

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Markus Dressler

TÜRK ALEVİLİĞİNİN İNŞASI

ORYANTALİZM, TARİHÇİLİK, MİLLİYETÇİLİK VE DİN YAZIMI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



MARKUS DRESSLER

Markus Dressler Almanya'da Bayreuth Üniversitesi Din Bilimleri bölümünde öğretim üyesidir. Daha önce ABD, Türkiye (2008-2013 arası İstanbul Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü) ve İsviçre'de çeşitli üniversitelerde farklı bölümlerde çalıştı. Araştırmaları Osmanlı döneminde ve Türkiye'de din tarihi, din politikaları ve Alevilik üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca sekülerizm söylemleri, din ve İslam çalışmalarında yöntem sorunları ve din çalışmalarında kuramsal ve kavramsal konularda çalışmalarını sürdürmektedir. Yayınlanmış diğer eserleri şunlardır: *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality* (Routledge, 2009 – Ron Geaves ve Gritt M. Klinkhammer ile birlikte); *Secularism and Religion-Making* (Oxford University Press, 2011 – Arvind Mandair ile birlikte).



MARKUS DRESSLER
TÜRK ALEVİLİĞİNİN İNŞASI
ORYANTALİZM, TARİHÇİLİK, MİLLİYETÇİLİK VE DİN YAZIMI
ÇEVİREN DEFNE ORHUN

WRITING RELIGION
THE MAKING OF TURKISH ALEVI ISLAM
OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2013
© MARKUS DRESSLER

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 546
TARİH 59

ISBN 978-605-399-432-9

KAPAK KARŞIYAKA BELEDİYESİ İsmail Cem Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilen
AŞURE GÜNÜ'NDEN BİR FOTOĞRAF (SEDAT BUZ, 2014).

1. BASKI İSTANBUL, ŞUBAT 2016

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / FAKS: 0212 297 63 14 • SERTİFİKA NO: 11237

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN CEM TÜZÜN
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
DÜZELTİ REMZİ ABBAS
DİZİN BELGİN ÇINAR
BASKI VE CİLT MEGA BASIM YAYIN SAN. VE TİC. A.Ş.
CİHANGİR MAH. GÜVERCİN CAD. NO: 3/1 BAHA İŞ MERKEZİ, A BLOK KAT 2 AVCILAR İSTANBUL
TELEFON: 0212 412 17 00 / FAKS: 0212 422 11 51 • SERTİFİKA NO: 12026

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Dressler, Markus.
Türk Aleviliğinin inşası: oryantalizm, tarihçilik, milliyetçilik ve din yazımı / Markus Dressler;
çeviren Defne Orhun.

342 pages ; 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-432-9

1. Alevis —Turkey. 2. Shiites —Turkey. 3. Bektashis —Turkey. 4. Nosairians —Turkey.
 5. Shamanism —Turkey. 6. Sufism —Turkey. 7. Islamic sects —Turkey.
 8. Köprülü, Mehmet Fuat, 1890-1966. 9. Köprülü, Mehmet Fuat, 1890-1966. —Criticism and interpretation.
 10. Orientalism. 11. Historiography. I. Title. II. Orhun, Defne.
- BP195.N7 D74519 2015

MARKUS DRESSLER

TÜRK ALEVİLİĞİN İNŞASI
ORYANTALİZM, TARİHÇİLİK, MİLLİYETÇİLİK
VE DİN YAZIMI

ÇEVİREN
DEFNE ORHUN

Mehmed Yaman Dede anısına (1940-2014)

İçindekiler

ix Teşekkür

xi Türkçe Basıma Önsöz

xv Önsöz: İhtilafı Bir Konu Olarak Alevilik

1 GİRİŞ Soykütükler ve Mealler

1 Tarihsel Terimler Olarak Kızılbaş ve Alevi

1 Modern Soykütükler

5 Premodern Mealler

8 Amaçlar

12 Kavramsal ve Teorik Tartışmalar

19 Köprülü Paradigması: Tarihyazımı ve Milliyetçilik

23 Bölümlerin Özeti

31 BİRİNCİ KISIM Misyonerler, Milliyetçiler ve Kızılbaş-Aleviler

33 BİRİNCİ BÖLÜM Batılıların Kızılbaş-Alevileri Keşfi

35 Batılıların Kızılbaşlar ile İlk Temasları

36 Misyonerlik Projesi

39 Kökenleri Araştırmak

41 Kızılbaş-Hristiyan Benzerlikleri ve İhtida Meselesi

46 Misyonerlik Faaliyetlerinin Etkileri

48 Hristiyanlık ile İslâmiyet Arasında

Bir “Karışım” Olarak Kızılbaşlar

54 Batı Tahayyülünde Kızılbaş-Ermeni İlişkileri

59 (Dünya) Dini Söylemi

61 Kızılbaş-Alevilerin Dinileştirilmesi

65 Tanzimat Dönemi ve Dinî Farklılığın Kurumsallaştırılması

68 Osmanlı ve Uluslararası Siyaset Bağlamında Kızılbaşlar

72 Bir Alevi Rönesansı mı?

74 Doğu Vilayetlerindeki Cemaatlerarası İlişkilerin Bozulması

81 İKİNCİ BÖLÜM Milliyetçilik, Din ve Cemaatlerarası Şiddet

83 Seküler yahut Dinsel Milliyetçilikler?

84 Oluşturmacı Yaklaşımlar ve Bunlara Yönelik Eleştiriler

90 Türk Milliyetçiliğinin Oluşumunda Din

92 Müslüman Ulus

98 Metodolojik Güçlükler

101 Milliyetçilik Reformu ve Politikaları

103 Savaş, Göç, Ulusal Tehditler ve Hristiyanlık Karşıtı Fikirler

108 Nüfus ve Toplum Mühendisliği

- 115 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM** Milliyetçilerin Radarına Girmek
- 117** Dersim'in Kızılbaş Kürtleri ve İttihadçılar
- 124** Modernleşen Devlet Perspektifinden Doğu Vilayetleri
- 126** Türkçülük Çerçevesi İçinde Kızılbaş-Aleviler
- 129** Baha Said Bey
- 135** Habil Adem: İran Kürtleri ve Medenileştirilmesi Gereken Türkmenler Olarak Kızılbaşlar
- 138** Türk Alevi Kültürü
- 141** Sekülerleşme, Entegrasyon ve Asimilasyon
- 151 İKİNCİ KISIM Mehmed Fuad Köprülü ve İslâm İç Farklılığın Kavramsallaştırılması**
- 153 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM** Milliyetçilik, Tarihyazımı ve Siyaset
- 153** Bir Geç Osmanlı Aydınının Biçimlenişi
- 155** Erken Dönemdeki Düşünsel Faaliyetleri
- 156** Türkçülüğe Yöneliş
- 161** Tarihyazımı, Sosyoloji ve Ulus-İnşası
- 162** Köprülü-Ziya Gökalp Arasındaki Simbiyotik İlişki
- 166** Siyaset ve İlim
- 171** Türk Tarih Tezi
- 177** Türk Tarih Tezi ve Kızılbaş-Aleviler
- 178** Sekülerliğin Biçimleri
- 185 BEŞİNCİ BÖLÜM** Dinyazımı: Öz ve Farklılıkların Sınıflandırılması
- 185** Halk Dini ve Türk Kültürünün Sürekliliği
- 186** *Türk Edebiyatı'nın Menş'e'i*
- 188** *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*
- 193** *Övgü*
- 195** *Yergi*
- 198** Sosyoekonomik ve Dinî Dikotomilerin Yapısal Anlatımları
- 202** Gündemler ve Kavramlar
- 204** Şamanizm
- 208** Senkretizm
- 216** Seküler Modernizm ve İslâmi İhya
- 219** İkili Kurguların Yarattığı Sorun
- 220** "Ortodoksi" ve "Heterodoksi"
- 225** Kültürlerarası Tercümelere İhtiyatlı Yaklaşmak
- 228** Oryantalizm ve Yerel Unsurların Failliği
- 230** İkiliklerin Teolojik-Siyasi Sonuçları
- 234** İslâm İç Farklılığı Zıt İkilikler Şeklinde Kavramsallaştırmanın Ötesi

- 237 ALTINCI BÖLÜM** Fuad Köprülü'nün Eserlerinde
Alevi ve Alevilik
ve Köprülü'nün Ardında Bıraktığı Miras
- 238** Köprülü'nün Çalışmalarında Alevi Teriminin Anlamları
- 238** Aleviler: Şii Anlamında
- 239** Aleviler: Ehl-i Beyt Sevdalıları Anlamında
- 240** Aleviler: Müfrit Şii Anlamında
- 240** Aleviler: Heterodoks Anadolu Türkleri Anlamında
- 241** Aleviler: Ocak-Merkezli Kızılbaş Türkler
- 245** Heterodoks Türk Kültürünün Sürekliliği
- 249** Köprülü'nün Mirası
- 250** Köprülü'nün Öğrencileri
- 254** İrene Mélikoff: "İslâmlaşmış Şamanizm" Olarak Alevilik
- 258** Ahmet Yaşar Ocak: "Heterodoks İslâm"
ve Senkretizm Olarak Alevilik
- 261** Metodolojik Sorunlar
- 265** Köprülü'nün Ötesinde
- 266** İslâm İçi Çoğulluğu Nasıl Kavramsallaştırmak Gerekliyor?
- 269 SONUÇ** Farklılık ve Aynılık İfade Eden Mecazlar:
Aleviliğin Modernist Bir Proje Haline Getirilmesi
- 270** Alevilik Kavramının İşleyişi
- 272** Alevi Etiketi Kızılbaş-Alevileri Nasıl Etkilemiştir?
- 276** Milli Tarihyazımı ve Dinyazımı
- 285** Kaynakça
- 307** Dizin

Kısaltmalar

ABCFM	American Commissioners for Foreign Missions (Amerikan Misyoner Örgütü)
AMMU	Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi
İAMM	İskân-ı Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi

Teşekkür

Bu kitap, üzerinde bilfiil çalıştığım son beş sene bir yana, modern Aleviliğin oluşumunun çeşitli veçheleriyle ilgilendiğim yaklaşık on beş senelik bir çalışmanın ürünüdür. Alevilik konusuyla tanışmam 1994/95 kış döneminde Marburg Üniversitesi'nde aldığım “Çağdaş Türkiye’de Dinler” başlıklı yüksek lisans dersi vesilesiyle olmuştu. Bitirme sınavında Alevilikle ilgili bir ödev verdim ve öğrencilik hayatımın en kötü notlarından birini aldım. Dersi veren Ursula Spuler-Stegemann hocama, akademik kariyerimin daha ilk adımlarında beni yüreklendiren sözleri için teşekkür borçluyum.

Bu kitabı besleyen araştırma ve inceleme süreci, önce Hofstra Üniversitesi'nin, sonrasında da İstanbul Teknik Üniversitesi'nin sağladığı kurumsal desteğin yanı sıra Türkiye’de Amerikan İlmi Araştırmalar Enstitüsü (ARIT)/ National Endowment for the Humanities (NEH), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi ve Zentrum Moderner Orient (Berlin)’den aldığım burslar sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu kurumlara hem sağladıkları farklı maddi desteklerden ötürü, hem de bana çalışmalarımı meslektaşlarımla paylaşıp tartışma olanağı verdikleri için müteşekkirim. Keza, kitap için yürüttüğüm çalışmaları burada pek azını anabildiğim çeşitli akademik ortamlarda sunup tartışmak da benim açımdan muazzam faydalı oldu. Bu bağlamda Amerikan Din Akademisi’nin yıllık toplantılarında ve Boğaziçi Üniversitesi’nde düzenlenen Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaşî Toplulukları başlıklı bir konferansta yaptığım sunumların yeri ayrıdır.

Bu projenin araştırma ve yazım sürecinde beni yüreklendiren ve burada ele alınan meseleler üzerinde şu veya bu şekilde farklı düşünce yolları geliştirmem eleştirileriyle yardımcı olan herkese derin bir minnetle teşekkür ediyorum. *Oxford Üniversitesi Yayınları Din Çalışmalarında Tefekkür ve Kuram* dizisi editörü Ted Vial'ın ilk aşamalardan beri verdiği destek olmasaydı kitap bu şeklini alamazdı. Benim en başta kurguladığımdan farklı olarak, kitabın din çalışmaları okuruna hitap edebilmesi onun yardımlarıyla mümkün oldu. Elinizde tuttuğunuz kitabın farklı bölümlerinin farklı versiyonlarını okuyup yorumlarını esirgemedikleri için Ahmet Karamustafa'ya, Greg Johnson'a, Adam H. Becker'e, Ahmet Yaşar Ocak'a, Hans-Lukas Kieser'e, Umut Uzer'e, Marc Baer'e, Mehmet Ali Doğan'a, Ruth Mas'e, Rosemary Hicks'e, Stefo Benlisoy'a ve Hans Kippenberg'e müteşekkirim. Ayrıca yayına hazırlık aşamasında beni son derece profesyonel bir şekilde yönlendiren Oxford University Press ekibini de anmadan geçemeyeceğim. Tabii ki eşim Hatice Caner'in tüm araştırma ve yazım aşamalarında verdiği candan desteği unutmam mümkün değil. Son ve sonsuz selamlar da, bu kitabın ilk satırlarının kaleme alındığı Ege kıyılarına gitsin...

Daha önce yayımlanmış olup, bu kitapta değiştirilmiş haliyle yer bulan yazılarım:

Dressler, Markus, "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)", *British Journal for Middle Eastern Studies* 37.3, 2010, s. 241-260.

Dressler, Markus, "İrene Mélikoff'un Mirası: Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 52.3, 2009, s. 13-20.

Türkçe Basıma Önsöz

Elinizdeki kitabın İngilizce orijinali 2013'te Amerikan Din Akademisi'nin katkısıyla Oxford Üniversitesi Yayınları'nın "Din Çalışmalarında Tefekkür ve Kuram" dizisinde yayınlanmıştı. Dizinin yönelimi doğrultusunda din çalışmalarının yöntemsel ve kuramsal sorularına aşına olan bir okur kitlesine yazıldığından dolayı kitabın bazı bölümleri akademik-teorik söylemlere alışık olmayanlara bir miktar zor gelebilir.

Kitabın orijinali yayımlandıktan sonra burada dile getirilen bazı genel argümanlar ve kitabın amaçlarıyla ilgili bir şüphe kulağıma geldi. Öyle ki, buna göre ben Alevilik kavramının tarihini incelerken, Alevilerin kimlik ve tanıma arayışlarının temelini sorgulayıp, zedeliyormuşum. Kitapta bu konuya değinmiş olmama rağmen yine de özellikle kitabın Türkçe okurlarına bu hassas konuya ilişkin genel bakışımı kısaca özetleme ihtiyacı duyuyorum: Kitabın detaylı bir şekilde anlattığı gibi "Alevi" terimi İslâmi dillerde çok eski bir geçmişe sahipken, "Alevilik" teriminin tarihi oldukça yeni; Abdülhamid dönemine ait Osmanlı belgelerinde ilk defa karşımıza çıkıyor, ancak o dönemde bugünkü Alevi geleneğine ait çağrışımları henüz içermiyordu. Modern Alevilik kavramı, yani bu kavramın bugüne dek ağırlıkla taşıdığı bilgiler, daha da sonra, Türk milliyetçilik akımının himayesinde geç Jön Türk zamanında harmanlanmıştır. Bu bilgi harmanlanmasında en ağır basan öğeler Türklük ve heterodoks İslâm tezlerinden ibaretti. Bu tezlere göre Alevilik, özünde bir nevi heterodoks bir Türk Müslümanlığıdır, yani Sünnilikten ya da İslâm'ın doğruluğundan sapmış, içinde Türk kültür öğeleri ağır basan bir oluşumdur. Al-

tı çizilmesi gereken nokta; Türklük ve heterodoksi savlarının Alevilik kavramı vasıtasıyla Alevilerin etno-dinsel çizgilerinin tarifinde egemenlik kazanışının nispeten kısa bir geçmişi olmasının, Alevi kültürünün aynı derecede kısa bir geçmişe sahip olması anlamına gelmediğidir. Kuşkusuz, modern dönemde Alevi olarak adlandırdığımız geleneklerin kültürel anlamları ve sosyal konumları, siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel değişimler neticesinde derin bir transformasyondan geçmiştir. Sünnilik dahil olmak üzere başka dinî gelenekler de benzer transformasyonları yaşamıştır. Modern transformasyonları kabul etmekle beraber, Alevi kültürünün modern dönemin öncesine kadar takip edilebilir bir devamlılığı olduğu tartışılmazdır. Ocak-merkezli grupların –ki bugün Alevi derken kökenlerini bu gruplarda bilen insanları kastediyoruz– gelenek, kurum ve ana nitelikleri çok eski bir geçmişe sahiptir.

Türkiye’nin iki seçim arası karanlık yaz ve sonbahar 2015 günlerinde bu satırları yazarken, kitabın incelediği ulus inşası ve etrafında şekillenen kimlik meselelerinin bugünkü siyasi-toplumsal acıların nasıl bir bağlamında bulunduğu üzerine de birkaç söz eklemek ihtiyacı duyuyorum.

Osmanlı Devleti’nin son döneminin üzerinden bir asır geçmişken, post-Osmanlı düzeni bir ayrışım noktasında bulunmaktadır. Özellikle Türkiye’nin güneydoğu komşu bölgelerinde radikal ve acı dolu bir değişim yaşanıyor. Irak ve Suriye ulus-devletleri fiilen çözülmüşken, bölgede Arap milliyetçiliği yeni gelişen devlet formasyonlarında bir rol oynayamıyor. Bunun karşısında Kürt ve Türk milliyetçilikleri güdümlü faktörler olmaya devam etmekte ve bütün bölgede etno-dinsel çağrışımlar üzerinden meşruiyet sağlamaya çalışan politikalar hayli etkili olmakta. Türkiye’de bazı siyasi aktörler, Jön Türk döneminde hız kazanmış ve Kemalist devletin himayesinde gelişmiş olan düşünceyi takiben, milletin ve devletin sınırlarını dinî ve mezhepsel ayrımlar üzerinden tarif etmeye çalışıyor. Türk milliyetçiliğinin ana akımlarında ırka dayanan argümanların ivmesi çok azalmışken, düşman sayılan grup ve bireylerin Müslümanlığına hâlâ sürekli şüphe getiriliyor: Zerdüştlük, Ermenilik, Ezidilik, sünetsizlik, ateizm, dinsizlik gibi isimlendirmeler bu kapsamda etkili olup, iftira gibi kullanılıyor. Bu türlü söylemlerin ışığında herhangi bir “açılım” ya da “çözüm” yolu ancak ortak bir Müslümanlık çatısı altında meşru görünüyor. Türk devletinin PKK ve Kürt hareketi ile savaşının altında hiç kuşkusuz maddi ve siyasi sebepler vardır. Durum böyleyken Türk kamuoyuna –sıklıkla dolaylı olsa da– sunulan din ve etnisiteye dayalı çağrışımların bir etkisi, ekonomik ve siyasi-stratejik çıkarları büsbütün örtmekten çok, bu çıkarları daha alışılabilir kimlik söylemleri ile bağdaştırıp sözkonusu çağrışımlara daha

doğal ve daha meşru bir görüntü vermektir. Kuşkusuz, Türkiye'nin asıl siyaseti, devletin çıkarlarını gözeten mantıklar üzerine kuruludur. Bunun karşısında Türkiye'nin kimlik politikasındaki zafiyet, cumhuriyetin kuruluşundan beri olduğu gibi, hâlâ savunulmakta olan üniter devlet yapısının heterojen toplumsal gerçeği karşısında yetersiz kalmasıdır. Halbuki bu tarz otoriter devletçilik anlayışıyla, Türkiye Cumhuriyeti'nin 92 senelik tecrübesinin gösterdiği gibi, toplum yapısından kaynaklanan sorunların çözülmesi imkânsız görünüyor. Asıl mesele, Aleviliği *çözülmesi* gereken bir *mesele* haline getiren etno-dinsel farklılaştırma zihniyeti ve üniter toplum anlayışıdır.

Ne var ki Türkiye, komşu Ortadoğu devletlerinin çözülmesi ışığında ve özellikle de Kürtlerin bölgede önemli bir siyasi aktör haline gelmiş olduğu bu dönemde, üniter devlet yapısından, yeniden güçlendirilmiş bir ısrarla, taviz vermemeye kararlı görünüyor. Bu açıdan bugünkü Türk siyaseti ile İttihad ve Terakki siyaseti arasında enteresan benzerlikler var. Jön Türk hareketinin ana güdülenmesi, içinden ve dışarıdan telaffuz edilen siyasi ve maddi talepler ışığında Osmanlı Devleti'nin korunması olduğu gibi, bugünkü Türkiye de güçlenmiş uluslararası Kürt hareketinin gerçeği karşısında varolan devlet sınırları ve yapısını korumaya ve güçlendirmeye uğraşıyor. İttihadçıların bazılarının, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne önceden kaybedilmiş bölgeleri yeniden kazandırmak ve pan-Türkçü ülkülerle yeni bölgeleri elde etmek için heveslendiği gibi, AKP hükümeti de bölgedeki karmaşayı kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak güneydoğusundaki sınır bölgelerinde nüfuzunu artırma peşinde. Bugünkü devletçi ve post-Osmanlı emperyalist girişimlerin kapsamında, hem müttefik bulmak, hem de düşmanları karalamak konusunda eski din ve etnisite eksenli kalıpların cilası yeniden parlatılıyor. Böylece, bölgenin asıl kavgı ve savaş sebepleri daha çok maddi ve siyasi-stratejik nitelikliken, yüzeyde birileri için irrasyonel, başkaları için kökensel olgulardan oluşan, etnik ile dinsel farklılıklara abartılı bir biçimde önem veren bir üst anlatı dolaşıyor. Etnik ve dinsel benzerlik ve farklılıklar sosyal ve siyasi ittifaklar konusunda mutlaka önemli bir faktör olurken, bu faktörlerin çok elverişli popülist malzemeler olarak abartılması hiç şaşırtıcı değil.

Elinizdeki kitap Alevilerin milliyetçi siyasete malzeme olmasının ilk dönemlerini anlatıyor ve böylece modern Türkiye'nin kimlik siyasetlerinin arka planlarının aydınlanmasına da katkıda bulunmaya çalışıyor. Nasıl ki, tarihi çalışmalar hep şimdiki zamandan yürütülürse ve bundan dolayı odakları güncel meselelerden etkileniyorsa, aynı şekilde tarihe dönmek de güncel meseleleri analiz etmek ve anlayabilmek için faydalı olabilir.

Kitabımın Türkçeye çevrilmesini sağlayan İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Genel Yayın Yönetmeni Fahri Aral ve ekibine, ayrıca hazırlama sürecinde Ali Soydan ve eşim Hatice Caner'e, son aşamalarda takımımıza katılan Kerem Eksen dostuma teşekkürü borç bilirim. Ancak en büyük teşekkürü çevirme işini yüklenip bu işe gönlünü vermiş ve ilgi, sabır, hüner ve titizlikle bunu sonuna kadar getirmiş olan Defne Orhun'a borçluyum. Çalışma sürecindeki görüşme ve fikir alışverişlerimiz bu projenin güzel bir yan ürünü oldu.

Kitabı çevirme ve yayına hazırlama işine bunca emek vermiş olmasının okur tarafından da olumlu değerlendirileceği ümidiyle bütün okurlara saygı ve selamlarımı sunuyorum.

İstanbul/Bayreuth/Göttingen,
Ekim 2015

İhtilafı Bir Konu Olarak Alevilik

1980'lerin sonlarında, o zamana dek büyük oranda asimile edilmiş oldukları düşünülen Türkiye'deki Aleviler (ki bunlar nüfusun % 10-15'ini oluşturmaktaydı), Avrupa'da ve Türkiye'de kamusal ortamlarda daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde farklılıklarını ortaya koymaya başlamışlardır. Alevi kurumlarını yeniden canlandırmaya ve geliştirmeye girişip çağdaş siyasal ve toplumsal koşulları yansıtan yeni ağlar inşa ederek, toplumsal ve kurumsal açıdan uğradıkları ayrımcılığa bir son verilmesi taleplerine destek sağlamaya ve aynı zamanda, nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünnilerden meşru temellerle ayrıışan bir topluluk olarak tanınmaları yönünde dayanak elde etmeye çalışmışlardır. Hem Türkiye'de, hem de Almanya gibi geniş bir Türk göçmen nüfusun yaşadığı ülkelerde, temsil ve devletle ilişkiler gibi konuların yanı sıra kültürel ve dinî konumuna ilişkin soru işaretleri de uyandıran "Alevi meselesi" son yirmi yılda yoğun kamusal ve siyasal tartışmalara konu olmuştur.¹ Türkiye'de bu tartışmalar genellikle ya (1) ayrımcı buldukları uygulamalardan ötürü devlet kurumlarını dava eden Aleviler tarafından tüm hukuk yolları tüketilip çoğu kez Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi önüne taşınan, ya da (2) on yıl kadar öncesine kadar, cumhuriyetin laik ve milliyetçi ilkelerini ihlal ettikleri gerekçesiyle bir tür "dinî bölücülük" yaptıkları iddia

1 Dolayısıyla, Alevi meselesi başta sosyal bilimciler ve antropologlar olmak üzere, akademik çevrelerin de ilgisini çekmektedir. Aleviliğin yeniden yükselişiyle ilgili güncel gelişmelerin farklı yönlerini belgeleyen ve inceleyen doyurucu çalışmalar için bkz. Kehl-Bodrogi (1993), Vorhoff (1995), Dressler (2002), White ve Jongerden (2003), Massicard (2005) ve Sökefeld (2008).

edilerek Alevi dernekleri hakkında dava açan savcıların açtığı davalarla sonuçlanmaktadır (bkz. Dressler, 2008; 2011a; 2011b).

Türkiye’de bugün itibariyle sıfat veya isim olarak *Alevi*’nin ve soyut olarak *Alevilik*’in ne anlama geldiği konusunda genel bir fikir edinmek istediğimizde, çoğu kültürel ve dinî nitelikte olmak üzere çok çeşitli özellikler atfedildiğini görüyoruz. İster meseleye hâkim olanlar, ister dışarıdan bakanlar olsun, birçokları açısından Alevilik bugün, sınırlarında yer almakla birlikte, İslâm geleneğinin bir parçası olarak kabul edilmektedir; söz konusu sınırlar da, tasavvuf ve Şiilik gibi yerel terimlerle yahut heterodoksi ve senkretizm gibi dış nitelemelerle gösterilmektedir. Ayrıca, Aleviliğin Anadolu ve Türk kültürünün özsel bir parçasını oluşturduğu fikri de geniş kabul görmektedir. Nitekim, Alevi geleneklerinin Anadolu’yu da aşır Orta Asya’ya dayanan Türk geçmişinin derinlerine uzanan bir Türk mirası taşıdığı düşünülmektedir.

“ALEVİ AÇILIMI”

Aleviliğin etnik ve dinî kökenlerinin nereye konumlandırılacağı meselesi son derece ihtilafli bir konudur ve ne zaman Türkiye’deki Alevi cemaatinin statüsü hakkında bir şey tartışılacak olsa, bu konu ön plana çıkmaktadır. Bunun, Türkiye’de egemen olan ve devlet güdümündeki laik Sünni İslâm’ı uygulamada ülkenin yarı resmî dini haline getiren laiklik rejimiyle ilgisi bulunmaktadır.² “Alevi Açılımı”na ilişkin aşağıda dile getirilecek hususlar bu noktaya açıklık getirmeyi amaçlamaktadır.

Türkiye’de şu anda iktidarda bulunan ve kökleri siyasal İslâmî harekete dayanan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), yakın bir tarihte, Aleviliğin devlet tarafından tanınmasına yönelik şimdiye dek görülmüş en kapsamlı hamleyi yapmıştır. 2007 yılında “Alevi meselesi”ne ilişkin yeni bir adım attığını duyurarak, bunu “Alevi Açılımı” olarak sunmuştur. Bu girişimin merkezinde 2009 ve 2010 yıllarında devlet görevlileri ile çeşitli Alevi örgütleri üyelerinin yanısıra seçkin akademisyenlerin, gazetecilerin ve sivil toplum temsilcilerinin katılımıyla gerçekleştirilen bir dizi çalıştay yer alıyordu. Bu çalıştaylarda, Sünni İslâmî kurumlara verilen desteklere benzeyen veya kimi Alevi örgütler tarafından talep edilen desteklerin Alevi kurumlara da verilmesi; Diyanet İşleri Başkanlığı (Diyanet) gibi bir bürokratik devlet kurumunun tekeline bırakılmış olan din işlerinden devletin elini tamamen çekmesi; okullarda zorunlu olan “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi” dersinin kaldırılması

2 Türkiye’de laikliğin Alevi meselesi açısından kendisini nasıl ortaya koyduğunu başka yerlerde birçok açıdan ele almış bulunuyorum. Bkz. Dressler (2008; 2010a; 2011a; 2011b).

yahut bu derse Aleviliğin de yeterli ve pozitif bir biçimde dahil edilmesi; Alevilerin kendi ayinlerini gerçekleştirdiği ibadet yerleri olan cemevlerine cami, kilise ve sinagoglar (yani, geleneksel İslâmi söylemde din olarak kabul edilen ve Osmanlı devlet geleneğinde imtiyaz tanınmış olan dinlerin ibadethaneleri) ile aynı statünün tanınması ve Alevilerin içtimai ve dinî liderleri olan dedelere maddi destek sağlanması; ve son olarak, 1993 yılında Sivas'ta düzenlenen Alevi şenlikleri sırasında İslâmi sloganlar atan öfkeli bir kalabalık tarafından yakılan ve çıkan yangında çoğu Alevi kökenli 37 kişinin hayatını kaybettiği Madımak Otel'i'nin bu korkunç olayın hatırasına müzeye dönüştürülmesi³ gibi Alevilerin başlıca taleplerinin nasıl ve ne şekilde karşılanabileceği ele alınmıştır.

Hükümet tarafından söz konusu çalıştayların koordinatörlüğüne atanmış olan din sosyoloğu Necdet Subaşı bu girişimin sonucunda bir rapor hazırlamış; bu raporunda "Alevi meselesi"ni çeşitli tarihsel ve sosyolojik boyutlarıyla ele alıp çözüm önerilerinde bulunmuştur. Raporun sonunda yer alan tavsiyeler, bugüne dek devlet tarafından pek dikkate alınmamış olan Alevi taleplerine kulak verdiği için dikkate değerdir. Subaşı, devleti Alevilere karşı ayrımcılığa yolaçabilecek mevzuatı kaldırmaya; ulus-devlet sürecinin bir parçası olarak geliştirilen homojenleştirici kimlik politikalarına son vermeye; Alevilerin bilhassa inanç alanı bakımından Aleviliğin ne anlama geldiği konusunu kendilerinin belirlemesine imkân tanımaya; Alevilere Diyanet'in sunduğu hizmetlerden eşit oranda yararlanma hakkı sağlanmasına (ne var ki bu noktada Diyanet'in "üst İslâm söylemi"nin tanımlanması bakımından egemen konumu tasdik edilmektedir); cemevlerine hukuki bir statü kazandırma; ve Madımak Otel'i'ni kamulaştırıp Sivas olaylarını "kargaşa ve kaos yerine barış ve huzuru, geçiştirmeyi değil yüzleşmeyi" sağlayacak şekilde hatırlatacak bir yol bulmaya çağırmaktadır (Subaşı, 2010, s. 189-194). Bunlar Alevilerin çoğunun desteklemesinin bekleneceği tavsiyelerdir.

Alevi Açılımı'nın devlet kurumları tarafından Alevilerin taleplerine cevaben farklı idari seviyelerde tanınan az sayıdaki imtiyaza katkı sağladığı söylenebilir: Milli Eğitim Bakanlığı zorunlu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerine yönelik yeni ders kitapları hazırladı, bunların içerisinde Alevi inancına dair daha ayrıntılı bilgiler sunulacak şekilde değişiklikler yaptı; bazı belediyeler cemevlerini "ibadethane" olarak tanıdı; ve nihayet, ne şekilde kulla-

3 Halen tam anlamıyla aydınlatılmamış olan bu korkunç olay, 1990'larda, Alevilerin bir tehdit olarak gördüğü İslâmi siyasi hareketin ortaya çıkmasına paralel olarak Alevi kimliğinin yeniden dirilmesine birçok anlamda katkı sağlamıştır.

nılacağı henüz belli olmamakla birlikte, devlet Sivas'taki Madımak Otel'i'ni kamulaştırdı (Avrupa Komisyonu, 2011, s. 29).

Alevi taleplerine cevaben sağlanan bu imtiyazlar önemli olmakla birlikte, Aleviler açısından bakıldığında tatminkâr bir yanıt olmanın çok gerisinde kalmaktadır; Alevilerin arzuladığı genel anlamdaki tanınmanın hayli uzığında olup, mevcut devlet teşkilatı sistemini ve tümüyle Diyanet'e devredilmiş görünen dinî denetimi hiçbir şekilde yeniden yapılandırma niyeti yansıtmamaktadır. Bu sistem, Aleviler açısından fiilen Sünni İslâm'ın devlet dini olarak dayatılması anlamına gelmekte ve bu nedenle Sünni çoğunluğa kıyasla Aleviler açısından ayrımcılık ve dezavantajlı bir durum yaratmaktadır.

Daha önce başka hiçbir hükümetin Alevi farklılığı sorununa AKP kadar yoğun biçimde eğilmemiş olduğu kesinlikle doğrudur. Hatta, kendisi de bizzat çalıştaylara katılmış olan gazeteci Oral Çalışlar'ın işaret ettiği üzere, bu çalıştayların hükümet tarafından düzenlenmiş olması, tek başına, Türk devlet kurumları tarafından bugüne dek Aleviliğin tanınması yönünde atılmış en önemli adımı oluşturmaktadır. Ne var ki, Oral Çalışlar aynı zamanda devlet ile Aleviler arasındaki diyalogun, hükümetin ve devlet temsilcilerinin Alevi meselesini ele alırken Sünni İslâm normlarının dışına çıkmak yönünde hiçbir irade sergilemiyor olması sebebiyle ciddi anlamda sekteye uğramış olduğunu da kaydetmiştir.⁴

Çalışlar'ın bu tespiti gayet yerindedir. AKP'nin Alevi meselesine yönelik genel yaklaşımı açıkça Sünni İslâmî bir taraflılık sergilemekte ve dolayısıyla cumhuriyetin ilanından beri Türk devleti açısından bu konuda tipik olarak takınılan tutumun devamı anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra, AKP hükümeti dinî haklar söz konusu olduğunda çok daha özgürlükçü bir söylem benimsemesine rağmen, Alevilik konusunda –daha doğrusu genel olarak din konusunda– tıpkı önceki hükümetler gibi dayatmacı bir tutum sergilemiş ve Diyanet'e verilmiş olan İslâm'ın tanımını yapıp kamusal alanda temsil etme imtiyazını hiç sorgulamamıştır. Alevi çalıştaylarının en göze çarpan özelliği, nihai rapora Alevilerin katılmamış olması ve bu raporun, en iyimser tabirle, patriyarkal bir himmet örneği olarak tanımlanabilecek bir yaklaşıma tanıklık etmesidir. Raporun Alevilerin hassasiyetlerini anlamak ve temsil etmek yönünde bir iradeyi yansıttığını ve Alevi “meselesi”nin yanı sıra bizzat Alevi hareketini de tarafsız bir şekilde ortaya koyma arzusu taşıdığını teslim etmek gerekir. Ancak raporun metni nihayetinde geleneksel, dayatmacı Türk laiklik ve milliyetçilik söyleminin dışına çıkamamaktadır. Örneğin, raporda, Alevi-

lik çoğu kez İslâm içerisinde “senkretik” özelliğiyle öne çıkan “heterodoks bir akım” olarak tarif edilmektedir (Subaşı, 2010, s. 43). Türkiye’de genel anlamda “Alevi meselesi”ne yönelik kamusal tartışmalara damgasını vuran bu rapor, Aleviliğin hususiyetinin, yani “heterodoksluğunun”, “ortodoks” olarak adlandırılarak normalleştirilen ana akım Sünni İslâm ile ilişkili olarak anlaşılması ve izah edilmesi gereken bir konu olduğu savını verili gerçek olarak kabul eden bir söylemi sürdürmektedir.

Yakın geçmişe kadar siyasi analizciler birçok yerde Alevi çalıştaylarının, Aleviler ile devlet arasındaki ilişkilerde çığır açmayı amaçlayan bir unsur olarak, Türkiye’nin AKP yönetiminde yaşamakta olduğu demokratik olgunlaşma sürecinin bir yansıması ve sembolü şeklinde görülmesi gerektiğine işaret etmişlerdir (Köse, 2010; Soner/Toktaş, 2011). Daha da önemlisi, Aleviler ilk kez Aleviliğin farklılığını ve tanınmasını ele alan bir tartışmaya doğrudan dahil edilmiş bulunuyordu. Aslında henüz Alevi Açılımı öncesinde de Alevilerin farklılık taleplerine karşı devletin daha hoşgörülü bir tutum takınacağına dair birtakım sinyaller verilmişti; örneğin etnik, ırksal ve dinî farklılıklara dayalı derneklerin kurulmasını engelleyen yasak 2003 yılında kaldırılmıştı. Bu yasak evvelden Alevi derneklerinin kapatılması için sıklıkla sebep olarak kullanılan bir yasaktı (Soner/Toktaş, 2011, s. 422). Alevi Açılımı, 2007 yılında kimi çevrelerce zafer olarak adlandırılan bir oy oranıyla yeniden seçilen AKP iktidarının özgürlükçü denebilecek bir evresinde, Türkiye ile Avrupa Birliği arasındaki müzakereler halen yürütülmekte iken başlatılmıştı. O dönemdeki demokratikleşme süreci çok daha kararlı bir biçimde yürütülen “Kürt açılımı”nı da içeriyordu; buna kültürel hakların genişletilmesinin yanı sıra, Türk devleti ile Kürt milliyetçisi PKK (Partiya Karkerên Kurdistan-Kürdistan İşçi Partisi) arasında 1984 yılından beri sürdürülen kanlı çatışmaya siyasi bir çözüm getirme vaadi de dahildi. Yakın bir zamana dek birçok liberal yazar, gayet yerinde bir tespitle, 2002 yılında AKP’nin iktidara gelmesinden beri, toplumsal farklılık meseleleri bakımından, en başta Kürtler ve Aleviler tarafından dile getirilen bu tür (etnik ve dinî) kimlik taleplerine karşı kamusal alanda çok daha hoşgörülü bir tutum sergilenmekte olduğunu savunuyordu. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ve AKP, Kemalist yapıyı bozup dönüştürdüğü için, özellikle de daha önceleri her şeyden ve herkesten daha güçlü görülen ve siyasete müdahale etme yönünde kötü bir üne sahip olan ordunun etkisini azaltmaktaki başarısından ötürü dış dünyada çok takdir toplamaktaydı. En son olarak da, Arap Baharı, Erdoğan’a demokratik ve özgürlükçü yeni bir Ortadoğu için uluslararası arenada Türkiye’yi model olarak –hem

Müslüman değerlerine ve geleneklerine sahip, fakat aynı zamanda laik bir ülke olarak– göstermek için uygun bir zemin sağlamıştı.⁵

Ne var ki, içeride siyasal atmosfer son yıllarda sert bir değişim göstermiştir. Kamusal alandaki özgürleşmeleri savunanlar, AKP’nin son zamanlarda takındığı otoriter siyaset tarzı karşısında kendilerini ihanete uğramış ve kandırılmış hissediyor. İdeolojik olarak Kemalizmin milliyetçi ve laik siyaset biçimine körü körüne bağlı olan⁶ ve kurumsal olarak ordu, yargı ve bürokrasiye sırtını dayamış patriyarkal, yozlaşmış siyaset adamlarının yerine, muhalefete ve farklı görüşlere daha fazla değilse bile eskisiyle aynı oranda tahammülsüz yaklaşan ve giderek daha baskıcı bir tavır sergileyen, büyük oranda dinî ve maddi menfaatler çerçevesinde teşkilatlandırılmış olan açık ve gizli yeni bir iktidar ağı sistemi geçmiştir. Devlet ile PKK arasında 2013’ten itibaren siyasi bir yakınlaşmanın yaşandığı bir süreçte, Alevilerin eşit muamele ve farklılıklarının onların kendi şartlarına göre tesciline yönelik talepleri yakın bir zamanda karşılanacak gibi görünmüyor. 2012 yılında bini aşkın muhalif Kürt; yüzü aşkın gazeteci, yayıncı ve akademisyen; ve çeşitli sol gruplara mensup sayısız insan, devletin büyük ölçekli projelerine, örneğin hidroelektrik santrallerine karşı çıkan köylüler ve aktivist öğrenciler çoğu şüphe uyandıran gerekçelere dayanarak tutuklandı ve neyle suçlandıklarını öğrenmek için birçoğunun bir yıldan uzun bir süre beklemesi gerekti.⁷ Kısacası, son yıllarda demokratikleşme sürecinin, geleceği muğlak bir tersine dönüş yaşadığını söylemek yanlış olmayacaktır.⁸

Alevi ve Kürt “açılımları” örneklerinden anlaşıldığı üzere, AKP hükümeti her türlü kamusal alan genişlemesinin hızını, içeriğini ve sınırlarını belirleme yetkisini elinde tutma arzusundadır. Kontrolü elinde bulundurma takıntısına sahip yukarıdan inme milliyetçi ve laik Kemalist politikaları sürdürmektedir. İster etnik/ulusal, ister dinî olsun, her türlü toplumsal kimliğin tanımlanması üzerindeki hâkimiyet halen tümüyle devlet kurumlarının iktidarındadır. Bu durum, Türk ve İslâmi kimlikleri üstkimlik olarak tanımlayıp, Kürtlüğü ve Aleviliği de yalnızca altkimlik olarak gören ve yaygın olarak sa-

5 AKP’ye sıcak bakan siyaset uzmanları Batı’da bu yorumu benimsetmek için uğraştı. Örneğin, bkz. Akyol (2011).

6 Kemalizm devlet merkezci bir korporatizm, homojenleştirme yanlısı bir milliyetçilik ve otoriter bir laiklikle özdeşleşen Türk devlet ideolojisinin adıdır. Korporatist ideoloji olarak Kemalizm konusunda bkz. Parla ve Davison (2004).

7 Bkz. *Uluslararası Af Örgütü*, “Amnesty International Report 2012: Turkey.” <http://www.amnesty.org/en/region/turkey/report-2012>.

8 Bu gelişmelere katkıda bulunan ülke içindeki ve dünyadaki karmaşık faktör ve sebeplerin analizi bu kitabın kapsamının dışında kalmaktadır.

vunulan çok katmanlı kimlikler teorisinde somutlaşmıştır. Üst ve alt kimlikler arasındaki ayrım, Kürtleri ve Alevileri “Kürt kardeşlerimiz” ve “Alevi kardeşlerimiz” olarak anan söylemlerde göze çarpmaktadır. Alevileri ve Kürtleri, açıkça Türk ve zımnen Müslüman olarak tanımlanan ulusun normatif anlamda merkezinden dışlarken, yine de çevrelerinde bir yerde tutmaya çalışan bir söylemin parçasıdır bu.

Ancak toplumsal kimliklere ilişkin bu hiyerarşik söylemi statik, daimi bir şey olarak algılamak da doğru olmayacaktır. Kürtlerin ve Alevilerin Sünni Müslüman ve Türk ana akıma doğru benzer biçimlerde asimile edilebileceğini savunan milliyetçi düşüncenin kaybolmaya başladığına dair emareler göze çarpmaktadır. Kürtlerin ısrarla sürdürdüğü siyasi direniş sonucunda, yahut Türk devletinin Kürtleri asimile etme çabalarının başarısızlığa uğraması ile, son yıllarda Kürtleri, tıpkı gayrimüslim azınlık gibi, ulusun dışında gören yeni bir Türk milliyetçisi söylem ortaya çıkmıştır (bkz. Yeğen, 2007).

Ancak iş Alevilere geldiğinde, milliyetçi söylem henüz Aleviliği İslâm ve Türk ulusu şemsiyesi dışında algılama yönünde benzeri bir eğilim içerisine girmemiştir – ancak elbette dinî gelenekleri söz konusu olduğunda açıkça İslâmiyet dışı referansları tercih eden Aleviler bulunduğu gibi, Kürt Alevilerin çoğu da Aleviliğin kökenlerini Türk geleneklerinden ziyade Kürt/İran geleneklerine dayalı görmektedir. Türkiye’de Alevilik hakkında sürdürülen tartışmalar tarihsel olarak büyük oranda Türk milliyetçiliğiyle ve onun laik ancak Müslüman var sayımlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmış bir söylemin parametrelerine hapsedilmiş durumdadır. Peki ama neden? Neden bugüne dek, Aleviliğin bir “senkretizm” olduğu iddiasını Alevi geleneklerinde var olan “İslâmiyet dışı” özellikleri “kalıntı” olarak adlandırmanın ötesine geçerek ciddi bir şekilde ele alan neredeyse hiçbir bilimsel çalışma yapılmamıştır? Neden Alevi geleneklerini, sözelimi Hristiyanlık veya Zerdüştlük yahut Mani dini açısından inceleyen neredeyse hiçbir adım atılmamıştır? Neden Alevilik bazı Kürt araştırmacıları dışında Kürt veya İran kültürü açısından ele alınmamıştır? Ve en önemlisi de, Alevilik veya benzeri gelenekler konusunda çalışma yürütenler açısından millî ve dinî köken ve esaslarına ilişkin modernist parametrelerin dışına çıkmak neden bu kadar zor görünmektedir? Kanaatimce, bu soruların cevapları, Alevilik hakkındaki modern bilginin temellerinin milliyetçi ve dinî anlamlarla örülü olmasıyla bağlantılıdır. Bu kitap, sadece Türkiye’deki insanlar açısından değil, uluslararası akademik söylemler bakımından da Alevi farklılığını Türk milliyetçiliği ve İslâmiyet’in karmaşık ve dolambaçlı çerçevesi dışında algılamanın neden halen bu denli güç olduğunu aydınlatma çabasının ürünüdür.

GİRİŞ

Soykütükler ve Mealler

TARİHSEL TERİMLER OLARAK KIZILBAŞ VE ALEVİ

Bu kitabın amacı “Aleviler” ve “Alevilik” hakkındaki çağdaş egemen bilgi kalıplarını tarihselleştirmektir. Burada açıklayacağım gibi, Aleviler hakkındaki modern bilgiler, Alevilerin “heterodoks” fakat Müslüman olarak ve Türk kültürüne has bir öge olarak resmedilmeleri daha ziyade yakın tarihli bir olgudur. Bu bilgi Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarında ve Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında oluşturulmuş bir bilgi olup, dinî ve etnik farklılıklara ilişkin yeni söylemlerin ortaya çıkmasıyla ve Türk ulus-devletinin temellerinin atılmasıyla yaratılmıştır.

Modern Soykütükler

Batılı kaynaklara bakıldığında, “Alevi” teriminin (yahut türevlerinin) bu şekilde yazıldığı haliyle kullanılmasının 1880’lerde başladığını görüyoruz; bu terim İslâm dilinde, Ali ibn Ebu Talib¹ ile yakın bir ilişki (soyundan gelme anlamında veya tercih edilerek seçilmiş bir bağlılık anlamında) göstergesi olarak, Kızılbaşlar arasında kendilerine taktıkları bir isim şeklinde kullanılmaktadır.² Bu adlandırmanın Jön Türk döneminde daha yaygın bir şekilde kulla-

-
- 1 Muhammed’in kuzeni, Sünni inancına göre dördüncü halife ve Şii geleneğinin ilk İmam’ı; Şii geleneğine göre ayrıca, Muhammed’in ölümünün ardından İslâm toplumunun tek meşru lideriydi.
 - 2 Luschan (1886, s. 171; 1889, s. 212); Bent (1891, s. 269); Kannenberg (*Die Paphlagonischen Felsengräber*, 1895) Grothe’de atıf yapıldığı haliyle (1912, s. 156); Crowfoot (1900, s. 305); Grenard (1904, s. 511).

nıldığı görülmektedir.³ Kızılbaş gruplarla temas etmiş Batılı yazarların erken tarihli metinlerinde Alevi terimi geçmemektedir. Fakat kendilerine taktıkları ve Ali'ye bağlılık ve/veya onun soyundan gelme anlamında kullanıldığı anlaşılan bir isim olarak Alevi kelimesine, daha önceki yüzyıllara atfedilebilecek Kızılbaş ve Bektaşî şiirlerinde de hayli ender rastlanmaktadır.⁴

Osmanlı belgelerinde Aleviyye ('alevîye) terimi, çoğu zaman *Sadat-ı Aleviyye*'nin (aynı zamanda *Sadat-ı Beni Aleviyye*, "Alevi Seyyidler") parçası olarak, yani Ali'nin soyundan gelen insanlara atıfta bulunan bir isim olarak kullanılmıştır. Sonrasında, örneğin bürokrat ve tarihçi Mustafa Ali (1541-1600) tarafından 1589'da yazılmış bir metinde Alevi teriminin Şii anlamında kullanıldığını görmekteyiz (Fleischer, 1986, s. 104). 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın topa tutularak yok edilmesini (*Vaka-i Hayriye*) ve sonrasında yaşanan olayları anlatan, vakanüvis Mehmed Esad Efendi tarafından yazılmış 19. yüzyılın başlarına ait bir eserde de Yeniçerilerle yakın ilişkileri bulunan Bektaşîlerden "bu gürûh-ı 'alevî ve revâfız" olarak bahsediliyordu (Esad Efendi, 1848, s. 216).

19. yüzyıl öncesine ait Osmanlı kaynaklarında bu türden daha başka tarihsel örnekler bulunabileceği kabul edilmekle birlikte, Kızılbaş ve Bektaşî gruplarına atfen Alevi kelimesinin kullanılması yine de istisnai denilebilecek bir seviyede kalmaktadır. Asıl önemli olan bu kelimeyle ne kastedildiğidir. Osmanlı'da Alevi kelimesi Kızılbaş ve Bektaşî gruplarına dışarıdan atfedilirken, genellikle bu grupları Şii olarak tanımlamak amacıyla kullanılmıştır – ki Sünni Müslümanların birçoğu açısından bu bir sapkınlık (zındıklık) anlamına geliyordu. Bizzat Kızılbaş kelimesi de Osmanlı'da sapkınlık, siyasi açıdan hainlik ve ahlâksızlık anlamlarını barındırıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında Alevi kelimesi daha sık kullanılmaya başladığında da bu aşağılayıcı anlamlar büyük oranda aynen sürdürülmüştür. Bir grup Kürdün asker ve jandarma ile çıkan bir çatışmada öldürüldüğünü bildiren 1896 tarihli bir belgede, ölen kişilerin "alevi cemiyet-i fesadiyesi"ne mensup olduğu belirtilmektedir.⁵ Zeki Paşa ile Şakir Paşa'nın, Dersim vilayetinin nasıl ıslah edileceğine dair 1896 tarihli ilk askerî raporlarına ait bir ek belgede, orada yaşayan Kürt Kızılbaş nüfusun Ali-İlahiler'in yoluna sapmadan önce

3 White (1908, s. 228; 1913); Pears (1911, s. 265); Luschan (1911, s. 230); Grothe (1912, s. 156).

4 Örnekler için bkz. Öztelli (1996, s. 189-190); Gölpınarlı (1953, s. 12; 1963, s. 32).

5 BOA, A.MKT.MHM. 658/3, 18/B/1313 (BOA = Başbakanlık Osmanlı Arşivi). Şuradan erişilmiştir: <http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/>. Aynı belgenin ilerleyen kısımlarında Kürtlerden "Kızılbaşlığa mâil sade-dil halk" diye bahsedilmektedir (Akpınar, 2012'de alıntılanmış haliyle) – bu ifade siyasi açıdan güvenilmezliklerine işaret etmek için de kullanılmaktadır. Yayınlanmamış makalesini benimle paylaştığı için Alişan Akpınar'a teşekkürlerimi sunarım.

Şii inancına mensup olduğu belirtiliyordu;⁶ ayrıca onları cehalet esiri olan “bir batıl mezhebe” girmiş olan ve Müslümanlara zarar vermeyi dinî bir vazife sayan bir topluluk olarak da resmediyordu (muhtemelen bu mezhebe mensup olanların Müslüman olmadığı iması içermektedir) (Akpınar vd., 2010, s. 329). Esasen o döneme ait Osmanlı belgelerinde Kızılbaş-Alevilerin Müslüman olup olmadığı sıklıkla sorgulanmaktadır. 1891 yılına ait bir belgede kendilerini Müslüman olarak tanıtsalar da Kızılbaş-Alevilerin Sünni ahaliden nefret ettiği dile getirilmektedir.⁷ Aynı dönemden başka bir belgede ise “akâid-i bâtile ile İslâmiyetden külliye tecrid etmiş ve yalnız namlarından başka bunların anasır-ı İslâmıdan olduklarına delalet edebilecek hiçbir eser kalmamıştır” ifadesi yer almaktadır.⁸

Sonrasında, Osmanlı Devleti’nin İslâm birliği söylemini daha açık bir şekilde benimsediği ve bir kenarından da olsa İslâmî söyleme yakın duran çeşitli toplulukları asimile etme çabasına giriştiği II. Abdülhamid döneminde ilk kez “Aleviler”e yönelik daha tarafsız atıflara rastlıyoruz. Buna örnek olarak, Alevi mezhebine mensup Müslüman çocukların Malatya’daki Katolik okullarına devam etmesinin önlenmesi talimatını içeren 1893 tarihli bir Osmanlı belgesi verilebilir.⁹ Yukarıda bahsi geçen ve yine Protestan misyonerlerin olumsuz etkilerinden dem vuran Dersim raporuna cevaben olması muhtemel 1899 tarihli bir telgrafta hükümet, Dersim’in bağlı bulunduğu Mamuretülaziz (Elazığ) vilayetinin valisinden, bölgedeki kimi Alevilerin –başka bir niteleme belirtilmemiştir– Protestanlığa temayül ettiğine yönelik duyumları araştırıp bu konuda verilen yanıtları değerlendirmesini istemiştir (Açıkses, 2003, s. 136-137). Yine bu dönemde soyut olarak Alevilik teriminin Kızılbaş topluluklara yönelik olarak kullanılmasına dair ilk örnekleri görüyoruz (bkz. Karaca, 1993, s. 128).

Osmanlı’nın son dönemlerinde Alevi ile Kızılbaş terimleri arasında henüz mutlak bir bağlantı kurulmamış olduğunu önemle vurgulamak gerekir. İlk Türkçe-Türkçe sözlük olan *Kâmûs-i Türkî* (1901) Alevi ile Kızılbaş kelimeleri arasında çapraz atıf içermemektedir. Bu kaynakta Alevi (‘*alewi*’) kelimesi (1) Ali ile Fatima’nın sülalesinden olanlar ve (2) Ali’ye “intisap ve tarafgirlik” edenler; Kızılbaş (*qizilbâş*) kelimesine ise, (a) “Şah İsmail’in bir sınıf askeri” ve

6 Ali-İlahi, Nusayriler, Kızılbaş-Aleviler ve Ehl-i Hak gibi Ali’nin ulûhiyetine inanan gruplara etraflarındaki tarafından takılan bir isimdir (Bruinessen, 2000, s. 20).

7 BOA, Y.MTV. 53/108, 27/M/1309 Akpınar (2012) tarafından yorumlandığı haliyle.

8 BOA, Y.PRK.UM. 29/77, 16/L/1311 Akpınar (2012) tarafından alıntılanıldığı haliyle.

9 BOA, Y.PRK.UM. 28/70, 29/R/1311. Şuradan erişilmiştir: <http://www.devletarsivleri.gov.tr/katalog/>

(b) “Gulât-ı Şî’adan bir tayfa”¹⁰ anlamları ile karşılanmaktadır (Şemseddin Sami, 1901, s. 949 ve 1127).¹¹ 1920’lerde Türk milliyetçisi yazarlar Kızılbaş olarak damgalanan toplulukların yanısıra Bektaşiler için de Alevi kelimesini kullanmaya başlamıştır (ilk örneklerinden biri Atalay, 1924). 20. yüzyılın başlarında bu kelime, son derece yavaş bir şekilde de olsa, Batı’daki Şarkiyatçı söylemde de yer bulmuştur, Kızılbaşların kendilerine yönelik kullandığı bir adlandırmaya adanmış olarak ansiklopedi maddelerine girmiştir (Cumont, 1915, s. 744; Hurart, 1927, s. 1053). Hasluck, Kızılbaş kelimesini “ırkı veya dili ne olursa olsun, Nusayriler ve Ezidiler gibi Şii dinine mensup tüm mezheplere inananları belirtmek amacıyla kullanılan küçültücü bir terim” olarak nitelerken, hemen ardından “buna mukabil olarak, Anadolu Kızılbaşlarının kendi kendilerini adlandırmak için herhangi bir horgörü içermeyen ‘Allevi’ (‘Ali’ye tapanlar) kelimesini kullandığını” belirtmektedir (Hasluck, 1921, s. 328).

İlerleyen yıllarda Alevi ve Kızılbaş kelimeleri birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmaya başlanmış ve ikincisinin taşıdığı küçültücü anlam hem genel olarak Türk toplumunda, hem de uluslararası akademik araştırmalarda daha hissedilir ve fark edilir olmuştur. Ne var ki, her iki söylemde de Kızılbaş teriminin yerini tamamen Alevi kelimesinin alması için 20. yüzyılın ikinci yarısına dek beklenmesi gerekmiştir.

Bu tedrici isim değişikliğinin içerdiği anlam değişikliği son derece önemlidir. Kızılbaş kelimesinin çağrışımları tamamen negatif iken, yeni gelen Alevilik terimi daha olumlu yeni mealler taşıyordu. Kızılbaşlar 19. yüzyıl Osmanlı nüfus sayımlarında Müslüman olarak sayılmış olmakla birlikte,¹² İslâmiyet ile olan ilişkileri hayli müphem görünüyordu. Getirilen yeni Alevi adlandırmasıyla, milliyetçi söylem bu müphem toplulukları sadece Türk milliyetine entegre etmekle kalmamış, aynı zamanda bunların İslâmi özelliğini de –her ne kadar “heterodoks” bir İslâm olarak da nitelense– net bir şekilde tasdik etmiştir. Böylece, eskiden Kızılbaş şimdi Alevi olan toplulukların açıkça Türk ve zımnen (Sünni-)Müslüman olarak tasavvur edilen bir ulusa entegrasyonuna imkân veren bir üslup yakalamıştır. Bu nedenledir ki ben, Kızılbaşların yeniden kavram-

10 Gulat (“taşkınlık gösteren, aşırıya kaçan, çizgiyi aşan”; Arapça *ghulât*), Şiiğin ilk yıllarından itibaren, Ali’nin ilah olarak yüceltilmesi (ulûhiyet), *hulûl* inancı (Tanrı’nın insan şeklinde vücut bulması, tecessüdü) ve *tenasüh* kuramı (ruhun yeniden bedenlenmesi, ruh göçü) gibi belirli bazı usullerin meşruiyetini ortadan kaldırmak için kullanılan tedafüî bir terimdir (bkz. Halm, 1982; Hodgson, 1955). Bu kuramların hepsine Bektaşî ve Kızılbaş-Alevi topluluklar arasında rastlamaktayız.

11 Söz konusu eseri hazırlayan ve bunun yanısıra birçok başka önemli sözlük ve ansiklopediyi hazırlayıp derleyen Şemseddin Sami’nin kendisi de Arnavut Bektaşilerindendir (bu noktaya dikkatimi çeken Cemal Kafadar’a teşekkürlerimi sunarım).

12 Bkz. Karpat (1985) tarafından bir araya getirilen nüfus sayımı kayıtları; karş. Shaw (1978).

sallaştırılarak Aleviler olarak sunulmasındaki başlıca etkenin siyasi anlam içerdiğini öne sürüyorum. Kızılbaş toplulukların ve Bektaşilerin Aleviler olarak yeni bir başlıkla adlandırılmasına 19. yüzyılın ikinci yarısında halihazırda başlanmış olduğu ve birçok Kızılbaş topluluğun bu terimi Osmanlı'nın son döneminde kendilerine yönelik olarak kullanmaya başlamış olmasının bu yeniden adlandırma işini kolaylaştırdığı pekâlâ savunulabilecek olmakla birlikte, bu grupların Türk ve Müslüman “heterodoks” olarak yeniden sıfatlandırılıp anamlandırılmasına, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılından itibaren ancak Türk milliyetçiliği bağlamında başlanmıştır. Kanaatimce bu yeni tez milliyetçiler açısından gayet iyi işlemiştir. Bu tez (1) Aleviliğin eski Türk kültüründen birtakım izler taşıdığını savunmak suretiyle Türk milli kültürünün sürekliliğine kanıt oluşturmuş ve (2) Kızılbaşları Aleviler adıyla yeni milliyetçi Türk-Müslüman birlik yapısına eklemek suretiyle ulus mekanizmasını kuvvetlendirmiştir. Bu yeni terime 1920'lerde ve 1930'larda Kemalist ulus-inşası sürecinin en kritik aşamasında geçerlik kazandırılmış ve böylece “Kızılbaş-Aleviler”in – bu terimi, her iki sıfatın birbirine paralel olarak kullanıldığı ve her bir terimin işaret ettiği anlamlar arasındaki farkların net olmadığı bağlamları karşılamakta kullanıyorum– toplumsal entegrasyonu meşrulaştırılmıştır. Kısacası, Kızılbaş'ın Aleviler olarak yeniden kavramsallaştırılması bu toplulukları oluşum aşamasındaki ulusun içinde kaynaştırarak asimile etmek amacıyla bunların sosyo-dinsel ve siyasi ötekiliğini azaltmayı –son derece önemli bir husus olarak, tam anlamıyla ortadan kaldırmayı değil– hedefliyordu.

Premodern Mealler

Bu çalışmanın odağında Osmanlı'nın son ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerindeki gelişmeler yer almakla birlikte, başlangıçta Alevi ve Kızılbaş kelimelerinin premodern tarihçesini ana hatlarıyla ortaya koymak faydalı olacaktır. Müslüman dünyasında Alevi (Arapça *'alawī*) sözcüğü, zaman zaman birbiriyle çakışabilen birçok anlam taşımaktadır. İlk olarak, Ali'nin soyundan gelenlere işaret edebilmekte; ikinci olarak, Ali'nin “tarafدارları”nı tanımlayan genel bir lakap olarak kullanılmakta; bu ikinci anlam sadece mezhebi anlamında Şiiilerle sınırlandırılabilir gibi, Ali'ye ve *Ehl-i Beyt*'e özel önem atfeden tüm Müslümanları kapsayacak şekilde de genişletilebilir;¹³ üçüncü

13 *Ehl-i Beyt*, Peygamber'in ailesine, yani Muhammed'e, kızı Fatima'ya, onun kocası Ali'ye ve bu ikisinin oğulları Hasan ile Hüseyin'e atıfta bulunmaktadır. Daha geniş anlamda ise, Şiiiler tarafından İslâm cemaatinin meşru liderleri olduğuna ve birtakım özel niteliklerle donatılmış olduğuna inanılan Hüseyin'in fûrûunu da içermektedir.

olarak ise, Şiiliğe meyilli zındıkları/mülhidleri kınamak için küçük düşürücü bir tarzda kullanılmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde, Arap Nusayri ve Türk ve Kürt Kızılbaş gibi endogamiyi savunan cemaatlerin yanısıra, Bektaşî tarikatı gibi özel sosyo-dinsel toplulukların ismi olarak da kullanıldığı görülmektedir.

Kızılbaş¹⁴ kelimesi geçmişte en çok, 1501 yılında Safevi Devleti'ni kuran ve İran Safevi hanedanlığının kurucusu (1501-1722) sayılan karizmatik Şah İsmail'in önderliğindeki Safevi tarikatına mensup Türkmenlere işaret etmek amacıyla kullanılıyordu.¹⁵ Bugün Türkiye'de Aleviler olarak adlandırılan ve kabaca dörtte üçü Türk ve geri kalanı Kürt (Kurmanci ve Zazaca konuşan) olan topluluklar, çok büyük oranda Kızılbaş cemaatlerin soyundan gelmektedir. Safevi tarikatıyla ilişkilendirilen Kızılbaşlar 16. yüzyılın başında Osmanlılara karşı ayaklanmış olup, o zamandan beridir siyasi olarak güvenilmez addedilmektedir. Bu güvenilmezlik, Kızılbaşların, 16. yüzyılda Safevilerle olan çekişmeleri sırasında yüzünü daha bilinçli bir şekilde Sünnî İslâm'a çeviren Osmanlıların doğru din olarak algıladığı yoldan sapmasıyla daha da derinleşmiştir (Dressler, 2005). Osmanlı'nın kanunlara uygun yaygın anlayıştan dinî olarak sapılmasına bu dönemde, hem söylemde hem de siyasal pratikte önceki iki asırda sergilediğinden çok daha sert bir şekilde tepki göstermesinin başlıca sebeplerinden biri, Kızılbaş isyanının 15. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'nın ortaya koyduğu ve giderek artan merkeziyetçilik çabalarıyla çakışmasıydı. Siyasi Kızılbaş isyanının, doğrudan karşı koyduğu bu merkeziyetçi politikalara yöneltilmiş bir tepki olarak da okunması yerinde olacaktır. Bu bağlamda din hem Kızılbaşların siyasi olarak yön değiştirmesini izah etmek, hem de cezalandırılmalarına haklı bir gerekçe oluşturmak için bir araç haline gelmiştir (Winter, 2010, s. 12-17).

16. yüzyılın sonlarından itibaren Safevilerden giderek kopan bazı Kızılbaş aşiretleri zaman içerisinde Bektaşî geleneği ile daha içli dışlı hale gelmişlerdir. Bu iki çevrenin sosyo-tarihsel soykütüklerinin belirli benzerlikler içermesi ve iç içe geçmiş olması da bu yakınlaşmayı kolaylaştırmıştır. Ancak birçok farklı biçimde tezahür eden Bektaşî geleneği ile Kızılbaş toplulukların tümüyle bütünleşmiş olduğu da söylenemez. Kızılbaşlar daha ziyade, temsil yetkisini soya dayandıran belli bir Bektaşî tarikatıyla (adını Bektaşilik tarikatının isim babası Hacı Bektaş Veli'den (ö.1270/71) almaktadır) ilişki kurma-

14 Safevi (Safeviyye) tarikatına mensup olanların 15. yüzyıl sonlarından beri giydikleri söylenen kırmızı serpuşa atıfla.

15 Safevi-Kızılbaş bağlantısı konusunda bkz. Sohrweide (1965) ve Babayan (2002).

ya başlamışlardır. Böylece bu Bektaşî kolunu Kızılbaşların *ocak* örgütlenmesi ile birleştirmişlerdir; ocaklar, üyelerinin ve onların temsilcisi olan *dedelerin* otoritelerini geldikleri soya dayandırdıkları kutsal sayılan silsilelerdir (bunların geçmişî genellikle Muhammed'e ve aynı zamanda çoğu zaman Babai¹⁶ geleneğindeki Anadolu dervişlerine dek götürülmektedir).¹⁷

Osmanlıcada Kızılbaş kelimesi, ister kan ister gönül bağı ile Kızılbaşların soyuna ait olduğuna inanılan tüm grupları damgalamak için kullanılan bir isim haline gelmiştir. Terim dinî olarak sapkınlık/dalâlet, siyasi olarak ise yıkıcılıkla ilişkilendiriliyordu. Mühimme defterleri (Divan-ı Hümayun Sicilleri) Kızılbaşlara karşı, şeriat yasalarını hiçe saymak, ilk üç halifeyi tanımamak ve ahlâksız davranışlar gibi birçok şikâyet içermektedir (bkz. Ahmet Refik, 1932; Imber, 1979; aynı zamanda Ocak, 1998). İlk başta geçmişe dair kullanılan bir kelime olan Kızılbaş, zamanla, doğru İslâm sayılan yoldan farklılık gösteren grupları sapkın olarak nitelendirmekte kullanılan bir terim haline gelmiştir. Dolayısıyla bu kelime, çoğu kez, söz konusu grupların kendilerine taktıkları bir adlandırma olmayıp, dışarıdan yüklenen küçültücü bir sıfattır. Osmanlı belgelerinde Kızılbaş'ın İslâmiyet ile olan ilişkisine dair yansıtılan ikirciklilik en çok sapkınlık suçlamasında belirgindir. Kızılbaşlara yöneltilen suçlamalar –ki bunlar günümüzde dahi birçok Sünni Müslüman'ın Kızılbaşlar hakkındaki bilgi dağarcığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır– onları aynı zamanda hem içeride hem de dışarıda tanımlamaktadır: İslâm hukukunu ihlal edenler olarak dışarıdakiler; halen İslâm hukukuna ve geleneklerine aykırı kabahatler işlemekle suçlanıyor olmaları dolayısıyla da içeridekiler.

Osmanlıların, sonradan Alevi olarak isimlendirilecek gruplara şu ya da bu şekilde benzeyen, ocaklar etrafında örgütlenmiş post-Kızılbaş topluluklardan oluşan bu topluluk yelpazesini tarif etmek amacıyla kullandığı başka bir terim bulunmuyordu. Ancak Kızılbaş kelimesi de sadece ocak örgütleriyle ilişkilendirilen kişi ve gruplara yönelik olmayıp, zaman zaman daha geniş veya daha dar anlamda Şii geleneğine mensup grup ve kişileri karalamak amacıyla da kullanılıyordu. 20. yüzyıl başlarında, Türk milliyetçilerinin ocak merkezli grupları yeni bir milli yapı içerisinde asimile edip bütünleştirme isteği baş gösterdiğinde, geleneksel Kızılbaş terimi, içerdiği olumsuz çağrışımlar sebebiyle, bu amaç karşısında ters tepmiştir. Bu bağlamda, Alevi kelimesi, aşağıda orta-

16 1240'ta Rum-Selçuk İmparatorluğu'na karşı bir isyan başlatmış olan bir grup Türkmen dervişe ve onların yandaşlarına verilen isim; bkz. Ocak (1989).

17 Bektaşîler ile Kızılbaşlar arasındaki karmaşık tarihsel ilişkiye dair kapsamlı bir bakış için bkz. Yıldırım (2010); ayrıca bkz. Karakaya-Stump (2008). Aleviliğin ocak sistemine ilişkin olarak ayrıca bkz. Yaman (2004).

ya konacağı üzere, en azından 19. yüzyıl ortalarından itibaren çeşitli Kızılbaş gruplar tarafından kendilerine taktıkları bir isim olarak, tutarlı bir alternatif gibi ortaya çıkmıştır. Bu terim Ali ve onun mirasıyla bağ tesis eden tüm meal-leriyle birlikte olumsuz yükler taşımadan, bu kavramla isimlendirilen tüm unsurları kesinkes İslâmi bir bağlam içerisine yerleştirmektedir.¹⁸

AMAÇLAR

Bu kitabın temel amacı Aleviler hakkındaki modern bilgileri analiz etmek ve bunların geçmişini tarihsel bağlam içerisinde inceleyip izah etmektir. *Alevi* ve *Alevilik* terimleri bugün taşıdıkları belirli anlam kalıplarını ne zaman, neden ve nasıl edinmiştir? Kızılbaş'ı Alevi olarak yeniden isimlendirip yeniden sıfatlandırmanın temelinde hangi politikalar yatmaktadır? Elinizdeki kitap, genel olarak Türk tarihi, kültürü, dini ve siyasetinin birçok veçhesine ve özel olarak da Alevilik hakkındaki bilimsel ve popüler söylemlere yönelik olarak yaklaşık on beş yıllık bir araştırmanın ürünü olan bu sorulardan başlayarak, modern Alevilik kavramının inşasına dair eleştirel bir analize ulaşma gayretindedir.

Dolayısıyla kitabın başlıca hareket noktalarından biri, modern Aleviliğin inşasının konumlandırıldığı ulus yaratma politikasının tarihiyle ilgilenen bir soykütük incelemesidir. Aleviliğin sadece Türk-İslâm kültürü içerisinde kavramsallaştırılması tarihsel, kültürel ve hatta dilsel temellerden yoksun olmakla birlikte, Türkiye'deki söylemlere (Alevi söylemler de dahil olmak üzere) egemen olmuştur. Alevilik üzerine yapılan en son akademik çalışmaların dahi çoğunda, büyük oranda Türk-İslâm parametreleri içerisinde kalan naif denebilecek uzun erimli [*longue durée*] bir Alevi geleneği çizgisi izlenmektedir. Bu çizgi, soykütüksel ve teleolojik olarak ortaçağa ait Babai, Bedreddin ve erken modern Kızılbaş ve Bektaşî akımlarını modern Alevilerle bağlantılandıran bir sürekliliği varsaymaktadır. Bahsi geçen gruplar arasında tarihsel ve sosyolojik bağlantılar bulunduğunu inkâr etmemekle birlikte, bu süreklilik varsayımının Aleviliğin tarihselleştirilmesi ve nitelendirilmesi işinde hâkim veya hatta tek çerçeve olarak kullanılmasına karşı uyarıda bulunmak istiyorum.

Alevi kelimesinin geçmişe dönük olarak geniş bir yelpazedeki farklı bağlam ve gruplara yansıtılmasıyla uyandırılan homojenlik hissine, bu akım-

18 Benzeri bir yeniden adlandırma örneği de Nusayriler tarafından yaşanmıştır. Tıpkı Anadolu Kızılbaş topluluklarında olduğu gibi, Nusayrilerin de 19. yüzyılın sonlarından itibaren kendilerinden Alevi (Arapça '*Alawî*') olarak bahsetmeye başladığını ve Osmanlılar tarafından da aynı nitelendirmenin kullanıldığını görmekteyiz (Alkan, 2012, s. 49). Bu yeni ismin nasıl bir sıfatlandırma içerdiği konusunda bir tartışma için bkz. Firro (2005).

ların/grupların kendi çeşitli ortamlarında sahip oldukları özgüllükleri için yeterli alan açılmasına imkân sağlayacak tarihsel kavramsallaştırmalarla karşılık verilmesi gerekir. Alevi adının Osmanlılar tarafından Kızılbaş olarak bahsedilen ve tarihsel olarak kutsal ocak silsileleri etrafında örgütlenmiş topluluklar tarafından geniş kabul gördüğü günümüzde dahi, örneğin Akdeniz bölgesinin batı ve güneyinde yaşayan Türkmen Tahtacıları, Bulgaristan Alıanılarını, Kuzey Irak'taki Şabakları ve Kürtçe ve Zazaca konuşan Doğu Anadolu Alevilerini homojenleştiren tek bir kavram altında sınıflandırılmasının ne derece anlamlı olduğu sorgulanabilir. Hal böyleyken, tarihsel sürekliliğin ve müşterek kimliğin sembolü olarak Alevi adının işaret ettiği yerel “Alevi” kimliklerini ve hassasiyetlerini sorgulamak değil amacım. Ancak, Alevilik kavramının 20. yüzyıl başlarında Türk milliyetçiliği projesi kapsamında nasıl şekillendirildiğine ilişkin anlayışımızın bu tip homojenleştirici bakış açılarıyla gölgelenebileceğini düşünüyorum. Bahsi geçen milliyetçi proje bu yeni adın ve beraberinde getirdiği sıfatların normalleştirilmesinde büyük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, kullandığımız kavramların çalışma biçimine ve bunların dayandığı açık ve zımni bilgi dağarcıklarına epistemolojik hassasiyetiyle yaklaşmamız gerektiğini savunacağım.

Alevilik konusunda kapsamlı, eleştirel bir soykütük incelemesi, yani din ve Türk milliyetçiliği konusundaki modernist söylemler dahilinde Alevilik kavramının tarihçesine yönelik bir analiz bugün itibarıyla boşluğu hissedilen bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır. Elinizdeki kitabın gayretle giriştiği bu analiz, akademik Alevilik çalışmalarını, Alevi dinyazımını ziyadesiyle etkilemiş olan ulus eksensli tarihyazımının eksikliklerinden ve Türk laiklik söyleminin taraflılıklarından kurtarmak için atılacak ilk adımı oluşturabilir. Burada kullanılan dinyazımı [*religiography*] terimi –tarihyazımı [*historiography*] ve etnografya [*ethnography*] kelimelerinden analoji yoluyla türetilmiş olup– din yazma pratiğine, yani din konusunda veri yaratma pratiğine atıfta bulunmaktadır. Modern anlamda Alevilik kavramının oluşturulmasında en etkili olan dinyazımı seküler-modernist olarak nitelendirilebilir. Bununla kastettiğim, yaşamın diğer alanlarından ayrıştırılabilen, dinî uygulama ve inançlarla ilgili fenomenlerin ve yapıların analizi yoluyla kıyaslamalı bir şekilde incelenmeye hazır, evrensel ve bağımsız bir varlık alanı olarak algılanması gereken bir din anlayışıdır. Böylesi modernist bir dinyazımı çerçevesinin Kızılbaş-Aleviliğe uygulanmasının, 20. yüzyılın başlarından itibaren tesis edilmiş olan akademik ve popüler söylemler üzerinde muazzam etkileri olmuş ve bu çerçeve ayrıca Aleviliğin yerel bilgi oluşumlarını da etkilemiştir.

Kızılbaş-Aleviliğin yeniden yazılması ve dolayısıyla yeniden sıfatlandırılmasına yönelik tarihyazımı, etnografya ve dinyazımı uygulamalarına dahil olmuş milliyetçi yazarlar, kendi çağlarında mevcut olan modern din ve İslâmiyet kavramlarıyla çalışıyorlardı. Aşağıda açıklamaya çalışacağım gibi, bu yazarların kafasındaki din kavramı Fransız pozitivizmi ve sosyolojisinden büyük oranda etkilенerek özcü ve işlevsel bir nitelik kazanmıştı. Buna paralel olarak, tarihsel ve teolojik olarak merkezine açıkça legalist Sünniliği koyan bir İslâmiyet anlayışını izlemişlerdir. Bu çerçeve dahilinde, Aleviliğe atfedilen yer, önerilen bir Sünni “ortodoksluk” ile bağlantılı olarak “heterodoks” ve “senkretik” ötekinin yeri olmuştur. Böyle bir kavramsallaştırma din ve İslâm konusunda 20. yüzyılın başlarında geliştirilen söylemler bağlamında hiç de şaşırtıcı olmamakla birlikte, esas şaşırtıcı olan nokta böyle bir Alevilik okumasının halen pek de sorgulanmamasıdır. Bu çalışma, akademik bir Alevilik tartışmasını temel alarak, dinî ve etno-millî nitelikler hakkında üstü örtük normatif varsayımlarla girilmiş İslâm içi farklılıklara yönelik kavramsallaştırmalara dair kapsamlı bir eleştiri sunmayı amaçlıyor. Sunulan eleştiri, teorik dayanak noktası olarak, yakın tarihli postkolonyal ve post-seküler çalışmalarda din üzerine verilen eserlerden, özellikle de antropolog Talal Asad’ın ve onun seküler ve liberal modernlik paradigmlarına ve bu paradigmların modern kavramlar ve öznellikler üzerindeki normatif etkisine yönelik eleştirisini devam ettiren yazarların çalışmalarından yola çıkmaktadır.

Kızılbaş’ın 1920’lerde milliyetçi akım tarafından Alevilik olarak yeniden adlandırılması ve sıfatlandırılması sürecini, Kızılbaş-Aleviler hakkında daha önceki dönemde verilen yazılı çalışmaları dikkate almadan doğru biçimde anlamak mümkün olmayacaktır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren, başta Amerikalı misyonerler olmak üzere Anadolu’yu ve doğu vilayetlerini gezen yabancı seyyahlar Kızılbaş topluluklara rastlamış ve kendilerine değişik ve ilginç gelen âdetler ve inançlar karşısında etkilенmişlerdir. Çeşitli ilgi alanlarına (misyonerlik, ilim, siyaset, macera) sahip bu şahıslar, Sünni Müslüman ahalî ile karşılaştırıldığında Kızılbaşların farklılığını izah etmek için bir dizi yorumlama modeli geliştirmiştir. 19. yüzyıl Avrupa-Amerika modernleşmesine özgü köken ve sınır söylemleri çerçevesinde geliştirilen bu modeller, Kızılbaş’ı daha erken dönem Hristiyanlığı ve İslâm öncesi Anadolu kültürleri ile ilişkilendiren bağlar kurmaya meyledip, Kızılbaş’ın soyunun Hristiyanlara ve eski Anadolu halklarına dayanıyor olması ihtimalinden hareketle ırksal spekülasyonlarda bulunmuştur.

Bu çalışma özellikle, Kızılbaş'ın Batı tarafından bu şekilde gizli Hristiyanlar ve eski Anadolu halklarının bir uzantısı olarak ilk kez "keşfedilmesi" ile daha sonra Türk milliyetçileri tarafından Kızılbaş-Aleviler olarak kavram-sallaştırılması arasındaki ilişkiyle ilgileniyor. 1920'lerde ve 1930'larda Kızılbaş-Aleviler üzerine yazılar yazan Türk milliyetçisi yazarlar kimi zaman bu gruplar hakkında daha önce yazılmış Şarkiyatçı yazılara atıfta bulunarak, söz konusu Hristiyan yazarların Kızılbaş-Aleviler ile Anadolu Hristiyanları (esas olarak Ermeniler) ve/veya eski Anadolu halkları arasında kurduğu bağlantıları şiddetle reddetmiştir. Ben Alevilik hakkındaki Türk milliyetçisi okumaların ve yazıların aynı zamanda daha önceki bu Batı yorumlarının antitezi olarak da anlaşılması gerektiğini savunuyorum.

Hem Kızılbaş-Alevilerin Batılılar/Şarkiyatçılar tarafından keşfi, hem de Türk milliyetçileri tarafından yeniden sıfatlandırılması, Türkiye'de Aleviliğin modern soykütüğü açısından köşe taşlarıdır. Alevilik kavramının soykütüğünün aydınlatılması, bu terimin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geçirdiği en son dönüşümleri daha geniş bir tarihsel çerçevede anlamamızı da sağlayacaktır. Geçtiğimiz yüzyıl boyunca Alevi/Aleviliğe yüklenmiş muhtelif anlamlar (örneğin, İslâm öncesi Türk gelenekleri ve kültürünü sürdüren bir topluluk olarak Aleviler, Marksizm öncesi sınıf mücadelesi ideolojisi olarak Alevilik, Türk felsefesi olarak Alevilik, laik Türk İslâmı olarak Alevilik veya Zerdüştlük sonrası Kürt dini olarak Alevilik) dini, etnik, milliyetçi ve sınıf temelli kaygıların birbiriyle çakışıp iç içe geçtiği Türk kimlik politikalarının karmaşık dinamiklerinin ayrılmaz parçalarıdır. Bu politika kapsamında, Aleviler sadece bir sınıflandırma nesnesi olmakla kalmamış, aynı zamanda kendileri de başkalarının sınıflandırılması işine dahil olmuşlardır. Bu bağlamda, hem bizzat Alevilerin, hem de Alevi olmayan sempatizanların (ki bunlar, yabancı gözlemcilerin yanı sıra, çok büyük oranda laik ve solcu Türkler ve Kürtlerden oluşmaktadır) katkısıyla gerçekleşen Alevi mağduriyet söylemini, Alevi soykütüğünün açığa çıkartılması önünde epistemolojik bir engel olarak görmekteyim. Bu mağduriyet söylemi çoğu kez, Alevi tarihini zalimlerin haklılara uyguladığı bir zulüm tarihine indirgeme eğilimindedir. Alevileri aktör olarak algılamaz. Böyle bir yaklaşım Aleviler ile çevreleri arasındaki ilişkilerin tarihselleştirilmesi önünde bir engel oluşturmaktadır. Kısacası, Alevi tarihinin mitleştirilmeden arındırılması gerekmektedir (karş. Bozarslan, 2003).

Kavramsal ve Teorik Tartışmalar

Alevî ve *Alevîlik* terimlerinin Türkiye’deki kamusal söyleme dahil edilmesi, sınırlı bir oranda da olsa, Kızılbaş teriminin çağrıştırdığı aşağılayıcı anlamların bastırılmasına yardımcı olmuştur. Ne var ki, ileride ayrıntılı olarak öne süreceğim gibi, “Alevî” ile ilişkilendirilen yeni anlamlar da yeni müphemlikler içermektedir. Türkiye Kızılbaşları Alevî olarak tanınmaya başlarken, bu yeni anlam sosyolojik açıdan Alevî/*Alawî* kelimesinin Müslüman dünyasında taşıdığı genel anlamlardan daha özel, esas olarak Anadolu’da şekillendirilmiş son derece kendine has bir oluşuma işaret etmektedir. Bu bazen daha çok, kimi zaman da daha az masum bir karmaşa noktası yaratmaktadır. Müslüman dünyasındaki *‘Alawî* sözüne aşına olan yabancılar Türkiyeli Alevilerin Şii’liğin bir başka kolundan ibaret olduğunu düşündüğünde bu karmaşa hiç de şaşırtıcı olmaz. Buna karşılık, Türkiye Aleviliğinin farklılığının kendine has durum ve özelliklerinin farkında olan biri, Aleviliği yalnızca “Şii”liği yansıtan geleneksel, daha geniş anlamdaki Alevîlik ile açıklamaya çalıştığında, bu genellikle Alevileri İslâmî ana akıma daha yakın bir noktada resmetme niyetiyle yapıyor demektir.

Kavramlar işini ciddiye alan bir perspektifin, ayrıca, “Alevî” tarihinin modern Alevîlik kavramının henüz var olmadığı zamanlara doğru geriye genişletilmesinde yatan metodolojik soruna da eğilmesi gerekmektedir. Alevîlik hakkındaki hem popüler hem akademik söylemlerde, “Alevî” kelimesinin, yalnızca, çeşitli Kızılbaş topluluklar tarafından kendilerine taktıkları bir adlandırma biçimi olarak ilk kez kullanıldığı örneklerin yanısıra Kızılbaş topluluklardan Alevî olarak bahsedilmeye başlandığını da gördüğümüz geç Osmanlı dönemi açısından değil, erken Osmanlı ve hatta Osmanlı öncesi bağlamlar açısından da kullanıldığını sıklıkla görmekteyiz. Ne var ki, söz konusu erken Osmanlı ve Osmanlı öncesi dönemlerde ne bu kelime kendisiyle ilişkilendirilen modern anlamlara sahipti, ne de Kızılbaşlara –veya soykütük açısından genellikle onlarla bağlantılı olarak görülen diğer herhangi bir gruba– “Alevî” deniyordu.

Bir başka temel sorun da, Alevî dinyazımına yansıtılan Türkçülüktür. 20. yüzyılda yazarlar, Bektaşîleri, Alevîleri ve onlarla bağlantılı olarak görülen grupları Türk kültürü ve aşîret örgütlenmeleri çerçevesinde sunma eğilimindeydi. Oysa yakın tarihli araştırmalarla bu hikâyeye sorgulanmaya başlanmıştır. Kızılbaşlar üzerine yapılan tarih çalışmaları göstermektedir ki, Kızılbaşların çok-dilli ve çok-kültürlü yapısı –Türkçü perspektiflerin genellikle görmezden geldiği üzere– Fars köklerine vurgu yapmaktadır (Babayan,

2002). Geleneksel inaniş'a karşı çıkan Ayfer Karakaya-Stump "Anadolu Kızılbaş çevresinin yapıtaşları[nın] aslında müstakil aşiretler değil, daha ziyade Safevi şahlarının ruhani ve siyasi önderliğinde bir araya gelen çeşitli tasavvuf tarikatları ve seyyah derviş toplulukları" olduğunu öne sürmektedir (Karakaya-Stump, 2008, s. 180). Karakaya-Stump'ın ortaya koyduğu üzere, Anadolu Kızılbaş ocaklarının birçoğu Vefâi (Vefâiyye) tarikatından icazetname almışlardır (13-16. yüzyıl); ki, Vefâi tarikatı 16. yüzyılda Kızılbaşlar ile karışıp, 16. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında Bektaşî tarikatının bünyesine dahil olmuştur (Karakaya-Stump, 2008, s. 37). Vefâi tarikatının Anadolu'daki ocak merkezli cemaatlerin erken döneme ait tarihi açısından taşıdığı önem, bu cemaatlerin tarihini ve din kültürünü esasen Orta Asya (Türk) mirasının şekillendirdiği şeklindeki iddiayla çelişmektedir (Karakaya-Stump, 2008, s. 208-210; ayrıca bkz. Ocak, 2005). Bu iddianın başarısı, işbu kitapta merkezî bir rol oynayacak olan Fuad Köprülü'nün çalışmaları ile son derece yakından bağlantılı olup, bu konuya aşağıda tekrar dönülecektir.

"Alevî" İslâm'a ilişkin uzun erim [*longue durée*] perspektifine ilişkin bir başka sorun da, Alevî sıfatının ne tür bir dinselliğe atıfta bulunmasının beklendiği konusunda genellikle bir netlik bulunmayışıdır. Ortaçağ Anadolu İslâm'ında ve civar bölgelerde Şii ile Sünnî İslâm arasındaki sınırların henüz yeterince net çizilmemiş olduğu ve Ali sevgisinin ya da Hodgson'un yarattığı ifadeyi kullanmak gerekirse "Ali'ye sadakat"ın, tasavvuf başta olmak üzere, açık Şii gruplar çevresinde geniş bir şekilde yayılmış bulunduğunu hatırlatmak gerekir (Hodgson, 1977; ayrıca bkz. Cahen, 1970; Nasr, 1970; Mélikoff, 1998, s. 47-50). Modern Alevilik anlatısıyla ilişkilendirilen ilk Anadolu oluşumu olan Babai hareketinin halihazırda Şii olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı sorusu tartışmalıdır. Cemal Kafadar muhtemelen, ortaçağda Anadolu'da var olan oluşumlara yönelik olarak modern dönemde yansıtılan açık Şii veya Sünnî inanç izdüşümlerinin ardında yatan siyasetten ve teleolojik varsayımlardan söz eden ilk isim olmuştur (Kafadar, 1995, s. 75-76).

Karakaya-Stump, 16. yüzyıla dek Vefâi icazetnamelerinin hem "Sünnî" hem "Şii" figürlere hürmet gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu tutum ancak 16. yüzyıl içerisinde değişikliğe uğramış ve örneğin, Sünnî halifelere yapılan atıflar yerine Şii İmamların isimleri getirilmiştir. Bu dönüşüm Vefâi tarikatı ile Kızılbaş grupların birleştiği zamana tekabül etmektedir (Karakaya-Stump, 2008, s. 80-82). Aynı dönemde hem Osmanlılar hem de Safeviler tarafından kendi inançlarını tek geçerli inanç olarak sunma yönünde daha bilinçli çabalara girişildiği görülmektedir. İki imparatorluk arasındaki siyasi re-

kabet bağlamında, Sünni İslâm ile Şii İslâm arasındaki sınırlar önceki asırlarda olduğundan çok daha açıkça tanımlanır hale gelmiştir. Nitekim Safevi tarikatinin bizatihi kendisi dahi, din kültüründe Ali'ye merkezî bir rol vermeye ancak 15. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır (Babayan, 2002, s. 139-140); Bektaşiler ise –tarihsel kökenlerinin yanısıra dinî teamül ve doktrinler açısından da, 16. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında bazılarıyla yakın kurumsal ilişkiler geliştirdikleri Kızılbaş gruplarla belirli bir oranda örtüşen bir tasavvuf tarikatı– bunu kapsamlı bir şekilde ancak 16. yüzyıl içerisinde gerçekleştirmişlerdir (Yıldırım, 2010, s. 34). Neticede Bektaşî tarikatıyla birleşmiş veya Kızılbaş'la birlik oluşturmuş olan çeşitli aşiret ve derviş toplulukları arasında pek tabii ki, peygamberin yakın ailesine (Ehl-i Beyt) karşı hissedilen duygusal yakınlıktan tutun, Ali'ye gösterilen çok daha açık ve esaslı bir hürmete dek uzanan derin hissiyatlar taşıyan birtakım gruplar da yer alıyordu (bkz. Karamustafa, 1994). Ne var ki, bu durum Ali'ye hürmetin günümüz itibariyle uzun erimli Alevilik geleneğine entegre edilmiş grupların tümünü birbirine bağlayan temel prensip sayılabileceği anlamına gelmemektedir. Babailerin Şiiciliğinin kapsamı dahi, yukarıda değinildiği üzere tartışmalı iken, Bedreddin hareketi –hem daha önceki Babai hareketi ile hem de sonraki Kızılbaş toplulukları ile toplumsal ve yapısal süreklilikler arz eden– elle tutulur herhangi bir şekilde “Alevî” olarak nitelendirmek çok daha güç görünmektedir.¹⁹

Tüm bu çetrefilli kavramsal meseleler gözönüne alındığında, Alevi teriminin, Babailerden Bektaşilere, Bedreddinilerden Kızılbaşlara ve modern Alevilere tarihsel olarak birbiriyle bağlantılı çeşitli gruplar açısından ortak bir payda olarak kullanılmasının önüne geçilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu grupları birbirine bağlayan toplumsal ve dinsel süreklilik anlarının Alevi etiketi ile yeterli bir şekilde ifade edildiğini savunmak hayli sorunludur; zira bu müşterek Aleviliğin neye delalet ettiği sorusu, cevaplanması son derece güç bir husus olmayı sürdürmektedir. Üstelik, bu müştereklik net bir şekilde tanımlansa dahi,²⁰ yine de Babailerden modern Alevilere dek uzanan uzun erimin [*longue durée*] sorgulanabilir nitelikte teleolojik varsayımlar içerdiği gerçeği değişmemektedir. Modern bir kategori olan Alevi başlığının premodern çağlara doğru geriye dönük okunmasıyla şekillenen bu teleolojik faaliyetlerle

19 15. yüzyıl başlarındaki devrimci Bedreddin hareketi, adını Simavnaî Şeyh Bedreddin'den (1358/9-1416) almıştır. Balkanlar'da Osmanlı bünyesinde kazaskerlik yapmakta olan Şeyh Bedreddin daha sonra Osmanlı yönetimine karşı çıkan bir hareketin sembolik önderi haline gelmiştir. Bedreddin hareketi ile Bektaşî tarikatı çevresi ve Anadolu Kızılbaşları arasında açık sosyokültürel süreklilikler mevcuttur (Balivet, 1995).

20 Örnek teşebbüsler için bkz. Mélikoff (1998), Ocak (2000b), Dressler (2002).

ilgili sorun, itiraf etmeliyim ki şahsen benim de yapmış olduğum üzere, söz konusu grupları premodern tarihsel aşamalarında “proto-Alevi” olarak sınıflandırdığımızda da ortadan kalkmamaktadır. Bunu kabaca, Hıristiyanlığın tarihini yazarken İ.Ö. Yahudilerini “proto-Hıristiyanlar” olarak sınıflandırmaya benzetebiliriz – tarihsel bir bakış açısından bakıldığında kabulü pek mümkün olmayan bir tanım.

Adlandırma değil de aslında, daha ziyade bir sıfatlandırma sorunudur bu. Yeni yeşermeye başlayan Alevi çalışmaları alanında modern Alevilik kavramlarını geçmişe yansıtarak kullanmak hâlâ had safhada yaygındır. Bu alan halen, üstü kapalı olarak, milliyetçi tarih yazımı semantiği içerisinde geliştirilmiş olan modern tarih görüşlerini homojenleştiren tipik dinsel ve kültürel süreklilik ve töz varsayımlarıyla çevrili haldedir. Zaten, aşağıda ortaya sereceğim üzere, 1920’lerden itibaren Türk yazar ve araştırmacılar tarafından Aleviliğin modern bir kavram olarak formüle edilip sunulması yalnızca Türk milliyetçiliğinin oluşumuna paralel olarak meydana gelmiş olmayıp, aynı zamanda onun önemli bir parçasını da oluşturmuştur. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, uzun erimli bir Alevi kültürünün formüle edilmesi ve farklı Alevi grupları arasında yoğun ölçüde bir homojenlik bulunduğu varsayımı tarihe dair milliyetçi bakış açısında mündemiç olan süreklilik varsayımını yansıtmaktadır. Süreklilik tezine karşı, modern Alevilik kavramının Türk ulusunun süreci bağlamında oluşturulan ve bizzat ulusun semantik çerçevesine benzeyen bir çerçevede geliştirilen, yüz yıllık bir mazisi bile bulunmayan, hayli yeni bir kavram olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu kavram, Alevileri daha ziyade, bir kültürel mirası –ki bu Türk kültürüdür– ve her ne kadar “heterodoks” olsa da, onları Müslüman olarak imleyen dinî özellikleri paylaşan homojen bir topluluklar birliği olarak resmetmektedir. İsim olarak Kızılbaş’tan Alevi’ye geçişe, o zamana dek gevşek ahlâk kurallarına sahip olan, sapkınlık sergileyen ve siyasi açıdan da güvenilmez insanlar olarak damgalanan Kızılbaşları “heterodoks” Müslüman Türklere dönüştüren bir yeniden sıfatlandırma ve anlamlandırma süreci eşlik etmiştir. Bu anlayış da halen paradigmatiktir. Araştırmacı-yazar Baki Öz, Türkiye’de Aleviliğin toplum önüne çıkartılıp kamuya açılması sürecinin bir parçası olarak yazdığı popüler kitapçıklarından birinde Aleviliği “İslâm içinde Türklüğün bir yorumu” olarak tanımlarken o zamandan bu yana değişmemiş olan yaygın hissiyatı ifade etmiştir (Öz, 1995, s. 158).

Bilim dünyasının yukarıda anlatılan Kızılbaşlıktan Aleviliğe doğru kavramsal geçişin pek de farkına varmamış olması gerçekten hayret uyandır-

maktadır. Doğruyu söylemek gerekirse, Türk dini üzerine yapılan bilimsel çalışmaların çok büyük bir kısmı henüz modernist düşüncenin aidiyetler, kökenler ve muğlak töz kavramları meselelerine takıntısı konusunda eleştirel bir perspektif geliştirmeyi başaramamış durumdadır. Aynı şey Alevilik hakkındaki modern söylemler açısından da geçerlidir. Sadece popüler değil, akademik eserlerin de birçoğunda Alevilik, köklerini Sünni-Şii hizipleşmesinden alan dinî bir gelenek olarak resmedilmektedir.²¹ On İki İmamlar'ın üçüncüsü olan Hüseyin bin Ali'nin Emevi kuvvetleri tarafından katledildiği Kerbelâ katliamı (İ.S. 680) hikâyesi bu anlatının kurucu miti görevini görmektedir. Aleviliğin kökenlerine dair başka anlatılarda, Aleviliğin tohumlarının atıldığı dönem olarak 13. yüzyıla ve Türklerin Anadolu'ya göçünün ardından ortaya çıkan kültürel ve dinî karışıma odaklanılmaktadır;²² ve bir başka ekol de Aleviliğin köklerini İslâmiyet öncesi, esasen Türk geleneklerinde aramaktadır.²³ Kökenlere odaklanan bu anlatıların çoğunda ortak olan şey, bu çalışmaların süreklilikleri aşırı vurgulama ve Aleviliğin gelişimini, Şiiğin tasavvuf ve İslâmiyet öncesi Türk gelenekleri ile karışıp harmanlandığı büyük bir senkretik süreç olarak tarif etme eğilimi taşımasıdır. Modern "Alevi" ve "Alevilik" kavramlarının premodern zamanlara yansıtılmasında, laik modern ulus-devletin inşası bağlamında anlam değiştiren "ulus" ve "din" gibi diğer terimlerin geriye dönük okunmasında karşılaştığımız sorunlara benzer bir dolu metodolojik sorun mevcuttur. Ancak bu bağlamda, literatürde (örneğin Hobsbawn'da) geçen "icat" [*invention*] teriminin fazlasıyla dar bir yorumu –yani, söz konusu edilen kavramı pek fazla tarihsel referans noktası bulunmayan, koşullar doğrultusunda uydurulmuş bir bilgi olarak okuyan oluşturmacı anlayış– tartışma konusu yapılan kavramlara şekil veren söylemsel değişimlerin karmaşık tarihsel dinamiklerini anlamayı güçleştiriyor. Talal Asad'ın eserinden ilhamla, kavramların zaman içerisinde değişen anlamlarını ve teamüller ve öznelliklerle ilişkilerini araştıran soykütükçü bir yöntemle incelenmesi gerektiğini savunuyorum. Oluşturmacı yaklaşımın ötesine geçerek, yeni Alevilik kavramı altında yeniden yapılandırılma sürecinde Kızılbaş teamüllerine, kimliklerine ve inançlarına tam olarak ne olduğu sorusunu sormanın faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu soru, itiraf etmek gerekir ki, elinizdeki çalışmanın sınırlarına da işaret etmektedir; yani bu eser modern Alevi öznelliklerinin oluşumuna tahsis edilmiş olmayıp, bir kavram

21 Örnek olarak bkz. Say (2007).

22 Bkz. Ahmet Y. Ocak'ın çalışmaları (bkz. kaynakça ve Altıncı Bölüm).

23 Bkz. Irène Mélikoff'un çalışmaları (bkz. kaynakça ve Altıncı Bölüm).

olarak Aleviliğin fikirsel ve siyasal bakımdan biçimlendirilme bağlamına odaklanmaktadır.

Tarihsel kökenleri ve toplumsal ve dinsel oluşumların köklerini aramakta tek başına herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak bu arayış, dinyazımında kullandığımız sınıflandırmaların etkisine dair eleştirel ve incelelikli bir düşünme gerektirmektedir. Türklerin ve Anadolu'nun din tarihi çalışmasında, senkretizm, sapkınlık [*heresy*], azınlık, ortodoksi ve heterodoksi gibi terimler çoğu zaman normatif temelleri düşünülmeden kullanılmaktadır. Bu temellerin kökleri dinî, siyasi ve tarihsel doğruların oluşturulması ve meşrulaştırılmasına katkıda bulunan birtakım dinî-siyasi söylemlere bağlıdır. Başka bir deyişle, bu terimler bölgenin kendine özgü dinî-siyasi hegemonya vasfını yaratmış olan karmaşık dinamiklerin içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla son derece politik bir özelliğe sahiptir. Türkiye'de, dini ötekileştirme icraatları gündelik müzakerelerin ve bizlik bilinci teyidinin parçasıdır. Bu söylem içerisinde inançsızlar, gayrimüslimler, Şiiler ve Aleviler, sırasıyla, inançlıların, Müslümanların ve Sünnilerin karşısına yerleştirilmektedir. Türkiye'deki din politikalarının bir parçası haline getirilmesiyle beraber geliştirilen bu ötekileştirme icraatları akademik söylemlerle de inceden inceye pekiştirilmektedir. Alevilik örneğinde bu durum, Aleviler kamusal tartışmalarda heterodoksi ve senkretizm gibi akademik kavramlar aracılığıyla değerlendirildiğinde ve bu şekilde "ortodoks" Sünni İslâm'ın karşısına yerleştirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu ötekileştirme sürecinden etkilenenin yalnızca Alevilik kavramı olmadığını görmek önemlidir. Nasıl ki 16. yüzyılda Kızılbaş meselesi sırasıyla Sünni Osmanlı ve Şii Safevi doktrinlerinin yoğunlaştırılmasında temel bir rol oynadıysa, Alevilere yönelik modern ötekileştirme de Sünni-Müslüman kimliğinin normalleştirilmesi ile diyalektik bir ilişki içerisinde yer almaktadır.

Bu noktada, yanlış anlamaları önlemek için, bu çalışmanın teorik ve politik niyetlerine ilişkin iki açıklama yapılması faydalı olabilir. Birincisi, Alevilik kavramının 20. yüzyıl başlarında oluşturulmuş modern bir kurgu olduğu şeklindeki savım bu kavram uyarınca, yani şu ya da bu şekilde ocak örgütlenmesinin parçası olan tüm bu topluluklar tarafından paylaşılan tutarlı denilebilecek ortak bir Alevi kimliği oluşturulmasının da aynı şekilde modern bir olgu olduğu iması taşımaktadır – her ne kadar bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaya da. Ancak bu demek değildir ki, Alevi kimliği adına süregiden aktivizm ve cemaat yaratma yönündeki siyasi, kültürel ve dinî amaçların meşruiyetini ortadan kaldırmış oluyoruz; aşağıda öne süreceğim üzere, ben bunun tam aksini savunuyorum. Bugün itibarıyla Alevilik, hem müstakil bir toplum-

sal gruba, hem de bir ortak toplumsal kimliğe atıfta bulunan sosyal bir gerçekliktir. İlerleyen bölümlerde modern Alevilik kavramına yönelik yaklaşımında buluşsal bir oluşturmancılık yöntemi izlerken, söz konusu grupların 20. yüzyıl başında Türk milliyetçilik söylemi tarafından sıfırdan yaratılarak aynı kefeye konulduklarını söylemeye çalıştığım sanılmasın. Şurası açıktır ki, bu yeni terimle etiketlenen gruplar, Osmanlılar tarafından Kızılbaş olarak adlandırılan ve hiç şüphesiz ki birçok ortak noktaya sahip olan ocak merkezli cemaatlerin üyeleri olarak tanımlanabilir. Bu cemaatlerin geniş bir sözlü gelenek (şiiirler, ilahiler, söylemler), âdet ve sosyal yapı bütünüünü paylaştığını teslim ediyorum. Bu ortak bilginin sembolü olarak, içsel çeşitliliğe dair farkındalığı da yansıtan şu bilindik deyişe işaret edebiliriz: “Yol bir, sürekin binbir.”

Ancak şurası kesin ki, modern Alevilik kavramının bu gruplar hakkında yeni bir bilgi yaratmış olduğu inkâr edilemez. Bu yeni bilgi hem popüler hem akademik söylemlere egemen olmuş ve zamanla birçok Kızılbaş-Alevi tarafından da benimsenmiştir. Muhtemelen, bu kavramın geçmişinin daha geniş çevrelerce kavranması ve Türk milliyetçileri tarafından manipüle edilmesi de, Alevilerin egemen milliyetçi ve Sünni-İslâmcı normatifliklere karşı bir güç kazanmasına katkıda bulunmuş olabilir. Bu normatifliklere karşı durarak, kimi Alevilerin kendi geçmişlerine ilişkin anlatımları yeniden biçimlendirmesini ve kendi kültürlerini ve dinî geleneklerini yeniden yorumlamalarını dahi sağlamış olabilir. Bu anlamda Alevilik kavramına ilişkin olarak yürütülecek soykütüğü çalışması, siyasi direniş bakımından hiç de azımsanmaması gereken bir potansiyel taşımaktadır.

İkincisi, ve yukarıda altını çizdiğim ilk hususla bağlantılı olarak, Alevilik hakkındaki söylemi odak alarak, modern Aleviliğin oluşturulmasında bizzat Alevilerin payını hafife alıyor değilim. Fakat, daha önce de belirttiğim üzere, Alevi teriminin bizzat Kızılbaş-Aleviler tarafından kullanılması bu çalışmanın konusu değildir ve aynı zamanda, bu konudaki kaynakların kıtlığı sebebiyle bu konuyu geçmişe dönerek parça parça ele alıp ayrıntılı bir şekilde incelemenin son derece güç olduğunu düşünüyorum. Sonuç olarak, bu çalışmanın konusu bu haliyle Alevilik olmayıp, 20. yüzyılda Alevilik ile ilişkilendirilen anlamlara katkıda bulunan din ve milliyetçilik politikalarıdır.

Alevilik konusu bizlere, dinî bir geleneğin ulus yaratmayı amaçlayan siyasal proje içerisinde hayli etraflıca yeniden yorumlanmasına dair bir örnek sunmaktadır. Ancak, ulus yaratma projesinin yanı sıra, onunla bağlantılı tepeden inme laiklik projesiyle ortaya salıverilen kuvvetlerin sadece Alevileri etkilemekle kalmayıp, genellikle modernleşme başlığı altında tartışılan daha geniş

dönüşümlerin de bir parçasını oluşturduğu açıkça anlaşılmalıdır. Bizzat dinin içerdiği anlamların yanı sıra, özellikle Sünni Müslümanlar açısından İslâmiyet'in içerdiği anlamlar, küreselleşmeden, yani kendini belirgin olarak ekonomi, toplumsal hayat, siyaset ve yanı sıra kültür alanlarının köklerinden sökülüp yeniden yönlendirilmesinde gösteren modernliğin dinamikleri olan Batılılaştırılmadan ve homojenleştirmeden de nasibini almıştır. Şurası açık ki, benim de öne sürdüğüm gibi, Alevi teriminin 21. yüzyıl başında Türk dilinde sahip olduğu anlam, bir asır önce hem Osmanlı Türkçesinde hem de diğer İslâm dillerinde sahip olduğu anlamdan farklıdır. Fakat aynı şey, bugün ortalama bir Müslüman tarafından anlaşıldığı haliyle Sünni-Müslüman terimi ile aynı anlamlandırmanın bir veya iki yüzyıl önce sıradan bir Müslümanın kafasında uyardığı şeyin kıyaslanması açısından da söylenebilir (Ernst, 1997, s. XIV-XV). Başka bir deyişle, benim Alevilik kavramında yaşanan modern değişimlere odaklanmam, diğer İslâmi geleneklere veya genel anlamıyla diğer dinî geleneklere, insan yaşamında ve bilgide yaşanan modern dönüşümlerden daha az etkilenmiş, daha sürekli ve sahih bir nitelik atfettiğim şeklinde yorumlanmalıdır.²⁴ Tüm dinî gelenekler, ve bizzat din kavramının kendisi de, şu ya da bu şekilde modern çağın dönüştürücü güçlerini tecrübe etmiştir.²⁵

KÖPRÜLÜ PARADİGMASI: TARİHYAZIMI VE MİLLİYETÇİLİK

Bu çalışma, tarihçi Mehmed Fuad Köprülü'nün tarihyazıcılığına özel olarak eğilerek, din, İslâm ve milliyetçilik söylemleri dahilinde modern Alevilik kavramının mayalanma sürecine pencere açmayı amaçlamaktadır. Köprülü'nün bir sosyal bilimci olarak sunduğu eserler geniş çevrelerce takdir edilmekle birlikte, bu eserlerin o zamanlar yeni yeni filiz vermekte olan Türk milliyetçiliği paradigmasına dayanması ve aynı zamanda bizzat Türk milliyetçiliğinin oluşturulması üzerinde yarattığı etkiler, bazen laf aralarında değinilse de,²⁶ tek bir istisna dışında bugüne dek sistematik inceleme konusu yapılmamıştır.²⁷

²⁴ Yöneltiği sezgi gücü çok yüksek bir soruyla bu noktayı netleştirmenin önemini bana fark ettirmiş olan Cemal Kafadar'a teşekkürlerimi sunarım.

²⁵ Bu etkiyi örneklerle ortaya koyan çalışmalara örnek olarak King (1999), Tayob (2009), van der Veer (2001) verilebilir; modernlik bağlamında din(ler)in bu denli kapsamlı şekilde yeniden inşa edilmesinin din çalışmaları açısından ne anlama geldiğini ele alan, genel bakış açısı sunan açıklayıcı bir makale için bkz. King (2011).

²⁶ Bkz. örneğin Park (1975, s. 269-271); Karpas (2004, s. 743-744); Leiser ve Dankoff (2006, s. xxxii); Asılsoy (2008); Yıldız (2009, s. 485 ve 487).

²⁷ Büşra Ersanlı'nın Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerinde Türk milliyetçiliğine dair sunduğu ayrıntılı tartışma içerisinde yer alan, milliyetçi bir tarihçi olarak Köprülü'ye dair bugüne dek ortaya konmuş en ince ayarlı analizinden bahsediyorum (Ersanlı, 2002 ve 2003).

Köprülü'nün çalışmalarının modern Alevilik kavramı üzerindeki belirleyici etkisi ve Türk milliyetçisi tarihyazımının oluşumundaki rolü gözönüne alındığında, Köprülü'nün güttüğü politikalar ile sosyal bilimci olarak verdiği eserler arasındaki bağlantıların anlaşılması hayati bir önem kazanmaktadır. Köprülü, davasına inanmış bir milliyetçiydi ve devletin desteklediği resmî tarihe her daim paralel düşmemekle birlikte, eserleri, Türk ulusuna dair bilimsel referanslara dayandığı iddia edilebilecek bir tarih anlatısı kurulması bakımından önemli köşetaşları yaratarak milliyetçi projeye esaslı katkılar sunmuş ve ulus-devletin hem içeride hem de –onun zamanında daha da önemli olan– dışarıda meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştur. Şahsen bilhassa, Köprülü'nün Türk kültürünün tarihsel sürekliliğine ilişkin anlatısında dinin oynadığı role ilgi duyuyorum. İleride göstereceğim üzere, Köprülü'nün eserlerinde “halk” dini milli bilincin ve ülkelerin bir aracı olarak yorumlanmaktadır. Bu da, milli Türklük duygusunun çağlar boyu sürekliliği tezini formüle etmesine yardımcı olmuştur. Köprülü'nün anlatısında “heterodoks”, “senkretik” ve “halk” İslâm(ı), kökleri Orta Asya'ya dayandırılan Türk geleneklerinin ve Türklük duygusunun temel taşıyıcısı olarak işlevlendirilmiştir. Diğer bir deyişle ben bu çalışmada, Köprülü'nün birtakım toplulukları –bugün “Aleviler” olarak tanıdığımız toplulukları– Osmanlı-Türk toplumunun ve İslâmî söylemin çeperlerinden çekip alıp Türklerin milli ve dinî bakımdan geçirdiği evrim anlatısının merkezine yerleştirebilmesini mümkün kılan tarihsel çerçeveyi nasıl yaratmış olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlıyorum.

Köprülü'nün çalışmasını, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yirmi yılında Türk milliyetçiliğinin yükselişine damgasını vuran karmaşık modernleşme politikaları bağlamında bir yere oturtmak gerekmektedir. Köprülü'nün Jön Türk döneminin sonlarında bir aydın olarak serpilip olgunlaştığı siyasi ortam da Köprülü'nün güttüğü politikalar ile benimsediği tarihyazımı arasındaki bağlantının anlaşılması bakımından –ve tabii ki, genel olarak Türk ulusunun inşası sırasındaki (yani 1910'lardan 1930'lara dek) resmî tarihyazımı politikaları bakımından– son derece önem arz etmektedir. Bu dönemde Köprülü, Türk milliyetçiliğinin en hatırlı ideologlarından biri olan Ziya Gökalp (1876-1924) ile simbiyotik bir fikir ortaklığı içerisine girmiştir; hem siyasi hem bilimsel sebepler üzerinden ilerleyen bu işbirliği bilhassa bir ulus bilincinin yaratılması için Türk tarihi çalışmasının temel bir yer taşıdığı kanaatine dayanıyordu. Her iki sosyal bilimci de, son Osmanlı ve erken cumhuriyet söylemlerinde Batılı kavramların ve yöntemlerin tercümesine hatırı sayılır katkılar sunmuşlardır.

Amerikalı misyonerlerin ilk anlatılarından başlayıp da, Aleviliğe yönelik bilimsel nitelik taşıyan veya taşıyamayan sonraki yaklaşımlara dek Kızılbaş-Alevilere ilişkin tüm çalışmalarda kendini gösteren iki sabit unsura ilk işaret eden Karakaya-Stump olmuştur: Birincisi, köken meseleleriyle meşgul olmak; ikincisi ise Kızılbaş-Alevi grupları “heterodoks” ve “senkretik” olarak nitelendirmek (Karakaya-Stump, 2004, s. 331). Köprülü bu perspektifi bilimsel meşruiyet kazandırarak pekiştirmekte esaslı –hatta en önemli diyeceğim– bir rol oynamıştır. Kendisinin kapsamlı tarih çalışmaları, Alevilerin ve Bektaşilerin dinî özelliklerini Türk ulusunun sürekliliğine ilişkin bir anlatı içerisinde izah edip böyle bir bağlama oturarak, Köprülü paradigması diye anılabilecek bir anlayış yaratmıştır. Köprülü’nün çalışmalarını örnek olarak alıp, Aleviliğin bu yeni çerçevede Türk ve “halk”/“heterodoks” İslâm olarak resmedilerek Türk tarihinin milliyetçi bir tarzda (yeniden) yazımına nasıl entegre edildiğini göstermeye çalışacağım. Bunun için Köprülü’nün tarihyazımı ve dinyazımı çizgisinin temelinde yatan değerlerin ve politikaların sorgulanması ve ayrıca, temel eksikliklerine rağmen halen, birçok Türk tarihçi tarafından (ve onların dışındaki kimi tarihçiler tarafından) örnek alınan metodolojisinin de eleştirilmesi şarttır. Özellikle de, Türk Tasavvufu ve edebiyatı üzerine yaptığı araştırmalara halen abartılı bir yer verilmektedir ve bunlar “nere-deyse bir tür dokunulmazlık kazanmışlardır” (Karamustafa, 2005, s. 64).

Köprülü’nün çalışmalarında örnek bulan Türk milliyetçisi tarihyazımı ve dinyazımı çalışmalarında güdülen politikaların yanısıra kuramsal varsayımlara ve metodolojiye daha fazla eğilmemiz gerektiği kanaatindeyim. Milliyetçiliğin ötesinde, Köprülü’nün çalışmalarını analiz ederken gözönünde bulundurmamız gereken iki temel fikrîsel bağlam bulunmaktadır; bunlardan ilki, modernleşme ve din üzerine çağdaş söylemler, ikincisi ise İslâm modernleşmesidir. Türk/Anadolu İslâmı’nın geliştirilmesindeki birtakım Sünni-İslâmî ve modernist eğilimlerin biteviye yansıtılmasında Köprülü külliyyatının temel bir rolü olmuştur. Köprülü gibi 20. yüzyılın başlarında yaşamış bir tarihçinin, kültürel ve dinî özler hakkında modern varsayımlara, doğrusal tarih yörüngelerine ve dinler gibi kültürel müesseseler arasındaki net sınırlara dayanan kavramlar kullanması elbette ki hiç şaşırtıcı değildir. Esas dikkat çekici nokta, Türk İslâmı ve İslâm içi farklılıklara dair çalışmalarının –Türk İslâm çalışması açısından mutlaka okunması gerekenler listesinde yer almasına rağmen– henüz eleştirel bir yeniden değerlendirme konusu yapılmamış olmasıdır.²⁸ Bu

²⁸ Kapsamı sınırlı olmakla birlikte kayda değer bir istisna Karamustafa (2005); ayrıca bkz. Dressler (2010b).

boşluk din ve postkolonyalizm çalışmalarına yönelik yakın tarihli eleştirel incelemelerin –genel olarak İslâm çalışmalarında ve özel olarak Türk İslâm çalışmalarında– hayli düşük bir kabul seviyesi bulunduğuna işaret etmektedir. Kanaatimce, Köprülü’nün eserlerinde karşılaştığımız milliyetçilik, laiklik ve din inşacılığı taraftarlıklarının malûl olabileceği muhtemel sınırlılıkları aşmak için bu tür eleştirel çalışmalarla iştigal etmek şarttır. Böylece Türklerin göçünden sonra Anadolu’nun ve bitişindeki toprakların dinî ve kültürel tarihini yeniden okumamız ve yeniden yazmamız mümkün olabilir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Köprülü gibi Türk milliyetçisi aydınlar, yeni Türkiye’ye bir yandan kökleri çok eski tarihlere dayanırken bir yandan da tümüyle modern olan bir kimlik kazandırmayı amaçlayan bir medenileştirme projesiyle meşguldü. Devlet kendi içerisindeki, yeni devletin meşruiyetini sorgulayan muhafazakâr dinî (İslâmi) ve etnik (büyük oranda Kürt) merkezkaç kuvvetler ışığında, Alevilerin, devletin laik Müslüman-Türk bir millet olarak etno-dinsel paradigmasına bağlılıkları üzerinden milliyetçi projeye entegrasyonunu amaçlıyordu. Bu entegrasyon işi son derece karmaşık bir meseleydi, zira Alevilerin yaklaşık % 20-30’u Kürt olduğundan Alevi meselesi merkezileştirme ve homojenleştirme arzuları çok güçlü bir devlet açısından hem etnik hem dinî bir zorluk oluşturuyordu. Aleviliğin erken cumhuriyet döneminde devlet odaklı Türk milliyetçisi akademik söylem içerisinde “heterodoks” İslâm ve Türk olarak kavramsallaştırılmasını –ki bu söylem, o noktadan itibaren, tarihsel bir oluşum, kültürel bir pratik ve dinî bir gelenek olarak Alevilik üzerine yürütülen çalışmalar açısından paradigmatik bir nitelik taşımaktadır– bu ulus-inşası ve toplum mühendisliği bağlamı içinde anlamak gerekir. Bu kavramsallaştırma din-inşacı veya dinîleştirme işlevine sahipti. Dinîleştirme [*religionizing*] ve din inşacılığı [*religionism*] kavramları modernizmin, biçim ve özün yanısıra köken ve evrim kavramlarına olan saplantısına işaret etmektedir. Bu ifadelerle, dini, dünya dinlerine dair yeni ortaya çıkmakta olan modern bir söylem içerisinde, dinî olmayan, sosyo-kültürel oluşumlardan ayrı, başka dinlerden açıkça ayırt edilebilir nitelik taşıyan bir müessese olarak algılayan ve süreç içerisinde çoğu zaman dinin kavramsal panzehirine dönüşen esasen seküler bir çerçeveye işaret etmekteyim (bkz. Masuzawa, 2005).

Alevilik üzerine yürütülen çalışmalarda bugüne dek, Türk milliyetçiliğinin modern Alevilik kavramları üzerindeki etkisi eleştirel açıdan incelenmemiş bulunmaktadır. Milliyetçilik çerçevesinden bakıldığında, Alevilik üzerine yeni okumalar iki polemik karşısında konumlandırılmıştır. Birincisi, Alevileri zındık/mülhid olarak adlandırıp Osmanlı’da yaşamın merkezi dışında bira-

kılmalarını ve hatta zaman zaman zulme uğratılmalarını haklı gören standart Kızılbaş karşıtı Osmanlı retoriğidir. İkincisi ise, Hristiyan yazarların Alevilik içerisindeki Hristiyan ve pagan unsurlara yaptığı vurguya karşı çıkıp, buna cevaben Alevilerin Türklüğünü ve İslâmi yönelimini savunan retoriktir. Alevilerin Türk ve Müslüman niteliği, yeni oluşturulan etno-millî ve dinî birlik söylemine entegrasyonları bakımından büyük ölçüde bir ön koşul ve sağlam delil olarak görülüyordu.

Alevilik ve Alevi çalışmalarının kavramsallaştırılmasına milliyetçi politikaların dahil edilmesi üzerine eleştirel bir tarih perspektifi geliştirilmesi bakımından atılan önemli bir adım, din tarihçisi Ahmet Yaşar Ocak tarafından 1991’de yazılan bir inceleme yazısıydı. Alevilik hakkında güncel ideolojik tartışmalar tarafından şekillendirilen son yayınları değerlendirdiği ve milliyetçi, hümanist ve Marksist yaklaşımlar arasında ayrımlar yaptığı yazısıyla Ocak, Alevilerin temsiline ilişkin politikalara taş atan ilk isim olmuştur. Ocak, bahsi geçen yazısında, 1920’lerde “Aleviler” üzerine yapılan ilk yayınlardan beri bu politikaların devam ettiğini ima etmekte ve cumhuriyet tarihi boyunca bu konuda yapılan yayınlara genel bir bakış sunmaktadır. Ocak, Aleviliğin ve Bektaşiliğin bir Türk din ve kültür geleneğinin temsilcileri olarak incelenmesi gerektiğini savunmuş olan Baha Said gibi amatör araştırmacıların ve Fuad Köprülü gibi tarihçilerin yayınları üzerinde Türkçülük akımının rolünden ve Ziya Gökalp sosyolojisinin etkisinden de bahsetmektedir (Ocak, 1991, s. 21). Son yıllarda bu bağlamın giderek kabul edilerek tanınması da, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemleri ile Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk zamanlarında yürütülen etnik ve dinî mühendislik politikalarına dair artan eleştirel farkındalıkla açıklanabilir.²⁹ Yine de, Aleviliğin Türk milliyetçiliği ile bu teşekkülünün soykütüğüne dair sistematik bir analiz henüz yapılmış değildir. İşte bu çalışmanın başlıca amaçlarından biri de bu boşluğun doldurulmasıdır.

BÖLÜMLERİN ÖZETİ

Bu kitap, geç Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemlerinde modernleşme ve ulus-inşası bağlamından hareketle, seküler modernizmin kesin hükümlerine meydan okuyarak, dinî ve millî kimliklerin nasıl simbiyotik bir ilişki ortaya çıkardığını ve böyle bir ilişki içerisinde nasıl formüle edildiğini anlamamıza yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Daha ayrıntılı belirtmek gerekirse, bu kita-

²⁹ Bkz. örneğin Bayrak (1997, s. 19-20); Livni (2002); Kieser (2002a, s. 129); M. Küçük (2002, s. 902); Karakaya-Stump (2004, s. 331); Massicard (2007, s. 42-45); Dinçer (2009, s. 135); Azak (2010, s. 142-143); Markussen (2012, s. 138-141).

bın anlattığı hikâye, 16. yüzyıldan beri aşağılayıcı bir terim olarak kullanılan *Kızılbaş* namı ile etiketlenen toplumsal ve siyasi olarak ötekileştirilerek marjinalleştirilmiş taşradaki birtakım dinî cemaatlerin, geç Osmanlı ve erken cumhuriyet döneminde Türk milliyetçilerinin odağına nasıl olup da oturduğu ve zamanla da laik bir Türk milliyetçiliği kapsamında yeni formüle edilmekte olan kimlik kavramlarına nasıl entegre edildiği hakkındadır. İslâmiyet'e ve Türk milliyetine asimile edilme anlamına gelen bu entegrasyon, söz konusu grupların, İslâmi kimliklerini tesis eden ve aynı zamanda tarihçelerini ve dini bakımdan Sünni İslâm'dan farklılıklarını yeniden değerlendiren bir terim olan *Alevi* başlığı altında yeniden adlandırılmasını da beraberinde getirmiştir. Kızılbaş-Aleviliğin dinî ve milli açılardan nasıl yeniden sıfatlandırılıp anlamlandırıldığına özel olarak eğilerek Türk milliyetçiliğinin oluşumunda dinin rolünü incelerken, bu süreçte modernizm ve bilhassa laikçilik yanlısı faraziyelerin etkisine eğilip, İslâmiyet'e eleştirel bakış ve daha genel anlamda İslâm ve din çalışmaları açısından daha büyük bir ilgi arz ettiğine inandığım metodolojik meselelere özel olarak yer ayıracağım.

Bu kitap iki kısma ayrılmıştır. I. Kısım olan “Misyonerler, Milliyetçiler ve Kızılbaş-Aleviler” modern Alevilik kavramının köklerinin ve bu kavramın mayalandığı çeşitli politikaların izini sürmektedir. Bu araştırmanın merkezinde, 1850'ler ile 1930'lar arasında modern Alevilik kavramının geliştiği anlamlandırma süreci yer almaktadır. Modern Aleviliğin inşasındaki iki temel aşamayı birbirinden ayırarak Türk Aleviliğinin soykütüğünü incelemektedir. İlk Bölüm'de ele alınan birinci aşamaya, Kızılbaşların 19. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da yaşayan ve/veya seyahat eden Amerikalı misyonerler ve diğer Batılı gözlemciler tarafından ilk kez keşfi damga vurmaktadır. Kızılbaşlar bu Batılılara, kendi dinî şemaları içerisinde sınıflandırmakta güçlük çektikleri tuhaf bir topluluk olarak görünmüştür. Bu farklı özelliklerin kökenleri hakkında çıkartılan spekülasyonlar çok geçmeden, bunların Hristiyanlıkla ve İslâmiyet öncesi Anadolu medeniyetleriyle yakın ilişkisine dair teoriler ortaya atılmasına yol açmıştır. Misyonerler ve konuya aşina diğer yabancılar arasında çekişmeli tartışmalar yaratan bu teoriler, kati surette modern arayışların güdümünde yaratılmış, o günkü medenileştirici ve din-inşacı dil çerçevesinde oluşturulmuş ve dinsel ve ırksal/etnik kökenler ve sınırlar konusuna odaklanmıştır. Bilhassa Anadolu'daki Hristiyan mirasını keşfetmek ve canlandırmak gibi romantik bir özlemle hareket eden misyonerler açık ve net dinî sınıflandırmalar peşindeydi. Bu bağlamda Kızılbaş'ın Batılı ve Hristiyan (ve bu da büyük oranda Protestan anlamına gelmektedir) bir din kavra-

mı içerisinde takdim edilme biçimine özel önem atfedilmektedir. Sözkonusu din kavramı, sömürgecilik ve artan küreselleşme bağlamında (1) dini-kültürel bakımdan ötekilerle karşılaşmanın aynı anda hem alışlageldik hem de egzotik kılınmış bir tarzda anlamlı hale getirilmesi ve düzenlenmesi ve (2) sömürgeci girişimlerin ve onunla beraber gelen kültürel emperyalizmin (sömürgeci) ülke içinde haklı gösterilmesi bakımından bir yöntem olarak rağbet görmekteydi. Bu bölüm Batılı/Şarkiyatçıların Kızılbaş'ı keşfini, Tanzimat sonrasında sosyopolitik ve ekonomik sermaye üzerindeki rekabet artışının damga vurduğu ve topluluklararası şiddette gözle görülen bir artışa sebep olan bölgesel ve uluslararası siyasal şartlar içerisine yerleştirerek sunmaktadır.

İkinci Bölüm'de ise, Türk milliyetçiliği bağlamında Aleviliğin oluşumuna dair ilerleyen bölümlere çerçeve oluşturacak teorik ve tarihsel bir zemin çizilmeye çalışılmaktadır. Milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalar, seküler modernleşme paradigmasını sorgulamaya ve milliyetçiliklerin oluşumunda dinlerin katkısını araştırmaya ancak nispeten yakın bir tarihte başlamıştır. Modern tarihe yönelik sekülerci yaklaşımlar milliyetçiliğe ve ulus-inşasına dinin iştirakini yok saymaya veya mantıkla savuşturmaya meyledecek tarzda formüle edilmiş olduğundan, din ile seküler milliyetçilik arasındaki anlamsal yakınlıkları ve yapısal süreklilikleri gözden kaçırmışlardır. Başta Talal Asad'ın ve Peter van der Veer'in eserleri olmak üzere, postkolonyal yazarların araştırma ve incelemelerinden hareketle, milliyetçiliği inandırıcı kılmakta dinin önemine işaret etmekte isem de, bunu yaparken milliyetçiliğin sadece dinin sekülerleştirilmiş bir biçiminden ibaret olduğunu öne sürüyor değilim. İkinci adımda, bir Türk milli ülküsü oluşturulmasında seküler milliyetçi ve dinî görüşün ortak-yaşamını gözler önüne sermek için düşünsel anlamda Türk milliyetçiliğinin oluşumunda önemli roller oynamış olan geç Osmanlı düşünürlerine dönülmektedir. Bu bölümün son başlığında ise Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarındaki daha somut milliyetçi politikalar ele alınmaktadır. Bu noktada bilhassa Birinci Dünya Savaşı sırasında Jön Türk hükümetinin aldığı siyasi kararlar önem arz etmektedir. Balkan Savaşları'nın (1912-1913) sarı-sıci tecrübelerinden hayli etkilendirilmiş olduğundan, etnik ve dinî farklılık kavramları, sonrasında ulus-inşa sürecinde Jön Türkler tarafından giderek daha çok benimsenen toplum ve nüfus mühendisliği tekniklerine yansıtılan mühim örgütlenme prensipleri haline gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfusun en büyük kesimini Kürtlerin ve Ermenilerin oluşturduğu doğu vilayetlerini hedef alan bu politikalar bir yanıla, Balkanlar'da Osmanlı'nın iktidarının çokmesine yol açmış olan hareketlere benzer milliyetçi ayrılıkçı hare-

ketlerin giderek artmasından duyulan endişeyle uygulamaya konmuştur. Sırasıyla Hıristiyanları, Kürtleri ve Kızılbaş-Alevileri hedef alan toplum ve nüfus mühendisliği politikaları Kurtuluş Savaşı sırasında ve Kemalist Türkiye'nin ilk dönemlerinde de sürdürülecektir.

İkinci Bölüm'de ele alınan milliyetçilik politikaları, modern Aleviliğin yaratılmasındaki ikinci aşamayı, yani Kızılbaşların 1910'lar ile 1930'lar arasında milliyetçilik kapsamında keşfedilip yeni anlamlandırılan "Alevi" başlığı altında Müslüman Türkler olarak yeniden sıfatlandırılışını yerleştirmemiz gereken başlıca bağlamı oluşturmaktadır. Üçüncü Bölüm'de ise bu yeniden sıfatlandırmanın taşıdığı anlamlar incelenmektedir. Kızılbaş-Alevilerin (özellikle Kürt olanlarının) geç Osmanlı ve erken Kemalist toplum ve nüfus mühendisliği kapsamında, etnik ve dinî farklılık talepleri karşısında büyük oranda tek-dinli ve Türk bir ulus-devlet yaratma hedefi bağlamında oynadığı rol ele alınmaktadır. Bu noktada, 1914 ile 1922 arasındaki savaş yıllarında topluluklar arasında bu denli şiddet olayları yaşanmasına yol açan gidişatta Kızılbaş-Alevilerin Osmanlı'ya sadakati meselesinin taşıdığı önemin bugüne dek çok büyük oranda hafife alınmış olduğu kanaatindeyim. Üçüncü Bölüm ayrıca, Alevilerin hem etnik/milli hem de dinî/kültürel terimlerle sıfatlandırılıp mânâlandırılması meselesinin, Jön Türk döneminin sonlarına denk gelen ilk başlangıcından beri son derece tartışmaya açık bir konu olduğunu ortaya koymaktadır. Neticede Alevi (ve Bektaşî) farklılığı hakkında egemen hale gelen söylem, yani bu farklılığın Türk kültürü ile iç içe geçmiş olduğu söylemi ve İslâmiyet'in kıyılarında konumlanışı hakkında çelişik görüşler, yeni cumhuriyetin esasen sırasıyla Kürtlere ve Kızılbaş-Alevilerin dinî farklılığına yöneltilmiş olan birtakım etno-milli ve dinsel-seküler homojenleştirme politikalarının çok büyük oranda etkisi altında kalmıştır. Bu dinamik Baha Said Bey (1882-1939) gibi Türk milliyetçisi yazar-aktivistlerin eserlerinde temsil edilmektedir. Baha Said Bey, Jön Türklerin millileştirme politikası kapsamında, Kızılbaş-Aleviler ile Bektaşîler arasında antropolojik bir araştırma yürütmüştür. Bu araştırmaya dayalı olarak geç Osmanlı ve erken cumhuriyet yıllarında milliyetçi dergilerde yaptığı yayınlar Kızılbaş-Alevileri ve Bektaşîleri Türk kültürünün taşıyıcıları olarak gösteren kamusal söylemin başlangıcına işaret etmektedir. Türkçü çizgi Baha Said'in eserlerinde Köprülü'ye oranla daha fazla telaffuz edilmekte ve Kızılbaş-Alevilerin farklılığına işaret etmekteki milliyetçi yatırımı daha açıkça ortaya koymaktadır. Baha Said'e göre Kızılbaş-Alevilerin ve Bektaşîlerin temel özelliği, dinlerinin yanı sıra kültürlerine de yansıyan Türklükleriydi. Dolayısıyla eserlerinde, bu geleneklerin özünün

eski Türk Şamanizmine dayandığını savunarak, İslâmi etkilerin yanısıra diğer dinî etkileri de önemsiz gibi göstermiştir.

Bu kitabın “Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966) ve İslâm İçi Farklılığın Kavramsallaştırılması” başlıklı İkinci Kısım, Fuad Köprülü’nün eserlerine odaklanarak Alevilik hakkındaki modern çalışmalarda kullanılan metodolojinin ayrıntılı ve derinlemesine bir şekilde kavramsallaştırılmasına ve analizine ayrılmıştır.

Dördüncü Bölüm, sahip olduğu siyasal ve bilimsel ilgi alanları belirli yönlerden kesişmekle birlikte, hiçbir zaman akıl hocası ve meslektaşı Ziya Gökalp örneğinde olduğu gibi bir noktada birbirine bağlanmadan, büyük oranda bir diğerine paralel şekilde gelişme gösteren geç Osmanlı ve erken cumhuriyet aydını Köprülü’nün ortaya çıkışını ele almaktadır. Köprülü’nün, Türklerin İslâmileştirilmesinin ardından gelişen edebiyat gelenekleri üzerine erken dönemde yaptığı tarih çalışmaları, sosyal bilimci olarak sahip olduğu formasyonun Jön Türk döneminde yüzünü Türk milliyetçiliğine dönmesiyle nasıl uyuştüğünü göstermektedir. Köprülü’nün çalışmalarına ve benimsediği milliyetçi ve laik politikalara karmaşık bir yoldaşlık ve eleştiri dinamiği damga vurmuştu. 1930’ların başlarında formüleleştirilen ve Kemalist rejimin çekışmeli bir konu olan Türk tarihi ve kimliği üzerindeki kontrolünü arttırma girişimini simgeleyen Türk Tarih Tezi’ne karşı beslediği ikircikli duygular bu hususu son derece iyi bir şekilde örneklemektedir. Metodolojik sebeplerden ötürü ve muhtemelen kişisel bir seviyede de, bu yeni tezin temsil ettiği revizyonizme eleştirel bakmakla ve Osmanlı dönemini tümüyle bir kenara itmeye veya Osmanlı’nın rolünü yeni milliyetçi ülkünün negatif ötekisi rolüne dönüştürmeye istekli olmamakla birlikte, Kemalizmin modernleşme macerasına kesinlikle karşı çıkmamıştır. Ziya Gökalp’le kıyaslandığında, bilhassa laiklik anlayışının Kemalist laiklik anlayışına benzer olduğu görülmektedir.

Beşinci Bölüm, Köprülü’nün yazılarında genel olarak İslâm içi farklılığa ve özel olarak da Türk dininin ve Türk İslâmı’nın gelişimine yönelik tanım, analiz ve teorilerde kullanılan metodoloji ve kavram çalışmalarıyla ilgilidir. Ortaya koymaya çalışacağım üzere, Köprülü’nün milliyetçi ülküsü, sadece benimsediği tarihyazımı çizgisi –ki bu çizgi, “Türk ruhu”nun İslâmiyet öncesi Orta Asya’dan Osmanlı’nın Anadolu’ya hâkim olduğu zamanlara dek çağlar boyunca devamını araştırmaya adanmıştı– açısından değil, dinyazımı çizgisi açısından da önemli bir uyarıcı görevi görüyordu. Bektaşî ve Kızılbaş-Alevi gelenekleri Köprülü’nün milli Türk kültürünün kökenleri ve gelişimine ilişkin fikirlerinde mühim bir rol oynuyordu. Bu gelenekler, Köprülü’nün yo-

rumunda hayli küçültücü çağrışımlar uyandırmaya devam eden niteleyiciler olarak kullanılan “heterodoks” ve “senkretik” özelliklerine rağmen, İslâm geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak algılanıyordu. Bölümde, Köprülü’nün Türklüğün devamını dinyazımı yoluyla rasyonalize etmesi açısından en çok önem arz eden sınıflandırıcı araçların, yani “halk İslâmı”nın yanısıra Şamanizm, senkretizm ve heterodoksi kavramlarının nasıl işlerlik gösterdiği analiz edilmektedir. Bu kavramlar o dönemde, her türlü Şarkiyatçı önyargıyla birlikte Batı’da din konusunda egemen olan modern söylemleri, açık veya zımni hakikat öz varsayımlarını, hiyerarşileri ve dinler arasındaki net sınırları yansıtmaktadır. Bu tek başına şaşırtıcı olmamakla birlikte, Köprülü’nün kendi çağının uluslarötesi tartışmalarına entegre olduğunu göstermektedir. Ancak, Köprülü’nün çalışmalarının Türk İslâmı konusunda gelecek nesillerin yapacağı araştırmalar üzerinde baskın bir etki bırakmasına karşın, bugüne dek, kendisinin İslâm içi farklılığa ilişkin kavramsallaştırmasına yönelik kapsamlı bir teorik ve metodolojik analiz yapılmamış olması hayret uyandırmaktadır. Kanımca, Türk ulus-inşa sürecinin, modern din söyleminin ve İslâmî savunmacı (tedafüî) çalışmaların kesiştiği noktada modern Alevilik bilgisinin nasıl filizlenip serpiildiğini anlayabilmek için böyle bir analiz elzem niteliktedir.

Altıncı Bölüm, Köprülü’nün çalışmalarında “Alevi” terimine verilen anlamların izini sürüp sistematüğini çıkartma çabasıyla başlamaktadır. Bu analiz, Alevi teriminin ve türevlerinin, bilhassa erken dönemde verdiği eserlerde, henüz net biçimde tanımlanmamış olduğunu, birbiriyle kesişen birçok anlam taşıdığını ve günümüzde bu terimin ekseriyetle ilişkilendirilmekte olduğu sosyolojik bakımdan daha spesifik anlamlara doğru ancak yavaş yavaş yöneldüğünü gözler önüne sermektedir. Yine de, bu etiketin taşıdığı ikirciklikler ve bir önceki bölümde ele alınan sınıflandırıcı araçlarla ilişkisi, Bektaşî ve Kızılbaş-Alevi farklılığına dair gelecek nesiller açısından paradigmatik olacak bir kavramsallaştırmaya yol açmıştır. Bu bölümün ikinci yarısında, Köprülü’nün İslâm içi farklılıklara yönelik çalışmasının ve özel olarak Alevilik çalışmasının akademik mirası incelenmektedir. Tıpkı Baha Said gibi, Köprülü de, Kızılbaş-Alevilikte ve onunla birlikte gelen Şamanik kalıntılarda örneklenen uzun erimli bir Türk kültürünün varlığını savunuyordu. Türk dininin Alevi geleneğinde yatan sürekliliğine ilişkin bu teori, her biri “Türk halk inancının” gelişimindeki belirli dönemlerle ilişkilendirilen ve birbiriyle iç içe geçmiş olan Şamanizm, bâtınilik ve Alevilik kategorilerinin yardımıyla ele alınıp izah edilmektedir. Ancak Baha Said’den farklı olarak, Köprülü’nün Kızılbaş-Alevilerin dinî şeceresi konusundaki değerlendirmesi, yakın tasavvuf ve Şii akımları-

nın etkisine vurgu yaparak, daha ziyade İslâmî köklerini gözönünde bulunduran bir yaklaşım içermektedir. Alevileri hiçbir eserinde açıkça bir konu başlığı olarak ele almamasına karşın, Köprülü'nün çalışmaları, uzun dönemde, yalnızca akademik bir otorite olmasından da kaynaklanmaksızın, daha da geniş bir etki alanı yaratmıştır. Kızılbaş-Alevileri hem Türk hem de “heterodoks” Müslüman olarak kavramsallaştırması, günümüze dek Aleviliğe ilişkin hem bilim çevrelerinin hem de akademik dünyanın kavrayışları bakımından yol gösterici hale gelmiştir. Doğrudan kendi öğrencilerinin yanı sıra, başta Irène Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak olmak üzere, ilerleyen zamanlarda Anadolu İslâmı üzerine çalışmalar yürütürken “heterodoks” bir Türk İslâmı'nın sürekliliği şeklindeki temel paradigma içerisinde Köprülü'nün ayak izlerini takip etmeyi sürdüren araştırmacıların çalışmalarına bakıldığında bu durum net bir şekilde görülmektedir.

Nihayetinde Sonuç Bölümü'nde, kitabın temel savları özetlenmekte ve modernlik projesinde niteliği gereği saklı bulunan milliyetçi ve dini-seküler söylemler aracılığıyla Aleviliğin yeniden yaratılmasına dair nihai bir analiz sunulmaktadır. Bu noktada bilhassa, Kızılbaşları “Alevi”leştiren yeniden sıfatlandırma sürecinde tarihyazımı ve dinyazımı faaliyetlerinin rolü üzerinde durmaktayım.



BİRİNCİ KISIM

Misyonerler, Milliyetçiler ve Kızılbaş-Aleviler

17. yüzyılda çizilmiş gravürde
Anadolu'da bir Bektaşî dervîşî.

BİRİNCİ BÖLÜM

Batılların Kızılbaş-Alevileri Keşfi

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, bir dizi ekonomik ve siyasi faktörün sonucunda neticesinde Batılların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki varlığı hatırı sayılır oranda artış göstermiştir. Anadolu'da ve doğu vilayetlerinde yaşayan ve buralara seyahat eden Batıllar (örneğin misyonerler, bilim insanları, diplomatlar ve zengin maceraperestler) genellikle esasen Doğu Hristiyanlarına ilgi duymakla birlikte, kaçınılmaz olarak yerli Müslüman ahali ile de temasa geçmiştir. Bu Batılların yazılarında Kızılbaş-Alevilerle karşılaşmalarına ilişkin yer alan hatıralar, adı geçen cemaatlere ilişkin ilk modern kayıtları oluşturmaktadır. Bu materyaller (akademik ve popüler yayınlar, mektuplar ve resmî raporlar) taşıdıkları tüm yanlışlıklara rağmen ve açıkça gözlenen tüm yanlış anlaşılmalara karşın o dönemde Kızılbaş-Alevi cemaatlerin durumuna dair etnografik ve tarihsel açıdan, bu toplulukların toplumsal ve siyasal statüsüne, dinî ayinlerine ve inançlarına ve sosyal örgütlenme biçimlerine dair zengin bilgiler içermektedir.

Kitabın bu bölümünde, 19. yüzyılın sonlarına doğru, Kızılbaş-Aleviler üzerine, ilk başta Avrupa-Amerika eksenli olmak üzere, uluslararası bir söylemin nasıl oluşmaya başladığını göreceğiz. Ancak bu araştırmaya öncülük eden merak, sırf bu söylemi geç Osmanlı döneminde Kızılbaş-Alevilerin durumunun yeniden yapılandırılması ışığında analiz etmek değildir.¹ Esas ilgi-

1 1850'lerden itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Kızılbaş-Alevi nüfusun durumunu ele alan en kapsamlı tartışma için bkz. Hans-Lukas Kieser'in, büyük oranda misyoner materyallerine yönelik bir incelemeye dayanan önemli çalışması (Kieser, 2000).

mi çeken konu, bu söylemin orta vadeli siyasi etkileri; yani Osmanlıların son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Türk milliyetçiliği bağlamında oynadığı roldür.

Kızılbaş-Alevilerin Sünni Müslüman nüfustan etnik ve dinî açıdan farklılıklarına ilgi duyan ilk Batılı gözlemciler arasında Amerikalı misyonerler yer alıyordu. 1920'lerde Kızılbaş-Aleviler üzerine yazmaya başlayacak Türk yazarlar, daha sonra göstereceğim üzere, Batılı gözlemciler tarafından daha evvel kurulmuş olan bu söylemin farkındaydı ve ulusal çıkarlarla çatıştığını düşündükleri bu savlara karşı çıkmaya çalışmışlardır. Özellikle de, milliyetçi akım, Kızılbaş-Alevilerin Müslüman ve Türk olmayan özellikleri ve kökenleri hakkındaki spekülasyonları ve teorileri çürütmeye çalışacaktır. Dolayısıyla, Batılı gözlemcilerin 19. yüzyıl ortalarından itibaren Kızılbaş-Aleviler hakkında yarattığı metinler, modern Alevilik kavramının söykütüğünde önemli bir unsur oluşturmaktadır. Bilhassa, Batılı gözlemcilerin Osmanlı'nın son dönemlerinde Kızılbaş-Alevilerin dinî ve etnik farklılıklarını nasıl tanımladığı ve teorize ettiğiyle ilgileniyorum. Daniel Dubuisson'ın iddiasına göre "Avrupalı tarihçilerin veya etnografların bakışı, hangi mesafeden olursa olsun ve hangi biçimi andırırsa andırsın, ancak Avrupalı bir zihnin başka bir şekilde tanımlayamadığı olguları anımsatan veya uyandıran noktaları sezdiklerinde dinî fenomenlerin ayırımına varabilir" (Dubuisson, 2003, s. 37). Batılı gözlerin çizdiği haliyle Kızılbaş-Alevilik resmine yönelik analizim yoluyla, Dubuisson'un izinden giderek ve kendisinin Batılı misyonerlere yönelik görüşünü genişleterek, bahsi geçen dönemde Türk ve Osmanlı İslâmı/dinine ilişkin Şarkiyatçı kavramsallaştırmalara dair anlayışımıza katkıda bulunmayı amaçlıyorum. Amerikalı misyonerlerin ve diğer Batılı gözlemcilerin yazdıkları, bizlere onların din, ırk ve kültür kavramları hakkında neler söylüyor? Kızılbaş-Alevi gruplarına yönelik besledikleri ilginin ardında yatan dini, ilmi ve siyasi güdüler nelerdi? Dahası, bilhassa Kızılbaş-Alevi farklılığının ilk önem kazandığı Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu vilayetlerinde² güdülen yerel, bölgesel ve uluslararası politikalar (örneğin misyonerlik projeleri, Osmanlı ıslahat ve merkezileştirme çabaları ve emperyalist çıkarlar) nedir? Batılı gözlemciler ile Kızılbaş-Aleviler arasındaki temasın, Kızılbaş-Alevilere ilişkin yerel ve uluslararası bilgilerin gelişimi açısından olduğu kadar, söz konusu bilginin bölgesel siyasi sonuçları açısından da uzun süreli etkileri nelerdir? Bu bölüm,

2 Anadolu'nun doğu sınırlarına yakın, o zamanlar Kürt ve Ermeni nüfusun çoğunlukta olduğu, bugünse Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürtlerin hâkim olduğu doğu ve güneydoğu bölgelerinin parçasını oluşturan Bitlis, Mamuretülaziz (Elazığ), Diyarbakır, Erzurum ve Van vilayetleri.

yukarıda yer alan sorulara odaklanırken, modern Alevilik kavramının ilk aşamalarının soykütüğüne katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.³

BATILILARIN KIZILBAŞLAR İLE İLK TEMASLARI

Batılların, Amerikalı misyonerlerin gelmesinden önceki ve geldikleri dönemlere ait Kızılbaş tanımlamalarına dair örnekler çok az sayıdadır ve genellikle Sünni Osmanlı nüfusta egemen olan genel kalıplaşmış yargıları yansıtmaktadır. Bu metinlerde Şiilik ve yanısıra Acem (İranlı) kavramları ve bir örnekte de Türkmen kültürü ön plana çıkmaktadır. 1836-1837 yıllarında doğu vilayetlerine seyahat eden Fransız bir tarihçi olan Baptistin Poujoulat (1809-1864) Ağustos 1837 tarihli bir mektupta, birtakım Kürtlerin dininden bahsederken—daha ufak bir grup olan Süryani Kürtlerden farklı— bunların “Ali’nin mezhebine” mensup görüldüğünü ve bu topluluğun benimsediği İslâm’ın Maguşları (Zerdüştler) andıran batıl inançlarla lekelenmiş olduğunu söylüyordu. Bunlar ne camiye, ne kutsal Ramazan ayını, ne namazı ne de haccı önemsiyorlardı (Poujoulat, 1840, s. 351). Poujoulat’ın anlatımına bakılırsa, esasen Kürt olmayan, Sünni kişilerden aldığı bilgilere dayanmış olduğu açıkça görülmektedir. Olası Zerdüştlük kalıntılarına dair imalar medrese İslâmı’nın savunmacı [*heresiology*] söyleminin tipik bir özelliğidir, üstelik Poujoulat Kürtlerin çoğunluğunun “Ali’nin mezhebi”ne mensup olmayıp, Sünni olduğu gerçeğinden dahi bihaber görünmektedir. Daha sonraki yıllarda Amerikalı misyonerler tarafından yapılan tanımlamalar ile kıyaslandığında dikkat çeken bir nokta, Poujoulat’ın anlatılarının bu Ali seven –yani çok büyük ihtimalle Kızılbaş-Alevi– Kürtleri basbayağı İslâmi bir bağlam içerisine yerleştirmesidir.

Muhtemelen yine sadece kulaktan dolma bilgilere dayalı olarak, Kızılbaşlara ilişkin aynı muğlaklıktaki bir başka anlayış da, bölgedeki ilk Amerikalı misyonerlerden biri olan ve 1837-1838 yıllarında Doğu Anadolu’yu dolaşan Horatio Southgate tarafından öne sürülen tanımlamalardır. Southgate, Arguvan (Malatya ilinde) ile Delikli Taş (Elazığ ilinde) arasında “Müslüman olduklarını iddia eden, fakat Türklerin son derece küçümseyerek Kızılbaş olarak adlandırdığı bir ahalinin” yaşadığını bildirmektedir. Southgate bu insanların kökenlerine ilişkin olarak ise, “bu bölgeye tutsak olarak getirilmiş

3 Bu araştırmamın kalkış noktasında, Kızılbaş-Aleviler ile bilhassa Amerikalı misyonerler arasındaki temasa odaklanmasıyla daha evvel anılmış öncü bir çalışma olan Kieser’in eserleri (özellikle 2000) ve aynı zamanda, Karakaya-Stump’ın Kızılbaş-Alevi dinine yönelik yaklaşımlarına odaklanarak 19. yüzyıla ait misyonerlik anlatılarını ele aldığı son derece önemli makalesi (2004) yer almaktadır.

olan ve sebebi unutulmuş olmakla birlikte, haklarında eskilere dayanan nefretin halen yaşatılmakta olduğu Acemlerin torunları” olabileceklerini öne sürmektedir (Southgate, 1840, s. 297). Son bir örnek olarak da, Doğu kiliselerine ilişkin 1842 tarihli eserinde Anglikan misyoner George P. Badger’ın Hasan Çelebi (muhtemelen Malatya ilinde) adlı bir köyde yaşayanlara dair kısa bir anlatımını bulmaktayız. Badger bu köyün ahalisini Türkmen olarak ve “Hüseyin’in ve Ali’nin izinden giden, Türkler tarafından kınanır bir şekilde Kızılbaş olarak adlandırılan ve kendi inançlarını daha ortodoks olarak gören Müslümanlar” şeklinde tanımlamaktadır (Badger, 1850, s. 94).

Misyonerlik Projesi

19. yüzyılda Kızılbaş-Alevilerle temas kurmuş ve onlar hakkında yazmış ilk Batılılar Protestan Amerikalı misyonerlerdi. Bu temasların ayrıntısına geçmeden önce, evvela 19. yüzyılda, bilhassa misyonerlik, jeo-dinsellik [*geopietty*] ve sömürgecilik çıkarları arasındaki ilişki açısından, misyonerlik hareketinde bir araya gelmiş bulunan çeşitli, bazen birbirine aykırı düşen güdülenmeler hakkında genel bir fikir edinmek faydalı olacaktır:

Daha önceki Haçlı dönemleri gibi, 19. yüzyılın da, toplumun birçok farklı kesiminde yaşanan etki ve gelişmelerin Ortadoğu’da Hristiyanlığa yönelik giderek artan bir ilgi oluşmasına katkı sağladığı bir dönem oluşturduğu kuşkusuzdur. Dünyanın diğer yerlerinde olduğundan farklı olarak, burada Hristiyan misyonerlik faaliyetlerinde gözlenen gelişme, sadece bölge üzerinde Batı’nın siyasi etkisinin artmasıyla değil, aynı zamanda hac ve kıyametbilimsel [*eschatological*] beklentilerinde ifadesini bulan “jeo-dinsellik” ile de yakın bir ilişki içerisinde. Bu üç açının, misyonerlik, jeo-dinsellik ve sömürgecilik bir araya gelmesi, Batı Hristiyanlığının hatırı sayılı bir kısmının ilgisini çekiyordu. (Murre-van den Berg, 2006a, s. 17)

Misyonerlik raporlarını incelerken, misyonerlik projesinin ardında yatan çeşitli güdülerin de değerlendirilmesi gerekmektedir – ayırt edilmesi güç olduğu zamanlarda bile. Heleen Murre-van den Berg, 19. yüzyılın başlarında Ortadoğu’daki Protestan misyonerlik hareketinin ardında yatan ilk amacın, her ne kadar uygulanabilir olmaması sebebiyle çok geçmeden bırakılacak olsa dahi, Müslümanları kendi dinine çevirme çabası olduğu düşüncesindedir. Aynı zamanda, misyonerlerin ufak bir bölümünün yakınçağın günahtan kurtuluş açısından önemine ve Ortadoğu’nun bu konudaki özel rolüne ilişkin görüşlerinin şekillenmesinde milenyumculuk söyleminin etkisini de gözönünde bulundurmaktadır (Murre-van den Berg, 2006b, s. 463-466). Kieser de, son

çalışmasında, milenyumculuğun etkisine daha çok vurgu yapmıştır. Misyonerlerin “İncil Ülkesi”ne girme emellerinin, Filistin’de bir Yahudi devletinin kurulması ve İslâmiyet ile birlikte Katolikliğin de devrilmesinin Tanrı Krallığı’nın başlangıcı için ön koşul oluşturduğu inancıyla şekillenmiş olduğunu öne sürmektedir (Kieser, 2010, s. 15-16).

1810 yılında Boston’da çeşitli Protestan kiliselerin üyeleri tarafından ünlü misyonerlik örgütü American Board of Commissioners for Foreign Missions (Amerikan Misyoner Örgütü – bundan böyle ABCFM) kurulmuştur. Yukarıda dile getirilen milenyumcu ruh içerisinde, 1819’da ilk iki misyonerini Batı Anadolu’ya (Smyrna, bugünkü İzmir) göndermiş (Kieser, 2010, s. 41); 1831 yılında da İstanbul’da bir üs istasyonu oluşturmuştur (White, 1940, s. 8). Amerikalıların Osmanlı İmparatorluğu’ndaki misyonerlik faaliyetlerinin başlangıcı, aşağı yukarı imparatorluk ile Amerika Birleşik Devletleri arasındaki resmî ekonomik ve siyasi ilişkilerin kurulduğu zamana denk gelmektedir.⁴ Osmanlı İmparatorluğu’nun doğu vilayetlerine ilk ABCFM misyonerleri 1830 yılında, orada yaşayan Ermeni ve Süryani toplulukların durumunu araştırmak üzere gönderilmiştir. Henüz o tarihte dahi, “Müslümanların ve Yahudilerin Hristiyanlığa döndürülmesi” fikrinden “az çok vazgeçilmiş olup, beklentilerin kıyametle bağlantısı hayli azalmıştır. Temel konular olarak Şark Hristiyanlarının ‘canlandırılması’ ve güçlendirilmesi ortaya çıkmıştır” (Kieser, 2010, s. 44).

Doğu vilayetlerinde ABCFM misyonlarının gerçek anlamda tesisi ise 1850’lerde başlamıştır; İstanbul’daki ABCFM bürosunun önyak olduğu Protestanların baskısına cevaben, 1850 yılında sultanın Protestanlara kendi milletlerini oluşturma (millet kelimesi o tarihte, dine dayalı, devlet tarafından tanınmış bir cemaatin varlığına işaret ediyordu) izni veren bir fermanı da bunu teşvik etmiştir (Kieser, 2010, s. 47; Erhan, 2002, s. 324-325). Amerikan misyonerlik hareketinin o tarih itibarıyla temel amacı artık, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki çeşitli Hristiyan grupların –sadece “isim” Hristiyan olarak gördükleri grupların–, misyonerlerin düzgün Hristiyanlık olarak algıladığı Protestanlığa döndürülmesi olmuştu (karş. Murre-van den Berg, 1999, s. 117-118). Hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde, bir Protestan milletin tanınması, Şark Hristiyanları arasında Protestanlığa döndürme çalışmaları ve Protestanlığın tek gerçek Hristiyanlık olarak öne sürülmesi Rum Ortodoks ve Ermeni Apostolik Kiliseleri’nde bir direniş uyanmasına sebep olmuştur (Kieser,

4 İki devlet arasındaki resmî diplomatik ilişkilerin başlangıcına işaret eden Osmanlı-Amerika Ticaret ve Denizcilik Antlaşması 1830 yılında imzalanmıştır (Erhan, 2004, s. 5).

2010, s. 47). Aynı zamanda, Müslümanların döndürülmesi fikri de birçok ABCFM misyonerini cezbetmeye devam etmiş ve 1850’lerde –özellikle de Tanzimat dönemindeki ıslahatların⁵ bir parçasını oluşturan ve bu ıslahatları, herkese kendi dinini seçme konusunda genel bir özgürlük tanıdığı izlenimi uyandıracak şekilde yorumlayan 1856 tarihli Islahat Fermanı’ndan (Islâhât Hatt-ı Hümayûnu) sonra– kimi misyonerler tarafından açıkça ilan edilmiştir (Salt, 2002, s. 155; Kieser, 2000, s. 58). Ancak Selim Deringil’in ortaya koyduğu üzere, bu dönemdeki Osmanlı din özgürlüğü beyanları ile irtidad (dinden dönme) konusundaki devlet politikaları arasında bir çelişki mevcuttu. Deringil’e göre, Osmanlı’nın din politikalarına yol gösteren çizgilerden biri, Müslüman cemaatin irtidada karşı korunması ve müdafaası olmaya devam etmiştir (Deringil, 2000, s. 556). Osmanlılar, Müslüman tebaanın Protestanlığa döndürülmesi hakkında gelen haberlerden, en hafif tabiriyle, müteessir olmuşlar ve bunu kamu düzenine yönelik bir tehdit olarak görmüşlerdir. Din değiştirme suçundan ötürü idam cezası Osmanlı topraklarında 1844 yılından beri hiç uygulanmamış olmakla birlikte, misyonerler ölüm ve toplumsal olarak potansiyel döneke damgası yeme tehlikesinin son derece farkında olduğundan, misyonerlik faaliyetlerinin çerçevesi hayli sınırlanmaktaydı. Genel anlamda bakıldığında, Müslümanlara yönelik din değiştirme çabalarının başarısı kayda değer bir dereceye ulaşmamıştır (Salt, 2002, s. 155-166).

Misyonerlik projesinin ilk ve en yakın amacı kendi dinine çevirmek olmakla birlikte, tek amaç bu değildi. Kieser, “Protestan hareketinin gücünün Avrupa’daki Rönesans ve Aydınlanma söylemleri ile ‘İncil Ülkesi’ndeki antik tarihe ilişkin bilimsel söylemin sentezinde yattığını” savunmaktadır (Kieser, 2002a, s. 136). Kieser daha da ileri giderek, ABCFM misyonerlerini “Hıristiyanlığı yaymaya, eğitmeye ve uygarlaştırmaya yönelik kendi çabalarıyla teşvik edilen ve ilerlemeye yönelik modern inançlarını Protestanlık maneviyatı ile birleştiren yeni bir toplumsal ve sembolik düzen”e ulaşma gayretine iten şeyin milenyumcu beklentiler olduğunu öne sürmektedir (Kieser, 2002a, s. 120). Başka bir deyişle, ABCFM’nin ilk zamanlarında geçerli olan milenyumculuk Protestanların modernlik anlayışı ile bir noktada birleşmiştir (Kieser, 2010, s. 15). Bu perspektif, ABCFM misyonerlerinin “Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinin soylu vahşi kavramıyla şekillendirdiği” Kızılbaş-Alevilere

5 Batı dillerinde Osmanlı reformları olarak anılan 1839 ile 1871 yılları arasındaki Tanzimat dönemi esasen hukuk sisteminin ve bürokrasi aygıtının modernleştirilmesini (merkezileştirilmesi ve rasyonelleştirilmesi yoluyla) amaçlamakta, temel vatandaşlık hakları getirmekte ve hangi dine mensup olduğuna bakılmaksızın eşitlik vaat etmekteydi (Zürcher, 2004, s. 56-66; Hanioglu, 2008, s. 72-108).

yaklaşımında da göze çarpmaktadır; “[Kızılbaşlar], misyonerlerin çürümüş ve yozlaşmış olarak gördüğü bir Ortadoğu’da yeşertmeyi umduğu değişimin ideal temsilcileri gibi görünüyordu” (Kieser, 2002a, s. 123).

Murre-van den Berg, ABCFM misyonerlerinin, diğer misyoner gruplarının hedeflerinden daha ilerici ve liberal amaçlar güden modernleştirme hedeflerini, herkes için (kadınlar dahil) iyi eğitim, temel temizlik ve sağlık, yeterli özel ve kamusal konutlar, adil ticaret, demokratik kurumlar, özgür basın ve kadın hakları tesis etmek olarak özetlemektedir (Murre-van den Berg, 2006b, s. 465). Misyonerlik girişimi ona göre de, kimi zaman birbiriyle gerilimli bir ilişki içerisine girse de, çoğu zaman bu amaçları simbiyotik gösterecek şekilde rasyonalize edilen kurtarıcı ve uygarlaştırıcı güdülerin, gündemlerin ve gerekçelendirmelerin özgün bir kombinasyonunu yansıtmaktadır (Murre-van den Berg, 2006a, s. 13-17).

Kökenleri Araştırmak

Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde Batılıların Kızılbaş-Alevilere bakışı, Anadolu, Osmanlılar/Türkler ve İslâmiyet konusundaki Şarkiyatçı söylemlere bilgi aktaran siyasi ve misyoner gündemlerinin yanı sıra akademik bilgidен etkilenmiştir. Örneğin, Avrupa’nın Osmanlı vilayetlerine gösterdiği ilgi, belirli bir bölgede yaşayan Hristiyan nüfusun sayısı ile orantılı biçimde arttığından, açık bir Hristiyan yanlılığını yansıtıyordu. Buna karşılık, belirli bir bölgedeki Müslüman nüfus ne kadar sağlam ise, Avrupa’nın Osmanlı hükümdarlığının meşruiyetini tanıma iradesi o denli artış gösteriyordu (Boyar, 2007, s. 37).⁶

Ancak bu demek değildir ki, Batılı yazarların Osmanlı toprakları ve halkına dair yazdıkları, düzgün bir şekilde kavramsallaştırılmış olduğu sürece, bizlere başka herhangi bir kaynak bulmanın son derece güç olduğu, Osmanlı’daki kültürel ve siyasal bağlamlar hakkında değerli bilgi sunamasın. Bu çalışma esasen, bu metinlerin Kızılbaş-Aleviliğin ırksal ve dinsel kökenlerine, özüne ve niteliğine dair söyledikleri ile ilgileniyor. Dinsel ve ırksal kökenlere dair kavramlarla Kızılbaş-Alevilerin (İslâm ve Türklerden) farklılığının altını çizmeye çalışarak, bunları gayrimüslimlerle ve özellikle de Hristiyan ahali ve geleneklerle bağlantılandıran söylemlerin hâkimiyeti, 19. yüzyılda Batı’nın yabancı toprakların haritasını çıkartıp, bunları Batı’nın tahayyülüne tabi kılarak Batı ile bütünleştirme çabaları açısından tipik bir manzara oluşturmak-

6 19. yüzyılda Batı’da hâkim olan İslâm karşıtı kalıplar ve bunların Osmanlı Hristiyanlarına ilişkin Batı algısı ile bağlantısına dair genel bir bakış için bkz. Salt (1993, s. 9-29).

tadır. Irksal kavramlar, her zaman mutlaka ırkçı savlarla ve politikalarla bağlantılı olması gerekmesi dahi, pozitivist bilim anlayışlarının bir parçasıydı. Bu noktada, ırk ve din kategorilerinin o sırada henüz birbirinden net bir şekilde ayrıştırılmamış olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin, dönemin evanjelik bağlamları içerisinde “Hristiyan ırkı”ndan bahsetmek hiç de az rastlanırlı bir şey değildi. Başka bir deyişle, dinler halen organik olarak belirli bir halkla bağlantılıymış gibi algılanıyordu.

Kızılbaş cemaatlerle kapsamlı temaslar kurmuş olduğunu bildiğimiz ilk yabancılar 1850’lerdeki ABCFM misyonerleriydi. O tarihte Arapkir’de bulunan George W. Dunmore, 1854 yılında bu topluluklar hakkında yazan ilk Amerikalı misyonerdı.⁷ Bölgeyi ilk olarak 1852 yılında ziyaret etmiş bulunan Dunmore, 1855’te Harput’taki ABCFM misyonunu kuracaktır (Merguerian, 2006, s. 245). Dunmore, ABCFM merkezine yazdığı mektubunda, Kızılbaş’ı “sözde Müslüman olan bir mezhep” olarak tanımlamıştır. Namaza ve oruca önem vermediklerini gözlemlemiş, İncil’e olan açık yaklaşımlarını ve “Tanrı’nın Oğlu İsa’ya” gösterdikleri inancı takdir etmiş, ancak “birtakım saçma düşüncelerden ve putperestlik uygulamalarından” ötürü hayıflanmıştır (Dunmore, 1855, s. 55-56).⁸ İki yıl sonra, Kızılbaş’ın “aslında Hristiyan bir soydan gelip, kılıç zoruyla görünüşte Müslümanlaştırılmış” oldukları fikrini ortaya atmıştır (Dunmore, 1857, s. 220). Kızılbaş’ın İslâm ile yalnızca göstermelik bir aidiyeti bulunduğu fikrine, Dunmore’un hemen ardından başka misyonerler de sahip çıkmıştır. ABCFM Ermeniler misyoneri Jasper N. Ball (ö. 1870), Yozgat civarındaki Kızılbaşlar arasındaki gözlemlerine dayanarak, Kızılbaşların dinî ritüellerinde Kur’an’dan ziyade İncil’in egemen olduğunu ve İsa’yı Ali ve Tanrı ile eş gördüklerini; ayrıca dinî ayinlerinin komünityona benzediğini anlatmıştır.⁹ Kısacası, “Kızılbaşların tam anlamıyla Müslüman olduğu söylenemez. Dinleri daha ziyade Hristiyanlık, Müslümanlık ve putperestliğin bir karışımı gibi görünmektedir” (Ball, 1857, s. 395).

ABCFM misyonerlerinin Kızılbaş’ın “göstermelik olarak” İslâm içerisinde yer almasına ilişkin bu söylemi, Katolikleri ve Doğu kiliselerini sadece “görünüşte (sözde)” Hristiyan olarak görmeleriyle paralellik arz etmektedir.

7 İlerleyen yıllarda ABCFM misyonerlerinin Anadolu’ya ve doğu vilayetlerine ilişkin olarak *Missionary Herald*’da yayınladıkları raporlarda Kızılbaşlar hakkında bilgilere düzenli olarak yer verilmiştir.

8 Aynı yıl Arapkir misyonunun ABCFM’ye gönderdiği yıllık raporda da “Kızılbaş”ın “İsa’ya inandığı”ndan ve “İncil’i öğrenmeye hazır olduğu”ndan bahsetmektedir (Kieser, 2000, s. 71’de aktarıldığı şekliyle). Ayrıca bkz. Anderson (2006 [1872], s. 179).

9 Burada en önemli Kızılbaş-Alevi ayini olan Cem Ayini’nden (Ayin-i Cem) bahsedilmektedir.

Protestanlar, Protestanlığı tek doğru Hristiyan inancı olarak görüyor ve bu düşünceyle, Protestan olmayan Hristiyanların “hakikate döndürülmesi”ni gerekçelendiriyordu (Murre-van den Berg, 2006b, s. 464). Katolik karşıtı söylemin kökenlerinde yatan bu düşünce çerçevesinde, görünüşte/sözde İslâm savı, Protestanlar açısından Kızılbaş’ın gerçek Müslüman olmadığı izlenimini uyandırıyor.¹⁰

ABCFM misyonerleri ilk zamanlardan itibaren, Kızılbaş hakkında, ırksal ve dinî kökenler ve karışım üzerinden bir söylem yaratmaya başlamıştır. Kızılbaş hakkındaki ilk yazılarda dahi, ABCFM misyonerleri Kızılbaşların proto-Hristiyan veya gizli Hristiyan ve/veya Anadolu’nun eski yerlilerinin torunları olduğu tezini ortaya atmışlardır. Kızılbaş’ın dinî ve etnik/ırksal kökenlerine ilişkin sorular, o zamandan bu yana, Batılı Şarkiyatçılar, misyonerler ve diplomatlar açısından büyük ilgi uyandırmaya devam etmiştir. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere, kökleri sonradan, tamamen olmasa da, Kürtleştirilmiş ve Müslümanlaştırılmış eski Ermeni soylarına dayanan Kürt Kızılbaşlar açısından ise bu ilgi zirve noktasına ulaşıyordu. Bu köken spekülasyonları, bir ölçüde, Batı’nın bölge üzerindeki sömürgecilik heveslerine yağ sürüyordu. Bu yorumlara içerleyen Osmanlı ise Kızılbaşlara daha çok eğilir hale gelmiş ve Sünni İslâm asimilasyonunu teşvik etmeye başlamıştır. Bu yönüyle, Avrupa’nın (dini, etnik ve ırksal) farklılık söylemleri, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde dinî ve ırksal farklılık ve birlik konusundaki ilgi ve politikalara tesir etmiştir.

Nihayetinde, köken saptama ve öz belirleme arayışı bizzat modernleşme hareketiyle ve 19. yüzyılın ırk, din ve milliyetçilik söylemleriyle ilintilidir. Bu söylemlerin yönleri zaman içerisinde değişiklik göstermekle birlikte, sınırlar ve farklılıklar konusundaki temel meseleler bugüne dek şaşırtıcı derecede sabitlik sergilemiştir. Halen de Alevilik hakkındaki akademik ve toplumsal tartışmalarda bu meseleler önemli bir rol oynamaktadır; tabii kimlik yönünden yeniden biçimlendirilmesiyle birlikte günümüzde küreselleşme, çoğulculuk ve insan hakları/dinî haklar söylemlerine uyumlu hale getirilmiş bulunmaktadır.

Kızılbaş-Hristiyan Benzerlikleri ve İhtida Meselesi

İlk kez Dunmore ile Ball’un vurgulamış olduğu Kızılbaşlık ve Hristiyanlık arasındaki benzeşimler, Anadolu’daki ilk dönem Amerikalı misyonerlerin tü-

¹⁰ Nusayriler bakımından da, ABCFM misyonerlik kayıtlarında sık sık Nusayrilerin aslında İslâmiyet’ten ziyade Hristiyanlığa yakın olacağı dile getirilmiştir (Alkan, 2012, s. 39-40).

mü açısından farkına varılmış, aşikâr bir konu değildi. Arapkir misyonundan bir ABCFM misyoneri olan Sanford Richardson yazdığı raporda böyle bir benzerlikten hiç bahsetmemişti. Yine de, Kızılbaşların irtidad ihtimaline sıcak bakıyor ve onları geleneksel bir soydan gelen yabancı yerlileri anımsatır bir tarzda anlatıyordu: “Bu Kızılbaşlar ... soylu bir ırk, tabiatın gerçek çocukları onlar, fakat doğru kurtuluş yolu konusunda dar kafalı ve cahiller. Yüreklirimiz onlar için sızlıyor ve kendilerinin de yaşayabilmeleri için ölmüş olan kutsal Mesih’i onlara anlatmaya can atıyoruz” (Richardson, 1857, s. 83).

Ancak çoğu örnekte, ABCFM misyonerlerinin Kızılbaşları kendi dinlerine çevirme iddiaları, orijinal dinlerine geri dönüşü kastederek, onların Hristiyanlıkla kesişen kökenlerine veya benzerliklerine dair spekülasyonlarla bağlantılıydı. Bu çabalar misyonerler arasında, Osmanlıların yanısıra, irtidaya direnen yerel (Doğu) kiliselerin baskıları ışığında tartışılmıştır.¹¹ Karakaya-Stump gayet yerinde bir tespitle “Protestan misyonerlerin Kızılbaş bölgesini yorumlama biçimi, Kızılbaşlar arasında yürüttükleri misyonerlik gayretlerini hem yasal hem manevi yönden haklı kılmaya yardımcı olduğu gibi, muhtemel bir irtidad beklentisini de ayakta tutmaktaydı” demektedir (Karakaya-Stump, 2004, s. 332). Başka bir deyişle, kendi dinine döndürme arzusunun misyonerler açısından Kızılbaş tasvirini etkilemiş olduğunu varsaymak durumundayız. Bu açıdan bakıldığında, Kızılbaşların Hristiyanlık ile ilişkisi konusunda Dunmore ile Richardson arasındaki farklılıklar, ilkinin diğerinden daha sıcak bakıyor olduğu, Kızılbaş’ın Hristiyanlığa döndürülmesi meselesine ilişkin tutumlarıyla pek de alâkasız olmayabilir. Dunmore 1854 tarihli bir raporunu sonlandırırken şunu kaydetmiştir: “Türkler onları [Kızılbaş] tam da Kürtleri gördükleri gibi, yani adi zındıklar ve beş para etmez insanlar olarak görüyor; yani kanaatimce, hakikati apaçık kucaklayacak olurlarsa o açıdan onlara pek ciddi bir sorun çıkmayacaktır” (Dunmore, 1855, s. 56). Öte yandan Richardson ise, Kızılbaşların Hristiyanlığa irtidadının siyasi açıdan olabilirliği konusunda daha şüpheli yaklaşmakla birlikte, yine de böyle bir irtidadın onlar üzerinde yaratacağı olumlu etkilere dair inancını ifade etmiştir. Islahat Fermanı’nın ilan edildiği yıl (1856), Arapkir’de Protestanlığa geçmeye ilgi duyduklarını dile getiren bir Kızılbaş grubuyla karşılaşan Richardson, hayli temkinli davranarak, bunun riskinin çok yüksek olacağını ve dolayısıyla böyle bir adımın teşvik edilmemesi gerektiğini öne sürmüştür (Richardson, 1856, s. 296).

11 1850’lerde ve 1860’larda Anadolu’daki misyonerlerin, Müslümanların Hristiyanlığa döndürülmesi konusunda yazdıklarına ilişkin genel bir açıklama için bkz. Anderson (2006 [1872], s. 178-182).

Başka misyonerler de, Kızılbaşların Hristiyanlığa döndürülmesi ihtimalini önemli ölçüde etkileyen bir faktör olarak bu grubun İslâmiyet ile ilişkisini veya daha ziyade, Osmanlı'nın bu ilişkiye dair algısını dikkate almışlardır. George B. Nutting Urfa'da görev yapan bir misyonerdi. 1860 yazında orada yerel bir misyon kurma imkânlarını çözüme bağlamak üzere Adıyaman'a gitmiştir. Bu ortamda ilkin “Kızılbaşlar arasında Hristiyan kökenlerinin izleri” hakkında bir şeyler yazmış ve yerli Kürtlerin Kızılbaş inançları ile Hristiyanlığın etik kuralları arasında bir benzerlik kurmuş, hatta Kızılbaşlar arasındaki bir gelecekte bahsederken “son zamanlarda bir Hristiyan hocanın gelip onlara hakikat dini konusunda bilgi vereceği”nden bahsetmiştir. “Kendi dinlerinden memnun olmayan” bu insanlar, diye devam etmektedir, “İncil'i bekliyor olacaktı” (Nutting, 1860, s. 345 ve 346). Nutting, Kızılbaşlar arasında aktif bir dinden döndürme faaliyetine girişme önerisini geliştirirken, bu topluluğun muğlak statüsü sebebiyle o an için ihtiyatlı davranılması gerektiğini de savunmaktadır: “İmparatorluğun mevcut yasalarına göre, onlara vaaz vermemiz yönünde mutlak bir özgürlük ve onların da İncil'i dinlemesi yönünde mutlak bir özgürlük bulunmakla birlikte, özel olarak Kızılbaşlara yönelik bir ferman talep etmenin en doğrusu olacağını düşünüyorum; onun ardından Kızılbaş grupları arasında çalışmalara derhal başlamamıza yalnızca kuvvet veya para eksikliği mani olabilir.” Elbette ki böyle bir imtiyazname hiçbir zaman çıkartılmamıştır ve Nutting'in bu konudaki iyimserliği şimdi bizlere, geriye dönüp baktığımızda, naif görünebilir. Yine de misyonerlerin, zaman zaman umutlarına ve hırslarına kapılıp gidebilmekle birlikte, genel olarak Osmanlı politikalarına hâkim, işinin erbabı kişiler olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Nutting'in Osmanlı'nın Kızılbaşların resmen Protestanlığa döndürülmesi konusunda koruma sağlayacağı yönünde umut beslemesi dikkate değer bir husustur. Nutting'in düşüncesine göre, “Müslümanlar [Kızılbaşları] Müslüman olarak görmüyor ve onların Hristiyanlaştırılmalarına karşı çıkmalarındaki tek sebep bu haliyle onları çoğu zaman çeşitli şekillerde baskı altına alma imkânlarının bulunması ... ve Protestan olduklarında bizim bu baskıları yukarıdaki lere bildirme korkumuz olacaktır” (Nutting, 1860, s. 347).¹²

Nutting'in bu raporu, Osmanlı'nın –en azından II. Abdülhamid hükümdarlığı öncesinde– Kızılbaş-Alevilerin ne oranda Müslüman sayılabilece-

12 İlginç bir not olarak belirtmek gerekir ki, Nutting'in *Missionary Herald*'a gönderdiği mektubuna eklenen kısa editör notunda, misyonerin aktardığı ayrıntılara dair, muhtemelen Kızılbaşların Hristiyanlıkla benzer noktalarını anlattığı kısım ile ilgili olarak, belirli bir kuşkuculuk göze çarpmaktadır (Nutting, 1860, s. 345).

ğı konusunda ikircikli duygular beslediğine dair ipuçları vermektedir. Her ne kadar Islahat Fermanı dinî özgürlükler konusunda bir açılım vaat etmiş olsa da, Osmanlıların uygulamada Müslümanların veya Kızılbaşların Hristiyanlığa döndürülmesini hoşgörmeye istekli olup olmadığı yönünde soru işaretleri ortadan kalkmamıştır. Bir yanda, Dunmore ile Nutting'in ileri sürdüğü üzere –ki bu görüş birkaç yıl sonra yayımlanan bir ABCFM raporunda da tekrarlanmıştır– Sünni Müslümanlar Kızılbaş'ı kendilerinden biri gibi görmüyordu.¹³ Ancak İlber Ortaylı, ulema ve halk tarafından yabancı sayılsalar dahi, devletin Kızılbaşları gayrimüslim addetmediğini öne sürmektedir (Ortaylı, 1997, s. 206). 19. yüzyıldaki Osmanlı nüfus sayımları da bu görüşü desteklemektedir (bkz. Karpat, 1985). Ortaylı, o döneme ait Osmanlı belgelerinin, Sünni-Müslüman Osmanlı söylemi içerisinde geleneksel olarak zındık/mülhid addedilen Nusayriler, Dürziler, Ezidiler ve Kızılbaşlar gibi gruplar konusunda Sünni İslâm'dan farklılıkları meselesine ilişkin olarak hemen hiçbir şey söylemediğini müşahade etmektedir (Ortaylı, 1997, s. 210-211). Bu durum aslında, Osmanlı'nın Kızılbaş-Alevilerin Protestanlığı seçmesi konusundaki tavrı ile de birebir örtüşmektedir; böyle bir şeyi döneklik olarak görüyorlardı. Gerçekten Protestanlığı seçen Kızılbaşlar ile temas halinde olan misyonerlerin belirttiği üzere, bu tür örnekler çoğu zaman sosyal çevre ve bazen de devlet tarafından ayrımcılığa uğruyordu. Ve bu durum, Dunmore gibi kimi misyonerlerin aksi yöndeki umutlarına rağmen, Islahat Fermanı ile de değişmemiştir. En azından Osmanlı'nın bakış açısına göre başka bir Hristiyan mezhebinin seçmekte özgür olan Ermenilerin aksine, Osmanlılar Kızılbaşların Protestanlığa dönüşünü kabullenmeye yanaşmamıştır. Buna rağmen, Dunmore 1858 kadar ileri bir tarihte dahi, 1856 fermanına rağmen muhtemel irtidad vak'alarında tepki görme korkusunun halen çok yüksek olduğunu bizzat teşhis etmesine karşın, Kızılbaşların Protestanlığa döndürülmesi umudunu muhafaza etmekteydi (Anderson, 2006 [1872], s. 179). Esasen bu durum, Richardson'ın daha önceleri dile getirdiği ihtiyatlılık sinyalinin son derece haklı olduğunu kanıtlıyordu. Daha 1860'larda bile misyonlar ile Kızılbaş arasındaki bağlantılar zayıflamış olup, ABCFM, Kızılbaşların daha önceki heveslerinin azalmış olduğunu bildirmektedir.

Osmanlı'nın, II. Abdülhamid zamanında daha açıkça ifade edilmeye başlanan Kızılbaş'ı Sünnileştirme merakı, en azından bir yanıyla, misyonerlerin Kızılbaş-Alevilere gösterdiği ilgiye cevap niteliği taşıyordu (Karakaya-

13 “Türkiye'nin doğusundaki Kızılbaşlar ... şu anda Türkler tarafından kâfirden hallice addedilmektedir; Kürtlerin de daha iyi bir itibarı olduğu söylenemez” (Anderson, 2006 [1872], s. 178).

Stump, 2004, s. 339-340).¹⁴ Necati Alkan, Osmanlılar ile Nusayriler arasındaki ilişkiler bakımından da tamı tamına aynı dinamiği gözlemlemektedir. Osmanlıların Tanzimat'tan önce Nusayrilere bakışı dinî statüleri bakımından muğlaklık arz etmekle, bu topluluğa karşı da çoğu zaman, Kızılbâşlar için kullandıkları kelimelere benzer savunmacı sıfatlar kullanılmakla birlikte, Tanzimat'tan sonra ve özellikle II. Abdülhamid döneminde giderek artan şekilde, gözle görülür bir anlamsal değişiklik meydana gelmiş ve resmî söylem Nusayrileri Müslüman inancına ait saymaya başlamıştır (Alkan, 2012).

Osmanlılar, bilhassa çeşitli gayrimüslim toplulukların ve Türk olmayan nüfusun yaşadığı doğu vilayetlerinin kendileri açısından siyasi olarak daha önemli hale gelmeye başladığı dönemde, Kızılbâş-Alevilerin ve İslâm geleceğinin hudutlarında yer alan diğer cemaatlerin sadakatini daha önemser hale gelmiştir. Bu açıdan, Osmanlı Devleti'nin bölgede yabancıların yürüttüğü faaliyetler ve özellikle de ABCFM misyonerlerinin kendi dinlerine döndürme faaliyetlerinden ötürü kaygılanması anlaşılabilir bir durumdur. Osmanlılar Kızılbâş'ın irtidada karşı çıkmayı sürdürdüğü ve Protestanlar ile yakın temas içerisinde olan Kızılbâşlar gözdağı ve zulümle karşı karşıya kaldığından, misyonerler "1860'larda ve 1870'lerde Aleviler ile temaslarını en aza indirmek zorunda kalmışlardır. ... ABCFM Alevilerin dengesiz toplumsal konumunun iyileştirilmesi konusunda hiçbir şekilde yardımcı olamamıştır."¹⁵ Yine de, Kieser'in belirttiği üzere, "İmparatorluğun doğu vilayetlerinde birçok Alevi kendisini 'Protes' (Protestan) ilan etmeye devam etmiştir" (Kieser, 2002a, s. 123).¹⁶ Buna örnek olarak, görünen o ki dinî sebeplerden ziyade askerlikten muaf tutulma umuduyla hareket etseler de, 1881 yılında Erzurum'daki Amerikan misyonuna Protestan olarak tanınma isteğiyle başvuruda bulunan –neticede başarısız olan– iki Kürt Kızılbâş-Alevi köyü gösterilebilir (Kieser, 2000, s. 167); buna paralel olarak, II. Abdülhamid hükümlerinin

14 Osmanlıların *Missionary Herald*'in yanı sıra misyonerlik hakkındaki diğer Amerikan yayınlarını da yakından takip ettiği belirtilmelidir (Deringil, 1998, s. 125-127).

15 Kieser'in aksine, Murre-van den Berg 1870'lerde ve 1880'lerde Amerikalı misyonerler arasında genel olarak yeniden canlanan bir irtidat hevesi gözlemektedir; "bölge üzerinde Batı'nın etkisinin giderek artması ve böylece Osmanlı'nın ve İran'ın bu tür faaliyetlere karşı çıkmasına pek olanak kalmaması" da bu durumu kolaylaştırmıştır (Murre-van den Berg, 2006a, s. 7-8).

16 1893 tarihli Osmanlı resmî yazışmaları Dersim'de Protestan mezhebinin kabul eden "cahil Müslümanlar"ın varlığını belgelemektedir (Irmak, 2010, s. 255). Dersim'in nasıl ıslahattan geçirileceğine dair elde mevcut olan en eski tarihli resmî askerî rapora ekli 1896 tarihli bir belgede, yerli ahalinin Protestanların teşviklerine kapılmamaları için tedbirler alınması yönünde uyarıda bulunmaktadır (Akpınar vd., 2010, s. 328-331); yüzyıl başına ait Osmanlı arşiv belgelerinde de Dersim'deki Kızılbâşların bölgedeki misyonerler ve rahipler tarafından Hristiyanlaştırılması ihtimalinden bahsedilmeye devam etmektedir (Irmak, 2010, s. 267).

daki (1876-1909) Osmanlı Devleti açısından bakıldığında, Kızılbaş aşiretlerinden asker toplamaktaki amaç da keza bu toplulukları Sünnileştirme güdüsüydü (Deringil, 1998, s. 91). Bu bağlamda Kieser, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Kızılbaş teriminin yerine Alevi teriminin kullanılmaya başlanmasını, bu dönemde daha düşük askerî ve idari görevlerin yavaş yavaş Kızılbaşlara açılmasıyla bağlantılandırmaktadır (Kieser, 1998, s. 283).

Kieser, Kızılbaş-Alevilerin Protestanlığa gösterdiği ilginin ardında daha maddi kaygıların yattığını kabul etse de, taşıdıkları samimi dinî motivasyonlara ağırlık vermektedir. Protestanlığın Kızılbaş-Alevileri, “Aleviliği batıl inançlardan arındıracak ve erkekler ile kadınların eğitimini teşvik edecek reformlarda” bulunmaya iteceğini savunmaktadır (Kieser, 2002a, s. 123; ayrıca bkz. Kieser, 2000, s. 76-78); buna paralel olarak, Protestanlık “birçok Alevi açısından da ayrımcılıktan ve geri kalmışlıktan kurtulmanın modern yolu sayılıyordu” (Kieser, 2002a, s. 136). Şurası kesin görünüyor ki, en azından bazı Kızılbaşlar ve daha büyük oranda da doğu vilayetlerindekiiler açısından, Protestanlığa geçmek daha parlak bir gelecek vaat eden bir adım olarak görülüyordu — tabii, resmen Protestan milletin bir parçası olarak tanınmaları için misyonerlerin ve dış kuvvetlerin desteğini alabilmeleri gerekiyordu. Misyonerlerle beraber gelen, okullar açılması ve misyon hastanelerine girebilmek için maddi imkânlar elbette ki birçok Kızılbaş’a son derece cazip geliyordu. Osmanlıların Kızılbaşların irtidadına açıkça karşı çıkmasıyla, Kızılbaşların Protestanlığa gösterdiği –1850’lerin ikinci yarısında ABCFM misyonerleri tarafından büyük bir titizlikle belgelenmiş olan– ilgi de hayli düşmüş görünmektedir.

Misyonerlik Faaliyetlerinin Etkileri

ABCFM raporlarını analiz ederken, misyonerlerin motivasyon ve ilgi odaklarının da dikkate alınması gerekir. Karakaya-Stump, misyoner raporlarının tarafsız tasvir ve anlatımlar olarak değil, misyonların desteğine ihtiyaç duyduğu son derece sınırlı bir Kuzey Amerika topluluğuna yönelik olarak yazılmış, kendine ait bir tür oluşturan edebi metinler olarak anlaşılması gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır (Karakaya-Stump, 2004, s. 338-339). Kimileri, Amerika’daki cemaatlerinden daha fazla maddi destek sağlama umuduyla, irtidad çalışmalarının başarısını abartmış olabilir (Tejirian ve Simon, 2002, s. vi).

Osmanlı’nın son dönem siyasi bağlamının karmaşık yapısı gözönüne alındığında, bölgedeki ABCFM misyonerlerinin rolünü, daha doğrusu Kızıl-

baş-Aleviler üzerindeki etkilerini genelleştirmek hayli güçtür. Misyonerlerin yürüttüğü çalışmaları değerlendirirken bu karmaşıklığın da yansıtılması gerekir. Büyük oranda modernizm mantığı çerçevesinde kalan Kieser, misyonerlere çok empati göstermekte ve bunların çalışmalarının aydınlanma ve modernleşme değerlerine sahip çıktığına inanmaktadır. ABCFM’yi başta Hristiyanlar olmak üzere Osmanlı vatandaşları için eşit muamele ve liberal bir federal sistem talep eden “vurgulu bir Hristiyanlık yönelimi taşıyan bir insan hakları örgütü” olarak tanımlamaktadır (Kieser, 2000, s. 526). Kieser’e göre, misyonerlerin çalışmalarını, bunlara temel oluşturan egemen değerler, yani milenyumculuk ve sosyoekonomik gelişme bağlamında değerlendirmek gerekir (Kieser, 2010). Hatta “misyonerlerin en önemli mirasının, pozitivizm, milliyetçilik ve Sosyal Darwinciliğin hâkimiyetine teslim olmadan ilerlemeye ve modernleşmeye verdikleri onay” olduğunu savunmuştur (Kieser, 2002a, s. 140). Eleştirel bir okur, Kieser’in misyonların niyetlerine yönelik değerlendirmesinde, kendilerini uygarlık katalizörleri olarak gören Protestan misyonerlerin bu algısının epey yansıma bulduğunu fark edecektir. Kieser’in yorumlarına büyük oranda temel oluşturan misyoner raporlarının misyonerlik çalışmalarını meşrulaştırmaktan tutun da, kendi dinine döndürme ve uygarlaştırma arzularına dek uzanan çok çeşitli ve karmaşık bir çıkarlar yığınının parçası olduğu gerçeğini yeterince dikkate alıp almadığı sorgulanması gereken bir husustur.

Bununla birlikte, Kieser, Anadolu’da 1890’lardan başlayıp 1920’lerin ilk yıllarına dek devam eden cemaatlerarası şiddetin yükselmesine yol açan gidişatta misyonerlik faaliyetlerinin oynadığı rolü kabul etmektedir. Eleştirel bir bakışla, misyonerlerin özünde İslâm karşıtlığı yatan bir söylemin ötesine geçemediğine işaret etmektedir. Gayrimüslimlere ve belirli bir oranda da Kızılbaş-Alevilere verdikleri destek şüphe ve endişelere sebep olmuş; Hristiyanların Anadolu’yu bölme planlarına dair korkuların yanısıra uluslararası Müslüman karşıtı ittifak kalıplarında rol oynamıştır. Misyonerlerin eğitim çalışmaları Anadolu’daki Hristiyan bilincinde bir rönesans yaşanmasına katkı sunmakla birlikte, tam da aynı sebeple etnik ve dinî cemaatler arasındaki sınırları somutlaştırmış ve toplumsal çekememezliği kızıştırmıştır. Anadolu’da bulundukları sırada ortaya çıkan Hristiyan karşıtı şiddetten ötürü misyonerleri doğrudan sorumlu tutmak zorlama olacaktır. Fakat misyonerler, grup kimliklerinin ve haklarının giderek daha siyasi bir nitelik kazanmaya başladığı bir dönem bağlamında kendi çalışmalarının daha geniş anlamdaki toplumsal sorumluluğunu çoğu zaman göremeyip kaçırmışlardır. Misyonerler çalış-

malarının çevreleri açısından yarattığı etkiler üzerine yeterince kafa yormamışlar ve “Müslüman çoğunluk ile yapıcı bir katılım” sergileyememişlerdir (Kieser, 2000, s. 535; ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 501 ve 532-535).

Marre-van den Berg misyonların yerel politikalar ve özellikle de 19. yüzyılın son on yılından itibaren ortaya çıkan cemaatlerarası şiddetin yükselişi üzerinde yarattığı olumsuz siyasi etkiye daha da fazla yer vermektedir. Misyonerlik faaliyetlerinin sosyoekonomik sonuçlarının yanısıra, başta Ermeniler olmak üzere Hristiyan cemaatler arasında milliyetçiliğin oluşumunda misyonerliğin rolüne de işaret etmektedir.¹⁷ Kısacası, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Anadolu Hristiyanlığının büyük bir kesimini ortadan kaldıran şiddete yol açan dinamikleri değerlendirirken, misyonerlik faktörünün de gözönünde bulundurulması gerekmektedir (Murre-van den Berg, 2006b, s. 470).

Hristiyanlık ile İslâmiyet Arasında Bir “Karışım” Olarak Kızılbaşlar

Kızılbaşların ve muhtemelen onlarla bağları bulunan toplulukların Hristiyanlıkla olası kökleri veya benzerlikleri hakkındaki söylem, misyonerlerin ilk yazılarına kadar uzanmaktadır. Bu konu, hem misyonerler hem de diğer Batılı gözlemciler olmak üzere, yabancıların merakını uyandırmayı sürdürmüştür. Aşağıda yer alan örnekler, bu karışımın sözümona hangi dinî öğenin ege-men olduğu konusunda farklı Batılı gözlemciler tarafından yapılan değerlendirmelerin ne denli çeşitlilik arz ettiğini gözler önüne serecektir. Temel vurgu Hristiyanlık, Şii İslâm ve paganizm üzerineydi. İlerleyen bölümlerde göstereceğim üzere, Kızılbaş-Aleviliğin bir “karışım” veya “senkretizm” olarak sınıflandırılması, söz konusu topluluğun ötekileştirilmesinin izahında ve normalleştirilmesinde temel bir tasnif aracı olarak 20. yüzyıl boyunca devam edip günümüze dek gelmiş bulunmaktadır.

Harput'ta görev yapan ABCFM misyoneri Orson P. Allen, meslektaşı Crosby Howard Wheeler'a yazdığı tarihsiz bir mektupta, genel anlamda Kürtlerin “en azından ismen Müslüman” olduğunu ve İslâm, Hristiyanlık ve putperestliğin bir karışımı gibi görünen birçok törenleri bulunduğunu anlatıyordu (Wheeler, 1868, s. 47). Oysa, Kürtlerin bir alt grubu gibi takdim edilen “Kızılbaş” panteistti; İsa'yı kutsal kabul etmekle birlikte bu pek bir anlam taşımıyordu, zira doğa parçalarının yanısıra başka dinî figürleri ve canlıları da

17 Başta Ermeniler ve Süryaniler olmak üzere gayrimüslim etnik milliyetçiliğinin oluşumunda misyonların etkisine çeşitli kaynaklarda işaret edilmektedir (Erhan, 2004, s. 5-6; Murre-van den Berg, 2006b, s. 463; Kieser, 2010, s. 35).

kutsal kabul ediyorlardı (Wheeler, 1868, s. 47-48). İngiliz arkeolog Theodore Bent (1852-1897) Tahtacılar hakkında şöyle bir spekülasyonda bulunuyordu: “Belki de dinin gizli biçiminde bir tür putperestlik kalıntısıyla karşı karşıya olabiliriz, belki de kısmen Hristiyanlıktan türemiş veya Hristiyanlığın çürümüş bir biçimi olabilir bu” (Bent, 1891, s. 270). Aynı topraklardan çıkıp gelen Türk dostu siyasetçi ve seyyah Earl Henry A. G. Percy (1871-1909) de Kızılbaş’ı “Şii Müslümanlık, Hristiyanlık ve Paganizmin bir karışımı” olarak nitelendiriyordu (Percy, 1901, s. 90). 1897 ile 1901 yılları arasında ABCFM’nin Harput’taki Euphrates Koleji’nde ders veren Amerikalı coğrafyacı ve ekonomist Ellsworth Huntington (1876-1947) da, neredeyse birebir aynı şekilde, Kızılbaşların dinini “Şii Müslümanlığın ve Hristiyanlığın, belki ilkel bir paganizm izi de taşıyan bir karışımı” olarak tarif etmiştir (Huntington, 1902, s. 186). Şarkiyatçı ve kaşif Fernand Grenard’a (1866-1942) göreyse, Kızılbaş inancı niteliksel olarak büyük bir oranda açıkça Hristiyan’dı ve Grenard bunlardan Şii öğeleriyle birleşmiş “yozlaşmış bir Hristiyan tarikatı” olarak bahsediyordu (Grenard, 1904, s. 514). Antep’te yaşayan bir ABCFM misyoneri olan Stephen v. R. Trowbridge (1881 yılında misyoner bir anne-babanın oğlu olarak Antep’te doğmuştur) bundan birkaç yıl sonra, Alevi inançları ve ağları hakkında büyük oranda “[Alevi] inancının doğasını araştırmak” ve “Alevi kardeşliğinin İslâmiyet ve Hristiyanlıkla ilişkilerini değerlendirmek” amacıyla “[Alevilik] konusunda tanınmış bir hocayla yapılan sohbetlere” dayanan oldukça detaylı bir rapor hazırlamıştır (Trowbridge, 1909, s. 340). Bu raporun sonunda, Aleviliği Hristiyanlığa biraz daha yakın ve “Doğu’nun mistisizmi ve panteizmiyle dolu” olup kesinlikle “İslâm’dan başka bir din” olarak tanımlasa da, net bir şekilde İslâmiyet ile Hristiyanlık arasında bir yere yerleştirmiştir (Trowbridge, 1909, s. 352).¹⁸

Yukarıda Percy ve Huntington tarafından dile getirilenlere benzer karışım temalı değerlendirmeleri, 1890 yılından 1921 yılına dek Amasya vilayetindeki Merzifon misyonunda yer alan ve orada 1913’ten itibaren Merzifon Amerikan Koleji’nin [*Anatolia College*] (kuruluş 1886) dekanı olarak görev yapan George E. White’in (1861-1946) çeşitli yazılarında da görüyoruz.¹⁹

¹⁸ Bu yazı Alevi kaynakla soru-cevap tarzında aktarılan bilgiler sunan ilginç bir çalışmadır. Alevi kaynak Alevi inancı hakkındaki soruların yanı sıra, İsa, kutsal kitap ve Kutsal Ruh gibi teolojik konularla ilgili hayli ayrıntılı sorulara da yanıt vermektedir ve görüşmenin bütünü neredeyse bir ilmiyel niteliği taşımaktadır.

¹⁹ Merzifon misyonu ve Merzifon Amerikan Koleji’nin tarihçesi için bkz. misyonerlik perspektifinden yerel Anadolu tarihine ve cemaatlerarası ilişkilere dair değerli bilgiler içeren otobiyografik kitabı (White, 1940).

White, Kızılbaş-Alevileri –ki bunlara “Şii Türkler” de demek ve onların “kendilerini ‘Alevi’ olarak adlandırmayı tercih ettiklerini” kaydetmektedir– paganizm, İslâmiyet ve Hristiyanlığın bir karışımı olarak tanımlıyordu. Birçok meslektaşından farklı olarak, bu karışım içerisinde pagan unsurlara daha çok vurgu yapıyordu. “Gerçekte dinlerinin ne olduğunu” anlamaya çalışırken, bir yanının “kimilerinin tarihsel kökeni Müslümanlıktan da, Hristiyanlıktan da önceye dayanan saf paganizm” olduğunu öne sürüyordu (White, 1908, s. 228). Başka bir yerde de, “bu türden ilkel kültür kalıntıları en çok en sıradan ve cahil insanlar arasında görülüyor. İşte bunlar da Alevi halklar oluyor; Aleviliğin standart formları büyük oranda saf paganizm zamanlarından kalan şeyleri muhafaza ediyor” şeklinde bir yorumda bulunuyordu (White, 1913, s. 692). White’ın yazdıkları, dinsel olgunluğu Protestan standartlarıyla ölçen evrimci bir din kavramının etkilerini yansıtmaktadır. White bunu en çok, kutsal kitaba yaptığı vurgu ve İsa’nın mesih olarak kabul edilmesine atfettiği önem ile ifade etmektedir (bkz. White, 1907, s. 163; 1908, s. 229).

White, Kızılbaş-Alevilerin dininde pagan unsurların egemen olduğu yönündeki iddiasına rağmen, dikkatli bir şekilde de olsa, Hristiyan kökenleri meselesine de eğilmektedir. Ancak bu konudaki gözlemleri biraz basmakalıp olup, bu hususta kararsız görünmektedir. Bir yandan, yazılarında defaatle “Şii Türkleri Hristiyanlardan ayıran farkın soğan kabuğundan ince olduğu şeklindeki iddiada ... fark edilenden çok daha fazla gerçeklik yer aldığı” yönünde ifadeler göze çarpmaktadır (White, 1907, s. 161; karş. White, 1908, s. 230; 1913, s. 697). Aynı zamanda, yine birçok kez, “[Şii Türklerinin] gizli bir şekilde komünyonun yozlaştırılmış bir biçimini icra ettiğinin genel itibarıyla teyit edileceğine” de işaret etmektedir (White, 1908, s. 231; karş. White, 1907, s. 161; 1913, s. 696; 1918, s. 245; 1940, s. 55).²⁰ İki metinde, “Alevi komşularımız komüniona benzer bir ayin yapıyor” (White, 1913, s. 697) ve “bu ayinin Hristiyan isimli ve inançlı atalardan kalmış bir miras olduğu hiç değilse bir olasılıktır” (White, 1918, s. 246) diyerek bu son değerlendirmeyi bizzat kendisi teyit etmektedir. Ancak White neticede işi, daha evvelki ABCFM misyonerleri arasında hayli yaygın sayılabilecek, Kızılbaş-Alevi dininin Hristiyanlık ile İslâmiyet arasında bir yerde sınıflandırılması gerektiği tezini açıkça tasdik etmeye kadar vardırmamaktadır.

20 Ball’un yukarıda bahsi geçen raporunda buna neredeyse birebir benzer bir ifadeye rastlamaktayız. White başka bir yerde “kimileri, zulmün getirdiği ıstırap anında, Hristiyanların Müslümanlığa ancak daha fazla yabancılaştırılmaktan kaçacak kadar döndüğüne, fakat tamamen ortodoks olmak yerine, inancın Alevi noktasında durduğuna inanıyor” demektedir (White, 1913, s. 697; karş. White, 1918, s. 244).

Daha önceki misyonerlerin raporlarında olduğu gibi, White'ın değerlendirmeleri de Kızılbaş-Alevilerin nihayetinde irtidadı ihtimali ve umudundan belirli bir oranda etkilenmiş durumdadır: “İlahi lütfu kazanmayı, günahların yükünden kurtulmayı, geleceği korkusuzca kucaklamayı amaçlayan bütün gayretlerine karşın, gerçek bir tatmin duygusu, gönül huzuru bulamıyorlar. Bir gün, bir biçimde, hayatın ve çalışmanın ve İsa'nın öğretilerinin anlamını anlayacak noktaya gelecekler ve – o gün orada olabilirim umarım!” Aynı zamanda, sürekli Alevilerin cahilliğinden yakınmaktadır: “kader, panteizm ve ruh göçü gibi fikirleri Hristiyan öğretisini benimsemelerini güçleştiriyor” (White, 1908, s. 236).²¹

Dinî karışım fikri, İngiliz Louis Molyneux-Seel (ö. 1915) tarafından kaleme alınmış bir raporda da ön planda göze çarpmaktadır. Dersim vilayetindeki Kızılbaş Kürtler üzerine yapılan gözlemlere ve bunlarla ilgili sohbetlere dayanan Molyneux-Seel, “dinleri, Hristiyanlıktan ödünç alınmış gelenekler ve itikatlar içermekle birlikte, Müslümanlığın Şii kolu olarak görülmelidir.” Kızılbaşların dinî kurumlarına ilişkin terimleri serbest akışla Anglikan terminolojisine veya tam tersine dönüştürmüştür: “Hiyerarşileri papaza benzer *seyit*,²² piskoposa benzer *mürşit*,²³ başpiskoposa benzer *mürşidin mürşidi* şeklinde unvanlar içeriyor” (1914, s. 64). Molyneux-Seel ayrıca “Hristiyan Komünyonu’nu andıran dinî ayinlerinden, Ali’nin İsa’yla, on iki İmamın on iki havariyle özdeşleştirilmesinden” de bahsetmektedir (1914, s. 67). Amerikalı misyonerler tarafından yazılan daha önceki kayıtlarda olduğu gibi, burada da Kızılbaşlara özgü terminolojinin Hristiyan terimlerine dönüştürülmesi Batılılar açısından bir aşinalık yaratmakta ve bu topluluğun irtidadına dair umutları daha da beslemeye yardımcı olmaktadır.

Misyoner çocuğu olarak Sivas’ta dünyaya gelen ve kendisi de 1903-1910 yılları arasında Harput’ta ABCFM misyoneri olarak görev yapan

21 White’ın evanjelik çevrelerin çok ötesine uzanan bir okur kitlesini hedef aldığını belirtmek gerekir. White, Kızılbaş-Alevilik üzerine yazdığı esaslı makalelerini, bu konuda daha önceki tarihli ABCFM misyoner raporlarının çoğunun yer aldığı *Missionary Herald*’da değil, evanjelik eğilimli bir felsefe forumu olan *Journal of the Victoria Institute* (Büyük Britanya) dergisinde ve ayrıca *Muslim World* ve *The Contemporary Review* gibi tanınmış seküler akademik dergilerde yayınlamıştır.

22 Seyit unvanı Muhammed’in soyundan gelenler için kullanılmaktadır. Kızılbaş-Alevilerin kutsal silsilelerine mensup olup, cem ayinlerini yönetmeye tek yetkili kişilere seyit denmektedir. Türkçede daha ziyade dede olarak anılmakla birlikte, Kürtçe konuşan Kızılbaş-Aleviler arasında seyit kelimesi daha çok kullanılmaktadır.

23 Tasavvufun yanı sıra Bektaşilikte ve Kızılbaş-Alevilikte, mürşit kelimesi müritlere dini kılavuzluk eden kâmil insan anlamına gelmektedir. Mürşidin mürşidi ise din yolunda, başka mürşitlere kılavuzluk edebilecek bir seviyeye ulaşmış olan kişiye yüklenen unvandır.

Henry H. Riggs (1875-1943) de “Ortodoks Müslümanlardan ziyade Hristiyan inancına çok daha yakın” gördüğü Dersim Kızılbaş Kürtlerinin dinî kökenleri hakkında benzer bir teori geliştirmiştir (Riggs, 1911, s. 735). Kızılbaş-Alevi inançları ve geleneklerine ilişkin anlatımları, dost olarak bahsettiği bir Dersim seyidinin anlatımlarına dayanmaktadır. Bu bilgilere dayalı olarak, Kızılbaş inancının “ortodoks İslâmiyet”ten farkını ve Hristiyanlıkla benzerliğini vurgulamaktadır. Riggs’in “bir dua parodisi” olarak istihza ettiği “ince ayrıntılı maskaralıklar ve diz çökerek yapılan ibadetlerden oluşan günde beş vakit namazlar”la örneklenen, şekilci ve yüzeysel olarak nitelenen Sünni Müslüman inancı ile kıyaslandığında Kızılbaş dininin “Tanrı’nın her yerde ve her şeyde olması fikri”ni ve “en azından bazıları için, mühim ve kişisel bir hayat ilişkisi oluşturan bir inancın” merkezî yerini iştirmek Protestanlara muhakkak ki hoş geliyordu (Riggs, 1911, s. 737). Namazın “maskaralık” (Protestanların Katolik dua ritüellerini kötülemek için kullandığı yaygın bir kinaye sözü)²⁴ olarak adlandırılmasıyla anaakım Sünni geleneğin aşağılayıcı bir şekilde tanımlanması, Kızılbaş’ın Hristiyanlığa yakınlığı savına karşı negatif matris işlevi görüyordu. Riggs’in “Müslümanların dinindeki pek çok şey hayattan açıkça kopuk”ken, Kızılbaş seyitler “vaazlarında din ile hayatın tekliğine büyük yer ayırıyorlar” şeklindeki açıklamaları da, açıkça, Protestanlık ile Katoliklik arasındaki geleneksel ayrımları aksettiriyordu (Riggs, 1911, s. 740). Bu “tuhaf ve çekici din”in ve ahalisinin kökenleri konusunda epey kafa yoran Riggs, “Dersim Kürtleri ve bazı başka tarikatlar, görünüşte Müslümanlığı kabul etseler ve Hristiyan dinlerini kaybetseler de, yine de sadece kısmen dönüşmüş ve zamanla, İslâm adı altında, ruhunun büyük bir kısmı ve şeklen de bir bölümü Hristiyanlığı [ve bilhassa, Riggs’in esas öne sürer görüldüğü üzere Protestanlığı] muhafaza eden bir din geliştirmişlerdir” sonucuna varmaktadır (Riggs, 1911, s. 741 ve 742).

Riggs sırasıyla Sünni/Kızılbaş ile Katolik/Protestan din hizipleşmeleri arasında kıyaslamalar yapan ilk isim değildi. Grenard ondan birkaç yıl önce, Kızılbaş dininin kendi kutsal metinlerine göre esas önemli olan şeyin kurallar değil, inancın samimiyeti ve kalbin temizliği olduğunu dile getirmişti. Bu halile, diye iddia etmişti, Kızılbaşlar “İslâm’ın Protestanları”ydı (Grenard, 1904, s. 513).²⁵

²⁴ Bu noktayı işaret ettiği için Adam H. Becker’e özel şükranlarımı sunuyorum.

²⁵ Bir yanda Alevi/Sünni antagonizmi ile diğer yanda Protestan/Katolik farklılığı arasındaki paralellik, Aleviliğin dinî niteliği hakkındaki söylemlerde günümüzde dek öne çıkan bir temadır.

Dinî karışım kavramı Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Batılıların Kızılbaş-Alevilere yönelik tanımlamalarında kullandıkları en tutarlı temalardan biri olmakla birlikte, 19. yüzyılın ortalarından itibaren kimi Batılı (çoğunlukla Avrupalı ve özellikle de Alman) seyahat ve ilim kitaplarında, ister dine ister ırka dayalı olsun, Kızılbaşlarda Hristiyanlıktan kalan unsurlar olduğuna dair tek bir spekülasyona bile rastlanmamaktadır. Bu metinlerin büyük bir kısmında, Kızılbaş lafı üzerinde fazla durulmamakta, Kızılbaşlar çoğu zaman savunmacı Sünni önyargılarla uyumlu olarak dejenere Müslümanlar şeklinde resmedilmektedir. Bazen “yaşına veya ailevi ilişkilerine bakılmaksızın kızılı erkekli katılınan” âlemler gibi cüretkâr ifadelerle tanımlanan (Gilbert, 1997 [1873], s. 203) dinî ayinlerinde ahlâka mugayir uygulamalarla ilişkilendiriliyor (Lerch, 1857, s. xviii);²⁶ bazen, muhtemelen “hiçbir zaman İslâmiyet’e tam anlamıyla geçmemiş ... kadim halkın kaybolmakta olan kalıntıları”nı temsil eden “sapkın Müslümanlar” (Hogarth ve Munro, [1893]; s. 90) ve “ortodoks Türklerin hiç hoşlanmadığı ... alışlagelmedik Müslümanlar” olarak anılıyor (Ramsay, 1897, s. 105); veya “kötü Müslümanlar [*schlechte Muselmänner*]” olarak niteleniyordu (Grothe, 1903, s. 67).²⁷

İngiliz gezgin ve siyasetçi Mark Sykes (1879-1919), daha az aşağılayıcı bir üslup kullanarak, Şii’ymiş gibi görünen –ve ne ilginçtir ki Sykes’in Kızılbaş olarak adlandırmadığı (bu terimi başka gruplar için kullanıyordu)– Dersimlilerin âdetlerini “büyü ve doğaya tapınmadan oluşan bir karma” olarak tanımlıyordu (Sykes, 1908, s. 467). Alman coğrafyacı, Şarkiyatçı ve Almanların Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki çıkarlarının propagandasını yapan Hugo Grothe de Kızılbaşların, Tahtacıların ve Bektaşilerin Hristiyan bağlarına veya kökenlerine dair teorilere pek itibar etmemektedir. Onun yerine, Nusayriler, Ezidiler ve Ali-İlahiler gibi İslâmiyet’in hudutlarında yer alan başka etno-dinsel gruplarla ortak özelliklere işaret etmektedir (Grothe, 1912, s. 149 ve 155 dn. 1); ayrıca, bu grupların ortak bir kaynak dinden çıkıp, etnik olarak birbirleriyle bağlantılı olabileceği savını da öne sürmektedir (Grothe, 1912, s. 156).

İrksal kategorileştirmelerin Almanca yazılmış yazılarda daha çok öne çıktığı, Kızılbaş’ı Hristiyanlıkla bağlantılı gösteren teorilerin ise başta Ame-

26 Bu önyargı, Kızılbaşlar ve İslâmiyet’in merkezinde yer almayan diğer gruplar hakkında sürdürülen standart Müslüman algısı olup Batılı söylemlere de nüfuz etmiştir. Başka bir örnek için bkz. Driver (1922, s. 198).

27 Birkaç ABCFM misyoneri de Kızılbaşlara benzer şekilde küçültücü tarzda yaklaşmıştır. Örneğin Merzifon’da görev yapan George F. Herrick “görünüşte sözümona Müslüman olsalar da, aslında dinsiz” olan “sözde Protestanlar” olarak bahsetmektedir.

rikalı misyonerler olmak üzere İngilizce yazarlar tarafından daha yüksek sesle ifade edildiği görülüyor. Bu tezat, farklı siyasî ve fikrî ilgilerin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda ele alındığı üzere, Amerikalı misyonerler açısından esas çerçevelerden biri, Anadolu'yu kutsal Hristiyanlık toprakları içerisinde gören ve kendi içinde milenyumcu bir vaat taşıyan bu Hristiyan romantizmini kadim Hristiyan mirasının kalıntılarını keşfetme umuduyla birleştiren “İncil Ülkesi” söylemine dayanan belirli bir dinî romantizmdi. Bu bakış evanjelik çalışmaların meşruiyetini ve uygulanabilirliğini arttırıyordu. Öte yandan, Avrupalıların Kızılbaş-Alevilerin farklılığına ilişkin açıklamaları genellikle ırksal/etnik açıklama çerçevelerine daha yakın duruyordu. Birçok Avrupalı gözlemci açısından, Kızılbaş-Alevilerin dinî özellikleri, büyük bir merakla gözlemlenseler de, ikincil bir ilgi konusu oluşturuyordu. 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa'daki söylemlerde halklar arasındaki farklılıklar ırk ve kültür kavramları etrafında tartışılmaktaydı; zira bu kavramlar o sırada yürürlükte olan sömürgeci ve emperyalist projelerin haklılığı bakımından son derece önemliydi. Başka bir deyişle, misyonerlerin birincil odağı, irtidad ve “göstermelik/sözde” Hristiyan olan yerel cemaatlerin geliştirilmesi amaçlarını birleştirecek şekilde evanjelik çalışmaları iken, Avrupalıların Osmanlı-Türk topraklarına yönelik saikleri, ilmi, emperyalist ve burjuva çıkarların bir karışımıydı. Dolayısıyla, Osmanlı'nın son dönemlerinde Kızılbaş-Alevi farklılığı hakkındaki iki Batı söylemi arasında şöyle bir ayırmda bulunabiliriz: (1) dinî farklılık kavramları etrafında yapılandırılmış bir Amerikalı/Protestan/misyoner söylemi ve (2) kültürel ve ırksal farklılık kavramlarına dayanan bir Avrupalı/pozitivist/burjuva söylemi. Kızılbaş-Aleviler ile Ermeniler arasındaki ilişkilere dair Batılı gözlemciler tarafından yürütülen tartışmalara değinen aşağıdaki bölüm, bu iki söylemin bir noktada nasıl birleştiğini görmeye yardımcı olacaktır. Bu ilişkiler bilhassa, ileride ortaya çıkacak olan Türk milliyetçiliği bağlamında Aleviliğin nasıl konumlandırılacağı bakımından son derece önem arz edecektir.

Batı Tahayyülünde Kızılbaş-Ermeni İlişkileri

İrksal bakımdan olası bir Ermeni-Kızılbaş ilişkisinden bahseden bulabildiğim en erken tarihli kaynak, Kürdistan'da İngiliz konsoloslu olan J. G. Taylor tarafından, 1866 yılındaki bir Dersim seyahati sırasında, Protestanlığa dönmüş bir Kızılbaş seyidi olan Ali Gakko'dan dinlediklerine dayalı olarak kaleme alınmış bir rapordur. Taylor Dersim Kürtlerini iki gruba ayırmaktadır; uzun zaman önce Horasan'dan göç etmiş ve daha yakın bir tarihte Malatya'dan

Dersim’e gelmiş Zazaca konuşan yerleşik bir halk olan “Şeyh Hasanlılar” ve Kürtçe konuşan, dağlarda pastoral bir yaşam süren “gerçek Dersimliler”. Bu ikinci grup “hiç kuşkusuz ki, Hristiyanlıktan bile önce orada bulunan Pagan Ermeni soyunun torunları[ydı]. Birinci grup [Şeyh Hasanlılar] ... ikinciyi etkisi altına almış ve [gerçek Dersimliler] zamanla farkına bile varılmadan, Hasanlılar tarafından ileri sürülen akideleri benimsemiş ve daha önceki karma Hristiyan ve Pagan fikirleri üzerine bu kez de Karmatiliği nakletmişlerdir” (Taylor, 1868, s. 318). Kısacası, Dersim’deki Kurmanci Kürtçesiyle konuşan Kızılbaşlar, göçle gelen Zaza Kürtleri tarafından sonradan Kızılbaşlığa döndürülmüş Ermenilerin torunları olacaktır.²⁸

Bu teorinin değişik biçimleri daha sonra Amerikalı ve İngiliz gözlemcilerin yazdığı metinlerde de karşımıza çıkmaktadır. ABCFM’nin 19. yüzyılın başından itibaren misyonerlik faaliyetlerini anlatan resmî bir raporunda, “Türkiye’nin doğusundaki Kızılbaşlar, zorla Müslüman yapılmış Hristiyan atalarından gelen bir geleneğe sahiptir” şeklinde genel bir değerlendirmeye rastlıyoruz (Anderson, 2006 [1872], s. 178). Huntington, Kızılbaş’ı, Zaza ve “Kurman”ın²⁹ yanısıra Kürtlerin üç altgrubundan biri olarak sınıflandırıyor. Bunları, Taylor’un anlatısına benzer şekilde, “esasinda Acemlerle müttefik bir soya ait kimi aşiretlerden oluşup, ortadaki dağlık bölgeden Türkiye’ye girmiş olan karışık bir ırk” olarak değerlendiriyordu. “Bahsi geçen dağlarda, zulüm korkusuyla görünüşte sözümona Müslüman olmuş ve istilacılarla evlilikler yapmış olan Ermeni Hristiyanlar yaşardı” (Huntington, 1902, s. 186).

Huntington’ın bu tanımlaması, o tarihte söz konusu toplulukların dinsel, dilsel ve ırksal sınırlarının henüz mutlak biçimde ortaya çıkmamış olmasını göstermesi bakımından ilginçtir. Zaza ve Kurmanci kelimeleri genellikle dil gruplarını nitelese ve Kızılbaş terimi de normalde Sünni İslâm’dan dinî bakımdan farklılığı imlemekte kullanılsa da, Huntington Kızılbaş, Kurmanci ve Zaza arasında, “Kürt”ün etnik/ırksal alt kategorisi olarak bir ayrıştırmaya gitmiştir. Kategorik bir ayrıştırma yapılmamasını sadece analitik bakımdan ihmalkârlıkla açıklamak mümkün değildir. Bu durum, dinin henüz tam anlamıyla sekülerleştirilmediği bir kavramsal alanı da yansıtmaktadır. Din o sırada halen, yaşamın etnik aidiyetle ilintili bir veçhesi anlamına geliyordu. Buna dair başka örnekler de mevcuttur. Daha önce bahsi geçen Hugo Grothe, Sün-

²⁸ Doğu vilayetlerindeki etnik ilişkiler üzerine yazılmış çağdaş Batı literatüründe, ara sıra, Kürt aşiretleri ile Ermeniler arasındaki birtakım karışımlardan bahsedildiğini görebilirsiniz. Ancak bu atıflar bu iki grubun ortak kökenlerine dair teorilerin bir parçasını oluşturmamaktadır. Örnek olarak bkz. Blau (1858, s. 584), Sykes (1908).

²⁹ Kurmanci konuşan Kürtlerden bahsediliyor olmalı.

ni ve Kızılbaş Kürtler arasındaki farklılıkların sadece dinî nitelik taşımayıp, aynı zamanda kavranabilir bir antropolojik farka da tekabül ettiğini öne sürmüştür (Grothe, 1912, s. 148 ve 160). Keza, T.E. Lawrence'ın arkadaşı İngiliz arkeolog ve tarihçi David George Hogarth (1862-1927) da, Dersimli Kürtlere ilişkin olarak, “Osmanlılardan ziyade Ermeni Hristiyanlarla duygudaşlık içinde olduklarını” dile getirip, “Zaten onların aslında Ermeni soyundan gelen gizli Hristiyan oldukları söyleniyor” diye yazmıştır (1908, s. 558).³⁰ Taylor'un yukarıda bahsedilen aktarımına en çok benzeyen ifadelere, Molyneux-Seel'in 1911 yılında yaptığı Dersim seyahatine dair yazdığı ve Van'a İngiliz konsolos yardımcısı olarak yeni atandığı sırada yayımlanan raporun ilgili bölümlerinde rastlamaktayız. Ermeni rahiplerden edindiği bilgilere dayanarak, Dersim Kürtlerini, Zazaca konuşan Müslümanlar tarafından sonradan Şii'liğe döndürülmüş ve yine dayatmayla aynı ahalinin dilini benimsemiş olan ırksal bakımdan Ermeniler olarak tanımlamaktadır; buna göre, Kızılbaşlık da Hristiyanlık ile Şii'lik arasındaki etkileşimin bir ürünü olacaktır (Molyneux-Seel, 1914, s. 67-68).

Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki ırksal ilişkilere ilişkin teori Almanca konuşan Şarkiyatçılar tarafından da desteklenmiştir. 1881 yılından itibaren Anadolu'da düzenli olarak bilimsel keşif gezilerine katılmış olan kraniyometri uzmanı Avusturyalı etnolog ve fiziksel antropolog Felix von Luschan'ın (1854-1924) eserleri, Kızılbaş-Alevi kökenlerinin ırksal bakımdan teorize edilmesinin uç noktası sayılabilir.³¹ Büyük oranda karşılaştırmalı kraniyometrik çalışmalarının sonuçlarına dayanarak, bu konudaki ilk yayınında, Likya bölgesinde³² “kendilerini *Allevi* olarak adlandıran” Tahtacıların antik Yunan Anadolu halkının torunları olduğunu ve bunların da fiziksel olarak Ermenilere özdeş olduğunu öne sürmüştür (Luschan, 1886, s. 171).³³ Bu konuda birkaç yıl sonra yaptığı daha kapsamlı bir çalışmada, Tahtacılara “Al-

30 Bundan başka, Dersim aşiretlerinin “[Türkler tarafından] aslında pagan olarak görüldüğünü” ve Sünni İslâm'dan ziyade Şii'liğe mensup sayıldığını da kaydetmektedir (Hogarth, 1908, s. 558).

31 Von Luschan'ın hayatı ve eserleri hakkında bkz. Ruggendorfer ve Szemethy (2009). 19. yüzyıldaki bilimsel söylemlere dahil edilmiş olan ırk hakkındaki fikirlerine dair bir tartışma için bkz. Laukötter (2007, s. 91-124). Von Luschan bir ırkçı olmayıp, farklı ırkların izlediği çizgilere dair yaptığı ayrımlar saf ırk ve bundan kaynaklı hiyerarşiler gibi fikirlere dayanmıyordu. Kendisi monogenizmi savunmuş ve, bilhassa sonraki eserlerinde naif ve tarihsellikten uzak diyerek saldırdığı saf ırk savlarını açıkça reddetmiştir (Luschan, 1922, s. 1-13; Laukötter, 2007, s. 107-112).

32 Likya bölgesi Antalya ve Muğla illerinin içerisinde.

33 Aynı bilgi birkaç yıl sonra, birebir aynı imlayı kullanan (“Allevi”) Bent tarafından da sunulmuştur; buradan hareketle Bent'in, belirtilmemiş bir kaynak olarak von Luschan'a dayandığı sonucuna varılabilir (Bent, 1891, s. 269).

levi” dendiğini ve bunların anatomik olarak Bektaşilerle özdeş olduğunu belirtmektedir.³⁴ Aynı metinde, Ermeniler ile “Tahtacılar ve akrabaları” arasında sağlam fiziksel benzerlikler bulunduğu temasını daha da ayrıntılandırmakta; bunu da, köken itibarıyla Anadolu’nun iddia edildiğine göre homojen, kadim halkına dayanan ortak soylarını teorize ederek açıklamaktadır (Luschan, 1889, s. 212). Daha sonra bu seçereye başka “mezhepçi” grupları da ekleyecektir.³⁵ Ermenilerin (ve de Acemlerin) yanısıra tüm bu gruplar Hititlerin torunlarıydı (Luschan, 1911, s. 241-244).³⁶

Von Luschan’ın etno-ırksal spekülasyonları ayrıntılarda ufak tefek değişikliklerle başka araştırmacılar tarafından da tekrarlanacaktır. 1880 ile

34 Bektaşilik bir tarikat olduğundan (prensip olarak tüm Müslümanların nasip alarak katılabileceği), bu tespit sıkıntılıdır. Muhtemelen yazarın kafasında Bektaşilikle bir biçimde bağlantılı belirli tarihatlar bulunuyordu.

35 “Kızılbaş (ve Ezidiler) kesinlikle Tahtacılar, Bektaşiler ve Nusayrilerle benzeşmektedir, yani benzer bir itikada sahip olup tip olarak da dikkat çekici bir eşbiçimlilik sergileyen, Batı Asya’nın geniş bir kesimine yayılmış ufak azınlık grupları görmekteyiz. Bu olgu karşısında, *tüm bu mezheplerin mensuplarının, kendi dinlerini muhafaza etmiş ve dolayısıyla yabancılarla evlenmekten kaçınıp kendi eski fiziksel özelliklerini muhafaza etmiş eski homojen bir halkın kalıntıları olduğu* varsayımına varmak dışında bir seçenek göremiyorum.” (Luschan, 1911, s. 232).

36 Bu tür ırksal ve dini köken teorilerinin daha kapsamlı politikaların bir parçası olduğunu ve von Luschan’ın daha sonra 1922 tarihli bir çalışmada bu teorisini hafifçe fakat göze çarpacak biçimde değiştirmiş olduğunu belirtmek gerekir. Von Luschan, ırk meselesini aydınlatmak ve karışıklaştırmak amacıyla yazıldığı belirtilerek daha geniş bir kitleye yönelik olarak kaleme alınmış bu genel kapsamlı çalışmada, atıf yapılan 1889 ve 1911 tarihli metinlerin büyük bir kısmını kelimesi kelimesine tekrarlamıştır. Ancak, daha ilginç olan husus, tekrarlamamayı tercih ettiği kısımdır: Tahtacılar, Bektaşiler ve Kızılbaşlar gibi “mezhepçi gruplar” ile Ermeniler arasında yakın ırksal ilişkiler bulunduğu yönünde daha evvel öne sürdüğü teorisini terk etmiş görünmektedir. Bahsi geçen Müslüman cemaatlerin Anadolu’nun yerli halkıyla ırksal bakımdan bağlantılı ve ilişkili olduğunu halen iddia etmekle birlikte, daha öncesinde ısrarla vurgulamış olduğu, Ermenilerle bağlantılı olma hususunu hiç anmamaktadır (Luschan, 1922, s. 105). 1911 tarihli makalesinde olduğu gibi, Ermenilerin ırksal bakımdan Anadolu’daki en homojen, en az karışmış topluluk olup, Hititlerin doğrudan torunları olduğunu öne sürmekte; ancak bunları artık Anadolu’daki başka herhangi bir toplulukla bağlantılandırmamaktadır (Luschan, 1922, s. 142-145). Daha da önemlisi – ve evvelki makalelerinde hiç yer almayan bir unsur– Ermenilerden bahsederken kullandığı küçültücü tondur; öyle ki, Ermenileri üçkâğıtçı, aşırı varlıklı, mantıksız, politik açıdan budala ve vefasız yurttaşlar olarak nitelendirmektedir. Hatta, savaş sırasında yaşanan çok yakın tarihli trajik olayların (Ermeni tehciri bağlamında açıkça “amansız toplu katliam”dan bahsetmektedir) Ermenilerin Osmanlı’ya karşı siyasi açıdan sadakatsizliği sebebiyle az çok anlaşılabilir olduğunu dahi söyleyecek kadar ileri gitmektedir (Luschan, 1922, s. 141). Bu bilgidен, von Luschan’ın Ermenilere yönelik yorumunu bu kadar keskin bir şekilde değiştirmesinin sebebini anlamak mümkün değildir. Fakat Ermenilere yönelik bu yeni, olumsuz yorumlama biçiminin, 1. Dünya Savaşı sırasında Ermenilere yönelik olarak belirli bir oranda Alman askerî danışmanlarının gözü önünde işlenmiş olan Osmanlı katliamlarına karşı mazur gösterici bir tepki olarak ortaya çıkmış olması muhtemel görünmektedir. Avusturyalılar savaş sırasında Almanlar ve Osmanlılarla müttefik olduğundan, dolaylı bir suç ortaklığı hissiyatı ve ondan dolayı da bu tür savunma ihtiyaçları çıkarımında bulunulabilir.

1884 yılları arasında Küçük Asya'nın dört bir yanını gezen İskoç arkeolog ve Yeni Ahit âlimi William Mitchell Ramsay (1851-1939), von Luschan'ın eserine açıkça atıfta bulunarak, Tahtacıları ilk Hristiyanlarla, Nusayrilerle ve Ezidilerle karşılaştıran bir çalışma ortaya koymuştur. Ancak, von Luschan'ın Ermenilerle ortak ırksal izler hakkındaki spekülasyonlarını yok saymıştır (Ramsay, 1897, s. 286-287). Öte yandan, Grothe, Bektaşilerin, Tahtacıların, Kızılbaşların ve Ermenilerin ortak ırksal kökenleri ve hepsinin muhtemel ortak atasının Hititler olması konusunda von Luschan'ın teorisine tamamen katılıyordu (Grothe, 1912, s. 157-159).

Kızılbaşların kökenlerini kadim Anadolu medeniyetlerine bağlayan teoriler, Alman coğrafyacı Richard Leonhard'ın (ö. 1916) eserinde yeni bir ifade kazanmıştır. Leonhard'ın Galatya'daki (Orta Anadolu) Kızılbaşlar üzerindeki etnografik gözlemleri, Kızılbaş'ın büyük bir kısmının Anadolu'da Türkler öncesinde yaşayan bir kadim halkın torunları olduğu, yalnızca ufak bir kesiminin sonradan göçmenlerle karıştığı sonucuna varmıştır. Leonhard'ın teorisine göre, Kızılbaşların fiziksel ve bedensel özellikleri, bunların Galatya ahalesinin en az karışmış kalıntılarını oluşturduğu varsayımıyla izah edilebilir. Zira enerjik karakterleri ve dağlarda gözlerden uzak yaşıyor olmaları sayesinde "Hristiyanlık inançları ve mezheplerine bağlı kalarak İslâmlaştırmaya karşı iç direniş" geliştirme gücünü kendilerinde bulabilmişlerdir (Leonhard, 1915, s. 365). Amerikalı Misyonerler Kurulu'ndan White da "Alevi Türklerin muhtemelen Küçük Asya'nın ilk sakinlerini en yakından temsil ediyor oldukları" fikrine kapılarak, bu topluluğun mevcut kültürünün "daha geçmiş zamanlarda yaşamış bir tabakaya [ve] en eski Hitit olarak ayırt edilebilen tabakaya" dayanıyor olacağını öne sürmüştür (White, 1918, s. 244; karş. White, 1940, s. 55).³⁷ Son fakat bir o kadar önemli olarak da, Xavier de Planhol'un Tahtacılarla dair, kimi Şarkiyatçıların bunları eski Yahudi tarikatları ile bağlantılandırdığını yazdığına değinmek gerekir (Planhol, 1958, s. 368).

Bu noktada, misyonerlik literatürü ile diğer Batılı gözlemciler tarafından Kızılbaşlar hakkında yazılan büyük oranda akademik makaleler arasındaki ilişkiye dair birtakım genel gözlemlerde bulunmak uygun olacaktır. İstisnalar saklı kalmak kaydıyla, Kızılbaş ve etrafındaki diğer topluluklar hakkındaki hem misyoner söylemleri, hem de akademik söylemler pek az çapraz atıf

³⁷ Bundan da öncesinde, Hacı Bektaş'ın türbesine yakın bir höyükte (Kırşehir ilinde) yaptığı kişisel gözlemlerine dayanarak, burada bulunan çömlek parçalarının Hitit çömleklerine şaşırtıcı derecede benzediğini ve bundan dolayı, "Bektaş türbesinin ilk inşaa tarihinin Hitit medeniyetinin tüm diyara yayılmış olduğu zamanlara dek uzandığı sonucuna varılmasının kaçınılmaz olduğunu" ileri sürmüştür (White, 1913, s. 695).

içerdiğinden daha ziyade müstakil görünüyor. Diğer yanda ise, misyoner anlatıları ile akademik yazılar arasındaki ilişkiyi değerlendirirken gözönünde bulundurulması gereken iki olgu, bunlar arasında daha esaslı bir bağlantıya işaret ediyor. Bunlardan birincisi, Kızılbaşlar hakkında yazılan ve din konusuna ve bu topluluğun Hristiyanlıkla bağlarına ilişkin spekülasyonlara odaklanan ilk misyoner anlatılarının hemen ardından benzeri nitelikte ancak misyoner olmayan Şarkiyatçı yayınların ortaya çıktığını görüyoruz. İkincisi, iki söylemde yer alan ırksal, kültürel ve dinî karakter ve köken temaları, terminolojik ve semantik açıdan büyük oranda özdeş çerçevelere sahip birbirine benzer temalardır.

Misyoner olan ve olmayan Batılıların, Kızılbaş-Alevilere yönelik bakış açısı, din ve ırk kökenleri ve karışım temaları bakımından, modernist, rasyonalist ve Şarkiyatçı olarak gösterilebilecek bir dünya görüşünü yansıtmakta ve dini, kültürel/medeniyetsel ve ırksal farklılık yönünden ötekiliği kategorize etmekle ilgilenmektedir. Bu söylemler içerisinde Kızılbaş-Aleviler hem Sünni İslâm'dan farklılıklarıyla, hem de Batılıların doğru din konusunda sahip oldukları kendi ideallerinden farklılıklarıyla imlenmektedir. Kızılbaş-Alevilerin haklarında yazılan daha ilk yazılarda dahi “dinî karışım” olarak rasyonalize edilmesi, daha sonra dinî senkretizm adı altında başka bir biçime sokulsa da, günümüze dek bu konudaki söylemlere damgasını vuran temel bir tema olmayı sürdürmüş ve dinî farklılıklarının rasyonalizasyonu ve normalleştirilmesine katkıda bulunmuştur. 1920'lerden itibaren (ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere) Kızılbaş-Aleviler hakkında Türkçü yorumların hâkimiyet kazandığı düşünülürse, Kızılbaş-Aleviliğin Türk kültürüyle ilintili olduğu kavramının 1910'lara dek bu konudaki söylemlerin hiçbirinde yer almaması dikkat çekicidir.

(DÜNYA) DİNİ SÖYLEMİ

Dinin değerlendirilmesi konusunda daha evvel yaşanan önemli filolojik ve tarihsel değişimler temelinde, 19. yüzyılda dinin içeriğini, yapısını ve tarihsel anlamını evrensel olarak yorumlayan bir Batı söylemi ortaya çıkmıştır (Masuzawa, 2005; karş. Mandair/Dressler, 2011). 19. yüzyılın sonlarında Batılıların Kızılbaş-Alevilere yönelik algısını da büyük oranda etkisi altına alan bu dünya dini söyleminin gelişimi, Batı biliminde bilgi alanlarının sekülerleştirilmesi ve farklılaştırılmasının bir parçasını oluşturuyordu. Bunun sonucu olarak, din, insan tecrübesi ve pratiğinin ayrı, müstakil bir alanı olarak yeniden tanımlanmış ve din çalışmaları, zaman içerisinde, teoloji, felsefe ve filolojiden

bağımsız bir akademik disipline evrilmiştir. 19. yüzyılda bilimler, Avrupa'nın kendisine yönelik rasyonel "modern" prensiplere ve kurumlara dayalı kâmil bir medeniyet algısının yaratılmasında önemli bir rol oynamıştır. Akıldışılık, eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve Avrupa dışındaki kültür ve dinlere dair bilgi edinme amacı taşıyan iki başka akademik disiplinle, yani antropoloji ve şarkiyatçılık çalışmalarıyla Avrupa'nın dışına çıkarılmıştır: "Modern ve Batılı olmayan her yer tamamen dinin pençesindeymiş, hayatın bütün alanları bütünlü ve doğaüstü eskimiş metafizik kurallarıyla belirleniyormuş ve yönlendiriliyormuş sanılıyordu. ... Kabile toplumlarını modern Avrupa toplumundan son derece farklı kılan şeyin ... dinî ve doğaüstü unsurların sözde egemenliği olduğuna inanılıyordu" (Masuzawa, 2005, s. 16-17). Kısacası, modernleşen Batı toplumlarının gözündeki bağların açılma süreci, "Şark" olarak tahayyül edilen halklar, kültürler ve dinlerde bulunan gözleri bağlanmış bir ötekinin varlığını lüzumlu kılıyordu.

(Dünya) dini söylemi eşzamanlı olarak ötekileştirme ve aşınalaştırma stratejileri aracılığıyla yürütülmektedir. Bir tarafta, Hristiyan/Protestan ideallerine dayanılarak yaratılan evrenselleştirilmiş normlara karşı gayri-Hristiyanları ötekileştirmektedir. Diğer tarafta ise, Hristiyan/Protestan din standartlarının evrenselleştirilmesi eşzamanlı olarak o ana kadar Hristiyan örneğine özgü görülen unsurların genelleştirilmesine yol açmaktadır. Masuzawa'nın tezine göre, "19. yüzyıl boyunca, dinler arasındaki farklılıklara ve benzerliklere yönelik olarak yürütülen sonu gelmez spekülasyonlar, modern Avrupalıların kendi kimlik sorunlarını çözmeleri ve bir yanda Hristiyanlığın mirası ile diğer yanda modernite ve rasyonalite arasındaki ilişkiye dair çeşitli kavramsallaştırma biçimleri geliştirmeleri için devamlı fırsatlar sunmuştur" (Masuzawa, 2005, s. 18). Dünya dini söylemi, Hristiyan Avrupa'nın akıldışılık karşısında rasyonel sekülerliğini ortaya koyduğu kadarıyla "bir sekülerleşme söylemi" de oluşturuyordu (Masuzawa, 2005, s. 20).

Batılı gezginlerin, bilim insanlarının ve misyonerlerin Kızılbaş-Alevilerin dinî kökenleri ve niteliğine dair geliştirdikleri söylemler, Masuzawa tarafından tanımlanan ve medeniyet, misyonerlik ve politika menşeli birçok karmaşık güdüyü bünyesinde toplayan modernleşme/sekülerleşme dinamiklerinin parçasıydı. Elbette ki Protestan Amerikalılar, aynı dönemdeki Avrupalı bilim insanları ve burjuva gezginler ile aynı anlamda seküler değillerdi. Fakat her ne kadar İncil'in ve İsa'nın kurtarıcı gücüne inanmış olsalar da, benimstedikleri Protestan din kavramı kendi içerisinde seküler bir niteliğe sahipti ve rasyonalist bir dünya görüşünü ve batıl ve akıldışı ibadet ve itikatlar olarak

gördükleri unsurlara taban tabana zıt olan, göz bağlarından kurtulmuş diye tarif edilebilecek bir din anlayışını teşvik etmek anlamında sekülerleştiriciydi. Amerikalı Misyonerler Kurulu üyesi White'ın aşağıda yer alan anlatısı, bu Protestan din kavramının hem Hristiyanlığa hem de İslâmiyet'e nasıl tatbik edilebileceğini açıklamaktadır:

Hristiyanlığı kabul etmiş olan kuşaklar daha evvel putperestken benimzedikleri şeylerin birçoğunu işin doğası gereği elbette ki beraberlerinde Kili-se'ye taşıdığından, tatbik edilen haliyle Müslümanlık da Peygamber'in hiçbir zaman haberinin olmadığı birçok öğeyle doludur. Ne İncil'e ne de Kur'an'a ait olan şeyler muhakkak ki Pagan kökenli olacaktır; görünüşte neredeyse yirmi asır önce sona ermiş olan ilkel çağlardan bugüne dek varlığını sürdürebilmiş unsurlardan bahsediyoruz; ve farklı ırklardan ve mezheplerden insanlar tarafından aynı batıl itikatlara inanıldığına, aynı törenler yapıldığına göre, demek ki bunların hepsinin ortak bir bağı vardır. (White, 1908, s. 150)³⁸

Kızılbaş-Alevilerin Dinileştirilmesi

Bu bölümün ilk kısmında temel amaç, Batılı gözlemcilerin 19. yüzyıl ortalarından itibaren Kızılbaş üzerine yürüttükleri tartışmalarla modern Alevilik kavramının gelişiminde merkezî bir rol oynayacak bir din ve ırk farklılığı söylemini nasıl başlatmış olduklarını gözler önüne sermekti. İster çeşitli türlerde Anadolu kökenlerine odaklanan ırk söylemi, ister Müslüman, Hristiyan ve çeşitli putperestlik etkileri hakkında spekülasyonlar ihtiva eden din söylemi olsun, hayli spekülatif bir nitelik taşıyordu ve birbiriyle çelişen değerlendirmeler içeriyordu. Bu bile tek başına, Kızılbaş-Alevilik konusunda henüz –en azından savunmacı (tedafî) Sünnî Müslüman dilinin ötesine geçen– güvenilir bir söylem oturtulmamış olduğunu yansıtmaktadır. Köken temasına duyulan hayranlık, yabancıları Avrupa-Amerika Hristiyanlığının normatif standartlarına göre şekillendirilen kategoriler aracılığıyla sınıflandırma takıntısına sahip Şarkiyatçı bir söylemin parçasıydı. Bu sınıflandırma, kendisini eşitlikçi olarak sunan, fakat pratikte Müslümanları, Ortodoks Hristiyanları ve Kızılbaş-Alevileri modern Hristiyanlık olarak algılanan standartlar bakımından ötekiler olarak kalıplaştıran evrenselci bir din yaklaşımı sayesinde mümkün kılınmıştır.

Kızılbaş-Alevi örneği bizlere, özel olarak Batılı nitelik taşıyan bir din söyleminin Batılı olmayan sosyokültürel oluşumlara tatbik edilmesinin yarat-

³⁸ Kutsal kitaba dayalı bir dinin zaman içerisinde yozlaştırılması fikri, Katolik Hristiyanlığı içerisindeki putperest unsurlara yönelik Protestan eleştirisini örnek almaktadır (yukarıya bakınız).

tığı sonuçlara dair bir pencere aralamaktadır. Kızılbaş-Alevilerin (dinî geleneklerden ziyade) etik ve inancın yanısıra (soy gibi alternatif kaynaklardan ziyade) kutsal kitaba odaklanarak, evrenselleştirilmiş bir Hristiyan/Protestan (dünya) dini modeli üzerinden değerlendirilmesinin, 19. yüzyılda Avrupalı olmayan kültürlerle dair söylemlere yerleşmiş daha geniş emperyalizm ve din politikaları içerisinde konumlandırılması gerektiği kanaatindeyim. Kızılbaş-Aleviler hakkındaki bilgileri din kategorisi yoluyla yaratıp düzenlemek, Batılı gözlemcilerle ilk bakışta yabancı ve konumlandırılması güç gelen bir şeyi yapılandırıp anlaşılır kılmaya yardımcı olmuştur. Din mefhumu, kendi dinine döndürmeyi ve medenileştirmeyi amaçlayan misyonları, sosyokültürel azgelişmişlik ve dinî bakımdan geride kalmışlık veya yozlaşmışlık kavramlarıyla ilişkilendirmek suretiyle haklı göstermeye yardımcı olmuştur.

Batı'nın din söyleminin bir başka boyutu da, farklı dinî oluşumları homojenleştirme gücüyü. Kızılbaş-Aleviliğin bilhassa Sünni İslâm karşısındaki ötekiliğine odaklanmak, geleneksel olarak Kızılbaş diye adlandırılan çeşitli ocak-merkezli toplulukların aynılığı yönünde bir algı geliştirmiş ve bunlar arasındaki etnik, dilsel ve dinsel farklılıkların altını çizen perspektifleri ikinci sıraya yerleştirmiştir. Evrenselci yönelim ile Hristiyan köken arayışının somutlaşması arasındaki çıkmazın yanısıra, bu homojenleştirme baskısı da bizzat sömürge projesini simgelemektedir. 20. yüzyıl başlarında Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî gelenekleri üzerine çalışan tanınmış bir isim olarak İngiliz antropolog ve arkeolog Frederick William Hasluck'un (1878-1920) çalışmalarını bu çıkmazın bir örneği olarak göstermek mümkündür. Ölümünden sonra yayımlanan "Heterodox Tribes of Asia Minor" (Küçük Asya'nın Heterodoks Aşiretleri) başlıklı makalesi "bu konudaki mevcut verilerin bir tarihçi gözünden eleştirel olarak değerlendirilmesi yönündeki ilk ciddi teşebbüs"tü (Karakaya-Stump, 2004, s. 330). Hasluck'ın bitirmeye ne yazık ki fırsat bulamadığı bu çalışma, Kızılbaş-Aleviliğin uluslararası çapta tanınmış bir akademik araştırma konusu olarak tesisi bakımından önemli bir köşe taşıdır. Hasluck Kızılbaş-Aleviler ve onlarla benzer addedilen gruplar hakkında daha önce yazılmış literatürü eleştirel bir şekilde inceleyip ele alan ilk bilim insanıdır.

Hasluck, yerinde bir tespitle, Batılı gözlemcilerin o güne kadar "Küçük Asya'nın heterodoks aşiretlerini" (ki bunların aralarında Yörükleri, Türkmenleri, Kızılbaşları, Tahtacıları ve Bektaşîleri saymaktadır)³⁹ "esasen Hiris-

39 Hasluck'ın saydığı gruplar kelimenin tam anlamıyla aşiret değildir. Yörük ve Türkmenler, Oğuz boyunun Türk göçebe aşiretlerinden bahsederken geniş anlamda kullanılan –bazen birbirinden ayrı tutularak, bazense eşanlamlı olarak– terimlerdir. İsimlerini ahşap işlerindeki ustalıklarıyla edin-

tiyan olup İslâm'a yarı dönmüş bir ahali" olarak kavramsallaştırma yönünde güçlü bir eğilim sergilemiş olduğunu dile getirerek "dönme varsayılan bu Hristiyanların doğal olarak Türklerden önce orada yaşayan ve aksi yönde bir kanıt bulunmadığı için (hiçbir zaman bulunacağı da yoktur) oranın yerlisi bir halk olduğu sanılmaktadır" diyordu (Hasluck, 1921, s. 310-311). Hasluck bu kategorileştirmeyi, bu topluluklar arasında Hristiyan ve "yerli" izlerine rastlandığı savının inandırıcılığına karşı çıktığı için eleştiriyor değildi. Aslına bakılırsa, Hasluck'ın tüm çalışmalarında Balkanlar ve Anadolu'daki kültürler ile başta İslâmiyet ve Hristiyanlık olmak üzere dinler arasındaki etkileşimleri bulup çözmeye yönelik derin bir çaba görülüyor.⁴⁰ Hasluck bu izlerin, söz konusu "heterodoks aşiretler" üzerinde daha egemen olan iki "etki" dizisine oranla tali kaldığını savunmaktadır; bahsettiği unsurlar, "Hristiyanlar arasında da en az Müslümanlardaki kadar görülen batıl geleneklerde kendini devam ettiren ilkel din katmanı" ile Şii İslâm'dır (Hasluck, 1921, s. 311). Özel olarak Kızılbaş-Alevilere ilişkin olarak ise şu sonuca varmaktadır: "Kızılbaş dinindeki hâkim ögenin tamamen pagan animistik unsurlara ait bir alt-katman içeren Şii İslâmı, ikincil ögenin ise Hristiyanlık olduğu hayli açıktır" (Hasluck, 1921, s. 337).

Hasluck'ın makalesinde, Anadolu'daki "heterodoks aşiretler" üzerinde İslâmiyet öncesi Türk geleneklerinin etkisi bulunduğu ihtimalinden hiçbir şekilde açıkça bahsedilmiyor olduğunu belirtmek gerekir; oysa ki bu sav, 1920'lerde söz konusu grupların Türk milliyetçiliği açısından yorumlanmasında kullanılan ana matris haline gelecektir. 1910'ların sonuna dek, "heterodoks" İslâm ile Orta Asya'dan gelen İslâmiyet öncesi Türk kültürü arasında bir bağlantı bulunduğu fikri henüz Batı'nın Kızılbaş-Alevi köklerine dair tahayyülünün bir parçasını oluşturmamaktaydı ve bu fikir (Üçüncü Bölüm'de göstereceğim üzere) bu konudaki söylemlere henüz daha yeni girmeye başlamıştı. Hasluck'ın Kızılbaş-Alevileri tanımlarken kullandığı din morfolojisi, kullanılmakta olan dünya dini söylemi açısından bilhassa açıklayıcı olup, buna iyi bir örnek oluşturmaktadır. Hasluck yukarıda bahsi geçen makalesinde ("Heterodox Tribes", 1921) bir alt bölümü tamamen "Kızılbaş dini"ne ayır-

miş olan ve tamamen Türkçe konuşan Tahtacılar, Kızılbaş-Aleviliğin kuvvetli etnik özelliklere sahip son derece münhasır bir altgrubudur. Daha çok Türkiye'nin güneybatısındaki Ege ve Akdeniz kıyı bölgelerinde (Antalya'da yoğunlaşmakla birlikte, Balıkesir'den Konya'ya kadar iller boyunca uzanan bir bölge) yaşarlar ve onları Kızılbaş-Alevilerin geri kalan kesiminden ayıran bir dizi âdet ve göreneğe sahiptirler. Bkz. Kehl|Bodrogi (1988). Türkiye'deki etnik, aşiret ve/veya sosyo-dinsel topluluklara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Andrews (1989).

40 Bkz. Shankland'ın editörlüğünde Hasluck'a ithaf edilmiş cilt (2004a).

mıştır. Bu alt bölüm esasen, bu konuda yazılmış büyük oranda akademik nitelikli Batı eserlerine yönelik bir araştırmadır. Dünya dinlerini konu alan standart bir ders kitabında yer alabilecek kategorilere ayrılmıştır: Metinde sırasıyla “Teoloji”, “Mitoloji”, “Hiyerarşi”, “Oruçlar ve Bayramlar ve Açık İbadet”, “Gizli İbadet”, “Kutsal Kitaplar”, “Ziyaret” ve son olarak “Evlilik” ele alınmaktadır (Hasluck, 1921, s. 332-337). Grenard’ın yukarıda anılan yazısından (1904, s. 516-518) yola çıkan ve oradaki aktarım tarzını yakından takip eden Hasluck, Kızılbaş geleneklerini genelleştirilmiş Hristiyanlık dili üzerinden düzenlemektedir:

Kızılbaş’ın ne camii, ne de kilisesi var; kadınlar ve erkekler ibadet için Cuma günleri Seyit’in evinde toplanıyorlar. Sapkın bir ayinleri var: papaz İsa, Musa ve Davut onuruna dualar okuyor. Papaz içerisine bir çubuk batırmak suretiyle suyu kutsuyor. Aleni biçimde günah çıkartılıyor, günahlar para cezasıyla cezalandırılıyor: Cemaat günah çıkartırken ışıklar söndürülüyor. Yeniden yakıldığında papaz günahları bağışlıyor ve ekmek ile şarabı kutsadıktan sonra bandırarak cemaate dağıtıyor. Aynı anda, kurban edilmiş bir kuzunun etinden lokmalar yeniyor. Kötülüğüyle nam salmış kişiler ayine alınıyor. (Hasluck, 1921, s. 335)

İlk bakışta henüz yerleşik sayılmayan dinlerin halihazırda din olarak tanınmış tarihsel oluşumların (başta Hristiyanlık ve belirli bir oranda Musevilik ve İslâmiyet) kriterleri kullanılarak kategorize edilmesi özgürleştirici bir davranış olarak görülebilir. Oysa ki, dini-kültürel grupların dünya dinleri söylemi üzerinden entegrasyonu, aynı zamanda, entegre edilenleri yeni söylemin disiplinine ve anlambilimine tabi kılmak suretiyle bunların özgüllüğünün altını oymaktadır. Teoloji, mitoloji, içkinlik ve aşkınlık, gizli ibadet, kutsal kitaplar ve Tanrı gibi kategoriler tarafsız analitik araçlar değildir. Batılı “din” anlayışına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Yapısı ve dokusuyla ilgili varsayımları, tarihsel ve mitolojik hakikat iddiaları ile tarihsel bakımdan Batılı, yani Hristiyan ve aslında büyük oranda Protestan deneyimler, fikirler ve sosyoekonomik gelişmelerden köklenmiş olup, bunlara çok şey borçludur.⁴¹ Bir yanda Kızılbaş ve Sünni Müslümanlar ile diğer yanda Protestanlar ve Katolikler arasındaki farklılıklar bakımından varılan benzerliklerin de bu açıdan titizlenilerek incelenmesi gerekmektedir. Söz konusu kategorileştirmeler, dinler arasında net sınırlar bulunduğu varsayımını şart koşmaktadır; ki zaten karışımından bahsedebil-

⁴¹ Din kavramının tarihsel ve anlambilimsel yönden nasıl işlediğine dair bkz. Mandair ve Dressler (2011).

mek için de bu bir önkoşuldur. Karşılaştırmalı dinler çalışmasında kullanılan ve o sırada geliştirilmekte olan dil düzeneği içerisinde bu varsayımlar neticede senkretizm kavramı içerisinde rasyonalize edilip somutlaştırılacaktır.

Açıkça görüldüğü üzere Hasluck, misyonerlerin Kızılbaş-Alevilere yönelik olarak haliyle kendi gündemlerine uyan yorumları tercih etmelerine yol açan medeniyetçi ve dine döndürme niyeti taşıyan hırslarını paylaşmıyordu. Ayrıca, İslâm ve Anadolu tarihi konusundaki tarih eğitimi ve bilgisi de Anadolu'daki “heterodoks İslâm” ile diğer “heterodoks” İslâmi gelenekler arasındaki paralelliklerden haberdar olmasını sağlamış olup, bu bağlamda Kızılbaş-Alevilik üzerinde özellikle Şii İslâmi unsurların hâkimiyetini fark edebilmişti. Ancak, Hasluck'ın din kavramı yapısını Kızılbaş-Alevilere yönelik gözlemlerde bulunan misyonerlerin ve diğer Batılı gözlemcilerinkiyle kıyasladığımızda, yine de bu ikisi arasında sıkı benzerlikler olduğunu görüyoruz. Hasluck'ın Batılı gözlemcilerin Kızılbaş-Alevilere yönelik daha evvelki tanımlamalarına yönelik eleştirileri nihayetinde sadece tarihsel bir ayrıntı olarak kalmış ve Kızılbaş-Alevilik çalışmalarında o zamana dek kullanılmış ve sonrasında da kullanılmaya devam edecek olan din ve dinî karışım gibi formatif kategorilerin yapısına ve epistemik varsayımlarına kadar uzanmamıştır.

Hasluck'ın misyonerlerle ve diğer Batılı gözlemcilerle ortaklaştığı nokta, Kızılbaş-Alevi âdet ve inançlarını, “din”in kurucu unsurları addedilen bir dizi basmakalıp kategori yoluyla İslâmiyet, Hristiyanlık ve daha geniş Ortadoğu bağlamındaki diğer çeşitli dinî geleneklerle ilişkileri bakımından değerlendirmekti.

TANZİMAT DÖNEMİ VE DİNİ FARKLILIĞIN KURUMSALLAŞTIRILMASI

19. yüzyılın ikinci yarısında, Kızılbaş-Aleviler hakkında Batılı bir söylem oluşmaya başladığında, Avrupalı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu vilayetleri ile Anadolu üzerindeki siyasi çıkarları da hızla büyümekteydi. Batı'nın Kızılbaşların kökenleri ve siyasi yönelimleri hakkında daha önce yürütülen tartışmalara yönelik ilgisinin ardında yatan saikler karmaşık olsa dahi, savlarının içerdiği daha geniş tarihsel bağlam kimi yansımalar buluyordu. Kızılbaş meselesi misyonerler tarafından bir dinî özgürlük ve kurtuluş konusuymuş gibi sunulsa da, Osmanlılar açısından bir siyasi bağlılık ve hegemonya meselesiydi. İlgili kaynaklardan öğrenebildiğimiz kadarıyla ve bu konuda genelleştirmelerde bulunmak mümkün olduğu ölçüde, çeşitli Kızılbaş toplulukların kendileri açısından ise, dini-kültürel ve siyasal bağımsızlıktan, ekono-

mik ve toplumsal gelişme gibi daha maddi konulara dek uzanan çok çeşitli hususlar söz konusuydu. İlerleyen sayfalarda, Osmanlı'nın genel olarak etno-dinsel farklılık konusuna ve özel olarak da Kızılbaş-Alevi farklılığı meselesine bakış açısına temel oluşturan siyasi zeminin tarihsel bağlamı değerlendirilip izah edilmeye çalışılacaktır.

Tanzimat döneminde herkese eşit yurttaşlık hakları vaat eden yasal ıslahatlar beklenmeyen sonuçlar yaratmıştır. Rum Ortodoks ve Ermeni kiliseleri gibi Osmanlılar tarafından *millet* olarak tanınan gayrimüslim cemaatler açısından, haklarının resmen tanınması ve ayrıntılı biçimde belirtilmesi, cemaatlerin iç ilişkilerinde bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Milletler, din adamları dışında kalan burjuva sınıfına cemaatlerin örgütlenmesi ve temsili konusunda daha belirgin bir rol tanınmış olması anlamında sekülerleştirilmiştir. Böylece Tanzimat ile etno-dinsel bilinç artmış ve dinî cemaatler arasındaki rekabet yoğunlaşmış olduğundan, etno-dinsel kimlikler siyasileşmeye ve milliyetçi söylemler için zemin oluşmaya başlamıştır (Yavuz, 1993, s. 184; Zürcher, 2004, s. 61-62). Tanzimat, gayrimüslim cemaatlerin, hakları devlet tarafından korunan “azınlıklar” olarak yeniden sıfatlandırılması yönünde önemli bir adım oluşturmaktaydı. Avrupa'nın müdahalesi sonucunda azınlıklara ayrıcalıklı diye tabir edilen bir şekilde muamele edilmesi, bunların Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıkları konusunda soru işaretleri uyandırmış ve Osmanlı'nın ve daha sonrasında da Türk ulusunun dışında görülmelerine zemin hazırlamıştır.

Ussama Makdisi Tanzimat'ın cemaatlerarası ilişkiler üzerindeki etkisine kapsamlı bir şekilde eğilmiştir. 19. yüzyılda Lübnan'da yaşanan gelişmeler üzerinde durduğu *Culture of Sectarianism* isimli değerli çalışmasında mezhepçilik politikalarının 1860'lardan beri Osmanlı topraklarında cemaatlerarası şiddetin patlak vermesinde oynadığı rolü ele almaktadır. Makdisi bu şiddeti; Avrupa'nın (özellikle gayrimüslim cemaatlerin statüsüne ilişkin) artan baskılarının ve Osmanlı'daki modernleşme yanlılarının devletin iktidarını merkezileştirme ve taşra üzerindeki kontrolü arttırma hedeflerinin bir arada toplandığı Tanzimat ıslahatlarının bir sonucu olarak izah etmektedir (Makdisi, 2000, s. 8-12). Makdisi'ye göre, din artık “kendinden menkul ‘Hristiyan’ bir Batı ile ezeli düşmanı olarak gördüğü ‘İslâmi’ bir Osmanlı İmparatorluğu arasında sömürgecilik dinamiğinin bir sahası” haline gelmişti (Makdisi, 2000, s. 2). Bu çok-etnisiteli ve çok-dinli imparatorluk, birçok Batılı tarafından “hem İslâm'ın hem de yozlaşmış yerli Hristiyanlık yorumlarının zapturaptı altında olup, bunlardan kurtulması gereken” “geniş [Hristiyan] azınlıklara sahip

[esasen] Müslüman bir devlet” olarak algılanıyordu (Makdisi, 2000, s. 10). Bu şekilde, dinî farklılık mefhumu Tanzimat’la birlikte siyasi taleplerin telaffu-zunda ve yeni bir yurttaşlık hakları söylemi geliştirilmesinde sağlam bir retorik aracı haline gelmiştir. Yeni dinî haklar söylemi, milliyetçi retorikle birleşerek, mezhepçi topluluk bilincinin ve cemaatlerarası çatışmaların oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Osmanlı Hristiyanlarının, misyonerlik faaliyetleriyle de desteklenen dinî uyanışı da resmi iyice şekillendirmiştir.

Tanzimat ıslahatları, çok geçmeden, eşitlik beyanlarını Osmanlı ve İslâm geleneklerinden hareketle yorumlayan Osmanlılar ile bunları Avrupalıların dinî farklılıklar ve haklar konusundaki çağdaş söylemlerinin kabulü olarak yorumlayıp, “imparatorluğun gayrimüslim tebaası adına müdahalede bulunma yetkisi” olarak görme hatasına düşen Avrupalı güçler arasında bir anlaşmazlık sahası haline gelmiştir (Makdisi, 2000, s. 57). Avrupalılar Osmanlı’nın Hristiyan ahaliye uyguladığı muameleyi imparatorluğun başarılı bir biçimde modernleşmesinin ölçütü olarak göreceklidir. Mezhepçiliğin ve cemaatlerarası şiddetin ortaya çıkışında modernleşme dinamiğinin rolüne işaret eden Makdisi, mezhepçiliği aşılması gereken premodern bir çağın kalıntısı olarak yorumlayan seküler tarih görüşüne karşı çıkmaktadır. Makdisi, Orta-doğu’nun modernleşemediği iddiasının ardında geleneksel, akıldışı dinin yat-tığını farz eden bu görüşe karşı, mezhepçiliğin ulus-devletlerin oluşum süreciyle doğal olarak ilgisi bulunduğunu ve bu haliyle bizzat modern bir olgu olduğunu öne sürmektedir (Makdisi, 2000, s. 2-7 ve 166-167). Makdisi’nin çalışması, Osmanlı tarihini konu alıp da din, milliyetçilik ve modernleşme arasındaki ilişkinin sekülerci varsayımlarını sorun edinen ender ve nispeten yakın tarihli akademik çalışmalardan biridir.

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin cemaat farklılığı konusunda artan bir bilinç oluşmasına katkıda bulunduğu şüphesizdir. Modernleşme ve ulusallaştırılma sürecinde zincirlerinden kurtulan farklılaştırılma, disiplinleştirilme ve normalleştirilme kuvvetleri Osmanlı halklarının dinî sınırlar ve farklar konusundaki farkındalığını haliyle etkilemiştir. 1842 yılında Lübnan’ı sömürgeci (İngiliz) ve emperyal (Osmanlı) kuvvetleri arasında dinî hatlara paralel şekilde bölüştüren antlaşma 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi bağlamında cemaat kimliklerini şekillendiren sömürgeci temaslar ve din-yapımı dinamiklerine örnek olarak gösterilebilir (Makdisi, 2000, Beşinci Bölüm). Bu dinamikler Müslümanların kendi geleneği içerisindeki dinî farklılık algısını da etkilemiş olup, Sünni “yüksek kültür”den farklı İslâmi göreneklerin alanını daraltan bir “dinî standartlaştırma süreci”ne yol açmıştır (Gelvin, 2002, s. 117).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde cemaat politikalarının dinileştirilmesini besleyen en önemli gelişmeleri ve tarihsel etkileri özetlemeye çalışırken şu faktörlerin gözönünde bulundurulması gerekir: (1) sömürgeci Avrupa ile temasın ve özellikle de Batı'nın din ve siyasi haklar söylemleriyle karşılaşmanın yarattığı etki; (2) tanınan dinî cemaatlerin Tanzimat sürecindeki sosyopolitik örgütlenme ve temsil kriterlerinden biri olarak dinî farklılığın kurumsallaştırılması ve sekülerleştirilmesi ve ayrıca (3) etno-dinsel milliyetçiliğin yayılmasıyla zincirlerinden kurtulan merkezkaç kuvvetlerin artması ve bundan esinlenilerek, (4) halkın Tanzimat'ın eşitlik ilkelerine dayalı dinlerüstü ve etnisitelerüstü bir milli kimliği arzuladığı Osmanlı milliyetçiliğinin (Osmanlıcılık) ortaya çıkması. Ancak Osmanlıcılığın etkisi, (5) Avrupalı akıl hocaları ile Osmanlı Devleti arasındaki antlaşmalarla ("kapitülasyonlar") teminat altına alınmış imtiyazlarını kaybetmek istemeyen azınlıkların çekinceleriyle engellenmiştir.⁴² Ayrıca, (6) 19. yüzyılın son yıllarında İslâmiyet içi dayanışmayı sağlamlaştırmak amacıyla İslâmi sembol ve kurumları harekete geçiren II. Abdülhamid'in hükümdarlığı altında Osmanlıcılık inişe geçmiştir (Yavuz, 1993, s. 187-192; Deringil, 1998, s. 46-50). Osmanlıcılık bu şekilde gitgide daha İslâmi bir yönelim kazanarak, bir yanyla Tanzimat ile getirilen genel yurttaşlık hakları idealleriyle çatışır hale gelmiştir (Gelvin, 2002, s. 121-123). Balkan Savaşları'nın ardından (1912/13), Osmanlıcılık egemen konumunu yavaş yavaş Müslüman Türk milliyetçiliğine bırakmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin son on yılında ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk zamanlarında etno-dinsel cemaat sınırlarına dayanan laik bir Türk milliyetçiliğinin tesisine azınlıkların önceki imtiyazları kökünden kazınacak ve fiziksel olduğu kadar söylemsel olarak da, Müslüman Türk ahalinin siyasal ve ekonomik üstünlüğü pekiştirilecektir (Aktar, 2003 ve 2009).

OSMANLI VE ULUSLARARASI SİYASET BAĞLAMINDA KIZILBAŞLAR

Jeolog, hekim ve gezgin William F. Ainsworth (1807-1896) 1842 yılında Süryaniler hakkında şöyle yazmıştır: "Başka Hristiyan ulusların, bağımsız var-

42 Shissler, Fatma Müge Göçek'ten açılım yaparak "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kapitülasyon rejimi, Hristiyan milletleri (gayri-Müslim) kayırdığı için, hiçbir şekilde onların Osmanlı yurttaş-devletine dahil olarak erimesini teşvik etmiyor, tersine, ayrı milli cemaatler haline gelmelerini özendirerek ticaret burjuvazisinin düzensiz ve eşit olmayan bir biçimde ortaya çıkmasına yol açıyordu" diye yazmıştır (Shissler, 2005, s. 24-25). Fikret Adanır da (29 Ocak 2011'de İstanbul'da İnsan Hakları Derneği sponsorluğunda düzenlenen bir etkinlikte Kieser'in *İskalanmış Barış* adlı eseri üzerine konuşurken) geç Osmanlı bağlamında hem azınlıkların hem de misyonerlerin, gayrimüslim milletlere imtiyazlar tanıyan kapitülasyonlara karşı bir tehdit olarak gördükleri sekülerleşme tedbirlerine kuşkuyla yaklaştığını ileri sürmektedir.

lıklarını sürdürmelerini neredeyse tümüyle her şeyden irak bir yerde münzevi biçimde yaşıyor ve nispeten pek bir önem taşımıyor olmasına borçlu olan bir topluluğa bu kadar açıkça ve bu kadar yoğun biçimde gösterdikleri ani ilgi, Müslümanların gözünde yeni bir önem kazanmalarına sebep olmuş olup, hiç kuşkusuz ki alaşağı edilmelerinin ilk adımını oluşturacaktır” (Ainsworth, 1842, s. 255). Bu cümlede dikkat çeken şey, Süryanilerin geleceğine ilişkin kötümserliği bir yana, uluslararası çıkarlar ile yerel politikalar arasındaki dinamiklere ve bunların tesiriyle hayli dengesiz bir ilgi gören marjinal gruplar üzerinde yarattığı etkiye dair yaydığı hissiyattır. Nitekim, genel anlamda Batı’nın Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Hristiyanlara duyduğu ilgi, Osmanlı’nın son döneminde Anadolu’da yaşanan ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermeni Soykırımı’nda yıkıcı zirvesine ulaşan cemaatlerarası şiddeti mümkün kılan senaryonun bir parçasıydı. Kızılbaş-Alevilerin Batı tarafından keşfi ve bunların kökenlerine yönelik spekülasyonlar da –başta Hristiyanlık ile ırksal ve dinsel bağlarına dair teoriler olmak üzere– bu cemaat açısından istenmeyen siyasi yansımalar yaratmıştır. Başka bir deyişle, Osmanlı’nın Kızılbaş-Alevilere yönelik yaklaşımı değerlendirilirken, dini-kültürel ve siyasal Batı emperyalizminin etkisinin de gözönünde bulundurulması gerekmektedir.⁴³ Osmanlı’nın Kızılbaş-Alevilere yönelik ilgisini uyandıran tek faktör dinî farklılık değildi. Daha geniş bir perspektiften incelenmesi gereken başka siyasi faktörler de mevcuttu. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu’nun sonlarında Doğu Anadolu siyasetinde rol oynayan en önemli aktörlere ve bunların söz konusu çıkarlarına kısa bir şekilde de olsa göz gezdirilmesi şarttır. Bir sonraki bölümde, bu çetrefilli durumu yaratan üç ana faktörü bağlamı içerisinde ele almaya çalışacağız: (1) genel olarak Kürtler ile Ermeniler ve daha özel olarak Kürt Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki cemaat ilişkileri; (2) Osmanlı’nın bölgesel çıkarları ve (3) yabancı devletlerin bölge üzerindeki siyasi ve dini-kültürel çıkarları. İncelemeye sonuncudan başlayacağım.

Osmanlı İmparatorluğu’nun doğu vilayetlerinde, kelimenin en geniş anlamıyla, siyasi çıkarları bulunan en başlıca yabancı uluslar Rusya, Britanya İmparatorluğu, Birleşik Devletler ve Almanya idi. Rusların bölgesel çıkarları klasik anlamda emperyal nitelikteydi. Rus kuvvetleri daha 1828 yılında Anadolu’ya girmiş ve görünen o ki yerli Ermeni ahali tarafından alkışlarla karşılanmıştır. Ertesi yıl çekilirken birçok Ermeni misilleme korkusuyla onların ardından gitmiştir. Ruslar Kafkasya’da art arda kazandıkları zaferler so-

43 Emperyalizmin dinî-kültürel yönü Osmanlı’nın 19. yüzyıl ortalarından itibaren doğu vilayetlerinde sürdürdüğü politikalar tarihsel açıdan değerlendirilirken nadiren araştırılıp ele alınan bir konudur.

nucunda Osmanlılar ile daimi komşu haline gelmiştir ve 1853 yılında Osmanlı'daki tüm Ortodoks nüfusun hamisi olarak tanınma yönündeki resmî talepleri Osmanlı'nın Anadolu'daki Hristiyanların siyasi bağlılığına duyduğu şüpheleri arttırmıştır (Gaunt, 2006, s. 46-47; Joseph, 1983, s. 80; Zürcher, 2004, s. 53). Osmanlı-Rus Savaşı'nın (1877-1878) ve Rusların, Berlin Antlaşması'yla (1878) tasdik edildiği üzere, geniş bir Ermeni nüfusuna sahip olan ve güneydeki Kürt-Ermeni illerine bitişik bulunan kuzeydoğudaki Kars, Ardahan ve Batum illerini fethinin ardından, Ruslar doğu vilayetlerinde Osmanlı egemenliği açısından daha da büyük bir tehdit haline gelmiştir. Rus-Ermeni ilişkileri Osmanlılar açısından gitgide siyasi bir tehdit olarak algılanmaya başlamıştır. Aynı zamanda, Michael Reynolds'ın yakın bir tarihte ortaya koymuş olduğu üzere, Ruslar 1908 yılı itibarıyla, başkaldıran Kürt gruplarına gizlice destek vermeye başlamıştır (Reynolds, 2011). Öte yanda Almanya'nın faaliyetleri –Rusya'nın aksine Almanya doğrudan rekabet halinde olmayıp, Osmanlılarla işbirliği içerisinde hareket etmekteydi–, bu ülkenin bölgedeki siyasi ve askerî etkisini hayli arttırmış olmakla birlikte, bu aşamada büyük oranda ekonomik nitelik taşıyordu. Almanya'nın II. Abdülhamid'in Ümmetçi (Pan-İslâmist) politikalarını desteklemiş olduğunu da belirtmek gerekir; bu politika kısmen, gayrimüslim kültürel ve siyasi taleplere karşı Osmanlıların dinî profilini keskinleştirme güdüsü taşıyor ve uluslararası Müslüman dayanışmasına yönelik umutların yanısıra Osmanlı'nın imparatorluk dışındaki Müslüman cemaatlara –Rusya içerisinde Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgeler de dahil olmak üzere– akıl hocalığı yapma sevdasını da yansıtıyordu (Zürcher, 2004, s. 82; Gaunt, 2006, s. 46-47).

Amerika Birleşik Devletleri'nin Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki çıkarları Birinci Dünya Savaşı'na kadar ekonomik ve diplomatik ilişkilerle sınırlı kalmıştır (Kieser, 2010, s. 37). Tejirian ve Simon, ABD'nin Birinci Dünya Savaşı öncesindeki dış politikasının tabiatı gözönüne alındığında, ABCFM misyonerlerinin bir emperyalizm aracı olarak görülemeyeceğini savunmaktadır (Tejirian ve Simon, 2002, s. ix). Yine de, doğrudan Amerikan devletinin desteğiyle olmasa da, Amerikan evanjelik hareketinin ve özel olarak da ABCFM misyonlarının, putperestlerin yanısıra “sözde” Hristiyanlar ve “yanlış inanca sapmış olan” diğer insanlar (esas olarak Müslümanlar) arasında İsa'nın mesajını yayarak “İncil ülkesi”ni yeniden fethetme amacıyla metaforik (evanjelik) anlamda toprak kazanmayı arzulayan zımni bir kültürel emperyalizmin parçasını oluşturduğu söylenebilir. Böyle bir misyonerlik hevesini o dönemde Büyük Britanya'da, ancak bu kez retorik olarak sömürgecilik gerekçe-

leriyle iç içe geçmiş şekilde görmekteyiz. Salt, 19. yüzyılda Avrupalı Hıristiyanların Türk ve Müslüman karşıtı kalıplarının Büyük Britanya’da evanjelik coşku içerisinde zirveye ulaştığına dikkat çekmiştir: “Diğer Hıristiyanlar, Müslümanlar ve hatta putperestlerin acilen İncil’in öğretilerine kavuşması gerekiyordu ve şayet Hıristiyanlık mesajının üstünlüğüne dair bir kanıt aranırsa, Avrupa medeniyetinin muzafferliğinde bolca bulunabilirdi” (Salt, 1993, s. 11-12). Bu durumda, Berlin Antlaşması’nın ardından doğu vilayetlerindeki gözlemcileri (konsolosları) aracılığıyla bölgede kuvvetli bir siyasi konum elde eden İngilizlerin (aşağıya bakınız) en çok Amerikalı misyonerlere sıcak bakması şaşırtıcı değildir – Amerikalı meslektaşlarından daha çok nüfuza sahip olan İngiliz diplomatlar bu misyonerlere genellikle destek vermiştir.⁴⁴

Hem ABCFM misyonerlerinin hem de genel anlamda İngiliz Şarkiyatçıların emelleri, o dönemde Batı’nın, doğu vilayetlerinin siyasi coğrafyasını yeniden tanımlamaya yönelik genel isteğini yansıtıyordu. Bu bağlamda Ermenilerin bağımsızlığını desteklemeye başlamış ve Hıristiyanların konumunu kültürel ve siyasal olarak kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. Osmanlı’nın 1850 yılında Protestan milletini resmen tanıması, büyük oranda, kendi tanınmış kiliselerine sahip olan Protestanlığa dönmüş Ermenileri ilgilendirdiğinden, bu politikanın ilk ve hayli önemli bir başarısı sayılıyordu.

Daha önce bahsedildiği üzere, Osmanlı’nın Hıristiyan misyonerler ile Kızılbaş-Aleviler arasındaki yakın ilişkilere ve fiili ve muhtemel irtidad vak’aları hakkındaki raporlara verdiği tepki bir yanıyla, Kızılbaş-Alevileri ismen Müslüman olarak algılama ve tanıtmaya yönünde daha güçlü bir eğilim sergilemeyi amaçlıyordu. Osmanlı’nın doğu vilayetlerindeki hegemonyasının kırılma sebebiyle, Kızılbaş-Alevilerin İslâmiyet ile ilişkisi ve Osmanlı Devleti’ne bağlılıkları meselesi son derece ağırlıklı bir öneme sahipti. Bu bağlamda Osmanlı’nın İslâmileştirme politikası 1890’ların başında daha ön plana çıkmıştı. Bu politikaya örnek olarak Kızılbaş imamların eğitilmesi, Sünni Müslüman ilmiyelerin dağıtılması, Kızılbaş köylerinde okullar açılması ve buralara cami yapıp din adamları görevlendirilmesi gösterilebilir (Deringil, 1998, s. 82; Akpınar, 2012).

Bu İslâmileştirme politikasının yan etkilerinden biri, Kızılbaş-Alevilerin dinî farklılığının ister istemez daha keskin bir noktaya taşınması olmuştur (Kieser, 2010, s. 56). Alınan bu tedbirler henüz ayrıntılı bir çalışmaya konu

⁴⁴ Ramsay (1897, s. 223-224); Karakaya-Stump (2004, s. 339); Erhan (2004, s. 13-14); Anderson (2006 [1872], s. 99 ve 120). Ancak bu genel desteğin istisnaları da yok değildi (Anderson, 2006 [1872], s. 89).

edilmemiş olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin bu girişimleri imparatorluğun İslâmi çevrelerine yönelik ilgisinin arttığını göstermekte ve Kızılbaş farklılığının daha faal bir şekilde –ancak sadece asimilasyon tedbirleriyle sınırlı olarak– konu edilmeye başlandığı zamana işaret etmektedir. Bu politika değişikliği 1898 tarihli resmî bir yazışmada gözler önüne serilmektedir. Anadolu Islahatı Umum Müfettişi olan Ahmet Şakir Paşa'ya (1838-1899) 1898 yılında misyonerlerin Kızılbaş-Alevileri Hristiyanlığa döndürme teşebbüsleri ve Alevilerin Ermeniler ve Protestanlar ile son derece iyi ilişkiler yürütüyor olduğu bildirilmiştir (Karaca, 1993, s. 77). Ahmet Şakir Paşa büyüklerin yerine çocuklara eğilip, onlara Sünni öğretiyi öğretmekle görevlendirilmiştir. Aynı tedbirler “‘Kızılbaş’ denilen ve ‘Alevilik’ iddiasındaki bozuk akaide sahip halka” da uygulanmalıdır (Karaca, 1993, s. 128’de alıntılanıldığı haliyle).⁴⁵

Bir Alevi Rönesansı mı?

Çeşitli Kızılbaş-Alevi toplulukların etraflarındaki Müslüman ve gayrimüslim çevrelerle, Osmanlı Devleti'yle ve misyonerlerle sosyal ve siyasi ilişkilerine dair kendi algıları hakkında tutarlı bir tasvir yaratmak son derece güçtür. Kızılbaşların devletle ilişkilerinin gergin olduğu ve asimilasyona yönelik daha açık baskıları büyük oranda reddettikleri ortadadır. Örneğin, II. Abdülhamid döneminde devletin köylerinde inşa etmiş olduğu camilere Kızılbaş-Alevilerin itibar etmediği sıklıkla bildirilen bir husustur (White, 1908, s. 228).

Kızılbaş-Alevilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında çevrelerinde yaşanan siyasi değişimlere nasıl karşılık verdiği sorusuna genel yanıtlar bulma gayretinde en ileriye ulaşan Kieser olmuştur. O esnada bir Alevi kimliğinin oluşmaya başladığını tespit eden Kieser, bu süreçte özellikle iki dönemin önem arz ettiğini savunmaktadır. Bunlardan ilki olan Tanzimat döneminde Aleviler arasında farkındalığın arttığına dair emareler tespit etmektedir. Bu yeni farkındalık hem ıslahatların kapı açtığı imkânlarla, hem de kimi Alevilerde Osmanlı-Sünni vesayetinden kurtulma isteğiyle Protestan olarak tanınma yönünde yükselen bir arzuya yol açan Amerikalı misyonerlerin temaslarıyla tetiklenmiştir. Kieser bu bağlamda bir “Alevi rönesansı”ndan da bahsetmektedir (Kieser, 2002a, s. 136). Yine “Alevi rönesansı” olarak adlandırdığı nispeten kısa olan ikinci dönem ise, 1908 Devrimi'nin hemen ardından gelen, Kieser'in doğu vilayetlerindeki bazı Kızılbaş-Aleviler arasında yarı-milli bir bilincin doğuşuna işaret ettiği yılları kapsamaktadır. Kieser

⁴⁵ Osmanlı'nın vilayet memurlarının Kızılbaş'ın asimilasyonu ile ilgili çalışmalarına dair başka örnekler için bkz. Deringil (1998, s. 82); Kieser (2000, s. 168-169).

1908 yılını “16. yüzyıl Kızılbaş isyanlarından beri ilk defa Alevileri kimlikle-rini açıkça ve kolektif olarak ortaya koymaya sevk eden” bir dönüm noktası olarak görmektedir. “Baskı altında tutulan bu mezhebin itibarının iade edil-mesinin ve genişlemesinin yolunu aç[mıştır]” (Kieser, 2010, s. 555). Bu yeni Alevi bilincinin göstergesi olarak, ABCFM misyoneri White’ın yazdığı ve Ale-vilerin okul inşa etme teşebbüslerini “bir milli Alevi bilincinin doğuşu”na işa-ret olarak gösterdiği rapor gibi örnekler sunmaktadır (White, 1913, s. 698; Kieser, 2000, s. 392).

Kieser tarafından algılandığı haliyle Alevi rönesansı birkaç nedenden ötürü sorgulamaya ihtiyaç duymaktadır. Birincisi, böyle bir tanıımı haklı kıla-cak ampirik kanıtlar çok azdır (daha net belirtmek gerekirse, sadece iki Ame-rikalı misyonerin yazıları vardır) ve bu misyonerlerin Kızılbaş-Alevilerin rolü-ne dair kendilerine ait, son derece istisnai görüşlere –misyonerlerin kendi po-litikaları bağlamında değerlendirilmesi gereken görüşler– sahip olduklarını unutmamak gerekir. Bu noktada, Kieser’in Osmanlı’nın son dönemlerinde doğu vilayetlerindeki gelişmelere yaklaşımının, eleştirel bir perspektif sürdür-meye çalışsa dahi, misyonerlerin bakış açısından büyük oranda etkilendiğini belirten Fikret Adanır’a katılıyorum.⁴⁶ İkincisi, Kızılbaş-Alevilerin bir sosyal grup olarak çeşitliliği sebebiyle, bunlara dair çok daha yüksek bir tutarlılık seviyesi içeren genelleştirmeler problematik hale gelmektedir; o esnada bazı Kızılbaş gruplar tarafından kendilerine taktıkları bir adlandırma olarak geli-şigüzel kullanılan bir terim (Alevi/Alevilik) altında böyle bir genelleştirme yapmak, tarihin çok daha yeni kavramsal uzlaşımlara dayanılarak metodolo-jik bakımdan sorgulanabilir şekilde geriye doğru okunması tehlikesi taşımak-tadır. Kimi Kızılbaş-Alevilerin dünyayı ve kendilerini misyonerlerin ve onlar üzerinden Kieser’in sunduğu şekilde görüyor olması elbette ki tümüyle ihti-mal dahilindedir. Örneğin, Kızılbaş-Alevilerin Protestanlığa irtidat hikâyele-rini ve bazı Kızılbaş-Alevi grupların sosyal ve dinsel bir dönüşümü samimi-yetle arzuluyor olduğu gerçeğini sorgulamaya gerek yoktur. Fakat bu tür tek-il örnek aktarımlarının genellenebilirlik derecesi tartışmaya açıktır. Şahsen eldeki kanıtların geniş kapsamlı genelleştirmelere imkân veremeyecek denli arızı, o denli yerele özgü ve o denli münferit olduğu kanaatindeyim. Kieser’in kullandığı “rönesans” gibi terimleri gerileyiş ve yeniden canlanış şeklinde

⁴⁶ Adanır, 29 Ocak 2011 tarihinde İstanbul’da İnsan Hakları Derneği sponsorluğunda düzenlenen bir etkinlikte Kieser’in *Iskalanmış Barış* adlı eseri üzerine konuşmuştur. Bu etkinlikte Kieser, kitabının ardında yatan normatif motivasyonu, doğu vilayetlerindeki halkın iade-i itibarı amacıyla yazılmış, hümanist bir kitap olarak açıklamıştır.

imalı varsayımlardan dolayı sorunlu buluyorum. Bu tür terimler, kendi başarılarına, modern milliyetçilik ve dinî uyanış dilini hatırlatmakta ve söz konusu Kızılbaş-Alevi topluluklar içerisinde uzun zamandan beri Alevi kimliğinin sürdürüldüğü izlenimi uyandırmaktadır; ki bu izlenim zaten (giriş bölümünde ortaya koyduğum üzere) eleştirel bir inceleme gerektirmektedir.

Doğu Vilayetlerindeki Cemaatlerarası İlişkilerin Bozulması

Kürtler ile Ermeniler arasındaki yakın ilişkiler Batılı gözlemciler açısından özel bir merak, Osmanlılar açısından ise şüphe uyandırmıştır. Bu ilişkileri analiz ve izah etme çabasıyla, Kürtler, Kızılbaşlar ve Hristiyanlar (Ermeniler ve Süryaniler) arasındaki ilişkilere ve örneğin Dersim bölgesinde olduğu gibi, Kürtler (Kızılbaş olsun olmasın) ile Ermenilerin barış içerisinde bir arada yaşamasına dair çeşitli, genellikle birbiriyle ilişkili teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorileri yerli yerine oturtmak ve 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgesel ve uluslararası politikalar bağlamında Kürt-Ermeni ilişkilerinin önemini ortaya koyabilmek için bir miktar tarihsel arka plandan bahsetmek gerekecektir.

Doğu vilayetleri, Rusya'nın daha önceleri İran hâkimiyetinde olan doğu Ermeni topraklarını işgal ettiği 1820'lerden beri siyasi nüfuz açısından Osmanlı-Rus rekabetinin etkisi altındaydı. 19. yüzyıl boyunca, doğu vilayetlerinde yaşayan en geniş iki ahali, yani Kürtler ile Ermeniler arasındaki cemaatlerarası ilişkiler, tıpkı güneydoğuda Kürtler ile Süryaniler arasında olduğu gibi, yavaş yavaş bozulmuştur. Yukarıda ele alındığı üzere, Tanzimat ıslahatları ve bunların imparatorlukta Hristiyan tebaaya yönelik sağladığı düşünülen pozitif ayrımcılık bu süreçte esaslı rol oynamıştır. O. Blau isimli bir yazar tarafından aktarılan şu olay bu duruma net bir örnek oluşturmaktadır: Toprakkale valisi, ki bunlar genelde Kürt olmaktadır, Eleşkirt'te (Ağrı ilinde) uzun zamandan beri müşterek köylerde yaşayan Ermeniler ile Kürtleri, köylerinin artık ya Ermeni ya Kürt köyü olarak muntazam bir şekilde bölünecek olması sebebiyle birbirlerinden ayıracaktı (Blau, 1858, s. 595). Daha güneyde ise, Kürt aşiretleri 19. yüzyılın başlarına dek Süryani aşiretlerle yakın ilişkiler içerisinde yaşıyordu. Daha geniş bölgede artan siyasi çalkantılar sebebiyle, bu ilişkiler 1840'ların başından itibaren hızla bozulmuş ve bazı yerlerde Süryanilerin katledilmesine sebep olmuştur.⁴⁷ Bu katliamlara yol açan dinamiklerde bölgedeki misyonlar da rol oynamıştır. Misyonerlik faaliyetlerinin bölgedeki Hristiyanlara tek taraflı fayda sağladığı

⁴⁷ Ancak bu dönemde cemaatler arasında artan gerginliklerin asıl kurbanı Ezidiler olmuştur (Jwaid, 2009, s. 119-124).

ve dolayısıyla toplumsal husumeti kızıştırdığı öne sürülmüştür. Batı'nın/Avrupa'nın bölge üzerindeki ihtirasları ve misyonerlerin Bâbîâlî ile doğrudan temasları, Kürtler tarafından bölgesel egemenlikleri üzerinde bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak, Wadie Jwaideh'in altını çizdiği üzere, bölgede şiddetin patlak vermesinin başlıca sebebi Bâbîâlî'nin Osmanlı'nın bölgedeki konumunu genişletme arzusunda ve bunun Kürtler ile Süryaniler arasındaki ilişkilerin manipüle edilmesiyle başarılmasında yatmaktadır (Jwaideh, 2009, s. 144-148).

Şiddet içeren çatışmalar Doğu Osmanlı illerinde başka gelişmeleri etkileyen mühim sonuçlar doğurmuştur. Bunlardan biri, çatışmalardan etkilenen bölgelerdeki cemaatler arasında güvensizlik duygusunu arttırmış olmasıdır. Bir diğeri, Süryanilere yönelik katliamların uluslararası çapta duyulması ve Avrupalı güçlerin bölgedeki gelişmeleri daha yakından takip etmeye başlayıp, imparatorlukta Hristiyanların esenliği konusunda Osmanlı üzerindeki baskılarını yoğunlaştırmasıdır. Öte yandan, doğudaki cemaat ilişkilerinin bozulması Osmanlılara, o güne dek büyük oranda Kürt beyleri tarafından özerk biçimde yönetilen ve genellikle sadece görünüşte Osmanlı kontrolü altında olan bölgelerde otoritelerini yeniden kurmak için bahane sağlamıştır. Osmanlı daha 1830'lardan itibaren, doğu vilayetlerinde yerli Kürt önderlerine karşı otoritesini daha kuvvetli bir şekilde göstermeye başlamıştır (Jwaideh, 2009, s. 114). Osmanlı'nın Kürtlere yönelik ilgisi 1840'larda Tanzimat ıslahatlarının hayata geçirilmesi bağlamında daha da artmıştır (Soylu, 2010).

Bunların yanı sıra, 19. yüzyılın ortalarından itibaren, dinin rolünün bölgesel politikalar üzerinde çeşitli şekillerde ağırlık kazandığını görmekteyiz. Örneğin, Osmanlı'nın merkezileşme çabaları aşiret beylerinin nüfuzunu ortadan kaldırdığı için tasavvuf şeyhlerinin siyasi çatışmalarda arabulucu olarak oynadığı rol artmıştır (Gaunt, 2006, s. 29-32; Bruinessen, 1989, s. 302-308). Şu önemli noktayı tekrarlamak gerekirse, Osmanlı'nın 19. yüzyılın ortalarında giriştiği Tanzimat ıslahatlarının daha rasyonel ve iktisadi devlet denetim mekanizmalarının merkezileştirilip tesis edilmesi yönünde bir ihtiyaç hissedilmesi bağlamında değerlendirilmesi şarttır. Bunun, etnik ve dinî farklılıkları devletin getirdiği kurallarla ve gelişmekte olan uluslararası azınlık hakları söylemiyle gitgide daha da vurgulanmakta olan çeşitli cemaatler arasında olduğu gibi, devlet ile halk arasındaki etkileşim bakımından da bir takım sonuçları olmuştur. O zamana dek cemaatler seviyesinde çözüme bağlanan dinî farklılık meseleleri ve cemaatlerarası çatışmalar artık daha geniş siyasal bağlamlar içerisine çekilir hale gelmiştir (Deringil, 2000, s. 566).

Özellikle dinî özgürlük ve eşitlik konularına eğilen Tanzimat ıslahatlarının, imparatorlukta yaşayan Müslümanlar tarafından egemenlik bağlamı içerisinde algılandığını anlamak önemlidir. Deringil, Tanzimat ıslahatlarının “o zamana kadar sahip oldukları hâkim konumun tehlikede olduğu hissine kapılan Müslümanlar arasında” ne ölçüde paniğe sebep olmuş olabileceğini sorguluyordu (Deringil, 2000, s. 567). Doğu vilayetleri, etno-dinsel yapılarından ötürü, Batı ve Orta Anadolu’daki nispeten daha homojen vilayetlere kıyasla cemaatlerarası gerginliklere daha açıktı. Doğuda Türkçe konuşan Sünni Müslümanların sayısı –yani, Osmanlıların genel olarak daha sadık ve daha az şüphe uyandıran tebaası– Kürtlerin (Sünni ve Kızılbaş), Ermenilerin, Süryanilerin ve daha ufak diğer etno-dinsel grupların yanında hayli azdı.

Osmanlı-Rus Savaşı Osmanlı’nın doğudaki konumunu daha da baskı altına almıştır. Ardından gelen Berlin Barış Antlaşması (1878) sadece Kuzeydoğu Anadolu’daki birçok vilayette Rusların hükümranlığını meşru hale getirmekle kalmayıp, Tanzimat ıslahatlarından beri aralarında milli özlemlerin serpmeye başladığı Ermenilerin siyasi konumunun nasıl iyileştirileceği yönünde bir tartışma da başlatmıştır (Joseph, 1983, s. 81). Rusların Ermenilere sağladığı destek Berlin Barış Antlaşması’na uzanan müzakereler sırasında daha da belirgin hale gelmiştir (Joseph, 1983, s. 84). Antlaşmanın nihai metninde, Ermenilerin azınlık statüsü kabul edilmiş ve Osmanlılar “Ermenilerin durumunu iyileştirecek ve Çerkez ve Kürt saldırganlığına karşı onlara koruma sağlayacak reformlarda bulunma” yükümlülüğü altına girmiştir (Gaunt, 2006, s. 38). Avrupalı güçler bu antlaşmayı onlara Osmanlıların “Ermeni” vilayetlerinde yapmayı kabul ettiği ıslahatlara nezaret etme hakkı tanıır biçiminde yorumlamışlardır. Amerikalılar, İngilizler, Fransızlar, Almanlar ve Ruslar bu süreci izlemek için İmparatorluğun Doğu Anadolu ve Mezopotamya vilayetlerinde konsolosluklar açmışlardır. Konsoloslar doğu vilayetlerindeki Hristiyanların durumunu ülkelerine bildirdiğinden, bilhassa “‘Ermeni Meselesi’ tüm dünyada dış politika tartışmalarının ana temalarından biri haline gelmiştir.” Ermeni davasının uluslararası anlamda tanınması ve destek bulması, Ermeni milliyetçiliğinin oluşumuna hayli hız kazandırmıştır. Bu militan aktivizm karşısında, Osmanlı’daki Müslümanlar arasında Ermeni ve Hristiyan karşıtı bir hissiyat serpilecek ve aynı zamanda Osmanlı Ermenilerinin kendi içinde de bir çatlak oluşacaktı (Gaunt, 2006, s. 39). ABCFM misyoneri White, hatıratında, bir yandan Ermenilere yerine getirilmeyecek vaatlerde bulunup, militan Ermeni milliyetçiliğinin tohumlarından birini atarken, diğer yandan da “ülke üzerindeki otoriteye müdahalede bulunarak Türkleri

kızdıran” Berlin Barış Antlaşması’nı oldukça trajik bir tarihi olay olarak tarif etmektedir (White, 1940, s. 27).⁴⁸ Bu sırada, Namık Kemal (1840-1888) gibi Müslüman Osmanlı milliyetçileri de, kapitülasyonlardan ötürü Müslümanlara kıyasla haksız imtiyazlara sahip olan ve yabancı çıkar odaklarıyla ittifak yaptıklarından şüphelenilen gayrimüslimleri hedef almaya başlamışlardır. Eşit yurttaşlık mefhumlarını destekleyen Tanzimat ıslahatları, gayrimüslim cemaatlerin ve Batılı misyonların ilçelerde modern okullar açmasını mümkün kılmış ve gayrimüslimlerin siyasete daha faal katılımını teşvik etmiştir. Ancak bu gelişmeler, Batı’nın Ermenilere yönelik özel ilgisiyle birlikte, Müslüman ahali arasında gözle görülür bir toplumsal husumet yaratmıştır. Bu husumet de, çok geçmeden Tanzimat’ın gayrimüslimler üzerindeki olumlu etkilerini tersine çevirmeye başlayan bir milli reaksiyonu tetiklemiştir (Gaunt, 2006, s. 48-50; Kieser/Schaller, 2002, s. 13-14; Joseph, 1983, s. 87).

Bilhassa Balkanlar’da, iktidarının giderek azaldığı bir dönemde hâkimiyeti daha da fazla kaybetme ihtimaliyle karşı karşıya kalan Osmanlı, doğu vilayetleri üzerindeki nüfuzunu arttırmaya çalışmıştır. Özellikle, doğu vilayetlerinde çığırından çıkmasından korktuğu etno-dinsel farklılıkları ve rekabeti daha aktif şekilde manipüle etmeye başlamıştır (Joseph, 1983, s. 86). II. Abdülhamid döneminde, Osmanlı’nın doğu vilayetleri üzerindeki denetimine, etnik ve dinî milliyetçilik ve bölücülük, Rusların daha fazla ilerlemesi ve Osmanlı karşıtı siyasi ittifak korkuları yön vermiştir. Osmanlılar işte doğu vilayetlerindeki bu çekişmeli egemenlik bağlamı içerisinde, Kızılbaş-Alevilerin devlete karşı aktif muhalefete geçmesinden korkar hale gelmiştir. Kızılbaş’ın özünde var olduğu ileri sürülen siyasi yıkıcılık temayülüne yönelik eskiden kalma önyargılar da muhtemelen bu algıya tuz biber olmuştur. 1880 yılında, Dersim Kızılbaşlarının önderliğinde bir Kürt-Ermeni ittifakına yönelik somut teşebbüslerde bulunduğu söylenmiştir (Kieser, 2000, s. 121-122).

Kürtler, Hristiyanlar ve Kızılbaş-Aleviler arasında geniş bir Osmanlı karşıtı koalisyon ihtimali karşısında Osmanlılar, bu gruplar arasında tarafsız bir aracılık yürütmek yerine, genellikle yerel Sünni (çoğu Kürt) önderlerle iş-

⁴⁸ White, Amasyalı genç bir Ermeni devrimcinin, Berlin Kongresi’nin ardından hiçbir vaat yerine getirilmediğinde, milliyetçi Ermenilerin savunduğu stratejiyi akıllara kazınacak şu sözlerle aktarmaktadır: “Öyle görünüyor ki artık Ermenilerin başı çekip, Avrupalılara Türklerin artık Ermenileri idare edemediğini veya koruyamadığını yahut ülkede düzeni sağlayamadığını göstermek için ayaklanarak kargaşa yaratması lazım. Hayatlarını ... kutsal amaca adanmış durumdalar. Gerekirse kan da dökerler ve canlarını da esirgemezler. İşte o zaman Avrupalılar Ermenileri ve Ermeniler adına verdikleri sözleri hatırlayıp yardıma gelecektir” (White, 1940, s. 48).

birliği yaparak, bu gruplar arasındaki husumeti kızıştırmaya karar vermiştir (Kieser, 2000, s. 23-25 ve 123-124). 1891 yılında Osmanlılar, Sünni Kürt aşiretlerden devşirdikleri Hamidiye alaylarını kurmuştur. Komutanları doğrudan sultana bağlı olan bu alaylar, Rusya ve İran sınırlarındaki askerî varlığı kuvvetlendirme, Ermeni mezhepçiliğini bastırma ve bir milliyetçi Kürt hareketinin oluşumunu önleme niyeti taşıyordu.⁴⁹ Bu hareket doğuda Kürtlerin otoritesini pekiştirmiş ve Kürtlerin Osmanlıya bağlılığını arttırmış olmakla birlikte, Kürt-Ermeni ilişkilerine zarar vermiştir (Klein, 2011, Kieser, 2000, s. 140-147; Gaunt, 2006, s. 34-36).

1894-1896 yılları arasında, birçok yerde Hamidiye alaylarının da karıştığı Ermeni katliamları sırasında, ülkenin dört bir yanında çoğunlukla Kürtler tarafından yapılan farklı kıyımlarda 100.000 kadar Ermeni'nin öldürülmüş olduğu tahmin edilmektedir (Kieser, 2000, s. 147-152; Gaunt, 2006, s. 41-44; ayrıca bkz. Bloxham, 2005, s. 49-57).⁵⁰ Bu kıyımlar, Ermenilerin milliyetçi faaliyetlerine karşı Osmanlı'nın katı reaksiyonu ile 19. yüzyılın sonlarında Kürt Hamidiye alaylarının artan siyasi güvensizlik ortamı içerisinde sergilediği genel kanunsuzlukların bileşiminin bir sonucu olarak tanımlanabilir. Sosyo-ekonomik değişim korkularının yanısıra İslâmî milliyetçilik ve demografik değişiklikler de bunları etkilemiştir (Kieser, 2000, s. 246). Tam da bu dönemde, yani 1890'lardaki resmî Osmanlı yazışmalarında, Ermeniler ile Kızılbaş-Aleviler arasındaki ittifaklara yönelik olarak artan bir endişe gözlenmesi ve bunların önlenmesi gereğinin ifade edilmesi tesadüf değildir. Bu bağlamda bu iki grup arasında bir benzerlik ve yakınlık öne sürülmesi ve daha da belirgin olarak, Osmanlı düzenini yıkmaya yönündeki ortak menfaatleri yaygın algılayış biçimi haline gelmiştir (Akpınar, 2012). Yukarıda anılan yıkımlara katkıda bulunan faktörlerin tamamı 1920'lere kadar doğu vilayetlerindeki

49 Şapolyo, Hamidiye birliklerinin özellikle Dersim'de Kızılbaş Kürtlere de saldırdığını bildirmektedir (Şapolyo, 1964, s. 286). Kızılbaş Kürtlerin Hamidiye alaylarına alınmadığı yönünde genel bir iddia da bulunmaktadır (Beşikçi, 1969, s. 175; Kieser, 2000, s. 145). Fakat hikâye daha da karmaşık görünmektedir. Janet Klein yakın zamanda, Osmanlıların Kızılbaş ve Ezidi Kürtlerini de dahil etmeyi en azından aklından geçirmiş olduğuna dair deliller sunmuştur (Klein, 2011, s. 50-51). Resmî Osmanlı yazışmaları ayrıca, birtakım Dersim aşiretlerinin de Hamidiye'ye alınma talebini belirtmektedir (İrmak, 2010, s. 261; karşı. Akpınar vd., 2010, s. 319).

50 Ancak, her durumda Ermeni karşıtı şiddetin tek sorumlusu Hamidiye değildi. Örneğin, 1895'te Diyarbakır'daki katliamlar sırasında bölgedeki Hamidiye Alayı'nın başında olan İbrahim Paşa Hristiyanlara zulmetmek yerine onları korurken, oranın şehirli seçkinleri şiddeti körüklemiştir. Jongerden, hâkim algıları genelleştirme eğilimine karşı bu tür yerel örnekleri temel alarak, yerel güç dinamiklerine ve bunların 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ilk birkaç on yılı boyunca Hristiyan cemaatlere yönelik şiddet üzerindeki etkilerine ilişkin kapsamlı mikro çalışmalar yürütülmesinin önemini ikna edici bir şekilde vurgulamaktadır (Jongerden, 2007, s. 244-252).

Osmanlı ve Türk politikaları açısından önem taşımaya devam edecektir. Süryanilerin 1890'lardaki Hristiyan karşıtı yıkımlardan çok daha az etkilenmiş olması, muhtemelen, bunların devrimci milliyetçi faaliyetlere girişmemiş olmasına, Ermenilere kıyasla uluslararası destekten yoksun olmalarına ve dolaşısıyla Osmanlılar açısından aynı oranda bir siyasi tehdit oluşturmamalarına dayanılarak açıklanabilir (Joseph, 1983, s. 92-93).

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde doğu vilayetlerindeki cemaat ilişkilerinin yerel, bölgesel ve uluslararası faktörler arasındaki dinamikleri, iki nedenden ötürü bu kitabın ana temasıyla son derece bağlantılıdır. Birincisi, bu dinamiklerin yarattığı siyasi güvensizlik Osmanlı'nın Kızılbaş-Alevilerin Sünni İslâm içerisinde asimile edilmesinde ve Osmanlı otoritesine daha sıkı biçimde bağlanmasında daha çok menfaat görmesine sebep olmuştur. 1890'lardan itibaren Kızılbaş-Aleviler devletin teşvikiyle İslâmileştirilmeye başlanmış ve bu politika cumhuriyetin ilk yıllarında daha da sistematik hale gelmiştir. İkincisi, bu illerdeki Hristiyan nüfusun yoğunluğu Batı'nın ilgisini uyandırmış ve bölge üzerindeki emellerini arttırmıştır. Genel anlamda Osmanlı Devleti, yabancı misyonlar ve devletler ile Kızılbaş-Aleviler arasındaki karmaşık ilişkinin nihai analizinde olduğu gibi, özel anlamda Kızılbaşların niteliği ve kökenlerine dair Batılıların ortaya attığı spekülasyonlar –ki bu spekülasyonlar daha sonra, Jön Türkler'in son döneminden başlayarak, yeni milli paradigmaya paralel bir Müslüman-Türk Aleviliği formüle edilmesi için, tersinden olsa da, hayati bir referans noktası oluşturmaktadır– açısından da bu bağlamların gözönünde bulundurulması gerekmektedir.

Kızılbaş-Alevilerin sıfatlandırılmasında misyonerlerin, Osmanlıların ve bizzat Kızılbaş-Alevilerin taşıdığı çeşitli saik ve emellerin münferit faktörlere ve bakış açılarına indirgenemeyeceği açıkça anlaşılmış olmalıdır. Misyonerlerin çoklukla Protestan söylemleri, Osmanlıların İslâmileştirme/Sünnileştirme çabaları ve Kızılbaş-Alevilerin toplumsal ve ekonomik bakımdan diken üstünde duran konumlarını iyileştirme istekleri, hep birlikte, Kızılbaş-Alevilerin kültür ve din bakımından yeni bir çerçeveye oturtulma sürecine katkıda bulunmuştur. Misyonerlerin, Kızılbaşların dinî ve ırksal açıdan Osmanlı Sünni Müslümanlarından farklı ve öteki oluşuna yaptığı vurgu ve Hamidiye devrinde kızıştırılan daha geniş siyasi bağlam, Osmanlı'nın Kızılbaş-Alevileri yaygın Sünni eğilime yaklaştırma arzusunu arttırmıştır. İlerleyen bölümlerde göstereceğim üzere, bu arzu Jön Türk ve erken cumhuriyet yıllarında daha da artacak ve Kızılbaş-Alevileri Türk-Müslüman uluslaşma sürecine entegre et-

meye odaklı yeni bir söylemde ifade bulacaktır. 1920'lerde Kızılbaş-Aleviler üzerine yazılmış milliyetçi literatürde, bunların dinî ve ırksal kökenlerine dair daha evvelki Batılı/Şarkiyatçı/misyoner iddialar tümünden çürütülmüştür. Bu haliyle, Batılıların 19. yüzyılın ikinci yarısında Kızılbaş-Alevileri keşfi, bu topluluğun gelecekte Türk milliyetçiliği bağlamında yeniden sıfatlandırılması için önemli bir zemin oluşturmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

Milliyetçilik, Din ve Cemaatlerarası Şiddet

Bu bölüm ilk olarak, milliyetçiliğin oluşumunda dinin rolüne dair teorik bir tartışma ve ikinci olarak da, daha ayrıntıya girerek, İslâmi hassasiyetlerin ve anlambilimin fikri bir proje olarak Türk milliyetçiliğinin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğuna dair ayrıntılı bir izahat sunmayı amaçlamaktadır. Üçüncü olarak ise, Jön Türk dönemindeki daha somut milliyetçilik politikalarına göz gezdirecektir. Bundaki amaç, Türk milliyetçiliğinin oluşumunda din faktörünün düşünsel ve pratik önemini göstermektir. Yeni Alevilik kavramını ortaya çıkaran dinamiklerin ancak bu bağlam içerisinde bakılarak anlaşılması mümkündür.

Bu kitabın fikri hareket noktası, milliyetçi, seküler ve din-inşacı söylem ve uygulamaların, seküler modernlik politikalarında bir araya geldiklerinde yarattığı karşılıklı çıkarımlara yönelik eleştirel çalışmalara dayanıyor. Bu politikalar ilk başta, genellikle Aydınlanma düşüncesiyle ilişkilendirilen bir Avrupa projesiydi. Bu proje sosyoloji ve onunla bağlantılı disiplinlerin (tarih ve Ortadoğu/Şarkiyat çalışmaları gibi) kendi taktıkları isimle modernleştirme süreçlerini sistematik hale getirdiği 20. yüzyıl ortalarında en net haliyle formüle edilen modernleşme paradigmasında zirveye ulaşmıştır. Buradan hareketle, modernleşmenin sadece Batı'dan kaynaklanmayıp, oradan dünyanın başka yerlerine yayılmasının beklenebileceği yönünde makro-sosyolojik tezler geliştirilmiştir. Bu süreç sanayileşme, sekülerleşme, rasyonalizasyon, kentleşme, yaygın eğitim, kitlesel siyasi katılım, bilimsel gelişmeler ve son, fakat

bir o kadar önemli olarak, ulus-devletin oluşumu gibi birbiriyle yakından bağlantılı olan ve karşılıklı iddialaştıkları söylenen tarihsel kuvvetler neticesinde “geleneksel” toplumları “modern” toplumlara dönüştüren kaçınılmaz bir süreç olarak algılanmaktaydı.¹

Modernleşme paradigmasında bir araya geldiği haliyle terakki, tekâmül, mantık ve modernlik konularındaki muhtelif kanaat ve teorileri çözüp ayırtırmaya çalıştığımızda, birçok (irrasyonel, geleneksel vb.) ötekinin karşısında rasyonel ve modern olarak tanımlanan bir Avrupalı/Batılı/seküler-Hıristiyan öz oluşumunu gösteren, rasyonelleştiren ve gerekçelendiren fikri ve politik projelerden oluşan son derece karmaşık bir ağ ile karşı karşıya kalıyoruz. Bu Avrupa merkezli karşılaştırmaların dini-seküler yönü bakımından, nihayetinde Avrupalı/Batılı/Hıristiyan din, kültür ve uygarlığın üstünlüğünü kanıtlayan kıyaslamalı projelerin geliştirilmesini mümkün kılan evrensel bir din formülasyonu (yani doğal din, veya daha geliştirilmiş haliyle dünya dini kavramı) gerekiyordu: “Belirli bir dinden (Hıristiyanlık) doğduğu için ve huzur vaadini sürdürebilecek evrensel bir söylem olduğu iddiasını haklı kılabilmek bakımından, seküler-tarihselci rejimin başka kültürel sahalarda da din *üretebilmesi* gereklidir. Bu da ancak, dinin evrensel olduğu faraziyesiyle yapılabilir” (Mandair/Dressler, 2011, s. 16).

Başta Peter van der Veer tarafından (1994a ve 2001) postkolonyal yaklaşımlarda savunulduğu üzere, bir bilgi rejimi ve siyasal proje olarak Batı modernliğine yönelik soykütük analizlerinin yalnızca Reform ve Aydınlanma gibi Avrupa içinde yaşanan gelişmeleri ve bunların siyasal ve fikrîsel yörüngelerini kapsamaya yeterli değildir. Bu analizlerin Avrupa’nın Avrupa ve Hıristiyanlık dışı halklarla karşılaşp, bu karşılaşmanın önemli bir yönü olarak emperyalist ve sömürgeci projeleri nasıl bir zemine oturtup savunacağına dair bir çerçeve geliştirmesine olanak sağlayan süreçlere de dikkatle eğilmesi gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, modernleşme söyleminin yayılmacı olmakla kalmayıp, aynı zamanda savunma niteliği de taşıdığı öne sürülebilir. Bir önceki bölümde ele alındığı üzere misyonerlerin Osmanlı topraklarındaki faaliyetlerini rasyonelleştirirken kullandığı medeniyet ve hakiki din kavramları –benim savunduğum üzere, bunların yürüttüğü sömürgecilik esasen kültürel ve dinsel yönden bir sömürgecilik olsa dahi– bu türden dinamikler için yeterince kanıt sunmaktadır.

1 Modernleşme teorisinin klasik savunucuları arasında örneğin Lerner (1985), Kedourie (1960) ve Eisenstadt (1965) yer almaktadır. Modernleşme paradigmasının yükselişi ve düşüşüne ilişkin, milliyetçiliğin rolüne odaklı eleştirel bir bakış için bkz. Smith (1998).

Daha genel anlamda modernleşme anlatısına paralel olarak, din, sekülerlik ve ulus gibi kavramlar sömürgecilik sürecinde Hristiyan Avrupa'nın kültürel ve siyasal üstünlüğü iddialarını sürdürecektir biçimde evrenselleştirilmiştir. Aynı zamanda, bu kavramlara birbiriyle ilişkili olarak sınırlar da çizilmiştir. Talal Asad'ın çalışmasından yola çıkarsak (1993), modernlik içerisinde din çalışmasının “modern ulus fikrinin tarihsel olarak ortaya çıkışı ve dünyaya yayılışı ile bağlantılı olarak ele alınması” gerekmektedir (van der Veer ve Lehmann, 1999, s. 4). Modernist paradigmada ulus seküler bir yapı olarak düşünülmüş ve sekülerin ikili seçenekte ötekisi olarak konumlandırılan din, ulus-devlete ve genel anlamda modernleşmeye karşıt bir güç olarak görülmüştür. Ancak, Batılı din (ve yanısıra seküler) ve ulus kavramlarının, haliyle Batı'nın (bilimsel/siyasal/iktisadi/kültürel) hâkimiyetini yansıtan sömürgeci temaslarla evrenselleştirildiği algısı, Batı dışındaki aktörlerin bu kavramların yerel düşünce ve bilgilere dönüştürülmesinde hiçbir rol oynamadığı anlamına gelmemektedir (van der Veer, 1994a, s. x).

SEKÜLER YAHUT DİNSEL MİLLİYETÇİLİKLER?

Peter van der Veer ve Hartmut Lehmann'ın, *Nation and Religion* [*Ulus ve Din*] adlı çalışmalarının giriş yazısında, çalışma konularının, yani din(ler)in milliyetçiliklerin oluşumundaki rolünün, “ihmal edilmiş, fakat son derece önemli bir araştırma alanı” olduğunu söylemelerinin üzerinden on beş yıl geçti (van der Veer ve Lehmann, 1999, s. 12). Geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde, hayli geniş biçimde tanımlanan postkolonyal ve postseküler çalışma alanlarında önemli eserler verilmiş olmakla birlikte, bu tespit halen geçerliliğini korumaktadır. Ancak milliyetçiliğe yönelik postkolonyal ve postseküler yaklaşımlar, sekülerliğin sadece moderniteye ve onun, ulus ve ulus-devlet gibi somutlaşmış hallerine ait bir kavram olduğu yönündeki modernleşme paradigması varsayımının maskesini düşürmeye başlamıştır.

Seküler modernlik söylemi döngüsel bir sava dayanmaktadır. Van der Veer'in Hindistan'daki dinsel milliyetçilik konusundaki önemli çalışmasında işaret ettiği üzere, “dinsel milliyetçilik gibi bir şeyin var olduğu iddiası çoğu milliyetçilik öğrencisi tarafından, sırf hem milliyetçiliğin hem de teorisinin Batılı modernlik söylemine bağlı olması sebebiyle reddedilecektir ... Modernlik söyleminin hayati unsurlarından biri, dinin sekülere karşıtlığıdır” (van der Veer, 1994a, s. x).

Postseküler yaklaşımlar sekülerleştirme paradigmalarının çeşitli biçimlerini ve bunların emperyalist ve sömürgeci politikalar üzerindeki etkisini açığa

çıkartmaya çokça gayret sarf edip, bu arada ulusların seküler karakterine ilişkin varsayımları da itibarsızlaştırırken,² modern kavramlar olarak din ve ulusun tarihsel olarak birbiriyle ilgisi, ayrıntılı tarihsel analizlere ancak epey sınırlı bir ölçüde konu edilmiştir. Yakın zamanlara dek, genellikle teoriye saplanan çalışmalar derin tarihsel analizden yoksun kalmış, veyahut bunun tam tersi olmuştur. Van der Veer'in çalışması postkolonyal farkındalığı din ve milliyetçilik alanındaki sosyoloji ve tarih uzmanlığıyla bir araya getirmesi bakımından çığır açıcı olmuştur. Sekülerizm, din ve milliyetçilik konularındaki teorik tartışmaları Türkiye'ye odaklı ampirik bilgilerle birleştiren bu kitap da benzer bir amaç taşımaktadır. Milliyetçiliğin modernlikle ilişkisine dair tartışmalara kısaca göz gezdiren aşağıdaki bölüm, tezimin netleştirilmesine yardımcı olacaktır.

Oluşturmacı Yaklaşımlar ve Bunlara Yönelik Eleştiriler

Ernest Gellner, 1983 yılı kadar ileri bir tarihte, ufuk açıcı kitabı *Uluslar ve Ulusçuluk*'ta sanayileşme ve kapitalizmin bir ürünü olan milliyetçilik kültürünün ve bunun getirdiği rasyonalizasyon ve ferdiyetçilik talebinin tanımı gereği seküler olduğunu savunmuştur (van der Veer ve Lehmann, 1999, s. 5). 1970'lerden itibaren milliyetçilik çalışmalarında oluşturmacı bir dönüşe imza atan isimler (Eric Hobsbawm, Benedict Anderson ve Gellner gibi) milliyetçiliğin oluşumunda dinin rolüne pek ilgi göstermemişlerdir. Bu ilgi boşluğu, büyük oranda, adı geçen isimlerin çoğunun Marksizmden veya hiç değilse ateşli bir rasyonalizm ve metodolojik materyalizmden etkilenmiş olmasına bağlanabilir; o yüzden de, esasen modernleşme projesinin seküler yönünden kaynaklandığı söylenebilir. Metodolojik ve teorik olarak bu okul, ulusların teşkil ettiği öne sürülen sürekliliklere ilişkin kavramsal naifliği eleştirmektedir (Smith, 1998, s. 5-6).

İster ezeli [*primordial*] ister ebedi [*perennial*] kavramlarla ifade edilmiş olsun, milli süreklilikler ve özlere ilişkin varsayımların eleştirel biçimde sorgulanmasında ve milliyetçi iddiaların siyasi altmetninin ortaya çıkartılmasında, milliyetçiliğin yeni "milli" kimliklerin icadına dayandığı yönünde günü-

2 Din çalışmasında modern(ist) ve sekülerist çerçevelere eleştirel bakan çeşitli yaklaşımların ortaya çıkması bir postseküler dönüş olarak tanımlanabilir. Edward Said, Jonathan Z. Smith ve Talal Asad gibi öncü isimlerin çalışmalarının ardından, dinin pratikte ve söylemde nasıl yapılandırıldığına dair analizlere artık daha fazla ağırlık verilmektedir. Bu araştırmalardan hareketle, mevcut tartışmalar din politikalarına, yani dinin ne olduğu veya nasıl işlediğinden ziyade, din kavramının ve somut tarihsel bağlamlarda onunla yakından bağlantılı diğer kavramların (modern bağlamda dinin diyalektik ötekisi olarak faaliyet gösteren seküler gibi) işleyişine daha çok ilgi göstermektedir. Bkz. örneğin Asad (1993 ve 2003); Dressler ve Mandair (2011).

müzde hâkim olan görüşü meydana getiren milliyetçilik çalışmalarında yaşanan oluşturmacı değişime hakkını teslim etmek gerekir.³ Ancak, milliyetçiliğin sekülerizmle ve modern devletin oluşumuyla bağlantılı ve aynı çağa ait olduğu iddiası, modernizmle ilintili kimi politikalara eleştirel yaklaşıp da (kapitalizm ve bizzatı milliyetçilik gibi), yine de onun çerçevesinde kalmaktadır.

Milliyetçiliğin modernist yorumları birçok açıdan itiraz konusu edilmiştir. Bu itirazların ortak noktası, söz konusu yorumların örneğin en azından bazı ulusların aslında anlamlı bir biçimde, proto-milliyetçi, etnik, etno-sembolik, kültürel veya premodern ulusal gibi çeşitli biçimlerde tanımlanan premodern kültürel ve toplumsal bilgi ve kimliklerin kısmen de olsa devamı niteliği taşıyor yönde anlaşılabilmesi ihtimali gibi sorgulama yollarını sınırlandırma biçiminden rahatsız olmalarıdır (Hastings, 1997; Smith, 1998, s. 170-195). Milliyetçilik çalışmalarında en önde gelen isimlerden biri, Gellner'in öğrencisi olan İngiliz sosyolog Anthony D. Smith'tir. Smith'in eserleri oluşturmacı yaklaşımın ılımlı bir karşıtı niteliğindedir. Smith, modern etnikten modern ulusal kimliklere dek uzanan birtakım, ancak genellikle tarih boyunca savunmasız ve ideolojik bakımdan da abartılı durumdaki kültürel ve sembolik sürekliliklere işaret etmektedir (örneğin Smith, 2008 ve 2009). "Etno-sembolist" yaklaşımıyla, "mitlerin, sembollerin, değerlerin ve anıların etnik ve milli bağlılıklar yaratmak ve kültürel ve sosyal ağlar oluşturmadaki rolünü" izleyip bulma peşindedir. Smith'in çalışmaları "milliyetçilerin başta etnik seçkinlik, kutsal toprak, ortak kader ve altın çağ mitleri ve bellekleri olmak üzere etno-sembolik repertuarı yeniden keşfedip milli gayeler için kullanma biçimlerini sorgulama kaygısı"nı ifade etmektedir (Smith, 1998, s. 224). "Etno-sembolist iddia, ulusların çoğunun, zaman içerisinde bunun çok ötesine geçmeler de, önceden var olan etnik bağ ve hissiyatlar temeli üzerine inşa edildiği ve bunların milliyetçiliklerinin, harekete geçirmek istedikleri belirlenmiş 'halk'ın çoğunluğunda en çok yankı bulacak etnik sembolleri, anıları, mitleri ve gelenekleri ister istemez kullandığı şeklindedir" (Smith, 1998, s. 226). Smith kimi ulusların önceki etnik sosyal ağlar ve sembolik komplekslerle tarihsel süreklilikler sergilediğini vurgulamakla birlikte, yine de "retrospektif milliyetçilik" ile arasına mesafe koymaktadır. Modern ulus kavramını premodern dönemlere dönük olarak naif bir biçimde geriye okuma tuzağına düşmeden, önceki etnik ve sonraki ulusal kimlikler arasında tarihsel bağ kurmanın güçlüğünü açıkça teslim etmektedir (Smith, 1998, s. 196-198; 2004, s. 258).

3 Uluslara ve milliyetçiliğe ezeli ve ebediyetçi yaklaşımlara yönelik eleştirel bir bakış için bkz. Smith (1998, s. 145-169).

Keza yine yapı-süreklilik dikotomisinin ötesine geçmenin bir yolunu arayan van der Veer de milliyetçiliğin oluşumundaki süreçsel niteliğe dikkat çekmektedir; bunun için ulusların “icadında” işletilen ayrıntıların tarihsel olarak kavramsallaştırılması gerekmektedir: “Ulusal geleneklerin, Hobsbawm ve Ranger’ın öne sürdüğü gibi, icat edilmiş olduğuna ve ulusların da, Anderson’un iddia ettiği gibi, tahayyül edilmiş olduğuna hiç şüphe olmamakla birlikte, durum bununla sınırlı değildir. Bu yekpare bir tahayyül veya icat meselesi olmayıp, birçok çekişmeli versiyona sahiptir. Üstelik, icat ve tahayyül için kullanılan kültürel materyal tarih boyunca üretilmiş olup, bu nedenle de tarihsel olarak ele alınıp anlaşılması gerekmektedir. İcat ve tahayyül süreci milliyetçi söylemin doğuşuyla başlamamıştır; bizzat tarih ve kültürün kendi sürecidir” (van der Veer, 1994a, s. 196-197).

Ulusun ne oranda ayırt edici biçimde modern bir olgu olduğu, yoksa premodern toplumsal cemaat ve kimlik biçimlerinin devamı niteliğinde mi anlaşılması gerektiği tartışmasında din genellikle ikinci tezin kanıtı olarak sunulmaktadır. Anthony Smith ve Adrian Hastings, din faktörünün önemini vurgularken, süreklilik tezinin farklı varyasyonlarını savunan önemli yazarlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴ Kendisini modernist ve oluşturmacı yazarların karşısında konumlandıran Hastings, “birçok kültürün, çoğu etnisitenin ve bazı devletlerin tamamlayıcı bir unsurunu” oluşturacak dinin ulusların oluşumunda gerekli bir faktör olduğunu öne sürmektedir. Özellikle modern ulusal bilinç için şablon olarak İncil’e ait kavramların ve bir Hristiyan ahalî fikrinin rolüne işaret etmektedir (Hastings, 1997, s. 4). Ne var ki, Hastings bizlere seküler mahsulü olan ulusun imalinden sonra dine/Hristiyanlığa ne olduğuna dair bir açıklama getirmemektedir. Dinin ulusun doğumuna yardımcı olduğu söylenen ve ardından da seküler bir temele dayalı kimlik ve cemaat sağladığı öne sürülen ebelikten ne oranda etkilendiği sorusunu tamamen görmezden gelmektedir.

Smith de milliyetçiliğin oluşumunda dinin rolüyle ilgilenmektedir. Dünya dinleri inançlarının modern seküler milliyetçilikleri etki altına alma potansiyellerinin incelenmesi gereğinin altını çizmektedir: “Kutsal kitapların, ayinlerin, ruhban sınıfının ve tapınakların çeşitli etnik kültürlerde ve ardından gelen dönemlerde bu inançları ve hissiyatları yayma konusunda ne ölçü-

4 Smith “dini, milliyetçilik analizine geri getirdiği” için Elie Kedourie’yi (*Nationalism in Asia and Africa*, 1971) hürmetle anmakla birlikte kendisi milliyetçiliğin “Hristiyan milenyumculuğunun seküler mirasçısı” olduğunu savunarak modernist bir perspektifi sürdürmekteydi (Smith, 2004, s. 12).

de başarılı olduğunu da bulup çıkartmamız gerekecektir” (Smith, 1998, s. 227). Smith dini, “alenî tören ve ayinlerle harekete geçirilen kutsal nitelikte etnik mit, bellek, gelenek ve sembol öğeleri sağlayarak, milliyetçiliğin ‘siyasi dini’ne ‘öz’” kazandıran önemli bir kültürel kaynak olarak görmektedir (Smith, 2008, s. 46).

Etnik topluluk ve kimliklerin milli(yetçi) özellikler geliştirme sürecinde dinin etkisi sorusuna işaret etmekle birlikte, Smith’in çalışmalarında da soykütük araştırması yalnızca ulus kavramıyla sınırlı kalmakta, din kategorisi eleştirel bir tarzda ele alınmamaktadır. Ulusların oluşumuna bakarken, din olgusal bir realite gibi görünmekte ve tarihsel bağlamı pek hesaba katılmamaktadır (bkz. örneğin Smith, 2004). Din ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışmada, milliyetçiliği eleştirel bir şekilde teorize edip buna tarihsel bir kavram olarak yaklaşırken, bir yandan da aynı tarihselleştirmeden yoksun, statik bir din kavramı öngörmek kanaatimce hiç ikna edici değildir. Smith’in dine yönelik özcü yaklaşımı, modernist milliyetçilik yorumlarını eleştirirken, bizzat kendisinin bir dini-sekülerist çerçeveye takılıp kaldığını göstermektedir. Bununla, Smith’in din kavramının zımni olarak dinî olmayan/seküler olan ötekilerin karşısında konumlandırılarak sınırlandırılmış statik ve özcü bir din kavramı olduğunu kastediyorum. Holly Shissler’in milliyetçiliğin oluşumu hakkındaki sözleriyle, “dil ve din, bir ölçüde de folklor, cemaatin işaretleri olarak saptanır, sonra bir tarihsel çerçeve içine oturtulur. Bu tarihsel çerçeve, var olan bir ‘statü düzenine’ meydan okumayı da içeren bir modernleşme projesinin parçası olarak işaretlere belirli bir anlam kazandırır.” Milletın tarihsel kimliğinin ölçeği olarak işlev gösteren din “bütünüyle tarihten arındırılmış, yeni hikâyeye rakip olmayacak kadar öze indirgenmiş olmalıdır... Toplumsal yapıştırıcılar arasında en güçlü ve yaygın kullanımı olan din, bağımsız bir tarihten yoksun sonsuz bir gerçekler dizisi olur.” Dolayısıyla “tarihte din, milletlerin dinle etkileşiminin tarihi olur, din tarihi olmaz” (Shissler, 2005, s. 47-48).

Shissler’in geç Osmanlı Türk milliyetçiliği konulu çalışmasında vardığı bu anlayış, seküler-milliyetçi-modernist paradigma içerisinde dine atfedilen özel rolün çözülmesine de yardımcı olmaktadır. Bu paradigmanın işleyişine dair eleştirel bakış, ulusun tarihselleştirilmesinin, zamanın sekülerleştirilmesi projesinin –yani heterojen zaman kavramlarını homojenleştirici, tek-doğrusal ve teleolojik/evrimci varsayımlarıyla birlikte evrenselleştirici bir zaman algısına tabi kılarak, yerel bağlamları modernizm mantığına göre ölçölüp değerlendirilebilir hale getiren projenin– bir parçasını oluşturduğunu göstermekte-

dir. Milliyetçiliğin gerekli kıldığı üzere zamanın sekülerleştirilmesinin bir ürünü olarak yorumlanabilecek tarih, “milli sembollerin anlamlarının tanımlandığı ve bir ulusun hayatının doğrulandığı ... bir zemin” sunmaktadır (Shissler, 2005, s. 48). Oysa din, tarihin akışı karşısında önemli bir sabit olarak işlev gösterdiğinden, aynı süreç içerisinde somutlaştırılmakta, şekleştirilmektedir.

Asad, modernizm ve sekülerizm eleştirisinin bir parçası olarak, dine yönelik bu tarihdışı yaklaşımlara karşı hiddetli bir saldırıya girişmiştir. Asad’ın bu müdahalesi ön koşul olarak, dinî şeyleri seküler ve/veya milli kılan tarihsel dönüştürmelerin doğrusal, evrimci rasyonalizasyonunu mümkün kılan seküler zamanın sınırları dışına çıkmayı gerektirmektedir. Asad özünde, dinin bir kavram olarak tarihselleştirilmesi gerektiğini ve milliyetçilik çalışmalarının (dinî olsun veya olmasın) dine yönelik analogilere indirgenemeyeceğini öne sürmüştür (Asad, 1993; 2003, s. 181-201). Van der Veer’in Hindistan’ı konu alan eseri gibi, milliyetçilik üzerine yapılan çalışmalar, kısmen Asad’ın soykütüğü yaklaşımına paralel biçimde, kısmen de ondan hareket ederek, 1990’lardan itibaren yavaş yavaş sekülerist modernleşme paradigmasının sınırları dışına taşan yollar aramaya başlamış ve dinin çeşitli milliyetçiliklerin oluşum süreçlerindeki rolüne dair yeni sorgulama biçimleri bulmuştur.⁵ Örneğin, Peterson ve Walhof yakın denebilecek bir dönemde, “dinin hiçbir zaman doğrusal bir zaman ölçeğinde milliyetçiliğin önceli olmadığı”nı öne sürerek, “Aksine, dinî reform milli politikaların yapımıyla el ele yürümüştür” demiştir (Peterson ve Walhof, 2002b, s. 11).⁶

Bu noktada, son yıllarda çok popüler hale gelen ve geniş anlamda din çalışmalarının algılanma biçiminde esaslı bir değişime büyük katkılarda bulunan Asad’ın tezini kavramak mühimdir. Asad’ın soykütüğü yaklaşımı, yani din ve seküler gibi kavramları ve bunların modern söylemlerin ve öznelliklerin oluşumundaki rolünü tarihselleştiren eleştirisi, dine yönelik hem sekülerist hem de din-inşacı yaklaşımları (bununla, dini net bir şekilde tanımlanabilir bir içeriğe ve sınırlara sahip değişmez bir gerçeklik olarak düşünen bir din kavramına dayalı yaklaşımları kastediyorum) radikal biçimde karşısına almaktadır. Dolayısıyla Asad, modern ulusun soykütüğünü incelerken dini, dinî sayılan niteliklerden soyup arındırarak ele alan yaklaşımları reddetmektedir:

5 Van der Veer’in iddiasına göre, “dini milliyetçilik, 19. ve 20. yüzyıllarda, hem sömürgeci hem postkolonyal dönemler boyunca bizzat sürekli bir dönüşüm süreci içerisinde bulunan dini kimlik biçimlerini ve dini iletişim yöntemlerini eklemeler yaparak geliştirmektedir” (van der Veer, 1994a, s. xiii).

6 Bu türden çalışmalara ilişkin daha yakın tarihli örnekler için Peterson ve Walhof’un eserinin (2002a) ikinci kısmındaki bölümlere bakınız.

[B]len ulusal siyasi hayatın sırf merasimlere ve kutsallık simgelerine dayalı olduğu için bir tür din gibi sunulması gerektiğine –sezgisel olarak dinî diye bildiğimiz şeyle bazı paralelliklerine işaret etmenin yeteceğine– ikna olmuş değilim. Bu konumda sorunlu gördüğüm noktalardan biri, dini tanımlama işinin tümüyle sorunsuz sayılmasıdır. Bu anlayış bir kavram olarak “din”in *tikel* öğelerinin neden tanımlayıcı olarak seçilmesi gerektiğini sormaz ve dolayısıyla bunların farklı konumlarda oynadıkları söylemsel rolleri de gözden kaçırır. (Asad, 2007, s. 225)

Asad’ın eleştirisi, Carl Schmitt ve onun siyasi ilahiyat [*political theology*] hakkındaki fikirlerinin yanısıra Clifford Geertz’in bir sembol-sistemi olarak din tanımını da içeren işlevselci ve sembolist yaklaşımları hedef almaktadır. Birtakım dinî ve seküler fikir ve yapılar arasındaki ortaklıklara odaklanıp bunları nesnelleştirmek yerine, Asad bizleri seküler ve dinî söylemler arasındaki farklılaştırma süreçlerine ve söz konusu süreçlerin içerdiği çeşitli kavramlarda tarih boyunca gözlenen değişimlere odaklanmaya çağırılmaktadır.⁷ Başka bir deyişle, Asad’ın soykütüğü perspektifi, odağımızı modern bağlamda “din”, “seküler” ve “ulus” gibi kavramlar aracılığıyla ifade edilen söylemlerin ve pratiklerin tarihselliğine çevirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, pre-modern ile modern kavramlar arasında yapısal analogilere işaret etmek ve bu kavramların modernleşme sürecinde kat ettiği değişimleri görmezden gelmek son derece problemlidir. Din kavramı ve bu kavramın Batı modernitesi ve küreselleşmesi bağlamında geçirdiği dönüşüm üzerine son yıllarda Asad’ın çalışmalarının öncülüğünde yürütülen eleştirel soykütüğü çalışmaları bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁸

Milliyetçilik üzerine yürütülen ancak hem siyasi hem de analitik bir kategori olarak ulus kavramının oluşumunda sekülerist faraziyelerin etkisini yansıtmayan teorik çalışmalara yönelik eleştirilerimi özetlemek gerekirse; temel mesele din kavramının ve bununla bağlantılı politikaların, modern ulus-devlet bağlamında, zaman içerisinde özelleştirilmiş, objektif bir kıyaslama kriteri olarak her türlü kullanımını imkânsız kılan bir oranda değişmiş olmasıdır. Sekülerliğin ve onun ulus ve modernlik kavramlarıyla yapılandırılma biçiminin başarı öyküsünü, aynı zamanda dinin de nasıl yeniden kurulduğundan ayırmak mümkün değildir. Buna örnek olarak, “düzenlenebilir bir sekü-

7 Asad (2003, s. 189-190). Geertz eleştirisi için bkz. Asad (1993, s. 29-54); Schmitt eleştirisi için bkz. Asad (1993, s. 189).

8 Modern bağlamda din kavramının tarihselleştirilmesine dair anlayışımıza katkıda bulunan önemli eserler arasında örneğin King (1999), Peterson ve Walhof (2002a), Kippenberg (2002), Dubuisson (2003), Masuzawa (2005), Mandair (2009) ve Dressler ve Mandair (2011) yer almaktadır.

ler alan olarak *toplumun* ortaya çıkışının” devlete dinin yetkinliğini denetleme ve yeniden tanımlama olanağı tanıma konusunda yarattığı etki verilebilir (Asad, 2003, s. 191). Asad’ın net biçimde ortaya koyduğu üzere “milliyetçilik, ... tek tek insanların dünyevi varlıklarını yaşadıkları ulusal *toplumlardan* oluşan bir evren görüşüyle birlikte, seküler kavramının akla uygun gelmesini şart koşmaktadır.” Ve bu seküler kavramının varlığı, modern bağlamda bütünün diğer yarısı olarak bağlı olduğu bir din kavramına ihtiyaç duymaktadır (Asad, 2003, s. 193). Kısacası, Asad’ın eleştirisini ciddiye alırsak, dinin milliyetçi söylemler ve uygulamalar üzerindeki etkisine dair sorgularımızı değiştirip, (Smith ve Hastings’in savunduğu gibi) statik ve özcü din yaklaşımlarının yanısıra (Schmitt ve Geertz’in savunduğu gibi) işlevselci yaklaşımların da ötesine geçerek söz konusu kavramların yaşadığı tarihsel dönüşümleri sistematik bir şekilde ele alacak şekilde düzeltmemiz gerekmektedir.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN OLUŞUMUNDA DİN

Anane ittisal ve ahengi muktazi olduğu için Türkün mâ-ba’det tarihini dinin bu mâ-ba’det tabiasına raptederek bir “İslâm-Türk” tarih felsefesi de vücuda getirilebilir. (Ziya Gökalp, 1976 [1913], s. 27)

Türk modernleşmesi ve milliyetçiliği hakkındaki geleneksel çalışmalar seküler paradigmanın yoğun biçimde etkisi altında kalıp, çoğu zaman milliyetçiliğin dinî boyutlarını görmezden gelmekte veya hafife almaktadır. Kemalist projeye örtüşen geleneksel anlatıda, Türk milliyetçiliği belirgin biçimde seküler bir proje olarak anlaşılmaktadır.⁹ Ancak şunu belirtmek isterim ki, Türkiye milliyetçiliğinin hikâyesini dallandırıp budaklandıran pek çok sebep vardır.

Türk milliyetçiliğinin oluşumuna ilişkin laik anlatılara bakılırsa, bu milliyetçiliğin Osmanlılıktan farklılaşması, gelişiminde bir mihenk taşı oluşturmuştur. Bir dizi siyasi prensipten oluşan Osmanlılık, etnik ve dinsel olarak çoğulcu bir yönetim şeklinin göstergeleri olarak müşterek devlet ve toprağın yanısıra Osmanlı hanedanlığına duyulan bağlılığa odaklanmıştı. Laik Türk milliyetçiliğinden geriye doğru bakıldığında ve 20. yüzyılın büyük bir kısmı boyunca ulus-devletin bir modernleşme aracı ve ifadesi olduğu fikrinin hâkimiyeti ışığında, Osmanlılık ölü doğmuş bir projeydi: emperyal, anti-milliyetçi kozmopolit, dine dayalı – kısacası, aşırı demode, modernite ve uygarlaş-

9 Bu görüşün yerleşmesine yardımcı olan klasik çalışmalar Lewis (1961), Shaw ve Shaw (1977) ve Berkes (1964)’tir. Modern Türkiye hakkındaki bu ve başka eserlere yönelik eleştirel bir yorum için bkz. Zürcher (2004, s. 359-361; 2010, s. 41-53).

ma önünde bir engel. Bu teze göre, Osmanlı topraklarındaki Türk olmayan ve gayrimüslim halkların giderek yüzünü milliyetçiliğe dönmesi, müphem bir vatanseverlikten fazlasını vaat eden ve devleti geride kalan toprakları içerisinde korumayı arzulayan bir toplumsal bağ ve kimlik yaratmayı becerememiş bulunan Osmanlıcılığın yaşama şansı olmadığını açıkça kanıtlıyordu.

Ne var ki, bu anlatının sorgulanması için birtakım sebepler mevcuttu. Karpat, bu konudaki Köprülü eleştirisinde, Osmanlıcılığın Türk milliyetçiliğinin oluşumu bakımından olmazsa olmaz bir önkoşul teşkil ettiğini savunmaktadır:

19. yüzyılda Osmanlılık tamamen yeni tipte bir millet yaratıcı süreç[ti] ... ve çok etnik kökenli Osmanlı toplumunu yeniden yapılandıran sosyo-ekonomik güçler geleneksel unsurlara yeni bir biçim ve ortaya çıkmakta olan Türk milletine yeni bir kimlik vermeye muktedir[di]... Halk kültürünün, 19. yüzyılda büyük ölçüde Osmanlılık sayesinde gelişen sofistike bir idari, sosyal ve hukuki üstyapı olmadan, tek başına yeni bir modern ulus oluşturmuş olabileceğine dair hiçbir kanıt yoktur. Merkezî bir hükümet tarafından yeni bir sosyal, ekonomik ve yapısal çerçeve içinde uygulanan Osmanlılık sayesinde ki, dağınık etnik Türk şehir ve kabile çekirdekleri bir araya getirilebilmiş ve daha sonra siyasi ve milli bir kimliğe bürünen yeni, geniş etnik bir birim halinde kaynaştırılabilmektedir. Yüzyıllardan beri devleti kontrol etmiş olan geleneksel Osmanlı eliti, bir millet yaratmak için gerekli ideoloji, sosyal yapı ve motivasyondan yoksun olduğu sürece, toplumu yeni bir organizasyon biçimine sevk edemezdi. (Karpat, 2004, s. 743-744)

Ulus-devlete doğru yönelme motivasyonu, Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yılında yaşanan gelişmelerden hayli etkilenmiştir; bu dönemde din –seküler anlatıda çok hafife alınan– milli birliğin tasavvuru ve rasyonalizasyonu için itici bir güç haline gelmiştir. Aşağıda ele alınacağı üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun son yirmi yılında Türkçüler tarafından kaleme alınan yazılarda ve ulus-inşasına yönelik somut politikalarda yansıtıldığı üzere, dinin Türk milliyetçiliği üzerindeki etkisi, Kemalist Türkiye'nin laik modernizminin ileride hem kendisine hem de dış dünyaya inandırmaya çalışacağından çok daha derindi.

Jön Türk hareketine hâkim olan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarına doğru yaşanan siyasi değişimin temel aktörü konumunda bulunup o dönemde Türk milliyetçiliğini sırtlanan İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin (İttihadçılar) fazlasıyla pozitivist olduğu (hele ki, 1908 öncesindeki söylemlerine bakılırsa, bkz. Hanioglu, 2001) kesinlikle doğrudur. İttihadçıların din karşıtı duruşu, geç Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemlerinde seküler düşüncenin

oluşumunda önemli bir faktör olmuştur. Ancak Türk milliyetçiliğinin Balkan Savaşları sırasında Jön Türk hareketi içerisinde profilini genişletmesiyle, dinin cemaat dayanışması ve kültürel farklılıkların belirteci olarak rolü çok artmıştır. Aslına bakılırsa, Türk milliyetçiliğinin Jön Türk camiasının ötesine yayılmaya başlayan bir ideoloji olarak ortaya çıkışının bu kritik safhasında din ve milli kimlik söylemleri hatırı sayılır ölçüde keşşiyordu. Fakat hem akademik çalışmalarda, hem de Türk halkının algısında, dinin bu dönemdeki rolü çoğu kez oportünist bir role indirgenerek, milliyetçiliğin tanımı gereği laik olan daha geniş bir toplumsal ve yapısal dönüşüm projesinin bir parçası olduğunu savunan döngüsel bir sava esir olan laik milliyetçilik tezi sürdürülmektedir. Laik perspektif bu şekilde İslâm'ın Türk milliyetçiliğinin oluşumundaki rolünün önem derecesini çok aza indirmekte yahut bunu mantığa uygun kılınması gereken bir anomali gibi göstermektedir. Böyle bir yaklaşım dinî ve seküler düşünce ve anlamların milliyetçi bir projenin oluşturulmasında nasıl birlikte hareket edebileceğini anlamayı güçleştirmektedir. Laik perspektifi bir kenara bırakmaya istekli olduğumuzda ise, önümüzde çok daha karmaşık bir resim açılmaktadır.

Müslüman Ulus

Jön Türk hareketinin Türk milliyetçiliği düşüncesinin oluşumuna önemli katkılarda bulunmuş olan bazı öncü isimleri açısından, İslâmi kimlik ve dayanışma söylemi, seküler söylemin uyandırmaktan hoşlandığı izlenimin aksine, basit bir popülizm veya oportünizmden çok daha fazlasını ifade etmekteydi. Dinin, farklı biçimlerde de olsa, ulusun oluşumunda hayati bir rol oynadığını düşünen geç Osmanlı milliyetçi aydınlarına başlıca örnek olarak Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ziya Gökalp verilebilir. Bu isimler açısından bu düşüncenin mutlaka laik devlet projesiyle çatışır görünmemesi önemli bir noktadır.

Yusuf Akçura(oğlu) (1876-1935) Rusya'nın Kazan şehrinde, Tatar Türklerinden varlıklı bir tacir ailenin oğlu olarak doğmuştur. Akçura İstanbul'a küçükken gelmiş, fakat anavatanıyla bağlantısı kopmamıştır. Başka isimlerin yanısıra milliyetçilik uzmanı Albert Sorel'den de dersler aldığı Paris'teki eğitim yıllarının (1900-1904) ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasını konu alan yüksek lisans tezinin ardından geçici olarak Kazan'a dönmüş ve 1908 yılında nihayet İstanbul'a yerleşene dek orada Rusya Müslümanlarının örgütlenmesi ve insan haklarına kavuşması için çalışmalar yürütmüştür (Yavuz, 1993, s. 195-197). Akçura, Çarlık Rusyası'nda doğmuş olup da, içinde bulundukları ortamda ilk başta Rus emperyalizmine ve panslaviz-

me yönelik bir etno-dinsel milliyetçilik geliştirip, sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'na göç ederek Türkçülüğün oluşumunda rol oynamış olan aydınlardan biriydi (diğerleri İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu ve Zeki Velidi Toğan'dı) (Oba, 1995, s. 141-174). Bu Rus-Türk göçmenleri, Osmanlı'nın birbiriyle ilişkili etno-dinsel çoğulculuk ile kültür ve toprak bütünlüğü ideallerine Osmanlı Türk muadillerine oranla daha az bağlılık hissediyordu. Onun yerine, Müslümanlar ile Türklerin kaderini daha geniş uluslarötesi bağlamlarda görüyorlardı. Geç Osmanlı dönemindeki milliyetçilik tartışmalarına Müslüman Türklerin halihazırda burjuva kültürleri geliştirmiş olduğu Rus-Türk muhitinden bakarak dahil olmaları, bu aydınların, milliyetçi bir hareketin ortaya çıkması için Osmanlı Türk Müslüman nüfusun siyasal ve ekonomik durumunun iyileştirilmesinin önemini kavramasını sağlamış ve milli kalkınma için ekonominin millileştirilmesini bir ön koşul olarak savunmalarına yol açmıştır.

Rusya Müslümanları, Rusya'nın asimilasyon politikalarına karşı kazandıkları siyasal ve kültürel mücadele deneyimlerinden ötürü, etnik ve milli ayırt ediciliğin telaffuzunda dinin güçlü bir araç olduğunu daha erken fark etmişlerdir. Nitekim, Rusyalı Türkçüler açısından kültürel özerklik arayışı dinî uyanış özlemiyle el ele yürüyordu (Yavuz, 1993, s. 192-194; Karpas, 2004, s. 723-728; karşı. Shissler, 2003, s. 14). Akçura'nın temel fikirleri arasında, İslâm'ın modern çağın ihtiyaçlarına uygun biçimde reformdan geçirilmesi zaruretine duyulan inanç yer alıyordu; ancak bu reformun İslâm'a karşı değil, onunla birlikte icra edilmesi gerektiğini savunuyordu (Georgeon, 1980, s. 17). Bir yanıyla, Akçura için –ki bu iddia Ağaoğlu'nu da içine alacak şekilde genişletilebilir– “İslâmi kimlik, etnisite ve mülkîlik birbirinin içine geçmiş durumdaydı” (Yavuz, 1993, s. 194). Bu isimlerin siyasi düşüncesinde, İslâm ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin antagonizm (husumet) yerine simbiyoz (ortak yaşama) çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir (Yavuz, 1993, s. 181).

Akçura ve Ağaoğlu milliyetçiliğin yeni dilinde telaffuz edildiğinde etnik ve dinî farklılıkların uyandırabileceği merkezkaç kuvvetlerinin gayet iyi farkındaydı. Akçura, Paris'ten Kazan'a döndükten sora 1904 yılında yazdığı ünlü “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı makalesinde, gayrimüslimleri yeterince cezbetmeyen ve Türkleri Araplar tarafından asimile edilme tehlikesi altına sokan Osmanlıcılık fikrinin zayıf yönlerine işaret ediyordu. Devletin alternatif ideolojik temeli olarak gördüğü İslâmcılığa ilişkin değerlendirmesi nispeten daha olumluydu. Ulusal cemaat oluşumunda birleştirici bir güç olarak dinin önemini teslim ederken, İslâmiyet'te din ile ulusun bir olduğunu ve dolayısıyla İs-

lâm'ın etnik ve milli kimliklere dayalı farklılıkları ortadan kaldıracağını savunuyordu (Akçura, 2005 [1904], s. 56). Ancak İslâmcılığı, (Müslümanlar ile gayrimüslümler arasında ve çeşitli dinî itikatlara sahip Müslümanlar arasında) tehlikeli bölünmeler yaratma riski sebebiyle neticede uygulanabilir olmayan bir siyasi tercih olarak görüyordu. Akçura'ya göre Osmanlı İmparatorluğu'nun müreffeh, modern bir ulus-devlete dönüştürme gayretinde en uygun yol Türkçülüktü. Bundan dolayıdır ki, gayrimüslimlerin ve onların çoğunluğu oluşturduğu toprakların elden gitmesine izin vermeyi ve onun yerine dil, din ve ırka dayalı bir Türk Müslüman ulusu vücuda getirmek için çalışmayı öneriyordu – ki bu savı, Türk milliyetçileri tarafından kabul edilen düşünceleri arasında genellikle görmezden gelinmektedir. “Üç Tarz-ı Siyaset” ilk çıktığında pek az yankı bulmuşsa da, ilerleyen yıllarda Türkçülük hareketi güçlendikçe bu hareketin kurucu metinlerinden biri haline gelmiştir (Akçura, 2005 [1904]; Yavuz, 1993, s. 199-202; Georgeon, 1980).

Azerbaycan Türkü Ahmet Ağaoğlu [Ağayev] (1869-1939) da İslâm'ı Türk milliyetinin önemli bir köşetaşı olarak görüyordu. Ağaoğlu, Türklerin İslâmiyet'e uzun zamandan beri yaptığı katkılara özel önem atfediyordu. Holly Shissler'in çalışması, Ağaoğlu'nun eserlerinde İslâm ile milliyetçiliğin birbirini tamamlar nitelikte olduğunu göstermektedir. Öyle ki, Ağaoğlu dini “kavmiyet ve milletlerin teşkil ve te'sisi için adeta bir maya” olarak tanımlamıştır (Shissler, 2005, s. 276'da alıntılındığı haliyle). Kendisi hem milliyetçiliği, hem de başta İslâmcı hareket olmak üzere dini, modernleşme sürecinin önemli araçları olarak görüyordu. İslâm dışı veya batıl teamül ve itikatların İslâmiyet'e sokulması din içerisinde mezhepçi çatışmalara yol açar ve dinin manevi bütünlüğünü zayıflatırdı. Bu nedenledir ki söz konusu mezhepçi çatışmaların üstesinden gelmek ve rasyonel ve sahih bir din tesis etmek, milli birliğin yaratılması bakımından önemli bir husus olup, ulus-devletin öncelikli görevlerinden biriydi (Shissler, 2003, s. 169-181).

Ağaoğlu Şuşa'da doğmuş, Tiflis'te büyümüş, okumak üzere Petersburg ve Paris'e gitmiş ve 1894'te Kafkasya'ya geri dönmeden önce birkaç ay İstanbul'da kalmıştır. Burada politikayla iyice haşır neşir olmuş, Azerbaycan milli hareketine ve 1905'ten itibaren de –ileride dost olup birlikte çalışmalar yürüteceği Akçura gibi– Rusya Müslümanları İttifakı'na katılmıştır. Tiflis'te, Şuşa'da ve daha sonrasında Bakü'de gazetecilik ve öğretmenlik yapmış, çarlığın artan baskılarından kaçarak 1908 yılında gittiği Osmanlı başkenti İstanbul'da, çok geçmeden, Türkçü çevrelerde faal bir yer edinmiştir (Sakal, 1999, s. 7-26; Shissler, 2003, s. 157-158). Ağaoğlu'na göre milli salahiyet, Akçura'ya nazaran çok

daha fazlasıyla, modernleşmenin diline tercüme ettiği dinî uyanışa dayanıyor-
du. Shissler, Ağaoğlu'nun çalışmasının bu yönünü şu şekilde vurgulamaktadır:

Ağaoğlu'nun yapıtının bütün gücü modernizmde yoğunlaşır, ama hedefi, ulusu yeniden ilerlemenin ana doğrultusuna dahil etmektir. Bunun için, bir yandan cemaat kimliği ile dayanışmanın “daha yüksek bir sentezi”ne, öte yandan “modern” akılcı düşünce ve kurumlara yönelir. Sonuçta bizim ondan öğreneceklerimiz şunlardır: Türklerin çöküşü, ulusal bilinçten yoksun olmaları ve kemikleşmiş geleneklere yobazlık ölçüsünde bağlı olmalarındandır; İslâm dininin gerçek doğası ve gücünü, çok çeşitli tarihsel ve kültürel koşullara uyarlayabilmelerindendir; kadınların kişisel özgürlükten yoksun olması hakiki İslâmi yasanın ve erken dönemde yaşanan deneyimlerin saptırılmasından kaynaklanır. Ulusa esin kaynağı olacak dâhilerin yetişebilmesi ve İslâm dininin dünyanın üç büyük din geleneğinden biri olarak gösterilmesi, yerel Türk dilinde güçlü bir edebiyat olmasına bağlıdır. (Shissler, 2005, s. 50)¹⁰

Türk milliyetçiliğinin oluşum aşamasında dinin rolüne dair hiçbir tartışma, Türk milliyetçiliğinin siyasi bir güç haline geldiği Jön Türk döneminde Akçura'yla birlikte en sözü geçen düşünür olarak gösterilebilecek Ziya Gökalp'in fikirlerine atıf yapılmadan tamamlanmış olmayacaktır. Ziya Gökalp doğuda epeyce gayrimüslimle birlikte Kürtlerin ağırlıklı olarak yaşadığı, aynı adı taşıyan vilayetin başşehri olan Diyarbakır'da doğmuştur. 1908 Devrimi'nin ardından İttihad ve Terakki'nin baş teorisyeni haline gelirken, aynı zamanda Darülfünun'da ilk sosyoloji öğretim görevlisi olarak atanmıştır.¹¹ Genellikle, Türkçülük düşüncesinin başlıca mimarlarından biri olarak anılmaktadır. Milliyetçilik, korporatizm ve laiklik konusundaki fikirleri Jön Türk döneminden başlayarak Kemalist Türkiye'nin ilk zamanlarına dek son derece etkili olmuş; bazen keyfi, bazen de çarpıtılmış biçimlerde yorumlanmasına karşın, bugüne dek önemini korumuştur (Parla, 1985, s. 7).

Ziya Gökalp'in düşüncesinin yoğun tartışmalara konu edilmesinin bir sebebi, geç Osmanlı dönemi üzerine çalışan araştırmacılar arasında laik-modernist bakış açılarının hâkim olmasıdır. Bu gelenekten gelen Türk milliyetçiliği uzmanları (Uriel Heyd ve Niyazi Berkes gibi), Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliğini kavramsallaştırırken dine yaptığı vurguyu sıradan halkı siyasi bakımdan harekete geçirmek için kullanılan yan propaganda araçlarına indirge-

10 Atıf yapılan çeviride, orijinal metnin anlamını daha iyi yansıtabilmek adına değişiklik yapılmıştır – ç.n.

11 Darülfünun Osmanlı'daki ilk üniversitedir. 1933 yılında yeni bir yapılanma ile İstanbul Üniversitesi haline getirilmiştir.

me eğilimindedir. Gerçekten de Ziya Gökalp, bir milli bilinç oluşturma bağlamında kitlelerin ilgisini çekme aracı olarak dinin gücünün kesinlikle farkındaydı. Fakat buradan hareketle, Ziya Gökalp'in dinin milli kimliğin önemli bir boyutu olarak süreklilik arz edecek bir rolüne karşı çıkacağını söylemek kanaatimce laiklik yanlılarının bir yanıltmacasıdır. Tıpkı Akçura ve Ağaoğlu üzerine yapılan yorumlar gibi, Ziya Gökalp'le ilgili yürütülen tartışmaların çoğu da yeterli tarihsel bağlam tespitinden yoksun olup, (laik, İslâmi ve milliyetçi türden çeşitli kombinasyonlarda) rakip ideolojiler arasında sıkışıp kalmış çarpıtmalarla doludur (bkz. Davison, 1995). Kimilerinin Ziya Gökalp'i (ve diğer erken dönem Türk milliyetçisi düşünürleri) Türkiye Cumhuriyeti'nde laik bir milliyetçilik tesis etmeye uğraştığı şeklinde algılamasına yol açan sebep, retrospektif bir değerlendirme yapıyor olmalarıdır. Bu tür değerlendirmeler geç Osmanlı dönemindeki fikir hayatına egemen olan ve asla laik/İslâmi ikiliklerine indirgenemeyecek denli karmaşık bir niteliği bulunan hissiyat ve söylemleri kavrama becerisinden yoksundur.

Ne Ağaoğlu, ne Akçura, ne de Ziya Gökalp –son ikisi birtakım pozitivist eğilimler sergilese de– erken dönem Jön Türk düşüncesini sarıp sarmalamış olan ölümüne din karşıtı pozitivist kategorisine girmektedir. Bu isimlerin modernlik ve modernleşme anlayışları, farklı biçimlerde de olsa, dini, modernleştirme sürecine olumlu katkı sağlayan bir unsur olarak görüyordu. Hepsi açısından din, milli özün tarihsel keşfi ve siyasi yayılımında hesaba katılması gereken bir güçtü. Dolayısıyla Shissler, Akçura ile Ziya Gökalp'in “[dini] salt milliyetçiliğe hizmet eden ... bir unsura indirge[diğini]” ileri sürerek bu iki ismi Ağaoğlu'nun karşısında bir yere konumlandırmakta hatalıdır (Shissler, 2005, s. 285). Bu değerlendirme, toplumsal sınırlarını dini referans olarak tanımlamaya alışmış halklara milliyet kavramını hissettirmek bakımından dini milliyetin oluşumunda esasen bir araç olarak gören Akçura açısından anlamlı olabilir. Fakat İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Merkez Komitesi'ne 1910 yılında birlikte girmiş ve yakın arkadaş olmuş Ağaoğlu ve Ziya Gökalp açısından dinî uyanış geniş anlamda modernleşme sürecinin sadece aracı değil, aynı zamanda sonucuydu – ve muhakkak belirtmek gerekir ki, pozitif bir sonucuydu. Akçura'nın farklılığı dine karşı bireysel duruşlarıyla da örtüşmektedir; Ağaoğlu ve Ziya Gökalp şahsen dine çok daha olumlu bakıyordu. Ziya Gökalp gençliğinde tasavvufa ilgi duymuştur. Kişisel mektuplarının yanı sıra, daha sonraki yayınlarında da bu bağlılığı hissetmek mümkündür. Bu nedenle, Ziya Gökalp'in milli bir bilinç yaratılmasında dine atfetmek istediği rolün, çoğu zaman tipik laiklik yanlısı bir noktadan bakılıp öne sürüldüğü gibi sadece başlangıç niteli-

ğinde bir rol olmadığı hususunda Davison'a katılıyorum (Davison, 1995, s. 195). Ziya Gökalp'in İslâmi gelenek içerisinde gelip de, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması gereğine kani olmuş modernist bir reformcu olarak tanımlanması çok daha yerinde olacaktır. İlla sıfat koymak gerekirse, hem laiklik yanlısı, hem de İslâmcı hareket yanlısı olarak tarif edilebilir. İslâmcı ve modernleşme yanlısı biri olarak, (Ağaoğlu'na benzer biçimde) batıl inançlara ve geri kalmışlığa karşı çıkmış; laiklik yanlısı biri olarak da klerikalizme ve teokrasiye karşı çıkmıştır. İslâmcı ve laiklik yanlısı duruşlarının, halifelüğün siyasal vesayetten kurtulması için bir yol olarak gördüğü saltanatın kaldırılmasına verdiği destekte bulunduğu ileri sürülebilir (karş. Davison, 1995).

Bu noktada, genel olarak milliyetçiliği ve özel olarak da Türk milliyetçiliğini konu alan modernist çalışmaların laiklik yanlısı bir tutum takınmasını mesele edinen bir araştırmacı olarak karşımıza Hakan Yavuz ismi çıkıyor. Smith'in etno-sembolizmini ve modern milliyetçiliğin din alanına ait sembolik ve metinsel materyallerden yararlandığı savını andıran bir tarzda, Yavuz da milliyetçiliğin dinî metaforlar ve semboller aracılığıyla sağlanabileceğini ve dinin bu şekilde yeni milli kimlikler için kanıtlar yarattığını savunmaktadır. Aynı zamanda, ekonomik ve yapısal değişiklikleri sekülerizme yol açar şekilde değerlendiren Gellner örneği gibi modernist anlatılara da itiraz etmektedir. Yavuz'a göre, geç Osmanlı örneği "İslâmi ve nihayetinde milli bir kimlik inşasının Osmanlı Devleti'nin sosyoekonomik dönüşümü içine gömülmüş" farklı işleyen bir mekanizma sergilemektedir. "Osmanlı İmparatorluğu'nda iktidarın merkezileştirilmesi, eğitimin yaygınlaştırılması ve kitle iletişimi İslâm'ın siyasallaşmasına zemin hazırlamış ve ardından, Yusuf Akçura'nın ufuk açıcı eseriyle milliyetçi bir söylem kalıbına çevrilmiştir" (Yavuz, 1993, s. 207). Başka bir deyişle, Türk milliyetçiliği tarihsel olarak, önce İslâmi dini-milliyetçi ve sonrasında da Türk etno-milliyetçi özellikleri benimseyen bir Osmanlı kimlik politikası içerisinde mayalanmıştır. Yavuz ayrıca, Türk milli kimliğinin oluşumunda İslâmcılığın yarattığı etkiye ve dünyayı İslâmi olan ve olmayan yerler şeklinde ikiye böldüğüne işaret edip, milli ve dinî toplulukların her birinin ayrı ayrı öz-bilinç kazandığı cemaatlerarası farklılaşma süreçlerinde muazzam bir benzerlik bulunduğunu savunmaktadır (Yavuz, 1993, s. 180). Özellikle Hamidiye devrindeki Sünnileştirme politikaları milliyetçi bir hareket için zemin hazırlamıştır (Yavuz, 1993, s. 187-192). Ancak Smith gibi, Yavuz da, din konusunda yürüttüğü tartışmaya, milliyetçiliğe yaklaşımında kullandığı eleştirel tarihselleştirici perspektifin aynısını uygulamak noktasında eksik kalmaktadır.

Metodolojik Güçlükler

Erken Türk milliyetçiliği düşüncesi ve politikasında dinin önemini gereğince anlamak için, 20. yüzyılın ilk yirmi yılında henüz ne Türkçülük ile Osmanlıcılık arasında (Karpaz, 2004, s. 729), ne de dinî ve milli cemaat/kimlik kavramları arasında netleşmiş bir kavramsal ayırım bulunduğunun farkında olmak önemlidir. Elbette ki geç Osmanlı aydınlarının Osmanlıcılık karşısında Türkçülüğü tanımlama girişimleri de daha geniş anlamda ulus ve din kategorileri arasında bir ayırışma gerektirmiştir. Bu temel nokta anlaşılmadan, bahsi geçen dönemlere ait ulus ve din söylemlerine yönelik her türlü retrospektif yorum ister istemez kusurlu olacaktır. O dönemde milliyetçi aktivist-aydınlar tarafından yürütülen tartışmalar tam da milli olan ile olmayan arasındaki hatları çizerek milli olanı tahayyül edip oluşturmaya ilişkindi. Bu konuda ileri sürdükleri tezlerin ayrıntısına girmeden dahi, sadece o dönemdeki milliyetçi aktivistler (burada sadece elinizdeki kitapta üzerinde durulan isimlere atıf yapılmaktadır) tarafından yapılan birtakım yayınların başlığına göz atmak bile söz konusu milliyetçiliğin ne ölçüde ulusu tanımlamak ve dinden ayırıştırmakla ilgili olduğu hakkında bir fikir uyandırmaktadır: Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* başlıklı eseri (1913/14); Mehmed Fuad Köprülü'nün "Türklük, İslâmlık, Osmanlılık" başlıklı makalesi (1913); Ahmet Ağaoglu'nun "İslâm'da Davayı Milliyet" başlıklı makalesi (1914). Bu yazıların hepsinin Balkan Savaşları'nın sonunda veya hemen ardından yayımlanmış olması tesadüfi olmayıp, sosyal, demografik ve siyasal açıdan hızlı değişimlerin yaşandığı bir dönemde birbiriyle ilişkili olarak anayasal vatandaşlık (Osmanlıcılık), etno-dinsel milliyetçilik (Türkçülük) ve dinî cemaatçilik (İslâmcılık) kavramları etrafında örgütlenen siyasal projelerin her birinin inandırıcılığını aydınlatmak bakımından çok önemli bir evreye isabet ettiğini vurgulamaktadır. Türk milliyetçiliği düşüncesinin ana yörüngeleri geç Jön Türk döneminde çoktan ortaya konmuş olmakla birlikte, Türk ulusunun nerede başlayıp nerede bittiğine dair tartışmalar hiçbir açıdan sonuçlandırılmamış ve yoğunluğu değişmekle beraber 1930'ların başlarına dek sürdürülmüştür. Bu dönemde Türk milliyetçiliği söylemindeki değişkenlik metodolojik bakımdan titizlik gerektirmektedir. Millinin hudutları ve bunun din ile ilişkisi tesis edilmek sürecinde olduğundan, bu süregiden tartışma içerisindeki konumları gerçekte henüz netlik kazanmamış analitik kategoriler aracılığıyla ele almak sorunludur.

Ulus kategorisinin muğlaklığının siyasal bakımdan avantajları bulunduğu elbette ki varsayılabilir. Bu sayede cemaat sınırlarını İslâmiyet yoluyla

tanımlayan bir ahaliye tarihsel bağlamda tümüyle yabancı olduğu etnisite – veya ırk– ve dil temeline dayalı ve bundan dolayı tamamen seküler bir yapı olan ulus kavramıyla bir devlet ve ulus-inşa süreci başlatılabilmesi mümkün olabilmıştır. Böylesi bir ortamda sadece –hiç değilse zımnın– “dinsel” bir milliyet kavramı, yani Yavuz’un (1993) tezine ve Anthony Smith’in etno-sem-bolizm kavramına uygun biçimde, dilsel/etnik cemaatin sınırlarını dinî cema-atın sınırlarıyla az çok eşitleyen bir ulus kavramı, sürdürülebilir bir milli pro-je için gereken inandırıcılığı temin edebilirdi.

Türk milliyetçiliğinin oluşumunun toplumsal farklılaşma, demografik ve sosyoekonomik dönüşüm ve daha da ayrıntılı olarak dinî ve etnik söylem-lerin rasyonalizasyonu, sistematikleştirilmesi ve yerelliğinden arındırılması/evrenselleştirilmesi süreçlerinin daha geniş bir bağlam içerisinde anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda, modernleşme gramerini yansıtır şekilde, millet illa din karşıtı olmamakla birlikte (dar siyasi anlamda) seküler terimlerle ta-nımlanmaya başlamıştır. Başta Ziya Gökalp ve Ağaoğlu olmak üzere, milli-yetçi hareketin aşırı pozitivist kanadına dahil olmayan Jön Türk aydınları ba-kımından din, ulusu tanımlayan ve ona sosyal ve manevi bir zemin sağlayan hayati bir unsurdur. Geç Osmanlı ve ardından gelen Kemalist dönemde nere-deyse tüm Türk milliyetçileri, en radikal laik olanlar bile, Türk ulusuna men-sup olanların –esasen (gayrimüslimlerin) hariç tutulması biçiminde işleyen bir sav olsa da– Müslüman olduğu anlayışını paylaşıyordu. Tarihsel olarak, Türk milliyetçiliği etnik ötekilere nazaran dinî (gayrimüslim) ötekileri çok da-ha doğrudan ve aleni biçimde karşısına alarak gelişmiştir.¹²

Klasik anlatıda Türk modernleşme projesi, modern/geleneksel, oku-muş/cahil, merkez/taşra, Batı/Doğu, laik/dinci ve ilerici/gerici gibi bizzat mo-dernist projenin kurucusu ikilikler aracılığıyla aktarılmaktadır. Bu ikilikler yerel söylemlere sızmakla kalmamıştır, Osmanlı ve Türk tarih yazımında ana-litik kategoriler olarak halen geniş bir kullanıma sahiptir. Ben buna alternatif olarak, ikili modernizm yaklaşımları uygulandığında kaybolan bu ihmal edil-miş gri alanlara ışık tutabilmek için postmodernist ve postsekülerist bir yak-laşımı savunuyorum. Türk modernitesinin dinamiklerinin ancak, belirli bir halkın öznel ve kolektif deneyimlerini oluşturan çeşitli ve çelişkili hissiyatlar, fikirler ve umutlar arasındaki etkileşim dinamiklerinin yanısıra daha karma-

12 Erken cumhuriyet döneminde, Müslüman olan ancak Türkçe konuşmayanların Türk milliyetine dahil edilmesi gayrimüslim olup da Türkçe konuşanların dahil edilmesinden çok daha kolay bir şe-kilde başarılı ve daha hoş karşılanmıştır. Bkz. Çağaptay (2006). Bu düzen günümüze dek varlı-ğını sürdürmüştür.

şık tarihsel faktörler dikkate alınarak anlaşılabilceği kanaatindeyim. Örneğin Ahmet Ağaoğlu, her birinde farklı kültürel ve fikri kaynaklardan yararlandığı çeşitli siyasi bağlamlar (Rusya, Azerbaycan, Türkiye ve İran) arasında mekik dokuyordu. Dolayısıyla kendisini Rusya Müslümanı, Azeri, Türk ve İranlı olarak takdim ediyordu (Shissler, 2003, s. 212). Ancak bu durum, kültürel veya siyasal olarak nötr biri olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, Ağaoğlu'nun kendi konumlanmasını kültürel/milli bağlama göre ayarlaması, böylesi bir değişkenliği veya çoklu milli/kültürel/siyasal bağlılıkları siyasi açıdan –hıyanet olarak değilse bile– tutarsız gösterecek bir ulus-devletin bütün dışlayıcı ve homojenleştirici güçleriyle tam anlamda yerleşmemiş olduğu bir zaman ve mekânı yansıtmaktadır.¹³

Modernist dil, Ağaoğlu'nun ve erken Türk milliyetçiliğinin diğer pek çok kahramanının hikâyesini izah edebilecek araçlardan yoksundur. Modernist dilin sınırlılıkları, örneğin o dönemin “egemen düşünce akımları” olarak etiketleniveren hareketleri (yani Osmanlıcılık, Türkçülük, İslâmcılık ve modernizm) somutlaştırmak için Ziya Gökalp'in eserlerine yapılan atıflarda açığa çıkmaktadır. Ziya Gökalp'in yazılarında hayli kapsamlı bir şekilde konu edindiği bu akımları birbirinden apayrı ve tezat biçimde sunmak bir yanlış tasvirdir. Çağının birçok aydını gibi, Ziya Gökalp de bu akımları birbirine zıt ve birbirini dışlar görmüyordu. Yaptığı kategorileştirmelerin çeşitli siyasi projeler arasındaki farklılıklara tipik örnekler şeklinde işaret ettiği doğru olmakla birlikte, esas amacı bu akımların özünün (yani modernlik, İslâm ve Türkçülük) ahenkli bir biçimde kaynaştırılabileceğini göstermekti. Ziya Gökalp'in İslâmiyet'e Türk milliyetçiliğinin bir vasıtası olarak atfettiği önemli rol ancak bu açıdan bakıldığında görünür hale gelmektedir. Van der Veer, Marcel Mauss'un “ulus” üzerine yaptığı çalışmalardan yola çıkarak, milliyetçilik çağında dinin “ulusu tanımlayan bir özellik [haline geldiğini] ve bu amaçla ... millileştirilmiş olduğunu” öne sürmektedir. “Yani din, modern sivil öznenin yaratıldığı disiplinler uygulama alanlarından biri haline gelmektedir” (van der Veer, 2001,

13 “Görünüşte, Ağaoğlu gibi aydınların oturdukları yerler ve kimlikleri bakımından olağandışı bir değişkenlik ve eğretilik olduğu söylenebilir ama bu büyük bir yanılgı olacaktır. Onların dünyası kozmopolitti, siyasal ve düşünsel bilinçleri, imparatorluk sınırlarını veya cemaat, kültür ve dilin dar sınırlarını tanımlayan yollar açarak, yayılarak genişliyordu. Bugünün apaçık görünen etnik kimlikleri, o zamanlar etkileşime açık, geçirimli ve akışkandı. Bu gruba ait insanları –bu bölge ve zamanda yaşayan insanları– incelenmeye değer ve ilginç kılan şey, tanımlamaya çalıştığım akışkanlık ve değişkenliğin tam da o dönemde büyük bir hızla yok olmaya yüz tutmuş olmasıydı. 20. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna gelindiğinde, bölünme ve ayrılmalar etnik-milliyetçi kimlikler ve ulus-devletlerin esnek olmayan kalıplarıyla şekillenerek oldukça kesin ve katı bir biçimde tanımlanacaktı.” (Shissler, 2005, s. 7)

s. 33). Burada erken Türk milliyetçiliği konusunda sunulan okuma, oluşum sürecinde dinin oynadığı role özel önem atfederek bu görüşü desteklemektedir. Bu çalışmanın milliyetçilik, din ve laiklik söylemlerinin kesiştiği noktada Alevilik kavramının oluşumunu ele alırken hedeflediği amaç, Türk milliyetçiliği ve din tarihine ilişkin tarihsel ve sosyolojik çalışmaların üzerlerine dar gelen seküler gömleğinden kurtarılmasına katkı sunmaktır.

İlerleyen sayfalarda ve bölümlerde göstereceğim üzere, hem Alevilerin Türk kültürüyle ilgisine, hem de Türkiye’deki baskın İslâm söylemiyle ilişkili olarak çelişik durumuna dair modern bilgilerin oluşumunda sekülerizm/modernizm yanlısı perspektifler araç olarak kullanılmıştır.

MİLLİYETÇİLİK REFORMU VE POLİTİKALARI

Bu bölüm Türk milliyetçilerinin Kızılbaş-Alevilere dönük ilgisinin başlangıç noktasının konumlandırılması gereken daha geniş tarihsel ve siyasal bağlamı ortaya koymayı amaçlıyor. Kızılbaş-Alevilerin ulusal bakımdan öneme sahip bir topluluk olarak “keşfi”, Türk milliyetçiliğinin oluşumuna paralel şekilde, 1908 Jön Türk Devrimi’nden 1930’larda Türkiye Cumhuriyeti’ne dek geçen çalkantılı dönemde vuku bulmuştur. Kızılbaş-Alevi meselesinin Türk ulusu inşa sürecinde siyasal, demografik ve kültürel bir faktör olarak taşıdığı önem şimdiye dek sistematik bir biçimde incelenmiş değildir. Ulus-inşasının bu çok mühim dönemine Kızılbaş-Alevi faktörünün siyasal etkisi, geç Osmanlı ve erken Türk milliyetçiliği perspektifleri bakımından daha varoluşsal nitelikteki başka meselelere nazaran kesinlikle ikincil bir konumda olsa dahi, yine de önem arz eden bir konudur. Ayrıca, Türk ulusu inşasının dinamiklerini etkileyen kültürel-dinsel ve sosyal-demografik çetrefillikler içerisinde aydınlatıcı bir pencere açmaktadır.

19. yüzyılın son on yılında, pek çoğu orduda veya memurluktaki kariyerlerinin halen başlarında sayılabilecek reform yanlısı Osmanlı aydınları etrafında gevşek yapıli bir örgütlenme olarak ortaya çıkan Jön Türkler, Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasi değişim için itici güç haline gelmiştir. Jön Türk ideolojisi ve politikası hiçbir zaman yekpare olarak anılamayacağından, gelişiminin farklı tarihsel aşamaları arasında ayrımlar yapılması gerekmektedir. İttihadçılar arasında örgütlenen Jön Türkler imparatorluğun son on yılına dek ideolojik meselelere daha ziyade pragmatik bir tavırla yaklaşmışlardır. Çoğu zaman, prensipte toplumsal örgütlenme biçimine damgasını vuran etnik veya dinî farklılıklar ne olursa olsun tüm Osmanlı vatandaşlarının eşitliğini savunan Osmanlı milliyetçiliği veya Osmanlıcılık çerçevesinde kalmışlar-

dır. Hamidiye devrinde, genellikle yeni seküler askerî ve tıbbiye okullarına mensup isimlerin dahil olduğu gizli İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal varoluş sebebi, hakir gördükleri II. Abdülhamid'e karşı çıkmaktan ibaretti.

İttihad ve Terakki Cemiyeti, 1889 yılında İttihad-ı Osmani Cemiyeti olarak kuruluşundan 1908 Devrimi'ne uzanan dönem boyunca bir dizi dönüşüme ve isim değişikliğine uğramıştır.¹⁴ Sabit kalan şey ise, anayasayı yeniden kurmak ve Avrupa'daki örnekleri izleyerek modernleşme reformlarını genişletmekti. İlk başta kendisi bir siyasi aktör olmaktan ziyade eleştirel bir gözlemci konumunda bulunan örgüt, zamanla daha mücadeleci bir tutum alarak, II. Abdülhamid'i 1876'da ilan edilen, ancak kendisinin 1878'de rafa kaldırdığı meşrutiyeti yeniden ilan etmek zorunda bırakan 1908 Devrimi'nde doruk noktasına ulaşmıştır. Kısacası İttihadçılar, kısa kesintilerle de olsa, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna dek Osmanlı politikalarını yöneteceklerdir.

1908 Devrimi'nin ardından birçokları ilk başta yeni rejime büyük umutlar yüklemişler ve II. Abdülhamid'in otoriter saltanatından sonra siyasal ve dinî özgürlüklerde bir artış beklemişlerdir. Erik J. Zürcher, Jön Türklerin iktidara yükselişine halk kanadından gösterilen tepkiyi “olağanüstü bir sevinç ve ferahlama vardı, her meslekten ve Müslüman, Musevi, Hristiyan her cemaatten insan caddelerde kardeşlik gösterileri yapıyor, birbirini kutluyordu. Yaşamın bir şekilde şimdi daha iyiye doğru değişeceğine dair genel ama dile getirilmemiş bir beklenti vardı” şeklinde tarif etmiştir (Zürcher, 1999, s. 140; ayrıca bkz. Joseph, 1983, s. 94-95). Devrimle birlikte kamusal alanda kısa süreli bir serbestlik başlamış, bu ortam kendini basının hızla yayılıp genişlemesinde ve Michelle Campos'un “sivil Osmanlılık” olarak söz ettiği emperyal çok-etnisitelilik iddialarında ifadesini bulmuştur (Campos, 2010). Ne var ki, uzun süreli liberal politikalar ve kamusal alanda bir genişleme umudunda olanlar çok geçmeden sukut-u hayale uğramıştır. İlerleyen yıllarda etnik gruplar arasında yaşanan dinsel çizgideki gerilim azalacağına daha da artacaktır.¹⁵

14 Erken Jön Türk hareketine dair en önemli çalışmalar halen Hanioglu (1995 ve 2001) ve Mardin (1996)'dir. Geç Jön Türk dönemi için bkz. Kayalı (1997). Yukarıda değinilen laiklik yanlılığına rağmen ayrıca bkz. Berkes (1964). Daha fazla literatüre atıflarla Jön Türk dönemine dair kapsamlı bir bakış için bkz. Zürcher (2004, s. 93-132); ayrıca bkz. Zürcher (2010).

15 ABCFM misyoneri White, Jön Türk ihtilali tarafından yaratılan umutlara ve Merzifon'daki genel atmosferi ve cemaatlararası ilişkileri nasıl etkilediğine dair ayrıntılı bir anlatım sunmaktadır. White ayrıca, Balkan Savaşları sırasında atmosferin nasıl değişmeye başladığını ve bunun sonucunda Birinci Dünya Savaşı sırasında Amasya vilayetinde Ermenilerin yaşadığı trajediyi de anlatmaktadır (White, 1940, s. 65-88).

Savaş, Göç, Ulusal Tehditler ve Hristiyanlık Karşıtı Fikirler

İttihad ve Terakki zümresine karşı hem muhafazakâr kadrodan (düşük rütbeli ulema ve ordunun bir kısmı) hem de liberallerden yana büyüyen muhalefetin sonucu olarak, İttihad destekli hükümet 1912’de, Birinci Balkan Savaşı’nın başında iktidardan indirilmiştir. Ancak savaşın kötü gitmesi Jön Türkler’e iktidara epey hızlı bir şekilde dönme fırsatı vermiş ve 1913 yılında bir Jön Türk diktatörlüğünün tesisine yol açan Bâb-ı Âli Baskını’yla tekrar sahneye çıkmışlardır.¹⁶ İttihadçılar içinde etno-dinsel, milliyetçi saikleri savunan sesler artık daha çok duyulur hale gelmiş ve Anadolu’yu Sosyal Darwinci bir politikaya paralel biçimde yeniden şekillendirme planları geliştirilmiştir.

Niyazi Berkes, İttihad ve Terakki’nin 1913’te iktidara geri dönmesiyle, partinin adının artık yeni bir meali olduğunu dile getirmektedir: “Artık çeşitli etnik öğelerin birliği anlamına değil, Türklerin birliği anlamına geliyordu” (Berkes, 1964, s. 335). Bu safhada Türkçülüğün etkisi kesinlikle daha görünür hale gelmekle birlikte, Berkes’in bu gözlemi, Türkçülük söyleminin epeyi önemli bir kısmını oluşturan din bileşenini göz ardı ettiğinden noksan kalmaktadır. Bir önceki bölümde öne sürüldüğü üzere, Jön Türk düşüncesinin bilhassa erken döneminde, daha katı pozitivist görünümünde var olan sağlam fikri vaatlerine karşın, Türkleştirme/millileştirme ve İslâmlaştırma söylemleri hayli iç içe girmiş durumdaydı. Bu kesişim milliyetçi bakışın Kızılbaş-Alevileri görme biçimini de etkileyecektir. Milliyetçilik perspektifinden bakıldığında, din milli kültürün önemli bir veçhesini oluşturunuyordu ve dolayısıyla, ilerleyen sayfalarda göstermeye çalışacağım üzere, Kızılbaş-Alevilerin Türk milliyetine entegrasyonunu dinî entegrasyonlarıyla birlikte yürütmek icap ediyordu. Hristiyanlar, Balkan Savaşları’ndan başlayıp erken cumhuriyet boyunca süren döneme damgasını vuran savaş dinamikleri ve zorbalık ortamı içerisinde gitgide Türk-Müslüman ulusun esenliğine yönelik büyük bir tehdit olarak algılandığında, Jön Türklerin Kızılbaş-Alevileri, kimi Batılı yazarlar tarafından öne sürüldüğü üzere gayrimüslim ve/veya Hristiyan olarak düşünmeleri halinde Türk ulusunun bir parçası olarak benimsemesi düşünülemezdi.

Jön Türk döneminde başlayan ve ilerleyen yıllarda özellikle Hristiyan azınlıkları hedef alan Müslüman-milliyetçi şovenizmine katkıda bulunan temel faktörler (1) Osmanlıların 1908 ile 1913 yılları arasında ve özellikle de

16 Jön Türkler bu kez sultanın yetkilerini ciddi biçimde kısıtlamış ve Tanzimat ıslahatları ile başlatılmış olan eğitim ile hukuk sistemindeki sekülerleştirmeyi hızlandırmıştır. Bunu Türkiye Cumhuriyeti’nin merkeziyetçi laikliğinin habercisi olacak biçimde gerçekleştirmişlerdir. Böylece eğitim ve yargıdaki İslâmi kurumları devlet aygıtıyla birleştirerek devletin bu alanlardaki kontrolünü arttırmışlardır (Zürcher, 2004, s. 121-122).

Balkan Savaşları (1912/13) sırasında zaten yakın geçmişte epey küçülmüş olan Avrupa'daki topraklarının büyük bir kısmını kaybetmiş olması; (2) Balkanlar ve Kafkaslar'dan yüz binlerce Müslüman göçmenin bu toprak kaybı sonucunda Anadolu'ya akın etmesiyle yaşanan insanlık dramı; (3) Doğu Anadolu'daki vilayetlerin Rusların eline geçeceğine dair, Birinci Dünya Savaşı sırasında ciddi bir şekilde artan endişeler; ve (4) sadece kapitülasyonlarla değil, çeşitli Hristiyan misyonlarda, İngiliz konsoloslukları gibi siyasal kurumlarda ve Avrupa'nın doğu vilayetlerine yönelik olarak geliştirdiği, Ermeni ve Hristiyanların çıkarlarını kollayan reform planlarında daha elle tutulur şekilde hissedilen Batı varlığı ve baskısı.¹⁷ Osmanlılar sık sık, yerli Hristiyan ahalinin devletin düşmanlarına destek verdiği şüphesine kapılıyordu – ki bazı kesimler gerçekten de milliyetçi ve ayrılıkçı faaliyetlere sempati besliyor ve daha ufak bir kesim de gerçekten bu tarz faaliyetlerle iştigal ediyordu.

19. yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman göçmenlerin savaştan kaçıp Anadolu'ya akın etmesi, bir Müslüman dayanışması ruhunun oluşmasına önemli katkı sunmuş olup gayrimüslimlere karşı hissedilen hıncı da kamçılamıştır. 1860'lardan beri Ruslardan kaçarak Kafkasya'dan Osmanlı topraklarına sığınan muhtemelen bir milyondan fazla Müslümanın göçüyle, Osmanlılar zaten ciddi ekonomik ve demografik güçlüklerle karşı karşıya kalmış durumdaydı (Zürcher, 2004, s. 82). Göçmenlerin birçoğu daha yoldayken kıtlık ve hastalıktan kırılmış; devlet ilk başta bu durum karşısında tam anlamıyla aciz kalmıştır. Ardından, bu –hemen hepsi Müslüman olan– göçmenler güvenlik ve ekonomi gözetilerek imparatorluğun farklı yerlerine yerleştirilmiştir (McCarthy, 1995, s. 34-39). Kafkasya'dan gelen muhacirlerle birlikte ortaya çıkan sorun, bilhassa Balkanlar'da yükselmekte olan milliyetçilikle kesişmiştir; yüzyıl başında Yunanların fiili ve Sırpların yarı bağımsızlık kazanması Bulgar milliyetçilerinin özlemlerini de körüklemiştir – aynı gelişmeler Anadolu'daki Ermenilerin milli hayallerini de tetiklemiştir. Osmanlı-Rus Savaşı'nda (1877-1878) Osmanlıların yenilmesiyle, imparatorluk Ruslara kaptırdığı üç kuzeydoğu vilayetinin yanısıra Balkanlar'ın büyük bir kısmını da kaybetmiştir. Böylece tarihte ilk kez, büyük Müslüman ve Türk nüfusun yaşadığı Osmanlı toprakları işgal edilmiş, geniş ölçekli Müslüman kıyımları ve zorla göç ettirmeler yaşanmıştır (Zürcher, 2004, s. 81). Bu gelişmeler Osmanlıların çok-etnisiteli milli birlik hayallerine halihazırda ciddi bir darbe vurulması an-

17 Üngör "İttihad ve Terakki Cemiyeti, Yedi Düvel'in iç politikaya karışmasını Osmanlı'nın egemenliğine yönelik onur kırıcı bir ihlal, Doğu Osmanlı vilayetlerinde bağımsız bir Ermenistan'ın kurulacağı şeklindeki kıyamet senaryolarının habercisi olarak görmüştür" (Üngör, 2008b, s. 21).

lamına geliyordu. Balkan Savaşları sonunda Osmanlılar Avrupa’da kalan topraklarının % 80’ini daha kaybetmiş; 800.000 kadar Müslüman muhacir Anadolu’ya ulaşma hedefiyle doğuya doğru yollara koyulmuştu (Zürcher, 2008, s. 2-6).¹⁸ Jön Türkler 1913 yılında tek parti diktatörlüğü kurduğunda henüz açıkça Türk milliyetçisi bir program benimsememişti. O dönemki milliyetçi söylemler, Türk milliyetçisi ve (pan-)Türkçü fikirlerin yanısıra en azından görünüşte etnisite ve din üstü Osmanlıcılık ihtiva ediyordu. Türk milliyetçiliğinin oluşumundaki ayrıntılar tarihçiler arasında hâlâ tartışma konusudur. Jön Türklerin Türkçü politikaları değişen siyasal duruma yanıt olarak zamanla yavaş yavaş benimsediği tezini sorgulayan Şükrü Hanioğlu, Türk milliyetçiliğinin daha 1902’den 1907’ye kadar olan dönemde bile İttihadçıların yayınlarında göze çarpan bir tema olduğunu ve Jön Türklerin 1908 Devrimi ile Balkan Savaşları arasında çizdiği liberal görüntünün sadece siyasi oportünizmden kaynaklandığını öne sürmektedir (Hanioğlu, 2001, s. 295-302). Hanioğlu’na göre “aynı İttihad önderleri aynı anda hem Turancı, hem Ümmetçi, hem de Osmanlıcı politikalardan istifade etmiştir. Genellikle İttihad ve Terakki’nin bu ideolojilerden birine bağlanarak diğerlerini dışladığı savunulmaya çalışılsa da, gerçekte hiçbir zaman böyle olmamıştır” (Hanioğlu, 2001, s. 298). Hanioğlu sonuç olarak, İttihad ve Terakki’nin ideolojik konulara genel anlamda pragmatik/oportünist yaklaşımı bir yana, siyasi yöneliminin kucaklayıcı bir Osmanlıcılık olduğu kanaatinde; bu anlayışta etno-dinsel kategoriler zaman içerisinde bir diğerinden kuvvetli hale gelmiş olsa dahi, her zaman ikincil konumda kalmaktaydı. Ancak o yıllar içerisinde Jön Türkler, gitgide, bu kucaklayıcı Osmanlıcılığın cemaatçi çıkarlara dayalı etno-dinsel cemaatler karşısında üstünlük sağlayamadığının farkına varacaklardır: “Sadece işlerliği olabilecek bir ayrılıkçılık mefhumunu sürdüremeyen ve her türlü Osmanlıcılığı bir ulus-devlet içerisinde azınlık olmaya tercih eden ... Museviler gibi çok dar etno-dinsel gruplar böyle bir Osmanlıcılık türünü kabul eder” (Hanioğlu, 2001, s. 301).

Jön Türk politikalarının mahiyet ve gayesi halen hararetle tartışmalara konu olmaktadır. Taha Parla, sosyolog Şerif Mardin’den hareketle, son derece olumsuz ve daha ziyade yekpare bir Jön Türk ideolojisi resmi çizmektedir:

Genç Türk düşüncesi ... özgürlükçü [değildi] ... “devlet mantığı”ndan hareket [ediyordu] ... demokratik değildi; aslında halka duyulan güvensizliği de

18 McCarthy 1913 ile 1920 yılları arasında Balkanlar’dan göç edip Anadolu’ya yerleştirilen 400.000’den fazla muhacirden bahsetmektedir.

içeren belirsiz bir halkçılıktı ve yönlendirilmiş, güdümlü kitle eylemini idealleştiriyordu. Bürokratik eğilimli bir tutuculuktuk ve ... zorlamaya dayalı yukarıdan değişim düşüncelerine karşın, hiç de radikal değildi. Kesinlikle yetkeciydi ve çoğu zaman ... “pre-totaliteryen”di. Genç Türkler ... yüzeysel anayasalcılıklarına karşın, anti-parlamentaristti ...; uzmanların ... otoritesini öne çıkarması bakımından da, kesinlikle seçkinciydi. (Parla, 1999, s. 49)

Michelle Campos Jön Türklere yönelik bu denli katı genelleştirmelere karşı çıkmaktadır. Jön Türk döneminde Filistin’i ele alan çalışması bağlamında, gayrimüslimlerin yanısıra Müslümanların da sivil Osmanlıcılığa verdiği desteğin ciddiyetini vurgulamıştır. Araştırmasında ayrıca, Hanioglu tarafından dile getirilen, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde cemaat kimliğine yönelik çeşitli yaklaşımlar arasındaki çekişmede, bilhassa gayrimüslim cemaatlerin toplulukçu bakışları dolayısıyla, etno-milliyetçiliğin kaçınılmaz olarak üstünlük elde edeceği şeklindeki düşüncüyü sorgulamaktadır. Campos, milliyetçiliğe çok dar bir açıdan odaklanan ve ulusal ve emperyal siyasi oluşumların birbiriyle uyumsuzluğu iması taşıyan bir perspektifin, emperyal milliyet ve yurttaşlık anlayışlarını algılamamızı doğal olarak engellediğini savunmaktadır. Buna alternatif olarak, yeni kimliklerin oluşumunda emperyal çok-etnikliğin önemli bir rol oynadığını öne sürmektedir (Campos, 2010, s. 5-7). Campos bilhassa 1908’deki devrimci taleplerin (hürriyet, müsavat, uhuvvet ve adalet) bunlara bağlı kalınmaması sebebiyle başarıya ulaşmadığı görüşünü eleştirmektedir. Doğrusu, Osmanlıcılık ülküsü tesadüfi siyasi gelişmelerin yanısıra yurttaşlık konusundaki liberal ve cemaatçi söylemlerin uyumsuzluğu sonucunda inandırıcılığını yitirmiştir. Osmanlı’nın liberal yurttaşlık ülküsü etnik kimlikleri baltalamış, *millet* kurumunun altını oymuş ve özellikle de *millet*lerin din önderlerinin rolünü zayıflatarak sarsmıştır. Böylece eski düzene dayalı imtiyaz ve kimliklerin kaybedileceği yönünde bir korku uyandırmıştır. Öte yandan cemaatçi yurttaşlık ülküsü de, 1908 sonrasında etno-dilsel-dinsel hassasiyetlerin ve politikaların artmasına katkı sunmuştur. Hem Müslümanlar hem gayrimüslimler arasında ve hem Jön Türk örgütleri içinde, hem de dışında rakip olan bu iki söyleme rastlanabiliyordu (Campos, 2010, s. 245-247). Campos’un bu müdahalesi mühim olup, kolayca kaçılıp da Jön Türk hareketiyle ilişkilendiriliveren düşünce ve politikalarda ifade bulan karmaşık ve girift dinamiklerin homojenleştirilmesinden kaçınmayı salık vermektedir. Bilhassa, Osmanlıcılığın cemaatçi projeler karşısında siyasi zeminini ister istemez kaybettiğini verili bilgi gibi düşünmenin tehlikesine işaret etmektedir – tarihsel gidişat bu yönde ilerleye-

rek, bugünden geriye dönük bakışlı determinist yorumları haklı çıkarıyor görünse bile.

Her ne kadar Campos, Osmanlıcılığın aslında her durumda muhakkak tükenmek durumunda olmadığı şeklindeki savını sağlam kanıtlara oturtsa da, olayların tarihsel gidişatı pek lehe işlemiyordu. Savaş ve ekonomik gerileme karşısında, giderek daha çok Osmanlı varoluşsal sıkıntı, dert, toplumsal ve ekonomik haset, ihanet ve intikam duygularını dinsel ve etnik farklılık ve teceddüt fikirleri etrafında dönen bir milliyetçilik dilinde ifade etmeye başlamıştır. Bu bağlamda özellikle Hristiyanlık karşıtı –yani Rum ve bilhassa Ermeni karşıtı– düşünce, en başından beri içinde Müslüman imalar taşıyan bir Türk milliyetçiliği için katalizör haline gelmiştir (Köroğlu, 2007, s. 49-50; ayrıca bkz. Kayalı, 1997, s. 174-180; Eissenstat, 2007, s. 61). Türk milliyetçiliğinin bu evresini analiz ederken gözönünde bulundurulması gereken önemli bir nokta da Jön Türk önderlerinin çoğunun Trakya, Balkanlar ve Kafkasya kökenli olmasıdır (Jongerden, 2007, s. 190-191). Bu isimlerin tümü vatanlarını bir daha geri alma umudu olmaksızın kaybetmişlerdi. Balkanlar'ın travmatik bir şekilde kaybedilmesi “Osmanlı aydın sınıfını ellerinden gidene dönük bir arayışın içine çekmiş ve Osmanlılar karmakarışık hislere, utanç, keder, öfke ve kendi kimliklerine yönelik bir sorgulayışa dalmışlardır” (Boyar, 2007, s. 1). Bir de, bu kesimin hatırı sayılır bir kısmı ilk askerlik deneyimlerini o bölgede Yunan, Bulgar, Sırp ve Arnavutluk çetelerine karşı verilen mücadelede yaşamışlardır” (Zürcher, 2008, s. 5).

Balkan Savaşları'nın sonuna gelindiğinde, Osmanlıcılığın çok-dinli ve çok-etnisiteli ülkeleri değişen demografik ve siyasal realiteler neticesinde büyük oranda gözden düşmüştü. Anadolu'nun stratejik önemi de epey artmıştı. İmparatorluğun şaşıaali günlerine yeniden dönme, yahut hiç değilse imparatorluğu ayakta tutma hayalleri artık, devletin Türk-Müslüman merkezi olarak Anadolu'ya odaklanmaya başlamıştı. Halbuki Anadolu'nun dört bir yanını da o sırada Osmanlı-Türk siyasi hegemonyasına meydan okuyordu. 1914 yılında, İttihadçıların güçlü isimlerinden biri olan ve Turancı ihtiraslarıyla nam salmış Enver Paşa (1881-1922) Osmanlı birliklerini Batum ve Kars'a doğru yönlendirmiştir.¹⁹ Ne var ki Ocak 1915'te Sarıkamış'ta Ruslar tara-

¹⁹ Hiçbir zaman İttihad ve Terakki politikalarının esas odağında yer almamakla birlikte, Turancı fikirler Balkan Savaşları'ndan itibaren ve Birinci Dünya Savaşı'na girmeden önce, kimi İttihadçı yöneticilerin savaşta destek bulmak amacıyla kullandığı yaygın propaganda aracılığıyla çok daha ön plana alınarak somutlaştırılmıştır (Köroğlu, 2007, s. 66-71). Osmanlı'nın nüfuzu ve iktidarının Rusya'daki Türki halkların yaşadığı topraklara doğru genişlemesi olasılığını içeren dini ve etnik homojenlik ülkülerine dayalı Turancı hayaller, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonraki aşama-

findan bozguna uğratılmıştır. Rusların dışarıdan ve daha az miktarda olmakla birlikte imparatorluk içinden Ermenilerin desteğini almış olması Hristiyan ve Ermeni karşıtı duyguları daha da arttırmıştır. 1915 ve 1916 yılları boyunca Osmanlılar Kafkasya’da ve Anadolu’da Ruslar karşısında sık sık yenilgiye uğramış ve ciddi toprak kayıpları yaşamıştır.²⁰ Bu bağlamda, Osmanlı Devleti’nin Hamidiye devrinden beri doğuda istikrarın sağlanması çabalarının temel taşlarından biri olarak Kürtlerle yürüttüğü stratejik ittifak daha da önem kazanmıştır. Osmanlılar güçlü bir Kürt milliyetçi ve ayrılıkçı hareketinin ortaya çıkmasından korkmuş olmalıdır ki, çok geçmeden, Türkçü homojenleştirme politikaları Kürtleri de hedef almaya başlayacaktır. Ancak Jön Türkler şimdilik Kürtlere yönelik olarak birleştirici tutumlarını sürdürüyordu. Dahiliye Nazırı Talat Paşa’nın deyişiyle, önce “Ermeni meselesini halletmeye” karar vermişlerdi.

Nüfus ve Toplum Mühendisliği

Yakın tarihli araştırmalarda, İttihad ve Terakki’nin Anadolu merkezli Türk-Müslüman milliyetçi bir vizyonu ve Sosyal Darwinci fikirleri, etno-dinsel farklılaştırma kriterleriyle hareket eden bir nüfus mühendisliği politikası olarak birleştiren 1913 sonrası nüfus politikaları ele alınmaktadır (Şeker, 2007; Dündar, 2008; Zürcher, 2008; Üngör, 2008a). Nesim Şeker nüfus mühendisliğini “nüfus seviyesi, düzeni, dağılımı ve artışı/azalışına yönelik devlet müdahalesi” olarak tanımlamaktadır. “Başka bir deyişle, dinsel/etnik ayrımcılıktan kaynaklanan veya bir etnik grubun diğerlerine karşı siyasal veya iktisadi gücünü arttırmayı amaçlayan, siyasal, stratejik veya ideolojik sebeplerle başlatılan, nüfusun çeşitli yöntemlerle manipüle edilmesine yönelik kasıtlı devlet programı veya politikası nüfus mühendisliği olarak tanımlanabilir.” Şeker’in işaret ettiği üzere, nüfus mühendisliği politikaları modern ulus-devletin ortaya çıkışından önceye dayanmaktadır. Milliyetçilik bağlamında yeni olan şey, daha net bir şekilde tanımlanmış bir etnik veya etno-dinsel homojenlik oranına ulaşma hedefiydi (Şeker, 2007, s. 461).²¹ Şeker, İttihadçılar tarafından

larda Ekim Devrimi neticesinde Rus ordusunun geri çekilmesi ve Osmanlı’nın Azerbaycan’a girmesiyle daha da artan şekilde, Osmanlıların Ümmetçi dayanışma umutlarıyla da kısmen keşşen bir başka atılım içine girmiştir.

20 Üngör’ün işaret ettiği üzere, “Rus işgali tehdidinin ‘içerdeki Ermeniler’ tarafından desteklendiği doğu vilayetlerinde doğrudan sivil Osmanlı Hristiyanlarına yönelik katliamların çoğunun İttihadçı diktatörlerin paranoyak zihinlerinde doğup derhal fiiliyata dökülmesi tesadüf değildi” (Üngör, 2005, s. 110).

21 “20. yüzyılın ilk yarısında nüfus gruplarının ve bütün bir halkın zorla yeniden iskânında ayıplanacak bir şey görülmediğini” belirtmek gerekir. “Hatta böyle uygulamalar son derece yaygındı... Ye-

1914 yılında Osmanlıların ellerinde kalan topraklarda uygulamaya konmasına karar verilen “nüfusu yeniden yapılandırma” hedefini iki yönlü olarak şöyle özetlemektedir:

Türk etnisitesine demografik üstünlük kazandırmak ve bu etnisiteyi iktisadi açıdan güçlendirmek. Demografik üstünlük gayrimüslim nüfusun tehciri ve boşaltılan yerlere Müslüman muhacirlerin yerleştirilmesiyle sağlanacaktı. Ne var ki, yeniden iskânın en önemli kriteri etnisite olduğundan, Dahiliye Nazırlığı defaatle bu yerleştirme sırasında ... Araplar, Arnavutlar, Boşnaklar ve Kürtler gibi “güvenilmez” unsurların dağıtılması yönünde talimatlar vermiştir. Bu etnik grupların yeniden iskânında, bunların nüfusunun Türk nüfusun yüzde 5-10’unu geçmemesi şartına katıyetle uyulacaktı. İttihad ve Terakki’nin iktisadi milliyetçiliği, ticaret ve sanayi alanında Rumların ve Ermenilerin zararına olacak şekilde Müslüman/Türk teşebbüslerin geliştirilmesinden ve devletin temelini oluşturacak bir Müslüman/Türk burjuvazi yaratılmasından müteşekkildi. (Şeker, 2007, s. 465)

Geç Osmanlı ve erken cumhuriyet nüfus mühendisliği politikalarını, Osmanlı İmparatorluğu’nun bir ulus-devlet olma yolundaki dönüşümüne eşlik eden daha geniş toplum mühendisliği politikalarının bir parçası olarak görmek gerekir. İttihad ve Terakki’nin toplum mühendisliği, sosyal ve kültürel bilgiler gibi “hafif” faktörlerin yanı sıra İttihadçıların Türk egemenliği projesi için millileştirilmesini elzem gördüğü ekonomik sistem gibi esaslı faktörlerle de ilgileniyordu. Nihai hedefi homojen bir Müslüman nüfus ve toplum yaratmaktı.²² Dolayısıyla, nüfus mühendisliği analizlerinin toplum mühendisliği yaklaşımıyla sunulan daha geniş açığa dahil edilmesi ve devletin yeni demografik gerçeklikler yaratmak amacıyla yeniden iskân ve etnik temizlik gibi fiziksel güç kullandığı durumlarla sınırlı tutulmaması gerekir. Devletin genel olarak modernleştirme/uygarlaştırma/normalleştirme ve denetleme ve daha özel olarak da etnik ve kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet yaratma uğraşısında kullandığı fiziksel şiddetin ve daha incelikli anlamlarda şiddetin ardında yatan motivasyon ve rasyonalizasyonların anlaşılması şarttır.²³

niden iskân programları her zaman iktisadi ve ideolojik savlara başvurularak gerekçelendiriliyordu” (Aly ve Heim, 2003, s. 285).

22 Bkz. Aktar (2003). Toplum mühendisliği kavramının soykütüğüne dair veciz bir bakış ve geç Osmanlı ve erken cumhuriyet politikalarında uygulamasına dair bir tartışma için bkz. Üngör (2008a ve 2008b).

23 Jön Türklerin nüfus mühendisliği politikalarının çeşitli yönlerine dair tartışmalar için bkz. *European Journal of Turkish Studies* özel sayısı (Tematik Sayı No. 7, 2008, “Demographic Engineering”). Bu sayıda başka ülkelerin deneyimlerine dair mukayeseli perspektifler de açan [örneğin ABD (Kieser), Yunanistan ve Bulgaristan (Öktem)] veya nüfus mühendisliği ve daha genel olarak

1915 ve 1916 yıllarında Anadolu'daki Ermeni nüfusun çok büyük bir kısmının 20. yüzyıldaki ilk soykırım olduğu da iddia edilecek şekilde tehciri ve katli,²⁴ İttihad ve Terakki'nin nüfus mühendisliği politikalarının en uç örneğini oluşturunuyordu. Bunların uzun bir savaş ve cemaatlerarası şiddet dönemiyle şekillendirilmiş trajik bir dinamiğin sonucu ve en son noktası olarak anlaşılması gerekmektedir. Ciddi tahminlere göre, Ermeniler tarafından hatırlandığı haliyle "Büyük Felaket", 600.000, kimi kaynaklara göreyse 1.000.000'dan fazla insanın canına malolmuştur.²⁵

Hristiyanların (ve özellikle de Ermenilerin) tehciri ve öldürülmesinin yanısıra çoğu Rus cephesinden gelen Müslüman muhacirlerin boşaltılmış Ermeni köylerine yerleştirilmesi planında rol oynayan bir dizi askerî-stratejik, iktisadi, demografik ve sosyokültürel mülhaza, bu olayların mimarlarının Sosyal Darwinci kanaatlerine işaret etmektedir (Kieser, 2000, s. 426-427; Zürcher, 2004, s. 117).²⁶ Zürcher'in sözleriyle:

toplum mühendisliği konusunda yararlı teorik tartışmalar sunan (Üngör'ün yanısıra Nikos Sagalası ve Alexandre Toumarkine) birçok kayda değer makale yer almaktadır. Bu sayıya <http://ejts.revues.org/index2073.html> adresinden erişilebilir. Uzun süreli bir Türkleştirme politikası içerisinde Hristiyanlara yönelik katliam ve tehcirlerde rol oynayan faktörler olarak yukarıdan gelen siyasi emirler, yerel yönetim ve karmaşık cemaatlerarası ilişkiler arasındaki etkileşimi gösteren, Diyarbakır iline dair kapsamlı bir bölge incelemesi için bkz. Üngör (2005). Ayrıca bkz. Kerem Öktem'in nüfus mühendisliği süreçlerindeki "yıkım ve yapım safhaları arasındaki sürekliliğe" işaret eden öğretici makalesi (Öktem, 2008, §13). Öktem, Jön Türk döneminden itibaren Türkiye'deki isim değişikliklerine ilişkin bir analize dayanarak, esasen Türkçe olmayan isimler silinerek yeniden isim verme politikalarına dair "toponomi mühendisliği" kavramını getirmektedir (Öktem, 2008, §17).

- 24 Bağımsız tarihçilerin çoğu söz konusu tarihsel olayların genel tanımı üzerinde büyük oranda mutabık olmakla birlikte, bunun nasıl adlandırılacağı meselesi halen, (Türk ve Ermeni devletlerinin, ulusal ve uluslararası kamuoyunun ve milliyetçi lobi gruplarının) siyasi çıkarlarının yanısıra maddi tazminat endişeleri/umutları arasında çapraz ateşte kalarak hararetli bir şekilde tartışılmaktadır. Ermeni Soykırımı hakkındaki uluslararası tartışmalarda yıllardan beri gözlenebilen ve "analitik ve tarihsel yaklaşımlarla kimi zaman pek uyummayan normatif ve etik savlara verilen ehemmiyetle açıklanabilecek" "olaya isim verme saplantısı"nın, bu tartışmanın kutuplaşmış olmasından ötürü, ne yazık ki, tehcir ve katliamların tarihsel bağlamı ve ayrıntıları hakkında kamuoyunun bilgisini artırma çabaları açısından daha ziyade baltalayıcı bir sonuç yaratıyor olduğu konusunda Öktem'e katılıyorum (Öktem, 2008, dn. 4).
- 25 Resmî olarak kurulmuş bir Osmanlı heyeti 1919'da hazırladığı raporda bu sayıyı 800.000 olarak bildirmiştir; ardından bu sayı geç Osmanlı ve erken cumhuriyet siyaset ve ordu kaynaklı rakamlarda defaatle kullanılmıştır (Akçam, 2006, s. 183). Acı bir şekilde tartışma konusu yapılan Ermeni Soykırımı meselesine dair, ortaya çıktığı kadarıyla olaylara dair genel bir bakış da sunan yakın zamanlı literatüre dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Kieser (2007); ayrıca bkz. Bloxham (2005, s. 69-111).
- 26 Soykırımın hayata geçirilmesinde başrol oynayan Talat Paşa ve Diyarbakır valisi Dr. Mehmet Reşit "bir yandan Ermeniler ve Rumlar ile diğer yandan Müslümanlar ve Türkler arasında en güçlü olanın hayatta kalacağı bir ölüm kalım mücadelesi olduğuna inanan Sosyal Darwinci ve pozitivist kişilerdi" (Baer, 2004, s. 690). Talat Paşa'nın ve uygulama seviyesinde Dr. Mehmet Reşit'in bu bağlamda oynadığı belirleyici rollere dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Üngör (2005) ve Kieser (2002b).

Amaç, her yerde Ermenilerin varlığını nüfusun yüzde beşi kadarına indirmekmiş gibi görünmektedir, fakat bu tehcirler İttihad ve Terakki Cemiyeti iktidarı içerisindeki radikal bir hizip tarafından Ermeni ahalinin fiziksel olarak ortadan kaldırılması için kullanılmıştır. ... Bu işin faillerinin aklındaki düşünce, Balkanlar'da ve Kafkaslar'da yaşananların bu topraklarda tekrar etmesini önlemek için tüm Anadolu'da bir Müslüman çoğunluk yaratmaktı (Zürcher, 2008, s. 9).

İttihadçıların etno-dinsel homojenleştirme politikasının esas hedefi Ermeniler olmakla birlikte, tek hedef onlar değildi. Başka Hristiyan topluluklar da ağır darbeler almıştır. Trakya ve Ege kıyılarında 130.000 ila 150.000 Rum Ortodoks Hristiyan tehdit ve gözdağı neticesinde evlerini, işlerini ve eşyalarını öylece bırakıp Yunanistan'a göç etmek zorunda kalmış (Şeker, 2007, s. 465; Zürcher, 2004, s. 126); güneydoğu vilayetlerinde çeşitli Süryaniler birçok kez Ermenilerle benzer bir muameleye maruz bırakılmış ve 100.000'den fazla soykırım kurbanı vermiştir.²⁷ Toplamda, 1914 ile 1922 yılları arasında Anadolu'nun nüfusu üçte bir oranında azalmıştır; bu sayı savaş sebebiyle ölen Müslüman ve gayrimüslimlerin sayısının iki katından fazladır (Kieser, 2000, s. 359).

İttihad ve Terakki'nin Türkleştirme planlarının, başta Kürtler olmak üzere Türk olmayan Müslüman ahalileri de etkilediği daha az bilinen, fakat tarihsel bakımdan büyük öneme sahip bir konudur; bu nüfusun önemli bir kesiminin yeniden iskânı, Doğu Hristiyanlarının çoğunluğunun tehcir ve imhasından daha önce başlatılmış bir süreçtir:

1916 yılının Nisan ayında İttihad ve Terakki Cemiyeti, dört bölgeye yönelik kapsamlı bir talimat ile doğu vilayetlerindeki Kürtlerin toplu tehcirini emretmiştir. Kürtlerin "gittikleri yerlerde aşair hayatını yaşamama[si] ve milliyetini muhafaza etmeme[si] için", İttihad ve Terakki "aşiret reislerini behemahal efraddan ayırmak lazım geldiği" ve "Türklerin mütekâsif bulunduğu mahallere ... ayrı ayrı sevk edilme[si]" gerektiği düşüncesindeydi. Seyahat edemeyecek durumda olanlar "vilayet dahilindeki Türk köylerinde müteferrikan iskân ... edilecekti". İttihadçı toplum mühendislerinin düşüncesinde, bu tedbirlerin hepsi birden Kürtlerin "Arap ve Kürtlerle meskûn havalide ... âdet ve milliyetlerini muhafaza ederek yine gayr-i müfid bir unsur halinde kalmalarını" engelleyecekti. ... İttihad ve Terakki, Kürtleri doğu vilayetlerinde bir ulus olarak tanımlayabilecek ve dolayısıyla çözümüne

²⁷ Birinci Dünya Savaşı'nda Doğu Hristiyanlarına yönelik tehcir ve katliamlara dair, Süryanilere özel olarak odaklanarak, bilgi veren genel bir kaynak olarak bkz. Gaunt (2006); ayrıca bkz. Yonan (1989) ve Tamcke (2007).

bir tehdit oluşturabilecek Kürt müesseselerine, yani Kürt kültürü, dili ve demografisine karşı geniş ölçekli bir saldırı planlayıp yürütmüştür. (Üngör, 2008a, §25)

Savaşın sonlarına doğru, çoğu muhtemelen yiyecek ve barınak bulamadığı için yolda ölecek olan tahminen 700.000 kadar Kürdün Osmanlılar tarafından batıya göçmek zorunda bırakıldığı öne sürülmektedir (Jwaideh, 2009, s. 257). Yine de, Kürtlerin yerlerinden edilme tarzı ile Ermenilerin zoraki göçü arasında çok büyük farklar vardı. Kürtlere yönelik olanda amaç imha değildi. İttihad ve Terakki'nin Kürtlere yönelik politikaları, Kürt topluluklarının ufak birimler halinde Türkçe konuşan ahalî arasına serpiştirilmesi ve eş zamanlı olarak, Türkçe konuşan Müslümanların (çoğu Balkanlar'dan gelen muhacirler) doğuya yerleştirilmesi yoluyla, bunları Türk ulusu içerisinde asimile edip, dillerinin ve kültürlerinin Türkleştirilmesini hedefliyordu.

İttihadçıların Kürtleri yeniden iskân ve asimile çabaları, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde bir çöküş ve partinin sürdürdüğü politikalarda kısa süreliğine bir kesintiye yol açan savaşın sonunda geçici bir süreyle de olsa yarıda kesilmiştir. Galip gelen İtilaf Devletleri'nin Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlılara dayattığı ağır koşulların bir ürünü olarak ortaya çıkan Kurtuluş Savaşı sırasında, Türk milliyetçilerinin Kürtlere yaklaşımı, bir (Türk-Kürt) Müslüman ittifakına odaklı nispeten birleştirici bir tutum sergiliyordu. Fiili silahlı çatışma anlamında savaş esasen Yunan ve Osmanlı Müslüman güçleri arasında (Anadolu'da) ve ikincil olarak da Ermeni ve Osmanlı Müslüman güçleri arasında (doğu vilayetlerinde) yaşanmıştır (Üngör, 2008a, §27-35). İttihad ve Terakki'nin siyasi çöküşünün ardından ideolojik kartlar yeniden dağıtılırken “Türk Birliği” olarak ortaya çıkan bu Müslüman ittifakı, gücünün ve meşruiyetinin büyük bir kısmını Rumları ve Ermenileri iç düşmanlar olarak ötekileştirmekten alıyordu.²⁸ Böylelikle, İttihad ve Terakki'nin Hristiyanlık karşıtı söylem ve politikaları Kurtuluş Savaşı'nda da devamını bulmuştu. Aynı zamanda, bu ittifakın birleştirici sembolü olarak İslâmiyet'in yayılması da Kürt milliyetçiliği tehdidinin yumuşatılması anlamına geliyordu (Şeker, 2006, s. 158-166).

Nüfus mühendisliği kavramının avantajı, sadece Hristiyan veya Ermeni karşıtı politikalarla sınırlı olmayıp, bunları Kürtler ve Araplar gibi Türk ol-

28 Türk Birliği hareketinin siyasi muhalifleri “Yeni Osmanlılık” adı altında örgütlenmiş ve daha kucağlayıcı bir Osmanlı milliyetçiliğine dönüşmesini savunmuş, ancak pek destek bulamamıştır (Şeker, 2006, s. 166-171).

mayan Müslümanları ve (ilerleyen bölümde göstereceğim üzere) Kızılbaş-Aleviler gibi dinen “şüpheli” grupları hedef alan daha geniş bir Türk-Müslüman homojenleştirme politikası içerisine dahil eden bir perspektif sunmasıdır. Yani, Hristiyanların tehcir ve katlinde uygulanan şiddetin, hem kapsam hem de yapısal olarak, Müslümanların karşı karşıya kaldığı şiddetin çok ötesine geçmiş olduğu teslim edilmelidir. İttihad ve Terakki’nin nüfus mühendisliği politikası Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında da sürdürülmüş, ancak bu kez başta Kürtler olmak üzere, kendileri de yeniden iskân ve Türkleştirme uygulamasına tabi kılınan Türk olmayan Müslüman muhacirleri de hedef almıştır (Ülker, 2007; Üngör, 2008b; Çağaptay, 2006).²⁹

Geç Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemindeki nüfus mühendisliği politikalarını izah girişimlerinin İttihadçı yöneticilerin dünya görüşüyle ve bunların Sosyal Darwinci düşünce algılarıyla sınırlı kalmaması gerekir. Bu politikaların, Osmanlıcılığın önceleri onaylayıp benimsediği çoğulcu görüşe rağmen neden bu kadar akla yatkın geldiğini kavrayabilmek için, söz konusu döneme ait milliyetçi deneyimleri ve siyasi hesapları şekillendiren çok çeşitli tarihsel ve siyasal gelişmeleri gözönünde bulundurmak lazımdır. İttihadçıların radikalleşmesine ve Müslüman ahali içerisinde Hristiyanlık karşıtı hassasiyetlerin alevlenmesine katkıda bulunan en önemli faktörler arasında, milliyetçi ayrılıkçı hareketlerin uyandırdığı gerçek tehdit duygusu, muhacir sorunu, muhacirlerin çoğunun gerçekten de Hristiyan kuvvetleri tarafından zorla göç ettirilmiş olması ve Birinci Dünya Savaşı sırasında doğu vilayetlerinde ortaya çıkan özel siyasi ve askerî şartlar yer almaktadır.

Sürece dahil olan çeşitli aktörlerin deneyim ve motivasyonlarının yarattığı karmaşa ve bunları mümkün kılan farklı yerel ve uluslararası bağlamlar, geç Osmanlı’daki Ermeni karşıtı politikaların tek başına nüfus mühendisliği çerçevesinde tartışılmasının sınırlarını çizmektedir. İttihadçıların yarattığı bu terörü mümkün kılan hikâyeye dahil unsurlar sadece Sosyal Darwinci milliyetçiler ve haset ve/veya intikam duygularıyla dolu Anadolu Müslümanları değildi. Elbette ki bununla, yaşadıkları trajedinin suçunu Ermenilere atmaya

²⁹ Erken cumhuriyet dönemindeki nüfus mühendisliği politikaları 1926 ve özellikle de 1934 tarihli iskân kanunlarıyla yasalaştırılmıştır. 1934 tarihli kanunun mecliste görüşülmesi sırasında İçişleri Bakanı Şükrü Kaya açıkça şunu ifade etmiştir: “Bu kanun tek dille konuşan, bir düşünen, aynı hissi taşıyan bir memleket yapacaktır” (*TBMM Zabıt Ceridesi*, 1934, s. 141; ayrıca bkz. Ülker, 2008, § 8). Kaya bu sözleriyle geç Osmanlı ile cumhuriyetin etno-dinsel homojenleştirme politikaları arasındaki sürekliliği somutlaştırmaktadır. Kendisi İttihadçıların Türkleştirme uygulamalarına Trakya’da mülkiye müfettişi olarak ve bilhassa da, başka şeylerin yanı sıra imparatorluk içerisindeki halkların etno-dinsel kriterlere göre yeniden yerleştirmeleri işiyle görevli olduğu Aşair ve Muhacirin (Aşiretler ve Göçmenler) Genel Müdürü olarak hizmet vermiştir (bkz. sonraki bölüm).

çalışan müstehzi bir iddiada bulunmaya çalışmıyorum. Fakat tarihsel bir perspektiften bakmak gerektiğinde, kitlesel şiddet ve soykırım olaylarında dahi, temelde yatan mantıklarını onaylayalım veya onaylamayalım, aktörlerin rasyonel kararlar aldığını varsaymak durumunda olduğumuzu savunuyorum. Bu nedenledir ki, İttihad ve Terakki yöneticilerinin verdikleri bu kararları neden verdiklerini anlamak –mazur görmek değil– istiyorsak, Ermeni milliyetçiliği sevdalarının, ardındaki uluslararası destek ışığında, yarattığı askerî ve jeostratejik tehdidin yanısıra, milliyetçi Ermenilerin, Birinci Dünya Savaşı sırasında Rus güçleriyle birlikte Osmanlılara karşı sergilediği işbirliğini de hesaba katmamız gerekmektedir (Erickson, 2008).

Yüz binlercesinin hayatına malolan olayların gidişatında Ermenilerin ve Süryanilerin dahlini nasıl değerlendirecek olursanız olun, meselenin bizzat kendisi geç Osmanlı ve erken cumhuriyetin milliyetçilik politikalarına damgasını vuran siyasal dinamiklerin karmaşıklığını daha net biçimde öne çıkar-maktadır. Bir sonraki bölümde göstermeye çalışacağım üzere, Kızılbaş-Aleviler de bu dinamiklerden kati surette etkilenmiştir. Nitekim kanaatimce, Osmanlı ve erken cumhuriyet döneminde Kızılbaş-Alevilere gösterilen muamelelerin bu dönemde daha geniş anlamıyla gözlenen etno-dinsel şiddet ve meşru kimliklerin hizaya sokulması bağlamında yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Milliyetçilerin Radarına Girmek

Geç Osmanlı'da devletin Müslüman yöneticilerinin bir önceki bölümde bahsedilen Ermeni endişesi ışığında, Ermeniler ile Kürt Kızılbaş-Aleviler arasındaki yakın ilişkilere dair her türlü spekülasyonun (Birinci Bölüm'de ele alındığı üzere) Müslüman yöneticilerde kaygı oluşturmaması ve şiddetle reddedilmesi kimseye şaşırtıcı gelmemelidir. Jön Türklerin son dönemlerinde Türk milliyetçiler Ermeni propagandasına kapılan Kızılbaş-Alevilerden bahsedip bunların Türklüğünü vurgulamaya başlamışlardı. Otobiyografisinde şu sözleri sarf eden İttihadçı ve sonrasında Kemalist olan Rıza Nur buna tipik bir örnek oluşturmaktadır: “Abdülhamit zamanında Ermeniler bu Kızılbaş Türkler[i] ... Ermenisiniz diye kandırıyorlardı. Muvaffak oluyorlardı.”¹ Geç Jön Türk döneminde Kızılbaş-Aleviler hakkında ortaya çıkan milliyetçi söylemlere daha ayrıntılı biçimde eğilmeden evvel, ilerleyen sayfalarda önce bu söylemlerin değerlendirilmesi gereken özel siyasi bağlamı genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağım. Osmanlıların, Rıza Nur'un sözlerinde de yansıtılan, muhtemel Kürt-Ermeni ittifaklarına yönelik korkuları, Şubat 1914'te, İttihadçıların Ermeni topraklarında uluslararası olarak güvence altına alınmış olan ve başka hususların yanı sıra doğu vilayetlerinde seçim yapılmasını öngören bir reform planını imzalamak zorunda kalmasıyla daha da telaffuz edilir hale gelmiştir. İttihadçılar, Ermenilerin ve Kızılbaş-Alevilerin bu seçimlerde koalisyon oluşturup bölgesel politikalar dayatmaya çalışacağından korkuyordu. Birinci Dünya Savaşı bu planın uygulanmasına engel olmuştur.

1 Rıza Nur (*Hayat ve Hatıratım*, 1968), Kieser (2005, s. 558)'de alıntılanmaktadır.

Ermenilerin yaşadığı dram ilerleyen yıllarda uluslararası toplumda hayli dikkat çekerken, Kızılbaş-Aleviler meselesi, 1850'lerden beri ABCFM misyonerleri tarafından sık sık konu edilmesine rağmen, hiçbir zaman uluslararası arenada önemli bir başlık haline gelmemiştir (Kieser, 2000, s. 394, 399 ve 499). Avrupalı güçler elbette ki Osmanlı'nın Hristiyan ahalisine, çoğu açısından müphem bir Müslüman tarikatından başka bir şey olmayan Kızılbaş-Alevilere kıyasla çok daha fazla ilgi gösteriyordu. 19. yüzyıl sonları itibariyle, Kızılbaş meselesi Osmanlı konusundaki uluslararası tartışmalarda arada sırada, özellikle de mevzu, pozitivizm çağında doğu vilayetlerinin durumu ve kaderi hakkındaki uluslararası tartışmalarda önemli bir rol oynayan nüfus istatistiklerine geldiğinde anılır olmuştur.

Kızılbaş'ın Müslüman kategorisinin alt birimi olarak görüldüğü en erken tarihli nüfus istatistiği örneği, Berlin Kongresi sırasında (1878) Ermeni patrik tarafından sunulmuştur.² 1880 yılında İngiliz konsolosları tarafından doğu vilayetlerine ilişkin hazırlanan nüfus tahminlerinde de Kızılbaş'tan bahsedilmiştir.³ Bu tür istatistiklere eleştirel bir biçimde yaklaşan tarihçi Kemal Karpat “[n]üfus istatistiklerinin çeşitli etnik ve dinî topluluklar tarafından siyasal amaçlara alet edilmesi çok yaygın ve kurnazca bir tutumdur” uyarısında bulunmaktadır (Karpat, 2003, s. 42). Örneğin, Ermeni patriğinin 1912 tarihli nüfus istatistiklerinin (Doğu Anadolu'ya dair bir nüfus istatistiği içinde), “Kızılbaş, Zaza, Çarıklı ve Ezidi”yi “diğer dinler” başlığı altında toplayarak fiili Müslümanların sayısını Hristiyanların sayısına oranla daha az gösterme niyeti taşıdığından şüphelenmektedir (Karpat, 1985, s. 5).⁴ Ancak Karpat'ın

2 Patrik doğudaki Erzurum, Van, Sivas, Harput, Diyarbakır ve Halep vilayetlerinin nüfusuna dair şu rakamları sunmuştur: toplam Hristiyan sayısı: 1.056.800; toplam Müslüman sayısı: 770.000 “ki bunların yalnızca 320.000'i Türk olup, geri kalanı Kürt, Kızılbaş ve Türkmen'dir” (Karpat, 1985, s. 53 ve 192).

3 1880 yılında İstanbul'daki İngiliz büyükelçisi doğu vilayetlerindeki nüfusa dair ileri sürülen çeşitli rakamları ele almak üzere birçok İngiliz konsolosunu davet etmiştir (Karpat, 2004, s. 387). Eski Konsolos Taylor tarafından hazırlanan tahminlere dayanarak, onun yerine gelen Konsolos Henry Trotter (1879'da Kürt vilayetleri konsolosu olarak adlandırılmaktaydı) Erzurum, Van, Diyarbakır ve Harput vilayetlerine dair şu rakamları sunmuştur: Türkler: 442.500; Kürtler: 848.000; Kızılbaş Müslümanlar: 200.000; ve Hristiyanlar 649.000 (Karpat, 1985, s. 52 ve 192).

4 İngilizlerin soruları üzerine, patrik sadece Türkleri Müslüman olarak belirten istatistiklerindeki çelişkileri kabul etmek zorunda kalmıştır (Karpat, 1985, s. 53). Öte yandan Gaunt da, Ermeni patriğinin veya aynı zamanda, 1919 yılında Paris Barış Konferansı'na 1914 yılına ait, İslâmiyet'in sınırları içerisinde yer alan topluluklar arasında benzer biçimde ayrıntılı bir farklılaştırma içeren bir nüfus istatistiği sunan Keldanilerin bu toplulukları o denli özenli bir biçimde birbirinden farklılaştırıp ayrıntılı rakamlar sunmasının ardında yatan nedeni sorgulamıştır. Gaunt bu istatistiklerin, o esnada doğu vilayetlerindeki çeşitli etnik ve dinsel mezhepler ve topluluklara yönelik bir ilgi duymaya başlayan Osmanlı bürokratları tarafından derlenmiş olması ihtimalinin son derece yüksek olduğunu öne sürmektedir (Gaunt, 2006, s. 19 ve 405-406).

bu konudaki tarafsızlığından da kuşku duyulması gerekir. Kızılbaşların etnik Türk olduğu iddiası kendi milliyetçi yanlılığını yansıtmaktadır (bkz. Karpat, 1985, s. 53).⁵

DERSİM'İN KIZILBAŞ KÜRTLERİ VE İTTİHADÇILAR

Erken dönem Türk milliyetçileri açısından Müslüman nüfusun etnik çeşitliliği ve özellikle de Kürtler sorun teşkil ediyordu. Kürtlerin Türk milliyetine doğru nasıl asimile edileceği meselesi, bunların hatırı sayılır bir kesiminin, yaklaşık % 20'sinin Kızılbaş-Alevi olması gerçeğiyle daha da karmaşık bir hal almış durumdaydı. İttihad ve Terakki'nin daha geniş anlamda toplum mühendisliği programı bağlamında Kızılbaş-Alevilere yaklaşımına bölgesel bir örnek olarak, doğu Anadolu'da, Erzincan'ın güneyinde, Mamuretülaziz (Elazığ) ilinin kuzey kısmında yer alan ve günümüzde geniş bir parçası Tunceli ilinde bulunan ırak ve dağlık bir bölge olan Dersim verilebilir. Dersim'in Kürt Kızılbaş-Alevilerinin etnik ve dinî farklılığı, bunların devlet otoritesine karşı koyma yönündeki kararlılığına ve Osmanlılarla aralarında karşılıklı beslenen kuşkuya muhakkak ki katkıda bulunmuştur. Dersim aşiretleri yüzyıllardan beri toprakları üzerinde Osmanlı Devleti'nin nüfuzunu hayli sınırlı tutmayı başarmıştı. Diğer doğu vilayetleri gibi Dersim de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'nın bölge üzerinde daha sıkı kontrol sağlama yönündeki yoğunlaştırılmış girişimlerine maruz kalmıştır. Merkezî hükümetin otoritesini Dersim aşiretlerine dayatmaya çalışan İstanbul'daki yönetim blegeye belli aralıklarla asker sevk ediyordu (Akpınar vd., 2010).

Osmanlıların, Dersim ve Ermeni nüfusunun yoğun olduğu Van gibi iller başta olmak üzere Rusya'nın etki alanlarına bitişik bölgelerdeki sadakat konusundaki tedirginliğinin temel sebeplerinden biri, Rusya'nın Kuzeydoğu Anadolu'ya yönelik süregiden emelleri ve Ruslar ile Kürtler ve/veya Ermeniler arasındaki ittifak ihtimalinin devlet açısından yarattığı tehditti. Bu nedendir ki Osmanlılar, Dersim bölgesine yönelik olarak, II. Abdülhamid döneminde yerel halk üzerindeki denetimi arttırma ve ahalinin bağlılığını güvence altına alma amaçlı gayretlerini yoğunlaştırmış ve bu durum halkta daha da şüphe uyandırmıştır. Osmanlıların doğudaki uğraşlarını nasıl stratejik bir şekilde değerlendirdiğine örnek olarak, Dersim bölgesinin “reformu”na ilişkin

5 Baştan sona dek, Karpat diğer etnisitelere (özellikle Kürtlere) kıyasla Türk etnik soyunu kayıran yorumları tercih ediyor görülmektedir. Ermeni nüfusuna dair rakamlara yönelik tartışmasında 1894-1896 ve 1915-1916 yıllarındaki Ermeni katliamlarından hiçbir şekilde bahsetmemesi de epey hayret uyandırıcıdır.

1896 tarihli askerî rapor gösterilebilir; bu rapor bölgede yürütülecek bir askerî harekâtın Türkler (kastedilen: Müslümanlar) ile Kürt Kızılbaş-Aleviler arasındaki ilişkileri daha da uzaklaştırma ve dolayısıyla sadece Ermenilerin işine yarama tehlikesi taşıyacağı uyarısında bulunuyordu (Akpınar vd., 2010, s. 319). Bu mantığa sığınan devlet, bölgedeki varlığını arttırmış, camiler ve okullar açarak siyasal (ve dini) hegemonyasını hissettirmiştir (Kieser, 2000, s. 167-170; ayrıca bkz. Irmak, 2010, s. 254 ve 266-267).

20. yüzyılın başlarına dek Dersim’de her ikisi de Kızılbaş-Alevi olmak üzere çoğu Zaza ve daha ufak bir kesimi Kurmanci Kürtlerinden oluşan bir çoğunluk ve hatırı sayılır bir Ermeni azınlık yaşıyordu.⁶ Genellikle, diğer doğu vilayetlerindeki Kürtler ile Ermeniler arasındaki ilişkilerin tersine, Dersim’deki Kızılbaş-Alevi Kürtlerle Ermenilerin oldukça iyi geçindiği dile getirilmektedir (Şeker, 2007, s. 468); öyle ki, birçok köyde Ermeniler ile Kızılbaş-Aleviler yan yana yaşıyordu (Kieser, 1998, s. 281-282). Dersim Kürtleri de 1894-1896 katliamlarıyla birlikte Ermeni mallarının yağmalanmasına katılmış olmakla birlikte, katliamlara dahil olmamışlardır (Kieser, 2000, s. 198-199).⁷ Ancak, Dersim’deki Ermeniler ile Kızılbaş-Aleviler arasındaki ilişkilere dair aşırı olumlu bir tablo çizmek de doğru olmayacaktır. 19. yüzyılın ikinci yarısına ait resmî Osmanlı kaynakları, bölgede yaşayan Kürtler tarafından hırsızlık ve saldırıya uğrayan ve malları yıkılıp yağmalanan birçok Ermeni örneğinden bahsetmektedir (bkz. Irmak, 2010, s. 255-258).

Kızılbaş Kürtlerin devletle ilişkisi Jön Türk döneminde muazzam değişimlere uğramıştır. Çoğu Sünni Kürdün aksine, Dersimli Kızılbaş-Alevilerin

⁶ Osmanlı İmparatorluğu’nun kuzeydoğu bölgelerinde yaşayan Ermenilerin sayısı 19. yüzyılda Osmanlı’nın merkezileştirme ve Sünnileştirme politikalarıyla, Rusya’ya yapılan göçlerle, Kürt aşiretlerinin saldırı ve yağmalarıyla ve 1894-1896 yıllarındaki gibi Ermeni karşıtı katliamlarla azalmıştır (Kieser, 2000, s. 42-43). Osmanlı’nın 1881 ile 1893 yılları arasında toplanan genel nüfus sayımı rakamlarına bakılırsa, Dersim’in Hozat ve Mazgirt gibi ilçelerinde toplam 54.000 olan nüfusun 13.000 kadarı (yani nüfusun % 24’ü) Ermeni’ydi (Karpas, 1985, s. 144-145). 1897 tarihli bir Osmanlı nüfus istatistiğine göre, Dersim’deki Ermeni nüfusu toplam 114.000 civarındaki nüfusun kabaca 15.000 kadarına (% 13) tekabül ediyordu (Karpas, 1985, s. 196-197). 1906/7 nüfus sayımı verilerine göre Dersim’de yaşayan 69.000 kişinin 13.900’ü (% 20) Ermeni idi (Karpas, 1985, s. 164-165). Dersim hakkındaki 1914 tarihli Osmanlı nüfus istatistikleri ise toplam 79.000 olan nüfusun 13.900’ünü (% 18) Ermeni olarak belirtiyordu (Karpas, 1985, s. 182-183).

⁷ Bu noktada, “Ermeni soykırımı öncesindeki yıllarda, Osmanlı’nın temel iç politika konularından birinin Kürtler tarafından çalınan Ermeni tarım arazileri olduğunu” belirtmek gerekir (Kieser, 2008, §11). Kieser’in hayli ikna edici savına bakılırsa, söz konusu toprak meselesi ve Osmanlıların Ermeniler tarafından Kürtlere ve ayrıca bölgeye yeni gelen ve kendileri de pastaya ortak olmuş olan Müslüman muhacirlere yöneltilen mülk iddialarını çözmekteki beceriksizliği veya isteksizliği, “Ermeni meselesinin halledilmesi” konusunda İttihadçılar için bir sebep daha yaratmış denebilir (Kieser, 2008).

İkinci Meşrutiyet'e ve Jön Türkler tarafından getirilen yeni siyasi atmosfere sıcak yaklaşmış olduğu belirtilmektedir (Kieser, 2003, s. 179-181; Riggs, 1997, s. 110). Dersim'e komşu Harput ilinde bulunan Misyoner Riggs'in bildirdiğine göre, "Dersim'e hocalar ve siyasi liderler gönderildi ve Kürtlerin yeni özgürlük ortamına katılabileceği anlatıldı". Riggs, Dersim Kürtlerinin bu siyasal değişim karşısında bayağı sevinip heyecanlandığı ve yeni yöneticilere bağlılıklarını ifade ettiğini öne sürmektedir: "Türkiye'deki bütün ırklar gibi, bu halk için de yeni bir gün doğuyor" (Riggs, 1911, s. 736). Misyoner White bir adım daha ileri giderek, "yeni Osmanlı rejimi geldiğinden beri Alevi Türkler arasında bir milli bilinç uyanışı" olduğunu gözlemleyip "Aleviler imkânları elverdiği ölçüde köy okulları açmaya girişiyor ve ticari ve siyasi amaçlarla bir örgütlenme içine girdikleri söylentisi var" diye yazmıştır (White, 1913, s. 698).

ABCFM misyonerlerinin bu gözlemleri Jön Türk devriminin yarattığı siyasi iyimserlik havasını yansıtmaktadır (bkz. İkinci Bölüm). Önceki yönetimin 1907 ve 1908 yıllarında Dersim'e yönelik askerî harekâtları Dersimlilerin disiplin altına sokulup biat ettirilmesi amacıyla açıktan güç kullanımına dayanıyordu. 1909 yılında yeni hükümet de Dersim'e askerî sevkıyat emri verecekti. Fakat bu kez sevkıyatın amacı ve niteliği öncekilerden oldukça farklıydı. Bu sevkıyatın başındaki İbrahim Paşa söz konusu politika değişikliğini izah ederek, sadece güç kullanımından ziyade hükümete ve devlete güven tesis etmenin Dersim'in reformu için tek yol olacağını dile getirmiştir (Tulasoğlu, 2005, s. 28-29).

Elbette, Dersim'e yönelik bu yeni yaklaşımın getirdiği özgürlükler sınırlıydı. Bu dönemde öncesine ve sonrasına nazaran baskı ve asimilasyon yöntemleri yumuşamış olmakla birlikte, yine de bir önceki bölümde ele alınan daha geniş anlamda toplum mühendisliği politikaları varlığını sürdürmüştür. 1909'da Dersim'e düzenlenen Osmanlı askerî sevkıyatına katılmış olan Erzincan mutasarrıfı Şefik Bey tarafından yayımlanan iki rapor bu yeni yaklaşımı yansıtmaktadır.⁸ Bu raporlarda, İttihad ve Terakki Cemiyeti mensubu Şefik Bey, Dersim Kürtlerinin merkezî hükümete sadakatini arttıracığı yerde uzaklaşmasına sebep olan Dersim politikasından ötürü eski (yani İttihad ve Terakki öncesi) hükümeti suçlamaktadır. Eğitime odaklanan (okullar kurarak ve İslâm bilgisini ve Türkçe öğretimini yaygınlaştırarak), daha iyi yönetimi ve oradaki Kürtlerin daha iyi entegrasyonunu hedef alan bir politika

8 "Dersim Kıtasının Ahval-i Umumiyye ve Esbab-ı İslahiyyesi" ve "Dersim Ekrağının Ahval-i Mezhbiyyeleri", *Mülkiyye*, Sayı 14 ve 15 (1326/1910). Bu iki raporun Almanca tercümesi ve bunlara yönelik bağlam içerisinde yürütülen bir tartışma için bkz. Tulasoğlu (2005).

değişikliğini savunmaktadır. Kısacası, bu dönemde fiziksel güç kullanımı gözle görülecek denli azalmış olmakla birlikte, yine de Türkçülüğe ve Sünnileştirmeye yapılan vurgudan anlaşılacağı üzere, artan devlet denetimi ve sosyokültürel homojenleştirme parametreleri varlığını sürdürmüştür. Bu yıllarda bazı Dersimliler İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne katılmış ve hatta devlet idaresinde görev almışlardır (Kieser, 2000, s. 393). Genel olarak tüm Mamuretülaziz vilayetinde cemaatler arasındaki ilişkilerde bir iyileşmeden –1909 yılının Nisan ayında Adana'daki Ermeni karşıtı katliamların ardından bir süreliğine artan gerilimlere rağmen– söz edilmektedir.⁹

Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla işler kötüye gitmiştir. Dersimli Kürtler Osmanlı ordusu birliklerine katılmayı reddetmiş ve bunun yarattığı gerilim savaş boyunca sürmüştür. Ermenilerin tehciri ve katli arifesinde, Mamuretülaziz şehrindeki bir yetimhanenin müdürü olan ve 1897'den beri orada yaşayan Alman papaz Johannes Ehmann, İstanbul'daki Alman Büyükelçiliği'ne yazdığı bir mektupta şunları söylemiştir:

Türkler, muhtemelen isabetli bir öngörüyle, sınır bölgelerdeki Ermenilerin bir kısmı Ruslara sığınacak; Ermeni halkı Türklere karşı duracak; Ermeniler isyancıları Van bölgesinde ve İran'da Türklere karşı savaşıyor; Ermeniler Dersim'deki Kızılbaşların Rusya'yla işbirliğine gitmesi için propaganda yapacak...; ve içerideki Ermeniler, olası bir Rus saldırısında, derhal düşmanının yanında yer alacak diyorlar.¹⁰

Bu mektup İttihadçıların o sıradaki siyasi korkularının bir göstergesi olup, doğu vilayetlerindeki siyasal ortamın ne denli karmaşık olduğunu gözler önüne sermektedir. Hele ki, Osmanlıların Balkanlar'da yaşadığı son olaylar gözönüne alınacak olursa, durum hayli iç karartıcıydı. Dış çıkar ve mihrakların (Rusya, Avrupa ve Amerika) Osmanlı'nın egemenliğinin altını oyduğu düşünülüyor ve bunlar birçokları açısından varoluşsal bir tehdit olarak al-

9 Öte yandan, Molyneux-Steel 1911 tarihinde Dersim'e yaptığı seyahati anlattığı kapsamlı raporunda, Dersimliler ile merkezî hükümet arasındaki ilişkilerde hiçbir düzelme emaresinden bahsetmemektedir. Bilakis, mütemadiyen yapılan askerî harekâtların yarattığı muazzam yıkıma ve hükümetin bölgeyi disiplin altına alma için şiddet yollarına başvurduğuna işaret etmektedir (Molyneux-Steel, 1914, s. 51). Bir İngiliz diplomat olarak Osmanlı'daki değişimler hakkında daha eleştirel bir tutum takınmış ve Osmanlı politikalarının doğu vilayetlerine dış müdahaleyi haklı gösterecek yönlerini vurgulama eğilimi sergilemiş olabilir.

10 “Der Leiterdes Waisenhausesin Mamuretul-Aziz Johannes Ehmannanden Botschafterin Konstantinopel (Wangenheim)”, 18 Mayıs 1915 tarihli mektup. 7 Ağustos 2014 tarihinde erişilmiştir. [http://www.armenocide.de/armenocide/armgende.nsf/__\\$AllDocs/1915-05-18-DE-003?OpenDocument](http://www.armenocide.de/armenocide/armgende.nsf/__$AllDocs/1915-05-18-DE-003?OpenDocument).

gılanıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle, bu tehdit Sosyal Darwinci yaklaşım çerçevesinde bir ölüm kalım savaşı olarak görülmeye başlanmıştır.¹¹

Hükümet, bölge üzerindeki çeşitli uluslararası çıkarlar ve doğu vilayetlerindeki yoğun Ermeni, Kürt ve Kızılbaş-Alevi nüfustan ötürü, kendisinin İslâm ve Türk birliği kavramları üzerine inşa edilmiş olan bölgesel otoritesinin hayli kırılğan olduğunu fark etmiş olmalıdır (Kieser, 2003, s. 179-183). 1915 yılında İttihad ve Terakki, Dersimlileri Ruslara karşı başlattığı askerî harekâta destek vermeye ikna edememiştir (Kieser, 2000, s. 396-397). Osmanlı'nın Ruslara karşı Sarıkamış'taki ağır mağlubiyetinin ardından "1915'ten itibaren Ermeniler ve Kürt Alevileri siyasal baskı ve şiddetin temel hedefi haline gelmiştir" (Kieser, 2002a, s. 127; ayrıca bkz. White, 1918, s. 247; Hasluck, 1921, s. 339; Kieser, 2003, s. 180-184). Kieser'in işaret ettiği üzere, Ermeniler genellikle en çok, Kızılbaş-Aleviler ile birlikte nüfusun çoğunluğunu oluşturdıkları bölgelerde zulme uğramıştır (Kieser, 2000, s. 394). Dersimli Kızılbaş-Aleviler, bazen para karşılığı bazen de karşılık beklemeksizin, binlerce Ermeni'nin Dersim dağlarından Rusya'ya kaçmasına yardımcı olmuştur (Riggs, 1997, s. 112-117).¹²

Ermenilerin tehcirinin ardından ABCFM misyoneri White, "yönetici zümrenin bir sonraki adımının, Müslümanlıkla bağdaşmayan unsurlarını terk etmeleri için Alevi Türklere baskı yapmak olacağından" korkulduğunu aktarmaktadır. İddia odur ki, İttihad ve Terakki artık "Türk milliyeti ve ortodoks Müslümanlığı içerisinde yekpare bir devlet yaratmak" istiyordu (White, 1918, s. 247). Dersimli Kızılbaş-Aleviler İttihadçılara ve ardından gelen milliyetçi yönetimlere karşı en sert muhalefeti sergilemişlerdir. 1916 yılında birçok Dersim aşireti, muhtemelen Ermenilerinkine benzer bir kadere kurban gitme korkusuyla¹³ ve bir miktar bağımsızlık kazanmak gayesiyle, bölgedeki devlet kurumlarına saldırmaya başlamışlardır (Kieser, 2000, s. 397). Bu ayaklanma Ruslar ve Ermeniler tarafından da desteklenmiş ve Rusya'nın Erzincan ile Erzurum arasında kalan komşu bölgeleri işgal etmiş olduğu bir za-

11 Kieser, Ermeni ve Süryani katliamlarının baş mimarlarından biri olan Mehmet Reşid'e dair biyografik çalışmasında, gayrimüslimleri milli bekaya yönelik bir tehdit olarak görmeye başlayan ve bunun sonucu olarak, memleketi kurtarma ülküsüyle gerekçelendirilen korkunç bir cihada girişin bir zihnin nasıl yavaş yavaş oluştuğunu göstermektedir (Kieser, 2002b).

12 Trajik olaylara yakından tanıklık etmiş olan Amerikalı misyonerler tarafından "mezbaha vilayeti" diye isimlendirilen Mamuretülaziz'de tahmini rakamlara göre ortalama olarak her beş Ermeni'den dördü soykırıma kurban gitmiştir (Kieser, 2000, s. 429-431).

13 Bu korku zamanın resmî Osmanlı yazışmalarında da kaleme dökülmüştür (Irmak, 2010, s. 258).

manda baş göstermişti. Osmanlılar açısından durum hayli tehlikeliydi. Olası bir Rus-Kürt ittifakı onların gözüne yakın bir tehdit gibi görünüyordu. Osmanlılar bu ayaklanmayı bastırmayı başarmışsa da, bölge ve merkez yönetimleri arasındaki gerginlikler Kurtuluş Savaşı boyunca sürmüştür. Bu savaşın amaçlarını benimseyip içselleştirmesi mümkün olmayan Dersim Kürtleri daha ziyade, 1918 yılında ABD Başkanı Woodrow Wilson tarafından açıklanan Wilson İlkeleri'nde tanımlandığı üzere kendi kaderini tayin ülküsünden etkilenmiş ve buradan hareketle federal bir sistem içerisinde Kürt özerkliği fikrine varmışlardır. Türk milliyetçileriyle sürdürülen ve Dersim Kürtlerinin “federal bir çözümün garantisi olarak saltanatın devamında ısrar ettikleri” (Kieser, 2002a, s. 132) beyhude müzakerelerin ardından, 1920 yılında Koçgiri aşiretinin önderliğinde ve kimi Türk Kızılbaş-Alevilerin de –ancak Sünni Kürtlerin değil–desteğini alarak bir gerilla savaşı başlatılmıştır. İsyanıcılar, devletin ileri karakollarına saldırıp polis ve askerî kuvvetlerle yer yer çatışmalara girmişlerdir. Bu mücadele, ayaklanmanın nihai olarak bastırıldığı 1921 yılı ortalarına dek sürmüştür (Kieser, 1998, s. 288-305; Kieser, 2000, s. 398-403).

Dersimli Kızılbaş-Aleviler çoğu zaman, Mustafa Kemal'in çevresindeki milliyetçilerin Anadolu'daki Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî gruplardan geniş destek almış olduğu yönündeki genel kanıya istisna olarak gösterilmektedir. Mustafa Kemal, milli davaya verilecek desteği ateşlemek için çıktığı Anadolu turunun bir ayağı olarak Kasım 1919'da Hacıbektaş'ı ziyaret etmişti. Hem Hacı Bektaş'ın türbesi, hem de Bektaşî dergâhı, yani cemaat içerisindeki birbirine rakip iki kolun merkezleri burada yer alıyordu. Ankara vilayet idaresi raporuna göre, bu milli delegasyon Çelebi Cemaleddin¹⁴ ve Bektaşî liderleri tarafından sevinçle karşılanmakla kalmamış, aynı zamanda Bektaşîler ve Aleviler milli kuvvetlerle ittifaka gitmişlerdir (T.C. Başbakanlık, 1982, s. 77). Bu ziyarete dair ayrıntılı anlatımlar mevcut olmamakla birlikte, Alevi ve Bektaşîlerin belleğinde bu ziyaret milli davaya istisnasız destek verdikleri şeklinde efsanevi boyutlar kazanmıştır (Dressler, 2002, s. 215-220). Oysa, Hülya Küçük'ün Kurtuluş Savaşı sırasında Bektaşîler üzerine çalışmasıyla ortaya konulduğu üzere, tarihsel kayıtlar çok daha karmaşık bir manzara çizmektedir.

¹⁴ Çelebi, Anadolu'daki önde gelen Alevi dede soylarından biri olan Hacıbektaş ocağının başındaki kişiye verilen unvandır. Çelebiler doğrudan, Alevilerin büyük bir kısmı (Türk Alevilerin hemen hemen tamamı – Kürt Alevileri açısından ise Hacı Bektaş'a duyulan özel bir saygıdan bahsetmek çok da mümkün değildir) tarafından da saygıyla anılan Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldikleri iddiasını taşımaktadır. Çelebilerin Bektaşîlik içerisindeki rolüne dair tarihsel bir değerlendirme için bkz. Yıldırım (2010).

Birçok Bektaşî ve Alevî Türk milliyetçilerini desteklemiş olmakla birlikte, bir kısmı da desteklememiştir. Çelebi'nin bu dönemdeki faaliyetleri de buna örnek oluşturmaktadır. Kendisi prensipte milliyetçilerin davasına destek çıkmakla birlikte, onlarla Kürt Kızılbaş-Aleviler arasında arabuluculuk yapmayı kabul etmemiştir (H. Küçük, 2002, s. 212-215). Dersimli Koçgiri aşiretinin ayaklanması sırasında da ara bulmaya çalışmamıştır.¹⁵ Görünüşe bakılırsa, Türkçe konuşan Kızılbaş-Aleviler üzerinde sağlam bir nüfuzla sahipken, Kürt Kızılbaş-Aleviler üzerindeki etkisi hayli sınırlıydı. Bunun sebebi bir yanıyla Çelebi'nin devlete yakınlığı olabilir; siyasal özerklik talebine meyleden Kürt Kızılbaş-Aleviler bu yakınlığı yabancılaştırıcı bir faktör olarak görmüş olabilir. Bu konuda birbiriyle çelişen kaynaklar olmakla birlikte, Çelebi'nin devlet ve milliyetçiler adına konuşması, Kürt Aleviler arasında Çelebiyan koluna duyulan güveni zedelemiş olabilir. Çelebi Cemaleddin'in ve ardından gelen Çelebi Velieddin'in Alevilik ve Bektaşiliğin Türklüğüne yaptıkları vurgu Kürt Kızılbaş-Alevileri daha da uzaklaştırmış olabilir (bkz. H. Küçük, 2002, s. 218). Çelebiler ile Kürt Kızılbaş-Aleviler arasındaki husumeti sadece etno-milliyetçi açıdan yorumlamak yanlış olacaksa da, aralarında etnik çizgiler etrafında gözlenen uçurumun zaman içerisinde çeşitli Kızılbaş-Alevî grupları arasında Türk ve Kürt milliyetçiliklerinin oluşumuna katkıda bulunmuş olabileceği söylenebilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından önceki on yılda bir yanda devlet ve devlete sadakatle bağlı kuvvetler ile diğer yanda Kızılbaş-Aleviler arasındaki ilişkilere genel olarak göz gezdirildiğinde, Türk Kızılbaş-Alevilerin hem Osmanlı devlet kurumlarına hem de milliyetçi Türk hareketine Kürt Kızılbaş-Alevilerden daha çok destek verme eğiliminde olduğu gözlenmektedir (Kieser, 2002a, s. 136-137). Bu durum devletle yaşadıkları farklı deneyimleri yansıtmaktadır. Kürtlerin deneyimi, imparatorluğun merkezileştirme uğraşlarından ötürü çok daha yüksek ölçekli bir şiddetle şekillenmiştir. Özellikle, doğudaki Kızılbaş-Alevilerin Hristiyan ahalinin uğradığı tehcir ve katliamlara tanık olmuş olmaları ve dolayısıyla kendi savunmasız konumlarından ötürü endişe duymaları daha muhtemeldir.¹⁶

15 Birinci Dünya Savaşı başladığında Çelebi Ahmed Cemaleddin bir Alevî-Bektaşî alayı olan Mücahidin-i Bektaşîye'yi kurmuş, bu alaya Kürt Kızılbaş-Alevileri de dahil etmeye çalışmıştır. Fakat bu düşüncesini hükümet adına Dersim aşiretlerine açtığında, hiçbir sonuç alamamıştır (bkz. H. Küçük, 2002, s. 125-134; Kieser, 2000, s. 396-397).

16 Ermenilerin kaderine benzer bir kadere kurban gitme korkusunun Yozgat'taki Kızılbaş-Aleviler tarafından da taşındığı ve kimilerinin 1920 yazında milliyetçilere karşı bölgede başlatılan bir isyana ("Çapanoğlu İsyanı") katılmasındaki sebeplerden birinin bu olabileceği söylenmektedir. Bu

Modernleşen Devlet Perspektifinden Doğu Vilayetleri

Kızılbaş-Alevilere ve bunlarla bağlantılı gruplara yönelik olarak yeşeren milliyetçi merakın düzgün bir tarihsel bağlama yerleştirilmesi önemli olduğundan, bu noktada, İttihad ve Terakki'nin ve ardından gelen siyasi oluşumların doğu vilayetlerine dair başlıca siyasi meselelerini özetlemek faydalı olacaktır. 1914-1922 arasındaki dönemde, yani Birinci Dünya Savaşı'ndan Kurtuluş Savaşı'na dek geçen sürede, milliyetçilerin Anadolu üzerinde kapsayıcı bir siyasi ve ideolojik denetim kurma iddiasını tehdit eden, birbiriyle ilintili dört husus ortaya çıkmıştır: (1) başta Rum-Ortodokslar ve Ermeniler olmak üzere Hristiyan halkların milli sevdaları; (2) Kürt milliyetçiliği ve ayrılıkçılığı tehdidi; (3) Kızılbaş-Alevilerin sosyo-dinsel farklılıkları, ki bu farklılıklar bilhassa, hem ulus-devletin hem de Sünni Müslüman kurumların alanları dışında kalan ve bu nedenle de disiplin altına alınması güç olan otorite kaynaklarına sahip din ve aşiret liderlerine bağlılıklarına dayanıyordu; ve (4) Ermeniler, Kürtler, Kızılbaş-Aleviler ile Ruslar arasında Osmanlılara karşı ittifaklar kurulması korkusu.

Jön Türk düşüncesi ve politikalarının Kemalizmin ve onun laiklik ve milliyetçilik yoluyla modernleşme politikasının tohumlarını serptiği açıktır (bkz. Zürcher, 2010). İttihad ve Terakki'den başlayarak Kemalist Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) uzanan tüm milliyetçi örgütler bu güçlükleri merkezîyetçi ulus-devletle temizlemeye ant içmişlerdir. Bu milliyetçiliğin milli yurttaş profiline uymayan veya uymak istemeyenlere yönelttiği ayrımcı uygulamalar gerekçelendirilirken, sosyopolitik güvensizlik ya (gayrimüslimlere yönelik) iktisadi çekememezlik ya da (Kürtler söz konusu olduğunda) medeniyet ve sosyoekonomik bakımdan az gelişmişlik iddialarıyla birlikte ortaya sürülmüştür. 1910'larda ve 1920'lerdeki toplum çıkarları söyleminde telaffuz edilen siyasi çatışmaların sadece milliyetçiliğin bir yansıması olmayıp, aynı zamanda otoriter bir milliyetçiliğin yaratılması ve kurumsallaştırılması için birer motivasyon da olduğu kolayca görülmektedir.¹⁷

Hamidiye devrinden Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarına kadar ve sonrasında Kurtuluş Savaşı sırasında tekrardan, doğu vilayetlerindeki devlet

olayda da Çelebi Cemaleddin, Mustafa Kemal'in milliyetçiler adına olaya müdahale etme talebini dikkate almamış görünmektedir (H. Küçük, 2002, s. 214-215).

¹⁷ Shissler, Miroslav Hroch'tan hareketle "belirli bir sosyal çatışmanın karşılığı olan etnik veya milli bir çatışmanın varlığının, milli dalgalarının mayasının tutması ve bir kitle hareketi haline gelmesi açısından belirleyici önem taşıdığına" işaret etmektedir. Hroch'un küçük millet milliyetçiliği adını verdiği şeyin oluşumunda toplumsal mücadele ve kültürel mücadele yakından bağlantılıdır (Shissler, 2003, s. 11).

yönetiminin odaklandığı temel bir konu Kürtlerle stratejik ittifak konusuydu. Bu ittifak, gayrimüslimlerin ve belirli bir ölçüde de Kızılbaş-Alevilerin öteki-leştirilmesi iması taşıyan Sünni-İslâmi retorığe dayanıyordu. Devlet bu mak-satla bilhassa Kürtler ile Ermeniler arasındaki bölgesel çekişmelerden fayda-lanmaya çalışmıştır. 1915 ve 1916 olaylarının ardından Kürtlerin Ermenile-rin geri dönüp intikam alacağı korkusu, Türk milliyetçisi retorikle de besle-nince, Kürtleri ve özerklik vaatlerini köşeye sıkıştırmaya yardımcı olmuştur. Geçici bir süreyle de olsa başkenti Erivan olan bağımsız bir Ermeni Cumhu-riyeti kurulması (1918-1920) ve Ermenilerin Osmanlı topraklarına yönelik iddiaları milliyetçilere Kürtlerin desteğini harekete geçirmek için daha da çok argüman sağlamıştır (Kieser, 2000, s. 361-362). Ne var ki Kürtlere verilen özerklik sözü hiçbir zaman hayata geçirilmemiş ve neticede Kürtler, o zaman-dan beri Türk-Kürt ilişkilerinin trajik dinamğine katkıda bulunan bir ihanet duygusuyla kalakalmıştır (Kieser, 2000, s. 363).

Sonuç olarak, Balkan Savaşları deneyiminin ardından ve Sosyal Darwinci bir dünya görüşüyle rasyonalize edilerek, İttihad ve Terakki Ana-dolu'daki gayrimüslim nüfusu bir Osmanlı Türk ulus-devletinin kurulması önündeki başlıca engel olarak tanımlamış ve demografik gerçeklikleri etno-dinsel homojenleştirme projelerine uyacak şekilde değiştirmeye göz dikmişti. Geç Osmanlı ve erken cumhuriyet döneminde Türk milliyetçileri, ellerinde kalan Osmanlı topraklarındaki nüfus gerçeklerini değiştirmeyi modern bir ulus-devletin tesisi için bir ön koşul sayıyordu. Bu değişimin en acımasız neti-cesi Ermenilerin ve diğer Hristiyan azınlıkların Orta ve Doğu Anadolu'dan tehciri ve katli olmuştur (Kieser, 2000, s. 501). Kurtuluş Savaşı da Müslü-man-Türk egemenliğini (yeniden) tesis etme amacı taşıyordu ve “en başından itibaren Rum ve Ermeni iddialarına karşı bir mücadele olarak tanımlanmıştı” (Zürcher, 2008, s. [10-11]). Anadolu'daki Hristiyan nüfusun imhasıyla, Kürtler toplum ve nüfus mühendisliğinin temel hedefi haline gelmiştir. Bun-dan sonra yaşanan devlet şiddeti örneklerinde Türk milliyetçiliği ve devlet merkezîyetçiliği Kürtler aleyhinde kullanılan başlıca meşrulaştırma kaynakla-rından biri olmuştur. Zorla merkezileştirme, cumhuriyetin homojen bir Türk ulus-devlet hayaliyle güneydoğuyu bastırma, disiplin altına alma ve daha da asimile etme uygulamalarında da devam edecektir. Dersim bölgesi söz konu-su olduğunda, aralıksız uygulanan baskılar devletin “Dersim meselesi”ni ni-hai olarak çözmek için geniş bir askerî harekâta giriştiği 1937 ve 1938 olay-larında gaddarlık zirvesine ulaşmış, ancak halka geri kalmışlığın ve cehaletin ortadan kaldırılması için gerekli bir medenileştirme tedbiri olarak anlatılmış-

tır (Kieser, 2002a, s. 134). Türk devletinin Kürtlerin çoğunlukta bulunduğu bölgelere yönelik müdahalelerini haklı kılmak için günümüze dek halen kullandığı, o pek popüler sav, yani “Kürt Sorunu”nun esasen sosyoekonomik az gelişmişliğin ürünü olduğu savı, Kemalist milliyetçiliğin ve onun İttihadçı köklerinin söyleminin uzantısından başka bir şey değildir (Ayata ve Yüksek, 2005).

TÜRKÇÜLÜK ÇERÇEVESİ İÇİNDE KIZILBAŞ-ALEVİLER

Kızılbaşlar dışında, 19. yüzyılın sonlarında ırksal ve dinsel birlik ve farklılık söylemlerine halihazırda konu edilmeye başlayan bir başka önemli cemaat de Anadolu’daki Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyanlardı. Karamanlılar olarak anılan bu ahalî, Helenistik kültürle ve Hint-Avrupa ırkıyla yakın ilişkilerini kanıtlamaya çalışan etnografik ve dilbilim çalışmalarına ve teorilerine konu olmuştur. Tıpkı Kızılbaş-Aleviler konusunda olduğu gibi, yeni ortaya çıkmakta olan Türk milliyetçisi söylem bu ilk spekülasyonlara çok geçmeden karşı çıkarak, 20. yüzyılın başından itibaren Karamanlılara dair alternatif bir yorum olan, bunların Türk ırkına ait olduğu savını öne sürmüştür. Tabii ki bu yorum Birinci Dünya Savaşı’nın ardından gelen yıllarda, yani elde kalan Osmanlı topraklarını da kaybetme korkusu tavan yapmış, ancak Yunanistan ile Türkiye arasında Lozan Antlaşması ile karara bağlanacak nüfus mübadelesi de henüz ufukta gözükmez iken zirve noktasına ulaşmıştır (Benlisoy, 2003).

Ne var ki, yukarıda ele alındığı üzere, İttihadçı dönemde ortaya çıkmaya başlayan Türk milliyetçiliği söylemi öncelikle nüfusun dinî homojenliğiyle ilgileniyordu. Türk milliyetçilerinin, Karamanlıların ırksal bakımdan Türk olduğu hususunda ikna olsalar dahi, bunların yurdu terk edip Yunanistan’daki din kardeşlerinin yanına gitmeye istekli olmalarındaki önemli sebeplerden biri bu olmuştur (Benlisoy, 2003, s. 931-932). Daha homojen bir milli birlik, yani tanımı gereği esasen Müslümanlardan oluştuğu halihazırda geniş kabul görmüş bir birlik yaratmak isteyen yeni milliyetçilik politikası, Hamidiye devrindeki dinî homojenleştirme (Kızılbaş-Alevilerin Sünnileştirilmesi) politikasının devamı olarak görülebilecek etnik homojenleştirmeye (Türk olmayan Müslümanların Türkleştirilmesi) odaklanmıştır. Bu bağlamda ateşli milliyetçiler, Müslüman birlik içerisindeki, dinî anlamlar taşıyan ulus-devlet projesine karşı sadakatine güvenmedikleri unsurları keşfedip ayıklamaya başlamıştır. 17. yüzyılda İslâmiyet’i kabul eden Yahudilerin torunlarını konu alan, 20. yüzyıl başına dek büyük oranda yalnızca endogamiye dayalı sosyal ilişkileriyle ifade edilen farklı bir kimliğe sahip olan Dönmeler hakkında başlayan tar-

tışma buradan doğmuştur. İlk başta Dönmeler tarafından kuvvetle desteklenen Jön Türklerin gelişen milliyetçiliği bağlamında Dönmelerin etno-dinsel ayırt ediciliği şüpheler uyandırmıştır (Baer, 2010). Daha önce açıklandığı üzere, Jön Türk döneminde Türk ve/veya Müslüman olmak için ne gerektiğinin sınırları henüz net biçimde çizilmiş değildi ve Türklüğün yurttaşlığa bağlı tanımı ile etnik, ırksal ve/veya dinsel Türklük tanımları arasındaki gerilimler hararetli tartışmalara sebep oluyordu. Bu bağlamda, Kızılbaş-Alevilere benzer biçimde, Dönmelerin ötekileştirilmesi de dahil etme/dışlama konusunda kriterler gerektiren Müslüman bir milli birliğin oluşumunu yansıtmaktadır (Baer, 2004, s. 694).

Ne Kızılbaş-Aleviler ne de Dönmeler Müslüman birliğin yeni milliyetçi tahayyüllerine oturuyordu. Her iki grup da gayrimüslim kökenlerle ilişkilendiriliyor ve dolayısıyla, gayrimüslim tebaaya karşı hassasiyetin arttığı bir dönemde kuşku uyandırıyor. 1920'lerin ortalarında her iki grup da magazin sayfalarında, ahlâken şüpheli âdetleri yerine getirirken resmedilmeye başlanmıştır. Bu dönemde her iki grubun da “mum söndürmekle” suçlandığını görüyoruz. Sefahat âlemleri ve ensest iması taşıyan karalayıcı bir söz oyunu olan bu ifade, en başından beri Kızılbaş-Alevilere ilişkin olarak kullanılmış olmakla birlikte, İslâmi söylemin marjinal kenarlarında yer alan diğer aykırı gruplar için de kullanılmıştır (Baer, 2010, s. 167-169). Kızılbaş-Alevilerin ve Dönmelerin ahlâkına dair soru işaretleri uyandırılması, sadece etno-dinsel değil, buna paralel olarak ahlâki sınırlarını da kendisine içeriden zarar verebilecek tehlike potansiyeli taşıyan unsurlara karşı çizmek durumunda olan yeni milli birlik oluşumunun bir parçası olarak yorumlanabilir.

Milletin merkezindeki Sünni-Müslüman ve Türk cemiyeti ile bu cemiyetin sınırlarında yer alan Kızılbaş-Aleviler, Karamanlılar ve Dönmeler arasındaki söylemsel farklılaştırma, Osmanlıcılığın çöküşüyle ve bunun doğal sonucu olarak dinî ve etnik birlik kavramları etrafında milli birlik söyleminin doğuşuyla bir noktada buluşmuştur. Baer'in ifadesiyle, Osmanlı Devleti “çoğu zaman aynılık yaratacağı yerde tebaaları arasında farklılığı tespit edip sürdürmeye daha meraklıydı... İmparatorluğun sonu farklılığa hoşgörünün de sonunu getirmiştir; Türkiye'nin kurucuları karışık kimliklere izin vermeyerek kimlikleri arındırmayı iş edinmişlerdir” (Baer, 2004, s. 686-687). Başka bir deyişle, Jön Türk döneminde oluşturulmaya başlayan ve erken cumhuriyet döneminde daha da ateşlenen Türk milliyetçiliği ve laiklik ilkeleri, farklılığın imhasını amaç edinen, yani üniter, laik, Türk-Müslüman bir ulus-devlet yaratma gayesinde olan Sünnileştirme ve Türkleştirme politikaları yoluyla işletilmiştir.

Bu homojenleştirme söyleminin mirası çağdaş Türkiye’de de kendisini farklı biçimlerde göstermektedir. Dönmeler hakkında sansasyonel kitaplar halen çok satmaktadır (Baer, 2010, s. ix). Türk politikalarıyla ilişkili komplo teorilerinde Masonlar ve Yahudiler ile birlikte Dönmeler de sık sık anılmaktadır.

İttihadçıların Kızılbaş-Alevilere ve Bektaşilere merakının faal anlamda tam olarak ne zaman başladığını tespit etmek güç olmakla birlikte, 1910’ların çalkantılı ortalarında olsa gerektir. Şapolyo’ya göre, Talat Paşa, sadrazamlığının başlarında (1917) partinin genel toplantılarından birinde Anadolu’nun halen bir kara kutu olduğunu, ulusa daha iyi hizmet edebilmek için Anadolu’nun daha derinden anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. Aynı bağlamda Ziya Gökalp de “[b]iz siyasi bir inkılap yaptık ... Halbuki en büyük inkılap içtimai inkılaptır” demiştir. Ve bunu başarmak için, milli cemiyetin sosyal morfoloji ve fizyolojisinin öğrenilmesi gerekiyordu. Bahsi geçen toplantının ardından parti merkezinden belirli azınlık grupları hakkında araştırma yapmak üzere birtakım uzmanlar Anadolu’ya gönderilmiştir; Baha Said Kızılbaş ve Bektaşileri araştırmaya gönderilmişti (Şapolyo, 1964, s. 2). Ayrıca, Mayıs 1918 tarihli bir telgrafta, Talat Paşa’nın (Kızılbaş-Alevi aşiretlerinden) Tahtacılar ve Çepniler hakkında “bu grupların toplumsal durumları, sayıları, meslekleri, yöresel tarihleri”ne dair bilgi edinmek üzere belirli illerde araştırma yapılması emri verdiğini biliyoruz (Dündar, 2008, s. 128).¹⁸

Kızılbaş-Alevilere ve onlarla bağlantılı gruplara birdenbire gösterilmeye başlayan bu ilgi, Jön Türklerin Birinci Dünya Savaşı sonuna doğru kendilerini içinde bulduğu siyasal durumla izah edilebilir. Balkan Savaşları’nın ardından, İttihadçılar siyasi ve stratejik önemi muazzam artmış olan Anadolu’da bir askerî üs tesis etmenin olanaklarını aramaya başlamıştır. Baha Said ve diğer İttihadçı aktivistler tarafından taşradaki Bektaşî ve Kızılbaş-Alevî nüfuslarına yönelik olarak yürütülen ilk araştırmalar, bu grupların Jön Türklerle sadakati hakkında bilgi edinmek ve Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı neticesinde meydana gelen toprak ve nüfus değişiklikleri ışığında yeni askerî ve siyasi stratejiler aramak niyetini taşıyordu (Görkem, 2006, s. xii).

Kızılbaş gruplara yönelik incelemeler, İttihad ve Terakki’nin toplum mühendisliği politikaları bağlamında yorumlanması gereken daha geniş bir etnografik araştırma programının parçasıydı. Başarılı toplum mühendisliği-

¹⁸ “Osmanlı belgelerinden açıkça anlaşıldığına göre, birçok örnekte bizzat Talat [Paşa] çoğu zaman köy seviyesini dahi içeren liste ve haritalar gibi ayrıntılı bilgiler talep etmiştir. İttihad ve Terakki’nin bu araştırma programı neticesinde, hedef alınan etnik gruplara dair binlerce sayfadan oluşan ayrıntılı uzman incelemeleri ortaya çıkmıştır” diyen Üngör de bunu doğrulamaktadır (Üngör, 2005, s. 20).

nin ön koşulu Anadolu halkına dair daha çok bilgi elde etmek ve böylece İttihadçılarının Anadolu'daki farklı aşiretler, etnisiteler ve dinî gruplar hakkında veri toplamaya başlamasıydı. Bu da, görünüşte bağımsız olan fakat aslında İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin yörüngesinde yer alan, Türk Ocağı ve Türk Derneği gibi Anadolu'ya ilişkin sosyolojik ve etnografik çalışmaları teşvik eden Türkçü teşkilatların kendi ağları içerisinde giderek daha sistematik bir şekilde yapılmıştır; İskân-ı Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi (İAMM) gibi devlet kuruluşları da çeşitli Anadolu aşiretleri ve Sünni Müslüman olmayan dinî cemaatler hakkındaki araştırmaları faal biçimde teşvik etmekteydi (Dündar, 2008, s. 126-130).¹⁹

Görünüşe bakılırsa, Kızılbaş-Aleviler ve Bektaşiler ancak 1916 yılında, Anadolu Hristiyanlarının çoğunun imha edilmesinin ardından bu incelemelerin konusu haline gelmiştir; ki o tarihte, Anadolu Hristiyanlarının tehcirinin planlanması ve organizasyonuna katılmış olan İAMM'nin adı Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi (AMMU) olarak değiştirilmiştir (Üngör, 2008a, §23). Müdüriyet tarafından Kızılbaş-Aleviler ve bunlarla bağlantılı gruplar hakkında araştırma yapmakla görevlendirilen isimler arasında Baha Said ve Habil Adem de yer alıyordu.²⁰

Baha Said Bey

Devlet desteğiyle hazırlanmış onca Türk tarih yazımının ve belirli bir miktarda da, Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumuna uzanan gelişmeleri anlatırken temel referans noktası olarak Mustafa Kemal Atatürk'ü (1881-1938) alan akademik nitelikteki modern Türk siyasi tarihi çalışmalarının ortasında, milliyetçi teşkilatların perde arkasındaki isimlerinin önemi çoğu zaman gözden kaçmaktadır. Oysa ki, Kurtuluş Savaşı'nın yürütülmesi ve kazanılmasının ve ardından laik bir milli cumhuriyet kurulmasının sadece tek bir adamın çabalarının eseri olmadığı açıktır.

¹⁹ İAMM 1913 yılında Dahiliye Nezareti'nin gözetimi altında kurulmuştur. "İki amaca hizmet ediyordu: bir yanda, birçok Türkmen, Kürt ve Arap aşiretinin bir yaşam alanına yerleştirilmesi işini yürütmek, diğer yanda ise Balkanlar ve Rusya'dan sürülmüş olan evsiz Müslüman muhacirlere kalacak yer sağlamak. Daha sonra iskân, istihbarat, tehcir ve aşiretler olarak dört kol oluşturacak şekilde genişletilecektir" (Üngör, 2005, s. 19).

²⁰ Milliyetçi gazeteci Zekeriya Sertel (1890-1980), otobiyografisinde, kendisinin bu müdürlükte çalıştığı dönemde tasavvuf tarikatları ve Alevi aşiretleri hakkında iki ayrı dosya hazırlamış olduğunu belirtmektedir (Sertel, 1977, s. 82). Şapolyo da, ne yazık ki başkaca bir ayrıntı vermeden, Alevileri daha iyi anlayabilmek için Hacıbektaş kütüphanesinden İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin merkezine incelenmek üzere birçok kitap ve el yazması getirildiğinden bahsetmektedir (Şapolyo, 1943, s. 108-109).

Çoğunlukla gözden kaçmasına rağmen 1910 ile 1930'lar arasındaki bu önemli ulus-inşa dönemindeki faaliyetleriyle muazzam etki alanı yaratan ikinci kademedeki bu isimlerden biri Baha Said Bey'di (1882-1939). Baha Said Çanakkale'nin Biga kasabasında doğmuş ve büyümüştür. Yaşam süresi neredeyse Atatürk ile birebir aynı olup, birbirini şahsen tanıyan bu iki adamın tek ortak noktası bununla sınırlı değildi. Her ikisi de askerî okullarda seküler eğitimden geçmiş, Osmanlı ordusunda görev yapmış ve siyasi yaşamlarını milli davaya adanmıştı. Fakat askerlikte paşa rütbesine ulaşan ve Kurtuluş Savaşı sırasında milliyetçi hareketin lideri haline gelen Atatürk'ün aksine, Baha Said ordu- dan ayrıldığında –disiplin sorunlarından ötürü– teğmen rütbesine sahipti (Tevetoğlu, 1989, s. 209). Son derece aktif ve kendini adanmış bir İttihadçı ve Türkçüydü. Önce öğretmenlik sonra tüccarlık yaparak hayatını kazanan Baha Said, aynı zamanda İttihad ve Terakki Merkez Komitesi üyesiydi ve “Teşkilat- ı Mahsusa” için çalışıyordu. İttihad ve Terakki Cemiyeti tarafından 1913 yılında, Enver Paşa'nın emriyle kurulan bu gizli servis Anadolu Hristiyanlarının tehciri ve imhasının örgütlenmesi ve uygulanmasına katılmakla itham edilmektedir (Zürcher, 2004, s. 116). Daha önce bahsedildiği üzere, Baha Said AMMU için de çalışmıştır; Kızılbaş-Aleviler üzerine araştırmalarına bu bağlamda başladığı söylenmektedir. 1918 yılında Teşkilat-ı Mahsusa'nın devamı niteliğindeki gizli Karakol Cemiyeti teşkilatının kurucu üyeleri arasında yer almıştır; bu teşkilat başkentten Osmanlı'nın egemenliği için Anadolu'da mücadele veren Mustafa Kemal'in etrafındaki milliyetçi güçlere kaynak akışını organize etmiştir (Görkem, 2006, s. 16-28). Baha Said, cumhuriyetin kurulmasından sonra ise, 1925 yılından başlayarak ömrünün sonuna dek Türk Tayyare Cemiyeti'nde müfettişlik yapmıştır (Tevetoğlu, 1989, s. 214).

Baha Said'in çalışmalarının tarzı, bazen daha akademik bir hava taşıyan, bazen de açıkça politik ve hatta polemik yüklü bir araştırmacı gazetecilik çalışması olarak nitelendirilebilir. Baha Said'in Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî cemaatleri hakkında araştırma yapmaya tam olarak ne zaman başladığına dair birbiriyle çelişen farklı kayıtlar bulunuyor. Baha Said'i şahsen de tanıyan Türk tarihçisi ve din sosyoloğu Hilmi Ziya Ülken'e göre²¹ (1901-1974) Baha Said Aleviler hakkındaki ilk saha araştırmasını 1914 ve 1915 yıllarında İttihad ve Terakki tarafından görevlendirilmek suretiyle gerçekleştirmişti (Ülken, 1979, s. 257 dn. 302). Bundan daha ayrıntılı bahsetmek gerekirse, söz

21 Baha Said ölmeden evvel yayınlanmamış el yazmalarını Ülken'e emanet etmiştir. Şu anda Ülken'in kızında bulunduğu anlaşılan bu belgeler ne yazık ki henüz yayınlanmamıştır (Görkem, 2006, s. xvii).

konusu araştırma İAMM/AMMU'daki göreviyle bağlantılıydı. İran ve Kafkasya'ya seyahatini gerektiren Teşkilat-ı Mahsusa'daki işiyle de bağlantılı olması muhtemeldir.²² Baha Said'in kendisi ise Alevilik konusunu alenen ele almaya başladığı tarihi 1916 civarı olarak vermektedir. "Anadolu'da Alevi Zümreleri" hakkında yazdığı 1926 tarihli makalesine, ondan on yıl evvel Türk Ocağı'nda Tahtacılar hakkında yapmış olduğu bir konuşmayı hatırlatarak, "O zamana kadar Türk aydınları arasında, yurdumuzun öz evlatları hakkında, bu konuda konuşulmadığı..., düşünülmediği..." sözleriyle başlar (Baha Said, 2001 [1926]c, s. 237). Geç Jön Türk döneminde Baha Said milliyetçi örgütlere düzenli olarak yazılar yazmıştır. 1918 yılında Kızılbaş-Aleviler ve bağlantılı gruplar hakkında ulusal dergi ve gazetelerde yayınlar yapmaya başlamıştır. 1918 yılında yayımlanan bir yazı dizisinin ("Anadolu'da İçtimâî Zümreler ve Anadolu İçtimâiyatı") ilk bölümünde, bu araştırmanın, Oğuz Türkleri kültürüne dayanan köklerinin ve ayırt edici özelliklerinin farkında olan bir milli tebaa yaratmak olarak özetlenebilecek siyasi bağlamını açıklamaktadır (Baha Said, 2006 [1918], s. 112-114). Pozitivist bir noktadan hareketle "Anadolu'nun İçtimâiyatı" ihtiyacını anlatmaktadır: Anadolu'nun bütün köylerinde, ülkenin topografyası kadar önem taşıyacak bir "memleket etnografyası" çıkartmak için araştırmalar yapılması gerekliydi (Baha Said, 2006 [1918], s. 112).

Aynı yazıda, Türklerin dinî geleneklerinden uzun uzadıya bahsettiği bir yerde ilk kez açıkça Kızılbaş ve Bektaşî kavramlarını da geçirmektedir. Hacı Bektaş Veli'yi, eski Türk dinini Mani dini ve İslâmîyet ile bir araya getiren dahi olarak tanımlar. Bektaşîlik ile Kızılbaşlık, "atam gök, anam yer" idealine adanmış tabii din olarak tarif ettiği eski Türk dinini halen sürdüren iki akımdı (Baha Said, 2006 [1918], s. 121-122). 1240'ta Anadolu'daki Selçuklulara karşı ayaklanan Türkmen aşiretlerinin liderlerinden biri olan Baba İlyas'ı²³ "Anadolu'daki ilk Türkçü" olarak ve tarihsel olarak Babailikle bağlantılı olan Bektaşîliği Anadolu'nun "milli mezhebi" olarak görmektedir (Baha Said, 2006 [1918], s. 122). Bektaşîliğin bu milli özelliği Kızılbaş, Çepni ve Tahtacıların törenlerinde de sürmekteydi (Baha Said, 2006 [1918], s. 126).

Baha Said'in geç Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemlerinde yaptığı bu ve sonraki yayınları birbirine bağlayan ana tema, Kızılbaşlar ve Bektaşîler gi-

22 1961'de Numanzade Mustafa Tınal (Baha Said'in arkadaşı) tarafından yazılmış bir mektuba göre, o yıllarda "Ziya Gökalp'in tavsiyesine uyarak Talat Paşa, Anadolu'da tarikatların, Alevî zümrelerinin, Tahtacı, Çetmi [Çepni], Hardal Türkmenlerinin incelenmesi ile de Bahâ Said'i vazifelerendirir" (Tevetoğlu, 1989, s. 209'da alıntılanmıştır; karşı. Şapolyo, 1964, s. 2-3).

23 Babai ayaklanması hakkında referans için bkz. s. 7.

bi birtakım İslâm “mezhepleri”nin milli Türk kültürüyle bağlantılı olduğu iddiasıydı. 1919 başlarında, yeni çıkmaya başlayan ve o sıralarda filiz veren millî bağımsızlık hareketini destekleyen *Memleket Gazetesi*’nde bir başka yazı dizisi (“Memleketin İç Yüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler”) yayımlamıştır. İlk yazıda Anadolu’yu “küçük Turan” olarak tanımlayarak ve Dürzi, Nusayri, Kızılbaş ve Bektaşî gibi grupları, Yahudilerin batıl inançlarını taşıyan Sami mezheplerin aksine “Turani” olarak nitelendirerek dizinin ideolojik çerçevesini ortaya koymaktadır (Baha Said, 2006 [1919a], s. 127-129). Bu Turancı mezhepleri, hepsinin en yüksek dinî otorite olarak Ali İbn Ebu Talib’i tanıması sebebiyle “Alevî” olarak adlandırmayı önermekte olup, hayat tarzı ve taşıdığı ruhla yeni Türkiye açısından son derece önem taşıyan Kızılbaşlara özel olarak eğilmektedir: “Göreceğiz ki, şimdiye kadar bütün varlığıyla Türk özlüğünü koruyan bu cemaat, bir nokta-i nazardan millî vicdanımızın temel taşlarının en kuvvetli bir rüknü, bir direğidir” (Baha Said, 2006 [1919a], s. 129).

“Memleketin İç Yüzü” dizisinin son yazısında ise Türk dini konusuna dönmektedir. Bu yazı, Baha Said’in Şamanizm referanslarını Kızılbaş-Alevilerle, daha doğrusu Kızılbaş-Alevilerin altgrubu olan Tahtacılarla bağlantılandığı ilk metindir – fakat bu noktada henüz bunlara “Alevî” demiyordu (ancak 1926 yılından sonraki yayınlarında Tahtacıları da Alevî kategorisine dahil edecektir). Bu yazıda Tahtacılar ile Dersim’deki Zazaların geleneklerini, Buda’nın Türkleştirilmiş versiyonları olarak nitelendirdiği “Şaman Ata” gelenekleriyle kıyaslar (Baha Said, 2006 [1919]d, s. 150-151). Yazı Türk dininin kökenlerine dair eklektik bir yaklaşımı yansıtırken, sadece Şamanist geleneklerden bahsetmekle kalmayıp, aynı zamanda muhtemel kaynaklar olarak Taoizm, totemcilik, Naturizm ve Budizme de atıfta bulunur. Aynı yıl yazdığı bir başka yazıda, Baha Said yine Kızılbaş-Aleviler ve Bektaşîlerle ilişkilendirdiği ve mensuplarının “millî varlığıyla yaşamış ve dini, millî hayat ve zihniyette anlamış olduğu” bu “hür” mezheplerin milli karakterinin altını çizerek (Baha Said, 2006 [1919]e, s. 106).

Baha Said’in ve İttihad ve Terakki ağı içerisindeki diğer milliyetçi aktivist-araştırmacıların yazdıkları, birtakım sosyolojik ve tarihsel ayrıntılar içeren çoğunlukla etnografik nitelikte raporlar olarak görülmektedir. Bunların sadece fikrîsel bir proje olarak Türk milliyetçiliğinden etkilenmiş olmakla kalmadığı, aynı zamanda geriye kalan Osmanlı topraklarında ve özellikle de Orta ve Doğu Anadolu’da yaşayan çeşitli dinî ve etnik cemaatler hakkında kapsamlı bilgi gerektiren daha pragmatik ve politik toplum mühendisliği düşüncelerinin de izlerini taşıdığı açıktır.

Baha Said'in 1918 ile 1919 arasındaki yayınları Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Osmanlı'nın egemenliğinin İtilaf kuvvetlerinin Anadolu'yu nüfuz alanlarına bölme, başta Rumlar ve Ermeniler olmak üzere azınlıkların siyasi statüsünü epey sağlamlaştırma ve hatta bağımsız bir Kürt devleti ihtimalini ortaya atma planlarıyla ağır tehdit altında olduğu bir dönemde yeşeren milliyetçi arayışların belirli yönlerini yansıtmaktadır. "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler" dizisinin üçüncü yazısında Baha Said, azınlıkların siyasi taleplerini güçlendiren nüfus sayıları sunduğu Paris Barış Konferansı sırasında yaşanan gelişmelerden bahseder. Doğu vilayetlerinin varisleri (yani Ermeniler) "şu kadar Ermeni var, şu kadar da Türk, Sünni, Şii, Kızılbaş, Ezidi, Sûfiyan, Kürt, Nasturî var!"mış gibi gösteren istatistikler uydurmuşlardı. Ne yazık ki, Avrupa kamuoyu gerçeği pek anlamıyor, "bu toprakların nankör evlatları da bu fikirlerin gönüllü dalkavukları, yordakçıları" oluyordu. Düşmanın hedefi açıktır ki, doğu vilayetlerini din kaleidoskopundan bakarak çeşitli milletlerden oluşan yamalı bir bohça gibi sunmak ve böylece Ermenileri nispi çoğunluk gibi göstermek suretiyle Türk birliğini parçalamak olacaktı. Halbuki ne Nasturilik, ne Kızılbaşlık, ne de Sûfiyan ve Ezidiler gibi diğer dinî mezheplerin münferit milliyetler olarak görülmesi mümkündü (Baha Said, 2006 [1919]b, s. 139).

Baha Said'in bu izahatları, milli davanın Kızılbaş gibi dinî mezheplerin Türk-İslâm milletinin bir parçası olduğunu inandırıcı bir biçimde savunabilme kaygısını yansıtmaktadır. Kızılbaş-Alevilerin ve Bektaşilerin farklılığının eski Türk "Şamanist" geleneklere bağlılıklarıyla açıklanabileceği yönünde tekrarladığı mantığın ötesinde, -ileride göreceğimiz üzere, Köprülü'nün tam aksine- bu grupların dinî farklılığıyla aslında pek de ilgilenmiyordu. "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler" dizisinin ilk yazısında öne sürdüğü üzere, "Alevi" etiketinin birçok farklı dinî cemaati kapsayan kucaklayıcı bir terim olarak temel başarısı, bu gruplara ismen Müslüman damgası vurmaktı. Böylece, ülke içindeki gayrimüslimlerin ve onlara destek çıkan Avrupalıların doğu vilayetlerini milli ve etnik mezhepçilikle tamamen bölünmüş halde resmetmekteki düşmanca çıkarlarını reddetmesi mümkün oluyordu.

Baha Said'in ilk baştaki yazılarında Alevi terimi ve türevleri henüz çeşitli anlamlar taşımaktaydı. Bunlar arasında, Aleviliğin çok geçmeden cumhuriyet içerisinde kavramsallaştırılmasında kullanılacak köşetaşları olan Türkçülük (etnik-tarihsel miras), Şiilik eğilimi (mitoloji) ve ocak etrafında örgütlenen gruplarla ilişki (sosyolojik oluşum) gibi anlamlar halihazırda mevcuttu. Öte yandan, "Memleketin İç Yüzü: Anadolu'da Gizli Mabetler" dizisinde Ba-

ha Said Alevi terimini, çeşitli Şii akımları kapsayan bir kategori olarak geniş geleneksel anlamda da kullanmıştır. Fakat başkaca bir açıklama yapmadan Alevi teriminin alternatif anlamlarını da kullanmıştır. Aynı yıl yazdığı bir başka denemede “Alevi”, “Aleviyye” ve “Alevilik” terimlerini, ana akım Şii söyleminin tedafüi çizgisinde marjinalleşmiş olan “hür” –Baha Said’in ifadesiyle– Şii gruplara gönderme yaparak daha dar çerçevede Şii gulat anlamında kullanmaktadır. İslâmiyet’in bu hür yorumları arasında Dürzileri, Nusayrileri, Ezidileri ve bilhassa da “Bektaşî-Kızılbaş”ları saymaktadır (Baha Said, 2006 [1919] e, s. 105-106). Bektaşî ve Alevi grupları ele aldığı bir başka yazıda da, “Anadolu’daki Türk Alevi zümreleri” ifadesini kullanarak, Alevi teriminin 20. yüzyılda egemen hale gelecek anlamına çok yaklaşmış (Baha Said, 2006 [1919]c, s. 145) – hatta, yine başka bir yazısında, tasavvuf, Kızılbaş ve Tahtacıların hepsinin “‘Şiî’ye ve ‘Hacı Bektaş Ocağına’ bel bağlamış yalnız Türkler” olması dolayısıyla bir bütün oluşturduğunu savunurken daha da yaklaşmıştır (Baha Said, 2006 [1919]b, s. 139). Alevi kelimesini henüz ocak-bağlantılı grupları kapsayan bir terim olarak kullanmamakla birlikte, bahsi geçen grupların ortak sosyolojik paydası olarak ocak sistemine işaret etmesi, yakında daha net bir şekil alacak olan yeni Alevilik kavramının habercisiydi.

Baha Said’in cumhuriyet sonrası yayınlarında –yani Lozan Antlaşması Anadolu üzerindeki Türk egemenliğini teyit etmiş ve Anadolu’da Rum, Ermeni ve Kürt siyasi birlikleri kurma planları suya düşmüşken–, daha önce çok yakın görünen Anadolu içindeki ayrılıkçılık tehdidi uzaklaşmış ve kelimenin daha geniş anlamında “Alevi” mezheplerinin (Ezidiler, Nusayriler ve Dürziler dahil olmak üzere) benzerliğini vurgulama ihtiyacı önemini yitirmişti. “Alevi” artık yavaş yavaş, o güne dek daha ziyade Kızılbaş olarak anılan ocak merkezli gruplar için kullanılan teknik bir terim haline gelmekteydi. Yine de, Baha Said’in sonraki yazılarında da bazen, Alevi terimine bağlanan anlamlar bakımından bir muğlaklık veya, daha doğru bir ifadeyle, çok katmanlılık gözlenmektedir. Önceki yazılarında olduğu gibi, bazı durumlarda bu kelimeyi en geniş anlamıyla Şiilikle ilişkilendirilebilecek çeşitli grupları içine alan bir terim olarak kullanmaktadır (Baha Said, 2001 [1926]b, s. 203); fakat bazen de, çok daha dar biçimde, Onikicilerin (İsnâaşeriyye) eş anlamlısı olarak, hatta Kızılbaş ile yan yana sıralanmış biçimde kullanıldığı görülmektedir (Baha Said, 2001 [1927], s. 161).

Baha Said’in ve o dönemdeki diğer yazarların yazıları, İttihadçıların Kızılbaş ve Bektaşî gruplarına yönelik ilgisinin ardında yatan, hepsi Türk milliyetçiliği çerçevesi içerisinde yer alan, iç içe geçmiş birçok saiki anımsatmak-

tadır. Baha Said'in Bektaşilere ve Kızılbaş-Alevilere yönelik araştırmasının Birinci Dünya Savaşı'nın son yıllarında İttihad ve Terakki'nin bu topluluklara karşı uyanan merakıyla kesiştiği açıktır; ki bu merak 1915-1916'da Anadolu Hristiyanlarının tehirci ve imhasının ardından daha da artmıştır. Baha Said bizzat bu inceleme sürecinin içinde yer almasına rağmen, sınırlılıklarından da bahsetmeden geçmemiştir. 1919 tarihli bir yazısında, Türk Ocağı'nın "bu muhitin liyâkat-ı fikriyesi[ni] tedkike özen[...].memiş" olmasından yakınmaktadır (Baha Said, 2006 [1919]e, s. 106). Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Osmanlıların siyasi iktidarın dengesini gayrimüslimler lehine değiştirmek isteyen İtilaf kuvvetlerinin ağır baskısı altında olduğu bir sırada, İslâmiyet'in marjinal kenarlarında yer alan çeşitli dinî grupların, bölgede gayrimüslimlerin isteklerine karşı kuvvet toplamaya çalışan Türk milliyetçilerinin giderek daha çok ilgisini çekmeye başladığı açıktır. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Kızılbaş-Alevilere ve onlarla bağlantılı gruplara yönelik yoğun ilgisini bu siyasi bağlam içerisinde oturtmak gerekir.

Habil Adem: İran Kürtleri ve Medenileştirilmesi Gereken Türkmenler Olarak Kızılbaşlar

Bir başka önemli milliyetçi aktivist-araştırmacı da, yayınlarında birçok takma isim kullanmış ancak gerçek adı Naci İsmail Pelister olan Habil Adem'di. İttihad ve Terakki yöneticilerinin talebi üzerine 1912 yılında yeni kurulmuş olan Devlet Emniyet Teşkilatı'nda çalışmaya başlamıştır. Ardından istihbarat işine İAMM ve AMMU'da, Anadolu Kürtleri ve Türkmen aşiretleri üzerine saha araştırmasında bulunarak devam etmiştir. Habil Adem'in yazıları –meslektaşı Baha Said'inkilerden çok daha açık bir biçimde– İttihadçıların toplum ve nüfus mühendisliği politikaları için gerekli gördükleri, temel demografik olguların yanı sıra sosyal ve kültürel unsurları da içeren verileri toplama isteğini yansıtmaktadır. Habil Adem'in araştırmasının sonuçları 1918 yılında, sırasıyla Kürtler ve Türkmen aşiretleri hakkında iki cilt halinde basılmıştır. Bu yayınların amacının, millileştirme projesine sıcak bakan bir kamuoyu yaratmak olduğu aşikârdır.

1918 yılında kurmaca bir Alman Şarkiyatçının ("Dr. Friç") adıyla, sözümona Habil Adem tarafından tercüme edilmiş gibi basılan Kürtler hakkındaki kitabında, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında eğilim kazanacak ve 1930'larda çok öne çıkacak bir tezden bahsediyordu; buna göre, Kürtler aslında Türktü ve Kürtçe diye ayrı bir dil yoktu.²⁴ Kitabın Kürtlerin dinine iliş-

24 *Kürdler (Tarihi ve İhtimai Tetkikat)*. Latin harfleriyle yazılmış ve sadeleştirilmiş bir hali Akpınar (2004)'te yer almaktadır.

kin bölümünde Habil Adem, bizim çalışmamızın bağlamı açısından ilginç sayılabilecek iki ayırım yapıyordu. Birincisi, Habil Adem Müslüman Kürtler ile Müslüman olmayan Kürtler arasında bir ayırısmaya giderek, daha iptidai hayatlar yaşayan ikinci grubun İran'daki Zerdüştilere benzediğini öne sürüyordu. Ardından Sünni ve Şii Kürtler arasında bir ayırım yapıyordu. Türkiye'de Kürtlerin çoğu, İslâm'ı "kendi zevkine uygun bir tebdil" ile kabul etmiş olsalar dahi, Sünni idi (Akpınar, 2004'te alıntılanıldığı haliyle). Şii Kürtleri ise Ezidilik, Kızılbaşlık ve Mazdeizm gibi birtakım tarikatlara bölmek mümkündü (Akpınar, 2004).

1918'de AMMU, Habil Adem'in yine kurmaca bir takma isim (Dr. Fraylıç ve Mühendis Ravlig) kullandığı, bu kez Türkmen aşiretleri hakkındaki bir kitabını yayımlamıştır. Bahsi geçen hacimli rapor birçok yazım hatası, tekrarlar ve çelişkiler içermekte olup, ilk defa geçtiğimiz senelerde Latin harfleriyle basılmıştır. Kitap, Jön Türklerin nüfus mühendisliği emellerini kapsamlı bir biçimde anlayabilmek açısından son derece ilginç bir kaynaktır; bu rapor da kanıtlamaktadır ki, söz konusu emeller Hristiyanlar ve Kürtlerle sınırlı olmayıp, hem Sünni hem Kızılbaş Türkmen aşiretlerinin de yeniden iskânına dair telkinler içermekteydi. Bu bağlamda, Habil Adem'in Kızılbaş Türkmenler hakkında sunduğu ayrıntılı bilgiler, İttihad ve Terakki'nin Kızılbaş-Alevi meselesine ilişkin bakış açısının değerlendirilmesi bakımından bu zamana kadar fark edilmemiş bir önem taşımaktadır.

Habil Adem'in raporunda Kızılbaş'ın İslâmiyet ile ilişkisine dair çizilen resim muğlaklıklarla yüklüdür. Bir taraftan bunları, Ezidilerin aksine, Türkmen aşiretlerinin İslâmi mezhepleri arasında sayarken (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 313), diğer taraftan birçok yerde, İslâmiyet ile Kızılbaş dini arasında farklılıklar bulunduğunu ifade eder. Bir yandan bu ikisinin ne ölçüde ilişkide olduğunu kesin olarak saptamanın hayli güç olacağını kabul ederken, aynı zamanda Kızılbaş inancının köklerinin tarihsel olarak İslâm'a dayandığını öne sürer (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 320). Sıra Kızılbaş inancını tanımlamaya geldiğinde ise, önce erken dönem İslâmi teoloji tartışmalarına kadar uzanan İslâmiyet içerisindeki doktrin farklılıklarına dair müphem ve yanlışlarla dolu açıklamalar sunar. Sonra bu açıklamalardan kalıp, Kızılbaş düşüncesine bilhassa hür irade inancını (İslâm'ın belirlenimciliğinin aksine), Ali'nin ulûhiyetini ve potansiyel olarak her şeyin ulûhiyetini (görünen o ki, tasavvuftaki Vahdet-i Vücut düşüncesinin çok basitleştirilmiş bir yorumuna dayanmaktadır) yükler. Böylece Kızılbaşlar yeni bir din kurmuştur (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 320-322). Ardından Anadolu'daki

Türkmen Kızılbaşlara dönen yazar, bu kez doktrin tartışmasından dinî gelenekler konusuna geçer. Kızılbaşlığı, örneğin mum söndü ayininde²⁵ tezahür eden büyülerle dolu bir din olarak tasvir eder (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 322-323).

Habil Adem kitabın, Türkmen aşiretlerinin modern hayata nasıl intibak edileceği sorununa ayırdığı bölümünde Kızılbaş konusuna geri dönmektedir. Kitabın bu bölümünde Habil Adem'in çalışmasının toplum ve nüfus mühendisliği yönü artık ayan beyan ortaya çıkmaktadır. Bu noktada yazar, Türkmenleri, modernleşmeleri önündeki başlıca engel olarak görünen göçebe kabile yaşamından kopartıp, yerleşik Türk halkıyla daha yakın temas içine sokma ihtiyacını öne sürmektedir. Türklerle ilişkilerinin geliştirilmesi için Türkmenlerin yerlerinin değiştirilmesi ve uygarlaştırılmasının yanısıra Türklerle evlilik yapmaya teşvik edilmeleri gerekecekti (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 355-358).

Habil Adem, yeniden iskân bağlamında, hele ki Türkmenlerin üçte ikisinin “Kızılbaş ve Rafızı” olduğu düşünülürse, Türkler ile aralarındaki dinî farklılıkların gözönünde bulundurulması gerektiği kanaatindeydi (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 359). Kızılbaşlar gibi sapkın toplulukların asimilasyonu için, hükümetin öncelikle bunları tasdik etmesi gerekliydi (ancak bu tasdiğin neyi içereceği belirtilmiyordu). Ardından ufak kitleler halinde Türk ahalinin içine serpiştirilerek yeniden iskânları sağlanmalıydı. Söz konusu yeniden iskân, inzibat komiserlikleri tarafından idare edilerek, düzenli bir sırayla uygulanmalıydı. Öncelikli iskân yerleri olarak müreffeh mahalleler tercih edilmeliydi. İkinci olarak, Kızılbaş Türkmenlerin “sapkınlık”larının özünü oluşturan ve modern ahlâk ile bağdaşmayan toplu din ayinleri yasaklanmalıydı. Aşiretler küçük gruplara bölünerek, bunların ana geleneklerini sürdürmeleri engellenmiş olacak ve Türklerin yaşamına ekonomik ve sosyal açıdan entegrasyonlarıyla da birleşince zamanla kendi inançlarından kopacaklardı (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 360-362). Asıl hedefe ulaşılması, yani Türkmenlerin eğitim ve medeniyet seviyelerinin yükseltilmesi ancak yeniden iskânın ardından mümkün olabilirdi. Çocukların eğitime öncelik tanınmakla birlikte, yetişkinler için de eğitim programları başlatılmalıydı. Bu noktada da din konusuna özel önem atfediliyordu: “Halbuki, Türkmenlerin muasırlaşması için merbut bulundukları akîm akideleri terk etmeleri elzemdir. Bunun için nazari din dersleri takip olunmalı ve mektepte ameli din tedrisatı men

olunmalıdır. ... Dinî dersler için çocukları tazyik etmemelidir.” Uygulamanın geri tepmemesi için yumuşak asimilasyon teknikleri kullanılmasının önemi metin içerisinde defaatle vurgulanmaktadır. Başarıya ancak bu şekilde ve zamanla ulaşılabilir, Türkmenler arasında samimi dinî duygular ancak bu şekilde yeşertilebilirdi. Türkmenlerin Türklere bağlanması için inançların uzlaşması gerekiyordu; tabii bu noktada (Kızılbaş) Türkmenlerin tek taraflı dinî intibakından bahsediliyordu (Fraylıç ve Ravlig, 2008 [1918], s. 364).

Özetlemek gerekirse, Habil Adem’in yazılarında, Baha Said’in tam aksine, Kızılbaş dini Türkmen aşiretlerin uygarlaşması önünde bir engel gibi gösterilmektedir. Bu nedenle de Habil Adem bunların dinî asimilasyonunu savunmaktadır. Söz konusu asimilasyon Türkmenlerin sosyal ağları yok edilip, başlıca dinî törenleri yasaklanarak sağlanacaktı. Habil Adem’in üzerinde durduğu temel mesele, geniş anlamda Türk toplumunun daha yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşabilmesi için Türkmen aşiretlerin yerleşik ve modern Türk yaşamına doğru nasıl asimile edileceğidir. Oysa Baha Said açısından, Kızılbaş-Alevilerin dinî geleneklerinin birtakım özellikleri, bilakis, özgün Türk kültürünün göstergeleri olarak önem taşıyordu. Yani, her iki yazar da nihayetinde aynı amaç uğruna, yani etnik ve dinî bakımdan homojen bir ulus-devlet yaratmaya çalışmasına rağmen, Kızılbaş-Aleviler ve bunların dinî sapkınlığı konusundaki değerlendirmeleri taban tabana zıtlık arz etmektedir. Her iki ismin yazılarında Kızılbaş-Alevilere yönelik iki farklı yaklaşım ve normatif tezatlık arasındaki gerilim, göreceğimiz üzere, Alevilere ilişkin sonraki yıllarda yapılan değerlendirmelerde de tipik bir şekilde kendini göstermektedir. Bu çalışma, söz konusu gerilimin erken dönem Türkiye Cumhuriyeti’nin Alevi farklılığı meselesini pratikte ele alma biçimini de yansıttığını savunmaktadır.

Türk Alevi Kültürü

Habil Adem tarafından 1918 yılında öne sürülen, Kürtçe konuşan aşiretlerin aslında Türk kökenli olduğu teorisi Türk milliyetçisi söylemin standart ögesi haline gelmiş ve Kürtlerin asimilasyonuna yönelik Kemalist politikaların mazur kılınmasına yardımcı olmuştur.²⁶ Habil Adem’in raporu Kürtlerin Türkleştirilmesine teorik bir gerekçe sunan yayımlanmış ilk metinlerden biriydi. Kızılbaş-Aleviler arasında hem Türkçe hem Kürtçe konuşanların bulunması bu Türkçü savı destekler görünüyordu. Aslında Türk olan aşiretlerin sonradan Kürtleştirildiği teorisi, Aleviliğin özünde Türk kültürüne bağlı bir gele-

26 Bkz. örneğin, 1935 ve 1946 yıllarında N. Sahir Silan tarafından çeşitli devlet bakanlıklarına yazılan gizli raporlar dizisi (Silan, 2010).

nek olduğu teorisiyle birleştğinde, Kürtçe konuşan veya etnik kökeninin Kürt olduğunu iddia eden Alevilerin aslında, zamanla Kürtleştirilmiş Türkler olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet Alevi Kürtler esasen Türk idiyse, neden hiç değilse bazı Sünni Kürtler açısından da aynı şey geçerli sayılmasındı ki? Besim Atalay, bu sonradan Türkleştirme mantığından hareket ederek, “Kızılbaş” adı verilen söz konusu Türklerin –tıpkı Tahtacılar ve Çepniler gibi– Türklerle veya Türkçülükle hiçbir alışverişi bulunsun istemeyen Aleviler olduğunu; dolayısıyla bunların kolayca Kürt etkisi altına giriverdiğini açıklayacaktır (Atalay, 1924, s. 19). Bundan yıllar sonra, aynı mesele üzerine kafa yoran Ziya Gökalp çok farklı bir tezle ortaya çıkarak, dini ona göre öncelikle bir ortak dil meselesi olan etnik kültür değişimiyle ilişkilendirmiştir. Kendi memleketi olan Diyarbakır’da, “Türkan, Karakeçi, Halecan gibi Türk aşiretleri sünni oldukları için kürtleştikleri halde kızılbaş olan Türkmenler[in] Kürtleşmekten masûn” kaldıklarını anlatır (Ziya Gökalp, 1917, s. 150).²⁷ Bu tartışma Ziya Gökalp’in, cemiyet oluşumunda temel yapıstırıcı güçlerden biri olarak dinin taşıdığı öneme duyduğu inancı göstermektedir. Bilhassa Habil Adem’in çalışmalarında gördüğümüz üzere, Türklüğü başka kültürler içerisinde yorumlayarak yeni anlamlar çıkarma uğraşı, 1930’ların başlarında Türk Tarih Tezi’yle resmî doktrin haline gelecek olan Türk kültürü ve tarihinin yanlı biçimde ırksallaştırılmasının habercisidir. Tam tersi yöndeki uğraşlar, yani Kürtçe konuşan toplulukların aslında Türk olmayan etnik kökenlere sahip ataları olduğu varsayımları ise şiddetle reddediliyordu.

Baha Said’e göre de Kızılbaş-Alevilerin Türklüğü apaçıktı. Cumhuriyet öncesi yazılarını, 1920’lerin ikinci yarısında yayımladığı ve Kızılbaş-Alevi ve Bektaşilerin çeşitli geleneklerine dair daha ayrıntılı ve kapsamlı anlatılar sunduğu yazılara bağlayan değişmez tema, Kızılbaş-Alevi ve Bektaşi grupların Türk milli kültürü açısından önemine yaptığı vurguydu. Eserlerindeki milliyetçi çerçeve en açık haliyle, 1926 ve 1927’de *Türk Yurdu*’nda çıkan bir yazı

27 Ziya Gökalp birçok yerde, dilbilimsel ve sosyoloji tartışmalarına dayanarak, bu kadar çok Türk ve Türkmen’in zaman içerisinde nasıl ve neden Kürtleştirilmiş olduğunu izah etmiştir (Ziya Gökalp, 1982 [1922], s. 230-231; 1992 [1923], s. 127-130). Kızılbaş-Alevi Kürtlerin etnik kökenleri meselesine dair aklisel bir değerlendirme için bkz. van Bruinessen (1997); ayrıca bkz. Ağuiçe-noğlu (2010); karşı. White (2003). Kürtlerin ve Alevilerin etnik kökenleri meselesi Türkiye’de milliyetçilerin söylemlerinde halen şiddetini koruyan bir konudur. Buna yakın tarihten bir örnek vermek gerekirse, 2007 yılında Türk Tarih Kurumu’nun o zamanki başkanı Yusuf Halaçoğlu, Kürtlerin hatırı sayılır bir kesiminin etnik olarak Türk kökenli olduğunu ve birçok “Kürt Alevi”nin ise aslında Ermeni olduğunu öne sürerek kamuoyunda ateşli bir tartışma başlattığı hatırlatılabilir. Fırat Dündar, “İttihatçıların bile dile getirmediği tez: Alevi Kürtlerin Ermeniliği”, *Radikal*, 7 Eylül 2007.

dizisinde, program niteliğindeki polemik yüklü giriş yazısında ortaya çıkmaktadır. Baha Said, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında bu yazıların basımının engellenmiş olduğunu iddia eder ve bunun nedenini açıklarken Birinci Dünya Savaşı sonrasında iç ve dış düşmanları Osmanlı Devleti'nin elinde kalan toprakları dağıtmak için ortak bir çabayla Kızılbaş-Alevi farklılığından faydalanmaya çalışırken resmeden bir senaryo çizer. Bu çabaların bir parçası olarak, kimi Alevi cemaatleri "Ortodoks Rumların Türkleştirilmiş zümreleri diye telakki edilmiş", bazı vilayetlerde Aleviler Ermeni nüfus kayıtlarına kaydettirilmiş ve birtakım Protestan misyonerlik belgelerinde Aleviler Hristiyan kırmaları olarak gösterilmiştir. Baha Said'in kendisi, Alevilerin "Türkleştirilmiş" ve dolayısıyla İslâmleştirilmiş Hristiyanlar olduğu fikrine karşı yayınlar yapmaya işte bunun üzerine başlamıştır (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 105). Ne ilginçtir ki, *Türk Yurdu*'nda basılan bu yazının hemen yanında Felix von Luschan'ın Tahtacı Alevilerin İslâmiyet ile ilişkisini sorgulayan ve bunun aksine, geleneklerinin Hristiyan âdetleriyle benzerliğine işaret eden *Völker, Rassen, Sprachen* (1922) adlı eserinden seçilmiş bir kısmın tercümesi yer alıyordu (Hamid Sadi, 1926). Milliyetçi bakış açısından bakıldığında, bu tercümenin yayını Alevilerin Türklüğünü anlamının aciliyetini tasdik etmeye yardımcı olabilirdi. Nitekim Baha Said derginin bir sonraki sayısında von Luschan'ın metnine bizzat yanıt vererek, Tahtacıları anlayabilmek için bunların Türk kültürü içerisinde konumlandırılması gerektiğini savunmuştur. Von Luschan'ın bu noktayı gözden kaçırdığını öne sürmüştür. Ona göre, Tahtacıların dinî farklılığı ancak Türk milli kültürü perspektifinden bakılarak izah edilebilirdi (Baha Said, 2001 [1926]c).

Baha Said'in ayrılıkçı emeller gütmekle suçladığı tek kesim Hristiyan azınlıklar ve onların Batılı müttefikleri değildir. Osmanlılar da, her ikisi de Türk olmasına rağmen milleti Alevi ve Sünni olarak böldüğü için suçluydu. Ancak şimdi Türkiye Cumhuriyeti'nde "[a]rtık bizbizeyiz" ve "Türk Birliği"nin zamanı geldi (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 105-106). Yine Kızılbaş-Alevilerin milli proje açısından önemi vurgulanmaktadır: "[E]n töreci, en hâlis Türkler Türkmenler, Yörükler ve en sonra en münevver, en zekî, müteheyyic Türkler zevk-i hürriyeti tadacak bir ocak aradıkları vakit, onu Alevî tekkelerinde gördüler ve buldular. Çünkü 'oralarda millî azatlık!' vardı" (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 110). Başka bir yerde de izah ettiği gibi "bugün Anadolu'da yaşayan Alevî zümreleri, onuncu asırdan beri [hicri, MD] Osmanlı saltanatına baş eğmeden müstakil din, müstakil mezhep, müstakil bir içtimaiyet ve fakat yine Türk töresini severek yaşayan su katılmamış Türkle-

rimizdendir.” (Baha Said, 2001 [1927], s. 154).

Baha Said’in yazılarında Kızılbaş-Alevilerin milli karakterine dair gözlenen bu olumlu bakış, cumhuriyet dönemine ait metinlerinde bunların dinî karakterine dair daha muğlak değerlendirmelerle bir miktar kesintiye uğramıştır. Baha Said bu anlamda Kızılbaş-Alevilerin halen On ikinci İmam Mehdi’nin geri gelmesini bekliyor olduğunu hayıflanarak aktarmaktadır. Bu beklentiye esasen bir Yahudi ve Hıristiyan teorisi olarak tanımlar, fakat “zavallı Alevîler”in bunu fark etmediğini söyler (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 111). Baha Said’e göre Alevi ve Bektaşilerin inancındaki Şii unsurlar, Kızılbaş-Alevilerin özgün Türk kültürüne ve geleneklerine yabancı, sonradan yapılmış eklentilerdir. Baha Said yapılacak araştırmalar neticesinde, “[b]ir Şaman mabediyle bir Bektaşî tekkesinin suret-i vücudu, görülecek ki aynı şey olduğu”nu öngörür (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 112). “Türk-Alevî müessislerinin bâriz gayesi Türk’ün dilini, soyunu, kanını korumaktı. Onlar maddeten buna muvaffak oldular. Kızılbaşlar tamamıyla Türk kaldı. ... Alevîler Türklüğünü, milliyetini, dilini, kable-l İslâm töresini din halinde muhafaza [ettiler]” ve böylece, Türk gelenekleri umurunda olmayıp, sadece bu grupların güçleriyle ilgilenmiş olan Osmanlıların gözünde “gâh Celâlî, gâh Cemâlî, gâh zındık, gâh mülhid oldu” (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 111). Baha Said yazısını şöyle bitirmektedir: “Anadolu Türk Alevîlerinin, Kızılbaş ve Bektaşîlerinin secyelerini tetkik ederken bunları Ali’ye ve İmamiye’ye ircâ etmek sûret-i kat’iyede doğru olamaz... [B]u zümrenin âyin ve erkân-ı tarikati Oğuz töresinin, Şaman Türk çadırının ayıdır ve gayrı değildir.” Bunu bir felsefe ekolü veya bir dinî mezhep olarak ele almamak, tek başına olduğu gibi incelemek lazımdır: “O, yalnız ‘millî ben’lik üzerine kurulmuş ve cidden muvaffak olmuş bir müessesedir” (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 112).

Bu alıntılardan da anlaşıldığı üzere, Baha Said açısından Aleviliğin özü din değil kültürel unsurlar üzerinden yorumlanmalıydı. Şunu önemle tekrarlamak gerekir ki, Baha Said’e göre Kızılbaş-Aleviliğin ve Bektaşiliğin dinî anlamı yalnızca eski Türk Şamanizmine atıfla izah edilmeliydi. Bu gelenekleri sapkın veya bir tür Şii olarak gösterecek her türlü dinî çağrışım tali olup, Kızılbaş-Alevilerin esasen Türk niteliği taşıdığı konusunda soru işareti uyandırmamalıdır.

Sekülerleşme, Entegrasyon ve Asimilasyon

March Baer’in modern ulus-devlet bağlamında Gauri Viswanathan’dan açmılayarak savunduğu üzere “[d]in ilkel bir kimliğin temeli olarak görülerek

rafa kaldırılıp milli kimliğe tabi kılındığından beri, bir inancın işareti olmaktan ziyade bir sosyal kimliği imler hale gelmiştir” (Baer, 2004, s. 703). Baha Said Kızılbaş-Alevilerin dinî boyutunu ikinci dereceye atıp, milli kültürel mirası taşıyan unsurlar görevine tabi kılarken de aynı dinamikle hareket etmektedir. Baha Said’e göre, Türklerin zaman içerisinde temas kurup benimsemiş olduğu Budizm, Şamanizm, Mazdeizm, Mani dini, İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi çeşitli dinlerin birtakım unsurları, Anadolu’daki Kızılbaş topluluklarında kendini göstermeye devam etmekteydi (Baha Said, 2001 [1926]b, s. 208). Ancak bu dinî unsurlar Kızılbaş-Alevi Türk kültürü açısından temel nitelik taşımayıp, daha ziyade esfle anılacak yabancı eklentilerdi.

Din faktörünün tali öneme sahip bir unsur olarak indirgenmesi, Baha Said’in laik duruşunu yansıtmaktadır. 1920’lerin sonlarından beri yazdığı yazılarda gözlenen bu duruş, dönemin siyasi gelişmeleriyle ve agresif denebilecek laiklik programıyla da örtüşüyordu; Kızılbaş-Alevilerin dinî geleneklerinin meşruiyetini kaldıran Kemalist politikayla da bir noktada kesişiyordu. 1925 yılında tarikatların yasaklanması ve tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla, Kızılbaş-Alevilerin törensel gelenekleri de yasaklanmış oldu. Bu yasak özellikle, geleneksel Alevi tören ve âdetlerinin etrafında düzenlendiği dedelik kurumunu etkilemiştir (Soileau, 2010, s. 255-262). Habil Adem’in 1918 yılında, Kızılbaş-Alevi dininin nasıl asimile edileceğine dair ortaya attığı öneriler şimdi fiilen uygulamaya konuyordu. Yine, Kızılbaş-Alevi farklılığı meselesine milliyetçi söylemler içerisinde nasıl yaklaşılabileceğini, önemli ölçüde, genel tarihsel bağlam belirlemiştir. Baha Said’in Aleviler üzerine yazdığı yazılarda sadece dolaylı olarak geçmekle birlikte,²⁸ milli hareket üzerinde muazzam etki yaratmış bir husus da, Birinci Dünya Savaşı’nın ardından imzalanan ve geriye kalan Osmanlı topraklarının parçalanmasını öngörüp meşrulaştırarak, Osmanlı egemenliğini sadece Batı ve Orta Anadolu’daki bazı yerlerle sınırlandıran Sevr Antlaşması’ydı (1920). Her ne kadar bu antlaşma üzerinden üç yıl bile geçmeden Lozan Antlaşması’yla hükümsüz kalacak olsa da, Taner Akçam’ın ikna edici savıyla (2002), bir amacı da Osmanlıları savaş sırasında Hıristiyanlara gösterdiği muameleden ötürü cezalandırmak olan Sevr Antlaşması’nın travmatik etkisi hafife alınmamalıdır.²⁹ Ayrıca, 1920-1921’de Derişim’deki Kürt Kızılbaş-Alevi aşiretlerinin ayaklanması ve 1925’teki Şeyh Sait

²⁸ Örneğin Baha Said, (2001 [1926]a, s. 105) içinde.

²⁹ Türk milliyetçiliğinin kolektif belleğinde, Sevr mütemadiyen düşmanların ve içerideki potansiyel “hainlerin” (bilhassa gayrimüslim azınlıklar) yarattığı tehlikeye işaret etmek ve zaman zaman da bunlar aleyhindeki ayrımcı uygulamaları meşrulaştırmak için kullanılmaktadır.

isyanı gibi –yeni rejimin agresif laiklik (halifelik 1924 yılında kaldırılmıştı) ve merkezileşme politikalarına karşı direnişin yanı sıra Kürt milliyetçiliğinden de beslenen– doğudaki Kürt grupların çıkardığı yerel isyanlar da topluluklar arası farklılık konusundaki iddiaların telaffuzuna dair hassasiyetlerin artmasına katkıda bulunmuştur. Bunun üzerine Ankara özellikle şüpheli yaklaştığı şu iki gruba karşı duruşunu sertleştirmiştir: Kürtler ve tarikatlar. Yani Kürtlere karşı daha kucaklayıcı bir tutumun damga vurduğu bir dönemin ardından, Ankara doğuda Kürtlerin toptan asimilasyonunu hedefleyerek Jön Türklerin kontrol ve baskı geleneğini sürdürmüştür (Üngör, 2008a, §37-47). 1924'te Kürtçenin kamuda ve eğitim-öğrenimde kullanımı kısıtlanmış ve Kürt ileri gelenleri yerlerinden edilerek batı illerine yerleştirilmiştir (Zürcher, 2004, s. 170-171). Tüm bu gelişmeler hükümetin, fanatik ve gerici bir dinciliğe dayalıymış gibi gösterdiği Şeyh Sait isyanını, 1925 yılında tarikatları kapatıp yasaklamak için bahane etmesini kolaylaştırmıştır. Zira o dönemde tarikat geleneği de artık böyle bir dinciliğin simgesi olarak görülüyordu.

Erken cumhuriyet döneminde, Baha Said'in yazıları gibi, *Türk Yurdu* dergisinde Bektaşiler, Kızılbaş-Aleviler ve diğer Sünni olmayan “Müslüman” gruplar hakkındaki yazıların sadece 1925 ve 1928 yılları arasında çıkmış olması tesadüf olmasa gerekir. Tarikatlara ve Kızılbaş-Alevilere yönelik kökten kısıtlayıcı müdahaleleri gerekçelendirme ihtiyacı duyulduğu çok açıktır. Kemalist ulus-inşası artık Jakoben evresine ulaşmıştı (bkz. Çağaptay, 2006). *Türk Yurdu*'ndaki yazıların ortak noktası, Bektaşilerin ve Kızılbaş-Alevilerin Türk özelliğini vurgulayarak, bunların kültürel ve dinî geleneklerini bir karışım olarak resmetmekti. Fakat sadece, Fuad Köprülü tarafından kaleme alınan ilk makalede (“Bektaşiliğin Menşeleri”) ³⁰ –ki bu yazı Mayıs 1925'te, yani aynı yılın Eylül ayında tarikatların yasaklanmasından önce yayımlanmıştı– Bektaşilik açıkça İslâmi bir çerçevede gösteriliyordu. Tarikatların yasaklanmasından sonra basılan makalelerin çoğu, (1) Kızılbaş-Alevilerin ve Bektaşilerin dinî yönünü milli bakımdan taşıdıkları anlama nazaran tali gören, (2) dinî inanç ve kurumlarının bazı yönlerini geri kalmış ve batıl diyerek eleştiren ve böylece (3) tarikatların (Bektaşî tekkeleri de dahil) yasaklanmasına ve bu yasağın Kızılbaş-Aleviler üzerinde yarattığı etkiye zımnen arka çıkan bir bakış açısını destekler görünmektedir.

O dönemin siyasi ortamında uygun görünen, bir yandan Kızılbaş-Alevi dinini gayrimeşru gösterirken, bir yandan da Aleviliğin milli özelliğini vur-

30 Bu yazı iki yıl önce Paris'te katılmış olduğu bir konferansta yaptığı konuşmanın tercümesidir.

gulamaktı. Bunu örneğin dedelerin cahil ve üçkâğıtçı şarlatanlar olarak temsilinde görmek mümkündür: “İşte Kızılbaşların canına okuyan bu mürşidler ki bu asil Türk cemaatini ilâ nihaye cehl ve umye içerisinde bırakmıştır” (Baha Said, 2001 [1926]b, s. 205). Benzer bir teze ertesi yıl, yine amatör bir antropolog olan Süleyman Fikri [Erten] tarafından yazılmış bir yazıda rastlıyoruz. Süleyman Fikri bu yazısında, Tekeli (Antalya) Tahtacılar üzerine yaptığı gözlemlere dayanarak, Batılı Şarkiyatçıların Tahtacıların İslâmi niteliği hakkında taşıdığı şüpheleri tasdik ederken, aynı zamanda bunların Türklüğünü de bir kez daha teyit etmektedir (Süleyman Fikri, 2001 [1927]). O yıllarda *Türk Yurdu*’nda Bektaşiler ve Kızılbaş-Aleviler hakkında çıkan yazıların sonuncusu, Bektaşî kurumlarına yönelik değerlendirmesi bakımından en sert olup, Bektaşîlerin millî niteliğine dair dergide o güne dek izlenmiş sitayiş temülünü dahi tamamen bir kenara bırakmıştır. Yazar Mimar Hikmet [Onat]’ın gözlemleri, 1924 yılında, o döneme ait başka bir kaynaktan öğrendiğimize göre, Bektaşîlerin Kurtuluş Savaşı sırasında milliyetçilere verdikleri desteklerin tanınması mahiyetinde hükümet tarafından inşa edilen bir konukevinin yapılmasıyla görevlendirilmiş bir mimar sıfatıyla ziyaret etmiş olduğu Hacıbektaş’taki Bektaşî tekkesinde kaldığı döneme dayanıyordu (Hamid Zübeyr [Koşay], 1926, s. 365). Mimar Hikmet Bektaşî ev sahiplerini son derece misafirperver, sıcakkanlı ve nüktedan, ancak aynı zamanda eğitimsiz ve cahil diye tarif eder. Yazısını, cehalete hizmet eden ve milleti felakete sürükleyen bir teşkilat olarak nitelendirdiği Bektaşî tarikatının kapatılmasını cansiperane biçimde savunan bir paragrafla bitirmektedir. “[M]illeti felâkete sürükleyen, tenbelliğe sevk eden bu miskinhaneler”in milletin refahı ve bağımsızlığına hiçbir katkıları bulunmadığına göre, yok edilmeleri gerekmektedir (Mimar Hikmet, 2001 [1928], s. 318).

Sonuç olarak, 1925 yasağının hemen ardından gelen yıllarda *Türk Yurdu* dergisinde basılan yazıların iki yönlü bir etki taşıdığını söyleyebiliriz. Bir taraftan, tek bir istisna haricinde, Bektaşîlerin ve Kızılbaş-Alevilerin Türk kültürünün önemli bir parçası olduğunu tanıtmaya uğraşmışlardır. Bu kültür odaklı yaklaşım bahsi geçen grupların Türk milletine entegre edilmesine hizmet ediyor ve aynı zamanda, bunların dinî “cehaletini” itham ederek 1925 yasağını savunmayı mümkün kılıyordu. Bu dönemde *Türk Yurdu*’nda çıkan yazıların yanısıra, Bektaşîler ve Kızılbaş-Aleviler hakkında gazete ve popüler dergilerde, çok daha sansasyonel bir tarzda olmakla birlikte, yine Kemalizm’in laiklik gündemini meşrulaştırmaya çalışıyor gibi görünen bir dizi köşe yazısı da yayımlanmıştır. Ancak bu yazılar –*Türk Yurdu*’na kıyasla– Kızıl-

baş-Alevilerin ve Bektaşilerin iddia konusu edilen Türk niteliğine daha az vurgu yapıyordu. 1926-1927’de haftalık çıkan *Büyük Gazete* dergisinde Habil Adem tarafından Bektaşilik üzerine yazılmış yazılar buna örnek olarak gösterilebilir. Yazar, utanılacak ahlâki davranışlar ve siyasi güvenilmezlik konularında Kızılbaşlar aleyhindeki geleneksel önyargıları içeren ve Bektaşileri medeniyet yolunda ilerleyen milli projenin cahil düşmanları olarak damgalayan sansasyonel bir anlatı tutturmaktadır. Gazetenin editörünün şu giriş satırları yazı dizisinin arkasındaki ruhu bütünüyle resmetmektedir: “Aziz kariler ... Bu yazıları nefretle, istikrahla satır satır okuyunuz ve bizi yıllarca, asırlarca medeniyetten geri bırakan bu yuvaları lanetle yad ediniz ... ve Büyük Gazi’nin işaret ettiği medeniyet, refah ve saadet hedefine süratle ilerleyiniz” (Habil Adem, 1926, s. 4).

Baha Said Bey’in ve Habil Adem’in cumhuriyet öncesinde ve sonrasında yazdığı yazılar milliyetçi yönelimleri noktasında kesişmektedir. Aynı zamanda, bu oluşum döneminde, henüz ne dinî-seküler ne de etno-kültürel içerik ve sınırları kesin biçimde belirlenmişken, Türk milliyetçisi söylemin akışkanlığına dair de tanıklık etmektedirler. Birer Türkçü olarak, Baha Said Kızılbaş-Alevilerin safkan Türk olduğunu, Habil Adem ise Kürtlerin ırksal olarak Türk olup, sonradan Kürtleştirilmiş olduğunu vurgulamıştır. Ancak bu iki isim kıyaslandığında birtakım farklılıklar da ortaya çıkmaktadır. Habil Adem’in Kızılbaş’ı Kürt-Fars kültürü içerisinde yorumlaması, Kızılbaş-Alevi kültürünün tamamen Türk bir olgu olduğunu öne süren Baha Said ile çekişme halindedir. Yukarıda gösterildiği üzere, Baha Said’in amacı Kızılbaş-Alevilerin yeni Türk milletine entegre edilebileceğini kanıtlamaktı. Kendisi o noktadan hareketle, ileride göreceğimiz üzere Fuad Köprülü’nün daha akademik yaklaşımına benzer biçimde, Kızılbaş-Alevilerin eski Türk geleneklerine dek uzanan Şamanist özelliklerinden de anlaşıldığı üzere, Türk milli kültürünün taşıyıcı unsurları olduğunu savunmuştur. Demek ki, din faktörünü milli kültür faktörüne göre tali bir konuma yerleştirse dahi, Baha Said Kızılbaş-Alevilerin dinî farklılığının önemini kabul etmiştir. Öte yandan Habil Adem ise, dini Kızılbaş-Alevilerin modern Türk yaşamına başarılı bir şekilde entegrasyonu önünde açık bir engel olarak görüyor ve dolayısıyla bunların asimilasyonunu gerekli sayıyordu. Kızılbaş-Alevilerin kültürünü çeşitli İran kökenli kültürlerle dayandırıyor. Dolayısıyla, Kürtlerin Türklüğü de bunların benimsemiş olduğu İran kültürünün arkasına saklanmış haldeydi.

Habil Adem’in Bektaşilik üzerine yazılarının ardından, *Büyük Gazete* 1927 baharında bu kez doğrudan Kızılbaş’a adanmış olan bir başka sansas-

yonel yazı dizisine yer vermiştir. Bu dizinin yazarı, genç bir Jön Türk olan ve Ziya Gökalp'in izinden giden milliyetçi Enver Behnan [Şapolyo] idi. İlk yazısına “Bu Kızılbaşlık acaba nedir? Bir din midir? Bir mezhep midir? Hatta bir tarikat mıdır?” diye sorarak başlar ([Şapolyo], 1927a, s. 8). İşte bugün itibarıyla Alevilerin Sünni İslâm'dan farklılıklarının ne olduğuna dair hâlâ karşılara çıkarılan sorudur bu. İslâm içi farklılıkların milliyetçi söylem tarafından temel İslâm kategorileriyle bağlantılı olarak düzenlenme biçimindeki hayret uyandırıcı sürekliliği temsil etmektedir. Ancak Şapolyo'nun değerlendirmesi Kızılbaş'ın İslâmiyet'in bir parçası olup olmadığına dair daha önce *Türk Yurdu*'nda yürütülen tartışmalardan önemli bir açıdan ayrılmaktadır. Şapolyo, Hâbil Adem'in tezini anımsatan biçimde, Kızılbaşların Mazdeizme ait olduğunu ve Bektaşiliğin İslâm inancıyla çelişmekte olup, kendi başına bir din oluşturduğunu savunmaktadır ([Şapolyo], 1927a, s. 9).

Erken cumhuriyet döneminde ilgi gören bir dergi olan *Büyük Gazete*'de Kızılbaş-Aleviler hakkında çıkan bu değerlendirmelerin, milliyetçi bir dergi olan *Türk Yurdu*'ndaki yazılardan farklı olması, bir yandan milli cemiyetin nasıl tanımlanacağı ve geliştirileceği ve hangi unsurları içereceğine dair birbiriyle çekişme halindeki görüşleri, diğer yandan da Kızılbaş-Aleviler ve Bektaşiler hakkında henüz otoriter bir milli söylem geliştirilmemiş olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Şapolyo'nun anlatısında, Kızılbaş-Aleviler hem ulusa, hem de ve hatta daha fazlasıyla kendi dinlerine bağlılıkları bakımından tamamen müphem bir tarzda resmedilmektedir. Bir yandan, bu grupların Türk milliyeti kışvesi altında entegrasyonunun taşıdığı muhtemel değer vurgulanıyordu. Şapolyo da birçok Kızılbaş'ın Türklük konusunda istekli olduğunu kaydetmektedir ([Şapolyo], 1927a, s. 8). Diğer yandan ise, milliyetçilerin de Kızılbaş-Alevilerin etno-milli sadakati konusunda endişeleri bulunuyordu. Kızılbaş-Alevilerin bir kısmının Kürt olması, Kürtlerin Kemalist devlete karşı sergilediği direnişin temel bir iç sorun haline geldiği bir dönemde soru işaretleri uyandırıyordu.

Kızılbaş-Alevilerin ulusa bağlılığı konusundaki şüpheler ekseriyetle, genel anlamda Türk addedilen Bektaşileri kapsamamaktaydı. Ancak tarikat mensupları olarak Bektaşiler de, Şeyh Sait isyanı ve devamında tekkelerin kapatılmasından sonra bu olumsuz propagandadan nasibini almıştır. Kızılbaş-Alevi dedelerin Sünni köylülerin arasında misyoner gibi dolaştığını ve bu sırada köylülerin her türlü ahlâki ve dinî prensibi bir kenara bırakmış bir grup tarafından kandırıldıklarını ancak bu cemaatin iyice içine girdiklerinde anladıklarını yazan Şapolyo'nun söylemini de bu ortam içerisinde düşünmek gerekir ([Şapolyo] Enver Behnan, 1927b, s. 12).

1920'lerin sonlarında Kızılbaş-Aleviler ve Bektaşiler hakkında yazılmış yazılar incelendiğinde edinilen genel izlenim, etno-millî ve dinî muğlaklıktan ibarettir. Milliyetçi söylem, yeni tezahür etmekte olan Kemalist modernlik idealiyle bağdaşmaz gördüğü ve bu nedenle fanatik/militan, gerici/geleneksele, mantıkdışı/batıl vs. diye damgaladığı İslâmiyet biçimlerini hedef alan laiklik coşkusu içerisinde, Kızılbaş-Alevilere yönelik ahlâksızlık (özellikle de cinsel ahlâksızlık) ve siyasi ihanet suçlamaları etrafında dönen eski önyargı yüklü klişelere yeni bir yer bulmuştu. Bu suçlamalar, İslâmiyet'in modern/akılcı biçimleri (yani Sünnî İslâm) ile reformdan geçirilmesi gereken, yoldan sapmış türleri (yani Kızılbaş-Alevilik) arasında zımni bir ayırımı bulan laiklik yanlısı tezlerle de örtüşüyordu. Baha Said'in yazıları da Aleviliğin dinî yönüne dair ikircikli bir duruş sergilemekle birlikte, laik/modernist yorumun Alevilerin entegrasyonu için nasıl işletilebileceğini örneklerle açıklamaktadır. Bu yazılar Aleviliği modernlikten uzak, fanatik bir İslâm kalıbının karşısına modern, millî bir din örneği olarak koyup pozitif biçimde sergileyen, o dönemde halen güçlü bir söyleme önemli bir katkıda bulunuyordu: "İki kadın almadı. Talâk yapmadı. Teâvün ve tesanüdü bihakkın yaptı... Dilini bozmadı. Töresini bozmadı. Mukaddes ocağa hürmet etti... Kadın tesettür yapmadı. Kızılbaş kadını tesettür yapmadığı için ona 'fuhuş!' isnat edildi." (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 111).

Türkiye'deki kamusal söylemde ve daha düşük bir oranda olmakla birlikte akademik söylemde, Aleviliğe yönelik her iki değerlendirme de –ahlâkdışı, batıl ve siyasi açıdan güvenilmez gören negatif bakış ile laik-modern ve millî gören pozitif bakış– bugün dahi yankılarını sürdürmektedir. Kızılbaş-Aleviliği (ve Bektaşiliği) yorumlayan bu iki kutup içerisinde, Kızılbaş-Aleviliğe yakınlaşan kesimin Kızılbaş'ı "Alevî" olarak adlandırmaya başlayarak girdiği yeniden adlandırma işi, bu topluluğun dinî farklılığının kültürel önemini vurgulayan ve bunlara milliyetçi bir söylem içinde olumlu bir anlam yakıştırmayı mümkün kılan bir yeniden meallendirme işi olarak tarif edilebilir. Baha Said'in Kızılbaş-Alevilik üzerine yazıları bu türden bir yoruma örnek oluşturmaktadır. Baha Said aynı zamanda, hem Alevilerin hem de Bektaşilerin kendilerini "Saltanat-ı Yezidiye"den³¹ kurtaran cumhuriyete borçlu olduğunu da öne sürmektedir (Baha Said, 2001 [1926]a, s. 111).

31 Yezid, Şii geleneğinde Kerbela olayından sorumlu tutulan Emevî Halifesi'nin adıdır. Bu nedenle Şiiler ve aynı zamanda Aleviler arasında son derece kötü bir anlama sahip olup, kimi zaman genel olarak Sünnî Müslümanlara yönelik kötüleyici bir kalıp olarak kullanılmaktadır.

Kızılbaş-Aleviler açısından bakıldığında, Baha Said'in çalışmaları Türk ulusunun tesisinde Kızılbaş-Alevi kültürünün temel önemini kanıtlayarak bu kültüre meşruiyet kazandırmıştır. Kızılbaş-Aleviliğe yönelik bu yorum günümüzde halen takdir toplamaktadır.³² Ne var ki, bu şekilde Türkçü anlatı içerisine entegre edilmek, bir yandan da, Kızılbaş-Alevilerin Kürt etnik kökenine ve kültürüne dayalı alternatif iddialarının da altını oyarak meşruiyetini ortadan kaldırmaktadır. Alevi kelimesinin aksine, Kızılbaş kelimesi bilhassa Kızılbaş-Alevi geleneğinin Kürt yönüne işaret etmek için kullanılmaya devam etmiş ve geçmişten beri bu terime yüklenen olumsuz önyargılara daha da bağlı olmayı sürdürmüştür.

Baha Said ve Habil Adem gibi aktivist milliyetçilerin Kızılbaş-Aleviler ve Bektaşiler üzerine yazdığı yazılar, Türk milliyetine yegâne münasip görülen Müslüman ahali içerisindeki dinî ve etnik farklılığın yarattığı açmaza çözüm önerisi olarak yorumlanabilir. Bu açmaz da aslında, Balkan Savaşları'ndan beri süregiden ve süreç içerisinde gayrimüslimlerin –Yahudiler dışında– milli davaya ihanet etmiş hainler olarak görülmeye başlandığı siyasi gelişmelerin bir ürünüydü. Dolayısıyla, hem Kürtlerin hem de Kızılbaş-Alevilerin kökenlerine yönelik milliyetçi söylemler homojenleştirme ve asimilasyon icraatlarına dahil edilmişti. Lozan Barış Antlaşması görüşmelerindeki Türk delegasyonunun önde gelen isimlerinden biri olan Rıza Nur (1879-1942), otobiyografisinde, sadece Kürtlerin değil, gayrimüslim cemaatlerin de milliyetçiler açısından kaygı yarattığını açıkça ifade etmektedir: “Frenkler bizde ekalliyet diye üç nevi biliyorlar: ırkça ekalliyet, dilce ekalliyet, dince ekalliyet. Bu bizim için gayet vahim bir şey, büyük bir tehlike... Din tabiri ile Halis Türk olan iki milyon kızılbaş da ekalliyet yapacaklar” (Nur, 1968, s. 1044).

Türk delegasyonu, Lozan Antlaşması'nda azınlık haklarını gayrimüslim cemaatlerle sınırlı tutarak, uluslararası olarak tanınmış güvenceleri Kürtler ve Kızılbaş-Aleviler açısından engellemeyi başarmıştır (Oran, 2004, s. 61-63). Rıza Nur'un anlatısı azınlık haklarının genişletilmesi ihtimalinin yeni ülkenin hassas birliği açısından bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve buna eşlik eden cemaatlerarası çekişme ve şiddet ortamına dair milliyetçilerin belleğindeki hatıralar, bütün olan bitenden ötürü kimi suçlayacakları (özellikle Avrupa emperyalizmiyle işbirliği içerisinde hareket eden yerel Hristiyanlar) konusunda gayet netti ve

³² Baha Said'in Alevi dinini değerlendirirken kullandığı alçaltıcı dile rağmen, Türkiye'deki Bektaşilerin dedebabalık makamında bulunmuş olan Bedri Noyan (1912-1997), Baha Said'in Alevilere ve Bektaşilere yönelik milliyetçi yorumunu tümüyle benimsemiştir (Noyan, 2006, s. 163 ve 291).

böylelikle, altında koyu bir Müslümanlık rengi taşıyan zaman zaman şovenist denebilecek bir Türk milliyetçiliğini besler nitelikteydi. Yeni ortaya çıkan Kemalist devlet ideolojisi, Türk milletini ezici bir çoğunlukta Türk ve Müslüman olarak sunuyor ve etnik köken, dil ve din temeline dayalı farklılık iddialarının bastırılması yönünde titizlikle çalışıyordu. Etno-dinsel homojenlik talebi karşısında, Kızılbaş-Aleviler milliyetçiler açısından şüpheli bir Müslüman mezhebi olarak görülüyordu. Bunlara yönelik egemen devlet yaklaşımı, farklılığı önemsemeyip hafife almak ve/veya bunların Sünni-Türk ana akıma asimilasyonunu teşvik etmek şeklindeydi. Daha evvel öne sürdüğüm üzere, Türk ulus-inşa sürecinin ilk aşamalarından beri dinî ve milli kimlikler çok büyük oranda iç içe geçmiş hassasiyetlerden doğup gelişmiştir. Halk arasında Rum ve Ermeni vatandaşlar dini-ve-milli ötekiler olarak görülmeye devam ederken, Türk ulusu zımnen Müslüman olarak tanımlanıyordu. Kızılbaş-Aleviler ile Kürtleri de içeren Müslümanların, etno-dinsel bir oluşum olan Türk milletine entegre olmaları bekleniyordu. Her zaman açıkça ifade edilmese de, Türk milliyetçiliğinin bu etno-dinsel eğilimi cumhuriyet boyunca devam edecektir. Türk toplumunda gerçek Türk'ün Müslüman olduğu yönünde değişmez bir anlayış hâkimdir. Bu anlayış, Türk milletine aidiyetleri mütemediyen sorgulanan gayrimüslimlere yönelik ayrımcı söylemlerin yanı sıra, Alevileri “azınlık” olarak sınıflandırma konusunda isteksiz görünen Alevilik tartışmalarında kendini belli etmektedir. Zira Türkiye’de azınlık terimi sadece, vatandaş olmakla birlikte milliyetçi söylem içerisinde hiçbir zaman milletin bir parçası olarak görülmeyen gayrimüslimler için kullanılmaktadır (bkz. Oran, 2004).

Alevilerin dinî farklılığına gelince, Osmanlı-Türk devlet geleneği 1890’lardan beri kimi zaman bu farklılığı yok sayan, kimi zaman da Alevilerin Sünni İslâm’a asimilasyonunu teşvik eden ikiyüzlü bir strateji izlemiştir.³³ Devlet ve toplumun laikleştirilmesi ve buna paralel olarak dinî aidiyetlerin millileştirilmesiyle, Alevi farklılığı sorunu daha da aciliyet kazanmıştır. Tanzimat öncesi Osmanlı’da halk, sultanın dinî mensubiyeti bakımından esasen bağımsız tebaası olarak görülmekte olup, uygulamada en azından imparatorluk içerisindeki başlıca inançlara dinî-cemaat hakları tanınmış durumdaydı. Tanzimat’la birlikte bu haklar resmî bir geçerlik kazanarak, *millet* sistemi uygulamaya konmuştur. Milli birliğin parçası olarak tek-dinli birliğe özenen Türk milliyetçiliği rejimi altında ise, dine, II. Abdülhamid zamanında haliha-

33 Aynı temel mekanizma, giriş kısmında ele alınan “Alevi Açılımı” gibi şu anki hükümetin “Alevi meselesi”ni çözmeye yönelik attığı adımlarda da gözlenebilir. Yine, Alevi farklılığının tanınması Sünni normlarla tanımlanan bir İslâmî çerçeveye entegrasyon koşuluna tabi kılınmaktadır.

zırda başlamış bulunan bir süreç içerisinde, vatandaşlık teşekkülünde yeni bir rol, büyük oranda Ziya Gökalp'in siyaset sosyolojisinde teorize etmiş olduğu tarzda toplumsal uyumu sağlamlaştırma rolü biçilmiştir. Osmanlıcılık farklı halk ve inançlardan oluşan bir toplum fikri düşüncesine dayalıyken, Türk milliyetçiliği halkın homojenliğini ve dinde birliği idealize ediyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarından başlayarak Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on yılı boyunca Türk milliyetçisi yazarların Kızılbaş-Aleviler üzerine yazdığı yazılar bu homojenleştirme eğilimini yansıtmaktadır. Kızılbaş-Aleviler Müslüman ve Türk olarak resmedilebildiği kadarıyla, bu homojenleştirme birleştirici, bütünleştirici bir tarz taşıyordu. Hem Baha Said'in, hem de -ilerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere- Köprülü'nün çalışmalarında, bu homojenleştirme Türk ve Müslüman milli kültürünün yeniden oluşturulmasında Kızılbaş-Alevilere hayli olumlu bir anlam ve önemli bir rol yüklenmesiyle başarılıdır. Baha Said'in Aleviler hakkındaki çalışmaları bu topluluğun Türkçü bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi bakımından simgesel bir önem taşıırken, Köprülü'nün yaklaşımı bunların İslâmi bir çerçeveye de oturtulmasıyla ilgilenmektedir. Ancak Köprülü'nün eserlerinde Aleviliğin dinî boyutu muğlak bir tarzda yansıtılmaya devam edecektir. İlerleyen bölümde, Fuad Köprülü ele alınırken göreceğiniz üzere, Kızılbaş-Alevileri entegre etmeye çalışan milliyetçi yoruma her daim bunların dinî "heterodoksluğu" veya "senkretizmi" noktasından itirazlar yükselebiliyordu. Kızılbaş-Aleviliğin bu özellikleri, Sünni İslâm'ı kural kabul eden ve sosyal bir olgu olarak dini sapkınlığın beraberinde getirebileceği toplumsal kargaşa potansiyelinden sakınanların gözündeki şüphe yaratıyordu.



İKİNCİ KISIM

Mehmed Fuad Köprülü ve
İslâm İçi Farklılığın Kavramsallaştırılması

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Milliyetçilik, Tarih yazımı ve Siyaset

BİR GEÇ OSMANLI AYDINININ BİÇİMLENİŞİ

Mehmed Fuad Köprülü, akademik tarih yazını dünyasına, Jön Türklerin iktidara gelip de önceden esamisi okunmayan düşünsel ve akademik özgürlüklere bir ölçüde imkân sağladığı bir dönemde adım atmıştır. Tarih üzerine kaleme aldığı daha ilk yazılarda, ileride Türkolog ve Türk edebiyatı ve tarihi uzmanı olmanın yanısıra dünyaca tanınan ilk Türk âlimi olarak da edineceği şöhretin zeminini görmek mümkündür.¹ Gerçekten de, Gary Leiser ile Robert Dankoff'un dile getirdiği gibi, daha ilk eserleri “konusuna vakıf Avrupalı bilim adamları arasında büyük bir heyecan uyandırmıştır.” Köprülü, Ortadoğulu bir tarihçinin Batı akademisinde geçerli metodolojiye bu denli hâkim olmakla kalmayıp, Ortadoğu, İslâm ve özellikle de Türk kültürünün temel unsurlarının gelişimine adanmış özgün bir çalışmayla ortaya çıktığı ilk örnekti (Leiser/Dankoff, 2006, s. xxxi). Köprülü'nün birçok çalışmasını İngilizceye tercüme etmiş olan Leiser “20. yüzyılın en mümtaz Türk âlimi ve aydını” ve “Türklerin kültürü ve tarihine yönelik Türkiye’de yürütülen modern, bilimsel araştırmaların babası” diyerek Köprülü’den övgüyle söz etmektedir (Leiser, 1992, s. xi).

Köprülü'nün eserleri bugün de halen Türk tarihi öğrencileri tarafından yaygın biçimde kullanılmaktadır. En önemli makale ve monografilerinin bir-

¹ 1920’lerin başından itibaren Avrupa’daki konferanslara düzenli olarak davetler alan Köprülü’ye, birçok prestijli Avrupa üniversitesinden fahri doktora unvanı verilmiş olup, Batılı akademi çevrelerinde onur üyelikleri tanınmıştır (Akün, 2002, s. 477; Lieser/Dankoff, 2006, s. xxx-xxxı).

çoğu başta İngilizce olmak üzere, Fransızca ve Almanca gibi Avrupa dillerine çevrilmiş bulunmaktadır.² Köprülü'nün yaptığı inceleme ve araştırmalar ile yeni kurulan akademik kurumlardaki emekleri, Türkiye'de tarih, edebiyat çalışmaları, halkbilim, arkeoloji ve Türkoloji gibi akademik disiplinlerin inşasına muazzam katkılar sunmuştur. Sadece kendi eserleriyle geriye etkileyici bir miras bırakmış bir âlim olarak değil, kültür ve tarih çalışmaları alanındaki farklı akademik disiplinlerin gelişiminde her biri önemli isimler haline gelmiş öğrencileri aracılığıyla da olağanüstü bir etki yaratmış olan Köprülü ve eserleri birçok akademik yayına da konu olmuştur.³ Ancak Köprülü'nün ve yanısıra onun izinden giden isimlerin çalışmalarındaki siyasi taraflılıkları tespit ve analiz edip, sonuç olarak da bunların ötesine geçmemize elverecek derinlemesine, sistematik biçimde tarihselleştirici bir Köprülü analizi bugün dahi yapılmış değildir. Bu kitabın amaçlarından biri de bu boşluğu doldurmaktır.

17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başlarında birçok sadrazam çıkarmış nüfuzlu Osmanlı ailelerinden biri olan geniş Köprülü ailesinin bir üyesi olan 1890 doğumlu Köprülüzade Mehmed Fuad 1907 yılında hukuk okumak üze-

2 Yakın zamanda bir yayınevi (Akçağ) Köprülü'nün inceleme yazılarını ve aynı zamanda önemli makalelerinden oluşan seçkileri bir külliyat halinde yeniden basmıştır; bu külliyat içerisinde yer alan eserlerin bazıları ilk kez Latin harflerine çevrilerek okura ulaşmıştır.

3 Köprülü'nün hayatı ve eserlerine dair ansiklopedik bir genel bakış için bkz. Akün (2002). Köprülü'yü bir aydın ve aktivist olarak en kapsamlı biçimde ele alan eser George T. Park tarafından yazılmış doktora tezidir (1975). Ne yazık ki pek geniş bir çevreye ulaşmamış olan bu çalışmada Köprülü'nün yaşam öyküsü ve içerisinde bulunduğu akademik ve politik çevreler hakkında engin bilgiler, akademik ve politik yazılarının seçkin özetleri ve ayrıca Türk modernleşmesi bağlamında hem bir tarihçi hem de bir siyasetçi olarak kat etmiş olduğu entelektüel gelişime dair çok kapsamlı bir anlatım yer almaktadır. Değnilmesi gereken bir diğer çalışma da Abdülkerim Asılsoy'un yazmış olduğu doktora tezidir (2008). Bu tez Köprülü'ye dair genel değerlendirme ve akademik ve siyasi kariyerine ilişkin anlatımlar açısından kapsam ve içerik olarak Park'ın çalışması ile kesismekle birlikte, Köprülü'nün tarihçi sıfatıyla yapmış olduğu katkılara dair şimdiye dek verilmiş en kapsamlı ve ayrıntılı kavramsallaştırmayı sunmaktadır. Park daha ziyade Köprülü'nün çalışmalarının politik yönüne odaklanırken, Asılsoy'un öncelikli ilgisi Köprülü'nün tarih yazımı ve metodoloji meseleleri üzerinedir. Aynı zamanda Köprülü'nün yayınlarına dair en kapsamlı kaynakçayı da Asılsoy'da bulmak mümkündür (2008, s. 246-291). Halil Berktaş ise Köprülü'nün çalışmalarını modern Türk tarih yazımının gelişimi içerisinde eleştirel bir bakışla konumlandıran bir kitapçık hazırlamıştır (1983). Köprülü'yü döneminin diğer milliyetçi tarihçileriyle kıyaslayan Berktaş, Köprülü'nün eserlerindeki yüksek metodolojik standartlara özel olarak dikkat çekmektedir. Köprülü üzerine yazılmış diğer inceleme yazıları, analitik değerleri bakımından daha sığ kalmaktadır; bunlar arasında kendisi de bir Osmanlı tarihçisi olan, oğlu Orhan F. Köprülü (ö. 2006) tarafından yazılmış çeşitli yayınlar (örneğin, *Fuad Köprülü*, Ankara, 1987); Demokrat Parti'nin gençlik teşkilatı üyelerinden biri olan Ali G. Erdican tarafından yazılmış, genel anlamda Köprülü'nün siyasi görüşleriyle ilgilenen ve pek de özgün bir nitelik taşımayan kısa bir kitapçık (Erdican, 1974); ve Köprülü'nün yaşamı ve eserlerinin belirli bir yönüne odaklanan, yayınlanmamış birçok Türkçe yüksek lisans tezi –örn. Doğan Kaplan tarafından yazılmış, Köprülü'nün Anadolu Alevliği hakkında yazdığı yazıları bir araya toplamayı amaçlayan yüksek lisans tezi (Kaplan, 2002)– yer almaktadır.

re Darülfünun'a kaydolmuştur. Üç yıl okuduktan sonra aldığı eğitimden memnun kalmayarak, mezun olmadan okulu bırakmıştır. Sonrasında Fransızcasını ilerletmiş ve başta Fransızca olmak üzere klasik ve çağdaş Avrupa edebiyatı, tarih, felsefe ve sosyoloji eserlerine eğilerek kendi kendini yetiştirmiştir.

Erken Dönemdeki Düşünsel Faaliyetleri

Köprülü ilk şiirlerini ve edebi yazılarını 1908 ve 1909 yıllarında yayınlamıştır. Yavaş yavaş çağının siyasi ortamına doğru çekilen Köprülü, ilk başlarda dil ve edebiyata yönelik milliyetçi yaklaşımlara eleştirel yaklaşıyordu (Park, 1975, s. 279-283). 1909 yılında Osmanlı Türk edebiyatında Farsça ve Arapça öğelerin kullanımını savunan Fecr-i Âti edebi topluluğunun kurucuları arasında yer almıştır. Bu topluluk *Servet-i Fünun* dergisiyle birlikte geç Osmanlı döneminde başta Fransız olmak üzere Avrupa'daki edebiyat akımlarından etkilenen yenilikçi edebiyatçıları temsil ediyordu (Park, 1975, s. 16-17). Köprülü, 1911 ve 1912 yıllarında Türk dili ve edebiyatının millileştirilmesini savunan Genç Kalemler⁴ aleyhinde birçok yazı kaleme almıştır. Bu harekete cevaben, Park tarafından ifade edildiği haliyle, “milletler ve medeniyetler arasında artan temas ve ilişkiler asrında tamamen ‘milli’ bir edebiyat mümkün değildir” iddiasında bulunmuştur (Park, 1975, s. 281).

Dilin ve edebiyatın millileştirilmesine halen eleştirel yaklaşmakla birlikte, yetişkinliğe geçiş yaptığı yıllar içinde Türk milliyetçiliğine karşı bir merak da uyanmaya başlamış olmalıdır; kültürel milliyetçiliği destekleyen ilk teşkilatlardan biri olan Türk Derneği'ne üye olması buna delalettir. Türk Derneği'ne 1909 yılında, yani henüz dernek kurulalı bir yıl olmuşken katılmıştır (Park, 1975, s. 14-15). Geriye dönüp baktığında 1908'te İkinci Meşrutiet'in ilanından sonraki dönemi, Osmanlı'nın çok-etnisiteli millet idealinin hem gayrimüslimler hem de Müslümanlar açısından cazibesini yitirdiği bir milli uyanış dönemi olarak tanımlayacaktır: “Dolayısıyla, imparatorlukta hâkim Türk ögesi yeni bir ülkeye ihtiyaç duyuyordu; bu da milli ülküydü” (Köprülü, 1987 [1934], s. 957). O dönemdeki birçok Osmanlı aydını açısından olduğu gibi, Balkan Savaşları Köprülü'nün de siyasi kanaatlerini yönlendirmiş ve keskinleştirmiştir.

Köprülü'nün erken dönemdeki yazıları milliyetçi fikirlere duyduğu artan ilgisini yansıtmaktadır. “Hayat-ı Fikriyye – Tetebbuat-ı İlmiyye” başlıklı ilk inceleme yazısının önsözünde, Türk toplumunun, süregiden siyasi devri-

4 Aralarında Ziya Gökalp'in de yer aldığı bu topluluk, erken dönem Türk milliyetçi hareketinin önemli bir organı olan aynı adlı bir dergi çıkarmaktaydı.

min yanısıra, fikri ve sosyal bir devrim ihtiyacı da hissedeceğini savunmuştur.⁵ Zamanla Türk milliyetçiliğine döndükçe, dil ve edebiyat konusundaki görüşlerini yeniden değerlendirmesi gerekmiştir. Daha öncesinde dil ve kültür meselelerini estetik açılardan değerlendiriyordu. Şimdiyse, muhtemelen Durkheim okumalarının etkisiyle ve Ziya Gökalp ile tanışıklığı neticesinde de artan biçimde, daha pozitivist bir duruş benimsemiş ve dil ve edebiyatın milli uyanıştaki potansiyel rolünü sorgulamaya başlamıştır.⁶ Ziya Gökalp 1912 yılında İstanbul'a taşındıktan sonra Köprülü açısından bir hami, bir yoldaş ve arkadaş haline gelmiştir.⁷ Köprülü'nün Türkçü harekete yanaşmasında ve akademik kariyerinde ilerlemesinde Ziya Gökalp'in etkili olduğu söylenir. Aynı dönemde Köprülü, 1912'de kurulmuş Turancı bir teşkilat olan Türk Ocağı'nın etrafında örgütlenen Türkçü milliyetçi bir çevreyle de sıkı ilişkiler içerisine girmiştir (Akün, 2002, s. 473-474). 1913 yılında hem *Servet-i Fünun*'a yazmayı bırakıp milliyetçi dergilere yönelmiş, hem de yazı stiline değişikliğe giderek, kullandığı Farsça ve Arapça kelimeleri azaltmış ve dilbilgisi yapılarını Türkçe kurmaya başlamıştır (Park, 1975, s. 286-292; karş. Leiser/Dankoff, 2006, s. xxviii-xxix).

Türkçülüğe Yöneliş

Köprülü'nün Darülfünun'da Türk edebiyatı tarihi dersleri vermeye başladığı 1913 yılında *Türk Yurdu*'nda çıkan ilk yazılarında milliyetçiliğin nüveleri ortaya çıkmıştı. Türk ordusunun Balkan Savaşları'nda uğradığı bozgun ve bundan doğan siyasi bunalım karşısında, Köprülü ilk kez dışarıdan da milliyetçi görünen bir yazı yayınladı. "Ümit ve Azim: Türk Gençlerine" başlıklı bu yazı duygusal olarak dokunaklı bir polemik içeriyordu.⁸ Köprülü burada Türk milleti adına intikam andı içiyor ve harap olmuş politik durumun milli bir uyanışa ilham vereceği umudunu dile getiriyordu:

Sen ey Türk genci, düşmanın mahvetmek istediği mukaddes, şerefli milliyetini kurtarmak ve bir gün ondan mutlaka intikam almak istersen, yorgunluk ve ümitsizlik dakikalarında gözlerini kapa ve ecdadının ölümlü Asya

5 *Hayat-ı Fikriyye – Tettebbuat-ı İlmiyye. Garp Ediplerinden Bazıları Hakkında bir İnceleme*, İstanbul, 1910.

6 Pozitivizmin geç Osmanlı fikir hayatı ve Ziya Gökalp üzerindeki etkisi hakkında bkz. Ülken (2006 [1942], s. vii-xiv).

7 Ziya Gökalp ile yakın ilişkilerine tanıklık için bkz. Köprülü'nün Ziya Gökalp anısına yazdığı hatıra yazısı; bu yazıda Ziya Gökalp'in Köprülü'ye yazdığı ve ilişkilerinin yakınlığını gösteren bir mektup yer almaktadır (Köprülü, 1989 [1965]).

8 "Ümit ve Azim: Türk Gençlerine", *Türk Yurdu* 2, Sayı 8, 1913, s. 240-247.

sahralarından, Altaylardan kopup gelen o hadid ve mukaddes sadasını dinle: “Türk milleti için gece uyumadım; gündüz rahat etmedim, ölünceye kadar çalıştım!” (Kuran, 1997, s. 244’te alıntılanmış haliyle Köprülü)

Köprülü’nün 1912 ve 1913 yıllarında yayınladığı duygusal ama ağırbaşlı metinler, Balkan Savaşı felaketinin o dönemde yaşayan vatanperver Türk-Osmanlı aydınları ve milli bilincin oluşumu üzerinde bıraktığı derin izleri göstermesi bakımından simgeseldir (Oba, 1995, s. 107-120). Bu şiir ve denemeler “Harb Şarkısı”, “Türk’ün Duası”, “Hicret Matemleri”, “Meriç Türküsü”, “Müdafaa-i Milliye”, “Süngü Altında”, “Hicret Hikâyelerinden”⁹ ve “Edebiyatımızda Milliyet Hissi” gibi başlıklar taşıyordu. Bu metinlerin bir kısmında, örneğin “Türk’ün Duası” ve “Edebiyatımızda Milliyet Hissi”nde daha şimdiden temel bir Türklük ve Turancılık teorisi göze çarpmaktadır.¹⁰ Bu son metinde, yabancı kültürlerin etkisi altında (açıkça Arap, İran, Rum ve Ermeni etkilerinden bahsetmektedir) Türklerin kendi milli ruhlarını kaybetmiş olduğundan; milli bilinç olmadığı için de, yakın zamana dek aydınlar ve üst sınıflar arasında dahi Türklerin halen bu Türk dışı etkilere mahkûm edildiğinden yakınmaktadır (Köprülü, 1913).

Köprülü, Balkanlar’daki bozgunun temelinde yatan sebep olarak ahlâki ve ruhsal çöküşü görmektedir. Bu bağlamda, milli uyanış fikrini de ahlâki ve dinî bir yenilenme açısından ifade ediyordu.¹¹ Köprülü’nün o dönemde yazdıkları milliyetçi söylem içerisinde dinî ve etnik anlamlar arasındaki çarpışık ilişkiyi yansıtmaktadır; zira daha önce dile getirildiği üzere, söz konusu anlamlar henüz dinî ve etno-millî duygular ve fikirler arasında net bir ayrım yapılması anlamında sekülerleştirilmiş değildi.

O dönemdeki aydınların çoğu gibi, Köprülü de 1913’te halen Osmanlı İmparatorluğu’na karşı siyasi bir bağlılık sergiliyordu; “Türklük, İslâmlık, Osmanlılık” başlıklı denemesi de bu sadakati somutlaştıran bir yazıydı.¹² Bu

9 “Harb Şarkısı”, *Donanma Mecmuası* 4, Sayı 31-7 (Eylül 1912); “Türk’ün Duası”, *Türk Yurdu* 2, Sayı 10, 1913, s. 289-296 ve Sayı 11, s. 324-330; “Hicret Matemleri”, *Türk Yurdu* 2, Sayı 14, 1913, s. 437-442; “Meriç Türküsü”, *Türk Yurdu* 2, Sayı 15, 1913, s. 475-477; “Müdafaa-i Milliye”, *Tasvir-i Efkâr*, 11 Şubat 1913; “Süngü Altında”, *Halka Doğru Mecmuası*, Sayı 13, 4 Temmuz 1913; “Hicret Hikâyelerinden”, *Halka Doğru Mecmuası*, Sayı 16, 16 Temmuz 1913.

10 *Türk’ün Duası*, savaş hakkında uzun bir manzumeler dizisidir; hatta bestelenmiş ve İttihad ve Terakki Mektebi’nde sahneye konulmuştur (Tansel, 1966b, s. 644).

11 Bu tema “İntibah Yolları” başlıklı yazıda geliştirilmiştir, *Tasvir-i Efkâr*, 22 Şubat 1913 (bkz. Park, 1975, s. 369).

12 Bu başlık Akçura’nın *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı eserini (1904) hatırlatmaktadır; adı geçen eserde de Osmanlı Milliyetçiliği, Ümmetçilik ve Türkçülük ideolojileri arasında ayrımlar yapılmakta ve millî devletin temeli olarak sonuncu ideoloji tercih edilmektedir (bkz. s. 92-94).

yazıda Osmanlılık ve İslâmlık eleştirilerek, Türkçülük müdafaa edilmektedir: “Osmanlılığın, İslâmlığın muhafaza-yı mevcudiyetini, ancak Türklüğün intibah ve terakkisi hâlinde mümkün görüyoruz” (Köprülü, 1999 [1913], s. 372). Dini Osmanlı milli kimliğinin biricik zemini olarak öne sürenlere karşı, Köprülü’nün savı “[b]ir milletin teşkilinde en çok zî-nüfûz olan avâmiliden biri de dindir. Milli tarih bir dereceye kadar dinî tarih demektir. Fakat dinin bu ehemmiyeti hiçbir zaman onun başlı başına bir kavmiyet vücuda getireceğini ispat etmez” şeklindeydi (Köprülü, 1999 [1913], s. 374). Başka bir deyişle, din milli bilincin oluşumunda önemli bir unsurdur, ancak milliyetin tek unsuru da değildi. Milliyetçi bilinç hem dinî kimliğe dayanıp, hem de onun sınırlarını aşan bir şeydi. Bu nedendir ki Köprülü, Türklerin ve Arapların siyasi bakımdan yaşadığı bedbahtlığı bunların henüz milli bir bilinç geliştirememiş olmasına bağlar. Ancak “[a]yrı bir mevki-i coğrafiye, ayrı bir lisan ve edebiyata, ayrı âdât ve an’ânâta mâlik bir heyet-i mecmua, nerede bulunursa, mutlaka ayrı bir vahdet-i maneviye teşkil eder” diyerek ileride bunun muhakkak gerçekleşeceğini savunur (Köprülü, 1999 [1913], s. 375). Manevi birlik, hem toprağa dayanan milli bilince, hem de dil, edebiyat ve âdetler gibi kültürel kazanımlara bağlıdır. Köprülü, milli birlik için tamamen dine dayalı modelleri dolaylı biçimde eleştirirken, okuru Türkçülük ilerledikçe İslâmiyet’te de bir uyanış olacağı ve bunların birbirinin düşmanı olarak görülmemesi gerektiği konusunda temin etmektedir. Türkçülüğün amacı ayrı bir devlet yaratmak olmadığından, Osmanlı İmparatorluğu’na muhalif olarak da görülmemesi gerekmektedir. Aksine, Türkler arasında milli bilincin uyanması Osmanlı Devleti’ni kuvvetlendirecektir (Köprülü, 1999 [1913], s. 375-376).

Türkçülük görüşünü, bir yandan İslâm ve Osmanlıcılığa bağlılığını muhafaza ederek, güçlendirmeye çalışan bu diplomatik tavır, Birinci Dünya Savaşı’nın son yıllarına kadar Türkçü hareket açısından tipik bir durumdu. Geç Osmanlı İmparatorluğu’nda ideolojik görüşler olarak Ümmetçilik, Turancılık, Osmanlıcılık ve Batıcılık –Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında birbirinden daha net biçimde ayrılmaya başlasa da– bugünden bakıldığında görüldüğü kadar sınırlandırılmış durumda değildi. Bunların daha ziyade, milliyetçi ve devlet merkezli geniş bir paradigma içerisinde birbiriyle rekabet eden, ancak bir diğeriyle her yönden çelişmeyen program niteliğinde vurgular olarak anlaşılması gerekir. Turancılık, Ümmetçilik ve Osmanlıcılık “İttihad ve Terakki’nin, siyasi gündem neyi gerektiriyorsa ona göre öne çıkarttığı yandaş ideolojileri ve politik tercihleri”ydi (Kieser/Schaller, 2002, s. 19). Adı geçen ideolojilerin hepsi milliyetçiydi ve –modernliği farklı biçim-

de kavramsallaştırsalar da– tümü modernleşme yanlısıydı. İttihad ve Terakki'nin gücü, imparatorluğu kurtarma kaygısını paylaşan bu farklı fikirleri ve bunlarla bağlantılı sosyal çevrelerin tümünü birden bünyesinde barındırabilmesinden geliyordu (Köroğlu, 2007, s. 24-37). Daha önce değinildiği üzere, Türk milliyetçiliği ancak Balkan Savaşları'nın ardından daha agresif bir hal alacak ve zamanla siyasi söyleme egemen olmaya başlayacaktı.

Köprülü'nün erken dönemdeki fikriyatı –ki bunların, kendisinin bilim anlayışı ve metodolojik inançları üzerinde kalıcı bir etkisi olacaktır– özellikle Hippolyte Taine, Gustave Le Bon, Gabriel Tarde, Auguste Comte, Henri Bergson, Gabriel Monod ve Alfred Fouillée'den etkilenmiştir (Park, 1975, s. 10-13). İlk yazılarında evrimcilik, pozitivism, öznellik-nesnellik ikiliği ve tarihsel hakikat gibi çağdaş metodolojik ve teorik meseleler ve kavramlar üzerine Batı felsefesi, tarihi ve sosyolojisinde süregiden tartışmalara dair uzun bölümler yer almaktadır. Pozitivism Köprülü'nün erken dönemdeki düşüncelerine tamamen hâkim olamamışsa da, bunlar üzerinde kesinlikle önemli bir etki yaratmıştır. Zira Köprülü tarih ve sosyal bilimlerdeki metodolojilerin doğa bilimlerindeki metodolojileri örnek alması gerektiği fikrine eleştirel yaklaşıyordu. Tarih alanındaki akademik nitelik taşıyan ilk çalışması “Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl”de (1913), “[h]er bilgi şubesine, mahiyetine uygun müstakil usûller vermekledir ki müstakil ilimler teşekkül edebilir” savında bulunmaktadır (Köprülü, 1966 [1913], s. 4).

Aynı makalede, bilim, tarih ve özellikle edebiyat tarihi alanına yönelik Avrupa'daki çağdaş yaklaşımları eleştirel bir gözle değerlendirmekte ve deneye dayalı bilimin nesnellğine adanmış mütevacı bir pozitivismi savunarak, tarihin görevinin geçmişi yeniden inşa ederek yaşar kılmak olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda ulus-inşa sürecinde tarihin üstlendiği önemli rolü de övmektedir (Köprülü, 1966 [1913]; karş. Boyar, 2007, s. 16-17). 23 yaşında, dönemin siyasi gelişmeleriyle sarsılan Köprülü, geç Osmanlı ve erken cumhuriyet düşüncesine yaptığı en büyük düşünsel katkılardan birine girişmiştir: Türk milletin gelişimine dair bilimsel olarak sağlam bir anlatı yaratmak.

Köprülü'nün Fransız filozof Alfred Fouillée (1838-1912) ile fikri münasebeti, kendisinin fikri gelişiminde çağdaş Fransız felsefesinin etkisini de gayet net ortaya koymaktadır.¹³ Batı edebiyatından seçkin örnekleri ele aldığı “Hayat-ı Fikriyye” başlıklı makalesinin girişinde Köprülü, “terakkîyât fel-

13 Köprülü'nün kütüphanesindeki kaynaklar arasında (bkz. aşağıdaki dn. 21) Fouillée'nin birçok inceleme yazısına rastlamaktayız: *Descartes* (1906), *Histoire de la philosophie* (1907), *La morale l'art et la religion: d'après Guyau* (1909) ve *La pense et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (1911).

sefesinin terakkiy-i cemiyyâti mûcib olduğunu” iddia eden Stuart Mill ve Auguste Comte ile beraber Fouillée’nin de adını anmaktadır (Köprülü, 2007 [1909], s. 7). Bu ifade, Fouillée’nin felsefeye kazandırdığı meşhur kuvvet-fikir [*idées-forces*] kavramına bir gönderme içermektedir.¹⁴ Fouillée fikirleri “kendilerinin ve amaçlarının şu ya da bu şekilde bilincinde olan tüm zihin durumları” olarak tanımlar.¹⁵ Başka bir yerde de “her fikir ... kendini gerçekleştirmeye meyleder” der (Fouillée, 1907, s. 530). Fikirler, Descartes’ın *düşünüyorum* öyleyse *varım*’ındaki gibi pasif olmayıp, amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik aktif kuvvetlerdir (Fouillée, 1911, s. 37). Zamanının materyalist felsefesine zımnen muhalif duran ve Spencer’ın mekanik evrimciliğine açıkça karşı çıkan Fouillée, “fikirlerin kuvvetinin, zihinsel olanın, sadece evrendeki evrimi tali olarak *yansıtmayıp*, onun temel *faktörlerinden* biri olmasında yatışını” savunmaktadır (Fouillée, 1907, s. 530).¹⁶

İlleyen bölümlerde göreceğiniz üzere, kuvvet-fikir kavramı, Köprülü’nün fikirler ile eylem arasındaki ilişkiyi dolaysız ve nedensel bir ilişki olarak görmesiyle uyum arz etmektedir. Köprülü 1913 tarihinde yazdığı “Halk Edebiyatı” başlıklı bir gazete makalesinde, açıkça Fouillée’nin kuvvet-fikir [*idées-forces*] kavramından esinlenerek, bir milletin kaderini ruhsal gelişim derecesine bağlamaktadır: “Milletin ruhu, milletin kuvveti, milletin kuvve-i hayatiyesi demek halkın ruhu, halkın kuvveti, halkın kuvve-i hayatiyesi demektir.”¹⁷ Fouillée’ye ilgisi, erken dönemdeki idealizminde yine kuvvet-fikir kavramından etkilenmiş olan Ziya Gökalp ile Köprülü arasındaki fikri bağlardan birini oluşturmaktaydı. Her ikisi açısından da bu kavram, fikirlerin taşıdığı verimli potansiyeli temsil ediyordu; ki zaten her ikisine de, bu haliyle birbirine organik biçimde bağlı olan akademik ve politik faaliyetlerinde kılavuzluk eden şey bu anlayıştı. Her ikisi de Fouillée ile Durkheim’ı okuyup, birbirlerinden bağımsız şekilde bu düşünürlerden etkilenmiş olan Köprülü ile Ziya Gökalp, ülkenin kültürel kimliğini değiştirme tasavvuru ve gayretini paylaşıyorlardı. Ziya Gökalp’in kendi türettiği “mekûre” kavramıyla ifade ettiği, fikir ile eylem arasında bir nedensellik ilişkisi olduğu inancı milliyetçi projenin, yahut millî ülkünün, hizmetinde ilmi bir aktivizm felsefesi geliştirmelerine yardımcı olmuştur.

14 Bkz. *L’évolutionnisme des idées-forces* (1890); *La psychologie des idées-forces* (1893); *La morale des idées-forces* (1907).

15 Kuvvet-fikir (*idées-forces*) anlayışına göre, hissi ve fikri yaşam birbirinden ayrılmaz, “tekçi psikolojinin prensibi”ne uyar (Fouillée, 1911, s. 32-33).

16 Fouillée’nin biyolojik ve sosyolojik yaşama yönelik materyalist yaklaşımları ayrıntılı bir biçimde çürüttüğü bir yazı için bkz. Fouillée (1904).

17 “Halk Edebiyatı I”, *Tasvir-i Efkâr*, 20 Mayıs 1913. Asılsoy (2008, 182)’de alıntılanmış haliyle.

Büşra Ersanlı, Ziya Gökalp'i ve Köprülü'yü *siyasetçi tarihçi* olarak tanımlamaktadır; bu terimle o dönemde ortaya çıkan yeni bir sosyal aktör türüne, yani ulus-inşa süreçlerinde kilit rol oynayan tarihçilere işaret etmektedir. Bunu ya bizzat profesyonel siyasetçi olarak, ya da milliyetçi ve milliyetçi-bilimsel veya eğitici teşkilatlar ve dergiler kurup yöneterek yapmışlardır (Ersanlı, 2003, s. 108-109). Gerçekten de Jön Türk devriminden başlayıp Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on yılları boyunca devam eden dönemde aydınların, özellikle Türk milliyetçiliğinin (toplum) mühendisleri ve savunucuları olarak ve aynı zamanda daha genel anlamda siyaset içerisinde oynadığı hayati rolü teslim etmek gerekir (bkz. Park, 1975, s. 310-311 ve 321-327).

TARİHYAZIMI, SOSYOLOJİ VE ULUS-İNŞASI

1913 yılından başlayarak, Köprülü'nün yazdıklarında tarihe, özellikle de Türk tarihine karşı artan bir ilgi görmektedir. Ziya Gökalp'le aynı doğrultuda hareket ederek, Türklerin tarihsel bilinçten yoksun olduğu tespitine varmış ve milli kimliğin gelişimi için böyle bir bilincin önemi hakkında yazmaya başlamıştır. Aynı zamanda, kendisi de milli Türklük duygusunun tarihini İslâmiyet öncesi zamanlara dek inceleyip araştırmıştır (bkz. Park, 1975, s. 370-371).

Köprülü'nün Türk edebiyatı hakkındaki ilk bilimsel yayını, geniş beğeni toplayan “Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl”dür. Erken döneme ait bu yazısında dahi, “Osmanlı seçkinlerinin edebiyatı üzerinde yoğunlaşan bir edebiyat tarihinden, Türk halk edebiyatındaki milli dehayı araştıran bir tarihe yöneliş için zemin hazırlıyordu” (Park, 1975, s. 215). Milli ruhun mekânı olarak halk edebiyatına yönelmek, bu konuda daha önce benimsediği görüşlerden epey keskin ve hızlı bir dönüş anlamına gelmekteydi. Oysa daha evvel, “Halk ve Edebiyat” (1911) başlıklı bir yazısında, Park'ın ifadesiyle, “gerçek edebiyatın kitlelerin basit fikirleri ve ortak zevklerinin izahından ibaret olamayacağını” savunmuştu. Köprülü 1912 ortalarında dahi milliyetçi dil hareketinin kitlelerin ihtiyaçlarını esas alarak estetiği ihmal ettiği savına tutunurken, 1913 başında görüşünü değiştirmiş görünmektedir. Artık seçkinleri daha eleştirel yaklaşıyor ve milli ruhun mekânı olarak halkı temel alıyordu (Asılsoy, 2008, s. 181-182; ayrıca Park, 1975, s. 367-368).¹⁸ Köprülü'nün edebiyat, dil ve milli ıslah projesinde halk edebiyatını

¹⁸ Köprülü'nün edebiyatın millileştirilmesine ilişkin sunduğu gerekçelerde Durkheim'ın fikirleri saklıdır. Köprülü 1917 tarihli bir yazı dizisinde, “edebi bir kişiliğin” belirli bir toplumu edebi açıdan doğru biçimde temsil etmeye muktedir olan bir yazar olduğunu savunacaktır; milli his ve kültürle yoğrulmuş olacağından, söz konusu kişilik bireysel bir olgu değil, toplumsal bir olgu teşkil etmektedir. Edebiyat, idealinde bir toplumun kurallarını ve değerlerini yansıtan toplumsal bir üründür.

koyduğu yer konusundaki görüşlerini bu denli kökten biçimde değiştiren şey, çok açıktır ki, Türk milliyetçiliğine bakışındaki değişimdir (Park, 1975, s. 286-292).

Köprülü 1920'lerin ortalarına dek bu konuda düzenli olarak yazmaya devam edecektir. Ana tema aynıydı: Milli bir uyanış gerçekleştirmek için, halkın kültürel bilgisine dayanan bir milli edebiyatın yaratılması gerekmektedir; bu kültürel bilginin seçkin tabaka tarafından keşfedilip ortaya çıkartılması ve ardından milli bilinç yaratmak üzere halka yeniden sunulması gerekmektedir (Asılsoy, 2008, s. 183).¹⁹

Köprülü'nün akademik ilgileri siyasi görüşünden büyük oranda etkilenmekle birlikte, bilimsel yazıları siyasi denemelerinden veya şiirlerinden çok daha ılımlı tarzdadır. Köprülü'nün esas önemi, üstlendiği iddialı görevin içeriğinden kaynaklanmaktadır: Türklerin ilkçağlarda Orta Asya'daki kökenlerinden başlayarak Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'ya gelip yayılmalarına dek uzanan İslâmî tasavvuf edebiyatını inceleyerek Türk kültürünün tarihsel gelişimini, genişlemesini ve sürekliliğini izlemek. Bu proje bir ölçüde, o dönemde milli ülküsünü demirlemek için acilen tarihsel bir dayanak noktası ihtiyacında olan Türk milliyetçiliği politikalarıyla beslenmekle birlikte, aynı ölçüde de hakiki bir tarih projesiydi. Köprülü'nün kalkıştığı iş tam da buydu ve Türk Aleviliğine yönelik kavramsallaştırmasını bu bağlam içerisine yerleştirmesi gerekiyordu. Göreceğimiz üzere, daha ilk tarih yazılarında dahi bu milliyetçi araştırmaya yönelik birçok atfa rastlanmaktadır.

Köprülü-Ziya Gökalp Arasındaki Simbiyotik İlişki

Köprülü'nün gençliğinde ağır bir Durkheim etkisi altından olduğundan yukarıda üstü kapalı bahsetmiştim. Köprülü'yü "[Durkheim sosyolojisinden] hareketle Türklüğün Orta Asya'daki derinliklerine uzanmaya" teşvik edenin Ziya Gökalp olduğu birçok yerde yazılmıştır (Akün, 2002, s. 474). Gerçekten de, Türk tarihini (yeniden-)oluşturma projesinin başından beri Durkheim terminolojisi ve teorik varsayımlarının Köprülü'nün eserlerinde öncelikli bir yer aldığını görüyoruz. Köprülü'nün kütüphanesinde²⁰ de Durkheim'ın yayınla-

Dolayısıyla, milli kültürü temsil etmeyen bir edebiyat anormaldir (Park, 1975, s. 288-289 ve 373'te ifade edildiği haliyle).

¹⁹ Benzer biçimde, Ziya Gökalp de halkın edebi geleneklerinin önemini vurgulamış, bir milletin milli edebiyatını geliştirmek istiyorsa bunlardan haberdar olması gerektiğini savunmuştur (Okay, 1996, s. 128; Davison, 1995, s. 206).

²⁰ Köprülü'nün zengin kütüphanesinin geniş bir kısmı bugün İstanbul'daki Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Buraya aktarılan kitapların sayısının 10.000 kadar ol-

rının orijinal dildeki birçok kopyasına, Türkçe tercümelerine ve ayrıca dönemin itibarlı araştırma dergisi *L'Année Sociologique*'in²¹ sayılarına rastlıyoruz. Köprülü'nün erken tarihli yazılarından, 1912 yılında Ziya Gökalp'le tanışmasından önce sosyolojik konular hakkında halihazırda okumuş, tercümeler ve yayınlar yapmış olduğunu biliyoruz. 1910'da *Servet-i Fünun* dergisine yazdığı bir dizi denemede, sosyolojinin temel başlıklarını ele almış ve Türkiye'de bu akademik disipline ilgi gösterilmemesinden ötürü üzüntüsünü belirtmiştir (Park, 1975, s. 362). Fikirlerinden ne oranda etkilendiği, daha doğrusu Köprülü'nün sosyoloji düşüncesinde Ziya Gökalp tarafından ne ölçüde yönlendirildiği ve, sık sık iddia edildiği üzere, Durkheim'ın sosyolojisiyle Ziya Gökalp tarafından da mı tanıştırıldığı sorularına kesin bir yanıt bulmak güçtür. Park'ın işaret ettiği üzere, bu iki ismin "fikir ve teorilerinin birçoğu aynı kaynaktan geliyordu. Örneğin her ikisi de Gabriel Tarde, Gustave Le Bon ve Alfred Fouillée okuyordu. Dolayısıyla her türlü fikir teatisine Köprülü'nün de pek çok katkısı olmuştur. Gerçekten de, sosyoloji gibi bazı alanlarda Ziya Gökalp'i etkilemiş olabilir" (Park 1975, 31). Durkheim düşüncesinin Köprülü tarafından, Ziya Gökalp ile birlikte çalışmaya başlamasıyla birlikte çok daha fazla telaffuz edilir olduğu açıktır. Öte yandan Ziya Gökalp de, kendisinin tarihçilik arzularını gerçekleştirebilecek kafa dengi bir arkadaş

duğu tahmin edilmektedir. Ne yazık ki bu koleksiyon kütüphane sistemine ilk başta bir envanteri çıkartılmadan aktarılmış olmakla birlikte, Köprülü kütüphanesinden gelen kitaplara buna dair bir işaret konulmuş durumdadır.

- 21 Ne var ki, Köprülü kitaplarının üzerine yazmaktan kaçınan son derece titiz bir okurdu. O nedenle bir kitap üzerinde ne kadar çalışmış olduğunu ancak kitabın fiziksel durumuna bakarak tahmin edebiliriz. Bu şekilde, kitapların dış görünüşüne bakarak kesin sonuçlara varılması elbette ki mümkün olmamakla birlikte, yine de bazı izlenimler edinilebilir. Köprülü'nün kütüphanesinde yer alan tüm Durkheim yayınları arasında en kötü durumda olan, *Les formes élémentaires*'in 1912 tarihli orijinal baskısıdır; çok kullanılmaktan kaynaklı olsa gerek, ön kapak yırtılmış, diğer sayfalar da dağılacak durumdadır. En kötü durumda olan ikinci Durkheim kitabı ise, *Les règles de la méthode sociologique* (1895) adlı eserin 1910 tarihli bir baskısıdır. Köprülü'nün kütüphanesinde ayrıca *Sociologie et Philosophie* (1924) adlı eserin orijinal bir kopyası, *Formes élémentaires* (1924) adlı eserin iki cilt halinde Türkçe tercümesi, *L'Éducation morale* (1927 – bu kitabın sayfalarının kenarları halen açılmamış haldedir) ve Georges Davy tarafından Durkheim üzerine yazılmış, içinde Durkheim'ın seçme yazılarının da yer aldığı bir kitap (*Emile Durkheim*, Paris, 1911) da yer alıyordu. Bunların yanı sıra, Durkheim tarafından kendi çalışmalarından başka öğrencilerinin (örneğin, en tanınmış, Marcel Mauss) yazılarını da basmak için kurulmuş ve yayına hazırlanmış olan *L'Année Sociologique* dergisinin IX. (1904-1905), XI. (1906-1909) ve XII. (1909-1912) ciltlerine de rastlanmıştır. Bu dergide sosyoloji, antropoloji/etnoloji, din tarihi, psikoloji, tarih ve Şarkiyat çalışmaları alanlarındaki kitaplara dair kapsamlı inceleme yazılarına yer verilerek, okurlara söz konusu alanlardaki çağdaş araştırmalar hakkında etraflıca bir bakış sunuluyordu. Dergi sayılarının tarihi Köprülü'nün sosyolojik konular ve metodolojiyle haşır neşir olmaya başladığı bir döneme aittir ve bu nüshalar okunmuş izlenimi uyandırmaktadır.

bulmuştur. Kısacası, aralarındaki işbirliği ve uyumun simbiyotik bir birlikte-lik olarak tanımlanması gayet yerinde olacaktır.

Ziya Gökalp ile Köprülü arasındaki dayanışmanın ilk meyvelerinden biri, 1915 yılında *Milli Tettebular Mecmuası*'nda çıkan, birlikte yayına hazırladıkları bir dizi makedir. Bu yazılar arasında en önemlileri, Köprülü tarafından âşık geleneği ve Türk edebiyatının menşei hakkında yazılmış iki makale (birinci ve dördüncü sayılar)²² ile Gökalp'in, kronolojik olarak bunların arasında yer alan (her ikisi de ikinci sayıda), ilki Türk kültürünün tarihi üzerine nasıl çalışma yürütülmesi gerektiğine dair prensipleri ortaya koyan büyük oranda metodolojik bir çerçeve ("Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usûl"), ikincisi ise daha ampirik türden bir yazı olan "Eski Türkler'de İctimaî Teşkilât ile Mantikî Tasnifler Arasında Tenâzur" başlıklı iki makalesiydi.²³ Nadiren atfı yapılan bu dört makale, bir arada düşünüldüğünde bir program niteliği taşıyordu; Türk tarihi ve kültürünün tarihsel olarak geçirdiği evrim yeniden inşa etmek suretiyle bu konunun sosyotarihsel açıdan araştırılması ve milliyetçi bakış açısıyla yeniden tahsis için bir gündem yaratılıyordu. Ziya Gökalp'in "Bir Kavmin Tedkikinde Ta'kib Olunacak Usûl" başlıklı yazısı bu girişimin çizgisini belirlemektedir. Açıkça Durkheim'ın kültürün ilkelden organik –yani modern– toplum ve devlete doğru evrilme düşüncesinden feyz alan Ziya Gökalp, Türkler açısından bu kültürel evrimin parametrelerini ortaya koymaktadır (Ziya Gökalp, 1915a, s. 204-205). Ve bu girişim, Ziya Gökalp'in de araçsal bir dille net biçimde ortaya koyduğu üzere, kendi başına bir amaç olmayıp, doğrudan siyasi etkilere sahiptir: "Ancak mebdenden bugüne kadar ilmî bir surette tedkik ettikten sonradır ki, Türklüğü hangi istikametlere doğru yürütmek ve ne gibi vasıtalarla yükseltmek icabettiğini anlayabiliriz" (Ziya Gökalp, 1915a, s. 205). Ziya Gökalp-Köprülü simbiyozunun siyasi boyutunu doğru biçimde değerlendirmek ancak bu bağlam içerisinde, yani Türklüğün geçmişinin çağdaş milli uyanışa katkı olarak keşfedilmesi bağlamında mümkün olabilir.

Alman Şarkiyatçı Martin Hartmann, Ziya Gökalp ile Köprülü dayanışmasının bütün kapsamını ve özellikle de politik itkisini kavramasına yetebilecek tarihsel mesafeye sahip olmamasına rağmen, *Milli Tettebular Mec-*

22 "Türk Edebiyatında Aşık Tarzının Menşei ve Tekâmülü hakkında bir Tecrübe", *Milli Tettebular Mecmuası* 1, Sayı 1, 1915, s. 5-46 ve "Türk Edebiyatı'nın Menşei" (Köprülü, 1966 [1915]). Köprülü daha 1914 yılında, metodoloji üzerine ve Türk ruhunun yeniden oluşturulması için halk ve İslâmiyet öncesi Türk edebiyat geleneğine yönelik çalışmaların önemi hakkında gazete yazıları yazmaya başlamıştı; açıklamalı referanslar için bkz. Park (1975, s. 372).

23 "Eski Türkler'de İctimaî Teşkilât ile Mantikî Tasnifler Arasında Tenâzur", *Milli Tettebular Mecmuası* 1, Sayı 2, 1915, s. 385-456.

muası'ndaki yazılarının bilimsel açıdan önemini ta o zaman fark etmiştir. Dönemin önde gelen Şarkiyatçı dergilerinden birinde yayımladığı inceleme yazısı övgüyle doludur. Hartmann bilhassa, Köprülü'nün tarihsel veriye yaklaşımındaki sosyolojik yöntemden etkilenmiş ve Türk âşık geleneğinin kökenlerine ilişkin Köprülü'nün yazmış olduğu ilk makaleye “Avrupa’dan iktisap edilmiş sağlam yöntemle birlikte olağanüstü bir bilimsel düşünce enerjisinin ifadesi” olarak methiyeler düzmüştür (Hartmann, 1918, s. 310); özellikle Köprülü'nün âşık edebiyatının ortaya çıkışını ve gelişimini toplumsal koşulların bir yansıması ve ürünü olarak izah edişini çok ikna edici bulmuştur (Hartmann, 1918, s. 305).²⁴ Hartmann, Köprülü'yü, henüz kariyerinin bu kadar başında iken, “Türkiye’de [Türk edebiyatı] alanında lider isim” olarak kabul etmiştir (Hartmann, 1918, s. 311) – hiçbir resmî akademik diploması olmayan ve bu alanda yayın yapmaya daha nispeten yeni başlamış olan genç bir müderris için muazzam bir iltifat.

Köprülü'nün milliyetçiliği, en azından akademik yazılarında, Ziya Gökalp'inkinden daha üstü kapalı hissediliyordu. Yine de, araştırmasına temel oluşturan esas dürtü tam da Ziya Gökalp'in Türk milliyetçiliğinin kalkışa geçmesi için ön koşul olarak kurguladığı şeydir: Türk milliyetçiliğinin evrimine dair sağlam bir tarihselleştirme. Köprülü'nün bu tür bir tarihsel-ile-millî program gerekliliği konusundaki inancı, metodoloji hakkında bilimsel ve hayli yavan denebilecek 49 (orijinal baskıda) sayfanın ardından, onca sayfa yazıdan stil olarak tamamen ayrılan bir tonda yazılmış bir paragrafla bitirdiği “Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl” makalesinde dahi gözlenebiliyordu:

Edebiyat tarihine hevesli her Türk genci, henüz inşâ malzemesinden hiçbiri hazır bulunmayan bu büyük millî ve ilmî âbide için, izah edilen usûller dairesinde hiç olmazsa birer taş getirmeye çalışmalıdır; çünkü, vücûde gelecek bu muhteşem âbide, büyük ve şerefli Türk milletinin asırlar boyunca muhtelif muhitlerde geçirmiş olduğu fikrî ve hissî safhaları ve o muhtelif safhalarda kendini gösteren Türk millî dehâsının vahdetini göstererek, istikbâldeki nesilleri aynı vahdet gâyesine sevkedecektir. Türk edebiyatı tarihçisi için bundan daha asil ve mukaddes bir hedef nasıl tasavvur olunabilir! (Köprülü, 1966 [1913], s. 47)

24 Tasavvuftan dünyevi aşka, dini ayinlerden gündelik konulara dek yaşamın her alanını sazına ve sözüne konu eden Anadolu'nun halk ozanları âşıklar geleneği, özellikle Kızılbaş ve Bektaşî toplulukları arasında yaygın olmakla birlikte, bölgesel olarak Sünnî Müslümanlar arasında da görülmektedir. Aynı zamanda Ermeniler arasında da yaygındır. Bkz. Reinhard ve de Oliveira Pinto (1989); Köprülü (1966 [1962]).

Aynı hissiyatla, ertesi yıl yazdığı bir gazete makalesinde de şunları haykırıştır: “Türk edebiyatının tarihi kudretli bir elin sihirkâr temasıyla canlandığı vakit Türkler manevi birliğini daha iyi anlayacaklar ve manen birbiriyle daha çok yakınlaşacaklardır.”²⁵

SİYASET VE İLİM

Köprülü’nün çalışmaları, Kızılbaş Alevileri ve onlarla yakın benzerlik kuran Bektaşiler gibi diğer grupları İslâmiyet ve Türk-merkezli tarih parametreleri içerisinde yorumlayan bir paradigma tesis ediyordu. Bu anlatının amaçlarından biri, bahsi geçen toplulukları Hristiyan ve kadim Anadolu medeniyetleri bağlamlarına yerleştiren teorilerin çürütülmesiydi:

Bektaşî ve kızılbaşlar arasında bir takım eski mahallî kùltlerin, yâni Anadolu’nun hristiyanlıktan evvelki devirlerine ait dini itikatların, mevcut olduğunu iddia eden bazı antropolojist ve etnografların bu hükümleri ne kadar yanlış ise, bir takım hristiyan bektaşîlerin mevcudiyetine ve bektaşîlikteki bir takım âyin ve erkânların hristiyanlıktaki mümâsilleri ile benzeyişine bakarak, bu tarikatı hristiyanlığın kuvvetli tesirlerine uğramış telakki edenler de, aynı suretle, yanlışlardır. Bir takım mahallî itikat ve ibadetlerin, oralarda yaşayan halkın, uzun asırlar esnasında, muhtelif dinlere girmelerine rağmen, dış şekillerini değiştirmek suretiyle, devam ettiği, dinî tekâmülün mümâsil safhalarında bulunan bir çok kavimlerde birbirine benzer itakatlara ve âyinlerin mevcudiyeti, bâzı mukaddes yerlerin ve onlara bağlı an’anelerin o civarda yaşayan muhtelif dinlere mensûp insanlar arasında müsterek olması, dini etnoloji ve din tarihinin mütearifelerindendir.

İşte bu sebeple, bir takım dış benzeyişlere aldanarak, birbirinden bütünü ayrı menşe’lerden gelen ve çok defa mâhiyetleri de birbirinden tamamiyle ayrı olan şeylerin ayniyetine hükmederek, bundan yanlış ve umumî neticeler çıkarmamak icap eder. Dini sosyolojinin bu umumi esasları gözönünde bulundurularak, islâm ve türk dünyasındaki dinî-tasavvufî cereyanların umumî tarihi içinde tetkik edilince, bektaşîliğin hakiki hüviyeti ... tecessül etmektedir. (Köprülü, 1979 [1949], s. 463)

Köprülü’nün Bektaşîlerin (ve dolaylı olarak Kızılbaş-Alevilerin) özünde Türk ve Müslüman özelliğini sorgulatabilecek yorumları çürütürken kullandığı savunmacı üslup, Türk ulus-inşası bağlamında etnik ve dinî aidiyetler meselelerine atfettiği önemi yansıtmaktadır. Dolayısıyla, Köprülü’nün Bektaşîleri ve Kızılbaş-Alevileri, bu grupların İslâmî ve Türk kökenlerini tanımayan

25 “Türk Edebiyatı Tarihi: Tettebuda Gaye”, *Tanin*, 23 Mayıs 1914 (Asılsoy, 2008, s. 106’da alıntılanmıştır).

şekillerde yorumlayan araştırmacılara yönelik eleştirisi gayet açık ve nettir. Bektaşiliğin oluşumunda geçerli olan senkretizmi teslim etmekle birlikte, “dış şekilleri” ile “hakiki hüviyeti” arasında özcü bir ayrıma dayanarak, Bektaşiliği anlamının temel çerçevesinin Türk kültürü ve İslâmiyet olması gerektiğini öne sürmektedir. Köprülü’nün bu tezi savunurken takındığı katı tutum alternatif görüş açlarına pek alan bırakmamaktadır. Zaman zaman, örneğin milli Türklük hissinin tarihsel kökenlerinden bahsederken aniden vakur bir ses tonu takınca –samimiyetinden kuşku duyulamayacak– bilimsel gündeminin altında milliyetçi yanını gizleyememektedir.

Uzaktan bakılınca, Köprülü’nün Türk kültürünün sürekliliği konusunda kendisinin doğrulamak bakımından ancak bir miktar donanımlı olduğu birtakım tarihsel varsayımlara dayanan bir anlatıyı nasıl bu denli bir kesinlik içerisinde yaratabilmiş olduğunu görmek epey şaşırtıcıdır. Buna örnek olarak, eski Türklerde Şamanizm tezi ve belki daha da öncelikli olarak, eski Türk kültürü öğelerinin coğrafi, dini, sosyoekonomik ve kültürel parçalanmalarla dolu çağlar boyunca sürekliliği varsayımı verilebilir. Elbette ki, Köprülü’nün yaşadığı çağın insanı olarak, bir dizi çağdaş fikir akımından etkilenmiş olduğu baştan kabul edilmelidir. Köprülü’nün milliyetçiliğinde platonik bir romantizm fark edebiliriz; Türklüğün sürekliliği tüm zamanların dışındaki milli “ruh” ve “zevk” kavramlarında somut hale gelmektedir. Kendisinin din kavramı da benzer biçimde romantik idealizm izleri taşımaktadır. Bunu en net, kültürel alanlar –biri de din olmak üzere– arasındaki farklılaşmaya ilişkin izahında Durkheimcı bir yörünge izleyen din evrimi teorisinde görüyoruz (bkz. Köprülü, 1966 [1915]; 2005 [1925]). Ancak daha sonraları Köprülü’nün anlatımında din, Durkheim’ın din kavramından biraz sapıp daha ziyade Fouillée’nin kuvvet-fikir [*idées-forces*] kavramını andıran biçimde, zaman zaman neredeyse diğer yaşam alanlarından farklılaştırılarak nesnelleştirilmeyi bekleyen bir ideal gibi görünmektedir. Dubuisson’un Batı’daki din mefhumuna yönelik eleştirel analizinde açıkça öne sürdüğü üzere “konu din olunca, Batılı bir kafa, her ne kadar agnostik olsa da, hemencecik platonik ebedi fikirlercennetine ulaşır” (Dubuisson, 2003, s. 164). Köprülü ve 19. ve 20. yüzyıllardaki diğer romantik milliyetçiler açısından bu tür platonik görselleştirmeler tabii ki öncelikle millet fikrine yöneltilmiş durumdadır.

Köprülü’nün tarihyazımı, o dönemde milliyetçi bir çerçeve içerisinde yürütülen diğer pek çok bilimsel proje gibi ve Köprülü’nün kendisinin de daha sonraki yıllarda kısmen kabul edeceği üzere, kültürel olarak özcü, idealist ve romantiktir (Köprülü, 1940). Türk milliyetçiliğinin boyutlarının halen

ateşli bir tartışma konusu olduğu ve henüz milli bir üst-anlatının tesis edilmemiş olduğu bir dönemde, uzun süreli bir tarihsel perspektif içerisinde ayırt edilebilir kalabilecek bir Türk milletinin oluşumuna dair önemli tarihsel kanıtlar öne sürmektedir. Köprülü'nün tarih yazımı Türk milletini kendi geçmişi ve gelenekleri hakkında bilinçlendirmiştir. F. W. Hasluck'ın bir makale seçkisinin tercümesine yazdığı önsözde, Anadolu'nun din tarihi üzerine yürütülecek araştırmanın Türkler için neredeyse hayati bir mesele olduğunu ileri sürmüştür: "Memleketimiz için bu tetkikatın yalnız 'ilmi' değil 'milli' bir zaruret teşkil ettiğini sarahaten söyleyebiliriz." Türklerin bugünkü durumunu iyileştirmek, milli birliği başarmak için, Anadolu Türklerinin neden asırlar boyunca parçalanmış halde yaşadığını anlamak temel ve hatta hayati bir görevdir (Köprülü, 1928a, s. vi).²⁶

Ziya Gökalp ilmi çalışmalarını ve siyasi çizgisini bir madalyonun iki yüzü olarak görürken, Köprülü bilimsel çalışmalarını siyasi görüşlerinden ayırarak tutmak konusunda daha bilinçli bir çaba içerisinde gibi görünmektedir. Jön Türk döneminde milliyetçi yazılar yazmış olmakla birlikte, kimi milliyetçi arkadaşları ve meslektaşları gibi siyasi aktivizme aynı oranda bağlılık sergilemiyordu. Ayrıca, birçok teşkilatıyla yakın ilişki içerisinde bulunmasına rağmen, İttihad ve Terakki'ye de hiçbir zaman şahsen üye olmamıştı (Park, 1975, s. 29, dn. 7). Ancak bu durum tamamen kişisel bir tercihten kaynaklanıyor olmayabilir. Gazeteci Cihad Baban, Birinci Dünya Savaşı sırasında Köprülü'nün, Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin aracılığıyla, mecliste bir koltuk edinmek için İttihad ve Terakki'ye başvurduğunu, fakat çok genç ve aşırı hırslı olduğu için Talat Paşa tarafından reddedildiğini öne sürmektedir (Baban, 1970, s. 343). Böyle bir reddediliş, milliyetçi projeyi desteklemesine rağmen partiden bir miktar uzak durmasına katkıda bulunmuş olabilir. Ağustos 1919'da

26 Bu seçki, 1924 yılında Mustafa Kemal'in talimatıyla kurulmuş olan ve Köprülü'nün Maarif Vekâleti'nde müsteşarlık görevi esnasında müdür olarak atandığı Türkiyat Enstitüsü tarafından basılmıştır. Bir Türkoloji enstitüsü kurulması, cumhuriyetin ilanının hemen ardından Mustafa Kemal'in Köprülü'ye bu konuda bir dosya hazırlaması talimatıyla başlatılmış olup, Türklerin köken ve tarihine dair milli parametreler içerisinde daha fazla ilmi araştırmalar yürütülmesi ihtiyacından doğmuştur (Dölen, 2010, s. 257-259). Enstitü'nün başlıca amacı, Köprülü'nün deyimiyle Anadolu'da ve ona bitişik topraklardaki "Türk zümrelerinin dini etnografyası hakkında maddeler topla[nmasına]" katkıda bulunmaktır (Köprülü, 1928a, s. vi). Enstitü'nün yayınları Türk araştırmacılara Batılı Şarkiyatçıların seçkin eserlerinin tercümesini sunmayı amaçlıyordu. Köprülü bu bağlamda, Hasluck'ın eserini, Türk ve İslâmi kaynaklar bakımından eksiklerine rağmen, Hristiyan kaynaklarını kapsamlı biçimde kullanan ve ülkenin Hristiyan mirasına dair derin bir bilgiyi yansıtan sağlam bir çalışma diyerek övmektedir. Bundan dolayıdır ki, eser mukayeseli çalışmalar için önemlidir ve Anadolu'nun din tarihine dair daha kapsamlı ve sistematik bir anlatı olarak değer taşıyacaktır (Köprülü, 1928a, s. vii).

Türk Dünyası'nda çıkan bir yazısında Türk milliyetçiliğinin –o tarihte kamuoyunda itibarını yitirmiş olan– İttihad ve Terakki politikalarından ötürü suçlanamayacağını savunmuştur. Öte yandan, 1919 yılının başları kadar geç bir tarihte, İttihadçıların o sırada Anadolu'da başlamış olan milli direnişe destek veren başlıca örgütlerinden biri olan Teşkilat-ı Mahsusa ile bağlantılı olarak yasadışı mali işlemlerde bulunmuş olduğuna dair deliller mevcuttur (Asılsoy, 2008, s. 54-55). Ancak 1920 başında bölücü faaliyetlere iştiraktan ötürü kısa bir süreliğine hapse atıldıktan sonra, aktif politikadan bir adım geri çekilmiş gibi görünmektedir.²⁷ Hapis sürecinin ardından Kurtuluş Savaşı sırasında kararlı bir politik duruş sergilediğine dair hiçbir emare bulunmamaktadır. Bunu belki, İngiliz işgali altındaki İstanbul'da milliyetçi aydınların içinde bulunduğu güç koşullar ve Birinci Dünya Savaşı felaketinin ardından İttihad çevrelerine karşı hissedilen siyasi kırgınlık gibi başka birtakım sebeplere bağlamak da mümkün olabilir. Köprülü o sırada popüler basında çıkan yazılarında milli lisan, edebiyat, tarih ve eğitim gibi meselelere eğiliyordu (bkz. Park, 1975, s. 376-381).

1920 ile 1923 yılları arasında politik bakımdan düşük bir profil çizmesine karşın, cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Mustafa Kemal ile iyi ilişkiler geliştirmiş ve onun geniş aydın çevresine dahil olmuştur.²⁸ Kendisi ilkesel olarak laik modernleşme projesinin eleştirel bir taraftarıydı ve ayrıntılarda bazen muhalif kalsa da, bu projeye birçok yönden katkıda bulunmuştur. 1924 yılında bir süre Maarif Vekâleti'nde müsteşar olarak çalışmış; 1923-1926 yılları arasında eğitim sistemindeki reformu planlayan üç bilimsel komisyonda üyelik yapmış; 1928 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi hocalarından oluşan ve İslâm'da ıslah konulu bir plan geliştirmesi istenen bir kurula başkanlık etmiş;²⁹ 1929 yılında Latin alfabesine geçişin nasıl kolaylaştırılacağı başlığıyla toplanan Darülfünun hocalarından oluşan bir çalışma gru-

27 Zekeriya Sertel, otobiyografisinde, Mart 1920'de İstanbul'un İngilizler tarafından işgalinin ardından arkadaşlarıyla birlikte İttifak güçlerine karşı kurmayı planladıkları ufak bir örgüte dair ilginç bir hikâye aktarmaktadır; bu arkadaş grubunun içerisinde Köprülü, Hasan Âli Yücel ve Ahmet Ferit [Tek] (son iki isim daha sonra Mustafa Kemal'in kuracağı kabinede görev alacaklardır) yer almaktaydı; ne var ki bu örgüt daha ilk toplantısında polis baskınına uğramıştır. Sertel hatıralarında, Köprülü ile birlikte bir hafta cezaevinde kaldıklarını, Köprülü'nün besbelli ki bu siyasi maceraya dahil olduğu için duyduğu pişmanlıktan ötürü canının çok sıkın olduğunu; sonrasında kendisini diğerlerinden uzaklaştırdığını, ortak sosyal çevrelerden bir miktar çekildiğini ve bundan böyle siyasi aktivizmden kaçındığını anlatmaktadır (Sertel, 1977, s. 85-90).

28 1932 ile 1938 yılları arasında Köprülü, Mustafa Kemal'e yüzden fazla resmî ziyaret gerçekleştirmiş olup, gayriresmî ziyaretler kayıt altına alınmamıştır (Park, 1975, s. 61).

29 Aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

buna başkanlık etmiş (Azak, 2007, s. 140); 1933 yılında başında bulunduğu bir çalışma grubuyla dil devrimi çerçevesinde yabancı kelimelerin yerine Türkçelerini koymak için yerel halk ağzında kullanılan sözcüklerin toplanması amacıyla bir gazete kampanyası başlatmıştır (Park, 1975, s. 301); 1934 yılında okullardaki edebiyat eğitiminin yeni dilin gereklerine nasıl adapte edileceği konusunda kurulan bir dil komisyonunun başına geçmiştir (Azak, 2007, s. 238). Köprülü, ilk başta Latin alfabesinin kabulüne eleştirel yaklaşmakla birlikte, yeni realitelere uyum sağlamış ve Atatürk tarafından kurulan Türk Dil Kurumu'nun bir mensubu olarak Türkleştirme sürecine aktif biçimde katkı sunmuştur. 1935 yılında, mecliste belirli bir sayıda aydına görev verme politikası izleyen Atatürk'ün isteğiyle, Kars milletvekili olmuştur. Sonrasında Demokrat Parti'nin kurucu üyeleri arasında yer alacak ve 1950 ile 1956 yılları arasında dışişleri bakanlığı yapacaktır.³⁰ Her ne kadar belirli aralıklarla da olsa yayınlar yapmaya devam etmiş ve akademiyle bağıını hiçbir zaman tam anlamıyla kopartmamış olsa da, başta 1940'ların ortası ile 1950'lerin ortası arasındaki dönem olmak üzere, 1930'ların ortasından başlayıp 1950'lerin sonlarına dek uzanan siyasi faaliyetleri bilim alanında verdiği eserlerin hızını kesmiştir.

Bu noktada sorulması gereken hassas soru, Köprülü'nün siyasi çizgisinin –daha genel anlamda belirtmek gerekirse, siyasi görüşlerinin ve somut siyaset faaliyetlerine katılımının– ilmi çalışmaları üzerindeki etkisinin ne şekilde tartışılabilir ve değerlendirileceğidir. Köprülü'nün öğrencisi ve arkadaşı olan Fevziye Abdullah Tansel “Köprülü'nün araştırmalarında her daim milli bir amaç mevcuttu” diye yazmıştır (Tansel, 2006 [1966], s. xlvi). Hiç kuşku yok ki, Köprülü'nün siyasi çizgisi ve tarih alanındaki çalışmaları yakın bir ilişki içerisinde ve Ziya Gökalp'te olduğu gibi bir bütün olarak anlaşılmasa bile, en azından birbiriyle sürekli diyalog halinde oldukları unutulmamalıdır.

Fakat Köprülü'nün siyasi tarafılığının nereye bağlanacağı konusunda dikkatli olmak gerekir. Modern milliyet ve milli anlatı yorumlarında tabiatı gereği politik bir itkinin var olduğunu kabul etmek, milliyetçi fikirlerden esin-

30 O dönemde siyasetçi olarak yazıları ve konuşmalarının pek çoğu demokrasinin yükseltilmesi amacıyla adanmıştı. Bu şekilde 1940'ların sonlarından itibaren eleştirilerini CHP'nin totaliter tek parti rejimine yöneltmişti. 1949 yılına ait bir gazete yazısında bu eleştirelilik, Mustafa Kemal'in yaşamının ve cumhurbaşkanlığının son on yılını içine alacak denli genişlemiş; öyle ki, Köprülü Türkiye'nin 1927'den beri bir diktatörlük içerisine girmiş olduğunu iddia etmiştir (“Neler Yaptık? Neler Yapmadık?”, *Vatan*, 29 Ekim, Asılsoy, 2008, s. 217'de alıntılanmaktadır). Demokrasi dışı uygulamalara geri dönüş, 1957 yılında Demokrat Parti'den istifasına yol açan başlıca sebep olacaktır. Köprülü'nün siyasi kariyerine dair genel bir bakış için bkz. Park (1975, s. 72-121).

lenilerek yaratılmış bilimsel çalışmaları hepten bir kenara atmamıza yol açmamalıdır. Köprülü'nün milliyetçi yanlılığına yönelik eleştirimin altında, bir bilimsel objektivite ideali yatmamaktadır. Tarih konusundaki milliyetçi perspektifler, diğer ideolojik görüşlerden (ister materyalist, ister metafizik) daha çarpıcı olmak durumunda değildir. Hatta arka planda bu görüşlerin varlığını bilmek, birtakım anlayışların ardında yatan saikleri daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Bilimsel çalışmalar her zaman tarihsel bağlamı içerisine yerleştirilerek düşünülmelidir. Köprülü'nün milliyetçiliğinin onun çalışmalarına etkisi konusunda adil davranmak için, bu yerleşikliği görünür kılmak gerekmektedir. Bunu yaparken de, Köprülü'nün temel akademik eserlerini verdiği yıllarda “kültür ve politika alanlarını birbirinden ayıran net bir çizgi bulunmadığını” hesaba katmak gerekecektir. “Hele ki, Türk milliyetçiliğinin oluşum dönemi ile dil ve tarih devrimleri gibi kültürel meselelerin memleketin günlük meseleleri arasında sayıldığı tek parti iktidarı süresince bu bilhassa geçerlidir” (Park, 1975, s. 323).

Türk Tarih Tezi

Köprülü'nün yukarıda anlatılan milliyetçi projelere bağlılığı sınırsız bir bağlılık değildi. 1930'ların başında öne sürülen yeni Türk Tarih Tezi'ne karşı aldığı eleştirel tavırla bunu keskin bir şekilde ortaya koymuştur. 1930'da ikinci siyasi parti macerası hızla kazandığı popülariteyle iktidardaki CHP yöneticilerini tedirgin edip de kısa sürünce, Kemalist modernleşmeciler devletin/partinin kamusal alan üzerindeki denetimini sağlamlaştırmak için eşi benzeri görülmemiş bir çabaya girişmişlerdir.³¹ Siyasi erkin merkezileştirilmesinin yanı sıra, bu hizaya sokma politikasının odak noktalarından biri, milli kimliğe ve tarihe dair yeni bir bilgi yaratılmasıydı.

1930'ların başında resmî öğreti haline gelen Türk Tarih Tezi'ne göre, Türkler Ari ırka mensuptu ve tarih öncesi çağlarda Orta Asya'dan dünyanın diğer bölgelerine göç etmeye başlamış, bu göç sırasında Avrupa, Kuzey Afrika ve Asya'daki çeşitli medeniyetlerin oluşumuna katkıda bulunmuştu. Tarih öncesi ve eski çağlara odaklanan Türk Tarih Tezi, Türklerin esas yurtlarının Orta Asya'da oluşuna dair Turancı fikirleri ve yanı sıra, milli kimlik temeline dayanarak Anadolu toprakları ve kültürü üzerinde hak iddiasını beraberinde

31 1931 yılında Türk Ocacı dernekleri bile kapatılarak, bir yıl sonra yerine, yine esasen milliyetçi fikirleri yayma işlevine hizmet eden, fakat CHP'nin kontrolünde olan Halk Evleri açılmıştır; 1935 yılında Türk Kadınlar Birliği ve Türk Mason Locaları da kapatılmıştır (Zürcher, 2004, s. 180-181).

getirmekteydi. Buna dayanak olarak da eski Türklerin medeniyet alanının Anadolu'ya dek uzanmış olduğu savı öne sürülmüştür. Tarih öncesi çağlarda Anadolu'da hüküm süren –ve dolayısıyla, Anadolu'yu anavatanları sayan Rum ve Ermenilerden daha önce orada bulunan– Sümerler ve Hititlerin kadim medeniyetlerinin de Türk olduğu iddia edilmiştir.³² Bu sav, cumhuriyet içerisindeki Türk olmayan Müslüman unsurların, aslında (ırksal olarak) Türk oldukları iddiasına dayanılarak asimilasyonuna imkân vermiş ve Türk Tarih Tezi'nin, Turan ve Anadolu olarak iki anavatana atıfla millî bir Türk kimliği yaratmasını sağlamıştır (Tachau, 1963; Copeaux, 1997, s. 50-51; Adanır, 1994, s. 374-375).

Türk Tarih Tezi'nin manifestosu olan *Türk Tarihinin Ana Hatları*³³ Osmanlı ve Türk cumhuriyeti tarihinin nasıl bütünleneceği konusunda yaşanan bir belirsizlik döneminin sonunun başlangıcına damga vurmuştur. Osmanlı tarihi 1920'lerin sonlarına dek Türk tarihinin önemli bir parçası addedilmiştir. Fakat 1930'ların başından itibaren, “‘resmî çizgi’ Osmanlı İmparatorluğu’nun yeni kurulan Cumhuriyet’in yasal selefi olarak görülmemesi gerektiğini ilan etmiştir” (Ersanlı, 2002, s. 121). *Türk Tarihinin Ana Hatları*’nın yazarları “İmparatorluğu şanlı kılan şeyin ‘Türklüğü’ olduğuna, fakat İmparatorluğun parçalanmasının suçunun Osmanlılara yüklenmesi gerektiği hususunda mutabık kalmışlardır” (Ersanlı, 2002, s. 130).

Osmanlı tarihinin oynadığı rolün önemini aşağıya çeken Kemalistler, o dönemde, Osmanlılardaki olumsuz anlamda kozmopolitlikle ve ırksal çeşitlilikle birlikte, imparatorluğun çöküşünün başlıca sebepleri arasında anılmaya başlanan İslâmiyet’in rolünü de hedef tahtasına yerleştirmişlerdir (Ersanlı, 2002, s. 137-138 ve 144-146). Bu durumun, Osmanlı ve İslâm tarihiyle ilgilenen araştırmacılar açısından yarattığı birtakım sonuçlar olmuştur. Köprülü, Osmanlı dönemini Türklerin tarihsel gelişiminde bir dalalet sayan veya hatta tamamen Türk tarihinin dışında gören Kemalist revizyonistler karşısında, kuvvetli bir Türk unsuruna sahip olan ve daha geniş bir İslâm medeniyetinin

32 Anadolu’nun anavatan olarak vurgulanması evvela, üniversite öğrencilerinden oluşan ve *Anadolu Mecmuası* (1924-25) etrafında bir araya gelen bir çevrede, yeni milletin kimliğinin Anadolu topraklarıyla ve halkıyla ilişkilendirilmesi gerektiği fikrini ortaya atan, kısa ömürlü ve siyasi açıdan da pek bir etki yaratamamış olan Anadoluçuluk hareketi tarafından ortaya atılmıştı. Ancak bu hareket, Türk Tarih Tezi’nin aksine, millî kimlik için geçerli bir temel olarak ırksal ve etnik Türklük anlayışlarını reddetmiştir (Tachau, 1963).

33 *Türk Tarihinin Ana Hatları*, der. Mehmet Tevfik vd., İstanbul, 1930. Bu kitap bir taslak olarak düşünülererek 200’den az basılmış ve dağıtımına sunulmamıştır. 1931 yılında geniş olarak dağıtılmak üzere çok daha kısa, gözden geçirilmiş bir versiyonu 30.000 nüsha halinde basılmıştır (*Türk Tarihinin Ana Hatları-Medhal Kısım*, İstanbul) (Ersanlı, 2002, s. 124-125).

bir parçası olarak Osmanlı İmparatorluğu mirasını savunan âlimler arasında yer alıyordu. Devletin yeni tarih öğretisini destekleyenler açısından, Köprülü'nün Türklüğün sürekliliği teorisindeki bu noktaların hazmı zordu (Karpas, 2001, s. 401).

Köprülü, Osmanlı tarihinin parlak dönemleriyle yakından bağlantılı tanınmış bir ailenin torunu olarak, Osmanlı geçmişiyle arasında belli bir nostaljik bağ hissetmiş olabilir. Ancak öncelikli sebepleri muhakkak ki ilmi nite-lik taşıyordu. Türkolog ve Osmanlıcı olarak çalışmaları, Türk kültürünü es-ki çağlarda Orta Asya'dan modern zamanlara dek çeşitli medeniyetlerle olan ilişkileri boyunca görünür kılan tarihsel temellere dayalı bir anlatıya emek harcamıştır. Osmanlı medeniyetini bu anlatının meşru ve önemli bir parçası olarak gördüğü aşîkârdır. İlkokul dördüncü sınıflar için hazırladığı 1928 ta-rihli *Millî Tarih* kitabında Osmanlı tarihi daha geniş anlamda Türk-İslâm ta-rihiyle bütünleştirilmiş halde sunulmaktadır. Dahası, kitabın Osmanlılara ay-rılmış kısmı “eski Türkler”e, Selçuklulara ayrılan kısımlardan ve genel olarak İslâm tarihinin anlatıldığı bölümden çok daha geniştir (Köprülü, 1928b).³⁴

Kemalist devlet açısından Osmanlı geçmişinden bağımsız bir Türk benliği hissinin yaratılmasını cazip kılan iki ana sebep bulunuyordu. Birinci-si, seküler Türk milliyetçiliği temeline dayanarak, kendi kimliğini Osman-lı'nın hukuken İslâmi, etnik ve dinsel olarak da çoğulcu geçmişini karşısına alarak inşa etmeye çalışıyordu. İkinci sebep ise, kendisinin siyasi otorite ve meşruiyetini arttırma ihtiyacından doğmuştu. İttihad ve Terakki savaş politi-kalarından ötürü gözden düştüğü için, Mustafa Kemal'in etrafındaki milliyet-çiler Kurtuluş Savaşı, onun ardından gelen barış müzakereleri ve cumhuriye-tin ilk yılları boyunca kendilerini İttihadçılardan ayrı tutmak için aşırı özen sarf etmişlerdi. Milliyetçi hareket uluslararası itibar ve siyasi egemenlik ka-zanmaya uğraşıyordu ve dolayısıyla, uluslararası toplum huzurunda, ne İtti-hadçıların Osmanlı Hristiyanlarına yönelik politikalarıyla ilgisi, ne de İtti-had ve Terakki'nin kaybedilen toprakları geri almayı hedefleyen, irredantist planlarını sürdürmek gibi bir eğilimi olduğuna dair inandırıcı bir tutum ser-gilemesi gerekiyordu (Akçam, 2002). Yeni Kemalist rejim irredantist talepler-le arasına mesafe koyarak, aynı zamanda, uygulamalı politika olarak geç Jön

³⁴ Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk tarihini anlatırken Osmanlı geçmişine halen mühim bir yer ayı-ran tek ders kitabı yazarı Köprülü değildi. Köprülü'nün önde gelen tarihçi meslektaşlarından biri olan Ahmed Refik (1881-1937) de Osmanlı tarihini Türk tarihinin bir parçası olarak görüyordu (Boyar, 2007, s. 18); Hamid ve Muhsin Bey tarafından hazırlanmış olan, ilk kez 1924'te ve sonra-sında Latin harfleriyle 1930 yılında basılan *Türkiye Tarihi* kitabında da Osmanlı tarihi halen mer-kezî bir yer kaplıyordu (Ersanlı, 2002, s. 124).

Türk milliyetçiliği söyleminin bir unsuru haline gelmiş olan Turancılığı da reddetmekteydi (Shissler, 2003, s. 26).

Mustafa Kemal ve arkadaşları eski İttihad kadrolarına güvenmiyor, onları iktidarın merkezinden uzak tutmak istiyorlardı. 1925 ve 1926 yıllarında “İstiklal Mahkemeleri”nin kurulmasıyla yasal hale getirilen siyasi temizlik harekâtı yüzlerce idam ve binlerce hapis cezasıyla sonuçlanmıştı. Siyasi muhalefete karşı otoriter bir politika izleyen yeni rejim, İttihad ve Terakki’nin ve onun Türk milliyetçi hareketinin meşru lideri olma iddiasının halen yaratıyor olduğu tehdidi ortadan kaldırmaya çalışıyor ve siyasi hegemonyasına yönelik meydan okumalara göz yummayacağını net bir şekilde ortaya koyuyordu (Zürcher, 2004, s. 171-175). Hem kendilerini İttihad ve Terakki’den ayrı tutma, hem de yeni bir milli kimlik yaratma amaçları, Mustafa Kemal ve Türk milliyetçileri açısından Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti dönemleri arasındaki bağlantıları silip atmayı veya hiç değilse asgariye indirmeyi mecbur kılıyordu. Bu nedenledir ki Türk Tarih Tezi, yeni cumhuriyetin Osmanlı geçmişinden tümüyle bir kopuş anlamına geldiğini vurgulamaktaydı (Shissler, 2003, s. 24-25). Belirli bir yere kadar, Köprülü Osmanlı ile cumhuriyet dönemleri arasında radikal bir kopuş olduğu fikrini destekler görünebilir. Ancak yakından bakıldığında, onun açısından asıl tarihsel kopuşun, Hamidiye devrini fiilen sona erdiren Jön Türk devrimiyle yaşandığı anlaşılmaktadır. Fakat Köprülü Hamidiye devrine eleştirel yaklaşmakla birlikte, Osmanlı geçmişini bütünüyle reddetmemektedir.³⁵

- 35 Köprülü, daha 1922 tarihli *Milli Tarih* kitabında, Abdülhamid saltanatı altındaki yılları, kitapların yasaklandığı ve Avrupa menşeli etki ve fikirlerin mahkûm edildiği bir kıyım dönemi olarak resmetmişti. O dönemin karanlığı karşısında, 1908’den sonraki yıllar, halkı ve basını özgür kılan –ancak ne yazık ki, siyasi parçalanmaya yol açacak bir özgürlüktü bu– anayasanın yeniden getirilmesiyle başlayan bir umut dönemi olarak tanımlanmaktadır (Köprülü, 1922, s. 63). Bundan altı yıl sonra, dördüncü sınıflar için hazırlanan tarih kitabında temel hikâye çizgisi pek de değişmemiştir. Yine Hamidiye devrini bir despotluk dönemi olarak çizmekte, ardından ilk bağımsız Türk parlamentosunun kurulduğunu, ancak bu parlamentonun ne yazık ki hem içerideki Türk olmayan unsurlarla hem de dışarıdan gelen Avrupa müdahalesiyle ülkeye zarar veren çıkarlar doğrultusunda olumsuz bir tesir altında kaldığını anlatmaktadır: Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar ve hatta Arnavutlar ve Araplar ülkemizi bölmek istediler. Türkler dışında herkes kendi milletini kucaklayıp sahiplendi (Köprülü, 1928b, s. 146). Bu açıklamalar Türk milliyetçiliğinin geç kalışına ve geç Osmanlı İmparatorluğu’nda Türk olmayan çeşitli ulusal hareketlerin oluşturduğu merkezkaç kuvvetleri karşısında hayatta kalabilmenin bir aracı olarak gerekliliğine işaret etmekte; ayrıca Köprülü’nün Kurtuluş Savaşı’na ve erken cumhuriyetin laik kazanımlarına kıvrak biçimde geçişini de kolaylaştırmaktaydı (Köprülü, 1928b, s. 158). Sadece erken cumhuriyetin başarılarına yönelik övgüleriyle geç Osmanlı Devleti’ni alaşağı edilmeyi hak eden çağdışı bir varlık olarak göstermekle kalmayıp, aynı zamanda geç Osmanlı kurumlarını Türklere milli bir kimlik sağlayamamakla suçlamakta, böylelikle geç Osmanlıları Türklerin milli farkındalığı ve kendini gerçekleştirmeleri önünde bir engel olarak göstermektedir.

Köprülü, akademik çalışmalarını, bu yeni paradigmaya karşı üstü kapalı bir direnişin aracı olarak kullanmış ve Osmanlı tarihinin iktisadi, dini, kültürel ve hukuki boyutlarını, her zaman Osmanlı öncesi Türk tarihi unsurlarının sürekliliğine ilişkin noktaları dikkate alarak, daha geniş tarihsel çerçeveler içerisinde araştırmayı sürdürmüştür. Köprülü'nün ana direnişi, Osmanlıların Türk olmadığı fikrine karşıydı. Türk Tarih Tezi'nin en revaçta olduğu dönemde bile, Köprülü Türk-İslâm kültürü çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu hakkında yazmaya devam etmiştir. İlk başta 1935 yılında Fransızca olarak yayınlanan *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* bu tartışmaya sunduğu başlıca katkıydı. Adı geçen eserde Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratılması için gereken tarihsel öğelerin –sivil, askerî ve hukuki– ufak istisnalar dışında Türkler arasında halihazırda mevcut olduğunu savunuyordu. Çalışmasını şu cümleyle bitirmektedir: “Bu devlet [Osmanlı İmparatorluğu] ... yeni bir *uzviyet*, yeni bir *etnik ve siyasî teşekkül* değildir; bilâkis ... Anadolu Türklüğü'nün XIII.-XIV. asırlardaki siyasî ve ictimâî tekâmülünden doğan yeni bir *synthèse*, yeni bir *tarihî terkip*'dir” (Köprülü, 1959 [1935], s. 110).

Köprülü'nün Türk Tarih Tezi'nin genel amacını ve ortaya attığı önermeleri her daim ve her açıdan reddettiğini söylemek ise yanlış olacaktır. 1920'lerin başlarında yazdığı metinlerdeki kimi kısımlardan anlaşıldığına göre, koyduğu metodolojik çekincelerin ötesinde, Köprülü en azından ilk başlarda, Türk Tarih Tezi'nin öne sürdüğü temel tarihî-siyasi gündemin bazı yönlerine sempatiyle yaklaşmış olmalıdır. *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde, İslâm medeniyetinin oluşumunda Türklerin, İranlılar ve Araplardan bile çok etki yaratan bir katkısı bulunduğunu vurgulamıştır (Köprülü, 1980 [1920/21], s. 97-98). Türklerin eski çağlardan başlayıp, Selçuklu fethinin başladığı dönemde Anadolu'ya gelmelerine dek uzanan tarihini kabaca ortaya koyan, halka yönelik akademik olmayan bir dille yazılmış *Türkiye Tarihi* kitapçığında ise, Türk Tarih Tezi'nin habercisi dahi sayılabilecek bir sava rastlamaktayız:

Hülasa, Çin ve Sibiryâ'dan başlayarak Hindistan'a, Avrupa içlerine, İngiliz Adaları'na, Şimalî Afrika'ya Yemen ve Basra'ya kadar hemen hiç bir yer yoktur ki, oralarda Türk bayrağı dalgalanmamış, Türk kanı akmamış olsun. İslavlar'ın, Germanler'in, Latinler'in, İranlılar'ın, Çinliler'in, Hintliler'in, Araplar'ın tarihi, hemen baştan başa, Türkler'in hamâset destanlarıyla doludur. Bu itibar ile Türk tarihî tetkikâtı ilerlemedikçe cihan tarihinin birçok noktaları karanlık kalacaktır diyebiliriz. (Köprülü, 2005 [1923], s. 58).

Yine de, Köprülü'nün Türk Tarih Tezi'ne yönelik üstü kapalı eleştirisinin kendisi açısından sonuçları olacaktır. 1931 yılında Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ndeki dekanlığı sona erdirilmiş ve maaşı beşinci dereceye indirilmiştir – buna sebep olarak diploması olmaması gösterilmiştir, fakat esas sebebin siyasi olduğu açıktır. Fakat çok geçmeden, Köprülü kariyerini kurtaracak daha oportünist bir tutum benimsemiştir. Tarih Tezi'ne yönelik eleştirilerini daha yüksek sesle dillendirenler sürgüne gönderilirken, Köprülü 1933 yılında yeniden ordinaryüslüğe yükseltilip dekanlığa getirilmiştir (Akün, 2002, s. 478; Tansel, 1966a, s. 625).³⁶ Köprülü'nün yeni ideolojiyi tümüyle benimsemeden kariyerini kurtarabilmesini, Kemalist yöneticilerle iyi kişisel ilişkiler içerisinde bulunması ve onlara siyasi projelerinde oldukça destek olmasından tutun da, milli Türk anlatısının yaratılmasındaki kazanımlarına, uluslararası açıdan ilim alanındaki itibarına ve hiç kuşkusuz ki bir miktar da oportünizme kadar uzanan bir dizi faktöre bağlamak mümkündür. Bu bağlamda, dönemin siyasi karmaşasına dair açıklayıcı bir örnek oluşturan şu ilginç duruma işaret etmek yerinde olacaktır: Türk Tarih Tezi'ne yönelik eleştirileri neticesinde memuriyet derecesi tenzil edilirken, aynı yıl (1931) lise ders kitaplarının bazı bölümlerini yazmak üzere görevlendirilmesinden kaçınılmamıştır (Berkay, 1983, s. 59).

Köprülü'nün ilerleyen yıllarında, Türk kültürünün sürekliliğine dair esas anlatısını hiçbir zaman bırakmamakla birlikte, eserlerindeki milliyetçi göndermeler zaman içerisinde daha da örtük ve incelikli bir hal almıştır. Wilhelm Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi* adlı kitabının Türkçe tercümesine yazdığı önsözde,³⁷ Köprülü sayfalar boyunca romantik “nasyonalizm” ile objektif ilim arasındaki ilişki üzerine görüşlerini sunar; önce genel anlamda tarihyazımından, ardından Türk tarihyazımından ve son olarak da kendi çalışmalarından bahseder. Ortaya koyduğu savlar özeleştiri ile bilgiçlik arasında gidip gelmekte ve halen sınırlı nitelikte olmakla birlikte, bizzat kendisinin temel bir ögesini oluşturduğu tarihyazımı geleneğinin tarihselleştirilmesi sürecinin başlangıcını ifade etmektedir. Köprülü bu noktaya, Barthold'un metnine yönelik olarak girişteki başlangıç kısmında ve sondaki izahlar ve düzelt-

36 Herkes o kadar şanslı değildi. İlk akla gelen örnek, Türk Tarih Encümeni başkanlığından zorla istifa ettirildiği 1927 ile Darülfünun'daki görevine son verildiği 1933 yılları arasında, Osmanlı sempatisi sebebiyle konumu gitgide daha aşağılara çekilen Ahmet Refik (Altınay)'dır. Bu tarihçi, devletin, 1930'ların başında kamusal alan üzerindeki hegemonyasını sağlamlaştırmak gayretiyle üniversiteleri tek bir hizaya sokmak üzere yaptığı düzenlemeler sırasında görevinden uzaklaştırılmıştır (Ersanlı, 2002, s. 128).

37 Bu eser ilk olarak 1918 yılında *Kultura Musulmanstva* adıyla Rusça basılmıştır.

melerde kendi eleştirel yorumlarının “tamamiyle *objektif*” ve “*romantik bir millî tarih telâkkısı*”nden muaf olduğunu duyurarak adım atmaktadır. “Nasyonalizm”in ilk devrelerinde her türden ateşli haliyle romantizme rastlanmakla ve ilk başta bu “hamle’nin büyük bir faydası” olmakla birlikte, sonrasında “ilmin sâkin mantığı” onun yerine geçmektedir (Köprülü, 1940, s. xxxvi). Bu metnin aşağıda yer alan kısmı, Köprülü’nün milli tarih yazımı diyalektğine dair anlayışı hakkında son derece açıklayıcı olup, aynı zamanda ilimin en üst derecede nesnellğine duyduğu tutku dolu itimada da iyi bir örnek oluşturmaktadır:

Tarih’i, *siyâsî* menfaatler uğruna, yahut *marazî* ideolojileri müdafaa maksadiyle bir yalancı şahit gibi kullanmak, ilmin ve insanlığın haysiyeti namına, çok acı ve faydasız birşeydir. Fakat bu gibi hareketlerin *geçici* olduğunu ve ... tam *objektif* sûrette tarihî *réalité*’yi arayan ilim adamlarının dünyanın her tarafında çoğalmakta bulunduğunu memnuniyetle söyleyelim.

Millî tarih telâkkısının *romantik* devrini, *Türk nasyonalizmi* de tabiatıyla görmüştür; Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkında hiçbir ilmî esasa dayanmayan çok haksız menfi telâkkıyleri karşısında, bizim romantik tarihçiliğimizin aksül’amelî de ister istemez çok mufrî ve mübalâğalı olacaktı ve hakîyaten öyle de oldu. (Köprülü, 1940, s. xxxvi-xxxvii)

Türk Tarih Tezi ve Kızılbaş-Aleviler

Osmanlı tarihinin 1920’lerde ve 1930’larda Türkçülük prizmasından bakılarak yeniden değerlendirilmesi Kızılbaş-Alevilerin yorumlanma biçimini de etkilemiştir. Daha önce savunulduğu üzere, Aleviliğin Türk ve “heterodoks” İslâm olarak kavramsallaştırılmasını Türk milliyetçiliğinin ve bu bağlamda dinî ve etnik farklılığın –etnik ve dinî açıdan çoğulcu Osmanlıcılık kavramının tam tersine– milli bütün içerisinde asimile edilmesi çabalarının bir parçası olarak anlamak lazımdır. Bu çerçevede kimi milliyetçi yazarlar Sünni-Alevi ayrımıyla ilişkilendirilen bölünme ve şiddetin suçunu Osmanlılara atmış ve bu söylem içerisinde Osmanlıları Türk birliğine ihanet eden hainler olarak resmetmiştir.³⁸ Osmanlıların Türk kültürüne zararlı bir güç şeklinde yeniden yorumlanması ve eş zamanlı olarak Kızılbaş-Alevilerin de Osmanlılarla cebelleşen Türk unsurlar şeklinde yeniden değerlendirilmesi birbiriyle açık bir bağlantı içerisinde. Daha evvel sürekli, İran Safevileriyle ittifak halindeki yıkıcı güçler olarak tanımlanan Kızılbaş-Aleviler, ideolojik değişikliğin onlara yönelik daha pozitif bir yeniden değerlendirmeyi mümkün kılma-

38 Bkz. örneğin Ziya Gökalp (1961 [1923]a, s. 26); Baha Said (2001 [1926]a, s. 105-106).

sıyla, artık safkan Türklükle ilişkilendirilmekteydi. Yukarıda anlatmaya çalıştığım gibi, Köprülü'nün Türk tarihi ve kültürünün bir parçası olarak Osmanlı mirasına kesintisiz biçimde sadık kalması onu birçok dava arkadaşından ayıran bir özellikti. Aynı şey Aleviliğe ilişkin yorumu açısından da geçerliydi. Köprülü, örneğin Baha Said'in yaptığı gibi muzaffer bir Türk milliyetçiliği perspektifinden bakarak Osmanlıları ötekileştiren, onları milli Türk birliği özlemini hayata geçiremeyen ve dolayısıyla, artık milliyetçi söylem içerisinde "safkan Türk" olarak alkışlanan Kızılbaş-Alevilere karşı ayrımcılık içeren bir söylem içerisine girmemiştir. Bu yönüyle Alevilik hakkında yazan diğer erken dönem milliyetçi yazarlardan keskin biçimde ayrılmaktadır. Köprülü'nün Osmanlı kaynaklarına ilişkin bilgisi, geniş tarihsel perspektifi ve metodolojik doğruluk konusundaki özeninin böylesi bir basitleştirmeye sapmasını önlediğini düşünüyorum. Öte yandan, Türk Tarih Tezi'ndeki gibi, süreklilik tezinin en abartılı ifadelerini onaylamamış ve savunmamış olsa dahi, Türklerin sürekliliği anlatısı hiç şüphesiz ki bir bütün olarak çalışmasının siyasi-iletarihi ana odaklarından biriydi ve Alevi geleneğindeki "heterodoks halk" İslâmı Türk milleti anlatısı içinde atfettiği rolle doğal olarak bir bağlantı içerisindeydi.

Sekülerliğin Biçimleri

Mehmed Fuad Köprülü'nün tarih yazımı yaşadığı dönemin belirsizliklerini ve o dönemde yaşanan çarpıcı siyasal değişimleri yansıtmaktadır. Bir akademisyen olarak Köprülü Batı'nın fikri geleneklerinden çok derin biçimde etkilenmişti. Bu etkiyi, modernist bir dünya görüşünü romantik bir milliyetçilikle birleştiren terminolojisi ve metodolojisinde açıkça görmek mümkündür. Sosyoekonomik tezler ile doksaların hiyerarşisi (İslâm'ın daha çok ve daha az Sünni ya da "Ortodoks" biçimleri gibi, bkz. Beşinci Bölüm) arasında kurduğu bağlantı buna örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu bağlantı içerisinde din sosyoekonomik faktörlerden daha az önemli bir yere konmakta ve dolayısıyla dinin analitik olarak sosyoekonominin alanından düzgünce ayrılacağı savunulmaktadır. Seküler bir mantığı yansıtan böylesi bir hiyerarşileştirme ise kesinlikle Batı tarzı bir din anlayışına aittir. Ancak bununla birlikte, Köprülü'nün çalışmaları onu tipik "Batı"/"Şarkiyatçı" ilim şablonları içerisinde sınıflandırmaya çalışanların nafile bir çaba içerisinde olduğunu kanıtlar; zira Köprülü'nün feyz aldığı fikri geleneklerin ve dahil olduğu projelerin böyle bir şu-veya-bu kategorilerine indirgenmesi mümkün değildir. Köprülü, hem İslâmi ve Osmanlı tarihçiliğine, hem de Avrupalı bilimselliğine aşinalık

sergileyen bir geç Osmanlı aydınıydı. Farklı kültürel geleneklerden gelen bilgileri bir araya getirme biçimi, birbirine karşıt bir tarzda değil, bilakis bütüncü nitelikteydi. Dolayısıyla, Köprülü gibi bir âlimin çok yönlü, karmaşık fikri formasyonunu anlayabilmek için Garp ile Şark araştırmaları arasında bir karşıtlık varsayımından hareket etmek hiç faydalı değildir. Köprülü'nün çalışmaları, Avrupa'dan doğan milliyetçilik ve din (dünya dini) söylemlerinin yeni yerlere ve bu örnekte Türk İslâm topraklarına doğru genişlemesine dair iyi bir emsal oluşturmaktadır. Fakat, Köprülü örneğinde anlaşıldığı üzere, milliyetçilik dilinin ve seküler bir dinin zaferi, bir başka yerin daha Batı'nın fikri hegemonyasına yarı emperyal biçimde boyun eğişi olarak yorumlanmamalıdır. Bilakis, Köprülü'nün seküler milliyetçiliği “çoklu moderniteler” perspektifi içinde bu söylemlerin kendine has Türk modernleşme projesine yaratıcı biçimde uyarlanması olarak algılanmalıdır (bkz. Eisenstadt, 1999).

20. yüzyılın başındaki fikri söylemler konusuna daha geniş bir açıdan bakan Davison'ın, Ziya Gökalp'in eserlerinin “modern siyasi düşüncenin sekülerleşme sorunsalı” bağlamında anlaşılması gerektiği şeklindeki görüşünü Fuad Köprülü'ye de teşmil etmek mümkündür (Davison, 1995, s. 190). Park (1975), Köprülü'nün çalışmalarını Türk modernleşmesi bağlamında ele almıştır ve ortaya koyduğu analiz, Köprülü'nün de tümüyle seküler bir çerçeve içerisinde hareket ettiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Ancak, ilerleyen sayfalarda ileri sürüleceği üzere, Ziya Gökalp ve Köprülü tam olarak aynı tarzda sekülerci değillerdi. Din hususunda birbirinden farklı tutumları, daha oluşum aşamasından beri Türk laiklik anlayışına hâkim olan temel bir gerilimi yansıtmaktadır. Bu gerilim, din/İslâm ile milliyetçiliği modernleşme arayışında bir arada çalışan simbiyotik kuvvetler olarak algılayan bütüncül sekülerizm ile, dinî modernleşme yolunda çalışan değil, aksine ona köstek olan bir kuvvet olarak algılayan liberal sekülerizm arasındaki gerilim olarak tarif edilebilir. Burada Ziya Gökalp ile Köprülü'nün din/sekülerlik konusundaki duruşları karşılaştırılırken, bu mukayesenin amacı adı geçen âlimlere statik konumlar atfetmek değildir. İki yazarın yaşamına eşlik eden muazzam siyasi değişiklikler, onların görüşlerini, özellikle de dinin toplum ve politikadaki rolü gibi böylesi önemli bir konudaki fikirlerini elbette ki etkilemiş olmalıdır. Tabii Ziya Gökalp 1924 yılında ölmemiş olsaydı, bu konudaki tutumunu pekâlâ değiştirmiş olabilirdi; dolayısıyla 1950'lerin sonuna kadar politik olarak aktif kalacak Köprülü'yle yapılan bu mukayese dengeli ve orantılı bir kıyas değildir. Fakat kanaatimce yine de, Köprülü'nün fikrini açan ve çalışmalarını etkileyen sekülerizm biçimini anlamaya yardımcı olmaktadır.

Karpat'ın altını çizerek vurguladığı üzere, “[Ziya Gökalp'in] milliyetçiliği bütünüyle kucaklayıcıydı, tasavvufi bir yanı vardı, duygulara hitap ediyordu ve pekâlâ dinin yerine konabilirdi; ki zaten öyle olmuştu” (Karpat, 1970, s. 559). Ancak kanımca, Ziya Gökalp sadece dinin yerine bir şey koymaktan ziyade, onu seküler bir siyasi düzenleme bağlamında yeniden tanımlamakla ilgileniyordu. Bunun için, (1) dini hem devletin sınırlandırmasından (tabii, din işlerini politikaya karıştırmayan ve dini devlet işlerinden ayırmak isteyen bir siyasi çerçevede) hem de batıl itikatlardan kurtarmak, böylece (2) dinin hem kişi açısından bir ilham ve kudret kaynağı olarak, hem de daha geniş anlamda toplum açısından ahlâk ve bağlılık kaynağı olarak gücünün ortaya çıkmasını mümkün kılmak gerekiyordu.

Ziya Gökalp'in sekülerizmi çelişkilerden muaf değildi. Jön Türk döneminde önerdiği geniş kapsamlı sekülerleşme reformlarından da anlaşıldığı üzere, din ile devlet işlerinin ayrılması yönündeki talebi de mutlak bir nitelik taşımıyordu. Ziya Gökalp, 1909 yılında tasavvuf tarikatlarının durumu, İslâm uygarlığına katkıları ve genel anlamda din işleri bakımından yeniden yapılandırılmış bir devlet teşkilatı içerisinde bunların örgütlenme biçimine yönelik reform ihtiyacı hakkında yazdığı bir gazete makalesinde “[ş]urasını da itiraf etmeli ki Kızılbaş, Yezidi, Nusayri, Dürzî gibi fırka-ı nâciye-i Ehl-i-Sünnetten inhiraf ve tebaüd eden mezheplerin kâffesi tarikattan inşîâb etmiş tekkelerin esrâr-âlûd zâviyelerinden intişâr eylemiştir” diyordu. Fakat devamında, tasavvuf tarikatları Şeyhülİslâmlık tarafından düzenlenecek ve ıslah edilecek olursa, bu “fırak-ı dâlle” hareketlerin yol açacağı tehlikenin kontrol edilebileceğini belirtmektedir (Ziya Gökalp, 1976 [1909], s. 86). Birkaç sene sonra ise “Şeyhülİslâmlık makamının kaldırılmasının yanı sıra, dinsel mahkemelerin yönetiminin Adalet Bakanlığı'na, dinsel okulların denetiminin de Eğitim Bakanlığı'na aktarılmasını ve ... Vakıflar Bakanlığı'nın kaldırılmasını” talep etmiştir; bu reformlar kısmen hayata geçirilmiştir (Parla, 1999, s. 82). Fakat aynı dönemde din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını da şiddetle savunuyordu:

Din ile devletin tefriki, bütün mütemeddin milletlerce aranılan bir gaye olduğu meselesine gelince... Yalnız siyaset değil, ahlâk, hukuk, felsefe gibi, içtimâî mefkûreler bile ibtida dinin tabiîyetinde iken, bilâhîre, yavaş yavaş dinin vesayetinden kurtulmuştur, istiklâllerini ihraz etmişlerdir. Mamafih kendisinden böyle müstakil ruhiyetler ayrılmakla beraber din, ruhlar üzerindeki icazını kaybetmemiş, bilâkis husûsî mâlikânesi tayin ettiği için, vazifesini daha müessir bir sûrette ifâya başlamıştır. (Ziya Gökalp, 1999 [1913], s. 425)

Başka bir deyişle, “kültürel-millî ve medeniyet-uluslararası gruplaşmalar içerisinde insanların tutunduğu temel anlamların artık ‘dini’ olmayacağını” kabul etmekle birlikte, birçokları açısından gözden kaçırılan bir nokta olarak, Ziya Gökalp açısından bu durum dinselliğin genel olarak inişe geçeceği anlamına gelmiyordu (Davison, 1995, s. 209). Onun düşüncesinde din, “kolektif millet ruhunda birçok fonksiyonu yerine getiren kültürel bir olgu” olarak millî kültürün önemli bir unsuru olmaya devam etmektedir (Davison, 1995, s. 217). Bilakis, Ziya Gökalp açısından sekülerleşme, özellikle din ile devlet işlerinin ayrılması olarak, dinin özgürleşmesi anlamına gelmekteydi:

Memleketimizde dinin devletten ayrılmaması İslâmiyetin lehinde değil, belki şiddetle aleyhindedir. Bu hâlin sebebi pek kolay gösterilebilir. Devlet, bir kanun makinesi demek olduğu için, hangi içtimaiî âmile temas ederse, onu resmîleştirmeye, kanunlaştırmaya badi olur. Bundan dolayıdır ki, İslâmiyet devlet teşkilâtıyla kaynaştığı günden itibaren hayatı tekâmülünü kaybetmeye, içtihadlara mesdûd bir fıkıh hâlinde tebellür eylemeye başlamıştır. (Ziya Gökalp, 1999 [1913], s. 425)³⁹

Din meselesiyle ilgili taleplerindeki ayrıntılarda göze çarpan çelişkiler dışında, Ziya Gökalp’in sekülerizm anlayışının din yararına olma gayesi taşıdığı kesinlikle söylenebilir. Mustafa Kemal’in 1927 tarihli *Nutuk* eserinde olduğu gibi,⁴⁰ erken cumhuriyet dönemindeki laiklik reformlarını savunan birçok metinde bu fikrin yansımalarını görmekle birlikte, İslâmiyet’in yeniden canlandırılması fikri Kemalistlerin çoğu açısından bir propaganda oyunundan başka bir şey değildi. En azından, dini/İslâm’ı ülkenin modernleşmesi yönünde milliyetçilikle simbiyotik bir ilişkide gören bir paradigma içerisinde kalmış olan Ziya Gökalp düşüncesinin çok ötesine geçen Türkiye’deki fiili laikleştirme politikalarından varılması gereken izlenim budur.⁴¹

³⁹ Ziya Gökalp dinin yeniden düzenlenmesi konusundaki bu görüşünü, İslâmî reform hakkındaki görüşleri yaymak amacıyla 1914 yılında milliyetçi yol arkadaşlarıyla birlikte ve İttihad ve Terakî’nin desteğiyle çıkarmaya başladığı *İslâm Mecmuası* adlı dergide yazdığı yazılarda daha çok ayrıntılandırır (Azak, 2010, s. 7).

⁴⁰ Mustafa Kemal, halka hitaben kaleme aldığı bu metinde, Kurtuluş Savaşı’ndan beri Türk politikasının seyri hakkında açıklamalar ve gerekçeler sunmaktadır. Halifeliğin kaldırılmasının ardından yatan mantığı izah ettiği bölümde (başka gerekçelerin yanısıra) şu sebebi de sunmaktadır: “Diyâneti islâmiyeyi, asırlardan beri mütemail olduğu veçhile bir vasıtai siyaset mevkiinden tenzih ve ilâ etmek elzem olduğu hakikatini de müşahade ediyoruz.” (Mustafa Kemal, 1989, s. 1130)

⁴¹ Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarındaki laiklik reformları sadece olası siyasi muhalefet odakları olarak İslâmî kurum ve örgütlenmeleri (halifelik ve tasavvuf tarikatları gibi) hedef almakla kalmamış, aynı zamanda kamusal alanları Batı modellerine göre laikleştirmeye ve halkı laik beğeniler, alışkanlıklar ve hissiyatlar bakımından yeniden eğitmeye çalışmıştır. Bkz. örneğin Çınar (2005).

Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler yönelimi söz konusu olduğunda çoğu zaman Ziya Gökalp kaynak gösterilmektedir (Berkes, 1959, s. 13-14; Azak, 2010, s. 7). Yukarıda ortaya konulduğu üzere, böyle bir düşünce, Kemalist laiklik anlayışından farklılık arz eden Ziya Gökalp'in fikirlerinin basite indirgenmiş bir biçimine dayanmaktadır. Ziya Gökalp dinî kurumların devletten ayrılması ve dinin özelleştirilmesinin İslâm inancının yeniden canlandırılması bakımından faydalı olacağı yönündeki görüşlerinde hayli samimiydi. Bu nedendir ki, Ziya Gökalp'in sekülerizmini Kemalist laiklik çizgisinin öncüsü olarak basite indirgemek yanlış bir tasvirdir. Ziya Gökalp siyasi ve dinî kurumlar arasındaki ayrılık anlamında sekülerciydi ve laiklik [*laïcité*] teriminin Fransızcadaki orijinal anlamı (antiklerikalizm) söz konusu olduğunda laiklik yanlısı olarak da nitelendirilebilirdi. Fakat Ziya Gökalp'in, ister dinî duyguları kuvvetli bir yurttaş olarak, isterse de siyasi bir düşünür olarak, İslâm'ın kamusal biçimlerine karşı genel bir güvensizlik besleyen ve tasavvuf tarikatları gibi geleneksel İslâmî kurumları sadece düzenlemeye değil, ortadan kaldırmaya niyetli Türk laiklik uygulamalarını destekleyeceğini öne sürmek pek yerinde olmayacaktır. Ziya Gökalp için din, Türk milletinin oluşumu açısından elzem bir ahlâk ve toplumsal ahenk kaynağıydı. Dünya görüşü koyu tasavvufi eğilimler içeriyordu ve bu bakımdan presekülerdi; yani, dinî ve seküler alanları Batı'daki liberal sekülerizm anlayışında olduğu gibi açıkça birbirinden ayırtılmış yaşam alanları olarak görmüyordu. Dolayısıyla esasen teşkilat yapılı ve siyaset konularında sekülerci olup, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ve dinî kurumların devlete tabi kılınmasını savunuyordu.

Köprülü ise, Ziya Gökalp ile kıyaslandığında, yazılarında baştan sona dine/İslâmiyet'e karşı daha mesafeli bir tutum sergiliyordu ve doğrudan sekülerizm meselesini açıkça ele aldığı durumlar çok nadirdi. Fakat aldığı da, Türk sekülerizm çizgisiyle uyumlu görünmektedir. Modernleşme söyleminde, bir taraftan altyapı kazanımlarına (tren yolları, caddeler, sanayi, okullar), diğer taraftan laiklik adımlarına (laik hukuk sistemi, halifeliğin kaldırılması, medreselerin ve tarikatların kapatılması) işaret eden Köprülü, dördüncü sınıflar için yazdığı tarih kitabında yeni cumhuriyetin başarılarından, özellikle de dünya işleri ile devlet işlerinin birbirinden tamamen ayrılmasından övgüyle söz etmektedir (Köprülü, 1928b, s. 158). Kemalist laiklik dini devlete tabi kılmakla yetinmemiş, kamusal alanların dinden tamamen arındırılmasını istemiştir. Zira din artık milliyetçiliğin simbiyotik ortağı olarak değil, ondan daha az önemli, hatta yer yer Kemalizmin hegemonyasına rakip görülmekteydi. Darülfünun hocalarından oluşan Köprülü'nün başkanlığındaki bir kurul ta-

rafından 1928 yılında İslâm geleneğinin nasıl modernize edileceğine dair hazırlanmış olan bir beyanname (*Dini İslah Lâyihası*) bu durumu net biçimde gözler önüne sermektedir. Bu beyannamede İslâm dininin kamusal ibadet biçimlerinin değişen sosyal yaşamın gerekliliklerine nasıl uyarlanacağı hakkında tavsiyeler de yer alıyordu. Başka şeylerin yanı sıra, camilerde sıralar ve elbiselikler yapılması, Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin kullanılması, ezanın ve hutbelerin Arapça değil Türkçe okunması ve İslâmi ibadete enstrümental müziğin dahil edilmesi gibi tavsiyelerde bulunulmuştur (Park, 1975, s. 63-64; Azak, 2010, s. 52-53).⁴² Muhafazakâr kesimde feryatlar koparan bu beyanname sadece çok ufak bir kısmıyla hayata geçirilmiş olsa da,⁴³ kullanılan dil, dini milliyetçiliğin rakibi olarak görmeye başlayan yeni sekülerizm anlayışına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Beyannamede “muazzam Türk inkılabı ... [akıl ve ilmin salâhiyeti ile] ... bütün içtimai müesseselerin millîleşmesi[ni temsil ediyordu]. Din de içtimai bir müessesedir. Diğer içtimai müesseseler gibi, hayatın zaruretlere katlanmak, tekâmülün seyrini kovalamak zorundadır” [Ergin, 1943, s. 1639-1640].⁴⁴ Başka bir deyişle, din Türk modernleşme sürecine ve milliyetçiliğe tabi kılınmıştır; ancak bir yandan da halen milliyetçiliğe katkıda bulunması beklenmektedir.

Köprülü'nün siyasi aktivizminde, sekülerizm meselesi çok büyük bir yer tutmuyordu. Bunun istisnaları, 1949 yılında mecliste yaptığı ve tepkisel olarak dinî propaganda tehlikesinin ortaya çıkabileceği yönünde uyarılarda bulunduğu bir konuşma ile 1958 yılında yazdığı, yine halkın din duygularını harekete geçiren Nureculuk akımının yol açtığı tehlikeye karşı savunma amacıyla laikliğe başvurduğu bir gazete makalesidir (bkz. Park, 1975, s. 415 ve 413).

Sonuç olarak, Ziya Gökalp ile Mehmed Fuad Köprülü arasında dine yaklaşımlarına dair farklılıkların savundukları değişik sekülerizm anlayışlarına dayandığını söyleyebiliriz. Ziya Gökalp, dinî milli uyanış ve modernleşme sürecinde esasen faydalı olabilecek bir güç ve alan olarak takdir eden bütüncül bir sekülerizm anlayışını savunuyordu. Köprülü ise, dinin modernleşmeye

⁴² Bu tavsiyeler Ziya Gökalp'in ünlü *Vatan* şiirinin ilk kıtasını anımsatmaktadır; Gökalp bu şiirinde Türk milli bağımsızlık hayalini dile dökmektedir: “Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar mânasını namazdaki duanın... / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın... / Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!” Bu şiir 1918 veya öncesinde yazılmış olmalıdır (Tansel, 1989, s. 340).

⁴³ 1932'den 1950 yılına kadar ezan Arapça değil Türkçe okunmuştur (bkz. Azak, 2010, İkinci Bölüm). 1932 yılında Mustafa Kemal, camilerde ibadet sırasında Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin kullanılması için bir kampanya başlatmış, fakat protestolar neticesinde bu fikirden vazgeçilmiştir (Wilson, 2009, s. 431).

⁴⁴ Beyannamenin son halini kimin kaleme aldığı hususu ihtilaflıdır (bkz. Aslısoy, 2008, s. 81).

olası katkılarına şüpheyle yaklaşan ve dinin rolünü daha ziyade özel alanla sınırlı görmeyi tercih eden liberalizm yargılarını taşıyan laik bir sekülerizm yorumuna sahipti. Köprülü'nün temayülünü yansıtan yaklaşım aynı zamanda zımnen, İslâmi geleneğe yönelik din-inşacı bir perspektifi de içeriyordu. Daha önce ortaya konduğu üzere, bu din-inşacı perspektif dinî işler ile seküler işler arasında katı bir ayırım yapılması anlamında sekülerist bir dünya görüşüyle diyalektik bir ilişki içerisinde ve Köprülü'nin dinyazımına da açıkça damga vurmuştur. Dolayısıyla Köprülü eserlerinde, din ile diğer yaşam alanlarını Ziya Gökalp'e nazaran çok daha net bir şekilde ayırıyordu. Örneğin, Köprülü dini kültürden açıkça ayırıp, kültürü sekülerin alanına dahil ederken; Ziya Gökalp'in eserlerinde kültür, din ile yakın bir ilişki içerisinde görüyordu.⁴⁵

Cumhuriyetin ilk yirmi yılı içerisinde din, cumhuriyet ilk kurulduğunda Türk milli kimliğinin köşetaşlarından biri olarak halen yürütmekte olduğu işlevini de tamamen yitirmiştir. Dinin rolü zamanla sadece, Türk toplumunda yeni Türk modernitesi yolunda çalışması ve onu temsil etmesi gereken diğer sosyal kurumlardan birine indirgenmiştir. Ancak milli kimliğin kimi yönleri açısından halen dinî anlamların kuvvetli bir şekilde kullanıldığı da bir gerçektir. Bilhassa milli Türk halkının sınırları belirlenirken, din Kemalist milliyetçilik içerisinde temel bir figür olmayı sürdürmüştür. Buna başlıca örnek olarak, Türk milliyetçiliği bünyesinde gayrimüslim azınlıklara karşı beslenen güvensizlik ve zaman zaman geliştirilen şovenist tavırların yanısıra Kızıbaş-Alevilere karşı devletin üstten bakan tutumu gösterilebilir. Bu gruplara yönelik üstü kapalı ve açık ayrımcılık politikaları ne yazık ki, ana akım Türk milliyetçiliğinde, Türk milletin Sünni Müslüman bir millet olduğu, veya öyle olması gerektiği yönünde son derece yaygın, zımni bir anlayış bulunduğunu –ve bu anlayışın belirli bir oranda halen varlığını sürdürdüğünü– gösteriyordu (Çağaptay, 2006; Azak, 2010, s. 148-162). Görünen o ki, her ne kadar dinin kamusal işlevlerinin yerini laik ve milliyetçi bir cumhuriyetçiliğin alması alışılansa bile, Ziya Gökalp'in altını çizmiş olduğu üzere, dinin bir toplumsal bağ olarak işlevi azınlıkların ötekileştirilmesinde kendisini hissettirmeye devam etmiştir.

45 Bkz. Türklerin tarihinde dinin kültürden farklılaşmasına dair Köprülü'nün yürüttüğü tartışma (bkz. s. 202-203)

BEŞİNCİ BÖLÜM

Dinyazımı Öz ve Farklılıkların Sınıflandırılması

Hem dinyazımı, hem de ulus-inşası modern kavramlara ve anlamlara dayalı modern pratiklerdir. Bu bölümde, Mehmed Fuad Köprülü'nün İslâm içi farklılığı kavramsallaştırmasında kullandığı kavramsal çerçeve ve sınıflandırmaları mercek altına yatırırken, Köprülü'nün dinyazımının mikro-mekanikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece, Köprülü'nün İslâm içi farklılığa yönelik kavramsallaştırmasındaki temel sıkıntılar ele alınacaktır.

HALK DİNİ VE TÜRK KÜLTÜRÜNÜN SÜREKLİLİĞİ

Türk ulus-devletinin oluşum sürecinde Türk milliyetinin çok eskilere dayanan köklerini bulup çıkartmak Türk tarihçiler açısından temel ve elzem bir görevdi. Hem tarihsel olarak sağlam temellere dayalı bir milli kimlik yaratılması, hem de uluslararası camiada meşru bir millet olarak tanınmak söz konusuydu. Ulus-devlet oluşumunda hem siyasal (toprak ve devlet) hem de tarihsel (süreklilik) ön-koşulların yerine getirilmesi gerekiyordu. Köprülü ve eserleri bu meşrulaştırma sürecinde esaslı bir rol oynamış; kültür, millet ve dinlerin evrimine yönelik çağdaş sosyal bilim teorilerini Türk kültürünün sürekliliğine dair inandırıcı tarihsel iddialar yaratmak amacıyla kullanmıştır.

Din Köprülü'nün milli süreklilik meşrulaştırmasında önemli bir rol oynuyordu. Bu nedenledir ki, Köprülü'nün dine ve özellikle de Türk dinine yönelik yaklaşımını şekillendiren fikri ve siyasi parametrelerin yakından incelenmesi gerekmektedir. Aşağıda ileri sürüldüğü üzere, Köprülü'nün Türk dini üzerine yazıları, din ve İslâm konusunda dönemin seküler bilgisinin menzi-

lini ve sınırlılıklarını yansıtmakta ve aynı zamanda kendisinin geleneksel İslâm alimlerine dair bilgisini ortaya koymaktadır. Köprülü'nün eserlerinin genel olarak sekülerist ve milliyetçi bir modernleşme yoluna meylettiği göze çarpmaktadır. Tarihçi, birtakım dinî gelenek ve inançların uzun süreden beri var olageldiği varsayımına dayanarak, bizzat kendileri de süreklilik ile değişim arasındaki verimli bir tarihsel gerilim içerisinde tarif edilen dinî kurumlar aracılığıyla asırlar boyunca aktarılan “millî ruh”un sürekliliğini kanıtlamayı amaçlayan girift bir anlatı yaratmıştır. Bu yaklaşım, ardından gelen araştırmacılar tarafından bir üst-anlatı olarak kabul edilmiş olup, halen Türk tarihi ve dini konusundaki akademik ve popüler söylemleri etkilemeye devam etmektedir. Bu ve sonraki bölümde, Köprülü'nün Türklerin dinî tarihine ilişkin anlatısında kullandığı kilit kavramlar analiz edilmek suretiyle, bu tarihe ve özellikle de Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşiliğe yönelik yeni sorgulamaların yeşermesi için bir alan yaratılmaya çalışılacaktır.

Türk Edebiyatı'nın Menşesi

Köprülü “halk” ve tasavvuf gelenekleri içerisinde algılanabilecek Türk sürekliliği anlatısına dair kavramsal çerçeveyi henüz daha “Türk Edebiyatı'nın Menşesi” (1915; bundan böyle Menşe) adlı makalesinde geliştirmeye başlamıştır. Bu metin Köprülü'nün din evrimi üzerine düşüncelerini sistematik bir biçimde ortaya koyma yönündeki ilk girişimiydi. Köprülü'nün bir tarihçi olarak tekâmülünü şekillendirmeye başlayan bu dönemde Avrupa'da din üzerine geliştirilen söylemlerden ve özellikle de –başka şeylerin yanı sıra– ona bir din evrimi teorisi sunan Durkheim ve Ziya Gökalp'in eserlerinden ne denli etkilendiğini belki de en bariz şekilde bu makalesinde görmek mümkündür.¹ Ziya Gökalp, 1915 tarihli “Dinin İçtimaî Hizmetleri” başlıklı makalesinde dinin evrimini toplumun ilkelden (*iptidai*) organize (*müteazzi*) aşamalara doğru gelişiminin bir yansıması olarak ele alıp daha da detaylandırmıştır. Doğrudan Durkheim'in *De la division du travail social* (1893) adlı eserinden esinlendiği anlaşılan bu teoriye göre, siyasal veya kültürel geleneklerin henüz belirgin biçimde var olmadığı ilkel toplumlar esasen dinî nitelik taşıyan geleneklere dayanmaktadır. Öte yandan, organize toplumlarda siyasal ve kültürel gelenekler tam anlamıyla gelişmiş durumdadır ve birbirinden bağımsız siyasal, kültürel ve dinî otoriteler tarafından temsil edilmektedir. Kısacası, ilkel

¹ Adı geçen makalede Durkheim'in *Les formes élémentaires* adlı eserine ve ayrıca Ziya Gökalp'in yukarıda anılan “Eski Türkler'de İçtimaî Teşkilât ile Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur” adlı makalesine açık atıflar yer almaktadır.

toplumlarda esamisi okunmayan fonksiyonel farklılaşma, organize toplumlara damgasını vurmuştur (Ziya Gökalp, 1915b, s. 740-742).²

Menş'e Köprülü de aynı evrim çerçevesini uygulamıştır. Belirli bir milli edebiyatın başlangıcı hakkında bilgi edinebilmek için, söz konusu milletin en baştaki, "ilkel" cemaat biçimlerinin toplumsal yaşamını irdelemek gerektiğini öne sürmüştür. İnsanın fikri faaliyetlerinin köken itibarıyla dinî nitelik taşıdığını ve ancak zamanla dindışı biçimlere dönüştüğünü öne süren Durkheim teorisini açıkça benimseyen Köprülü, yabancı medeniyetlerin etkilerinin ve toplumsal farklılaşmaların bir sonucu olarak eski ayinlerin dinî anlamlarını yitirmiş ve dindışı, dünyevi oyunlar haline gelmiş olduğunu; edebiyat da dahil olmak üzere genel anlamıyla sanatın bizzat dinî biçimlerden gelişip daha sonrasında kendilerini dinden bağımsızlaştırdığını savunmaktadır (Köprülü, 1966 [1915], s. 49-65). Dine gelince, ilk Türk toplumları Köprülü'nün totemcilikle ilişkilendirdiği Şamanizmin bir biçimi olarak tanımlanabilirdi.³ Eski Türk şairleri farklı Türk halkları arasında farklı isimlerle anılmaktaydı: Tonguz Türkleri onlara *Şaman* derken, Altay Türkleri *Kam*, Kırgız Türkleri *Baksı* (aynı zamanda *Bahşı* veya *Bakşı*),⁴ Oğuz Türkleri ise *Ozan* diyordu.⁵ Henüz farklılaşmamış, ilkel Türk toplumlarında bu kişiler sıradan halk arasında son derece saygın bir yere sahip olan ve büyücü, müzisyen ve şifacı olarak iş gören kişilerdi: "*Şaman*, yahut *baksı*, bu âyinlerde istiğrak hâline gelerek birtakım şiirler okur ve onları kendi mûsikî aletiyle çalar; beste ile beraber olan ve sihirli bir mâhiyeti hâiz sayılan bu güfteler, Türk şiirinin en eski şeklini teşkil etmektedir" (Köprülü, 1966 [1915], s. 58).

Türkler genişleyip yayılan medeniyetlerin (Hint, Çin, İran ve İslâmî uygarlıklar gibi) etkisi altına girdikçe yeni dinler kabul etmişler ve bu da *ozan* ve *baksıların* sosyal ve dinî rollerini etkilemiştir. Toplumsal işbölümüyle de ortaya konduğu üzere, ilkel toplumlardan organik toplumlara doğru yaşanan tarihsel evrim eski Türklerdeki *kam-baksı*'nın çoklu işlevlerinde bir bölünme-

2 Milletlerin kendi kültürel kimliklerini gerçekleştirerek mayalandığı bir sürece işaret eden Ziya Gökalp'in farklılaşma teorisi, Ziya Gökalp'in kültür, din ve medeniyet arasında çizdiği ayrımla da örtüşmektedir. Bkz. Berkes (1959, s. 24).

3 Yine burada da, totemciliği en başlangıçtaki din olarak algılayan Durkheim ile benzerlik göze çarpmaktadır (Durkheim, 2008 [1912]).

4 Köprülü'ye göre *baksı* kelimesi "rahip" anlamına gelmektedir. Daha sonra, tüm bir makaleyi bu kelimenin etimolojisine adanıp, neticede "*baksılar*, sathî bir Müslümanlık cilâsı altında, eski paganizm kalıntılarını yaşatan büyücü efsunculardır" sonucuna varmıştır (Köprülü, 1966 [1942], s. 155).

5 Yazının geri kalanı boyunca ve daha sonraki çalışmalarının çoğunda Köprülü bu isimleri dikkate değer bir tercih olmaksızın dönüşümlü olarak kullanıyor görünmektedir.

ye yol açmış; bunun yerine şifa, şiir, din, astroloji, falcılık vs. konularında uzmanlaşmış kişiler ortaya çıkmıştır (Köprülü, 1966 [1915], s. 58-65). Bu süreçte şiir dinî köklerinden ayrılmıştır. Yine de, Köprülü'nün “eski Türk *rahîp-şâir*”lerinin islâmlaşmış bir şekli” olarak tanımladığı Anadolu'daki *âşik* geleneğinin yanısıra Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'ye atfedilen metinlerde cismleşen Türk halk tasavvuf geleneğinde eski *kam-baksı* geleneğinin kalıntılarına rastlamak mümkündür (Köprülü, 1966 [1915], s. 67).

“Türk Edebiyatı'nın Menşe”i Köprülü'nün düşünce gelişiminde belirleyici bir noktaya işaret etmektedir. Türk edebiyatının köklerine yönelik incelemesi onu Orta Asya'daki eski “Şamancı” ve “totemci” Türk toplumlarına götürmüştür. Köprülü bilhassa şiiri milli duygu ve ülkelerin ifadesinde tercih edilen biçim olarak görmektedir; yani “millî zevk [şiirde] kendisinde bir temsil edici, bir terceman bulmuştur” (Köprülü, 1966 [1915], s. 120). Türklerin atalarının Şamanizmi benimsemiş olduğu tezi ile bu eski Şamanizmin birtakım özelliklerinin Anadolu'daki Türk geleneklerinde ve özellikle de popüler tasavvuf cereyanlarında sürüp devam ettiği fikrini birbirine bağlayan ismin Köprülü olduğunu, üstelik de kendisinin bunu ilk başyapıtı olan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ın (bundan böyle: *İlk Mutasavvıflar*) yayımlanmasından dört yıl önce yapmış olduğunu da belirtmek gerekir.

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar

Görüyoruz ki, Hoca Ahmed Yesevî'den başlayarak Yunus Emre'ye ve ondan beri de bugüne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten alan bir tasavvuf edebiyatı devam edip duruyor. (Köprülü, 1966 [1919], s. 305-306)

Köprülü tarafından “millî zevk” kavramıyla metaforik olarak ifade edilen süreklilik teması, tarihsel meşruiyet ihtiyacı içerisinde olan milliyetçilik söyleminin bir parçasıydı. Özünde “Türk milletinin edebî tekâmülünü” araştırmaya adanmış olan *İlk Mutasavvıflar* eseri bu milli özlemi sembolik bir biçimde somutlaştırmaktadır (Köprülü, 1966 [1919], s. 3). Köprülü'nün temel odak noktası zamansal süreklilik olmakla birlikte, aynı zamanda Türk kültürünün coğrafi sürekliliği/genişlemesine de işaret etmiştir. *İlk Mutasavvıflar*'ın giriş kısmında, Türk kültürünün tekâmülüne yönelik araştırmasının belirleyici öğeleri olacak zamansal ve coğrafi süreklilik temalarını şu şekilde tanımlamıştır:

[H]iç kimse, Asya içerilerinden Akdeniz kıyılarına kadar bütün Türk milletinin en az onüç-ondört asırlık edebî tekâmülünü bir bütün şeklinde mütâlele ve tedkik lâzım geldiğini, esefle söyleyelim ki anlayamamıştır. Muhtelif Türk şübelerini birbirleriyle alâkası olmayan ayrı milletler sayarak aralarındaki bağ ve münâsebetleri anlamayan, umumî Türk tarihini bir bütün şeklinde mütâleaya ihtiyaç görmeyen müdekkiklerin elinde, cihan tarihinin bu mühim parçası ile'l-ebed bir muammâ şeklinde kalacaktı. (Köprülü, 1966 [1919], s. 2)

Bu yeni süreklilik anlatısı, ilerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, erken dönem Türk milliyetçiliği bağlamında Kızılbaş-Aleviliğe ve Bektaşiliğe yüklenen yeni sıfatlandırmaları esaslı biçimde etkileyecektir. Kızılbaş-Alevileri ve Bektaşileri eski Türk kültürünün taşıyıcıları olarak takdim eden bu anlatıda temel bir rol edinmeye başlayan Şamanizm tezi, Türkçülük düşüncesi-nin biçimlendirici etkisini göstermektedir. Köprülü'nün çalışmasında Şamanizm, Türk kültürünün eski çağlardan modern zamanlara sürekliliğine dair bir metafor haline gelmiştir. Yine bu milli süreklilik çerçevesinde, Baha Said ve Yusuf Ziya Yörükân başta olmak üzere diğer çağdaş yazarlar da çok geçmeden, Şamanizm kalıntılarından anlaşıldığı üzere Kızılbaş-Alevilerin Türk kültürünün taşıyıcıları olduğu teorisini daha da genişletecektir.

Köprülü'nün erken dönemde verdiği bu eserinde henüz eski Altay Türklerinin gelenekleri ile Kızılbaş-Alevilerle ve Bektaşilerle ilişkilendirilen dinî ortamlar arasında doğrudan ve kesintisiz bir bağlantı kurmamış olduğunu önemle vurgulamak gerekir. O zamanlar Bâtınlılığı (Bâtınıyye),⁶ Şiililiği ve Babailerde ve onun izinden giden daha sonraki hareketlerde (Bedreddin hareketi, Kızılbaş ve Bektaşiler gibi) tespit ettiği “rafz ve itizâl”i [*heresy*] Türklerin Anadolu’yu işgalinden sonra meydana gelen bir gelişimin neticesi olarak görüyordu (Köprülü, 1966 [1919], s. 179). Genç Köprülü’ye göre Orta Asya Türkleri Sünni Müslümandı ve *İlk Mutasavvıflar*’da İslâmiyet öncesi Türk kültür ve din geleneklerinin İslâm dönemine aktarılmasında esaslı bir rol atfedilen Yesevîler, zâhid [*ascetic*] olmakla birlikte popüler bir Sünni tasavvuf tarikatıydı. Ancak Anadolu’nun açık maneviyat ortamında bunların Sünniliği hayli değişime uğramış ve dinî atmosferdeki bu büyük değişime bir dizi

6 Köprülü'nün eserinde Bâtınıyye terimi İslâmiyet'in zâhir ve bâtin anlamları arasında ayrım yapan ikici (düalist) bir dünya görüşü besleyen İslâmi akımlar için genel bir kategori olarak kullanılmaktadır. Tarihsel olarak ise bu terim İslâmi savunmacı söylem içerisinde ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın mesajını ve oradan çıkartılan hukuku göreceleştirdiği düşünülen saklı anlamlar iddia ederek İslâm'ın gerçek mesajını bozmakla suçlanan İsmailîler, felsefeciler ve çeşitli tasavvuf akımları gibi grupların İslâm içerisindeki meşruiyetini sorgulamak amacıyla kullanılmıştır (Walker, 2012).

başka faktör de katkıda bulunmuştur. Bu faktörler arasında Anadolu'daki Yunan-Roma ve Hristiyan gelenekler, İbn Arabî'nin felsefesi Vahdet-i Vücûd, Bâtînilik ve şeriatı hafife alan birçok tasavvuf muhiti yer almaktadır.

İlk Mutasavvıflar'da Köprülü, tarihsel bir karşılaştırmanın Orta Asya sûfiliği ile Anadolu Türk sûfiliği arasındaki çarpıcı bir ayrılığı ortaya çıkarcasına; bunun örneklerinin, 12. yüzyılda Orta Asya'da yaşamış olan Hoca Ahmed Yesevî ile Anadolu şair-mutasavvıfı Yunus Emre'nin (13. yüzyıl ortasından 14. yüzyıl başına kadar) yazdıklarında görülebileceğini savunuyordu. Bu mutasavvıfların metinleri tarz açısından çarpıcı bir değişimi gözler önüne sermektedir – ilkinin dengeli tasavvufi öğeler içeren manzumelerinden ikincisinin çok daha coşkunsu, panteist şiirine (bkz. Köprülü, 1966 [1919], s. 185 ve 288). Köprülü, tarzdaki bu değişikliği teslim etmekle birlikte, Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'nin yaşamlarını yeniden tanımlayıp, bu isimlere atfedilen metinleri Türk edebî geleneğinin Orta Asya'dan Anadolu'ya sürekliliğini göstermek amacıyla değerlendirmektedir. *İlk Mutasavvıflar*'a göre, Orta Asya ve Anadolu Türk kültürünü birbirine bağlayan sürekliliğin özü, Yunus Emre'nin şiirlerinde örneğini bulan İslâm halk tasavvufunun edebî geleneğinde açığa çıkmaktadır.

Köprülü *İlk Mutasavvıflar* eserinin giriş kısmına şu cümleyle başlamıştır: “İslâmiyet'ten sonraki Türk Edebiyatı'nda, millî ruhu ve millî zevkî anlayabilmek için en çok tedkike lâayık bir devir, halk lisânını ve halk veznini kullanmak sûretiyle geniş bir kitleye hitabetmiş ve eserleri asırlarca yaşamış büyük mutasavvıflar devridir” (Köprülü, 1966 [1919], s. 1). Köprülü millî Türk kültürü ve düşüncesinin eski, İslâmiyet öncesi biçimlerinin izlerini “Türk İslâm halk” edebiyatında bulmuştur. Buna örnek olarak da Yesevîlerin, Bektaşîlerin ve bunlarla bağlantılı cereyanların edebiyatını göstermekteydi. Köprülü “bir milletin asırlar boyunca fikri gelişimini ortaya koyan edebî yapıtların hepsini inceleyerek o milletin manevî yaşamına ışık tutulabileceğine inanıyordu” (Leiser/Dankoff, 2006, s. xxxi-xxxii). Bu projenin yeni doğmakta olan ve millî anlatısını tarihsel bir noktaya demirleme ihtiyacı hisseden Türk milliyetçiliği açısından önemi ortadadır. Fouillée'nin kuvvet-fikir [*idées-forces*] kavramı doğrultusunda, hem Köprülü hem de Ziya Gökalp Türk halk edebiyatına erişimin millî Türk kimliğinin oluşumunda bir katalizör rolü üstleneceğine inanıyordu. Bundan dolayıdır ki kafalarındaki projede, Türk ruhunun yeniden yeşertilebilmesi için Türk halk kültürünün kıymetlendirilmesi gerekiyordu. *İlk Mutasavvıflar*'ın giriş kısmında Köprülü bu durumu şöyle izah etmektedir: “Eski zamanlarda Acem ve Tanzimat'tan beri Avrupa te'siri altın-

da kendi millî şahsiyetimiz unutulduğu için, halka âit olan, halkdan gelen herşey gibi bu halk tasavvuf edebiyatı da şimdiye kadar ihmalkâr bir sûrette, hattâ istihfafla telâkkî edildi” (Köprülü, 1966 [1919], s. 1).

Buradaki temel mesele, “millî şahsiyetin” geri kazanılmasıdır. Ziya Gökalp’in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde ileri sürdüğü üzere fert toplumun ortak ülkülerine göre yaşamaya başlayınca şahsiyet kazanır; yani şahsiyet “cemiyetin şuurunda mevcut ve ferdin şuuruna akse-den düşünce ve hislerin ... bütünüdür” (Heyd, 1980, s. 36).⁷ Dolayısıyla milletin şahsiyeti veya şahsi özelliği, tarihsel kimliğinden haberdar olan bir hal-kın durumu olarak anlaşılabilir. Bu kimlik kaybedildiğinden, yeniden tesisi gerekiyordu. Köprülü, Türk kimliğinin Yunus Emre’nin şiirinde tecessüm ettiği düşüncesindeydi: “Bilhassa Yunus’un san’at dehâsı, Türk Edebiyatı’nın – başka İslâm edebiyatlarında eşî görülmeyen– en millî ve en orijinal bir hususî tarzını vücûde getirmiştir ki, asırlar arasında millî zevki en iyi temsil edebilen bu tarz, edebiyat tarihi noktasından emsâlsiz bir kıymeti hâizdir” (Köprülü, 1966 [1919], s. 307).

Yine, Köprülü “millî” kimliğin tarihsel sürekliliği bilincini Türk milletin (yeniden) oluşumunda önemli bir köşe taşı olarak görüyordu. Anlatışında Türk halkının Orta Asya’dan 20. yüzyıl Anadolu Türkiye’sine yaptığı ve millî kültürün farklı medeniyetler ve farklı dinlerle tanışık hale geldiği uzun yolculukta bu sürekliliği ortaya koyan şey muğlak bir “millî Türk ruhu ve zevki” kavramıdır. Bu ruh en uygun tecessümünü halk tasavvuf edebiyatı ve kültüründe bulmuş görünmektedir. Köprülü, eski Türk geleneklerini Anadolu’da yaşatan Türk ozanlarını millî mirasın taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak tanımlamaktadır (Köprülü, 1966 [1919], s. 207). Aynı şekilde, Türkçe konuşan ve tıpkı ozanlar gibi Yunus Emre’nin izinden gittiğini düşündüğü Bektaşilerin “millî dil ve edebiyata kıymet ver[diğini]” söylemektedir (Köprülü, 1966 [1919], s. 300).

Köprülü’nün *İlk Mutasavvıflar*’da öne sürdüğü, Yesevîlik tarikatında cisimleşen erken dönem Türk halk İslâmı’nın Sünnî olduğu ve bunun ancak Anadolu’da, yani İran etkisi altına girdikten sonra “rafz ve itizâl” yönlerine

7 Bu düşüncedeki Durkheim etkisi açıktır. Heyd ayrıca, Ziya Gökalp’in toplumun hayrına nihayetinde üstesinden gelinmesi gereken bir özellik olarak sunulan bireysellik kavramında tasavvufun etkisine işaret etmektedir (Heyd, 1980, s. 38-40). Öte yandan Parla, “Türk kültürü ve İslâm tasavvufunun belli bir yanı, komünalizmi ile Avrupa’nın solidarist korporatizminin bunlara karşılık düşen öğeleri arasında olası bir uyumluluk bul[an]” Ziya Gökalp’in düşüncesindeki korporatist ve dayanışmacı ahlâkî vurgulamaktadır: “Bunların tümünde de birey, kendi bireyciliğini törpüleyerek toplum içinde asıl kimliğine kavuşur” (Parla, 1999, s. 58).

çekildiği şeklindeki savı, Türk “millî ruh ve zevkının” dinî halk edebiyatında sürdürüldüğü teorisiyle biraz çekişmeli görünmektedir. Bu çekişmeyi ortadan kaldırmak için millî, edebî ve dinî kültür arasında bir biçimde net bir ayrım bulunduğunu varsaymak gerekmektedir. Böyle bir ayrım, söz konusu edebiyat İslâmiyet öncesi Türk mirasına dair bir süreklilik arz ederken, bu sürekliliğin öğelerinin din alanına değil de millî ve edebî kültür alanına yerleştirilmesi gerektiği tezini savunulabilir kılmaktadır. Ancak bunun üzerinden daha birkaç yıl geçmeden, bu savında değişikliğe gidecek ve Türk millî sürekliliğinin en net biçimde İslâm halk kültüründe tezahür ettiğini öne sürecektir. Köprülü 1920’lerde daha önceki çalışmalarını gözden geçirip, Ahmed Yesevî’nin ve Yesevî tarikatının Sünnî nitelik taşımadığını ve Bâtınîliğin Türk kültürüne etkilerinin daha Anadolu öncesindeki dönemde başlamış olduğunu vurgulayacaktır.⁸ Ayrıca Anadolu “halk” İslâmı’ndaki şamanizm izlerini daha sistematik bir biçimde ele almaya başlamıştır. Köprülü “Türk Edebiyatı’nın Menşei” çalışmasının büyük bir kısmını *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* eserine dahil etmiş olmakla birlikte, Şamanizm ve “Şaman” *kam* ve *baksı* figürlerinden Anadolu’nun *ozanlarına* doğru süreklilik hakkındaki düşüncelerini *İlk Mutasavvıflar*’da bir dipnota indirmiştir (Köprülü, 1966 [1919], s. 107, dn. 88).

Bu noktada erken dönem Yesevî geleneğine ilişkin yakın tarihte yapılan çalışmaların Köprülü’nün *İlk Mutasavvıflar*’daki yorumuna yakın olduğunu; Ahmed Yesevî’nin nispeten ortodoks İslâmî bir mutasavvıf olarak görüldüğünü belirtmeden geçmemek gerekir. Karamustafa’nın öne sürdüğü üzere, Köprülü’nün iddialarının aksine “Ahmed Yesevî’de Şîîlik ya da Bâtınîlik göze çarpma[z].” Ayrıca, “Orta Asya’dan Anadolu’ya az sayıda bile Yesevî dervişinin geldiğini gösterir sağlam kanıtlar” bulunmamaktadır (Karamustafa, 2005, s. 72; karşı. Ocak, 2010, s. 53-54). Köprülü’nün izinden giderek, Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk kültürünün sürekliliğinin, Hacı Bektaş Veli’nin (ö. 1270/71) Ahmed Yesevî’nin (ö. 13. yüzyıl başları) öğrencisi olduğuna dair menkabevî bilgilerde cisimleştiği üzere Yesevîliği doğrudan Bektaşî tarikatına bağlayan dinî gelenekte bulunabileceğini savunanlar açısından yutarıda dile getirilen husus son derece önemlidir. Karamustafa, bu iki Sûfî arasında gerçekten kişisel bir ilişki olduğunu varsaysak bile –ki bu durum, bu iki şahsiyetin yaşamlarının kesişmediği, ya da en azından çok kısa bir süreliğine kesiştiği düşünüldüğünde, hayli ihtimal dışı görünmektedir– Yesevî-Bektaşî

8 Bkz. Köprülü (2005 [1922]; 2001 [1925]; 1970 [1929]).

bağlantısının veya 13. yüzyıl Anadolu Sufileri arasında bir Yesevî kimliği bulunması iddiasının inandırıcılıktan yoksun olduğunu, zira hem Yesevî hem de Bektaşî geleneklerinin, bunlara ismini vermiş olan hocaların ölümünden asırlar sonra tarihsel olarak belirgin tasavvuf oluşumları haline geldiğini ortaya koymaktadır (Karamustafa, 2005, s. 76-77). Bu nedenle “Köprülü”den kaynaklanan, Yesevîliğin Anadolu tasavvufunun ya da halk İslâmının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığı görüşü[nün] artık bütünüyle terk edilme[si gerektiğini]” iddia etmektedir (Karamustafa, 2005, s. 86). Türk kültürünün sürekliliği teorisi Köprülü’nün genel olarak dinî “halk” kültürünün sürekliliği ve özel olarak da Yesevî-Bektaşî bağlantısı savına dayandığından, Karamustafa’nın Köprülü’nün Yesevîlik (Yesevîye) yorumuna yönelik eleştirisi, Sufi-Müslüman kültürü ile Orta Asya ve Anadolu arasındaki başlıca süreklilik kanıtlarından birini bertaraf etmektedir.⁹

Övgü

Köprülü’nün Türk edebiyatına yönelik incelemesinin amaçlarından biri, daha geniş anlamda İslâm medeniyeti tarihi içerisinde Türklere büyük bir rol vermeyi reddeden hâkim Şarkiyatçı düşünceye karşı çıkmaktır. Köprülü, Şarkiyatçıların tezlerinin aksine, Anadolu İslâmı’nın Fars kültüründen ziyade Türk geleneklerinden etkilendiğini öne sürmüştür. Türk halk edebiyatı Türklerin “millî dehâ”sını ortaya koyacak ve hatta geniş Fars edebiyatıyla boy ölçüşecektir. Şarkiyatçı düşüncenin yanılması –ki bu, daha sonraki yayınlarında tekrarlayacağı ve daha da geliştireceği bir eleştiridir– tarihsel olarak çok sınırlı zaman aralıklarına, coğrafyalara ve olay geçmişlerine aşırı dar biçimde yaklaşmaktır.¹⁰ Bu sınırlı bakış açısı, Türk edebiyat geleneğinin uzun ömürlülüğünü ve bölgelerüstü özelliğini silikleştirip, Batılı Şarkiyatçıların Türk Anadolu İslâmı ve kültürünün İslâmiyet öncesi Türk gelenekleriyle sürekliliğini kavramalarını engellemekteydi (Köprülü, 1966 [1919], s. 1-3).¹¹

9 Karamustafa bu eleştirisinde büyük oranda, DeWeese’in henüz yayımlanmamış bir kitap taslağından (*The Yasawi Sufi Tradition*) yararlanmaktadır; ayrıca bkz. DeWeese (2006).

10 *İlk Mutasavvıflar*’ın giriş kısmında, bu bağlamda özel olarak Joseph von Hammer-Purgstall’dan ve E. J. W. Gibb’den bahsetmektedir (Köprülü, 1966 [1919], s. 2).

11 Bu eleştiriyi *Anadolu’da İslâmiyet* (Köprülü, 2005 [1922]) ve *Bektaşiliğin Menşeleri* (Köprülü, 2001 [1925]) adlı eserlerinde çok daha sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. *Anadolu’da İslâmiyet* eserinde Alman Şarkiyatçı Franz Babinger’in yakın tarihteki yayınlarını doğrudan ele almıştır. Babinger Anadolu İslâmı’nın esasen Fars etkisi altında olduğunu savunmaktaydı (Babinger, 1922). Köprülü buna cevabında, Fars etkisini kabul etmekle birlikte, Anadolu’daki İslâmiyet üzerinde Türk etkisinin, özellikle halk İslâmı açısından çok daha fazla olduğunu öne sürmüştür (bu tartışma aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır). Köprülü’nün *Anadolu’da İslâmiyet* ese-

İlk Mutasavvıflar “Türk” kültürünün özelliklerinin tarihsel olarak özelleştirilmesine, bir başka deyişle, bir Türk öznesinin tarihselleştirilmesine çok büyük oranda katkıda bulunmuştur. 1919’da ilk yayımlandığında savaş-tan yeni çıkmış olan Osmanlı Türkiye’sinde pek ilgi görmemekle birlikte,¹² Köprülü’nün seçkin bir Türk ve Anadolu tarihçisi olarak uluslararası itibar kazanmasını sağlamıştır. Batılı Şarkiyatçılar bu kitabı ele alan yazılarında, Köprülü’nün hem Garbiyat hem Şarkiyat alanındaki derin bilgisini ve özellik-le de Batı’nın metodolojik standartlarını tatbikini saygıyla ve beğeniyle karşı-lamıştır.¹³ Daha da önemlisi, *İlk Mutasavvıflar*’da dile getirilen ana tezler Batılı şarkiyatçılar tarafından geniş kabul görmüş ve Türklerin sadece pasif taklitçiler olarak değil, İslâm ve dünya tarihini büyük oranda şekillendiren aktif bir güç olarak rolünün daha önce olmayan bir biçimde takdirini sağla-mıştır. Alman Şarkiyatçı Theodore Menzel, büyük oranda *İlk Mutasavvıflar*’ı konu alan ve önde gelen bir Alman Şarkiyat dergisinde yayımlanan bir makale-sinde, İslâmiyet’in tarihsel olarak muazzam bir güç haline gelmesinin ancak ve ancak Türkler sayesinde mümkün olduğunu savunacak kadar ileri gitmiş-tir (Menzel, 1925, s. 273). Menzel, *İlk Mutasavvıflar*’daki milliyetçi düşünce-

rinden parçalar hemen Almancaya çevrilmiş ve Avrupalı Şarkiyatçılar arasında giderek yüksel-mekte olan prestijini daha da arttırmıştır (“Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasien”, *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* 2, 1922, s. 203-222). *Bektaşiliğin Menşeleri*’nde bil-hassa Ignaz Goldziher, Theodor Nöldeke ve Louis Massignon’u Anadolu İslâmı üzerindeki Fars etkisini aşırı vurgulamakla tenkit ederek Avrupalı Şarkiyatçılara yönelik eleştirilerini sürdürmek-tedir (Köprülü, 2001 [1925], özl. s. 68-69, 72). Bundan birkaç yıl sonra Batı’da Anadolu’nun (din) tarihine ilişkin yürütülen çalışmalarda gözlenen, halen yetersiz olmakla birlikte, tedrici ilerlemele-ri kabul etmiştir (Köprülü, 1928a, s. v).

- 12 Daha sonraki yıllarda birçok yeni baskı yapmıştır: 1966 ve 1976 yıllarında Türkçe olarak, 2006’da ise İngilizce tercümesi basılmıştır.
- 13 J. H. Mordtmann Köprülü’yü övgülere boğacak ve onu Şarkiyatçı bir üslupla, kendi bağımsız ka-naat ve gerekçelerine dayanarak kararlar almaya yetkili İslâm hukukçularına verilen isim olan “müdschtehid”(müçtehid) sıfatını uygun görecektir kadar ileri gitmiştir (Mordtmann, 1923a, s. 122); aynı yazar tarafından Köprülü’nün orijinali iki cilt olan *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserine yönelik yine övgü dolu bir değerlendirme yazısı için bkz. Mordtmann (1923b). Aynı yıl içinde ve yine aynı şekilde methiyeler içeren bir başka yazı da Clément Huart’ın *İlk Mutasavvıflar*’a yönelik olarak kaleme aldığı değerlendirmedir. Bu Fransız Şarkiyatçı, vatansever bir yazar olarak tanınan Köprü-lü’nün Batı metodolojisi ve terminolojisindeki uzmanlığı karşısında şaşkınlığını ifade etmekte ve *İlk Mutasavvıflar*’dan cıgır açıcı bir eser olarak bahsetmektedir (Huart, 1923, s. 147). 1925 yılın-da W. Barthold, S. Oldenburg ve I. Krachkovsky, Köprülü’nün SSCB Bilimler Akademisi’ne seçil-mesine hazırlık niteliğinde bir rapor yazmışlardır, bu raporda da yine *İlk Mutasavvıflar*’a yönelik yüksek övgüler ve Martin Hartmann tarafından eklenmiş destekleyici ifadeler yer almaktaydı. Tansel tarafından aktarıldığı üzere “Hartmann’a göre, Köprülü’nün eserleri Avrupa’daki bilimsel metoda her açıdan uymakta ve üstün bir âlimlik yansıtmaktaydı. Eserlerinin diğer özellikleri, her yerde, edebiyat tarihi ile toplumsal yaşamın tarihi arasındaki ilişkileri mükemmel bir biçimde or-taya koymaktaki ve geçmiş tarihsel olaylara ışık tutacak yeni teoriler sunmaktaki başarısıydı” (Tansel, 2006 [1966], s. xlv). Ayrıca bkz. Leiser ve Dankoff (2006, s. xxxi-xxxii).

yi hayli kabul edip benimsemiş ve hatta Türk milliyetçiliğini pre-modern zamanlara dönük biçimde geriye doğru yorumlamıştır. Örneğin, birçok yerde Bektaşî şiirinin yanısıra Yunus Emre'nin şiirlerini de “milliyetçi” diye anmaktadır (Menzel, 1925, s. 286-288).

Bir Türk tarihçinin Şarkiyat çalışmalarına referans noktası oluşturan bir katkıda bulunmanın ötesinde, özerk bir Türk öznesinin sürekliliğini kanıtlayan geçerli bir tarihsel anlatı geliştirmiş olmakla takdir edilmesinin önemi ne kadar vurgulansa az kalacaktır. Menzel'in yukarıda anılan sözleri, Lozan Antlaşması'yla egemen bir Türk devletinin uluslararası anlamda tanınmasından sadece iki yıl sonra sarf edilmiştir. Türk milliyetçiliği açısından bakıldığında, *İlk Mutasavvıflar*'ın uluslararası çapta tanınıp kabul görmesinin hayli sembolik bir önemi de olmuş olmalıdır. Bu eser, hem özerk biçimde formüle edilmiş bir Türk tarihinin geçerliliğinin uluslararası olarak tanınmasına katkıda bulunan, hem de Türk milliyetçi hareketinin siyasi başarısını yansıtan bir çalışma olarak yorumlanabilir.

Yergi

İlk Mutasavvıflar halen Anadolu'daki Türk İslâm çalışmaları konusunda klasik bir eser olarak görülmektedir. İlk yayımlanmasının üzerinden neredeyse 100 yıl geçmişken, birçok uzman bu çalışmayı halen “Türklerin kültürel kökenine yönelik araştırmaların başlangıç noktası” saymaktadır (Leiser/Dankoff, 2006, s. xxxiv). Öyle ki Karpat, *İlk Mutasavvıflar*'ın “zamanın sınavından geçtiğini” dahi iddia eder (Karpat, 2004, s. 738). Ancak bu hayli sorgulanabilir nitelikte bir tespittir. Orta Asya İslâmı konusunda uzman olan Devin DeWeese, yakın tarihli bir çalışmasında *İlk Mutasavvıflar*'daki bir dizi metodolojik soruna işaret etmiştir. *İlk Mutasavvıflar*'ın bir klasik olarak sahip olduğu itibar bu eserin şimdiye kadar eleştirel bir gözle yeniden incelenmesini engellemiştir; bilhassa Orta Asya kültürlerine yönelik tarih çalışmalarındaki son gelişmeleri takip etmeyen Türk bilim insanları açısından bu tespitin daha da geçerli olduğunu söylemektedir (DeWeese, 2006, s. viii-ix). DeWeese, *İlk Mutasavvıflar*'ın Orta Asya kültürü ve dinine dair son derece iptidai bir bilgi içerdiğini savunmaktadır. Böylece Köprülü'nün Orta Asya kökenlerini, izini İslâmî kökenlere doğru süremediği halk tasavvuf geleneğindeki öğelere atfetmesi mümkün olabilmektedir.¹⁴

14 DeWeese, Köprülü'nün “menkabevi” ve “tarihi” kaynaklar arasına net bir ayırım bulunma ihtimalinden hareket etmesindeki naifliğe işaret etmektedir. Bu nedenledir ki “tarihi” olarak tanımlandığı bilgilerin niteliğini değerlendirirken eleştirellikten genel olarak uzak bir tutum sergilemiş ve

Anadolu İslâmı'na ait öğelerin Orta Asya Türk geleneklerine dönük biçimde geriye doğru yorumlanması, Köprülü'nün milli Türk bilincinin sürekliliğine dair anlatısındaki metodolojik sorunların özüne işaret etmektedir (DeWeese, 2006, s. xvi). *İlk Mutasavvıflar* İslâmiyet öncesi Türk dinine dair Anadolu ve Türk eksenli bir bilgi yaratmıştır. Türk din kültürünün bilhassa Anadolu'daki teşekkül biçimi üzerinden bakılarak anlatılması, bu biçimi, Anadolu ve İslâmiyet öncesi Türk kültürünün anlaşılması için temel alınacak bir matrise dönüştürmektedir. *İlk Mutasavvıflar* boyunca millet, millî ve milliyet terimleri bu sürekliliğin işaret direkleri gibi görünmektedir. Köprülü'nün bununla müspet biçimde başardığı şey, "Osmanlı veya geleneksel İslâm tarihi içerisinde kaybolmamış veya silikleşmemiş bir tarihsel kimlik" tesisidir (Leiser/Dankoff, 2006, s. xxxii). Ancak okura, millet teriminin ve ondan türetilen diğer kelimelerin müspet anlamda aktarması amaçlanan anlamlara dair net tanımlar sunulmamaktadır. Dolayısıyla Türk milleti kavramı hayli muğlak kalmaktadır. Türk milli ruhuna ve İslâmiyet'in etkilerine odaklanması, haliyle, Türk ve Müslüman olmayan unsurların katkısını bu hikâyenin dışında bırakmaktadır. Sonuçta ortaya, İslâmiyet öncesi eski Türk dini ve kültürünü Türk İslâmı'na (özellikle Yesevîliğe) ve İslâm'ın daha yakın zamanlara ait marjinalleştirilmiş biçimlerine bağlayan oldukça yapısalcı bir anlatı çıkmıştır. Bu anlatının temel yapısı Köprülü'nün ileriki çalışmalarında da epey sabit biçimde devam edecektir.

Köprülü'ye yöneltilen bir başka eleştiri Karamustafa tarafından dile getirilmiştir. Karamustafa, Köprülü'nün Anadolu'daki İslâmiyet'in daha geniş bir coğrafi ve tarihsel çerçeve içerisinde, bilhassa Orta Asya'daki Türk geçmişlerini kapsayacak şekilde incelenmesine yönelik tezine karşı, Anadolu tarihine ilişkin çalışmanın odağını bizzat Anadolu'daki gelişmelere göre yeniden düzenlemeyi önermektedir (Karamustafa, 2005, s. 86). Anadolu'ya bu şekilde bakmak için tabii ki Türk göçmenler ve bunların kültürleri ile diğer göçmenler ve büyük oranda Hristiyan olan yerel halklar arasındaki temas ve etkileşimlerin daha sistematik biçimde ele alınması, dolayısıyla Türk ve İslâmî bağlamların ötesine geçmenin göze alınması gerekecektir.

Köprülü'nün erken dönemdeki tarih çalışmalarının milliyetçi altmetnine hakkını verebilmek için, bu metinlerin yazıldığı zamanlar gözönüne alınarak değerlendirilmesi gerekir. "Türk Edebiyatı'nın Menşesi" Eylül 1915'te, yani dehşet verici Çanakkale Savaşı'nın (1915-1916) ortasında yayımlanmış;

hatta tartışmalı ilmi eserleri dahi güvenilir tarihsel kaynaklar olarak görmüştür (DeWeese, 2006, s. xv-xvi).

İlk Mutasavvıflar ise 1918’de, Osmanlı İmparatorluğu hızla çöküşe doğru ilerlerken tamamlanmış ve 1919’da, Kurtuluş Savaşı’nın hemen öncesinde basılmıştır. O dönemde yazdığı popüler yazılar ve milliyetçi şiirlerden, Birinci Dünya Savaşı’nda yaşanan olayların Köprülü’yü derinden yaraladığını anlayabiliyoruz.¹⁵ Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarına damgasını vuran trajik olaylardan etkilendiğini ve milli uyanış özlemi içerisinde olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değildir.

Köprülü’ye karşı dillendirilebilecek bir başka eleştiri de, İslâm’a yönelik geliştirdiği modernist olmanın yanı sıra elitist ve hiyerarşik sayılabilecek yaklaşıma dair olacaktır. Köprülü genel anlamda İslâmî kültür elitinin yanı sıra Batılı Şarkiyatçıların sahip olduğu, dinî halk kültürü biçimlerini hakir görme eğilimindeki klasik yaklaşımını takip etmiştir; bu çevreler dinî halk kültürünü doğru İslâmî standartlar olarak gördükleri çizgiye ait standartlarla kıyaslıyorlardı. İlk çalışmalarından beri Köprülü’ye göre bu standartlar Sünnilikle tanımlanıyordu. İslâm içi farklılıklara ilişkin tanımlamalarında tedafû İslâmî terimler kullanırken bunu net biçimde görüyoruz: Örneğin, Bektaşilerle ilgili bir tartışmada bunlardan “ıfıratçı şi’î-batınî akîdeler” anlamında *gulât* diye bahsetmekte; Bektaşilerin akide ve ananeler konusundaki esnekliğinin onları “müslüman ve hristiyan cahil halk kütelleri arasında” çekici ve başarılı kıldığını savunmakta; ve Bektaşiliğin, aslında ilk başta kendisine ait olmayan öğeleri mütemadiyen benimsemek suretiyle gitgide daha senkretik hale geldiğini öne sürmekte (Köprülü, 1979 [1949], s. 462); “Ehl-i sünnet îtikâdına muhâlif rafz ve îtizâl hareketlerine ... Kızılbaşlık, Bektâşilik gibi tâifelerin teşekkülüne bu Babailer hâdisesini mühim bir başlangıç saymak yanlış bir hareket değildir” iddiasında bulunmakta (Köprülü, 1966 [1919], s. 178); veya kimi Alevi grupları arasında rastlanabilen tenasüh ve devir inancını “bozuk akiyde” olarak nitelemektedir (Köprülü, 1935b, s. 31). Seküler tarihçi otoritesine bürünmüş bu tür söylemler birtakım dinî oluşumları normalleştirirken, kendi teolojik normlarına uymayan sosyo-dinî akımların özgülüğünü ve sahihliğini inkâr etmektedir. Kısacası, Köprülü açısından “doğru İslâm” ana akım Sünni İslâm anlamına geliyordu.

Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*’ın en başından itibaren, Türk halkının karakter ve ruhunun “halk tasavvuf edebiyatı”nda ifade bulunduğunu savunmuş-

15 Buna örnek olarak 1915 ve 1916 yıllarında *İkdam*’da çıkan dört şiiri, “Şehid’in Rü’yâsı”, “Şehid ve Hilâl”, “Son Akın” ve “Şehid Mezarı” –bunların tümüne Tansel’de (1966, s. 645-646) atıf yapılmaktadır– ile ayrıca Birinci Dünya Savaşı’nın sonunda yazdığı “Millî Vazife” (*Tanin*, 1918) ve “Şehidlerimiz’e” (*Büyük Mecma*, 1919) şiirleri (bkz. Özerdim, 1951, s. 172-178) verilebilir.

tur (Köprülü, 1966 [1919], s. 1). Hem Yesevîlikte¹⁶ olduğu gibi zühdî ve sünni tasavvuf yöneliminin, hem de daha sonraki –Köprülü’nün “rafz ve itizâl” olarak tanımlayacağı– akımların Türklüğün edebiyattaki yansıması olarak görüldüğünü iddia etmektedir. Örneğin, halka yakın olan Bektaşiler “millî dil ve edebiyata kıymet ver[miş]” ve kendi şiir tarzlarını “Türk zevkı”ne uydurmayı başarmışlardı (Köprülü, 1966 [1919], s. 300; ayrıca bkz. Köprülü, 1980 [1920/21], s. 250). “Halk İslâmı”nın çeşitli biçimlerine yönelik bu tanımlamaların hepsinin ortak zemini ve sorunu, Karamustafa’nın işaret etmiş olduğu üzere, söz konusu geleneğin statik, değişime karşı son derece dirençli –ve eklemek isterim ki çoğu zaman faillikten [agency] mahrum– bir şey olarak yorumlanması sebebiyle bu mefhumun “tarihsel açıklamaya geçit vermez” hale gelmesidir (Karamustafa, 2007, s. 15).

Sosyoekonomik ve Dinî Dikotomilerin Yapısal Anlatımları

Millî duygu ve kültürü “halk” İslâmı edebiyatında arayıp bulan Köprülü, kültürü halkın taşıdığını savunan Ziya Gökalp’in düşüncesinde ilerliyordu. Türk ruhunun köklerine seçkin İslâm kurumları üzerinden değil, tasavvuf, menâkıbnâmeler ve folklor aracılığıyla ulaşılabilecekti; Türklerin Batı medeniyetine dahil olmasının bir ön koşulu olarak millî kimliklerini teyit edebilmesi için bu alanların araştırılıp ortaya konması gerekiyordu (Ziya Gökalp, 1961 [1923]a; Berkes, 1959, s. 30; Heyd, 1980, s. 48-50). Bu popülizm erken dönem romantik Türk milliyetçiliğinde kuvvetle göze çarpan bir unsurdur. Milliyetçi hareketin önderleri tarafından desteklenen bu görüş, kısa ömürlü bir dergi bile yaratmıştır: *Halka Doğru* (1913-1914). Bu bağlamda Ziya Gökalp, Osmanlı hâkimiyetine karşı çıkan, tarikat ve tasavvuf inançlarıyla dolu Türk isyancılar olarak resmedilen Kızılbaşların, merkez ile taşra arasındaki bir türlü dinmeyen gerilim neticesinde ortaya çıkmış olabileceğini de savunuyordu (Ziya Gökalp, 1961 [1923]b, s. 26). Köprülü bu düşünce çizgisini takip ederek, bir yanda “ortodoks” dinle ilişkilendirdiği seçkin şehir kültürü ile diğer yanda “heterodoksi” ile ilişkilendirdiği köy kültürü arasındaki karşıtlığa dair birçok tarihsel kanıt sunmuştur. Dolayısıyla, Türklerin “halk” İslâm kültürünü betimlerken kullandığı dil, *soylu vahşi* literatürünü anımsatan bir romantizm içermektedir.¹⁷ Ancak bu romantizm, halihazırda verilen örnekler-

16 Yukarıda ele alındığı üzere, Yesevîliğin dinî özelliğine ilişkin bu değerlendirmesi daha sonraki çalışmalarında değişecektir.

17 Bu romantizm, Türk milleti içerisindeki “güzidelerin” ancak Türk halk kültürüyle temasa geçerek millileşebileceğini savunmuş olan Ziya Gökalp’in yazılarında daha da yoğun biçimde karşımıza çıkmaktadır (Ziya Gökalp, 1961 [1923]b, s. 33).

de görüldüğü üzere, “Türk halk” kültürünün dinî farklılıklarına yukarıdan bakan tasvirlerde tınlayan tonu ortadan kaldırmıyordu.

Köprülü *İlk Mutasavvıflar*’a koyduğu ilk dipnotta *halk* kelimesini Fransızcadaki “populaire” kelimesine eşdeğer anlamda kullanacağını izah etmiştir. Bu terimin, herhangi bir küçük görme mânâsı taşımadığını ve belirli bir toplumsal sınıfa atıfta bulunur şekilde anlaşılmasını gerektiğini vurgulamıştır (Köprülü, 1966 [1919], s. 1). Ancak aşağıda göreceğimiz üzere, bu terimi her zaman, bilhassa da dinî yönelim, toplumsal konum ve siyasi çıkar konularıyla bağlantılandırırken, iddia ettiği kadar objektif yahut değer yargılarından uzak biçimde kullanmamıştır.

Köprülü bu çalışmasında, bir yanda seçkin şehir kültürü ve “ortodoks” din ile diğer yanda köy kültürü, “heterodoksi” ve “senkretizm” arasındaki karşıtlığa dair birçok tarihsel kanıt sunmuştur. Çok daha sonraki bir tarihte, Anadolu’daki *âşık* geleneğine ilişkin bir makalesinde, bu geleneğin ortaya çıkıp gelişmesinde tasavvuf tarikatlarının rolünü ele almaktadır. Tasavvuf tarikatları zaman içerisinde yaşadıkları sosyal ortamlara uyum sağlamışlardır. Bunlardan bazıları devletin güttüğü din siyasetine uyarak şehirlerde “ortodoks”, yani “*sünnî* akidelerine uygun” bir mahiyet sergilerken, aşiret ortamında “tamamiyle heterodoks –yâni, “Müslümanlık akidelerinden uzaklaşmış” bir görünüm kazanmıştır (Köprülü, 1966 [1962], s. 184). Köprülü aynı zamanda, şehir merkezli İslâm “ortodoksisi” ile çoğu göçebe Türkmen köy “heterodoksisi” arasındaki karşıtlığın siyasi boyutuna da işaret etmiştir (Köprülü, 2001 [1925], s. 72). Köprülü’nün Osmanlı’daki Anadolu senaryosuna damga vuran bu ikili karşıtlığın çeşitli katmanlarını, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu* (1959 [1935]) adlı yapıtından yapılacak, 13. ve 14. yüzyıl Babai dervişlerinin Anadolu Türklerinin İslâm anlayışı –adı geçen eser boyunca “heterodoks” diye nitelenen bir İslâm anlayışı– üzerindeki etkilerini konu alan uzunca bir alıntıyla gözler önüne sermek mümkündür:

Fakat bu Türkmenler’in Müslümanlığı, şehirli Türkler’inki gibi tamamiyle Ortodoks bir Müslümanlık değil, eski Türkler’in eski putperest an’aneleriyle müfrit şî’liğin –haricen tasavvuf rengine boyanmış– basit ve popüler bir şeklinin ve bâzı mahallî bakıyyelerin imtizacından hasıl olmuş bir *Syncrétisme* idi. “Mehdî bekleme” temayülleri kuvvetli olan bu Türkmen aşîyretleri, merkezi idareye karşı koyabilecek yegâne kuvvet olduğu için, bunlar arasında dinî-siyasî propagandalar hiç eksik olmamıştır. Ortodoks mutasavvıfların şiddetli tenkidlerine uğrayan garib kıyafetleri, şeriate mugayir âdetleri, coşkun yaşayışlarıyla tamamen eski Türk *şaman*’larını hatırlatan bu *Baba* lâkablı Türkmen şeyhleri, köylülerin ve göçebelerin mânevi hayatlarının

başlıca nâzımı ve hâkimi idiler; ne din âlimleri, ne de burjuva tarikatlerine mensub şeyhler, zihniyetlerine temamiyle yabancı oldukları o muhitlerde bu *Babalar*'la mücadele edemezlerdi. (Köprülü, 1959 [1935], s. 97-98)

Kısacası, Köprülü külliyyatında “ortodoksi” ile “heterodoksi” arasında yapılan ayrımlar iktisadi, coğrafi, kültürel ve siyasi faktörlerle bağlantılıdır.

Köprülü'nün sosyoekonomik bağlam ile dinî tercih arasında kurduğu yapısal ilişki, 14. yüzyıldan İbn Haldun'un –Köprülü'nün “tarih felsefesi” ve “sosyoloji taslağı” diyerek övgü ile bahsettiği– *Mukaddime*'si ile kıyaslanabilir.¹⁸ *Mukaddime* tarihe yön veren ve hanedanlıkların yükseliş ve düşüşlerine sebep olan kuvvetleri konu almakta ve bu dinamik süreci yöneten toplumsal yasaları belirlemeye çalışmaktadır (Nagel, 1981, s. 58). Temelinde, yerleşik şehir hayatı (*hadarilik*) ile aşiretlerdeki kırsal yaşam (*bedevilik*) arasındaki ayırmadan hareket etmektedir (Rosenthal, 1932, s. 6-8). Şehirlerdeki hayat kanunlarla düzenlenirken, Bedevi ve Arap kültürünün temelini oluşturan kırsal yaşam aşiret dayanışması ve eşitlikçilik mânâları taşıyan asabiyet (*asabiyye*) ile yönetilmektedir (Nagel, 1981, s. 58-71). İbn Haldun ve Köprülü'nün kent ve köy kültürünü bu şekilde yan yana koyarak ele alışlarında, köy kültüründen yana bir romantizm ağır basmaktadır. İbn Haldun'a göre *asabiyye* bir güç ve yenilenme kudreti olup, kentte tamamen eksik olmamakla birlikte, en yoğun haliyle Bedeviler arasında mevcuttur. Ayrıca, Bedevilerin genel anlamda, içgüdüleri yerine kanuna riayet eden ve lüks yaşam tarzları yüzünden bozulup şımarmış şehir sakinlerinden daha faziletli oldukları düşüncesindedir (Nagel, 1981, s. 58-59; İbn Haldun, 1982, s. 420). Keza, bu konuda Ziya Gökalp'in birebir izinden giden Köprülü'ye göre de, Türk kültürünün en saf, en katışıksız hallerini Anadolu'daki Türkmen aşiretleri arasında bulmak mümkündür.

Ancak diğer açılardan Köprülü'nün kent ve köy yaşamı arasındaki ilişkiyi tasviri İbn Haldun'dan tümüyle ayrılıyordu. İbn Haldun'un eserinde şehir ve köy kültürünün ikiye bölünmüş hali, kırsal kesimden gelen güçlerin mütemadiyen şehir merkezine girip şehir kültürünü yeniden canlandığı daha geniş, döngüsel bir İslâm medeniyeti algısının bir parçasıydı. Köprülü'nün çalışmalarında ise merkez ile çevrenin daha statik bir şekilde karşı karşıya konumlandırıldığını görüyoruz. Merkez ile çevre arasındaki ilişkiyi dinsellik bakımından değerlendirme biçimleri de farklıdır. İbn Haldun açısından sosyoe-

18 Köprülü, İbn Haldun'u, klasik ve ortaçağ tarihi bakımından, İslâm tarihyazıcılığının zirvesini temsil eden en büyük düşünürlerden biri diye hürmetle anmaktaydı (Köprülü, 1980 [1920/21], s. 93).

ekonomik düzen ve kültürün kentsel ve kırsal biçimleri (ve bunlar arasında yer alan her şey) arasında temel bir değer farklılığı bulunmamakla birlikte, kırsal kesimde yaşayan insanların yaşamın güçlüklerinden dolayı daha dindar olma eğilimi taşıdığını söylemek mümkündür (Baali, 1988, s. 98). İbn Haldun İslâmiyet'in farklı biçimleri hakkında kapsamlı tartışmalar yürütmekte ve Durkheim'in habercisiymişçesine, dinin toplumsal rolüne işaret etmektedir. Ancak, İslâm içerisindeki farklılıkları –örneğin bir yanda kadılar ve müftüler ile diğer yanda mutasavvıflar– yaşam tarzına (kentsel/kırsal) dayalı bir ayrımla ilişkilendirmemektedir (İbn Haldun, 1982, s. 927). Oysa Köprülü (“halk” ve “heterodoks” İslâm(ı) kavramlarıyla ifade ettiği üzere), Şarkiyatçı ve İslâmi düşüncenin de etkisiyle, kültürel anlamda taşırayı din bakımından, şehirle ilişkilendirilen kitaba ve hukuka dayalı İslâm kültürüne kıyasla aşağı ve katışık görüyordu. Başka bir deyişle Köprülü, kent ve halk İslâmı kültürlerinin zıt fakat birbirini tamamlayıcı olduğu şeklindeki (Halduncu) görüşün, “ortodoks”/“yüksek” İslâm ile “heterodoks”/“halk” İslâm(ı) arasındaki Şarkiyatçı ayrımla bağlantısını kuran düşünce geleneğinin ilk temsilcilerinden sayılabilir. Talal Asad bu sava değinmiş ve bilhassa Ernest Gellner’i, İslâm kültürünü, İslâm’ı özcü bir dille (bu süreçte aynı ölçüde özelleştirilmiş olan) Hıristiyanlık karşıtlığı içinde somutlaştıran bir tarzda sunduğu için eleştirmiştir. Asad temelde, “İslâm türlerini toplumsal yapı türleriyle ilişkilymiş gibi sunma[nın] yanlış” olduğunu savunmuş ve onun yerine, İslâmi geleneğe söylemsel bir yaklaşımla eğilmeyi önermiştir (Asad, 1986, s. 7). Siyasi coğrafya (merkez/taşıra modeli) ile normatif teoloji (ortodoksi/heterodoksi) kavramlarını İslâm’ın hiyerarşik olarak farklı biçimlerini düzenleyen bir tarzda birleştirmek işlevselci sosyal uzviyet [*organicity*] modellerine benzemektedir.¹⁹ Şüphe uyandırması gereken şey işte tam da bu modellerin kolaycılığıdır.

İbn Haldun örneği, İslâm medeniyeti dinamiklerini tanımlamak için yapısal ve işlevselci kategoriler kullanmanın Batılı Şarkiyatçılara has bir özellik olmayıp, bizzat İslâmi ilim geleneğinde kökleri bulunduğunu göstermektedir.²⁰ Aynı şekilde, dinî pratiklerini normatif hiyerarşiler içerisinde düzenleyen bir İslâm anlayışı sadece Batı’ya özgü değildir.²¹ Bu hiyerarşiler başından beri İslâmi savunmacılığın ve söylemlerin bir parçası olagelmıştır.

19 Sosyolojik işlevselcilik dinin anlamını toplumsal işlevine göre değerlendirmekte ve toplumu, simbiyotik olarak birbirine bağlı varsayılan parçalara sahip organik bir bütün olarak kavrayan anlayışla desteklenmektedir.

20 Dikkatimi bu noktaya çeken Rosemary Hicks’e teşekkürlerimi sunarım.

21 Buradaki “Batılı” coğrafi bir anlam değil, seküler Batılı modernlik projesine bağlılık anlamı taşımakta ve dolayısıyla Müslüman âlimleri dışlamamaktadır.

GÜNDEMLER VE KAVRAMLAR

Köprülü'nün çalışmalarında hem din-inşacı, hem sekülerist yönler göze çarpmaktadır. Bunu, dini bir tarihsel gerçeklik ve yaşamın diğer alanlarından net biçimde ayırt edilebilen analitik bir kavram olarak algılama biçiminde görmekteyiz. Kültür ile din arasında yaptığı ayırım buna en iyi örnektir. Bu ikisinin birbirine karıştırılması “heterodoksi”ye yol açıp, analitik olduğu kadar dinî-siyasi bir sorun da yaratmaktadır. Buradaki dinî-siyasi sorun ikircikli bir meseledir. İslâm dini içerisindeki Türk kültürü öğeleri, İslâm'ın İslâmî olmayan unsurlar tarafından kirletilmesi olarak yorumlanırken, bu “kirlenmiş” (başka bir deyişle, “senkretik” veya “heterodoks”) din aynı zamanda eski Türk dini ve kültürünün kalıntılarını taşıdığından, milli bilincin (yeniden) inşası bakımından temel bir kaynak oluşturmaktadır.²² Köprülü'ye göre analitik sorun, bu ikincil kültürel ve yabancı (İslâmî olmayan) dinî unsurların esas İslâmî öğelerden nasıl ayrıştırılacağına ilişkindir. Bu amaçla Köprülü, 1920'lerin ortasından başlayarak, daha öncesinde İslâmî düşünce geleneğine paralel olarak “rafz ve itizal” diye isimlendirdiği İslâmiyet biçimlerini nitelemek için “heterodoks” (veya *hétérodoxe*) terimini kullanmaya başlamıştır.²³ Daha öncesinde İslâmiyet'in normatif merkezini işaret etmek amacıyla “ehl-i sünnet” gibi geleneksel terimleri veya “müteşerri” (şeriata uygun anlamında)²⁴ gibi hukuki terimleri kullanırken, artık, Sünni İslâm'a “ortodoksi” olarak atıfta bulunmaya başlamıştır. Böylece her türlü sapma “ortodoksi” ile kıyasen ölçülebilecekti. Köprülü bu yorum değişikliğine dair bir izahat sunmamıştır. Kanaatimce, Köprülü'nün bu heterodoks/ortodoks ayrımı Sünni-İslâm savunmacılığının sekülerleştirilmiş bir versiyonu olduğu içindir ki, İslâmiyet içerisindeki farklılığı izah edebilmesi mümkün değildir.

Köprülü'nün (Türk) kültür(ü) ve (İslâm) din(i) kavramlarını özcü bir tarzda algıladığı nispette, daha dinamik faktörler (iktisat ve coğrafya) ve bu faktörler üzerinden ifade edilen iktidar meseleleri en başından itibaren ikincil bir öneme indirgenmektedir. Başka bir deyişle, anlatının odağında değişim-

22 Bu kalıntı savı modern kültür ve din çalışmalarında eskilerden beri kullanılagelen teorik bir araçtır. Modern mukayeseli din çalışmasının kurucularından biri olan E. B. Tylor daha *Primitive Culture* adlı eserinde (1871) medeni kültürler içerisindeki vahşi ve barbar unsurların ilkel geçmişlerden gelen kalıntılar olarak izah edilebileceğini savunmuştur (Kippenberg, 2002, s. 55).

23 Ancak *İlk Mutasavvıflar* heterodoks veya ortodoks kelimelerini veya bunların türevlerini içermektedir. Köprülü heterodoks kelimesini *Türk Edebiyatı Tarihi* (Köprülü, 1980 [1920/21], s. 337) ve *Türkiye Tarihi* (Köprülü, 2005 [1923], s. 121) çalışmalarında seçici bir şekilde kullanmaya başlamıştır. Ortodoksi/heterodoksi ikiliği, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Köprülü, 1959 [1935]) gibi daha sonraki eserlerinde daha ön plana çıkmaktadır.

24 Köprülü (sırasıyla 1966 [1919], s. 306 ve 380, dn. 50).

lerden (ve ekonomik ilişkiler ve coğrafi konum gibi dinamik faktörlerden) ziyade genel olarak süreklilikler (tamamen değilse bile esasen din ve kültür alanındaki süreklilikler) yer almaktadır. Bu anlatı içerisinde ayrıca, kültürün din üzerindeki hâkimiyetine dair zımni bir sav da mevcuttur; örneğin Türkmenlerin “eski millî an’anelerinin devamını terviç edecek bir şekl-i dinîden başka birşeye taraftar olama[yacağı]” iddiasında bu sav gözle görülür hale gelmektedir (Köprülü, 2001 [1925], s. 71).²⁵

Köprülü’nün Türklerin kültürel geleneğinin göstergeleri olarak kullandığı temel kategori ve kavramların birçoğu –ilkel toplum, halk dini ve heterodoksi kavramları gibi– oldukça statikti veya –kullandığı Şamanizm kavramı gibi– müphemdi. Köken, etki ve süreklilik kavramlarına olan güveni ve din seviyeleri arasındaki farklılıkları ortaya koyduğu hiyerarşiler, o dönemde kültür ve dine yönelik yaklaşımlarda tipik olarak gözlenen bir özcülüğü yansıtmaktadır. Yazıları özlerin (özgün ve sahih) eklentilerle (özgün ve sahih olmayanlarla), “ortodoks” inanç ve amellerin “heterodoks” olanlarla veya eski ve yeni “karakterlerin” karşılaştırılma amacıyla yan yana konumlandırıldığı sınıflandırmalarla doludur.

Köprülü’nün Türk Şamanizmini ele alış biçimi, kullandığı kavramların analitik bakımdan zayıflığını hayli açık biçimde ortaya sermektedir. Buna örnek olarak, 1924 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nde verdiği aynı başlıklı dersin, ne yazık ki bir daha üzerinden geçilmemiş olan notlarından derlenmiş *Türk Târih-i Dînîsi* (1925) adlı çalışmasını gösterebiliriz. Avrupa’da o dönemde sosyoloji ve antropoloji alanlarında hâkim olan “ilkel din” ve din evrimi söylemlerini yansıtan bu eserde Şamanizm, totemizm, animizm ve paganizm kavramları İslâmiyet öncesindeki Türk inancının belirteçleri gibi görünmektedir. Fakat bunların tam olarak anlamları ve birbirleriyle ilişkileri muğlaktır. Nitekim, Türklerin henüz birleşmemiş, ayrı aşiretler halinde yaşadığı eski zamanlarda dinlerinin, tabiat ve toplumsal yapılarında görünürlük kazandığı haliyle, totemcilik olduğunu dile getirmiştir. Türkler daha sonrasında başka dinlere girdiğinde bu eski totemci dinî ayinler “millî bir âdet” halini alacaktır (Köprülü, 2005 [1925], s. 39).²⁶ Aynı eserde, Tatar Türklerinin

25 Türklüğün sürekliliğinde milli kültürün din üzerindeki hâkimiyeti tezi Kemalist ulusal görüşe de yakındır.

26 Köprülü bundan biraz daha önce kaleme almış olduğu, daha geniş bir kitleyi hedef alan *Türkiye Tarihi I* adlı eserinde, Türklerin eski zamanlardaki dinî ayinlerini aslen totemizm ve ikinci olarak da Şamanizm kategorileri altında sınıflandırmaktadır (Köprülü, 1923, s. 37 ve 50). Ayrıca Mana inancından (manizm) da söz etmektedir. *Mana*’yı dedelerin ruhuna ibadet olarak tanımlaması biraz tuhaf ve daha ziyade animizme uygun görünmektedir (Köprülü, 1923, s. 38). Bu da Köprü-

eskiden şamanizme inandığını söyleyip, bu dini animizmin bir parçası olarak sınıflandırmaktadır (Köprülü, 2005 [1925], s. 55-58). İlk Türk tasavvuf tari-katı olarak saydığı Yesevîlikte de eski Türk paganizminin açık izlerini gör-mektedir (Köprülü, 2005 [1925], s. 147; ayrıca bkz. Köprülü, 1980 [1920/21], s. 194). Daha sonraki bir eserinde ise eski Türklerin paganizm devrini *kam* veya *şaman* dönemi olarak betimlemektedir (Köprülü, 1966 [1942], s. 153). Bu örnekler Köprülü'nün, Türkler arasındaki geçerli olan eski dinî âdetleri pek de sistematik olmayan bir tarzda sınıflandırmanın ötesinde, İslâmiyet ön-cesindeki Türk dini olarak tercihan Şamanizmi saydığını göstermektedir.

Bu çalışmanın amaçladığı hedeflerden biri, bilhassa İslâmiyet içindeki çoğulluğun/farklılığın tanımlanması ve analizi bakımından, İslâm çalışmala-rında kullanılan kavramsal araçlara yönelik eleştirel bir inceleme yürütmek-tir. Söz konusu çalışmaların, kullanılan kavramların ne şekilde iş gördüğü ko-nusunda daha temkinli davranması gerektiği kanaatindeyim. Bu dediğim bil-hassa, dogmatik (teolojik ve politik bakımdan normatif) ve analitik perspek-tifleri birbirine karıştıran bir işlevselcilik ve özcülükle yüklü ortodoksi/hete-rodoksi ayrımı gibi sorunlu ikiliklere başvurularda geçerli. Bundan dolayı, sık sık yapıldığı üzere, heterodoks, halk ve benzeri muğlak kavramsal terimlerin tırnak işareti içerisinde kullanılıvermesi kâfi gelmemektedir. Bu tür terimlerle ilgili potansiyel bir sorunun farkında olup da bunları kullanmaya devam etmek işi yarıda bırakmak demektir. İslâm içi farklılık ve çoğulluğun daha fayda sağlayacak bir şekilde tasavvuru için (1) adcı [*nominal*] ve tözcü [*substantive*] yaklaşımlar karşısında çerçevesi Talal Asad tarafından çizilen söylemsel yaklaşımlara kucak açıp (2) dinî gelenekler arası ilişkiler ele alınır-ken statik ve işlevselci modellerden ziyade bir dalga teorisi modelini savunan geç ilkçağ tarihçisi Daniel Boyarin'den ilham alacağım.

Şamanizm

Orta Asya'da yaşayan eski Türklerin Şamanist olduğu tezi ilk kez 19. yüzyıl sonlarında Friedrich Wilhelm Radloff (*Das Schamanenthum und sein Kultus*, 1885) gibi Rus Türkologlar tarafından geliştirilmiştir (Kafesoğlu, 1980, s. 22; karşı. Ocak, 2000a, s. 56-57). Köprülü'nün çalışmalarında da, Türk İslâm-ı'nın kökenleri ve Türk kültürünün Orta Asya'dan Anadolu'ya göçü hak-kında yazdığı daha ilk yazılardan itibaren Şamanizmden bahsedilmektedir.

lû'nün, Durkheim'ın çalışmalarına aşina olmakla birlikte, ilkel dinler hakkında 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarındaki antropolojik tartışmalarda geçen literatür ve kavramlar konusunda bilgisi-nin hayli yüzeysel olduğunu göstermektedir.

Anadolu'da İslâmiyet adlı eserinde, Anadolu ve Balkanlar'ın Türkçe konuşulan kırsal kesimlerinde itibarlı din adamları için 12. yüzyıldan 15. yüzyıla dek yaygın bir şekilde kullanılan bir sıfat olan Türkmen *babalarını*, “eski ‘Türk *kam-ozan*’larının İslâmlaşmış şeklini” almış “halk velileri” olarak tanımlamaktadır (Köprülü, 2005 [1922], s. 19). Bu *babalar* “Oğuz boylarına, anlayacakları bir dille, İslâmiyetin eski kavmî an’anelere tetabuk eden sûfiyane fakat basit ve âvâmi bir şekl-i muharrefini telkin ediyorlardı” (Köprülü, 2005 [1922], s. 29). Köprülü, menâkıbnâmelerde Babai hareketi ile ilişkilendirilen 13. yüzyıla ait bir isim olan Barak Baba’yı bu İslâmiyet biçiminin tipik bir örneği olarak sunmaktadır: “Ahireti inkâr ve *hulûl*’ü tasdik ederek Cenab-ı Hakk’ın ibtida *Hazret-i Ali* ile ve sonra Sultan Olcayto Hudabende [bir Moğol hükümdarı, ö. 1316] ile ittihad ettiğini söyleyen ve bütün muharramatı mübah addeden bu Türkmen babası, haricî kıyafet itibarıyla de *Altay*’daki Türk Şamanlarını hatırlatmaktadır” (Köprülü, 2005 [1922], s. 57).

Köprülü daha evvel Barak Baba’dan *İlk Mutasavvıflar*’da, 13. yüzyılda yaşamış kalender bir Türk mutasavvıfı örneği olarak bahsetmişti. Ancak orada henüz eski Türk geleneği veya Şamanizm izleriyle doğrudan bağlantısını kurmamıştı (Köprülü, 1966 [1919], s. 179-180, dn. 37). Menşe’de ilk kez iptidai bir tarzda dile getirip, *İlk Mutasavvıflar*’da tekrarladığı bir fikirden hareketle, *Anadolu'da İslâmiyet*’te “bu eski Türk ‘Baksı-Kam-Ozan’larının rolleri, kıyafetleri, vecdli rakslarıyla ... Türkmen Baba’larının kıyafetleri, rolleri, zikir ve sema’ları arasında... kat’i ve sarîh müşâbehet” bulunduğunu savunmuştur (Köprülü, 2005 [1922], s. 29, dn. 32). “Bektaşiliğin Menşeleri”nde de bu savını sürdürmüştür: Oğuz aşiretleri İslâmiyet’in ilk yüzyılı içerisinde yavaş yavaş İslâm’ı kabul etmeye başlamışlardır, “[l]âkin bu zahîrî İslâmiyet cilâsı altında eski millî an’anelerinin ve ibtidaî dinlerinin tesiri altında bulunuyorlardı” (Köprülü, 2001 [1925], s. 70). Kısacası, Türklerin eski Şaman dinine ait öğeler İslâmiyet kisvesi altında varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Köprülü’nün Türk Şamanizmine ilişkin düşünceleri 1929 yılında yayımlanan *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques Musulmans (İslam Sûfî Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te’siri)* başlıklı bir kitapçıkta en sistemleştirilmiş haline ulaşmıştır. Bu ufak çalışma Şamanizmi bizzat inceleme konusu olarak ele aldığı tek yapıttır. Diğer eserlerindeki gibi burada da, İslâmiyet öncesi Doğu Asya kaynaklarından ziyade, İslâmiyet öncesi Türk dinine açılan bir pencere olarak gördüğü Anadolu tasavvufundan birtakım unsurlara dayanmaktadır. Yine odak noktasında Yesevî tarikatı bulunmaktadır. Yesevîlik en eski Türk tasavvuf tarikatı olduğun-

dan, Türk tasavvuf geleneği üzerinde “Şamanlığın izlerini” aramak bakımından mantıklı bir başlangıç noktası oluşturmaktaydı (Köprülü, 1970 [1929], s. 142). Köprülü, farklı Türk toplulukları arasında “Şaman” için kullanılan terimleri Menşe’den alıp yeniden tedavüle sokarak biraz inceledikten sonra,²⁷ Türk tasavvufundaki şaman izlerine dair elindeki ampirik kanıtları ortaya sermektedir. Ne var ki bu kanıtlar hayli kıttır. Başlangıç olarak, kimi kaynaklara göre, Ahmed Yesevî’nin zikir meclislerine örtüsüz kadınların da katılmış olmasına işaret etmektedir. Türklerin ilk mutasavvıfları *kam* (Şaman) olarak gördüğü ve dolayısıyla farklı cinsiyetlerin bir arada bulunmasını önemsemediği varsayımını öne sürmektedir. Nitekim Yesevî zikri “Kuzey Asya’daki göçebe boylarının şamanlarına has vecdî rakslar”dan pek çok iz barındırmaktaydı (Köprülü, 1970 [1929], s. 144). Köprülü ayrıca, Yesevî sûfilerine atfedilen ve Bektaşî menâkıbnâmelerinde de yer alan, bir dervişin kuşa dönüşüp uçabilmesi gibi çeşitli kerametleri, Budist azizlerin kerametleri ile karşılaştırarak, bundan dolayı eski Türk Şamanizmi üzerinde Budist ve Hind etkilerinin bulunabileceği sonucuna varmaktadır (Köprülü, 1970 [1929], s. 144-145; ayrıca bkz. 1966 [1942], s. 153). Kitapçığın son kısmında, yine –ancak bu kez öncekilerden daha ayrıntılı bir şekilde– Moğol Şamanlığından etkilenen “heterodoks” bir Türk dervîşi örneği olarak resmedilen Barak Baba konu edilmektedir (Köprülü, 1970 [1929], s. 148-152). Sonuç olarak, Yesevîlik ve onun, Bektaşîlik gibi, Anadolu’daki uzantıları Şaman izlerini taşıyan ve son derece senkretik nitelikte tarikatlar olarak tasvir edilmektedir.²⁸

Yakın zamanlarda Köprülü, Türk Şamanizmine yaklaşımı dolayısıyla tenkit edilmiş, bilhassa İslâmiyet öncesi Türk geleneklerine mübalağalı vurgu yapmak, İslâm tasavvufunun birleştirici gücünü hafife almak ve Türk halk İslâmı’nın oluşumuna dair açıklamalarında İslâmiyet öncesi uygulamalar ile İslâmî âdetler arasında çok katı sınırlar bulunduğunu varsaymakla eleştirilmiştir:

Köprülü Türk halk İslâmının tasavvuf etkisinde gelişmiş olduğunu söylemekte büyük ölçüde haklı iken Türkmen babalarını yalnızca yüzeyde İslâmlaşmış birer kam/ozan şaman olarak görmekle yanılmıştır. Bunu söylerken Türklerin İslâm öncesi inanç ve kılığlarının onların İslâmlaşmasında önemli bir rol oynadıklarını yadsımak istemiyoruz. Nitekim bu inanç ve törelerin güçlerinin kalıcı olduğunu gösteren kanıtlar bulmak hiç de zor de-

²⁷ Karş. Köprülü (1966 [1915], s. 57-58).

²⁸ Köprülü bu ve benzeri ifadeleri daha sonrasında da tekrarlamıştır; bkz. örneğin Köprülü (1979 [1949], s. 462).

ğildir. Ancak geniş halk kitlelerinin inanç ve kılığlarındaki devamlılık onların arasından İslâm tasavvufuna girecek kişilerin çıkamayacağını ya da tasavvufa giren olsa da bunların kam/ozanlar zümresinden olması gerektiğini göstermez düşüncesindeyiz. Tam tersine belki de İslâmlaşmaya en çok direnen zümrenin şaman takımı olduğunu varsaymak bizce akla daha yakın görünmektedir. Ancak şehirli, köylü ya da göçebe kendi toplumları içindeki yerleri ne olmuş olursa olsun bir kısım Türkün tasavvufa girip o zaman geçerli olan tasavvufi öğreti ve kılıglardan en az bir kısmını layıkıyla anlayıp sindirerek bunu kendi dil ve yaşam biçimlerine başarıyla uyarladıkları kesindir ve Türkmen babaları adını verdiğimiz takımı da işte bu gözle görmelidir. (Karamustafa, 2005, s. 87-88)

DeWeese de eleştirel bir gözle, Köprülü'nün Türk Şamanizmine yönelik çalışmasını hiçbir zaman ciddiyetle ileriye taşımadığını, yaptığı şeyin neticede, ortaçağa ait menâkıbnâmelerde Anadolu ve Balkan dervişleri hakkında sözü edilen tezahürlerden cımbızlayarak oldukça yüzeysel ve spekülatif bir Şamanizm kavramına ulaşmış, ardından bunu Orta Asya'daki Türk geleneklerine geri yansıtmaktan ibaret olduğunu dile getirmiştir. Köprülü, Türklerin başka kaynaklara atfedemediği dinî âdetlerini dayandırmaya bu kadar hevesli olduğu eski Türk Şamanizmini hiçbir zaman doğrudan, sistematik bir şekilde incelememiştir (DeWeese, 2006). DeWeese başka bir yerde de, İslâmiyet öncesi Türk dininin Şamanizm olarak tanımlanması için yeterli kanıt bulunup bulunmadığını sorgulayarak ve Şamanist ayinlerin sadece çok özel durumlarda başvurulmuş din büyüklerinden oluşan sınırlı bir grup tarafından düzenlenebildiğini savunarak, ikna edici bir dille çok daha temel bir eleştiri getirmiştir (DeWeese, 1994, s. 32-50). Bu eleştirilere rağmen Şamanizm tezi halen, bilhassa Türk tarihçiler arasında geçerliliğini sürdürmektedir.²⁹

Türk milliyetçiliğinin erken dönemlerinde Şamanizm tezinin öne çıkışı ile aynı dönemde Türk milliyetçi yazarlar tarafından Kızılbaş-Alevilerin ve Bektaşilerin etraflı bir şekilde yeniden kavramsallaştırılması arasındaki yakın ilişkiye bugüne dek pek dikkat çekilmemiştir. Alevilerin eski Türk inançlarını devam ettirdiği ve Şamanizmle bağlantıları bulunduğu iddiasının ilk kez 20. yüzyıl başlarında Türk milliyetçiliği bağlamı içerisinde ortaya çıkmış olduğunu doğru bir şekilde tespit eden Türk ilahiyatçı Süleyman Uludağ buna bir istisna oluşturmaktadır (Uludağ, 1999, s. 159). 1990'larda bu iddia Alevilerin sahneye çıkmasıyla yeni bir ivme kazanmıştır. O dönemde, yeni yeni güç kazanmakta olan siyasi İslâm hareketi karşısında savlarını tazelemesi gereken

29 Ancak bu tezi şiddetle eleştiren Ülken (1969) ve Kafesoğlu (1980) gibi önde gelen Türk tarihçiler de yok değildir.

canlandırılmış laik milliyetçilik bağlamında, bu Şamanizm tezi birçok Alevi (Kürt milliyetçisi Aleviler haricinde) açısından da geniş kabul bulmuş ve aynı zamanda Alevi olmayan çevrelerce de benimsenmiştir (Vorhoff, 1995, s. 97-98; Bahadır, 2005, s. 25).

“Şamanizm” teriminin Türk milliyetçiliği söylemine sokulmasının iki amaca hizmet ettiği kanaatindeyim. Birincisi, Şamanizm, Türk kültürüne ait öğelerin Orta Asya’dan muasır Anadolu’ya aralıksız bir şekilde devam ettiği savını gösteren temel taşlardan biri haline gelmiş ve dolayısıyla Türk milleti anlatısına delil sağlamak bakımından hayati bir rol oynamıştır. Hem Baha Said, hem Köprülü tarafından kaleme alınan yazılarda gördüğümüz üzere, o dönemde “Alevi” olarak isimlendirilmeye başlanan Bektaşî ve Kızılbaş topluluklar bu Şamanist geçmişî Anadolu’ya taşıyan unsurlar olarak resmedilmiştir. İkinci olarak ise, bu görüş, Kızılbaş-Alevileri, hem Türk olmayan öğelerle bağlantılı oldukları iddiasına, hem de siyasi bölücülükleri ithamına karşı millet zeminine çekip dahil etmeye yardımcı olmuştur. Ancak İslâmî açıdan bakıldığında, Şamanizm bağlantısı, Alevilerin “senkretik” ve “heterodoks” bir nitelik taşıdığı iddiasına da delalet ederek, Sünnî İslâm karşısında dinî ötekilliklerini daha da sabitleştirmektedir. Kısacası, Şamanizm tezi Aleviler açısından öncelikle, bunların Kürt veya eski Anadolu halkının atası değil Türk olduğunu ve ikinci olarak, her ne kadar kusurlu bir İslâmiyet sürdürdükleri öne sürülse de, gizli-Hıristiyan değil de Müslüman olduğunu kanıtlamaya çalışmaktaydı. Yani Şamanizm tezi Aleviliği, zımnen Türk-Müslüman olan millî birlik açısından son derece müphem bir noktaya yerleştirmiştir.

Senkretizm

Din, sınırlandırılmış bir “şey” olmayıp, mütemediyen söylemsel olarak tanımlanıp somutlaştırılmaktadır. Senkretizm genellikle yavaş yavaş meydana gelen bir erime ve karışma, “birlikte büyüme” süreci olarak görülmekle birlikte, “seçilme ve uzlaşma varma süreci”nin aynı zamanda bir ret ve çekişme süreci olduğu anlaşılmalıdır. *Senkretizm* teriminin kullanımı açısından çoğu kez dikkat çeken nokta, dinî genişleme ve din değiştirme süreçlerini saklama eğiliminde oluşudur. Tarihsel bir olgu olarak senkretizm genellikle, heterojen öğelerin gelişigüzel biçimde bir araya geldiği “doğal” bir büyüme süreci olmayıp, daha ziyade dinî rejimlerin inşasında dinsel sembollerin uyarlanıp benimsenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır (van der Veer, 1994a, s. 199).

Köprülü Türklerin din tarihini incelerken Türk öğelere öncelik tanımasına karşın, Türk Şamanizmi ile Türklerin “halk”/“heterodoks” Müslü-

manlık uygulamaları arasında kurduğu bağlantıyı münhasır bir bağlantı olarak algılamamıştır. Türkmen aşiretlerin dinine dair tanımlamaları çok daha geniş olup, “eski Türkler’in eski putperest an’aneleriyle müfrit Şiiliğin –haricen tasavvuf rengine boyanmış– basit ve popüler bir şeklinin ve bâzı mahalli bakıyyelerin imtizacından hasıl olmuş bir *Syncrétisme*” tasvir etmektedir (Köprülü, 1959 [1935], s. 97). Yani Köprülü, Anadolu Halk İslâmı’nı “hétérodoxe” ve “eklektik ve senkratist bir sistem” olarak betimlemekteydi (Köprülü, 2001 [1925], s. 72).

Yukarıda görüldüğü üzere, eski dinî âdet ve inançlara dair unsurlar Türklerin kültürel sürekliliğini kanıtlamak amacıyla kullanılabildiği ölçüde, din, Türklerin tarihinin yeniden inşasında son derece önemli bir rol oynamıştır. Bu süreklilik tezinde Köprülü, bir yanda İslâmiyet öncesi Türk geleneklerinin muhtelif “te’sirleri”ni, diğer yanda şu ya da bu yönden marjinal sayılabilecek İslâmi akım ve fikirleri ön plana çıkartmıştır.³⁰ Ancak bu demek değildir ki, Köprülü Müslüman ve Türk olmayan kültürlerin tesirlerini inkâr edecektir. Anadolu İslâmı üzerinde Müslüman ve Türk dışı tesirleri de nazara almıştır. Ancak bunları ayrıntılı bir şekilde incelememiş, sadece üstünkörü değinmekle yetinmiştir.³¹ Örneğin *İlk Mutasavvıflar*’da, Selçuklular döneminde bölgede yaşamakta olan Hristiyanlar ile yeni yerleşen Türkler arasında muhakkak ki birtakım gelenek değiş-tokuşlarının meydana geldiğini öne sürmektedir. Ancak göçebe Türkler bu tür tesirlere maruz kalmadan yaşamayı sürdürüyordu (Köprülü, 1966 [1919], s. 163).

Köprülü’nün üstanlatısında tesir kavramının nasıl bir işlev gösterdiği üzerinde biraz durmakta fayda var. Kanımca, bu kavram Türklüğe ve İslâmiyet’e tarihsel temel atfeden bir aygıt olarak iş görmektedir; bu süreçte her iki kavram da temellerinde değişmez özler olarak sabitleştirilmekte ve bu sayede onlara “tesir ettiği” söylenen geleneklerden ayrıştırılmaktadır. “Tesir” kavramı, muhtemelen kesin bir şekilde tecrit edilebilen kültürel birimler arasında bir hudut çizgisi olarak kullanıldığı kadarıyla, dinî /kültürel sınırlara dair tartışmaya açık varsayımlara dayanmaktadır. Kültürel ve dinî geleneklere açık uçlu ve dinamik bir mükâleme olarak yaklaşmayan tesir kavramı, Galit Hasan-Rokem’in eleştirel ifadesiyle “tek yönlü”dür (Boyarin, 1999, s. 10’da alıntılanı-

30 *İlk Mutasavvıflar*’da bu “senkretizm”in bileşenleri olarak bahsettiği başlıca İslâmi öğeler, Yesevî tasavvufunun yanı sıra İsmaililik ve Bâtınlıktı (Köprülü, 1966 [1919], s. 176).

31 Bu muhtemel etkiler Anadolu ve İran’daki yerel inançlardan, Hristiyan mezheplerine, Yeni-Platoncular ve Budizm gibi çeşitli felsefi ve tasavvufi düşüncelerden eski Hint ve Çin geleneklerine kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır (bkz. Köprülü, 2001 [1925], s. 72; 1970 [1929], s. 144; 1980 [1920/21], s. 23-24 ve 249; karş. 1923, s. 43-44).

ğî haliyle). Keza, Cemal Kafadar da tesir kavramını eşitsiz bir ilişkideki cinsel ilişki eylemine benzetmiştir: “Etkileyen, içeri giren ve bundan gurur duyan kişiye benzer, etkilenen ise içine girilen ve bundan ötürü utanan birine benzer” (Kafadar, 1995, s. 25). Homofobik söylemlerde tahayyül edildiği haliyle cinsel ilişki benzetmesi, bizzat tesir kavramının, dinî-siyasi söylemlerin içine işlenmiş güç dengesizliklerinin zımnen meşrulaştırılması için nasıl buluşsal bir araç haline gelebileceğini gayet net bir şekilde göstermektedir.³²

Köprülü’nün yazılarında senkretizm kavramıyla başarılan şey nedir? Gauri Viswanathan eleştirel bir ifadeyle, senkretizmin “dinî farklılığı birleştirme imkânları” mı sunduğunu, yoksa daha ziyade “‘azınlık’ kültürlerinin egemen topluluğun kültürüne katılması ve asimilasyonu için bir şifre” mi oluşturduğu sorusunu yöneltmektedir. Ayrıca, birbiriyle çekişme halindeki dinî grupların temsilinde tarihyazımının rolünü de sorgulamaktadır (Viswanathan, 1995, s. 21). Bu sorular ışığında Köprülü’nün senkretizm kavramı hakkında neler söyleyebiliriz? İlk bakışta yaklaşımı hayli dinamik görünebilir. Köprülü “Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri” başlıklı yazısında (1931) “İslâmiyetten evvelki devrin birçok kalıntıları Türkler arasında gayet tabîi olarak yaşayacaktı; bunlar, bazan, İslâmi bir cîlâ altında *eski mahiyetlerini korudular*; bazan, *eski şekilleri korumakla* birlikte, *yeni bir mahiyet kazanmağa* başladılar” [vurgular bana ait] şeklinde bir sav ileri sürmüştür.³³ Bu tanım bir sürü işlevselci metafor içermekle kalmayıp, yoğun din-inşacı önyargılarla da doludur. Ayrıca bu türden senkretik süreçlere yansıyan, “korumak” kavramıyla ifade edilen faillik kavramını da sorgulamak gerekir. Senkretik süreçlerden bahsettiğimizde, bu âdet veya inançları eski gelenekten kopma veya yeni bir gelenek benimseme olarak görmüyor olabilecek geçmiş kişi ve gruplara –bilinçli bir şekilde “senkretik” fiillerde bulunmak bakımından– ne ölçüde faillik atfedebiliriz? Senkretizm diye tanımladığımız şeyin aslında çoğu zaman, nesillere de yayılmış olabilen ve dolayısıyla meydana geldikleri tarihsel durum açısından bakıldığında her zaman bir değişiklik olarak algılanmayabilen yavaş ve tedrici değişim süreçleri olduğunu düşünebiliriz. Başka bir deyişle, daha ileri bir tarihte mevzuyla dışarıdan bakanlar için senkretik görünen bir hareket, çoğu kez, kendi zamanında bir süreklilik ola-

32 Köprülü’nün “resirleri” kullanımına dair eleştirel bir bakış için ayrıca bkz. DeWeese (2006, s. xv-xvi).

33 Berktaş’ta alıntılanıldığı haliyle (1983, s. 69). Köprülü bu yazıda Bizans ile Osmanlı müesseseleri arasındaki benzerliklerin büyük oranda doğrudan tesirle değil, tarihin daha önceki bir safhasında Bizans’tan etkilenmiş olan İslâm müesseselerinin sürekliliği olarak izah edilebileceğini savunmuştur (Ersanlı, 2002, s. 149).

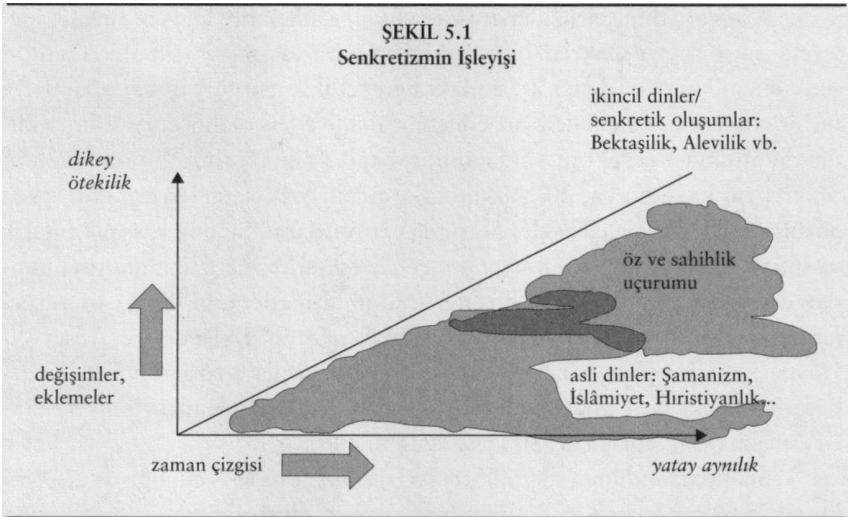
arak yaşanmış olabilmektedir. Bunun yanı sıra, İslâm'ın belirli bir tarihsel bağlam içerisinde ifade ettiği anlam ve İslâmiyet'in sınırlarının buna göre ne şekilde tesis edildiği, söz konusu Müslüman çevrenin sosyal ve kültürel konumuna bağlıydı. Örneğin, medrese öğretimine dayalı kent İslâmı ile kitabi bilgiden ziyade evlialığa ve soya dayalı bir otoriteden beslenen halk İslâmı geleneklerinin aynı tarihsel bağlam içerisinde olsa bile, İslâm'ın sınırlarını aynı şekilde benimsediğini varsaymak dargörüşlülük olacaktır (Karamustafa, 2010, s. 45). Kısacası senkretizm kavramının net bir şekilde tayin edilebilen sınırlara ve sürekliliğe dayalı çağdaş bir din anlayışını geçmişe dönük *a posteriori* bir tarihselleştirme faaliyeti olarak kullanılmasıyla, anakronistik savlar üretilmesinin yolunun açılması kaçınılmazdır.

Kimileri, dinî gelenekler arasında fikir ve âdetlerin dolaşım ve mübadelesine ışık tutmayı senkretizm perspektifinin bir esası saymaktadır. Oysa ki senkretizm kavramı dinler arasındaki hareketliliğe vurgu yaparken, dinlerin birbirlerinden net biçimde ayırt edilebilir mahiyetleri olabileceği ve bu şekilde ele alınması gerektiği varsayımına bağlı kalmaktadır.³⁴ Köprülü'nün senkretizm kavramı da, 20. yüzyıl başlarındaki Şarkiyatçı söylemlerde sıkça görülen tarzda, dinî gelenekler arasında net sınırlar olduğunu varsayan statik ve nihayetinde özcü bir din kavramı çerçevesinin dışına çıkamamıştır. Bundan dolayıdır ki Köprülü, Bektaşiliği “bütün tarikatler gibi ‘Muhtelif unsurlardan karışmış Syncrétiste’ bir mahiyettir: Onun ‘Kalenderiye, Yeseviye, Hayderiye’ izleri yâni ‘Şâmânizm’den Yeni-Platonculara kadar muhtelif mezhep ve mesleklerin türlü türlü kalıntısı hep birlikte mündemiçtir” diyerek tarif etmektedir (Köprülü, 1980 [1920/21], s. 249).

Senkretizm dilinin teolojik-siyasi bakımdan nasıl işlediğine de eleştirel bir gözle bakmak gerekir. Bu dilin bir parçasını oluşturan kalıntı tezi bunun için iyi bir örnek oluşturacaktır. Kalıntı tezi, belirli dinî hegemonyaların ve bu hegemonyaların kurmaya can attığı türden açık ve saklı tüm hiyerarşilerin meşru kılınmasında savunmacı bir araç olarak kullanılabilir. Kalıntı niteliğinde senkretizm teorisi yarı-teolojik bir taraflılık içermektedir. İki tür dinî gelenek arasında zımnî bir ayırım yapmaktadır. Birincisini, İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Köprülü'nün anlatısında Şamanizm gibi asli veya merkezî gele-

³⁴ Senkretizm kavramında mündemiç olan bu özcülük, birleşme ve farklılaşma süreçlerine odaklanmak suretiyle dinî gelenekler arasında net sınırların varlığını ima eder. Dolayısıyla, 1960'larda ve 1970'lerde sürdürülen verimli bir tartışma döneminin ardından, bu kavramın din çalışmaları alanında analitik bir kavram olarak kullanımına büyük oranda son verilmiştir. Günümüzde kültürel karışımları tanımlamak için melezleştirme ve yerleştirme terimleri tercih edilmektedir (Kraft, 2002, s. 142-145).

nekler olarak sıfatlandırabiliriz. Bu asli dinler, zımnen, sahih dinler olarak algılanmaktadır; yani bunların özü zamana karşı dayanıklıdır, değişmez. İkinci türden dinî formasyonlar ise tarihsel ve ontolojik bakımdan ikincil olup, bahsi geçen asli geleneklere bağımlı niteliktedir. Böylesi bir senkretizm teoris, asli dinlerin öğelerinin ikincil dinlerle birleşme süreçlerine işaret ederek, söz konusu asli dinî gelenekler arasında net bir şekilde tanımlanabilen ve zamana karşı dayanıklı sınırlar bulunduğunu varsaymaktadır. Buna karşılık, ikincil senkretik oluşumlara da bunların özgün ve sahih olmaması damga vurmaktadır (bkz. Şekil 5.1). İkincil dinlerin eklektik yapısı ve asli dinlerin tarihsel olarak sürekliliği arasında bir öz ve sahihlik uçurumu açılmaktadır.



Yanlış bir izlenim uyandırmamak için, tüm senkretizm yaklaşımlarının özcü olmadığını ve dinler arasında bir hiyerarşiye yer vermediğini belirtmek gerekir.³⁵ Din sosyoloğu Joachim Wach'ın halihazırda dillendirmiş olduğu üzere, her din, kendi ön tarihinden bakıldığında, senkretik olacaktır (Wach, 1924, s. 86). Dinlere ilişkin böylesi katı tarihselleştirmelerin ötesinde, bilhassa senkretizme yönelik söylemsel yaklaşımların, dinî oluşumlar arasındaki farklılaştırma ve ötekileştirme süreçleri sırasında geçerli olan güç dinamikle-

³⁵ Senkretizm konusunda klasik ve çağdaş perspektiflere dair iyi bir genel bakış için bkz. Leopold ve Jensen (2004). Senkretizmin kullanım biçimlerine dair eleştirel bir tartışma için ayrıca bkz. van der Veer (1994b).

rinin analizi bakımından buluşsal olarak faydalı olabileceği kanaatindeyim. Senkretizm kavramını kurtarma yönünde takdire şayan bir çaba olarak, Rosalind Shaw ile Charles Stewart'ın çalışması örnek gösterilebilir. Shaw ile Stewart, senkretizmi “dinî sentez politikası” olarak tasavvur ederek özcülük tehlikesinden kaçınmaya çalışmışlardır; dinî sentez politikası ile kastettikleri şey ise senkretizmin yanısıra “anti-senkretizm”in (yani, “dinî sınırları müda-faayla ilgilenen unsurların dinî senteze karşı sergilediği düşmanlık”) de özel iktidar ilişkileri içerisinde tekamül ettiği dinamik süreçtir (Shaw/Stewart, 1994, s. 7).

Köprülü'nün senkretizm yaklaşımına haksızlık etmemek adına, bunu yazarın elindeki kuramsal araçlar ışığında değerlendirmek gerekir. Köprülü, seküler-din-inşâcı olarak adlandıracağım, başta Durkheim'in çalışmaları olmak üzere o dönem Avrupa'da din konusunda geçerli olan söylemlerden yoğun biçimde etkilenen bir paradigma çerçevesinde hareket eden bir aydıındı. Bu söylemler içerisinde, şimdi bizim gözümüze sorunlu görünen dinî-siyasi ayırım ve sınıflandırma terimleri ve yüksek İslâm/halk İslâmı ve ortodoksi/he-terodoksi gibi karşıt ikilikler senkretizm kavramıyla son derece zarif bir biçimde örtüşüyordu. Bu kavramları seküler-din-inşâcı kılan nokta, net bir şekilde tanımlanabilir kökenlerin yanısıra sürekliliğin damga vurduğu bir tarihe ve oldukça sistemli bir içeriğe sahip tarihsel dinî öznelere arasında zımnen sınırlar çizmesidir. Köprülü'nün özleri somutlaştırma tarzı ve dinleri morfolojik öğelerine ayırarak inceleme eğilimi de fenomenolojik din çalışmaları ekolünü anımsatmaktadır (Köprülü'nün çağdaşı olup bu ekolün öne çıkan isimleri arasında Rudolf Otto ve Gerardus van der Leeuw'u sayabiliriz). Bu fenomenolojik yaklaşım, Sünni Müslümanlar ve mutasavvıflar arasındaki Şii temayülleri ele alırken sarf ettiği “Tarih-i dinî tedkîkâtında haricî unvânlar-dan ve zahiri şekillerden ziyâde, asıl o eşgal altındaki hakîkî itikâdların sami-mi mahiyetini ve menş'e ve kıymetini anlamağa çalışmalıdır” (Köprülü, 2005 [1922], s. 24) biçimindeki ifadede de kendini açıkça göstermektedir. Öte yandan Köprülü'nün, dinin kendisini sübjektif deneyim içerisinde ortaya koyacağını savunan fenomenolojik metodolojiyi kabul etmeyecek kadar pozitivist olduğu muhakkaktır.

Analitik kavramlar buluşsal niteliktedir ve olsa olsa, sosyotarihsel gerçekliklerin ideal-tipik ifadelerini oluşturdukları öne sürülebilir. Senkretizm kavramı da, söylemsel olarak yapılandırılmışsa, kategorik öz ve fark kavramlarına yönelik tercihleriyle modern bir din söylemine konu olan dinî olguların tanımlanmasına yardım edebilir. Ne var ki, senkretizmi dinler arasındaki sı-

nırlar bakımından böylesi kesinliklerden bahsedilemeyebilecek premodern bağlamlara yansıtarak kullanan analitik perspektiflerin yararı daha kuşkuyla görünmektedir. Tarihse veriler 11. yüzyıldan 15. yüzyıla dek –ve belirli bir oranda daha sonrasında da– Küçük Asya’daki dinî âdetlerin farklı geleneklere mensup kişiler açısından müşterek olduğunu ve dinî sınırların, bilhassa sözlü kültürün egemen olduğu bölgelerde, dağınık vaziyette bulunduğunu net biçimde ortaya koymaktadır (Kafadar, 1995). Senkretizm kavramının, dinî gelenekler –en azından bu geleneklerin sıradan mensupları– arasındaki sınırların değişkenlik sergilediği ve farkındalık içerisindeki dinlerin (bundan kasıt, bu dinlere inanan kişilerin kendilerini nispeten net biçimde tanımlanmış öteki dindarlardan farklı olarak algılamasıdır) henüz kesinkes mevcut olmadığı bağlamlara yansıtılarak kullanılması izahtan varestes bir girişim gibi görünmektedir.

Anadolu’nun din tarihine ve daha özelinde de Aleviliğe yönelik akademik çalışmalarda³⁶ halen paradigmatik özelliğini sürdüren senkretizm perspektifi modern bir din kavramına dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Köprülü’nün Alevileri tarif etme biçimi, Hasluck’ın tanımından (Birinci Bölüm’de ele alınmaktadır) esasen hiç de farklı değildir. Temel ayrım, Alevi senkretizminde etkin gördükleri öğelerde ortaya çıkmaktadır; üzerinde mutabık oldukları İslâmî bileşenlerin yanında, Köprülü Türk, Hasluck ise Hristiyan öğelere ayrıcalık tanımıştır. Köprülü din ve İslâmiyet konusunda Batılı ve Şarkiyatçı söylemlerden de etkilenmiş olmakla birlikte, sahip olduğu normatif din kalıbının büyük oranda Sünni İslâm’la şekillenmiş olduğu açıktır. Öte yandan Hasluck’ın din kavramı doğal olarak daha ziyade Hristiyanlık/Protestanlıkla şekillendirilmiştir. Ancak Hasluck’a kalıntı tezini ilk eleştirenlerden biri olduğu için hakkını vermek gerekir. Farklı kültürler arasında kutsallığın sürekliliği ihtimalini reddetmemekle birlikte, böyle bir sürekliliği kural kabul etme yaklaşımına karşı son derece eleştirel bir tutum takınmıştır: “[Hasluck] bir kültürün zaman içerisinde bir başka kültür içerisinde doğrudan doğruya ‘yaşamayı sürdürebilme’ ihtimaline ... pek itibar etmemekte ve aynı zamanda, her türlü kültürel sürekliliğin nedensel temelini mevcut faktörlerin geçmişi seçerek şekillendirme biçiminde tespit edilmesi gerektiği hususunda ısrarcı davranmaktadır” (Shankland, 2004b, s. 18). Başka bir de-

36 Buna dair yakın tarihli bir örnek Veinstein (2005)’dir; bu yayının eleştirel bir incelemesi için bkz. Dressler (2009). İslâmî söylemin sınırlarında dolaşan Ortadoğu’daki çeşitli sosyo-dinsel cemaatlerle dair mukayeseli bir tartışmaya adanmış metodolojik ve teorik açıdan daha basiretli bir şekilde derlenmiş bir eser için bkz. Kehl-Bodrogi, Kellner-Heinkele ve Otter-Beaujean (1997).

yişle, Hasluck henüz çok erken bir dönemde “geçmişin bugün tarafından sürekli olarak yeniden yorumlandığını ima eden [çok] dinamik bir kültür teorisi” üretmişti (Shankland, 2004b, s. 20). Daha yakın bir tarihte, dinî oluşumları sınırlandırılmış ve zamana karşı hayli dayanıklı algılayan senkretizmin kalıntı modeline karşı Bruce Privratsky tarafından da benzer eleştiriler yöneltilmiştir. Privratsky, Kazak dinini ele alırken, bir dinî geleneğin kimi öğeleri başka bir gelenek tarafından benimsendiğinde bunların yeni geleneğin kurucu unsurları olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur (Privratsky, 2001, s. 15-19). Ne var ki, ister akademisyenler ister belirli bir “kaynak din”in mensupları tarafından kullansın, bu kalıntı teorisi söz konusu benimseme sürecini farklı türden dinler arasında zımni bir hiyerarşiye bağlamaktadır.

Kalıntı yaklaşımının ötesine geçmek amacıyla, mutlak özler, sınırlar ve tek yönlü tarihsel yörüngeler içeren her türlü iddiaya eleştirel bir analizi mümkün kılacak tarihselleştirici bir perspektifle yaklaşmamız gerekiyor. (1) Bir yanda “özgün”, “sahih” kaynak dinler ile diğer yanda bu gibi “özgün dinler”den geriye kalmış unsurların birlikteliği olarak tahayyül edilen ikincil dinî gelenekler arasında net bir ayrımın olası ve tarihsel olarak anlamlı olduğunu varsayan ve (2) ikincil dinî gelenekleri “tesir” veya “kalıntı” yoluyla kaynak dinlerden etkilenmiş gören tüm yaklaşımlara son derece kuşkuyla bakılması şarttır. Boyarin’inki gibi çok daha makul dinamik yaklaşımlar mevcuttur. Boyarin, geç antik çağda Musevilik ile Hristiyanlık arasındaki ilişkiyi ele alırken “dinî” gelenekler arasındaki ilişkileri, özcü/işlevselci/doğrusal modellere öncelik tanımayıp, din kategorisi altında sınıflandırıverdiğimiz pratik ve görüşlerin çoğunun birbiriyle kesişen ve müphem niteliğine vurgu yaparak kavramsallaştıran (tarihsel dilbilim modellerinden türetilmiş) bir dalga teorisi öne sürmüştür (Boyarin, 1999, s. 7-19; Boyarin, 2007). Homi Bhabha’nın kültürel melezlik anlayışından hareketle, bilhassa kültürler arasındaki ilişkilerin tanımında uzviyetçi [*organicist*] hisimlilik metaforlarına karşı çıkarak “müşterek ve çapraz kesişen bir tarih ve din gelişim çizgileri modeli” sunmaktadır (Boyarin, 1999, s. 8). Boyarin, dinleri, çoğu zaman birbirinden net biçimde ayrılmaktan ziyade iç içe geçmiş bir görünüm sergileyen gelenekler etrafındaki “muhabere” olarak görmeyi önermektedir. Bu yaklaşım kültürler arasındaki sınırlara ne olduğu konusundaki bakış açımızı da değiştirir. Sınırları, kati surette belirlenmiş giriş/çıkış noktaları olarak algılamak yerine, Mary Louise Pratt’in deyimiyle, “apayrı kültürlerin bir araya gelip, genellikle son derece asimetrik hâkimiyet ve tabiiyet ilişkileri içerisinde çakış-

tığı ve kucaklaştığı” “temas bölgeleri” veya “kültürası [transculturalization]” alanları olarak kavramsallaştırmalıyız.³⁷

Son olarak, senkretizm kavramının siyasi olarak milliyetçilik bağlamında nasıl iş gördüğü sorusunu ele almak gerekir. Van der Veer “*hoşgörü ve senkretizm* gibi terimler[in] milli kültürü belirlemeye çalışan söylemsel stratejilere ait” olduğunu öne sürmektedir (van der Veer, 1994a, s. 201). Bu açıdan bakıldığında, Aleviliğin niteliklerini tespit eden bir sınıflandırma aracı olarak senkretizmin yaptığı iş normatif bakımdan bir karmaşa sergilemektedir. “Alevi senkretizmi” İslâmiyet öncesi Türk (“şamanist”) ve İslâmi unsurların birleşimini izaha yardımcı olmaktadır. Alevileri “hem heterodoks” hem “Türk” kılan şey işte bu senkretizmlerdir. Başka bir deyişle, iddia edilen senkretizm, Alevileri bir yandan milli ülkü açısından cazip kılarken, diğer yandan bu dinî farklılık, milliyetçilerin etno-dinsel homojenlik talepleri bakımından, Hamidiye devrinden beri Alevileri (Sünni) İslâm’a çekmeye çalışan devlet politikasında yansımaları bulduğu üzere, gerilimler yaratmaktadır.

Özet olarak, senkretizm kavramına ve bunun dayandırıldığı din kavramına yönelik eleştirimi sonlandırırken, genel olarak Müslüman toplumların sosyal yapılarına ve özel olarak da kültürel ve dinî âdetlerine yönelik incelemelerde, modernist anlayışın net sınırlara ilişkin varsayımlarının yanısıra tek yönlü aynılık ve farklılık kavramlarının sorgulanması gerektiği görüşünü savunuyorum. Bilakis böyle bir inceleme, dinî âdetlerin sosyal gruplar arasında müştereken paylaşıldığı ve/veya dolaştığı sosyokültürel dinamiklerin yanısıra uyumsuzluk ve müphemliklere odaklanmalıdır.

Seküler Modernizm ve İslâmi İhya

DeWeese *İlk Mutasavvıflar*’ın İngilizce tercümesine yazdığı önsözde, Köprülü’nün Yeseviliğin –ve dolayısıyla Bektaşiliğin– membaı olarak “ya İslâmiyet öncesi Türk dininin ‘şamanik’ kalıntılarıyla dolu ya da ... ‘halkın’ dinî zevkleri ile ‘malul’ bir İslâm tasavvurunun yolunu aç” tığını iddia etmektedir. Köprülü’nün görüşü tarihsel olarak temellendirilememekle birlikte, “hiç şüphesiz yirminci yüzyıl Türkiye’inde İslâmiyet hakkındaki kimi yaklaşımlarla iyi bir uyum sergilediği için” hâkimiyetini sürdürmüştür (DeWeese, 2006, s. xvi). Gerçekten de, Köprülü tarafından yazılan ve içerisinde halk ve yüksek kültür dinsel biçimlerinin birbiriyle taban tabana zıt bir şekilde resmedildiği Anadolu İslâmı senaryosu, din ve İslâmiyet hakkındaki modern söylemler-

37 Pratt (*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 1992), Boyarin (2007, s. 74)’de alıntıldığı haliyle.

le son derece uyumludur. İslâmiyet içerisinde etkili olan akımlar 19. yüzyıl sonlarından itibaren, modernizm diline yakın saflık ve köken kavramlarıyla dolu ihya ütopyalarından etkilenmiştir.³⁸

İsmail Kara tarihsel ve semantik olarak modernizmin bir ürünü olan İslâmcılığın, İslâmiyet hakkındaki Şarkiyatçı kalıp yargıları içselleştirip, kendisini İslâmi kültürün tarihsel çoğulculuğunun aksine birlik idealleri ve hukuk merkezli düşüncede dışavuran homojenleştirici ve merkezileştirici bir özellik geliştirdiğini öne sürmektedir (Kara, 2004, s. 38-43). Bu durum bilhassa, İslâm modernleşmecilerinin geçmişte, (“yaşanan”) İslâm’ın modern projeye uygun bulmadıkları yönlerini gayrimeşru kılmak amacıyla ortaya attığı “gerçek” ve “yaşanan” İslâm ayrımında göze çarpmaktadır. Bu yönüyle İslâmi ihya hareketi, özünde, seküler modernizme bağlı durumdadır (Kara, 2004, s. 43-44). İslâmcı söylem içerisindeki bid’at suçlaması diyalektik olarak İslâmi “ortodoksi” kurgusuyla bağlantılıdır. İşte bu nedenle, Müslüman topluluk ve akımların bilim insanları tarafından senkretik olarak tanımlanması, bunları, modern çağda birçok Müslüman toplumda muktedir olabilmiş İslâmi ihya hareketinin yorumlarına göre sapkın kılmaktadır.³⁹

Sadece İslâmi ihya hareketinin semantiği değil, Şamanizm tezi, senkretizm tezi ve İslâmiyet’in ikilikler içeren kavramları gibi diğer dinî kurgular da modernizm söyleminin birer parçasıdır. Köprülü’nün çalışmalarında örneğini gördüğümüz üzere, bunlar, ilmî ve milliyetçi bir arayışın yanısıra, onun kadar bariz olmamakla birlikte, teolojik bir gündem sunar şekilde de yorumlanabilir. Bu gündem, Köprülü’nün anlattığı çeşitli inhiraf biçimleri bakımından kıyas noktası olarak ana akım Sünni İslâm’ı seçmesiyle belirgin bir hal almaktadır. Kendi standartlarından başka bir yöne sapışları dışsallaştırılması gereken bir meydan okuma olarak algılayan anlayış işte bu saflık, sahihlik, özlük ve süreklilik kavramları etrafında yaratılan bir iddialar bütünüdür. Hem Müslüman ihyacılar, hem de Köprülü gibi İslâm tarihçileri İslâmiyet içerisindeki çoğulluğu, –bu çoğulluk zımni bir Sünni İslâm standardıyla bağlantılı olarak algılandığı için– standarttan farklı olma –yahut sapma– kavramlarıyla yorumlamaktadır.

İslâmiyet hakkında modernist ve ihyacı İslâmi söylemler ile sekülerist Şarkiyatçı söylemler arasındaki benzerliğin siyasi boyutu, tarihsel ve teolojik

³⁸ Köprülü’nün saf köken özlemi, örneğin İslâmiyet öncesi Türk şiirinin ve dolaylı olarak İslâmiyet öncesi Türk kültürünün başka medeniyetlerden neredeyse hiç etkilanmemiş olduğu iddiasında açıkça ortaya çıkmaktadır (Köprülü, 1966 [1919], s. 7).

³⁹ Bu bağlamda bilhassa, geleneksel açıdan birçok Müslüman kültürün merkezinde yer alan tasavvuf düşüncesine yakın İslâm yorumları marjinalleştirilmiştir (Ernst, 1997, s. 199-202).

savların Sünniliği normalleştiren retorikte birleşmesiyle daha da görünür hale gelmektedir. Köprülü ve onun izinden gidenler Bektaşiler ve Kızılbaş-Aleviler gibi toplulukları senkretik olarak nitelendirip kavramsallaştırırken bir yanıyla, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bu toplulukların İslâmi sahihliğini gayrimeşrulaştıracak seküler ilmî deliller sağlıyorlardı.⁴⁰ Senkretizm gibi analitik akademik kavramların, normatif (örneğin dinî veya milliyetçi) söylemlere tercümesi, bu kavramları belirli teolojik-siyasi programların tesisi ve normalleştirilmesi bakımından kuvvetli araçlar haline getirmiştir. Modern Türk sekülerizmi, diğer bir deyişle laiklik, buna en iyi örnektir. Dinin içeriğini ve sınırlarını denetim altında tutma arzusu ve kamusal alanlarda ne tür dinî tezahürlerin meşru sayılabileceğini belirleme yetkisi, Türk modernleşmesinin bir parçasını oluşturan ve Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren Türk din politikalarını etkisi altına almış olan İslâmi modernizm ile siyasi sekülerizm birlikteliğinin yansımasıdır.

Köprülü'nün çalışmaları bu birleşmeye tanıklık etmektedir. Şemsettin Günaltay'ın başlığı ima yüklü *Zulmetten Nura* adlı eserine ilişkin bir inceleme yazısında Köprülü, yazarın İslâm medeniyetinin çöküş sebepleri hakkındaki iddialarını tipik modernist ve ihyacı bir tarzda desteklemektedir. “Serse-ri tufeyliyât, cahil ve menfaatperest” diye nitelendirdiği ve İslâmiyet’e zarar verdiğini öne sürdüğü Musevi, Hint ve İran kökenli İslâm dışı geleneklerden gelen batıl temayüllerin etkilerine veryansın ederek, sadece Kuran ve Sünnet’e dayalı bir İslâm ideali sunmaktadır. Yazının devamında bu eleştirisini Kant ile bağlantılandırdığı bir din kavramına atıflar yaparak daha da geliştirir. Kant’a göre gerçek din, efsane ve batıl itikatlara değil, mantığa ve hukuka dayandırılmalıydı. Gerçek İslâm da bir akıl ve hikmet dini olacağından, terakki ile zıt düşmeyecektir.⁴¹ Bu rasyonalist yargı Köprülü'nün tarihçiliğine de açıkça yansımaktadır. Örneğin *İlk Mutasavvıflar*’da Bektaşi inancını “anlaşılması güç”, “çocukça” ve “bir sistem hâline girmekten çok uzak” diye tanımlar (Köprülü, 1966 [1919], s. 302-303). Gerçek dinin rasyonel ve tutarlı olacağı düşünülmektedir.

Köprülü'nün normatif İslâmiyet anlayışı, bilhassa ilk ve orta dönem eserlerinde Bektaşileri ve Alevileri tanımlama tarzındaki müphemliği izah

40 İslâm tarihçileri, Karamustafa'nın tabiriyle, “[y]üksek yazınsal geleneklerle güçbelâ temasta olan bu yığınların isteksiz, çoğu durumlarda da ancak adca İslâmlaşmaları[nın] İslâm’a gayri İslâmi, özellikle de Şamancıl ve tincil, inanç ve kılığların girmesine yol açtığını” (Karamustafa, 2007, s. 20) işte bu perspektiften bakarak öne sürebilmekteydi.

41 “Tenkit ve Tahlil: Zulmetten Nura”, *Tasvir-i Efkar*, 1 Haziran 1913, Asılsoy (2008, s. 186-187)’de alıntılanmış ve aktarıldığı haliyle.

eden başlıca sebep olarak görülebilir. Bu toplulukların “heterodoksluğu” ve “senkretizmi” bunları bir yandan Türk milletine entegre ederken, diğer yandan modernist ve ihyacı saflık ve özlük kavramlarından etkilenen ana akım İslâmi perspektif karşısında ötekileştiriyordu. *İlk Mutasavvıflar*’da, Bektaşîlerin “Acem dil ve edebiyatı”na nazaran “millî dil ve edebiyat”ı tercih etme nedenlerinden sonra dile getirilen şu cümle bu müphemliği açıkça ortaya sermektedir:

Aralarından yetişen şâirlerin –ekseriyetle medrese tahsili görmemiş, lâkin millî zevke vâkıf– ... ibtidâ ve âdeta hurafelere tapan bir zihniyete mâlik olmaları, sonra arûz veznini ve arûz şekillerini –ekseriya– çok fenâ ve kusurlu kullandıkları hâlde, bilâkis, millî vezni ve millî şekilleri tamamen Türk zevkine uygun bir tarzda isti`mal edebilmeleri bundan dolayıdır. (Köprülü, 1966 [1919], s. 300)⁴²

İKİLİ KURGULARIN YARATTIĞI SORUN

Fuad Köprülü’nün eserlerinde Türk İslâmı’nın özellikleri merkez/taşra, yüksek İslâm/halk İslâmı ve ortodoksi/heterodoksi gibi birbiriyle ilişkili ve karşılıklı dayatmacı birtakım ikilikler aracılığıyla geliştirilmektedir. Bu ikilikler karşılıklı olarak birbirini tekrarlayarak teyit eder ve (dini) öz ve (senkretik) değişim gibi muğlak kavramlar etrafında kurulmuş bir din kavramı içerisinde yer aldıklarından, döngüsel bir sahil ve sapkınlık tezi yaratır. Bu normatif kavramsallaştırma, Köprülü’nün Türklerin İslâm’ı kabulünden sonra İslâmiyet içi dinamiklerin rolüne ilişkin yorumunun analitik değerini baltalamaktadır. Bir tarafta “halk İslâmı” veya “heterodoks İslâm” ile diğer tarafta Sünni İslâm arasında yaptığı ayrımlar buna tipik bir örnek oluşturmaktadır. Tıpkı ortodoksi/heterodoksi dikotomisi ve Sünni/Şii, Şii/guluv veya Sünni/rafizi gibi İslâm içi farklılıkların sınıflandırılmasına yönelik kıyas araçları gibi, halk dini/yüksek din dikotomisi de, köklerini açıkça teolojik ve savunmacı (tedafüî) söylemlerden almakla birlikte, din tarihçileri tarafından betimleyici bir kategori olarak benimsenmiştir. İslâm açısından “etkili olan varsayım, modernlik öncesi İslâm tarihinde bir yanda kültürel seçkinlerin yüksek, kural belirleyen ve resmî dinleriyle diğer yanda cahil yığınların alçak, kural karşıtı ve âmiyâne dinleri arasında su geçirmez bir ayrılığın olduğu idi” (Karamustafa, 2007, s. 15). Ortodoksi/heterodoksi ikiliğinin İslâmiyet’e uygulanaşına ilişkin tartışmaya İslâm bilimcilerin yaptığı katkılar eleştirel bir bakışla incelendiğin-

42 Köprülü’nün sonraki akademik yazılarında böylesi ağır normatif bir dil kullanımından çoğunlukla kaçınacağını belirtmek gerekir.

de, ikiliklerin İslâm içi çoğulluğun sınıflandırılmasında buluşsal bir araç olarak sağladığı faydadan duyduğum şüphe daha iyi izah edilebilecektir.

“Ortodoksi” ve “Heterodoksi”

Biz neden heterodoksuz? (İstanbul’daki Şahkulu Dergâhı’nda Alevilik der-sinde bir öğrencinin yönelttiği soru; Markussen, 2012, s. 147)

Robert Langer ve Udo Simon, İslâm alimleri tarafından ortodoksi ve heterodoksi terimlerinin kullanımının, katı bir reddiyeden, söylemsel tanımlara dayalı kullanım girişimlerine, hatta tözcü kullanım girişimlerine kadar geniş bir kavramsallaştırma yelpazesini yansıttığını ortaya koymaktadır (Langer/Simon, 2008, s. 276-280). Bizzat adı geçen yazarlar da ortodoksi ve heterodoksi terimlerinin prensip olarak, dinamik bir şekilde algılandığı müddetçe, İslâmî farklılıkların tanımlanması bakımından uygun olabileceğini savunur görünmektedir. Buna cevaben öncelikle, bu iki terimin İslâm araştırmalarında kullanılma çeşitliliğinin tek başına, İslâm çalışmaları alanındaki belirli bir kavram karmaşası ve belirsizliğine işaret ettiğini öne süreceğim.⁴³

“Ortodoksi” ve “heterodoksi” kelimelerinin söylemsel tanımları belirli bir tarihsel bağlam içerisinde net bir şekilde tanımlanabilir otorite ve iktidar yapılarının bulunduğu varsayımına dayanır. Oysa ki bu tür yapıların her zaman net bir şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı kuşkuludur. Kafadar, Osmanlı’nın ilk dönemlerindeki tarihyazımını eleştirel bir dille ele alırken çok doğru bir tespitle şu hükme varmaktadır: “Medrese İslâmı biçimindeki inanç ve uygulama ‘doğruları’ni tanımlayıp yürütebilecek otorite yapılarının ege-men olmadığı bölgelerde veya halk kesimleri arasında ortodoksi ile heterodoksiyi birbirinden ayırt etmek, imkânsız değilse bile son derece güçtür” (Kafadar, 1995, s. 73).⁴⁴ 16. yüzyıla dek Anadolu’da “ortodoksi” ile “heterodoksi” arasında net sınırlar belirmemişti ve dolayısıyla Kafadar “on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek olan dönemde sınır boylarında yaşayan

⁴³ Brett Wilson da yakın bir zamanda, “ortodoksi” teriminin buluşsal bakımdan yararına karşı çıkarak, bu terimin analitik bir kavram olarak kendisine atfedilen anlamların çokluğu sebebiyle bir külfet haline gelmiş olduğunu öne sürmüştür: “Değişken kriterler temel alındığında, *ortodoks(i)* teriminin teolojik, hukuki, siyasi ve hizipçiliğe ait tanımları, net bir anlam içermeyen bir kavram bataklığı yaratmaktadır” (Wilson, 2007, s. 172).

⁴⁴ Benzer biçimde, Daniel Boyarin de geç antik çağda Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki ilişki açısından şu tespitte bulunmuştur: “[O]rtodoks Kilise’nin ve Hahamların insanları sapkın ve sistem dışı ilan etme yetkisi olmasaydı, kimin Yahudi kimin Hristiyan olduğunu olgusal olarak saptamak imkânsız olurdu” (Boyarin, 1999, s. 15).

Anadolu ve Balkan Müslümanlarının din tarihini ... bir ‘metadoksi’, yani doksalar-ötesi tabiriyle, doksa-bilmezlikle doksa-umursamazlığın bir karışımı olarak ve katı biçimde bir ortodoksi tanımlayıp uygulamakla uğraşan bir devletin yokluğu çerçevesinde [kavramsallaştırmayı]” önermektedir (Kafadar, 1995, s. 76). Keza Karamustafa da Anadolu’daki ilk tasavvuf akımlarını ele alırken, o dönemde böylesi bir perspektifin ön koşul olarak gerektirdiği türden bir kurumsallaştırma henüz bulunmadığı için farklı gelenekler ile dış etkiler arasında net sınırlar çizmeye imkân bulunmadığını öne sürmüştür. Sonradan, çok daha açık bir biçimde farklılaştırılmış durumları geri dönüp o döneme yansıtmak yerine, söz konusu dönemi kendi karmaşıklığı ve akışkanlığı içerisinde incelemek doğru olacaktır (Karamustafa, 2005, s. 86-88).

Köprülü ve onun izinden giden araştırmacılar, 16. yüzyıl öncesinde Anadolu’daki İslâmiyet için ortodoksi/heterodoksi dikotomisini kullanarak, aslında daha sonraki tarihsel gerçekliklere dayalı kavramları daha evvelki bağlamlar bakımından geriye doğru okumakta; böylece bunlar arasında doğruluğu şüpheli bir tarihsel bağlantı kurmaktadır. Kafadar aynı geriye doğru okuma sorununu, “heterodoks” İslâm’ın Babailerden başlayarak, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiler üzerinden, Bedreddin’e, Kızılbaş’a ve istenirse modern Alevilere dek uzanan sürekliliği varsayımı açısından standart bir retorik araç haline gelmiş bulunan Sünni/Şii ayrımında tespit etmektedir. Kızılbaşlar açıkça Şii özellikleri sergilemekle birlikte, seleflerine Şiilik sıfatı atfetmek oldukça güçtür: “On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu’daki dinî manzara basit bir Sünni/Şii dikotomisinin öngördüğü muntazam kategorileştirmelerin elverdiğinden çok daha karmaşık bir görünüme sahiptir” (Kafadar, 1995, s. 75-76).⁴⁵

Kafadar’ın tespitleri ortodoksi/heterodoksi ikiliğinin birçok tatbik biçiminde yer etmiş olan statik yapı ve işlevselcilik sorununa işaret etmektedir. Bu ikilik genellikle, üzerine inşa edilmiş oldukları tarihsel ve teorik önermeleri pek sorgulamaksızın, ampirik verileri düzelten bir aygıt olarak kullanılmaktadır. Genel olarak İslâm, özel olarak ise Osmanlı/Türk din tarihi çalışmalarının, tarihsel verileri anlamlandırma çabası içerisinde kullandıkları kavramsal araçların buluşsal değerini ve normatif payandalarını sorgulama vakti çoktan gelmiştir. Bilhassa basite indirgemeci ikiliklere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Türk din tarihi çalışmaları ivedilikle, sadece karmaşık gerçeklikleri ve özel ik-

45 16. yüzyıl öncesi Anadolu tarihinde Şiiliğin yayılması meselesi, söz konusu tarihsel bağlam açısından birbirinden net biçimde ayırt edilebilen Sünni ve Şii “ortodoksileri”nin varlığını kayıtsız şartsız kabul etmenin ne ölçüde anlamlı olduğu gibi çok daha temel bir meseleden daha fazla sayıda eleştirel akademik çalışma konusu olmuştur. Bahsi geçen ilk meseleye ilişkin referanslar için bkz. Kafadar (1995, s. 171-172, dn. 40-43); ikinci mesele içinse bkz. Dressler (2005).

tidar ilişkilerini belirli tarihsel bağlamlar içinde dikkate almak bakımından değil, bizzat bu ikiliklerin kendi tarihlerine dair bir farkındalık oluşturmak amacıyla da kavramsal açıdan daha eleştirel ve bilinçli perspektiflere ihtiyaç duymaktadır. Birtakım ikiliklerin buluşsal bakımdan fayda sağlayıp sağlamadığına dair bitmez tükenmez bir tartışma içinde yıpranmak yerine, soykütüksel bir yaklaşımla eğilerek bu tasavvurların ne şekilde işlediğini ve bu işleyişin ortaya serdiği güç dinamiklerini sorgulamak çok daha ilgi çekici olabilir.⁴⁶

İslâm içi çoğulluk/farklılık konularına dair yürütülen bilimsel tartışmaları eleştirel bir bakışla incelemek için, şu iki ayrımı açıkça ortaya koymak faydalı olacaktır. Birincisi, tözcü ve söylemsel yaklaşımları yahut, Paula Schrodé'nin tabiriyle dogmatik ve etkileşimli yaklaşımları birbirinden net bir şekilde ayırt etmemiz gerekmektedir (Schrodé, 2008, s. 395-396). İkincisi ise, emik (belli bir kültürün içinden) [*emic*] ve etik (kültürel açıdan tarafsız) [*etic*] bakışlar arasında ayırım yapmamız gerekmektedir. İslâm âlimlerinin ortodoksi ve heterodoksi gibi kavramlarla ele aldıkları konulara yönelik emik perspektiflerin tözcü türden yaklaşımlar olduğu apaçıktır. Karşımıza çıkacak ilk metodolojik sorun, Batılı din söyleminin ortodoksi ve heterodoksi gibi analitik (etik) kavramları homojenleştirme eğilimidir. Bu tarz kavramlarla Batı dışı toplum ve kültürlerle ait emik fakat çok boyutlu ve çetrefilli dinî gerçeklikleri yeterince temsil edebilmek mümkün değildir. Ortodoksi teriminin asıl icat edilmiş olduğu Hristiyan söylemlerinde taşıdığı anlama eşdeğer bir İslâmî karşılık bulmak hayli güçtür. İslâmî söyleme tercüme edildiğinde betimsel ve analitik berraklığını kaybetmektedir. İslâm bilimciler tarafından İslâmî karşılıklar olarak önerilen çeşitli terimler “hukuki, teolojik ve dinî-siyasi çarpazlıklar yaratan ve belirli gruplar, inançlar ve gelenekler tarafından benimsenecek yoruma bağlı özelliklere atıfta bulunmaktadır” (Wilson, 2007, s. 172).

İslâm araştırmalarında “heterodoksi”nin yerel karşılığı olarak önerilen terimler de aynı sıkıntılarla malul olduğundan (bkz. Langer/Simon, 2008, s. 282-288), Asad'ın deyimiyle, kültürel bakımdan kendine özgü aktörlerin tarihsel olarak yerleşik söylemlerini tercüme ve ifade etmeye çalışmak yerine (Asad, 1986, s. 7), İslâm içi farklılıkları İslâmî söylemlere yabancı kavramlar kullanarak tartışmak kime ne sağlayabilir ki? Bu soru faillik meselesine de işaret etmekte olup, akademik söylemler ile tarihsel gerçekler arasındaki temasta kimlerin İslâm inancının hiyerarşi ve normlarını otoriter tarzda dayatabilecek bir konuma sahip olduğu ve hatta kime karşı ve hangi gerekçelerle

46 Bu bağlamda Talal Asad'ın “din” ve “seküler” kavramlarının soykütüğüne yönelik çalışmaları çıkarıcı örneklerdir; bkz. Asad (1993 ve 2003).

bu otoriteyi haiz olduğu sorusunu da akıllara getirmektedir. Hem seküler hem İslâmi düşünce uygun temsil iddiasını bırakmayarak İslâmi “ortodoksi” ve “heterodoksi”ye ilişkin tözcü tanımları doğrularken, söylemsel/etkileşimli yaklaşımlar daha ziyade belirli bir dinî-siyasi söylem içinde nispeten güçlü veya zayıf konumlar olarak “ortodoksi” ve “heterodoksi”yi yaratan siyaset ve dinamiklerle ilgilenmektedir.

“Ortodoksi”/“heterodoksi” konusunda bu tür söylemsel yaklaşımların buluşsal değeri olabileceğini inkâr etme isteği taşımamakla birlikte, yine de son derece önemli birtakım metodolojik soruların baki kaldığı kanaatindeyim. Burada amaç, belirli dinî-siyasi bağlamlarda söylemsel gerçeklik olarak ikiliklerin varlığına karşı çıkmak değildir. Eleştirel bir perspektifle yaklaşılmak istenen nokta, bu ikiliklerin –bilhassa da belirli teolojik söylemlere kök salmış olanların– analitik kategoriler olarak somutlaştırılması suretiyle yürütülen çalışmadır. Örneğin İslâm içi çoğulluğun ikili tezatlıklar üzerinden tanımlanması esas itibarıyla bu çoğulluğu farklılığa dönüştürmektedir. Özler ve net sınırlara dayalı (modernist) bir din söylemi kök saldıkça bu farklılığın hatları da daha keskin ve katı bir hal almaktadır.

Dini farklılığa ikili tezatlıklar üzerinden yaklaşmak, karmaşık sosyal ve tarihsel gerçeklikleri yapılandırmaya yönelik meşru bir amacı yansıtmaktadır. Ortodoksi/heterodoksi ikiliği ilk olarak dış gözlemciler tarafından, İslâm’ın girift teolojik/itikadî ve politik gerçekliklerini Hristiyan dogmatik farklılık kurallarıyla analogi kurarak anlamlandırma çabası içinde bir sınıflandırma aracı olarak kullanılmıştır.⁴⁷ Ancak İslâm içi söylemler kendine has mealler içeren kendine has kavramlara sahip olup,⁴⁸ bu da bizi tekrar, emik kavramların etik kavramlara tercümesi sürecinde neler olup bittiği sorusuna getirmektedir. Tedafü (savunmacılık) dini farklılıkların meşruiyeti konusundaki İslâm içi söylemlerde kurucu bir unsur olarak var olduğu ölçüde, bu yerli, tedafü söylemlerin bilimsel nesnellik kisvesine bürünmüş Batılı İslâm bilimi terminolojisine oranla çok daha dürüst olduğu söylenebilir. Müslüman tedafü hareketleri tarafından geçmişte dinî sapkınlık biçimlerini imlemek amacıyla kullanmış olan ve İslâm bilimciler tarafından ikincil olarak “heterodoksi” ve/veya “sapkınlık”la ilişkilendirilen terimlere şöyle bir bakıl-

⁴⁷ Langer ve Simon tarafından bu tür İslâm bilimsel kavramsallaştırmalara ilişkin sunulan genel manzara bunu net biçimde gözler önüne sermektedir. Bkz. Langer ve Simon (2008); ortodoksi terimi için ayrıca bkz. Wilson (2007).

⁴⁸ İslâm hereziyografı (mîlel ve nihâl) kaynaklarında İslâm içi farklılığı sınıflandırma ve normatif İslâm standartları tesis etme çabasıyla kullanılan kavramlara tarihsel bir bakış için bkz. Ocak (1998, s. 1-68).

dığında anlaşılacağı üzere, İslâm içi yerel terminoloji çok daha karmaşıktır ve ince ayrıntılarla doludur.

Kur'an'da geçen *kâfir* kelimesi, kabul gören din âleminin dışında sayılan herkes için kullanılan en genel terimdir; yine Kur'an'da geçen *mülhid* kelimesi ise dinsiz, Allahsız ve/veya dinden çıkmış anlamları taşımaktadır. Diğer, Kur'an kaynaklı olmayan terimler arasında, hem Müslüman hem de gayrimüslim sapkınlar için kullanılan *zındık*;⁴⁹ Şii hereziografisinde, bilhassa bu terimle adlandırılan kesimin kutsal görmekle suçlandığı Ali'nin rolü ve konumuyla ilgili olarak "aşırılığa kaçanlar" için kullanılan *gulat*; ve aslen Şii bir tedafüî bağlamda oluşturulmuş olup, erken İslâm tarihine yönelik Şii anlatısında Ali için ayrılmış olan bir makamı gasp ettikleri ileri sürülen ilk üç Sünni halifeyi tanımayarak Sünni geleneğe karşı çıkmak amacıyla kullanılmış bir terim olan *rafîzi* yer almaktadır (Winter, 2010, s. 17; Langer/Simon, 2008, s. 284-285).

Bu tarz küçültücü sıfatlandırmalar, fıkıhçı ve kelâmcı İslâm geleneğinin tarih boyunca sınırlarını çizmekte kullandığı söylemsel araçlardır. Söz konusu ötekileştirmelerin bağlam ve kapsamı üzerinde biraz düşünmek gerekir. Nerede ve ne zaman tedafüî söylemler gelişse, sosyo-dinsel farklılığı mutlak ve dogmatik bir şekilde damgalama ihtiyacı da ortaya çıkarır. Kızılbaş-Aleviler yukarıda anılan tüm terimlere maruz kalmıştır ve kalmaktadır. Osmanlı belgelerinde küçültücü ve tedafüî bir dille anılarak sık sık rafîzi, mülhid ve zındık diye adlandırılmış ve bazen de sapkınlıkları sebebiyle cezalandırılmışlardır (bkz. Ahmet Refik, 1932; Imber, 1979; Ocak, 1998).

Tedafüî söylemler ele alınırken, bunlara açıkça sinmiş olan teolojik taraftarlıklardan başka gözönünde bulundurulması gereken bir husus daha vardır. Bu türden söylemlerin meşrulaştırmaya çalışıyor olabileceği dogmatik olmayan ve son derece maddi olma potansiyeli taşıyan iddialar ayrı tutulursa, böylesi tedafüî söylemler genellikle çeşitli birey, grup ve kurumlar arasındaki toplumsal etkileşimlerde saklı farklılıklar hakkında bize pek bir şey anlatmayan dinî seçkinlerin söylemleridir. Başka bir deyişle, bu söylemler öncelikle tam da bu şekilde –yani söylem olarak– algılanmalıdır. Toplumsal pratiklerle ilişkileri meselesi de önemli olup, daima gözönünde bulundurulmalıdır, ancak analitik sebeplerden ötürü bu mevzu ayrıca incelenmelidir. Tedafüî söylemler mutlaka toplumsal olgu/uygulamaların tanımlayıcı temsili olmayıp,

49 "Bu terim mîel ve nihâl yazarları ile mütekellimlerin Sünni geleneklere uymayan kişi ve grupları içeren geniş bir liste çıkardığı 10. yüzyıldan başlayarak, Sünni ortodoksinin takviyesi sırasında yaygın hale gelmiştir. Bu gelişme, o zamandan itibaren 'ehl-i sünnet vel-cemaat' veya 'ehli icma', yani 'Sünnî' olarak sıfatlandırılan 'ortodoks Müslüman' tespitinin önünü açmıştır" (Langer/Simon, 2008, s. 284).

daha ziyade sosyo-dinsel aşağılama içeren (ve bunu meşrulaştıran) propaganda araçları niteliği taşır.

Kızılbaş örneği savunmacılığın siyasetle ne şekilde bağlantılı olduğunu net biçimde gözler önüne sermektedir. Birbirlerinin dini yönelimini yerden yere vurarak sırasıyla Sünni ve Şii inanç standartlarının belirlenmesine katkıda bulunan unsur Osmanlılar ile Safeviler arasındaki siyasi çekişmeden başka bir şey değildi. Bu süreçte Osmanlı ile Safevilerin siyasi çıkarları arasında sıkışıp kalan Kızılbaşlar sadece Sünni Osmanlı tarafından değil, daha öncesinde ittifak halinde oldukları Şii Safeviler tarafından da zamanla ötekileştirilmiştir.⁵⁰ İşte bu nedenle “ortodoksi” ve “heterodoksi”ye, dinî-siyasi otoritenin tesisi ile bununla çekişme halindeki diğer grupları gayrimeşru kılma/ötekileştirme arasındaki nedensellik bağını tespit etmeden yaklaşan görüşlere şüphyle yaklaşmak gerekir.⁵¹

Kültürlerarası Tercümelere İhtiyatlı Yaklaşmak

Görünen o ki tedefûi ibarelerin yarattığı mânâlar üzerine pek etraflıca düşünmeyen Köprülü, bunları tanımlayıcı kategorilermiş gibi kullanmıştır. Bir yandan İslâm geleneğinden kaynaklı tedefûi dili kullanmaya devam ederken, 1920’lerin ortalarından itibaren yayınlanan yazılarında, yukarıda bahsi geçtiği üzere, İslâmî gelenek dışından da ifadelerle rastlanmaya başlamıştır. İlerleyen dönemde bilhassa “heterodoksi” kelimesi, İslâmî savunmacı söylem içerisindeki çeşitli ötekileştirici terimlerin tek bir kavrama indirgenmesi görevini üstlenecektir. Dolayısıyla İslâmî savunmacı söylem içerisindeki nüanslar “ortodoks” olarak varsayılan İslâmiyet biçimi, yani Sünni İslâm dışında kalmaya indirgenmiştir.

Bu tercüme sorunu sadece bizzat Köprülü’nün artık modası geçmiş de-nebilecek çalışmalarıyla sınırlı kalmamış; halen de peşimizi bırakmamıştır.

⁵⁰ Bkz. Dressler (2005). Benzer biçimde Boyarin de “Hristiyan ortodoksinin sapkınlık ve kâfirlik yaratarak kendi kendisini var ettiğini” öne sürmektedir (Boyarin, 1999, s. 16).

⁵¹ Örneğin Langer ve Simon “ortodoksi”yi “değişim ile istikrarı dengeleyen dinamik bir etkileşim sistemi içerisindeki, kazanılacak ve kaybedilecek hâkim bir konum” olarak tanımlamaktadır. “İslâmiyet içinde ortodoksiyi temsil edeceği haddi zatında belli olan bir dini yönelim bulunmamaktadır. Ortodoksi bir iddia ile başlar ve bir metinler bütünü, bir soykütüğü, esneklik, anlaşılabilirlik, sapkın düşünceleri entegre etme, sınırları yönetme ve rıza elde etme becerisi gibi belirli bazı şartları karşılaması gerekir” (Langer/Simon, 2008, s. 281). “Sapkın düşüncelerin entegrasyonu” ve “rıza elde etme” vurgusu hâkim dini toplulukların kendi kendilerini temsiliyle pekâlâ örtüşebilir. Ancak bu tanım, “ortodoksi” ile “sapkın düşünceler” arasındaki ilişkide güç ve siyasetin oynadığı rolü belirtmeyerek noksan kalmaktadır. Bu nedenle de kanaatimce, belirli bağlamlar içerisindeki “hâkim pozisyonlar”ın genelde oldukça uzlaştırıcı yollarla tesis edildiği gibi doğruluğu şüpheli bir izlenim yaratmaktadır.

İlk Mutasavvıflar'ın Gary Leiser ve Robert Dankoff tarafından yapılan İngilizce tercümesinde dahi buna ilişkin örneklerle rastlamak mümkündür. Örneğin, Köprülü'nün "Ehl-i Sünnet akîdelerine aykırı" ibaresini birebir çevirmek yerine "ortodoks olmayan" biçiminde tercüme etmişlerdir (Köprülü, 1966 [1919], s. 280, dn. 50 ve Köprülü, 2006 [1919], s. 355, dn. 57). Aynı kitapta Köprülü'nün "müteşerriâne ve zâhidâne bir ahlâk umdeleri" ibaresini, "ortodoks ve dindar zahitlik prensipleri" ("principles of an orthodox pietistic asceticism") olarak çevirmişlerdir (Köprülü, 1966 [1919], s. 260-261 ve Köprülü, 2006 [1919], s. 309). Bilhassa son örnek, Köprülü'nün bu eserinde İslâm içi farklılıkları tanımlarken halen büyük oranda İslâmî kavramlar kullanmasına rağmen, eserin çevirisi kavramsal bir Hristiyanlaştırmayı yansıtmaktadır.

Anadolu İslâmı'na yönelik çalışmalarda henüz, ister Hristiyan (sapkınlık [*heresy*], mezhepçilik [*sectarianism*], heterodoksi) ister Müslüman (kâfir, gulat, ifrat, rafîzi, ilhad) kavramlar olsun, tedafûî sıfatların kavramsal araçlar olarak kullanımının yarattığı etkiye dair yeterince hassasiyet gelişmiş değildir. Kavramların dinî söylemlerden akademik söylemlere ve tersi yönde tercümesiyle yeni anlamlar kazandığı açıktır. Bu husus üzerinde durmak gerekir. Böyle bir tercüme, söz konusu terimlerin işaret ettiği kişi ve topluluklar açısından hayli ciddi bir mesele teşkil etmektedir. Argümanların dinî semantik üzerine kurulduğu ve baskı ve ceza ihtimalinin dinî hukuk ve gelenekle sınırlı olduğu dinî gerekçelerden ötürü kâfir olarak adlandırılmak başka; ulus-devlet bağlamında seküler kurumlarca ve onların çoğu zaman çok daha hızlı ve doğrudan işleyen baskı mekanizmaları çerçevesinde dinen sapkın ilan edilmek tamamen başka bir şeydir. Sapkınlık suçunun her zaman basit bir dogma ihlalden daha fazlasına işaret ettiğini görmek gerekir. Dinî oluşumlar toplumsal oluşumlar olduğu ölçüde, dinî sapkınlıklar da toplumsal sapkınlıklardır ve bunların yankılarının –seküler yanı baskın olan modern dinî söylemin bizleri inandırmaya çalıştığının aksine– diğer yaşam alanlarından tamamen ayrı tahayyül edilebilecek bir din alanına indirgenmesi mümkün değildir.

Bir başka mesele de kavramların kültürel bağlamlar arasında tercümesidir. Son iki asır boyunca sömürgeci karşılaşmalar ve Batı tarzı seküler modernlik model ve biçimlerinin küreselleşmesiyle şekillenen tarihsel dinamikler içerisinde Batı'nın din söylemindeki kavramsal alanlar ile İslâmî söylemlerin daha önce benzeri görülmemiş bir ölçüde iç içe geçtiği söylenebilir. Aydınlanma sonrası (dünya) din(i) kavramı hem Müslüman hem de Müslüman olmayan yazarlar ve aktivistler tarafından İslâm'a uyarlanmıştır (bkz. Tayob,

2009). Karamustafa'nın ortaya sürdüğü üzere, bu iç içe geçme hali öyle karmaşık ve girifttir ki, uyandırdığı teorik sorular ve metodolojik güçlükler daha yeni yeni konu edilmeye başlanmıştır. İslâm'a, evrensel hale gelmiş, fakat temel yapı ve semantiği bakımından Protestan/Hristiyan olan bir din anlayışı gözlüğünden bakmanın tuzakları fark edilmekte, (dünya) din(i) kategorisinin modern Müslüman din anlayışlarına etkilerini araştırmak için adımlar atılmaktadır. İslâm'ın bir "dünya dini" olarak modern biçimde yeniden yapılandırılmasının yanısıra, Müslümanları liberal sekülerlik taleplerine uyan özelleştirilmiş din anlayışının tam aksi olarak kalıplaştırma politikasının da daha derin analizler beklediği hususunda Karamustafa'ya katılıyorum (Karamustafa, 2015).

İslâmi tedafü geleneğine ait kavramlar ile İslâmi söylem dışındaki kavramların (senkretizm, sapkınlık ve heterodoksi gibi) emik ve etik kavramlar arasında ayırım yapılmadan paralel biçimde kullanılması ve bunlar arasındaki tercüme, söz konusu kavramların normatif yönünü karartmakta ve analitik belirsizliği derinleştirmektedir. Ortodoksi, heterodoksi ve senkretizm gibi kavramların İslâm içi çoğulluğun tarihsel rasyonalizasyonlarına dahil edilmesi bu çoğulluğun kendine has özelliklerinin dümdüz edilmesine hizmet etmekte ve bu anlamda sekülerleştirici bir eylem oluşturmaktadır.

Hristiyanlığın dini farklılık faraziyelerinin ve teolojik otorite yapılarıyla ilişkilerinin tercüme yoluyla İslâm'a yüklenmesi sorgulanmaya muhtaç neticeler yaratmaktadır. Daha önceleri rafîzi, mülhid, zındık veya kızılbaş olarak anılan gruplar şimdi heterodoks olarak yeniden kavramsallaştırılmakta, böylece geleneksel olarak bu şekilde nitelenen grupları imleyen özel anlamlar kaybolmaktadır.⁵² İslâmi söylem içerisindeki çok daha karmaşık tedafü kavramları heterodoksi terimi altında toplayıp birleştirmek, Hristiyan/Batı din kavramının kendi söylem dünyası dışındaki gerçekliklere tercüme edilebilirliği yönündeki sorunlu epistemolojik varsayıma dayanan indirgeme bir işlemdir.⁵³ Tam tersi açıdan bakıldığında, İslâm geleneği içerisindeki tedafü sıfatların Batılı din söylemlerine tercümesi de aynı ölçüde sorunludur. Rafîzi, mülhid ve zındık gibi terimlerin küçültücü çağrışımları heterodoksi te-

⁵² Aslen Farsçada Mani dinine mensup olanlara yönelik bir sıfat olarak kullanılan zındık kelimesi Müslümanlıkta ikincil olarak İslâm hukuku dışında kalan din ve irtidad ile ilişkilendirilerek, genellikle mülhid terimi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (De Blois, 2002). Mülhid kelimesi ise Kur'an'da geçmekte olup, İslâmiyet'in ilk zamanlarından itibaren İslâmi gelenek içinden dinen sapanları nitelendirmekte kullanılmıştır (Madelung, 2012).

⁵³ Derrida bu işleme *globalatinization* ("latinküreselleştirme") adını vermektedir (Derrida, 1998). Bu tercüme sürecine yönelik keskin bir metodolojik eleştiri için bkz. Dubuisson (2003).

riminde muhafaza edildiği için, bu terimin taşıdığı örtük kurtuluş vaadi, yani İslâmi açıdan nötr bir terim olması inandırıcı değildir. Söz konusu terimle sıfatlandırılanların İslâmi söylemin normatif sınırlamalarından kurtulmaları ve ötekiliklerini daha az önyargılı bir temele dayandırmaları beyhudedir. Evrensel geçerliliği iddia edilen (dünya) din(i) söyleminden başta İslâm olmak üzere başka “dinî” bağlamlara yapılan kavramsal tercüme yoluyla bulaşacaklara dikkatle eğilmemiz gerekmektedir. Bir taraftan, İslâmi söylem dışında oluşturulmuş kavramlar –*religion* (“din”), *ethics/morality* (“ahlâk”), *ritual* (“ritüel”), *mysticism* (“mistisizm”), *law* (“hukuk”), ortodoksi/heterodoksi, *heresy* (“rafz/sapkınlık”), senkretizm, sekülerizm/sekülerlik gibi– İslâm dillerine tatbik edilip benimsendiğinde neler olup bittiğini sorgulamalıyız. Diğer tarafta ise, aynı oranda önem taşıyan diğer bir konuyu, örneğin din, şeriat, tasavvuf ve mezhep gibi İslâmi kavramların genelleştirilmiş bir din kavramı altına sokulduklarında ve bu entegrasyonun gerektirdiği tercüme süreçlerinden geçtiklerinde nasıl etkilendikleri meselesini incelemeliyiz. Dolayısıyla tercüme illa ki tek-yönlü bir uygulama olarak görülmemelidir. Modern (dünya) din(i) söylemindeki kavramlar da adlandırdıkları ve ifade ettikleri şeylerden hiç etkilenmiyor değildir. Aksine, bunların da tarih boyunca içerisinde doğup serpildikleri bağlamlar dışındaki çeşitli “dinî” geleneklere yayılma süreçlerinde değişime uğruyor olduklarını varsaymak durumundayız. Kısacası, din/İslâm konusundaki ilmi çalışmaların temelini ve parçasını oluşturduğu çeşitli tercüme biçimlerine ve bunların normatif boyutlarına daha eleştirel bir farkındalıkla yaklaşmamız gerektiği düşüncesindeyim.

Oryantalizm ve Yerel Unsurların Failliği

En azından Edward Said'den beri bildiğimiz kadarıyla, Oryantalist çalışmalar ile bu çalışmaların nesneleri arasındaki ilişkiye iktidar dengesizlikleri damga vurmaktadır. Söz konusu iktidar dengesizliği, “din”in (*religion*) Hristiyan Batı ötesine tercümesindeki karmaşık politikalarda da yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Bu hususu teslim etmekle birlikte, “din” (*religion*) kavramının yerel olarak benimsendiği söylemsel uygulamalarda “Batılı olmayan” yerel unsurların failliğini de hafife almamalıyız. Charles Hallisey “Batı’nın ‘Şark’ bilgisi inşa edilirken yerel ile Oryantalist arasında meydana gelen kültürel mukabeleyi” “kültürlerarası öykünme” olarak görmektedir (King, 1999, s. 148). Başka bir deyişle, Batılı din söyleminin yerel aktörleri pasif objelere indirgemeyen, onun yerine “yerel anlam mahsulleri”ne odaklanan –bir başka ifadeyle, Oryantalist bilgi ve uygulamalar karşısında yerelin failliğini ciddiye alan– bir

biçimde benimsenmesi üzerine düşünmemiz gerekiyor (King, 1999, s. 149-150; ayrıca bkz. van der Veer, 2001). Bu perspektiften baktığımızda, Batılı din kavramlarının Batılı olmayan bağlamlara tercümesi bakımından şimdiye dek ele alınmamış bir konuya ulaşıyoruz: Bu kavramlar Batılı olmayan yerel dillerin farklı katmanlarında sonradan nasıl yerleşip kalıyor, bilhassa bu terimler ile adlandırılanlar tarafından ne şekilde benimseniyor?

Farklı gözlemciler tarafından saptanmış olduğu üzere, günümüzde Alevilerin akademik söylemde kullanılan heterodoksi ve senkretizm gibi kimi terimleri benimsemiş olması (Langer/Simon, 2008, s. 285; Karolewski, 2008, s. 437 ve 456); veya Köprülü'nün Alevilerin Şaman mirası yahut Aleviliğin köklerinin Yesevî geleneğine dayandığı iddiası gibi -ki Ocak'ın işaret ettiği üzere, bunlar geniş anlamda Alevi geleneğine ait grupların geleneksel bilgisinin bir parçasını oluşturmamaktadır (Ocak, 2005, s. 244)- 20. yüzyıl söylemlerinde kendileri hakkında yer alan bazı anlatıları kabul etmeleri şaşırtıcı değildir. Ancak bu mesele, Privratsky'nin farklı bir araştırma bağlamında yaptığı gibi, "Kazaklar şamanist olduklarına inanıyor, çünkü etnograflar öyle diyor" (Privratsky, 2001, s. 10) şeklinde bir savla çözülemez. Böyle bir tespitin neticesi olarak ele alınması gereken sorular şunlardır: Heterodoksi ve senkretizm gibi terimler Alevi diline tercüme edildiğinde ve dolayısıyla Alevilerin kendi kendilerini temsil aracı haline geldiğinde ne anlam ifade ediyor? Bu terimler aracılığıyla öne sürülen iddialar nelerdir ve bunlar hangi kitleye yöneltilmektedir? Son olarak da, böylesi kültürlerarası öykümlerin içerisine dahil edildiği daha geniş (sekülerizm ve milliyetçilik) politikaları nelerdir?

Yerel aktörleri ve söylemleri egemen söylemlerin akademik ve siyasi gücü karşısında mağdur edilmiş değilse bile tabi kılınmış olarak resmetmeye meyilli sorgulama biçimlerinin bu sorularla dengelenmesi gerekir. "Din" kavramları ve söylemlerine şekil verilip, düzenleme ve uyarlama yapılırken çeşitli aktörler arasındaki etkileşimin dinamiklerine de eğilmek şarttır. Hege İrene Markussen'in İstanbul'daki Şahkulu dergâhında Alevi inancı hakkında verilen derslere ilişkin gözlemleri, Alevilik konusunda Fuad Köprülü'nün çalışmasında örneğini bulan ana akım tarihyazımı söyleminin yerel Alevi bilgilerine nasıl tercüme ediliyor olduğuna dair son derece değerli bir kayıt sunmaktadır (Markussen, 2012, s. 123-147). Şamanizm, heterodoksi ve senkretizm gibi akademik kavramların Aleviler tarafından nasıl uyarlanıp benimsendiğini gözler önüne sermektedir. Akademik kavram ve bilgilerin, küçümseyici imalarından sıyrılıp onun yerine pozitif anlamlar (milli ve çoğulcu, zenginlik olarak algılanan Alevi farklılığının ana eksenini olarak Anadolu'ya odaklanan

anlamlar) yüklenerek benimsenmesi modern bir Alevi kimliğinin oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Markussen’in tespitiyle, girdiği Alevi derslerindeki hocalar “Aleviliğin senkretik özelliğini sahilik ve saflıkla bir tutuyordu – oysa ki milliyetçi ve akademik selefleri bu safatları nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünniliğe ayırmıştı” (Markussen, 2012, s. 146).

İkiliklerin Teolojik-Siyasi Sonuçları

İslâm çalışmalarında ortodoksi ve heterodoksi terimlerini kullanan araştırmacılar meşruiyet, hegemonya, otorite ve farklılık meselelerini teolojik, hukuki ve siyasi açılardan tanımlayıp izah etmeye çalışmaktadır. Bir adım geriye gidersek, düşüncemizi ikilikler ve dikotomiler üzerinden yönlendiren kavramsal bir aygıt yoluyla din-içi ilişkileri yeniden yapılandırmakla elimize ne geçtiğini sormamız gerekir. Ortodoksi/heterodoksi ikiliği tözcü biçimde tanımlandıkça özcü, tarihdışı din kavramlarını beslemektedir. Ancak tözcü tanımlar tarihsel değişimleri ve din-içi çoğulluğun dinamiklerini izah yeteneğinden yoksundur. Karamustafa Şarkiyatçı düşünceye ait yüksek medrese/halk İslâmı ikiliğini eleştirirken şu görüşü dile getirmektedir:

İki katmanlı din modelinin yöntemsel yoksulluğu ... bir açıklayıcı çözümleme yaratmakta başarısızlık göstermekle kalmayıp bunun için duyulan apaçık ihtiyacı, halk dininin tarihsel bir boyutunun olduğunu inkâr ederek karartma[ktadır]. Anlaşılabacağı üzere, kaba halka zaman işlemez. İkiye bölük bir İslâm dini fikrine dayanmak, böylece “gayri İslâmî inanç ve âdetlerin İslâmî örtü altında yaşaması” türünden dışsal açıklamaların ağırlık kazanmasına yol açıyor. (Karamustafa, 2007, s. 20)

Karamustafa’nın bu eleştirisini Kızılbaş-Aleviliğe yönelik kavramsal laştırmaları da içine alacak şekilde genişletmek pekâlâ mümkündür. “Heterodoks” olarak nitelendirilen Kızılbaş-Aleviler yapısal olarak önerilen “ortodoksi”ye bağımlı kılınmaktadır. Bu ikincil, türetilmiş konum kendilerine diğer, yani gayrimüslim gelenekler ile ortodoksi dışında kalan İslâmî geleneklerden “kalıntı” olarak atfedilen özelliklerle pekiştirilmektedir. Kızılbaş-Alevilik gibi dinî-kültürel oluşumlara sahilik ve özgünlük tanınamak, bunları bilakis ya “ortodoks yüksek kültür”e kıyasla yoksunluk içinde oldukları yahut “sahih olmayan”/“ikincil”/“yabancı” dinî veya kültürel unsurlarla kaynaşmış oldukları iddiası çerçevesinde tanımlayan kavramlar aracılığıyla resmetmek teolojik-siyasi hiyerarşilerin normalleştirilmesine hizmet etmekte olup eleştirel tarihsel analizin tam tersine iş görmektedir. Akademik çalışma

yerel hegemonya kalıplarının somutlaştırılmasına yönelik eleştiri içermeyen bir araç haline dönüşmemeli, aksine, kullandığı kavramların ne şekilde işlediği konusunda –hele ki bu kavramlar yerel siyaset diline dahil olduğunda– uyanık ve eleştirel hareket etmelidir.

İki kademeli İslâmiyet modelleri İslâm’ın dinamik bir gelenek olarak anlaşılmasını baltalamaktadır; dolayısıyla tarihsel (ve sosyolojik) analiz araçları olarak faydaları sınırlıdır. İkiliklerin uyandırdığı siyahlık-beyazlık yerine, beklenmedik durumlara, çakışmalara alan sağlayan açık uçlu yaklaşımlarla birlikte uçsuz bucaksız griliklerden oluşan toplumsal ve tarihsel gerçeklikleri takdir edebilen çok katmanlı ve çok odaklı perspektiflere ihtiyacımız var. İslâm’ı (ve aslında her dini), bu dinle ilişkilendirebileceğimiz kişi ve farklı grupların eylemleri ve karmaşık, çok katmanlı birleşme, asimilasyon ve “kökeni” ne olursa olsun âdet ve inançları benimseme biçimleri içerisinde İslâm’ı nasıl yorumlayıp yaşadıkları üzerinden sadece tarihsel bir konu olarak inceleyebiliriz. Tarihsel analiz bağlamında iki veya daha fazla dinî gelenek arasındaki âdetlerin birbiriyle ilişkisine dair varoluşsal değerlendirmeler yapanlar, en azından vardıkları kanaatleri inşa ettikleri epistemolojik zeminleri belirtmeli ve temel aldıkları siyasi, teolojik veya felsefi görüş ve inançları açıkça ortaya koymalıdır.

“Temel” ve “ikincil” gelenekler, “yüksek” ve “halka ait” veya “ortodoks” ve “heterodoks” dinler arasındaki ayrım gibi ikili sınıflandırmalar emik perspektiflere yaklaştıkça izah değerini yitirmektedir. Pek tabii ki idealtipik kategori oluşumunun belirli bir indirgemecilik gerektirdiği sosyolojik bir aksiyomdur. Russel McCutcheon “ikiliklerin” fonksiyonunun “gerçek tarihsel varlık teşkil eden çeşitli unsurları yöneten bir yapının söylemsel sınırını çizmek” olduğunu söyler (McCutcheon, 2007, s. 190). Başka bir deyişle, ikili kavramlar, buluşsal araçlar olmanın dışında, dünyayı düzenleme araçlarından da biridir; yani “farklı amaçlarımıza uyan bir dünya yaratırken kullandığımız ve tartıştığımız aygıtlardır” (McCutcheon, 2007, s. 184). McCutcheon’un düşünceleri ikili kavramların oluşumu, meşrulaştırılması ve sürdürülmesinin ardında yatan buluşsal motivasyonları siyasi saiklerden ayıklamaya yardımcı olmaktadır. İkiliklerin ne oranda algımızı yönlendiren belirli dünya düzenleme mekanizmalarının meşrulaştırılma araçları olarak görülebileceğini – ve bu ikiliklerin içerdiği sınırlar dahilinde ifade edilemeyecek denli karmaşık hususları algılayıp dillendirmemizi ne ölçüde engellediğini sorgulamamız gerekir. Dolayısıyla, söz konusu sınıflandırmalar ne kadar basit olursa (ki yaygın olarak kullanılmalarının bir sebebi de budur), bunların buluşsal

yararını eleştirel bir gözle tartma ihtiyacı o kadar acil demektir. Örneğin ortodoks/heterodoks ikiliği, belirli toplumsal bağlamların sosyo-politik-teolojik açıdan karmaşık boyutlarını kapsamlı bir şekilde yakalama aldatmacasını besleyen işlevselci organiklik düşüncelerine oturmaktadır. Bu nedenle, Müslüman toplumlarına yönelik düalist yaklaşımlara yönelik eleştirisi bağlamında “Müslüman toplumların sosyal yapısını örtüşen mekân ve zamanlar açısından [kavramaya çalışmamızı] ve böylece Ortadoğu’nun bir çakışmalar odağı haline gelmesini” öneren Asad’a katılıyorum (Asad, 1986, s. 11).⁵⁴

İkiliklerin, dünyayı düzenleyen sekülerizm mekanizması başta olmak üzere, modern din söylemlerinin semantiğiyle yakınlığı vardır. Janet Jakobsen ve Ann Pellegrini, Catherine Bell’in çalışmasından hareket ederek, dinî/seküler ikiliğin bir uzantısı olarak yaratılan evrensellik/hususiyet ve bağımlılık/özgürlük gibi zıtlıkların, her bir ikiliğin diğerlerine bağlı olduğu kısır bir döngü oluşturduğuna işaret etmektedir: “Sekülerleşme tezinin halen çok çeşitli akademik ve siyasi yatırımlara konu olabilmemesinin tek sebebi bu çağrışımlar dizisidir. Sekülerleşme düşüncesine son vermek, özgürlük, evrensellik, modernleşme ve ilerleme kavramlarının terk edileceği endişesi uyandırmaktadır” (Jakobsen/Pellegrini, 2008, s. 6). Keza Asad da kutsal/dünyevi [*sacred/profane*] gibi ikiliklerin “modern seküler söyleme hâkim ol[duğunu]” ve sekülerist bilgi rejimleriyle doğrudan ortaklık içerisinde bulunduğunu ima etmektedir (Asad, 2007, s. 36). Asad’ın eserleri bunları somutlaştırmaktan ziyade, bizleri modernlik söylemleri içerisindeki ikili kavramların işleyişi ve bunların özer, sınırlar ve farklılıklar konusundaki takıntısı üzerine düşünmeye davet etmektedir (Asad, 1986, s. 11-12). Bu nokta son derece önemlidir, zira bahsi geçen takıntı din çalışmaları alanında ve bununla bağlantılı olarak İslâm çalışmaları gibi Şarkiyatçı seküler ilim disiplinleri üzerinde muazzam bir etkiye sahip olup, din içi çoğulluğu farklılık olarak düzenleyecek araçlar olarak ikili kavramlar için gereken epistemik çerçeveyi sunmaktadır.

İslâm çalışmalarında ortodoksi kavramının canlanmasına katkı sunarak bu kavramın doğru biçimde kullanımı hakkındaki kafa karışıklığını daha da arttıran eserin bizzat, “din”in modern soykütüğünü çıkartmakta öncü isimlerden biri olan Asad’a ait olmasında bir ironi olduğu muhakkaktır. *Idea of an Anthropology of Islam* (İslâm Antropolojisi Düşüncesi) adlı kitapçığında Asad ortodoksiyi “bir güç ilişkisi” olarak tanımlar ve şöyle devam eder: “Müslümanların *doğruları* düzenleme, destekleme, talep etme veya uyarılma ve *yanlış-*

54 Karş. Boyarin’in yukarıda ele alınan dalga teorisi yaklaşımı.

ları da ayıplama, dışlama, yıkma veya değiştirme gücü bulunuyorsa, orada ortodoksi alanı var demektir” (Asad, 1986, s. 15). Asad’ın bu kitapta amaçladığı şey, daha evvel bu yöndeki adcı veya tözcü girişimleri eleştirerek, İslâm’ı antropolojik açıdan kavramsallaştırmak için yeni bir yol çizmektir. İslâm’ı, “kendisini Kur’an ve Hadis metinleriyle bağlı kılan” bir gelenek olarak nitelediği “söylemsel bir gelenek” olarak algılamayı önermektedir (Asad, 1986, s. 14).⁵⁵

Asad’a göre, söylem gücü birtakım seçkin kurumlarla sınırlandırılmış olmayıp, toplumun çeşitli kesimlerinde dışavurulmaktadır: “Bir uygulamanın İslâmi olması demek, İslâm’ın söylemsel geleneklerinden icazet almış ve ister alim, ister hatip, ister tasavvuf şeyhi, isterse de lalettayin bir ebeveyn tarafından olsun, Müslümanlara bu şekilde öğretilmiş olması demektir” (Asad, 1986, s. 15). Ancak, başka isimlerin yanı sıra Ovamir Anjum tarafından savunulmuş olduğu üzere, Asad’ın ilişkisel yaklaşımı (“iktidar ilişkisi” olarak “ortodoksi”) Kur’an ve Hadis’i İslâm geleneğinin kurucu metinleri olarak kabul etmesiyle çekişen bir görünüme sahiptir (Anjum, 2007, s. 666-669). Sorulması gereken soru, bu kabulün İslâmiyet’in kimi –yani söz konusu kurucu metinler ile birebir paralellik arz eden– yorumlarına ayrıcalık tanıyıp tanımadığı ve bundan ötürü bir “İslâm ortodoksisi”nin oluşumuna bizzat katkı sunar biçimde anlaşılıp anlaşılamayacağıdır (Wilson, 2007, s. 184). Anjum ve Wilson tarafından, Asad’ın ortodoksi kavramına ilişkin referans sistemi hakkında yöneltilen bu hassas sorular, *Anthropology of Islam* eserinde metinlerin otoritesini (Kur’an ve Hadis) diğer İslâmi otorite kaynakları (örneğin ritüel ve kişisel karizma) karşısında üstün/imtiyazlı görmek bakımından geçerlidir. Asad’ı müdafaa açısından, Asad’ın Kur’an ve Hadis’i İslâmiyet’in temel kurucu metinleri olarak tanımasını teolojik-siyasi (veya normatif) bir sav olarak değil de, tarihsel/antropolojik (yani betimleyici) bir gözlem olarak yorumlamak gerektiği düşüncesindeyim.

Ayrıca, Asad’ın “ortodoksi”yi “heterodoksi”ye karşı referansla kavramsallaştırmadığını da belirtmek gerekir. Asad her daim ikili zıtlıklara son derece eleştirel yaklaşmaktadır (Asad, 1986, s. 11-12; Asad, 2003, s. 23). Asad’ın ortodoksi kavramı bir “iktidar ilişkisi” olarak, ötekini zıddı haline getirerek (yani “heterodoksi” olarak) kendi dışına yansıtmak yerine, kendi içerisinde bir ihtilaf içermektedir. Soykütükçü bir yaklaşımla hareket eden Asad, kategorilerin sistematığıyla değil, bunların söylemde ve pratikte ne şe-

55 Marshall Hodgson’ın meşhur *İslâm’ın Serüveni* (1974) adlı eserinde daha önce de “ortodoksi”ye iktidar konumlarıyla bağlantılı olarak yaklaşmış olduğunu belirtmek gerekir; bkz. Wilson (2007, s. 172-173).

kilde iş gördüğüyle ilgilenmektedir. Başka bir ifadeyle, şayet doğru anlıyorsam, ortodoksi Asad için fenomenolojik bir kategori değildir ve dolayısıyla zımnen belirli bir tözcü İslâm tanımını teşvik eder biçimde anlaşılmaması gerekir; işte bu nedenle bir zıddı/ötekisi bulunması da mümkün değildir. Ampirik bir kategori olarak söylemsel tutumları yansıtmakta, fakat dogmatik veya siyasi/tarihsel iddiaların vasıflandırılması ve/veya normalleştirilmesiyle ilgilenmemektedir.

Geriye, İslâmi normatiflik meselesinin sadece kutsal metinlere odaklanarak ele alınmasının anlamlı olup olmadığı sorusu kalmaktadır. Kutsal metinlere dayanmayan normatiflik biçimleri, ister karizmatik tasavvuf veya Şii evliyası, ister soya dayalı otorite, isterse de çoğu zaman bölgeye has özellik gösteren çeşitli halk İslâmî âdetleri (dönüştürücü olma potansiyeli taşıyan, tefekkürücü ve esrik ritüeller gibi âdetler) görünümünde olsun, her daim İslâmi kültürlerin bir parçası olagelmıştır. Bu nedenledir ki, İslâm içerisindeki kutsal metinlere dayanan ve dayanmayan otorite biçimlerini birbirine taban tabana zıt biçimde algılamak, kimi İslâmi polemikler elbette ki tam da bunu iddia ediyor olsa bile, nihayetinde yanlıştır. Fiiliyatta İslâmiyet'in kutsal metinlere dayanan ve dayanmayan otorite biçimleri çoğu zaman birbirini dışlamak yerine tamamlamaktadır.

İslâm İçi Farklılığı Zıt İkilikler Şeklinde

Kavramsallaştırmanın Ötesi

Genel olarak ikili kavramların ve özel olarak da ortodoksi/heterodoksi ikiliğinin taşıdığı metodolojik ve teorik sorunlar gözönüne alındığında, ortodoksi/heterodoksi ikiliğinin özcü din anlayışlarını altüst etmeye çalışan özel buluşsal amaç dışında analitik bir kategori olarak kullanılmasına karşıyım. Göstermeye çalıştığım üzere, bu tür ikili kavramların beraberinde getirdiği metodolojik sorunlar çok yönlüdür. İkiliklerin temelinde yatan mantık, düşüncesizce geriye doğru okunduğunda işlevsel perspektifleri somutlaştırma eğilimindedir. Bu işlevselcilikten dolayı, tarihi tesadüfleri, dinler-arası ve din-içi çakışmaları ve birçok premodern bağlamda dini sınırların akışkanlığını yok sayan sorgulanabilir uzun erimli [*longue durée*] teleolojik varsayımlara yol açabilir. Böyle bir yaklaşım dini, dini özler ve farklılıklar hakkında bilinen gerçekleri pekiştirip sağlamlaştırması muhtemel olan statik bir tarzda tanımlamaya benzer.

Buna alternatif olarak, dini ikilikler savına ve din içi sınırların nasıl tesis edildiği ve en başta nasıl aşikâr kılındığı ile bu ikilikler arasındaki bağlan-

tiya dahil olan iktidar dinamiklerine odaklanmamızı öneriyorum. İslâmi kültürün kendine has kavramlarını dışarıdan getirilmiş ikiliklerle somutlaştırmak yerine, hem akademik söylemlerde hem de bunların tercüme edildiği yerel dillerde söz konusu ikiliklerin nasıl iş gördüğü yakından incelenebilir. Ayrıca, emik ve etik söylemler arasında gidip gelirken yaptıkları icraata da dikkat edilebilir. Bunun için, bizzat din/İslâm âlimlerinin katkıda bulunduğu din söylemlerini şekillendiren güç dengesizliklerinin tespiti şart olacaktır. Daha da önemlisi, din ve daha özelinde de İslâm ile ilişkili şeylere yönelik analizlerimizde karmaşıklığı azaltan değil arttıran perspektiflere yönelmek mümkündür. İndirgemecilik her zaman net biçimde tanımlanmış bir buluşsal amaca hizmet etmeli, belirli bir araştırmanın gidişatını belirleyen demirden bir kafeşe dönüşmemelidir.⁵⁶

Ortodoksi/heterodoksi gibi ikilikler illa kullanılacaksa, sınırların ötesine geçme maksadıyla, örneğin hegemonik otorite yapılarını ve (akademik, siyasi, dinî) söylemlerini yerinden sökecek yıkıcı bir araç olarak, kullanılmalıdır. Ortodoksi/heterodoksi ayrımı gibi kavramların normalleştirilmesinin bu kavram siyasetiyle genel anlamda dezavantajlı duruma düşenler tarafından benimsenmesi böyle yıkıcı bir eylem olabilir. Örneğin Aleviler heterodoksi terimine kendileri anlam/sıfat yükleyip olumlu bir şekilde yeniden yorumlarsa, teolojik-siyasi sıfatlandırma politikasının güç dinamiklerine meydan okumuş olurlar. Bhabha'nın ifadesiyle, kültürel farklılık işaretlerini açıkça telaffuz edip yeniden mânâ yükleyerek müphemlik yaratırlar. Bu yeniden sıfatlandırma egemen kültürel hegemonya söylemlerine karşı bir direniş eylemi olarak görülebilir (Bhabha, 1994, s. 110-111).

İslâm içi farklılık sınıflandırmaları üzerine ortaya serilen bu düşünceleri noktalarken, İslâm konusundaki Oryantalist çalışmaların kavramsal mirasına eleştirel bir farkındalıkla eğilip, bu mirasın yeniden detaylı biçimde soruşturulması gerektiğini savunuyorum. Bu bölümde incelediğim kavramlar, soykütük bakımından birbiriyle bir miktar örtüşen iki kaynağa aittir: (1) İslâm geleneği içerisindeki tedafüî (savunmacı) söylemler ve (2) ilk olarak Batı Avrupa'da geliştirilen, ancak dünyanın geri kalan yerlerine Batı'nın siyasi, maddi ve fikrî hegemonyasının hâkim olmasıyla küreselleşen modern (dünya)

56 Ancak, Wilson İslâm bilimcilerin "ortodoksi" terimini kullanımına dair eleştirel incelemesinde, araştırmacıların böylesi ihtilaflı tartışmalara yol açan bir kavrama ısrarla yapışıp kalmalarının tek veya başlıca sebebinin basitlik olmadığını öne sürmekte haklıdır (Wilson, 2007, s. 186). İslâm araştırmalarında ortodoksi ve heterodoksi gibi terimlerin süregiden popülerliği dinî kavramların Hristiyanlıktan diğer dinî/kültürel bağlamlara tercümesinin arka planını oluşturan ve yukarıda ele alınan hiyerarşiler ve otoriteler bağlamında analiz edilebilir.

din(i) söylemi. Tartışma konusu yapılan kavramları tarihsel kavramlar olarak anlayıp incelemek için bunların soykütüğünden haberdar olmamız gerekir. Bu farkındalık, genel olarak din ve özel olarak İslâm konusunda çalışan akademik disiplinlerin kavram çantasının gözlerinde saklı kimi örtük normatif varsayımları çözüp ortadan kaldırmamıza yardımcı olabilir. İslâm tarihi ve kültürünün karmaşık dinamiklerine yönelik yeni ve kanaatimce çok daha ilgi çekici sorular yöneltmek için bu bir ön koşul teşkil etmektedir. Örneğin ortodoksi/heterodoksi ikiliğine dair altı çizilmesi gereken sorular –işlevselci ve tözcü yaklaşımların ötesinde– soykütüğe ve söyleme ilişkin olmalıdır: Ortodoksi/heterodoksi kavramları belirli söylemlerde nasıl tesis ediliyor ve bunların teolojik-siyasi açıdan görevi nedir? “Ortodoksi” ve “heterodoksi”yi hangi bağlamda, kim tanımlıyor? Akademik ve yerel söylemler arasında süregiden kültürel öykünmenin kabulü, İslâm konusundaki çalışmalarımızda emik ve etik perspektifler arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırma biçimimizi ne şekilde etkilemeli? Ve son olarak, İslâm ve din çalışmalarının bazı yönleriyle halen “doksa” hiyerarşilerine dayalı bir din söylemine minnet duymasının sebepleri nelerdir?

ALTINCI BÖLÜM

Fuad Köprülü'nün Eserlerinde Alevi ve Alevilik ve Köprülü'nün Ardında Bıraktığı Miras

Bu bölüm, Mehmed Fuad Köprülü'nün yazılarında karşımıza çıktığı haliyle Alevilik kavramını betimleyip incelemektedir. Baha Said Bey'in yanısıra, Köprülü'nün eserleri de Türkiye'de Alevi ve Alevilik terimlerine kendisinden sonra yüklenecek anlamlar üzerinde en doğrudan ve en kalıcı etkiyi yaratmıştır. Bu iki ismin yazılarının, gündemleri ve yöntemleri birbirinden hayli farklı olmasına karşın, önemli müşterek noktaları da mevcuttu. Köprülü hiçbir zaman doğrudan partiye üye olmamakla birlikte, her ikisi de, farklı decelerde bile olsa, Türk milliyetçiliği politikalarına ve İttihad ve Terakki Cemiyeti çevresindeki örgütlenmelere dahil olmuşlardır. Her ikisi de Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Alevilikle ilgili yazılara başlamış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra da bu çalışmalarını sürdürmüştür. Bir başka ortak nokta ise, her ikisinin de Ziya Gökalp ile yakın temas halinde bulunması ve onun fikirlerinden etkilenmiş olmasıdır.

Köprülü ve Baha Said'in yazılarında Alevilik ve Alevilikle bağlantılı cemaatler daha önce eşi benzeri hiç görülmemiş bir şekilde kavramsallaştırılmıştır. Bu yaklaşımlar neticesinde milliyetçi projenin taşıdığı gayelere paralel nitelikte yeni bir etno-dinsel kategori yaratılmıştır; bu kategori, Kızılbaş-Alevileri çoğunlukla eski Anadolu ve Hristiyan kültür ve geleneklerinin kalıntısı olarak gören Batılı gözlemcilerin daha evvelki yorumları ile taban tabana zıtlık içeriyordu. İlerleyen yıllarda Kızılbaş toplulukların böyle yeni bir ifadeyle "Alevi" olarak kavramsallaştırılması yavaş yavaş Türkiye'de yerel dilin bir parçası haline gelecek ve ayrıca, bu yeni etiketin yapıştirıldığı topluluklar

–ki bunlar kendi aralarında aslında heterojen bir yapıya sahipti– tarafından da temel kimlik göstergesi olarak benimsenip kullanılacaktır.

KÖPRÜLÜ’NÜN ÇALIŞMALARINDA ALEVİ TERİMİNİN ANLAMLARI

Aşağıda, Fuad Köprülü’nün yazılarında Alevi teriminin çağrıştırdığı çeşitli anlamları açıklamaya çalışacağım. Böylece Kızılbaşların İslâmî söylem, Türk milliyetçiliği ve Şarkiyatçı çalışmaların kesiştiği kavşakta Aleviler olarak yeniden sıfatlandırılma süreçlerine hâkim olan muğlaklıkları ve bu süreçlerin çok yönlü, karmaşık yapısını saptayıp kavramamız daha kolay olacaktır.

Köprülü’nün çalışmalarında *Alevi* (hem sıfat, hem isim olarak) ve soyut isim olarak *Alevilik* kelimeleri beş farklı anlamda karşımıza çıkmaktadır: (1) kelimenin genel mânâsıyla, Sünniliğin zıddı olarak Şiilik anlamında; (2) Ehl-i Beyt sevdalıları olarak; (3) “müfrit” Şii olarak; ayrıca (4) Anadolu’daki çoğu Türk olup, birbiriyle bağlantılı olan veya olmayan birtakım “heterodoks” toplulukların kendine özgü dinî tabiatına işaret eden bir sıfat olarak; ve son olarak da (5) tarihsel olarak Kızılbaş diye isimlendirilen ocak-merkezli grupların adı olarak. Zaman zaman aynı metin içerisinde farklı anlamları harmanladığı görülmekte olup, bağlamdan net bir çıkarıma varılamadığında, kelimeyi hangi mânâda kullanmış olduğundan yahut yukarıda belirtilen anlamların birkaçını aynı anda mı çağrıştırmaya çalıştığından tam olarak emin olamıyoruz.¹ İlk dört mealin 1920’lerin başlarından itibaren Köprülü tarafından nispeten düzenli olarak kullanıldığını görmekteyiz. Daha öncesinde, *İlk Mutasavvıflar* da dahil olmak üzere, henüz *Alevi* kelimesini değil, *Ehl-i Beyt* ve *Şii* gibi daha muayyen terimleri kullanmaktaydı. Beşinci meal ise, bu bariz anlamıyla sadece 1935 tarihli tek bir metinde göze çarpmaktadır.

Aleviler: Şii Anlamında

Köprülü *Alevi* kelimesini ilk kez *Türk Edebiyatı Tarihi*’nde kullanmış görünmektedir. Burada, İslâmiyet’in ilk dönemlerine ait bir şair olan Ferezdak’tan “samimi bir ‘Alevi’” diye bahsetmektedir (Köprülü, 1980 [1920/21], s. 103). Metinden anlaşılabilirdiği kadarıyla, Alevi kavramı bu eserde genel anlamda Şiilik eğilimi belirtmektedir. Bu tarzda bir başka örneğe ise, Köprülü’nün *Anadolu’da İslâmiyet* adlı eserinde Franz Babinger tarafından yazılmış bir

1 Ne yazık ki, Köprülü, “Alevi” maddesinin yer alacağını duyurmuş olduğu *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*’nin ikinci cildini yayınlamamıştır (Köprülü, 1935b, s. 37-38).

makaleye verdiği cevapta rastlıyoruz.² Hem Köprülü hem de Babinger, Şiiliği, normatif veya “ortodoks” olarak Sünnilik idealinin karşısına yerleştirerek, açık sayılabilecek yollarla “heterodoks” olarak nitelemektedir (Köprülü, 2005 [1922], s. 22-24; Babinger, 1922, s. 128-130).

Aleviler: Ehl-i Beyt Sevdalıları Anlamında

Anadolu’da İslâmiyet içerisinde Alevi kelimesi daha ziyade, Ali’ye ve Ehl-i Beyt’e derin bir sevdâ besleyenlere yönelik bir terim olarak kullanılmaktadır. Köprülü işte bu anlam dahilinde Babinger’e karşı çıkarak, onun Şii olarak nitelendiği Türklerin “bütün alevî temayüllerine rağmen” aslında Sünni olduğunu iddia etmekte ve 14. yüzyıl Moğol fatihi Timur’u buna örnek göstermektedir (Köprülü, 2005 [1922], s. 96). Köprülü’ye göre, Timur “bariz alevîliğine rağmen” Sünni Müslümanlığın Hanefi ekolüne dahildi. “Bu kabil alevîlik tesirâtı en mutaassıp Ehl-i Sünnet arasında ve bilhassa Yesevîlik-Nakşibendîlik gibi sûfî tarikatlerinde eskiden beri az çok kuvvetle mevcut [idi]” (Köprülü, 2005 [1922], s. 94-95). Alevilik “bilumum Ehl-i Sünnet sûfîlerinde ve hemen her devirde müşterek bir vasf-ı mümeyyizden başka bir şey sayılamaz” (Köprülü, 2005 [1922], s. 121). Bu metin ayrıca, Köprülü’nün soyut isim olarak *Alevilik* kelimesini kullandığı ilk eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aynı yıla ait bir başka yazısında Alevi terimini sosyolojik bakımdan daha özel bir bağlamda kullanmaktadır. Burada “Sazşâirlerinin umumiyetle *Muhıbb-i ehl-i beyt*, yâni *Alevî* ve büyük bir kısmının ise hassaten *Bektaşî*” olduğundan bahseder (Köprülü, 1966 [1922], s. 266-267). Söz konusu saz şairleri, “Türk Edebiyatının Menşe’i”nde Şaman pratiklerinin kalıntıları olarak yorumladığı Anadolu İslâmî içerisindeki âşık ve ozanlardır. Bu örneklerde “Alevî” kelimesi Ali’ye ve Ehl-i Beyt’e sevdâ besleyen Müslümanlara dair genel bir isimlendirme olarak anlaşılmaktadır (karş. Köprülü, 2005 [1922], s. 23, dn. 24). Köprülü henüz daha *İlk Mutasavvıflar*’da, laf arasında bile olsa, Ali’yi ve Oniki İmam’ı yücelten akımlara külliye Şiilik atfedilmesini eleştirmektedir (Köprülü, 1966 [1919], s. 128-129, dn. 41). Başka bir deyişle,

2 Babinger’in tezine göre, Anadolu Selçuklulardan Osmanlıların ilk dönemlerine dek yoğun bir Acem etkisi altındaydı ve bu etki sanat, mimari, fikir hayatı, dil ve din gibi yaşamın birçok alanına nüfuz etmişti. Selçuklular Alevî’ydi (“Alîden (‘alewi)’), yani resmî devlet dini Şiilikti (Babinger, 1922, s. 128-130). Babinger’e göre, bu Acem/Alevî/Şii etkisi Osmanlı’nın ilk yüzyılları boyunca da devam etmişti; Mevlevî ve Bektaşî tarikatları da bunun başlıca örnekleriydi (Babinger, 1922, s. 133). Köprülü buna yanıtında, sadece Selçuklular ve erken dönem Osmanlılar üzerinde Türklerin Acemlere oranla daha etkili olduğunu savunmakla kalmayıp, Selçukluların Şii olduğu fikrine de şiddetle karşı çıkmaktadır (Köprülü, 2005 [1922], s. 30, dn. 33).

tüm Şiiler Ehl-i Beyt sevdalısı olmak anlamında Alevi'dir, fakat tüm Aleviler bu anlamda Şii değildir.³

Aleviler: Müfrit Şii Anlamında

Anadolu'da İslâmiyet'te Alevi kelimesinin üçüncü bir mânâsı karşımıza çıkıyor: Hem dinî hem siyasi çağrışımlar içeren bu “müfrit Şiilik” anlamı, Ali'nin yüceltilmesi ve siyasi bozgunculuk eğilimi gibi kâfirlik sayılan inançlara bağlılık mânâsına geliyordu. Köprülü örneğin 1240'taki Babai ayaklanmasının baş isimlerinden biri olan Baba İshak'ı “müfrit *Alevîyyü'l Mezhep ve Kalenderîyyü'l Meşrep* Türkmen Babalarından” biri olarak resmetmektedir (Köprülü, 2005 [1922], s. 41).⁴ Bu kavramı *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*'nda, 13. ve 14. yüzyıllarda çoğu “Türk aşiyretleri[nin] ... eski Türk şamanlarının haricen islâmlaşmış bir devamından başka birşey olmıyan müfrit alevî ve *hétérodoxe* Türkmen babalarının mânevî nüfuzu altında” olduğunu anlatırken tekrar kullanacaktır (Köprülü, 1959 [1935], s. 47-48). Yine aynı yıla ait bir ansiklopedi maddesinde de “Rum Abdalları”nı –daha sonra Bektaşilik içerisine dahil edilmiş 13-16. yüzyıllara ait bir derviş topluluğu– ayin ve akideleri itibarıyla “müfrit Şii ve Alevî *hétérodoxe* bir zümre” olarak tanımlamıştır (Köprülü, 1935b, s. 36). Aşağıda daha ayrıntılı biçimde ele alınacak olan bu yazı, “Şii” ile “Alevi” arasında *Anadolu'da İslâmiyet*'te olduğundan daha net bir ayrım sergilemektedir.

Aleviler: Heterodoks Anadolu Türkleri Anlamında

Önceki satırlarda verilen, Babai ve Türk Şamanlarla bağlantılı “müfrit Alevi” örnekleri Köprülü'nün “Alevi” kelimesine yüklediği dördüncü mânâyı uzaktan göz kırpmaktadır. Alevi terimi bu kullanımında, Anadolu'da genelde Türk olarak tanımlanan birtakım çevresel Müslüman grupların uzun zaman-dan beri sürdürdüğü belirli bir tür dinselliği çağrıştırmaktadır. “Alevi” kelimesi bu şekilde kullanıldığında yukarıda ele alınan Ehl-i Beyt sevdalısı ve “müfrit” Şii anlamlarını da içermektedir. Köprülü'nün eserlerinde 1920'lerin

3 Alevi kelimesinin bu daha geniş anlamını Babinger'de –örneğin “Ali sevdası”ndan bahsettiğinde– görüyoruz. Ancak Babinger, Köprülü'nün aksine, Şiiler ile “Ali sevdalıları” arasında açık bir ayrım gitmemektedir (Babinger, 1922, s. 133). Köprülü'nün bu dönemdeki Alevi terimi kullanımı aslında pek tutarlı da değildi. *Anadolu'da İslâmiyet* eserinde Alevi kelimesi her iki anlama (Şii ve Ehl-i Beyt yanlısı) da gelirken, aynı döneme ait başka metinlerde *Ehl-i Beyt* çağrışımını –en azından açıkça– içermemektedir (bkz. Köprülü, 1980 [1920/21]; 2005 [1925], s. 86).

4 Aynı eserin ilerleyen sayfalarında Kızılbaşlardan da “müfrit alevîler” diye bahsetmektedir (Köprülü, 2005 [1922], s. 44, dn. 57).

başından itibaren bu terimin Babai, Bektaşî ve Kızılbaş arasındaki organik bağa işaret etmek amacıyla kullanıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda “*Kızılbaş Türkler –ki Alevî’dirler–*” demek (Köprülü, 1966 [1922], s. 266); Bektaşîleri “*hétérodoxe Alevî zümreleri*” arasında saymakta (Köprülü, 1935b, s. 30); Babailerin “*muahhar asırlarda Anadolu’da mevcudiyetini bildiğimiz muhtelif alevî taifeleri’ne benze[diğini]*” öne sürmekte (Köprülü, 1959 [1935], s. 98); ve genel anlamda “*Bektaşîler, Kızılbaşlar gibi Alevî Türk zümreleri*”nden bahsetmektedir (Köprülü, 1935a, s. 1). *Türk Edebiyatı Tarihi*’nde, Selçuklular döneminde Anadolu şehirlerinde yaşayan halkı yaşam tarzı ve din bakımından göçebe Türkmenlerle kıyaslayan Köprülü, ilk grubu esasen Sünni olarak nitelerken, diğerlerini İslâm’ı daha önceki geleneklerine uyan bir tarzda yorumlayan “*Bâtînî-Alevî*” Türkmen babalarının etkisi altında tanımlamaktaydı (Köprülü, 1980 [1920/21], s. 242). Bütün bu örneklerde Alevi kelimesi birtakım sosyo-dinsel grupların müşterek bir hususiyetine işaret etmek amacıyla kullanılan bir sıfat biçiminde göze çarpmaktadır. Henüz belirli bir gruba has bir isim olarak değil, Türk dininin Şamanizmden 20. yüzyılda Anadolu’daki heterodoks İslâm’a doğru uzun erimli [*longue durée*] evrimini yansıtan bir vasf olarak kullanılmaktadır.⁵

Aleviler: Ocak-Merkezli Kızılbaş Türkler

Alevi kelimesinin yukarıda ele alınan ikinci, üçüncü ve dördüncü anlamları (Ehl-i Beyt sevdalısı, müfrit Şii ve bu iki anlamı Anadolu Türk kültürüyle bağlayan muğlak bir sıfat olarak) Köprülü’nün eserlerinde Alevilerin Anadolu ve Trakya’da ocak sistemi etrafında bütünleşen ve tarihsel olarak kökleri Kızılbaşlara dayanan farklı, müstakil ve özel bir kavramsallaştırmaya işaret eden beşinci anlamının önünü açmaya yaramıştır. Sözcüğün bu anlamı henüz daha 1920’lerde başka yazarlar tarafından yaygın bir şekilde kullanıma sokulmaya başlanmışsa da, Köprülü bu terimi söz konusu hususi anlamıyla yalnızca 1935 tarihli bir metinde kullanmıştır. Bu metin “*Abdal*” başlığıyla bir ansiklopedi maddesi olup, birkaç sebeple dikkat çekicidir. Birincisi, bu uzun maddenin bölümlerinden birinin “*Etnografya ve Tarih*”e ayrılmış olması metodolojik açıdan ilginç bir noktadır. Zira Köprülü’nün çalışmaları genel olarak çoğunlukla tarihsel bir niteliğe sahiptir. Bu etnografya bölümünde, ikinci kaynakların yanı sıra, başta Abdülbaki [Gölpınarlı] (1900-1982) olmak

5 Birtakım sosyo-dinsel çevre ve fikirlerin sürekliliğine dair bu anlam elbette ki Alevi terimine bağlı değildir. Köprülü bu hususu, *İlk Mutasavvıflar* gibi, henüz daha Alevi kelimesini kullanmadığı daha önceki yayınlarda ele almıştı (Köprülü, 2006 [1919], s. 200).

üzere kendi öğrencilerinin anlattıklarına dayanmaktadır. İkincisi ve benim açımdan en önemlisi, bu yazının Alevi kavramının birtakım farklı grup ve ceyanlara yönelik bir nitelendirme sıfatından belirli bir sosyal oluşumun adına dönüştüğünü apaçık gösteriyor olmasıdır.

Köprülü'nün kaleme aldığı bu Abdal maddesi Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Alevi ve Alevilik terimlerinin geçirdiği kavramsal dönüşümü çok güzel örneklemektedir. Burada Köprülü, Çin Türkistanı'ndan Anadolu'ya dek uzanan bir coğrafyada ve on beş yüzyılı kapsayan bir dönem boyunca Abdal olarak bilinen veya dilbilimsel açıdan bağlantılı gördüğü benzer isimler taşıyan gruplar hakkındaki bilgileri bir araya toplayıp sistematik bir hale getirme niyetiyle yola çıkmaktadır. Esasen Abdal'ın kimileyin birbiriyle kesişen şu iki anlamını birbirinden ayırarak açıklamaktadır: (1) sosyo-dinsel adlandırma ve (2) aşiret adlandırması. Bizim açımızdan önem arz eden kısımlarda, bu grupları Anadolu Abdalları olarak ele alıp, Alevi diye nitelendirmektedir. Her şeyden evvel, bu maddede Alevi kelimesinin yukarıda dile getirilen niteleyici anlamlarının da yer aldığını belirtmek gerekir. Mesela, Anadolu Abdallarının, tıpkı "eski Rum Abdalları ve bugünkü Anadolu Kızılbaşları gibi", Alevi olduğunu dile getirmektedir (Köprülü, 1935b, s. 38). Fakat sonrasında aynı kelimeyi belirli bir sosyotarihsel grubu belirten başlıca adlandırma olarak da kullanmaktadır. Abdülbaki [Gölpınarlı]'ya atfettiği bilgilere dayanan Köprülü, kendilerinden Abdal olarak bahseden fakat halkın Çingene saydığı Anadolu'daki Alevi Abdalları hakkında şunları söylemektedir: "Sair Alevîler gibi bunların da kendi aralarından yetişmiş *Dede*'leri vardır; Dede, yılda bir onları ziyaret eder; o yıllık muayyen âidâtını alır; nezirler yâni kurbanlar kesilir. Bu âyinlerin sair Alevî zümrelerindeki bir farkı yoktur." Bu Abdallar bazen diğer Alevilerin âyinlerine katıldıkları gibi, tam tersi de geçerli olmaktadır. Esasen "akiyde itibarıyla bunların sair Alevî Türkler'den bir farkları yoktur" (Köprülü, 1935b, s. 39). Devamında ise şu ifadeler yer almaktadır:

[Anadolu Abdallarından] hepsinin değilse bile büyük bir ekseriyetinin Anadolu'daki diğer *Hétérodoxe* taifelerden –Kızılbaşlar, Tahtacılar, v.s.– farksız bir surette Alevî olduklarını, *Dede*'lerinin –diğer zümrelerin Dedeleri gibi– Hacı Bektaş merkezindeki Çelebi'lerle alâkalarını açıkça göstermektedir. Demek oluyor ki, âyin ve akiyde bakımından, Abdallar'ı, türklüklerinden en ufak bir şüphe bile olmayan ve eski türk Şamanizm'inin izlerini hâlâ saklayan Anadolu Alevî Türkleri'nden ayırmaya imkân yoktur. (Köprülü, 1935b, s. 45)

Yukarıda betimlendiği haliyle Alevi dendiğinde sadece, İslâm aleminin başka yerlerinde de karşılaşılabilecek Şii, Ehl-i Beyt sevdalısı veya müfrit Şii gruplar kastedilmemektedir. Bu şekliyle Aleviler birtakım kurumlar (dedelik kurumu ve Hacıbektaş'taki Çelebi ailesi gibi) ve pratikler (dede ziyareti sırasında gerçekleştirilen ritüeller gibi) üzerinden özel bir karakter kazanmaktadır. Bu kurum ve pratikler, her biri kendine has Alevi topluluklar olan Kızılbaşlar, Abdallar ve Tahtacılar ortak olarak gözlenmekteydi. Başka bir deyişle, bu maddede Alevi kavramı, son derece karakteristik birtakım pratik ve kurumlara müştereken sahip olan kültürel açıdan özgün grupları kapsayan genel bir tabir haline gelmektedir.

Aslında Köprülü'nün önceki yayınlarında da, yukarıda bahsedilen “Abdal” maddesinde kendini gösteren sosyolojik bakımdan daha hususi Alevi kavramının habercisi sayılabilecek ifadeler yer almaktaydı. “Anadolu Kızılbaşları” mefhumu buna örnek verilebilir. *Anadolu’da İslâmiyet*’te Köprülü, Babai Türkmenlerinin hafidlerinden bahsederken, laf arasında, bugünkü Tahtacıların ve Çepnilerin, “daha doğrusu bütün Anadolu Kızılbaşları”nın bunlara mensup olduğunu (yani Babailerin soyundan geldiğini) söyler (Köprülü, 2005 [1922], s. 43). Bir başka örnek de “Bektaşiliğin Menşeleri” adlı makalesidir. Köprülü'nün ancak geleneklerinin devamına imkân veren bir dini kabul edebileceğini öne sürdüğü Türkmenler bu olanağı “Batınî ve müfrit Şîî cereyanlarında buluyorlar ve böylece âdeta mezhebi taifeler (*sectes*) teşkil ediyorlardı. Muahharan Kızılbaş, Alevî, Hurufî, Alallahî gibi nâmlar alarak Anadolu ve İran’ın bazı sahalarında hâlâ yaşayan *hétérodoxe* zümreler, işte bunların ahfadıdır” (Köprülü, 2001 [1925], s. 71).

Alevileri her şeyden evvel Türk kültürüne mensup özel bir sosyo-dinsel zümre olarak tanıyan Köprülü, Besim Atalay (1882-1965), Baha Said (1882-1939) ve Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954) gibi milliyetçi yazarların izinden gitmiştir.⁶ Köprülü'nün de muazzam katkılarda bulunmuş olduğu Türk din tarihini daha geniş bir tarihsel çerçeve içerisinde ele alan bu isimler 1920’lerin ortalarından itibaren modern Türk Alevilik kavramı diye adlandırılacak bir genelleyici kategori yaratmaya başlayarak, daha önceleri Kızılbaş olarak sınıflandırılan ocak-merkezli cemaatlere büyük oranda benzerlik gösteren sosyo-dinsel grupları, kökleri Orta Asya ve Şaman Türk geçmişine dayanan bir Türk kültürünün taşıyıcıları olarak Türk milliyetçisi bir çerçeve içeri-

6 Etnolog Yörükân Alevilik konusundaki yoğun bir şekilde yazmaya Baha Said ve Köprülü’den epey sonra, 1920’lerin sonlarından itibaren başlamıştır. Alevilik konusundakini yazılarını toplu halde bulmak için bkz. Yörükân (2006).

sine yerleştirmişlerdir. Köprülü'nün Abdal maddesi altındaki ansiklopedi yazısı, genel anlamda siyasi açıdan yıkıcılık, dinî açıdan ise sapkınlık şüphesiyle yaklaşılan Kızılbaşları, Türk kabul edilen, “heterodoks” diye nitelenen, zararsız senkretizmi dinden ziyade folklor ve kültür alanlarında dile getirilen – ve dolayısıyla yeni laik siyasi düzen içerisinde ehlileştirilebilecek olan– Alevilere dönüştüren yeniden adlandırmanın uç noktasını temsil etmektedir.

İsmi geçen yazarların bu konudaki çalışmalarından muhakkak ki haberdar olan⁷ Köprülü'nün ocak-merkezli Kızılbaş grupları sosyolojik açıdan “Alevi” diye tanımlamak için 1935 yılını seçmesinin belirli bir nedeni olup olmadığı sorusu akla gelebilir. O dönemde yaşanan iki gelişme buna katkıda bulunmuş olabilir. Birincisi, muhtelif Kızılbaş grupları Alevi olarak adlandırmak o dönem itibariyle seçkin milliyetçi çevreler arasında terminolojik bir mutabakat haline gelmekteydi. İkincisi ise, 1930'ların siyasi ortamında politik ve akademik söylemlere yoğun milliyetçi duygular damgasını vurmuştu. Köprülü'nün Türk sürekliliği tezinin sanki cisimleşmiş hali olarak Aleviler hakkında daha açıkça yazmak için o dönemi mi münasip görmüş olduğu sorusu da akla gelebilir. Üzerinde durduğumuz ansiklopedi maddesi Türk Tarih Tezi'nden etkilenmiş görünen başka savlar da öne sürmektedir.⁸ Alevilere yönelik bu sosyolojik kavramsallaştırmaya daha sonraki çalışmalarında devam etmemiş veya hatta tek bir kez bile yinelememiş olması da bu yorumu destekleyecektir.

Köprülü söz konusu “Abdal” maddesinde, Bektaşiler ile Aleviler arasında daha önceki çalışmalarında bu denli net bir biçimde çizilmemiş bir sosyo-coğrafi ayırmada da bulunmuştur. Bazı Abdal toplulukları ve gelenekleri ile tekkelerinin 17. ve 18. yüzyıllarda Bektaşilerle birleşmiş olduğunu öne sürerek “bâzı Abdal zümrelerinin, doğrudan doğruya şehir Bektâşılığına karışımı-yarak köylerde yaşayan *hétérodoxe* Alevî zümreleriyle birleştiği, yahut ... sa-

7 Söz konusu ansiklopedi maddesi boyunca, başta Abdülbaki Gölpınarlı olmak üzere, Alevi topluluklara ilişkin saha tecrübelerinden yararlandığı kimi öğrencilerinden ve Alevi/Abdal konusunda kimi Avrupa kaynaklarından bahsetmesine karşın, Baha Said Bey ve Yusuf Ziya [Yörükan]'ın çalışmalarına yönelik tek bir atıf bile yer almaması ilginçtir; halbuki, bilhassa Yörükan'ın çalışmalarında Abdallara dair çok sayıda atıf yer almakta olup Köprülü'nün bunlardan haberdar olmaması pek mümkün görünmemektedir. Yusuf Ziya Yörükan felsefe tahsili yaptığı Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nden 1922 yılında mezun olmuştur. O dönemde Köprülü'den ders almış olabilir. 1926 yılından itibaren Darülfünun'da İlahiyat Bölümü'nde ders veren Yörükan ile Köprülü'nün birlikte üniversite kurullarında yer almış olduğunu biliyoruz (Yörükan, 2006, s. 16-19; Asılsoy, 2008, s. 81, dn. 271). Baha Said Bey ise Ziya Gökalp'in İstanbul'da olduğu dönemde kendisiyle birlikte çalışmış ve Köprülü gibi onun da *Türk Yurdu*'nda yazıları yayınlanmıştır. Siyasi yönelimleri ve muhtemelen belirli bir miktarda sosyal çevreleri hayli örtüşüyor olmalıydı.

8 Türk Tarih Tezi için bkz. s. 171-173.

ir Kızılbaş zümreleri kabiylinden bir *secte* halinde Türkiye'nin muhtelif sâhalarında köyler kurup yerleştiği, ve dördüncü bir kısmın da, göçebe Kızılbaş obaları tarzında, göçebe hayatı geçirdiği tahmin edilebilir” demiştir (Köprülü, 1935b, s. 36). Şehir Bektaşileri ile köy Bektaşileri/Alevileri arasındaki bu ayrım, Alevilerin özel bir sosyotarihsel oluşum olarak nesnelleştirilmesine yönelik ufak ama önemli bir adım sayılabilir.⁹

HETERODOKS TÜRK KÜLTÜRÜNÜN SÜREKLİLİĞİ

Richard Handler'ın izinden giden van der Veer'in iddia ettiği gibi “çeşitliliğin etrafını saran sınırlılık, süreklilik ve homojenlik milliyetçi söyleme ve sosyal bilimler söylemine aynı ölçüde egemen durumdadır” (van der Veer, 1994a, s. 195). Bu anlamda, Köprülü'nün yapıtlarında müstakil bir Alevilik kavramının inkişafını ve Alevilerin sosyo-tarihsel bir topluluk olarak tezahürünü, kendisinin daha geniş kapsamda sürdürdüğü milli Türk mefkûresinin kökenlerini ve karakteristik özelliklerini çözme ve Türk milletinin bir tarih öznesi olarak oluşumunun izlerini sürme gayesiyle bağlantılı düşünmek gerekir. Köprülü'nün bu arayıştaki temel odak noktalarından biri, Türk ve İslâm edebi ve dini gelenekleri arasındaki ilişkiye dair yürüttüğü araştırmanın en başlarından itibaren, süreklilik göstergeleri olagelmıştır.

Eski dini biçimlerin, Türklerin daha sonraki evrimsel aşamaları boyunca kesintisiz bir şekilde taşınmış olduğu fikri, Köprülü'nün Türklerin Müslümanlaşması ile Türk İslâmı konularındaki çalışması bakımından göze çarpan ana temalardan biridir ve böylece Türk kültürünün antik çağlardan modern zamanlara evrimine dair daha genel kapsamlı teorisine katkıda bulunmaktadır. Bu evrimin ayırt edici özellikleri, dinî senkretizm ve Türklerin çeşitli din ve medeniyet çevrelerine intibakında milli Türk öğelerinin egemenliği olmuştur. Bu anlatıda, Türk ruhunun tarih boyunca kendini ortaya koyma biçimlerinde din ve medeniyet bakımından birtakım değişiklikler meydana gelmekle birlikte, “milli zevk” ve “ruh”, zaman içerisinde çeşitli şekillerde zuhur etmekle birlikte her daim sabit kalarak ilk baştaki özelliğinden hiç sapmamıştır.¹⁰

9 Bu ayrım, bildiğim kadarıyla, “Anadolu Bektaşileri” yahut “Köy Bektaşileri”nin Alevi olduğunu öne süren Besim Atalay tarafından ortaya atılmıştır (Atalay, 1924, s. 7). Atalay'a göre Alevi terimi dini yönelimi nitelemekteydi; yani bu şekilde tanımlanan grup mezhep bakımından Caferi, tarikat bakımından ise Bektaşî ve Alevi olacaktır (Atalay, 1924, s. 4). Atalay'ın Alevi terimine yüklediği meal halen genel Şiiilik kavramına oldukça yakındı; Bektaşîlik ile aralarında kurduğu ilişki ise bu terimin yakında edineceği sosyolojik açıdan daha hususi anlamın habercisidir.

10 Köprülü'nün bu büyük anlatıyı en kapsamlı haliyle ortaya koyduğu çalışması olarak, Akün tarafından “Türk ruhunun asırlar boyunca geçirdiği seyrî terkibî olarak gösteren bir medeniyet tarihi” sözleriyle göklere çıkartılan *Türk Edebiyatı Tarihi* gösterilebilir (Akün, 2002, s. 482).

Köprülü'nün tarihyazımı, daha geniş anlamda tarihsel ritim ve sürekliliklerin yanısıra sıradan halkın duygularına ve kültürel eserlerine odaklanma-sıyla Fransız *Annales* ekolünü anımsatmaktadır. Köprülü'nün öğrencisi olan Halil İnalcık kanalıyla bildiğimiz üzere, Köprülü 1930 sonrasında Lucien Febvre'nin çalışmalarına ve *Annales* ekolüne ilgi duymaya başlamıştır (İnalcık, 1978, s. 70). Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* adlı eserinin Türkçe baskısına yazdığı önsözde, başta bu eserin orijinal Fransızca baskısı hakkında *Annales* dergisinde övgü dolu bir yazı kaleme alan Febvre olmak üzere, *Annales*'e duyduğu saygıyı dile getirmektedir (Köprülü, 1959 [1935], s. xix-xxi). Köprülü bilhassa, tarihsel olguların tek taraflı değil, çok taraflı izahlarla açıklanmasını gerektiren çokboyutlu realite yapısını takdir edebildiği için *Annales*'i övmektedir (Köprülü, 1959 [1935], s. xxi). Ancak kanımca, Köprülü'yü sadece *Annales* metodolojisini taklit ediyor şeklinde değerlendirmek haksızlık olacaktır. Zira daha evvelki çalışmalarında, Anadolu tarihini çalışırken dini, siyasi ve iktisadi faktörlerin karşılıklı etkilerinin gözönüne alınması gerektiğini dile getirmiş bulunmaktadır (Köprülü, 1928a, s. vi).¹¹ Köprülü'nün çalışmasını bir açıdan, ilerleyen yıllarda tarihyazımının odağını müstakil tarihsel olaylardan (*histoire événementielle*) çekip uzun erimliliğin temelinde yatan yapıları vurgulayan bir perspektife getiren *longue durée* kavramını geliştirecek olan Fernand Braudel'e kılavuzluk eder nitelikte görmek mümkündür (Braudel, 1987 [1958]). Köprülü, Anadolu'nun dini tarihinin, bir müstakil olaylar yığını şeklinde değil, kendi süreklilikleri (*continuité*) içinde; ve coğrafi sınırlar çok dar çizilerek değil de, söz konusu çeşitli dini akımların oluşturduğu bölgeselüstü faaliyetler ve bağlamlar gözönüne alınarak araştırılması gerektiği görüşünü mütemadiyen dile getirmiştir (Köprülü, 1928a, s. v; karş. 1940, s. xviii-xix). Sözgelimi Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemleri gibi son derece muayyen dönemlere odaklandığında bile merceğini daha geniş çerçevede Türk tarihinin ve Türk öznesinin tekâmülüne yerleştirmiştir. Köprülü ile Braudel'in tarihsel süreklilik yapılarına yönelik değerlendirmesindeki aile benzerliği gözönüne alındığında, *longue durée* tabirini belirli açılardan Köprülü'nün çalışmalarını temsil edecek şekilde kullanmak münasip görünmektedir.

Köprülü'nün, millî Türk duygusunun kimi özelliklerinin uzun erimli [*longue durée*] olduğunu, yani din halk edebiyatı ve kültürüyle nesiller boyu

11 *İlk Mutasavvıflar*'ın bile, Ocak tarafından ileri sürüldüğü üzere (1997, s. 221), *Annales*'ten etkilendiğini düşünmek kronolojik açıdan hatalı olacaktır. *Annales* dergisi Febvre ve Marc Bloch tarafından 1929 yılında, yani *İlk Mutasavvıflar*'ın birinci baskısından on yıl sonra kurulmuştur.

aktarıldığını ortaya koyma gayretiyle, değişimin veçhelerini sürekliliğin veçheleriyle bir biçimde bağdaştırması gerekmiştir. Bu amaç doğrultusunda tüm çalışmaları boyunca, odak noktası yer yer değişmekle birlikte, şu üç kavramı kullanmıştır: Şamanizm, Bâtınlık ve Alevilik. Bu kavramların hepsi belirli bir muğlaklık ve esnekliğe sahip olduğundan, Köprülü'nün Orta Asya'daki ilk varlıklarından başlayıp Anadolu'ya yolculukları boyunca evrilen haliyle Türk halkının ve millî bilincin farklı gelişim safhalarını birbirine bağlaması mümkün olabilmıştır. Köprülü'nün anlatısında Şamanizm, Türklerin İslâmiyet'ten önceki, coğrafi olarak Orta Asya'da yer alan kültürüne dair bir anahtar kelime işlevi görmektedir. Türklerin Asya'nın batısına doğru göç etmesi ve zaman içerisinde İslâmiyet'i kabulüyle bir dönüşüm geçirerek Bâtınlık ile simbiyozla girmiştir. Bu simbiyoz, Türklerin kültürel açıdan İslâm hegemonyasına dahil oluşunu simgeler. Örneğin Köprülü, "Abdal" maddesinde Babaileri "eski *kam-ozan*'lar yerine her suretle onları hatırlatan ve bîatını akiydelere sahip" bir Anadolu topluluğu olarak anlatmaktadır (Köprülü, 1935b, s. 37; karşı. Köprülü, 1966 [1919], s. 178-179; 1980 [1920/21], s. 249).

Âşık'ın *kam-ozan*'ın İslâmî bir versiyonu olarak tasviri gibi şamanist geçmişten gelen izlere yönelik ifadeler bir yandan Müslümanlığa geçmiş olan Türkleri eski kültürel kökenleriyle buluşturmak açısından faydalı olurken, bir yandan da Bâtınlık, Türk kültürünün İslâm medeniyeti ile simbiyozunu yansıtmakta ve post-Şaman "heterodoks" Türk kültürünün kendisini daha fazla geliştirip serpiştirmesi açısından uygun bir alan sağlayan esnek bir yapı görevi görmektedir: "Batîni akideleriyle istinas eden Oğuz aşiretleri, İslâmiyeti yavaş yavaş kabul ettiler. Lâkin bu zahîrî İslâmiyet cilâsı altında eski millî an'anelerinin ve ibtidaî dinlerinin tesiri altında bulunuyorlardı" (Köprülü, 2001 [1925], s. 70). Köprülü Bâtınlık düşüncesini 13. yüzyıl Babailerini sadece İslâmiyet öncesindeki Türk geçmişinin sürekliliği olarak değil, aynı zamanda Anadolu'da bir Türk "halk" İslâm geleneğinin başlangıç noktası olarak kavramsallaştırmak amacıyla kullanmıştır. Böylece Babailerle aynı döneme ait Abdal, Kalender ve Hayderî dervişleri gibi grupların yanı sıra, Bektaşiler, Hurufiler ve Kızılbaşlar gibi daha sonra ortaya çıkan, geleneklere uymayan ve seçkin olarak nitelendirilemeyecek akım ve derviş toplulukları ile Şeyh Bedreddin yoldaşlarını tek bir tarihsel anlatı içerisinde birleştirmeyi başarmıştır (Köprülü, 1966 [1919], s. 289 ve 302-304; ayrıca bkz. Köprülü, 2001 [1925]).

Köprülü'nün yorumuna göre, Bâtınlıkta Türkler tarafından kabul edildiği dönemden itibaren kuvvetli Alevi etkileri (Ehl-i beyt'e mensup olmak ve birtakım Şii temalar açısından) görülmektedir. Örneğin "Yeseviyye ve Ka-

lenderiyye gibi tarikatlerle, Türkmen kabileleri arasındaki Alevî-Bâtînî cereyanlarının ... kısmen millî ve kısmen mahallî bâzı an'anelerin te'siri altında, XIIIncü asırda Anadolu'da *Bâbâlik* ismi altında dinî bir *Syncretisme*'in vücut bulduğunu" izah etmektedir (Köprülü, 1935b, s. 37). Köprülü'ye göre, bu türden "Alevî" özellikleri zaman içerisinde ve bilhassa da 15. yüzyıl sonlarından itibaren Anadolu Türkleri üzerinde Safevilerin etkisi artınca daha fazla telaffuz edilir hale gelmiştir.

Köprülü'nün Türk Şamanizmini, Bâtınlılığı ve Aleviliği birbirine bağladığı uzun erim [*longue durée*] yaklaşımı işte budur. Bu yaklaşım tarihsel olarak cisimleşmiş halini Yeseviye tarikatı, Babai hareketi, Bektaşilik gibi az çok tanımlanabilir tarihsel topluluklarda ve Kalender, Kızılbaş gibi civar zümrelerde, Tahtacılar ve Abdallar gibi diğer "Alevî" topluluklarda ve son olarak da bizzat Alevilerde bulmaktadır. Ki zaten Aleviler bu anlatı yoluyla Türk tarihine sağlam bir şekilde katıştırılmış durumdadır. Bu dini akımlar ile toplumsal oluşumlar arasında var olduğu iddia edilen bağlantılar Köprülü'nün çalışması boyunca yörünge ve tesirlerle dolu karmaşık bir ağ çizmekte ve böylece üstü kapalı bir şekilde Türk "halk" kültürünün sürekliliğinin dini boyutunu vurgulamaktadır.

Köprülü'nün Türk "halk" kültürünün sürekliliği teorisi, Şamanizm ile ilişkilendirdiği âdetler ile birtakım Şii ve/veya Alevî ve *bâtîni* gruplarla ilişkilendirdiği âdetler arasında tespit ettiği bir tür aile benzerliğine dayanmaktadır. Köprülü'nün sınıflandırmalarını birebir tarihsel açıdan zor işlenir hale getiren husus işte tam da bu akımların birbiriyle örtüştüğü kabul edilen özellikleri ile benzerlikleri arasındaki muğlak gri alandır. Tıpkı Köprülü'nün kullandığı "millî ruh" ve "millî zevk" telakkileri gibi, Şamanizm, Bâtınlılık ve Alevilik kavramlarının da tanımlanması oldukça güçtür. Köprülü'nün bizzat kendi anlatısında bir *bâtîni* hissiyat mevcuttur; zira Türk kültürü ve dininin uzun erimliliği savında incelenen tarihsel oluşumların "bâtîni" niteliği değil, "zahîr" biçimi değişmektedir. Nihayetinde bu sınıflandırmaların buluşsal değeri neredeyse platonik bir epistemolojiye dayanıyor gibi görünmektedir.

Son olarak, Köprülü'nün tarih teorilerine anlam vermeye çalışırken kendisinin milliyetçi görüşünün göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamak gerekir. Türk milletinin siyasi bir proje olarak geçerliliği, tarihsel olarak izi sürülebilir olmayı gerektirmekteydi. Bu nedenledir ki Köprülü, millî ruhun tarihini Türk "halk" tasavvuf edebiyatı eserlerinde keşfe çıkmaktadır. Millî Türk ruhunun eski çağlardaki ilkel Türk kültüründen beri var olduğu şeklindeki epistemolojik varsayıma dayalı yorumu, milletin ruhunun harici teza-

hürlerde yansıyor olduğunu savunan platonik bir özcülüğe dayanmaktadır. Bu noktada, Köprülü'nün milletin evrimi teorisi tarihsel olmaktan çıkıp fenomenolojik bir niteliğe bürünmektedir. Bununla bağlantılı olarak, ve romantik idealizmi anımsatan bir biçimde, Köprülü'nün teorisi toplumların özünde milli ruh bilincini uyandıracak bir temayül içerdiği fikrini verili kabul ediyor gibi görünmektedir. Bu ruh, kültürde içkin bir tarih öznesi (bir *kuvvet-fikirler*) biçimini almakta ve bu öznenen hareketle ruhun izini sürüp incelemek mümkün olabilmektedir.

KÖPRÜLÜ'NÜN MİRASI

Şunu açık yüreklilikle itiraf edeyim ki, onun eserlerinde Anadolu din ve tasavvuf hayatının teşekkülüne dair sergilediği yaklaşım, yaptığı yorum ve tespitler, dolayısıyla bunların çizdiği tablo, bu alanın büyük uzmanı Irene Mélikoff da dahil, o zamanlar henüz çiçeği burnunda benim gibi pek çok genç araştırmacıyı etkilemiş ve onun başta *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* olmak üzere, bazı makale ve kitaplarında ortaya koyduğu yaklaşım sürdürülmüştür. Bugün Alevi Bektaşî toplumu da hâlâ aynı yaklaşımı sürdürmektedir. (Ocak, 2010, s. 51-52)

Bilhassa Türkiye’de, halen devam eden geçerliliğiyle Köprülü’nün çalışma ve görüşlerinin öncülüğü konusunda hissedilen heyecan ve coşku neredeyse hiç kesintiye uğramamıştır. Karpas “Köprülü’nün engin bilgisi, objektifliği ve tahlil kudreti ve bunların yanısıra metodolojiye büyük merakı ve kaynakları kullanmaktaki isabeti Türk/Osmanlı tarihine dair yorumlarını inandırıcı kılmaktadır” diyerek övgüler düzmektedir (Karpas, 2004, s. 744). Ahmet Y. Ocak da bir yandan Köprülü’nün metodolojisini, bilimsel açıdan titizliğini ve “objektif sosyal tarih perspektifi”ni methederken, bir yandan da Türkiye Cumhuriyeti boyunca Türk tarihyazımı alanında gözlenen gerilemeye hayıflanmaktadır (Ocak, 1997, s. 227). Ocak, Türkiye’de tarih yazıcılığı alanında ideolojik güdülere sahip modellerin (Marksist, İslâmci, Türk milliyetçisi ve/veya Kemalist) hâkimiyetine işaret ederken haklı olmakla birlikte, Köprülü’yü objektif tarihyazımının örnek bir modeli olarak idealleştirirken Köprülü’nün siyasi yönünü ve metodolojik açıdan sahip olduğu sorunları yok saymaktadır. Karpas ve genelde metodolojik sorulara karşı çok hassas ve açık davranan Ocak¹² gibi uluslararası üne ve nüfuza sahip tarihçilerin bugüne

12 Bkz. örneğin Ocak’ın Aleviliğin akademik açıdan bir konu olmaya henüz yeni başladığı erken cumhuriyet döneminden itibaren Alevilik hakkında yapılan yayınlara yönelik eleştirel bakışı

kadar, Köprülü'nün “heterodoks” Türk İslâmı ve daha genel anlamda Anadolu ve Balkanlar'ın din tarihi çalışmasındaki çok daha büyük bir sorunu fark etmemiş olmaları dikkat çekicidir. Bu sorun, bahsi geçen tarihin anlatıldığı temel kategoriler ve semantik hakkında eleştirel düşüncenin eksikliğidir.

Aşağıda yer alan bölümde, Anadolu ve çevresindeki İslâm-Türk gelenekleri konusunda Köprülü'nün izinden giden bazı önemli araştırmacıların yaklaşımları ele alınacaktır. Köprülü'nün paradigması içerisinde yürütülen çalışmaların metodolojik ve teorik açıdan sorunlu olarak gördüğüm yönlerini ortaya koyacağım. Bununla birlikte, söz konusu noktaların dikkatle seçilerek ön plana çıkartılmış olduğunu, eleştirimin bu araştırmacıların çalışmalarına dair külliye bir reddiye anlamına gelmediğini önemle belirtmek isterim.

Köprülü'nün Öğrencileri

Köprülü'nün öğrencilerinden birçoğu, bıraktığı yerden bayrağı devralıp onun büyük anlatısındaki kimi boşlukların doldurulmasına yardımcı olarak kendi alanlarında otorite isimler haline gelmiş ve Türk tarih ve toplum çalışmalarında kalıcı izler bırakmışlardır. En önemli öğrencileri arasında, Türk edebiyatı alanında bir duayen olan Fevziye Abdullah Tansel;¹³ daha evvel adını almış olduğumuz İslâm tarihçisi Abdülbaki Gölpınarlı; Türk kültürü ve toplumu hakkındaki çalışmalarıyla tanınan etnolog ve halkbilimci Pertev Naili Boratav; ömrünü Selçuklu tarihine adanmış Osman Turan; Selçuk ve Osmanlı sosyoekonomik tarihi alanında eserler veren Mustafa Akdağ; uluslararası çapta ün salmış Osmanlı tarihçileri Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık'ın yanısıra etno-tarih incelemelerinde Selçukluları ve Türk göçebe kabilelerini konu edinen Faruk Sümer sayılabilir (Berktaş, 1983, s. 90; Ersanlı, 2003, s. 224; Park, 1975, s. 51-52). Köprülü'nün eski asistanı Abdülkadir İnan (1889-1976) ise cumhuriyet döneminde Şamanizm tezinin en güçlü savunucusu haline gelmiştir.¹⁴

(Ocak, 1991). Bu yazı kimi Alevi tarihçe ve kimliklerinin ifadesinde kullanılan siyaset diline yönelik farkındalığı arttırmış ve 20. yüzyıl Alevi oluşumlarının daha eleştirel biçimde mercek altına alınması bakımından önemli bir başlangıç noktası olmuştur.

13 Tansel, Köprülü'nün son dönemlerinde onunla çok yakın biçimde çalışma imkânı bulmuş olup, kendisine hem akademik hem de kişisel anlamda destek olmuştur (Park, 1975, s. 51). Başka birçok şeyin yanısıra, *İlk Mutasavvıflar*'ın ikinci baskısının hazırlanmasında yazara yardımcı olmuştur (bkz. Tansel, 2006 [1966], s. xlv-xlix).

14 İnan daha henüz 1926 yılında tamamen Türk Şamanizmi hakkında bir ilk makale yayınlamıştır: “Türk Şamanizmine Dair”, *Türk Yurdu*, Cilt 4, Sayı 19 (1926), s. 25-34. Pantürkizmden etkilenen İnan, 1910'ların ortalarından itibaren Türk halkının etnografyası, folkloru, dini ve mitolojisi üzerine çalışmalar yürütmüştür. Başkurdistan'da doğup büyüyen İnan, Rusya'ya karşı katıldığı milli-

Köprülü'nün izinden gidenlerin ortaya koyduğu eserler, Köprülü tarafından Anadolu ve dolaylarındaki kırsal bölgelerde tarihsel Türk İslâm tezahürlerini tanımlamak amacıyla kullanılmış olan normatif kavramların nasıl da standart terminoloji haline gelmiş olduğunu göstermektedir. Söz konusu literatür içerisinde Türk İslâmı konusunda Köprülü ekolüne has yaklaşımları tespit etmek hiç de güç değildir. Buna örnek olarak, tasavvuf geçmişinden gelerek Türk halk şiiri ve musikisi alanında önemli çalışmalarda bulunan amatör araştırmacı Sadettin Nüzhet [Ergun] (1901-1946) sayılabilir. Ergun, *Bektaşî Şairleri* adlı antolojisinde “Bektaşîlar, Ahiler, Abdallar, Hurufîler, Hayderîler, Kızılbaşlar, Kalenderîler” gibi toplulukların birbirinden ayırt edilmesinin güç olduğunu öne sürerek, hepsini “Bektaşî geleneği” kategorisi altında sınıflandırmıştır. Bu toplulukların hepsi “batınî” ve “müfrit Şii” diye nitelelenebilirdi (Ergun, 1930, s. 2-3).¹⁵ Tıpkı Köprülü'nün çalışmalarında olduğu gibi, Ergun'un kaleme aldığı eserlerde de bahsi geçen topluluklara ilişkin sınıflandırma “Alevî” teriminin farklı bir sosyo-dinsel zümrenin adı olarak henüz yeni yeni kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Nitekim, başka bir metinde, “kızılbaş dediğimiz ‘Türk Alevî’ zümreler”den bahsetmekte (yani Kızılbaş ismi ile Alevî sıfatını birbirinden ayırmaktadır) ve Alevî, Kızılbaş ve Bektaşî ayin-i cemleri (bunlar üç ayrı toplulukmuş gibi) ile ilgili bilgi vermektedir (Ergun, 1929, s. 15 ve 17). Ergun daha erken dönemde yazdığı yazılarda sadece Köprülü'nün tezini sürdürmekle kalmamış, birçok kez onu bu alanda otorite olarak gördüğünü dile getirmiştir. Ancak Köprülü'nün ifadelerini o denli birebir taklit etmektedir ki, yer yer intihal sınırlarını aştığı düşünülebilir.¹⁶ İntihal meselesi bir yana, Köprülü'nün Türk “halk” İslâmı konusundaki eserlerine hâkim olan, Anadolu'daki “batınî daîleri” arasında “millî [Türkmen] an'aneleri”nin devamı gibi kimi temel öğelerin yakın benzerliği, Türklerin “ilkel dinlerinin” İslâmiyet'e geçiş sırasında geçirdiği dönüşüme dair Köprülü'nün kullandığı kavramsallaştırmanın halihazırda paradigma statüsü kazanmaya başladığını göstermektedir (Ergun, 1929, s. 5).

yetçi ayaklanmanın ardından 1925 yılında İstanbul'a göç etmiştir. İstanbul'da Türkiyat Enstitüsü'nde Köprülü'nün asistanı olmuştur. Köprülü bu enstitüyü özellikle Tatar ve Azeri Türk aydınlarının desteklenmesi ve böylece yeni kurulmuş cumhuriyete fikri anlamda katkılar sunabilmeleri amacıyla kullanmıştır (Copeaux, 1997, s. 48; Asilsoy, 2008, s. 79).

- 15 Eski Türk Şaman âdetlerinden Anadolu Bektaşîlerine ve Kızılbaşlarına kadar Türk “halk” dininin sürekliliğine dair Köprülü'nün anlatısına sıkı sıkıya bağlı kalan bir başka tarihçi de İbrahim Kafesoğlu idi (1914-1984). Bkz. örneğin Kafesoğlu (1988, s. 122-124).
- 16 Örneğin Türk saz şairleri hakkında Köprülü'nün editörlüğünde çıkartılan bir kitap dizisi kapsamında yayınlanan Kızılbaş şair Pir Sultan Abdal hakkındaki kitapçığın giriş sayfalarını (Ergun, 1929, s. 5-6) Köprülü (2001 [1925], s. 71) ile karşılaştırınız.

Köprülü'nün öğrencisi Abdülbaki Gölpınarlı da kendi çalışmalarında Bâtınlık, “müfrit Şîa” (Gulât), Bektaşilik, Türk Şamanizmi ve Aleviler arasında benzer bağlantılar kurmuştur (Gölpınarlı, 1969, s. 96-97 ve 155; 2000, 130-132 ve 211). Ortaçağ Türk tasavvufu alanında 20. asrın en mümtaz uzmanlarından biri haline gelmiştir. Kendisi de Mevlevi geleneğine mensup bir tarikat dervişi olan Gölpınarlı, Alevilik hakkındaki teolojik ve tarihsel-bilimsel savların birleşimine dair iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu birleşim Gölpınarlı'nın Alevilik konusundaki yaklaşımına tatbik ettiği evrimci din modelinde açıkça görülmektedir. Tasavvufun modern Türkiye’de yaşayan bir gelenek olma durumunu tartışırken, Caferi (yani, Onikiciler/Şîa-i İmâmîyye) usulü ve fûruundan haberi olmadan Caferi olduğunu iddia eden Alevilerin ve Bektaşîlerin artık Caferi geleneği kurallarını (yani, İsnââşeriyye hukuku/İmâmîyye) öğrenmeye başladığını ve ardından eski metafizik inançlardan ve “hurâfeler”den vazgeçtiğini öne sürmektedir (Gölpınarlı, 1969, s. 189).¹⁷ Aynı eserde Alevilik gibi “[i]ptidâî dinlerdeki” semanın “coşkun ve gürültülü, çok hareketli” olduğunu söylerken, bunu Mevlevi tarikatlarındaki daha incelikli (“bedî”) sema ile karşılaştırmaktadır (Gölpınarlı, 1969, s. 146).

Karamustafa, Gölpınarlı'nın “hocası Köprülü'nün başlattığı araştırmalara aşağı yukarı her konuda büyük katkıda bulunarak bilim alemine yepyeni bilgiler sunmuş ... yer yer Köprülü'den uzaklaşmışsa da Türklerin İslâmlaşması –ve bunda tasavvufun rolü– konusunda yeni bir yaklaşım getirmemiş” olduğu görüşündedir (Karamustafa, 2005, s. 66). Gölpınarlı'yı 20. yüzyıldaki diğer Türk İslâm tarihçilerinden ayıran nokta, Alevilik ve Bektaşîliğe dair egemen İslâmî ve milliyetçi çerçevelerin ötesine geçen bir yorumla yaklaşmasıdır. Karamustafa'ya ilaveten, bunun Köprülü'ye kıyasla oldukça önemli bir farklılık olduğu, fakat henüz fazla ayrıntılı bir şekilde incelenmemiş bir konu olduğu düşüncesindeyim. Gölpınarlı, Aleviliğin dinî niteliğine ilişkin olarak “anlaşıyor ki Alevilik, bir tarikat değildir. Fakat bu yola, tam mânâsıyla mükemmel bir mezhep de diyemeyiz, çünkü usulü, fûruu, hiçbir vakit tesbit edilmiş sayılamaz. Alevilik, olsa-olsa, iptidâî bir mezheptir, yahud iptidâî bir dindir” iddiasındaydı (Gölpınarlı, 1963, s. 4). Türkiye’de egemen olan, büyük oranda Sünnî İslâm’dan türemiş normlarla ve yine dinî homojenliği amaç edinen millî birlik idealleriyle şekillendirilmiş din söylemi içerisinde, Gölpınarlı tarafından öne sürüldüğü üzere, Aleviliği kendi içerisinde bir din olarak gören (“iptidâî” bile olsa) bir zahın hiçbir zaman fazla bir sempati toplamaya mümkün ol-

17 Çalışması boyunca ısrarla, Alevilerin aslında Onikici veya Caferi öğretisini takip etmek açısından gerçek anlamda Şîi olmadığını vurgulamaktadır (bkz. Gölpınarlı, 2000, s. 193; 2003, s. 12).

mamıştır.¹⁸ Türkiye Cumhuriyeti'nde egemen din kavramı iki kaynaktan beslenmektedir: İslâmi gelenek ve Batılı dünya dini söylemi. Geleneksel İslâmi söyleme göre, din evrenselleştirilmez. İslâmiyet'in yanında yalnızca Hristiyanlık ve Musevilik genel anlamda din olarak kabul edilmektedir. Dinin, bu geleneksel söylemin sınırları içerisinde evrenselleştirilmesi mümkün olmadığına göre, Alevilik de genel anlamda din sayılmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Gölpınarlı'nın ortaya koyduğu tanımlama, dini evrensel olarak gören Batılı din kavramının Türkiye'de geçerli din söylemlerine tercümesini yansıttığından son derece önemlidir. Hiç kuşkusuz ki marjinal diyebileceğimiz bu söylem içerisinde karşımıza çıkan din bütünüyle İslâmi anlamda *dini* model almamaktadır. Köprülü'nün çalışmalarında olduğu gibi, Gölpınarlı'nın eserleri de Batılı dünya dini [*world religion*] kavramının *din* semantiğine tercümesini yansıtmaktadır. Buna göre din, tarihte ortaya çıkan ve bu anlamda seküler bir nitelik taşıyan bir şey olarak kavramsallaştırılmaktadır; Aleviliği iptidai bir din olarak düşünmek, ileride daha fazla geliştirebilme imkânı sunmaktadır.

Gölpınarlı, Bektaşiliğin yorumlanması bakımından temel yapı olarak saf milliyetçiliği reddetmektedir. Örneğin, İttihadçıların yüzlerini Türk milliyetçiliğine çevirmesinin ardından, “Türk Bektâşiler[in] Arnavut Bektaşilere karşı cephe al[dığını], Bektâşiliğin, millî bir tarikat olduğu, hattâ Hacı Bektâş'ın, Makaalât'ını Arapça yazdığını hatıra bile getirmeden, bir milliyetçi olduğu, Arap ve Fars harsına karşı Türk harsını koruma gayretini güttüğü gibi gerçekten de hayâlî ve gülünç dâvalara kalkışmış” olduklarını öne sürmüştür (Gölpınarlı, 2000, s. 228). Dolayısıyla Gölpınarlı, Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarına yönelik hem dinî, hem de anti-milliyetçi yaklaşımlarıyla, egemen yaklaşımlara –ne yazık ki pek ayrıntıya girmeden– alternatif sunmaktadır. Muhtemelen Türkiye'de egemen din ve milli birlik söylemleriyle bağdaşmadığı içindir ki, Gölpınarlı'nın Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşilik hakkındaki görüşleri hiçbir zaman fazla popülerlik kazanmamış ve başka araştırmacıların ilgisini çekmemiştir. Sonraki yazarlar Gölpınarlı'nın alternatif bakış açısını daha ciddiye almış olsaydı, adı geçen geleneklere ilişkin egemen anlatıların bugün itibarıyla nasıl bir görünüme sahip olacağı sorusunun incelenmeye değer olabileceği düşüncesindeyim; zira böylece Aleviliği esasen Türk ve heterodoks bir İslâm teşekkülü olarak yorumlayan Köprülü paradigması sarsılmış olurdu.

18 Başka mecralarda işaret etmiş olduğum üzere, Türkiye'de kamusal alana egemen olan ve Alevilerin İslâmi bir referans sistemi dışında hareket etmesini siyasi açıdan güçleştiren din söyleminin doğrudan nüfuz ettiği sahanın dışında kalan Almanya'daki Aleviler, Aleviliği kendi başına bir din olarak tanımlamaya nispeten daha yatkındır (Dressler, 2006, s. 285-287; ayrıca bkz. Sökefeld, 2008).

Anadolu'daki Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî geleneklerine ilişkin çalışmalara daha yakın tarihte ve daha sistematik bir biçimde katkılar sunmuş olan Irène Mélikoff ve onun öğrencisi olan Ahmet Yaşar Ocak, Gölpınarlı'nın çalışmalarına kıyasla çok daha etki ve itibar uyandırmış bulunmaktadır. Bu iki yazar daha geniş çevrelerce referans kabul edildiği, büyük oranda Köprülü paradigması içerisinde kaldığı ve birçokları tarafından Alevi ve Bektaşî gelenekleri konusunda başlıca otorite addedildiği içindir ki, bunların yaklaşım ve tezleri çok daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi gerektirmektedir.

Irène Mélikoff: “İslâmlaşmış Şamanizm” Olarak Alevilik

Azeri bir işadınının kızı olarak St. Petersburg'da doğmuş ve Rus devriminden önce maaile Fransa'ya göç etmiş olan Fransız Türkolog Irène Mélikoff (1917-2009), Köprülü'nün Türk İslâmı'na ilişkin yaklaşım ve düşüncelerinin izinden gitmiştir. Mélikoff özellikle Şamanizm teziyle ilgilenmiş olup, bu tezi çalışmalarının temel odak noktalarından biri haline getirerek daha da geliştirmiştir. Tıpkı Köprülü gibi o da, ruhlar âleminde gezintiye çıkabilen, birtakım hayvan biçimlerine bürünebilen ve otacı ve bilici vasıflarına sahip Alevi dedelik ve Bektaşî babalık kurumlarını İslâmiyet öncesi Türk Şamanlarının, yani kamozanların bir devamı olarak görmüştür (Mélikoff, 1998, s. 9-13). Mélikoff ayrıca, Alevilerin başlıca törenlerinden olan Âyîn-i Cem'in ve bu ayine dahil olan nefes, sema raksı, kutsal içki, kadınların örtünmeksizin iştiraki gibi özelliklerin eski Şaman geleneklerinin devamlılıkları olduğunu savunmuştur (Mélikoff, 1982, s. 387). Aynı zamanda, Alevi inancında ve mitolojisinde Şamanizmden kalıntılar tespit etmiştir: Yani Alevilerin Tanrı anlayışında Şaman Türklerin *Gök Tanrı*'sını görmekte; *Kırklar* efsanesini, tasavvuf içerisindeki varlığını kabul etmekle birlikte, bir Orta Asya geleneği olarak değerlendirmekte; ve Alevilerde bulunan hulûl inancının¹⁹ soykütüğünün, “müfrit Şia”ya değil –elbette ki orada karşımıza çıkmakla birlikte–, Mani dini (Maniheizm) ve Budizm örneklerinden esinlenilmiş olarak Orta Asya'ya dayandırılması gerektiğini iddia etmektedir (Mélikoff, 1998, s. 13-21). Mélikoff'a göre, Alevi Ali imgelemi henüz İslâmiyet'e geçmemiş olan Türklerdeki kadim doğa güçlerine duyulan inanca benzemektedir; Ali, Alevi şiiri ve ritüellerinde sıklıkla kullanılan turna kuşunda vücut bulmaktaydı (Mélikoff, 2001, s. 77-78). Bundan dolayıdır ki, Alevilerin Ali'ye beslediği hürmeti İslâmiyet öncesi Türk evrenbilimi ile Şii terminolojisinin birleşimi olarak görmek mümkün olabilirdi (Mélikoff, 2001,

19 Tanrı'nın, başta Ali olmak üzere, insanlarda tecellisi inancı.

s. 75-81). Mélikoff ayrıca, Hacı Bektaş Velî'nin menkâbenâmesi olan *Vilâyet-nâme*'deki Şaman temaları da tespit etmektedir.²⁰ Burada, eski Türk Şamanlarına benzeyen evliya, canavarlarla mücadele etmekte, öteki tarafa yolculuk edip ruhlarla karşılaşmaktaydı (Mélikoff, 2012, s. 35). Kısacası Mélikoff, Alevi ve Bektaşî geleneklerini, İslâm'ın Mani ve Hıristiyan dinine ait unsurlarla birleşmiş, ancak açıkça Altay Türklerinin İslâmiyet öncesi Şamanizminin hâkimiyeti altında bulunan karmaşık bir senkretizmi olarak kavramsallaştırmaktadır.

Köprülü'nün külliyatında, Şamanist kalıntı mefhumu, sürekliliğin başlıca temalarından biri olmakla birlikte, hayli muğlak kalmıştır. Mélikoff kendi çalışmasında bu “Şaman kalıntılara” dair çok daha kapsamlı bir nesnelleştirme çabasına girişmiş, öyle ki Aleviliği ve Bektaşiliği Köprülü'den ziyade Baha Said'i çağrıştıracak bir tarzda, “İslâmlaşmış Şamanizm” olarak nitelendirmiştir (özl. Mélikoff, 1998, Birinci Bölüm; Mélikoff, 2003). Bu yaklaşımın tarihsel yönden inandırıcılığına ilişkin sorunlar bir yana,²¹ esas dikkat çekmek istediğim nokta Mélikoff'un eserlerini biçimlendiren Şamanizm, senkretizm ve nihai olarak da din kavramlarıdır. Mélikoff'un eski Türk Şamanizmi ile Alevi ve Bektaşî gelenekleri arasında kurduğu tüm paralellikler, tanımlanabilir ve kurumsallaştırılmış, nispeten homojen bir Türk Şaman dini varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayım kendi içerisinde, temelde yatan etnik ve dinî özne ve sınırların sürekliliği anlayışı açısından sorunludur. Modern anlamda Türk olmak ve Şaman/Alevi olmak kavramlarının taşıdığı meallerin geriye doğru yansıtılarak premodern bağlamlara uygulanması anlamına gelmektedir. Mélikoff'un Şamanizm olarak bahsettiği İslâmiyet öncesindeki “Türk” âdetlerinden hareketle Alevi âdetlerine varmak, Şamanizmi modern anlamda bir dinmiş gibi düşünmek metodolojik açıdan tartışmalıdır.²² Şamanizmi, modern din kavramının anıştırdığı gibi net bir biçimde tanımlanabilen ve diğer yaşam alanlarından ayrılabilen, ve köken, inançlar, pratik ve mitoloji bakımından düzgün bir şekilde analiz edilebilen bir yaşam alanıymış, kısacası tüm parçalarıyla açıkça ayırt edilebilir ve organik bir sistemmiş gibi

20 Bu metinde Hacı Bektaş Velî'nin yaşamı ve mucizeleri anlatılmaktadır. Metne dair bilinen en eski elyazmasının 16. yüzyıl başlarına ait olduğu düşünülmekte olup, metnin orijinalinin ise 15. yüzyıl ortalarına gelinirken kaleme alındığına inanılmaktadır (Ocak, 2000a, s. 31-32).

21 Mélikoff'un çalışmalarına yönelik olarak, Hamid Algar, yazarın Alevi ve Bektaşî geleneklerinin kökenlerine ilişkin çalışmasının temel çizgilerini bir araya getirmeye çalıştığı son büyük monografına dair sert bir eleştiri kaleme almıştır. Bu eleştirisindeki en dikkat çekici nokta, “Bektaşiliğin İslâmlaşmış bir şamanizmden ne gibi unsurlar devralmış olursa olsun, bunların, yazarın menşeyini yeterince ele almadığı Gulât Şii'likten türemiş unsurlara kıyasla çok daha az sayıda ve daha ehemmiyetsiz olduğu” hususudur (Algar, 2004, s. 688).

22 Bkz. DeWeese'in eleştirisi (Beşinci Bölüm).

görmek hayli zordur. Mélikoff'un kullandığı din kavramı daha ziyade statik, durağan bir yapıda olup özcü temellere sahiptir. Gündelik ve akademik söylemler arasında kavramsal açıdan yeterince farklılaşma yaratamamaktadır. Mélikoff başta heterodoksi ve senkretizm olmak üzere, modern din kavramlarını eleştiriden hayli uzak bir tarzda, bunların derininde yatan normatif veya teorik anlamlar üzerinde düşünmeksizin birtakım inanç biçimlerini tanımlar şekilde kullanmaktadır.

Kendisinin öğrencisi ve meslektaşı olan Ahmet Y. Ocak, Mélikoff'un ölümünün ardından onun hakkında kaleme aldığı bir yazıda "samimi duygularla sempati duyduğu Alevi ve Bektaşî zümrelerini inceleyen hiçbir yayınında duygusallığa, ilmi tarafsızlıktan ayrılıp ideolojik ve siyasî spekülasyonlara asla sapmadı[ğını]" ileri sürmüştür (Ocak, 2009). Bu tespite katılmadığımı söylemek zorundayım. Mélikoff'un çalışmaları, Alevilerin ve Bektaşîlerin Türk ulus-devlet projesi içerisinde eşzamanlı olarak millileştirilmesini (yani Türkleştirilmesini) ve Sünni-İslâmî söylemle dinen ötekileştirilmesini (yani "heterodoks" kılınmasını) sağlayan dinî-siyasi güç ilişkilerini meşrulaştıran bilgi rejiminin bir parçasıdır. "Heterodoks", "Şaman", "senkretik" vs. diyerek nitelendirdiği bu grupların ve akımların ötekiliğini verili kabul edip onaylamaktadır. Kendisinin geliştirmiş olduğu anlatı, Türk milliyetçilerinin Türklerin kökenlerini ve tarihini homojenleştirip hizaya sokma projesiyle uyusmaktadır. Aynı zamanda Aleviliğe ve ondan da ziyade Bektaşîliğe yaklaşımı genel anlamda sıcaktır; Alevileri ve Bektaşîleri, Kemalist söyleme uygun biçimde, Sünni Müslüman köktendincilik tehdidine karşı laiklik bayrağının savunucuları olarak görmektedir (bkz. Mélikoff, 1998, s. 262-277). Mélikoff'un çalışmaları genel anlamda, Türk devletinin Kemalist perspektif ışığında, Aleviliğin ve Bektaşîliğin Türklük ve laik İslâm parametreleri içerisinde asimilasyonunu arzulayan Kemalist yaklaşımını teyit eder niteliktedir.

Martin van Bruinessen'in dile getirdiği üzere, Mélikoff'un modern Aleviliğin oluşumunda İranlıların, Şiiilerin, Ermenilerin ve Kürtlerin etkisini azımsayan tutumu milliyetçi projeye tamı tamına uymaktadır.

Orta ve Doğu Anadolu Alevilerinin hatırı sayılır bir kısmının Kürtçe konuştuğunu ... ve Alevi ile Ezidi ve Ehl-i Hak dinleri (her ikisi de Kürtler arasında ortaya çıkmıştır) arasındaki şaşırtıcı benzerlikleri kabul etmek[le birlikte], ... bu gerçeklerden hoşnut olmadığı açıktır. Bu rahatsızlığı, Kürtçe konuşan Alevilerin (ve hatta, denebilir ki, kimi Kürtçe konuşan Alevilerin) hiç değilse bir kısmının Kürt milliyetçiliğine yönelik artan ilgisiyle şiddetlenmektedir. (Bruinessen, 1999, s. 550-551)

Başka bir deyişle, Mélikoff'un Türklere ve Türk tarihine karşı hissettiği, Ocak tarafından da övgüyle anılan, derin sevgisi bilinçli bir siyaset içeriyor olmayabilirse de, siyasi proje ile aynı safta durduğu kesindir. Bruinessen, Mélikoff'un "Bektaşilik içerisindeki Hristiyan unsurları teslim etmek isteyen" daha evvelki tarihsel araştırmalar ile arasına açıkça mesafe koyarak "Bektaşiliğin esasen Türklüğünü vurgulamasının, Türklerin siyaseten olduğu gibi akademik açıdan da yabancı egemenliğine karşı yürüttüğü benlik davasına beslediği sempatiyi yansıttığını" ima etmektedir (Bruinessen, 1999, s. 552).

Mélikoff'un milliyetçi perspektife duyduğu yakınlığın yansımaları, Aleviliğe ve Bektaşiliğe özü itibarıyla Türk gelenekleri olarak eğilmesiyle ve -Köprülü'nün yaklaşımına çok benzer biçimde- Türklerin dışındaki kültürlerden ve dinlerden izler taşıdığını kabul etmekle birlikte her daim bunlar içerisindeki Türklük unsurunu egemen kılmasıyla da sınırlı kalmamaktadır. Bunların yanı sıra, Aleviliği ve Bektaşiliği birbiriyle öyle yakın kavramsallaştırmaktadır ki, "Alevilik Bektaşiliğin bir suretinden ibarettir" iddiasında bulunabilmekte (Mélikoff, 1998, s. xxi); hatta bu ikisini rahatlıkla tek bir "Alevi-Bektaşî" geleneği olarak sunabilmektedir.²³ Aleviliğin milliyetçi bakış açısıyla bir Türk geleneği olarak kavramsallaştırılmaya ilk başladığı tarihlerde haberci işaretlerini görebileceğimiz (Atalay, 1924) ve Aleviler arasında olduğu kadar Aleviler dışındaki kamusal alanda da son derece popüler olan²⁴ bu Alevilik-Bektaşilik birleşmesi, Türk milliyetçiliğinin homojenleşme arayışına çok denk düşmektedir. Milliyetçi proje dinî ve etnik farklılıkları eşit oranda tehlikeli görmektedir. Bu nedenle çakışmaları vurgulamakta, aykırılıkları önemsiz göstermekte ve daha geniş anlamda milliyetçi Türk tarihi anlayışına ve bu anlayış içerisinde "Alevi-Bektaşilere" biçilen role uygun biçimde Kızılbaş-Alevilerin Bektaşilik ile söylemsel birliğini memnuniyetle karşılamaktadır.²⁵

Mélikoff'un çalışmalarıyla ilgilenen araştırmacılar, temelinde yatan Türkçülük düşüncesine ne ölçüde önem atfedilmesi gerektiği sorusunun cevabı üzerinde anlaşmazlığa düşecektir. Kanımca, Mélikoff'un eserlerini Kafadar'ın "ulusçuluk" diye adlandırdığı diyalektik içerisinde değerlendirmek uygun olacaktır. Kafadar bu terimi, Türk tarihinin modern anlamda ulus ve devlet mercekleriyle geçmişe dönük şekilde teleolojik (amaçsal) yorumuna dair daha kapsamlı bir eleştiri içerisinde kullanmıştır. Bunun sonucu, Orta

23 Yayınları şu gibi başlıklar taşımaktadır: "Exploration au coeur Bektachisme-Alevisme", "Note de symbolique Bektachi-Alevie" ve "Le probleme Bektaşî-Alevi".

24 Araya tire konularak kullanılan "Alevi-Bektaşî" mefhumu, endogaminin (iç evlilik) hâkim olduğu Alevi zümrelerinden farklarını vurgulamaya istekli Bektaşiler arasında o denli popüler değildir.

25 Alevi-Bektaşî mefhumuna yönelik tarihsel bir eleştiri için bkz. Yıldırım (2010, s. 25-26).

Asya'dan modern Türkiye'ye dek uzanan bir devamlılığa işaret eden, ancak tarihsel olmayan bir anlatıya varmaktadır (Kafadar, 2007, s. 8).

Ahmet Yaşar Ocak: “Heterodoks İslâm”

ve Senkretizm Olarak Alevilik

Ahmet Yaşar Ocak (d. 1945) modern çağ öncesi Türk İslâm tarihi alanında kendi kuşağının en üretken ve itibarlı tarihçilerinden biridir. Çalışmalarının büyük bir kısmı, Türk hâkimiyetindeki Selçuklu ve Osmanlı topraklarında var olan Müslüman akımların, hukuki ve kitabî bilgidен ziyade tasavvufî anlamda dinî otorite, karizma ve şecere temeli olarak değer taşıyan, yazılı ve çoğunlukla menkabevi geleneklerine ayrılmıştır. Karamustafa'nın yerinde bir respitle ifade ettiği üzere Ocak, “Köprülü'yle karşılaştırıldığında Türk halk İslâmının oluşmasında Budacılık, Manicilik, Paulculuk, Bogomilcilik gibi İslâm dışı dinî akımların etkilerine daha fazla önem ver[mektedir]” (Karamustafa, 2005, s. 67). Tıpkı Mélikoff gibi Ocak da Kızılbaş-Alevi geleneğinde Şaman kalıntılarının varlığını teslim etmektedir. Ancak ondan farklı olarak, Türk Anadolu İslâmı'nda ve Alevi ve Bektaşî geleneklerinde bu kalıntıların hâkimiyeti savına karşı çıkmaktadır. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* başlıklı eserinde, Mélikoff'un savunduğu daha münhasır Şamanizm tezinin ötesinde Bektaşî geleneğinin menâkıbnâmelerini daha geniş anlamda analiz etme arzusunun özellikle altını çizmektedir (Ocak, 2000a, s. 10).²⁶ Mélikoff'tan farklı olarak, Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî akımları, başta Vefâî tarikatının yanı sıra Nizârî İsmâîlîlik olmak üzere, “heterodoks” Sufilik olarak adlandırdığı cereyanla buluşturan tarihsel ve tematik çizgileri vurgulama eğilimindedir. Başka bir deyişle, Ocak'ın yaklaşımına damgasını vuran anlayış, Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî geleneklerin esas köklerini, İslâm'ın marjinal oluşumlarında olsa bile, net bir şekilde İslâmiyet içerisinde görmesidir (bkz. Ocak, 1989; 1995; 2000a; 2005).

Mélikoff gibi, Ocak'ın anlatısı ve kullandığı kavramsal çerçeve de “Türk halkı” gibi milli teşekkülleri analizi bakımından merkezî unsurlar olarak ele alması dolayısıyla milliyetçi yaklaşıma sadık kalmaktadır. Ancak Ocak, Kızılbaş-Aleviliğin ve Bektaşîliğin oluşumunda İslâm içerisinde marjinal denebilecek geleneklerin etkisine eğilerek, Köprülü ekolünün o güne kadar

26 Alevi ve Bektaşî geleneklerinde buluşan farklı geleneklere adil davranma gayesiyle yazılmış olan ve ne yazık ki henüz sadece Türkçe baskısı bulunan bu önemli çalışma, başta İslâm öncesi Türk, Uzakdoğu ve İran dinleri olmak üzere, Şamanist ve Hristiyanlıktan gelen dinî motiflerin de Alevilik ve Bektaşîlik üzerindeki etkisine dair sağlam tartışmalar sunmaktadır.

sürdürdüğü zımnı Türkçü paradigmanın dışına çıkmaktadır. Bu nokta, Köprülü'nün dilini kullanarak “popüler” ve “heterodoks” Anadolu İslâmı olarak isimlendirdiği akımın oluştuğu asırlar boyunca Vefâî tarikatının etkisini ele aldığı makalesinde bilhassa görünür hale gelmektedir. Ocak, Köprülü'den beri Türk kültürünün Orta Asya'dan Anadolu'ya geçişi bakımından temel bir bağlantı olarak addedilen, Babai hareketinin ve nihayetinde Bektaşî tarikatı ve ardından Kızılbaş gruplar içerisinde kendisine bir yuva bulacak olan akımların sosyo-dinsel çevresi ile Yesevi geleneğini birbirine bağlayan temada çarpıcı eksiklikler bulunduğunu gayet ikna edici bir üslupla ortaya koymaktadır (Ocak, 2006, s. 126 ve 149). Bu varsayımın yerine, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla dek, daha geniş anlamda Bektaşî çevrelerinin Vefâî tarikatıyla sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu dile getirmektedir. İlk başta Irak ve Suriye'den yayılmaya başlayan ve Sünni-Müslüman bir inanca sahip olan bu tarikat, Anadolu'ya ulaştığında ise buradaki Türk ve Kürt Müslüman halk arasındaki “heterodoks” inançlara geçici olarak intibak etmiştir (Ocak, 2006, s. 142).²⁷

Başka bir yerde ise, “eski Türk inançlarının” Anadolu'daki “heterodoks zümreler” üzerindeki etkisi tartışılırken, Türklerin Şamanizm tezini benimsemesinin siyasi Türkçülük akımının ortaya çıkışıyla paralellik arz ettiğine işaret etmektedir. Yani, daha önce değinildiği üzere, din ve Türk kültürüne has mefhumların milliyetçilik üzerindeki etkisinin ulus-inşa dinamikleriyle yeniden şekillendirilmiş olduğuna dair bir kavrayış ortaya koymaktadır (Ocak, 2000a, s. 56; ayrıca bkz. Ocak, 1991). Ocak'ın Bektaşiliğin ve Aleviliğin tarihsel açıdan kavramsallaştırılmasına dair analitik bir çerçeve olarak Türkçülüğü zımnen reddedişi –ki ne yazık ki bu görüşünü hiçbir zaman ayrıntılı olarak yazılı bir şekilde izah etmemiştir– yeni sorgu ihtimallerine, özellikle de Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî geleneklerine yönelik bir incelemenin temeli olarak milliyetçi paradigmaların sorgulanmasına kapı açtığı için önemlidir. Böylece, günümüzde Köprülü geleneğinden gelen en önemli tarihçi olan Ocak, Alevi ve Bektaşî gelenekleri için post-milliyetçi inceleme sahaları yaratılmasına büyük bir katkı sağlamıştır. Yine de Ocak'ın İslâm içi farklılığı kavramsallaştırmakta kullandığı temel tema ve kavramlar açısından Köprülü'nün birebir izinden gittiği, heterodoksi ve senkretizm gibi kavramları normatif değerlendirme standartlarının nesnelleştirilmesine katkıda bulunan ve

27 Ancak daha yakın tarihlere gelindiğinde, Ocak'ın, “heterodoks” İslâm'ın Ahmed Yesevi'den başlayarak Babai ve Hayderî gibi Anadolu'daki “popüler” derviş akımlarına ve ardından Bektaşî geleneğine doğru belirli bir devamlılık taşıma ihtimaline daha sıcak bakmaya başladığı, aynı zamanda Ahmed Yesevi'nin ve çevresinin Sünni olma olasılığını anıttığı görülmektedir (Ocak, 2010, s. 52-54).

nihayetinde İslâm içi farklılığa ve ötekiliğe dair sorunlu mukaveleleri somutlaştıran bir tarzda meşrulaştırdığı kanaatindeyim. Ocak'ın tarih yazımı Köprülü'nün değişim karşısında süreklilik benzetmelerine yönelik tercihini de devam ettirmektedir.

Ocak'ın din içi temas dinamiklerine ve İslâmiyet içi farklılığa dair çalışmasında kullandığı temel kavramlardan biri “heterodoks İslâm”dır. Anadolu Türk Sufiliği oluşumları hakkındaki makalelerinden oluşan bir derlemeye yazdığı giriş yazısında, Köprülü'yü “İslâm'ın Sünnîlik dışındaki biçimleri” için kullandığı bir terim olan “heterodoks İslâm” meselesini ilk kez ele alan isim olarak anmaktadır. Köprülü, Osmanlı'da yaygın bir şekilde kullanılan ve pejoratif bir anlam taşıyan râfîzî terimi yerine, kimi zaman bâtinîlik kelimesi ile de karşıladığı heterodoks terimini tercih etmiştir. Ancak ne o, ne Göl-pınarlı, ne de aynı ilmî gelenekten gelen isimler “heterodoks” veya “bâtinî” İslâm'ın içeriğini tam olarak açıklamış değildi. Irène Mélikoff'un yanısıra Ocak'ın çalışmaları da bu önemli görevi üstlenmiş bulunuyordu (Ocak, 1999, s. 16-17).

Ocak, Anadolu İslâmı hakkındaki çalışması boyunca, heterodoksi terimini ve türevlerini –Köprülü'nün yaklaşımına benzer biçimde– Sünni İslâm'a karşıt gördüğü İslâmiyet biçimlerini nitelendirmek amacıyla kullanmaktadır. Sünni İslâm/heterodoksi dikotomisine paralel olarak, bir yanda “yüksek İslâm” veya “şehirli İslâm” ile diğer yanda “kısmen mitolojik inanç ve kültürle karışık, popüler bir san'at ve kültür ortaya koyan halk İslâmı” arasında da bir ayrıma gitmektedir (Ocak, 1999, s. 15-16). “Yüksek İslâm” Sünniliği temsil ederken, “halk İslâmı” günümüzde esasen “Alevi-Bektaşiler” tarafından temsil edilen “heterodoks” İslâm olacaktır. Ne var ki, “kırsal İslâm”ı “heterodoksi” ile ilişkilendirmek yanlış olacaktır –ki bu noktada Ocak'ın kullandığı terminoloji de biraz çelişkili bir hal almaktadır–, zira Türk “halk İslâmı” çok büyük bir yanıla Sünni yönelime sahipti. Nitekim, Sünni ve Alevi “halk İslâmı” arasında hayli örtüşme mevcuttu (Ocak, 1999, s. 16). Ocak'a göre, Türk “heterodoks İslâm” üç karakteristikle tarif edilebilirdi: Siyasi açıdan, otoriteye karşı muhalefet biçimlerine yakınlık sergilemektedir; sosyal açıdan, göçebe kültürle ilişki halindedir; ve teolojik açıdan “sistemati olmayan, mitolojik, senkretik ve sözlü (şifahi)” bir mozaik oluşturmaktadır (Ocak, 1999, s. 18). Dinî açıdan ise, “heterodoks İslâm” yine üç boyut üzerinden tanımlanabilirdi: senkretizmi, tasavvufî yönelimi (hem İslâmî, hem de İslâm dışı kökenlere dayanan) ve mehdîciliği. Bu son boyut Sünni İslâm'a kıyasla burada daha kuvvetli görülmektedir. Türk tarihinde bu tür-

den “heterodoks İslâm”a ilişkin iki temel örnek Bektaşilik ve Alevilik’tir (Ocak, 1999, s. 18-19).²⁸

Ocak’ın Kızılbaş-Alevi anlatısına dair ortaya koyduğu genel çerçeve Mélikoff’un tanımından tarihsel olarak daha karmaşık olup, metodolojik meselelere dair genel anlamda daha çok hassasiyet sergilemektedir. Ancak, Ocak’ın analizi Köprülü geleneğine bağlı kalarak, din içi temas ve din içi farklılık tanım ve değerlendirmelerinde kılavuzluk eden temel kavramları (sapkınlık, senkretizm ve heterodoksi gibi) kullanmakta ve böylelikle muğlak kavram ve terimlerle incelenmiş normatif anlam ağlarından kurtulamamaktadır. İlerleyen sayfalarda, Köprülü’nün İslâm içi farklılığa ilişkin kavramsallaştırması hakkında yürüttüğüm tartışmada (bkz. Beşinci Bölüm) geliştirdiğim metodolojik eleştirilere bir başka örnek olarak, Ocak’ın çalışmalarında tespit ettiğim yerel Türk İslâmî çerçevesine yönelik eleştirimi birbiriyle bağlantılı dört metodolojik sorun etrafında izah edeceğim. Bu sorunların hepsi, Ocak’ın “senkretizm” ve “heterodoksi” terimlerini kavramsallaştırma biçimiyle ilintilidir.

Metodolojik Sorunlar

Ocak’ın anlatısında gördüğüm ilk sorun, daha önceki sayfalarda ele alınan kalıntı teorisinin bir çeşidi olan senkretizm yaklaşımıyla ilgilidir. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* başlıklı eserinin giriş kısmında, bu kelimeyi doğrudan kullanmamakla birlikte, senkretizm sürecine ve bunun Türkler üzerindeki etkisine dair şu açıklamayı ileri sürmektedir:

Yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra birtakım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında ve hattâ çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir vâkiadır. Şüphesiz aynı vâkıa, değişik yer ve zamanlarda İslâm kültürüne girmeye başlayan çeşitli Türk topluluklarında da tekrarlanmıştır. Bu Türk toplulukları, İslâmiyet’i kabul etmeden önce de, muhtelif dinlere girdikleri zaman eski inançlarından yeni dinle çatışmayanlarını olduğu gibi, çatışanlarını ise yeni dinden aldıkları motiflerle besleyerek ona uydurmaya çalışmışlardır. İslâmiyet dönemi için de aynı şey olmuştur. (Ocak, 2000a, s. 37).

28 Ocak genellikle, Köprülü’nün izinden giderek, Hurûfîlik, Bâtînîlik, İsmâîlîlik gibi Sünnî olmayan veya ana akım dışında kalan İslâmî grup veya akımları ve hukuka uymayan tasavvuf biçimlerini “şifahi ve popüler mistik bir niteliğe sahip” diye nitelendirdiği heterodoks İslâm biçimleri olarak saymaktadır (Ocak, 1998, s. 82).

Tıpkı Fuad Köprülü'nün çalışmaları açısından olduğu gibi, Ocak'ın tanımıyla ilgili sorun da kavramsal sınırlar ve süreklilikler ile ilgilidir. İslâmiyet'in kabulünden önce ve sonrasında Türklerin dinî tarihi hakkında araştırmalar yürüten, ancak Ocak kadar tanınmış olmayan pek çok ismin çalışmalarında da benzer versiyonlarını gördüğümüz temel anlatı, süreklilik arz eder şekilde betimlenen tarihsel öğeler ile değiştiği öngörülen öğeler arasındaki belirli bir ilişki etrafında dönmektedir. Yukarıdaki alıntıyla örneklediği üzere, Ocak'ın başta İslâm olmak üzere din ve başta Türk halkı olmak üzere halk kavramlarına devamlılık unsuru damga vurmaktadır. Bahsi geçen muhtelif (İslâm dışı) dinler ve İslâm, anlatılan senkretik süreç boyunca herhangi bir değişikliğe uğramış görünmemektedir. Keza, bir dine girip bir diğerinden çıkarak ve eski inanç unsurlarını yeni inanca uyarlayarak “yine din”in görüntüsüne şekil veren Türk halkı açısından da durum böyledir. Zaman içerisinde ne tür değişimlerden geçmiş olursa olsun, Türk halkına ve kaynak dinlere egemen olan özellik bunların tarih boyunca –veya ona rağmen– sürekliliğidir. Öte yandan, bu anlatıda değişime uğradığı görülen şey “Türk kültürü” ve “Türk toplulukları”nın yanısıra birtakım hususi inançlardır. Dinî motifler Türkler tarafından benimsenip, yeni inançlara eklenmektedir. Kültür ile din arasında zımni bir ayırım gözlenmektedir; kültür belirli inanç ve pratiklerde değişikliklerin meydana geldiği insan faaliyeti alanı iken, İslâm başta olmak üzere dinler, özünde tarih ötesi bir nitelik taşıyan statik teşekküllerdir.²⁹ Ocak'ın anlatısı, çok açıktır ki, tarihsel açıdan arızı ve değişken nitelikteki kültürlerin ve “ikincil” dinlerin aksine Türk halkının ve buna paralel olarak bir “tarihsel din” kavramının algılanabilir hale geldiği tek-yönlü, lineer bir tarih anlayışının ortaya çıktığı kavramsal bir çerçevede ilerlemektedir.

Metodolojik açıdan ikinci sorun, bu anlatı içerisinde “heterodoksi”nin bazen bizzat, zamanla belirli topluluklar ve akımlar içinde muhtelif tecessümler yaşayan tarihi bir özne/aktör biçiminde belirecek ölçüde nesneleştirilmesi- dir. Aşağıda yer alan örnek bu noktanın anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

Alevilik ve Bektaşiliği doğuran Türk heterodoksisi, gerçekten de Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başladı. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir

29 Benzer senkretizm kavramsallaştırmaları öneren akademik çalışma örnekleri oldukça boldur; bunlar genelde sadece, hangi “tesirleri” vurgulamayı tercih ettikleri gibi ayrıntı denebilecek noktalarda farklılaşmaktadır. “Anadolu Aleviliğinin Oluşumu” başlıklı bir bölümde, Aleviliği eski Türkmen boylarının İslâm karışmış unsurlarının yanısıra Hint ve İran kültürü, Şiilik ve Anadolu'nun yerel unsurlarından oluşan senkretik bir hareket olarak tanımlayan İslâm tarihçisi Mehmet Sarıkaya'nın yaklaşımı buna tipik bir örnek olarak verilebilir (Sarıkaya, 2001, s. 311). Bir başka benzer örnek için bkz. bizzat Ocak'ın öğrencisi olan Yağmur Say (Say, 2007).

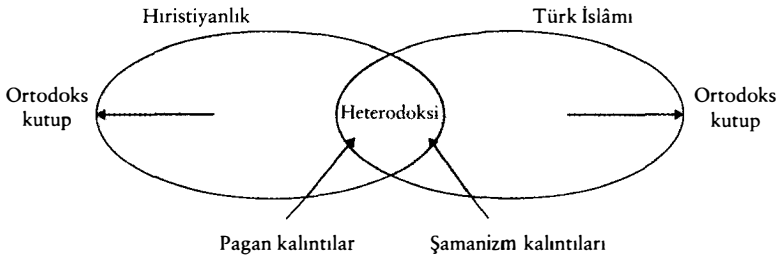
niteliğe büründü. Zerdüştilik ve Maniheizm ile beslendi. Yesevilik ile İslâm'ın ve İslâm sülûlîğinin damgasını yedi. Buna Horasan Melâmetîliğinin Kalenderâne tavrı eklendi. Böylece Anadolu'ya gelindi. Néo-platonizm'in, eski Payen ve Hristiyanlık dönemi yerel kültürlerin belli unsurlarıyla tanıştı. 15. yüzyılda İran Hurûfîliğinin, 16. yüzyıl başında Safevî Şîlîğî'nin motifleriyle bildiğimiz çehresini kazandı. İşte çok kısa ve kaba hatlarıyla Alevîlik ve Bektaşîliğin inanç kökenlerinin gerçek hikâyesi budur (Ocak, 1999, s. 210-211).

Bu alıntı, Aleviliği doğurmuş olan tarihi bir aktörün statüsüne mecazen atfedilmiş analitik bir kategorinin, yani heterodoksinin nesneleştirilmesine dair uç bir örnek oluşturmaktadır. Mecazi bir ifade olarak düşünülse dahi, burada heterodoksi kavramının icra ettiği görev yine de azalmamaktadır. Heterodoksi neredeyse platonik denebilecek bu yaklaşımla Yesevîye tarikatı veya Hurûfîlik gibi gerçek tarihsel oluşumlara kıyasla daha kolay kavranabilir bir seviyeye getirilmiş olmaktadır. Kavramların bu şekilde tarihsel öznelere dönüştürülmesi, ampirik ve kavramsal türden iki farklı düzenin realitelerini birleştirmek suretiyle, tarihsel sorulara cevap vermekten ziyade epistemolojik sorunlar yaratmaktadır. “Heterodoksi”nin bu şekilde nesnelleştirilmesine Ocak'ın başka yazılarında da rastlamaktayız. Örneğin, Osmanlı'da tasavvuf bağlamında Bektaşîliği ele alırken “Türkmen çevrelerinin –Osmanlı merkezî yönetiminin *Râfızîlik* olarak adlandırdığı– *heterodoks İslâm*” (Ocak, 1998, s. 126 [vurgu eklenmiştir]) demek; veya yine heterodoksi kavramını İslâmî tedafüî anlayışı yansıtan ifadelerle aynı tanım seviyesinde kullanarak “Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle şehirli sülû kesimlerdeki *zındıklık ve mühlidlik hareketlerinin* dini ve ideolojik boyutunu anlayabilmek için ... bütün Ortadoğu'daki *heterodoks çevreleri* büyük ölçüde etkisi altına almış bulunan Hurûfîlik hareketinin ... etkilerini mutlaka gözden geçirmek gerek[tiğini]” savunmaktadır (Ocak, 1998, s. 131 [vurgu eklenmiştir]).

Üçüncü metodolojik eleştirim, Ocak'ın dinî değişim ve süreklilik tanımını destekleyen din kavramının morfolojisi ile ilgilidir. Ocak'ın yazılarının kimi yerlerinde belirli dinlerde “ortodoks” ve “heterodoks” akımlar arasında yapılan ayırım, örneğin Hristiyanlık ve İslâmîyet gibi farklı dinlerin “heterodoksileri”ni gri bir senkretizm alanında birleştirmektedir. Bu gri alan doğal bir din değiştirme ortamı olarak da tarif edilebilir: “Öyle anlaşılıyor ki, heterodoks tasavvuf akımlarına bağlı şeyhler ve dervişlerle, yine heterodoks kesime mensup köylü hristiyan ahalî, papaz ve râhipler arasında, her iki dinin ortodoks kesimleri arasındakinden çok daha kolay ve uzlaştırmacı bir ya-

kınlaşma olabilmekte, bu da ihtidâları kolaylaştırmaktadır.” Ocak bunun devamında, Anadolu’daki Hristiyanların ihtida sürecinde “heterodoks”, “syncrétiste” tasavvuf akımlarının oynadığı rolü, Anadolu paganlarının Hristiyanlığa geçmesinde “heterodoks” rahiplerin oynamış olduğu rolle kıyaslamaktadır. Bu anlatı içerisinde Hristiyan “heterodoksi”, tıpkı Müslüman “heterodoksi”nin Şaman kalıntıları mefhumu olarak tanımlandığı biçimde, pagan kalıntılarla tanımlanmaktadır (Ocak, 1981, s. 41-42). Bu yaklaşım, dinler arasındaki sınırları tek yönlü çıkış/giriş noktaları olarak değil, dinler arasına çekilen çizgilerin bulanıklaştığı bir alan olarak kavramsallaştırması açısından gayet mantıklıdır. Burada senkretizm olarak belirtilen “din değiştirme” süreçlerinin tarihsel ve sosyolojik açıdan hiçbir dayanağı bulunmadığını da öne sürmeyeceğim. Rahatsızlık duyduğum nokta, “heterodoksi” ve “senkretizm” terimlerinin işaret ettiği gri alanın –net biçimde tanımlanmış dinler arasında olma halî– daha statik “ortodoksi” düzenleri perspektifinden bakıldığında zımnen ikincil olarak tanımlanmasıdır. Kanaatimce, “heterodoksi”nin belirli inanç ve pratikler ve birtakım tarihsel gruplarla eşitlenmek suretiyle nesnelleştirilmesi oldukça statik ve zımnen özcü bir İslâm kavramını onaylamakta olup, tarihsel analize zarar vermektedir (Şekil 6.1).

ŞEKİL 6.1
İslâmiyet ve Hristiyanlıkta “Heterodoksi”



Dördüncü metodolojik çekincem, Ocak’ın yazılarında heterodoksi ve senkretizm kavramları arasındaki ilişkiye dairdir. Yukarıda ele alınan tözcü ve analitik boyutlar arasındaki birleşme sorununa ilaveten, bir başka mesele de bu iki kavramın zaman zaman birbirini karşılıklı olarak teyit ve ifade eder görünecek denli yakın bir bağlılık içerisinde bulunmasıdır. Döngüsel bir akıl yürütme anlamına gelen bu durum, söz konusu kavramların izah değerini ciddi ölçüde azaltmaktadır. Ocak, örneğin, “Şeyh Bedreddîn isyanında da

özellikle halifeleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın, Müslümanlık-Hıristiyanlık-Yahudilik karışımı bir senkretizmi, başka bir deyişle heterodoks bir İslam anlayışını propaganda ettiklerini biliyoruz” demektedir (Ocak, 1998, s. 179). Aynı eser içerisinde başka bir yerde, Bedreddin'in “ideolojisi”ni “bağdaştırmacı (senkretik) heterodoks” olarak nitelendirmektedir (Ocak, 1998, s. 197). Bahsettiğim ve örneklerini verdiğim bu totolojik akıl yürütme-yi, Sünni İslâm (zımnî “ortodoksi” olarak) ve “heterodoksi”nin birbiriyle döngüsel bir tarzda yan yana getirilerek karşılaştırıldığı paragraflarda görmekteyiz. Ocak, 15. yüzyıldaki Şeyh Bedreddin hareketini desteklemiş olan dinî çevreyi ele alırken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu insanların kabul ettikleri Müslümanlığın, Sünni Müslümanlık olmadığı kesin olduğuna göre, heterodoksiye mensup bir yorumunu yansıttığı muhakkaktı” (Ocak, 1998, s. 184).³⁰ Bu örneklerde heterodoksinin söylemsel bir kavram olmadığı, “ortodoksi” olarak somutlaştırılan ve Sünni İslâm ile özdeşleştirilen İslâmî akide ve teamül standartlarıyla bağlantılı biçimde tanımlandığı açıktır. İşte bu nedendir ki, Ocak'ın çalışmalarında heterodoksi/ortodoksi ayrımı İslâmî tedafüî söylemin epistemik sınırlarından çıkamamıştır.³¹

Ocak'ın İslâm içi farklılığa dair kavramsallaştırmasına yönelik analizi-mi toparlamak gerekirse, Köprülü'ye ilişkin eleştirimin bir devamı olarak, algıladığım sorunlar hem kavramsal hem de teorik niteliktedir. Eleştirim, Ocak'ın gayri-Sünni Türk İslâmî'nin oluşumuna dair anlatısını düzenleme biçimini hedef almakta ve neyin İslâm ve daha geniş anlamda din olduğuna dair derinde yatan varsayımlarındaki kavramsal sorunlara işaret etmektedir.

KÖPRÜLÜ'NÜN ÖTESİNDE

Günümüzde yürütülen Alevi ve Bektaşî çalışmalarında, Köprülü ve onun izinden gidenlerin tesis ettiği sınıflandırma ve terminolojinin normatif anlamlarına yeterince dikkat çekilmemesi, halen bir istisna olmaktan ziyade genel kaidedir. Bu çalışmaların ana teması, dinî süreklilik, dinler arası sınırların sabitliği ve İslâm içi farklılığa yönelik olarak ortodoksi/heterodoksi ikiliği örneğinde olduğu gibi sorunlu (zira yanlış) sınıflandırmalarla dolu özcü bir yaklaşımdır. Bu ekolde “heterodoksi”yi neredeyse totolojik bir tarzda “halk İslâmî”, “müf-

30 Başka bir çalışmasında, Bektaşîliği “birleştirici (*synchrétique*) yapı”ya sahip “gayri Sünnî (*hétérodoxe*) tarikat” diye tanımlamaktadır (Ocak, 1995, s. 373).

31 Bu hususa en açık bir biçimde, 13. yüzyılda Anadolu'daki mühtedilerden “sathî ve yalan yanlış” bir İslâm anlayışı güden “cahil”ler olarak bahsettiği erken dönemli çalışmalarından birinde rastlamaktayız (Ocak, 1981, s. 33). Ancak Ocak'ın daha sonraki çalışmalarında asla böylesi küçültücü bir dil kullanmadığını belirtmek gerekir.

rit Şii” (gulât), Bâtınilik ve senkretizm kavramlarıyla bağdaştırma eğilimi yaygındır. Bahsi geçen kavramlar bazen daha açık, bazen daha üstü kapalı şekilde formüle edilen bir “Sünnî” ortodoksi din normu ile mukayese edilerek tarılmaktadır. Araştırma konusuna ister nispeten tarafsız (Ocak), ister çelişik (Köprülü), isterse de sempatik (Mélikoff) bir yaklaşım sergilesin, Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan ana akım bilimsel çalışmalar din ve İslâm konusunda normatif düşüncelerle kuşatılmış kavramlara dayandırılmaktadır.

Köprülü’nün İslâm içi farklılığı rasyonelleştirme ekolüne yönelik etraflica ortaya koymuş olduğum eleştiri iki amaç gütmektedir. Birinci olarak, din ve İslâm çalışmalarında kullandığımız kavramların işleyişini eleştirel bir bakışla yeniden değerlendirmeye katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. İkinci ve daha özel olarak ise, Alevi ve Bektaşî geleneklerine yönelik araştırmalara egemen olan paradigmanın normatif bir çıkmaza nasıl yakalandığını göstermek arzusundadır. Yani, bir yanda küçültücü bir şekilde kurgulanan dini ötekilik mefhumları, diğer yanda ise tam da bu farklılığın ulusçu bir perspektifle romantikleştirilmesi yoluyla kavramsallaştırılmaktadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan müphem manzaranın hiçbir şekilde Alevi ve Bektaşî geleneklerinin doğal bir yansıması olmadığını ne kadar söylesek, ne kadar vurgulasak azdır. Aksine, bu müphem manzara, adı geçen geleneklere aynı anda milliyetçi bir söylemin ve hem İslâmî savunuculuk, hem de İslâmî modernizm geleneklerinden kaynaklı dinî bir söylemin merceğiyle yaklaşılmasının bir ürünüdür. Bir tarafta, milliyetçi söylem Alevilerin ve Bektaşîlerin kültürel ve dinî farklılığını romantikleştirmekte ve bunları eski Türk kültürü ve dininin kalıntıları taşıyan unsurlar olarak pompalamaktadır. Bahsi geçen gelenekleri milli birlik ve ayniyet söylemine yakın bir milli Türk tarihi çerçevesine yerleştirmektedir. Diğer tarafta ise, İslâmî söylem bu farklılığı İslâmî birliğin özcü ve homojenleştirici öğelerine karşı bir engel olarak gördüğünden, bunu ortadan kaldırmak veya hiç değilse en düşük seviyeye indirmeyi arzulamaktadır. Her iki söylemin gücü de henüz hiçbir şekilde kırılmış olmadığından, bugün itibarıyla halen Türkiye’de “Alevi meselesi”ne ilişkin kamuoyu tartışmalarına egemen olmayı sürdürmektedir. Fiilen azınlık konumunda bulunan ve Türkiye’deki kamusal ortamda nispeten zayıf bir pozisyona sahip olan Aleviler halen bu söylemsel oluşumların çizdiği sınırlardan çıkmayı başaramamış değildir (bkz. Önsöz).

İslâm İçi Çoğulluğu Nasıl Kavramsallaştırmak Gerekliyor?

Dinî söylemlerden türemiş (heterodoksi/ortodoksi) veya statik din ve kültür mefhumlarını pekiştirmeye meyilli (senkretizm, merkez/periferi, halk/yüksek

kültür) bir kavramsal aygıtı eleştiriyor olmam, İslâm içi çoğulluk ve farklılık biçimlerini düzenleyip ele almaya uygun kavramlar bulmaya yönelik samimi maksadın meşruiyetine karşı çıktığım anlamına gelmemektedir. Her ne kadar bu çalışmanın başlıca amacı eleştirilen kavramlara alternatif olarak yeni bir kavramsal aygıt sunmak değilse de, bu yönde ilk adım oluşturabilecek birtakım telakkilerde bulunmak isterim.

Yaptığım analiz ve eleştiride, İslâm içi farklılık ve çoğulluğu tanımlayan kavramların tercihan karşılaması gereken bir dizi kriteri aslında üstü kapalı bir şekilde zikretmiş bulunuyorum. İşaret ettiğim teorik ve metodolojik tuzaklara düşmemek için, bu kavramlar:

- belirli bir dinî veya siyasi anlamda normatif olmamalıdır. Tedafüi söylemlerle karıştırılmamalı ve teolojik-politik güç rasyonelleştirmelerine katılmamalıdır. Başka bir deyişle, emik ve etik söylemler arasındaki ayrım net olmalıdır ve uygun kavramlar bu iki söylem arasında gelip gitmemelidir;
- değişkenlik ve akışkanlık yerine sınırları, dinamik yerine statîği, tarihselleştiren yerine özelleştiren kavramsallaştırmaları yeğleyen bir din kavramına hizmet etmemelidir;
- tündengelim yerine tümevarımsal bir tarzda formüle edilmeli; ve son olarak
- belirli bir kavramın icra edebileceği işe odaklanılarak yönlendirilmelidir. Belirli bir kavram bize neyi gösterir, dikkatimizi hangi yöne çeker? Yahut, neyi algılamamızı engelliyor olabilir?

Buradaki güçlük, sosyopolitik normalleştirme politikalarına hizmet etmeden (aksine, normalleştirme politikalarını sorgulayan) kavram üretebilmektir. Bu hiç de kolay bir iş değildir. İslâm içi çoğulluk konusunda esasen tanımlayıcı olup, ancak ikincil olarak açıklayıcı nitelik taşıyan, ikilikten uzak kavramlara yönelmeyi öneriyorum. Ahmet Karamustafa'nın çalışmaları buna örnek gösterilebilir. Karamustafa sadece İslâm'ın marjinalleştirilmiş biçimlerine yönelik çalışmalarda kullanılan geleneksel sınıflandırmaların temelinde yatan normatif politikalara dikkat çekmekle kalmamış, aynı zamanda kendi çalışmasında İslâm içi farklılığı kavramsallaştırmak için Anadolu İslâmı'na ilişkin alternatif yollar sunmuş olan nadir araştırmacılardan biridir. Ortaçağ'daki Kalender hareketine yönelik çalışmalarında, İslâmi geleneklerin çoğulluğunu halk İslâmı/yüksek İslâm gibi ikilikleri veya "heterodoksi" gibi di-

ğer sorunlu sınıflandırma araçlarını kullanmadan kavramsallaştırmıştır. Bunlar yerine “sapkınlık” [*deviance*], “yeni zühtçülük” [*new renunciation*] ve “derviş dindarlığı” [*dervish piety*] gibi terimler önermiştir (Karamustafa, 1994 ve 2005). Bu terimler söz konusu grupların faillliğini klasik terimlerden daha iyi aktarmakta olup, onların tarihsel ve normatif yüklerini taşımamaktadır.³² Daha da yakın bir tarihte ise, İslâmi geleneklerin yerel benimsenme biçimlerini imleyen bir terim olarak “yerel İslâm”ı kullanmıştır (Karamustafa, 2015). İslâmi söylem ve pratiklerin çoğulluğunu seçkin olmayan ve marjinalleştirilmiş grup ve akımlara tarihsel, sosyolojik ve/veya antropolojik tanımda uygun bir yer açan tarihselleştirici bir tarzda ele almak gerektiği hususunda Karamustafa’ya tamamen katılıyorum. Bu gayeyi hatırımda tutarak, daha evvel, İslâmi yönelimler arasında dinî âdetlerinde yararlandıkları kaynaklara ilişkin bir ayırım yapmayı önermiştim. Bu minvalde, ideal-tipik olarak *karizmaya sadık* ve *yazıya sadık* Müslümanlık yönelimleri arasında bir ayırım yapmıştım (Dressler, 2002, s. 17-18). İlk kategori kullar ile ilah arasında tavassut etme yeteneğine dayalı bir liderlik (tasavvuf şeyhi/evliya gibi) etrafında veya silsileye dayalı (gerçek veya simgesel) bir İslâmiyet anlayışını vurgularken, ikincisi İslâm’ın kitabî geleneğinden (en başta Kur’an ve Hadis) ve şeriattan kaynaklanan bir otoriteyi tercih etmektedir. Karşılıklı olarak birbirini dışlar nitelikte anlaşılabilmesi gereken bu farklı otorite modelleri arasındaki ayırım İslâm içi çoğulluğu daha az normatif, daha çok tanımlayıcı bir şekilde kavramsallaştırma amaçlı önerilerden yalnızca biridir.

32 Ancak, İslâm içi farklılığa dair olumsuz bir şekilde yapılandırılmış bir gösterge olarak sapkınlık (*deviance*) kavramının daha evvel konu edilmiş olan normatif sorunların bir kısmını içeriyor olup olmadığı sorgulanabilir. Karamustafa daha yakın tarihli yayınlarında bu terimden vazgeçmiş görünmektedir (bkz. Karamustafa, 2005, s. 87).

SONUÇ

Farklılık ve Aynılık İfade Eden Mecazlar Aleviliğin Modernist Bir Proje Haline Getirilmesi

Postkolonyal ve postyapısalcı söylemler dinî kimliklerin oluşumunda modern ideolojilerin gizli dahli, güç ve hegemonya meseleleri ve yanısıra bunların seküler çalışmalarla ilişkisine dair eleştirel sorular yöneltir. Ancak Alevilik çalışmaları, nasıl olduysa, bu söylemlerden etkilenmemiştir. Bu kitap, Türk ulus inşa ve tarih yazımı sürecinin başlarındaki siyasi ortamı özel olarak konu edinerek, etno-dinsel Kızılbaş topluluklarının milliyetçi ve dinci söylemlerin eş zamanlı olarak mayalandığı bu süreçte nasıl “Alevi”, yani “heterodoks” Müslüman Türkler haline dönüşüverdiğini anlatmaya çalışmıştır.

Bu kitabın temel gayelerinden biri, Türkiye’deki “Alevi Meselesi” ile laik Türk milliyetçiliğinin oluşumu arasında tarihsel bakımdan nasıl bir rabıta bulunduğunu göstermektir. Osmanlı İmparatorluğu’nun son on yılında dikkate alınması gerekli bir siyasi güç haline gelmiş olan din, Türk ulus inşasında önemli ve kanaatimce bugüne dek yeterince incelenmemiş bir rol oynamıştır. İslâm, Türk milliyetçiliği ideolojisinin siyasi ve toplumsal bir güç olarak önem kazandığı bilgi ve duygu harmanının hayati bileşenlerinden biridir. Türk milliyetçiliğinin gelişim yıllarında, milli ve dinî inançlar, duygular ve pratikler arasında pek bir ayırım gözetmeyen İslâmi birlik ülküsü, tahayyül edilen manevi, sosyal ve siyasi cemiyet için bir model işlevi görmüştür. Toplumunu bir arada tutan bir bağ olarak İslâmiyet, erken cumhuriyet dönemindeki Kemalist millileştirme politikalarının da örtük bir ögesi olmayı sürdürmüştür. Bahsi geçen milli ve dinî birlik perspektifinden bakınca, Alevi farklılığı izah edilip kontrol altına alınması gereken bir sorun olarak algılanmıştır. Do-

layısıyla Alevilerin Türk toplumuna entegrasyonu, seküler İslâm yorumunun yanısıra Türklük kavramından yararlanmakta olan ana akım kimlik söylemi içerisinde asimile olmaları beklentisiyle yürütülmüştür. Bu beklenti çerçevesinde, Aleviliğin Türk ve İslâmi bir karaktere sahip olduğu tezini sorgulayan her türlü Kızılbaş-Alevilik yorumu kaygı içinde savunmada beklemekte olan milli birlik ülküsüne yönelik bir tehdit olarak görülmüştür. Bu nedenledir ki, Türk milliyetçileri Kızılbaş-Alevileri İslâm'ın dışına yerleştiren veya etnik ve kültürel olarak Türk olmayan (örneğin Kürt veya İranlı) köklere dayandıran yorumlara pek tahammül edememektedir.

ALEVİLİK KAVRAMININ İŞLEYİŞİ

Erken Türk milliyetçiliği söyleminde Alevilik inşası iki polemige cevap veriyordu: Birincisi, Osmanlı'da Alevileri sapkın diye damgalayarak onların yaşam merkezlerinden uzak tutulmalarını ve hatta zaman zaman hor görülmelerini meşrulaştıran Kızılbaş düşmanı standart söylem; ikincisi ise, Aleviliği yoğun biçimde Hristiyanlıktan etkilenmiş bir akım olarak resmeden Batılı söylem. Bu iki düşünce kalıbına karşı Türk milliyetçi yazarlar, Türk milletine entegre olabilmek için ön koşul olarak gördükleri unsurları, yani Aleviliğin Türklüğünü ve İslâmi yönelimini vurgulayıp durmuşlardır. Bunun için, Anadolu'daki Kızılbaş-Alevilerin İslâmiyet öncesi Türk din kültürüne uzanan sürekliliğini ispatlamaya çalışmışlardır. Bu süreklilik, Türk tarihi ve kültürünün eski çağda Orta Asya'dan başlayıp bugünkü Türkiye'ye kadar devam ettiğine dair daha genel bir anlatının örnekleyici bir kısmını oluşturmaktaydı. Bu Alevi/Türk sürekliliği anlatısını tesis etmekte öncü rol oynamış (Baha Said Bey gibi) yazarların bir kısmı tezlerini şu veya bu ölçüde açık ırk soyu teorilerine dayandırırken; diğerleri (mesela Köprülü) tarihsel özne ve milli geleneğin taşıyıcısı olarak "Türk halkı" yerine "Türk ruhu ve zevki"ni öne çıkartan daha kültürbilimci görüşlerden yararlanmıştır. Her iki görüş de kendisinin bilimsel ve ruhen milliyetçi olduğunu savunmaktaydı. Bu tezler iki amaca hizmet ediyordu. İlk olarak, Kızılbaş-Alevilerin Türk ve ("heterodoks") İslâmi özellik taşıdığı teorisi, bu grubun dinî ve etnik karakterinde Hristiyan ve eski Anadolu dinlerinden izler bulan ve Kızılbaş-Alevilerin hiç değilse bir yanıyla Ermenilerin ve eski Anadolu medeniyetlerinin soyundan geldiğine yönelik bir söylem yaratan Batılı/Oryantalist yazarların fikirlerini çürütüyordu. Bu tezlerle karşı, Türk milliyetçileri yeni keşfettikleri Alevileri, idealleştirilen Orta Asya Türk kültürü, dini ve milletin mirasçıları olarak resmediyordu. Alevileri zaman içerisinde İslâmiyet ile ortak-yaşama geçmiş eski Türk geleneklerinin

taşıyıcısı olarak tanımlamak onları sıkı sıkıya Türk-İslâm bağlamı içerisine yerleştirmek anlamına geliyordu. Pratikte bu söylemsel entegrasyon, Aleviler açısından kurumsal (ve dolayısıyla maddi) ayrımcılık ve yeni milli kamuya asimilasyon anlamına gelmekteydi. İlave olarak, Kızılbaş-Alevilere ilişkin Türklük ve İslâmi “heterodoksi” teorisi Türk milleti anlatısının inşasında önemli bir yapıtaşı görevi görüyordu. Türk kültürünün çağlar boyunca sürdüğü teorisi, Alevi kültürünün halen eski Türk kültüründen kalıntılar taşıyor olduğu savıyla kanıtlanmaktaydı. Böylece Türklük ve Türkler tarihsel bir özne olarak kavranabilir hale geliyordu.

Kızılbaş-Aleviler hakkındaki 19. yüzyıl misyoner söylemleri ile Türk milliyetçilerinin söylemlerini karşılaştırmak, bu söylemlerin ardında yatan gündemlerin Kızılbaş-Aleviliğin takdimini nasıl doğrudan şekillendirdiğini göstermek bakımından öğreticidir. ABCFM misyonerlerinin erken dönemde Kızılbaş-Alevilerle ilgilenmesinin (ve dolayısıyla Kızılbaş “dininin” Hıristiyanlıkla benzerlik gösterdiği düşünülen yönlerini vurgulama eğiliminin) ardında yatan başlıca maksat Hıristiyanlaştırma umudu iken, Türk milliyetçilerinin Alevilere yönelik ilgisinin temel maksadı Kızılbaş-Alevilerin “hâlis Türkler” olduğu savının da hizmet ettiği millet birliğini güçlendirmek ve homojenleştirmektir. Bu nedendir ki Alevilik konusundaki milliyetçi söylemler Türklerin dini öğreti farklılıklarına rağmen kardeş oldukları noktasına odaklanmaktaydı. Bu farklılık eski Türklerin dinî geleneklerinin sürekliliğine atıfla açıklanıyor, dolayısıyla bunun Türklüğün bir işareti olarak anlaşılabileceği savunuluyordu. Ancak Kızılbaş-Alevilerin farklılığının niteliğine ilişkin Türk milliyetçi söylemi içerisinde de çeşitlilikler mevcuttu. Bu fikir ayrılıkları (1) İslâm’a verilen önem ve (2) Türk unsurunun sürekliliğinin niteliği konusunda ortaya çıkmaktaydı. Baha Said’in yazıları Kızılbaş-Alevilerin İslâmi karakterini en aza indirmeye çalışan bir yaklaşımı yansıtırken, aynı zamanda Türk unsurunun sürekliliğine dair etno-ırksal bir anlayış sunmaktaydı. Köpürülü’nün yaklaşımı ise her iki açıdan da bundan farklıydı. “Heterodoks” özelliğini daima vurgulamakla birlikte, Kızılbaş-Alevilerin dinî açıdan İslâmi yönüne daha ağırlık tanımaktaydı. Milliyetçilik konusuna yaklaşımında ise, Türklerin sürekliliğini idealist kavramlarda (“Türk zevki ve ruhu” gibi) nesneleştirirken, tıpkı Ziya Gökalp gibi Türk öznesine ilişkin biyolojist indirgemelere karşı çıkıyordu.

19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında din ve milliyetçilik konusundaki modern düşüncelere, genellikle süreç içerisinde özelleştirilen, diyalektik olarak birbirine bağlı bulunan, köklerden uzaklaşma ve tekrar köklere bağlan-

ma biçimindeki temalara yönelik bir saplantı damga vurmuştur. Çok-etnisi-teli Osmanlılık projesinin terk edilip, Jön Türklerin son dönemlerinde başlayıp Kemalist politikalarla sürdürülen etnik açıdan homojenleştirici Türk milliyetçiliğine geçilmesi için, zımnın hüküm süren dine birlik ve seküler aynılık normlarından esinlenen bir düzenlemeye, dinî farklılıkları yok etme ayarına ihtiyaç duyulmuştur. Yine de, erken cumhuriyet döneminde İslâm'ın başarılı bir milli homojenleştirme açısından kilit faktör olma rolü bastırılarak yumuşatılmıştır. Kemalist laiklik dinin sadece siyasi değil, sosyal potansiyelinden ve kamusal boyutundan da içten içe tedirgin oluyordu. Kızılbaş-Alevilerin yeni milli düzene entegrasyonu, Kemalizmin dine karşı ve özellikle de dinî cemaatçiliğe karşı hissettiği önyargının yoğun etkisi altında gerçekleşmiştir. Erken dönem laik Türk düşüncesinin, Ziya Gökalp'in (din ile milliyetçiliği toplumun modernleşmesi uğrunda bir arada çalışan unsurlar olarak gören) eserlerinde yansımaları bulan daha birleştirici geleneğinin aksine, Kemalist düzen milli kimliğin tanımlanması hususunda dine ancak ikincil bir rol vermiştir. Milliyetçi mercekten bakıldığında Kızılbaş-Aleviler öncelikle ve esasen Türk'tü; dinî farklılıkları –ki bu açıdan Baha Said'in yazıları simgeseldir– göz ardı edilip kültürel bir çerçevede resmedilmekteydi. Etnik ve milli özellikleri dinî özelliklerden üstün tutan bu kültürelcilik Kızılbaş-Alevilerin millet zeminine entegrasyonunu mümkün kılmıştır.

Alevi Etiket Kızılbaş-Alevileri Nasıl Etkilemiştir?

20. yüzyıl başında Türk milliyetçilerinin Alevilere yönelik kavramsallaştırması sadece akademik açıdan değil, Aleviliğin kendi içerisinde formüle edilme biçimleri açısından da yeni bir söylem alanı yaratmıştır. Türklerin sürekliliği anlatısına paralel biçimde, neredeyse hiç eleştirilmeden benimsenen uzun erimli Alevilik tezi –Aleviliğin geçirdiği evrimi İslâmiyet öncesi Altay Türk geleneklerinden 13. yüzyılda Anadolu'daki ilk görünümlere ve oradan da modern Türkiye'ye doğru büyük oranda Türk bir oluşum olarak sunan tez– ege-men bir statü kazanmıştır. Türkçü anlatı içerisinde resmedilen bu “Alevilik” anlayışının –yani İslâmiyet öncesi Türk kültürü ve dininden sağlam izler taşıyan ve aynı zamanda İslâmiyet bağlamında yorumlanacak bir gelenek olarak– Türk milliyetçiliği ortaya çıkmadan önce Kızılbaş-Alevilerin birçoğunun kendilerine ilişkin sahip oldukları anlayışla örtüştüğüne dair hiçbir emare bulunmamaktadır. Kimi Kızılbaş grupların en azından 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendilerini “Alevi” diye tanımladığını biliyoruz. Fakat bu kimlik tanımının (1) çok genel anlamda bir Şiiilik temayülünden, (2) küçültü-

cü mealde kullanılan “Kızılbaş” etiketinin reddinden ve (3) kendi cemaatlerine mensup olmayan kişilerle –diğer Kızılbaş-Alevi topluluklar dahil olmak üzere– ayrılmaktan başka bir anlam taşıdığına dair elde hiçbir delil yoktur. Kızılbaş-Alevileri tek bir etiket altında homojenleştirerek indirgemeye çalışan milliyetçi söylem, bu grupların sahip olduğu kültürel, etnik ve dinî çeşitliliği hiçbir şekilde yansıtmamaktadır. Anlaşılan, yeni Alevilik kavramıyla ulaşılmaya çalışılan hedef, bu kapsama girenleri homojenleştirip disiplin altına alarak, onların Kemalist ideolojiye uygun biçimde laik Türk öznelere olarak normalleştirilmelerini mümkün kılmaktır. Örneğin, birdenbire Kızılbaş-Alevilerin Türklüğünün vurgulanmaya başlaması Kürt Aleviler tarafından öne sürülen etnik farklılık iddialarının zayıflatılmasına hizmet ediyordu. Kemalist devletin merkezileştirme ve homojenleştirme çalışmalarına karşı Kürtlerin gösterdiği direniş karşısında ilk yıllarda hissettiği yakın tehdit ışığında, Türk milliyetçilerinin Alevilere ilişkin iddiaları, Sünnileri ve Alevileri Türk milliyetçiliği başlığı altında toplayarak –yani Alevi ve Sünni Kürtlerin Kürt milliyetçiliği adı altında birleşmesini engelleyerek– Alevilerin bağlılıklarını koparma yönünde bir adım olarak yorumlanabilir. Etnik/milli çizgiler üzerinden yürütülen kutuplaşmalar Türk ve Kürt Kızılbaş-Aleviler arasında Alevilik adına ittifaklar kurulmasını daha da güçleştirmiştir.

Cumhuriyetin etnik ve dinî asimilasyon yoluyla Alevileri entegre etme çabaları geç Osmanlı döneminde güdülen siyasetin devamı niteliğindedir. Kızılbaş-Aleviler daha II. Abdülhamid zamanında, 1890’larda, stratejik siyasi düşüncelerden kaynaklandığı açık bir İslamîleştirme/Sünnileştirme yoluyla asimilasyon nesneleri haline getirilmiştir. Aleviliğin Türkleştirilmesi yönündeki çalışmaların ilk olarak, devletin Kızılbaş-Alevi aşiretlerin kendisine bağlılığını güvence altına alma çabalarını arttırdığı Jön Türk döneminde görüldüğünü saptamak gerekir. Abdülhamid döneminde bu çalışmalar siyasi otoritenin modernleştirilmesi ve merkezileştirilmesi mantığıyla yürütülmekteydi. Fakat Jön Türklerin ulus inşası önceki dönemin İslâmî birlik politikalarının ötesine geçmişti. İslâmî dayanışma ve homojenliğin yanı sıra, nüfusun etnik yapısı da artık milli birlik projesinin başlıca ilgi alanlarından biri haline gelmiş bulunuyordu. Bundan böyle, geç Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti devletleri Kızılbaş-Alevileri milliyetçi projeye uygun biçimde asimile olmaya ikna etmek ve/veya zorlamak konusunda ellerinden gelen gayreti sergileyecekti.

Erken cumhuriyet dönemindeki milliyetçilikte “Alevi” ve “Alevilik” terimlerinin birleştirici bir amaç taşıdığı, Kızılbaş sıfatıyla ilişkilendirilen siyasi sadakatsizlik ve dinî sekterlik çağrışımlarını yumuşattığı söylenebilir. Ne

var ki, Kemalist milliyetçilik semantiği içinde yeni “Alevilik” terimi tamamen yeni bir etno-kültürel ve dinî aidiyet biçimi ima etmekteydi. Kemalist milliyetçilik Sünnilikten farklılığı Türklükten farklılıkla ilişkilendirmekteydi. Bu durum sadece Kızılbaş-Aleviler açısından değil, gayrimüslimler, Dönmeler, Nusayriler vb. gibi Türk toplumunun kenarlarına itilmiş diğer birçok grup açısından da birtakım etkiler uyandırmıştır.¹ Bu semantik sadece (ötekileştirme süreçleriyle) etno-dinsel sınırları ve farklılıkları işaretlemekle kalmayıp, aynı zamanda bizlik bilincinin bir parçası olmaya hak kazananları homojenleştirmekle de derinden ilgilenmektedir. Altan Gokalp, eleştirel bir bakışla yaklaşarak, Türkmen aşiretleri tarihçisi Faruk Sümer’in Anadolu’da Türkçe konuşan aşiretler arasındaki etnik farklılıkları ortaya koyamadığını, onun yerine hiç sorgulamaksızın “Türklük” diye adlandırdığı müşterek özelliklerine odaklandığını belirtirken işte bu dinamığa işaret etmektedir.²

Eski Türk geleneklerinin köklerini taşıyan ve esasen Müslüman bir kültürel-dinî oluşum olarak modern Alevilik kavramının, Aleviler açısından hayli müphem olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan, bu yeni Alevilik kavramı eskiden kullanılan Kızılbaş terimine kıyasla daha az küçültücü bir icattı ve dolayısıyla Alevilere Türk milleti içerisinde meşru bir yer sağlayarak, henüz sonuçlanmamış olmakla birlikte topluma güç de olsa yavaş yavaş entegre olma imkânı sunmaktaydı. Öte yandan ise, Alevi terimi bu sıfat kapsamına girenleri Türk ve İslâmî bir referans çerçevesi içerisine hapsetmekte ve bu yönde bir asimilasyon baskısı yaratmaktadır. Entegrasyon ve asimilasyon bu noktada, genel anlamda milliyetçiliğin sonuçlarını yansıtan bir madalyonun iki yüzü gibidir.

“Dinleri” bakımından, Aleviler Cumhuriyet’in başından beri kendilerini Sünnî İslâm’dan farklı, yani “heterodoks” addeden pratikler ve inançlarla damgalanmıştır. Farklılıkları, laik söyleme tercüme edilmiş bulunan Sünnî İslâm standartlarına göre değerlendiriliyordu. Bu bir paradoks değil, fakat dini denetim altına alma konusunda takıntılı ve dolayısıyla fiiliyatta ana akım Sünnî İslâmî göreneklerine göre tanımlanmış normatif bir doğru

1 Altan Gokalp’in işaret ettiği üzere, Yörük, Kızılbaş, Tahtacı ve hatta Çingene gibi terimlere, gerçek Türk’ün Sünnî olduğunu ima eden bu çifte ötekileştirme damga vurmuştur (Gokalp, 1980, s. 32-33).

2 Sümer, *Oğuzlar* (1967) adlı kitabında, “Türk, Türkmen, Yörük, Tahtacı, Kızılbaş Alevi adları ile vasıflanan topluluklar arasında kavmi hiçbir fark olmayıp hepsi Oğuz (Türkmen) kavminin torunlarıdır” iddiasında bulunmaktadır (Gokalp, 1980, s. 32 içerisinde alıntılanmaktadır). Roux da aynı soruna işaret ederek, Köprülü’nün Anadolu’daki aşiretler tarafından konuşulan bir Yörük-Türkmen ağzından bahsederken Yörük ile Türkmen arasında hiçbir ayırım yapmamasını şaşkınlıkla karşılamaktadır (Roux, 1970, s. 8).

din standardına ihtiyaç duyan Türk laiklik anlayışının taşıdığı mantık ve semantiğin bir ürünüdür (bkz. Dressler, 2008; 2010a; 2011a; 2011b). Alevi azınlığına yönelik Sünni çoğunluk söylemiyle yaratılan baskının işe yaradığı, Alevi bireylerin yanı sıra Alevi cemaat ve örgütlerini de sözde ve fiiliyatta ana akım İslâm anlayışlarına daha yakın durmaya teşvik ettiği inkâr edilemez bir gerçektir.³

Türk milliyetçiliğinin Aleviliğe çizdiği çerçevede Aleviler açısından hissedilen diğer bir güçlük ise, bu çerçevenin Türk olmayan etnik gruplara karşı yanlı tavrıdır. Tıpkı laik rejimin Alevilerin dini farklılığını Alevilerin kendi koydukları şartlara göre tanımayı reddetmesi gibi, Kızılbaş-Alevilerin Türklüğüne yapılan bu yeni vurgu da Kurmanci ve Zazaca konuşan (Kürt) Kızılbaş-Alevilerin Türk olmayan etnik kimliklerinin meşruiyetini tanımayı reddetmiştir. Türk Aleviler, Türk milliyetçiliğinin Alevilik yorumunu Türk milletine entegre edilmeleri yönünde bir fırsat olarak görebilirse de, Kürt Alevilerinde kendilerine özgü bir etnik ve milli farklılık duygusu gelişip serpilmiştir. Bu da en başından itibaren entegrasyonlarını daha da güç hale getirmiştir. Kürt Alevileri homojenleşen Türk-Müslüman birliğine entegre olmak konusunda çekingen hale getiren tarihsel sebepler zaten ortadadır. Milliyetçi Türk devleti projesinin başından beri, Kürt Aleviler sıkı bir takibe alınmış ve devlet şiddetine maruz bırakılmıştır. 1937-1938 yıllarında Dersim’de “medenileştirme” gerekçesiyle yaşatılan mezalim bugün bile etkilerini hissettiren bir olay olarak bu şiddetin en acımasız örneklerinden birini oluşturmaktadır. Kürt Aleviler hem dinî, hem etnik sebeplerden ötürü ayrımcılığa uğramış ve çifte asimilasyon baskısı görmüştür. Alevileri Türk milleti içerisinde asimile etmeye hevesli ana akım milliyetçi söylem açısından Kürt Alevi nüfusun genişliği bu asimilasyon sürecini hem daha karmaşık, hem de daha önemli kılıyordu. Bu bağlamda Türk milliyetçilerine hâkim duygulardan biri şüphe olduğu içindir ki, yeni Alevilik söylemi bu etnik sorunun nasıl çözüleceğine dair de güçlü bir tez sunmaktaydı. Alevilerin Türk olduğu iddiasının Kürtçe konuşan Alevileri de içine alacak şekilde genişletilerek onlara Kürtleştirilmiş Türkler muamelesi yapılmasından sonra, geriye sadece, Alevi Kürtler aslen Türk ise, Sünni Kürtlerin de olsa olsa sonradan Kürtleştirilmiş Türk ırkı olabileceğini savunmaya yönelik ufacak bir adım kalmıştır.

3 Aynı dinamik başka bağlamlarda da gözlenebilir. Yusri Hazran son otuz yılda artan İslâmleştirmeye baskısının Lübnan ve Suriye’deki Dürzilerin İslâmiyet ile daha sıcak ilişkiler kurma eğilimine katkısı olduğunu savunmaktadır. İsraili Dürzilerin bu eğilimi paylaşıyor olması, dinî anlamlarıdırmanın sosyal ve siyasi bağlamlardan ne denli derinden etkilendiğini göstermektedir (Hazran, 2010, s. 242-245).

Kısacası, Alevilik kavramının işleyiş biçimi, Türk milliyetçiliğinin ve laikliğin el ele vererek, laik fakat Müslüman ve Türk addedilen Türk birliğinin yaratılması yolunda nasıl çalıştığını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Alevilerin “heterodoks” Müslüman Türkler olarak sıfatlandırılması hem Türk milliyetçiliği, hem de Sünni İslâm söylemleri içerisindeki konumunu güçlendirirken, bu söylemlere tabi olmak öte yandan da kendi kimliğini bağımsız şekilde saptama özgürlüklerini baltalamıştır. Başka bir deyişle, aynı anda hem dinî farklılık, hem de etnik ayniyet kavramlarıyla imlenen “Türk Alevi” sıfatı, bahsi geçen gelenekleri modern ve seküler milliyetçilik ve din söylemleri içerisine yerleştirmiş ve hapsedmiştir. Esasen Alevi kategorisiyle tanımlandıkları ve kendilerini de öyle tanımladıkları içindir ki, bu isim, ilerleyen yıllarda, aynı tarzda somutlaştırılmış Sünni İslâm mefhumu ile ilişkilerinde farklılıklarının hem aracı, hem sembolü haline gelmiştir. Bir yandan, “şamancı kalıntıları”ın taşıyıcıları oldukları varsayımıyla, yani Türk milletinin sürekliliğinin cisimleşmiş hali olarak, milliyetçi söylem içerisindeki meşruiyetleri hayli artmıştır. Türk milliyetçiliği ve laikliğinin homojenleştirici dinamiklerine biat eden Aleviler, hiçbir zaman resmiyet kazanmasa da, Türk milletinin meşru bir parçası olarak belirli bir tanıma elde etmişlerdir. Bu yandan bakıldığında bilhassa, resmen tanınmış ancak hiçbir zaman Türk milletine tam anlamıyla kabul edilmemiş olan Musevi ve Hristiyan “azınlıklar”a kıyasla yeni devletin kültürel hiyerarşisi içinde konumlarının yükseltilmiş olduğu savunulabilir.

Oysa diğer yandan, aynı tez (eski Türk kültürünün taşıyıcısı olmak) İslâmî ihya fikrini savunup, İslâm “dini”nin İslâm-dışı “kültürel” eklentilerden temizlenmesi gerektiğine inananlar gözünde Alevileri sapkın kılıyordu. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Alevilerin Türk milletine entegrasyonu için ödenen bedel, taşıdıkları dinî ve sosyokültürel farklılıkların tanınmaması olmuştur. Kızılbaş-Alevi geleneğinin aynı anda Türkleştirilmesi, sekülerleştirilmesi ve dolayısıyla apolitikleştirilmesi, fiiliyatta, bu kültürün dinî öğelerinden ayıklanarak “müze objesi” haline getirilmesine sebep olmuştur. Bu geleneğin ötekiliği ehlileştirilmiş, Kızılbaş terimiyle ilişkili sosyal ve siyasi (Türk değil, Osmanlı’ya ait) çatışmalar geçmişte hakkından gelinmiş bir unsur olarak anlatılmıştır. Böylece Aleviliğin folklorizasyonuna yol açılmıştır.

MİLLÎ TARİHYAZIMI VE DİNYAZIMI

Bu kitabın ampirik olarak mercek altına aldığı başlıca konulardan biri Mehmed Fuad Köprülü’nün diny yazımıdır. Köprülü’nün 1910’ların ortalarından 1930’ların ortalarına kadar tarihçi kimliğiyle en verimli olduğu dönem, çok-

etnisiteli ve çok-dinli bir İslâm imparatorluğunun dağılması ile laik Türk ulus-devletinin doğuşunu getiren muazzam toplumsal ve siyasi değişikliklerin damga vurduğu bir dönemdi. Osmanlıcılığın çöküşüne tanıklık eden Köprülü'nün siyasi düşünceleri milli uyanış özlemiyle beslenmiştir. Bu özet akademik çalışmalarına da yansımış, bilhassa “Türk halk İslâmı” veya “İslâm heterodoksisi” gibi kategoriler altında sınıflandırdığı topluluklara ilişkin yorumlarını etkilemiştir. Köprülü, Batılı bilimsel metodolojinin Türkiye’deki akademik söylemlere tercümesine derin katkılarda bulunmuştur. Ancak Batı’nın bilgisini körü körüne taklit ettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Köprülü Türk, Selçuklu ve Osmanlı tarihi alanındaki Şarkiyatçı çalışmaları yetkin ve saygın bir eleştiri gözlüğünden inceleyip sağlam temellere dayalı ve isabetli yanıtlar sunarak Osmanlı ve Türk tarihine dair Batı’da hâkim olan düşüncelere tesir etmiştir. Daha genel anlamda Batılı Şarkiyatçı gelenek içerisinde, din ve tarih konusunda yürütülen çalışmalarda, Türklere ilişkin araştırmaların yeterince temsil bulamadığını, taraflı ve yanlış kanılarla dolu olduğunu tespit etmiştir. Kendi eserlerini ve akademik çalışmalarını bu noksanlıkları düzelterken önemli müdahaleler olarak görmüştür. Bu konudaki kazanımlarından da epey memnun görünmektedir: “[O]tuz senelik mütemadi bir çalışma esnasında elde edebildiğim *müsbet netîceler* sâyesinde, Türkler’in Ortazaman tarihindeki rolleri hakkında mevcut yanlış fikirler’den bir haylısını değiştirmeye muvaffak olduğumu ve birçok Garp âlimleri’nin artık o netîceleri kabûl ettiklerini, büyük bir memnuniyetle söylemekten kendimi alamıyorum” (Köprülü, 1940, s. xxiii).⁴ Ancak Köprülü’nün Şarkiyatçı çalışmalara yönelik eleştirisi büyük oranda ampirik içeriğe ve anlatı çerçevesine yönelik olup, metodoloji konularını yalnızca tali bir şekilde ele almıştır. Şarkiyatçı çalışmaların temel terminolojik göreneklerini ve daha genel anlamda teorik bağlamlarını pek sorgulamamıştır.

İlmî bir girişimci olarak adlandırabileceğimiz Köprülü, son Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemlerinde Türk edebiyatı ve tarihi disiplinlerinin kurumsallaştırılmasında muazzam bir rol oynamıştır. Adeta Annales tarihyazımı ekolünü haber verircesine, katı bir disiplinlerarası yaklaşım izlemiş, Türk tarihi ve kültürünün mikro ve makro perspektifler aynı anda kullanılarak daha genel bir zaman ve coğrafya bağlamında araştırılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım siyasi açıdan da anlam ifade ediyordu. Türk öznesini tarihsel

4 Elbette, üretken bir yazar, eleştirel bir gözlemci ve Türk tarihi konusunda Türkiye’de ve uluslararası alanda yürütülen akademik çalışmalara katkıda bulunmuş bir kişi olarak Köprülü’nün kendisi de eleştiriden muaf değildi. Bkz. Dölen (2010, s. 268-270); ayrıca bkz. Yıldız (2009, s. 493, dn. 23).

bir öge olarak sunması, hem tarih çalışmaları alanında, hem de ulus-inşası bağlamında bıraktığı en önemli miras sayılabilir. Köprülü'nün milli Türk kültürünün uzun erimliliğine ilişkin çalışmaları, Türk milliyetçiliği düşüncesi açısından hem dış dünyaya hem de Türk halkına karşı milliyetçi tezleri meşurlaştırmak ve kanıtlamak için gereksinim duyduğu akademik bakımdan sağlam anlatıyı temin etmiştir.

Köprülü'nün milliyetçi tarihyazımı, yine kendi dinyazımına ilişkin parametreleri de belirlemiştir; bu dinyazımı, Şamanizm diye adlandırılan İslâmiyet öncesi Türk dini ve Orta Asya Türk tasavvufu üzerine inşa edilen, Şii gulat, İsmailîlik ve ayrıca Batınîlikten öğeler taşıyan bir “heterodoksi” ve “senkretizm” olarak Alevilik üzerine çalışmayı içeriyordu. Eski Orta Asya Türklerinin gelenekleri ile Kızılbaşların ve Alevilerin doğrudan tarihsel uzantısı addedildiği Anadolu Babai ve erken Bektaşî çevrelerini birbirine bağlayan bir soykütüğü tesis etmiştir. Kısmen ona paralel biçimde, kısmen de onun başladığı yoldan ilerleyen, başta Baha Said Bey ve Yusuf Ziya [Yörükân] olmak üzere diğer erken cumhuriyet yazarları bu araştırmayı tamamlayıcı çalışmalar yürütmüşlerdir. Adı geçen bu iki yazarla kıyaslandığında, Köprülü'nün ilgi alanının esasen tarih olduğu ortaya çıkmaktadır. Hem amatör araştırmacı Baha Said'in yazılarında, hem de sosyolog ve etnolog Yörükân'ın biraz daha ileriki tarihli ancak çok daha ayrıntılı anlatılarında Aleviliğe ilişkin tarihsel çerçeve, daha ziyade söz konusu çalışmalarda merkezî bir yere sahip olan etnografik gözlemlere çerçeve oluşturmayı amaçladığından yüzeysel kalmıştır.

Köprülü bir makale veya kitabını hiçbir zaman tek başına Aleviliğe ayırmamıştır. Yine de, Aleviliği Türklükle yakından ilişkili bir “heterodoks İslâmi” oluşum olarak formüle eden ilk sistematik çerçeveyi sunan kişi odur. Köprülü'nün Alevilik anlatısını, genel anlamıyla kültürün dil, edebiyat, dini ve sosyal kurumlar gibi çeşitli veçhelerinde tarihsel olarak tezahür ettiğini öne sürdüğü, daha geniş anlamda Türklüğün sürekliliği anlatısı içerisinde ele almak gerekir. Köprülü Türklüğün bu veçhelerini Türk ruhu kavramıyla idealize etmiştir. Milliyetçi söylem egemen oldukça bu anlatının çeşitli biçimleri hem halk arasında henî de akademik söylemde popüler hale gelmiştir. Öyle ki, Türk kültürünün Türkçü çerçevesi –buna paralel olarak gelişen nispeten marjinal Kürt Alevilik söylemine karşın–⁵ bugünlere dek Aleviliğin kavram-sallaştırılması açısından geçerli çerçeve olmayı sürdürmüştür.

5 Buna örnek olarak Bender (1991) verilebilir; ayrıca bkz. Bayrak (1997; 2009). Karş. Bruinessen (1997); White ve Jongerden (2003); Ağuichenöglü (2010).

Köprülü, İslâmiyet’i kabul eden diğer halklar gibi Türk aşiretlerinin de İslâm dinini zaman içerisinde tedricen benimsemiş olduğu düşüncesindeydi. Bu ihtida sürecinin ilk aşamasında dahi, Türk-İslâm simbiyozu ortamında yaratılmış en erken tarihli edebiyat ürünlerinden anlaşıldığı üzere, İslâmi öğelerin önceki ve civar din ve kültürlerden gelen geleneklerle birleşimini tespit etmeyi başarmıştır. Sosyoloji alanında kendi kendini eğitmiş bir tarihçi olan Köprülü, “Türk ruhu”nun İslâm dini ile bu birleşiminden doğan mekanizmaya ve kültürel eserlere eğilmiştir. Bu alışı yeniden kurup analiz edebilmek için, öğelerini saptayabilmesi, inanç ve pratiklerini (İslâmi ve gayri-İslâmi şeklinde) sınıflandırabilmesi ve ayrıca bunlar üzerindeki Türk ve Türk-dışı tesirleri ayrıştırabilmesi gerekmiştir. “Heterodoksi” ve “senkretizm” gibi o dönemde din ve İslâm çalışmalarına egemen olan terim ve kavramlar Köprülü’nün hem farklı kökenlere dayalı fenomenler arasında net sınırlar çizmesine, hem de bunlara yönelik hiyerarşik sınıflandırmayı meşrulaştırmasına yardım etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren, devlet teşkilatında dinin kurumsal rolünü zayıflatmayı amaçlayan ve aynı şekilde dinin halk üzerindeki sosyal ve kültürel rolünü hedef alan bir laiklik politikası güç kazanmış olmasına rağmen, Köprülü kendi tarihyazımında dine önemli bir rol atfetmeyi sürdürmüştür. Türklerin evrimine ilişkin analizinde dini merkeze yerleştirmiştir. Bu noktada Ahmet Ağaoğlu ve Ziya Gökalp gibi erken Türk milliyetçiliğinin diğer önemli düşünürleriyle kıyaslanabilir. Köprülü erken cumhuriyet döneminde ortaya çıkan daha katı sekülerizme yakınlaşacak olmakla birlikte, din konusundaki düşüncelerini zaman zaman dinî ve milliyetçi semantikle kaynaştırmıştır. Bu pek şaşırtıcı değildir. Hem milliyetçilik hem de normatif İslâm (hem İslâmi ihya, hem de İslâmi modernizm) seküler bir zaman anlayışına dayanmaktadır. Millet kavramı, milletin doğuşu ve evrimini aktarabilen doğrusal bir tarih anlayışı gerektirmektedir. Milletin tarihselleştirilmesi için de tarihsel bir özne olarak ele alınmasını mümkün kılan statik din, halk, ırk ve/veya kültür mefhumlarının varlığı şarttır. Böylece tarih “milli sembollerin anlamlarının tanımlandığı ve bir ulusun hayatının doğrulandığı ... bir zemin” haline gelmektedir (Shissler, 2005, s. 48).

Köprülü’nün İslâm kavramı, Ağaoğlu’nunkine benzer biçimde, “ortodoks” Sünni İslâm olarak rasyonelleştirilen modernist ve ihyacı saflık düşüncelerinden etkilenmiştir. Buradan hareketle diğer İslâmiyet biçimlerini Sünni modelden sapma olarak yargılayacaktır. Geniş kesimlerce benimsenen bu yaklaşım, dinî ve seküler olduğu iddia edilen milli/etnik/ırksal saflık mefhum-

ları arasında semantik benzerlikler ve yakınlıklar kurmuştur. Aleviliğin normatif bir Sünni İslâm modeli karşısına yerleştirilen “heterodoks” bir Müslüman cemaat olarak yeniden kavramsallaştırılmasında da aynı mekanizma işletilmiştir. Diğer bir deyişle, Aleviliğin yeniden kavramsallaştırılması, milletin manevi birlikteliğini güçlendirmek için cazip sayılan üniter bir dine (yani İslâm) ihtiyaç duyan milliyetçilik semantiğinin ürünüdür.

Peterson ve Walhof “ulus müteahhitleri[nin], dinleri ayırıcı veya heterodoks öğelerinden mahrum bırakarak, milliyetçilik için yeni politik cemaatleri tanımlayan ritüel ve idealleri tektipleştirici şablonlar yarattığını” öne sürmektedir (Peterson/Walhof, 2002b, s. 8). Köprülü ve diğer yazarlar tarafından kavramsallaştırıldığı haliyle Alevilik örneği çok daha girift bir mekanizmaya sahiptir. Köprülü’ye göre milli Türk ruhunun sürekliliğine ilişkin kanıt, tam da, Aleviliğin Sünni normlara kıyasla ortaya çıkan “heterodoks” özellikleri olarak etiketlendiği unsurlardır. Dolayısıyla Alevilerin Türk olduğunu gösteren ve millete entegrasyonlarını olanaklı kılan husus İslâm içerisinde yer almaları değil, daha ziyade “heterodoksi”leridir. Yani Alevilik örneğinde İslâm dünyasına entegrasyon ister istemez eksik kalmaktadır. İşte tam da bu dinamikten ötürü Alevilerin Müslüman ve Türk milletine aidiyeti kaçınılmaz olarak müphemlikle maluldür. Aleviler bir yandan (Müslüman Türkler olarak) millete entegre edilirken, aynı zamanda dinî ötekiliklerine atıfla marjinalleştirilmektedir. Bir bakıma, milliyetçilik gözüyle Alevilik kavramsallaştırması, kendisini dinî kriterler üzerinden tanımlayan seküler bir milliyetçilik paradoksu ihtiva etmektedir. Türk milliyetçiliği Sünni İslâm’a aidiyet iması taşıdığı ölçüde, Aleviler gibi grupları “heterodoks” olarak ötekileştirme eğilimindedir.

Gördüğümüz üzere, Aleviliğin Şamanizm izleri taşıyan “heterodoks” Türk kültürü biçiminde kavramsallaştırılması –ki böylelikle Türk milli geleneklerinin İslâmiyet öncesi Orta Asya’dan modern Anadolu’ya kadar sürekliliği kanıtlanmış olmaktadır– halen Türkiye’deki akademik ve popüler söylemlerde geniş kabul bulmaktadır. Alevilik kavramının mitolojiden arındırılıp tarihselleştirilmesi için, Köprülü’nün ve o dönemlerde bu bilginin popülerleşmesine katkıda bulunmuş olan diğer itibarlı Türk milliyetçi yazarların eleştirel bir bakışla yeniden okunması şarttır. Bilhassa ulus inşası sürecinde dinî mecaz ve semantiğin oynadığı çeşitli rollerin daha incelikli bir biçimde ele alınmasıyla, Türk milliyetçiliğinin oluşumu konusunda pek araştırılmamış diğer hususlara yönelik kavrayışımız da gelişecektir. Türkiye Cumhuriyeti’nde kamusal alanda İslâm’ın rolünü azaltmak ve denetim altına almak için disp-

linli bir uygulama olarak getirilen katı laikliğin zamanla kurumsallaşması yüzünden, Sünni İslâm'ın geç Osmanlı'da ve erken cumhuriyet döneminde millî kimlik tahayyülleri ve söylemleri bakımından oynadığı müspet rol kolayca gözden kaçabilmektedir.

Köprülü'nün eserlerinde örneğini gördüğümüz, milliyetçi söylem içerisinde Kızılbaşlıktan Aleviliğe doğru kavramsal dönüşüm, seküler modernlik mantığının izinden gidiyordu. Bu mantığa göre hem millet hem de din, özünde süreklilik gösteren, ancak seküler zamanın kurallarına tabi olarak dış görünümü değişiklik arz edebilen tarihsel teşekküller olarak resmedilmekteydi. İslâm'a ve millete dair formüle edilen süreklilik ve öz mecazları, aynı zamanda bunların durumsal ve yapay ötekilerinin de formüle edilmesini gerektirmektedir. Seküler tarihteki en önemli fonksiyonu insanları selamete kavuşturmak, onlara yol göstermek olan Sünni İslâm, seküler zamanın sınırlarından çıkarılmıştır. Öte yandan, Alevilik gibi İslâmî ana akımın kenarlarında seyreden dinî gelenekler, dünyevi seküler zamanın ürünü olarak, hakikat dininden sapma olarak görülmektedir.

Dışarıdan tamamen analitik, fakat zımnen normatif-dogmatik olan İslâm ve İslâmî farklılık kavramsallaştırmaları, genel olarak özcü din söyleminin ve özel olarak da Şarkiyatçı geleneğin bir mirasıdır. Köprülü'nün anlatısında yer alan ortodoksi/heterodoksi dikotomisi, "heterodoks" İslâm'ın tanım gereği senkretik olduğu, başka bir deyişle İslâmiyet dışı bir kökene ait öğeler taşıdığı, oysa İslâmî "ortodoksi"nin zamana meydan okuyan din normu (yani aslında Sünni İslâm) olduğu biçiminde bir senaryo sunmaktadır. Köprülü'nün çalışmaları bu söylemlerin ve bunların yarattığı kavramların Türkiye'deki söylemlere tercümesine ve normalleştirilmesine pencere aralamaktadır. Baha Said'den farklı olarak, Fuad Köprülü Kızılbaş-Aleviliği açıkça İslâmî tedafû geleneğine yerleştirmiştir. Köprülü'nün Kızılbaş-Alevilik kavramı, bu topluluğa "heterodoks" denilerek dinî bakımdan ötekileştirilmesine ve bu suretle, belki de farkında olmayarak, millî Türk öznesinin Sünni Müslüman biçiminde normalleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Modernist İslâmî söylemlerin homojenleştirici gücü ve Batı'nın (dünya) din(i) sınıflandırmalarının evrenselleşmesi ışığında, Köprülü gibi modernist bir İslâm âliminin İslâm içi farklılıkları Hristiyanlıktan/dinden ödünç alınan sekülerleştirilmiş sınıflandırmalarla kavramsallaştırması elbette ki hiç şaşırtıcı değildir. Peki ama Köprülü'nün veya önde gelen başka bir İslâm âliminin heterodoksi gibi Hristiyan savunmacılık geleneğiyle bu denli bütünleşmiş kavramların, kendileri tarafından İslâm içi farklılığın sınıflandırılmasında anlamlı kategoriler olarak kulla-

nılamayacağını söyleyerek bunu reddetmesi mümkün olamaz mıydı? İslâm içi kavramların bu sınıflandırmada çok daha münasip –yani daha dürüst– bir işlev sergileyebilmesi gerektiğini savunamaz mıydı? Buna cevap olarak, heterodoksi kavramının İslâm içi farklılığa tatbikinin, tam da İslâmî tedafüî söylemin köklerini Hristiyanlıktan alan seküler ve evrenselci modern din söylemiyle bir araya gelmesi neticesinde ikna edici olabildiği kanısındayım. Kutsal kitapları sözlü geleneklerden üstün tutan her iki söylem de birbirinden daha “özgün” olan veya olmayan gelenekler arasında sınırlar çizmeye meraklıdır. Her ikisi de dinî normdan sapıklığın ölçüsünü sahilik mefhumlarıyla ve kodlanmış inanç ve görenek standartlarıyla ölçmektedir.

(Dünya) dinî ve İslâmî söylemlerin çakışması, ilk olarak Batı ve ikinci olarak Türk milliyetçileri tarafından Kızılbaş-Alevilerin “keşfi” arasındaki devamlılıklarda da kendini göstermektedir. Daha evvel belirtmiş olduğum gibi, Kızılbaş-Aleviler 19. yüzyılın ikinci yarısında dışarıdan gelen Batılı gözlemciler tarafından “ortodoks olmayan” sıfatı ile kavramsallaştırılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde, başta Amerikalı misyonerler olmak üzere Batılı gözlemcilerin Kızılbaş-Alevilerin Sünni İslâm’dan farklılığını değerlendirirken temel hareket noktası Hristiyan/Protestan bir din kavramıydı. Kızılbaş-Aleviler konusunda 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başlarına dek olan Batılı/Şarkiyatçı anlatıları Türk milliyetçi söylemlerle birbirine bağlayan devamlılığın bir başka yönü de bu topluluğa ilişkin betimlemelerdeki müphemlikti. Şarkiyatçıların anlatılarında bu müphemlik, Kızılbaş-Alevilerin bir yandan Hristiyan ve/veya eski Anadolu kökleriyle ilgili spekülasyonlarda, diğer yandan ise batıl özelliklerinde kendini göstermekteydi. Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren ise, Kızılbaş-Alevilerin değerlendirilmesine ilişkin yeni parametreleri İslâm ve Türk milliyetçiliği belirlemeye başlamıştır. Bu yeni perspektif de Kızılbaş-Alevileri müphemlikle ele almaktaydı. Bir yandan milliyetçi çerçeve dahilinde onlara eski Türk geleneklerinin taşıyıcıları olarak önem atfetmekte ve bu nedenle Türk milleti anlatısında bu topluluğu önemli bir konuma yerleştirerek kültürel sermayesini genişletmekteydi. Öte yandan ise, ana akım Sünni bakış açısından bakıldığında dinen farklı olmaları sebebiyle, bu kez tamamen Sünni İslâm perspektifiyle yapılandırılarak yakıştırılan “heterodoksi” sıfatı Batı’nın din konusundaki akademik söylemlerine başvurularak desteklenmekteydi.⁶

6 Gokalp, Türk milliyetçi söylem içerisinde Türkçe konuşan göçebelere ilişkin terminolojik ayrımları ele alırken Kızılbaş-Alevilerin betimlenmesindeki bu müphemliğe de değinmiştir. Konu Anadolu’nun fethi olduğunda, Alevi gruplara olumlu anlam yüklenmiş Türkmen terimiyle hitap edildiği

Ortodoksi/heterodoksi ikiliği gibi normatif açıdan müphem kavramların kullanıldığı hallerde, bunların, kendilerine yüklenen hegemonik yakıştırmaları bozma amacıyla değilse bile, söylemsel açıdan belirli bağlamlardaki dinî-siyasi güç ilişkilerinin göstergesi olarak kullanılması gerektiği düşünce-sindeyim. Köprülü'nün İslâm içi farklılığa ilişkin kavramsallaştırmasına yönelik eleştirim, akademik din çalışmaları ve özellikle de İslâm çalışmaları alanında kullanılan kavramların klasik din-inşacı ve Şarkiyatçı üsluptan miras alınmış olmasından hareketle eleştirel bir biçimde yeniden incelenmesi yönündeki daha kapsamlı ihtiyaçla bağlantılıdır. Köprülü'nün tarihyazımının farklı dinî söylem ve pratikler arasındaki sınırlara geçit vermez nitelikteki anlayışı buna tipik bir örnektir. Bu tarihyazımının eleştirel bir mercek altına alınması, Türk aşiretlerin göçünün ve sonrasında İslâmiyet'i benimsemesinin ardından Anadolu ve civar toprakların din tarihinin (dünya) dinî kavramlara ve teorilere başvurulmadan baştan sona yeniden yazılmasına yönelik çok daha güç bir uğraşın olsa olsa ilk adımını oluşturabilir. Böyle bir yeniden yazım için kavramların işleyişinin ve bilgi dağarcığımızı nasıl şekillendirip düzenlediğinin daha çok farkına varmamız şarttır. Kavramların belirli siyasi, dinî ve akademik ilgi alanları ve hegemonyalar ile kurduğu teorik, normatif ve yapısal ilişkilere karşı uyanık olunması gerekir. Ancak metodolojimizi kullandığımız kavramlara yönelik böylesi eleştirel bir yaklaşıma dayandırmamız halinde, İslâm içi farklılığın ve çoğulluğun dinamiklerine yönelik daha derin sorgulamalarda bulunabiliriz. Gelecekte Alevilik konusunda yürütülecek araştırmalarda, İslâmiyet ile ilişkisi bakımından "heterodoks" olarak nitelendirilen bu gruplara yönelik modern söylemler hakkında mukayeseli bir çalışma yürütülmesi ve bu sıfatlandırmaların kendine özgü epistemik bağlamlarının incelenmesi şart olacaktır. İlginç mukayeselerden biri, Türkiye dışında kalan (özellikle Balkanlar'daki) ve dolayısıyla Türk milliyetçiliği ve laikliğinin etkilerine ve gayretlerine maruz kalmamış bulunan tarihsel olarak birbiriyle bağlantılı Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî grupları hakkında olacaktır. Bir diğeri ise, yine İslâm âlimleri tarafından "heterodoks" diye etiketlenmiş olan ve aslında Kızılbaş-Alevi inançları, âdetleri ve geçmiş deneyimleri ile çeşitli yakınlıklar sergileyen cemaatlere örnek oluşturan Ezidiler, Ehl-i Hakk ve Nusayrilere gibi gruplar hakkında olacaktır. Türkiye'deki Alevilere özgü durum, bu zümreye yakıştırılan "heterodoks" nitelemesinin, Alevilik konusunda müşterekliklere vurgu yapıp dinsel, ayinsel ve sosyokültürel farklılıkları önemsiz göstererek

görülmektedir. Fakat enestest uygulamalarla suçlandığında, aynı topluluk bu kez alçaltıcı anlamlar içeren Kızılbaş, Tahtacı ve Çingene gibi terimlerle nitelenecektir (Gokalp, 1980, s. 35).

“Alevi” tarihi ve kimliğini düzenlemeye çalışan bir üst-anlatı ile aynı zamana rastlamış olmasıdır. Esas amacı Alevileri Türk milletine entegre etmek olan bu yeniden isimlendirme sürecinin girift işleyişi içinde Aleviler, bölgesel farklılıklar göstermekle birlikte, esasen homojen bir müstakil sosyo-dinsel grup olarak görülmeye başlanmıştır.

Özetle, modern Alevilik kavramı Türk milliyetçiliği, İslâm ve (dünya) din inşacılığı söylemlerinin ürünüdür. Ocak merkezli çeşitli Kızılbaş-Alevi topluluklarının ayırt edici özellikleri homojenleştirici ulus-devlet çarkı ve modernist söylemler tarafından çiğnenip öğütülerek büyük oranda ortadan kaldırılmıştır. Alevilerin bu realite karşısında nasıl hareket etmeleri gerektiğine dair ahkâm kesmek benim haddime değilse de, Alevilik hakkındaki akademik çalışmaların Aleviliğin tarihsel bakımdan oldukça yakın bir tarihte gerçekleşen bu kavramsal dönüşümünü ve bununla birlikte ortaya çıkan metodolojik sorunları ciddi biçimde ele alması gerekmektedir.

Kaynakça

- Açıkses, Erdal, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003.
- Adanır, Fikret, "Turkey", *Historical Culture—Historical Communication: International Bibliography* içinde, der. Karl Pellens, Siegfried Quantd ve Hans Süßmuth, Diesterweg, Frankfurt a. M., 1994, s. 367-393.
- Ağuichenoglu, H., "Alevilik Örneğinde İnanç-Etnik Kimlik İlişkisi Üzerine Yapılan Tartışmalara Kısa bir Bakış", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, der. Şükrü Arslan, İletişim, İstanbul, 2010, s. 119-137.
- Ahmet Refik, [Altınay], *On Altıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik*, Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, İstanbul, 1932.
- Ainsworth, William F., *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia*, 2. Cilt, Hohn W. Parker, Londra, 1842.
- Akçam, Taner, "Another History on Sèvres and Lausanne", *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah = The Armenian Genocide and the Shoah* içinde, der. Hans-Lukas Kieser ve Dominik J. Schaller, Chronos, Zürih, 2002, s. 281-299.
- , *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, Metropolitan Books, New York, 2006.
- Akçura[oğlu], Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Lotus, Ankara, 2005 [1904].
- Akpınar, Alişan, "Bir Sahtekarlık Hikayesi ya da Kürtlerin Asimile Edilmelerine İlk Adım", *Vesta Dergisi*, Sayı: 3-4, 2004. Online erişim: <http://www.bgst.org/keab/aa20070522.asp>.
- Akpınar, Alişan, "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı", Yayınlanmamış makale (13-15 Aralık 2011'de Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen "Alevi-Bektaşhi Communities in the Ottoman Realm: Sources, Paradigms, and Historiography" başlıklı konferansta sunulmuştur), 2012.
- , Sezen Bilir, Serhat Bozkurt ve N. Kemal Dinç, "II. Abdülhamit Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, der. Şükrü Arslan, İletişim, İstanbul, 2010, s. 311-334.
- Aktar, Ayhan, "Homogenising the Nation, Turkifying the Economy", *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey* içinde, der. Renée Hirschon, Berghahn, New York, 2003, s. 79-95.
- , "Turkification' Politics in the Early Republican Era", *Turkish Literature and Cultural Memory. "Multiculturalism" as a Literary Theme after 1980* içinde, der. Catharina Duft, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, s. 29-62.
- Akün, Ömer Faruk, "Mehmed Fuad Köprülü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 28 içinde, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2002, s. 471-486.
- Akyol, Mustafa. *Islam without Extremes. A Muslim Case for Liberty*, W.W. Norton & Company, New York, 2011 [Özgürlüğün İslami Yolu, Doğan Kitap, İstanbul, 2013].
- Algar, Hamid, Irène Mélikoff'un *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* adlı eserine dair eleştiri yazısı, *International Journal of Middle East Studies* 36, 2004, s. 687-689.

- Alkan, Necati, "Fighting for the Nuşayrî Soul: State, Protestant Missionaries and the 'Alawîs in the Late Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 52, 2012, s. 23-50.
- Aly, Götz ve Suzanne Heim, *Architects of Annihilation: Auschwitz and the Logic of Destruction*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2003.
- Anderson, Rufus, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, cilt 2, 2006 [1872]. E-kitap: <http://manybooks.net/>.
- Andrews, Peter Alford, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Reichert, Wiesbaden, 1989 [*Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant, İstanbul, 1992].
- Anjum, Ovamir, "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, 2007, s. 656-672.
- Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, Washington, 1986.
- , *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Londra, 1993 [*Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, çev. A. Aram Tekin, Metis, İstanbul, 2015].
- , *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003 [*Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis, İstanbul, 2007].
- Aslısoy, Abdülkerim, "Türk Modernleşme Öncülerinden Fuat Köprülü: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Atalay, Besim, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Matbaa-i Amire, İstanbul, [1340/]1924.
- Avrupa Komisyonu. 2011 Yılı Türkiye İlerleme Raporu. Avrupa Komisyonu, Brüksel, 2011. Erişim tarihi: 30 Haziran 2015. http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/tr_rapport_2011_en.pdf.
- Ayata, Bilgin ve Deniz Yüksek, "A Belated Awakening: National and International Responses to the Internal Displacement of Kurds in Turkey", *New Perspectives on Turkey* 32, 2005, s. 5-42.
- Azak, Umut, "Myths and Memories of Secularism in Turkey (1946-1966)", Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, 2007.
- , *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, I. B. Tauris, Londra, 2010.
- Baali, Fuad, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, State University of New York Press, New York, 1988.
- Baban, Cihad, *Politika Galerisi*, Remzi, İstanbul, 1970.
- Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002.
- Babinger, Franz, "Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76, 1922, s. 126-152.
- Badger, [George Percy], "Mission to Kurdistan in 1842", *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal* 4, 1850, s. 89-95.
- Baer, Marc [David], "The Double Bind of Race and Religion. The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism", *Comparative Studies in Society and History* 46, 2004, s. 682-708.

- , *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- Baha Said, “Anadolu’da İctimâî Zümreler ve Anadolu İctimâiatı”, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* içinde, der. İsmail Gökem, Kitabevi, İstanbul, 2006 [1918], s. 111-126.
- , “Memleketin İç Yüzü: Anadolu’da Gizli Mabetler I”, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* içinde, der. İsmail Gökem, Kitabevi, İstanbul, 2006 [1919]a, s. 127-131.
- , “Anadolu’da Gizli Mabetler III”, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* içinde, der. İsmail Gökem, Kitabevi, İstanbul, 2006 [1919]b, s. 138-140.
- , “Anadolu’da Gizli Mabetler V”, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* içinde, der. İsmail Gökem, Kitabevi, İstanbul, 2006 [1919]c, s. 143-147.
- , “Anadolu’da Gizli Mabetler VI”, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* içinde, der. İsmail Gökem, Kitabevi, İstanbul, 2006 [1919]d, s. 148-152.
- , “Tasavvuf ve Hür Mezhepler”, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* içinde, der. İsmail Gökem, Kitabevi, İstanbul, 2006 [1919]e, s. 104-106.
- , “Türkiye’de Alevî Zümreleri: Tekke Alevîliği – İctimâî Alevîlik”, *Türk Yurdu 11*, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, İstanbul, 2001 [1926]a, s. 105-112.
- , “Süfyan Süreği. Kızılbaş Meydanı’nda Düşkünlük”, *Türk Yurdu 11*, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, İstanbul, 2001 [1926]b, s. 201-208.
- , “Anadolu’da Alevî Zümreleri: Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri yahut Yan[y]atır Zümresi”, *Türk Yurdu 11*, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, İstanbul, 2001 [1926]c, s. 237-242.
- , “Bektaşiler III. Bal[ı]m Sultan Erkânı”, *Türk Yurdu 12*, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, İstanbul, 2001 [1927], s. 149-165.
- Bahadır, İbrahim, “Türk Milliyetçi Söyleminde Şamanizm ve Alevilik”, *Kırkbudak: Journal of Anatolian Folk Beliefs 1*, 2005, s. 5-26.
- Bali, Rifat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim, İstanbul, 1999.
- Balivet, Michel, *İslam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin, le “Hallâj des Turks” (1358/59-1416)*, İsis, İstanbul, 1995.
- Ball, [Jasper N.], “Letter from Mr. Ball: Kuzzel-bashes”, *The Missionary Herald 53*, 1857, s. 394-395.
- Bayrak, Mehmet, *Alevilik ve Kürdler. İnceleme-Araştırma ve Belgeler*, Özge, Wuppertal, 1997.
- , *Alevilik-Kürdoloji-Türkoloji Yazıları (1973-2009)*, Özge, Ankara, 2009.
- Bender, Çemşid, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak, İstanbul, 1991.
- Benlisoy, Foti, “Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: ‘Hristiyan Türkler’”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, 4. Cilt: *Milliyetçilik* içinde, der. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul, 2003, s. 927-933.
- Bent, Theodore, “The Yourouks of Asia Minor”, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 20*, 1891, s. 269-276.
- Berkes, Niyazi, “Translator’s Introduction”, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp* içinde, der. Niyazi Berkes, Allen & Unwin, Londra, 1959, s. 13-34.

- , *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst & Company, Londra, 1964.
- Berktaş, Halil, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak, İstanbul, 1983.
- Beşikçi, İsmail, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, E, İstanbul, 1969.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, Londra, 1969.
- Blau, O., "Die Stämme des nordöstlichen Kurdistan", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12, 1858, s. 584-598.
- Bloxham, David, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Boyar, Ebru, *Ottomans, Turks and the Balkans: Empire Lost, Relations Altered*, I. B. Tauris, Londra, 2007.
- Boyarin, Daniel, *Dying for God*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- , "Semantic Differences; or, 'Judaism' / 'Christianity'", *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* içinde, der. Adam Becker ve Annette Yoshiko Reed, Fortress, Minneapolis, 2007, s. 65-85.
- Bozarslan, Hamit, "Alevism and the Myths of Research: the Need for a New Research Agenda", *Turkey's Alevi Enigma* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003, s. 3-16.
- Braudel, Fernand, "Geschichte und Sozialwissenschaften. Die *longue durée*" [orijinali 1958 yılında Fransızca olarak yayınlanmıştır], *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse* içinde, der. Claudia Honegger, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, s. 47-85.
- Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yakut, İletişim, İstanbul, 2003].
- , "'Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!' The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis", *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, der. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele ve Anke Otter-Beaujean, Brill, Leiden, 1997, s. 1-23.
- , Irène Mélikoff'un *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* adlı eserine dair eleştiri yazısı, *Turcica* 31, 1999, s. 549-553.
- , "Religion in Kurdistan", *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society* içinde, der. Martin van Bruinessen, İsis, İstanbul, 2000, s. 13-36.
- Cagaptay, Soner, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who Is a Turk?*, Routledge, Londra, 2006 [*Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2009].
- Cahen, Claude, "Le problème du Shîisme dans l'Asie Mineure turque préottomane", *Le Shîisme imâmîte* içinde, der. *Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg*, P.U.F., Paris, 1970, s. 115-129.
- Campos, Michelle U., *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early 20th Century Palestine*, Stanford University Press, Stanford, 2010 [*Osmanlı Kardeşler: Erken Yirminci Yüzyıl Filistin'inde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Mine Yıldırım, Koç Üniversitesi, İstanbul, 2015].
- Copeaux, Étienne, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931-1993*, CNRS Editions, Paris, 1997.
- Crowfoot, J. W., "Survivals among the Kappadocian Kizilbash (Bektash)", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 30, 1900, s. 305-320.

- Cumont, Franz, "KIZIL BASH", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Cilt 7, der. James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York, 1915, s. 744-745.
- Çınar, Alev, *Modernity, Islam, and Secularism: Bodies, Places, and Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.
- Davison, Andrew, "Secularization and Modernization in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp", *Economy and Society* 24, 1995, s. 189-224.
- De Blois, [Francois], "Zindîk", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, Cilt 11, der. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs, Brill, Leiden, 2002, s. 510-513.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, Londra, 1998.
- , "'There is No Compulsion in Religion.' On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856", *Comparative Studies in Society and History* 42, 2000, s. 547-575.
- Derrida, Jacques, "Faith and Knowledge. The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", *Religion* içinde, der. Jacques Derrida ve Gianni Vattimo, Stanford University Press, Stanford, 1998, s. 1-78.
- DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1994.
- , "Foreword", *Köprülü, Mehmed Fuad, Early Mystics in Turkish Literature*. çev. ve giriş yazısı Gary Leiser ve Robert Dankoff, Routledge, Londra, 2006, s. viii-xxvii.
- Dinçer, Fahriye, "Alevî Âyinlerine ilişkin 1915-1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevî Kimliğinin Temsili", *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* içinde, der. Gönül Pultar, ODTÜ, Ankara, 2009, s. 134-147.
- Dölen, Emre, *Türkiye Üniversite Tarihi, 2. Cilt: Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Darülfünunu (1922-1933)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2010.
- Dressler, Markus, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Erigon, Würzburg, 2002.
- , "Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde, der. Hakan T. Karateke ve Maurus Reinkowski, Brill, Leiden, 2005, s. 151-173.
- , "The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism", *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies* içinde, der. Gudrun Krämer ve Sabine Schmidtke, Brill, Leiden, 2006, s. 269-294.
- , "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Modern Alevism", *Journal of the American Academy of Religion* 76, 2008, s. 280-311.
- , Gilles Veinstein tarafından derlenen *Syncretismes et hérésies dans l'orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIe siècle)* adlı esere dair eleştiri yazısı, *International Journal for Middle East Studies* 41, 2009, s. 139-140.
- , "Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf. Turkish Secularism Revisited", *Comparative Secularisms in a Global Age* içinde, der. Elizabeth Shakman Hurd ve Linell Cady, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010a, s. 121-142.
- , "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncre-

- tism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890–1966)", *British Journal for Middle Eastern Studies* 3, 2010b, 241-260.
- , "Making Religion through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism", *Secularism and Religion-Making* içinde, der. Markus Dressler ve Arvind-Pal S. Mandair, Oxford University Press, Oxford, 2011a, s. 187-208.
- , "The Religio-Secular Continuum. Reflections on the Religious Dimensions of Turkish Secularism", *After Secular Law* içinde, der. Winnifred Fallers Sullivan, Robert A. Yelle, ve Mateo Taussig-Rubbo, Stanford University Press, Stanford, 2011b, s. 221-241.
- Dressler, Markus ve Arvind P. Mandair, der., *Secularism and Religion-Making*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Driver, G. R., "The Religion of the Kurds", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 2, 1992, s. 197-213.
- Dubuisson, Daniel, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
- Dunmore, [George], "Arabkir: Letter from Mr. Dunmore, October 24, 1854", *Missionary Herald* 51, 1855, s. 54-56.
- Dunmore, [George], "Letter from Mr. Dunmore, January 22, 1857", *Missionary Herald* 53, 1857, s. 218-220.
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Oxford University Press, New York, 2008 [1912].
- Dündar, Fuat, "İttihadçıların bile Dile Getirmedeği Tez: Alevi Kürtlerin Ermeniliği", *Radikal* İnternet Baskısı, 7 Eylül 2007. Online erişim: <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=232182>.
- , *Modern Türkiye'nin Şifresi*, İletişim, İstanbul, 2007.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Modernisation: Protest and Change*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1965.
- Eisenstadt, Shmuel N., "Multiple Modernities in an Age of Globalization", *Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Februar 1998* içinde, der. Claudia Honegger, Stefan Hradil ve Franz Traxler, Leske+Budrich, Opladen, 1999, s. 37-50.
- Eissenstat, Howard L., "The Limits of Imagination: Debating the Nation and Constructing the State in Early Turkish Nationalism", Doktora Tezi, University of California, Los Angeles, 2007.
- Erdican, Ali Galip, *Mehmet Fuat Köprülü: A Study of His Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey*, Redhouse, İstanbul, 1974.
- Ergun, Sadettin Nüzhet, *XVIIinci Asır Sazşairlerinden Pir Sultan Abdal*, Evkaf, İstanbul, 1929.
- , *Bektaşî Şairleri*, Maarif Vekaleti, Ankara, 1930.
- Erhan, Çağrı, "Ottoman Official Attitudes Towards American Missionaries", *The United States and the Middle East: Cultural Encounters* içinde, der. Abbas Amanat ve Magnus Thorkell Bernhardsson, Yale Center for International and Area Studies, New Haven, CT, s. 315-341.
- Erhan, Çağrı, "Main Trends in Ottoman-American Relations", *Turkish-American Relations: Past, Present and Future* içinde, der. Mustafa Aydın ve Çağrı Erhan, Routledge, Londra, 2004, s. 3-25.

- Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 5, Osmanbey Matbaası, İstanbul, 1943.
- Erickson, Edward J., "The Armenians and Ottoman Military Policy, 1915", *War in History* 15, 2008, s. 141-167.
- Ernst, Carl W., *The Shambala Guide to Sufism*, Shambala, Boston, 1997.
- Ersanlı, Büşra, "The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of Fatal Decline", *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, der. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, Brill, Leiden, 2002, s. 115-154.
- , *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim, İstanbul, 2003.
- Es’ad Efendi [Mehmed], *Üss-i zafer*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1243[1848].
- Firro, Kais M., "The ‘Alawīs in modern Syria: From Nusariya to Islam via ‘Alawiya", *Der Islam* 82, 2005, s. 1-31.
- Fleischer, Cornell, "Mustafâ Âlî’s Curious Bits of Wisom", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76, 1986, s. 103-109.
- Fouillée, Alfred, "Les fausses conséquences morales et sociales du darwinisme", *Revue des Deux Mondes*, 1904. Erişim tarihi: 30 Haziran 2015. http://fr.wikisource.org/wiki/Les_Fausses_Cons%C3%A9quences_morales_et_sociales_du_darwinisme.
- , *Histoire de la philosophie*, F. Alcan, Paris, 1907.
- , *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, F. Alcan, Paris, 1911.
- Fraylıç, Dr. ve Mühendis Ravlıg [Habil Adem], *Türkmen Aşiretleri*, der. Ali Cin, Haluk Kortel, ve Haldun Eroğlu, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008 [1918].
- Gaunt, David, *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia during World War I*, Gorgias, Piscataway, 2006.
- Gelvin, James L., "Secularism and Religion in the Arab Middle East: Reinventing Islam in a World of Nation States", *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* içinde, der. Derek R. Peterson ve Darren R. Walhof, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, s. 115-130.
- Georgeon, François, *Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Inst. d’Études Anatoliennes, Paris, 1980.
- Gilbert, T., "Note sur les sects dans le Kurdistan", *Iran and the Caucasus* 1, 1997 [1873], s. 203-204.
- Gokalp, Altan. *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l’ouest Anatolien*, Société d’Ethnographie, Paris, 1980.
- Gokalp, Ziya, "Tekkeler", *Ziya Gökalp, Makaleler I. Diyarbekir–Peyman–Volkan Gazetelerindeki Yazılar* içinde, der. Şevket Beysanoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976 [1909], s. 83-87.
- , "Anane ve Kaide", *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* içinde, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1976 [1913], s. 20-28.
- , "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. Cemaat Medeniyeti, Cemiyet Medeniyeti", *Türk Yurdu* 2, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, Ankara, 1999 [1913], s. 423-426.
- , "Bir Kavmin Tetkikinde Ta’kip Olunacak Usûl", *Millî Tettebbular Mecmuası* 1, 1915a, s. 193-205.
- , "İslâm İctimâiyyâtı: Dinin İctimâ’î Hizmetleri", *İslam Mecmuası*, Cilt III, Sayı 34, 1915b, s. 740-743.
- , "Millet Nedir?", *Sosyoloji Dergisi [İctimaiyat Mecmuası]* 1.3 (Haziran), 1917, s. 146-

154. Online erişim: <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusosyoloji/article/view/1019022468>.
- , “Millet Nedir?”, *Ziya Gökalp: Makaleler VII (Küçük Mecmua’daki Yazılar)* içinde, der. M. Abdülhak Çay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1982 [1922], s. 226-231.
- , “İstimlâl?”, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* içinde, der. Şevket Beysanoğlu, Sosyal, İstanbul, 1992 [1923], s. 125-130.
- , “Hars ve Medeniyet”, *Türkçülüğün Esasları* içinde, Varlık, İstanbul, 1961 [1923]a, s. 31-35.
- , “Halka Doğru”, *Türkçülüğün Esasları* içinde, Varlık, İstanbul, 1961 [1923]b, s. 21-31.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Şeyh Galip. Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, Varlık, İstanbul, 1953.
- , *Alevî-Bektaşî Nefesler*, Remzi, İstanbul, 1963.
- , *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek, İstanbul, 1969.
- , *Tasavvuf*, Milenyum, İstanbul, 2000.
- , *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der, İstanbul, 2003.
- Görkem, İsmail, *Baha Said Bey. Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, der. ve giriş yazısı İsmail Görkem, Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Grenard, M. Fernand], “Une secte religieuse d’Asie Mineure. Les Kyzyl-bâchs”, *Journal Asiatique* 3, 1904, s. 511-522.
- Grothe, Hugo, *Auf türkischer Erde. Reisebilder und Studien*, Allgemeiner Verein für Deutsche Literatur, Berlin, 1903.
- , *Meine Vordeasiene Expedition 1906 und 1907*, 2. Cilt, Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1912.
- Habil, Adem, “Bir Bektaşî Babasının Hatıratı. Bektaşî Tekkesinde Senelerce Neler Gördüm!”, *Büyük Gazete*, Sayı 9, 24 Kanunievvel 1926, s. 4-5.
- Hahn, Heinz, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Artemis, Zürih, 1982.
- Hamid Sadi [Selen], “Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik”, *Türk Yurdu* Sayı 4.21, 1926, s. 193-210.
- Hamid Zübeyr [Koşay], “Hacı Bektaş Tekkesi”, *Türkiyat Mecmuası* 2, 1926, s. 365-382.
- Hanioglu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- , *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- , *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008.
- Hartmann, Martin, “Die osmanische ‘Zeitschrift der Nationalen Forschungen’ (Milli Teftebbüler)”, *Der Islam* 8, 1918, s. 304-325.
- Hasluck, Frederick William, “Heterodox Tribes of Asia Minor”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51, 1921, s. 310-342.
- Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Hazran, Yusri, “Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study”, *Der Islam* 87, 2010, s. 224-247.
- Herrick, George F., “Letter from Mr. Herrick, November 16, 1865”, *Missionary Herald* 62.3, 1866, s. 67-69.

- Heyd, Uriel, *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, çev. Cemil Meriç, Sebil, İstanbul, 1980.
- Hodgson, Marshall G. S., "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society* 75, 1955, s. 1-13.
- , *Venture of Islam*, 2. Cilt, University of Chicago Press, Chicago, 1977.
- Hogarth, David George, "Problems in Exploration: I. Western Asia", *Geographical Journal* 32, 1908, s. 549-563.
- Hogarth, David George ve J. A. R. Munro, *Modern and Ancient Roads in Eastern Asia Minor (Royal Geographic Society Supplementary Papers, Sayı 3, bölüm 5)*, John Murray, Londra, 1893.
- Huart, Clément, "Keuprulu-Zâde Mohammed Fu'âd. Turk Edebîyyâtında İlk Mutéçavvif-ler", *Journal Asiatique* 202, 1923, s. 146-150.
- , "KIZIL-BÂSH", *The Encyclopaedia of Islam: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Mohammadan Peoples*, 2. Cilt, der. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck ve T. W. Arnold, Brill, Leiden, 1927, s. 1053-1054.
- Huntington, Ellsworth, "Through the Great Canon of the Euphrates River", *Geographical Journal* 20, 1902, s. 175-200.
- Imber, Colin, "The Persecution of the Ottoman Shī'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam* 56, 1979, s. 245-273.
- Irmak, Hüseyin, "Osmanlı Belgelerinde Dersim'e Dair Bazı Örnekler", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* içinde, der. Şükrü Arslan, İletişim, İstanbul, 2010, s. 245-267.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, yay. haz. Süleyman Uludağ, Dergâh, İstanbul, 1982.
- İnalçık, Halil, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review. A Journal of the Fernand Braudel Center* 1, 1978, s. 69-96.
- Jakobsen, Janet R. ve Ann Pellegrini. "Introduction", *Secularisms; or, Times like These* içinde, der. Janet R. Jakobsen ve Ann Pellegrini, Duke University Press, Durham, NC, 2008, s. 1-35.
- Jongerden, Joost, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Brill, Leiden, 2007.
- Joseph, John, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, State University of New York Press, Albany, 1983.
- Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi. Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Alper Duman ve İsmail Çeken, İletişim, İstanbul, 2009.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- , "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum", *Muqarnas* 24, 2007, s. 7-25.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1980.
- , *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, çev. der. ve giriş yazısı Gary Leiser, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1988.
- Kaplan, Doğan, "Fuat Köprülü'ye göre Anadolu Aleviliği", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2002.
- Kara, İsmail, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Si-*

- yasî Düşünce, 6. Cilt: İslâmcılık içinde, der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil ve Yasin Aktay, İletişim, İstanbul, 2004, s. 34-47.
- Karaca, Ali, *Anadolu İslahâtı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838-1899*, Eren, İstanbul, 1993.
- Karakaya-Stump, Ayfer, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath", *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt içinde, der. David Shankland, İsis, İstanbul, 2004, s. 329-353.
- , "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 2008.
- Karamustafa, Ahmet T., "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ ilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm* içinde, der. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005, s. 61-88.
- , *Tanrının Kuraltanmaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları, 1200-1550*, YKY, İstanbul, 2007.
- , "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", *Hacı Bektaş Veli. Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden* içinde, der. Pınar Ecevitoglu, Ayhan Yalçinkaya, ve Ali Murat İrat, Dipnot, Ankara, 2010, s. 42-48.
- , "Islamic Dîn as an Alternative to Western Models of 'Religion'", *Theory/Religion/Critique: Classic and Contemporary Approaches* içinde, der. Richard King, Columbia University Press, New York, 2015 [yayına hazırlanıyor].
- Karolewski, Janina, "What is Heterodox about Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment", *Welt des Islams* 48, 2008, s. 434-456.
- Karpat, Kemal, "Modern Turkey", *Cambridge History of Islam*, 1. Cilt içinde, der. Peter M. Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, s. 527-565.
- Karpat, Kemal H., *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985 [*Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, Tarih Vakfı, İstanbul, 2003].
- , *İslâm'ın Siyasallaşması. Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2004.
- Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, University of California Press, Berkeley, 1997 [*Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, çev. Türkân Yöney, Tarih Vakfı Yurt, İstanbul, 1998].
- Kedourie, Elie, *Nationalism*, Hutchinson, Londra, 1960.
- Kehl[-Bodrogi], Krisztina, *Die Tahtacı. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien*, Das Arabische Buch, Berlin, 1997.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, "Die 'Wiederfindung' des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität", *Orient* 34, 1993, s. 267-282.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, Barbara Kellner-Heinkele ve Anke Otter-Beaujean, der., *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill, Leiden, 1997.
- Kieser, Hans-Lukas, "Les kurdes alévis et la question identitaire: le soulèvement du Koçki-

- ri-Dersim (1919-21)", *Islam des Kurdes* (Les annales de l'autre Islam, no. 5) içinde, der. Martin van Bruinessen, INALCO-ERISM, Paris, 1998, s. 279-316.
- , *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Chronos, Zürih, 2000 [Kieser, Hans-Lukas, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, çev. Atilla Dirim, İletişim, İstanbul, 2005].
- , "Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)", *Altruism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East* içinde, der. Eleanor H. Tejirian ve Reeva Spector Simon, Middle East Institute, Columbia University, New York, 2002a, s. 120-142.
- , "Dr. Mehmed Reshid (1873-1919): A Political Doctor", *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah* içinde, der. Hans-Lukas Kieser ve Dominik J. Schaller, Chronos, Zürih, 2002a, s. 245-280.
- , "Alevi, Armenians, and Kurds in Unionist-Kemalist Turkey (1908-1938)", *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003, s. 177-196.
- , "Der Völkermord an den Armeniern 1915/16: neueste Publikationen", *Sehepunkte* 7, 2007. Erişim tarihi 30 Haziran 2015. <http://www.sehepunkte.de/2007/03/pdf/10400.pdf>.
- , "Removal of American Indians, Destruction of Ottoman Armenians. American Missionaries and Demographic Engineering", *European Journal of Turkish Studies* 7, 2008. Erişim tarihi 30 Haziran 2015. <http://ejts.revues.org/index2873.html>.
- , *Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East*, Temple University Press, Philadelphia, 2010.
- Kieser, Hans-Lukas ve Dominik J. Schaller, "Völkermord im historischen Raum 1895-1945", *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah* içinde, der. Hans-Lukas Kieser ve Dominik J. Schaller, Chronos, Zürih, 2002, s. 11-80.
- King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*, Routledge, Londra, 1999.
- , "Imagining Religions in India: Colonialism and the Mapping of South Asian History and Culture", *Secularism and Religion-Making* içinde, der. Markus Dressler ve Arvind-Pal S. Mandair, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 37-61.
- Kippenberg, Hans G., *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002.
- Klein, Janet, *Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford University Press, Palo Alto, 2011.
- Köprülü, Mehmed Fuad, *Hayat-ı Fikriyye*, Akçağ, Ankara, 2007 [1909].
- , "Edebiyatımızda Milliyet Hissi", *Türk Yurdu* Sayı 4.8, 1913, s. 667-678.
- , "Türklük, İslamlık, Osmanlılık", *Türk Yurdu* 2, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, Ankara, 1999 [1913], s. 372-376.
- , "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1966 [1913], s. 3-47.
- , "Türk Edebiyatı'nın Menşei", *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1966 [1915], s. 49-130.
- , *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1966 [1919].

- , *Early Mystics in Turkish Literature*, çev. ve giriş yazısı Gary Leiser ve Robert Dankoff, Routledge, Londra, 2006 [1919].
- , *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötügen, İstanbul, 1980 [1920/21].
- , “Türk Edebiyatı’nın Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te’sirleri”, *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1966 [1922], s. 239-269.
- , *Anadolu’da İslâmiyet*, Akçağ, Ankara, 2005 [1922].
- , *Milli Tarih*, Kanaat, İstanbul, 1922.
- , *Türkiye Tarihi I: Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, Kanaat, İstanbul, 1923.
- , *Türkiye Tarihi: Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, Akçağ, Ankara, 2005 [1923].
- , “Bektaşîliğin Menşeleri: Küçük Asya’da İslâm Batınlığının Tekâmül-i Tarihîsi Hakkında Bir Tecrübe”, *Türk Yurdu* 9, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, Ankara, 2001 [1925], s. 68-76.
- , *Türk Tarih-i Dinisi*, der. Metin Ergun, Akçağ, Ankara, 2005 [1925].
- , “Mukaddime”, *Bektaşîlik Tetkikleri* içinde, F. W. Hasluck, çev. Ragıp Hulusi, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928a, s. V-VII.
- , *Milli Tarih: İlk Mekteplerin Dördüncü Sınıfına Mahsusdur*, Kanaat, İstanbul, 1928b.
- , “İslam Süfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te’siri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 18, çev. Yaşar Altan, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1970 [1929], s. 141-152.
- , “Turks. B. (The Ottoman Turks) III. Literature”, *First Encyclopaedia of Islam*, 1913–1936, Cilt 8 içinde, der. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck ve T. W. Arnold, Brill, Leiden, 1987 [1934], s. 938-959.
- , *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1959 [1935].
- , “Aba”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi: Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine Coğrafya, Etnoğrafya, Etnoloji, Tarih ve Edebiyat Lugatı*, 1. Cilt içinde, yay. haz. M. Fuad Köprülü, Türkiye Enstitüsü, İstanbul, 1935a, s. 1-2.
- , “Abdal”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi: Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine Coğrafya, Etnoğrafya, Etnoloji, Tarih ve Edebiyat Lugatı*, 1. Cilt içinde, yay. haz. M. Fuad Köprülü, Türkiye Enstitüsü, İstanbul, 1935b, s. 23-56.
- , “Başlangıç”, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, yay. haz. Wilhelm Barthold, Kanaat, İstanbul, 1940, s. xiii-xxiv.
- , “Bahşi”, *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1966 [1942], s. 145-156.
- , “Bektaş”, *İslam Ansiklopedisi: İslam Alemi Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lugatı* içinde, yay. haz. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Cilt 2, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1979 [1949], s. 461-464.
- , “Sazşâirleri, Dün ve Bugün”, *Edebiyat Araştırmaları* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1966 [1962], s. 165-193.
- , “Ziya Gökalp’e Ait Bazı Hâtıralar”, *Ziya Gökalp Külliyyâtı - II. Limni ve Malta Mek-tupları* içinde, der. Fevziye A. Tansel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989 [1965], s. xxiii-xxviii.
- Köroğlu, Erol, *Ottoman Propaganda and Turkish Identity: Literature in Turkey during World War I*, I. B. Tauris, Londra, 2007 [*Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandanan Milli Kimlik İnşâsına, İletişim*, İstanbul, 2004].

- Köse, Talha, *Alevi Opening and the Democratization Initiative in Turkey*, SETA Politika Raporu, 3 Mart 2010, SETA, Ankara, 2010.
- Kraft, Siv-Ellen, “‘To Mix or Not to Mix’: Syncretism/Anti-Syncretism in the History of Theosophy”, *Numen* 49, 2002, s. 142-177.
- Küçük, Hülya, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle: A Historical and Critical Study*, Brill, Leiden, 2002 [*Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003].
- Küçük, Murat, “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, 4. Cilt: Milliyetçilik içinde, der. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul, 2002, s. 901-910.
- Kuran, Ercüment, “Fuad Köprülü'nün Milliyetçiliği”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3, 1997, s. 243-248.
- Landen, Robert G., “Kemal Atatürk on the Abolition of the Ottoman Caliphate, 3 March 1924”, *The Modern Middle East: A Sourcebook for History* içinde, der. Camron M. Amin, Benjamin C. Fortna ve Elizabeth B. Frierson, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 233-238.
- Langer, Robert ve Udo Simon, “The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies”, *Die Welt des Islams* 48, 2008, s. 273-288.
- Laukötter, Anja, *Von der “Kultur” zur “Rasse” – vom Objekt zum Körper?: Völkerkundemuseen und ihre Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Transcript, Bielefeld, 2007.
- Leiser, Gary, “Preface”, *The Origins of the Ottoman Empire* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, çev. ve yay. haz. Gary Leiser, State University of York Press, Albany, 1992, s. xi-xiv.
- , (çeviri), “Method in Turkish Literary History (by Mehmed Fuad Köprülü)”, *Middle Eastern Literatures* 11.1, 2008, s. 55-84.
- Leiser, Gary ve Robert Dankoff, “Translators' Introduction”, *Early Mystics in Turkish Literature* içinde, Mehmed Fuad Köprülü, çev. ve yay. haz. Gary Leiser, Routledge, Londra, 2006, s. xxviii-xxxvi.
- Leonhard, Richard, *Paphlagonia. Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien*, D. Reimer, Berlin, 1915.
- Leopold, Anita Maria ve Jeppe Sinding Jensen, (der.) *Syncretism in Religion: A Reader*, Routledge, Londra, 2004.
- Lerch, Peter J.A., *Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchaldäer*, Eggers et Comp, St. Petersburg, 1857.
- Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Free Press, New York, 1958.
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1961 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1970].
- Livni, Eran, “Alevi Identity in Turkish Historiography”, Chicago, 17. Ortadoğu Tarihi ve Teorisi Konferansı'nda sunulan makale, 10 Mayıs 2002. Erişim tarihi: 30 Haziran 2015. https://www.academia.edu/817017/Alevi_Identity_in_Turkish_Historiography
- Luschan, Felix von, “Wandervölker Kleinasien”, *Zeitschrift für Ethnologie* 18, 1886, s. 167-171.

- , “Anthropologische Studien”, *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratien*, 2. Cilt, Eugen Petersen ve Felix von Luschan, 13. Bölüm, Codex, Viyana, 1889, s. 198-226.
- , “The Early Inhabitants of Western Asia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 41, 1911, s. 221-244.
- , *Völker, Rassen, Sprachen*, Welt-Verlag, Berlin, 1922.
- Madelung, W[ilferd], “Mulhid”, *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, Brill Online, 2012. Erişim Yeri: İstanbul Teknik Üniversitesi. Erişim Tarihi: 30 Haziran 2015. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mulhid-SIM_5487.
- Makdisi, Ussama, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- Mandair, Arvind-Pal S., *Religion and the Specter of the West*, Columbia University Press, New York, 2009.
- Mandair, Arvind-Pal S. ve Markus Dressler, “Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular”, *Secularism and Religion-Making* içinde, der. Markus Dressler ve Arvind-Pal S. Mandair, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 3-36.
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan, İletişim, İstanbul, 1996.
- Markussen, Hege Irene, *Teaching History, Learning Piety: An Alevi Foundation in Contemporary Turkey*, Sekel, Lund, 2012.
- Massicard, Élise, *L’autre Turquie: Le mouvement Aléviste et ses territoires*, PUF, Paris, 2005.
- , *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim, İstanbul, 2007.
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, Darwin Press, Princeton, NJ, 1995 [*Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kırımı (1821-1922)*], çev. Fatma Sarıkaya, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014].
- McCutcheon, Russell T., ““They Licked the Platter Clean”: On the Co-Dependency of the Religious and the Secular”, *Method and Theory in the Study of Religion* 19, 2007, s. 173-199.
- Mélikoff, Irène, *Abū Muslim. Le “Porte-Hache” du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1962 [*Türk İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı: Ebu Müslim*], çev. Armağan Sarı, Elips Kitap, Ankara, 2012].
- , “Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi”, *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1982, s. 379-395.
- , *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Brill, Leiden, 1998 [*Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*], çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998].
- , *Au banquet des quarante. Exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*, Isis, İstanbul, 2001.
- , “Note de symbolique Bektachi-Alevie: des douze animaux aux douze imams”, *Turcica* 35, 2003, s. 237-245.
- Menzel, Th[eodore], “Die ältesten türkischen Mystiker”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 4, 1925, s. 269-289.

- Merguerian, Barbara J., “‘Missions in Eden’: Shaping an Educational and Social Program for the Armenians in Eastern Turkey 1855-1895”, *Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* içinde, der. Heleen Murre-van den Berg, Brill, Leiden, 2006, s. 241-261.
- Mimar Hikmet [Onat], “Bektaşılık ve Son Bektaşiler”, *Türk Yurdu* 13, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, İstanbul, 2001 [1928], s. 309-319.
- Molyneux-Seel, Louis E. H., “A Journey in Dersim”, *Geographical Journal* 44, 1914, s. 49-68.
- Mordtmann, J. H., “Köprülü-zade Mehemed Fu’ad: Türk edebîyatında ilk müteşawwiflar”, *Orientalistische Literaturzeitung* 26.3, 1923a, s. 122-129.
- , “Türk edebiyatı Tarihi”, *Orientalistische Literaturzeitung*, 26.5, 1923b, s. 225-227.
- Murre-van den Berg, Heleen, “The American Board and the Eastern Churches: the ‘Nestorian Mission’ (1844-1846)”, *Orientalia Christiana Periodica* 65, 1999, s. 117-138.
- , “Introduction”, *New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* içinde, der. Heleen Murre-van den Berg, Brill, Leiden, 2006a, s. 1-17.
- , “The Middle East: Western Missions and the Eastern Churches, Islam and Judaism”, *The Cambridge History of Christianity*, Cilt 8: *World Christianities c. 1815–c. 1914* içinde, der. Sheridan Gilley ve Brian Stanley, Cambridge University Press, Cambridge, 2006b, s. 458-472.
- Mustafa Kemal (Atatürk), *Nutuk - Söylev*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.
- Nagel, Tilman, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Cilt 2: *Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit*, Artemis, Zürich, 1981.
- Nasr, Seyyed Hossein, “Le Shîisme et le Soufisme”, *Le Shîisme imâmîte* içinde, der. Centres d’Etudes Supérieures Spécialisées d’Histoire des Religions de Strasbourg, P.U.F., Paris, 1970, s. 215-233.
- Noyan, Bedri Dedeş, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik*, 7. Cilt: *Bektâşilik ve Bektaşilik Ahlâkı*, Ardiç, Ankara, 2006.
- Nur, Rıza, *Hayat ve Hatıratım*, 3. Cilt, Altındağ, İstanbul, 1968.
- Nutting, George, “The Kuzzelbash Koords”, *Missionary Herald* 56, 1860, s. 345-349.
- Oba, Ali Engin, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge, Ankara, 1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Bâzı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Herodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, *Osmanlı Araştırmaları* 2, 1981, s. 31-42.
- , *La révolte de Baba Resul ou la formation de l’hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII^e siècle* (ilk baskı 1980), Conseil Suprême d’Atatürk pour Culture, Langue et Histoire, 1989.
- , “Alevilik ve Bektaşılık Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler-İ”, *Tarih ve Toplum* 91, 1991, s. 20-25.
- , “Bektaşılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5. Cilt içinde, der. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1995, s. 373-379.
- , “Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiye’sinde Din ve Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında ‘Tarihin Saptırılması’ Problemi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3, 1997, s. 221-230.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar* (15.-

17. Yüzyıllar), Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.
- , *Türkiye’de Tarihın Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar: Ahmed-i Yesevi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahilik, Alevilik-Bektaşılık (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri)*, İletişim, İstanbul, 1999.
- , *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İletişim, İstanbul, 2000a.
- , “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış”, *Aleviler / Alewiten. Kimlik ve Tarih / Identität und Geschichte*, 1. Cilt içinde, der. İsmail Engin ve Erhard Franz, Deutsches Orient-Institut, Hamburg, 2000b, s. 209-234.
- , “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye): Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı bir Yaklaşım”, *Belleten*, LXX/257, 2006, s. 119-154.
- , “Aleviler Melikoff’a Çok Şey Borçlu”, *Star* gazetesi, 19 Ocak 2009. Erişim Tarihi: 3 Temmuz 2015. <http://www.alevi-fuaf.com/index.php?p=news&care=1&newsid=2327&name=aleviler-melikoff-a-cok-sey-borclu>.
- , “Hacı Bektaş-ı Veli’nin Tasavvufî Kimliğine Yeniden Bakış: Yesevî, Haydarî, Vefai, Babai, yahut ‘Şeyhlikten Müridlikten Fâriğ bir Meczup?’”, *Hacı Bektaş Veli. Güneşte Zerrinden, Deryada Katresinden* içinde, der. Pınar Ecevitoglu, Ayhan Yalçınkaya, ve Ali Murat İrat, Dipnot, Ankara, 2010, s. 49-55.
- Okay, M. Orhan, “Gökalp, Ziya (1876-1924)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14. Cilt içinde, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1996, s. 124-128.
- Oran, Baskın, *Türkiye’de Azınlıklar. Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İletişim, İstanbul, 2004.
- Ortaylı, İlber, “Les groupes hétérodoxes et l’administration Ottomane”, *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, der. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, ve Anke Otter-Beaujean, Brill, Leiden, 1997, s. 205-211.
- Öktem, Kerem, “The Nation’s Imprint: Demographic Engineering and the Change of Toponymes in Republican Turkey”, *European Journal of Turkish Studies* 7, 2008. Erişim tarihi: 30 Haziran 2015. <http://ejts.revues.org/index2243.html>.
- Öz, Baki, *Aleviliğin Tarihsel Konumu*, Der, İstanbul, 1995.
- Özertim, Sami N., *Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü Bibliyografyası: 1908-1950*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1951.
- Öztelli, Cahit, *Pir Sultan Abdal. Bütün Şiirleri*, Özgür, İstanbul, 1996.
- Park, George T., “The Life and Writings of Mehmed Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Cultural Modernization”, Doktora Tezi, Johns Hopkins Üniversitesi, 1975.
- Parla, Taha, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Brill, Leiden, 1985 [Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim, İstanbul, 1999].
- Parla, Taha ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. Progress or Order?*, Syracuse University Press, Syracuse, 2004.
- Pears, Edwin, *Turkey and Its People*, Methuen, Londra, 1911.
- Percy, Henry Algernon George, *Highlands of Asiatic Turkey*, E. Arnold, Londra, 1901.
- Peterson, Derek R. ve Darren R. Walhof, der., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, Rutgers University Press, Brunswick, NJ, 2002a.
- Peterson, Derek R. ve Darren R. Walhof. “Rethinking Religion”, *The Invention of Religi-*

- on: *Rethinking Belief in Politics and History* içinde, der. Derek R. Peterson ve Darren R. Walhof, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002b, s. 1-16.
- Planhol, Xavier de., *De la Plaine pamphylienne aux lacs pisidiens*, Dépositaire Librairie Adrien-Maisonneuve, Paris, 1958.
- Poujoulat, M. Baptistin, *Voyage a Constantinople dans l'Asie mineure, en Mesopotamie, a Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Égypte*, 1. Cilt, Ducollet, Paris, 1840.
- Privratsky, Bruce G., *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond-Surrey, Curzon, 2001.
- Ramsay, William Mitchell, *Impressions of Turkey: During Twelve Years' Wanderings*, Hodder and Stoughton, Londra, 1897.
- Reinhard, Ursula ve Tiago de Oliveira Pinto, *Sänger und Poeten mit der Laute. Türkische Aşık und Ozan*, Dietrich Reimer, Berlin, 1989.
- Reynolds, Michael A., *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908-1918*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Richardson, [Sanford], "Arabkir. Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856", *Missionary Herald* 52, 1856, s. 295-298.
- , "Arabkir: Letter from Mr. Richardson, November 7, 1856", *Missionary Herald* 53, 1857, s. 83-85.
- Riggs, Henry H., "The Religion of the Dersim Kurds", *Missionary Review of the World* 24, 1911, s. 734-743.
- , *Days of Tragedy in Armenia: Personal Experiences in Harpoot, 1915-1917*, Gomidas Institute, Princeton, NJ, 1997.
- Rosenthal, Erwin, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre*, Oldenbourg, Münih, 1932.
- Roux, Jean Paul, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Maisonneuve, Paris, 1970.
- Ruggendorfer, Peter ve Hubert D. Szemethy, *Felix von Luschan (1854-1924). Leben und Wirken eines Universalgelehrten*, Böhlau, Köln, 2009.
- Sakal, Fahri, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.
- Salt, Jeremy, *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians, 1878-1896*, Frank Cass, Londra, 1993.
- , "Trouble Wherever They Went: American Missionaries in Anatolia and Ottoman Syria in the 19th Century", *Altruism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East* içinde, der. Eleanor H. Tejirian ve Reeva Spector Simon, Middle East Institute, Columbia University, New York, 2002, s. 143-166.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, "Anadolu Aleviliğinin Oluşumu", *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* içinde, Mehmet Saffet Sarıkaya, Rağbet, Isparta, 2001, s. 235-318.
- Say, Yağmur, *Alevi-Bektaşî Tarih Yazıcıları ve Anadolu Alevilerinin Tarihi*, Su, İstanbul, 2007.
- Schroder, Paula, "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Uyghur Religious Practice", *Die Welt des Islams* 48, 2008, s. 394-433.
- Sertel, Zekeriya, *Hatırladıklarım*, Remzi, İstanbul, 1977.
- Shankland, David, der., *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, İsis, İstanbul, 2004a.
- Shankland, David, "The Life and Times of F. W. Hasluck (1878-1920)", *Archaeology, An-*

- thropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920 içinde, der. David Shankland, İsis, İstanbul, 2004b, s. 15-67.
- Shaw, Rosalind ve Charles Stewart, "Introduction: Problematising Syncretism", *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* içinde, der. Charles Stewart ve Rosalind Shaw, Routledge, Londra, 1994, s. 1-26.
- Shaw, Stanford J., "The Ottoman Census System and Population, 1831-1914", *International Journal of Middle East Studies* 9, 1978, s. 325-338.
- Shaw, Stanford J. ve Ezel K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. 2 Cilt, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Shissler, A. Holly, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2003 [*İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, çev. Taciser Ulaş Belge, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2005].
- Sılan, Necmeddin Sahir, *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik. Dersim-Sason (1934-1946)*, Tarih Vakfı Yurt, 2010.
- Smith, Anthony D., *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, Londra, 1998.
- , *Chosen Peoples*, Oxford University Press, New York, 2004.
- , *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, Blackwell, Malden, 2008.
- , *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Routledge, Londra, 2009.
- Sohrweide, Hanna, "Der Sieg der Şafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam* 41, 1965, s. 95-223.
- Soileau, Dilek, "Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı'nın Kapatılması ve Tarihsel Mirasın Paylaşımı: Babalar, Çelebiler ve Aleviler", *Hacı Bektaş Veli. Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden* içinde, der. Pınar Ecevitoglu, Ayhan Yalçinkaya ve Ali Murat İrat, Dipnot, Ankara, 2010, s. 248-264.
- Soner, Ali Bayram ve Şule Toktaş, "Alevi and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening", *Turkish Studies* 12, 2011, s. 419-434.
- Southgate, Horatio, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia. With Observations on the Condition of Mohammedanism and Christianity in Those Countries*, 2 Cilt, Tilt and Bogue, Londra, 1840.
- Soylu, Kerem, *Mesail-i Mühimme-i (Kürdistan'ın Önemli Meseleleri)*, Diyarbakır Kürt Enstitüsü, Diyarbakır, 2010.
- Sökefeld, Martin, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, Berghahn, Oxford, 2008.
- Subaşı, Necdet, *Alevi Çalıştayları Nihai Raporu*, T.C. Devlet Bakanlığı, Ankara, 2010.
- Süleyman Fikri [Erten], "Anadolu'nun Dinî Etnoğrafyası. Teke Vilâyetinde Tahtacılar", *Türk Yurdu* 12, der. Murat Şefkatlı, Tutibay, İstanbul, 2001 [1927], s. 229-234.
- Sykes, Mark, "The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 38, 1908, s. 451-486.
- [Şapolyo], Enver Behnan, "Kızılbaşlık. Esrarı Nedir?", *Büyük Gazete*, Sayı: 20, 10 Mart, 1927a, s. 8-10.
- , "Kızılbaşlık. Esası Nedir?", *Büyük Gazete*, Sayı: 26, 21 Nisan, 1927b, s. 12-13.
- , *Ziya Gökalp. İttihad ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İbrahim Berkalp, İstanbul, 1943.

- , *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1964.
- Şeker, Nesim, “Türklük ve Osmanlılık Arasında: Birinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye’de ‘Milliyet’ Arayışları ya da ‘Anasır Meselesi’”, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma* içinde, der. Jan Erik Zürcher, İletişim, İstanbul, 2006, s. 157-174.
- , “Demographic Engineering in the Late Ottoman Empire and the Armenians”, *Middle Eastern Studies* 43, 2007, s. 461-474.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İkdâm Gazetesi, İstanbul, 1901.
- T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, der., *Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri 1911-1921 Tarihleri Arasına Ait 106 Belge*. T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Ankara, 1982.
- Tachau, Frank, “The Search for National Identity among the Turks”, *Die Welt des Islams* 8, 1963, s. 165-176.
- Tamcke, Martin, “Der Genozid an den Assyern/Nestorianern (Ostsyrische Christen)”, *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912-1922* içinde, der. Tessa Hofmann, LIT, Berlin, 2007, s. 103-118.
- Tansel, Fevziye Abdullah, “Preface to the Second Edition”, *Köprülü, Mehmed Fuad, Early Mystics in Turkish Literature*, çev. ve giriş yazısı Gary Leiser ve Robert Dankoff, Routledge, Londra, 2006 [1966], s. xlii-li.
- , “Memleketimizin Acı Kaybı: Prof. Dr. Fuad Köprülü”, *Belleten* 30, 1966a, s. 621-636.
- , “Prof. Dr. Fuad Köprülü’nün Şiirleri”, *Belleten* 30, 1966b, s. 637-660.
- , der., *Şiirler ve Halk Masalları: Kızilelma, Yeni Hayat, Altun Işık, Eserleri Dışında Kalan Şiirleri Tenkidli Basım. Ziya Gökalp Külliyyatı I*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.
- Taylor, J. G., “Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dag, in 1866”, *Journal of the Royal Geographical Society* 38, 1868, s. 218-361.
- Tayob, Abdulkader, *Religion in Modern Islamic Discourse*, Columbia University Press, New York, 2009.
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: IV, Cilt: 23, İçtima: 3, 14 Haziran 1934.
- Tejirian, Eleanor H. ve Reeva S. Simon, “Introduction”, *Altruism and Imperialism: Western Cultural and Religious Missions in the Middle East* içinde, der. Eleanor H. Tejirian ve Reeva Spector Simon, Middle East Institute, Columbia University, New York, 2002, s. v-x.
- Tevetoğlu, Fethi, “Millî Mücadele Kahramanlarından: Bahâ Said Bey”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 6, 1989, s. 207-221.
- Trowbridge, Stephen van Rensselaer, “The Alevis, or Deifiers of Ali”, *Harvard Theological Review* 2, 1909, s. 340-353.
- Tulasoğlu, Gülay, “Die Reformvorschläge eines osmanischen Staatsbeamten über die Religion ‘Dersim’ vom Jahre 1910”, Yüksek Lisans Tezi, Heidelberg Üniversitesi, 2005.
- Uludağ, Süleyman, “Müzakereler”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler* içinde, der. İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 151-177.
- Ülken, Hilmi Ziya, “Ziya Gökalp”, *Ziya Gökalp Seçme Eserleri I* içinde, der. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2006 [1942], s. vii-xxxi.
- , “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, 1969, s. 1-28.

- , *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, İstanbul, 1979.
- Ülker, Erol, “Assimilation of the Muslim Communities in the First Decade of the Turkish Republic (1923–1934)”, *European Journal of Turkish Studies*, Liste complète, 2007. Erişim tarihi 30 Haziran 2015. <http://ejts.revues.org/index822.html>.
- , “Assimilation, Security and Geographical Nationalization in Interwar Turkey: The Settlement Law of 1934”, *European Journal of Turkish Studies* 7, 2008. Erişim tarihi: 30 Haziran 2015. <http://ejts.revues.org/index2123.html>.
- Üngör, Uğur Ümit, “CUP Rule in Diyarbakir Province, 1912-1923”, Yüksek Lisans Tezi, University of Amsterdam, 2005.
- , “Geographies of Nationalism and Violence: Rethinking Young Turk ‘Social Engineering’”, *European Journal of Turkish Studies* 7, 2008a. Erişim Tarihi: 30 Haziran 2015. <http://ejts.revues.org/index2583.html>.
- , “Seeing Like a Nation-State: Young Turk Social Engineering in Eastern Turkey, 1913-50”, *Journal of Genocide Research* 10, 2008b, s. 15-39.
- Veer, Peter van der, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley, 1994a.
- , “Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance”, *Syncretism and Anti-Syncretism* içinde, der. Charles Stewart ve Rosalind Shaw, Routledge, Londra, 1994b, s. 196-212.
- , *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001.
- Veer, Peter van der ve Hartmut Lehmann, “Introduction”, *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* içinde, der. Peter van der Veer ve Hartmut Lehmann, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1999, s. 3-14.
- Veinstein, Gilles, *Syncretismes et hérésies dans l’orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe–XVIIIe siècle)*, Peeters, Paris, 2005.
- Viswanathan, Gauri, “Beyond Orientalism: Syncretism and the Politics of Knowledge”, *Stanford Humanities Review* 5, 1995, s. 19-32.
- Vorhoff, Karin, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Klaus Schwarz, Berlin, 1995.
- Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftlichen Grundlegung*, JC Hinrichs, Leipzig, 1924.
- Walker, Paul E., “Bâtîniyya”, *Encyclopaedia of Islam, Three*, der. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas ve Everett Rowson, Brill Online, 2012.
- Wheeler, Crosby Howard, *Ten Years on the Euphrates; or, Primitive Missionary Policy Illustrated*, A. D. F. Randolph & Co., New York, 1868.
- White, G[eorge] E., “Survivals of Primitive Religion among the People of Asia Minor”, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 39, 1907, s. 144-166.
- White, George E., “The Shia Turks”, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 40, 1908, s. 225-239.
- , “The Alevi Turks of Asia Minor”, *Contemporary Review* 104, 1913, s. 690-698.
- , “Some Non-Conforming Turks”, *Muslim World* 8, 1918, s. 242-248.
- , *Adventuring with Anatolia* College, Herald-Register, Grinnell, 1940.
- White, Paul J., “The Debate on the Identity of ‘Alevi Kurds’”, *Turkey’s Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* içinde, der. Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden,

- 2003, s. 17-29.
- White, Paul J. ve Joost Jongerden, der., *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Brill, Leiden, 2003.
- Wilson, M. Brett, "The Failure of Nomenclatura: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam", *Comparative Islamic Studies* 3, 2007, s. 169-194.
- , "The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38)", *International Journal of Middle East Studies* 41, 2009, s. 419-435.
- Winter, Stefan, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Yaman, Ali, *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*, Ufuk, İstanbul, 2004.
- Yavuz, Hakan, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset", *Journal of Islamic Studies* 4, 1993, s. 75-207.
- Yeğen, Mesut, "Turkish Nationalism and the Kurdish Question", *Ethnic and Racial Studies* 30, 2007, s. 119-151.
- Yıldırım, Rıza, "Bektaşî Kime Derler?: 'Bektaşî' Kavramının Kapsamı ve Sınırları üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 2010, s. 23-58.
- Yıldız, Şevket, "Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966)", *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century, 2. Cilt: National Traditions* içinde, der. J. Aurell Cardona ve J. Pavon Benito, Brepols, Turnhout, 2009, s. 485-514.
- Yonan, Gabriele, *Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrier in der Türkei. Eine Dokumentation*, Pogrom, Göttingen, 1989.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, der. Turhan Yörükân, Ötüken, İstanbul, 2006.
- Zürcher, Erik J., *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris, Londra, 2004 [*Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim, İstanbul, 1999].
- , "The Late Ottoman Empire as Laboratory of Demographic Engineering", 2008. Online erişim: http://www.sissco.it/fileadmin/user_upload/Attivita/Convegna/regioni_multilingue/zurcher.pdf.
- , *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2010

İsim Dizini

- II. Abdülhamid 3, 43-45, 70, 72, 77, 102, 117, 149, 273
- Açıkses, E. 3
- Adanır, F. 68, 73, 172
- Ağaoğlu, A. 92-100, 279
- Ağuiçenoğlu, 139, 278
- Ahmet Refik (Altınay) 7, 177, 224
- Ahmet Şakir Paşa (Anadolu Islahatı Umum Müfettişi) 2, 72
- Ainsworth, W. F. (gezgin) 68, 69
- Akçam, T. 110, 142, 173
- Akçura, Y. 92-98, 157
- Akdağ, M. 250
- Akpınar, A. 2, 3, 45, 71, 78, 117, 118, 135, 136,
- Aktar, A. 68, 109
- Akün, Ö. F. 153, 154, 156, 176, 245
- Algar, H. 255
- Ali Gakko 54
- Ali ibn Ebu Talib (Hz. Ali) 1-9, 13, 14, 16, 35, 36, 49, 132, 136, 141, 205, 225, 239, 240, 254
- Alkan, N. 41, 45
- Allen, O. P. (misyoner) 48
- Aly, G. 109
- Anderson, B. 84, 86
- Anderson, R. 40, 42, 44, 55, 71
- Asad, T. 10, 16, 25, 83, 84, 88-90, 201, 204, 222, 232-234
- Asilsoy, A. 19, 154, 160-162, 166, 169, 170, 183, 218, 244, 251
- Atalay, B. 4, 139, 243, 245, 257
- Ayata, B. 126
- Azak, U. 23, 170, 181, 182, 184
- Baban, C. 168
- Babayan, K. 6, 12, 14
- Babinger, F. 193, 238-240
- Badger, G. P. 36
- Baer, M. 110, 127, 128, 141, 142
- Baha Said Bey 23, 26, 28, 128-150, 177, 189, 208, 237, 243, 244, 255, 270-272, 278, 281
- Ball, J. N. 40, 41, 50
- Barak Baba 205, 206
- Barkan, Ö. L. 250
- Barthold, W. 176, 194
- Bedri Noyan 148
- Benlisoy, F. 126
- Bent, T. (arkeolog) 1, 49, 56
- Bergson, H. 159
- Berkes, N. 90, 95, 102, 103, 182, 187, 198
- Berktaş, H. 154, 176, 210, 250
- Bhabha, H. 215, 235
- Bloxham, D. 78, 110
- Boratav, P. N. 250
- Börlüce Mustafa 265
- Boyar, E. 39, 107, 159, 173
- Boyarın, D. 204, 209, 215, 216, 220, 225, 232
- Bozarslan, H. 11
- Comte, A. 159, 160
- Copeaux, E. 172, 251
- Cumont, F. 4
- Çağaptay, S. 99, 113, 143, 184
- Campos, M. 102, 106, 107
- Çelebi Cemaleddin 122-124
- Çelebi Velieddin 123
- Dankoff, R. 19, 153, 156, 190, 194-196, 226
- Davison, A. 96, 97, 162, 179, 181
- Davut (Peygamber) 64
- De Blois, F. 227
- De Planhol, X. 58
- Deringil, S. 38, 45, 46, 68, 71, 72, 75, 76
- Derrida, J. 227
- Descartes 160

- DeWeese, D. 193, 195, 196, 207, 210, 216, 255
 Dölen, E. 168, 277
 Dr. Friç *bkz.* Pelister, İ. N.
 Dressler, M. 6, 14, 21, 59, 64, 82, 84, 89, 122, 214, 221, 225, 253, 268, 275
 Dubuisson, D. 34, 89, 167, 227
 DüNDAR, F. 108, 128, 129, 139
 Dunmore, G. W. 40-44
 Durkheim, E. 156, 160-164, 167, 186, 187, 191, 201, 204, 213
 Ehmann, J. (papaz) 120
 Eissenstat, H. 107
 Enver Paşa 107, 130
 Erdican, A. G. 154
 Ergin, O. N. 183
 Erickson, E. 114
 Ernst, C. W. 19, 217
 Ersanlı, B. 19, 161, 172, 173, 176, 210, 250
 Fleischer, C. 2
 Fouillée, A. 159, 160, 163, 167
 Fraylıç, *ayrıca bkz.* Pelister, İ. N.
 Gaspıralı, İ. 93
 Gaunt, D. 70, 75-78, 111, 116
 Geertz, C. 89, 90
 Gellner, E. 84, 85, 97, 201
 Gelvin, J. 67, 68
 Georgeon, F. 93, 94
 Gibb, E. J. W. 193
 Gilbert, T. 53
 Göçek, F. M. 68
 Gokalp, A. 274, 282, 283
 Gökalp, Z. 20, 23, 27, 90, 92, 95-100, 128, 131, 139, 146, 150, 155-157, 160-170, 177, 179-192, 198, 200, 237, 244, 271, 272, 279
 Görkem, İ. 128, 130
 Grenard, F. (kaşif) 1, 49, 52, 64
 Grothe, H. 1, 2, 53, 55, 56, 58
 Günaltay, Ş. 218
 Hâbil Adem *bkz.* Pelister, İsmail Naci
 Hacı Bektaş Veli 6, 122, 131, 192, 221, 255
 Hallisey, C. 228
 Hamid Sadi 140
 Hamid Zübeyr [Koşay] 144
 Hanioglu, Ş. 38, 91, 102, 105, 106
 Hartmann, M. 164, 165, 194
 Hasluck, F. W. (arkeolog) 4, 62-65, 121, 168, 214, 215
 Hastings, A. 85, 86, 90
 Hazran, Y. 275
 Heim, S. 109
 Heyd, U. 95, 191, 198
 Hicks, R. 201
 Hobsbawm, E. 16, 84, 86
 Hogarth, D. G. (arkeolog) 53, 56
 Hroch, M. 124
 Huart, C. 4, 194
 Huntington, E. (coğrafyacı) 49, 55
 Hüseyin bin Ali (imam) 16
 Irmak, H. 45, 78, 118, 121
 Imber, C. 7, 224
 İbn Arabî 190
 İbn Haldun 200, 201
 İbrahim Paşa 78, 119
 İnan, A. 250
 İsa (Peygamber) 40, 48-51, 60, 64, 70
 Jongerden, J. 78, 107, 278
 Joseph, J. 70, 76, 77, 79, 102
 Jwaideh, W. 74, 75, 112
 Kafadar, C. 4, 13, 19, 210, 214, 220, 221, 257, 258
 Kafesoğlu, İ. 204, 207, 251
 Kaplan, D. 154
 Kara, İ. 217
 Karaca, A. 3, 72
 Karakaya-Stump, A. 7, 13, 21, 23, 35, 42, 44, 46, 62, 71
 Karamustafa, A. 14, 21, 192, 193, 196, 198, 207, 211, 218-222, 227, 230, 252, 258, 267, 268

- Karpat, K. 4, 19, 44, 91, 93, 98, 116-118, 173, 180, 195, 249
 Kaya, Ş. (İçişleri Bakanı) 113
 Kayalı, H. 102, 107
 Kieser, 23, 25, 35-40, 45-48, 68, 70-74, 77, 78, 109, 110, 11, 115, 116, 118-126, 158
 King, R. 19, 89, 228, 229
 Kippenberg, H. 89, 202
 Köprülü, F. 13, 19-29, 91, 98, 133, 143, 145, 150, 153-283
 Köprülü, O. F. 154
 Koroğlu, E. 107, 159
 Kraft, S. 211
 Küçük, H. 122, 124
 Küçük, M. 23

 Le Bon, G. 159, 163
 Lehmann, H. 83, 84
 Leiser, G. 19, 153, 156, 190, 194-196, 226
 Leonhard, R. (coğrafyacı) 58
 Lerch, P. 53

 Madelung, W. 227
 Makdisi, U. 66, 67
 Mandair, A. 59, 64, 82, 84, 89
 Mardin, Ş. 102, 105
 Masuzawa, T. 22, 59, 60, 89
 Mauss, M. 100, 163
 McCarthy, J. 104, 105
 McCutcheon, R. 231
 Mehmet Tefik 172
 Mehmet Reşit (Diyarbakır Valisi) 110, 121
 Mélikoff, I. 13, 14, 16, 29, 249, 254-261, 266
 Menzel, T. 194, 195
 Merguerian, B. 40
 Mill, S. 160
 Mimar Hikmet [Onat] 144
 Molyneux-Seel, L. (misyoner) 51, 56, 120
 Monod, G. 159
 Muhammed (Peygamber) 1, 5, 7, 51
 Muhsin Bey 173

 Munro, J. A. R. 53
 Murre-van den Berg, H. 36, 37, 39, 41, 45, 48
 Musa (Peygamber) 64
 Mustafa Ali (tarihçi) 2

 Nagel, T. 200
 Namık Kemal 77
 Nutting, G. B. (misyoner) 43, 44

 Ocak, A. Y. 7, 13, 14, 16, 23, 29, 192, 204, 223, 229, 249, 250, 254-284
 Okay, M. O. 162
 Oran, B. 148, 149
 Ortaylı, İ. 44

 Öktem, K. 109, 110
 Öz, B. 15

 Park, G. T. 19, 154-171, 179, 183, 250
 Parla, T. 95, 105, 106, 180, 191
 Pelister, İ. N. 135
 Pinto, O. 165
 Pir Sultan Abdal 251
 Poujoulat, M. B. 35
 Pratt, M. L. 215, 216
 Privratsky,

 Ramsay, W. M. (arkeolog) 53, 58, 71
 Ravlig, ayrıca bkz. Pelister, İsmail Naci
 Reinhard, U. 165
 Riggs, Henry H. (misyoner) 52, 119, 121
 Rıza Nur 115, 148
 Rosenthal, E. 200

 Sadettin Nüzhet [Ergun] 251
 Sagalas, Nikos 110
 Schmitt, C. 89, 90
 Shaw, R. 4, 90, 213
 Shissler, H. 68, 87, 88, 93-96, 100, 124, 174, 179
 Silan, N. S. 138
 Smith, A. D. 85-90, 99
 Smith, J. Z. 84
 Soileau, D. 142

Sorel, A. 92
Stewart, C. 213
Sykes, M. 53, 55

Şah İsmail 3, 6
Şapolyo, E. B. 78, 128, 129, 131, 146
Şeker, N. 108-113, 118
Şemseddin Sami 4

Tachau, F. 172
Taine, H. 159
Talat Paşa 108, 110, 128, 131, 168
Tamcke, M. 111
Tansel, F. A. 157, 170, 176, 183, 194,
197, 250,
Tarde, G. 159, 163
Tejirian, E. H. 45, 70
Tevetoğlu, F. 130, 131
Toğan, Z. V. 93
Torlak Kemal 265
Toumarkine, A. 110
Tulasoğlu, G. 119
Turan, O. 250
Tylor, E. B. 202

Uludağ, S. 207

Ülken, H. Z. 130, 136, 257
Ülker, E. 113

van der Leeuw, G. 213
van der Veer, P. 19, 25, 82-87, 89, 100,
208, 212, 216, 229, 245
Veinstein, G. 214
Viswanathan, G. 141, 210
von Luschan, F. (arkeolog, etnolog) 1, 2,
56-58, 140

Wach, J. 212
Walhof, D. R. 88, 89, 280
Walker, P. E. 189
Wheeler, C. H. (misyoner) 48, 49
White, George E. (misyoner) 37, 49-52,
58, 61, 72, 73, 77, 102, 117, 119, 121
White, P. J. 139, 278
Wilson, B. 183, 220, 222, 223, 233, 235
Wilson, Woodrow (ABD Başkanı) 122
Winter, S. 6, 224

Yavuz, H. 66, 68, 92-94, 97, 99
Yezid (Emevi Halifesi) 147
Yıldırım, R. 7, 14, 122, 258
Yıldız, Ş. 19, 277
Yonan, G. 111
Yörükan, Y. Z. 189, 243, 244, 278
Yükseker, D. 126

Zeki Paşa 2
Zürcher, E. 38, 66, 70, 90, 102-111, 124,
125, 130, 143, 171, 174

Dizin

1908 Devrimi 72, 95, 102, 105
Abdallar 240, 242-244, 248, 251
Acemler 35, 36, 55, 57, 190, 219, 239
Adana 120
Ahiler 251
Alallahî 243
Alevi Açılımı xvi-xiv, 149
Alevi
 çalışmaları 15, 23
 dedeleri 122, 146, 254
 dinyazımı 9, 12
 farklılığı 135, 149, 229, 269
 geleneği 8, 27, 28, 148, 178, 229, 258, 276
 kimliği 9, 17, 72, 74, 230
 mağduriyet söylemi 11
 rönesansı 72, 73
 soykütüğü 11
Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri (Ahmet Yaşar Ocak) 258, 261
Alevilerin
 Türklüğü 23, 101, 139, 140, 143, 144, 189, 273, 275, 280
 Türk milliyetine entegrasyonu 103, 270, 276
Ali-İlahiler 2, 53
Almanya 69, 70, 253
Amasya 49, 77, 102
American Board of Commissioners for Foreign Missions (Amerikan Misyoner Örgütü-ABCFM) 37-52, 55, 70, 73, 76, 102, 116, 119, 121, 271
 ABCFM raporları *bkz.* raporlar
Amerika Birleşik Devletleri 37, 70
Amerikalı misyonerler 10, 21, 24, 34-36, 40, 41, 45, 51, 54, 58, 61, 71-73, 121, 282
Amerikalı Misyonerler Kurulu 58, 61
Anadolu *pekçok yerde*

Anadolu'da İslâmiyet (Fuad Köprülü) 193, 205, 238-240, 243
Annales dergisi 246, 277
Antep 49
antik Yunan Anadolu halkı 56
antropoloji 26, 56, 60, 163, 166, 203, 204, 233, 258
 antropolojik fark 56
Arapkir 40, 42
Araplar 93, 109, 112, 158, 174, 175
Ardahan 70
Arguvan (Malatya) 35
Arnavutlar 107, 109, 174
 Arnavut Bektaşileri 4, 253
Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi (AMMU) 129-131, 135, 136, 270
âşıklar ve ozanlar 165, 187, 191, 192, 195, 205-207, 239, 247, 254
 âşik geleneği 164-166, 188, 199
askeri raporlar *bkz.* raporlar
Avrupalı güçler 65, 67, 75, 76, 116
Avrupalı/Batılı/seküler-Hristiyan öz oluşumu 82
Aydınlanma 38, 81, 82, 226
Âyîn-i Cem 40, 251, 254
Azerbaycan 94, 100, 108

Bâb-ı Âli Baskını 103
Babailer 14, 189, 197, 221, 141, 243, 247
 Babai Türkmenleri *bkz.* Türkmenler
Babai
 ayaklanması 131, 240
 derişleri 199
 hareketi 13, 14, 205, 248, 259
Balkan Savaşları 25, 68, 95, 98, 102-108, 125, 128, 148, 155-159
Balkanlar 14, 125, 63, 77, 104-107, 111, 112, 120, 129, 157, 205, 250, 283
Batı modernliği 82, 89

Batılı

- din söylemi *bkz.* söylemler
- gözlemciler 24, 34, 48, 54, 58, 61, 62, 65, 74, 237, 282
- Şarkiyatçılar 25, 41, 80, 144, 168, 193, 194, 197, 201, 277, 282
- Bâtınlılık (Bâtıniyye) 28, 189, 190, 192, 209, 247, 248, 262, 260, 261, 266, 278

Batum 70, 107

bedevilik 200

Bedreddin hareketi 14, 189, 265

Bedreddiniler 14

Bektaşiler 2, 4, 5, 7, 12, 14, 21, 26, 53, 57, 58, 62, 122, 128, 129, 131-148, 166, 189-192, 197, 198, 207, 218, 219, 221, 241, 244-253, 256, 257, 260, 266

Bektaşî

- menâkıbnâmeleri 206
- tarikatı 6, 13, 14, 144, 192, 239, 259
- tekkeleri 141, 143, 144

Berlin Antlaşması 70, 71

Birinci Dünya Savaşı 25, 69, 70, 102, 104, 107, 111-116, 120-128, 133, 135, 140, 142, 158, 168, 169, 197

Boşnaklar 109

Budizm 122, 142, 206, 209, 254, 262

Bulgaristan 9, 109

Bulgaristan Alianileri 9

Büyük Gazete 145, 146

Caferiler 245, 252

camii 34, 61, 71, 72, 92, 118, 173, 183, 185

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 124, 170, 171

Çanakkale 130

Çanakkale Savaşı 196

Çapanoğlu İsyamı 123

Çarıkılılar 116

Çelebiler 122-125, 242, 243

Çepniler 128, 131, 139, 243

Çin Türkistanı 242

dedebabalık 148

dedeler 7, 144, 146, 203, 242

Delikli Taş (Elazığ) 35

Dersim 2, 3, 45, 51-56, 74, 77, 78, 117-126, 132, 142, 275

aşiretleri 56, 78, 117, 121, 123

ayaklanması 121, 122

Kızılbaşları 45, 52, 77, 78, 117-122

Kürtleri 52, 54, 56, 118-122

dervişler 7, 199, 207, 247, 263

din

değiştirme 38, 208, 263, 264

içi sınırlar 234

inşacılığı [*religionism*] 22, 24, 59, 81, 88, 184, 202, 210, 213, 283, 284

-inşacı söylemler *bkz.* söylemler

sembol-sistemi olarak din 89

dinî

cemaatçilik 24, 47, 66, 68, 98, 99, 129, 133, 149, 272

farklılık 25, 26, 54, 59, 65, 67-69, 71, 75, 93, 101, 117, 133, 137, 140, 145, 147, 149, 199, 210, 216, 223, 266, 272, 275, 276

ikilikler

medrese/halk İslâmı ikiliği 230

ortodoksi/heterodoksi ikiliği 201, 202, 204, 213, 219, 221, 223, 228, 230, 234-236, 265, 281, 283

yüksek İslâm/halk İslâmı ikiliği 213, 219

özgürlük 44, 65, 76, 102

sınırlar 67, 213, 214, 234

-siyasi ayırım ve sınıflandırma terimleri 213

söylemler *bkz.* söylemler

standartlaştırma süreci 67

-ve-millî kimlikler 23, 98, 149, 279

Dini İslah Lâyihası (beyanname) 183

dinileştirme [*religionizing*] 22, 61, 68

dinler

asli dinler 212

ikincil dinler 212, 215, 262

kaynak dinler 53, 215, 262

dinyazımı 9, 10, 12, 17, 21, 27-29, 184, 185, 276, 278

Diyarbakır 34, 78, 95, 110, 116, 139
Doğu kiliseleri 36, 40, 42
Dönmeler 126-128, 274
Dürziler 44, 132, 134, 180, 275

edebiyat

milli edebiyat 162, 187, 192
edebiyatın millileştirilmesi 155, 156,
161
şiir 2, 18, 155, 162, 183, 187-191,
195-198, 217, 251, 254
Türk halk edebiyatı 161, 190, 193,
238

Ehl-i Beyt 5, 14, 238, 239-243, 247
Ehl-i Sünnet 180, 197, 202, 224, 226, 239
ekonomik ilişkiler 203
Eleşkirt (Ağrı) 74
Emeviler 16, 147
emperyalizm 25, 34, 54, 62, 67, 69, 70,
72, 89, 92, 102, 106, 148, 179
Erivan 125
Ermeni Apostolik Kiliseleri 37
Ermeni Cumhuriyeti (1918-1920) 125
Ermeni

karşıtı katliamlar 118, 120
karşıtı politikalar 112, 113
mezhepçiliği 78
Soykırımı 69, 110, 118

Ermeniler 11, 25, 40, 44, 48, 54-58, 69-
79, 102, 104, 108-124, 133, 165, 172,
174, 256, 270

Erzincan 117, 119, 121

Erzurum 34, 45, 116, 121

eski Anadolu halkları 10, 11, 208

etnik temizlik 109

etno-dinsel

bilinç 66
cemaatler 68, 105
farklılaştırma 108
farklılıklar 77
homojenleştirme 111, 113
homojenlik 108, 149, 216
kategoriler 237
milliyetçilik *bkz.* milliyetçilik
şiddet 114

etno-sembolizm 85, 97, 99

etnografya 9, 10, 131, 168, 241, 250

Euphrates Koleji (Harpur) 49

Ezidiler 4, 44, 53, 57, 58, 75, 78, 116,
133, 134, 136, 147, 154, 180, 256,
283

Fecr-i Âti 155

felsefe 11, 51, 59, 90, 141, 155, 159-161,
180, 199-201, 244

fenomenolojik yaklaşımlar 213, 234, 249

Filistin 37, 106

filoloji 59, 60

gayrimüslimler 17, 39, 44, 45, 47, 48, 66-
70, 72, 77, 91-94, 95, 99, 103, 104,
106, 109, 111, 121, 124, 127, 135,
142, 148, 155, 184, 224, 230, 274

göçebe

kabile yaşamı 137, 250

Türkler 199, 209, 241

göçmenler

muhacirler 104, 105, 109, 110, 112,
113, 118, 129

Müslüman göçmenler 104

zorla göç ettirme 14, 113

Gök Tanrı 254

hac 35

Hacıbektaş (ilçe) 122, 129, 144, 243

Hacıbektaş ocağı 122

Haçlı dönemleri 36

Hadisler 197, 233, 268

Halecan aşireti 139

Halep 116

halifelüğün kaldırılması 181, 182

Halk Evleri 171

halk velileri 205

Halka Doğru 157, 198

halkbilim 154, 250

Hamidiye alayları 78

Harpur 40, 48, 49, 51, 116, 119

Hayderîler 211, 247, 251, 259

heterodoks aşiretler 62, 63

Hindistan 83, 88, 175

Hititler 57, 58, 172

Hristiyan

cemaatler 48, 78

halklar 124

Anadolu Hristiyanları 11, 48, 129, 130, 135

Hristiyanlar

Katolikler 40, 64

Ortodoks Hristiyanlar (Karamanlılar) 61, 111, 126

Osmanlı Hristiyanları 39, 67, 108, 173

Protestanlar 37, 38, 41, 45, 52, 53, 65, 72

Şark Hristiyanları 37

homojenleştirme 9, 15, 19, 22, 26, 62, 87, 100, 106, 108, 111, 113, 120, 125, 126, 128, 148, 150, 217, 222, 256, 266, 271-274, 281, 284

Hozat (Dersim) 118

Hurufiler 243, 247, 251, 261, 263

Idea of an Anthropology of Islam (İslâm Antropolojisi Düşüncesi) (Talal Asad) 133

ırksal

ilişkiler 56, 57

köken 39, 41, 58, 80

Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques Musulmans (İslâm Sûfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri) (Fuad Köprülü) 205

İslahat Fermanı (İslâhât-ı Hatt-ı

Hümayun) 38, 42, 44

İncil 37, 38, 40, 43, 47, 54, 60, 61, 70, 71, 86

İran 6, 35, 45, 74, 78, 100, 120, 131, 135, 136, 145, 157, 175, 177, 187, 191, 209, 218, 243, 262, 263, 270

İşkân-ı Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi (İAMM) 129, 131, 135

İslâm birliği söylemi *bkz.* söylemler

İslâm

dışı gelenekler 218

gelenegi

fıkıhçı İslâm gelenegi 224

kelâmcı İslâm gelenegi 224

halk kültürü 192

hukuku 7, 227

içi söylemler *bkz.* söylemler

Anadolu İslâmı 21, 29, 193, 194, 196, 209, 216, 226, 239, 258-261, 267

halk İslâmı 28, 178, 191-193, 198, 201, 206, 209, 211, 213, 219, 230, 234, 251, 258, 260, 265, 267, 277

Medrese İslâmı 35, 220

Ortaçağ Anadolu İslâmı 13, 200

Şii İslâm 14, 48, 63, 65

Sünni İslâm 6, 13, 14, 17, 18, 21, 24, 41, 44, 55, 56, 59, 62, 79, 125, 146-150, 197, 202, 208, 214, 216-220, 225, 252, 256, 260, 265, 274, 279-282

yüksek İslâm 201, 213, 219, 260, 267

İslâmcılık 93, 97, 98, 100, 217

İslâmî

gelenekler 19, 65, 97, 211, 225, 227, 230, 253, 267, 268

ihya 216, 217, 276, 279

modernizm 218, 266, 279

normatiflik 234

sahihlik 218

İslâmiyet öncesi

Anadolu medeniyetleri 24

Türk dini 196, 205, 207, 216, 270, 278

Türk gelenekleri 16, 63, 193, 206, 209

İsnâaşeriyye hukuku 252

İstiklal Mahkemeleri 174

İtilaf Devletleri 112

İttihad ve Terakki Cemiyeti 91, 95, 96, 102-114, 117, 119-136, 157-159, 168, 169, 173, 174, 181, 237

jeo-dinsellik (*geopietiy*) 36

- Jön Türk
 dönemi 1, 20, 26, 27, 81, 95, 98, 102, 103, 106, 110, 115, 118, 127, 131, 168, 180, 273
 ideolojisi 101, 105
- Kafkasya 69, 94, 104, 107, 108, 131
 Kalenderiler 211, 240, 251
 kalıntı tezi 211, 214, 215, 261
kam-baksı 187, 188, 192, 205
 kamusal
 alan 102, 171, 176, 181, 182, 218, 253, 257, 280
 söylem *bkz.* söylemler
 kapitalizm 84, 85
 kapitülasyonlar 68, 77, 104
 Karakeçi aşireti 139
 Karamanlılar *bkz.* Ortodoks Hristiyanlar
 Karmatilik 55
 Kars 70, 107, 170
 Katolikler *bkz.* Hristiyanlar
 Kazak dini 215
 Keldaniler 116
 Kemalist
 rejim 27, 172, 173
 ulus-inşası süreci 5, 143
 Kerbela katliamı 16, 147
Kırklar efsanesi 254
 kıyametbilimsel [*eschatological*]
 beklentiler 36
 Kızılbaş
 aşiretleri 6, 46
 -Ermeni ilişkileri 54
 isyanı 6, 73
 ocakları 13
 Kızılbaş-Aleviler
 âdet ve inançları 65
 geleneği 27, 148, 258, 276
 kültürü 145, 148
 Kürtler 35, 118, 139
 Kızılbaş-Alevilerin
 ahlâkı hakkındaki karalayıcı ifadeler,
 önyargılar 127, 147
 Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları 26
 Kürt etnik kökeni 148
 ötekileştirilmesi 125
 sadakati konusundaki endişeler 146, 147, 149
 sosyo-dinsel farklılıkları 124
 Türk milliyetine entegrasyonu 103
 Kızılbaş-Alevilere karşı ayrımcılık içeren söylem *bkz.* söylemler
 Koçgiri aşireti 122, 123
 Küçük Asya 58, 62, 214 *ayrıca bkz.* Anadolu
 Kur'an 40, 61, 183, 189, 224, 227, 233, 268
 Kürt
 Aleviler 121-123, 273, 275
 beyleri 75
 milliyetçiliği *bkz.* milliyetçilik
 milliyetçi ve ayrılıkçı hareketi 108
 milliyetçisi Aleviler 208
 özerkliği fikri 122
 -Ermeni ilişkileri 74, 77, 78, 115
 -Ermeni illeri 70
 -Fars kültürü 145
 Kürtler
 Kurmançi Kürtleri 55, 118, 275
 Zazalar 55, 56, 116, 118, 132, 275
 Kızılbaş-Alevi Kürtler 35, 118, 139
 Dersim Kürtleri 52, 54, 56, 118, 119, 122
 Sünni Kürtler 78, 122, 139, 273, 275
 Şii Kürtler 136
 Kurtuluş Savaşı 26, 112, 122, 124, 125, 129, 130, 144, 169, 173, 174, 181, 197
 kutsal kitaplar 49, 64, 86, 282
L'Année Sociologique 163
 laiklik 9, 18, 22, 27, 95-97, 101-103, 124, 127, 142-144, 147, 179, 181-183, 218, 256, 272, 275, 276, 279, 281, 283
 Lozan Antlaşması 126, 134, 142, 148, 195
 Lübnan 66, 67, 275
 Malatya 3, 35, 36, 54

Mamuretülaziz (Elazığ) 3, 34, 117, 120, 121

Manizm 142

Marksizm 11, 23, 84, 249

Mazdeizm 136, 142, 146

Mazgirt (Dersim) 118

medreselerin ve tarikatların kapatılması 182

Mehdi 141, 199, 260

Memleket Gazetesi 132

merkezileştirme 22, 34, 38, 66, 75, 97, 118, 123, 125, 171, 217, 273

merkeziyetçi politikalar 6

Merzifon Amerikan Koleji [Anatolia College] 49

Merzifon misyonu 49

mezhepçilik 66, 67, 78, 133, 226

Mezopotamya 76

milenyumculuk 36, 38, 47

milli

anlatı 170, 190

bilinç 20, 96, 119, 157, 158, 162, 202, 247

edebiyat *bkz.* edebiyat

kimlik 23, 68, 84, 92, 94, 96, 97, 142, 149, 158, 161, 171, 172, 174, 184, 185, 191, 198, 272, 281

tarih 158, 173, 174, 177, 276

ülkü 25, 155, 160, 162, 216

uyanış 155-157, 164, 183, 197, 277

tarihyazını *bkz.* tarihyazını

Milli Tarih (Fuad Köprülü) 173, 174

Milli Tettebular Mecmuası 164

milliyetçi

aktivist-aydınlar 98, 132

politikalar 23, 25

söylemler *bkz.* söylemler

milliyetçilik

Ermeni milliyetçiliği 76, 114

etno-dinsel milliyetçilik 68, 93, 98, 103

etno-milliyetçilik 97, 106

İslâmî milliyetçilik 78, 103, 108

Kürt milliyetçiliği 108, 112, 123, 124, 143, 208, 256, 273

laik milliyetçilik tezi 92, 208

Osmanlı milliyetçiliği 68, 77, 92, 101, 112, 157

retrospektif milliyetçilik 85

Türk milliyetçiliği 4, 5, 7, 9, 11, 15, 18-27, 34, 54, 63, 68, 80, 81, 87, 90-105, 112, 115, 121, 127-130, 132-139, 143-177, 184, 185, 190, 191, 194, 195, 207, 208, 237, 238, 243, 249, 253, 256, 257, 269-284

misyonerler 3, 10, 21, 24, 33-54, 58, 60, 65, 70-82, 116, 119, 271, 282

misyonerlik

faaliyetleri 36-38, 46-48, 55, 67, 74

projesi 34, 36, 38

söylemleri *bkz.* söylemler

mitoloji 64, 133, 250-254, 255, 260, 280

modern Alevilik kavramı 8, 12, 13, 15,

18-24, 26, 34, 35, 61, 256, 274, 284

modernleşme söylemi *bkz.* söylemler

Mücahidin-i Bektaşîye 123

muhacirler *bkz.* göçmenler

Mühimme defterleri (Divan-ı Hümayun Sicilleri) 7

Mukaddime (İbn Haldun) 200

Museviler 64, 102, 105, 215, 218, 253, 276

Müslüman

inancı 45, 52

kıyımları 104

Kürtler 136

milli birliği 5, 126, 127, 275

Naturizm 132

Nizari İsmâililik 258

nüfus

istatistikleri 116, 118

mühendisliği 25, 26, 108-114, 126, 135-137

Nusayriler 3, 4, 6, 8, 41, 44, 45, 53, 57, 58, 132, 134, 180, 274, 283

Nutuk 181

ocak

merkezli cemaatler 7, 13, 18, 62, 134, 243, 244, 284

örgütlenmesi 7, 17

sistemi 7, 134, 241

okullar 3, 45, 71, 73, 77, 84, 102, 118, 119, 130, 155, 170, 180, 182

On İki İmamlar 16, 51, 96, 141

Orta Asya 13, 20, 27, 63, 162, 171, 173, 188-197, 204, 207, 208, 243, 247, 254, 259, 262, 270, 278, 280

Ortodoks Hristiyanlar (Karamanlılar) *bkz.* Hristiyanlar

Oryantalizm 228

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu (Fuad Köprülü) 199, 202, 240, 246

Osmanlı

çok-etnisiteli yapısı 66, 102, 104, 107
dönemi 12, 37, 33, 93, 95, 96, 155, 172, 273

Hristiyanları *bkz.* Hristiyanlar
imparatorluğun son yılları 1, 25, 108, 140, 150, 197, 237

İslâmîleştirme politikası 71

liberal yurttaşlık ülküsü 106

nüfus sayımları 4, 44, 118

öncesi dönem 12, 175

politikaları 43, 102, 120

Sünni vesayeti 72

ümmetçiliği 70, 105, 108, 157, 158

Osmanlı-Rus Savaşı 70, 74, 76, 104

Osmanlılık 68, 90, 91, 93, 98, 100-107, 113, 127, 150, 158, 177, 272, 277

paganizm 48-50, 187, 203, 204

Pan-İslâmizm *bkz.* ümmetçilik

Paris Barış Konferansı 116, 133

pozitivizm 10, 40, 47, 54, 91, 96, 99, 103, 110, 116, 131, 156, 159, 213

Protestanlar *bkz.* Hristiyanlar

putperestlik 40, 49, 61

Rafıziler 137, 219, 224, 226, 227, 260, 263

Ramazan ayı 35

raporlar

misyoner raporları 46, 47, 51 *ayrıca bkz.* ABCFM raporları

ABCFM raporları 44, 46

askerî raporlar 2, 45, 118

romantizm 24, 54, 167, 176-178, 198, 200, 249, 266

Rusya 69, 70, 74, 78, 92-94, 100, 107, 117-120, 129, 250

Müslümanları 92-95, 100

Sadat-ı Aleviyye (aynı zamanda *Sadat-ı Beni Aleviyye*, "Alevi Seyyidler") 2

Safeviler 6, 13, 177, 225, 248

Safevi Devleti 6

Safevi şahları 13

Safevi tarikatı 6, 14

Sarıkamış 107, 121

sekülerizm

liberal sekülerizm 179, 182, 227

seküler modernizm 9, 23, 216, 217

siyasi sekülerizm 218

seküler söylemler *bkz.* söylemler

Selçuklular 131, 162, 173, 175, 209, 239, 241, 250, 258, 277

senkretizm 10, 16, 20, 21, 28, 197, 202, 206, 208, 210, 212, 217-219, 230, 256, 260, 262, 265, 281

Servet-i Fünun 155, 156, 163

Sevr Antlaşması 142

Sırplar 104

Sivas 51, 116

Smyrna (İzmir) 37

sömürgecilik 25, 36, 41, 54, 62, 66-68, 70, 82, 83, 88, 226

Sosyal Darwincilik 47, 107, 108, 110, 113, 121, 125

sosyoloji 8, 10, 12, 13, 28, 81, 84, 95, 101, 129, 132-135, 150, 155, 159, 162-166, 200-203, 231, 239, 243, 244, 245, 262, 264, 268, 279

söylemler

Batılı söylemler 53, 270

din-inşacı söylem 81

dini söylemler 59, 60, 63, 89, 179,

- 226, 235, 253, 266, 283
İslâm birliği söylemi 3
İslâm içi söylemler 223
kamusal söylem 12, 26, 147
milliyetçi söylemler 4, 66, 86, 90, 105, 115, 142, 146-149, 157, 178, 218, 245, 266, 271, 273, 276, 278, 281, 282
misyoner söylemleri 54, 58, 271
modernleşme söylemi 83, 182
postkolonyal ve postyapısalcı söylemler 269
seküler söylemler 29, 92, 232
Şarkiyatçı söylemler 4, 39, 211, 214, 217
tedafüî söylemler 219, 223, 224, 265, 267, 282
Türk laiklik söylemi 9, 101
Sufiler 133, 193, 205, 206, 239
Sümerler 172
Sünnilik 10, 44, 46, 79, 97, 118, 120, 126, 127, 189, 197, 218, 230, 238, 239, 260, 273, 274
“yüksek kültür” 67
Kürtler 79, 122, 139, 273, 275
-İslâmî retorik 21, 125, 256
-Şii farklılıkları *bkz.* Şii-Sünni farklılıkları
Sünnileştirme 44, 46, 79, 97, 118, 120, 126, 127, 273
süreklilik kavramları 203, 217
Alevi/Türk sürekliliği anlatısı 28, 270
din ve kültür alanındaki süreklilikler 203
halk dini ve Türk kültürünün sürekliliği 270
Türk kültürünün sürekliliği 167, 173, 176, 185, 186, 190-196, 214, 245, 248, 280
Süryaniler 35, 37, 48, 68, 69, 74-76, 79, 111, 114, 121
Şabaklar 9
Şamanizm
Moğol Şamanlığı 205, 206
Türk Şamanizmi 27, 141, 199, 203, 205-208, 240, 242, 248, 250-255
Şarkiyatçı söylemler *bkz.* söylemler
şeriat 7, 190, 199, 202, 268
Şeyh Bedreddîn isyanı 264
Şeyh Hasanlılar 55
Şiilik 4, 6, 12, 16, 35, 56, 133, 134, 189, 209, 221, 238-240, 245, 255, 262, 263, 272
Şii
geleneği 1, 7, 147
-Sünni farklılıkları 16, 219, 221
inancı 3, 225
öğeler 49, 141
İslâm 14, 48, 63, 65
akımlar 28, 134
şiir *bkz.* edebiyat
Tahtacılar 9, 49, 53, 56-58, 62, 63, 128, 131, 132, 134, 139, 140, 144, 242, 243, 248, 274, 283
Tanzimat 25, 38, 45, 65-68, 72, 74-77, 103, 190
Taoizm 132
tarihyazını
milli tarihyazını 177, 276
milliyetçi tarihyazını 15, 278
Osmanlı tarihçiliği 178
ulus eksenli tarihyazını 9
tasavvuf tarikatları 13, 14, 129, 180, 181, 182, 189, 199, 204, 205
tedafüî sıfatlar
Müslüman kavramlar
kâfir 44, 224-226, 249
mülhid 6, 22, 24, 44, 224, 227, 263
zındık 2, 6, 22, 42, 44, 141, 224, 227, 263
gulat 4, 134, 166, 197, 224, 226, 252, 255, 266, 278
rafizi 137, 214, 217, 226, 227, 260, 263
ilhad 226
ifrat 197, 226
Hristiyan kavramlar
sapkınlık 2, 7, 15, 17, 137, 219, 223-

228, 244, 261, 268
mezhepçilik 66, 67, 78, 133, 226
tedafû söylemler *bkz.* söylemler
tehcir 57, 109-111, 113, 120, 121, 123,
125, 129, 130, 135
tekke ve zaviyelerin kapatılması 142
teoloji 10, 49, 59, 64, 136, 197, 201, 204,
211, 217-224, 227, 230, 231, 233,
235, 236, 252, 260, 267
Teşkilat-ı Mahsusa 130, 131, 169
Toprakkale 74
totemcilik 132, 187, 203
Trakya 107, 111, 113, 241
Turancılık 105, 107, 132, 156, 157, 158,
171, 174
Türk
Aleviliği 24, 79, 122, 134, 138, 141,
162, 243, 251, 275, 276
aşıretleri 139, 279, 283
Birliği hareketi 112
harsı 253
İslâmı 11, 21, 27-29, 196, 204, 219,
245, 250, 251, 254, 261, 264, 265
kimlik politikaları 11
laiklik söylemi *bkz.* söylemler
milliyetçiliği *bkz.* milliyetçilik
modernleşmesi 90, 99, 154, 179, 183,
218
paganizmi 204
Şamanizmi 27, 141, 203, 205-209,
242, 248, 250, 252, 255
Tarih Tezi 27, 139, 171-178, 244
ulus-inşa süreci 28, 149, 166, 269
Türk Yurdu 139, 140, 143, 144, 146, 156,
157, 244, 250
Türk Derneği 129, 155
Türk Dünyası 166, 169
Türk Edebiyatı Tarihi (Fuad Köprülü)
175, 194, 202, 238, 241, 245
Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar
(Fuad Köprülü) 188-199, 202, 205,
206, 209, 216, 218, 219, 226, 238,
239, 241, 246, 249, 250

Türk Ocağı 129, 131, 135, 156, 171
Türk Târih-i Dîmîsi (Fuad Köprülü) 203
Türk Tarihinin Ana Hatları (Mehmet
Tevfik vd.) 172
Türkan aşireti 139
Türkçe ezan 183
Türkçülük 12, 23, 93-95, 98, 100, 103,
120, 126, 133, 139, 156-158, 177,
189, 257, 259
Türkiye Tarihi (Fuad Köprülü) 173, 175,
202, 203
Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak
(Ziya Gökalp) 98, 137, 191
Türkmenler 6, 63, 131, 135-141, 199,
201, 243
Üç Tarz-ı Siyaset (Yusuf Akçura) 157
ümmetçilik (Pan-İslâmizm) 70, 105, 108,
157, 158
Vahdet-i Vücut 136, 190
Vaka-i Hayriye 2
Van 34, 56, 116, 117, 120
Vefâi (Vefâiyye) tarikatı 13, 258, 259
Vilâyetnâme (Hacı Bektaş Veli) 255
Yahudi devleti 37
Yahudiler 15, 37, 126, 128, 132, 148, 220
Yeni-Platoncular 209, 211
Yeniçeriler 2
Yesevîler 189-198, 204, 205, 206, 216,
209, 263
Yörükler 62, 140, 189, 243, 244, 274,
278
Yozgat 40, 123
Yunanistan 109, 111, 126
Zazalar 55, 56, 116, 118, 132, 275
Zerdüştlük 11, 35, 136, 263
Zulmetten Nura (Şemsettin Günaltay) 218

Almanya’da halen Bayreuth Üniversitesi Din Bilimleri bölümü öğretim üyesi, din tarihi, Türkiye’de din politikaları ve özellikle Alevilik üzerine çalışmaları olan Doçent Markus Dressler bu kitabında, Aleviler ve Alevilik üzerine hâkim ve süregelen bilgi kalıplarını “tarihselleştirme” amacını güdüyor. Yazara göre Aleviliğin ve Alevilerin “heteredoks” ama Müslüman olarak, Türk kültürü içinde ve bu kültürün bir ögesi görülmesi çok eski bir olgu değildir. Bu olguya kaynaklık eden bilgi, Osmanlı’nın son yılları ile Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında çerçevesi çizilen, dinî ve etnik farklılıklara ilişkin yeni söylemlerin ortaya çıkması ve hepsinden önemlisi Türk ulus-devletinin temellerinin atılmasıyla yaratılmıştır.

“Alevi” terimi eski İslâmî metinlerde yer alırken, “Alevilik” terimine ancak II. Abdülhamid dönemindeki Osmanlı belgelerinde rastlanır ki, bu da bugünkü modern Aleviliğin çağrıştırdığı kavramları içermekten çok uzaktı. Özellikle küçültücü, sapkın bir tanımlama olarak bugün de kullanılan Kızılbaşlık ve bazı belgelerde Alevi topluluklarından “Alevi cemiyet-i fesadiyesi” diye sözedilmesi bu erken dönemin anlayışını da karakterize etmektedir. Ancak daha sonra Türk milliyetçiliğinin ulus-devlet inşasında ihtiyaç duyduğu bilgi oluşturulurken; Alevilik, Sünnilikten sapmış ama özünde heteredoks Türk Müslümanlığı ile Türk kültür öğelerini barındıran bir oluşum olarak tanımlanmıştır.

Dressler’in bu kitabı, Alevi kimliği ile Alevilerin Türk milliyetçi siyasetine malzeme olmasının ilk dönemlerini ele alıyor. Özellikle Fuad Köprülü’nün İslâm içi farklılıkları kavramsallaştırma tezleri, tarihyazımı, sosyoloji ve ulus-inşası arasındaki bağlar; bu anlamda Köprülü ile Ziya Gökalp arasındaki “simbiyotik ilişki” ve Türk Tarih Tezi’nden dinyazımına uzanan geniş çerçeve, esere farklı bir içerik kazandırıyor.

Alevi çalışmaları alanındaki ilk “eleştirel soykütüğü” olan Türk Aleviliğinin İnşası, din çalışmaları alanında sıkça kullanılan Batılı kavramların, Batı dışında dinî toplulukların temsili, akademik açıdan incelenmesi ve devlet katındaki yönetimi açısından yarattığı etkilere dair olağanüstü bir araştırma ortaya koymaktadır. Dressler, Türkiye’deki “Alevilik” çalışmaları için yeni bir standart belirlerken, aynı zamanda din çalışmalarının metodolojisine de çok büyük bir katkı sunmaktadır.

Prof. Dr. Ahmet T. Karamustafa, Maryland Üniversitesi

Tarihsel açıdan hassas konulara değinen zihin açıcı bu çalışma, yeniden adlandırılarak “Alevi” diye anılmaya başlanmış Kızılbaş toplulukların siyasi temelleri hakkında rastladığım en iyi değerlendirmedir. Dressler’in bu yorumu, Türkiye’deki din-laiklik tartışmalarına ilişkin olarak hem bilim çevreleri, hem de kamu politikaları açısından temel kaynak oluşturacaktır.

Prof. Dr. M. Hakan Yavuz, Utah Üniversitesi

Dressler’in bu eseri, Türkiye’de Alevi kimliğinin tarihsel ve siyasi açıdan nasıl inşa edildiğini eleştirel ve incelikli bakış açısıyla ele alan muazzam bir çalışmadır.

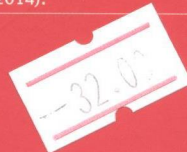
Prof. Dr. Ayhan Kaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi

KAPAK FOTOĞRAFI: KARŞIYAKA BELEDİYESİ İSMAİL CEM KÜLTÜR MERKEZİ’NDE GERÇEKLEŞTİRİLEN AŞURE GÜNÜ’NDEN BİR FOTOĞRAF (SEDAT BUZ, 2014).

ISBN 978-605-399-432-9



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

TARİH