükmektedir. Örneğin şöyle: "Raporda ayrıca, asker ve polisle çatışarak ölenlerinin cenazelerinin cemevlerinden kaldırıldığı belertilmektedir. Cemevi'ne gelen sadece 'cenaze'dir. Her kültür ve inançta olduğu gibi Alevilikte de 'cenaze'ye saygı gösterilir. Onun sağlığında ne yaptığı ve kim olduğu ile ilgilenilmez. Kaldı ki, Diyanet İşleri Başkanlığı, bu tür iddialarda bulunacağına kontrolündeki camilerden Hizbullah militanlarını temizlesin ve şeriat isteyen radikal islamcı grupların camilerden beslenmesini önlesin". Bkz. www.Alevi.org.au/guncel. htm, 14.8.2003.

düşündükleri Marksizmin alfabesiyle Aleviliğe eğilmişlerdir. Denebilir ki "ama '80 öncesi Aleviler böyle yapmadı, kendi dillerini tümüyle bir kenara attılar". En başta bu itirazın muhatabı elbette sosyalistler olamaz. Aleviler bu süreci kendileri çözümlemek, niçin böyle olduğunu anlamak zorundadırlar. Daha önce Alevilerin süreci benzer bir biçimde deneyimlememiş olması, bugün sosyalistlerin deneyimleme biçimini zan altında bırakacak bir itiraz olarak kabul edilemez.

Bugün sosyalistler eğer Alevilik üzerine özel olarak düşünüyor, özel olarak yazıyor, çözümlemeye, anlamaya çalışıyorsa bu her durumda Aleviler için bir kazançtır. Nasıl ki dünün Hurufileri Alevilik içinde eriyip kaynaşmışsa, onların zenginliği Aleviliği de zenginleştirmişse, bugün Marksistlerin yapacağı her katkıya Aleviliğin iki katı gereksinimi vardır. Unutulmamalıdır ki Alevilik senkretik bir inanç sistemidir. Her Alevi yazar bunu orta malı bir saptama olarak söylemektedir. Fakat bu senkretizm tarihin belli bir anında dondurulabilir mi? "Evet, 1908'e kadar senkretikti, artık değil", "Cumhuriyet rejimi ilân edilene kadar herkese açıktık, artık değil" denilebilir mi? Bu saçmalıktan öteye gitmez. Eğer Alevilik yaşayan ve yaşayacak olan bir öğretiyse, kaçınılmaz olarak içinde bulunduğu tarihsel dönemin bütün sapkınlarına karşı duyarlı ve açıktır! Onu üstün kılan en temel özelliklerinden biri budur. Yoksa, şöyle bir benzetme yapmama izin verilsin, Nesimi günümüzde yaşasaydı, herhalde bugün Marksistlerden rahatsız olanlar, Nesimi'den rahatsız olacak ve "anmayın adını bu kafirin cemlerimizde" diyeceklerdir! Oysa bugün Nesimi Aleviliğin tam kalbindedir! Yedi büyük ozanından biridir! Bugünün Hurufileri, sapkınlarının başında Marksistler gelmektedir! Aleviliğin en duyarlı, en açık olması gereken kesimler de elbette en başta Marksistlerdir! Alevilik dün nasıl sapkınlardan beslendiyse bugün de beslenecektir. Beslenmelidir de.

Sonuç olarak Alevilerin, Marksistlerin Aleviliğe el atmasından değil, yeterince el atmamasından yakınması gerekir.

"Bize karışmasınlar, inançlarımıza müdahale etmesinler" demek "biz veri halimizden memnunuz, artık veri zamanı ve veri biçimi mutlak sayıyor ve tarihe teslim oluyoruz" demektir. Tarihe teslim olmak ise bir Aleviyi Alevilikten eder! Alevilerin şikayet edeceği şey, Marksist yazarların Aleviliği Marksistçe yorumlaması değil, tersine yeterince Marksistçe yorumlayamamaları olmalıdır. Marksizm ile Alevilik arasında basit bağlantılardan öteye gidememeleri, karşılıklı indirgemeci bir yol tutturmaları olmalıdır. Cemlerde Marksizme, ateizme, materyalizme ve bu yönde Alevilik araştırması yapanlara küfredenler gerçekte yaşam damarlarını kesiyorlar[98]. Aleviliği donmuş bir ortodoksiye ve giderek belirli bir devlet ideolojisine dönüştürmeye çalışıyorlar. Bilerek ya da bilmeyerek. Ya sosyalistler? Beğenelim, beğenmeyelim sosyalistler Aleviliğe borçlarını ödüyorlar. 80 öncesi onlardan aldıklarını şimdi yeniden kendilerince zenginleştirmeye çalışarak onlara vermeye çalışıyorlar.

Yukarıda özetlemeye çalıştığım çerçeve içinde bu borcu üretken bir biçimde ödemeye çalışan yazarların başında İsmail Kaygusuz gelmektedir. Fakat aynı yazar, Aleviliğin inanç boyutunu -ki bu söz bile hatalıdır, kendisi başlı başına bir inanç sistemi olan Aleviliğin (inancı gerçek dünya-inanç dünyası ayrımlarından beslenerek tanımlamaksızın) sanki inanç dışında boyutları varmış gibi yanlış anlaşılmaya açıktır- en çok göz ardı etme eğilimi gösteren isimdir. Fakat öbür yandan soruna tarihsel materyalist bir bakış açısından yaklaştığını net olarak ifade eden de bir isimdir. Örneğin dar üzerine yazdığı metinde açıkça şunu söylemektedir: "Çalışmamızın ikinci bölümünü bu büyük ve devrim yaratmış insanları inceleyerek, tarihsel maddeci yorumlar üzerine

[98]2002 yılı Hacı Bektaş Şenlikleri'nde gerçekten de bunun yapıldığı bir ceme tanık oldum. İstanbul merkezli çeşitli Alevi örgütleri tarafından düzenlenen cemin hemen başında, alenen, Cuma hutbesi gibi hutbe okundu ve bu saydıklarım lanetlendi!

oturtma denemesine ayırdık"[99]. Bunu açıkça belirttiği için özellikle burada İ. Kaygusuz'u örnek olarak seçtim.

Fakat Kaygusuz gerçekten de Aleviliği bir inanç olarak kavramamakta ısrarlı gözükmektedir. Örneğin musahiplik, kardeşlik üzerine konuşurken şöyle demekten kaçınmayacaktır: "Toplumsal yaşamın ya da toplumun üstyapısını oluşturan değerler ve kültür katmanlarında, dinsel inançlar ve çoğu felsefi görüşlerin önerdikleri ahlak sistemlerinde, 'insan kardeşliği'nden söz edilir ve üzerine övgüler düzülür. Ancak bir tek Alevilik-Bektaşilik bu tür 'kardeşlik' kavramını yaşama geçirerek somut bir biçimde uygulamıştır. (...) *Zaman zaman 'ahiret kardeşliği' takıyyesine bürünmüşse de* tamamıyla dünyalık yaşamın, dirlik ve düzenin sağlanmasına, eşitlik ve adalete yöneliktir"[100] (vurgu bana ait). İnsan sormadan edemiyor; Aleviler acaba kime karşı takıyye yapıyorlar ki buna gereksinimleri var? Aynı şeyi dar üzerine yazdığı kitapta da yapar Kaygusuz: "Alevilikte dar göksel işlevlerde bulunmaz; dünyasal yaşamı düzenleyen, toplumsal ve maddi yaptırımları ağır basan bir tapınma ögesi olarak de değerlendirilebilir. (...) Dar olgusu Alevi bireyini, her talibi yaşam boyu adım adım izleyen ve onun dörtbaşı mamur bir kişilik kazanması için *kutsallık kılığına büründürülmüş* kaçınılmaz toplumsal uygulanımdır"[101] (vurgu bana ait). Acaba aktardığım ilk bölümünde fiilin "bürünmek", ikincisinde "büründürülmek" biçiminde kullanımı, takıyyenin dışa karşı, kutsallık kılığının içe karşı kullanıldığını mı ima ediyor? Bilemiyorum.

Kaygusuz, musahiplik üzerinden bambaşka, farklı, "komünist" bir düzen yaratmaya kararlıdır: "İkrar verip kardaşlık tutma farklı bir toplumun yaratılış destanıdır. İnanç ve tapınmayla atılan temel, soyuttan somuta giden yol izlenerek havadan yere indirilmiştir. (...) Tarikat yolunda

---

[99] İsmail Kaygusuz, *Alevilikte Dar ve Darın Pirleri*, İstanbul, Alev Yayınları, 1993, s. 27.

[100] İsmail Kaygusuz, *Musahiblik*, İstanbul, Alev Yayınları, 1991, s. 11.

[101] İ. Kaygusuz, (1993), *a.g.y.*, s. 196.

'hem senin, hem benim' diyerek, ortak kazan kaynatıp, ortak üretip kuş payı kardaş payı eşitçe yararlanmak düzeni yaratılmıştır. Ama amaç, hakikate, yani 'ne senin var ne de benim, herşey toplumundur' ilkelerinin uygulandığı aşamaya varmaktır. Komünizmin, bilimsel sosyalizmin kendisi değildir de nedir bu sistem?"[102]

Dikkat edilirse yazar ilkel -yoksa ilksel mi demeli?- bir komünizm ya da sosyalizmden söz etmiyor; doğrudan bilimsel sosyalizmin tam da bu olduğundan söz ediyor. Dolayısıyla bize de, Marx dirseklerini boşuna çürütmüş British Library'de demek kalıyor; hele Lenin ve yoldaşları; ne yazıktır o ömre ki çoktan keşfedilip kurulmuş bir şeyi keşfetmeye adanmıştır! Espri bir yana, Kaygusuz'un Alevilik üzerine kavrayışı da bir yana ama sosyalizm kavrayışının apaçık sorunlu olduğu bellidir. Modern, bilimsel sosyalizmin ideal, varılacak bir toplumun adı değil, bizatihi var olan bir hareketin adı olarak işaret edildiğini Marx ve Engels'ten alıntıyla göstermeye gerek var mı? Aynı şekilde Marksizmin işçi sınıfı üzerine tahlillerini vs. göstermeye ya da kestirmeden sosyalizmin, bilimsel sosyalizmin ancak kapitalizmle doğabileceğini anımsatmaya gerek var mı?

Ancak Kaygusuz kararlılıkla devam eder: "(...) Yol kardeşliği ile bir yerleşim biriminin tüm bireyleri birbirine bağlanmıştır. Musahiplik kurumunun inanç yaptırımları, toplumun maddi yapısına uyarlanıp uygulanarak, eşitlikçi-ortakçı-üleşimci bir düzenin yaratılmasında ilk önemli adımı oluşturmaktadır"[103]. Kaygusuz yanılmaktadır ya da abartmaktadır diyeyim. Yol kardeşliği ile bir yerleşim biriminin tüm bireyleri birbirine bağlanmaz. Topluluk üyeleri ikili sarmallar haline getirilir ama bu sarmallar arasında, musahiplik benzeri bir örgütsel ilişki yoktur. Bu sarmalların bir araya geldiği cemde bile, örneğin musahibin hesabını musahibi verir, musahibin kabahatinden diğeri de en az onun kadar sorumludur ama işte hepsi o kadardır! Aksi du-

[102] İ. Kaygusuz, (1991), *a.g.y.*, s. 26.
[103] *A.g.y.*, s. 34.

rumda musahibin kabahatinden tüm topluluğun kendi kendisini sorumlu tutması beklenirdi ki bu topluluğun intiharı anlamına gelir.

Kaygusuz'un unuttuğu noktalardan biri, musahiplik ilişkisi yoluyla, zaten tehdit edici koşullarla çevrili bulunan Alevi topluluğunun bir de içeriden parçalanmasını ve iç çekişmeleri önlemek üzere, topluluk üyelerinin ikili sarmallar halinde birleştirilerek bir araya getirilmiş olduğudur.

Dikkat edilirse, musahiplik eşitsizlik koşulları altında geçerlidir. Bu ilişki, topluluk üyeleri arasında çeşitli farklılıkları veri sayar. A üyesiyle B üyesinin arasında çok çeşitli, gelir, statü vs. farklılıklar vardır. Bu farklılıkların çelişkiye ve giderek uzlaşmaz çelişkiye dönüşerek topluluğu içerden parçalamasını önlemek üzere musahiplik ilişkisi kurulur. Bu yüzden de özellikleri birbirine benzer üyeler arasında musahiplik ilişkisi öngörülür. Örneğin çok zengin bir Aleviyle çok yoksul bir Alevinin musahipliği uygun görülmez. Buradan çıkan sonuç en fazlasından şu olabilir: Alevilik farklılığı reddetmemekte, özel olarak bu farklılığı ya da hatta eşitsizliği ortadan kaldırmak için musahipliği öngörmemekte, tersine farklılıkları ve hatta eşitsizlikleri durağanlaştırmak için musahipliği öngörmektedir. Yoksulun yoksulla dayanışması, uzlaşmaz çelişkiye dönüşme potansiyelini içinde barındıran ve hareketlenebilirliği çok yüksek, dolayısıyla topluluğu içerden tehlikeye atabilecek bir riske karşı baştan önlem almaktır.

Bir diğer nokta, musahipler arasında tam bir paylaşım öngörülmüşken, topluluğun diğer üyelerine karşı kişinin böyle bir yükümlülüğünün öngörülmemiş olmasıdır. Musahip olan ikili gruplar arasında hiçbir bağlantının olmadığı da düşünüldüğünde topluluk düzeyinde tam bir paylaşımcılığın esas olduğu savunulamaz. Yani A ile B arasındaki musahiplik ilişkisine AB dersek, C ile D'nin musahiplik ilişkisine de CD dediğimizde, AB ile CD arasında hiçbir ilişki, paylaşım düzeyinde, öngörülmemiştir. Elbette genel ahlâkî öğüt ve öneriler, cem ölçeğinde bir ilişki vardır ama

A ile B'nin ilişkisinde olduğu gibi Kaygusuz'un diliyle söylersek, katı "inançsal yaptırım"lara bağlanmış bir ilişki yoktur AB ile CD arasında. A, B'nin, B, A'nın evine önceden haber vererek varmak "erkan değildir". Ama bunun anlamı A'nın aynı topluluğun üyesi olmaktan ötürü C ya da D'nin de evine önceden haber vermeden gidebileceği değildir. Kaldı ki kimi yörelerde değişiklikler arz etse ve küçük bir ayrıntı olarak görülse de, musahiplerin kardeş sayıldıkları ve dolayısıyla çocuklarının da kardeş sayılarak evlilik yasağı kapsamında değerlendirildiği düşünülünce, A ile C'nin arasında, A ile B'nin arasında kurulduğu gibi bir ilişki kurmanın ya da AB-CD ilişkisini topluluğun tümüne yaymanın genel bir içten evlenme yasağına dönüşeceği açıktır. Fakat bu kez de karşımıza tam tersi çıkacaktır. Aleviler aksine yüzyıllar boyunca "içten" evlenmeyi "seçmiştir".

Kaygusuz, musahiplik üzerinden örgütlü bir model kurmaya girişir. "Pir-dedenin taliplerinin oluşturduğu 'yol akrabalığı' (mürebbi, musahib, rehber, yol talibi, pir) düzeninde komünal yaşamı benimsemiş küçük toplumsal birim, mürşid-dede'ye bağlı ve onun talipleri olan diğer pir dedelerin çevresiyle büyüyen daireler halinde daha büyük topluma ulaşılır, birim genişler. Ve en büyük mürşidin seçimiyle bir toplumcu yönetim düzeni ortaya çıkar. Tüm kültürel değerleriyle birlikte, eşitlikçi, ortak üretip tüketen, üleşimci bir düzen! Tarihte zaman zaman bu eşitlikçi, ortakçı ve sevgi birliğine temellendirilmiş yaşama biçimini devlet düzenine geçirme girişimleri, onu ellerinde tutanlar tarafından kanla boğulmuştur!"[104]

Kaygusuz'un bu şemasına baktığımızda, aşağıdan yukarıya doğru şekillenen, adeta merkezî bir yapıyla karşı karşıya kalıyoruz. Bunun tarihsel gerçeğe ne kadar uygun olduğunu tarihçilere bırakalım. Ama ciddi bir sorunla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Alevi toplulukları merkezî olarak birbirine bağlayan bir üst-otorite yoktur. Kaygusuz'un ilk

[104] *A.g.y.*, s. 34.

halkasını doğru kabul edelim: Mürebbi, musahip, rehber, yol talibi, pir sıralaması, arkasından pir nezdinde talip olan diğer dedeler. Ocak örgütlenmesi göz önüne alındığında ocakların birbirinden bağımsız olduğu açıktır. Ocaklar birbirlerinin etki alanı içinde, olağandışı bir durum olmadıkça, faaliyette bulunmaz. Bunun anlamı diyelim Malatya bölgesinde A, B, C, D köyleri Erzincan bölgesinden bir ocağın etki alanındaysa, Erzincan ya da başka bir bölgede yer alan başka bir ocak bu köylerde faaliyette bulunamaz. Ben dedeyim deyip cem yürütemez. Köyler ve küçük Alevi topluluklar hangi ocağa bağlanacaklarını kendileri seçer ve istedikleri zaman biz bu dededen memnun değiliz deyip başka bir dedeye bağlanabilirler. Bunu engelleyecek hiçbir öğretisel koşul yoktur. İkincisi, bu ocakların tümünün otoritesini kendinde birleştiren bir üst-ocak da yoktur. Elbette kimi ocaklar kimilerine göre topluluk içinde çok bilinen, çok ünlü olabilir ama bu o ocağa mensup bir dedeyle, başka bir ocağa mensup dede arasında bir astlık-üstlük ilişkisi olduğunu göstermez. Dedelerin de görülüp sorulduğu bir başka ocak vardır tabiî ki ama bu bir merkezî yapı oluşturmaz. Dedeler de tıpkı sıradan talipler gibi kendilerini görüp soran dededen memnun değilse değiştirme hakkına sahiptir. Bu durumda karşımızdaki yapı merkezî değil, küçük birimlerin asgarî temas noktalarıyla ilişkide bulunduğu bir şebeke, bir ağ yapısıdır. Şemalaştırırsak, şöyle bir örgütsel yapı çıkar: A dedesi B dedesini görür, B dedesi E dedesini, C dedesi ise A dedesini. Görüldüğü gibi, A ile E arasında, B ile C arasında "görülüp sorulma" açısından hiçbir ilişki yoktur. A ile B arasındaki ilişki de hiçbir hiyerarşi içermez. Yani örneğin B dedesini gören A dedesi, onu görme hakkına sahip olmakla aynı zamanda onun taliplerini de görme hakkını kazanamaz, onun köylerine gelip cem yapamaz! "Adamımın adamı adamım değildir"i andırıyor mu?

Bu yalnızca ocaklar düşünüldüğünde böyledir. İşin içine bir de daha sistematik Bektaşi örgütlenmesini kattığımızda şemanın daha da karmaşık bir hale geleceği açıktır. Bektaşi

örgütlenmesinin daha merkezî eğilimlere sahip olduğunu bir varsayım olarak kabul edebiliriz ama bu varsayımı bütün bir Alevi topluluğa yaymak yanlış olacaktır. Bektaşiliğin, Hacı Bektaş Veli nezdinde merkezî bir konumu varmış gibi gözükse de, gerçekte bunun örgütsel karşılığı kolayca bulunamaz.

Kaldı ki Alevi öğretisini biraz daha içeriden okumaya çalışırsak, bu biçimde örgütlenmiş ideal bir topluma varmaya çalışmayı amaçlamaktan çok, mürşidin talibe, talibin mürşide gereksiniminin kalmadığı bir yapıyı istediğini daha kolay söyleyebiliriz diye düşünüyorum. Çünkü talip, talip olarak kaldıkça gerçekte mürşit mürşitliğini tam yapamıyordur. Ama öbür taraftan biçimsel ve tarihsel olarak da mürşitliğini sürdürebilmesi tam da bu eksik-mürşitliğe bağlı değil midir? Ve aynı zamanda bu eksiklik, hem mürşidin hem talibin aynı anda tarihle koşullu olmasından kaynaklanmamakta mıdır? Öğreti daha sıcak okunur ve tarih göz ardı edilirse, talibin talip olmaktan çıktıkça mürşidin de mürşit olmaktan çıktığı, ikisinin birbirine dönüştüğü gözlenir. Artık birbirinin aynasıdır ama hangisi ayna, hangisi aynaya bakandır seçilmez. Sonuç olarak bu ikisi arasında da bir ilişki öngörülemez. Ayrıca her ne kadar eşitlikçi, ortak üretip tüketen, üleşimci gibi sıfatlarla anılsa da, ışınımsal-merkezî bir yapı örgütlendikçe bu sıfatlar sürekli risk altındadır!

Yazar, bir diğer kitabı dar üzerine yaptığı çözümlemelerde de benzer bir eğilimi sürdürür. "Alevilikte dar göksel işleri değil, dünyasal yaşamı düzenleyen, toplumsal maddi işlevleri ağır basan bir ögedir. Örnek aldığı ve simge olarak kullandığı kişiler haksızlığa, akıldışılığa başkaldırmış bu uğurda can vermekten çekinmeyen mücadeleci ve devrimci bir ruha sahip insanlar olmalıdır ve böyle olmuştur"[105]. Bu genel geçer ve indirgemeci yaklaşımın ardından asıl büyük sözünü söyler Kaygusuz: "Muhammed'in Medine'deki son yönetim yılları; Müslümanları birbirleriyle 'kardeş' yapıp,

[105] İ. Kaygusuz, (1993), *a.g.y.*, s. 99.

sınıfsız ve baskısız, ganimetlerin üleştirildiği bir inanç topluluğu oluşturmayı deneme dönemidir. Tanrıyla yüzyüze gelip konuşma olan miraç olayından sonra Ali çevresindeki Kırklar Meclisine Muhammed'in de tam birlikteliğin oluştuğu; 'bir engür tanesinin' bile bölüşüldüğü mutlu ve kutlu bir dönemdir. Ancak bu birliktelik ve insancıl düzen Muhammed'in ölümüyle çözülmüş, bu düzeni isteyenlerin aleyhine gelişen, kanlı iktidar kavgaları sürüp gitmiştir"[106]. Görüldüğü gibi Onarlı'dan önce Medine deneyimine dikkat çeken Kaygusuz'dur aslında. Ama burada konuşanın bir Marksist olduğuna, tarihsel materyalizme yaslandığına insanın kulakları inanamaz! Muhammed döneminde deneyimlendiği söylenen bu insancıl düzenin bedelinin kimler tarafından nasıl ödendiği apayrı bir tartışma konusu olarak ortada dururken, bu bir yana, tarihsel koşulları es geçerek, Kaygusuz'un Muhammed'e tümüyle tarih-üstü bir misyon, dışarıdan edinilmiş -vahyedilmiş?- bir misyon -sınıfsız ve baskısız, paylaşımcı bir inanç topluluğu oluşturma misyonu- yüklemesi inanılmaz bir anlayıştır.

Kaygusuz'un çözümlemelerindeki Marksist esinli terimleri kaldırıp yerine daha geleneksel terimleri koyduğumuzda, inanıyorum ki Aleviliğin en geleneksel kesimleri, yani Aleviliği öz İslam sayan kesimleri Kaygusuz'u bağırlarına basacaklardır. Marksist olduğu için mi? Hayır, çünkü özellikle onlar yakınmaktadır sosyalistlerin bu çabalarından. Öyleyse? Yeterince Marksist olamadığından!

---

[106] *A.g.y.*, s. 126.

7.

Örnekler üzerinden gördüğümüz dünü sahiplenme, tarihi okuma biçimleri gerçekte dünü dünde bırakarak, dünle sınırlandırarak dünü reddediyor. Bu Mehmet Nuri Yılmaz ya da Abdülkadir Sezgin gibi isimlerde açıkça görülmektedir. Fakat İsmail Onarlı, Esat Korkmaz gibi isimler farklı bir strateji geliştirmiş gibi görünmektedirler.

Onarlı, geleneksel bir Altın Çağ düşçüsünün yaklaşımıyla düşsel bir başlangıç mitosu yaratmaya ve bunu Medine Sözleşmesi'ne kadar inerek temellendirmeye çalışmaktadır. Onarlı'yı izlediğimizde adeta şöyle bir döngü karşımıza çıkmaktadır. Medine Sözleşmesi'ne kadar soysuzlaşıp bozulan zaman, bu sözleşmeyle kurtarılmış ve yeniden başlatılmıştır. Fakat bu dönemin arkasından zaman yeniden soysuzlaşmış ve bu kez Safaviler, Kızılbaşlarla birlikte yeniden kurtarılmış ve yeni bir başlangıç yapılmıştır. Zaman şimdi yine soysuzluk içindedir ve kurtarılmaya muhtaçtır. Kurtaracak olan ise geleneksel Aleviliğin yeniden ihyası olacaktır. Onarlı açısından hiçbir sorun yoktur. Çünkü o geleneksel Aleviliği ve kurumlarını tarihsel olarak okumayı reddetmekte, Kuranî olarak okumayı önermektedir. Böylece bu kurumlar tarih-üstü bir geçerliliğe sahip olmaktadır. Gerçekte kurtulacak olan ise, şimdiki zamanın gelişmeleri karşısında artık direnemediği belli olan dedelik kurumunun ihyasından başka bir şey değildir. Bu yaklaşımın tarihle ve devletle bir problemi yoktur; yeter ki dedelik tanınsın, desteklensin.

Esat Korkmaz ise geçmişten bir ütopya üretmeye kalkmaktadır. Ama bu ütopya, ne şimdiki zamanın bir eleştirisini içermekte, ne geleceğimize dair bir ipucu vermektedir. Şimdiki zamanın üstünden kayıp geçmektedir. Şimdiki zaman yine şimdiki zaman olarak kalmakta, bize düşen ise kaybedilmiş bir zamanın peşinden gözyaşı dökmek olmak-

tadır. Çünkü önümüze ütopya olarak sürülen şey arkaik Aleviliğin bir görünümünden başka bir şey değildir.

Üçüncü isim Kaygusuz ise gerçekte bir başka programı, sosyalizm programını Alevilik içinden temellendirmeye kalkışarak başlangıç olarak olumlu bir adım atmakta ama aşırı indirgemeci tarzı ve öncelikle Aleviliği değil, Marksizmi kavrayışı bakımından ciddi sorunlarla malul gözükmektedir. Dolayısıyla Aleviğin şimdiki zamana dair bir sözü var mı, varsa bunun öğretiye ve tarihine ilişkin temelleri nelerdir, Alevilik şimdiki zaman içinde nasıl yorumsanmalı ki kendinin ve kendi dışındakilerin şimdiki zamanına ilişkin bir işlev üstlenebilsin gibi sorular, Kaygusuz için şimdilik uzak sorular niteliğinde gözükmektedir.

Elbette Aleviliği ya da Aleviliğe ait ögeleri olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı kurucu biçimlerde okumanın örnekleri bunlarla sınırlı değildir. Örneğin Pir Sultan üzerine yapılan hemen tüm çalışmalar tarihi ve öğretiyi okuma biçimleri açısından hastalıklıdır.

Örneğin bu alanda önde gelen araştırmacılardan İbrahim Aslanoğlu metnine şu takdimle başlar: "(...)1. İdam edilmesinin rolü, 2. Aynı tapşırmayı taşıyan şairlerin deyişlerinin ona maledilmesi, 3. Özellikle 19. yüzyıl şairlerinden Derviş Ali ve Sefil Ali'nin aşkın ile taşkın deyişlerinin onunkilerin arasına karışması, Pir Sultan'ı çok boyutlu bir şair gibi göstermeye zemin hazırladı ve Pir Sultan tamamen başka bir hüvviyete büründü. Gerçekte bunların hiçbir faydası dokunmadı, aksine zararı oldu. Şöyleki: Kendi düşüncesine uygun bir asi ile hükümete başkaldıran bir zorba, haksızlığa ve zulme karşı mücadele eden bir fedai, İran Şahı'yla işbirliği yapıp Alevilerin yoğun olduğu Doğu Anadolu'yu İran'a bağlamak isteyen bir Safevi hayranı ve bu uğurda asılmayı dahi göze alan efsanevi bir kahraman haline getirildi. Kim getirdi? Gözüne kestirdiği herkesi kendi safına çekmeyi adet haline getiren o, şu, bu... (...) Aslında Pir Sultan bunların hiçbirisi değil. Aşırı duygu ve eylemlerle hiçbir ilgisi yok. İlerde belgelerle göstereceğimiz gibi asılmasının tek nedeni

Alevi oluşu; düşünce ve duygularını deyişlerinde açıkça ifade etmesidir"[107].

Aslanoğlu, belli ki ne Anadolu'daki isyanlar üzerine düşünmüştür, ne Alevilerin niçin Pir Sultan tapşırmasıyla türkü söyleyip durduklarının... Bunlar üstüne düşünmeksizin, hemen kimi kötü niyetli kişileri işaret edivermekte ve gerçekte böylece bütün bir Alevi topluluğunu ve geleneğini zan altında bıraktığını bile fark edememektedir. Öyle ki Aslanoğlu ortodoks Sünniliği etkili bir araç olarak kullanmaya kararlı merkezî bir devletin varlık koşulu altında Alevi olmanın anlamı üzerinde bile durmamış ve bu nedenle de Pir Sultan'ın asılmasının tek nedeni Alevi oluşudur derken, sözünün arkasından gelen bağlamları umursamamıştır. Aslanoğlu'nun temel problemi Pir Sultan'ı mümkün olduğunca kendi halinde bir Alevi olarak tasarlamak ve orada tutmaktır. Pir Sultan ile kurucu herhangi bir çaba arasında ilişki kurmaya asla yanaşmamaktadır. Örneğin İran şahlığı ile Pir Sultan'ın ilişkisini kesmeye iman etmiş gibidir ve şöyle der: "İran hükümdarlarına ve eşkıya reislerine şah denir. Örneğin 'Şah Tahmasb' veya 'Abdülhalim Şah' gibi. Pir Sultan bunların ikisini de ağzına almaz. O şah olarak sadece Hazreti Ali'yi tanır... İran şahlarından bahsetmeyişi onları sevmediğinden (...) değildir. (...) Her Alevi gibi o da İran'a bağlı"[108]. Bu İran'a bağlılığın nice bir anlam taşıdığını Aslanoğlu'na sormaya gerek yok ama bizzat kendi derlemesine kesinkes Pir Sultan'ın diye aldığı şu dizeleri sormak zorundayız: "Güzel şahım çok yerlerden görünür/Aslı nedir, neye verdin Bağdat'ı/Şahım birdir binbir dona bürünür/Aslı nedir neye verdin Bağdat'ı/Eremedim ben bu sırrın aslına/Yazık değil mi mümin müslüme/Getirdin Mervan'ı Bağdat üstüne/Aslı nedir neye verdin Bağdat'ı(...) Pir Sultan'ım der ki Üçler Yediler/Kırklarda bu demde hazır idiler/Bağdat'ı, Basra'yı verdi dediler/Aslı nedir neye verdin

[107] İbrahim Aslanoğlu, *Pir Sultan Abdallar*, 3. Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 2000, s. 15.
[108] İ. Aslanoğlu, *a.g.y.*, s. 59.

Bağdat'ı"[109]. Aslanoğlu'nun Pir Sultan'ı, Şah Tahmasb'ı ya da başka bir Safavi Şahı ağzına almadığına göre, Bağdat'ı Osmanlı'ya veren şah, herhalde Hazreti Ali idi ya da bu şiiri yanlışlıkla (!) Pir Sultan şiirlerinin arasında unuttu Aslanoğlu!

Kurucu bir okumanın nesnesi olmasın diye, Aslanoğlu dönemin koşullarını incelerken de Pir Sultan'ın yaşadığı dönemde ayaklanmayı gerektirecek hiçbir şey olmadığını iddia ediverir. Burada biz susalım ve sözü bir başka Pir Sultan araştırmacısına bırakalım: "Öyle ki 16. yüzyılın sonlarına doğru iyice sefalete düşen Sivas'lı yoksul halkın, açlıktan çocuklarını boğazlayıp etlerini yediği bile gözlenir. Çocuğunu yediği için yakılmaya mahkûm edilen bir adamın pişen cesedi ise aç insanların saldırılarına uğrar. (...) Toprak baştan başa sahipsiz, boş ve muattal kaldığından kıtlık ve açlık başladı. Fakir halk ot yapraklarını, ağaç kabuklarını, daha sonra çöplüklerde ve yollarda buldukları cifeleri yediler. Kurtlar gibi köpekleri, kedileri avladılar. (...) Kedi köpek de kalmayınca halk kokmuş hayvan kanlarını, laşelerini ve nihayet çocuklarını boğazlayıp yemeye başladılar"[110]. İşte böyle bir dünyada Aslanoğlu ayaklanmayı gerektirecek bir ortam yoktu, ayaklanma da yoktu derken, bir başka ünlü araştırmacı, Abdülbaki Gölpınarlı da, Mehmet Bayrak gibi, Aslanoğlu'yla aynı fikirde değildir.

Ancak Gölpınarlı da tarih-öğreti-kişilik arasındaki ilişkiyi sağlıklı kuramamakta, şiirden tarihsel gerçeği türetmeye çalışmaktadır. Örneğin şöyle der Gölpınarlı: "Pir Sultan'ın düzenlediği isyan hareketinin evrelerini onun birçok şiirlerinden öğrenmekteyiz. Mesela; yetmişüç eridik girdik bu yola/Yalbırdak kılıçlar hep aldık ele/ İman Kur'an nasip olsa bir kula/Kudretten okunur onun yasini (...) dörtlüğünden onun bu harekete yetmişüç kişiyle başladığını öğrenebiliriz. (...) Mahluk deccal oldu insan haşarı/Asla bilen yoktur

---

[109] *A.g.y.*, s. 97.

[110] Aktaran, Mehmet Bayrak, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, Yorum Yayınları, 1986, s. 83 ve devamı.

hayırı şeri/Teber çekip bu mağaradan dışarı/Çıkalım bakalım nice olursa olsun (...) şiirinin harekete geçileceği zamanlarda söylendiği meydandadır, hatta (...) şiirden anlıyoruz ki önce bir mağarada gizlenmişlerdir"[111]. Bu yorumlama biçimi Kaygusuz'un Aleviliği bilimsel sosyalizm ilan etmesi kadar çocuksudur ve bu çocuksuluğun, biri sosyalist hareketin içinden gelen, diğeri tasavvuf konusunda engin bir bilgiye sahip olduğunu bildiğimiz Gölpınarlı'dan gelmesi rastlantı mı, yoksa konuya yakınlığın getirdiği körlük mü? Eminim ki 73 sayısının anlamından tutun, Alevi edebiyatında mağara metaforuna kadar Gölpınarlı'nın birçok değerli düşüncesi vardır. Ama bir anda bunlar berheva olmakta; yerini, yetmiş üç kişi oldukları, mağarada gizlendikleri gibi çocuksu bir yoruma, bırakıvermektedir! Neden? Çünkü Gölpınarlı Pir Sultan'ı Safavi iktidarıyla ilişkilendirerek okumaya kararlıdır bir kez. Safavi iktidarının da her zaman Alevilikle ilişkileri vurgulansa bile, Aleviliğe dışsal bir etken olarak kabul edildiğini, dolayısıyla Alevilerin faaliyetlerinin tarihteki kendi şimdiki zamanlarından kaynaklanan içsel dinamiklerle değil, dışsal etkenlerle açıklanıverdiğini bilmem eklemeye gerek var mı?

Öyle ki Gölpınarlı şu sözüyle insanı "hayrette bırakır": "Pir Sultan, bazı şiirlerinde tamamıyla ideolojisini yayıp imanını şiir halinde sunarken bazı şiirlerinde o kadar dindışı bir hal alır ki, insanı hayrette bırakır"[112]. Tasavvuf konusunda engin bir bilgiye, tarihsel bilgiye sahip olsanız da, eğer Alevilikte ideoloji olarak niteleğiniz şeyle, dindışı olarak gördüğünüz şeyin aslında aynı hakikatin organik, tek bir parçası olduğunu fark edemez ya da göremez, görmek istemezseniz, Aleviliğin din-dindışı ayrımıyla ilişkisiz olduğunu fark edemezseniz elbette hayretler içinde kalırsınız. Örneğin biraz önce Aslanoğlu'ndan aktardığım dizelere yeniden bakıldığında Pir Sultan'ın kolaylıkla Şah Tahmasb ile

[111] Abdülbaki Gölpınarlı, *Pir Sultan Abdal*, Varlık Yayınları, 1995, s. 9 ve devamı.
[112] *A.g.y.*, s. 19.

Şah-ı merdan Ali arasında ilişki kurduğu görülmüyor mu: "Şahım birdir, binbir dona bürünür!" Söz gelip Safaviler ve şaha dayandı mı hemen tüm araştırmacılar ne yapacaklarını bilemez haldedir zaten. Bir tek Mehmet Bayrak son derece sağlıklı bir durum tespitini göze almaktadır[113].

Mevlana'yla başlamıştık O'nunla bitirebiliriz. Mevlana, dünü reddederken elbette tasavvufî bir çerçeveden hareket ediyor ve şimdiki zamana yerleşiyordu. Hani tekkenin olduğu mahallede yangın çıkmış; herkes kaçışırken, şeyh posta oturmuş, çubuğuna bir sigara takmış ve bütün dervişler kaçışmışken, ateşin gelip sigarasını yakmasını beklemiş! Bu yerleşme tarzının dönemin siyasal koşullarıyla elbette bir ilişkisi vardır, kurulabilir. Ama bu bağlantıyı kurmayı "sosyal tarihçilerimize" bırakalım şimdilik. Fakat Mevlana'nın dünü dünde bırakmaktan söz etmediğini düşünüyorum ben. Daha çok, dünü yıkıcı-kurucu bir biçimde okuyarak şimdiki zamanın önüne bir engel, onun geçmiş zamana karışıp gitmesini önlemeye çalışmak üzere ayaklarına takılan bir bukağı gibi okumaya karşı şimdiki zamana yerleşmeyi, her şeyinden sorumlu olduğumuz, şurasının boyası atmışsa da, su boruları da patlamışsa sorumlusunun bizzat biz olduğumuz bir eve yerleşir gibi, zamanımızı evimiz kılacak bir yerleşmeyi öne çıkardığını düşünüyorum Mevlana'nın.

Alevilik için yakalanması gereken nokta da budur. Şimdi, birinci bölümde söylediğimi yinelemek pahasına, aynı yere döneceğim: Alevilik şimdiki zamanı "ıskalamadan" söz söylemek istiyorsa, paradoksal olarak geçmişten bugüne sürükleyip getirdiği üç temel özelliğini yeniden anımsamak ve bu özellikleri veri koşullara uyarlamak zo-

---

[113] Örneğin bkz. Memet Fuat, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, De Yayınları, 1977. Şahlıkla Aleviliğin ilişkisini ya mümkün olduğunca düşük düzeyde göstermeye, ya hiç yokmuş gibi davranmaya, ya varlığını kabul edip mazeret aramaya çalışmaktadırlar. Tevile ne gerek var, şiir söylüyor: "Hep devşire gele iller/Şah'a köle ola kullar/Urum'da ağlayan sefiller/Şad ola da güle bir gün" Akt. M. Bayrak, *a.g.y.*, s. 73.

rundadır. Aynı şekilde, Aleviliği okumaya kalkan her girişim bu üç temel özelliği gözden kaçırmamak zorundadır.

Bu üç temel karakter heterodoks yapısı, gnostisizmi ve senkretizmidir. Bir öneri olarak belirtebilirim ki günümüz Aleviliği devlet ve her soydan ortodoks inanç sistemleri karşısında heterodoks niteliğini; kendi kimliğinin altını ısrarla çizmek ve yeniden üretmek istiyorsa gnostik niteliğini ve eğer belirli tanımlar üzerinden kurulan bir dünyaya hapsolmayı reddediyor, yalnızlığı, yetinmeciliği ve bire kadar kırılmayı reddediyorsa dünyanın tüm lanetlileriyle dayanışmak için senkretik niteliğini yeniden yeniden anımsamak zorundadır! Ancak bu üç temel karakterin üzerine yeni bir söz söyleyebiliriz. Yoksa sözümüz daha baştan çürük temeller üzerine inşa edilecek ya da Alevistan "suçlamasına" tepki gösteren şu Alevi mektubunda olduğu gibi iyi niyetten öteye gitmeyecektir: "Türkiye 'SÜNNİSTAN' da 'ALEVİSTAN' a dönmesinden mi endişe ediliyor? Evet, evet gâliba sonuncu soru üzerinde daha ciddi bir şekilde durmak gerekiyor! 'Aleviler 'ALEVİSTAN' kurmak istiyorlar' sözünde üstü örtülü bir kabul ve kazanım ile kazanımlarını kaybetme fobisinin dışa vurumu ortaya çıkmakta... Bu sözleri ile malum şahıs Türkiye'nin bir 'SÜNNİSTAN' olduğunu zımnen kabul ve iddia etmektedir. (...) Şayet Türkiye uzaktan ve yakından bakıldığında bir 'SÜNNİSTAN' görünüyorsa Neden Aleviler de Türkiye'yi bir 'ALEVİSTAN' görmek istemesinler? Bundan daha doğal ve meşru bir istek olabilir mi? Alevîler olarak isteriz ki; Ülkemiz ne Alevistan olsun ne de Sünnistan... İlle de olacaksa bir '...istan', olsun 'GÜLİSTAN'"[114].

Ama bu iyi niyetli dileğin dileğin unuttuğu bir şey yok mudur? Türkiye, her nasıl bir "-istan" olarak düşünülürse düşünülsün, bunun kurucu ilkesi her ne olursa olsun, bu ilkeyle ilişki kurma biçimi çoktan bu iyi niyete karşılık gelecek bir özellik taşımaktan uzaklaşmıştır ve iktidar artık,

[114] *www.geocities.com/ehlibeytyolu/güncel.htm*, 14.8.2003.

kendisine en uzak olanların bile dizine dibine oturmasını, kendisiyle söyleşmesini, kendi söylevinin bir konusu olmasını beklemektedir. Dahası, dizine dibine oturmasını istediğinin, kendini kurma biçimini belirlemek üzere, bizzat kendi söylevinden dolayımlanması arzusundadır. Bunun için kullanılan en etkili araçlardan biri de dinsel eğitimdir.

IV.

DİNSEL EĞİTİMİN NESNESİ OLARAK ALEVİLİK YA DA BİR, İKİ, ÜÇ... DAHA FAZLA CEMEVİ

Çok değil, bundan on yıl önce böyle bir başlıkla karşılaşan okur, kendiliğinden, "yine Alevilikle zorunlu din dersleri arasında bağlantılar kuran, muhtemelen, bu derslerin Sünni içeriğine vurgu yapan ve din dersi olmaktan çok Hanefi Müslümanlık dersi olarak okutulan bu dersten yakınan bir anlatı"yla karşı karşıya olduğunu düşünürdü. Alevilik ile din dersi terimleri yan yana geldiği anda, bütün bunlar aslında kaçınılmaz olarak karşımıza çıkıyor ve "Zorunlu Hanefilik Dersi" sorunu çözülmeden de gerek Aleviler ve gerekse bu derslere maruz kalan tüm kesimler yerinde ve çok haklı olarak yakınmayı sürdürecekler. Ama, beklenilenin tersine, bu bölümde bu olgudan çok başka bir şeyi, bizzat Aleviliğin dinsel eğitim nesnesi haline gelmekte oluşunu tartışacağım. Ancak burada da hemen başta belirtmeliyim, ele alacağım konu, siyasal anlamı açısından kesinlikle ciddiye alınması gereken ama öbür yandan bir komedi olmaktan öteye gitmeyen MEB'in din dersi müfredatına Aleviliği de dahil etme girişimi değil. Doğrudan, kendisini Alevi olarak niteleyen çeşitli kesimlerin bu soruna el atmasını, Aleviliği bir eğitim nesnesi olarak konumlandırmaya başlamasının anlamını ve madem ki konumlandırılıyor, konumlandırılan Aleviliğin nice bir Alevilik olduğunu, bir-iki küçük örnek üzerinden tartışmayı deneyeceğim. Çünkü belli ki bu olgunun belirişiyle, Aleviliğin bir dinsel eğitim nesnesi olarak nasıl konumlandırılacağından önce, konumlandırılıp konumlandırılmaması gerektiğinden başlanarak, bu eğitimin

kimlerce, nasıl verileceği, hangi araçların kullanılacağı önemli tartışma konularından biri olacak ve bu beliriş, aynı zamanda çeşitli siyasal girişimlere karşı son derece duyarlı yeni bir alan açacak.

Bu sorunun hayalî bir sorun olmadığını, maddî bir olgudan yola çıktığımızı anlamak için hemen birkaç örneği hatırlamak yeter de artar bile. Örneğin, bir gazete haberine göre "Dünya Ehl-i Beyt Vakfı Başkanı Fermani Altun, bu yılın sonunda Eyüp'te bir Alevi Üniversitesi'nin açılacağını söyledi. Okul sayesinde sapık Alevilik düşüncesine büyük darbe vuracağını söyleyen Altun, 'Bilgisiz Dedeler yüzünden boşalan cemevlerinin bu sayede dolacağına inanıyorum. YÖK'e bağlı özel bir üniversite kimliğinde olacağız. Teoloji eğitimi verilecek okulda tüm İslam bilgilerinin yanısıra Hıristiyanlık ve Musevilik dinleri de teferruatlı bir şekilde öğretilecek' dedi"[115].

Belli ki Fermani Altun, kendi örgütünde temsil edilen ve Fethullahçılıkla iç içe geçmiş sözüm ona Alevi olduğunu savladığı Alevilik anlayışı dışındaki bütün Alevilik kavrayışlarını sapık saymaktadır ve bu sapıklığı önlemek için "eğitimin şart olduğu" önkabulünden yola çıkmaktadır. Bu örnekte, Alevilik eğitim nesnesi olarak ele alınırken iki yönlü bir işlevle donatıldığı göz ardı edilmemelidir. Yani bir yandan Alevi kitlelere dönük yığınsal eğitim öngörülmekte ve aynı zamanda, bir yandan da bir tür dedelik kurumunun ihyası ima edilmektedir. Fermani Altun ismi, Alevilikle değil, hayalî ama siyasal bir İslâmîyet anlayışıyla derdi olan ve yine sözüm ona "evrensel" Ehl-i Beyt kurultaylarından okurlara yabancı olmasa gerek. Bu İslâmîyet hayalidir çünkü Altun'a göre örneğin Aşure günü "Tüm İslam aleminin yas günü olarak kabul edil[mektedir ve bundan ötürü] Aşure günü, resmi tatil günü olmalıdır". Aynı şekilde siyasaldır, çünkü devletin resmi eğitim siyasasını hiç sorgulamadan, din derslerinin yapısıyla ilgili eleştirel bir tutum ta-

[115] *Yeni Şafak*, 5.11.2004.

kınmaksızın, devletin resmî millî eğitim bakanları gibi "Alevilik ve Bektaşiliğin de din derslerinde yer alarak detaylarıyla öğretilmesi" gerektiğini savunmaktadır[116]. Fermani Altun'un bu yaklaşımını "şimdilik" ciddiye almayabiliriz ama en azından, söz konusu yaklaşım eğitim sorununun öncelikle siyasal bir sorun olarak kavranması gerektiği yolunda önemli bir uyarı işareti olarak ihmal edilmemelidir. Kaldı ki bu konu, yani dinsel eğitimin zorunlu olarak siyasal bir konu ve siyasal bir müdahale aracı olduğu, dar anlamda dinsel dünyanın diliyle anlaşılamayacağını görmek için tek işaret fişeği de bu örnek değildir.

Aynı çerçeve içinde, Sünni "evrenden de" örnek verebiliriz. Yine bir başka gazete haberinden öğrendiğimize göre, "Yarınlar İçin Düşünce Platformu'nda din eğitimine yönelik tebliğler sunan ilahiyat fakültesi öğretim üyeleri, Alevilik konusunda ayrı düştü. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu, gayrimüslimlerin din ve vicdan hürriyetini kabul edip, Alevilerin varlığını kabul etmemenin adil olmadığını savundu. Sarıkçıoğlu, şöyle konuştu: "Alevi ve Bektaşilerin yetişmiş din bilginleri ve uzmanları yok. Bunun için Alevi-Bektaşi bakış açısında bir ilahiyat fakültesi kurulmalı. Ya da YÖK ikna edilirse, henüz eğitime açılmamış bir ilahiyat fakültesi Alevilere tahsis edilebilir. Aleviliğin İslam'ın farklı bir yorumundan ibaret olduğunu savunan Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Suat Cebeci ise Diyanet içinde Alevilerin din eğitimi ve din hizmeti ihtiyaçlarının karşılanabileceğini savundu"[117].

"Sünni evren" de bir yana, Alevi dünyasında da bir süredir peşi peşine Alevilikle ilgili müfredat programlarının yayınlanması ve bunları ders kitaplarının izlemesi yeterince anlamlıdır. Daha da anlamlı olan, bunların hemen tümünün Almanya merkezli olarak yayınlanmasıdır. Çok kısa bir gezinti yaptığımızda bile, örneğin, İsmail Kaplan, 2004 yılında

[116] *Hürriyet*, 06.05.2002.
[117] *Radikal*, 04.03.2005.

AABF (Almanya Alevi-Bektaşi Federasyonu) Yayınları arasından *Das Alewitentum* adıyla bir ders kitabı yayınladı. Bu en son örneklerden biriydi. Bundan önce, yine Almanya'da Kuzey Ren Westfalya Eyaleti'nde pilot okullarda Alevilik ders olarak okutulmaya başlanması üzerine Celal Aydemir ve Cemal Şener *Alevilik Dersleri* adıyla bir ders kitabı yayınlamışlardı ve üstelik bu ders kitabı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın karalama kampanyasının hedefi haline getirilmişti[118]. Aynı dönemde, Almanya çapında, örneğin Berlin, Hessen, Bavyera ve Baden-Wüttemberg gibi bölgelerde de benzer girişimlerde bulunulduğunu biliyoruz. Ders kitaplarının dışında, örneğin Dr. Havva Engin tarafından bir Alevi din dersi müfredat programı hazırlandığını da biliyoruz. Aynı bağlamda, biraz sonra örnek olarak kullanacağım üzere Almanya Alevi-Bektaşi Federasyonu'nun da bu yönde çalışmalar yaptığı da, bu alanla ilgilenen herkesin bilgisi dahilinde. Belli ki bir din eğitimi nesnesi olarak Alevilik, devlet başta olmak üzere ve elbette Aleviler'in kendileri için de önemli bir mücadele konusu olacaktır.

Aleviliğin, ister Alevi aktörler tarafından, isterse bunun dışındaki kesimlerce bir eğitim nesnesi olarak konumlandırılması öncelikle siyasal bir karakter taşımaktadır. Bunun açık anlamı ise, sorun sanki dar anlamda salt dinsel bir sorunmuş gibi, Alevilik içi, örneğin Aleviliğin nasıl anlaşılması gerektiği, Alevi kimliğinin temel karakterinin ne olduğu gibi, öğreti içi tartışmaların diliyle ele alınamayacağı, çözümlemeye mutlaka devletin ve Aleviliği eğitim nesnesi olarak kavrayanların devletle mesafesi, kavrayış biçimi, siyaseti algılayış biçimi ve yüklendikleri siyasal misyonların da katılması gerektiğidir. Aynı şekilde, Alevi ders kitabı yazarlarının ya da müfredat programı hazırlayanların aynı zamanda siyasal bir mücadele alanında hareket ettiklerini fark etmelerinin gerekliliği, olmazsa olmazdır. Bu gerekliliği ihmal etmek, ders kitabı ya da müfredat programı yazmanın

[118] Bu konuda ayrıntılı bir söyleşi için bkz. N. Özkan, *Milliyet*, 09.02.2000 ve ayrıca karalama kampanyası için *Akşam*, 12.02.2001.

siyasal olmadığı anlamına gelmez; en fazlasından belirli bir siyasal kavrayışın, Aleviliğin dinsel, öğretisel terimleriyle ve sorunlarıyla üstünün örtülmeye çalışıldığı anlamına gelir.

Aleviliğin eğitim konusu haline getirilmesi, bir yanıyla çok yeni bir olgu değildir. Çünkü yıllardır çeşitli Alevi örgütleri, kendi bünyelerinde çeşitli kurslarla belirli düzeyde bir eğitim veriyorlardı. Aynı şekilde, yine bu örgütler aracılığıyla yürütülen Alevi toplantı ve ritüelleri de bir eğitim işlevi üstleniyordu. Ancak bu kez söz konusu olan, Aleviliğin doğrudan çeşitli düzeylerde, okul sisteminin içinde yer alacak ve alıyor olması. Merkezî olarak denetlenen ve temelde, belirli sınırlar içinde de olsa, birörnekliği esas alan bir sistemin içinde Aleviliğin yer alacak olması başlı başına siyasal bir konudur. Çünkü bunun bir diğer anlamı, eğitim sistemi aracılığıyla Aleviliğin ya da farklı Aleviliklerin inşa edilmeye çalışılmasından başka bir şey olmayacaktır. Bu da yeni bir siyasal mücadele alanı demektir. Bu mücadele alanını, Aleviliği daha baştan birörnek bir eğitim sisteminin içine sokmayalım diyerek, aracın kendisini, nasıl kullanılacağından öte reddetmek yerine (ki bunun saygıya değer bir tutum olduğunu da düşünmüyor değilim) pratik olarak böyle bir alan açılmışsa, bu alanda yer alırken duyarlılık gösterilmesi gereken kimi noktalara dikkat çekmek daha manidardır. Ama başlangıç cümlesi olarak, sanırım şunu kabul etmeliyiz: Alevilik eğitimi, sorunu salt eğitsel ya da dinsel terimlerle kavrıyormuş gibi yaparak bir "saflık" peşinde olduğunu ima edenlerin ya da "özcü" kavrayışların eline bırakılamayacak kadar ciddi bir sorundur ki birazdan bunun bir örneğini vereceğim.

Madem ki konu öncelikle ve özellikle siyasaldır (Aleviliğin kendini yeniden üretmesiyle ya da anlamlı bir biçimde varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan kendi entelijansiyasını yaratmasıyla ilgili boyutları bakımından Alevilik eğitimini burada dışta tutuyorum ki umarım fark edilmiştir), o halde Aleviler öncelikle dinsel eğitimle ilgili açık seçik bir perspektife sahip olmak zorundadırlar ki bu perspektifin

kimi temel çizgileri zaten belirmeye başlamıştır. Buna göre, Alevilerin kesinlikle ihmal etmemesi gereken birkaç noktadan söz edebiliriz. Ama öncelikle başta Aleviler olmak üzere, konuyla ilgili herkesin yanıtlaması gereken bir soru duruyor önümüzde: Yönetenler ya da devlet, neden din eğitimine gereksinim duyar? Kimin tarafından, nasıl verildiğinden bağımsız olarak bir "iktidar" neden dini bir eğitim nesnesi haline getirmek ister? Aynı şekilde, belirli bir dinsel inanç mensupları, kendi inançlarının eğitim sistemi içinde yer almasını (şu ya da bu statüde, önemli değil) yani bir eğitim konusu olarak kodlanmasını arzu ederler? Bu soruya açık seçik bir yanıt verilmesinin önemli olduğu kanısındayım.

1.

Herhangi bir devlet ya da devlet dışında herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişi, özcesi herhangi bir aktör, dini, eğitim yoluyla kazandırılması gereken bir şey olarak konumlandırdığında, sorulması gereken temel sorulardan biri, bu eğitimle neyin amaçlandığı, eğitimin neye yöneldiğine ilişkindir. Buna ilişkin verilecek hemen tüm yanıtlar birbirine benzer bir biçimde gelişecektir. Dinsel eğitimin ya da genel olarak dinin bir eğitim olarak kavranışının arkasında yattığı söylenen ve bize karşı ileri sürülen gerekçe hep aynıdır: Dinsel eğitim yoluyla dinde içkin olduğu kabul edilen doğruluk, güzellik, adalet, ahlâklılık gibi ilkelerin gerçek yaşamda karşılığını bulması için çalışılacaktır. Dinsel eğitimden geçen öğrenciler, bütün bu ilke ve değerlerin güzel anlamlarıyla donanacaklardır. Bu sav ya da kabulün açık anlamı, dinsel eğitime tâbi tutulacak olanların aslında artık bu değer ve ilkelerden yoksun ya da mahrum kaldığıdır. Yani, dinsel eğitim yoluyla sözüm ona kazandırılacağı savlanan değerlerin pratik yaşam içinde artık bir karşılığının olmadığıdır. Bu eğitime alınacak olanların hayatlarında bu değer ve ilkelere karşılık gelen somut pratikler ya da uygulamalar, örnekler bulunmadığıdır. Pratik yaşamın bu eğitimi almaya gereksinimi olduğu savlananlara bu değerleri kazandıramadığıdır. Hele de bütün bir toplumun dinsel eğitimden geçirilmesi amaçlanıyorsa, açıkça söylenmese de söylenen şey, verilecek dinin, artık, içerdiği iddia edilen değerlerle birlikte, çoktan o toplumun hayatından sürülüp çıkarılmış olduğudur. Yani, şunu açıkça söylemek gerekmektedir: Nerede dinsel eğitim söz konusu ediliyorsa, gerçekte orada dinsel eğitimle kazandırılacağı savlanan değerlerin hiçbiri yoktur! Yani din, eğitim yoluyla kazandırılacak olan din, aslında çoktan kazandıracağını savladığı değerlerden bağımsızlaşmış, onlarla arasına uçurumlar girmiştir. Bu durumda şu soruyu sorma hakkını kendimizde bulabiliriz: Madem ki

din artık bir dinsizlik olarak, bünyesinde taşıdığını savladığı değerlerle uzak ara ilgisiz bir şeye dönüşerek deneyimlenmektedir, o hâlde, din eğitimini verecek olanlar nereden, nasıl beslenerek bu eğitimi verebileceklerdir? Yani, eğitim yoluyla din sahibi kılınacak olanları din sahibi kılacak olanlar, nasıl din sahibi olabilirler ki? Ya da daha yalın bir biçimde sorarsak, eğitecek olanları kimler, nasıl, nerede eğitmişlerdir ya da bunlar sözüm ona sahip oldukları din bilgi ve pratiğine nasıl sahip olmuşlardır; madem ki sahip olduklarını savladıkları bilginin pratik yaşamda bir karşılığı yoktur? Dinin bütünsel, somut, pratik, maddî "bir içkin kutsallık deneyimi" olarak tarihin çöp sepetine atılmasıyla birlikte, tam da sözüm ona bu nitelikleri dindara kazandırma ya da bu niteliklerle donanmış dindar yetiştirme arzusunun dışa vurumu olarak dinsel eğitim önem kazanarak tarih sahnesine çıkar ya da çıkarılır demek daha doğru olur. O halde, din eğitimi ya da dinsel eğitimi söz konusu edildikte üzerinde uzlaşmamız gereken ilk şey, bu eğitimin nesnesinin ya da konusunun, içeriğinin kesinlikle, dinin bünyesinde var olmakta olduğunu varsaydığımız bir içkinlik, bir bütünlük olarak yaşamın, gündelik pratiğin eylemsel olarak dinselleştirilmesi olmadığı, bu anlamıyla sınırlı olarak söylersek din olmadığıdır. Aksine, bu eğitimin konusu, artık gündelik gerçekliği biçimlendiremez, anlamlandıramaz hale düşmüş bir dini bu gerçekliğe uygun hale dönüştürmek, yani gündelik gerçekliği anlamlandırma katında meşru kılarak yeniden üretmekten başka bir şey değildir. Yani din eğitimi gerçekliği din içinden dönüştürme çaba ve arzusuyla değil, tersine dini, gerçeklik içinden dönüştürme çaba ve arzusunun bir sonucudur. Bu anlamda gerçekliğe müdahale olmaktan çok, doğrudan dine müdahale, gerçekliği yeniden inşa etmekten öte, dini yeniden inşa etme eğitiminden başka bir şey değildir.

Bu yeniden inşa çabasının anlamı ise öncelikle verili gerçekliğin olduğu haliyle, olduğu formuyla kabulüdür. Ama bu kabul, basit anlamda, gerçekliği dönüştürmek için

de önce onu kabul etmek gerekir gibi genel geçer bir ifadeyle, belirtilebilecek bir kabul değildir. Kaldı ki gerçekliği dönüştürmek için gereken şey, onu kabul etmek değil, kavramaktır zaten. Burada öne çıkarmaya çalıştığım şey, gerçeklik karşısında deneyimlenen bir kaçınılmazlık, mahkûmiyet ve giderek bir teslimiyetin varlığıdır. Yok eğer, din eğitimini yönetenler özellikle öne çıkarıyorsa, bunun anlamı teslimiyet ya da mahkûmiyette değil, mutlaklaştırmakta gizlidir; şimdiki zamanı mutlaklaştırmakta ve sonsuza dek baki kılmakta. Gerçek ya da şimdiki zaman, sanki bir geçmiş zamana ve kendisini önceleyen, kuşatan maddî, somut, tarihsel ve coğrafî bir çerçeveye sahip değilmiş gibi, her zaman, hep bu haliyle karşımıza çıkmış ve çıkmayı sürdürecekmiş gibi kendini dayatmış ve herkesi esir almıştır. Öyleyse, bize düşen şey, zaman bize uymuyorsa, bizim zamana uymamız gerektiğinden başka bir şey değildir. İşte din eğitimi tam burada devreye girmekte, kişileri bu zamana uygun insanlara dönüştürmenin en temel araçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu aşamada bir çelişkiye düşmüş gibi görünebiliriz. Şöyle ki daha iki satır önce, din eğitiminin dinin yeniden inşası olduğunu söylerken, şimdi bu eğitimin insanın yeniden inşası olduğunu belirtiyoruz. Bir farklılık söz konusuysa da bir çelişki söz konusu değil. Bu farklılığı açıklayabilmek için biraz etrafından dolaşıyor gibi görünsem de bir başka soruyu yanıtlayarak, konuyu daha açık hale getirebiliriz: Din eğitimi neden standart tarih eğitiminin bir parçası değildir? Oysa, özellikle bugünlerde ülkemizde sıkça, zorunlu din derslerini savunmak için ileri sürülen savlardan biri tam da budur. "Biz" deniyor, "zorunlu din derslerinde bir dini öğretmiyoruz, dinler hakkında tarihsel bilgiler veriyoruz". Eğer bu doğruysa "bir tür din tarihinin" neden ayrıcalıklı bir biçimde tarih dersi dışında konumlandırıldığını yanıtlamaları gerekiyor. Bu durumda, silahlı kuvvetler ayrı bir askerî tarih, öğretmenler ayrı bir eğitim tarihi, sosyologlar ayrı bir toplum tarihi, iktisatçılar ayrı bir iktisat tarihi ve siyasetçiler

de ayrı bir siyasal tarih eğitimi talep etme hakkına sahiptir demektir ki bu tip bir ayrışmanın ortada tarih eğitimi diye bir eğitim bırakmayacağı da bellidir. O halde, din tarihinin nasıl bir ayrıcalığı söz konusu ya da din eğitiminin tarih eğitiminden nasıl özgün bir farklılığı var ki ayrı bir zorunlu ders olarak konumlandırılmıştır? Demek dinin kendine özgü bir boyutu vardır ve soruyu yanıtlayabilmek için, biraz bunun üstünde durmak gereklidir.

Din asabiyyetle beslenir, var olur ama yayılabilmek için o asabiyyet çerçevesini genişletmek zorunda kalır[119]. Bu anlamda devrimci bir rol üstlenir. O asabiyyetin öncüllerini, önşartlarını ilga eder. Yerine daha büyük bir asabiyyet koyar. Her asabiyyetin ilk amacı daha büyük bir asabiyyet haline gelmektir. Din de bundan istisna değildir. Fakat daha büyük bir asabiyyet haline gelebilmek için, başlangıçtaki küçük asabiyyete hem yaslanmak, hem giderek tasfiye etmek zorundadır. Ancak bu yolla biricikliğini ilân edebilir ve bütün dünyayı kendi terimleriyle kavranır hale dönüştürebilir. Kandaşlık asabiyyeti bu anlamda bizatihi kendini var eden çerçeve tarafından imha edilir. İster nesep, ister sebep asabiyyetinden söz edelim bu asabiyyetin en üst sınırı mülk, yani devlettir. Hatta kimi coğrafyalarda kandaş topluluklar arasındaki ilişkilerin denklik içinde stabilize olduğu yerlerde bu sınıra kadar da varamaz, dolayısıyla coğrafyayı bütünleştirici bir rol üstlenemeyeceği gibi, alternatif bütünleştirici aktörlerin de önünü kesmeye, kısaca insanlık tarihini tıkamaya başlar. Tam bu noktada bu tıkanmayı aşacak, daha geniş bir asabiyyet inşasına gerek olur ki bu yeni asabiyyet eskinin içinden doğar ama onu yok etmek üzere doğar; tıpkı kabile asabiyettinin kendini var kılabilmek için, örneğin boy

[119] "Asabiyyet" kavramı üzerinde, burada ayrıca durmayacağım. Bunun için başlıca şu iki kaynağa bakılmalıdır: İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. K. Ugan, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990 (özellikle 1 ve 2. ciltler; ilgili metin üç ciltten oluşmaktadır). Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1977.

asabiyetini, aile asabiyyetini parçalayıp dağıtmak ve kendinde bir üst asabiyet olarak eritmek zorunda kalması gibi. Kandaşlık asabiyyeti bir yandan büyük asabiyyete doğru ilerlerken, ki ilerlemek zorundadır çünkü kolektif aksiyonerlikten başka bir şey değildir; iki dinamiği birden harekete geçirir: Bir yandan insanları birbirleriyle, öte yandan bu topluluğu doğayla bütünleştiren kutsallık anlayışı, bu genişleme, yayılma oranında gerçekliğe tekabül etmemeye, onu açıklamamaya, anlamlandıramamaya başlar. Çünkü maddî planda insanın hem birbiriyle, hem doğayla ilişkisi bizzat asabiyyet tarafından dönüştürülmektedir. Artık, pratik bir deneyim, bir eylem çerçevesi ve kılavuzu, bir eylem belirleyicisi olarak asabiyette dile gelen içkin kutsallık gelişimin önünde bir engel haline gelmeye başlamıştır.

Başlangıçta kutsallık, kutsal olan insana içkinken, insanın doğayla ilişkilerinin gelişmesi, değişmesi ve insanın doğadan ayrılarak insanlaşma sürecinin hızlanmasıyla birlikte, insanlararası ilişkilerin de buna bağlı olarak değişimi, içkin kutsallıktan aşkın kutsallığa doğru bir gelişimi de beraberinde getirmiş ve günümüzün büyük tek tanrılı dinleri bu gelişmenin en mükemmel ifadeleri olarak karşımıza çıkmıştır. Bu anlamda, içkin olan kutsallıktan aşkın olan kutsallığa doğru bu gelişme, bir gelişme olmakla birlikte bir ilerleme değil, tersine olumsuz bir gerileme olarak kavranabilirse de öbür yandan salt bununla değerlendirmek eksik ve hatta yanlış bir kavrayışa yol açabilecektir. Şöyle ki örneğin Hıristiyanlık artık kendisi bir bütünlük kuramayacak kadar genişlemiş sınırlara sahip ve parçalanmaya uğramış Roma dünyasında, Roma'yı köklerinden sarsmaya yetecek kadar diri ama öbür yandan Roma dünyasını yeniden bütünleşik bir biçimde anlamlandırmaya gücü yetmeyecek ölçüde tikel düzeyde seyreden barbar asabiyyetinin karşısına yeni bir evrensel anlamlandırma sistemi çıkararak bütünleşik bir dünya tasarımının yeniden üretilmesinde ve bugüne değin taşınmasında hayatî bir rol oynamıştır. Aynı şekilde, bir yandan önemli ticaret yollarının sinir uçlarını barındırırken, öbür

yandan kabile asabiyyetleriyle paramparça bulunan Arap coğrafyasında İslâm, daha en baştan bütünleştirici, evrensel bir eksen inşa etme vaadiyle tarih sahnesine çıkmış ve kabile asabiyyetinden ümmet asabiyyetini yaratmaya yönelmiştir. Bu açıdan tek tanrılı dinlerin insanlık tarihinde devrimci bir rol üstlendiklerini kolaylıkla söyleyebiliriz ama bu rolü görmek, onların aynı zamanda kendilerini önceleyen içkin kutsallığın mezarları üstünde yükseldiğini görmemize engel değildir. Zaten bu mezarlar bu dinlere kendilerini sürekli hatırlatırlar. Bütün dinlerin içinde özgül formlar olarak beliren heterodoks inançlar, batınî eğilimler bizi sürekli bu dinlerin neyin, kimlerin mezarlarından beslendiğine gönderir; unutmamıza izin vermez. İnsan ile doğanın ayrışmadığı ve bir hegemonya ilişkisi değil, bütünleşik bir ilişkinin deneyimlendiği içkin kutsallıkta tanrıya ya da onun temsilcilerine ya da onun rolüne çıkan devlete ayrılabilecek bir yer yoktur. Fakat ayrışma gerçekleşip, bütünlüğün yerini hâkimiyet ilişkileri aldıkça, yarılma bölgesine dünyaya hükmeden tanrılar ve peygamberler ve nihayet onların en mükemmel ifadesi olan devlet yerleşecektir. Tanrıları kahredici, cezalandırıcı ya da ödüllendirici ama her koşulda müdahaleci olan tek tanrılı dinler bu yarılmanın en mükemmel ifadeleridir. Fakat yeni bir bütünlük savıyla ortaya çıkan her aşkın eğilim gibi, bu dinler de kendilerini ancak sürekli kendi kanında boğdukları bir önceki bütünsel kutsallığın değerlerine atıf yaparak meşrulaştırabilir, yaygınlaştırabilir. Çünkü zaten maddî olarak onun içinden doğmuştur ve onun içinde var olma mücadelesi vermektedir. Dolayısıyla, bu aşkın kutsallığı bünyesinde taşıyanın iradî, keyfî tercihinden değil, bir zorunluluktan kaynaklanır. Var kalabilmek, varlığını yeniden üretebilmek için buna mahkûmdur. Ama tam bu noktada unutulmaması gereken bir şey vardır: Bir önceki bütünsel kutsallığa atıf yaparken, yeni aşkın dinimiz, gerçekte maddî planda, o içkin kutsallığın karşılık geldiği maddî ilişkiler ya çözülmeye çoktan başlamış ya da çoktan çözülmüştür ve zaten yeni aşkın dine olan gereksinim de ve yeni

aşkınlığın tezahürü de doğrudan bunun bir göstergesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, daha aşkın din tarih sahnesine çıktığı anda, dillendirmeye çalıştığı değerler sistemi, inşasına giriştiği yeni anlamsal bütünlük çoktan kocaman bir yalana dönüşmüştür bile. Bu büyük yalanın içinde hakikî olan tek şey, tarihin akışına inatla direnen içkin kutsallık taşıyıcıları, heterodokslar ve batınîlerdir.

Onlar ısrarla dini en başta referans yaptığı çerçeve içinde anlamlandırmayı, kişisel, parçacıl bir deneyim olmaktan çıkarmayı, bütünsel bir anlamlandırma sistemi olarak kavramayı, bu dinin tanrısını bu dünyanın dışında tutmayı, onu bu dünyadaki kötülüklere bulaştırmamayı, korkunun değil, sevginin tanrısı olarak, bir iman konusu olmaktan çok, bir eylem konusu olarak görmeyi sürdürürler. Bu bakımdan, nasıl aşkın kutsallık daha tarih sahnesine çıktığı anda bir yalana dönüşmüşse, her batınî ve heterodoks eğilim de belirdiği anda arkaik bir eğilim olarak belirir ve farkında olsun olmasın, insanlığın arkaik köklerine sürekli gönderme yaparak bu kökleri yeniden yeniden şimdiki zamana taşır. Bu anlamda heterodoks ve batınî inançlar hem aşkın dinleri, hem de bünyesinde aşkınlık taşıyan her organizmayı ve elbette en başta devleti tehdit eden oluşumlar olarak karşımıza çıkarlar.

Devlet bir yandan bizatihi kendisi bir parçalanmanın, farklılaşmanın ürünüyken, öbür yandan tersine kendisini bir bütünlük olarak kurmak zorundadır. Yani bir yandan yöneten ve yönetilen ayrışması fiilen deneyimlenmektedir, ezilen ve egemen sınıfların varlığından söz edebilir hale gelmişizdir ama öte yandan devlet, bu ayrışmanın ya olmadığını ya olmak zorunda olmakla doğal olduğunu ve belirli bir bütünlüğün yasalarına göre eylediğini bizzat yönettiklerine zor gücü dışında araçlar kullanarak benimsetebilmelidir. Yani, özetle, yönetenler yönettiklerine kendilerinin yönetmesinin bir hak olduğunu, yönetilenlerin boyun eğmesinin ise bir görev olduğunu benimsetmek, belletmek zorundadır. Bu anlamda devlet ikili bir role soyunur. Hem artık olmayan bir

bütünlüğü ısrarla yeniden üretmek ister gibidir, hem de kendisinin bütünlüklü bir dünyanın değil, parçalanmış bir dünyanın ürünü olduğunu bilir ve ancak bu parçalılığı sürdürebildiği, yeniden üretebildiği ölçüde hayatta kalabileceğinin farkındadır. Devlet bu parçalılığı sürdürebilmek için sürekli bir biçimde parçalılığa mı vurgu yapar? Tersine, bir bütünlüğe vurgu yapar. Kendisinin bütünü temsil ettiğini, cisimleştirdiğini iddia eder ve gerçekliğin parçalanmışlığı karşısında hayalî bir bütünlük inşa etmeye girişir. Bu bütünlük, Antik Yunan'da "polis" üzerinden inşa edilir, Roma'da sözleşme yoluyla yurttaşlık üzerinden; Batı Ortaçağı'nda bu bütünlüğün adresi tanrı ve tanrı devletidir. Aydınlanmayla birlikte akıl ve ilerleme üzerinden, biraz daha günümüze yaklaştıkça ulus üzerinden. Tarihsel dönemler değişse de bu şaşmaz biçimde hükmünü yürütür.

Devlet ile aşkın din bu bakımdan birbirlerine benzerler. Bir yandan kendilerini yeni bir bütünlük olarak sunmak ve dayatmak, daha da genişlemek ve kabul görmek isterler, öbür yandan kendilerini var eden önceki bütünlüğü tümüyle parçalamış ve yeni bir bütünleştirici role soyunmuşlardır. Ancak her ikisinin amacı da aslında aynıdır; en geniş anlamda iktidardır bu amaç. Dünyanın bir bütün olarak yönetilebilir, yönetilmesi gereken, hâkim olunması gereken bir şeye dönüştürülmesi ya da dönüştürülmesinin gerekliliği ama yalnızca bu kadar olsaydı, belki sorun yoktu; en büyüğü en sona saklanmıştır; dünyanın ve insanların bir hâkimiyet nesnesine dönüştürülürken, hâkimiyetin asla kolektif olamayacağının derin bilinci ama kolektife gönderme yapmaksızın da bunu gerçekleştirmenin olanaksızlığının büyük farkındalığı ve buna bağlı olarak hayali bir kolektifin inşası! Günümüz modern devletiyle ilişkilendirerek söylersek, bu hayalî kolektif ulus kavramıdır. Din içinse, Müslümanlık içinden konuşulursa, hep ümmet olmuştur. Ve kuşku yok ki dinin seslendiği ve sözüm ona varlığına inandırmaya çalıştığı hayalî kolektif devletin kurmaya çalıştığı ya da kurduğunu söylediği kolektiften daha üstün, daha kayda değer,

daha tercih edilirdir. İşte tam bu noktada din ile devlet, dar bir köprüde karşı karşıya gelirler!

Yine tam bu noktada devletin din eğitimine el atmasını anlayabiliriz işte. Her ne kadar laik olduğunu savlarsa savlasın, din tarihi verdiğini söylerse söylesin, devletin bu anlamda dine müdahalesi ve onu bir eğitim konusu olarak inşa etmesi iki yönlü bir işlev üstlenir. Bir yandan dinde dile gelen kolektifi tehdit edici olmaktan çıkarmak üzere, dini kişisel bir deneyim alanı olarak yeniden inşa ederken, öbür yandan tam imha etmeye çalıştığı kolektifte dile gelen değerleri kendi hayalî kolektifinin cephaneliğine aktarır ve kendi meşruiyetiyle birlikte üstünlüğünü yeniden üretmeye başlar. Ancak bu sayede devlet kendini şimdiki zamanın biricik hükümdarı olarak kabul ettirebilir ve kendini de buna inandırır. Fakat devlet standart bir din eğitimiyle yetinemez. Aynı zamanda, politik bir takım önlemler almaktan da geri durmaz. Artık olağan bir biçimde söyleyebileceğimiz gibi, yalnızca aşkın dinsel pratiklerin olabildiğince hayalî bir özel yaşam alanına sürülmesinden söz etmiyorum. Bunun ötesinde, devlet, aşkın dinin içinde baştan beri yuvalanmış olan heterodoks ve batınî inançları harekete geçirir ve onlarla gerilimli bir ittifakı hep gündemde tutmaya çalışır. Gerilimlidir çünkü bir yandan bu inançların içkin karakterinin kendi varoluş tarzına kökten karşıt olduğunun bilincindedir, öbür yandan bu içkinliğin aynı zamanda aşkın dini de tehdit ettiğini bildiğinden doğrudan bu içkinliği asla hedef almaz; aşkın dinle baş edebilmek için ona gereksinimi vardır. Bu durumda devletin tercihi son derece açık ve kaçınılmazdır; bu akımlardaki içkinliği, olabildiğince kendi denetimi altında tutarak, doğrudan aşkın dine yöneltmek! Ama bu yöneltme, parmakla işaret ederek gerçekleştirilemez. Ancak, yöneltilecek olanın yeniden inşasıyla başarılabilir.

Devletin dini bir eğitim konusu olarak yeniden inşa etmesini anlamak görece kolaydır. Kolay olmayan ise Alevilik gibi heterodoks inanç sahiplerinin dini kolektif pratik bir deneyim olarak kavramak yerine, giderek bir eğitim konusu

olarak görmeye başlamalarıdır. En başta hemen şunu söyleyebiliriz; Alevilerin Aleviliği bir dini eğitim konusu olarak görmeye başlamaları, başka boyutları yanında ve onlar saklı kalmak kaydıyla, en azından bir protesto davranışı ve tercihidir. Bir yanda yükselen İslamcı kuşatmaya karşı gösterilen bir tepki, öbür yanda bir başka aşkınlık düzeyinde seyreden devlete karşı bir tepki. Aleviler iki aşkınlık düzeyi arasında adeta üçüncü bir düzey açma mücadelesi yürütmektedirler. Marx'ın din için genel anlamda söylediği şu sözleri adeta bugünün Alevileri için söylenmiştir: "Dinsel sıkıntı, aynı zamanda hem gerçek sıkıntının ifadesi hem de gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu kadar, ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir de". Bugün Alevilerin iniltileri, hem gerçek bir sıkıntının ifadesi, hem de buna karşı bir protestodur.

Oysa kendilerince dünyaya bakıldığında bunun basit bir gereksinim sorunu olduğunu kolayca söyleyebiliriz. Şöyle ki örneğin sıkça gündeme getirilen şeylerden biri, cenazelerdir. "Ömrümüzce camiye gitmiyoruz, imamla işimiz olmuyor ama cenazemiz olduğunda imamlara muhtaç oluyoruz, dolayısıyla en azından cenazemizi kendi usullerimize göre kaldıracak dedelerimiz olmalı, en azından bunları yetiştirebilmeliyiz." İlk bakışta, yalın bir gereksinimden hareket eden bu yaklaşıma hiçbir itiraz yöneltilemez. Ama öbür yandan, hiçbir itirazın yöneltilemez oluşu, herhangi bir Aleviyi şunu da saptamaktan alıkoymamalı: "Yüzyıllarca, Selçuklu'nun, Osmanlı'nın baskısıyla ezilirken, zulmünden köşe bucak kaçarken, saklanırken, ritüellerimizi gizli gizli yaparken, aynı zamanda Cumhuriyet döneminde daha köyün girişine adam dikmeden, aman çevre Sünni köyler duymasın diye sıkı önlemler almadan cemlerimizi yapamazken, bütün bu baskı ortamında dedelerimizi kıştan kışa görebilirken, o da yollar açık ve ulaşılabiliyorsa, cenazelerimizi nasıl kaldırıyorduk? Bu dönemde kaldırılan cenazelerimiz bizim dini kavrayış ve deneyimleyiş biçimimize uygun değil miydi? Onları öylesine mi toprağa veriverdik? O zaman, kulaktan

dolma da olsa okuyuverdiğimiz bir gülbenk, içten bir helalleşmeyle büyük anayurduna, o büyük döngüye gönderdiğimiz canımız için bu basit yolculama dinseldi de şimdi niçin değil?"

Buna verilecek yanıt bellidir. Selçuklu'nun, Osmanlı'nın dünyası görece dinsel bir evrendir ve bu evren içinde, istesek de istemesek de çocuklarımız kendiliğinden inancımızı deneyimleme ve deneyim yoluyla öğrenme şansına sahipti. Şimdi ise tümden seküler bir dünyanın içindeyiz. Çocuklarımızın kolektif bir deneyim olarak bunu edinme şansı yok. Bu kabulü biraz kazıdığımızda gerçekte ortaya çıkan şey, Alevilerin Alevilikle arasının, mesafesinin açıldığı gerçeğidir. Tam bu noktada, en başta aşkın dinin bir eğitim nesnesi olarak inşasına ilişkin söylediğimiz her şey, Aleviler için de geçerli hale geliverir. Yani nerede Aleviliğin bir dinsel eğitim konusu haline getirilmesi söz konusuysa ya da dinsel bir eğitim talebi olarak Alevilik şekillendiriliyorsa, gerçekten de orada Alevilik yoktur. Alevilik olmadığı içindir ki bu yokluk kendini eğitim üzerinde hissettirmektedir. Aynı şekilde, burada yine, aşkın dinin yanıtlamak zorunda olduğu bir diğer soruyu Aleviler de yanıtlamak zorunda kalır: Alevilik yoksa, olmayan Aleviliği öğretecek olanlar, kendilerinde olduğunu savladıkları Aleviliğin bilgisini, nereden, nasıl edinmişlerdir? Fakat benzerlikleri bununla sınırlı tutacağım. Asıl dikkat etmemiz gereken şey farklılıklardır.

2.

Aşkın din, bir eğitim nesnesi olarak inşa edilirken, kendisini bir başka aşkınlık olarak kuran devlet karşısında güvence altına almaya çalışırken, bu arada, geçmişinin en derin köklerinde yatan içkinlik eğilimlerine karşı da çeşitli önlemler geliştirmek zorunda kalır. Aynı şekilde, devlet de kendisi gibi aşkın bir karakter gösteren dini kullanarak hem kendi aşkınlık gereksinimini besler, hem de varlığını meşrulaştırmak için önemli bir silaha sahip olmuş olur.

Öncelikle şunu saptamalıyız: Aleviler Cumhuriyet'le birlikte, aşkın dinin, ortodoksinin baskılarının son bulacağını düşünmüşler ve devletin laik karakterine sıkıca sarılıp ona bel bağlamışlardır ama unuttukları çok önemli bir şey vardır: Tas değişmişse de hamam aynı hamamdır. Bir aşkınlık geriye itilirken, bir başkası hayata damgasını vurmuştur ve her ikisi de kuşku yok, Aleviliğin barındırdığı içkinciliğin kesin bir biçimde karşısındadır. Alevilik bu anlamda adeta birbirine karşıt olduğunu düşündüğü iki aşkın anlayış arasından birini seçmiş ve kendini ona teslim etmiştir. Şimdi, bugün içinde yaşadığımız sıkıntıların büyük nedenlerinden biri budur. Bunun açık anlamı ise, Selçuklu'dan, Osmanlı'dan, Cumhuriyet'e ondan bugüne değin kanaya kanaya gelen Alevilik dilini kaybetmiştir. Bugünkü sorunun temelinde yatan budur. Geleneğin kaybı ve bu kayıptan dolayı ortaya çıkan yeni gereksinimler aslında hep bu dil kaybının farklı ve yanlış ifadeleridir. Yanlıştır çünkü bir dilin kaybı gerçekte geleneğin kaybı değildir; şimdiki zamanın kaybıdır. Diliniz yoksa şimdiki zamanı okuyamazsınız. Şimdiki zamanı okuyamıyorsanız, gerçekte geleneği de okuyamazsınız. İddia edilenlerin aksine, tarih, tarihin, geleneğin sözcükleriyle keşfedilmez ya da inşa edilmez; tersine, tarih bugünden geriye doğru her dönemde yeniden inşa edilir. İşte Alevilik, maddî zeminini yitirdikçe dilini yitirmiş ve nihayet krize girmiştir. O nedenle tarihini ve geleneğini

okuyamaz, yeniden üretemez olmuştur. Bu yeniden üretememe karşısında ortaya atılan Aleviliğin öğretilmesi, eğitim yoluyla gençlere kazandırılması talebi tümüyle bununla ilişkilidir. Örneğin, yurtdışındaki Alevi çocukları arasında suç oranlarının giderek yükseldiği saptaması, aynı zamanda bu çocukların Alevilik eğitimi yoluyla yeniden kazanılması, daha doğrusu dizginlenmesi talebiyle at başı gitmektedir. Bu basit örnek bile, gerçekte sorunun içinde yaşadığımız dünyada başımıza ne geldiğini anlayamamız olduğunu, bir dil sorunu yaşadığımızı açıkça gösteriyor. Bu nedenle de bir yandan öldüğünü düşünürken içten içe, öbür yandan sözüm ona öldüğünü düşündüğümüz o eski, arkaik dilin sözlüklerinin tozunu almaya ve oradan sözcükler devşirerek günümüzü anlamaya çalışıyoruz. Boşuna çaba! Yapılması gereken şey, bu dili yeniden inşa etmek, bu dilin eski olduğunu hiç unutmadan, eski bir dili yeniden inşa etmek. Aslında kabul edelim etmeyelim, eski dile olduğu gibi referans verdiğini iddia edenler başta olmak üzere, zaten bu dili yeniden keşfedip duruyoruz. Geleneğe sadakat ya da geleneği çarpıtmak gibi, bizzat kendisi bir yanılsamadan kaynaklanmıyorsa, bir çarpıtma olan savların arkasına saklanmadan yaptığımız şeyin yeni bir inşaat olduğunun farkında olunmalıdır hiç değilse.

Aleviliğin dili, aşkın dinlerden ve devletin dilinden farklı olarak içkin, kuşatıcı, bütünleştirici, çokluğa, farklılığa, zenginliğe dayanan, farklılığı yalnızca farklılık olarak kabul eden, hiçbir farklılığın diğerinden üstünlüğünü öngörmeyen, aksine hepsinin dönüp dolaşıp bir'de tamama erdiğini beyan eden bir dildir. Şimdi Alevilere düşen de bu dili yeniden canlandırmaktan ya da yeniden işler hale getirmekten başka bir şey değildir. Ancak bu inşa çabasının başlangıç noktası neresidir? Genel bir önerme olarak şu rahatlıkla söylenebilir: Alevilik, inanç katı ile dünya katı arasına mesafeler koymayan, tersine, bunları bütünleştiren, bu anlamda da dünyanın dışında, insan bilgi ve kavrayışının dışında hükümdar ve efendi bir tanrı anlayışını kökten reddeden, par-

çalayıcı kutsallığı kabul etmeyen, onun yerine bütünleştirici bir kutsallık anlayışından hareketle kendini kuran, kutsallığın kolektif, dünyevî bir pratik olarak deneyimlendiği bir heterodoksi ve heteropraksidir. İşte bizleri yanıltan da tam budur: Heteropraksi olarak Aleviliğin dilsel kaybıyla, heterodoksi olarak yani yalnızca bir inanç olarak Aleviliği kavrama eğilimi gösteriyoruz. Oysa inancı bu biçimde kavramanın bizi götüreceği yeri görmek için çok uzağa gitmeye gerek yoktur. Heterodoks bir inancın devlet kurucu bir role soyundukça nasıl ortodoksiye dönüştüğünü Safavi örneği açıkça göstermektedir. Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in ardıllarının elinde devlet kurucu bir ideoloji olarak şekillenen Müslümanlığın bugün neye dönüştüğünü söylemeye bile gerek yoktur!

Özcesi şudur: İnancı kendi dar sınırları içine hapsetmek gerçekte yeni bir aşkınlık inşasından başka bir sonuç vermeyecektir. Her yeni aşkınlık ise nihayetinde aşkınlıktır ve Aleviliğin arkaik anlamlandırma sistemine kökten karşıttır. Bunun için de en yalın örnek olarak Sünnilik içinde gelişen batınî kimi tarikatları izlemek yeterlidir. Şecerelerini Hz. Ali'ye dayandırdıkları için Alevi tarikatlar olarak da adlandırılan kimi Sünni tarikatlar, batınî vasıfları nedeniyle ne kadar heterodoks inançlara yaklaşırsa yaklaşsınlar, tanrıyı dışarıda bir aşkın özne olarak kurdukça, bu aşkın tanrının yarattığı dünyaya teslim olmak zorunda kalmışlar ve madem ki "Timur'un döktüğü kana elimiz bulaşmamıştır, öyleyse dilimiz de bulaşmasın" deme noktasına savruldukları gibi, "Kerbela'nın her gün bizi takip ettiğini" de görmezden gelmişler ve Hüseyin ve yoldaşlarının kanından ellerini yuyup bir kenara çekilmek zorunda kalmışlardır. O halde yapılması gereken ilk şey, Aleviliği dar anlamda salt inanç alanına hapsedecek şekilde, salt bir inanç sistemi olarak görmekten vazgeçmek, onun aynı zamanda pratik bir bütünlük olduğunu kavramak, bu bütünlüğün kolektif karakterinin altını çizmektir. Bunun yolu ise, gözlerimizi öteki dünyaya, fizi-

kötesi bir alemin öğretisi olarak inanca çevirmekten değil, tersine bu dünyaya çevirmekten geçmektedir.

Örneğin, Aleviler cenneti, cehennemi eleştirmektedir. "Cehennem'de ateş olmaz, nar yoktur, herkes ateşini kendi götürür" denilmektedir. Nedir bunun anlamı? "Cennet var mı, yok mu?" diye *Kur'an* ayetlerinden ya da Hz. Ali'nin ya da İmam Cafer'in söz ve savlarından mı yararlanıyoruz? Bugün Aleviler bunu yapmaya çalışıyor. Ne büyük yanılgı! Oysa, gelenek bize açıkça söylüyor: Cehennemi görmek istiyorsanız beraberinizde götürdüğünüz odunlara bakın. Bu odunları nereden taşıyorsunuz? Cennetteki tuba ağacını hızarlayıp mı götürüyorsunuz? Hayır. Bu dünyadan götürüyorsunuz. Öyleyse cehennemi eleştirmek istiyorsanız bu dünyaya bakın, öteki dünyaya ya da bunu vazeden kaynaklara değil! Cennette bir erkeğe 70 huri, bir o kadar gılman verilecekmiş! Verilir! Bu yalan değil, doğrudur; hangi şart altında doğrudur? Eğer bu dünyada kadınlar erkeklere tâbi olarak konumlandırılmışsa, kadınlar yalnızca cinsel haz nesnesi ve ev idarecisi olarak konumlandırılmışsa, neden cennette de aynı işlerini sürdürmesinler ki? Öyleyse cenneti eleştirmek mi istiyorsunuz? Bu dünyayı eleştirin. Aleviliğin anımsaması gereken gelenek budur. Bu gelenek Aleviliğin en eski köklerinde tozu alınmayı beklemektedir. Bu tozu alalım ki "Cennetin eleştirisi, dünyanın eleştirisine dönüş"sün! Alevilik ancak dünyanın eleştirisine dönük bir dil olarak yeniden inşa edilebilirse, hayatta kalmayı sürdürebilecektir.

Bunun yolu Aleviliği dinsel bir eğitim konusu haline getirmekten mi geçmektedir? Bütün diğer nedenler, gerekçeler saklı kalmak kaydıyla bir örnek verirsek, Almanya'daki Alevi dersleri için öngörülen müfredatın ilk ders konusu şudur: Tanrı bizi seviyor! Peki bu çocuk, derste tanrı bizi seviyor diye sevgiyle kazandırılmaya çalışılmış bir tanrı bilgisine sahip olarak diyelim Köln'ün arka sokaklarından evine dönerken, kara kafasıyla üç beş sarı kafalı neo-Nazi'nin ya da İslâmcının, hatta üç beş küçük Alman çocuğun yolunu

kesmesiyle dayak yese ve ağzı burnu kan içinde evine geldiğinde, "hani Allah bizi seviyordu, madem beni seviyor, neden beni bu sarı kafalar coğrafyasında dünyaya getirdi, neden dayak yememe seyirci kaldı?" diye sorarsa, ne yanıt vereceksiniz ve ondan sonra ona Aleviliği nasıl inandırıcı bir biçimde sunacaksınız? Demem o ki Aleviliğin bilgisi dar anlamda dinsel bir bilgi değildir, dar anlamda tanrı bilgisi değildir çünkü tanrısı dünyadan ayrı gayrı bir tanrı değildir. Ona Aleviliğin tanrısının bilgisini kazandırmak demek, gerçekte bu dünyanın bilgisini kazandırmak demektir. Öyleyse, bu çocuğa vermemiz gereken şey, dar anlamda inanç alanına hapsedilmiş bir Alevilik bilgisi anlamında dinsel bilgi ve eğitim midir, yoksa daha çok sosyoloji, daha çok tarih, daha çok felsefe midir?

Dünyayı ve insanı bir bütün olarak kutsallaştıran Aleviler devletin kutsallığı ile aşkın dinin kutsallığı arasına sıkışmak zorunda olmadığı halde, sıkışmış görünüyor. Bu sıkışma ise üçüncü ama yine dünyadan ayrı bir kutsallık inşa ederek, adı Alevilik bile olsa, aşılamaz. Adı Alevilik bile olsa, Alevi din eğitimi yoluyla yeni ve dünyadan ayrı bir kutsallık inşa etmek demek, adında ne kadar kutsallık sözü telaffuz edilirse edilsin, yüce değerlerden söz edilirse edilsin, gerçekte bu kutsallığı dünyanın en bayağı, en maddî boyutlarına peşkeş çekmeyle sonuçlanır. Bunun tipik örneği yıllardır çeşitli Alevi örgütlerinin verdiği semah eğitimidir. Semah kurslarının sanırım en vazgeçilmez ve başlangıç niteliğindeki ilkelerinden biri şudur: "Haşa ki semahımız oyuncak değildir!". Fakat oyuncak olmaması, semahın bu dünyayla ilişkisiz olduğu anlamına mı gelir? Hep böyle anlamlandırıldı. Semah kutsal bir ritüel, bir danstı, olur olmaz yerde dönülmezdi, madem öğreniyorduk, bunun hakkını vermeliydik, vb. Peki, bu çocuklar akın akın semah öğrenmeye koşarken, bu öğrendiklerini nerede tecrübe edeceklerdi? Akın akın yapılan cemler vardı da bu çocuklar mı gitmiyordu? Neye mahkûm oldular? Ya derneklerin senede bir iki yaptığı göstermelik cemlerde semah ekibi olarak,

folklorik bir unsur olarak rol aldılar ya da daha da beteri bizzat semahı bir folklor olarak kavrayıp gösteriler yapmaya başladılar. Fırsat buldukları her yerde. Eh, zaten bir tür halk bilgeliği ve mirası olarak folklor da bir bütün olarak kutsal sayılamaz mı yani, ne gam? Sonu nereye vardı? Şimdi neredeyse bütün Aleviler şikayet edip duruyor: Barlarda semah dönülüyor, dönülmesin efendim! Peki, dönülmesin; dönülmeyecekse nerede dönülecek, adres gösterin; yok. O zaman ne diye semah kursu açılıp durulmaktadır? Bu bir yana, neden dönülemezmiş; barlar, kötüyse kötü, iyiyse iyi, bizim şimdiki zamanımızın özgün bir mekânı, bir parçası değil midir? Bir yandan semahı dünyadan koparırken, öbür yandan sürekli semah eğitimi veriyorsanız, bunun varacağı yer elbette ki meyhanelerdir!

Tarih boyunca sıkışanların sıkışmadan kurtulmak için başvurduğu birkaç yol vardır ama bunların belli başlıları tipiktir. İlk kaçış mekânı meyhanedir. Boşuna mı bizim kültürümüzde bütün Bektaşi babalarımız meyhaneden çıkarken kadının adamlarına enselenir durur. İkinci kaçış mekânı dinsel ibadet yerleri, yani cami, kilise, havradır. Alevilerde ikisi de yok. İbadete özel bir mekân yok çünkü buna uygun bir ibadet anlayışımız yok. Bir Alevi için, ibadet insana, kurda kuşa, ağaca, toprağa güneşe, yele, suyadır; bütün dünya onun için bir ibadethanedir. Öyleyse bu kaçış yolu Alevilik için manidar değil. Aleviler halı çalmak için bile camiye girmedikleri savını boşuna mı yıllardır dillendirip dururlar? Üçüncü bir kurtuluş yolu yok mu? Bu yol, toplumsal dönüşümü, toplumsal bir altüst oluşu zorlamaktır. Toplumsal yaşamı şimdiki zamanın mutlaklığına teslim eden, tek hakikat olarak kendini dayatan ve kendi hakikatini de bizden ayrı, bizden aşkın bir yerden bize buyuran bütün yapılara karşı bir tepki geliştirmektir. Bu yola göre, diğer iki yolun kurtuluş değil kaçış yolu olduğu açık ama salt bu nedenle eleştiriyi hak ettikleri de söylenemez. Hemen şunu söyleyebiliriz: Tutsaksanız elbette ilk işiniz kaçmaktır ve hiç kimse birini kaçtığı için eleştiremez. Kaçtığı yer bataklık bile olsa.

3.

Bugün Aleviliği bekleyen asıl tehlikeli seçim, ikinci yoldur ki bu eğilimin giderek güçlendiğine tanık oluyoruz. Alevilik için özel bir ibadet tanımlaması, özel ibadet mekânı olarak cemevleri girişimi, Aleviliğin İslâm içi bir inanç olduğuna dair abartılı vurgular ve buna bağlı olarak Alevilik içinden İslâm dışı bütün unsurların temizlenmesi çabası, Aleviliğin sözlü kültürel geleneğinin giderek geri plana atılması ve geleneksel İslâmî kaynaklarla sınırlı okuma girişimleri hep bu yolun habercileridir. Nihayet bu yol Alevileri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsil edilme talebine, Alevi Diyaneti kurma aşamasına kadar getirmiştir. Ancak hep unutulan şey, aynı şeydir: Bugün Aleviler nezdinde, en saldırgan ortodoks dinselliğin kalesi neresidir? Diyanet İşleri Başkanlığı değil mi? Ve bu başkanlık bir devlet kurumu değil mi? Devletin kutsallığı ile dinin kutsallığı bu başkanlıkta bir araya gelmiş, el ele vermiştir. Devlet ortodoksiyi, ortodoksi dini kutsayıp durmaktadır, on yıllardır. Alevilerin istediği de bu mudur? Devlet katında kurumsallaşırsa, yeni bir aşkın kutsallık odağı olarak ortaya çıkarsa, içkin kutsallığını reddetmiş, aşkınlığı onaylamış olmayacak mıdır? Nihayet, devleti kutsallaştırmış olmayacak mıdır? Hiç kuşku yok, Aleviler devleti kutsadıktan sonra, devlet onları haydi haydi kutsayacaktır. Ama arada bir şey unutulmuş olmuyor mu? Her aşkınlık gerçekte iktidar peşindedir; iktidarım baki kılmak peşindedir. Aleviler iktidar peşinde midir? O zaman ortodoksiyle ne diye uğraşıp durulmaktadır ki Alevilerin yapması gereken tek şey ellerini kaldırmaktan ibarettir! İşte Aleviliğin dinsel eğitim konusu olarak yeniden inşası ve bir inanç/ibadet merkezi olarak cemevlerinin özel mekânlar olarak farklılaştırılması girişimi Aleviliğin el kaldırma alıştırmalarındandır. Şimdi bu alıştırmaları bir iki örnek üzerinden tartışmayı deneyeceğim. İlk örnek olarak da AABF'nin 2001 yılında hazırlattığı *İlkokullar için Alevi İnancı Öğre-*

timi kitapçığındaki müfredat programının ana çizgilerini kullanacağım[120].

Bu müfredatın ana tutumu, benim "ellerini kaldırma" benzetmesiyle vurgulamaya çalıştığım teslimiyetin çok ötesinde, adeta bir karşı-saldırı gibi görünmektedir; fakat ben yine de burada en büyük riskin savunmacı bir tutumdan kaynaklandığını belirteceğim. Bir öneri olarak ortaya atılan bu müfredat programı tümüyle standart din dersi eğitiminin bir karşıtı olarak öngörülmüştür. Ama içeriği karşıtlıkla doldurulsa da temel çerçevesi bakımından ondan hiçbir farkı yoktur. Şöyle ki (daha önce de satır arasında atıf yaptığım gibi) örneğin bu programda ilk konu Allah olarak belirlenmiştir. Birinci sınıf için temel ilke, Allah'ın bizi sevdiği, ikinci sınıf için bir Allah'ın varlığı, üçüncü sınıf için bu Allah'ın her şeye kadir olduğu saptanmış, dördüncü sınıf içinse tevekkül, tanrı ve insan başlıklarına yer verilmiştir. Bu konunun açınımında ise örneğin şöyle bir ifadeye rastlıyoruz: "Öğrenciler, Allah'ın kaza ve tehlikelerde insanları terk etmeyip onların yanında olduğunu kavramalıdır". Buna hiçbir itirazımız olamaz. Ama aynı öğrencinin zihnine takılıp kalması kaçınılmaz olan şu soru nasıl yanıtlanacaktır: Programa göre, Allah her şeye kadirse ve her tür tehlikede bizim yanımızda yer alıyor, terk etmiyorsa, o halde neden bizi tehlikeden korumuyor? Bu sorunun yanıtını hiçbir din dersi veremediği gibi, bu haliyle Alevi din dersi de veremez. Oysa, Alevilik içkin bir anlayış olarak buna ilişkin bir yanıt içerir. Hangi hâlde? Öncelikle soruyu farklılaştırarak, farklı bir biçimde kurarak. Soruyu, standart dinlerin muhatap olacağı gibi kurarsak yanıt kaçınılmaz olarak onların yanıtı gibi olacaktır. O halde, savunmacı "refleks"lerle bir program hazırlamak yerine öncelikle bunun standart olmayan karakte-

[120] AABF (Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland e.V.), *Alevitische Glaubenslehre Für Die Grundschulen*, (Stand 02.12.2001) 1. Teil, Köln, kimliğini taşıyan kitapçık. (Kitapçığı çevirerek okumamı sağlayan sosyoloji asistanı Pınar Ecevitoğlu'na teşekkürü bir borç biliyorum.)

rini göz önünde tutmalı ve standart olmayan bir müfredat içeriğiyle öğrencilerin karşısına çıkılabilmelidir.

Aynı şekilde, aynı müfredata bakıldığında, ortodoksiden farklı olarak, her ne kadar Alevilik eğitimi içinde öğrenci sürekli gerçek dünyaya gönderilmeye çalışılıyor gibi bir hava olsa da, aslında hâkim hava belirsizliktir. Örneğin Allah-Muhammed-Ali'nin birliğinden söz eden konu başlığı ve açıklaması tümüyle belirsizdir ve öğrenciye, bunun gerçek dünyayla ilişkisi hakkında hiçbir şey söylenmemektedir. Yalnızca bu değil, benzer biçimde 5. başlıkta Alevilikte dinsel kurumlar ve görevler, 6. başlık Dört Kapı, Kırk Makam'da, 8. başlıkta Kerbela ve Muharrem'de, 9. başlıkta, Alevilikte kurban ve Kurban Bayramı'nda gerçekliğe ilişkin referanslar ya çok cılız ya da hiç yoktur. Peki o halde, Aleviler bu çocuklara ne öğretmenin peşindedir? "İslâm'ın içinde kimi ritüelistik farklılıkları olan, sıradan bir batınî tarikat olarak Aleviliği mi?"

Müfredat programına göz atmayı sürdürdüğümüzde bir başka büyük boşlukla karşılaşıyoruz. Aleviliği öğreteceği düşünülen bir program taslağında Alevi, Kızılbaş, Bektaşi, batınî, zahirî gibi terimlerin hem etimolojisini, hem değişen anlamlarını öğrencilere kazandırmaya yönelik hiçbir girişim yer almamaktadır. Yalnızca bir başlıkta Alevi sözcüğüne küçük bir göndermeyle yetinilmiştir. Bir diğer göze çarpan eksiklik bu eğitim programında yedi ulu ozanın gerek kimliğine, gerek önemine ve farklılıklarına ilişkin hiçbir değininin olmaması, buna bağlı olarak sözlü kültürün Alevilik için niye, nasıl önemli olduğuna ilişkin hiçbir göndermenin bulunmamasıdır. Oysa Aleviliğin sözlü kültürel yapısı hayatî önem taşımaktadır.

Bu program önerisinin bütün olumsuzlukları aslında semahla ilgili kısımda kendisini göstermektedir ve öğrenciye verilen semah bilgisi, iddia ettiğinin aksine, öğrenciyi barlarda semah dönmekten başka bir adrese yönlendirmemektedir.

Alanın ne kadar hassas olduğunu gösterebilmek için, ilgili müfredat programının dışında, bir de Aleviliği din dersi olarak konumlandıran ilk örneğe göz atabiliriz.

Şakir Keçeli ve Aziz Yalçın yönetiminde bir kurul tarafından hazırlanan ve Ardıç Yayınları'nca (1996) yayınlanan *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* adlı kitap[121], ilk bakışta kendisine atfettiği misyonlar bir yana, önemli bir iddiayla söze giriyor: Eğer din eğitimi devletin tekelinden alınıp sivil okullarda özgürce yürütülebilseydi, Alevilik-Bektaşilik eğitimi nasıl bir kitapla yürütülebilirdi sorusuna yanıt arandığını belirtiyor. Dolayısıyla kitap, daha baştan önemli bir mazereti bir yana atıyor. Her ne kadar, devleti "suçüstü yakalamak" için bir ders kitabı gibi hazırlanmışsa da, bırakalım mevcut müfredatı, mevcut eğitim sistemini ihmal ediyor. Bu, elbette böyle bir üründen beklenti düzeyinin yüksek olmasına da yol açıyor. Fakat hemen başta, kitabın kışkırttığı beklenti düzeyine yanıt verdiğini söyleyemeyeceğim. Ancak burada uzun boylu bir tartışmaya girmek yerine, şimdilik dikkatimi çeken kimi noktalara değinmekle yetineceğim.

Kitabın çok önemli, metodolojik bir sorunu var: Bir tür özcü İslâmî yaklaşıma sahip. Hatta, iddialı bir biçimde, bu özcü tavrını tüm dinlere yayıyor. Dinleri tarihsel bir veri olarak kabul etmek yerine, içerikleri, yönsemeleri, hedefleri vs. baştan verili, sabit bir yapı olarak kavrıyor. Bu kavrayış elbette, tarihsel dönüşümü bir tür bozulma, aslından uzaklaşma, soysuzlaşma olarak görmek zorunda kalıyor. Bu soysuzlaşma ya da dönüşüm sürecinin alternatifi de elbette, atfedilen sabit öze sahip çıktığı iddia edilen inanç biçimleri oluyor: Alevilik gibi. Dolayısıyla, kitap, aslında hiç özgün olmayan gelenekselci-muhafazakâr-sağcı ve Aleviliğe özgülenemeyecek ama Aleviliğin içinde de temsil edilen bir eğilimin ürünü. Örneğin, 145. sayfada şöyle deniyor: "As-

[121] Şakir Keçeli-Aziz Yalçın, *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara, Ardıç Yayınları, 1996.

lında yeryüzünde tek bir din vardır. Çünkü bütün dinlerin esası aynıdır; Bütün dinler insanı, iyiye, doğruya, güzel olana, dürüstlüğe yöneltmek için vardır". Bu sözün, dinsel bakış açısıyla bile, doğru olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Şöyle ki Aleviler ve tasavvuf bu yaklaşımı din üstünden değil, iman üstünden geliştirir. Yani, aslında iman tektir; din türlü türlü. Ama konumuz bu değil. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, her dine sabit bir öz atfında bulunulması. Böyle yapıldı mı, beraberinde sonraki "soysuzlaşmayı" yani gelişmeyi açıklamak için tarihdışı ya da tarihüstü ama her halükarda öznel gerekçeler bulunmak zorunda kalınır ki bunun da ortodoks bir dinsel mantıktan farkı yoktur. Bu tip öznel bir neden arayışına sayfa 65'te rastlıyoruz. Buna göre, Muhammed'in sağlığında ve onun mucizeleri, Tanrı'nın yol göstermesi sayesinde İslâm, çağının çok ilerisine geçmiş ama onun ölümüyle, hilafet sorunu gündeme getirilmiş, sağduyu kaybolmuş, iktidar hırsı, acelecilik ve telaş İslâm'ın yolunu tıkamıştır. Bu gerekçelendirmenin İslâm tarihi açısından anlamlı olmadığı açık olduğu gibi, Muhammed'i Aleviliğe aykırı bir biçimde putlaştırdığı, insanları bir asr-ı saadet anlayışına kışkırttığı ki bunun da Aleviliğin can düşmanı olan ortodoksinin cephaneliğinden ödünç alındığı apaçıktır.

Kitapta önemli eksikliklerden biri de Aleviliğin tarihinin geleneksel İslâm tarihi içinde anlamlandırılması ve bununla yetinilmesidir. Oysa Aleviliğin tarihi, aynı zamanda ve özellikle bir coğrafyanın tarihidir de. Hatta, bir Alevilik tarihinden söz edeceksek, bu tarih özellikle "coğrafî bir tarih" olmak zorundadır; İslâm tarihinden çok. Bu ikisini iç içe düşünmek, senkretik bir yapıya sahip olan Aleviliği tek boyuta indirgemek sonucunu verecektir. Coğrafyanın tarihi anlaşılmadan, Aleviliğin, örneğin hoşgörülü yapısı, diğer inanç sistemleriyle kolayca rezonansa geçebilmesinin sırrı kolayca anlaşılamayacaktır ve bu kitaptan da anlaşılamıyor. Bir inanç kendi kendine hoşgörülülük misyonunu atfederek hoşgörülülük kazanamaz. Kaldı ki "hoşgörülülük" söylemi

hegemonik olanın ya da olmak isteyenin söylemidir. Bunun dolayımlandığı nesnel süreçler olmak gerekir. Daha ötesi Aleviliğin özgül tarihi es geçildiğinden dolayı, kitabın önsöz ve giriş bölümlerinde şöyle bir değinilen, Aleviliğe karşı negatif ayrımcılık politikalarının aslı astarı okuyucu için kapalı kalmakta, daha doğrusu "arif olan anlar"a gelip dayanmaktadır. Ama bu bir ders kitabı gibi tasarlandığına göre, burada durulamaz.

Kitabın gelenekselci çizgisinin yol açtığı en vahim yanlışlardan biri de kendisini bilgi yanlışı olarak göstermektedir. 81. sayfada bir yandan Emevi Müslümanlarının Türklere yaptığı vahşî uygulamalar anlatılırken, "Türk kanıyla değirmen döndürmek" gibi, öbür yandan bir önceki sayfada nedense, adeta durup dururken Türklerin *toplu halde* ve *kendiliğinden* Müslüman olduğu savunulmaktadır. Bu ne menem bir mantıktır, ben anlayamadım.

Sonuç olarak, bir yandan yoğun bir bilim, akıl, çağdaşlık vs. gibi vurgular taşıyan bir metinde, öbür yandan dini içerden anlatmaya kalkma savının ve bu doğrultuda bir içeriğin yerini doğrusu ben pek anlayamadım. Dini, -belirli bir anlamda- içerden anlatmak demek, hemen her alanda olduğu gibi, sözü yalnızca dine vermek demektir. Söz yalnızca dine bırakıldığında da, din elbetteki yalnızca kendini sunarak olumlayacak ve kendi dışındaki her türlü "şey"i bir biçimde çizdiği sınırın ötesine, en kötüsünden bir soysuzlaşma olarak, ya da en iyisinden, kendisini tamamlayan bir cüz olarak yerleştirmeye çalışacaktır ama her hâlükârda merkez noktası olarak kendisini alacaktır. Dolayısıyla, bunu baştan veri sayan bir yaklaşımla üretilen bir din kitabı (ahlâk kitabı diyemiyorum çünkü ahlâk da burada dinin bir türevinden başka bir şey olarak görülmüyor) ister istemez ortodoks metinlerle, içeriği farklı olsa da, aynı yolda yürüyor demektir.

Son derece öznel bir değerlendirme; eğer din eğitimi seçimlik ve bir çocuğum olsaydı, bu kitaba dayalı bir Alevilik eğitiminin ona verilmesine karşı çıkardım. Dolayısıyla soru hâlâ ortada duruyor demektir. Özellikle laik karakterli, "si-

vil" bir okulda din eğitimi verilseydi çocukların önüne nasıl bir ders kitabı koymak gerekirdi? Bu soru içerikten önce, metodolojik olarak yanıtlanmak durumundadır. Belki şu iki sözcük yanıtı bulmamıza yardımcı olabilir: "Eleştiri ve eleştirme". Niçin özellikle bu iki sözcük? "Eleştirme, Aydınlanmacı anlamında, birinin ötekilerin durumundaki çarpıklığı dışsal, belki de 'aşkın' bir noktadan onlara anlatmasıdır. Eleştiri ise öznenin deneyiminin, öznenin şimdiki durumunun ötesine işaret eden 'geçerli' yönlerini aydınlatmak için onu içerden anlamaya çalışan söylem biçimidir. 'Eleştirme' matematikten anlamayan insanlara, matematiksel bilgiye ulaşmanın mükemmel bir kültürel amaç olduğunu söyler; 'eleştiri' ise, onların, ceplerine giren ücret tehlikeye düştüğünde, bu tür bir bilgiyi yeterince çabuk bir biçimde kazanacaklarını kabul eder"[122].

Sonuç olarak, bu kitapta bir "eleştirme"nin varlığından söz edebiliriz; ama yalnızca Sünni İslam açısından. Ama Alevilerin gereksinim duyduğu şey, eleştirmeden çok, eleştiri olmak zorundadır; yalnızca Alevilerin mi? Dikkat edilirse, eleştiride de, eleştirmede olduğu gibi inceleme nesnesiyle inceleyen özne arasında belli bir mesafe vardır. İşte, bu metnin yazarlarının, baştan bulmak istiyormuş gibi görünmelerine karşın, kaybettiği şey tam da bu mesafedir. Oysa özellikle, bir din kitabının gereksinim duyduğu şey de budur. Ama belli ki bu mesafe özellikle kaybedilmektedir; belirli bir "politik Alevilik inşası" adına!

Genel bir değerlendirme olarak, Aleviler, Alevi din eğitimini Alevilerin "Alevi sorunu" olmaktan çıkarılması yönünde kullanmak istiyorsa, kendisini bir soruna dönüştüren maddî zorunluluklardan, onu standart bir dine dönüşmeye zorlayan dinamik ve koşullardan kurtulmak, ufkunu ve politikalarını bunlarla sınırlandırmamak ve "eğitim" anlayışını da kendi sözlü kültürel geleneğinin özelliklerini hiç ihmal etmeden inşa etmek zorundadır. Ufkunu maddî zorunlulukla

[122] Terry Eagleton, *İdeoloji*, Çev. M. Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 15.

sınırlandırmış bir Alevilik ve Alevilik eğitimi, Aleviliğin sözüm ona yüce ve kutsal değerlerinin altını kalın çizgilerle çiziyor gibi görünse de, gerçekte en maddî ve en kaba olanın yüceltilmesine yarayacaktır; yani iktidarın, gücün, ayrıcalıkların ve elbette paranın.

Bu iki örnek üzerinden ve yalnızca onlarla sınırlı olarak, Aleviliği bir din dersi konusu haline getirmenin açık anlamının, (bu arada bu girişimlerin özellikle Almanya'da canlılık kazanmasının özel anlamı ve siyasal değerine ilişkin herhangi bir vurguda bulunmadığım gözden kaçırılmamalıdır) farkında olunsun ya da olunmasın, Aleviliğin iktidar şebekesi içinde yeniden inşasından başka bir şey olmadığı kanısındayım. Ancak bu inşa çabasının bir diğer ucunda cemevleri tartışması bulunduğunu, yine yukarıda satır aralarında belirtmiştim. Şimdi bu uca biraz daha yakından eğilebiliriz.

4.

Cemi; gerek dinsel referanslara yaslanan anlamlandırma sistemleri, bu sistemleri dışa vuran mekânsal düzenlemeler ile bunlarda dile gelen kutsallık ve gerekse, özellikle Ortaçağ'dan sonra beliren ve nihayet modernite ile kendini kesin bir biçimde ifade eden yeni anlamlandırma sistemlerinin inşa etmeye giriştiği (özel alan, kamusal alan gibi) yeni, kutsal mekânlar inşa etme girişimlerinin dışında, bu her iki kutsallık kavrayışında dile gelen bütünlük anlayışını bir yandan parçalarken, öbür yandan onların çelişkili yapısını gözler önüne seren, var olan anlamlandırma sistemlerinin dışında ve onlara karşı duran, uyumsuzluk göstergesi sayabileceğimiz farklı bir uzamsallığın ve mekânsal düzenlemenin adı olarak kavrayan bu kısımda, Foucault'nun geliştirdiği kavramlardan biri olan "heterotopya" aracılığıyla "Cem uzamı" ve buna bağlı olarak "Cemevi" üstüne düşünmeyi deneyeceğim.

Gündemde olduğu haliyle cem ve cemevi, "inanç" kavramına yöneltilebilecek bütün itirazlar saklı kalmak kaydıyla, bir inanç konusu olarak sunulmakta ve inancın tartışılabilecek değil, ancak kabul ya da reddedilecek bir özellik gösterdiği kabulüyle, bütün tarafların buna uygun bir konumlanış sergilemesi beklenmektedir. Ancak, bu genel ve yaygın yaklaşım kendi içinde tutarlı görünmesine ve belirli bir doğruluk söylemine sahip olmasına karşın, öte yandan cem ve cemevini ortodoks dinsel ve modern kutsallık anlayışıyla sınırlı bir biçimde anlaşılmasına hizmet ederek, yalnızca ortodoks ve modern gereksinimlerin hizmetine koşmakta, Aleviliğin en temel özelliği olan heterodoks yapısıyla çelişik bir çerçeveye mahkûm etmektedir. Bu da, cem kurumu üzerinden yeni bir Alevilik inşasıyla karşı karşıya olduğumuzu düşündürmektedir.

Oysa cem ve cemevi, mevcut ve hakikati bütünüyle temsil ettiği savında olanların meşruiyetini zan altında bırakırken, bir yandan farklı ve "kutsal olmayan bir kutsallığı" yeniden inşa etmekte, öte yandan bu inşa yoluyla gerçek yaşam ve bu yaşam içre mekânın farklı bir biçimde düzenlenmesine kılavuzluk etmektedir. Bu anlamda, cem ve cemevi belirli bir tarih kavrayışı çerçevesinde anlaşılabilecek bir sınırlılığa sahip olarak görünse de, bu kavrayışı aşan belirli bir "evrensellik"ten beslenmekte ve bu evrenselliğe seslenmektedir. Heterotopya kavramı bu evrenselliği anlaşılır kılmak için son derece işlevsel bir nitelik taşımaktadır.

Bu bağlamda, öncelikle heterotopya kavramının temel özelliklerini ve çerçevesini çizdikten sonra, cemin bu çerçeve içinde nasıl anlamlandırılabileceği ile bu anlamlandırmanın sonuçlarını tartışmaya açmaya çalışacağım.

5.

Cemevlerine ilişkin yaklaşımları topluca anımsadığımızda genel olarak bu mekânların üç ayrı biçimde algılandığına tanık oluyoruz. Bunlardan ilki, bizzat Başbakan R. Tayyip Erdoğan'ın da içinde bulunduğu ve doğrudan iktidarı kullanan kesimlerin anlayışıdır ki buna göre cemevleri birer inanç merkezi olmaktan çok, kültür merkezi niteliğindedir. İkinci sırada, kendisini İslam dini adına konuşmaya biricik yetkili sayan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) benzer biçimde cemevlerinin inanç merkezi olmadığı çünkü İslâm'da ibadet merkezinin yalnızca cami olduğundan hareket eden ve abartılı bir biçimde cemevlerini "cümbüş evi" olarak niteleyen yaklaşımı bulunmaktadır. Üçüncü olarak ise bizzat Alevilerin cemevlerini kendilerinin ibadet ve inanç merkezi olarak kabul eden yaklaşımı gelmektedir.

Aleviler bir yandan gerek DİB'in gerekse R. T. Erdoğan'ın yaklaşımına karşı çıkarken, gerçekten onların üzerinde yükseldiği zeminden kopmuş oluyor mu? Farklı bir zeminden mi hareket ediyorlar? Örneğin, bugün cem evlerinde, birer kültürel merkez gibi, tiyatro kursları, semah ve genel anlamda folklorik kurslar, konferans ve paneller düzenlendiğini biliyoruz. Yani, cemevlerinin birer kültürel merkez olduğunu biliyoruz. O halde, Erdoğan'ın yaklaşımına niçin itiraz ediliyor? (DİB'in yaklaşımını hiç sorgulama gereği bile duymuyorum. Tümüyle hegemonik bir dinsel anlayıştan beslenen bu yaklaşım, ayrıca özel bir dinsel tartışmayı hak ediyor.)

Aleviler, Erdoğan'ın yaklaşımına itiraz etmekle birlikte, aslında çok farkında olmaksızın aynı zeminden hareket ediyorlar. Şöyle ki Erdoğan'ın yaklaşımında gizil olarak bulunan inanç-kültür, kutsal-kutsal olmayan, göksel-dünyevî gibi karşıtlıklar, olduğu haliyle Alevilerin yaklaşımında da içerili hâlde karşımıza çıkıyor. O hâlde, Alevilerin, bir yan-

dan cemevlerinde kültürel etkinlikler düzenlerken, öbür yandan oranın bir ibadet merkezi olduğunu söylemeleri bir tür takıyye olarak mı değerlendirilmeli? Yoksa, Aleviler, artık nasıl bildiklerini unutmuş olsalar da, cem ve cemevinin tüm mevki ve mekânlardan farklı bir özelliği olduğunu derinden derine biliyor ama bunu ifade edebilecek bir sözlükçeye mi sahip değil? Ya da Erdoğan ve Alevilerin düşünce biçimi karşıtlıklara dayalı ve her karşıt ikilikten birinin diğerini ilga ettiği bir dünya tasarımından güç alırken, cem ve cemevi karşıtlıklar, uzlaşmaz çelişkiler üzerinde yükseldiği kabul edilen gerçek dünyayı ve gerçek mekânı ortadan kaldıran, onların biriciklik ve hakikat olma iddiasını, mutlaklık iddiasını sürekli sorgulayan bir özellik mi göstermekte?

Bugün her ne kadar laik, modern bir dünyada yaşadığımız savunulursa savunulsun, ne gündelik hayatımız ne de mevkilerimiz kutsallıktan arınmış değil. Tersine, içinde bulunduğumuz zaman dilimi de sürekli yeni kutsallıklar üretip duruyor. Örneğin, tarih sahnesine aşkın dinlerin buyurgan, dünyadan ayrı, dünyaya peygamberleri ya da din adamlarıyla sürekli çekidüzen vermeye çalışan, cezalandırıcı, ödüllendirici tanrısıyla dövüşe dövüşe çıkan, tanrıya yalnızca kişilerin vicdanlarında, özel yaşamlarında yer olduğunu vazeden devlet, tanrısallıkla malul kutsallığın karşısına ve onun yerine aslında başka bir kutsallığı geçiriyor. Buna göre, aynı karşıtlıklar ve uzlaşmazlıklar mantığı içinde tanrının hâkimiyeti karşısında ulusal egemenlik, kolektif cezalandırmanın karşısında şiddet tekeli, özel alanın karşısında kamusal alan duruyor. Yalnızca politik alanda değil, toplumsal alanda da hayatımız yine böylesi karşıt mevkilenmelerle dolu. Kültürel mekânların karşısında, işlevsel mekânlar, boş vakit mekânlarının karşısında çalışma mekânları gibi. Bu karşıtlıklar-uzlaşmaz farklılıklar içinde kalırsak cem ve cemevlerinin farklılığını anlayamayız. Onu aşkın dinin, karşıtlıklar üstüne yükselen mekânı (cami) gibi algılamak zorunda kalırız. Böyle kabul ettiğimiz anda da şu

anda cemevlerinde yürütülen hiçbir etkinlik yürütülemez hale gelir.

Oysa Aleviler bir yandan cem ve cemevlerini bildiğimiz anlamda bir inanç pratiği ve mekânı olarak kabul ederken, öbür yandan bu karşıtlar mantığına sığmayan faaliyetlerini de sürdürmek istiyor. O zaman cem ve cemevlerini bildiğimiz anlamda bir inanç konusu olarak görmekten vazgeçmek, onu farklı bir biçimde kavramak zorundayız. Hem böylece, Aleviliğe yöneltilen, yeniymiş gibi yöneltilen "bir din olarak Aleviliğin yeniden inşa edildiği" iddialarına, zaten Aleviliğin barındırdığı o ölümsüz yanıtı bir kez daha geri kazanmış oluruz. "Alevilik hiçbir zaman yeni bir din olarak ortaya çıkmadı ama her zaman, dinin yeniden inşası" olarak ortaya çıktı. Özel alan-kamusal alan; vicdanî sorumluluk-kamusal sorumluluk; tanrının hâkimiyeti-ulusun hâkimiyeti, peygamberler-nas gibi karşıtlıklar içinde devlet tarafından özel alana sürülen; ama aynı zamanda tanrı-kul; bu dünya-öteki dünya; ceza-ödül; seçilmişler-avam gibi karşıtlıklar üstünden tümüyle maddî bir nitelik gösteren dünyada iktidar arzusunun tatminine yönelen dinsizliğe, kendini biricik olarak gösteren dine karşı, dinin yeniden inşası.

İşte burada cemin nasıl bir mevkilenme, cemevinin nasıl bir mekân olduğunu anlamak için Foucault'nun heterotopya kavramı işimize yarayabilir.[123]

Foucault, tüm diğer mekânlarla ilişkili ama belirttikleri, yansıttıkları, temsil ettikleri ilişkiler bütününü erteleyen, etkisizleştiren, tersine çeviren mevkileri ikiye ayırır. Biri ütopyadır. Bunlar "toplumun gerçek mekanlarıyla doğrudan ya da tersine dönmüş" bir biçimde ilişkilidir. Ama gerçek değildir. İnsan zihninin kendi tarihsel belirlenimiyle malul, gerçek olmayan mekânlar olarak, tümüyle tarihsel bir biçimde okunabilir, anlaşılabilir. Oysa bunun dışında, bir de

[123] Burada Foucault'nun "Öteki Mekanlara Dair" başlıklı konferans metni biricik referans durumundadır. Bu yüzden ayrıca sayfa numarası göstermeyeceğim. Bunun için, daha önce adı geçen şu kaynağa bakılmalıdır: Foucault, (2005), ss. 291-302.

gerçek mekânlar vardır. Bir yandan ütopyalar gibi gerçek ilişkilere bağlıdır ama öte yandan onları sürekli yadsır, erteler, tersyüz eder. Hemen burada örneğin cemevleri anımsanabilir: Bir yandan sürekli bizi dünyadan ayrı bir hakikate çağıran, orada bizi yeniden kuran, kutsal bir alanmış gibi görünürken, aynı zamanda ısrarla, bu tip bir karşıtlığı reddedercesine, dünyanın en maddî, en bayağı hesapları da görülür. Kim, kime nasıl haksızlık etmiş, kim kimin gönlünü kırmış, vs. Bir yandan, cemin bizatihi varlığı, maddî dünyanın ötesinde bir hakikate işaret ederken, öbür yandan aynı anda, bu hakikatin maddi dünyada tecelli edip durduğunu söyler. Bir yandan bu dünyadan ayrı gayrı bir tanrı olduğunu vaz eder, öbür yandan bu tanrının bizzat, şimdi, burada diz dize oturduğum canın cemalinde eğlendiğini! Dolayısıyla, cem şimdi-burada-mekânda olanın kendi biricikliği, kalıcılığı, kaçınılmazlığı, mutlaklığı iddialarını sürekli zan altında bırakır!

İşte Foucault bu tuhaf mekânlara heterotopya adını veriyor, ona göre, bu tip mekânlar bütün kültürlerde, uygarlıklarda vardır. Fakat o, bu anlamda evrensel olan heterotopyanın bu gücünü nereden aldığını sorgulamaz! Bütün kültür ve uygarlıklarda bu çeşit bir mekân varsa, bunun anlamı hepsinde ortak olan bir ögeden kaynaklanmış olabileceğidir. Ancak, Foucault, bu kavramı başka bir bağlam içinde işlevsel kıldığı için, doğal olarak bu boyutuyla ilgilenmemektedir. Bu evrensellik nereden kaynaklanmakta ya da nereden beslenmektedir?

Bütün kültürler ve uygarlıkların bir adım gerisinde karşımıza çıkan ortak öge, kandaşlık, kandaşlığa dayalı kolektif aksiyonerlik anlamında asabiyyet, kısacası topluluğun ortak düşünüş ve hissedişleri ile ortak eylemidir. Heterotopyalar bütün kültür ve uygarlıklarda var olan tuhaf mekânlar olarak, kanımca tam da bu ortaklığın izlerini taşıyan "bellek mekânları"dır.

Foucault'da yer aldığı kadarıyla, heterotopyaların kimi özelliklerine baktığımızda cem ve cemevlerine niçin heterotopya dediğim daha rahat anlaşılmaktadır.

Birinci özellik, yukarıda sözünü ettiğim dünyada heterotopya oluşturmayan tek bir kültürün bile olmadığından kaynaklanarak, bunların her insan topluluğunda karşımıza çıktığıdır. Bir diğer özellik ise, bir toplumun tarih boyunca var olan ve var olmaya devam eden bir heterotopyayı farklı biçimde işletebileceğidir. Bu özellik bize, örneğin cemevinin niçin ısrarla dar anlamda inanç merkezi diye sunulmaya çalışıldığına dair bir fikir verebilir ama aynı zamanda bir başka olasılığı da gündeme getirir; Foucault'nun öngörmediği bir olasılığı. Bir heterotopya, heterotopya olmaktan çıkıp olağanlaşabilir mi? Gerçek mekânı tersyüz etmek, inkâr etmek yerine bizzat kendisi gerçek mekânın standart anlamlarını üstlenebilir mi? Kendisi bizzat bir standarda dönüşebilir mi? Bunun olabilirliğini düşünürsek, Hz. Muhammed'in evinden neredeyse yalnızca bir perdeyle ayrılan o ilk ibadet yerlerinden, bugünkü her biri ya bir çirkinlik abidesi ya da tersine, kutsalın bütün ağırlığıyla üstümüze çöktüğü (Süleymaniye gibi) camilere nasıl geldiğimizi anlayabiliriz. Daha da önemlisi, her aşkın dinin kökünde bir heterodoksinin bulunduğunu varsayabiliriz. Hz. Muhammed başlangıçta bir "sapkın" değil miydi? Ya İsa? Ve her ortaya çıkan yeni kavrayış biçiminin neden, veri ortamında önce kendisi gibi sapkınlara yöneldiğini, ancak onlar sayesinde yayılabildiğini ve yine ancak onlar sayesinde bir ortodoksiye dönüştüğünü anlayabiliriz. Bu nokta, özellikle önemli: Alevilik için önemli bir uyarıyı içeriyor olabilir! Alevilik, ne kadar kendi farklılığıyla övünürse övünsün, Safavilik örneğinde olduğu gibi, devlet kurucu bir role soyunduğunda nasıl kaskatı bir ortodoksiye dönüştüğünü anlayabiliriz.

Heterotopyanın üçüncü özelliği kendi içlerinde bağdaşmaz gibi görünen, bağdaşmaz olan birçok mekânı birleştirebilmesi, yan yana getirmesidir. Örneğin cemevindeki oturma konumlarını düşünelim: Dede bir yandan postta,

dünyanın merkezindedir cemde ve semah dönen ona sırt dönmez ama öbür yandan o posta oturabilmek için, kendisine sırt dönmeyenlerin rızasına muhtaçtır!

Heterotopyaların bir başka özelliği gelenekten kopma, kırılma, anlarında biriktirici, üst üste bindirici bir nitelik taşımalarıdır. Yani hem bizim zaman içindeki konumumuza ışık tutar, hem de bizzat onun tutsağı olmadığımızı beyan ederek bizi başka bir zamana yollar. Bir yandan bizi dara çekerken, önemli olanın, merkezde duranın şimdiki zaman olduğunu söylerken, aynı anda bizi semaha çağırarak dilin, aklın artık sınırlarına dayandığımızı yani şimdiki zamanın sınırlarına dayandığımızı ifşa eder, bizi başsız ve sonsuz, o zaman olmayan zamana, zamanın henüz yaratılmadığı o büyük hakikatin katına gönderir; zaman olanla zaman olmayanı üst üste bindirip, iç içe geçirerek gerçekte, somut olarak adeta şunu söyler: Gururlanma padişahım, senden büyük Allah, senden büyük zamansızlık var. Öyleyse dünya bir köpek leşinden başka nedir ki? Ama, bu leş aynı zamanda senin etindir, senin kanındır ve seni var kılan hakikatin!

Heteretopyaların her zaman bir açılma-kapanma sistemine sahip olmaları bir diğer özelliğidir. Böylece, bu sistem sayesinde heteretopyalar hem diğer mevki/mekânlardan tecrit edilmiş, farklılaşmış olurlar hem de, yine aynı sistem bizim onlara nüfuz etmemizi, dahil olmamızı güvence altına alır. Cem örneğinden gidersek; ya oraya belli şartları ki rızayı yerine getirerek girersiniz ya da o sizi kabul etmez ama öbür yandan, bir yandan sizi ceme almazken, size döner, sizi düşkün edip topluluktan atabilir. Yani Alevi bir topluluk içinde ceme katılmamak, cemden kurtulmak anlamına gelmez. Cem mikro bir Kerbela'dır; sizin eliniz o kana bulaşmasa bile, elim temiz diye ortalıkta gezemezsiniz. O kan gelir, size bulaşır; cem, mikro bir Kerbela'dır ki orada benlikler susuz kalır, nefsin boynu vurulur. Sizi, sizden razı olmadığı için kendi içine kabul etmese de, kaldırıp köyden atabilir. Dolayısıyla, ya şartları yerine getirip rızayla girersiniz oraya, ya o sizi zorla sürer mutlak şimdiki zamana. Bir

yerde cemden söz ediliyorsa mutlaka ya siz ona bir şey yaparsınız ya da o size başka bir şey. Sizi kendisine göre konumlandırır.

Heteretopyanın sonuncu, altıncı özelliği kendi dışlarındaki mekânlar açısından bazı işlevler üstlenmiş olmasıdır. İki uçlu bir işlevdir bu. "Ya bir yanılsama mekanı yaratarak, insan yaşamının bölümlere ayrıldığı tüm mevkileri, tüm gerçek mekanı daha büyük bir yanılsama olarak teşhir ederler" ya da "tersine bizim mekanımız ne kadar düzensiz, ne kadar kötü yerleştirilmiş ve karmakarışık ise, o kadar mükemmel, o kadar titiz, o kadar düzenli olan öteki bir mekan, gerçek bir mekan yaratırlar" ve bizi ödüllendirirler.

Cemevinin bu bağlamda, öteki mekânlara dair temel işlevi yanılsama yaratarak bizim mekânımızı teşhir etmektir. Onun düzensizliğini, karmakarışıklığını gözümüze sokar ve ayaklarımızı bastığımız zeminden kesmeye çalışır! Neden bir ödüllendirme olarak düşünmüyorum bunu?

Bu da işte benim (bütünüyle cahil cesaretiyle malul olarak görülecek olsa da) eklediğim yedinci özelliği: Her heteretopya gezgindir. (Niye gezgin, göçebe değil de?) O gerçek mevki/mekâna karşılık gelse de, gerçekte hep orada değildir. Bir yerde bir Şark bahçesi kurur, örneğin Batıkent'te bir diğeri açar, hatta bazen salonlarımızın ortasında belirir. Bir mezarlık yola gider, Ayaş'ta yenisi kurulur, limandan bir gemi ayrılır, öteki gelir. Ya cemevi? Cem? Cem, özel bir cemevine muhtaç değildir. İki can bir cem diyorsak, ahırlarda cem "birlenebiliyorsa" cem, cemevine muhtaç değildir! İki kişinin olduğu yerde, cem, belirli kırılma anlarında, bir şimşek gibi çakar, kuşattıklarının pozisyonunu aydınlatır, sınırlarını çizer, onlara o keskin ışığında diğer mekânlarını gösterir ve çekilir sahneden, sonra yeniden belirmek üzere. Bizi ödüllendirmek için değil; üstüne bastığımızı teşhir etmek için.

Sonuç olarak görüldüğü gibi, eğer Alevilerin cem ve cemevine ilişkin yaklaşımlarını farklı bir gözle değerlendirmeyi başaramazsak, onu bir heterodoksi olmaktan öte bir

ortodoksi olarak algılamak gibi bir tehlikeye düşmüş oluruz. Benim burada yaptığım anlamlandırma girişimini Alevilikle ilgisiz olarak kabul eden ya da yeni bir inşa çabası olarak değerlendirenler olabilecektir. O zaman, neden pre-modern Alevilerin cemevi yaptırma telaşına düşmediği sorusunu da onlar yanıtlamalıdır. Bugün bir yandan hızla cemevleri sayısal olarak çoğalırken, öbür yandan bunların birer ibadet merkezi olarak tanınmasının mücadelesine tanık oluyoruz. Siyasal anlamda farklı okumalara tâbi tutulabilecek bu çabanın kesinlikle önemli olduğu aşikardır ama Türkiye'deki Alevilik sorununun bu çabayla sınırlı bir çerçevede çözümlenemeyeceği de bir o kadar aşikardır. Alevilik sorununa ilişkin çözüm arayışında olan herkes öncelikle sorunun çıktığı yeri görmekle mükelleftir. Bugün Aleviliğin gündeme geliş biçimi tümüyle moderndir ve modernlik ile Alevilik arasındaki gerilimli ilişki iyi kavranılamazsa, soruna ilişkin isabetli teşhisler yapmanın da ne yazık ki olanağı yoktur[124]. Fakat özellikle Aleviler henüz bu sorunu kavramaktan ya uzak görünmekte ya da içinde bulundukları sıkışmışlık ölçüsünde gündelik çözümlere ve çıkış yollarına, uzun erimde sonuçlarının neler olabileceğini hesaba katmaksızın, meyletmektedirler. Bu meyil ise, her zaman aynı şeyle sonuçlanmaktadır: Mevcut iktidar şebekesinin bir kez daha onan-

[124] 5 no'lu alt kısımdan bu dipnotun olduğu yere kadar olan bölüm, daha önce, 2-3 Nisan 2005 tarihinde bir sempozyumda "Heterotopik Bir Uzam Olarak Cem" başlığı altında bir bildiri olarak sunulmuş ve yayınlanmıştır. Bunun için, bkz. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, *Alevi Törenleri ve Ritüelleri, Cem Cenaze Kurban, Sempozyum Bildirileri*, 2-3 Nisan 2005, Ankara, İmece Kültür Sanatevi Yayınları, t.y, ss. 303-309. Heterotopya kavramının farklı uygulamalarına ilgi duyan okurlar, benim burada yaptığıma benzer bir çalışmayı, daha ayrıntılı ve kapsamlı olarak Mason örgütlenmeleri ve mekânları üzerinden yapan bir çalışma için ayrıca şu teze de bakabilir: Reşide Adal, "Aydınlanma Çağı'nda Kamusal Alan ve Heterotopik Mekanlar, Palais Royal, Mason Locaları", (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. F. Ç. Zabcı), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi (Siyaset Bilimi) Anabilim Dalı, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, 2004.

ması ve bu şebekenin söylenmesini istediğinin söylenerek bu söylem üzerinden Aleviliğin yeniden inşası.

İktidar şebekesinin söyledikleri ve söylettikleri üzerinden Aleviliğin nasıl soğurulduğu bağlamında, tıpkı Alevistan tartışmalarında olduğu gibi, yeniden inşasına bir kez de 2004 yılının sonlarında azınlık tartışmaları bağlamında tanık olduk. Şimdi son bir örnek olarak bu tartışmalar üzerinde duracağım.

V.

"DEVLET'TEN" "DEVLET'E": AZINLIK TARTIŞMALARI VE ALEVİLİK

Türkiye'de gerek niteliksel, gerekse niceliksel olarak önemli bir yer tutan inanç gruplarından biri olan Alevilerin AB 2004 İlerleme Raporu'nda "Sünni olmayan müslüman azınlık" olarak nitelenmesi[125], 2004 yılı sonlarından itibaren önemli tartışmaları da beraberinde getirdi. Aleviler için, aynı komisyonun 2003 raporunda "Sünni olmayan müslüman topluluk"[126] ibaresi kullanılırken, 2001 raporunda da aynı ibare tercih edilmişti[127]. 2000 ve 2002 raporlarında ise özel bir niteleme yapılmayıp yalnızca Alevilerin durumunda bir değişikliği olmadığı saptanmakla yetinilmişti[128]. 1999 İlerleme Raporu'nda Lozan'la tanınan dinsel azınlıklara ilişkin atıfta bulunulurken, ayrıca diğer dinsel azınlıklar ibaresine yer verilmekte[129], ancak bunların kimleri kapsadığı açıkça belirtilmemektedir. 1998 raporunda ise bu tip niteleyici bir ibareye yine rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla 2004 raporları öncesinde de Alevilerin azınlık olduğuna dair ima ve göndermeler olmasına karşın, Alevilerin ilk kez bu raporda açıkça azınlık olarak nitelenmesi oldukça sert bir tepkiyle karşılandı. Üstelik bu tepkiyi gösterenlerin bir bölümü Aleviydi ve hemen tüm Alevi kişi ve kuruluşlar bu nitelemeye karşı çıktı. Alevilerin bu terime ilişkin tepkilerinin yoğunlaşmasında iki ayrı olayın daha altını çizmek gerekmektedir. Bunlardan biri, yine hemen aynı dönemde, önemli

[125] http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle04.pdf, s. 37.
[126] http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle03.pdf, s. 32.
[127] http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle01.pdf, s. 27.
[128] http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle02.pdf, s. 31.
[129] http://dpt.gov.tr/abigm/tabi/tuhkg/1999(Tr).pdf, s. 13.

Alevi örgütlerinden biri olan Alevi-Bektaşi Federasyonu'nun Aleviliğin İslam dışı olduğu yolundaki açıklaması, ikincisi ise özellikle Türkiye'deki azınlıklar sorununa odaklanmış gibi görünen Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu'nun 2004 raporunun da aynı günlerde yayınlanmış olması.

1990 Alevilik Bildirgesi'nden bu yana Türkiye'de Aleviler ve Alevilik birçok kez, kimileri Sivas katliamı (2.7.1993) gibi, kimileri Gazi olayları (12.3.1995) gibi devletin emniyet güçlerinin doğrudan taraf olduğu kanlı saldırılarla olmak üzere gündeme geldi. Bu tarz gündeme gelme biçimlerinin kendine özel nitelikleri bir yana, genel olarak, ilgili bildirgeden bu yana Türkiye'de bir Alevi uyanışı ya da bir Alevi aydınlanmasından ve hatta giderek bir Alevi "Rönesans"ından söz edilmesi oldukça yaygın karşılaşılan bir durumdur. Gerçekten de bu ve benzeri nitelemelere hak verdirecek ölçüde Alevilikle şu ya da bu biçimde ilişkili, Aleviliği çeşitli yönleriyle tartışan metinlerin, akademik tezlerin sayısının hızla çoğalması ve giderek de artacağının işaretlerini vermesi açıktır ki Aleviliğin daha uzun yıllar ve belki on yıllar boyunca Türkiye'nin gerek toplumsal ve gerekse siyasal gündeminde önemli bir yer tutacağını göstermektedir. Niceliksel olarak Aleviliğe yönelik ilginin artışı bile konunun Türkiye açısından hassasiyetini göstermesi bakımından anlamlı sayılabilirse de -eğer Aleviliği Türkiye için bir sorun olarak sayarsak- sorunun ele alış tarzlarının geçen yirmi yıl içinde büyük bir değişiklik geçirdiği de kolaylıkla yapılabilir bir saptamadır. Özellikle, meslekten akademisyen ya da çeşitli araştırmacıların konuyu el atmalarından öte, bizzat Alevilerin kendilerinin, dedelerin, ozanların, amatör Alevi araştırmacıların konuya yoğun olarak el atması ve konuşmaya başlaması, sorunun nasıl ele alınacağı, alınması gerektiği, hangi kavrayış tarzının arkasındaki varsayımın hangi siyasal tutum ve çıkar setine karşılık geldiği, bu tarzların her birinin Aleviliğin gerek bugün içinde bulunduğu koşullar gereği geçirdiği değişimlerle ve gerekse arkaik, en gelenek-

sel yapısıyla ve bu yapının öğretisel ögeleriyle nasıl ilişkilendirileceği gibi birçok görece yeni sorunu da beraberinde getirmiş bulunmaktadır. Gerek Türkiye'de çoğunluğu oluşturan Sünni Müslümanlık ve Sünniler ve gerekse Aleviler, Alevilik sorununa nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda ayrı ve neredeyse bazen birbiriyle taban tabana karşıt konumlanmalara sahiptir. Fakat sorun yalnızca Sünnilik (ortodoksi) ve Alevilik (heterodoksi) dikatomisinden öte boyutlara sahip olduğundan, gerçekte daha da karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Alevilik sorununa şu ya da bu biçimde müdahil olan ve konum belirleyen aktörlerin kaba bir dökümü bile bu alandaki karmaşıklığı, giderek kafa karıştırıcı boyutlarını sergilemeye yeter niteliktedir.

Soruna yaklaşım babında ilk ana grup bizatihi Alevilerin kendisi tarafından oluşturulmaktadır. Fakat Aleviler de kendi içlerinde görüş birliğine varmış değiller. Uzunca bir zamandır Alevilerin soruna yaklaşımı kimlik sorunu çevresinde yoğunlaşmış görünmektedir. Türkiye'de modernleşme sürecinin yarattığı değişikliklerle birlikte tipik olarak gözlendiği üzere sosyo-ekonomik bir değişim geçiren Aleviler ile geleneksel Alevilik öğretisi ve bu öğretinin kendini yeniden üretme biçimleri (dedeliğin ve zakirliğin taşıyıcı rolünün kaybolması, Alevilerin Türkiye'de yaygın eğitim politikalarıyla birlikte modernleşme deneyiminin önemli bir parçası haline gelmeleri ve aynı zamanda kendi içlerinde uğradıkları sınıfsal farklılaşma, kentleşme oranlarının yükselmesiyle birlikte temel Alevi kurumlarının, musahiplik gibi, yok olmaya yüz tutması ve giderek en temel -şimdilik, geçici olarak ritüel olarak nitelenebilecek cem ayinlerinin üstlendiği bütün işlev ve rollerin modern Türkiye Cumhuriyeti tarafından adeta devralınması gibi olgular Alevilik ile Alevileri birbirinden ayırmış ve önceden Alevi kişi, Aleviliğin içine doğar ve onun tarafından şekillendirilirken, artık Alevi, kendisinin kim ve nice olduğunu sorgulayarak ve dışarıdan öğrenmek gibi bir zorunlulukla karşı karşıya kalmıştır. En genel anlamda modernleşme sürecinin yarattığı

sorunlara karşı geleneksel ve yaygın olarak sözlü bir kültüre ve kültürün sözlü yeniden üretimine dayanan Aleviliğin yerinde, yeterince ve zamanında refleks gösterememesinin yarattığı bir durum olarak görülebilecek bu sorun nihayet 1980 sonrası koşullarda patlamış ve Aleviler içinde bulundukları sürece karşı aldıkları politik konumlar itibarıyla farklı farklı Alevilik tasarımları üretmeye başlamışlardır.

İkinci ana grup olarak ele alabileceğimiz Sünnilik ve Sünniler için de durum çok farklı değildir. Onlar da kendi iç yönsemelerine bağlı olarak Türk ve Kürt milliyetçiliğinden başlayarak, Aleviliği İslâm dışı saymaktan sosyalizme kadar uzanan bir yelpazede Alevilik sorununu ele almaktadırlar. Ayrıca bu ikinci grup içinde soruna taraf olanların bunlarla sınırlı olmadığını, bütün İslâmcı çevrelerle birlikte Kemalist yaklaşımların da Alevilikle bir biçimde ilgili olduğunu belirtmek gereklidir. İslâmcı çevreler, en ılımlıları bile, Alevilik sorunun özellikle yükselen İslâmcı akımlara karşı bir panzehir olarak laik çevreler tarafından yapay olarak yaratıldığı kanısını taşırken[130] Kemalist çevreler ise Aleviliği laikliğin korunmasında önemli bir misyonla donatmaktadır.

Buraya kadar çok özetle sıraladığımız kesim ve aktörlerin ötesinde ve gerçekte bütün bu aktörlerin karşılıklı ilişkilerinde ve soruna ilişkin ürettikleri reflekslerde etkin bir biçimde yer alan ve üzerinde çokça durulmayan asıl aktör ise hiç kuşkusuz devlettir[131]. Bütün tartışmaların odağında dev-

---

[130] Örneğin bunlardan biri Abdurrahman Dilipak'tır. Ünlü Alevilik bildirgesi üzerine görüşlerine başvurulan Dilipak özetle şu görüşe yer verir: "Alevilik bir din olmadığı gibi mezhep de değil. Bir mezhebin farklı bir yorumudur. İslam'ı Hıristiyan bir temele çekmek isteyenlerin, bağımsız camiler örgütleyerek dini kendi içinden çökertmek için giriştikleri, kaleyi içerden fethetmeyi amaçlayanların bir komplosudur." *Nokta* dergisinden aktaran, Lütfü Kaleli, *Kimliğini Haykıran Alevilik*, İstanbul, Habora Yayınları, 1990, s. 255.

[131] Devleti bu tartışmalarda en önemli aktör olarak öne çıkaran, başlangıçta istisnaî yaklaşımlardan biri *2000'e Doğru* dergisinin bir haberidir. Bkz. "Devletin Alevi Hesabı", Bkz. L. Kaleli, *a.g.y.*, s. 233 ve devamı.

let duruyormuş gibi görünmekle, bütün talepler devlete yönelmiş gibi durmakla birlikte, gerçekte devlet ve Alevilik ilişkisi Alevilik literatüründe yeterince tartışılmış bir sorun olarak ele alınamaz. Bu, başlı başına bir çalışma konusu oluşturmasına karşın doğrudan buna yönelik çalışmaların azlığı gözden kaçırılmayacak kadar dikkat çekicidir. Devlet ve Aleviliğin ilişkisi, gerçekte bütün tartışmaların odağında bulunmakla birlikte açık seçik bir biçimde sunulmamakta, tartışmaya taraf olanlar daha çok "dudaklarımı oku, ne dediğimi anlarsın" gibi, ikinci bir okumayı gerekli kılan yaklaşımlar sergilemektedirler. Türk milliyetçileri için Aleviler dönemsel olarak Türk devletinin düşmanları arasında sayılırken, başka bir dönemde kazanılması gereken en önemli unsurların başına geçirilivermektedir. Aynı şekilde, Kürt milliyetçileri de yine dönemsel olarak Aleviliği ya devletin yandaşlığı ve işbirlikçilikle itham etmekte ya da tersine, Aleviliğin tarihine gönderme yaparak devlete karşı kazanmaya çalışmaktadır. Sosyalistler için Aleviler zaman zaman Kemalizm yandaşlığı ve sözüm ona geleneksel Kemalist partilerin (CHP gibi) oy deposu olmakla eleştirilirken, bir başka dönem devlete karşı tarihsel bir muhalefet geleneğine sahip olmakla göklere çıkarılabilmektedir. Aynı şekilde, en önemli aktör olan devlet ise, konjonktürel olarak bir yandan İslâm'ı en önemli ideolojik araç olarak kullanıp yaygınlaştırmaya çalışırken, öbür yandan bizatihi kendisinin koruyup kolladığı İslâmî kesimin kontrolünden çıkma riskine karşılık, laikliğin güvencesi olarak Aleviliği sürekli yedeğinde tutma arzusuyla, dönemin gerektirdiği farklı tutumlar sergilemektedir.

Ben bu kısımda hemencecik beklenebileceği gibi, Aleviliğin ve Alevilerin ya da Aleviler dışındaki kesimlerin Alevilik sorunu çevresinde bünyelerinde barındıkları kafa karışıklığının nedenleri ve olası sonuçlarını tartışmak yerine, özellikle Alevilerin içinde bulunduğu kafa karışıklığıyla sınırlı olarak, gerçekte bu karışıklığın politik anlamda orta-uzun vadede devletin "yüce" çıkarlarının Aleviler tarafından

onaylanması ve Alevilerin devlet merkezli bir politik hattın savunucuları olacağı kabulünden hareketle, aslî olarak devlet politikalarının yararına olduğunu ve dolayısıyla, devletin tam da buna uygun, aslında çelişkili ve tutarsızmış gibi görünmekle birlikte son derece tutarlı bir çizgi izlediğini göstermeyi deneyeceğim. Fakat böyle bir tartışmayı Alevilik-devlet ilişkisinin bütün tarihsel geçmişi boyunca yürütmenin hem olanaksızlığı, hem de yöntemsel olarak fazlasıyla genelleyici ve indirgemeci olacağı kabulü altında son günlerde giderek kızışan ve uzun yıllar boyunca da, en azından Türkiye'nin AB aday üyeliği sürdükçe devam edeceği şimdiden belli olan somut bir başka tartışma üzerinden yürüterek çözümlemeyi deneyeceğim. Öncelikle AB 2004 İlerleme Raporu ve sonrasında Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu'nun raporuyla alevlenen azınlık tartışmalarının ışığında Alevilerin çeşitli kesim ve örgütlerinin gösterdikleri refleksler üzerinden, aslında Alevilerin giderek devletle bütünleşmeye varacak olan bir yola girmiş olduklarını ve bunda da özellikle Alevilerin hem dışarıdan hem içeriden karşı karşıya bırakıldıkları ikilemin rol oynadığını savunarak bitireceğim. Buna göre, Aleviler "azınlık" terimi üzerinden yaratılan ve içine savruldukları fırtınayla "ya azınlıksın, ya mazlum" çıkmazına girmiş bulunmaktadır ki aslında bu ikisi karşılıklı olarak birbirini beslemekte ama en nihayetinde, her seferinde bu açmaz Alevileri devletin tanımladığı çıkarlar setiyle uyumlu davranmaya itmektedir.

1.

Aleviler ile azınlık teriminin ilişkilendirilmesinin Türk kamuoyunda ve özellikle Aleviler nezdinde yarattığı tartışmanın boyutlarını anlayabilmek için Türk basınının önemli kalemlerinden bir kaçına kısaca göz atmak yararlı olacaktır. Genel olarak Türk kamuoyu, özel olarak Alevi topluluğun içinde bulunduğu gibi bir kafa karışıklığından çok, iki ana gruba ayrılmış gözükmektedir. Buna göre, birinci grupta yer alanlar AB Raporu'nun Alevilere ilişkin "azınlık" nitelemesini yerinde görmektedir.

Bunlardan ilki Radikal'in Genel Yayın Yönetmeni İsmet Berkan. Rapor'da Alevilerin ve Kürtlerin azınlık olarak vasıflandırılmasının Türkiye'nin toplumsal gerçekleriyle ilişkili olduğunu vurgulayan Berkan, Alevilerin azınlık olduğunu savunmaktadır."Bizim bir 'azınlık' tanımımız var, Lozan'dan gelen. Sanki hepimiz Lozan'ı ezbere bilirmişiz gibi, Lozan konteksinin dışında azınlık kelimesini duymaya tahammül edemeyiz. Oysa, azınlık kelimesi siyaset biliminde, sosyolojide, sosyal psikolojide çok kullanılan ve çok kullanışlı olan bir kelimedir. Biz, kelimenin o anlamlarını duymak bile istemiyoruz. Aleviler bal gibi de azınlıktır"[132].

Yine aynı yayın grubunun, Doğan Medya Grubu'nun üç ayrı gazetesinde birden yazan Mehmet Ali Birand da Alevilerin azınlık olduğu kanısındadır. Birand, 15 Ekim 2004 tarihli yazısında Berkan gibi Alevilerin ve Kürtlerin resmi olmasa da fiilen azınlık konumu içinde bulunduklarını belirtir. Birand, "Egemen Sünni çevreler, Alevileri yıllar boyunca kenarda köşede kalmaya zorlamadılar mı? Diyanet işleri, Alevilerden topladığı vergilerden küçük bir dilimini bile Cemevleri için harcamadı. Aleviler sürekli itilip kakıldılar. Ne zaman ki Sünni İslamcılar ön plana çıktılar, bu

[132] İsmet Berkan, "Azınlık Nedir?", *Radikal*, 10.10.2004.

defa Aleviler hemen 'laik düzenin koruyucuları' diye alkışlanır oldular" diye soruna yaklaşmaktadır[133].

Diğer yandan sağ basının önemli kalemlerinden Etyen Mahcupyan da Alevilerle ilgili azınlık nitelemesine sahip çıkan isimlerden biri. *Zaman Gazetesi*'nde, 1 Kasım'da çıkan "Aleviler, Azınlık ve Diyanet" başlıklı yazısında, Aleviliği konuşulmadığı için yok sayılan sorunlarımızın başında sayarak, Alevilerin hâlâ üvey evlat olmanın ötesine geçemediklerini ve Türkiye'nin kendi sorunlarını kendi dinamikleriyle çözme becerisini gösteremediğinden, AB gibi dış dinamiklerle hareket etmekten kurtulamadığına işaret eden Mahçupyan, AB'nin Alevileri azınlık olarak görmesinin doğal olmasına karşılık; Alevilerin büyük bölümünün kendilerini azınlık saymamasını, daha da kenara itilmeyi istememek olarak yorumladı. Türkiye'deki resmî çevrelerin AB İlerleme Raporu'ndaki Kürtlerin azınlık olarak gösterilmesine itiraz edip, aynı şekildeki Alevilere etmemesinin, Alevileri Diyanet'in dışında tutmak için bir taktik olarak yorumlandığına işaret eden Mahçupyan, böylece Alevilerin devlet desteğinden mahrum bırakılıp kendi yağıyla kavrulmaya mahkûm edileceğini; Diyanet'in de kendini "mezhepler üstü" ilân etmesiyle, Alevi inancının din dışına itilmesi tehlikesinin bulunduğunun altını çizdi[134].

Fakat "azınlık ve Alevilik" arasında kurulan bu ilişkiye olumlu yaklaşanlar olduğu kadar, olumsuz yaklaşanların çok daha baskın olduğunu belirtmeliyiz.

Bunlardan biri, Türkiye'de neredeyse sağduyunun ve özellikle devletin sesi olduğuna inanılan Oktay Ekşi oldu. 9 ve 15 Ekim 2004 tarihlerinde iki yazı yazan Ekşi, İlerleme Raporu'ndan bu rapordan medet uman her kesimi deyim yerindeyse uyardı ve bu süreci bahane ederek Türkiye'yi bölmeye çalışanların oyununa gelmemeleri çağrısında bulundu.

---

[133] Mehmet Ali Birand, "Kürt ve Alevilere Azınlık Gözüyle Kaktık", *Posta*, 15.10.2004.

[134] Etyen Mahçupyan, "Aleviler, Azınlık ve Diyanet", *Zaman*, 1.11.2004.

9 Ekim'deki yazısında, Bosna-Hersek, Yugoslavya gibi dağılma örneklerini kullanan Ekşi, azınlık teriminin bireysel haklar yerine statüden kaynaklanan haklara vurgu yaptığını özellikle belirterek, statü ve bireyi karşı karşıya koyuverdi.[135] 15 Ekim'deki yazısında üslûbunu daha da sertleştiren Ekşi, "ama eğer bu kavramları ayrılıkçı bir amaç yahut maddi veya siyasi çıkar sağlamak için kullanmak isteyen olursa... hani var ya. ... bazen birilerin aklına karpuz kabuğu düşürenler çıkar. Onlara alet olan çıkarsa..." diye tehditkâr bir üslûpla bitirdi[136].

İlerleme Raporu sağ basında da yoğun tartışmalara yol açtı. *Halka ve Olaylara Tercüman*'da yazan eski bakanlardan ve yıllardır ülkücüler arasında Aleviler üzerine çalışan bir isim olarak öne çıkan Namık Kemal Zeybek, raporun ardından Alevilerle ilgili birden fazla yazı yazdı. Zeybek, bu yazılarında Alevilerin Müslüman ve özbeöz Türk olduğunu savunuyor, Alevilerin "azınlık yaratma" oyunlarına gelmeyeceğine inandığını belirtiyor ve Alevi sağının en önemli temsilcilerinden Cem Vakfı'nın çalışmalarından övgüyle söz ediyordu. Ayrıca Zeybek, hedef belirtmeksizin birilerini uyarmayı da ihmal etmedi. Ama aslında Zeybek'e göre zaten her taşın altından komünistler, komünist kalıntıları ve ateistler çıkıyordu[137].

Diğer *Tercüman*'da ise yine eski bakanlardan Hasan Celal Güzel, Zeybek çizgisindeki, Batı'da, Türkiye'nin büyüklüğünü hazmedemeyenlerin, Osmanlı'nın son devrinden kalma bir alışkanlıkla, ırk ve din konusundaki farklılıkları kaşımaya devam ettiğinden bahsederek başladığı tamamen statükocu ve klasik tezlerle dolu 10 Ekim tarihli makalesinde, Alevilerin tahrik edilmeye çalışıldığını iddia etti ve

---

[135] Oktay Ekşi, "Rapordaki Azınlık", *Hürriyet*, 9.10.2004.

[136] Oktay Ekşi, "Azınlık Mazınlık", *Hürriyet*, 15.10.2004.

[137] Namık Kemal Zeybek, "Alevilik", "Gerçek ve Gerçek Olmayan Alevilik", "Alevilik Tarikat mı, Mezhep mi, Kültür mü?", *Halka ve Olaylara Tercüman*, (Yazı sırasıyla tarihler), 13.10.2004, 07.10.2004, 08.10.2004.

Alevi varlığının neredeyse tümden yadsımaya varan bir yaklaşım geliştirdi.

Son olarak İlerleme Raporu'nun yayınlandığı 6 Ekim 2004 akşamı CNN Türk'te Taha Akyol'un sunduğu *Eğrisi Doğrusu* programına konuk olan Başbakan Tayyip Erdoğan'ın Alevilerle ilgili değerlendirmelerine değinmekte yarar var. Çünkü burada Başbakan Erdoğan hem cemevlerinin ibadethane olmadığı yönündeki inancını ısrarla savunmaya devam etti hem de Aleviliği basit bir Hz. Ali sevgisine indirgeyerek, "Alevilik, Hz. Ali'yi sevmekse ben birçok Aleviden daha Aleviyim" dedi. Bir yandan Alevilerin en temel kurumlarından birini Cem'i, kendince tanımlandığı anlaşılan bir din alanından çıkarırken ve yine kendince dindışı bir alan olarak gördüğü kültürel alana atarken, öbür yandan Aleviliği yalnızca ve yanlış olarak Ali'yi sevmek gibi kabul eden ve bu kabulünden de hiç vazgeçmeyeceği anlaşılan Tayyip Erdoğan'a bu durumda yöneltilecek tek bir soru olabilir ya da anımsatılması gereken bir ilke, Aleviliğin en temel ilkesi: Tevella ve teberra![138] Eğer Aleviyseniz, Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'dan nefret etmeye hazır mısınız?

[138] Yani, Hz. Ali'yi ve onun soyunu sevmek, onun düşmanlarından, başta üç halife olmak üzere nefret etmek.

2.

Azınlık tartışmasının Türk kamuoyunda yarattığı genel etki bir yana, Aleviler açısından durumu anlamamızı kolaylaştıran bir diğer gelişme de 22.10.2004 tarihinde açıklanan, Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu'nun Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Alt Komisyonu'nun *Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Raporu*'dur. Raporun hazırlayıcılarından biri olan ve kamuoyunda neredeyse linç edilmeye çalışılan Prof. Dr. Baskın Oran'ın açıklamalarına göre, rapor aslında Haziran 2003'te yazılmasına rağmen, 1 Ekim 2004'te oylanabildi ve ardından devlet bakanlığına sunuldu[139]. Aslına bakılırsa, ilgili raporda Alevilere ilişkin doğrudan bir atıf bulunmamaktadır. Raporun sonuç bölümüne bakıldığında hemen tüm Alevilerin sonuç bölümünde belirtilen "bireysel özgürlüklere sahip olma hakkı, ekonomik ve toplumsal olanaklardan özgürce yararlanma hakkı, devlete katılma hakkı, kültürel çoğulculuk hakkı"nın altına imzasını atabileceğini söyleyebiliriz[140]. Buna karşılık Alevi topluluğun rapor kamuoyunda ciddi bir saflaşmaya neden olmuşken, etkin bir tavır takındıkları söylenemez. Aksine, olumsuz açıklamalara rastlanmıştır. Raporda doğrudan Aleviler zikredilmese de, Baskın Oran'ın bir diğer çalışmasına bakıldığında sorun anlaşılır hale gelmektedir.

Baskın Oran, bu çalışmasında[141] azınlık kavramına ilişkin geniş (sosyolojik) ve dar (hukuksal) iki tanımdan yola çıkarak Türkiye'deki azınlıklar kısmında Alevileri açıkça azınlık olarak niteler ve devamla Alevilerin de tıpkı Kürtler gibi, benzer gerekçelerle azınlık olduklarının reddettikleri-

---

[139] Baskın Oran, "Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Raporu'nun Bütün Öyküsü", *Birikim*, 188, Aralık 2004A, ss.17-25.

[140] Rapor için, bkz. *Birikim* dergisinin yukarıdaki sayısı, ss. 26-30.

[141] Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul, Tesev Yayınları, 2004B.

nin farkındadır. Ancak Oran açısından bu reddiyenin önemi yoktur çünkü azınlık nitelemesi bir gruba dışarıdan atfedilir ve bunun da nesnel ölçütleri vardır.

Oran, Alevilerin azınlık nitelemesini reddetmelerine birkaç neden gösterir. Buna göre, Aleviler, sayılarının bir azınlık olarak nitelenemeyecek kadar çok olmasından, geçmişte özellikle Balkanların Müslümanlaştırılmasında oynadıkları rollerden dolayı kurucu unsur olduklarından bahisle azınlık nitelemesini reddetmektedirler. Ama Oran'a göre, asıl büyük etken terimin kendisine yüklenilen anlamda aranmalıdır. Buna göre, bu kavram gayrimüslimlikle özdeşleştirilmekte, hatta güvenilmezlik ve ihanet anlamı taşımakta, "çoğunluğun kaprislerine tabi olmayı" dayatmakta ve "ikinci sınıf olmayı ifade etmektedir. Azınlık gruplara dahil olmak her an bu ülkeden sürülmeyi göze almak, dışlanmayı kabullenmek demektir" (s. 42). Oran, aynı tespiti ilerde de yapacak ve Alevilerin "grup olarak kullanacakları haklar is[terken]" "biz azınlık değiliz" diye haykırmalarının anlaşılır olduğunu belirtmektedir[142]. Görüldüğü gibi Baskın Oran da, farklı bir yol izliyor gibi dursa da Mahcupyan gibi düşünmekte ve "Alevilerin büyük bölümünün kendilerini azınlık saymamasını, daha da kenara itilmeyi istememek olarak" değerlendirmektedir. Ancak, eğer bu açıklama tarzını yeterli sayarsak, açıklanması gereken çok daha ciddi bir sorunla karşı karşıyayız demektir ki bu da en önemli Alevi kuruluşlarından biri olan Alevi-Bektaşi Federasyonu'nun tam da kamuoyunun tam bir saflaşmaya uğradığı bir dönemde, neden Aleviliğin İslâm dışı olduğu yolunda bir açıklama yaptığıdır. Eğer, azınlık terimi gayrimüslimlik olarak kabul ediliyor ve bu da tam da bir dışlanmanın ve diğer ağır sonuçların kapısını açıyorsa, tam böyle bir anda bu açıklamanın anlamı nedir?

Olası bir yanlış anlamanın önüne geçmek için hemen belirtmeliyim ki yukarıda belirttiğim Oran ve Mahcupyan'ın

[142] Bkz. B. Oran, (2004A), s. 23.

azınlık teriminin nasıl anlamlandırıldığı ve ne gibi sonuçlar doğuracağı üzerinden yaptıkları açıklamanın yanlış olduğunu savunmuyorum. Aksine, bu açıklama şeması belirli bir yere kadar doğrudur ama yeterli değildir. Yeterli değildir çünkü genel olarak Sünni toplulukların gayrimüslimlik üzerine yaptığı atfı tüm Alevîler için de birebir doğru saymak gibi bir yanılgıyı içinde taşımaktadır. Bunun birebir doğru olmadığının göstergesi, şimdi üzerinde duracağım bildiridir.

Alevi-Bektaşi Federasyonu'nun 06.067.127 kod numarasını ve 2004/11 sayısını taşıyan, 30.9.2004 tarihli ve ilgili örgütün başkanı Ali Doğan imzalı basın açıklaması, Alevi bir yurttaşın nüfus cüzdanındaki din hanesinde yer alan İslâm ibaresinin kaldırılması ve yerine Alevi ibaresinin yazılması istemini içeren hukuksal başvurusunun, mahkeme tarafından Diyanet'in "Alevilik İslam'ın bir yorumudur" görüşüne dayanılarak reddedilmesi üzerine yayınlanmıştır. Bildirinin bütününe bakıldığında, kamuoyunda yansıtıldığı gibi, özel olarak bir Alevilik ya da Alevi kimliği tanımlaması yapmak için yayınlanmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bildiri, AB sürecinde yol almaya çalışan Türkiye'nin nüfus cüzdanlarında hâlâ din hanesine yer vermekle yanlış yaptığından bahisle, Aleviliğin hâlâ yok sayıldığının bir göstergesi olarak DİB'in yorumuna yer vermekte ve bu yorumu kınamak için de ilgili örgüt kendi anlayışını özetle şöyle belirtmektedir: "İslam'dan binlerce yıl önce var olan Aleviliği, İslam'ın farklı bir yorumu olarak değerlendirmek olanaklı değildir. Çünkü Alevilik İslam'dan farklı, insanı merkezine koyan (insanı merkez alan) Anadolu'ya özgü, eşi ve benzeri olmayan bir felsefe, bir inanç, bir yaşam biçimi, bir kültür, bir öğreti (...) bir toplumsal olgu olarak kendisini ifade etmektedir." Bu tanımdan hareketle bildiri, DİB'in Aleviliği İslâm'ın içinde sayarak asimile etmeye çalıştığına dikkat çekmek istemektedir. Hemen ardından o ünlü saptamaya yer verilmektedir: "Alevilik İslam'ın dışındadır ve kendine özgüdür. Aleviler, inançlarını kendi kuralları ve gelenekleri ile yaşarlar". Anlaşıldığı üzere, gerçekte bildiri Alevilik ile İs-

lâm'ın bütün bağlarını kesmemekte, aksine, bu saptamadan çok önce, "son olarak da en son İslam'dan etkilenerek Hak-Muhammed-Ali'yi kendisine rehber edinmiştir" anlayışına yer vermekte ve Aleviliğin İslâm'ın sıradan, örneğin ortodoks ama farklı, örneğin herhangi bir tarikat gibi bir yorumu sayılmasına tepki göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bildiri, nihai olarak nüfus kağıtlarında din hanesinin bulunmasını TC Anayasası'nın inanç özgürlüğünü düzenleyen 24. maddesine aykırı olduğundan hareketle kaldırılmasını, bu düzenleme yapılana değin ise, geçici bir uzlaşma yolu olarak din hanelerinin ilgili kişinin düzeltme talepleri doğrultusunda düzenlenmesini talep etmektedir.

İlgili bildirinin kendi Alevilik anlayışına ilişkin olarak yaptığı saptama bugün birçok Alevi tarafından yaygın olarak yapılmaktadır. Yani örneğin Aleviliğin Anadolu'ya özgü, insan merkezli bir kültür olduğu ve bu kültürün İslâm dışı kaynaklardan da beslendiği Alevilik üzerine yaygın olarak telaffuz edilen, doğruluğu yanlışlığı bir yana, bir görüştür. Buna karşın, genel olarak kamuoyu ve özellikle Alevi kimi çevreler bildirideki tek bir cümleyi, bağlamından koparak ele almış ve hemen ardından yukarıda değindiğim İnsan Hakları Raporu'nun hazırlayıcılarının başına da gelen bir linç kampanyasına tâbi tutulmak istenmiştir.

Örneğin Alevi yazarlardan ve sağcı eğilimleriyle tanınan Rıza Zelyut, ağır bir dille bildiri eleştirmekte ve bildirinin "Aleviler Müslüman değildir" dediğini iddia edebilmektedir. Oya bildiri Aleviliğin İslam dışı beslenme kaynaklarına dikkat çekmekte, bugün Alevilerin kendilerini nasıl tanımlaması gerektiği ya da tanımladığı üstüne bir yorum içermemektedir. Rıza Zelyut, Ali Doğan'ı Osmanlı'nın ünlü Kızılbaş düşmanı Şeyhülislam Ebusuud Efendi'ye benzetmekle, bununla da yetinmemekte, bu örgütle birlikte çeşitli Pir Sultan örgütlerini ve Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Başkanı Turgut Öker'i de hedef göstermekte ve bunların ateist olduğunu iddia etmektedir. Aynı yazar bu çevrenin Alevilerin azınlık olduğunu da savunduğunu ve amaçlarının

hükümetle pazarlık yapmak olduğunu, bu terim üzerinden AB aracılığıyla hükümeti sıkıştırmak istediklerini ve AB'den para koparmaya çalıştıklarını iddia etmektedir[143]. Aynı foruma bir basın açıklaması gönderen bir diğer Alevi çevre *Hollanda Alevi Yolu* adlı dergidir[144]. Dergi adına gönderilen bildiride, bu kez bu açıklamanın ardında yine Türkiye dışı odaklar aranmakta ve özellikle AABF ve AABK (Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu) işaret edilmekte ve isim listesi daha da genişletilerek Kürtler üzerine çalışmalarıyla tanınan sosyolog İsmail Beşikçi ile daha önce yazdığı *Ali'siz Alevilik* kitabıyla büyük tepki toplayan Faik Bulut da listeye eklenmektedir. Yine Zelyut'ta karşımıza çıkan mantık burada da belirmekte, Aleviliğin azınlık kimliğiyle ilişkilendirilerek AB'ye beğendirilmeye çalışıldığı savunulmaktadır. Sanki bizzat eleştirilen bildiri Hak-Muhammed-Ali temeline gönderme yapmıyormuş gibi, bu zihniyetin Ali'siz bir Alevilik yaratmak için Kürtçü ve eski Marksistlerin bir tertibi olduğu belirtilmektedir. Hedef olarak seçilen AABF Başkanı Turgut Öker ise, söylenenlerin tersine, 11.10.2004 tarihinde CNN Türk'e yaptığı açıklamada, kendisine yöneltilen "siz kendinizi azınlık olarak mı görüyorsunuz?" sorusuna yanıtla Alevilerin azınlık olmadıklarını, ancak *İlerleme Raporu*'ndaki azınlık ifadesinin Türkiye'deki kullanımının farklı olduğunu söyleyerek yanıtlamakta ve bir anlamda, Oran ve Mahcupyan'ın belirttiği noktaya temas etmektedir[145]. Öker, Anadolu Ajansı'nın geçtiği bu haberde açıkça AABK'nın kendini hiçbir şekilde azınlık olarak tanımlamadığını belirtmektedir. Ayrıca, hedefteki bu iki isim Öker ve Doğan ortak imzayla ve Alevi Bektaşi Birlikleri Federasyonu ile Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu adına 11.10.2004 tarihinde Ankara'da yaptık-

[143] Rıza Zelyut, *www.karacaahmetsultan.com*, Karacaahmet Sultan Alevi Forumu, 10.10.2004.

[144] Adı geçen yerde, 07.10.2004.

[145] Bu açıklamanın bir örneği ve ayrıca tam metni *www.newsturkey .com* adresinde bulunmaktadır.

ları açıklamada, eleştirilerin aksine Aleviliği cemi, semahı, musahipliğiyle bir bütün olarak kabul ettiklerini belirtmekte ve AB Raporu'nun "bütün eksikliği ve tanımlardaki zaaflarına rağmen" Alevi gerçeğini resmen tanıdığı şeklinde yorumladıklarını açıklamışlardır. Açıktır ki "tanımdaki zaaf" ile kastedilen açıkça azınlık nitelemesiyle ilgilidir. Çünkü ilgili raporda bununla ilgili başka bir husus bulunmamaktadır. Aynı konuya değinen ve Köln'de yayınlanan, 23.10.2004 günlü AABK bildirisinde de aynı tanımsal zaafa işaret edilmekte ve "bugüne kadar mevcut iktidarlar tarafından sürekli yok sayılan, yasal hiçbir platformda kabul edilmeyen Aleviliğin, AB eliyle gündeme taşınması siyasi iktidarların kendi zaafıdır" saptamasına yer verilmektedir.

Bu bildirgeye yönelik tepkinin, yukarıda iki örneğini verdiğim üzere, iki ana noktadan kaynaklandığı görülmektedir. İlki, bu açıklamanın "azınlık" söylemine dayandığı ve bu söyleme duyulan tepki ki bu anlamda Oran'ın saptaması yerindedir ama örneklerden de görüldüğü gibi, bu sağ bir eğilim olarak kendini göstermektedir. İkinci eleştiri noktası, bu yaklaşımın Aleviliğin içini boşalttığı eleştirisidir ki ilginç bir biçimde bu noktadan yapılan eleştiri radikal İslâmcı kesimlerin yayın organı olan *Aksiyon* dergisinin yaklaşımıyla aynıdır. İlgili derginin 515. sayısında Ahmet Dinç imzasıyla yayınlanan yazıda gerek Zelyut'un ve gerekse *Alevi Yolu* dergisinin eleştirileri olduğu gibi benimsenmekte ve "Aleviliğin katilinin Marksistler" olduğu belirtilmekte ve yine Zelyut'ta olduğu gibi AB ile ilişkiler, azınlık söylemi ve AB ile parasal ilişkilere atıf yapılmaktadır.

Bu bildiriye yönelik Alevi tepkileri bununla sınırlı değildir ama genel olarak bu çerçeve içinde yapılmaktadır. Bunlara bir üçüncü örnek olarak, bir dönem Alevilik üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan ve sağcı-milliyetçi Mehmet Ağar'ın partisinde siyaset yapmakta olan Reha Çamuroğlu gösterilebilir. Çamuroglu da, Zelyut gibi, vurguyu malî alana kaydırmakta ve ABK ve AABK'nın AB ile akçeli ilişkiler içinde olduğunu savunmaktadır. Azınlık nitelemesinin

Aleviler için bir hakaret olduğunu ileri süren Çamuroğlu, Alevilerin Lozan dışında bir azınlık kavramına sıcak bakmayacağını da buna ekliyordu[146]. Çamuroğlu da diğer sağ yaklaşımlar gibi, azınlık üzerinden Alevilerin karşısına Lübnan, Yugoslavya örneklerini koyuyordu ki üstelik bunu çok önceden 2000 tarihinde yapmıştı[147]. Aynı Çamuroğlu, 11 Ekim 2004 tarihli *Zaman* gazetesine "Alevilik İslam dışı mıdır?" başlıklı bir yorum da gönderecek ve burada AB bağlamında Alevilik ve ve Aleviler için hak arayışında olanları, "5. kol" faaliyeti yapmakla suçlayacaktır. Çamuroğlu, iki Alevi kuruluşunun ortak basın açıklaması üzerine devleti göreve çağıracak ve bunların para kaynaklarının araştırılmasını da isteyecektir[148].

Alevi sağı bildiriyi bütünlüğü içinde değerlendirme gereği duymadan, bildiriden Alevilikle devletin ilişkisini kurma biçimine ilişkin, çok yerinde bir koku almış ve doğal olarak anında tepki göstermiştir. Bu anlamda, günlük basının bile kolaylıkla fark ettiği gibi, (örneğin bildiriye Alevi çevrelerin dışından biri olarak değerlendiren *Sabah* gazetesi yazarı Erdal Şafak, bildiriyi "Doğan'ın çıkışı 'Türk halkının yüzde 99'u Müslüman' söyleminin reddi anlamına geliyor" biçiminde yorumladı)[149] bu bildirgenin belirli bir resmi-devlet söylemine tepki olduğu hemen fark edilmiş ve Alevi sağı kendi konumunu devlet söyleminin yanı olarak belirleyivermiştir.

Fakat Alevi sağının devletin resmî söylemiyle açıkça bütünleşmekten kaçındığı, en azından politik bir karşılığı olmasa da söylemsel bir mesafeyi korumaya çalıştığı da açıktır. Bunun nedeni de bellidir. Genel olarak Alevi kitlenin devlete karşı duyduğu güvensizlik bir olgu olarak ortada durmaktadır. Alevi sağı bu güvensizliğin farkında olarak Alevilerle devlet arasındaki mesafeyi kapatmaya çalışmak-

---

[146] *http://www.dyp.org.tr/HaberDetay.asp?id=42512.*
[147] Aktaran Taha Akyol, "Aleviler Azınlık mı?", *Milliyet*, 24.6.2000.
[148] *http://www.zaman.com.tr/?hn=100611&b1=haberler.*
[149] Erdal Şafak, "Zor Konular", *Sabah*, 01.10.2004.

tadır. Bunun tipik bir örneğini, aynı bağlamdan olmak üzere, daha önce de adı geçen, bir diğer Alevi araştırmacı İsmail Onarlı vermektedir.

İsmail Onarlı, Aleviliğin belirli bir eklemlenme barındırmasına karşın, özgün bir inanç olmadığı kabulünden hareketle, Aleviliğin İslâm dışı olmadığını, İslâm'ın bir yorumu, Sünnilik, Şiilik, İsmaililik, Zeydilik gibi bir varyantı olduğunu ileri sürmekte ve azınlık teriminin tehlikesine dikkat çekmektedir. Buna göre; "AB'ce ve bugünkü TC yönetiminde; Alevilik 'azınlık' sorunu haline dönüştürülüp, bugün var olan haklardan vazgeçme devletten dışlanma şeklinde algılıyorum. Örneğin bazı önemli kamu kuruluşlarında yasalarla belirlenmiş çalışma engelleri gibi. Bu hükümet eli ile emperyalizm devleti Emevi yönetimi haline dönüştürerek, Muaviyeleştirmeye ve Yezitleştirmeye çalışıyor". Onarlı, daha en başta egemen Sünniliğin Aleviliği ezmek gibi bir politikası olduğunu belirtmekte ve Osmanlı Devleti'nin Türk devleti olarak görülse de, yönetimden Türkmenlerin dışlandığını, devletin kendilerine Türk diyen dönmeler tarafından yönetildiğini ve şimdi de aynı şeyin yapılmak istendiğine dair kuşkusunu belirtiyor. Ve nihayet savını taçlandırıyor. Ona göre, "AB Raporunca (Aleviliğin) azınlık yapılması, bir kısım çevrelerce Alevilik İslam dışı= Özgün inanç olarak görülmesi, gayri-müslimleştirmenin bir adımıdır"[150].

Görüldüğü gibi, tam bir kafa karışıklığı söz konusuymuş gibi gözükse de, aslında bir karışıklıktan çok bilinçli bir tutum izlenmektedir. Bir yandan Aleviliği diğer İslâmî yorumlar gibi ve bu yorumlar arasındaki farklılıkları yok sayarak sıradan bir İslâmî yoruma dönüştürmek, öte yandan sanki gerek Osmanlı'nın gerekse TC'nin Aleviliğe ilişkin negatif ayrımcı bir politikası olmamış ya da yokmuş da şimdi azınlık terimi üzerinden böyle bir politika başlatılmak isteniyormuş gibi bir hava yayılmaya çalışılmaktadır. Daha

[150] İsmail Onarlı, "Aleviler Devlet Yönetiminden Dışlanmak mı İsteniyor?", *tahtacılar@yahoo.groups.de*, 29.11.2004.

da vahimi gayrimüslim Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlarının devlet yönetiminden dışlanması alttan alta onaylanmakta ve Alevilerin bu anlamda onlarla aynı kefeye konulmaması için mücadele edilmektedir. Bütün bunların arkasındaki temel motifin ise milliyetçilik olduğunu kolayca söyleyebiliriz. Gerek başta, Osmanlı yönetimine ilişkin dönmelik üzerine vurgusu ve gerekse sonda, azınlık teriminin gayrimüslimleştirme operasyonun başlangıcı olarak kabulü bunun göstergelerdir. Ama en ilginç olanı, AB raporunun azınlık nitelemesini TC'nin Alevilere karşı negatif ayrımcılık yaptığı için ve buna son vermesi gerektiğinden hareketle değil de, tersine negatif ayrımcılık yapması için bir çağrı gibi okunmasıdır ya da en azından buna ilişkin bir korkunun varlığının göstermesi bakımından bu tepki ilginçtir.

Ara bir sonuç olarak, denilebilir ki Alevi sağı, "azınlık" tartışmasında ve bildiri üzerinden yaptığı değerlendirmelerle gerçekte, aslında doğrudan ve özel olarak devlete ilişkin olması anlamında politik her savı Aleviliğin kendini kurma biçimiyle, kimliğiyle ilgili bir iç sorunmuş gibi algılanması konusunda özel bir strateji izlemekte ve politik hatlar üzerinden, Alevi kimliğini devletin politikalarıyla, hatta bizatihi devletin varlığıyla bütünleştirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede özellikle geliştirilmeye çalışılan söylem ise mazlumiyet söylemidir ki daha önce de bu konuya değinmiştim; aynı şekilde bu söylem Alevi sağı ile Alevi solunun temel temas noktalarından birini oluşturmaktadır.

3.

Bu tartışmayı biraz daha berraklaştırabilmek için Alevi kültürünün diğer kültürlere göre farklılığı üzerine geliştirilmiş söylemlere kısaca bir göz atmak yararlı olacaktır. Gerek yazılı ve görsel medyada ve gerekse elektronik ortamda yürütülen tartışmalarla, bu alanda yapılan çalışmalara bir göz atıldığında bu kültürü nitelemek için birden fazla tanımlama girişiminin var olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Bu girişimleri, başlıca birkaç başlık altında toparlamak mümkün görünüyor. Aşağıda sıraladığım ilk üç yaklaşıma ana yaklaşımlar diyeceğim.

Buna göre, ilk ve en geleneksel gibi görünen yaklaşım bu kültürü öz be öz İslâm olarak nitelemek biçiminde kendini göstermektedir. Bu yaklaşım tarzı, daha baştan belirli bir İslâmî öz tanımlamakta ve bu İslâmî özün de bizatihi Alevi kültüründe içrek ya da Alevi kültürü tarafından temsil edildiğini ileri sürmektedir ki bu görüşün savunuculuğun İzzettin Doğan'ın başını çektiği Cem Vakfı üstlenmiş durumdadır.

İkinci yaklaşım tarzı, ilkinden belirli bir anlamda farklıymış gibi duran ama benim burada ileri süreceğim gibi, gerçekte hiçbir sonuç doğurucu farklılık içermeyen, Aleviliği İslâm'ın batınî yorumu biçiminde tanımlama girişimidir. Burada özellikle, İslâm'ın ille de Sünni ya da ortodoks teori ve pratik çerçevesi içinde tanımlanmasının anlamlı olmadığı beyan edilmekte, İslâm'ı ortodoks teori ve pratiğin eline terk etmek yerine, farklı bir biçimde tanımlayıp konumlandırarak Aleviliği de batınî bir yorum olarak bu farklı konumlandırılan İslam içinde anlamlandırmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım sahipleri şu anda çeşitli Alevi kuruluşlarına dağılmış bir görünüm arz etmektedir ama baskın eğilim olma yolunda kendince ilerlemektedir.

Bu alandaki üçüncü yaklaşım ki diğer iki yaklaşım tarafından şiddetle eleştirilmektedir, Aleviliğin diğer din ve kültürlerden beslenen özgün bir inanç olarak kavranması gerektiğini ileri süren yaklaşımdır ve özellikle son günlerde yürütülen cemevlerinin ibadet merkezi olarak kabul edilmesiyle ilgili kampanya dolayımıyla gündemdeki tartışmalı yerini korumaktadır. Bu yaklaşıma ilişkin olarak da genellikle, ilgili savın son derece genel geçer olduğu, bütün din ve inançların birbirinden beslenmesinin doğal olduğu belirtilerek gerçekte hiçbir şey söylemediği yolunda bir eleştiri geliştirilmiş bulunmaktadır. Bu yaklaşım ise, yukarıda sıkça adları anılan AABK ve ABF'nin yaklaşımıdır.

Bu üç ana yaklaşımın dışında, aşağıda sıralanan yaklaşımlara ise ikincil yaklaşımlar diyorum. Buna göre, Aleviliğin Türk Müslümanlığı olduğunu savunan ve görece marjinal diyebileceğimiz ama aslında Aleviliğin öğretisel yapısına tümüyle aykırı bir biçimde milliyetçi ve hatta yer yer faşizan eğilimler gösteren ve Türk olmayan toplulukların Aleviliğini açıklayabilmek için, onları zorunlu olarak Türk ama aslını unutarak asimilasyona uğramış topluluklar biçiminde nitelemek zorunda kalan bir yaklaşım[151] ile Aleviliği Anadolu Müslümanlığı olarak kodlayan, mekânsal ya da coğrafî vurgulu bir diğer yaklaşım daha vardır.

Bunların dışında, Aleviliği bir tür ilkel sosyalizm ya da erken sosyalizm olarak kavrayan ve Marksist esinlenmesi çok yüksek olan; ancak Aleviliği sosyalizmle ilişkilendirmek adına bütün dikkatini yalnızca toplumsal dayanışmacı özelliklerine çekmek zorunda olduğu hissine sahip olduğundan, öğretisel ögelerini olabildiğince metaforik bir okuma biçimiyle sınırlı tutmaya çalışan ve bu yüzden de Aleviler tarafından eleştirilen bir yaklaşım ile Aleviliği İslam dışı gören bir diğer yaklaşımdan söz edebiliriz.

---

[151] Alevilik ile milliyetçilik arasında kurulan ilişkinin ilginç tarihi için, bkz. İbrahim Bahadır, "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Alevilik Üzerindeki Etkileri", *Birikim*, 188, Aralık 2004, ss. 46-64.

Burada son dört sırada sıraladığım yaklaşımların tümü genel olarak Aleviliğin politikaya kurban edilişinin örnekleri olarak gösterilmektedir. Buna göre, ilk yaklaşım, ifadesini özellikle MHP gibi aşırı milliyetçi partilerde, ikinci yaklaşım Cumhuriyet Halk Partisi örneğinde sözüm ona sosyal demokrat olduğunu ileri süren bir partide ve üçüncüsü kimi sosyalist hareket ve örgütlerde kendini göstermektedir. Dördüncü yaklaşım ise politik olarak henüz belirsiz bir noktada bulunmakla birlikte özellikle sağ ve muhafazakâr kanat Aleviler tarafından ağır bir biçimde eleştirilmekte ve hatta bunların dışarıdan beslendiği iddia edilmektedir. Bu baptan olmak üzere, yukarıda saymadığım ama daha önce kısaca değindiğim ve kendini Kürt ya da Zaza milliyetçiliğiyle ifade eden kesimlerin Aleviliği Kürt ya da Zaza kültürünün organik bir parçası sayma girişimleri de marjinal yaklaşımlardan biri olarak sayılabilir. Fakat, burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta göze çarpmaktadır. Her ne kadar, bu son dört ya da beş yaklaşım açıkça politik vurgulu olarak göze çarparken, başta sıraladığım üç ana yaklaşımın politik vurgudan çok Aleviliğin bir inanç sistemi olarak nasıl ele alınacağına ilişkin vurguları öne çıkarmış olmaları, onların arkasında da gerçekte politik bir kavrayışın olmadığı ve dolayısıyla, bu yaklaşımların da nihayet farklı farklı politik tutumlar üretmediği anlamına gelmemektedir. Gerçekte, ister ana yaklaşımlar söz konusu edilsin, isterse ikincil olarak niteleyebileceğimiz yaklaşımlar, bütün eğilimlerin merkezî tartışma noktası devletle ilişkilidir. Aleviliğin, politik bir aygıt olarak devleti nasıl ele alması, devlete karşı tutumunun ne olması gerektiği gibi soru alanları açıkça telaffuz edilmese de tartışmaları sürekli bir biçimde belirlemektedir. Görüş ayrılıklarının çoğunun arkasında da gerçekte bu ve benzeri bir dinamik işlemektedir. Her ne kadar Alevi kültürünü kavrama konusundaki girişimlerin başlangıç noktasının devlet sorunu olmadığı ya da en azından böyle gözükmediği ileri sürülebilirse de nihayet gelinen aşamalara bakıldığında, aslında devlete ilişkin tutumun,

Aleviliği şöyle ya da böyle ele almak konusunda belirleyici olduğu ve Alevilik üzerine geliştirilen yaklaşımların aslında bu tutuma uygun olarak geliştirildiği, yani, geriye doğru bir tartışmanın yürüdüğü kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Alevi kültürünü çözümleme ya da yeniden inşa etme süreçleri Türk modernleşme deneyimiyle malul olmakla birlikte, bu deneyimin yarattığı sonuçları yok sayarcasına içeridenmiş gibi görünse de oldukça dışarıdan olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Bunun en önemli göstergelerinden biri, hemen tüm yaklaşımların alttan alta Aleviliğin heterodoks yapısına açık ya da örtülü göndermeler yaparken bunun aynı zamanda heteropraksisle ilişkili olduğunu ısrarla göz ardı etmeleridir. Dolayısıyla, bütün yaklaşımlar aslında Aleviliği giderek ne olduğu üzerinde çok fazla durmaksızın inançsal bir çerçeveyle sınırlamakta ve inançsal çerçeve de dar anlamda söylemsel bir deneyime tekabül etmektedir.

Bu genel gözlem dışında, yukarıda sıraladığım üç ana yaklaşımın birbirine göre durumu birlikte ele alındığında ilginç bir durumla karşı karşıya geliyoruz. Aleviliği İslâm'ın batınî bir yorumu olarak kabul eden değerlendirmeden başlarsak, basit bir mantık yürütmeyle bile, kolayca söyleyebileceğimiz gibi, bu yaklaşım İslâm'la Alevilik arasına belirli bir mesafe koymaktadır. Ama öbür yandan kendinin koyduğu mesafenin şimdiye kadar geliştirilmiş mesafe koyma biçimlerinden farklı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, şimdiye kadar İslâm ile Sünni ortodoksi ve ortopraksi formları birlikte anılmış ve bu da İslâm'ın tümüyle Sünniliğin alanına terk edilmesiyle sonuçlanmıştır. Oysa İslâm Sünniliğin tekelinde olmadığı gibi, Sünnilik gibi anlaşılmak zorunda da değildir. Anlaşıldığı gibi, bu yaklaşım aslında yeni bir İslâm kavrayışı inşası peşindedir. Bunun aksi söylenemez. Çünkü, Alevilik şimdiye kadar, bu yaklaşımın da ifade ettiğini iddia ettiği gibi, kendini belirli bir biçimde yaygın ortodoksiden ayrı tutmuştur. Bunu yaparken de İslam'ı Sünniliğe terk edip etmediği gibi bir soruyu kendine

sormamıştır. Sormamıştır çünkü kendi kavradığı biçimiyle dinin adının İslâm, Hıristiyanlık ya da Yahudilik olmasının onun için çok fazla açıklayıcı bir anlamı ve değeri olmamıştır. Bu açıdan özel olarak İslâm'a referans verme gereği duymamış, kendisini İslâm'ın bahçesinde açan farklı bir çiçek saymakla yetinmiş, bu bahçeden kendisine yönelen "mezhep, tarikat, ayrı bir din olma" gibi eleştirileri de hesaba bile katmamıştır. Çünkü temelde her tür ortodoksiye sırtını dönmüş ve dışarıdan, tikel bir biçimde tanımlanmayı kabul etmemiştir. Şimdi, özellikle İslam içinden tanımlama çabaları öncelikle buna ilişkin bir ihtiyacın, son derece modern bir ihtiyacın belirtisidir ve bu da özellikle 1980'den itibaren manidar bir biçimde değişen devletin İslâmî siyaset kavrayışıyla ilişkilidir. Bir yandan, politik olarak, Aleviliği İslam dışında gören yaklaşımlarla kavga etmek için, Alevilik İslâm içine çekilmeye çalışılırken, öbür yandan İslâm yeniden kurgulanarak Aleviliğin daha önce sorun etmediği bir alanda, yeni bir sorun alanında İslâm'la barışmasına çalışılmaktadır. Ama gerçekte barıştırılmaya çalışılanın İslâm olmaktan öte, devlet olduğu da kolayca söylenebilir. Bunun yolu olarak da eskiden de kullanılan ama tümüyle farklı bir biçimde kullanılan batınîlik vurgusu öne çıkarılmaktadır. Batınîlik ya da bir dinin dışsal zahiri anlamlarla sınırlı olarak anlaşılmaması gerektiği, dinin içrek anlamlarının olduğu ve bu anlamların insan tarafından bilinebileceği, (gnostisizm) vurgusu yeni değildir ama bu durumda bu yaklaşım sahiplerinin şu soruyu sorması yanıtlaması gerekmektedir: Eskiden, Alevilerin batınî oluşundan kastedilen şey, kendilerini tarihsel olarak Müslümanlığın veri formları ve İslâm'ın yorumsama biçimleriyle sınırlı ve bağlayıcı görmedikleri, yani örf ve cemaat dışı olmaları anlamında heterodoks oluşları idi. Ya bugün batınîlik ne anlama gelmektedir? Soru şu koşul altında özellikle hayatîdir: Eğer İslâm'ı tarihsel olarak Müslümanlığın veri biçimleri içinde kavramıyorsak, ya belirli bir öz atfından söz ediyoruz demektir ya da zaten batınîliğin bir anlamı yoktur. Şöyle ki, örneğin eğer

İslâm, Sünniliğin kavrayışına mahkûm değilse, örneğin cem törenini ve dem adıyla içki içilmesini İslâm içinde anlamlandırabiliyorsak, o halde, bizim batınîliğimizin anlamı yoktur, çünkü bu zaten İslâmî bir inanış ve pratikten ibarettir. Oysa biliyoruz ki batınîlik yaygın kabul ve pratiklerden bir farklılığı, bir sapmayı içerir. Yaygın olan ile batınî olan arasında bir mesafeyi içerir. Mesafe yoksa batınîliğin de anlamı yoktur. Bu durumda, gerçekte batınîlik gündeme getirilmiş gibi görünse de bu yaklaşımın yapmaya çalıştığı şey, arkaik Aleviliğin batınî özelliğini, İslâm'ı yeniden kurgulayarak ortadan kaldırma çabasından başka bir anlam taşımamaktadır. Bu itibarla da Aleviliği kavrama çabası gibi görülen çabanın asıl anlamı İslâm'ı yeniden kavrama çabasından ve pratik olarak Sünni ortodoksi içinden geliştirilen İslâm'ı farklı ve yeniden yorumsama çabasıyla barıştırma, uzlaştırma, ilişkilendirme çabasından başka bir anlam taşımamaktadır. Ama hemen burada da ihmal edilen şey, sözüm ona farklı bir biçimde yeniden anlamlandırılan bu İslâm'ın tarihsel karşılığının ne olduğu ya da olacağı ile, bu tarihsel karşılıklılığın biriciklik savına sahip olup olmayacağıdır. Ayrıca bu yaklaşımın ihmal ettiği noktalardan bir diğeri de Aleviliği giderek İslâm içi tasavvufî yorumlama tarzlarından birine indirgerken, tasavvufla heterodoksi arasındaki koşutluğa vurgu yaparken temeldeki ayrılığı, özellikle tarihsel olana karşı tutumdaki kökten niteliksel farklılığı ihmal etmektir.

Bu yaklaşımın, yukarıda ilk sırada saydığım, Aleviliğin Öz İslâm olduğu yolundaki yaklaşımın çok da uzağında olmadığı da görülmektedir. Aradaki tek fark, "Öz İslâmcı" anlayışın bizatihi belirli bir İslâm kabulünü zaten veri saymasından ibarettir. Bu kabulden hareketle, bu çevre kendi dışındaki İslâmî kavrayışı bir sapma olarak sunmakta ve onun oynadığı tarihsel, politik role kendisini aday göstermekte, aslî olarak bunun kendi hakkı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla, bu yaklaşım daha dışlayıcı, ötekileştirici bir eğilim sergilerken, ikinci yaklaşım daha çoğulcu bir

yaklaşıma sahipmiş gibi görünse de, nihayetinde varacağı yer, birincinin şu an bulunduğu yerdir. Bir İslâm kavrayışı inşa edilecek, Aleviliğin bu olduğu savunulacak ve Aleviliğin tarihi de buna uygun olarak yeniden yazılacaktır.

Üçüncü ana yaklaşım olan Aleviliğin özgün bir inanç olduğu yolundaki kavrayışın fazlasıyla genel geçer olmakla eleştirildiğini yukarıda belirtmiştim ki bunda belirli bir haklılık payı da bulunmaktadır. Fakat burada da özellikle unutulan ya da unutturulmaya çalışılan bir boyut saklıdır. Şöyle ki eleştiri sahiplerinin de iddia ettiği gibi, gerçekten de her din, kendinden önceki kültür ve inançlardan beslenir. Ama bu eleştiri sahiplerinin söylemediği şey bu beslenmenin nasıl temellendirildiğidir. Yine her ortodoks kavrayış kendisinin biricikliğini ilan eder ve kendi dışındaki her yaklaşımın kaynağının aslında kendisi olduğunu ama soysuzlaştığını, bozulduğunu ve yeni bir din olarak ortaya çıkma iddiasında bulunduğunu da ekler. Örneğin buna göre, İslâm Yahudiliğin soysuzlaşmış halinden başka bir şey değildir. Aynı şekilde Hıristiyanlık da. Ya da tersine; aslında bütün dinlerin aslı İslâm'dır ama kavimler bunu soysuzlaştırmış, metinleri tahrif etmiş vb. yeni dinler ortaya atmışlardır. Böylece her ortodoksi kendi içindeki yabancı kaynağı soğurmakta ve kendine mal etmektedir. İslâm dini kendi dışındaki tek tanrılı dinleri ve kitapları hak din olarak kabul ediyormuş gibi görünmekle, diğer ikisinden farklıymış gibi dursa da, esasta onun iddiası da biriciklik üzerindendir ve bunun en önemli göstergelerinden biri de dinlerin kendisini hak olarak kabul etse de kitaplarının soysuzlaştığını iddia etmesidir. Oysa Alevilik kendi dışındaki kaynaklardan beslenirken (ki burada sanki daha baştan tarihsel olarak kurulmuş veri bir Alevilikten söz ettiğim düşünülmemelidir, Alevilik tam da sürekli beslenerek sürekli kendisini zenginleştiren bir sistemdir) farklı bir yol izler: "Din türlü türlüdür, iman değişmez". Her tür dinin, adı ne olursa olsun, tarihsel olarak kurulan ve deneyimlenen bir alana tekabül ettiğinin farkındadır. Bu yüzden hiçbir zaman kendisini, din, mezhep ya da

tarikat gibi tarihsel formlarla nitelemez: Yol ile niteler. Bu aşamada eğer Aleviliğin özgün bir inanç olduğu yolundaki saptama doğrudan bununla ilişkiliyse hiçbir sorun yoktur ve gerçekte onun senkretik yapısını ifade etmenin farklı bir biçiminden başka bir şey değildir. Ama anlaşılan odur ki bu yaklaşımın daha açık seçik bir ifade biçimine gereksinimi vardır.

Bu üç ayrı ana yaklaşımın arkasında duran politik arzular da gerek kuramsal gerekse pratik olarak zaten belli olmaktadır. Birinci yaklaşım, hâlihazırda devletin temel örgütleniş biçimine, devletin varlığına ilişkin bir sorgulama içinde değildir. O, iktidarla bir uzlaşma aramakta, pay istemektedir. İktidarın gerçek sahibinin kendisi olduğunu savunmaktadır. İkinci yaklaşımın, devletin varlığıyla ilgili temel bir sorunu yoktur; o, özel olarak devletin veri örgütleniş biçimine ilişkin itirazlarını saklı tutmakta ve adımlarını da bu doğrultuda reel politika belirlemekte ve belirleyecektir. Politik anlamda durumu görece bir belirsizlik içeren ve biraz da bu yüzden kritik bir sınırda duran yaklaşım üçüncüsüdür. Eğer özgün inanç formülasyonu belirttiğim gibi senkretik yapısına vurgu yapan nitelikteyse, bunun anlamı bu yaklaşımın kaçınılmaz olarak devletin varlığını sorgulayan bir noktaya varacağıdır. Çünkü devlet şimdiki zamanı, mutlak olarak dondurmak ve kendini, veri biçimini sonsuza kadar baki kılmak isteyen ve bu anlamda dini de şekillendiren biricik aktör konumundadır. Bu açıdan üçüncü yaklaşım ile devletin karşı karşıya gelmesi Aleviliği böyle algıladığı ölçüde kaçınılmazdır. Fakat elbette bu, Alevilik algısının senkretik yapısına uygun olarak sürekli bir biçimde beslenmesiyle, iç-dış ayrımını reddetmesiyle, ben-öteki ayrımına yüz vermemesiyle, Aleviliğin kendi içine kapanmasına izin vermemesiyle karşımıza çıkabilecektir. Aksi takdirde bu yaklaşım, kritik sınırın öbür yanma savrulacak ve diğer iki yaklaşım tarafından soğurulacaktır.

Diğer iki yaklaşımın, dar anlamda politik olarak üçüncü yaklaşıma göre daha avantajlı olduğu açıktır. Öncelikle her

ikisi de sürekli bir biçimde modern ihtiyaçlardan beslenmekte, modern çıkarlar setine hitap etmekte ve modern bir dil kullanmaktadır. Her ne kadar geleneksel dili diriltiyor ve kullanıyorlarmış gibi görünse de, aslında bu dil tümüyle moderndir. Üçüncü yaklaşım ise, modernlikten besleniyormuş ve modern ihtiyaçlara cevap veriyormuş gibi gözükse de gerçekte modernliğe ilişkin bir refleksi yansıtmakta ve bu itibarla bir direnişi sergilemektedir. Şimdi sorun, kendisinin mantıksal uç sınırlarının farkına varıp varamayacağı ve varabilirse, bu farkındalığın gereğini nasıl yerine getireceği sorunudur.

Aleviliğin kültürel önemi ve farklılığı sorununa biraz daha yakından bakabilmek için, şimdi tümüyle ters gibi görünecek ikinci bir hamle yapacağım ve yukarıda hiç değinmediğim, ikincil görüşlerden biri üzerinden bir saptama yapacağım ki bu yaklaşım, Aleviliğin İslâm dışı olduğunu savunan yaklaşımdır.

Alevilerin ezici bir çoğunluğunun kendini Müslüman saydığı ve bu nüfusun yine ezici bir çoğunluğunun yüzyıllardır kendilerinin ortodoksi tarafından İslâm ve Müslümanlık dışı sayılmasından ötürü muzdarip olduğu ve bunun kanlı bir tarihe tekabül ettiği düşünüldüğünde, bu yaklaşıma gelen, gelebilecek tepkilerin büyüklüğü de anlaşılabilir. Ama bu tepkilerin anlamlı, anlaşılabilir ve açıklanabilir olması bir yana, yerindeliği bir başka sorun alanıdır. Bu sava karşı otomatik bir refleksten önce varsayılması gereken şey, teze tepki gösterenleri anlamamızı ve hatta yer yer hak vermemizi sağlayan aynı referans noktası, yani bizatihi ortopraksiden kaynaklanan zalimane bir tarihe sahip olmaktır. "İslâm dışıyız" açıklamasının bizatihi kendisi bizatihi bu zalimane tarihe karşı bir refleks olarak okunmaya açık ve elverişlidir. Bu bir yana, ilgili tezin farklı açılımları daha da önemlidir.

Aleviliği İslâm'ın dışında konumlandıran bu yaklaşımın esasını eğer Aleviliğin İslâm'la bütün bağlarını kesmek, Alevilik içindeki bütün İslâmî unsurları yok saymak oluştu-

ruyorsa, bu tezle fazla ilerlenemeyeceği açıktır. Ama yok eğer, tezin esası Aleviliğin salt İslam'la sınırlı olarak "okunamayacağı", böyle bir okumanın Aleviliği kısırlaştırmak anlamına geleceğiyse, tezi önemsemek gereklidir. Bu tezin ilk elde, yukarıda saydığım üçüncü ana yaklaşımla ortak bir varsayıma sahip olduğu açıktır; Aleviliğin senkretik yapısına (bu yapının içindeki İslâmî unsurları reddetmemek kaydıyla) yapılan vurgu. Fakat bu iki yaklaşım arasında bir fark ya da gizil bir olanağın varlığını saptamalıyız hemen. Son yaklaşım, Aleviliği İslâm dışına almakla birlikte, herhangi bir adres göstermemekte ve şimdilik Anadolu'yu işaret etse de aksine evrenselliği ön plana çıkarma eğilimi taşımasıdır ki bu Alevilik için önemli bir olanağın varlığını işaret eder. Oysa, yukarıdaki üçüncü ana yaklaşım buna elverişli olmaktan görece uzaktır çünkü temel olarak vurgu özgünlük üzerinedir. Bundan farklı olarak evrenselliğe açılan bu kapıyı kişisel olarak önemsiyorum ama tezin sahiplerinin bu vurgunun anlamının yeterince farkında olup olmadığı ve bu farkındalığın sonuçları üzerine ne düşündükleri hakkında şimdilik yeterli veriye sahip değiliz. Fakat ben, tam buradan Aleviliğin önemine dikkat çekeceğim.

Öncelikle Aleviliğin evrenselliği üzerine yapılan vurgu gerçekte yeni değildir. Bu alanda Melikoff'un çalışmaları hemen ammsanabilir. Buna göre, Alevilik evrenseldir çünkü her dinin batınî yanı olarak belirir. Farklı coğrafyalarda farklı farklı isimlerle anılsa da gerçekte söz konusu olan aynı olgudur. Bu bağlamdan olmak üzere, Alevilik adlandırması olgunun yaygın olarak deneyimlendiği belirli bir coğrafyada ve görece son derece yeni tarihsel koşullar altında ortaya çıkmış, modern bir terimden başka bir şey değildir. Aynı ölçüde de bağlayıcı değildir. Melikoff ayrıca bu olgunun farklı coğrafyalarda farklı adlar altında ama hep bir halk dini olarak ortaya çıktığını saptar ve Türkiye Aleviliğinin de kendine özgü bir halk dini olduğunu söyler.

Melikoff'un evrensellik üzerine yaptığı vurgu anlamlı olmakla birlikte yeterli değildir. Yeterli değildir çünkü

Alevi kültürünün her tür tanımlamayı reddeden yapısının evrensel öneminin farkında değildir. Karşımızdaki öyle bir kültürdür ki ona din dediğimizde "biz bilmeyiz din diyanet" diye cevap vermekte, mezhep denildiğinde "sorma be bireder mezhebimizi, biz mezhep bilmeyiz, yolumuz vardır" diye cevap vermekte; öte yandan aynı kültür Müslümanlığını beyan ederken, mezhebinin Şia, Caferi, Kızılbaş olduğunu da ifade edebilmektedir. Ama hemen yanı sıra o İsevi olduğunu da belirtmektedir, Musevi olduğunu da. Bu durumda, karşımızda duran şey kendiliğine dair bir kafa karışıklığı içinde değilse ya da tersine yüzyıllardır bizimle alay etmiyorsa, üstümüze düşen tek şey gerçekten de bu kültürün tanımlanmayı, belirli tikel biçimler altında tanımlanmayı reddettiğini kabul etmek olmalıdır. Bu reddiyenin varlığı evrenselliği bakımından son derece önemlidir. Bu reddiye sayesinde Alevilik her girdiği kabın şekline bürünme becerisini kazanmakta ve her koşulda var kalabilmektedir. Aleviliği bir tür mazlumiyet ideolojisi olarak okuyup buradan bu ideolojilerin uygunculuğuna vurgu yapan yaklaşımlara karşı, bu vurgu hayatî önem taşımaktadır. Çünkü bir taraftan uyumcu (uyguncu değil!) tavrı açıklamakta, öbür yandan Aleviliği veri iktidar şebekelerine entegre etmemektedir ki Aleviliğin iktidar karşısındaki arkaik tavrı düşünüldüğünde tablo tamamlayıcı olmaktadır. Özellikle Yahudi toplulukların mazlumiyet ideolojisi ile uygunculuğu arasında kurulan ilişkinin tikelliği ve kısmîliği karşısında Aleviliğin uyumcu tutumunun altındaki bu dinamik daha da önemli hale gelmektedir.

İkinci olarak Aleviliğin evrenselliğinin özel bir önemi daha vardır. Eğer Alevilik kendi kültürel özellikleri gereği her tür şimdiki zamanı mutlaklaştırma girişiminin karşısında yer alıyor ve buna ilişkin bir direnci temsil ediyorsa, bu durumda Alevilik devlet öncesi, modern ulus-devletle sınırlı olmamak üzere, bizatihi uygarlığı devlet ile tarihlersek, uygarlık öncesi organizasyonun, bildiğimiz anlamda siyasal olmayan ve ama yine de siyasal olarak kavranabilecek sos-

yal bir organizasyonun ve bu organizasyona dayalı düşünsel biçimlerin, temel değerlerin başlıca mirasçılarından biri olmak gerekir. Bu bakımdan, Alevilik yalnızca İslâm içi bir tartışma konusu olmaktan çıkar.

Sonuç olarak, Aleviliğin kültürel farklılığı ve özelliklerinin bu iki temel çizgi göz ardı edilerek çözümlenebileceği kanısında değilim. Ancak bu doğrultuda bir müdahalede bulunduktan sonra tartışmayı sürdürebiliriz.

4.

Görüldüğü gibi, Alevilik ve Alevi kimliği üstüne geliştirilen her yaklaşım ya politik güdülerden yola çıkmakta ya da tersine, doğrudan politik göndermeler içermektedir. Bu açıdan, tek bir Alevilik tutumundan söz etmek gerçekçi olmayacaktır. İlginç olan, Alevilik, her nasıl nitelenirse nitelensin, ister bir din, bir felsefe ya da kültür, yaşama biçimi olarak, böylesi farklı tanımlama ve yaklaşımlara uygun bir öğretisel ve biçimsel yapıya sahip olmasının bizzat bir özgünlük olarak kavranabileceğinin, yine bizzat özellikle Alevi sağı tarafından göz ardı edilmeye ve ettirilmeye çalışılması, bu çabanın da Aleviliğin içinin boşaltıldığı/boşaltılacağı gibi bir gerekçe ve kaygıyla açıklanmasıdır. Oysa apaçık bellidir ki kaygı, Alevilikle devletin nasıl ilişkilendirileceğine dönük bir önkabulden kaynaklanmaktadır. Oysa buna karşın bu özgünlük ya da sıradışılığın, Alevi çevrelerin dışında bile kolayca fark edilmesidir. Örneğin bunu fark edenlerden biri eski başbakanlardan Bülent Ecevit'tir.

Azınlık nitelemesine karşı çıkan bütün taraflar gibi Ecevit de Alevilerin aslî ya da kurucu unsur olduğunu belirtmektedir ama hemen devamında bu unsurun diğer kurucu unsurlardan farklılığının altını çizmek gereğini de duymaktadır: Aleviliğin, tarikatlarla bir tutulmaması gerektiğini dile getiren Ecevit, bu konuda şunları söyler: "Bir başka konu daha, hiç olmayacak bir konu daha gündeme getiriliyor. Alevilik sorunu. Alevilerin ayrı bir kimliği olmalıymış; şöyle olmalıymış, böyle olmalıymış, birtakım şeyler. Bu, tabii çok hassas bir konu. Ama hassas da olsa bence çok kolaylıkla çözülebilecek bir sorun. Gerek bu dönemde, gerek bundan önceki dönemde Diyanet İşleri'yle görevli, yetkili bazı vatandaşlarımız iyi niyetle diyorlardı ki, 'Alevi-Bektaşi vatandaşlarımızın isteklerini kabul edecek olursak, tarikatlar, mezhepler, onlar da benzer haklar istemezler mi?' Bence her demokratik ülkede böyle ayrılıklar olabilir; tari-

katlar olabilir. Fakat Aleviliğin ayrı bir özelliği vardır. Aleviler, Anadolu topraklarında Türk-İslâm anlayışını gerçekleştiren bir güçtür. Bunlar, onun gibi, bunun gibi tarikat olarak, mezhep olarak bir kenara atılamazlar. Türkiye'de İslâm'ın tanınmasında en önemli etkenlerden biri Aleviler'dir, Alevi-Bektaşiler'dir. Yalnız Türkiye'de değil; Balkanlar'da, Orta Avrupa'da Türk-İslâm anlayışını gerçekleştiren unsurdur Alevilik. Onun için ben bu konudaki uzmanlarımızdan rica ediyorum; Aleviler'i başka tarikatlarla bir tutmasınlar. Türkiye'nin bir kurucu unsurudur Alevilik"[152]. Ecevit, her ne kadar tarikatlarla Alevilik arasına mesafe konulmasından yana olsa da DİB hiç de böyle düşünmemekte "Aleviliğin İslamın alt inanç grubu olduğundan dolayı, her gruba hizmet götüremeyiz, böyle olursa Aczmendiler talepte bulundukları zaman ne olur" diye açıklama yapmaktadır[153]. Bu durumda, Aleviliği İslâm'ın bir varyantı olarak yeniden inşa etmeye çalışan Alevi kesimlerin bu soruyu yanıtlamaları gerekmektedir. Ancak bir öngörüde bulunmak gerekirse, verilecek yanıtın, sorunun karakteri dolayısıyla tümüyle İslâm içi bir yanıt olacağı ve özellikle böyle olması yönünde çalışıldığı kolayca söylenebilir. Ama bu durumda Aleviliği karakterize eden şey ne olacaktır? Yüzyıllardır tâbi tutulduğu negatif ayrımcılık anlaşılamaz bir biçimde ortada kalacaktır, bu kesin ama asıl öne çıkarılan zorunlu olarak mutlaklaştırılmış bir biçimde ele alınan ve kurucu bir unsur düzeyine yükseltilen mazlumiyet ve mahrumiyet söylemi olacak ve bu söylem üzerinden iktidara eklemlenmenin çareleri düşünülecektir. Aslında bu gelişme yeni değildir ve ipuçlarını 1993'te yayınlanan ve yine büyük bir yankı uyandıran, *Alevilik Bilgirgesi*'nde göstermiştir.

Bildirge'de Alevilik İslâm'ın bir kolu olarak sunulmakta ve ana kaynak olarak yalnızca İslâmîyet işaret edilmektedir. Hemen arkasından Cumhuriyet'le birlikte resmi düzeyde Aleviliğin üstündeki baskı sona erse de sosyal, psikolojik ve

[152] *http://www.güvercinevi.net/dosya.asp?id=1053*
[153] *BirGün*, 19.11.2004.

siyasal baskıların devam ettiği saptandıktan sonra Diyanet'in yalnızca Sünni İslâm'ı temsil ettiği de buna eklenmektedir. Bildirgenin önemli saptamalarından biri "Alevilerin Atatürk devrimlerini hep desteklediği" ve "Cumhuriyeti yaratan temel güçlerden birisinin de Alevi kitle olduğu" yolundaki kurucu söylemle birlikte Aleviliğin laikliğin güvencesi olduğu yolundaki söylemdir. Bildirge, bir yandan DİB'e genel bütçeden para aktarılmasını eleştirir görünürken, öbür yandan DİB'in yeniden yapılanması, Aleviliğin MEB müfredatına alınması savunulmakta ve bu da yetmiyormuş gibi, tümüyle Aleviliğin bir iç kurumsal özelliği olan dedeliğin yeniden yapılandırılmasına dönük devlete çağrı çıkartılmakta, dedelik ile imamlık karşılaştırılmakta ve dedelere çeşitli olanaklar sağlanmasının gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Aynı bildirge yurtdışındaki, özellikle Almanya'daki Alevi işçilerin varlığına da dikkat çekmekte ve onlar için acil programlar geliştirilmesini öngörmektedir.

Bildirgenin son halini almasında önemli rol oynayanların başında bugün Alevi sağının isimlerinden olan Rıza Zelyut gelmektedir. Zelyut, bildirgenin merkeze oturduğu bir tartışma sırasında açıkça, "müslümanlığın özünün Alevilik olduğunu söylecek, gerçek müslümanları da Alevilikle sınırlı olarak görecektir"[154]. Bildirgeye damgasını vuran bu sağ eğilim, bizzat imzacılar tarafından daha sonra eleştirilecektir ki bunların içinde ünlü yazar Aziz Nesin ve gazeteci Musa Ağacık da vardır. Gerçekten de Almanya'da yapılan bu toplantı Alevilik içindeki ayrışmanın işaret fişeklerinden biridir. Bugün AABK Başkanı olan Turgut Öker de bu toplantıda karşımıza çıkan isimlerdendir. Öker'in tavrı son derece nettir: Öker, "devletin Aleviler üzerine yeni oyunlar tezgahladığını, Kürt hareketini bölme ve Alevileri Kürtlerin üzerine sürme planlarını vurguladı. Sünnileştirme girişimlerine işaret etti. Öker'e göre Alevilerin özgürlük mücadelesi Türkiye'deki özgürlük mücadelesinin bir parçasıydı. Öyle

[154] Bkz. "Alevilik Bildirgesi Almanya'da Tartışıldı", L. Kaleli, *a.g.y.*, s. 265.

kalmalıydı. Aleviler devletin oyunlarını boşa çıkarmalıydı"[155]. Bu toplantının sonunda kimi Alevilerin ifade ettiği süreç başlıyordu böylece: "Devletin safında olanlarla halkın safında olanlar ayrışacak".

Bildirge'nin yayınlandığı tarihten bugüne değişen koşullar ve Aleviliğin geçirdiği değişim gözetildiğinde, gerçekten bu tip bir ayrışmadan söz etmek ne kadar anlamlı? Devletle, devletin pratik uygulamaları ve hukuksal düzenlemeleriyle, bütün Alevi kesimlerin ister sağ, ister sol Alevilerden söz edelim, bir sorunu olduğu açık. Ancak bu, Alevi sağı ile Alevi solu arasında niteliksel bir ayrım ya da farklılaşmaya karşılık geliyor mu gerçekten? Aleviliği Öz İslâm olarak niteleyen ve bu bağlamda uğradığı tarihsel haksızlığın telafisini isteyen sağ çevreler bir yana (çünkü nihayetinde onların devletle herhangi bir problemi olmadığı anlaşılıyor) Alevi solu olarak niteleyebileceğimiz, yani devletin bütün din ve inançlar karşısında eşit mesafede durmasını ve elini inanç alanından çekmesini isteyen kesimler göz önüne alındığında, bu soru daha can yakıcı bir biçimde ortada duruyor. Şöyle ki bu kesimler kendilerine ölçük olarak batı Avrupa tipi bir devlet modelini almış gözükmektedirler ve devletin bu modele olarak yeniden yapılanmasını savunmaktadırlar. Devletle temel çatışma noktaları, devletin dönüşüme direniş sergileyen yapısından kaynaklanmaktadır. Belli ki AB süreci içinde devletin bu direnci kırılacaktır. Bu direnç kırıldığında, bu kesimlerin devlete ilişkin politikaları tümüyle boşa çıkmış olacaktır ama Batı Avrupa modeli bir devlet ortaya çıktı diye Aleviliğin devletle ilişkisi sorunlu olmaktan çıkacak mıdır? İşte tam bu noktada, adeta içgüdüsel olarak, soruna taraf olan bütün kesimler, devlet, Alevi sağı ve Alevi solu devlet dönüştürülse bile sorunun çözülmeyeceğinin farkındadır ve gerçekte, bugün bu sorunun (devletle ilişkiler sorununun) Aleviliğin bir kimlik sorunuymuş ya da iç sorunuymuş gibi algılanmasının altında da

[155] Aynı yerde.

bu farkındalık yatmaktadır. Bütün taraflar, bir yandan, niteliği ve düzeyi değişmekle birlikte, devleti dönüştürmeye çalışırken ve dönüşmeye zorlarken, öte yandan farkında olarak ya da olmayarak, kasten ya da bilinçli bir tercihle Aleviliği bu noktada yeniden inşa etmeye çalışmakta, heterodoks karakterinden kaynaklanan merkezkaç özelliğini törpülemeye, buna dönük olarak heterodoksinin aynı zamanda heteropraksis olduğunu unutturmaya çalışmakta ya da izledikleri politikalar bu sonucu doğrucu bir biçimde işlemektedir. İşte bu yüzden, en başta Aleviliğin "devletin yüce çıkarları"yla bütünleşmeye doğru gittiği saptamasını yapmıştım.

Sonuç olarak, eğer bu başarılırsa artık kendi özgünlüğü içinde kavranabilecek bir Aleviliğin kalmayacağı açıktır. Peki, kaybeden kim olacak? Yalnızca Aleviler mi? Eğer, Aleviliği, yukarıda kısaca değinmeye çalıştığım "evrensellik" üzerinden kavrıyorsak, kaybeden yalnızca Aleviler ve Alevilik olmayacaktır; tersine, çünkü bu boyutuyla Alevilik "yalnızca Alevilere bırakılmayacak kadar ciddidir" ve insanlığın tarih öncesine ilişkindir. Bu nedenle kaybedilecek şey, Alevilik değil, aynı zamanda kolektif belleğin son derece yaşamsal bir parçası olacaktır.

VI.

SONUÇ: NEŞET ERTAŞ'IN "DÜĞÜN"ÜNDEN TUNCELİ'NİN "YAS"INA

Gel dediniz bağladınız kolumu/
Ordularla çevirdiniz hem sağımı solumu/
Ey Allahım sen biliyon benim garip halimi/
Ben Hüseynim gelin beni öldürün

(Feyzullah Çınar, *Ya Dost* albümünden, Şehit Hüseyin ağıdı)

Kar yağar kar üstüne/Yar sevmiş yar üstüme
Varsın sevsin neyleyim/Turp yemiş nar üstüne
Aman yarim gez de gel/ Badeleri süz de gel
Sarhoşum ben çözemem/ Düğmeleri çöz de gel

(Neşet Ertaş, *Zülüf Dökülmüş Yüze* albümünden)

Alevi anlatısına göre, Yezit'e biat etmeyi reddeden Hz. Hüseyin Kufe halkından "tamam yetmiş bin" mektup alır. Halk, Hz. Hüseyin'i Kufe şehrine davet ederek kendisine biatla, halife olarak kabul edeceğini bildirir. Ancak bu davetin haberini alan Yezit, Hz. Hüseyin'den önce Kufe'ye birliklerini yollayarak, halkı Hz. Hüseyin'e vaat ettiği biat sözünden caydırır ve Hüseyin'in yolunu keser. Yukarıdaki ağıt bu anlatıyı içerir. Hz. Hüseyin çağrıya uymuş ama onu çağıranlar çoktan çağrıdan vazgeçmiştir. Dahası, bir de çağıranlarla ilişkisi tartışmalı bile olsa, çağıran kentten bir ordu

üstüne yürüyerek Kerbela Çölü'ne yönlendirmiştir. Anlatının devamı biliniyor: "Ben Hüseynim gelin beni öldürün".

Önceden Aleviler, Alevilik içinde, Alevilik içinden, Alevilik üstüne konuşmuyorlardı, konuşmak istemiyorlardı. Bunun ilk nedeni olarak iktidarın baskıcı yapısının özelliklerini gösterebiliriz; iktidarın katı halinin. Ama bana kalırsa bunun temel nedeni baskı değildi; onun konuşulmazlığıydı. Yaşanabilirliğiydi ancak. Yaşanan bir şey olarak Alevilik kendisini söz alanına yerleştirmiyordu; söz başka şeyleri konu edinebilirdi, nesneleştirebilirdi ama Aleviliği asla.

Şimdi ise en başta Aleviler, Alevi dedeleri, kanaat önderleri olmak üzere herkes Aleviliği, Alevilik adına, Alevilik için konuşmak istiyor. Temsil edilemeyeni temsil etmek istiyorlar. Bunu başarabilmek içinse önce bir bütün olarak "konuşulabilir bir Aleviliğin" inşası gerekiyor. Bunun yolu ise konuşmaya çağırmaktan geçiyor öncelikle. Herkes konuşmaya çağırılıyor iktidar tarafından. Alevilerin bütün yakınmalarına karşın. Onların yakınmaları ise konuşulamayanın konuşulmasına duydukları tepkiden kaynaklanmıyor; yalnızca kendileri konuşmak istiyor, sanki sözü paylaşmak istemiyorlar. Bizatihi Aleviliğin bir söz nesnesi olarak kurulması yeterince onları şebekenin bir parçası haline getirmeye yetmiyormuş gibi.

Başlangıçta dedeler konuşuyordu ama temsil etmedikleri için konuşuyorlardı. Konuşma yalnızca yıllık döngüyü tamamlıyordu; cemden ceme geçen zaman içinde söz alanında olmayanı söze taşıyıp benlik belasına düşeni, yeniden başlangıç çizgisine çekiyor ve onu kolektifin eline teslim ederken, kolektifin de asıl büyük gücün kaynağı olduğunu bir kez daha beyan ediyordu.

Alevilik söylenen olmaya başladıkça, önceden "çağrılmadan geleni" bağrına basarken, şimdi ısrarla "çağırıyor". Hem "ünlemek, seslenmek" anlamında bir çağrı bu (herkesin kendisine kulak vermesini, kendisi üstüne konuşmasını, kendisi üstüne konuşma hakkı olanların bu hakkının teslimini istiyor) hem de açık bir davet anlamında bir çağrı.

(Alevilikle ilgisi olsun olmasın, Alevilik yalnızca salt olumlu, iyi, güzel olarak görülen ve çok sınırlı bir anlamda tasarlandığı anlaşılan bir "değerler sistemi"ymiş gibi, böyle olduğu kabul edilen her şey ve herkes Aleviliğe çağırılıyor.) Fakat, çağrıyı ister Aleviliğin içinden konuştuğunu kabul ettiğimiz aktörler, isterse ona daha dışarlıklı gibi gözüken aktörler çıkarsın, Alevilik hızla Kufe halkının konumuna savruluyor; çağıran ve saldıran bir konuma. Bunun en trajik örneklerinden biri, önceki bölümlerde satır aralarında kısaca değindiğim, devletin güvenlik güçleriyle şu ya da bu nedenle girdikleri çatışmalarda ölen, Alevi olsun olmasın, dinsiz olsun olmasın, genellikle sosyalist kimlikleriyle öne çıkarılan gençlerin cenazelerinin cemevlerinden kaldırılmasına yönelik geliştirilmeye çalışılan ve yer yer de yaygınlaşma eğilimi gösteren tepkilerdir. Bu gençlerin cenazelerinin cemevlerinin kalkıyor oluşunun devletin çeşitli bileşenleri başta olmak üzere, kimi aktörleri rahatsız ettiği epeydir kamuoyunda bilinen ve yüksek sesle de telaffuz edilen bir gerçek. Şimdi aynı rahatsızlık Aleviler içinde de filizlenmeye başlamış görünüyor.

Bu rahatsızlık ilk gibi görünse de, son olmadığının ve Alevilerin Kufe halkının konumuna doğru savrulduğunun bir diğer trajik örneğini, ne yazık ki nüfusunun büyük bir bölümünü Alevi nüfusun oluşturduğu Tunceli verdi. 2002 yılından 2005 yılının ortalarına kadar bu kentin gündemini meşgul eden (ve bir süre daha meşgul edeceğe benzeyen) bir sorun vardı: Kentteki içkili lokanta ve birahanelerde kadınların çalıştırılıyor olması![156] Buna karşı kentte kadınlar bir

[156] *www.milliyet.com.tr/2002/03/27guncel/index.html*, 27.3.2002 tarihli, diğer birçok medya organı gibi, *Milliyet* gazetesinin internet baskısı da Tunceli'de kadın garson krizi patladığını yazıyordu. Tunceli Baro Başkanı doğrudan olmasa da bu kadınların garsonluk değil fuhuş yaptığını ima ediyor ve ahlâksızlık suçlamasıyla ortaya çıkıyordu. Aynı tarihli *Zaman* gazetesi de çıkan kriz nedeniyle kadın garsonların işten çıkarıldığını bildiriyordu. Aynı günlerde bir diğer gazete konunun resmi makamlara yansımasını ve bu nedenle bir toplantı yapıldığını haber vermekteydi. Bkz. *www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2002/*

03/31/yasam/yasam.html. Buna göre, "Tunceli'de geçen hafta 'Kadın garsonların ahlaki çöküntüye neden oldukları' yönündeki iddialar üzerine meydana gelen olayların ardından Vali Mustafa Erkal, dün sivil toplum örgüt temsilcileri ve halkla toplantı yaptı. (...) Toplantıda, Tunceli'deki kadınlar adına söz alan Necla Kılınç, Tunceli halkı ve kadınları olarak hiçbir zaman kadınların çalışmasına karşı olmadıklarını söyledi." Sol çizgide yer alan *Evrensel* gazetesi de olaylara yer veriyor, halkın kadın garsonlara karşı yaptığı yürüyüşün farklı boyutlarına dikkat çekiyordu: *www.evrensel.net/o2/03/26/ gundem. html4.* Buna göre halk çeteleşmeye, yozlaşmaya karşı harekete geçmişti. Sorun yalnızca kadın garson sorunu olarak özellikle çarptırılıyordu. Aslında yapılan yürüyüş fuhuşa, çeteleşmeye, uyuşturucunun ilde yaygınlaştırılmasına karşı bir tepkiydi. Fakat *Evrensel*'in nedense atladığı küçük bir ayrıntı vardı: Bütün bu "yozlaştırıcı" girişimlere ya da teşebbüslere karşı neden yalnızca Tunceli Kadın Platformu harekete geçmişti? Yürüyüş neden ağırlıklı bir biçimde kadınların katılımıyla, kadınlar tarafından düzenlenerek yapılmıştı? Kriz, 2003 yılında da sürecektir. (Örneğin, bkz. *www.iscikoylu.org/2003/sayi-23/h-gundemi-2.html*) 20.12.2003 tarihli *Radikal* gazetesinin haberine göre, kentteki sorunun sürmesi üzerine, daha önce yapıldığı gibi, bir kez daha kadın garson çalıştıran kimi birahaneler kapatılmıştır. Kapatılan on iki birahane de otuz beş kadın çalışmaktadır. Kriz 2004 yılına da damgasını vurur. İHA kaynaklı habere göre, Tuncelili kadınlar yine sahnededir ve yine bir gösteri yapılmıştır. Kadın Platformu üyesi beş yüz kadın topladıkları imzalarla birlikte basın açıklaması yaparak kadın garson çalıştırılmamasını talep etmiştir. Bkz. *www.kenthaber.com/iller.aspx?Ilkodu=62*, 31.1.2004. (Ya da bkz. *www. aksam.com.tr/arsiv/ak-sam/2004/02/01/gundem/ gundem. html.*) Aynı yıl, krize başka aktörlerin de dahil olduğu anlaşılmaktadır. Bölgede faaliyet gösteren yasadışı bir örgütün kadın garson çalıştıran işletmeleri tehdit ettiği, bunların işlerine son verilmemesi halinde cezalandırılacaklarını duyurduğu basına yansımış ve çok geçmeden de kan dökülmüştür. *www.internethaber.com* adresinin 19.8.2004 tarihli haberine göre, kadın garson çalıştıran bir işletme bombalanmış ve bir kişi yaralanmıştır. Bu bombalama eylemi gerçekleşmeden önce olay giderek köşe yazılarına da konu olmaya başlamış, özellikle medyanın olayları sunum biçimi ciddi bir rahatsızlık yaratmıştır. *Radikal*'in o dönem en popüler köşe yazarlarından Perihan Mağden, 31.03.2004 tarihinde Tuncelilerin belediye başkanlığı seçiminde bir kadına oy vermelerinin anlamını da gözeterek, bu sunum biçiminden rahatsız olduğunu açıkça ifade edecektir: "Bu arada Büyük Gazete Hürriyet

"'Tunceli'de ilginç tablo Kadın garsona hayır ama başkana evet' 'ilginç' başlığıyla duyurdu Demokratik Güçbirliği'nin hatırı sayılır zaferini. Sanki Beyoğlu'ndaki 'coffee shop'lardan bahsediyoruz: Yani öylesine mutaassıp bir ilimiz söz konusu ki, Kaktüs muadili yerlerde kadın garson dahi çalıştırmıyorlar da, iş kadın başkana gelince oylarını bastırıyorlar. Buyrun bakalım! Tunceli 'modeli' birahaneler, anladığım kadarıyla bir nevi 'pavyon' işlevi görüyorlar ve ordaki kadın garsonlar da bir nevi 'konsomatris.' İçinde habire hır gür çıkan, adam bıçaklanan; yoksulluğun ve işsizliğin bunca yaygın olduğu bu şehrin insanlarını soyup soğana çeviren, borç harç batağına düşüren o nevi şahsına münhasır birahanelerde, kadın 'garsonları' da yine şehrin kadınları örgütlenerek istememişti. Yani kendi zararına olana 'HAYIR' demeyi bilen bilinçli bir halktan, Tuncelilerden söz ediyoruz ve nasıl çarpıtırsanız çarpıtın, Songül Erol Abdil'in başarısını küçümseyemezsiniz ve Tuncelilerin içimizde umut dalları yeşerten farkını." Bkz. Perihan Mağden, "Neticeli Alakalar", *Radikal*, 31.03.2004. Medyanın sunumuna yönelik tepkiler elbette sol yayın organlarından da gelecektir. "Holding medyası sorunu kaşımaya, olup biteni yasadışı örgütlerin tezgahı, hakimiyet sağlama amaçları olarak göstermeye çalışacaktır. Kaldı ki, Tunceli'deki gelişmeleri 'kadın garsona tepki' olarak yansıtmaları da bilinçli bir tutumdur. Tuncelililerin yalan haber yapan medyaya tepki göstermeleri ve haberleri tekzip eden açıklamalarda bulunmalarına rağmen Hürriyet gazetesinden Gülden Aydın'ın kadın garsonlarla röportaj yapıp, 'Onların ekmek parası peşinde olduğunu' belirtmesi boşuna değildir. Akılları sıra işi yine kadın garson sorununa getirip, [dayayacaklardır.]" Bkz. *www.evrensel.net/02/03/30/kose.html4*. Fakat *Evrensel*'in yine unuttuğu bir ayrıntı vardır: Bu kadınların gerçekten de ekmek parası peşinde olduğu! (Benzer bir tutum için, ayrıca bkz. *www.nuazadi.org/* 20.09/25.07.2005) 2004 yılında Tunceliler kadın garsonlardan yakınmalarını TBMM'ye taşıyacak ve dilekçe komisyonuna 1332 imzalı 132 dilekçe göndereceklerdir. Bkz. 12.7.2004 tarihli *TBMM Dilekçe Komisyonu Faaliyet Raporu*, 22. dönem, 2. yasama yılı istatistikleri. Kriz 2005 yılında da neredeyse aynı yoğunlukta sürdü. *www.realist.gen.tr* adresinin yine İHA kaynaklı ve 17.3.2005 tarihli haberine göre, kentte kadın garson yüzünden kavga çıktı ve kavganın sonunda bir kişi hayatını kaybetti. Bu cinayet üstüne Tunceli yeniden ayaklanacak ve gösteri yürüyüşlerine, protestolara sahne olacaktır. 7.7.2005 tarihli, *www. internethaber.com* sitesinin bildirdiğine göre ise, kentte yine kadın garson çalıştıran bir işletmeye yönelik bombalı saldırı meydana gelecektir. Sonuç olarak, soruna henüz bir çözüm bulunamamıştır ve

yürüyüş düzenlemiş ve buna son verilmesini istemişlerdi. Yapılan gösteriler, verilen dilekçeler karşısında kimi işletmeler kapatılmış ve buralarda çalışan kadınlar il dışına çıkartılmışlardır. İşte bu Alevileri Kufe halkının konumuna sürüklemiştir. Ne söylemeye çalıştığımın anlaşılması için basit bir karşılaştırma yapabiliriz. Muhafazakârlığıyla ünlü bazı Doğu Karadeniz illerimizde, özellikle SSCB'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan yoksullukla birlikte, fuhuşun patladığı artık vaka-i adiyeden sayılıp, yaygınca bilinmektedir. Peki, aynı illerimizde kökeni ne, geldiği yer neresi olursa olsun, herhangi bir kadın herhangi bir birahane ya da lokantada garsonluk yapma şansına sahip midir? Elbetteki hayır! Ama aynı kadınlar Tunceli'de bu şansa sahiptir. İşte Aleviliğin farklılığı tam burada yatmaktadır. Aynı mantığı izlersek, Doğu Karadeniz illerinde içki satışı ve içkili mekânlar üzerinde sıkı bir baskı uygulandığını da biliyoruz. Buralarda halk alkollü içki tüketmemekte midir? Yanıt yine hayırdır. Ama içki, kamusal mekânlardan olabildiğince kovulmaya çalışılmaktadır. Tersine, Alevi Tunceli'de ise kamusal mekânda içki içilmesinde bir tuhaflık yoktur çünkü Alevilikte bir içki yasağı yoktur. Ama bu sınırlılıklar olmadığı anlamına gelmemektedir. Eğer Tunceli-lerin tepkileri, şu ya da bu biçimde çalıştırıldığı savunulan kadınların il dışına çıkartılmalarına dönük değil, insanca ça-

---

Tunceli'de zaman zaman uç vermeye devam edecektir. Olayın, büyük yayın organlarının yansıttığıyla sınırlı olarak "kadın garson istihdamı"yla ilgili olduğunu söylemek ve üstelik bunun Alevi öğretisinin arkaik köklerine en yakın merkezlerinden biri olan Tunceli'de vuku bulduğunu savunmak, "yeniçerilerin gericilikleri yüzünden ordunun modernleştirilmesine karşı çıktıkları"nı söylemek kadar anlamlıdır! Olayın son derece çok boyutlu olduğu anlaşılmaktadır ama benim burada dikkat çekmek istediğim nokta, medya nasıl yansıtırsa yansıtsın, Alevilerin tepkisinin, bu tepki nelere yönelik olursa olsun, birahane kapattırmaya kadar uzanması, kadınların kentten uzaklaştırılması talebini içermesi ve geçici olarak bu talepler karşılandığı ölçüde, sözüm ona çok boyutlu olduğu savunulan tepkinin kadınlar yeniden çalışmaya başladığı ana kadar geriye çekilmesidir.

lışma koşullarına sahip olmaları yönünde olsaydı, yerel yöneticiler işletmeleri kapatmaya ve kadınları il dışına çıkarmaya başladığında, Alevi tepkisi tam da bu kapatmalara ve sürgünlere karşı yönelseydi ortada hiçbir sorun olmayacaktı. Ama böyle olmadığı, birahanelerin geçici sürelerle de olsa kapatılması ve kadınların il dışına çıkartılmalarıyla ilin rahat bir nefes aldığı anlaşılıyor. Hz. Hüseyin'i önce çağıran ve ardından Yezit ordusunun gelişiyle vaadinden cayarak Hz. Hüseyin ve yoldaşlarının Kerbela Çölü'ne sürülmesiyle rahatlayan Kufe halkının konumu işte budur!

Durumu şöyle de özetlemek mümkün görünüyor: Alevilik "söylenen"leştikçe, artık kökeni, kurucu ilkeleri söylemeyen, durmaksızın kurucu ataları andıkça, kurucu atalardan uzaklaşan büyük bir "söylen"e dönüşmektedir ya da büyük bir "yalan"a; kökeni fethetmeye, hiç kimsenin sahiplenilebilecek bir şey olarak görmediği her şeyin sahibi olmaya yönelen yeni-eski bir söylen.

Bu söylenin en önemli özelliklerinin başında ise kendisi söylenenlerle beslendikçe azmanlaşması ölçüsünde azmanlaşan büyük ciddiyetidir. Bu ciddiyet kendisini kimi gün, sözüm ona Aleviliği korumak ve savunmak adına, eğlenceli bir benzetme yapmak "gafletinde bulunan" bir gazete yazarını susturmaya yönelişte göstermekte[157], kimi gün kimin

---

[157] 25.9.2005 tarihli Hürriyet gazetesinde, yarı-ciddi, yarı-şaka köşe yazıları yazan Pakize Suda, "mış-muş" çerçevesi içinde şöyle demek gafletinde bulundu: "Orta yaşı geçmiş çiftler için en uygun cinsel ilişki zamanı, sabahın erken saatleriymiş. Türkünün 'sabahın seher vaktinde Ali'yi gördüm-Yüzümü dizine sürdüm' dediği buymuş demek." Bkz. Pakize Suda, "İlişkinin Hangi Evresindesiniz?", *Hürriyet*, 25.9.2005. Bu türkünün yazıda kullanılması üstüne, özellikle elektronik ortam aracılığıyla Suda'ya protesto metinleri gönderilmiş ve yazar kınanmıştır. Artık Alevilik o kadar ciddidir ki neyin, nice bir espri olduğunu bile ya fark edememekte ya da fark etse bile bunu kaldırma gücünü, soğurma yetisini kaybettiği anlaşılmaktadır. Alevilik kendisini katı sınırların gerisine çekmiş ve bu sınırın içindeki her ögeyi de katılaştırmaktadır. Bu nedenle, bu alandan devşirilen her ögenin, üs-

daha çok Alevi ya da Aleviliği temsile yetkili olduğu gibi ilginç tartışmalarda boy göstermektedir.

Bu giderek azmanlaşan ciddiyet hangi boşluğu doldurmakta, hangi gereksinime karşılık vermektedir? Ya da bu ciddiyet, Alevilikteki neyi ya da neleri kovarak kendine bir alan açmaktadır? Soruyu bu hale dönüştürdüğümüzde, Alevi Aydınlanması denilen süreçte Aleviliğin en büyük kaybının "neşe" ve "neşet" (kaynaklanmak, meydana gelmek, çıkmak) olduğu anlaşılıyor.

Neşet Ertaş, Muharrem Ertaş, Hacı Taşan gibi halk müziğinin önemli, dindışı ve geleneksel bir kolunu oluşturan isimlerin Alevilikle ilişkilerinin hep sorunlu olduğu, en azından Cumhuriyet dönemi boyunca Abdallarla (bu üç sanatçı da Abdaldır) diğer Alevi grupların ilişkileri incelendiğinde görülebilir[158]. Ama ilişkinin sorunluluğu, Abdalların, sözüm ona göçer, yoksul ve günübirlik yaşam tarzlarından öte, onların dışında kalan Alevilerin giderek "neşe"yi ve "hazzı" yitirmesinden kaynaklanmakta; onlar bu hazzı yitirdikçe, Abdallar marjinalleşmektedir. Alevilerin bulunduğu kentlerde, Alevi mahallelerinin temas noktalarında ama kesin olarak onlardan ayrı yerleşim birimleri oluşturan Abdallar, Alevi köylerinde de genellikle köyün dış sınırlarında

---

tündeki varsayımsal hak sahipliğine dayanarak, yalnızca belirli bir biçimde kullanılması gerektiğini dayatmaktadır.

[158] Bildiğim kadarıyla, bu konuda ayrıntılı ve alandan toplanan verilerle yapılmış bir çalışma yoktur. Dolayısıyla, buradaki değerlendirmelerin tümüyle kişisel deneyim ve gözleme dayalı olduğu hatırda tutulmalı ve bu kayıt altında okunmalıdır. Alevilerin önemli bir kolunu oluşturan, hiç de azımsanmayacak bir nüfusa sahip bu topluluğun inceleme nesnesi olarak ilgi çekmemesi bile manidar değil mi? Yine de Abdal topluluklara ilişkin olarak sınırlı bir-iki kaynağın adını vermek yararlı olabilir. Sibel Dağ, "Abdallar: Toplumsal Kültürel Kimlik ve Değişme", Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: A. Durakbaşa) İstanbul, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bilim Dalı, 2000; M. Şakir Ülkütaşır, "Anadolu Etnografyasına Ait Araştırmalar: Abdallar-Coğrafi Dağılışları, Etnik Menşeleri, İçtimai Hayatları", *http://www.alewi-ten.com/sakir1.htm*; Ali Aksüt, "Abdallarla İlgili Notlar", *http://www.alewi-ten.com/aksut1.htm.*

ikamet etmektedirler. Geçim biçimlerinin özellikle düğün ve benzeri törenlerde çalgıcılık ve zennelik yapmak, kalbur ve elek üretimi (bu yüzden çingenelerle sıkça bir tutularak "elekçi" diye de adlandırıldıkları olmaktadır) olduğu gözlenmektedir. Sürekli bir işleri ve son yirmi yıla kadar, neredeyse sürekli bir yerleşik hayatları olmadığı göze çarpmaktadır. Bunların ötesinde, benim önemsediğim özelliklerinin başında hazcı bir yaşam deneyimine sahip olmaları ve hayatlarının açıkça neşe üstüne kurulu olmasıdır. Onlara ilişkin olarak söylenmiş kimi atasözlerimiz bile buna işaret etmektedir. Örneğin, "Abdal düğünden, çocuk oyundan usanmaz; Abdalın bir ekmeği var, ha karnında ha koynunda"[159]. Sözü çok uzatmadan şunu söylemek mümkün görünüyor: Abdallar, Alevilerin dünyayla, özel olarak tarih ve toplumla ilişki kurma biçimlerini olabildiğince "arkaik" olarak gözleyebileceğimiz son topluluklardandır. Çok çok özet bir ifadeyle, bu ilişki kurma biçiminin ayırtkan niteliğini "şimdiki zaman ve mekânı hakikat mertebesine çıkarmama" olarak belirtebiliriz. İşte Neşet Ertaş'ın hemen her platformda büyük bir açıklıkla ve yalınlıkla ifade etmeye çalıştığı "ben düğün müziği yapıyorum" sözünün arkasındaki tutum budur. Ama düğün müziği, Neşet Ertaş'ın müziğine biraz yakından baktığımızda, yası da içerir. Neşeyle sınırlı değildir. Ancak, bu yasa (eğer anahanlık kökenlerimize vurgu yapacaksak, düğünün aynı zamanda bir yas olduğunu zaten kendiliğinden fark etmez miyiz? Kadının ana evinden, erkeğin evine gidiyor oluşu başlı başına bir yas konusudur. Yas konusudur, çünkü kadının o güne değin olagelen bütün toplumsal yapılanması değişecektir) damgasını vuran şey, yine de tarihle ilişki kurma biçiminden kaynaklanan hayata tutkulu bağlılık ve neşedir! Yani neşe Aleviliğin içinden, düğünde tezahür eden yas ise dışından gelmektedir. Neşet Ertaş'ın müziği bu ikisini ustalıkla üst üste bindiren bir nitelik taşır. İşte Alevilik, bu ilişki biçimini kaybettikçe Neşet Ertaş'ın Alevi olduğunu da unutmuş ya da unutmak için

[159] Bkz. M. Ş. Ülkütaşır, 158. dipnotta belirtilen kaynak.

özel bir çaba sarf etmeye başlamıştır. O, adeta kadınların "bayan" sözcüğüyle cinsiyetsizleştirilmesi gibi, Alevilik dışında, sanki böyle bir şey mümkünmüş gibi, tümüyle dindışı bir alana terk edilmiştir. Neşe'nin kaynakla ilişkisi kesildikçe, Aleviliğin elinde kala kala yas ve ciddiyet kalmıştır. İşte kimi, özellikle Sünni araştırmacıların Alevilikte bir yas kültü aramaları bu yüzdendir. Ama onları yanıltan şey, bunun Aleviliğe içkin olduğuna ilişkin önkabulleridir. Aleviliğe içkin olan yas değil, neşedir. Bugün eğer baskın olarak karşımıza çıkıyorsa, bu Alevi öğretisinin içkin özelliklerinden değil, yeniden inşa edilen Aleviliğin gereksinimlerinden kaynaklanmaktadır. Ya bu gereksinimi nasıl anlamlandırmalı?

Belki de Foucault'nun cinselliğin söyleme kışkırtılması bağlamında kuşkuyla yönelttiği soru, en azından Alevilik için yerinde gözüküyor: Belki de Aleviliğin en küçük ayrıntılarıyla didik didik edilerek ve sürekli baskı altında olduğuna dair devasa bir söylem üretilerek yapılmak istenen şey, Aleviliğin şimdiye değin olduğu yerde, "baskı altında ve yer altında" kalması, şimdiki zamanımıza müdahil olmasını engellemek içindir. Buna ilişkin yanıtı ancak Alevi hareketi ve Aleviler verecektir, ne şüphe... Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Bizatihi iktidar sıvılaştıkça ve Aleviliğe sıvandıkça, İktidarın katı hali karşısında kendisini olabildiğince sıvılaştırarak var eden Alevilik, adeta bataklık çamuruna düşmüş gibi giderek hareketsizleşmekte, üstünde kuruyan çamurla ve katılaşmaktadır!

(...)
anadoluda arbeit macht frei provasındayız

Çok sonraları bir berber bir berbere soracak
vre yanni refah şehitlerinden ne haber
berber eski bir müşteriyi hatırlayacak

rıhtımda timsah gibi ağlıyormuş

o kadar yakınında ki kötülük dokunabilirsin
tüylü başını okşayabilirsin
birlikte büyüdüğün kuzuymuş tabağına koydukları et

annen sen yedikten sonra söyledi

(İzzet Yasar, "Yağ", *Dil Oyunları*)

ADI GEÇEN KAYNAKLAR

a) Basılı Kaynaklar

1001 Gece Masalları, Çev. A. Ş. Onaran, Türkçe Tam metin 1. Baskı, İstanbul, Afa Yayınları, 1992.

A., Kadir, "Yeniliğe Doğru", *Bugünün Diliyle Mevlana*, 5. Baskı, İstanbul, Hilal Mat. Koll. Şti, 1976.

AABF (Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland e.V.), *Alevitische Glaubenslehre Für Die Grundschulen*, (Stand 02.12.2001) 1. Teil, Köln.

Açıkel, Fethi, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, 70, Güz 1996, ss. 153-199.

Adal, Reşide, "Aydınlanma Çağı'nda Kamusal Alan ve Heterotopik Mekanlar, Palais Royal, Mason Locaları", (Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. F. Ç. Zabcı), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi (Siyaset Bilimi) Anabilim Dalı, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, 2004.

Agamben, Giorgio, *Auschwitz'den Artakalanlar Tanık ve Arşiv*, Çev. A. İhsan Başgül, Ankara, Bağımsız Kitaplar Yayınları, 2004.

Agamben Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İ. Türkmen, İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2001.

Akyol Taha, "Aleviler Azınlık mı?" *Milliyet*, 24.6.2000.

Aslanoğlu, İbrahim, *Pir Sultan Abdallar*, 3.Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 2000.

Bakhtin, Mikhail, "Gülme ve Özgürlük" Çev. M. Ahıska, *Akıntıya Karşı Tartışma Dizisi*, 1, 1985, ss. 17-24.

Bakhtin, Mikhail, *Karnavaldan Romana*, Çev. C. Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bayrak Mehmet, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, Yorum Yayınları, 1986.

Berkan, İsmet, "Azınlık Nedir?", *Radikal*, 10.10.2004.

Birand, Mehmet Ali, "Kürt ve Alevilere Azınlık Gözüyle Kaktık", *Posta*, 15.10.2004.

Bruinessen, M. v., *Ağa, Şeyh ve Devlet,* Çev. R.Arslan, Ankara: Öz-Ge Yayınları, t.y.

Bulaç, Ali, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, 38-39, Haziran-Temmuz 1992, ss.102-111.

Bulaç, Ali, "Medine Vesikası üzerine Tartışmalar I", *Birikim*, 47, Mart 1993 (A) , ss. 40-46.

Bulaç, Ali, "Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II", *Birikim*, 48, Nisan 1993 (B), ss.48-58.

Bulaç, Ali, "Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje", *Birikim*, 40, Ağustos 1992(A), ss. 53-62.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, Çev. N. Arat, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.

Cervantes, Miguel de, *Don Kişot*, Çev. B. Onaran, 2. Baskı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1984.

Clastres Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, Çev. M. Sert-N. Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1991.

Çelebi, Aykut, "Modernin 'Yasası' Olarak Kamp, Şiddet ve Politika Üzerine Bir Değerlendirme", *Kültür ve İletişim*, 1999, 2/1, ss.66-78.

Çem, Munzur, *Dersim'de Alevilik*, İstanbul, Peri Yayınları, 1999.

Dağ, Sibel, "Abdallar: Toplumsal Kültürel Kimlik ve Değişme", *Yüksek Lisans Tezi*, (Danışman: A. Durakbaşa) İstanbul, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bilim Dalı, 2000.

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, Çev. A. Göktürk, Tam metin Türkçe 1. Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 1983.

Dilipak, Abdurrahman, "Medine Sözleşmesi Üstüne Aykırı Düşünceler", *Birikim*, 43, Kasım 1992, ss. 26-28.

Dursun, Turan, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1994.

Eagleton, Terry, *İdeoloji*, Çev. M. Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.

Ege, Ragıp,"Medine Vesikası mı Hukuk Devleti mi?" *Birikim*, 47, Mart 1993, ss.21-39.

Ekşi, Oktay, "Azınlık Mazınlık", *Hürriyet*, 15.10.2004.

Ekşi, Oktay, "Rapordaki Azınlık", *Hürriyet*, 9.10.2004.

Engin, İsmail-Havva (Der.), *Alevilik*, İstanbul, Kitap Yayınları, 2004.

Erdal, Şafak, "Zor Konular", *Sabah*, 01.10.2004.

Foucault Michel, *Cinselliğin Tarihi 1*, Çev. H. Tufan, İstanbul, Afa Yayınları, 1986.

Foucault Michel, "Diğer Mekanlara Dair", *Özne ve İktidar*, Çev. I. Ergüden-O. Akınhay, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, içinde, ss. 291-300.

Gauchet, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset", Çev. O. Erözden, Cemal Bali Akal (Der.) *Devlet Kuramı*, Ankara, Dost Yayınları, 2000 içinde, ss. 33-67.

Göktürk Akşit, *Edebiyatta Ada*, İstanbul, Sinan Yayınları, 1973.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Pir Sultan Abdal*, Varlık Yayınları, 1995.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre*, 6. Baskı, İstanbul, Varlık Yayınları, 1968.

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, *Alevi Törenleri ve Ritüelleri, Cem Cenaze Kurban, Sempozyum Bildirileri*, 2-3 Nisan 2005, Ankara, İmece Kültür Sanatevi Yayınları, t.y.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1977.

Hassan, Ümit, *Osmanlı, Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.

Horkheimer, M.-Adorno, T., *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, I. cilt, Çev. O. Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. K. Ugan, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

İbn-i Sina-İbn-i Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, Çev. M. Ş. Yaltkaya-Babanzade Reşid, İstanbul, YKY Yayınları, 1996.

İbrahim, Bahadır, "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Alevilik Üzerindeki Etkileri", *Birikim*, 188, Aralık 2004, ss. 46-64.

İnsel, Ahmet, "Ali Bulaç'ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine, Totaliterizm, Medine Vesikası ve Özgürlük", *Birikim*, 37, Mayıs 1992, ss. 29-33.

Kaleli, Lütfü, *Kimliğini Haykıran Alevilik*, İstanbul, Habora Yayınları, 1990.

Kaya, Ferzende, Yalçın Küçük ile Söyleşi, "Yalçın Küçük'le Tartışma Bitmiyor", *Yeni Harman*, 7, 3.1.2003, ss. 5-8.

Kaygusuz, İsmail, *Alevilikte Dar ve Darın Pirleri*, İstanbul, Alev Yayınları, 1993.

Kaygusuz, İsmail, *Musahiblik*, İstanbul, Alev Yayınları, 1991.

Keçeli, Şakir-Yalçın, Aziz, *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara, Ardıç Yayınları, 1996.

Korkmaz Esat, *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*, İstanbul, Anadolu Kültür İnceleme Yayınları, 2002.

Küçük Yalçın, *Aydın Üzerine Tezler: 4. Kitap*, 2. Baskı, İstanbul, Tekin Yayınları, 1990.

La Boétie, Etienne de, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Çev. M. A. Ağaoğulları, 2. Baskı, Ankara, İmge Yayınları, 1995.

Mağden, Perihan, "Neticeli Alakalar", *Radikal*, 31.03.2004.

Mahçupyan, Etyen, "Aleviler, Azınlık ve Diyanet", *Zaman*, 1.11.2004.

Memet, Fuat, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, De Yayınları, 1977.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

Oğuz, Burhan, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, 3. cilt, İstanbul, Simurg Yayınları, 1997.

Onarlı, İsmail, "Toplum Tasarımında Bir Alevilik Belgesi: Medine Vesikası", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi*, 8, Yaz 2001, ss. 155-172.

Onarlı İsmail, "Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 12, Kasım 1999, ss.25-50.

Oran, Baskın, "Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Raporu'nun Bütün Öyküsü", *Birikim*, 188, Aralık 2004A, ss.17-25.

Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul, Tesev Yayınları, 2004B.

Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyuboğlu-M. A. Cimcoz, 7. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1992.

Rabelais, François, *Gargantua*, Çev. S. Eyuboğlu-V. Günyol-A. Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.

Runciman, W. G., *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, Çev. E. Mutlu, Ankara, Teori Yayınları, 1986.

Safa, Peyami, *Yalnızız*, 13. Baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1997.

Sarıbay, Ali Yaşar, "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı," *Birikim*, 47, Mart 1993, ss. 14-19.

Sezgin, Abdülkadir, "Azerbaycan-İran-Irak Türkmenistan'ı ve Türkiye Hattında Din Birliği Yahut İslamın Meseleleri", *Avrasya Dosyası*, c. 2, ss. 177-179, Ankara, 1995.

Sezgin, Abdülkadir, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Subaşı, Necdet, "Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler," *Milel ve Nihal*, 1/1, Aralık 2003, ss. 73-79.

Suda, Pakize, "İlişkinin Hangi Evresindesiniz?", *Hürriyet*, 25.9.2005.

Toprak, Burhan, *Yunus Emre*, 5. Baskı, İstanbul, İnkılap ve Aka Yayınları, 1972.

Yalçınkaya, Ayhan, *Eğer'den Meğer'e: Ütopya Karşısında Türk Romanı*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2004.

Yalçınkaya, Ayhan, *Küf: Dede Dorkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine Bir Yorumsama*, İstanbul, Alan Yayınları, 2003.

Yasar, İzzet, *Dil Oyunları*, İstanbul, Sel Yayınları, 2002.

Yörükoğlu, R., *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarihte ve Günümüzde Alevilik*, İstanbul, Alev Yayınları. 1990.

Zeybek, Namık Kemal, "Alevilik", "Gerçek ve Gerçek Olmayan Alevilik", "Alevilik Tarikat mı, Mezhep mi, Kültür mü?", *Halka ve Olaylara Tercüman*, (yazı sırasıyla tarihler), 13.10.2004, 07.10.2004, 08.10.2004.

b) Elektronik Kaynaklar

Aksüt, Ali, "Abdallarla İlgili Notlar", *http://www.alewiten.com/aksut1.htm.*

Aktay, Yasin, "Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu'da Göç", VI. Ulusal Sosyal Bilimler Kongre'sine sunulmuş tebliğ, *http://www.Angelfire.com/art/yasinaktay/ Guneydogu/Diasporanin_Guneydogusu.htm.*

Bora, Tanıl-Erdoğan, Necmi, "'Biz Anadolu'nun Bağrıyanık Çocukları...', Muhafazakâr Popülizm", *http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/TULP/rese-arch/tb ne.pdf.*

Bruinessen Martin van, "Alevi Kürtlerin Etnik Kimliği Üzerine Bir Tartışma", Çev. Ö. Gökmen, *http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/martin-trk.htm.*

Çakır, R.-Yılmaz, İ., "Yolunu Arayan Alevilik," *www.milliyet.com.tr/2001-/08/18/guncel/gun00.html.*

Franz, Erhard, "Exilopposition als Politischer Akteur", *www.duei.de/doi/en/content/onlinepublications/FOCUS4 .pdf.*

Gippert, Jost, "Zazaca'nın Tarihsel Gelişimi", Çev. H. Dursun, *http://home.arcor.de/-mazlumkaya/turkce/zaza-tarih.pdf.*

Onarlı, İsmail, "Aleviler Devlet Yönetiminden Dışlanmak mı İsteniyor?", *tahtacılar@yahoo.groups.de*, 29.11.2004.

Onarlı, İsmail, "Şeyh Hasanlı Aşiretleri Konfederasyonu Oymak ve Obalarının Yerleşik Yörelerindeki Söylence ve İnanç Motiflerinin Nesnel ve Tarihsel Temelleri", *www.hbektas.gazi.edu.tr/14hbv/14onarli.htm.*

Onarlı, İsmail, "Türkmen İnanç Önderi: Şeyh Hasan, (Sultan Onar, Ocakları ve Aşiretleri)", *www.alevibektasi.org/ismail_onarli6.htm.*

Ülkütaşır, M. Şakir, "Anadolu Etnografyasına Ait Araştırmalar: Abdallar-Coğrafi Dağılışları, Etnik Menşeleri, İçtimai Hayatları", *http://www.alewi-ten.com/sakir1.htm.*

Zelyut Rıza, *www.karacaahmetsultan.com*, Karacaahmet Sultan Alevi Forumu, 10.10.2004.

www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2001/08/22/yasam/yasam6.html.

www.Alevi.com/tr/guncel/arsiv/Alevistan.html.

www.Alevi.org.au/guncel.htm.

www.alewiten.com/alevilikleilgili.htm

www.cemvakfi.org/makaleler/05.asp.

www.cemvakfi.org/makaleler/06.asp.

www.chp.org.tr/haberler/eylul2001/B-HuseyinGazisenlikleri-9-Eylul-2001.htm.

http://dpt.gov.tr/abigm/tabi/tuhkg/1999(Tr).pdf.

http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle01.pdf.

http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle02.pdf.

http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle03.pdf.

http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/ilerle04.pdf.

http://tv.zazaistan.free.fr/kose-fichiers/yayin/kizil.htm.

http://tv.zazaistan.free.fr/kose-fichiers/yayin2.htm
http://www.dyp.org.tr/HaberDetay.asp?id=42512.
http://www.güvercinevi.net/dosya.asp?id=1053
http://www.zaman.com.tr/?hn=100611&b1=haberler.
www.geocities.com/ehlibeytyolu/güncel.htm.
www.hbektas.gazi.edu.tr/12Onarli.htm.
www.hubyar.org/kbasnet.htm.
www.iscikoylu.org/2003/sayi-23/h-gundemi-2.html.
www.karacaahmetsultan.com/makaleler_ayrinti.asp?id=50 &next=51&prev.49.
www.leman.com.tr/laleler/lale511.htm.
www.newsturkey.com.
www.omnishaber.com/hatay/guneyruzgari/2001/08/21/1082 1113444.php.
www.yeniturkiye.com/display.asp?c=1180.

www.evrensel.net/02/03/30/kose.html4.
www.radikal.com.tr/1999/09/11/yorum/01/sor.html.
www.milliyet.com.tr/2002/03/27guncel/index.html, 27.3.2002.
www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2002/03/31/yasam/yasam. html.
www.kenthaber.com/iller.aspx?Ilkodu=62, 31.1.2004.
www.internethaber.com. 19.8.2004.
www.realist.gen.tr, 17.3.2005.
www. internethaber.com, 7.7.2005.
www.nuazadi.org/ 20.09/25.07.2005.
www.evrensel.net/o2/03/26/gundem.html4.

PAS

FOUCAULT'DAN AGAMBEN'E SIVILAŞMIŞ İKTİDAR VE GELENEK



Belki de Foucault'nun cinselliğin söyleme kışkırtılması bağlamında kuşkuyla yönelttiği soru, en azından Alevilik için yerinde gözüküyor: Belki de Aleviliğin en küçük ayrıntılarıyla didik didik edilerek ve sürekli baskı altında olduğuna dair devasa bir söylem üretilerek yapılmak istenen şey, Aleviliğin şimdiye değin olduğu yerde, "baskı altında ve yeraltında" kalması, şimdiki zamanımıza müdahil olmasını engellemek içindir. Buna ilişkin yanıtı ancak Alevi hareketi ve Aleviler verecektir, ne şüphe... Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Bizatihi iktidar sıvılaştıkça ve Aleviliğe sıvandıkça, iktidarın katı hali karşısında kendisini olabildiğince sıvılaştırarak var eden Alevilik, adeta bataklık çamuruna düşmüş gibi giderek hareketsizleşmekte, üstünde kuruyan çamurla katılaşmaktadır!

528

ISBN 975-6565-96-9
9 789756 565964

www.phoenixkitap.com