TARİHYAZIMI, HETERODOKSİ VE ALEVİLİK

YASİN AKTAY

Giriş

Türkiye'nin toplumsal ve siyasî hayatında tarih boyunca değişik biçimlerde etkili olmuş olan Alevîler, son zamanlarda yükselen siyasî talepleriyle ve bu taleblerin de etkisiyle yoğunlaşan bir ilginin kaynağı oldular. Türkiye'de, kuşkusuz daha önce de mevcut olan bir çok durumun bir eleştirisine dayanan bu oluşumun, özellikle 90'lardan itibaren gitgide artarak günyüzüne çıktığı görülmektedir. Bu oluşumun içerdiği politik talepler, ya Alevîlerin özellikle din eğitimi, diyanette temsil veya diyanet hizmetlerinden yararlanma noktasında Sünnîlerin haklarına ortak olmayı ya da hiç değilse Sünnîlere bir imtiyaz olarak tanınagelen bu haklardan Sünnîlerin de feragat ettirilmesini aramaktadır. Tüm bu hizmetlerin yalnızca bir kesim için varlığının sözkonusu olması, dolayısıyla Alevî-Sünnî ayrımının Osmanlı'daki durumu izleyerek Cumhuriyet dönemi boyunca da sürmüş olduğu teması işlenmektedir. Bu tarihsel süreç yoluyla iyice müzminleştiği ve karakteristik bir hal aldığı da vurgulanarak Alevîliğin sürekli muhalif, bastırılmış, ezilmiş, hor görülmüş olduğu; buna karşılık Sünnîliğin sürekli iktidar veya iktidarın yanında olarak tüm dünyevî avantajlara sahip olmayı sürdürdüğü vurgulanmıştır. Tarihe ve tarihsel şahsiyetlerin hayatlarındaki çatışmalara sık yapılan başvuruların yanısıra, tüm bu çatışmalar tesis edilen bir heterodoksi-ortodoksi düalizmine tekâbül ettirilen zulüm estetiğiyle de birleştirilerek günümüzdeki bir ayrılığın kökenleri sağlanmaktadır.

Bu yazıda Alevîliğin tarihsel gelişimini veya inanç yapılarını örf,

adet ve geleneklerini incelemeyi amaçlamıyoruz. Bu konularda azımsanmayacak bir literatürün araştırmacıların gereksinmelerini karşılamaya veya en azından onlara bir başlama imkanı sağlamaya yetecek kadar oluşmuş olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu literatürün iddia sahibi ve birbiriyle muhalif bir çok tezi aynı anda besleyebilecek bir çeşitliliğe sahip olduğunu da söyleyebiliriz (Örneğin: Ziya, 1928; Birge, 1965; Dierl, 1991; Zelyut, 1990; Fığlalı, 1990; Öz, 1992; Yüksel, 1992; Melikof, 1993; Ocak, 1980). Bu konularda sözün özünü ve doğrusunu söylemeyi aramaktan ziyade amacımız bu konuda sözün özünün ve doğrusunun söylenemeyeceğini ortaya koymaktır. Tarihsel bir olay olarak bugün şu veya bu biçimde onu ortaya çıkaran, var eden durumlar oluşmaktadır. Amacımız bu durumların bir tahlilinin daha önemli olduğunu vurgulamak üzere ilk etapta tarihyazımının doğası hakkında bazı ilkesel mütalaalarda bulunmak, daha sonra sözkonusu tarihi tüm çeşitliliğiyle bugün var kılan durumların bir analizini yapmaktır. Bu durumlar Türkiye'de asırlardır yaşanmakta olan ve her dönem değişik biçimler alan bir çatışmanın sonuçlarıdır. Önce bu çatışmanın izleri yakın tarih içerisinde sürülecektir. Bu esnada Alevîlerin bugünün cârî iktidarlarına yönelik eşit dinsel hizmet taleplerinin başka bazı taleblere tekâbül ettiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken bir yandan sözkonusu avantajların Cumhuriyet rejimi tarafından Sünnîliğe tanınmasının gerçek nedenleri üzerinde duracak, diğer yandan da Alevîlerin özelde Cumhuriyet rejimiyle, genelde de modernleşmeyle ilişkilerinin bir analiziyle ilerlemeye çalışacağız.

Peşinen şu söylenebilir ki, Sünnîliğe tanınan bu avantajların Sünnîliği Alevîliğe karşı tercih etmek gibi bir yönelimi olmaıştır. Bu tercihin bir kaç değişik nedeni vardır. Herşeyden önce Sünnîliğin gerek halk nezdindeki yaygın nüfûzuna gerekse ulemâ sayesindeki tevarüs edilmiş örgütlülüğüne karşı, teşekkül etmekte olan yeni rejimin korunma isteği, geçici bir strateji olarak bu tercihe yol açmıştır. 1933'te son din eğitimi kurumlarının da kapatılmasıyla birlikte Cumhuriyetin belirgin tercihinin son bulduğu da söylenebilir. Ancak, halk arasında bastırılamayan dinsel eğilimleri Cumhuriyetin ideolojik tercihleri doğrultusuna sokmaya elverişli yapının Sünnîlik olduğu da farkedilmiştir. Bu nedenle diyanet teşkilatının tercihi hiç bir belirgin doktrini olmayan Alevîlik, sufilik veya başka herhangi bir küçük din-

sel yapı değil belli bir kitabı olan ve daha çok şehirli bir nüfusun yaşamına denk düşen yapısıyla Sünnîlik olmuştur. Ancak Sünnîliğin bir manipülasyon aracı olarak bu şekilde tercih edilmesinin Sünnîliğin gerçek taşıyıcıları açısından ne önemi olduğu yeterince sorulmamaktadır.

Bu yazıda bu sorunun ağırlığı vurgulanacaktır. Diğer yandan Alevîlerin gerek devrimin hatırı sayılır bir nüfusunun Bektaşi-Alevî olması, gerekse de devrimin ideolojisinin ve icraatlarının Alevîlerin tarihsel taleblerine karşılık gelmiş olmasından dolayı Cumhuriyet rejimine büyük bir imanla sahiplenmiş oldukları görülecektir. Ayrıca Alevîlerin bir doktrine sahip olmamakla açıklanabilecek olan dinsel duyarlılıklarının asgariliğinin, onların dinsel bir taleble ortaya çıkmalarını bugüne kadar engellemiş olduğu söylenecektir. Bu durum aynı zamanda sosyal değişmenin her safhasında Alevîlerin kendi inançlarından bir çok şey kaybederek, Alevîlikten başka her biçime girdiği bugünlere gelmelerine yol açmıştır. Üstelik çoğu zaman bu değişkenlik, değişime açık olmak gibi olumlu bir değerle meşrulaştırılmış, başkalaşım sürecine böylece hız kazandırılmıştır. Başka bir deyişle özellikle modernleşme süreci esnasında Alevîlerle Sünnîlerin durumları, birincisinin genelde kendi tercihinin ikincisininse dışsal bir belirlemenin ürünü olarak gelişmiştir. Alevîlikten başka bir şeye dönüşmüş olan bir toplumsal ve siyasal teşekkülün Türkiye Cumhuriyeti tarihi içerisinde konumlandığı antagonizmanın diğer tarafı olarak muhatap aldığı Sünnîlikle çoğu kez dinsel olmayan bir düzeyde çatışmış olduğunu görmek bu noktada çok önemlidir. Zaten bir zamanların Alevî-Sünnî gerilimlerinin karşılık geldiği sağ-sol çatışmalarının dinsel motivasyonları çok ikincil düzeylerde olmuş; dinsel bir antagonizmanın 70'lerin ikinci yarısından itibaren devreye girmeye başladığı yerlerde de bu kez Alevî-Sünnî ayrımının ağırlığını kaybetmiş olduğuna dikkat çekilebilir. Çalışmamızın bir bölümünde yükselen ve Sünnî geleneğin (resmî İslâm'a karşı) gerçek varisi olma iddiasındaki bir söylem olarak İslâmcılığın söylemindeki mezheplerüstü vurgunun Alevî-Sünnî çatışmasını giderecek motifler taşıdığını göstermeye çalışırken, fiîli bir durum olarak bu söylemde Alevîliğin veya heterodoksinin bir karşıtı olarak Sünnîliğin veya ortodoksinin önplana çıkarılmadığını belirginleştirmeye çalışacağız. Bunu yapmamızın en önemli hasılası, bü-

yük bir çözülmenin içine yuvarlanmakta olduğundan sözedilen Türkiye'de bu çözülmenin başlıca dinamiğini oluşturan antagonizmaların aslında toplumsal barışın tüm potansiyellerini de ihtiva ettiklerinin görülebilmesidir.

Tarihyazımı ve Gayr-ı Resmî Tarihlerin Resmiyeti

Politik kavgalar çoğunlukla derindeki toplumsal çelişki ve çatışmaların bir ifadesi olduğu halde genellikle bu kavgaları gizleyici bir tabiatları da vardır. Bu yüzden bir siyasi mücadele alanındaki ihtilafların nedenleri aranmaya kalkışıldığında görünürdekinden çok daha değişik düzeylerde kökenleri ortaya çıkarılabilir. Ancak bu durumda çoğunlukla araştırmaların yönünü belirleyen, tarihsel araştırmanın tüm sürecine hakim olan önemli bir sorun vardır: O da, bir politik mücadele alanının daha derinlerdeki toplumsal kökenlerinin keşfine yönelik çabaların, bir tarihyazımının tüm zaaflarıyla mâlül olduğudur

Tarihyazımının zaafı, köken arayışı esnasında, bugünün sorunları tarafından sevkedildiği gerçeğini gözden kaçırması; bir tarihin tüm tekilliklerini, parçalılığını, bütünsüzlüğünü Nietszche'nin deyimiyle "köken canavarının" bütünselleştirici, tekdüzeleştirici iştahına sunmasıdır. Bu, tarihyazımının, tarihi ancak bugünün sorunlarıyla ilişkili olarak şekillendirebildiğini gözden kaçırmasına yol açar. Böylece geçmişin aydınlatılmasından ziyade bugünün temellendirilmesine ait bir sorunun ifadesi olduğunu bildiğimiz tarihyazımı etkinliği köken arayışımızda bizi ihtiyaçlarımıza göre bir "köken" icad etmeye zorlar.

İyi de bu sorunun farkına varmış olduğumuzu söylemekle herhangi bir konuda başlatacağımız bir soruşturmada bir imtiyaz elde etmeyi mi arıyoruz? Önereceğimiz herhangi bir "köken", tarihyazımının genellikle mâlul olduğu sorunlardan özgürce ortaya çıkmış nesnel bir gerçeklik iddiasını mı haketmiş olacak? Kuşkusuz bu, girişeceğimiz etkinliğin mahiyetine ilişkin bir sorundur. Şayet belirli bir alandaki tüm tarihyazımı seçeneklerini devre dışı bırakışımız salt kendi tarihyazımımıza bir yer açmaya yöneliyorsa, o taktirde geride bıraktığımız seçeneklerle aynı zihnî temellere bağlı kalan bir işlemi aşamamış olur. Tarihyazımının kendisi tarihyazımının alanında kalındığı sürece bir olayın aydınlatılması açısından bize gerçek anlamda bilişsel imtiyazlar sağlamaktan uzak kalacaktır. Üstelik böyle bir durumda bir tarih-

yazımının yolaçtığı veya meşrulaştırıp sürdürdüğü iktidar ilişkilerine bir itiraz olarak başlayan seçeneğimiz kendisi bir iktidara talip olmaktan başka bir şey yapmış olmaz. Oysa tarihyazımının doğası üzerine bir konuşma, insanın (bir şey hakkında) bilgilenme veya bilgi üretme sürecinin varlıkbilimsel ufuksallığını deşifre etmenin sağlayabileceği bir özgürleşim olanağını bu şekilde bencilce harcamamalı.

Genelde geleneksel tarihyazımlarına alternatif olarak ortaya çıkan "ezilen halkların", "tarihsiz insanların", "ikincil insanların" tarihleri sözkonusu tarihyazımının epistemolojik zaaflarını paylaşmak zorunda kalıyorlar. Çünkü umumiyetle ya geleneksel tarihyazımının bir negatifini üretmek, dolayısıyla kendisini yeniden üretmek durumunda kalıyorlar veya "ikincil insanlar"ın tarihleri *var*sayılarak bugünün sosyal çatışmalarına karşılık gelen bir *köken* arayışının ihtiyaçları karşılanıyor.[1]

Türkiye'de resmî tarih anlayışına karşı, iktidarın ötedenberi bastırdığı toplum yapısının değişik ögelerinin alternatif tarihyazımı talebleri örneklerini yeterince sergilemiştir. Türkiye Cumhuriyetinin laik ve Türkçü kimliğinin bir ulus devleti teşekkülüne ulaşabilmek için bastırmayı gerekli gördüğü en azından iki toplumsal güç olmuştur. Türk toplumunun en temel bileşenlerinden oldukları kolaylıkla söylenebilecek olan İslâmî kültürle Kürt etnisitesi tekçi (monolitik) bir ideolojik yapılanmaya dayalı ulus devletinin, içi Türkçülük ve laiklikle doldurulan milliyetçi tercihleri uğruna en azından altmış yıl boyunca bastırılmaya çalışıldı. Türk Tarih ve Dil Kurumları bu bastırmanın ideolojik aygıtları olarak bilimsellik iddialı bir tarihyazımını üstlenirlerken, devletin denetimi altındaki bir dinin yaygın ve örgün

[1] Örneğin, Eric Wolf, şu âna kadarki tarihyazımlarının sürekli olarak kazanan tarafların tarihlerini yazmakla yetindikleri için kaybeden tarafların o zengin hayatları tarihin projektörünün dışında tutulmuş, oradaki hayatların ufuk açıcı olanakları harcanmıştır diyerek bugün yaşayan en büyük galip olan Avrupa 'nın biyografisinden ibaret olan tarihe karşı bu tarih karşısında *tarihsiz kılınmış halkların* tarihini yazmayı önerir (bkz. Wolf, 1982). Tarihin genelgeçer güzergahın dışındaki metruk adalarından bahseden Marshall Sahlins de diğer insanların, diğer halkların zamanları ve kültürlerine hasrettiği çalışmasına *Tarihin Adaları* derken tarihin sözkonusu çoğulluğuna işaret etmek ister (Sahlins, 1985). Bu çalışmalar tarihin, tarihyazımının mahiyetini deşifre ettikleri ölçüde oldukça verimli katkılar sağlayabiliyorlar. Ancak kendileri ayrı bir tarihyazımının iddialarını sahiplenmeye başladıklarında tarihyazımının bilinen zaaflarına düşmekten kurtulamıyorlar.

örgütlenmesi de bu esnada toplumdaki İslâmî kültürün disiplin altına alınmasının teminatını oluşturdu. İslâmi bilimlerin doğasındaki iktidar iradesi de İlahiyat disiplini altında belli bir hizaya sokuldu. İlahiyat Fakulteleri ve İmam-Hatip Okulları bugün için İslâmî hareketlerin devşirme ocakları işlevini üstlenmeden önce kesinlikle devletin belli ideolojik gereksinimlerini karşılamak, potansiyel muhalefet oluşumlarını kontrol altında tutabilmek ve hatta gerektiğinde böylesi hareketlere karşı kullanılabilecek bir kadronun teşekkülünü sağlamak beklentisiyle kurulup yaygınlaştırılıyordu. Ayrıntılarına şimdilik giremeyeceğimiz bu oluşumun Türk toplum yapısının doğasının demokratik süreçle birlikte girdiği doğal tepkimeler sonucunda devletin resmî ideolojisini zorlayacak hale gelmesi kesinlikle bu kurumların niyetlenilmeyen sonuçları olarak tasavvur edilebilir. Ama öte yandan da devletin resmî ideolojisinin sözkonusu demokratik tepkimeler sonucunda kayda değer bir dönüşüme zaten geçmiş olduğu da gözden kaçmamalıdır. Konuyu daha fazla dağıtmadan burada resmî tarih açısına yönelik eleştiriler üzerinde temellenen alternatif tarih iddialarına yaptığımız göndermeye dönelim. İlk bakışta sözkonusu alternatiflerin Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu içinde bastırılan Kürt ve İslâm kimliklerinin resmî ideoloji veya sistemle bir muhasebesi olarak devreye girdiği görülmektedir. Yalan söyleyen resmî tarihyazımını utandırma çabası içerisindeki İslâmî tarihyazımı talebinin en büyük zaafı gerek Kurtuluş Savaşı esnasındaki gerekse Cumhuriyetin ilk kuruluş yıllarında Türk toplum yapısındaki İslâmî etkiyi, veya ağırlığı fazlasıyla abartmasıdır.[2] Öyle ki Türk Cumhuriyetinin laiklik ve milliyetçilik te-

[2]Sözkonusu alternatif tarih yazımlarının sadece Cumhuriyet tarihine yönelik taleplerinin tasviriyle sınırlı olduğu için bu çalışmada daha geniş ölçekli bir tarihyazımı teşebbüslerinin bir değerlendirmesine girmeyeceğim. Sadece değinmekle yetinmek istiyorum, sözgelimi bir Osmanlı toplum yapısına yönelik alternatif tarihyazımında da çoğunlukla güncel olan gündemlerin dolduruşlarına gelen tarihyazımı örnekleri üremektedir. Bir dönemin yükselen değerlerinden Amerikancı çoğulculuğun hakim olduğu gündemin etkisi Osmanlı tarihinin neredeyse sivil toplumcu, çoğulcu bir tablosunu geçerli kılmış (bu tablo bugün de aynı ölçüde bir geçerliliğe sahip olmaktadır) başka bir dönemde devletçi değerlerin hegemonyası sayesinde güçlü ve merkeziyetçi bir Osmanlı devleti tablosu oldukça değerlenmiştir. Osmanlı tarihinin yazımındaki bu tür dalgalanmaları daha ziyade "milliyetçi" tarih anlayışıyla karakterize eden Huricihan İslâmoğlu-İnan'ın çalışmasında sunduğu verilerin yıllarca İslâmcı tarih çalışmalarını da belirlemiş anlayışları örneklediğine dikkat edilmelidir (bkz. Huricihan İslâmoğlu-İnan, 1994).

melli yapılanışı tüm başarısını sözkonusu İslâmî etki ve unsurların entrika, kan ve şiddetle bastırılmasına borçlu olmuştur. Böylece önerilen tarihyazımı resmî tarih anlayışının tersyüz edilmesine indirgenebilecek bir mecradan dışarıya çıkamamakta; yanısıra Türk toplum yapısındaki İslâmî unsurun tüm tarihini yönetici sınıfların eliyle yürütülen tepeden inmeci müdahelelerine bağlamış olmaktadır. İslâmcı bir tarihyazımının tüm yapabildiği şey, resmî tarihin varoluş mantığını güçlendirmek olmakta; böylece, İslâmî bir oluşumun tarihsel varlık koşullarının sahih bir çözümlemesine ulaşma imkanını zayıflatmaktadır.

Benzer bir tarihyazımı deneyimi Türkiye Cumhuriyetinin teşekkülü içerisinde preslenmiş diğer önemli ögelerden biri olan Kürt bakışaçısını yeniden diriltmenin iddiasını taşır. Kavgası, Türk milliyetçiliğine dayalı bir tarihyazımının olası hegemonya biçimlerini üretmekteki işlevselliğini ifşa edip tarihyazımının illetinden insanları özgürleştirme çağrısını üstlenmek değil elbet. Onun da varabildiği son sınır Bülent Peker'in deyimiyle bir "Türk Resmî-Tarihine karşı Kürt Resmî-Tarihini üretmek" ten ibaret olmaktadır. 'Bu tarihçilik, bir yandan Türk resmî tarihini ve sessizliği sorgular, kamusal bir siyasetin temel dayanaklarından birini oluştururken, diğer yandan da Kürt Resmî tarihinin temellerini oluşturma yolunda ilerlemektedir.' (Peker, 1993).

Bu örneklerden, tarihyazımının daha doğru bir biçiminin nasıl olacağına dair bir reçete çıkarmak mümkün değildir. Ne de aslında her birinin bir diğerine karşı tarihi daha doğru yazma girişimlerinin tahsil ettiği ve edebileceği neticelerin küçümsenmesi gerektiği söylenebilir. Hatta bir adım daha ileri giderek tüm tarihyazımlarının bir arada olması koşuluyla birbirlerine karşı işletilebildiği ölçüde tarihin saptırıcı doğasından insanı koruyabileceğini söylemek bile mümkün. Verili bir tarihyazımının üretmesi muhtemel iktidar ilişkilerini alaşağı etmenin yolu elbette o tarihyazımını tersine çevirmek olabilir, ama bu durumda iktidar ilişkilerinin başka bir türünü egemen kılmış oluruz. Çok iyi bilinen bir örnekle Oryantalizmin çerçevelediği bilgi disiplini sayesinde Doğuyu tanımlama ve açıklama imkanının Batılıya sağladığı iktidar imtiyazlarını geri almanın yolu onu çevirmek bir nevi ayna-imajı olan occidentalizmi devreye sokmak olduğu söylenebilir.

Ama bu durumda, diyelim ki her çeşit iktidar ilişkisini olumsuzlayan onurlu bir tutum sözkonusu olmaz; hatta başkasının iktidarına karşı kendi iktidarını tesis etmeyi arayan kıskanç bir tutumdan sözedilebilir ancak. Bu da bizatihi iktidar ilişkilerinin doğasını dönüştürmeye yönelik bir atılım oluşturmaz. Ama doğrusu herhangi bir tarihyazımı iddiasının başka bir seçeneğinin olabileceğine de ihtimal veremiyorum. Aslında her tarihsel "moment"i kendi içinde anlamayı ve kendine göre dışsal bir bugünün ölçütlerine vurulmasını öneren bir konum bile -ki, Dilthey'in tarih bilimi için doğa bilimine karşı olarak aradığı konuma tekâbül eder- tarihçinin kendisini, kendi tarihsel durumundan koparabileceğini varsayar. Nitekim Gadamer'in dediği gibi bir "tarih duygusuna" bu anlamda sahip olduğunu söylemek, aslında, kişinin içinde yaşadığı çağın önyargılarının etkilerinden sıyrıldığını iddia etmek demektir (Gadamer, 1990: 89).

Tarihyazımı her zaman için bugüne ait bir problem olarak bugünün tarihini yazmakla mükelleftir. Ondan başka bir şey beklemek ondan başka bir şey olmasını istemektir. Bu da tarihin, aslında, her zaman olageldiği şeydir. Yani bugünkü ve buradaki mevcudiyetimizin bir kamuflajı olması ona kendisinden isteneni yaptırıp kendisi olmaktan çıkarılabildiği oranda mümkün olmaktadır. Bugünkü ve buradaki mevcudiyetimiz gelecekte bir atılıma nişan almış bir oluş tarzı olarak tüm dayanaklarını "tarih" diye bir zemine yatırır. Bu özelliğiyle tarih geçmişin aydınlatılmasını sağlamaktan öte çözümlendiğinde bugünkü mevcudiyetimizin temel parametrelerini yansıtmaya daha fazla yatkın gözükmektedir.[3]

Dolayısıyla önerilebilecek herhangi bir tarihyazımının nesnellik iddiasından ziyade bugünkü konumumuzu tamamlayan bir bakış içermesi gerektiğini peşinen kabul etmek zorundayız. Kuşkusuz, nesnel-

[3]Tarihin bugünün bir bilimi olarak okunması sayesinde ulaştığımız bilgi alanına Foucault'nun Nitetzsche'nin kavramını uyarlayarak "soykütüğü" dediğini biliyoruz (bkz. M. Foucault, 1977). Sahlins de tarihin verili bir toplumun incelenişinin bir nesnesi olarak alınması etkinliğini "tarihin antropolojisi"yle karakterize eder. Vernant'ın görüşlerine dayanarak tarihin kültürel düzenlerin kendi tarihsel eylem, bilinç ve pratik tarzlarına sahip oldukları gerçeğini gözönünde bulundurması; diğer kültürler, diğer görenekler ve göreneklerin diğerliğine göre her beşerî gidişatın anlaşılabilmesi için ayırdedici bir antropolojiye, tarihin antropolojisine başvurulması gerektiğini îmâ eder (bkz. age, s. 33-34)

lik iddiasının, bu şekilde, tarihsel çalışmaya yapışmış en büyük yalan olduğunun kabulü bize tarihyazımı etkinliği içinde herçeşit kuralsızlığı, uydurmacılığı meşrulaştırmış olmaz. Bilakis tarihyazımı dolayısıyla insanın kendi mütevazi sınırlarına muttali olması, tarihe başvururken insanı daha bir temkinli, daha bir edebli kılacaktır. Tarihin bir insanın dünyadaki mevcudiyetini anlamlı kılan bir hafızayı temsil etmesi itibariyle en temel ihtiyaçlarından biri olduğu kabul edildiğinde insanlar kendi varoluşlarından utanmayacakları gibi bu varoluşun zorunlu kıldığı tarihin varedilmesi konusunda da bir utanca kapılmazlar. Tarih içindeki muhtemel ve gerekli tadilatlar büyük ölçüde bu dünyadaki yerleşimimizdeki tadilatlarla tamamlanacaktır. İslâmî ıstılahlarda *tevbe* diye isimlendirilebilecek olumlu yöndeki bir tadilat tarihe Müslümanca bakmayı getirecektir beraberinde. Hayatı Müslümanlığın muktezalarınca yaşadığı müddetçe bir Müslüman geçmişten süregelmiş bir geleneğin yeniden temsilini sağlamış olduğunu hissederken, bu muktezaları yerine getirmediği müddetçe de bir *unutma*[4] durumunun içerisine girecektir. Bu unutma insanın hem mükellef olduğu bir sorumluluğun vurgusuna yönelik bir unutmadır, hem de insanın aidiyetini belirleyen ve tarihsel bir sürekliliğe sahip olan geleneğine karşı bir unutma -tarihinden bir *kopma*dır.

Heterodoksi-Ortodoksi Düalizmi İçinde Alevîlik-Sünnîlik

Çalışmamızın başında Türkiye'de yaşanan bir çatışmanın tarihsel izlerini süreceğimizi söylemiştik. Böyle bir iz sürmenin gerektirdiği tarihyazımı ameliyesinin doğası hakkında giriştiğimiz mütalaayla hem sözkonusu çatışmanın taraflarınca tarihe sıkça yapılan başvuruların eleştirisi için bir referans zemini oluşturmak istedik, hem de bu başvuruların eleştirisinin gerektireceği alternatif bir tarihyazımının sınırları konusunda belli bir dikkati uyanık tutmaya çalıştık. Sözkonusu toplumsal çatışma ilk bakışta Türk toplum yapısının İslâm ve Kürt ögelerinden kesinlikle daha az ağırlıklı olmayan Alevî-Sünnî karışımını da içermesinden kaynaklanmaktadır. 1990'ların başlangıcından itibaren Türkiye toplumsal ve siyasi hayatında bu ayrımın gitgide daha ağırlıklı bir yere sahip olduğu gözlemlenmektedir. İmdi, Alevîliğin son

[4] "Rabbimiz! *unuttuk,* yahut yanıldıysak bizi tutup sorguya çekme.." Bakara/286

zamanlarda Türk toplumsal ve siyasî hayatında artan ağırlığının, bunun etrafında yeniden şekillenen politik panoramanın bir analizini yapmak için tarihyazımı üzerine bu kadar uzun bir giriş yapmak mı zorundayız? Türkiye'deki Alevî-Sünnî ikiliği olgusunu ele almanın her düzeyinde tarihyazımının doğasına ilişkin böylesi bir uyarı elbette gerekmeyebilir. Üstelik tarihyazımının doğasına içkin mâlûliyetlerden hiç kimseyi muaf tutmamakla girişeceğimiz her çeşit tarihyazımı ve eleştirisini iptal edebilmenin gerekçelerini sağlamış da olduk. Bu durumda tarihe başvurunun Sünnîleri veya Alevîleri haklı çıkarmasının hiç bir önemi olmayacağını mı ihsas etmeyi aramış olduk? Yoksa herkesin kendine göre bir tarihyazımının geçerliliğini temellendirerek her çeşit tarihsel tahrifi mi meşrulaştırmış olduk?

Özellikle 90'lardan sonra gelişen Alevî söyleminin tarihe oldukça ısrarlı bir biçimde başvurduğunu, buna karşın Sünnî literatürün yine bu tarih başvurularının reddiyeleriyle uğraştığı gözönünde bulundurulduğunda, tarihyazımının doğasına ilişkin bir sorgulamanın Alevîlik hakkındaki araştırmalarda ne kadar önemli olduğu anlaşılabilir. Örneğin, şu ana kadar yazılan İslâm tarihinin Sünnî perspektiften yazılmış olduğu gerekçesiyle Alevî söylem, tarihin, bir de heterodox unsurların bakışaçısından yazılmasını önerdiğinde, bunun sonucunda giriştiği zımnen daha nesnelci tarihyazımı iddiasının bu türden sorunları olduğu görülebilir. Sözkonusu girişimin içerdiği bir başka iddia veya talep, Sünnîliği her zaman ortodoxiyle, iktidarla, eşitsizlikle, tahakkümün somutlaştığı bir hukuk sistemliliğiyle özdeşleştirmeyi aramaktadır. Buna karşın, tarihsel olarak sunnîliğe karşı gelişmiş her çeşit isyan veya hareketi özgürlükçülük, eşitlikçilik, anti-tahakkümcülükle özdeşleştirmek suretiyle yüceltilmiş ve idealize edilmiş bir heterodoksiyle karşıtlaştırarak aslında tahakkümcü bir tarihyazımının gerektirdiği en temel koşul sağlanmış olmaktadır. Bu karşıtlık en temel düzeyde muhayyel "öteki"nin alternatif bir tarihyazımı içinde sadece tersyüz edilmesi sayesinde sağlanmaktadır. Heterodoksi ile ortodoksi arasında geleneksel tarihyazımının içinde, genelde ikincisinin lehine dönen kavramsal karşıtlık, diyalektik bir tepkiyle birincinin lehine tekrar kurulmuş olmaktadır. Bir yanda iktidarın yedeğinde veya bizâtihî iktidar olarak işlerliğe sahip olabilen bir ortodoksluğun temsil ettiği tarih anlayışı vardır. Diğer yanda her çeşit iktidarın ta-

hakkümcü doğasına karşı duyarlılıkla ve korunma bilinç ve iradesiyle hareket eden bir heterodoksinin resmedilişi...[5] Yüzeysel bir bakışla ortodoksinin tahakkümle, hiyerarşik düzenlemeyle, kapalılıkla, bu durumların tebarüz ettiği şehirle, kölelikle-kullukla, donukluk-kalıpçılıkla buluşan niteliğine tam karşıt olarak heterodoksinin özgürlükçülük, tahakküm-karşıtlığı, açıklık, hareketlilik nitelikleriyle tesis edilmişliği farkedilebilir. Bu kurgunun bir sonucu olarak ortodoksluğun Sünnîlikle özdeşleştirilmesiyle birlikte, kitabî bir İslâmî gelenek tüm çeşitliliğine ve esneklik durumlarına rağmen bu düalizmin negatif tarafına sığdırılmakta, buna karşılık tarih boyunca Sünnîliğe veya kurulu otoriteye yapılmış herçeşit isyan, başkaldırı oldukça indirgemeci bir özgürlük retoriği içerisinde estetize edilmektedir.

Aslında tüm kavramsal çiftler ait oldukları retorik içerisinde hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğundan, ilke olarak, bu retoriğin içerisinde kalındığı sürece sürekli kendi kendini doğrulayarak sonsuzca tekrarlanabilen bir hakikat sisteminin içine kapanmış oluruz. Bu kapalılık içerisinde bu hiyerarşiyi ancak tersine çevirmek mümkün olabilmektedir. Ancak, tüm kavramsal-hiyerarşilerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci diyalektiğin tarihsel deneyimleri bize fazlasıyla öğretti. Sözkonusu kavramsal çift (heterodoksi versus ortodoksi) de ise daha dikkat çekici olanı, içsel mantığı itibarıyle her çeşit hiyerarşiyi reddetmeye dayalı anarşist bir taleble özdeşleştirilen heterodoksinin, hiyerarşik bir kayraya tâbî tutularak kendi saldırısına maruz bırakılmasıdır. Oysa bu ikillik içerisinde kalınması zorunlu olsa bile böyle bir saldırının genellikle ertelendiği ve benzeri bir kavramsal düalizmin diyalektik anti-tezine bir meşruiyet zemini sağladığını görmek zor değildir. Nitekim tarih, bu şekilde dönüp okunmak istendiğinde, bir haklılık zemininde insanların hiç bir zaman *yerleşik* kalamayacaklarına dair sonsuz sayıda veriler sunar bize. Heterodoksiye atfedilen özelliklere (özgürlük, tahakküm-karşıtlığı, eşitlik v.s) hiç bir

[5]Özellikle tarihin doğasına ilişkin vukufiyetinden kuşku duyulamıyacak ve eserlerinin bir çoğunda tarihin "tahakkümün yeniden üreticisi" olduğunu vurgulayan Alevî düşünür Reha Çamuroğlu'nun eserlerinde sözkonusu heterodoksi-ortodoksi ikiliğinin bu tarz kuruluşu oldukça karakteristiktir. Bkz. Çamuroğlu, 1990; 1992; 1993.

etnik veya dinsel grubun kalıtsal özellikleri olarak karşılaşılmaz. Bunlar her yerleşik toplumun hayatında bir görünüp bir kaybolan; kimi zaman görünme zamanları, kimi zamansa gaib olma zamanları uzayan özellikler gibi görünüyor. Bugünün Alevî entelijansiyasının, özellikle Reha Çamuroğlu'nun, yükledikleri tüm olumlu özellikleriyle heterodoksiyi kalıtsal bir adres olarak İslâm tarihi içinde Sünnî olmayan unsurlara göndermelerinin bu türden bir sorunu vardır. Bu kurgu Sünnîliği yerleştirdiği kurumlarıyla birlikte hep merkezî otoritelerin ideolojik bir aygıtı olarak; formalist, statükocu insanın özgürlüğüne kastetmiş bir teşebbüs olarak resmetmek durumundadır. Bunun yanında, sözkonusu kurgu, İslâm siyasi tarihinin içinde fıkhın asıl teşekkül damarlarını temsil etmiş meşhur figürlerin siyasetle veya siyasetçilerle ilişkilerindeki hassas mesafeliliği[6] ya görmemek durumundadır veya o tavırdaki çağrıyı da heterodoks çağrının toplamına dahil etmek durumundadır. O taktirde sözkonusu düalizmin mevcut sınırlarının büyük bir sorunsal oluşturacağı açıktır. Aşağıda Türkiye'nin siyasi hayatında, özellikle Cumhuriyet ve modernleşme süreçlerinde girdikleri ittifakların bir tasviri içinde heterodoksinin veya ortodoksinin kalıcı adresler olarak ne Alevîliğe ne de Sünnîliğe kavramsal meskenler teşkil edemeyeceklerini göstermeye çalışacağım.

Değişim, Modernleşme ve Cumhuriyet Bağlamında Alevîlik-Sünnîlik

Alevî-Sünnî ayrılığının son zamanlarda bir hayli fazlaca vurgulanışının, başka bir deyişle Alevîlerin kimlik ibrazı taleplerinin son zamanlarda iyice artmasının İslâmcılığın da politik bakımdan ağırlığını art-

[6]Şerif Mardin'in İslâm tarihi içinde teşhis ettiği halkçı, otorite-zulüm karşıtı, adaletçi, zahid, dünyevî ödüllere sırtını çevirmiş ulema, başka bir deyişiyle "hadis ekolü", İslâm'ın verili bir kavramsal düalizm içerisinde ancak ortodoksiye tekâbül edebilecek bir oluşumdur. Mardin, İslâm tarihi içerisinde devletin Sünnî olduğu zamanlarda bile bu oluşumun siyasetin dışında sivil bir tarzda örgütlenerek çoğunlukla siyaset üzerinde tam belirleyici olamamışsa bile bir baskı unsuru oluşturduğunu ve devletin kendi kullarına karşı hep resmedilegelen sert ve haşin görüntüsünün, halkla ilişkiler düzeyinde halkı koruyan bir Şeriat duvarına çarptığını söylemesi de sivil toplum tartışmalarının geleneksel akışını değiştirecek önemdedir (Şerif Mardin'in bu görüşlerinin ayrıntıları için bkz.Mardin, 1991, 1992, 1993).

tırdığı döneme tekâbül etmesi bu iki olgunun birbirinden bağımsız düşünülemeyecek bir analizini gerekli kılmaktadır. Alevîlikle İslamcılığın Türk politik sahnesinde bazen birbirine karşı ve biri diğerinden ivme alarak, bazen de aynı olgunun farklı görüntüleri olarak ele alınmaya müsait yanları vardır. Buna göre, aslında kökeni modernleşmenin 80'lerden itibaren aldığı ve kimilerinin "postmodern" demeyi uygun gördüğü durumun bir sonucu olarak yerel kimliklerin görünmeye, ortalığa çıkmaya teşvik edildiği hatta kışkırtıldığı varsayılmaktadır. Bu gelişmenin bir hasılası Türkiye'nin bünyesinde barındırdığı bir çok etnik ve dinsel unsurun her zaman politik bağımsızlığa yönelik olmasa bile kimliklerini ibraz etmeye yönelik bir mücahedenin içerisinde görünmesidir.

Türk toplumsal ve kültürel hayatında son zamanlarda, dünyadakine paralel olarak, iyice artan bu tikelleşmeler, böylece, modern devletin tekçi etnik ve ideolojik toplum tasarımlarının çekilmesine ve bu da modernitenin bir çok iddiasının iflas noktasına gelmiş olmasına bağlanmaktadır. Bu nedenle modernitenin daha önceki projeksiyonlarıyla insanlara dayattığı bütünleştirici ve tekleştirici kimliklerin insanların kendi yerel karakterlerini gözardı etmesi, bastırması sayesinde kurulmasına bir tepki gösteriliyor. İnsanlar kendi yerel kimliklerine, eski kimliklerine veya tekdüzeleştirici modernlik tornasından geçmeden önceki kimliklerine geri dönüyorlar. Postmoderniteyi kapitalizmin geç bir mantığı (F. Jameson) olarak görmeye yatkın görüşe nostaljiyi veya Habermas'ın deyimiyle yeni-muhafazakârlığı postmodernizmle çağrıştıran şey büyük ölçüde -klasik Marksimde eski "burjuvazinin değerleri" olarak tarihe karışmış olması gereken- bu değerlerin yeniden neşv-ü nemâ bulmasıdır.

Tabiî ki bir bütün olarak beşerî bilimler deneyiminin, veya yukarıda tarihyazımının doğasına ilişkin söylediklerimizin bizde ihsas etmesi gereken bir gerçektir ki, diriltilen değerler hiç bir zaman eski değerler değildir. Bu değerlere dayalı olarak keşfedildiği düşünülen kültürlerse çoğunlukla bugünün politik düzeyinde yerini bulan bir tarafın gereksinimlerini karşılamak üzere icad ediliyordur. Bununla birlikte tüm bu tikellik istencinin bir etnik veya dinsel bir grup olmaya yatkın tüm oluşumları belirleyen yeni bir üst mantık olarak işlerliğe

sahip olduğu farkedildiğinde modernliğin[7] yeni bir "gütme" stratejisiyle karşı karşıya olduğumuz pekâlâ düşünülebilir. Çünkü bariz olan bir şey vardır; ki o da herkesin kendi tikelliğini yaşamak üzere bir baskıyı üzerinde aynı anda hissettikten sonra içine girdiği kimlik oluşturma sürecinin hemen hemen aynı biçimde işliyor olduğudur. Örneğin tüm etnik kimliklerin tarihe başvurmalarının geriye dönük mitolojik okumalar şeklinde işlemesi ve çoğunlukla uyruğu oldukları iktidarın tarih anlayışıyla tarihsel çatışma noktaları aramalarının istisnası neredeyse yok gibidir.

Buraya kadar söylediklerimizden Alevîliğin ancak modernleşmenin çözülmesinin veya aşılmasının sözkonusu edildiği bir dönemdeki gelişimi hakkında bir şeyler çıkarsamak mümkün. Oysa Alevîlik ve Sünnîliğin modernliğin özellikle çözüldüğü dönemde yansıttıkları tutumların karakteristikliği üzerinde durmak, ancak modernleşme dönemlerindeki durumlarının özelliği dolayısıyla gerekmiş olabilir. Nitekim, yaklaşımımız Alevîlik ve Sünnîliğin modernleşme süreci esnasında farklı gelişme örüntülerine sahip olduğunu ortaya koymayı arayacaktır.

Muslim Society isimli eserinde, Ernest Gellner, Hristiyanlık, Konfüçyanizm ve Hinduizm gibi Orta Çağ'ın sonlarında yürürlükte olan büyük dinler arasında yalnızca İslâm'ın modernleşmeyle beraber Orta Çağ'daki muhtevasını koruyarak varlığını sürdürebildiğini tesbit

[7]Burada hatırlatmayı zorunlu bulduğum şey modernliğe ilişkin anlatımların bir bütün olarak yarattıkları "modernlik öznesi"nin analizlerimizi, bakışaçılarımızı ve giderek tüm bir gerçekliği belirlemeye yüz tuttuğudur. Modernlik vakasının bir vaka olmadan önce söylem içinde kurulan bir soyutlama ürünü olduğu unutuluyor; giderek tüm varlığımızın öznesi, tüm etkinliklerimizin nedeni ve sonucu, herşeye kadir, herşeyden haberdâr ve herşeyi gözeten bir varlık kazanıyor. Bir bakıma Foucault'nun yine Nietzsche'den esinlenerek modern gözetleme (disiplin) usüllerine karşı konumumuza ilişkin olarak atfettiği *panoptik* (bkz. Foucault, 1993) karaktere sahip kılınmıştır modernlik. Ziyaüddin Serdar'ın modernliği terminatöre benzetişi ise modernliğin kendi sözkonusu muhayyel zatını güçlendirici olmakla birlikte muhayyellik niteliğine atfedilse çok yerinde bir benzetme olurdu (bkz. Serdar, 1994). Meraklısı için, Terminatör bilim-kurgu bir filmin kötükahramanı robot. Sürekli takip eden, öldürmeye ayarlanmış, yok edilmesi neredeyse imkansız; paramparça edildiğinde parçaları birleşip yeniden kendini üretiyor ve iyi adamların peşine yine düşüyor. Modernliğin kendisini değil de modernlik kurgusunu böyle bir şeye benzettiğimizde söylem içinde nasıl tüm iradeleri yok eden, aslında iradeleri yok ettikçe insanı tüm suçlamalardan muaf bırakan, altedilmesi imkansız, teslim olunması zaten zorunlu bir canavar ürettiğimiz konusunda bizi uyarabilir kanaatindeyim.

etmişti. Diğerleri bugün hâlen mevcudiyetlerini sürdürüyorlarsa da bu mevcudiyet bir sürekliliğe sahip bulunmamakta, özünü veya Orta Çağ'lardaki muhtevasını korumak suretiyle mümkün olmaktadır. Bunlardan Hristiyanlık, yeniden yorumlanarak ulaşılan bir modernist Hristiyan teolojisi sayesinde bizzat sekülerleşmenin (hatta rasyonalizasyonun) en iyi desteği olmuş; Konfüçyanizm, ruhunun bekasını aramak ne kadar mümkün olsa da, kendi topraklarında reddedilmiş; Hinduizm ise ülkesindeki elitlerce ne kabul ne de reddedilmek suretiyle bir halk-dini olarak yaşamını sürdürebilmektedir. Diğer yanda İslâm hem bir halk hem de bir Büyük Geleneğe sahip bir din olarak modernleşmeyle beraber, bazen modernleşmeye rağmen varolabilmektedir. Ancak İslâm'ın bu başarısını, Gellner, kendi içindeki ezelî bir ikili karşıtlığı birinin lehine sonuçlandırabilmesiyle mümkün kılabileceğini / mümkün kılmakta olduğunu söyler. Bu ikili karşıtlık ortodoks merkez ile sapkın hata, bilgi ile cehalet, politik düzen ile anarşi, uygarlık ile barbarlık, kent ile kır, Kutsal Hukuk ile saf beşerî gelenek, tevhidî bir dindarlıkla kutsal insanların vasıtalı dindarlığı arasındaki karşıtlıktır (Gellner, 1981:4-6). Modernleşmeyle uyum şartı bu çatışmanın birincilerin lehine sonuçlanmasıdır. Gellner'in bu tesbiti bir tahmin de içeriyordu. O da kendi tasnifine göre heterodoksiye uyan unsurların modernleşme süreci esnasında eriyip gideceği veya dönüşerek varolabileceğiydi. Türkiye koşullarına kabaca uyarladığımızda bu yaklaşım, politik düzeyde yükselen İslâmî dalganın büyük ölçüde tasavvuf kökenli olmasını ve bu kökenin heterodoks niteliğinin ilginç bir kitabî geleneği de beslemesini açıklamakta zorlanabilse de, Sünnî İslâm'ın mukadder yükselişine karşı Alevîliğin, ancak özünü neredeyse tamamen kaybederek varolabilmesi gerçeğiyle örtüşmektedir. Aslında, kitabîliği dışlayan bir tutuma dayanmaya çalışması Alevîliğin genel olarak değişmeye açık bir hüviyet kazanmasını sağlar. Ancak bu değişmenin inancın kendini yeniden ürettiği bir durumdan ziyade güncel koşulların dayatmalarına bir teslimiyet oluşturması her zaman için daha fazla muhtemel olmaktadır. Zira temel ilkelerin her çeşit yoruma açık kılındığı bir durumda asgari vazgeçilmez ilkelerin varlığı da fazla bir anlam ifade etmemektedir. Sadece "eline, beline ve diline sahip olma" ya indirgenen temel ilkeler, her çeşit hegemonya ilişkisine uyarlanabilecek bir kolaylığı da sağlarlar doğal olarak. Sı-

nırları bu derece indirgenmiş bir yaklaşımın, anarşist veya tahakküm karşıtı başka ideolojik yüklemeler olmaksızın iktidar ilişkilerine karşı özgürleşimci bir motivasyon oluşturması kolay olmasa gerek.

Cumhuriyet öncesinde, Osmanlı İmparatorluğunda genellikle inançları açısından horgörülmüş, kakılmış, ikinci sınıf insan muamelesi görmüş, sapık addedilmiş olarak resmedilen Alevîlerin Cumhuriyet sonrası toplumsal yaşamla ilişkileri konusunda birkaç önemli çalışmaya değinerek bazı sonuçlara varmaya çalışacağım. Burada Osmanlı döneminde Alevîlerin toplumsal konumlarının bir tahliline girmeyecek, sadece yeri geldikçe bazı değinilerde bulunmakla yetineceğim. Bunlardan ilki İngiliz sosyal antropologu David Shakland'ın kırsal kesim Türkiye'sinde Alevîlikle Sünnîliğin çatallanan değişim yollarını teşhis ettiği antropolojik çalışmalarıdır. Shankland (1993a; 1993b), Alevîlerin Cumhuriyet sonrasında inançlarını ve inançlarına dayalı toplumsal örgütlenme tarzlarını büyük ölçüde yitirdiklerini söylediği çalışmasında Alevî köylülerinin kentleşme sürecindeki gelişme eğilimlerini Sünnîlerinkiyle karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Ona göre Alevîler Cumhuriyet rejiminin dayattığı yeni toplumsal birimler sayesinde büyük bir çözülme yaşamışlardır. Bu birimlerin en önemlisi Muhtardır. Muhtar, Alevî köylerinde daha önceleri yalnızca Dedenin gördüğü bir çok işleve ortak olmuş, böylece Dede'nin toplumsal etkinliğini büyük ölçüde azaltmıştır. Daha ileri giderek, Muhtarın, gördüğü işlerdeki hayatiyet oranında Dede'yi gerektirmeyecek koşulların oluşumunu hazırlaması, köy hayatını -Alevîler için- Dede'nin kasvet oluşturucu bir havasıyla özdeşleştirmiştir. Alevîlerin göç etme yoluyla kentleşme oranının, bu nedenle daha yüksek olduğunu saptayan Shankland, insanların Dede'nin artık kendinden menkul bir meşruiyeti kalmamış vesayetinden kurtulmak için şehre göç etmeye ve kendi özel hayatlarını yaşamaya motive edildiklerini sergiler. Alevî köylerinin nüfus oranının nisbeten daha az olması bundan dolayıdır. Şehre göç eden Alevîler bir bakıma Alevîliğin tüm dinsel ritüellerinden ve inançlarından da kopuyorlar. Burada Alevîliğin artık dinsel bir kimlik olmaktan öte ya politik bir tutum veya etnik bir kimlikle ifade edilen bir yapıya dönüştüğünü görebiliyoruz. Osmanlı İmparatorluğu dönemi boyunca bütün iktidarları gayr-ı meşrû bellemiş bir Alevî topluluğunun Dede'nin otoritesinden önce muhtarlık sonra şehrin mo-

dern kurumları aracılığıyla sistemin meşruiyetini tanıyışı, böylece, ancak kendi dönüşümüyle birlikte gerçekleşmiştir. Ancak bu dönüşümün sistemin doğasında da o esnada süregiden bir dönüşüme eşlik etmiş olduğunu da unutmamak gerekiyor. Belki de bu dönemden başlayaraktır ki, Alevîliğin bir diğer adı da değişim olmuştur. Özgürlükçülük ve değişime açıklık gibi motiflerle estetize edilebilecek ve hâlen de edilmekte olan bu yan, Alevîlerin kendi politik iktidar söylemlerini tesis ettikleri bir âna kadar uzanmakta gecikmez. Çünkü Cumhuriyet rejimine sahiplenmiş olan Alevîler bu rejimin tesis ettiği tüm kurumlara (establishment) sahip çıkmak ve bu kurumların savunuculuğunu yapmak gibi bir rolü gönüllü olarak üstlenmişler; bu kurumların bastırdığı toplumsal unsurlara karşı iktidarın tarafında olmuşlardır.

Kuşkusuz Alevîlerin müzmin iktidar-karşıtı rollerini birdenbire değiştirmeleri ve bugünkü (Cumhuriyet-öncesindeki karakteristikleriyle asla telif edilemeyecek köklü) nitelikleriyle ortaya çıkmalarını sağlayan faktörler vardır. Bunun en önemli sebebinin bizzat Mustafa Kemal'in bir Bektaşi olması (Şener, 1991; Öz, 1990) ve Kurtuluş Savaşı esnasında Alevî dedeleriyle giriştiği diyalogların bir etkisi olarak, Alevîlerde Türk Devriminin bir yönüyle de Alevî Devrimi olduğu izlenimini başarıyla uyandırmış olmasıdır. Gerçekten de tüm Alevî evlerinin değişmez aksesuarlarından birisinin Hz. Ali timsaliyse bir diğerinin bir Atatürk portresi olduğu gözönünde bulundurulabilir.

Mustafa Kemal en kötü ihtimalle bir Alevî değilse bile yaptıklarıyla, örneğin Halifeliği kaldırmakla, Alevîlerin yüzlerce yıllık özlemlerini gerçekleştirmiştir. Aslında daha ileri giderek, Türk siyasi hayatında Jön Türkler'den İttihat Terakki teşekkülüne, oradan da Cumhuriyet elitlerine dek çoğunun Balkan kökenli ve dolayısıyla Bektaşî-Alevî olduklarını, Müfid Yüksel'in kulaklarını çınlatarak hatırlatabiliriz. Bu durum Alevî kaynaklarının da büyük bir vurguyla teyid ettikleri bir gerçek (Öz, 1990; Şener, 1991; Birdoğan, 1992) olmasının yanısıra Anadolu'daki Alevîliğin farklılaşmasının temeline de bu Balkan kökenliğin siyasi hayata kattığı ideolojik renkleri yerleştirmektedir.

Bu vesileyle, Anadolu Alevîliğinin homojen bir bünye olarak mütalaa edilemiyecek bir farklılığa sahip olduğunu belirtmek gerekiyor. Aralarında küçümsenebilecek farkların ötesinde en azından kesinlikle birarada bulunmalarını imkansız kılacak farklar da vardır. Sözgelimi

bir Kürt Alevîliği ile Balkan Alevîlerinin önayak oldukları Türkmen Alevîliği arasında bariz bir fark vardır.[8] Kürt Alevîliği başından beri Türkiye Cumhuriyetiyle barışık olmamış olduğu gibi sol partilere yönelişi de Türk Alevîlerinin sol partilere yöneliş motivasyonlarından farklı olmuştur. Türk milliyetçiliğinin ideolojik ardalanınınsa yine Alevî oldukları bilinen bu Balkan kökenli Alevîlerce pekiştirildiği ve onlar tarafından temsil edildiği iyi bilinmektedir. Zaten milliyetçilik Cumhuriyetin ilk yıllarında Alevîlerin rejimde buldukları diğer bir yakınlıktı. Zira hem Alevî-Bektaşilerin önayak olduğu bir ideolojik projeydi, hem de bununla nedensel bir ilişki içerisinde olan Alevîlik bir Türk dindarlığı olarak tezahür etmekteydi. Bu durum Türkiye siyasi hayatında hep bir paradoks olarak karşılanmış olan Alevî-Ülkücü yakınlaşmasını açıklayıcı niteliktedir. Kısacası, tüm bu durumlar Türk Devrimine, Alevîlerin büyük bir akrabalık bağıyla sarılmalarının anlamını daha açık hale getiriyor.

Ancak burada dikkate almadan geçemeyeceğimiz paradoksal bir durum vardır. O da, Türk Cumhuriyetinin yerleştirdiği devrimler arasında tekke ve zaviyelerin kapatılmasının en büyük mağdurunun Alevîler olmasıdır. Zira Shankland'ın belirttiğine göre, Alevîlerin dinsel ve toplumsal yaşamı Cumhuriyetin politikalarından doğrudan doğruya etkilenmişken Sünnîlerinki kayda değer bir değişiklik yaşamamıştır. Burada devletin Sünnîliğe yönelik bir tercihte bulunduğu bile söylenebilir. Muhtarın nüfûzu bir Sünnî köyünde kayda değer bir değişiklik yaratmamıştır, çünkü eskiden de devleti temsilen bir imam veya kadı gönderilirken bugün aynı devlet görevlisinin yerini muhtar almış oluyordu yalnızca. Oysa Alevîliğin Cumhuriyete verdiği destek, sonuçta kendini yokeden bir etkiye sahip oluyordu. Üstelik resmî ideolojinin bir parçası olarak devletin tercih etmiş olduğu dinin Sünnîlik olması Alevîlerin özgül dinsel yaşamlarını büyük bir sekteye uğratmıştır. Resmî ideolojinin bu tercihinin nedenlerine aşağıda daha ayrıntılı olarak değineceğiz. Şimdilik, bu tercihin bizzat rejimin ilk ku-

[8] Diğer yandan, Akdeniz yöresinde yaşayan ve Suriye'ye kadar uzanan alana yayılan bir yerleşime sahip bir buçuk milyon Alevînin bu değerlendirmelerin dışında olmakla birlikte gerek siyasal tutumları itibariyle, gerekse dinsel yapıları itibarıyle büyük farklılıklar arzettiklerini bildirmekle yetinip bu konuda çalıştığını duyduğumuz M. Yaşar Soyalan'ın çalışmalarının gün yüzüne çıkmasını beklediğimizi belirtelim.

rucuları tarafından yapılmış olduğu halde Alevîlerin o esnada rejime muhalif bir ses çıkarmamış olmalarının paradoksun asıl yanını oluşturduğunu belirtmekle yetinelim. Bununla birlikte, bugün bizzat bu tercihin sonucu olarak görülmesi gereken Alevîliğin (dinsellik açısından) geri-bırakılmışlığından bir çıkış yolu olarak aynı tercihin bir nesnesi olan Sünnîliğin pasta payına talip olması da sözkonusu paradoksun bir parçasıdır.

Shankland, ayrıca, Sünnîlerin kendi inançlarını başkalarına da benimsetme iştiyakıyla anlatmaya hemen girişmelerine karşın Alevîlerin, kendi inançları hakkında konuşmaya pek yanaşmadıkları, bu konuda oldukça ketum davrandıklarını gözlemler. Bu durum da yalnızca Alevîlerin kendi dinlerini ortaya çıkarmak istememelerinden, başka bir deyişle, dinlerinin esoterik yapısından kaynaklanmıyor. Aynı zamanda geleneksel yaşamlarının tahrip edilmiş olmasından, kutsal sülâlelerin etkisinin azalmış olmasından, cem ayinlerinin azalmış olmasından ve bir çok Alevî'nin artık Allah'ın varlığı hakkında bile bir kuşku taşıma noktasına gelmiş olmasından kaynaklanıyor. Alevîler bir bakıma kendilerini Alevî kılan gerekçelerden uzaklaşmış oldukları için Alevîlik hakkında konuşacakları bir şey kalmamış oluyor.

Değişmeyle neredeyse özdeşleştirdiğimiz Alevîliğin bu yanıyla sosyolojik araştırmaları yanıltacak bir tezahüre bile sahip olabildiğini Bahattin Akşit'in bir çalışması (Akşit, 1974) çok güzel örneklemiştir. 1974'te ortakentler üzerine alan çalışması için gittiği yerlerde beklentilerin aksine bir yerdeki eğitim düzeyi, yerleşim yerleri, kadının çalışmasına karşı tutumlar, modern laik değerleri benimseyiş ile şehirdeki iskan süresi arasında doğrusal olmayan, ters bir korelasyon ortaya çıkmıştı. Yani "şehirde doğmak veya şehirde uzun süre oturmak, modern ve laik değerleri benimseme eğilimini yeterince" geliştirememişti (Akşit, 1985: 194). Bir muammaya dönüşen araştırmanın paradoksunu çözmeyi ancak 1980 yılının getirdiği yeni bilgiler mümkün kılmış. Bu yeni bulgulara göre köyden çok yeni gelmiş oldukları halde Alevî oldukları anlaşılan kesim modern değerleri çok çabuk benimsiyor, hemen kentsel yaşamın laik tutumlarına intibak ediyordu.

Böylece Alevîlerin Cumhuriyetle birlikte kendi dinsel inançlarını gönüllü olarak feda ettikleri düşünülebilir. Bu arada tek parti yönetimi esnasında hiç bir şikayetleri olmadığı halde demokrasinin girişi yo-

luyla halkın bastırılan taleblerinin günyüzüne çıkmaya başlamasından sonra yeniden canlanan İslâmî talebler, artık bir dinsel kimlikten ziyade resmî bir ideolojik söyleme dönüşmüş Alevîliğin ya doğrudan Kemalizm adına veya dinselliğin karşıtı olarak nüfûz etme yolunu bulan marksizm adına bir muhalefetine dönüştü. Alevîliğin ikinci büyük muhalefet dönemi böylece alabildiğince muhafazakâr motivasyonlarla başlamış sayılabilirdi. Modernliğin arttığı oranda dinsel bir çekilme yaşanacağı yolundaki meşhur öngörüyü en iyi doğrulama potansiyeline tanık olduğumuz Alevîliğin bugün bir kimlik arayışının adresini teşkil etmesi de, aslında, yükselen İslâmî talepleri karşılamak üzere sistemin aldığı bir tedbir olarak okunabilir.

Alevîlik-Sünnîlik Kavramsal Çiftinin Bir Yapıçözümü

Bu arada Gellner'in modernleşmeyle veya kimi zaman modernleşmeye rağmen bile direnme potansiyeline sahip gördüğü ortodoksi'nin nasıl bir İslâm'a tekâbül ettiğinin de çok problemsiz bir konu olmadığını belirtmek gerek. Şayet Sünnî İslâm'la kastedilen İslâm ülkelerinin çoğunda laik yönetimlerin güdümündeki din kurumlarının temsil ettiği şeyse, bu İslâm'ın kendi iradesine sahip olmadığı ve Sünnîliğin tarihindeki büyük fakihlerin iktidardan bağımsız olma gelenekleri açısından ideal bir duruma tekâbül etmediği de vurgulanmalıdır. Bunların, modern yönetim aygıtları açısından işlevsellikleri öncelikli olduğundan Sünnîliğin otantik bir tipini aramak ve ona sadık kalmak gibi bir yönelimleri olamaz. Modern bir teşekkül olarak Ulus-Devlet'in ideolojik gereksinimleri açısından ortodoks, kitabî, rasyonel bir dinselliğin daha işlevsel olacağı açıktır. Bu nedenle, daha önce de Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarında devletin dinsel tercihinin Sünnî bir İslâm'dan yana olduğunu söylediğimiz gibi (Aktay, 1994) bu tercihin Sünnî İslâm'ı kendi özerkliği içerisinde kendi gelişmesine bırakacak bir tercih olmadığını da hâsseten belirtmek gerek:

> "...pür-dünyevî bir iktidarın böylesi bir dinsel ideolojiyle vuku bulan eklemlenişinin sonucunda ortaya çıkan din, kendi iddialarından vazgeçmiş, etkin, motive edici ve müdahaleci potansiyelini yitirmiş, süregiden politikanın taleplerine uygun işlevsel bir ideolojik malzemeye dönüşmüştür. Sonucun ilginç tarafı şu olmuştur ki,

iktidarına hiç kimseyi ortak etmeme istenciyle yüklü ulus-devlet, yine ancak iktidarı kimseyle paylaşmama ilkesiyle tutarlılığını koruyabilen bir dini kendi iktidarı açısından işlevsel bir birime indirgeyebilmiştir."

O halde, İslâm tarihindeki bir Büyük Geleneğin adı olarak Sünnîliğin İslâm ülkelerindeki resmî din anlayışıyla bağdaşmadığını; dahası otantik ölçütlerine vurulduğunda meşru sayılamayacak iktidar odaklarının yanında olmanın Sünnîliğin kendi *aslını* koruyarak sindiremeyeceği bir şey olduğunu bilmek gerekiyor. Bu bilginin en azından iki önemli hasılası olacaktır: Birincisi, heterodoksi-ortodoksi kavramsal düalizmi kurgusunda Sünnîliğin kendine biçilen rolü tarihte hiç bir zaman oynamamış olduğu böylece açığa çıkar. Yani tarih boyunca iktidarların meşruiyet aracı olarak işlev görmüş olan ve resmî din anlayışını temsil etmiş olan Sünnîlik ideolojisine karşı fakihlerin özerk etkinlikleriyle belirlenen büyük bir Gelenek olarak Sünnî İslâm gözönünde bulundurulduğunda açıkça görülen şey o ki, Sünnîlik hiç bir zaman katı bir formalizme yenik düşmemiştir. Fıkıh etkinliğinin gündelik hayatı sürekli büyük bir teyakkuzla izleyerek evrenin kozmik dengesine bir katılıma tavassut etmiş olduğu görülebilir. Bu katılım, insanın yaşadığı hayatı başıboş yaşama hakkının bulunmadığını; eşyanın ve insanın tabiatına karşı belli sorumluluklarla yükümlü olduğunu hatırlatmıştır sürekli olarak. Kuşkusuz insan eylemine yönelik sabit gibi görünen metin-merkezli kodlamalar sayesinde belli bir formun vazgeçilmez bir biçimde arandığı düşünülebilir. Bu büyük bir ölçüde doğrudur da. Ancak, dinin insan eylemini kodlama mantığının onun tüm olumsal durumlarını tüketecek bir çerçeveyi zorunlu kıldığı düşünülmemelidir. İslâm fıkhının en belirgin özelliğinin zamansal niteliğiyle evrendeki çevrimsel zamana uygun bir ayara sahip olmanın yanısıra toplumsal zamandaki olumsallığa da açılmanın araçlarıyla mücehhez olmasıdır. Böyle bir kerameti vardı da bu fıkhın, niçin içinde yaşadığımız zamanda Müslümanların gelişmelere ayak uydurmalarını sağlamakta başarısız kalmış olduğu sorusu akla gelebilir. Bu soru öyle görünüyor ki, Müslümanların çağdaş durumlarına yönelik her türlü yaklaşımı ve analizi yönlendirmiş bir sorudur. Biz burada bu soruyu cevaplamakla uğraşmayacağız. Ama bu soruyla ilgili olarak bir kaç önemli noktayı belirtmeden geçemeyeceğiz.

İlkin, sorunun ilerlemeci bir bakışı öngerektirdiği ve realiteye ayak uydurmanın yalnızca bir çeşit tutumla karakterize edilebileceğine dair dar bir ufku vardır. Yaşadığımız gelişmelerin tüm meşruiyet sorunlarını bir çırpıda bertaraf eden bir işlevi yüklenmiş olan ilerleme ideolojisinin, tüm direniş noktalarını söylemin içinde yargılayıp olumsuzlaması mukadderdir.[9] İkincisi, dolayısıyla sorun her zaman fıkhın yeterli bir bakışaçısını veya tahlili realize edememiş olmasında değil, çoğu zaman, bu tavrın hermeneutik bir anlaşılmasının gerçekleşmemiş olmasında veya, bu nedenle, tavrın benimsenmemiş olmasında yatmaktadır. Üçüncüsü, İslâmî fıkhın öngörülmüş öznelerinin, öznel konumlarının hakkını vermemiş olmaları her zaman daha büyük bir kuvvetle muhtemeldir. Fıkıh etkinliğinin doğal özneleri fakihlerdir. Fakihlerse İslâm'da belli bir sınıfa değil, tüm Müslümanların geliştirmek üzere belli yollara başvurmaları gereken bir vasıflarına işaret eder. Dolayısıyla Fıkıh etkinliği fakih insanların niyetlenişleriyle (tefakkuhlarıyla) varolur. Kendi başına bir varlığı sözkonusu değildir. Son olarak, sorunun, toplumsal gelişmelerde bir sürü başka etkenlerle birlikte İslâmî fıkıh etkinliğinin muhtemel etkileşiminin gözönünde bulundurulmasını ihmal ederek sorulabileceğini söyleyebiliriz.

Sözkonusu büyük harfli Geleneği sivil oluşumlarda arama gereğinin ikinci önemli hasılası, bizi yükselen bir politik ve ideolojik akım olarak İslâmcılıkta bir adres aramaya zorlamasıdır. Çünkü hâlen kendini sözkonusu büyük Geleneğin keşfedilmesi ameliyesi içerisinde arayan bir hareket olması, ve bugün için iktidara veya iktidarla bir muhasebeye yönelmiş olsa bile ona araçsal bir anlamdan ötesini atfetmeme yönünde varolan -veya varolduğu ölçüdeki- niyetselliği onu Geleneğin gerçek varisi kılmaktadır. Ancak bu Geleneğin kimi zaman keşfedilmesi yerine inşa edilmesi yönündeki durumlar yok değil elbet. Bu da yukarıda kısa bir değerlendirmesine giriştiğimiz, bulaştığı hiç kimseyi masum bırakmayan tarihyazımı ameliyesinin doğal bir sonucu olarak işlemektedir.

[9] Söylemin kapalılık özelliğinin bir sonucu olsa gerek, söylemin dışına atılamayan *öteki*'nin, söylemin içinde yargılanması çoğu kez çarpıtılarak karikatürize edilmesiyle beraber gider.

Alevî ve İslâmcı Yayınların Kısa bir Karşılaştırılması

Son yirmi yılda yayınlanan resmî olmayan İslâmî yayınların yüzeysel bir taraması şu gerçeği ortaya koyar: İslâmî söylemin bir kimlik ögesi olarak Sünnîlik vurgusu olmadığı gibi bir 'muhalif grup olarak Alevîler' vurgusu da yoktur. Hatta çağdaş İslâmî akımların gündemindeki bir çok konuda tavır alışları belirleyen tarihsel dayanakların bir çoğunun Hz. Ali ile siyasal muhalifleri arasındaki çatışmalardan devşirildiği kolaylıkla farkedilebilir. Günümüzde yaşayan Alevîler hiç bir zaman Alevîlikleri dolayısıyla sözkonusu literatürde göndermede bulunulması muhtemel muhalifler arasında yer almamaktadırlar. Ancak, en kötü ihtimalle Alevîlerin tarihsel konumlarına uygun bularak giriştikleri bazı politik ittifaklar (milliyetçilik, kemalizm, sosyalizm, laiklik vs) dır ki, İslâmî literatürde muhalif unsurlar olarak yeralmalarını sağlamaktadır. Burada bile vurgunun hiç bir zaman Alevîliğe yönelik olmaması Türkiye'nin toplumsal-dinsel barışının potansiyel imkanları açısından kanımca oldukça umut vericidir. Hatta bazı İslâmî yayınlarda Alevîliğin kökenlerine dair yapılan incelemelerde, Alevîlerin Alevîlik gerekçelerine büyük bir sadakat gösterisi yapılmaktadır.[10] Alevîliğin kökeninin, en basit ifadeyle, Hz. Ali'nin yolundan gitmekse bunun en iyi davetçilerinin kendileri olabileceklerine dair bir meydan okumanın yanında, kuşkusuz bu gösterinin altında Alevîlere yönelik kendi özlerine dönmeye bir çağrı da yatmaktadır.

Buna karşılık, özellikle 90'lardan sonra oluşan ve çeşitlenen Alevî literatürün söylemindeki "bir muhalif kategori olarak Sünnîlik" vurgusunun varoluş sebebi boyutunda göründüğü de ayrı bir gerçektir. Bu söylemde bir yandan yukarıda tasvir ve tahliline çalıştığımız heterodoksi-ortodoksi ikilemi içerisinde Sünnîliğe yönelik bir eleştiri varken, diğer yandan Sünnîliğin mevcut iktidarın yapılanışı içinde oynadığı roller sayesinde kazandığı mevzilere dikkat çekilmekte ve ilginç bir biçimde bir altın çağ olarak resmedilen tek parti döneminden sapılmakta olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu literatürün diğer göze

[10] Özellikle *İmza Dergisi*'nde Müfid Yüksel'in Alevîlikle ilgili çalışmaları anılmaya değer. Bu çalışmalarında Yüksel, Alevîliğin bir mezhep veya bir Şaman dini olmadığını göstermeye çalışırken, temel kaynaklarına dayanarak özünde Hanefi mezhebine bağlı bir tarikat olduğunu ve teşekkül döneminde Zahirî Şeriat'e güçlü bir vurguyla yüklü olduğunu göstermeye çalışıyor.

çarpan yanı Alevîliğin tarihsel kökenlerini temellendirmeye çalışırken dayandığı rivayetlere yönelik neredeyse hiç bir sahihlik arayışı olmadığı gibi bir rivayetin doğru addedilebilmesi için gerekli doğrulama mekanizmasının çok belirgin olmayışıdır. Olaylar büyük ölçüde mitolojiktir ve şifâhî aktarımlara dayanmaktadır. "Aynı Kur'an" "aynı Peygamber"e inanıldığı zaman zaman söylenmekle birlikte söylem içinde Kur'an'a veya Peygambere kurucu (constitutive) bir rol tanınmamaktadır. Gerçi bu duruma Kur'an ve Peygamberin heterodoksça yorumlanış imkanı çerçevesinde önceden sınırsızca bir kredi açılmıştır. Bu yüzden bu kredinin nerede tükeneceği ve yorumun kendisini nerede Nass'la mukayyet kabul etmeye başlayacağının belirgin bir işareti de yoktur.

Bununla birlikte, Alevî yayınlarının kendi içlerinde farklılaşıp çeşitlileştiği ölçüde kaynaklara, sahihliğe yönelen bir arayışı teşvik eden bir vurguyu yüklenmeye yönelmesinin de muhtemel olduğunu kaydetmek gerekiyor. Tanımı gereği Hz. Ali'ye bağlılığın eninde sonunda Ali'nin öğretisini sahih kaynaklarından öğrenme yönünde bir yol açacağının işareti bugünkü arayışların vardığı noktalardan görünebilmektedir. Bu arayış hem Alevîliğin tanımı gereği, hem de modernleşmeye ayak uydurup daha uzun soluklu bir hareket olabilmenin bir gereği olarak kendini hissettirmektedir. Örneğin, Haftalık *Aktüel* dergisinin 20 Ekim tarihli sayısında Nejat Birdoğan'ın Alevîliği İslâm dışı sayan değerlendirmeleri -kendisini doğrulayabilecek miktarda ampirik gözleme dayanmakla birlikte- özellikle entellektüel kesimden bir çok Alevî'nin sert tepkisine yol açtı. *Aktüel*'in bir sonraki sayısında yer verilen bu tepkilere bakıldığında 90'lardan sonra Alevîler'in sözkonusu ettiğimiz ortaya çıkışının böylesi bir karaktere giderek bürünmeye yüz tuttuğu öngörülebilir. Bu sonucun bugün bu toplumsal hareketi anlamaya çalışırken gözlemlediğimiz müşahhas kadroların niyetlendiği ve kastettiği bir sonuç olup olmaması çok önemli olmasa da, dinsel ilginin herhangi bir çeşidinin günümüzdeki doğrultusunda işleyişinin geri alınamayan bir etkisi olduğunu kaydetmek önemlidir.[11]

[11]Aynı derginin 24 Ağustos sayısında Alevî Cemaatinin Dede'leri Türkiye'de Alevîler'in bazı hakları elde etmek için topluma ve yönetime yönelik bir tehdit olarak Hristiyan olmayı önermeleri üzerine, çoğunluğu üniversite gençliği olan ve son zamanlarda yaygınlaşmaya başlayan büyük şehirlerdeki Cemevlerine devam eden bir Alevî ce-

Sonuç;

Tüm bunlarla birlikte, Alevîliğin kendisinden başka herşeye bürünerek özünden inhiraf etme yönünde sergilediği istidadı belirtmemizin önemi yükselen talepleri itibariyle Alevîliğin dinsel veya doktriner her türlü dayanağının ancak mevcut siyasal konjonktür içerisinde anlam kazanabildiğini saptamakta yatar. Gerçekten de kendi istek ve iradesiyle dindışı her tür teşekkülden uzak kalmış, yukarıda gördüğümüz gibi, gerek modernliğe özünü koruyarak uyum sağlama noktasındaki isteksizliği, gerekse son bir asırdır Türk siyasi hayatındaki iktidar yanlısı tutumunun tarihsel gereği olarak dinsel duyarlılığını başka duyarlılıklara dönüştürmüş, bunu da bir çeşit ilericilik sayan bir ideoloji üretmiş bir kesimin bugün dinsel haklar retoriğiyle sözkonusu edilmesinin gerçek nedenlerini iyi teşhis etmek gerekiyor. Kaldı ki göstermeye çalıştığımız gibi ne Sünnî denilen kesim bugün faydalandığından sözedilen dinsel hizmetlere kendisi talip olmuş (bu hizmetlerin varlığının Sünnîliğin gerçek gizilgüçlerinin açığa çıkmasını engelleyici bile olduğundan sözedilebildiğini gördük) ne de Alevîler mevcut durumun başka türlü olması yönünde son zamanlara kadar bir irade göstermiş sayılabilirler. İşin hiç bir şekilde arzulanamayacak olan tarafı, Alevîliğin bugün yükselen İslâmî dalgaya karşı bir önlem olarak ve toplumsal barışta onulmaz yaralar açacak şekilde manipule aracı olmaya doğru gitmesi. Motivasyonları başlangıçta kesinlikle Alevî-Sünnî antagonizmasına dayanmayan 1992 Sivas olaylarının, daha sonra 1994 Eylülü'nde Karacaahmet Mezarlığı'ndaki Cemevi inşaatı dolayısıyla ortaya çıkan tartışmaların giderek bu antagonizmayı varkılıp derinleştirmeye yöneldiği görülüyor. İslamcılığın Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca başvurduğu dinsel özgürlük retoriğine bu tartışmalar dolayısıyla Alevîlerin ağzından muhatap olmasının 1980 öncesinin Alevî-Sünnî çatışmalarından oldukça farklı bir karşılaşmayı

maati, Alevîliğin "öz"üne referansla, büyük bir tepki göstermişler. Gençlere göre Alevîlik tarihi boyunca doğru bildiği bir yoldan vazgeçmediği için şanlı ve destansı bir tarihe layık olmuştur. Bunu yaparken Alevîlik geçmişte hiç bir dünyevî ödüle göz dikmediği gibi bugün de şartlar ne kadar olumsuz olursa olsun gerçekleri haykırmaktan Alevî olarak vazgeçilemeyeceğini vurguladılar. Kimlik oluşum sürecini henüz tamamlamamış (aslında kimin tamamlamış olduğundan sözedilebilir ki?) olan Alevî okur yazarlarının bu tür referanslarının giderek kendilerine tâbî olacakları bir doktrini, bir dinsel ortodoksiyi açığa çıkaracağını öngörmek mümkündür.

ifade ettiği âşikârdır.[12]

Aslında, geçmişte Alevî-Sünnî çatışmalarının yaşandığı yerlerde Sünnî kesimi motive edici politik hareketler bugünün bilinen anlamıyla İslâmcı olmaktan ziyade milliyetçi bir temele sahip olmuştur. Çoğu yerde "kürtçülük"le veya kendi başına etnik bir "ayrılık"la özdeşleştirilen Alevîliğin sapkın imajına karşı bu çatışmalarda katışmış olan "komünist" imajının yerleşik antagonizmalara yeni bir boyut kazandırmış olduğu söylenebilir. Kimliğini kendi "öz"ünde aramak yerine "tarihin önüne çıkardığı" *yoldaş*'larda arayan Alevîler yıllarca sürecek bir sağ-sol çatışmasında seçtikleri tarafın Türkiye'deki ma'kus ta(l/r)ihini paylaşmaya razı olan özgün bir kimliğe yansıdılar. Oysa İslâmî açıdan sahih bir değerlendirmeye tâbî tutulduğunda yaşadıkları çatışmanın diğer protagonistlerinden çok farklı bir yerde duruyor sayılmayabilirlerdi de. Necdet Subaşı'nın deyimiyle (1992) İslâmî inançların halk katındaki gelişme seyrine bir bakıldığında Sünnî addedilen bölgelerin dinsel kültlerinin yer yer Alevîlerinkini aratmayacak boyutlara ulaştığı farkedilebilir.

Sonuçta, bugün dile gelen Alevî-Sünnî tartışmasında çoğu kez kendini muhatap bulan İslâmcılık bu özellikleri dolayısıyla, aslında, ne ortodoksiye yüklenen rollere mecburdur, ne de bugünkü politik talebleriyle birlikte düşünülebilecek Alevîlik karşısında Sünnîlik olarak sivrilmek zorundadır. Çünkü ister heterodoksi-ortodoksi bağlamında düşünmüş olalım, isterse de Alevîlik-Sünnîlik bağlamında düşünmüş olalım, sonuçta aranan veya kurgulanan antagonizma İslâmcılığın kendi tarihine dışsal olarak varolmakta ve -aslında İslâmcılığın da bir açıklamasını yapmak zorunda olduğu- belli bir toplumsal yapının çatışmalarına gönderme yapmaktadır. İslâmcılığın burada yapacağı şey

[12]Özellikle Cemevi inşaatı konusunda Alevîlerin işledikleri temalar gerek refah Partiinin gerekse genel anlamda İslamcılığın Cumhuriyet tarihi boyunca işleyerek prim yaptıkları temalardır. "İnançlara saygı", "İnsanlara inandıkları gibi yaşama hakkı" v.s. temalar aslında gerek 80 öncesi tartışmalarda gerekse genel tarihleri boyunca Alevîlerden duyumaya alışılmış şeyler değildi. Daha önceki vurgularımızı tamamlayacak şekilde bu durum Alevîliğin belki de ilk defa Alevîlik olarak ortaya çıktığının işaretleri gibi görülebilir. Sivas'ta ise yukarda da söylediğimiz gibi olayın başlangıç motivasyonları kesinlikle Alevî-Sünnî ayrılığından ziyade Türkiye'deki laik-anti laik gerilimini veya Selman Rüşdi olayıyla ortaya çıkan daha global bir tartışmanın Türkiye'deki uzanımını temsil ediyordu. Sonucun vehametiyle birlikte toplumsal olayların her zamanki soğuk doğasıyla insanlar yeniden tanışmış oldular: İnsanlar başka şeyler isterler, ama genellikle nasıl isteyeceklerini bilemedikleri veya eylemleri başkalarınınkiyle kesiştiği için çoğu kez başka şeylere razı olurlar.

bugün gerçek bir varlığı olmayan Alevîliğe karşı kendini Sünnîlik olarak kodlamak yerine sunulan antagonizmayı çözüp kendi tarihine uygun antagonizmaları mevcut koşullarda görünür kılmaya çalışmaktır.

BİBLİYOGRAFYA

AKŞİT, Bahattin, 1975, *Social Change and Cleavage in a Middle-Sized Turkish City*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago, Illinois.

AKŞİT, Bahattin, 1985, Ortakent'te Toplumsal Farklılaşma ve Siyasal-Kültürel Çatışma, *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*'nin içinde, Turhan Kitabevi, Ankara.

AKTAY, Yasin, 1994, Türk İslâm'ının Aydınlanma Serüveni: 'Post-izm' den, 'Pre-İslamizm'e, **tezkire,** sayı: 6, Kış.

BİRDOĞAN, Nejat, 1992, *Anadolu ve Balkanlarda Alevî Yerleşmesi*, Alev Yayınları, İstanbul.

BİRGE, J. Kingsley, 1965, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Ltd, London (Türkçe Çevirisi için bkz. *Bektaşilik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991)

ÇAMUROĞLU, Reha, 1993, *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Metis Yayınları, İstanbul.

ÇAMUROĞLU, Rehâ, 1990, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Der Yayınları, İstanbul.

ÇAMUROĞLU, Rehâ, 1992, *Sabah Rüzgarı: Enel-Hakk Demişti Nesîmî*, Metis Yayınları, İstanbul.

DIERL, A. Jozef, 1991, *Anadolu Alevîliği*, Almanca (1985)'dan çev. Fahrettin Yiğit, Ant Yayınları, İstanbul.

FIGLALI, E. Rûhî, 1990, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Selçuk Yayınları, Ankara.

FOUCAULT, Michel, 1977, Nietzsche, Geneology and History, *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard ed. and Trans. By Withsherry, Basil Blackwell, Oxford, 1977; Türkçesi için bkz. Nietzsche, Tarih-Yazımı ve Soykütüğü, *Dostluğa Dair*'in içinde, Türkçesi: Cemal Ener, Telos, İstanbul, 1992).

FOUCAULT, Michel, 1993, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1993.

GADAMER, Hans-George, 1990, Tarih Bilinci Sorunu, *Toplum Bilimlerinde*

Yorumcu Yaklaşım'ın içinde (derleyen: Paul Rabinow, William Sullivan) çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı yayınları, İstanbul.

GELLNER, Ernest., 1981, *Muslim Society*, Cambridge University Press

İSLAMOĞLU-İNAN, Huricihan, 1994, Mukayeseli Tarihyazımı İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet ve Meşruiyet, *Toplum ve Bilim*, 62. Sayı, Bahar.

MARDİN, Şerif, 1991, The Just and the Unjust, *Daedalus*, Summer. Türkçesi, İyiler ve Kötüler, *Dergah*, Cilt III, sayı: 27-28, Mayıs-Haziran, 1992;

MARDİN, Şerif, 1992, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler/1*; İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Şerif, 1993, *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler: 3*, İletişim Yayınları, İstanbul.

MELİKOF, İrene, 1993, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar, 1980, *Babaîler İsyanı*, İstanbul.

ÖZ, Baki, 1990, *Kurtuluş Savaşında Alevî-Bektaşiler*, Can Yayınları (4. Baskı), İstanbul.

ÖZ, Baki, 1992, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, Ant yayınları, İstanbul.

PEKER, Bülent, 1993, Kürt Kimlik Mücadelesi, Hukuk Devletleri ve Radikal Demokrasi, *Birikim*, sayı: 48, Nisan.

SAHLİNS, Marshall, 1985, *Islands of History*, The Universitiy of Chicago Press.

SERDAR, Ziyauddin, 1994, Terminatörden Kurtulmak: Postmodern Zihinsel Durum, çev. Naim Öztürk, *Yeni Dergi*, Sayı: 3, Haziran-Temmuz, 1994.

SHANKLAND, David, 1993a, *Alevî & Sunni in Rural Turkey: Diverse Paths of Change*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Darwin College, Cambridge.

SHANKLAND, David, 1993b, Alevî and Sunni in Rural Anatolia, *Culture & Economy: Changes in Turkish Villages*'in içinde, (Paul Stirling, ed.) The Eothen Press.

SUBAŞI, Necdet, 1982, *Dinî İnançların Halk Katındaki Gelişme Seyri*, Yayınlanmamış Doktora Semineri, S.Ü. İlahiyat Fakultesi, Din Sosyolojisi.

ŞENER, Cemal, 1991, *Atatürk ve Alevîler*, Ant Yayınları, İstanbul.

WOLF, Eric R., 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press.

YÜKSEL, Müfid, 1992, Bütün Yönleriyle, Dün, Bugün Alevîlik ve Bektaşilik, *İmza Dergisi*, Ocak, sayı, 35.

ZELYUT, Rıza, 1990, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, Anadolu Kültürü Yayınları, İstanbul.

ZİYA, Yusuf, 1928, Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar, *Dârülfünûn İlahiyat Fakultesi Dergisi*, 8-9. sayılar.