

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>

ALİ MURAT İRAT

[Modernizmin Erittikleri

Sünniler, Şiiler ve Aleviler



Ali Murat İRAT, 1973 Erzurum doğumlu. Makale ve denemeleri Radikal, Birgün, Birikim ve Evrensel Kültür gibi çeşitli gazete ve dergilerde yayımlandı. ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi'nde Alevi Kimliği üzerine yüksek lisans tezi yaptı. Halen din, beden ve iktidar ilişkileri üzerine çalışmalar yapmakta, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora öğrenimine devam etmektedir.

Daha önceki kitabı “Devletin Bektaşî Hırkası”dır. (Chiviyazıları Yayınevi, 2006)

MODERNİZMİN ERİTTİKLERİ
“Sünniler, Şiiler ve Aleviler”

ALİ MURAT İRAT

MODERNİZMİN ERİTTİKLERİ
“SÜNNİLER, ŞİİLER VE ALEVİLER”

ISBN 978-975-9169-94-7

MODERNİZMİN ERİTTİKLERİ / ALİ MURAT İRAT

1. Baskı: Nisan 2009, Kırmızı Yayınları, İstanbul

Genel Yayın Yönetmeni:
Fahri ÖZDEMİR

Kapak Tasarımı:
Scrap AKÇURA

Dizgi: Kırmızı Yayınları
Baskı ve Cilt: Can Matbaası
Davutpaşa Cad. İpek İş Merkezi Kat: 3 No: 7
Topkapı – İSTANBUL
Tel: (0212) 613 10 77 – 613 15 47

© Kırmızı Yayınları, 2009, İstanbul
Bütün hakları saklıdır.

Kırmızı Yayınları
Refik Saydam Cd. Akarca Sk. No. 41
Tepebaşı/Beyoğlu – İSTANBUL
Tel: (0212) 253 53 25
www.kirmiziyayinlari.com

Kırmızı Yayınları bir OPUS LTD. ŞTİ. kuruluşudur.

ALİ MURAT İRAT

MODERNİZMİN ERİTTİKLERİ
“SÜNNİLER, ŞİİLER VE ALEVİLER”

*Ah nice günler gördüm akli karalı
Nice günler gördüm dertli çareli
Bir yavru yolladım yürek yaralı
Emaneti sana Bozatlı Hızır*

***Şimdi uzaklarda olan Asuman Sivri'ye...
Bozatlı Hızır dalında dursun...***

*“...Bu kitap ne sistemin dışarıda hiçbir şey kalmasına izin veremeyen
bütünsellik iddiasını unutacaktır, ne de yine sistemin kendisinin
bu iddiayı çelmediğini...”*

Theodor W. Adorno, Minima Moralia

İLK SÖZ

Artık söz'den gayrı bir şey yoktur. Ama bilirim ki söz hain-
dir. Bu hainliği söylediklerinden değil söyleyemediklerinden ötü-
rüdür. Söz her daim eksiktir. Onun bu hainliğini ve eksikliği-
ni ancak okuyucu anlar ve onu bozar. Bu kitap da artık oku-
yucusunun elindedir ve onundur. Bu yüzden kitabın söz'ü-
nün söyleyemediklerini ortaya çıkarmak okuyucusunun boynu-
nun borcudur.

Kitap yazıldıktan sonra gözden geçiren ve değerli eleştiri-
leriyle önemli katkılar sunan Erdoğan Aydın, Tanıl Bora, Okay
Bensoy ve Ayhan Yalçinkaya'ya minnetlerimi sunarım, varol-
sunlar. Ancak kitap bu haliyle bile onların kimi itirazlarını ve
karşı duruşlarını sundukları bölümleri barındırmaktadır. Saye-
lerinde eksiklikler içeren ve kimi yanlışları olan bazı bölümleri
düzeltme şansım oldu. Ancak bazı noktalarda hala inat ediyorum.
Bu nedenle de hoşgörülerine sığınıyorum.

Elbette bir kez daha, odamda yalnız başıma çalışırken,
içeriden gelen sesleriyle huzur bulduğum ve yazma sürecinde
zamanlarını bolca çaldığım kızım Asmin Doğa ve yol arka-
daşım Tuğba'ya bu kitabı el emeği göz nuru bir armağan ola-
rak veriyorum, kabul buyursunlar.

*Ali Murat İrat,
Ankara, Ocak 2009*

SÜNNİLER, ŞİİLER

Yemin ederim ki, bu Kur'an'da insanlar için her türlüünden temsil getirdik. Gerek ki iyi düşünsünler

(Zümer, 27)

MODERN BİR SORUN OLARAK “AKIL”

Akıl¹, Aydınlanmanın ve bir bütün olarak modern felsefenin² ortak bir kriz söylemiyle anıldığı bir dönemin sonuna doğru gelmekteyiz. Akla olan inanç özellikle son yüzyılda zaman zaman şiddetli biçimlerde sarsıldı. Akıl, insanın tek rehberi olma yolunda verdiği mücadele “akıldan yoksun” dönemlerin yaşanmasına neden oldu. Akıl bölünemez olduğu kadar her şeye kadir bir erk olarak bireye içkinleştirildi. Kendine rağmen totaliterleşti. Özellikle geçen yüzyılda yaşananlar, totaliter aklın ürettiklerinin insanlığı bir bütün olarak ne kadar zor durumda bıraktığını gösterdi. Geçen yüzyılda yaşanan kanlı hesaplaşmalar yirmibirinci yüzyılda yeni-kolonizasyon politikaları ve tahakküm ve baskının post-modern tarzları olarak kendini gösterdi.

Bugün modern dönemin geçtiği, sona erdiği ya da tükeildiği yönündeki görüşler tartışma alanlarını doldursa da, aşıl-

¹ Kitap boyunca “akıl” kavramı, genel olarak tam da Frankfurt Okulu’nun temsilcileri tarafından belirtildiği gibi kendisini metafizikleştirerek ve mit’leştirerek totaliter bir hal alan nesnel akıı vurgulamak için kullanılacaktır.

² Benzer şekilde modern felsefenin de çok fazla çeşitlilik gösterdiğinin bilincinde olarak, kitap boyunca modernizm teriminden tahakküm aracı olarak nesnel akıı kullanan ve insanı yabancılaştırma sürecine sokan felsefi damar anlaşılması gerekmektedir.

dığı söylenen bu dönemin aslında Zygmunt Bauman'ın da belirttiği gibi hâlâ kendisiyle yüzleşme pratiği içerisinde olduğu görülüyor. “Modern Dünya” bir iç hesaplaşma döneminde. Bu, geçmişle manevi bağlantılarını sürdüren, ondan beslenen ancak ilk fırsatta onu yeniden üretmeye yönelmiş olan yeni bir geçiş dönemidir. Bu dönemin modernizmin akılla olan “sorunlu” işbirliğinin hal-i yoluna koyulmasıyla tamamlanacağı sanırım ancak umut edilebilir. Çünkü dünyayı anlamlandırma pratiğinde kendisine merkezi bir yer isteyen ve bunu ısrarla totaliter olmak pahasına yapmaya çalışan “akıl” insanla olan ilişkisinin yeniden kurgulanması gerekmektedir. Yapılması gerekirse, hiç kuşkusuz, öncelikle aklın totaliterliğini törpüleyerek geliştirilecek olan bir toplumsaldır.

Sözü edilen bu yeni dönem daha önce de belirtildiği gibi bir yüzleşme dönemidir. Yaratılan kaos durumunun ve ortaya çıkarılan yeni insan tipinin yarattığı huzursuzluktur. Bugün herkesin gelinen noktanın kimin eseri olduğu sorusunu kendisine sorduğunu görüyoruz. Bütün ideolojik yapıların bu soruya cevabı hazırdır. Liberaller yüzyıllardır etinden sütünden faydalandıkları dünyanın bu hale gelmesinin sorumlusu olarak özgürlüklerin olmadığı, özgür düşüncenin gelişmediği toprakları gösterdiler. Ortodoks Marksistler ise dünyayı bir bütün olarak kapitalizmin vahşi ellerinin şekillendirdiğini ileri sürdüler. Ortalık kan gölüne çevrilmişti ve bunun en önemli nedeni “özgür düşünce” adı altında sermayenin hegemonyasının devamına çalışmasıydı. Sebep ne olursa olsun bu eleştiriler yeterince yankı bulamadı. Varolan durumu, liberalizmin ve onun ekonomi politikası olan kapitalizmin yarattığı düşünülürken, onun alternatifi olma yolunda yeni bir sistem kurmaya çalışan Sovyetler Birliği’nin çözülmesi sosyalist umutların da ertelenmesine neden oldu.

Modern dünya, yirminci yüzyıl boyunca çeşitli toplumsal mühendislik tasarımlarıyla insanın doğasını evriltmeye çalıştı. “İstenilen, özlenilen ve herkesin iyiliğine yönelik” toplumsal

bir durum yaratmaya çalışan büyük anlatılar, “sahiplerini” de totaliter bir değişime maruz bıraktı. 20. yüzyılda görülen ideolojik duruşların çoğunluğu neredeyse İnsan’ın yok oluşu pahasına toplumsalın/kolektifin nasıl daha “ileri” götürülebileceği üzerine kurgulandı. Ancak modernizmin rasyonel endüstrisinin irrasyonellik atığının ortamı doldurmaya başladığı görüldü.³ Buna karşı alınan tavır, kimi zaman akılcılık karşıtı bir renk alırken kimi zaman da Aydınlanma’nın merkezi değerleriyle çarpıştı. İşte bütün bu kurgulamanın modern felsefeyle beslenmesi ve onun aracılığıyla toplumsal mühendisliğe soyunması kaçınılmaz olarak bir başkaldırı kültürü olan anti-modernist⁴ anlayışların doğmasına da aracı oldu. Ancak ortaya çıkan anti-modernizm kültürü bununla da kalmadı ve modernizmin içinde kalarak, ondan kopmadan, modernizmin derinlemesine irdelenmesini de sağladı.

Ağırlıklı olarak Batı felsefesinin karşılaştığı sorunlar modernizmle uzaktan yakından ilişki kurmuş herkesin konuyla ilgili söz söyleme hakkını da doğurmuş oluyordu. Modernizm hakkında ilk sözü söylemesi gerekenler elbette modernist düşüncenin ürünü olanlar olmalıydı. Modern teorinin başlıcalarından olan Marksizmin ortodokslarının bu ko-nudaki çabası yetersiz kaldı ve Marksist terminoloji önce kendi ortodoksisinden ayrılmak ve sonra da *post-* bir evreye geçerek, kendisini, eleştirel dozu gittikçe artan entelektüel ortamda modernizme karşı konumlandırmak durumunda kaldı. Böylece hem kendi ortodoksisinden yumuşak bir kopuşu sağlamak hem de eleştirel özelliğini muhafaza etme becerisini sürdürmek istedi.

³ Zygmunt Bauman (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.133.

⁴ Burada bir hatırlatma yapmak gerekir ki modernizmi bir alan olarak kullanmayı reddeden kimi akımların anti-modernist tavır içinde sıkıştırılması doğru ve yeterli değildir. Örneğin resim ve müzik alanında kendini gösteren neo-romantik akımların bu bağlamda yalnızca modernizm karşıtı bir duruş sergiledikleri ve kendilerini de bu duruş üzerinden inşa ettiklerini söylemek doğru olmayacaktır. Burada sözü edilen anti-modernist tavrıdan kasım bir bütün olarak bu tavrı amaçlamayan ancak kendi özgüllüğünün bir yerlerinde bunu barındıran bütün akımlardır.

Ancak bu kopuş bir başka ayrışmayı da beraberinde getirdi: Teoriyle pratiğin önlenemez ayrılığı. Bu nedenle 1960'lar sonrasında ortodoks Marksist teori kendi içine hapsolmaya ve toplumsaldan gittikçe kopmaya başladı⁵.

Bazı dil bilimciler de Marksist yaklaşımın bu tavrını kavramsal bir değişiklikle farklı bir alana kaydıldılar. “Söylem” tarafından “ideolojinin” tahtının sarsılmaya başladığı bu dönem tam da modernizmin nitelik olarak eleştiriye tutulduğu yoğun dönemin “nedeni-sonucu” şeklinde gelişti. İdeolojik duruş ve söylemsel bütünlük varolan bütün akımların muhatap almak zorunda oldukları sosyal gerçeklik haline gelmeye başladı. İşte bu gerçeklikle yüzleşmeye 18. yüzyıldan itibaren başlamış olan bir başka dünya, “İslam Dünyası”, ideolojik ve söylemsel karşı duruşlar ve “Müslüman bir toplumsalı” merkeze alan kurgulamalar yapmak durumunda kaldı. Ancak elbette İslam dünyasının da akılla ilişkisi oldukça sorunluydu ve modern dünyanın akılla olan sorunları öncelikle bu sorunlara eklemlenecek ve bu konudaki kafa karışıklığının artmasına neden olacaktı.

⁵ Bu kopuşun tarihsel gelişimi için bkz. Perry Anderson (2004). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Birikim Yayınları, İstanbul.

AKLIN BUNALIMINDA MÜSLÜMAN OLMAK

“İslam”, akıl kavramı ve akılcılık akımıyla elbette yeni karşılaşmıyordu. Hatta Antik Yunan kültüründen “ödünç” aldığı bazı akılcı değerleri Batı’ya aktaran da oydu. Henüz hicri II. yüzyılda ortaya çıkan akılcı akımlar ortodoksinin akılla tanışmasını sağlıyor, ancak bu savaştan “akıl” yara alarak çıkıyordu. Tanrının varlığı ve birliği üzerine şهادet etmesine karşın, akılcı akımların, ortodoksinin o büyümlü gücü karşısında yapabilecekleri pek bir şey kalmıyordu. İlk olarak *Mutezile*⁶ akımıyla başlayan bu sorgulamalar, felsefi bağlamda büyük düşünür İbn-i Rüşd’le devam etti. Burada ayrıntılarına giremeyecek kadar ciddi bir külliyat içeren rasyonel akımlar İslam dini için önemli bir kaynak olarak yüzyıllarca Müslümanları beslediler. Ancak bilindiği üzere, özellikle Abbasi döneminde gözlenen ve Endülüs pratiğiyle beslenen bu yıllardan sonra, İslam dünyası düşünsel anlamda uzunca bir süre duraklama dönemine girdi. İçtihat kapısının kapandığı ve dolayısıyla ameli mezheplerin tamamlandığı yolundaki yaygın düşünce, Batı felsefesi ve ekonomi politiğinin tekrar canlanmaya çalıştığı ve “Doğu” kapılarını zorlamaya başladığı 18. yüzyılda

⁶ Mutezile, içerisinde mutasavvıflar, atomistler, salt rasyonalistler, tarihçiler ve gelenekçiler gibi birçok ekölü barındıran, “kader” ve “Allah’ın sıfatları” konusunda klasik görüşten ayrılan akılcı akımın adıdır.

önemli bir krizin oluşmasına katkı sunacak ve kapandığı söylenen içtihat kapıları yeniden aşınmaya başlayacaktı.

Modern dünyayla geç tanışma fırsatı bulan ve kendi ayrılığını ve özgünlüğünü göremeden modernizmin “silahlarını” kendi kapanmışlığını çözmek için kullanmaya mecbur kalan İslam dünyası bu tartışmalara geç de olsa ortak oldu. Modernizmle olan bu yakınlaşma sonucunda asıl meselenin “beşeri olanı düzenlemek” olduğu ve bunu gerçekleştirmek için de yeni kutsallara ihtiyaç duyulduğu İslam dünyası tarafından da anlaşıldı! O kutsal tam anlamıyla modern devlet ve modern birey olacaktı. Bugüne kadar “İslami bir insan modeli” üzerinde kısıtlı olarak durulmuştu çünkü insan yalnızca Allah’la olan ilişkiler ve İslami etik/ahlak temelinde şekillendiriliyordu.

Ancak İslam dünyası artık Batı’dan toplumsal olana ilişkin yeni bir düzenleme gayreti ve metodunu da almaya başladı. İslam’ı yalnızca imparatorlukların selameti ve bekası için bir araç olarak gören yönetimler, yerini modern devletin selameti ve bekası için bireyi dahi bir araç haline getirecek olan iktidarlara bırakmaya başladı. Yeni birey için yeni kutsallar inşa edildi. Eskinin kutsalları “modern ulus devletle” yer değiştirdi. Artık kutsal olan modern devletti ve o, unutulmuş geleniğin “söz”üyle kendini yeniden inşa edecekti. Bu söz, İslam ortodoksisinin İslam Devleti adı altında yeniden kurgulayacağı ve fakat mutlak suretle devletle ilişkilendirmek zorunda kalacağı *Muhammedi söz*’dü. *Muhammedi söz* artık yeniden kendi devletini inşa etme yollarını arayan iktidar odaklarının elindeydi.

Modernist düşüncenin önemi ve bunun gelecekte yaratacağı etki Cemaleddin Afgani ve öğrencisi olan Muhammed Abduh gibi modern dönemin ilk İslami düşünürleri tarafından çarçabuk kavrandı. Afgani ve Abduh modern dünyaya temkinli bir şekilde yaklaştılar. Abduh yeniden başlayan yorum geleniğinin modernist yanını oluşturdu. Aynen hocası Afgani gibi o da modern değerlerle çatışma yaşamayacak İslami bir

geleneği yeniden şekillendirmeye çalıştı. Kuran üzerinde yaptıkları yorumlar⁷ kelam üzerinde ciddi bir etki bırakmasa da, bu iki alimin ortodoks Sünni İslam'dan yer yer ayrı düşmelerine neden oldu. Modern dönemin bu iki düşünürünün söyledikleri gelişmekte ve gittikçe saldırganlaşmakta olan Batı dünyasına karşı, İslam'ı modern düşüncelerle savunmaya verilecek ilk örneklerdendir.

Bu dönem içinde Kahire'deki El Ezher Üniversitesi de İslami modernist anlayışların düşünsel merkezi haline geldi. İslam dünyası artık modernist düşünceyle tanışmaya başlamış ve onunla çatışma/kabullenme diyalektiğini içeren bir ilişki içerisine girmişti. Bu ilişki gittikçe dallanıp budaklanacak ve yaklaşık bir asır içinde bütün İslami hareketlerin ruhuna öyle ya da böyle sirayet edecekti. Bu dönemden sonra ortaya çıkacak bütün İslami hareketler ister reddetsinler, ister kabul etsinler, modern düşünceyi kendi siyasal anlayışlarını tekrar üretmek için içselleştireceklerdi.

Ancak modernizmle olan bu ilişki bir başka şeye daha neden olmuştu. Cemaleddin Afgani ve sonrasında Muhammed Abduh'un İslam düşüncesi üzerindeki en önemli etkisi "iç-tihad" kapısının yeniden açılmasına da öncülük etmeleri idi.⁸ Abduh İslam dünyasının karşılaştığı yeni problemlerin çözümünü sağlayacak en uygun yanıtların İslam'ın ahlaki normları çerçevesinde ancak özgürce tartışılarak bulunabileceğini savunuyordu⁹ ve bu anlayışı yeni bir entelektüel akımın doğuşu-

⁷ Afgani ayetleri yeniden yorumladı ve Batılılaşma paralelinde sonuçlar çıkardı. Örneğin o çok bilinen Ebabil kuşlarının aslında sivrisinekler olduğunu, attıkları taşların ise mikroplar olduğunu ileri sürdü. Yine benzer şekilde Zilzâl Süresi'nin 7. ayetindeki "Zerre ağırlığında hayır yapan, karşılığına kavuşur" ayetini tefsir ederken; "Müslüman olsun, kâfir olsun, sâlih (iyi) amel işleyen herkes Cennet'e girecektir." diyerek Ehl-i Sünnet düşünürlerinden ayrıldı.

(<http://www.islamiforum.com/index.php?showtopic=18672>, 13 Ağustos 2007, Saat 17.05)

⁸ Francis Robinson (Ed.) (2005). *Cambridge Resimli İslam Ülkeleri Tarihi*, Çeviri: Zülal Kılıç, Kitap Yayınevi, İstanbul, s. 146

⁹ A.g.e., s.146

nun da habercisi oluyordu. Afgani ve Abduh'la başlayan bu gelenek zamanla Modern İslam Düşüncesi başlığı altında Mevdudi, Hasan el Benna, Seyyit Kutub gibi birçok ismi birleştirecekti. Bu dönemin en önemli özelliği hiç kuşkusuz, biraz önce de belirtildiği gibi, modern değerlerin merkeze alınarak yine ona alternatif düşüncenin gelişimine yönelik çalışmaların yapılmasıdır.

Bundan dolayı İslami teoloji de modern düşüncenin etkilerine ister istemez açılıyor ve modernist düşünce İslam'a sirayet etmeye başlıyordu. Yirminci yüzyıl boyunca ortaya çıkacak olan İslami entelektüel akımların Pan-İslamik bir duruş ortaya koydukları¹⁰ söylenirse durum daha net anlaşılacaktır. Ancak sözü edilen “büyük hedeflerin” dışında Batı felsefe geleneğinde oldukça önemli yer tutan kimi kavramların da bu düşünürler tarafından işlenmeye başlandığı görülmektedir. Örneğin Afgani'de¹¹ kendisini gösteren ve Batı felsefe geleneğinden devşirilen “insan doğası” kavramı bu noktada önemlidir. Çünkü bu kavram Batı felsefesinden alınmış ve ulaşılması istenen toplumsal yapı için başlangıç noktası olarak kurgulanmıştır. Örneğin modern dönemin bir başka ismi Pakistan İslami Hareketi'nin öncü isimlerinden Mevdudi Batı felsefesine yerleşmiş olan bu kavramı alarak İslami toplum kurgusunu oluşturmuştur. Buna göre, basit bir ifadeyle, insan doğası yıkıcıdır ve bundan kurtulmanın en kolay yolu “inançlı” olmaktan geçmektedir. Ancak inançlı olmaktan kasıt artık bireysel kurtuluş değil, İslami esaslara göre sürdürülen sosyopolitik bir yaşantının varedilmesi için çalışmaktır.

Tekrar başa dönecek olursak, Afgani ve Abduh'la başlayan bu dönem İslam'ın tam anlamıyla modern örgütlenmeler içerisine girmesinin de başlangıç yıllarına denk düşmektedir.

¹⁰ Entelektüel gelişimler ve basamaklar için bkz. İbrahim M. Abu-Rabi (2001). *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, Yöneliş Yayıncılık, İstanbul.

¹¹ Cemaleddin Afgani (1997). *Delriyyun'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi)*, Ekin Yayınları, İstanbul. s. 27.

Ancak modernizmin yalnızca bir ekonomi politik değil aynı zamanda bir kültürel dalga etkisi yapmaya başladığı bu dönemin iki önemli özelliği daha vardı: Bunlardan birincisi İslam'ı kendi siyasalının inşası için tekelinde tutan Osmanlı İmparatorluğu'nun otoritesinin İslam coğrafyası üzerinde azalmaya başlaması, ikincisi ise Avrupa'dan dışarıya hızla yayılan ulusçuluk dalgasıydı. Bu iki etken bundan sonraki İslami arayışların şekillenmesinde öncü roller oynayacaktı.

Ulusçu akımlar ve alternatif bir duruş olarak gündeme gelen ve kısa sürede dünya genelinde kurtuluşçu hareketlerde başrol oynamaya başlayan Marksist hareketler İslam dünyasındaki düşünürleri kısa sürede etkilemeye başladı. Milliyetçilik ve yeni gelişen Marksizmin etkisi altında ancak onlara karşı söylemlerle yoluna devam etmeye çalışan Müslüman ideologların en belirgin tavırları “saf bir İslami toplumun ve devletin olabilirliğini” ve bu toplumun/devletin niteliğini tartışmak olmuştur. Örneğin bu dönemin ideologlarından olan Mevdudi, anti-sufist, anti-tarikatçı bir duruşu “devrimci bir tevhid anlayışıyla” besleyerek İslam devletinin siyasi sistemini resmetmeye çalıştı. Ancak belirgin olarak çizilen bu İslami sistemin ekonomik olarak özel mülkiyeti temel alan¹², diğer modern ideolojiler gibi evrensel olmaya gayret eden “ideolojik bir devletten”¹³ oluştuğu da açıkça görülmekteydi. Ayrıca örneğin Mevdudi tarafından öngörülen toplum sınıflı bir toplumdur ve “İslam sosyalizmi saçmalığına”¹⁴ karşı toplumsal sınıfların hiçbir şekilde yok edilemeyeceği gerçeğinin kabulüne dayanıyordu¹⁵. Bu bile aslında modern dünya üzerinde ve onu

¹² Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi (1997). *İslamda Siyasi Sistem*. Özgün Yayıncılık, İstanbul. s. 39.

¹³ Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi (1997). *İslam İnkılabının Süreci*. Özgün Yayıncılık, İstanbul. s. 44.

¹⁴ Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi (1999). *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*. 7. Baskı, Özgün Yayıncılık, İstanbul, s. 44.

¹⁵ Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi (1999). *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*. 7. Baskı, Özgün Yayıncılık, İstanbul, s. 42-45.

zemin kabul ederek yapılan tartışmaların en çarpıcı örneğini oluşturmaktadır.

Ancak İslamcı düşünürlerin atladığı en önemli şey, Marcel Gauchet'nin metaforuydu: Yani eğer devlet varsa artık dinin olamayacağı¹⁶. Dolayısıyla bütün bu kurgular devletle beslenmek ve hatta tam anlamıyla bir devlet fetişizmi üzerinden İslami toplumu var etmek üzerinde gidip geldi. Din ise bundan böyle yeni “devlet kutsalının” gölgesinde oradan oraya savrulmak durumunda kalacaktı.

Kısacası, İslami düşüncenin ve bu düşüncenin entelektüel taşıyıcılarının modernizmle olan kısa serüveni sonucunda, İslam'ın modern yorumları açığa çıkmaya başlamış ve İslami düşünce kendisini kurtaramadığı ve kaçamadığı modernizmle zorunlu düşünsel birliktelikler kurarak yoluna devam etmeye çalışmıştır. Bütün bu gelişmeler sonrasında saf ve ileriye yönelik değişimin bayraktarlığına liberalizm ve Marksizm'den sonra İslam da ideolojilere eklenilerek katılmıştır. Hatta İslam'ın bu dönemdeki etkinliği o denli güçlü olmuştur ki, İslam, kapitalizmin en yoğun ve şiddetle yaşandığı 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında “üçüncü dünyadaki” çoğu kurtuluş hareketinin lokomotif söylemi durumuna gelebilmiştir.

¹⁶ Bu tartışma için bkz. Marcel Gauchet (2005). *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset*. Libre, 4, Paris, 1977. (Cemal Bali Akal (Der.) (2005). *Devlet Kurumu*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005 içinde s. 33-67.

ÖTEKİYLE ETKİLEŞİM VE İSLAMİ ÇEŞİTLİLİK

Tekrar vurgulamak gerekirse, modern felsefenin gelişimine paralel olarak ortaya çıkan Marksizm ve liberalizm gibi akımlar, binlerce yıllık sosyal ve kültürel birikimi olan İslam'ın düşünce sistemleriyle de etkileşime girmeye ve birbirlerinin kodlamalarını içselleştirmeye başladılar. Toplumsal yapının ve coğrafyanın değişmesine paralel olarak bu etkileşimlerin yoğunluğu ve şekli de değişik oldu. İslam'ın “kurtuluşa erme” amacı ve aracı olarak görüldüğü kimi coğrafyada, İslam reel politik bir duruş olarak sözü edilen düşünce sistemleriyle etkileşerek kendisini idame ettirdi. Örneğin Arap ülkelerinin çoğunluğunda İkinci Dünya Savaşı ertesinde sosyalizm dalgasının da etkisiyle İslam'ın milliyetçi ve sol yorumları ortaya çıktı. İslam¹⁷, söylemini haklar ve eşitlikler, genel olarak da kendi tanımladığı bir özgürlük anlayışı üzerinde yeşertmeye çalıştı. Benzer etkileşim Türkiye'deki İslami hareketlerde de gözlen-di. Modern dünyaya ait söylemlerin oluşturulması ve oluşturu-

¹⁷ Bu kitap boyunca, İslam kelimesi tek ve bütünlükçü bir İslami anlayışı göstermek için kullanılmamaktadır. Kitap boyunca İslam bir bütün olarak algılanmamıştır. İslam'ın değişik renk ve bağlamları olduğu kabulüyle, okuyucunun kafasını karıştırmamak için İslam bütün bu akımları da içine alan bir terim olarak kullanılacaktır. Ancak zaman zaman bazı özel durumların vurgulanması amacıyla ortodoks İslam, Sünni İslam, Şii İslam gibi tanımlar da kullanılacaktır. Örneğin burada sözü edilen İslam, bazı gelenekçi ve kimi modern grupların yeniden yorumlamalarıyla doğan ve siyasal İslam olarak da yanlış/eksik bir şekilde tanımlanan modernist İslami anlayıştır.

ruhan söylemlerde modern bir dilin seçilmesi özellikle 1960'lı yıllardan sonra daha da belirgin hale geldi. Bu dönemde, İslami söylemlerdeki Marksist terminolojinin ağırlığı da dikkati çeken bir başka olguyu gözler önüne serdi: İslam dünyası, modern dünyada “modern alışkanlıklar” edinmeye başlamıştı ve fakat bu alışkanlıkların varolan “kurtuluşçu” modern teorilerden en önemli farkı “hor görülen” metafiziğin yeryüzüne yeniden ve fakat daha güçlü biçimde indirilmesi olmuştu.

İslam'ın modernizmle ve modern dünyayla olan serüvenindeki en önemli sosyolojik kırılma noktalarından birisi bağımsızlığını kazanan sömürge devletlerinden Avrupa ülkelerine okumaya giden genç neslin farklı dillere ve kültürlerle olan aşinalığı ve hâkimiyeti arttıkça İslam'ı farklı şekilde algılamaya ve aktarmaya başlamasıyla gelişti. Göle'nin deyiimiyle “İslamcılığın bu yeni aktörleri”¹⁸ Batı'da gelişmiş olan ve ciddi boyutlara ulaşan oryantalist yanılığının kırılmasına bir ölçüde yardımcı oldu. Ayrıca bu aktörler İslam dünyasındaki ulema gücünün kırılmasında da aracı oldular. 20. yüzyıl'ın özellikle ikinci yarısından sonra Batı düşüncesi ve kültürü içerisinde yetişmeye başlamış olan bu entelektüellerin ortaya çıkışıyla birlikte İslam'ın Batı kültürüne karşı alternatif yorumları da yapılmaya başlandı ve Osmanlı'nın uzun hâkimiyet dönemi boyunca tekelleşmeye başlayan İslami anlayışların yerini yeni söylem ve geleneğe dönüşün o büyülü gücü almaya başladı. Ancak dünya genelinde ve özelde de Türkiye'de, bu süreç 1979 yılındaki İran İslam Devrimi'yle yeni bir kırılma daha yaşadı. Bu kez kırılma daha çok psikolojiktir ve kurgulanan reel politik anlayışların olabirirliğinin ortaya konulması önemli sonuçlar doğurmuştu.

İran İslam Devrimi'nin en önemli özelliği, İslam siyasasının bağımsız ulus devlet bağlamında yeniden açığa çıkmasına neden olmasıdır. İran, öncelikli olarak bir ulus devlet mode-

¹⁸ Nilüfer Gölc (2002). *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul. s. 27.

liydi ve özünde barındıracağı en büyük çelişkilerden birisi de bu oldu. Ancak hiç kuşku yok ki İslam üzerindeki “Arap hâkimiyetinin” kırılabilmesi için çaba gösterdiği her dönem şiî ve Farsî unsurları karşısına çıktı/çıkarıldı. Ancak modern kodlamalar üzerinden gelişen bu tartışmalar sadece İslam’ın retorik alanda modernist durumlarla gittikçe daha fazla anılmasına yol açtı. İran Devrimi’nin ideologları milliyetçi duruşla İslami anlayış arasında belirgin farklar olduğunu, milliyetçiliğin ve Marksizmin Batı kaynaklı ve İslam dünyasını bölmek için kullanılan araçlar olduğunu “anlatmaya” çalıştılar.¹⁹ Ancak burada yeterince başarılı oldukları söylenemez. Özellikle Arap dünyasındaki lider ya da rejim kültürünün güçlü olması nedeniyle İran Devrimi’nin söylemleri farklı Arapçı/milliyetçi söylem ve propagandaların arasında eridi. İran Devrimi’nin mimarı olan Ayetullah Ruhullah Humeyni’nin siyasal İslam tasavvurunun tam anlamıyla pragmatik halkçı (populist) bir anlayışa denk geldiğini²⁰ ve bu bağlamda diğer İslami hareketlerin birçoğundan da ayrı düştüğünü bu noktada ifade etmek gerekir. Ancak İran’ın İslam dünyası için tasarladıkları İran’ın Irak’la yaptığı savaş sonucunda Humeyni’nin ateşkes ilanı ile ilk ciddi krizini yaşadı²¹. Bugünden geriye bakıldığında ilan edilen ateşkesin politik bir başarısızlık ve İran rejiminin meşruiyetini zedeleyen önemli bir dönüm noktası olduğu görülmektedir.

Bu dönemde modernist dil içinde daha fazla hapsolmaya başlayan Müslümanların en önemli meşruiyet kaynağı olan Kuran yorumlarının da keskinleştiği görüldü. Ayetler, benzer olaylar için farklı konjonktürlerde farklı şekillerde yorumlanmaya başlandı ve elde olanın korunması ve sürekliliğinin sağ-

¹⁹ İslam ve Milliyetçilik arasındaki ilişkiyi bu bağlamda inceleyen bir çalışma için Bkz. Ali Muhammed Naqavi (1998). *Islam and Nationalism*. Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.

²⁰ Ervand Abrahamian (2002). *Humeynizm*, Metis Yayınları, İstanbul. s. 12

²¹ Ruşen Çakır (2002). *Türkiye Bağımsız İslamı Bir Harekete Hiç Tanık Oldu mu?* (İslam ve Demokrasi, Yayına Hazırlayan Yurdakul İncancıoğlu, Tüses Yayınları, Mayıs 2002, 2. Baskının içinde s. 145)

lanması için meşru zeminler oluşturmada adeta “kullanıldı”.

İslam’ın siyasallaşmasından kasıt üçüncü dünyadaki kuruluş hareketlerinde başat rolü oynamaya başlaması ve daha da ötesi kendi kutsalını devlet üzerinden yeniden inşa etmeye girişmesiydi. Artık seküler devlet’in ritüelleri içerisine hapsedilmiş olan din, kendi kutsalını yeniden yaratmak için meydanlardaydı. Bu durum elbette iktidar için ter döken diğer yapıların rahatsızlığına yol açtı ve İslam ya “politikleşmiş” ya da “politikleşmemiş” iki farklı yapıya ayrıştırılarak tanımlanmaya başlandı. Varılan noktada oluşan hegemonik yapı “politik İslam’ın ne kadar tehlikeli olduğunu” ve politik olmayan türünün gerçeğe ve hatta insanlığa en uygun olduğunu ortalama insanın kafasına yerleştirdi. Bu düşünce tarzı Said’in deyimiyle sadece “çirkin bir Batı emperyalizmi tezgâhının temsilcisi değildi”.²² Bu, aynı zamanda “Şark’a bakışın sistematik ve akademik şeklinin de basit bir ifadesi ve sonucuydu”.

Ancak İslam’ın modern yorumlarının ortaya çıkışının sancıları da hiç gecikmeden belirdi. İslam’ın farklı gelenek ve toplumsal yapılarla etkileşimi sonucunda farklı İslam anlayışlar görünür kılındı. İslam artık sosyolojik, felsefi ve hatta psikolojik tanımları daha güç yapılabilecek bir çizgiye doğru evrilmeye başlamıştı. Suudi Arabistan’daki Vahhabi Hareketi, Afganistan’da ortaya çıkan Taliban Hareketi, İran’daki şii devleti birbirleriyle yalnızca yönetsel anlamda değil felsefi anlamda da bağdaşmıyordu. Bunlara ek olarak özellikle Afrika ve Mezopotamya çevresinde bulunan birçok devlet de mezhepsel olarak farklılıklar taşıyordu. Kuzey ve Batı Afrika neredeyse tamamıyla Maliki iken, Mısırlılar, Malezyalılar ve Endonezyalılar ve Kürtler’in çoğu Şafii, Türkler’in çoğunluğu Hanefi ve Suudiler ve Suriyelilerin çoğunluğu ise Hanbeli’ydi.²³ Mezhep-

²² Edward W. Said (2006). *Şarkiyatçılık*, Batının Şark Anlayışları, Metis Yayınları, İstanbul. s. 21.

²³ Seyyed Hüseyin Nasr (2003). *İslam, Religion, History and Civilization*, HarperCollins Publishers, New York, s. 78-79

sel bu ayrım elbette büyük anlaşmazlıklar yaratmasa da toplumsal ve uluslararası katmanlaşmada etkin oluyordu. Özellikle 1979 sonrasında “İslam olmanın tam olarak ne olduğu” konusunda bazı ihtilaflar daha güçlü seslendirilir oldu. Bu ihtilaflar yalnızca “İslam olmanın ne olduğu” konusunda değil, aynı zamanda İslam’ın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği konusunda da sürüp gitmekteydi.

İslam, Napolyon tarafından Mısır’ın işgaliyle başlayan süreç sonrasında oryantalist bakışa oldukça ciddi bir şekilde maruz kalmış ve Batı tarafından, homojen bir bütünlük gibi algılanmaya ve yargılanmaya başlanmıştı. Ancak bu bakış açısı İslam’ın farklı yüzlerinin kendisini ortaya çıkarmaya başladığı yıllarda açmaza düştü. Özellikle güçlü pozitivist yaklaşımların tasnif edici, tanımlayıcı zorlamaları nedeniyle İslam yüzyıllar boyunca bir bütünlük olarak algılandı ve içerisindeki renkler silinmeye yüz tuttu.²⁴

Bugün İslam için tek/tanımlı bir sınırın olabilirliğinin tartışılması bile gereksizdir. İslam farklı coğrafyalarda farklı teolojik, sosyolojik ve psikolojik kodlamalara sahiptir. Bu tarz bir varolmanın, öne sürdüğü itikadi özünde bozulma yapmaksızın, İslam’ın ancak renklerini çoğaltacağına şüphe yok. Ancak sorun diğer bütün söylem/ideoloji üreten yapılarda olduğu gibi İslam’da da günümüzde modernizmle ilişkili olarak gelişmektedir. Modernizmin özneyle ilişkisi, aklı ön plana çıkarırken uyguladığı “irrasyonellik” ve bir felsefe olmaktan öte totaliter bir zihniyetin sembolü olma yolunda evrilmesi yalnız İslam’ı değil dünyanın bütün akışkanlığını ve alışkanlıklarını değiştirmiştir. Bu bağlamda İslam’la modernizm arasında süregelen bunalımın ve ilişkinin doğru okunması, modernizmin İslam’ın dünyayla olan ilişkisinde neyi görünür kıldığının belirlenmesi oldukça önemlidir.

²⁴ Bu süreç, yeni Türkiye Cumhuriyeti’nde de bu şekilde olağelmıştır.

MODERNİZMİN İSLAM'DA GÖRÜNÜR KILDIKLARI

Modernizmin İslam dünyasına sunduğu en önemli şey, Müslümanların Medine döneminde ortaya koydukları devletleşme pratiğinin itikadi özle yenilenerek yeniden üretilmesi olmuştur. Müslüman topluluklar böylelikle kendi kutsallarını modern devlet anlayışı bağlamında yeniden inşaaya giriştiler. İslam'ın kuruluş aşamasında ortaya çıkan ve Osmanlı devlet geleneği içerisinde yitirmeye başlanan bu “siyasal hal” İslam'dan ayrı bir olgu olmadığı gibi ona içkinleşmiş de değildir. Çünkü İslam farklı siyasalar ve toplumsallıklar içerisinde yeniden inşa edilen ritüeller ve öğretiler toplamıdır. Ayrıca hemen belirtmek gerekmektedir ki bu “siyasa”ların hiçbirisi İslam'ı bir bütün olarak temsil etme kudretinde de değildir. Bu siyasal durumun öncelikle tepkisel sonra da içsel değişimlerin eseri olduğunu belirtmeliyiz. Modernizmle karşılaşmanın yarattığı şokla Batı karşısında gittikçe belirginleşen yenilginin en önemli nedenlerinden birisinin İslam olduğu dillendirilmeye başladığında İslam'ın kendisinin bir yenilginin müsebbibi olması kabul edilemez bir anlayış olarak tepki gördü.

Hiç kuşkusuz İslami geleneğin ya da İslam dünyasının kendisinin Batı kültürü ve kapitalizmiyle yarışmada önemli destek noktaları oluşturamadığı açıktı ancak bu karşılaşmanın yaratacağı önemli bir değişiklik vardı. Bu da İslam'ın Batı kül-

türünün yarattıklarıyla Batı karşısına çıkma ve onun karşısında ancak Batı geleneğini çağrıştıran yöntemlerle ayakta kalmaya çalışma pratiğinin başlamasıydı. İslam'ın Batı'nın alternatifi bir yaklaşım olarak keşfi, ortodoks İslam'ın yeni bir siyasetle tekrar canlandırılmasına ancak bu defa modern çizgilerle süslenmesine neden oldu. Kısa bir süre sonra gelişmiş Batı'ya karşı en önemli alternatif olduğunu iddia eden İslami söylemin bütünü "reel siyasete" içkinleşti. Siyasal alan din'in yeni kutsallarının rengiyle boyanmaya ve fakat aynı şeye hizmet etmeye başlamıştı. İslam'ın bu denli bütünlükçü bir yaklaşımla ve süratle yeni kutsallar ilan ettiği ve bütün İslam dünyasının ortodoks bir bağlamla bütünlleştirildiği(!) bu süreçte pozitivist yaklaşımlardan ilham alındı. Tarihsel pozitivizmin taşıyıcılarının, dini bir bütün olarak tarihi bir olgu olarak değerlendirmekten öteye gitmeyen yaklaşımları İslam'ı da geri bir form olarak tarih sayfalarında kalmaya mahkûm etti. Bu tavra karşı en önemli tepki İslam'ın çağa uygun alternatif durumlarının açığa çıkarılması oldu. İslam'ın çağın sorunlarına bu dünyadan yola çıkarak cevap aramaya başlamasının başlangıcını da tam olarak bu çıkış oluşturmaktadır. İslam gündelik sorunlara çözümler üretme gayreti içerisinde kutsal metnin yorumlanması geleneğine yeniden dönmek zorunda kaldı. Artık söz Muhammedi söz'ündü. Yani geleneğindi. Ancak yeni bir gelenek inşasıyla birlikte eski gelenek ele alındı. Ortaya çıkan yaklaşımlar modernizmin kendi ürettiği sorunlara verdiği cevaplardan daha farklı değildi. İşte bu dönemde İslam Batı tarafından tanımlanmaya ve yeniden adlandırılmaya da başlandı. Bu isim verme geleneği İslam'ın politik bir "özünün"²⁵ olduğu keşfedilene ve onu o haliyle ele almaya başlayana kadar devam edecekti.

²⁵ Burada sözü edilen "öz", bizim tarafımızdan öz olarak değerlendirilmemektedir. Buradaki anlamıyla "öz", İslam siyasasının belli bir döneminde ortaya çıkan ve bugün yeniden geleceğe yönelik söylemlerin şekillenmesinde merkezi rol oynayan siyasal hal'dir.

Batı'nın, Müslümanları ve İslam'ı tanımlarken kullandığı terimlerin geçirdiği değişiklikler de, bu bağlamda kayda değerdir. Bugün sıklıkla kullanılan “fundamentalist ve İslamcı” terimleri'nin kökü birkaç yüzyıl geriye dayanmaktadır. “Fundamentalist” teriminin geçen yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri'nde açığa çıkan radikal/marjinal Protestan Hareketler için kullanıldığı bilinmektedir. Yani bugün yalnızca İslam'a yakıştırılan ve neredeyse bir suçlama unsuru haline getirilen fundamentalist terimi reel siyasetin önemli bir dinamiği haline getirilmiş olan Hristiyanlığın çeşitli mezhepleri için de kullanılmaktadır. Fundamentalizmin karşılık olarak birçok İslami mezhebi ve hareketi de tanımladığı doğrudur. Ancak tekrar vurgulamak gerekmektedir ki bu, İslam'ın yaygın bir şekli haline gelmiş olsa da, İslam'ı bir bütün olarak temsil edecek kudrette değildir. Çünkü terimin bizzat kendisi İslam'ın homojenliği üzerinden hareket ederek yanlış bir tasnif metodu kullanılmasına neden olmakta ve bir siyasal homojenliğe atıf yapmaktadır ki bu pozitivist bir hatadır.

“İslamcılık” terimi ise 1980'lerde önce Fransız literatüründe görülmüş daha sonra da buradan İngilizceye geçmiş ve yaygınlık kazanmış bir terimdir. İslam'ın farklı siyasal yorumlarının revaçta olduğu günümüzde “İslamcı” tanımlamasının yaygın olarak kullanıldığı ve fakat 11 Eylül saldırılarından sonra fundamentalizm teriminin tercih edilir hale geldiğini belirtmekte yarar var. Elbette bütün bu tanımlamalar Batı'dan Doğu'ya doğru olan tanımlamalardır ve şöyle ya da böyle mutlak oryantalist bir artık içermektedir.

Ancak belki de İslam için modernist olmayan ilk tanımlamalar da Müslümanlarla olan ilk karşılaşma dönemlerinde ve modernizmin modern bir ekonomi politığe ve felsefeye henüz sahip olmadığı zamanlarda yapılmıştır. Müslümanlar ilk karşılaşma dönemlerinde “Muhammedi” olarak tanımlanmış böylelikle İslam, İslam peygamberi isminin sınırlarında yapılandırılmaya çalışılmıştır. “İslamcı” teriminin ise 19. yüzyıla

birlikte kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Fransız filozof Voltaire, Muhammed'in "ilettiği" bu dini "İslamcılık" olarak tanımlamış, benzer şekilde Tocqueville de 1838'deki bir yazısında "İslamcılığın Yahudilikteki Kökleri" adlı yazısıyla bu tanımlamaya sahip çıkmıştır²⁶. Bu tanımlama 20. yüzyıla birlikte yerini tamamıyla Arapça bir terim olan "İslam"a bırakacaktı. Ancak hiç kuşkusuz "İslamcılık" ve fundamentalizm terimleri yaklaşık bir asır sonra tekrar gündeme gelecek ve fakat bu defa anlamaya ve nitelemeye yönelik terimler olarak değil, İslam'ı kategorize etmek ve bütünlükçü, istenmeyen bir İslam imgesi yaratmak üzere kullanılacaktı.

Günümüzde genel olarak İslam'ın ya politik/kavgacı bir din olduğu ya da aslında bir sevgi ve barış dini olduğu dolayısıyla politik/kavgacı bir duruşa sahip olmadığı üzerinden tanımlamalar yapılmaktadır. Bu iki anlayışın da yanlı ve yanlış olduğunu, her ikisinin de aslında belirli bir siyasal'ı işaret ettiğini ve bunun nedenlerini daha sonra anlatmaya çalışacağız.

İslam'ın "Modern" Düşünürleri

Daha önce bahsedildiği gibi İslam'ın modern siyasal bir proje olarak gündeme taşınması Afgani ve Abduh gibi modern dönem düşünürleri sayesinde olmuştur. Ancak entelektüel bir "akım" olarak tanımlanabilecek ilk hareket, *Nabda Hareketi*dir. *Nabda Hareketi* İslam'ın modern siyasal bir proje olarak hazırlanması ve sunulmasında önemli dayanak noktaları oluşturan başlangıç hareketidir. *Nabda Hareketi*yle birlikte ulema'nın din üzerindeki etkinliği azalmaya başlamış ve bu durum İslam düşünce zincirinde önemli bir kırılma yaratmıştır. Arap dünyasındaki ilk modern kültürel "uyanış" olan *Nabda*

²⁶ Martin Kramer (2003). "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?" *Middle East Quarterly* Spring 2003, 65-78, s. 66

Hareketi birçok açılardan önemlidir.²⁷ Burada bahsedilmeyecek olan *Nabha Hareketi* entelektüellerinin, bu birikimlerini Mevdudi, Hasan el Benna, Seyyit Kutub gibi düşün adamlarına bıraktıkları ve özellikle Mevdudi, Benna ve Kutub'un kendilerinden öncekilerin yazdıklarıındaki uzlaşma ve Batı tarzı gelişme çizgisini içselleştirme ihtimalini bile reddederek yeni düzenlemeler yaptıkları görülmektedir. Sözü edilen bu kişiler modern dünyada İslami düşünceye yön veren üç önemli insandır. Kutub ve Mevdudi ciddi kilometre taşları olmalarına karşın kanımızca en önemli kopuşu ve İslami hareket içerisindeki en etkin ve yaygın yapılanmayı gerçekleştiren kişi olarak Hasan el Benna'nın yeri ayrı görülmelidir. Benna örgütsel bir kopuşun temsilcisidir. Tarihçesine ve dünya üzerindeki etkinliğine girmeksizin Benna'nın kurucusu olduğu *Müslüman Kardeşler* adlı örgütün yeni bir geleneğin önemli bir temsilcisi olduğunu söylemek gerekiyor.

Bu süreç tamamlandıktan sonra İslami hareketin bu modern yüzü uluslararası konjonktüre bağlı olarak söylemlerini değiştirecek ve yalnızca uzak ve soyut bir kavram olan kapitalizmin ve onun görece etkilerinin değil bire bir Batı'nın entelektüel birikimi ve somut getirilerinin tartışılmasında söz sahibi olacaktır. Yeri gelmişken belirtmekte yarar var ki, *Müslüman Kardeşler* adlı örgütün modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra hilafetin kaldırılmasına karşı reaksiyoner bir tepki olarak Hasan el Benna tarafından 1928 yılında kurulduğu da ileri sürülmektedir.²⁸ Kurulduğu günden itibaren bu örgüt bütün dünya üzerinde Müslümanların yaşadığı hemen her yerde etkili olmuş ve iktidarlara olan ilişkileri her ülkeye göre değişiklik gösterse de en yaygın ve bilinen İslamcı örgüt ola-

²⁷ Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Peter E. Pormann (2006). *The Arab 'Cultural Awakening' (Nabha) 1870-1950, and the Classical Tradition*. International Journal of the Classical Tradition, Vol. 13, No. 1, Summer 2006, pp. 3-20.

²⁸ Cox and Marks (2003). *The West, Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?* Civitas, London. s. 52.

rak tarihteki yerini almıştır. Özellikle “Orta Doğu”daki İslami örgütlerin çoğunun kökeninde bu akım ve bu gelenek bulunmaktadır. Filistin’de faaliyet gösteren Hamas’tan, Sudan’ daki İslami yapılara kadar yaygın bir örgütlenme ağı oluşturan örgüt silahlı mücadeleden söylemsel mücadeleye kadar geniş bir platformda hareket etmektedir.

Ancak Nahda Hareketi’yle bir akım haline dönüşen ve yukarıda değindiğimiz düşün adamları aracılığıyla politik bir program haline getirilmeye çalışılan İslami yorumların İslam’ın farklı renk ve “durum”larının bütününe temsil etmediğini tekrar vurgulamak gerekmektedir. Bu tarz İslami bir anlayışın (yani öncelikle modernist olan ve kapitalist tahakküme alternatif bir yapı oluşturamamış) modern döneme bağlı olarak geliştiği ve kapitalist tahakküm ilişkileri tarafından beslendiğini de eklemeliyiz. Modernizmle birlikte icat edilen bu gelenekle İslam’ı siyasal bir aktör olarak gösterme çabasının sonuç verdiğini görüyoruz. İslam bilinçli/bilinçsiz bir şekilde yeni siyasal alanların inşasında modern dünyanın eksikliğini duyduğu ritüel ve anlam ihtiyaçlarını gidermek üzere kullanılmakta ve yeniden üretilmektedir.

İSLAM'I ANLAMAK

Mısır'ın Napolyon Bonaparte tarafından fethi (1798) Müslümanların İslam'la ilişkisi bağlamında psikolojik bir kırılma noktasıdır. Bu fetih İslam toplulukları için büyük bir hüznle son bulan ilk önemli karşılaşmadır ve toprak işgali dışında da önemli bir anlam taşımaktadır. Mısır'ın fethiyle birlikte Müslümanlar girdikleri yenilmişlik ve eziklik psikolojisini uzun zaman üzerlerinden atamadılar. Bu tarihten sonra İslam ve Batı dünyası Batı'nın gittikçe artan hâkimiyeti altında sıklıkla karşılaşmak zorunda kalmışlardır. Aslında yenilen Osmanlı Devletiydi ve din'le siyasal alanın meşruiyetini sağlayan Osmanlı'nın kutsal devlet'i aşınmaya başladığında din *yeni bir kutsalla* toplumsal olana sirayet etme ihtiyacı duymaya başladı. Ortodoks Sünniliğin devlet olmaksızın var olamayacak unsurları artık yalnızca Müslüman kimlikleriyle ortadaydılar.

Kısacası İslam toplulukları artık Batı'yla farklı bir yüzleşme içerisine girmişlerdi. Batı'nın yükselişine, hem de bu kadar hızlı yükselişine tanık olan İslam dünyası onunla yarışmayı hemen hemen terketmeye başladığı 15. yy sonrasında ilk defa onun hegemonyası altına girme tehdidini hissediyordu. Bu işgalden sonra geçen yaklaşık iki yüz sene boyunca modernleşme, kapitalizm, dünya savaşları, ulus devletler, soğuk savaş ve post-modernizm gibi birçok deneyim ve söylemle meşgul

olan bir dünyada modern İslami söylemin bütün bunlara karşı net ve tatminkâr bir entelektüel duruş sergileyemediğini ve bunun nedenlerinden birisinin de bu işgalle başlayan özeleş-tiri olduğunu söylemek yanlış olmaz. İşgal, geri kalmışlığın sorumlusunun İslam'ın kendisi olduğu söylemini ön plana çıkarırken aynı zamanda bu görüşe tepki olarak İslami kural-ların iyi uygulanamamasının da bu geri kalmışlığın nedeni ol-duğu söylemi dillendirilmeye başlandı. Bu ikinci düşünceyi savunanlar yeni bir İslam siyasası yaratacak olan entelektüel akımların da çekirdeğini oluşturacaktı. Bu siyasa yitirilen kutsalı yeniden inşa etme girişiminde bulunacak ve devlet kısa süre-de tekrar din'in varolma koşulu olarak İslami düşüncedeki yerini alacaktı.

Daha önce de bahsedilen Cemaleddin Afgani, Muham-med Abduh ve Seyyit Ahmed Han gibi bazı 19 yy. düşünür-leri, günümüzde geçerli olan İslam düşüncesinin kavramsal çer-çeveslerini oluşturdular. Bu düşünceye göre ilerlemeye kesin-likle engel olmayan İslam'ın yeniden diriltülmesi ve tam olarak İslamlaşmanın sağlanması gerekmektedir. Dolayısıyla "İslam-cıların" bir kolu modern dünyanın gerekenlerini ve dayatma-larını reddetmeksizin İslam'la bütünleştirmeye çalışmışlar bir kısmı ise Batı'yı tümünden reddederek saf bir İslami söylem oluşturmaya gayret etmişlerdir.

İslami söylem dünya konjonktüründe özellikle 20. yüzyı-lın başlarından itibaren güç kazanmaya başladı. Söylem'in gü-cü, dağılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun sahibi oldu-ğu topraklarda yeniden bir yapılanma olanağının doğmasıyla arttı. İslam bu dönemde eldeki tek ve en güçlü silah olarak Or-ta Doğu coğrafyasının şekillenmesinde kullanıldı. Asıl önem-li şok yeni cumhuriyet tarafından halifelik kurumunun ilga-sıyla yaşandı. Müslüman topluluklar özellikle Hindistan'da ye-ni cumhuriyetin kurucularına halifeliği ellerinde tutan bir ülkenin mirasçıları oldukları için yüklüce para yardımında bulunmuşlardı. Hatta "ulusal savaşa" destek o denli büyüktü

ki, İngiltere, hâkimiyeti altındaki Hindistan'dan yükselen baskılara dayanamaz noktaya kadar geldi. Halifeliliğin ilgasıyla Türkiye'deki İslami düşünce ve yaklaşımlar devlet tekeline girmeye başlarken, bizzat bu olay ülke dışındaki İslami söylemin güçlenmesine ve dünya genelinde Osmanlı geleneğinden kopuşlara katkıda bulundu.

Ayrıntılarına girelemeyecek kadar fazla düşün adamı üreten bu dönemde yeni Türkiye Cumhuriyetinde din, eski'nin kontrol altına alınması gereken en önemli mirası olarak görülmüyordu. Bu nedenle uzunca bir süre bağımsız İslami bir akımın oluşmasına tanık olunmayacaktı. Ancak bu noktada Özdalga'nın²⁹ Kemalistlerin 'dinsel düşüncenin Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle yok olacağını' sandıkları yönündeki sapması önemli de olsa eksiklik taşımaktadır. Çünkü bence Kemalistlerin sandığı şey tam anlamıyla ortodoksi dışındaki "hurafe" ve "batın" anlayışların yok olacağıydı. Ve tam da bu noktada cumhuriyet dönemi yönetenleri daha sonra politik manipulasyonlar için İslam'ın kullanılabilmesine olanak verecek yeni bir yapılanmaya gittiler. Özdalga'nın iddiasının aksine Kemalistler dinsel düşüncenin yok olacağı inancından hareket etmek yerine onu kontrol altına almak için çaba sarfetti. Devlet İslam'ı yaratıldı ve bu İslami anlayışın dışında kalan alanlar yok sayıldı. Dolayısıyla Kemalist yönetimlerin dinin kaybolmasına yönelik bir beklentileri olmadığını aksine din'i devletleştirmeye yönelik girişimlerinin olduğunu ve bunda da başarılı olduklarını söylemek gerekiyor. Bu aslında tam da laik olduğu savunulan bir devletin kendi eliyle laikliğe vurduğu ilk darbeydi. Çünkü devlet "kontrol altında tutmak" adına din'in tam da istediği şeyi, devletin kapılarını, ona ardına kadar açtı.

Özellikle tek parti döneminde dinsel gelenek tarikatlar ve bu tarikatların özellikle taşra bağlantıları sayesinde sonraki nesillere aktarıldı. Türkiye'deki İslami düşün adamları ulusla-

²⁹ Elisabeth Özdalga (2006). *İslamcılığın Türkiye Seyri*. İletişim Yayınları, İstanbul. s. 56.

rarası düzeyde İslami düşüncüyü temsile ve değiştirmeye yetkin olmalarını engelleyen milliyetçi, hatta zaman zaman ırkçı yönlerinin güçlü olmasından dolayı uluslararası konjonktüre dolaylı olarak entegre olabildiler. Asıl sorunları ise genellikle “iç” sorunlar ve özellikle Kemalist yönetimle olan sürtüşmelerdi. Bu sorunların çözümü için ürettikleri söylemlerse genel olarak muhafazakârlığın geniş sembollerle dolu dünyasından besleniyordu ve bu nedenle fazlasıyla pragmatikti.

Muhafazakâr kesimle birlikte uzun süre yol alan ve bağımsız bir İslami anlayış oluşturamayan bir kısım “Müslüman” gün geçtikçe başka bir problemle daha yüzleşti. Modernleşme ve kentleşmedeki hızlı yükselmenin etkisi altında kendilerini “İslamcı” olarak tanımlayan kitlede ciddi bir statü farklılaşması ve katmanlaşma meydana geldi. Abu Rabi’nin³⁰ İslam ülkeleri genelinde eğitimin özelleşmesi ve seçkinleşmenin entelektüel birikimi artırdığı yolundaki önermesi Türkiye’deki “İslamcılar” için de geçerli görünmektedir. Bu bağlamda Meddeb’in³¹ dünya İslami hareket ve düşüncesi için hastalık olarak gördüğü entegre olma durumunun, Türkiye İslamcıları için, Türkiye’deki milliyetçi-muhafazakâr diğer unsurlara ve zamanla devletin kendisine yakınlaşma ve kaynaşma olarak belirlediğini eklemek gerekiyor.

İslami söylemin devlet ekseninden bağımsızlaşamamasına karşın yine de İslam’ı anlayabilmenin en olmazsa olmaz kuralı hiç kuşkusuz İslam hakkında doğru okumaları yapmaktan geçmektedir. İslam’ın görünen modern yüzlerinin hayal kırıklığı yarattığı ve sosyolojik ve ideolojik yorumlarının teolojik baskılarına baskın geldiği günümüzde neyin doğru ve anlaşılır olarak okunması gerektiği konusunda da ihtilaflar olacağı açıktır. Açıkçası Türkiye’den yapılan okumaların çoğunluğu bu çerçevede oluşmakta ve şekillenmektedir. Dolayısıyla İslam’a ait

³⁰ İbrahim M. Abu Rabi (2003). *Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Yöneliş Yayınları, İstanbul, s. 15.

³¹ Abdelwahab Meddeb (2005). *İslamın Hastalığı*. Metis Yayınları, İstanbul.

genel kanıların oluşmasında gerçekten fazlasıyla modernist bu İslami anlayışların büyük etken olduğu gözlenebilir. Vahhabi anlayışının İmam Hanbel'in görüşlerini aşırısıyla kabullenen Abdülvahab tarafından Ebu Suud ailesine nakledildiği ve bir emperyalist hoşgörüyü Suudi krallığının kurulduğu bilinmektedir. Meddeb'in³² belki de haklı olarak ağır bir şekilde eleştirdiği gibi "İslam uluslarının bin yıldan fazla bir süre içinde kurdukları uygarlığın üzerine bir leş yiyici gibi çöken kaba bir ideoloji" Suudi hanedanlığı eliyle, üstelik ABD ve İngiltere desteğiyle ayakta kalabilmiştir.

Benzer şekilde İslam'ın modern Batı ile tanışmasıyla birlikte başlayan ve modernleşme sürecinde değişerek gelişen görüntülerinin son uzantısı olan El Kaide'nin anlaşılması ve doğru okumasının yapılması da İslami durumun analizini yapabilmek için gereklidir. El Kaide'nin yaptığı ileri sürülen 11 Eylül saldırılarının önemli bir kırılma yarattığı ve İslami hareketlerin bir kısmının (El Kaide başta olmak üzere) post-modern bir evreye doğru evrilmelerine neden olduğu belirtilmelidir. El-Kaide bu tarihten sonra yalnızca bir kurgu üzerinden kendisini idame ettirmiştir ve büyük oranda bu kurgunun gücü sayesinde hareketini sürdüren bir tasarı olarak yaşantısına devam etmektedir. Örneğin El Kaide varolan gerilimin ("İslami terör" adı verilen durumun) sürmesine neden olan ve bu gerilimi zinde tutan bir örgüt haline gelmiştir. Kısacası El Kaide meşru müdafaa haklarının bile "terör" olarak tanımlanmasına neden olan post-modern bir örgüt durumundadır. El Kaide geleneksel bir savaşın post-modern bir ürünüdür ve işgal güçleri Orta Doğu'dan çekilmeden El Kaide'nin "ortadan kaldırılmasını" beklemenin gerçekçi olmadığı görülmektedir. Çünkü işgal'in sürebilmesi için bu tehdidin orada kalması gereklidir.

El Kaide'nin Batı'da oluşturduğu yeni tasarım, modern insanın en zayıf noktası ve sisteme bağlılığının en önemli ne-

³² A.g.e. s. 64-65.

denlerinden birisi olan “güven” olgusunu zedelemek üzerinedir. Dolayısıyla El Kaide’nin varlığının şimdilik kapitalist ekonomi politiğın sürdürölmesine ve Orta Doğu’da süregiden savaşlara kalıcı bir meşruiyet sağlanmasına yaradığını belirtmeden geçemeyeceğim. Tam da bu noktada, kendisini İslam’ın hamisi sayan ve şiddet yaratarak dünyayı kan gölüne çeviren çarkın içine giren El Kaide ve benzeri örgütlenmelerin İslam anlayışının dışladığı yapıları göz önüne almak ve bu bağlamda İslami itikadın sınırlarını yeniden çizmek yerinde olacaktır.

İSLAMİ İTİKADIN SINIRLARI VE “POLİTİK” İSLAM’A DOĞRU

İhlas suresinde³³ müslüman olmanın ön-gerekenleri yeterince net biçimde açıklanmaktadır. İhlas suresinin sonuncu ayetinde belirtilen Allah’ın dengi (küfüvü) bulunamayacağı kelamı, İslam dininin temel yasası olan Allah’a ortak (şirk) koşturmak kuralını tekrarlamak içindir. Şirk koşturmanın engellenmesinde iki önemli amaç gözetilmiştir. Bunlardan birincisi İslam öncesi Arap toplumunda bulunan “put”ların hâkimiyetinin kırılmasına yöneliktir. Bilindiği gibi İslam öncesi Arap toplumunda Allah kavramı olmasına karşın dünya üzerindeki işlerin hal-i yoluna konulmasının “Allah’ın kızları” olarak görülen putlar aracılığıyla olduğuna inanılmaktaydı. Bu putlar Allah’a atfedilen güçleri üzerlerinde toplayan simgelerdi. Şirk’in en büyük günah olarak kabul edilmesinin nedenlerden birisi bu hâkimiyetin kırılmasına yönelikti. İkincisi ise Hristiyan öğretisinde sözü edilen İsa’nın Tanrının oğlu olduğu söylemini ve teslis³⁴ inancını hiçleştirme. Bu kavramlar İslam’ın şirk esasına takılmakta ve öğretisel olarak İslam tarafından yanlışlanmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın varlığı ve “bir”liği kavramı

³³ *Bismillahirrahmanirrahim, Kul hüvallahü ehad* (De ki: Allah birdir), *allahüssamed* (kendisi hiç bir şeye muhtaç olmadığı halde her şeyin kendisine muhtaç olduğu bir kalıcıdır), *lem yeküd ve lem yûled* (doğmamış ve doğurmamıştır), *ve lem yekün lehü küfüven ehad* (hiç bir dengi yoktur).

³⁴ Tanrının üç ayrı şey’de bulunduğunu söyleyen Hristiyan inancıdır. Buna göre Tanrı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’ta bulunmaktadır.

İslam'ın itikadi temellerinin ilki sayılmalıdır. Bu itikadi durumun önemi ise kendisinden önce var olan toplumun iktidar söylemini yıkması ve ayrıca tebliği bir din olan Hristiyanlığın öğretilerine karşıt bir söylem geliştirmesindendir.

Kurani referans dışında, özellikle ortodoks İslami itikadın kökenini ve temel anlayışını, Gazali'nin çizdiği, bugün de genel kabul gören, bazı esaslara indirgemek sorunlu olmaz. Bunlar Allah'a inanmak, nübüvvetine inanmak (yani melekler ve kitaplar) ve son olarak da ahiret hayatına, yani Allah tarafından yargılama günü için yeniden diriltilmeye iman'dır.³⁵ Bu ortak özelliklere farklı eklemeler yapılırsa da genel kabul gören anlayışın bu olduğu açıktır. İslam dininde ortak teolojik bir anlayışın gelişmesi söz konusu olmamıştır ama sayılan bu özellikler ortodoks itikadi anlayışların temelinde her zaman yer almıştır. İslam dünyasında görülen felsefi yaklaşımlardaki farklılıklara karşın mensuplarınca İbrahimi dinlerin devamı ve sonuncusu kabul edilen İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'ın sürekli olarak vurguladığı en önemli şey hiç kuşkusuz Allah'ın "bir" olduğudur. İbrahimi dinlere ait monoteist bu inanış peygamberin "yeni bir şey" sunmadığı, aksine varolan bir geleneği "hatırlattığı" ve insanlığı bu geleneğe yeniden davet ettiği belirtilerek pekiştirilmiştir. Daha net bir tanımlama yapmak gerekirse İslam'da imanın sınırı şirktir ve Allah'a inanan ve şirk koşmayan herkes en azından Allah'ın vadettiği cennete eninde sonunda davetlidir.

Bütün İslami topluluklarda görülen ortak "bir Allah" inancı diğer semavi dinlerde de görülmektedir. Allah'ın varlığına olan itimat semavi dinlerin ortak özelliğidir. Ancak "bir" olma farklı şekillerde ele alınmakta ve İslami çeşitlenme tam da buradan başlamaktadır. Aslında ortodoks İslami görüş Allah'ın varlığının kendi "bir'liğinden" menkul olduğunu ve baş-

³⁵ Ethem Ruhi Fığlalı (Tarihsiz). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. Şa-To İlahiyat Yayınları, İstanbul. s. 7.

ka herhangi bir “şey”in mutlak suretle onun varlığındaki birliğin dışında olacağını söylemektedir. Kısacası Allah’ın varlığı yaratıklarından bağımsız bir “bir’lik” içindedir. Bu birlik düşüncesi zaman içinde iki önemli dönüşüm yaşamıştır. Birinci dönüşüm ortodoks söylemden ayrışmaya neden olan felsefi-teolojik bir dönüşümdür. Ortodoks düşüncedeki Vahdet-i Vücud anlayışı bu birliği temsil eder. Burada sözü edilen Allah’tır. Ve “O vücut kadimdir”. O yaratıklarından ayırır ve yaratıklarıyla maddi bir bütünlük içerisinde değildir. Ve bu birlik, içerisinde bir ikinciye barındırma ihtimalini taşımamaktadır. Bu tarz bir ihtimal bile şirk’tir. Ortodoks İslam felsefesine göz atıldığında “Varlık” kavramının genel olarak hakikatı ve bu hakikatin tekliğini vurgulamak üzere kurgulandığı görülür. Hakikat tektir ve ayrıştırılamaz. Dolayısıyla da bu tekliğin dışında olanlar hakikatin ve tekliğin de dışında kabul edilmelidir. Bu öğretiyi hicri II. asırdan itibaren yeniden yorumlamaya maruz kalmış ve evreni sonsuz ve zorunlu gören ve dahası Tanrı’yı ruhlar ve cisimler aleminin bütünü olarak algılayan anlayış gelişmeye başlamıştır³⁶. Şiiliğin varolan iktidara karşı “devrimci” konumlanması ve İran’daki *zendega*³⁷ hareketlerinin getirdiği anlayışlar ise İslami çeşitliliğe katkı sunarken sünni İslam felsefesinin sınırlarının da giderek netleşmesine neden olmuştur. Öyle ki İslam’da akıl yoluyla elde edilen bilginin geçerliliğini savunan ve kimileri tarafından İslam dışı görülen Mutezile teolojisi bile profan bir etik geliştiren bu akımların çoğunu zındık olarak tanımlamak zorunda kalmıştır.

Konumuz açısından önemli olan İslam’ın bir’lik anlayışının modernizmle birlikte yaşadığı dönüşümdür. Bu nedenle sözü edilen felsefi geleneklerin özelliklerine girmeksizin modernizmle birlikte başlayan “bozulmayı” biraz olsun anlatmaya çalışacağım.

³⁶ Bu anlayış daha sonra devletle özdeşleşecek ve yeni kutsal olarak devlet eski geleneğin yerini alacaktır.

³⁷ Zındık.

Daha önce de belirtildiği gibi modern dönemin İslam düşünürleri (Mevdudi'yle başlayan gelenek) anti-tarikatçı ve heterodoksi karşıtı bir anlayış geliştirmeye çalışmışlar ve tevhid anlayışını modern düşünce ve Batı karşıtı devrimci bir tarzda yeniden yorumlamışlardır. Tevhid artık salt teolojik bir okumayla ele alınmıyor, felsefi anlamının dışında “siyasal” olanı inşa etmede yeni bir aracı olarak bütün içinden çekilip çıkarılıyordu. Hakikat Hakk'tı ve tevhid ilahi bilginin en yüksek şekliydi³⁸. Tevhid yalnızca kuru kuruya Allah'ın tekligini ifade eden bir söz değil aynı zamanda kurulması gereken organik İslami toplumun da habercisiydi. Kutub'un yazdıkları bu bağlamda önemlidir:³⁹

“Bu toplumun her bir bireyi hareket etmek zorundadır. Aki-desi için, carı için, kendi toplumu için, bu organik toplumun kurulması için hareket etmek zorundadır... Cihad kıyamete dek sürecektir... Bu toplumdaki her bireyin konumu ve görevi hareket sırasında belirlenir...”

İslami hareketin en etkileyici önderlerinden olan Seyyit Kutub'un bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi İslami itikadın sınırları artık Allah'la kul arasından yeni bir boyuta taşınmıştır ve hatta “taşınmalıdır”. Toplumun Allah'ın tekligini vurgulayacak şekilde yeniden düzenlenmesi sağlanamadıkça tevhid ilkesi yerine getirilememiş olacak ve bu durumda “kul” kendisini mümin saysa bile, İslami organik bir toplumda yaşamadığından dolayı Müslüman olamayacaktır. Ancak bu yolda verilecek “kutsal savaşla”, yani cihadla, Müslüman sayılacak olan bireyin ilk amacı bulunduğu her toplumda bu yolda saf tutmak olacaktır.

Tevhid ilkesinin zaman zaman uluslararası politikada da kullanıldığını görüyoruz. Bunun en önemli örneklerinden bi-

³⁸ Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî (1997). *İslamı Anlamaya Doğru*. İdeal Kitaplar Kahraman Yayınları, İstanbul. s. 90.

³⁹ Seyyid Kutup (1999). *Yoldaki İşaretler*. Özgün Yayıncılık, İstanbul. s. 135.

risini İmam Humeyni'nin Sovyetler Birliği Devlet Başkanı Gorbaçov'a yazdığı mektuptur. Humeyni Gorbaçov'a yazdığı mektubunda şunları söylemektedir: "...ülkenizin temel meselesi mülkiyet, iktisad ve hürriyet değildir. Sizin meseleniz, Allah'a gerçek bir inanç beslemiyor oluşunuzdur. Batıyı da koflaşma ve çıkmaza sürükleyen veya sürükleyecek olan meseledir bu..."⁴⁰

Tevhid ilkesinin modern dönemle birlikte dayandırıldığı bu "ideal" durum elbette dünyadaki bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmemektedir. Tevhidin yalnızca iman etmenin ilk şartı ve Allah'la kul arasında kurulacak olan ilişkinin ilk harcı olduğu inancı kabul edilmesine karşın, bu ilkeyle birlikte İslami bir toplumun sınırlarının da çizildiğine ilişkin saptamanın herkesin kabulünü sağladığını ileri sürmek oldukça güçtür. İşte Modernizm bu tarz bir tanımlamayı görünür kılmıştır. Geçmişte varolan asr-ı saadet siyaseti tevhid ilkesiyle yeniden üretilmiştir. Böylece geçmişin söz'ü ve geleneğiyle kurulan yeni siyaset, kutsal'ı modern devlete adeta bahşederek onu başat hale getirmiştir.

Gelinen noktada ise bu yeni siyaset dışındaki İslami anlayışların "fonksiyonel" olmadığı hegemonik bir düzlem yaratıldı. Bugün Batı değerleri ve teknolojiyle kuşatılan Doğu'nun Batı'ya karşı ayakta durabilmek için ihtiyacı olan "ideolojik" öğretiyi yalnızca ortodoks anlayışlar olarak tanımlanmıştır. Yeni Dünya Düzeni'nde Doğu'nun batın öğretilerle kaybedecek zamanı yoktu. Batı'nın istediğiye belki tam olarak saf, politik ve kavranılması kolay bir İslami anlayış yaratıp, "anlaya-bildiği" bu şeyi kontrol altına alabilmektir. Ortodoks İslam'ın savunucuları işte tam da bu noktada önemli ölçüde yanıldılar ve Batı'ya yardımcı oldular. Kendi farklılıklarını ve Batı'dan üstünlüklerini kendi elleriyle yavaş yavaş yok ettiler. Ve hatta son dönemlerde birbirlerine olan nefretleri o derecede arttı ki

⁴⁰ *Tevhîd Davet* (1993). İmam Humeyni Kültür Müessesesi, İmam Humeyni'nin –ra– Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Beynelmîl Büro.

birbirlerinin boğazlarını kesecek kadar kendi inançlarına ya-bancılaştılar.

İslam'ın Politik Olabilirliği⁴¹

İşte bu noktada bu yeni ortodoks siyasa'nın neyi ifade ettiği üzerinde durmak gerekliliği doğmaktadır. Bilindiği gibi kapitalizmin her krizinden yaralar alarak çıkacağı ve bu yaraların bir gün onun sonunu hazırlayacağı yönündeki Marksist tezin bir “kent efsanesi” halini aldığı bir dönem yaşanmaktadır. Kapitalizm her sistem gibi zaman zaman derin krizler yaşamakta ve fakat bu krizlerin *bazıları* sistemin dinamiklerini yok edecek derecede sertken, *bazıları* ise sistemin kendisini yeniden üretebileceği koşullar da yaratmaktadır.

Kapitalist krizler kimi zaman sistemin kendi artıklarını rahat temizleme ve onların yerine yenilerini koyabilme imkânı da sağlamaktadır. Yoksa bazı Marksist tezlerin aksine kapitalizmin her krizi ona zarar vermemektedir. Ne zaman ve nasıl yıkılacağına ilişkin herhangi bir “bilgim” ve öngörüm yok ancak bildiğim şey bunun gerçekten önemli bir hesaplaşma olacağı. Ancak hemen belirtmek gerekiyor ki bu değişimi gerçekleştirme gücünü kendinde gören “sınıfın” ve onun ortodoks elit bayraktarlarının öncelikle bir iç-hesaplaşmaya şiddetle ve ciddiyetle ihtiyaçları var görünüyor. Elbette bu, hakkında kitaplar yazılabilecek, polemik ve retorik ustalarının yıllarca durmaksızın tartışabilecekleri derecede yoğun ve tehli-

⁴¹ Daha önce Birikim Dergisi'nde (Ali Murat İrat (2008). *İslam Politik Olabilir mi?* Birikim Dergisi, Sayı 226, Şubat 2008, s.84-88) yayımlanan bu makalenin içeriği genişletilmiştir. İçeriğin genişletilmesinden daha önemli olarak “siyasal” kavramı üzerinde edindiğim yeni yaklaşım ve okumalar siyasal olanı reel siyasetten ayırma gereği duymadan yazmış olduğum bu makaledeki bazı kavramların yenilenmesine neden olmuştur. Buradaki haliyle İslam politik olabilir mi sorusuna yanıt olarak “reel politik göreceliğine” karşın dinin illaki bir siyasallığı işaret edeceği vurgusu önem kazanmıştır. Bu noktada, siyasal kavramı üzerinde daha fazla düşünmemi ve bu kavramı bende sıkışmış olduğu dar alandan çıkarmamı sağlayan değerli hocam Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya'ya teşekkür etmek isterim.

keli(!) bir konu. Ancak bize düşen şey kapitalizmin her kriz sonrasında kendi ürettiği, duvarlarını ördüğü, içini doldurduğu kimi yapıları “artık” olarak kabul edip ötelemesidir. Son dönemde yaşananlar da ulus devlet modelinin bu sistem için başbelası bir “artık” haline geldiği yönünde. Ulus devletler kapitalist ekonomi modelinin modern ürünleriydiler ve artık tarihin çöplüğüne yine kendi yaratanları tarafından atılmak için sıralarını bekliyorlar.

Elbette dünya yalnızca “ekonomi politiğin boynuzları” üzerinde dönmüyor. Düşünceler, sözler, söylemler ve tavırlar da bu ekonomi politik ve onun dinamikleriyle hem besleniyor hem de onun daha esnek üretim tarzlarına dönmesine yardımcı oluyor. Kapitalist dünyanın belki en büyük silahı da işte bu söylem ağında kendisini rahatlıkla var edebilmesi. Geçen yüzyıla bakıldığında görülecektir ki kapitalizme alternatif olma isteğiyle yola çıkan sosyalizm ancak bir yüzyıla yakın bir süre dayanabildi. Bu çözülme işte tam da sözünü ettiğimiz bu söylemler dünyasının ve hegemonik bir dünya kuramama belasının acı bir sonucuydu. Reel sosyalizm çözüldü. Kendi ritüellerini inşa edememenin cezasını oldukça ağır ödedi. Ve uğruna binlerce insanın feda olduğu bu sistem ancak ve yalnız bu eksiklikleriyle hatırlanır ve eleştirilir oldu. Modern Batı, komünizm “belasından” kurtulabilmek için ciddi bir söylemsel karşı atakla “geri” saydığı modern öncesi bütün değerleri de yardıma çağırdı. İşte bu değerler sisteminden birisi de İslam’dı. İslam bir düşünce ve değerler sistemi olarak kendisini modern dönemin reel politik ortamına tam alıştırıyordu ki kolonizasyon politikalarıyla tanışma olanağı buldu ve baş düşmanı saydığı materyalizmle savaşta kapitalist Batı’nın yanında yer aldı. İşte bugün bir başka hesaplaşmanın evreleri yaşanmaktadır. Komünizmle sözde işi bitmiş(!) olan Batı’nın “emperyalizmin canlılığı” için seçtiği şey bundan sonra “artık” olarak gördüğü İslami yapılardır. İşte tam da bu noktada İslam’ın politik olup olamayacağı ya da daha doğru bir ifadeyle

bütünlükçü, özgün bir politik bağlam oluşturup oluşturamayacağı söz konusu olmaktadır. Çünkü Batı, politik manevralarda İslam'ı kimi zaman bir özne kimi zaman da bir nesne olarak kullanmaktadır. Bu nedenle İslam'ın İslami politik diye adlandırılan ya da "Siyasal İslam" gibi tanımlamalarla nitelenen hallerinin mümkünlüğünün tartışmaya açılması gerekmektedir. Belki de bu soruya yanıt almak, bugün İslam'a bir bütün olarak olumsuz bakan pozitivist dogmaların yeniden sorgulanması için de elzemdir. Çünkü tam da bu bakışın kendisi din'i anlamak yerine dışlamayı tercih etmekte ve din'in toplumsal üzerinde kurduğu ilişkiler ağı yerine kendi dogmalarını koymaya çalışmaktadır. Kısacası toplumsal üzerine kendi kutsallarını dayatmaktadır.

İSLAM NEDİR SORUSU ÜZERİNE

İslam'ın politik bir bağlamla uzlaşıp uzlaşamayacağı ve bu bağlama olan katkısının ne olacağı tamamıyla İslam'dan ne anlaşıldığına ilişkindir. Bu nedenle "İslam nedir?" sorusu bir kaç açıdan oldukça önemlidir. Çünkü bu soruya yanıt verip vermeme gibi iki önemli alternatif vardır ve bu alternatiflerden herhangi birisini seçmek İslam'ın hem politik duruşu-nu şekillendirmekte hem de İslami çeşitliliğe ilişkin açılım olanağı sunmaktadır. Öncelikle "nedir" kalıbının modernist bir anlayış taşıdığını ve genellikle yalnızca bilme eyleminin dışında, kategorize etme, sınıflandırma gibi modern dünyanın temel aksiyonlarını yürüttüğünü belirtmeliyiz. "Nedir" sorusu tanımlama ihtiyacı ve bu ihtiyacın sonraki aşaması olarak tasnif etme süreçlerini de beraberinde getirmektedir. Bu, müphemliğin reddinin modern bir sonucudur kısacası.

Bu soruyla, tek ve homojen bir İslam tanımının yapılması ve bu tanımın gereği olarak da ya onun dışlanması ya da koşulsuz savunulması durumu yaratılmaktadır (var olan çatışma ortamının nedeni de tam olarak budur). Üstelik bu savunma ve reddetme durumları da genel hegemonik yapının izin verdiği ölçüde ve politik bağlamlarda gerçekleşmektedir. İslâm öncelikle bir "doksa"lar dinidir. Güçlü ve temellendirilmiş öğretilere ve yüzlerce yıllık hukuki ve sosyal birikime sahip-

tir⁴². Ancak hiç kuşkusuz sözü edilen “doksas”ların farklı yorumları farklı anlayış ve toplumlarca beslenmiş, değiştirilmiş ve İslami ortodoksi’den sapmalar yaşanmıştır. Ve hepsinden önemlisi bu doksalar ritüeller olmaksızın kendilerini var edememişlerdir. İşte, İslam’ın müphem durumlarının ortodoksinin ağırlığı altında yok olmasının müsebbiblerinden birisi de tam olarak sözü edilen tasnif etme, sınıflandırma ve niteliklerini net olarak belirleme kaygılarıdır. Batı uygarlığı kendinden bağımsız (ve zaman zaman aykırı) bir Doğu tasviriyle oryantalist bir politik yaklaşım sergilerken, benzer bir tavır sözde oryantalizmin karşısında olmak adına kimilerince Doğu’da da sergilenmektedir. “Doğu uygarlığının aslında ne kadar üstün meziyetlere sahip olduğu”, “Batı’nın Doğu tarafından uygarlaştırıldığı” gibi yaklaşımlarla oksidentalist yanılığa düşülmektedir. Belki de bu, Ayşe Hür’ün Kerim Balcı’dan⁴³ aktardığı gibi, Doğu için bir intikam aracıdır. Ancak her iki ‘yanılıgı’ da kendilerince önemli bir vurgu yapmakta: İslam tek bir *doksa*’ya bağlı homojen bir inanç ve kültürdür. Şimdi bu teklik ve homojenlik yanılıgısı bir başka yanılıgyı da beraberinde sürüklemektedir. O da İslam’ın tek bir politik duruma işaret ettiği ve bu politik unsurun sıklıkla İslam’ın özünü oluşturduğu yanılıgısıdır.

Dolayısıyla kimi toplulukların, bu özü taşıyor olsa da, kendilerini İslam olarak görme haklarının da olduğunu unutmaksızın, İslam’ın özünün ne olduğu değil ama nasıl olabileceği gibi daha esnek bir yaklaşımla başlamak gerekiyor işe. Tam da bu noktada Aziz al Ahmez’e başvurmanın yerinde olacağını düşünüyorum. AzmeH İslam’ın hiçbir dönem bağ-

⁴² “Devlet varsa din yoktur” mottosunu hatırlayınız ve oluşturulan bütün bu hukuki ve sosyal olguların her birinin bir başka devlet anlayışına denk düştüğü gerçeğiyle birlikte bu cümleleri değerlendiriniz.

⁴³ Ayşe Hür 22/02/2006 tarihinde Radikal 2’de yayımlanan yazısında “İslam araştırmacısı Kerim Balcı’ya göre oksidentalistler oryantalizmi olumsuzlamak için değil, Doğu’ya yapılanın aynısını Batı’ya yapmak için, yani intikam amacıyla yola çıktıkları için başarı şansı görünmüyor.” demektedir. (Zaman Gazetesi, 7 Nisan 2003)

lamsal bir bütünlük oluşturamadığını savunmakta ve İslam yerine “İslamlar” terimini kullanmaktadır. Bu terim hiç kuşkusuz İslami düşüncenin *olasılıklarını* artırmakta ve her türlü “heterodoks sapmaya” özgürlük tanıyan bir anlayış içermektedir. Azmeh İslam’ın nominal bir yapı olduğunu ileri sürerken sözü edilen bu bütünlükçü anlayışların yanlışlığını da dile getirmektedir⁴⁴. Azmeh itikadi olarak da tek bir İslam anlayışının olamayacağını ileri sürerken teolojik bir yanılığa düşmektedir ancak bizzat bu söylemin İslam’ın sosyolojik, psikolojik ve felsefi çeşitliliğinin vurgulanması açısından önemli olduğuna hiç şüphe yok. Görünen o ki, İslam’ın arkasında bir *İslamlar çoğulu* bulunmaktadır ve İslam, tarihi boyunca farklı coğrafya ve topluluklarda farklı anlamlar kazanmış ve toplumsalda yaptığı etki değişkenlikler göstermiştir. Kimi zaman gündelik yaşama ilişkin kodlamaları ön plana çıkarken kimi zaman ve topluluklarda da irfani bilginin öğeleriyle yalnızca bireyin “ehlileştirilmesi” üzerinden farklı bir siyasal amaç güdülmüştür. Bu çeşitliliği günümüz toplumlarında da görmek mümkündür. “İslami yönetim” altında olduğu söylenen ülkelerde “İslami yönetim” bir dayatmalar dizgesi şeklinde işlemektedir.

İslam, kimi coğrafyada “doksa”larından temizlenmiş ve onun yerine saf bir “*ortopraksi*” dini yaratılmıştır. Ekonomik olarak gerikalmış ve bağımlı bir kapitalist yapının olduğu bu ülkelerde İslam var olan kolonyal duruma meşruiyet sağlamak amacıyla politik bağlamlara eklemlendirilmektedir. Özellikle *Müslüman Kardeşler* örgütünün kimi ülkelerdeki tavrı ve politik oluşumları bu eklektik dokudan kurtulma amacını gütsede kendisini devletin kutsal gölgesinden ayıramaması onu da bağımsız bir bağlam oluşturabilme gücünden yoksun kılmaktadır. Bütün bu siyasal duruşların din’i değil aslında sözde toplumsalın ıslahı üzerinden devleti hedefledikleri görülmektedir. Düşükleri hata işte tam da bu noktadadır.

⁴⁴ Aziz Al-Azmeh (2003). *İslamlar ve Moderniteler*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Kısacası İslam'ın, hepsi de *sahib* olan, birçok yorumu ve şekli bulunmaktadır. Ancak hiç kuşkusuz bu kadar yoğun tarihsel, kültürel, sosyal birikime ve çeşitliliğine karşın bütün bu çeşitliliğin neden hepsinin İslam olarak tanımlandığını ve fakat örneğin kimi Hristiyan heterodoks mezheplerin niçin İslam olarak tanımlanamayacağını yanıtının verilmesi de gerekmektedir.

Dolayısıyla “özcülük hastalığına” yakalanmaksızın bu sorunun yanıtının verilmesinden sonra İslam'ın politik durumlar bağlamında nasıl ele alınması gerektiğini de tartışabileceğiz. İslami halka öncelikle kendisini İslam sayan herkese açık olmalıdır. Ancak elbette bu halkanın geçirgen de olsa dış sınırları olmak durumunda. Belki de öncelikle “sınır muhafızlarından” bahsetmek gerekiyor. İslam, Allah'ın “bir”liğine inanan herkes için davet çıkarmıştır. “İnananlar” eninde sonunda Allah'ın vadettiği cennete gireceklerdir. Bu sınır muhafızları çok sert olmalarına karşın özellikle “bir”lik kavramı üzerinden İslami çeşitlenmeler yaşanmış, peygamberin son peygamber olduğu olgusu da mesihçi hareketlerle “aşılmaya” çalışılmıştır.⁴⁵ Elbette bütün bu çabalar kendilerini İslam içerisinde konumlayan ancak ortodoks düşünceden farklılığını korumaya çalışan anlayışlar tarafından verilmektedir. Sardar⁴⁶ gibi kimi İslam düşünürleri ortodoks İslam'ın bu tür farklılıklara kucak açması gerektiğini söylese de ortodoks sünni siyasa'nın devlet eksenli totaliter aklının bunu başarmasının zor olduğu ortadadır. Çünkü bizzat ortodoks olmayanın orto-

⁴⁵ Bunun en güzel örneklerinden birisi Ahmediler'dir. Ancak Ahmediler kendilerini Müslüman olarak görseler de son kurtarıcı olarak Hz. Muhammet'i değil 1835 yılında Kuzey Hindistan'da doğmuş olan Mirza Gulam Ahmed'i görüyorlardı. Ahmed, kendini “ seçilmiş kişi” ve tüm insanlığın kurtarıcısı olarak görüyordu. Bu nedenle bazı ülkelerde, örneğin Pakistan'da, ‘mehdi’ inancı yüzünden gayrimüslim sayılan Ahmediye Cemaati'nin mensupları, ibadethanelerine ‘mescit’, kendilerine ‘Müslüman’, dinlerine ‘İslam’ deyip, Kuran ve ezan okumaya kalkışınca üç yıl hapis cezasına çarptırılmaktadır
(<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242780>).

⁴⁶ Ziauddin Sardar, “*Islam must embrace different sects*”, 21 August 2006, New Statesman.

doks halkaya dahil edilmesi, onu kendi olmaktan azleder ve başka bir şeye dönüştürür. Modern dönemde ortodoks olmak tam da reddettiklerinin varlığıyla maluldür ve onların kabulü, kendinin azli anlamından başka bir şeye gelmemektedir. Heterodoks olanın inkârı ortodoks olan için elzemdir ancak hiçbir dönemde inkâr edilen, asimile edilmeye çalışılan tam olarak halka içerisine alınmamaktadır. O en iyi haliyle ancak halkanın dış sınırında dolaştırılacaktır. Çünkü heterodoks olanın halkanın içine alınması tam anlamıyla ortodoksinin varlık nedenini ortadan kaldıracak ve bu kendini yok etmekten başka anlama gelmeyecektir. Çözüm ancak yeni bir siyasal alanın inşasına ve bu yeni siyasal alan dolayısıyla bizzat ortodoksluğun varlığının yok olmasına bağlıdır.

POLİTİK OLASILIK

Şimdi İslam'ın politik bir yapı olup olamayacağına, daha doğru bir ifadeyle İslam üzerinden politik bir bağlam oluşturulup oluşturulamayacağına ilişkin sözler sarfetmek gerekiyor. Söz konusu, siyasal alan ve İslam olunca günümüz şartlarında bir sıkışıklık yaşandığına sıklıkla tanık olmaktadır. İslam'ın reel politikadan bağımsız görüntülerine çok nadir rastlandığı, bunların ise İslam'ın aslında az görünen güler yüzü olduğu yönündeki yaygın kanı bu konuda söylenecek olanları da kısıtlar niteliktedir. Çünkü günümüz dünyasında İslam terörize olmuş topluluklarla, şiddete eğilimiyle ve “terör”le birlikte anılmaktadır. İslam en iyi haliyleyse, yaygın kanıya göre, “sevgi dinine” indirgenmiştir. Şiddet imgesine karşı “ortaçağ aydınlığından” devşirilmiş sevgi imgeleri üzerinden bir karşıtlık olarak İslam yeniden inşa edilmektedir. Oysa İslam ne bir bütün olarak sevgi dini ne de şiddet kaynağıdır. İslam bütün bu modern dönem tanımlamalarının dışında ve hatta ötesinde bir farklılıklar bütünüdür ve örneğin “Siyasal İslam” gibi tanımlamalar siyasal olmayanı ve bunların her ikisinin de bir bütünlük arzettiğini işaret etmesi açısından yanlıştır. Oysa söz konusu din olduğunda, Gauchet'in⁴⁷ “Yaratılış siyasidir” vur-

⁴⁷ Marcel Gauchet, *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset. Cilt 4*, Paris, 1977. (Cemal Bali Akal (Der.). Devlet Kuramı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005 içinde s. 33-67.

gusunu hatırlamak ve siyasal alanın dışında bir din inşasının mümkün olamayacağını görmek durumundayızdır. Siyasal İslam terimi aslında egemen jeokültür tarafından inşa edilmiştir. Bu nedenle Siyasal İslam terimi öncelikle dünyadaki şiddet ortamının sürdürülmesi amacıyla kullanılmaktadır. Siyasal İslam terimi İslami öz arayışlarını da canlandırmış ve bu bağlamda oryantalist ve oksidentalist okumalara oldukça fazla katkı sunmuştur.

Tartışılması gereken bir başka şey dünya üzerinde yükselen krize İslam'ın politik bir proje olarak alternatif oluşturup oluşturamayacağına ilişkin de olmalıdır. Dünya büyük bir krizin eşiğine doğru sürüklenmektedir. Kriz, gündelik hayatın durağanlaştırılmasıyla bir ölçüde ertelenmekte ya da dimağlardan çıkarılmaktadır. Bugünkü krizin nedeni hiç kuşkusuz kapitalist gelişimin dünyayı global bir pazara çevirme isteğidir. İleri kapitalist topluma egemen olan ilişkiler ağı insanın kendisine *bir tür olarak* yabancılaşmasına neden olurken yerine yeni değerler yerleştirmeye ve “piyasaya” uyumunu artırmaya çalışmaktadır. Gelineen noktada insanlar “tutkuları olmayan” insansılara dönüştürülmektedir. Kriz artarak devam etmektedir. Uluslar modern birer kurgu da olsalar birbirlerinin boğazına sarılmış vaziyette dünyayı kan gölüne çevirmektedirler. Liberalizmin dünyaya kazandırdığı *özgürlük fetişizmi*, ekonomi-politiğin yaptıklarını görünür kılmamak için kullanılmaktadır. Özgürlük ve insanlık adına iyi şeyler yapmaya aday bir başka ideoloji olan sosyalizm ise henüz emekleme dönemindeyken umutlarını başka bir bahara ertelemek durumunda kalmıştır. İslam, işte bu kanlı kargaşa içerisinde alternatif bir duruş olma yolunda hızla ilerlemektedir(!). Ancak elbette dünya için en iyisini isteyecek bir “duruşun” beşer'i nasıl ve ne adına düzenleyeceği de önemli sorunlardan ve hatta engellerdendir.

Bu noktada sorulması gereken en önemli soru siyasal bir zeminden ayrı düşünülemeyecek olan ve fakat zamanla yorum geleneğindeki değişimler nedeniyle bu niteliği sürekli

dönüşen ortodoks İslam'ın *reel politik* sınırlarının ne olacağıdır. Daha önce çok kere vurgulandığı gibi İslam, bir din olarak, siyasal bir durumu işaret eder. Ancak İslam'ın özellikle modern dönemde politik bir proje olarak kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin yeni saptamalarda bulunmak gerekmektedir. İslam ötesinde bir İslamlar tasavvuru olması gerektiği akılda tutularak İslam'ın günümüzde *politik bir proje bütünlüğü* gösteremediğini rahatlıkla ileri sürebiliriz. Siyasal İslam denilen olgu İslam'ın paradigmatik ol(a)mamasından kaynaklı⁴⁸ olarak değişik ülkelerde değişik İslami gruplar tarafından ele alınan İslami yorumların var olan egemen yapılaraya eklenme pratikleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Siyasal İslam tanımlamasının aslında bir bütünlüğü simgeleyen, belirgin bir kavram olarak karşımıza çıkarılması oryantalist bir bakıştır ve aynı zamanda politik olmayan yekvücut bir başka İslami anlayışın da olduğunu vurgulamaktadır ki bu yanlıştır. İslam bir din olarak siyasaldır, ancak aynı İslam homojen politik bir bağlam oluşturamaz. Reel politik unsurlarından temizlenmiş haliyle bile, tıpkı diğer dinler gibi, belirli bir siyasallığı besler ve hatta inşa eder.⁴⁹

Kısacası İslam tarihin her döneminde yeniden inşa edilerek üretilmektedir. Bu da modern dönem için farklı bir anlayışın inşasını getirmiştir. Siyasal İslam yoktur, çünkü siyasallıktan kaçabilecek dinsel bir tutum yoktur. Dolayısıyla Siyasal

⁴⁸ Ali Yaşar Sanbay İslam-Demokrasi bağlamında tartışma açarken dolaylı da olsa İslam'ın paradigmatik olduğunu söylemekte ve bu nedenle de yanılmaktadır. Paradigmatik homojen bir anlayışın bu denli çeşitlilik göstermesinin mümkün olamayacağı açıktır (bkz. Ali Yaşar Sanbay (2004). *Global Toplumda Din ve Türkiye*. Everest Yayınları, İstanbul, s. 56.)

⁴⁹ Okuyucu, siyasal olan kavramını, gündelik dildeki yaygın kullanımının getirdiği yanlış anlaşılmalardan dolayı şiddetle birlikte anmamalıdır. Siyasal kavramıyla sadece gündelik reel politik kastedilmemektedir. Siyasal İslam kavramı yanlıştır ve oryantalisttir. Buradaki yanlış sanki siyasal alandan kaçabilen bir İslami anlayışın varlığı mümkünmüş gibi sunulmasından ve dahası böylelikle sunulan Siyasal İslam'ın şiddet ve terör kavramlarına endekslenmesidir. Belki de konunun daha net anlaşılabilmesi için okuyucunun "siyasal" kavramı üzerine ek okumalar yapması yerinde olacaktır.

İslam tanımlaması dünya genelinde ki İslami konjonktürel durumu doğru ve kesin çizgilerle tasvir eder nitelikte değildir.⁵⁰

İslam'da Özgürlük Mümkün müdür?

Geçen yüzyılın büyük düşünürlerinden Adorno, başyapıtı *Minima Moralia*'da⁵¹ yaşadığı bir çelişki üzerine yazarken şöyle diyordu: "...belki de kabahat yalnız bende değil, sorunun kendisindedir". Şimdi bu minval üzerinde şu soruları da sorabiliriz? "Sosyalizmde özgürlük mümkün müdür?", "Kapitalizmde özgürlük mümkün müdür?". Bütün bu sorular modernizmin dogmatik batağına sürüklenmiş her ideoloji için önemli handikaplar içerecektir. Özgürlüğün kendisinin nasıl olacağı bu kadar anlaşılmaz durumdayken ve özgürlük adı altında ileri sürülenler yalnızca yabancılaşmanın kötü birer örnekleriyken bu sorunun anlamsızlığı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Özgürlük bir ilişkiler bütünüdür. Bütün bir ilişkiler ağının ve onu yönlendiren dinamiklerin (Ekonomi-politik, söylem vb.) müdahil olduğu karmaşık süreçlerin özütüdür özgürlük. Bauman'ın⁵² söylediği gibi "Kimse şimdi politika sonra ekonomi dünyasında yaşamaz". Özgürlük bütün bu süreçler üzerinden anlamlandırılmalıdır. Birinin bile eksikliği özgürlüğü yoksun kılar. Bu bağlamda İslam'da özgürlük Müslümanların öznelliğinden ve içlerinde bulundukları yapının özelliğinden başka yerlerde aranmamalıdır. Bu da bu özgürlüğü kuracak olan öznelerin öncelikle şu anda girdikleri batağın farkına varmalarıyla mümkün olacaktır. Bugün sözde "özgürlük savaşçıların" birçoğu bir suç ortaklığı içindedir. Çoğu İslami anla-

⁵⁰ Bütün bunlara ek olarak, dünya genelinde artan dinsel hareketliliğin ve dinin reel politikanın direkt bir aracı haline getirilmesinin İslam'a özgü olmadığı bizzat Vatikan'ın ve papalık kurumunun kendisinin açık ve anlaşılır bir şekilde politize olmuş bir kurum olduğu da görülmelidir.

⁵¹ Theodor W. Adorno (2005). *Minima Moralia*. Metis Yayınları, İstanbul, s. 58.

⁵² Zygmunt Bauman (1998). *Sosyolojik Düşünmek*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

yış için değiştirilmek istenen sistem değil sistemi yönetenlerdir. Dolayısıyla zgrlk kapsamlı bir sistem eleştirisi yapılmaksızın gelmeyecektir. Adorno'nun dediği gibi "şahane mazlumların yüceltilmesi, sonuçta, onları mazlumlaştıran şahane sistemin yüceltilmesinden başka bir şey değildir." İslam adına yönetime talip olanlar aslında ancak İslam adına yönetim olmayacağını ileri süren Müslümanlar kadar sahihtirler, daha fazla değil. Özgürlüğün sınırlarını belirleyense onların "yönetmek" istedikleri ve yalnızca adını İslami olarak değiştirecekleri sistemden başkası değildir.

İSLAM'DA YOK EDİLEMİYEN BİR FENOMEN: ARAPLIK

İslam'ın politik bir bütünlük olarak algılanmasına neden olan en önemli etkenlerden birisi Arap siyasal aklının İslam üzerindeki ağırlığıdır. Araplık⁵³, İslam dininin üzerinde belirgin bir gölge gibi durmakta ve onu Arap politikalarının siyasal bir unsuru haline indirgemektedir. Bu gölge bazen İslam dokusu üzerindeki ayrıntıların ve farklılıkların görünmesini de engellemektedir. Araplık üzerinden tanımlanmaya ve Arap kültürü üzerinden algılanmaya alışılmış olan İslam, böylelikle evrensel olma iddiası ve gayretini de kolayca kaybetmektedir. Kuşkusuz İslam üzerindeki Araplık gölgesinin yanlış, fakat başka bir “milli” unsurun etkisinin doğru olacağını ileri sürmüyoruz. Özellikle Türklerdeki “İslam'ın hamisiyiz” söyleminin de benzer yanlışlığı içerisinde barındırdığını söylemeye gerek var mı bilmiyorum. Bu söylem Türk-İslam sentezi adı verilen devletçi anlayışın sonucudur. Bu anlayış İslam'ı bağımsız bir kültürel kodlama sistemi olarak ele almak yerine onu devlet eksenli milliyetçiliğin baş aktörü haline getirmiştir. İşte biraz önce sözünü ettiğimiz Araplık olgusu da benzer bir yaklaşımı içinde taşımaktadır. Bugün coğrafi ve demografik etkenlerden dolayı, İslam dini, Arap coğrafyasıyla bir anılmaktadır. Ancak tam

⁵³ Belirli dönemler için Kureyşlilik olarak da okunabilir.

da bu noktada belirtmek gerekmektedir ki İslam üzerinde oldukça koyu bir gölge gibi duran Araplık olgusu, günümüzde seküler Batı tarafından “Doğu” medeniyetlerine karşı adeta bir silah olarak kullanılmaktadır. Arap ülkelerinin içerisinde bulunduğu felsefi, sosyal ve politik geri kalmışlık İslam’ın bütününü temsil eden bir durummuş gibi sunulmakta ve kamusal alanda işlenmektedir.

Peki “Arap olmanın” İslam dünyası üzerindeki gölgesinin böylesine koyu ve belirgin olmasına neden olan nedir? Evrensel bir din olduğunu ve hatta “âlemler” arasında geçerli tek hak dini olduğunu beyan eden İslamiyetin bu sıkışıklığının dinamiklerini neler oluşturmaktadır?

Arap dünyasında yüzyıllardır yaşanan iktidar mücadeleleri din üzerinden ve din’i sahiplenmek üzerinden yürümektedir. Kısacası Arap dünyasında din üzerinde hâkim olmaksızın iktidar mücadelesinde başarılı olmanın mümkün olunamayacağı görülmektedir. Özellikle Osmanlı hâkimiyetinin kırılmaya başlamasıyla beraber politik istikrarsızlık dönemine giren ve Batı’nın müdahalelerine daha açık hale gelen Arap dünyasında yaşanan politik mücadeleler sırasında İslami unsurların da bu mücadelelerde hegemonik bir güç olarak kullanıldığı bilinmektedir. Arap ülkelerindeki yöneticilerin politik geleneklerini değiştirseler de iktidar mücadelelerinde İslam’la olan ilişkilerini sıcak tutmak zorunda kaldıkları aşikârdır.

Lindholm’ un⁵⁴ bu konuda yazdıkları aydınlatıcıdır:

“... Ortadoğu’da iktidar, otoritesi halkça fazla desteklenmeyen yöneticilerin ellerindeydi... İlk hanedanlar kendilerini, soy bağıyla aktarılan doğuştan gelme soyluluğa ve Peygamber’e olan tarihsel ‘yakınlığa’ bağlı olarak, belli Arap sülalelerinin sahip olduğu varsayılan törel üstünlükle temellendirdiler...”

⁵⁴ Charles Lindholm (2004). *İslami Ortadoğu, Tarihsel Antropoloji*. İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, s. 227.

İşte özellikle Osmanlı hâkimiyeti sonrasında yaşanan politik dalgalanma sürecinde İslam bazı iktidarlar tarafından “sahiplenilmiş” ve çeşitli “politik İslamlar” yaratılmıştır. Böylelikle iktidar mücadelelerinde önemli bir güç de yedeklenebilmiştir. Bütün bu politik sahiplenmeye karşın teolojik açıdan bakıldığında, inanışa göre, İslam bütün “âlemlere” gönderilen bir mesajdır. Yine inanışa göre, Hz. Muhammet bütün bu âlemlerin peygamberidir. O’nun iletği mesaj İbrahimi dinlerin söylediklerinin tekrarıdır başka bir şey değildir. Ancak iletikleri “son sözdür”. Kendisinden önce gelenleri tamamlamış ve iletikleriyle onların “eksikliklerini” kapatmıştır. Bu uyarılar yeni bir siyasa’nın inşasını gösterir. Bu siyasa İslam adı altında ortaya çıkmaktadır. Bu siyasa’ların ortak özelliklerinden birisi totaliter ve kararlı bir dünya kurgusudur. Diğeri ise adalete ve Tanrı önünde tam bir eşitliğe dayanan yargılama günü inancıdır ki bu iki ayak İslami mesajın anlaşılmasını ve içselleştirilmesini hem kolaylaştırmış hem de yüzyıllar boyunca sürdürülmesinde önemli dayanak noktaları oluşturmuştur. Her iki mesaj da bu dünyaya ilişkindir. Öteki dünyadaki yargılamaya inanç bu dünyadaki adaletsizliğin ve eşitsizliğin varlığını görünür kılar ancak ona dokunmayarak meşrular da.

Totaliter dünya kurgusu İslam dininin egemen olduğu ve özgürlüklerin ancak İslami bir devlet sistemi ve gündelik yaşam altında gerçekleşebileceğine olan inancın ifade edilmesidir. Bu kurgu bugün de aynı kararlılık fakat daha zayıf odaklarla sürdürülmektedir. Ancak modern dünyanın getirdiği kaos ve toplumsal eşitsizliklerin aşılabilesinin tek alternatif yolu olarak ileri sürüldüğünde önemli işler başarabilmiş ve toplumsal hareketlere söylemsel bir arka plan oluşturmuştur. Sözü edilen ikinci husus ise Tanrı önündeki adaletin tam ve kesinliğine olan inançtır. Totaliter ve “yeni” bir dünyaya olan inancın beraberinde toplumsal yükümlülükler getireceği ve bu yükümlülüklerin ise gündelik yaşamda bireyler tarafından

gerçekleştirilmesinin oldukça güç olacağı açıktır⁵⁵. Buna karşın adaletin er geç tecelli edeceği inancı dinsel söylemin cazibesini artırıcı en önemli faktörlerdendir.

Yargılama gününe olan inanç ve dünyevi adaletsizliklerin, ilişki ve özelliklerin bu yargılama gününde geçerli olamayacağına olan derin itimat ilahi olanın beşeri olandan farkını ortaya koyması nedeniyle önemlidir. Bu tür “yargılama gününe” ilişkin mitlerin başka inançlarda da benzerlerine rastlamaktayız. Örneğin Zerdüşt, Hint-İran geleneğinden devraldığı söylenceyi kullanmış ve herkesin yeryüzünde yaptığı tercihe göre yargılanacağını belirtmiştir. “Doğrular cennete, ‘Şarkı Evi’ne kabul edilecekler, günahkârlar ise ‘sonsuz dek Kötülük Evi’ nin konukları olarak kalacaklardır. Yine Zerdüşt dinine göre öteki dünyaya giden yol Cinvat Köprüsünden geçmektedir. Doğrularla günahkârlar bu köprüde seçilip ayrılmaktadır”.⁵⁶ Bu örnek bile aslında ilahi adaletin din kurgusundaki önemini göstermektedir. Aynı zamanda bu örnek adalet isteği ve bu istek üzerinden yapılan kurgunun yalnızca dört büyük dinle sınırlı olmadığını, diğer inançları da kapsadığını göstermektedir. Son zamanlarda ilahi adaletle olan bu inancın değişiklik geçirdiğini görmek hiç de zor değil. Yeniden inşa edilen “cihad” olgusu aslında adalet kavramının ilahi olandan beşeri olana aktarılmasıyla yeniden üretilmiştir. Artık insanlar bu dünyada, işgal altında olmasalar da, bir düşman varlığını görmek zorundadırlar. Savaşılacak bir dar’ül harb her an mevcuttur. Bu dar’ül harb ki İslam dünyasının kuyusunu kazmak için bekleyen düşmanlarla dolu bir coğrafyadır. Ancak artık “coğrafya” da yeni anlamlara bürünerek karşımıza çıkmaktadır. Artık imparatorluk çağına olduğu gibi belirli yer ve hedeflerle

⁵⁵ Örneğin böyle bir dünya tahayyülü onu gerçekleştirme zorunluluğunu ve bunu gerçekleştirmenin iyi Müslüman olmakla eş görüleceği bir gündelik ve yaygın cihat anlayışını da beraberinde getirmektedir.

⁵⁶ Mircea Eliade (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Taş Devrinden Eleusis Misteri'lerine*. Kalcı Yayınları, İstanbul. s. 384.

değil içimizde olan düşmanlarla savaşmak asıl amaç olmalıdır. Kısacası “mürtedler” kâfirlerden daha büyük günah işlemişlerdir ve onlar her zaman içimizdedir. İslam’ın savaş hukukuna ilişkin ufak notlarımızı daha sonraya bırakarak devam edelim. İslam’ın sözü edilen bu mitsel ilahi adalet kurgularına karşın İslami düşüncenin şekillenmesine katkıda bulunan başka üç somut dinamik daha vardır ki bu dinamikler aynı zamanda sözü edilen Arap kültürü ve aklının İslam üzerindeki etkinliğinin de neden bu kadar yoğun olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Tam da bu noktada Muhammed Abid el Cabiri’nin söylediklerine kulak kabartmamız gerekiyor. Cabiri’nin Arap-İslam toplumlarında gözlemlediği Akide, Kabile ve Ganimet olguları İslam’da Arap egemenliğinin siyasal olarak nasıl oluştuğuna ve diğer topluluklara sıçradığına ilişkin önemli veriler sağlamaktadır.⁵⁷

Cabiri İslam dünyasının akılla olan ilişkisini yeniden gözden geçiren önemli bir isimdir. Cabiri’nin temsil ettiği İbn Rüşd geleneğinin İslam’daki akılcı anlayışların en güçlüsü olduğunu vurgulayarak belirtelim ki, Cabiri belki de ilk defa Batı dünyasının güncel verilerinin dışında kalarak İslam’la akıl arasında olduğu varsayılan mesafeye farklı bir pencereden bakma imkanı sunuyor. Cabiri’ye göre Müslümanlar günümüzle barışmalıdırlar ve bunu yaparken de epistemolojik bir kopuşa kendilerini hazır hissetmelidirler. Cabiri’nin politik bir proje olarak görmediği ve fakat felsefi ve teolojik bir arayışın ürünü olan yaklaşımının akıl’la olan sorunlu ilişkisinin yeniden kurgulanabilmesinde diğer arayışlar için de bir model oluşturabileceği gerçeği her daim göz önünde tutulmalıdır.

Cabiri’nin sözünü ettiği epistemolojik kopuşun gerekli olduğunu bir kez daha vurgulayalım. Böylelikle İslam üzerinde bulunan ve Arap kültürü ve anlayışındaki eksiklikler ve yan-

⁵⁷ Daha fazla ayırtı için bkz. Muhammed Abid el-Cabiri (2001). *Arap-İslam Siyasal Akli*. Kitabevi Yayınları, İstanbul.

lılara bağı olarak gelişen siyasal ve sosyal yetersizliklerin önüne geçmek de bir ölçüde mümkün olabilir. Bilindiği gibi İslam'ın metnin hâkimiyetine dayanan otantik hali ve liberal yorumları bugün İslam'ın politikayla ilgili iki ana kolunu temsil etmektedir.⁵⁸ Muhammedi davetin başlangıçtan itibaren açık bir siyasi programa sahip olması⁵⁹ ve fakat bu siyasi programın yüzyıllar boyunca Arap gelenek ve aklıyla yoğrulması metnin yorumlanması sürecini önemli şekilde etkilemiştir. Arap kültürü ve geleneğinin İslam dünyası ve İslami tavır üzerine etkinliği o kadar güçlü olmuştur ki, Müslümanlar, tarihi boyunca bu ağırlığı içlerinde “beslemek” durumunda kalmıştır. Milliyetçiliğin, sınırları belirgin, hedefleri net ve söylemini imgeler üzerinden kurgulayan yapısının karşısındaki engellerden en önemlisi hiç kuşkusuz bu konularda daha “ehil” ve güçlü olan din'in söylem ve kurgularıdır. Bu nedenle milliyetçi anlayışların hemen hepsi İslami değerleri kullanmak ya da onunla bir birliktelik oluşturmak durumunda kalmıştır. Milliyetçiliğin yalnızca ırk bağlamında gelişme gösteremediği ve toplumsala nüfuz edemediği durumlarda din'in önemli bir kurgusal eleman ve mobilize edici bir güç olduğu da eklenmelidir. Din'in ve milliyetçiliğin bu, yer yer zorunlu birlikteliğinin, İslam dünyası düşünüldüğünde ister istemez Arapçılığa ya da Arap kültürüne bulaşmış bir İslami anlayışı çağrıştırması da (bu bağlamda) anlaşılabilir bir olgudur. Din, birlikte hareket ettiği ya da dünyayı birlikte kurguladığı diğer söylemlerle bir bütün halinde ortalama birey tarafından algılanmaya uygun bir kurgular ve kodlamalar toplamıdır çünkü. Dolayısıyla Arap olmayan toplumlar için İslam'ın algılanışındaki temel sorun bunun zorunlu olarak Arapçı bir zihniyeti ve geleneği çağrıştıran olma-

⁵⁸ Sholehuddin, Muhammad, *Islamic Political Desecration*.

<http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=666> 03.04.2007 (3/9/2004) Saat 11.41

⁵⁹ Muhammed Abid el-Cabiri (2001). *Arap-İslam Siyasal Akli*. Kimbevi Yayınları, İstanbul. s. 74

sından kaynaklanmaktadır. Arapçılığın ve Arap kültürünün İslam'ı ve hatta onun yayılmasının sınırlarını belirleyici etkisi reddedilemez bir gerçekliktir. Ancak Arap dili ve kültürel kalıplarının çoğunu İslam'dan soyutlayamayacak olsak da en azından Arap geleneğinin ve aklının İslam'la birlikte gelişmesinin getirdiği ve yalnızca Arap kültürüne özgü olan İslami şekillenışı deşifre etmekle işe başlayabiliriz. Bu yöntem bize elbette Arap olmayan bir İslam anlayışı sunmayacaktır sonuçta. Ancak en azından farklı gelişme çizgileri ve kültürel kodlardan birisinin bütün bir İslam anlayışı üzerine olan hâkimiyeti, bir anlamda kırılmaya yüz tutacaktır.

Bu noktada Cabiri'ye dönecek olursak onun ileri sürdüğü epistemolojik kopuşun arkasında durmanın yeni ve akılcı bir İslam anlayışı için en azından bu günlerde iyi bir alternatif olduğu görülmekte. Ancak konu başlığının belirttiği gibi yok edilemeyen Araplık fenomeni bu noktada da karşımıza çıkmaktadır. Cabiri, burada bahsedilemeyecek kadar yüklü anlatısının içerisinde, İrfani Akıl'ın geçersizliğini, bu aklın sahipliğini yapan Şii ve diğer batını unsurları neredeyse dışlayarak vurgulamaktadır. Cabiri sahih olanın Beyani Akıl olduğunu ileri süren bir argümanı öne çıkarmaktadır ki bu da ister istemez milliyetçi bir anlayışı üretmektedir. Araplığın İslam dünyası ve Müslümanlar üzerindeki gölgesinin kalkması belki de Cabiri'nin görüşlerinin daha sağlam zeminlere kaydırılmasıyla mümkün olunabilir. Ulus devletçiliğinin ve etnik anlayışların modern milliyetçi zehrine karşı Cabiri'nin söylemi yeniden şekillendirmeli ve İslam'ın akılla olan buluşması sağlam zeminlere oturtulmalıdır.

Unutulan/Unutturulan Teoloji: Şiilik

Doğu bilimcisi Henry Corbin İslam'da felsefi düşüncenin İbn-i Rüşd'ün ölümü ile kapandığı iddiasının temelden yanlış

olduğunu ileri sürerken⁶⁰ önemli bir noktaya temas ediyordu. İslam tarihi ve felsefesi genel olarak neredeyse Arap tarihi ve felsefesi olarak okunmaya başlamıştı. Nübüvvet temeline dayanan ve oldukça yüklü bir külliyat içeren Şiilik, çizilen bu sınırların dışında ve ötesinde tutuluyordu. Şiilik yalnızca İran coğrafyasına özgü olmasa da giderek ve özellikle modern dönemle birlikte bir ulus-devlet pratiği içine sıkıştırılmaya çalışılıyor, modernizmin eritmeye başladığı bir başka gelenek de böylelikle Şiilik olarak karşımıza çıkıyordu.

Şii İslam farklı bir açıdan değerlendirilmelidir. Baskın ve yaygın olan ortodoks Sünni anlayışların dışında bir yapıya sahiptir ve ülkemizde de özellikle bilinçli ve sistematik bir şekilde Sünnilik üzerinden okunmaktadır. Türkiye’deki resmi anlayış özellikle İran İslam Devrimi’nden sonra “rejim ithali” söylemine dayalı olarak İran’a mesafeli bir tutum takınma durumuna gittiğinden bu anlayışın zaten Şiiliğe sıcak bakma-yan kimi çevrelerin işine geldiğini bu noktada hatırlatmakta yarar var. Hem Sünni İslam hem de Batı, özellikle İran İslam Devrimi’nden sonra, kendisine daha fazla gündem yaratma olanağı bulan Şiiliğe daha çok reel politik bağlamda yaklaşmayı kelimelerin tam anlamıyla “tercih” etmiştir. Ortodoks Şia’nın İslam içindeki politik tavrı, daha sonraki yüzyıllarda gelişen geniş felsefi birikimini gölgede bırakmış, daha doğrusu öyle olması istenmiştir. Ülkemizde de “rejim ithali” ya da “şeriat tehdidi” söylemlerinde en fazla hedef gösterilen ülkenin İran olmasına karşın, ülkenin demokratikleşmesinin önündeki en önemli engellerden birisinin gelenekçi ve muhafazakâr örgütlenmelerden ve bu örgütlenmelerin çekirdeğindeki bazı Sünni tarikatlardan geldiği de gözden kaçmamalıdır.

Ülkemizdeki gelenekçi Sünni toplumda şia’nın politik bir unsur, ayrılıkçı ve bölücü bir fırka olduğunu “söyleyenler”

⁶⁰ Corbin Henry (2001). *İslam Felsefesi Tarihi, Cilt 1, Başlangıçtan İbn-i Rüşd’ün Ölümüne*. İletişim Yayınları, İstanbul. s. 13.

çoğunluktadır. Türkiye’de yalnızca İslam ortak paydasında birleşen bu iki kesimin eşitsiz bir ilişki içerisinde oldukları söylenebilir. Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı’nda bırakınız temsil edilmeyi, İlahiyat Fakültelerinin kütüphanelerinde bulunan ve öğrencilere sunulan birçok eserde Şiilik ve nübüvvet felsefesini sahiplenmiş birçok öğreti sapkın olarak tanımlanmaktadır.

Hiç kuşkusuz Şiilik Sünni İslam’la itikadi anlamda benzerlikler taşımaktadır. Ancak en önemli ayrılıklardan birisi, velayet ve imamet sistemleri arasında varolan gerilimdir. Bu gerilimin felsefi ve sosyolojik bağlamda çözülmesinin mümkün olmadığı açıkça görülmektedir. Binlerce yıllık bir “haksızlık söylencesi” üzerine inşa edilmiş ve “Orta Doğu”nun kendisini Ali şemsiyesi altında korumaya almak isteyen din, inanç ve öğretileriyle de beslenen Şiiliğin ileri sürdüğü argümanlar Kuran’ın ve toplumun anlaşılmasında farklı bir yaklaşım ve okumayı kabul ettirmiştir. Örneğin İmam, dünyadaki Müslümanların sosyal ve dinsel önderi olarak kabul edilmiştir. İlk imam, Hz. Ali, Kuran’ın zahir anlamı dışında olan ve normal insanın sezgileriyle ulaşamayacağı batın anlamını sezen ilk kişidir. Bu nedenle hem sosyal hem de dinsel uluların başında gelmektedir. Ve Kuran’ın batın⁶¹ anlamının günün şartlarına göre yeniden keşfedilmesi de elbette bu kutsal geleceği sürdürebilecek yetileri olan diğer imamlara aittir. Aradaki fark yalnızca yorumsal dayanağı güçlü olan farklı iki okumanın zenginliğini göstermektedir ve birbirlerini olumsuzlama ve yok etme gibi bir görüntü vermemelidir. Dolayısıyla Şia en az Sünniler kadar haklı ve en az onun kadar İslam’dır. Sayıca daha az olmaları kimilerinin öne sürdüğü gibi onları heterodoksi bağlamında değerlendirmeye de yönelmez. Şia itikadidir. Şiiliğin Sünnilikten farkı iktidara ilişkin söyleminin beslendiği kaynakların farklılığından hareketle başlamaktadır.

⁶¹ Buna karşın eklememiz gerekmektedir ki batını hareket ortodoks şia’nın bazı önemli düşünürleri tarafından reddedilmektedir.

Ancak bu noktada yeri gelmişken hemen belirtmeliyiz ki, bilinçli ve bilinçsiz olarak Alevilikle Şiiğin ortak bazı kültler ve mitler nedeniyle ilişkili olduğu da ileri sürülmekte ve bu konu bilimsel anlayışlardan yoksun bir şekilde tartışmaya açılmaktadır. Alevilikle Şiilik arasındaki “benzerliklerin” bu şekilde kurgulanmasının bir başka asimilasyon politikasına denk düştüğünü burada hatırlatmakta yarar var.

KARŞITLARIN ÜRETİM ALANI: ŞERİAT

Yaygın kanıya göre şeriat Allah'ın emrettiği İslami bir düzeni işaret eder. Şeriat, Allah'ın emrettiği gibi bir toplumsal yapılanmayı işaret ettiğinden şerri düzenden gayrisi her daim “eksiklik” içerir. Bir Müslümanın görevi ise şeriat'ın gösterdiği şekilde davranmak ve Allah'ın emrettiği toplum düzenini kurmak için çabalamak olacaktır. Aksi halde, bu önemli emrin gerekenleri “eksik” bırakılacak olunursa, iyi bir Müslüman olmak da imkânsız hale gelecektir. Şeriat bugün hem ona sahiplenenler hem de karşı çıkanlar tarafından aynen bu şekilde kavranmaktadır. Ancak görünen o ki bu iki tavır da birbirini besleyen dinamikler halini almıştır. Ona karşı çıkmakla onu savunmak aynı reel politik duruma hizmet etmektedir.

“Şeriat meselesi” son yıllarda özellikle demokratik rejimlerin yaşadığı krizler nedeniyle bir alternatif olarak radikal Müslümanlar tarafından gündeme taşınmaktadır. Ülkemizde de şeriat tartışmalarının zaman zaman alevlendiği bilinmektedir. Bu tartışmaların tarafı olan “laik” devletin kurumlarının bu kavrama yaklaşımına bakıldığında ciddi paradoksal durumlarla karşılaşilmektedir.

Şeriat'ın Türkiye'deki “resmi” tanımının “Kuran'daki ayetlere, Hz. Muhammed'in sözlerine dayanan İslam kanunu, İslam hukuku”⁶² olduğu görülmektedir. Elbette böylesine bir

⁶² <http://www.tdk.org.tr/TR/SozBul.aspx?F6E10F8892433C1F7AA1F6AA849816B2E1F4376734BED947CDE&Kelimelime=%c5%9feriat>, 03/07/2007 Saat 16.33.

tanımın ne kadar manidar olduğu açıktır. Tanım “şeriat isteyenlerin” tanımıyla bire bir örtüşmektedir. Böyle bir tanım ortalama bir Müslümanın “madem Allah böyle emrediyor niçin bu kanunlar uygulanmıyor?” sorusunu sormasına yol açacak derecede açıktır. Ancak elbette şeriat kavramı devlet tarafından bu şekilde inşa edildiğinin aksine anlamlar taşımaktadır. Hemen sözü edilen cümledeki “Kuran’daki ayetlere ve Hz. Muhammed’in sözlerine” kısmını alıp kısa bir analize tabi tutmak yerinde olacaktır. Elbette devletin bazı kurumlarının baktığı açıdan bakıldığında şeriat, doğal olarak, uygulanması şart olan bir emirler dizgesi şeklinde görülmektedir. Üstelik TDK’nın tanımı ortodoks sünni geleneğın aslında devlet söyleminin merkezinde yer aldığıın da en önemli göstergesidir. Ancak modern dönemle birlikte şeriat kavramının da reel politik bir araç haline indirgenmiş olduğunu ve şerri hükümlerin “Allah adına” iktidara sahip olmak isteyen farklı gruplar tarafından, üstelik birbirlerinden oldukça farklı yaklaşımlarla ele alındığını görmekteyiz. Bugün İran ve Suudi Arabistan örneklerini vermek bu aykırı durumun ne derecede vahim olduğunu göstermesi açısından yeterlidir. Yukarıda sözü edilen cümlede eksik olan şey beşeri akla yer veren İslam anlayışlarının eksikliğidir. TDK’nın tanımı neredeyse katı bir selefi anlayışı taşımaktadır. Kıyas ve icma gibi beşeri akla ait yorumların şeriat içerisinde olması gerektiği adeta atlanmakta ve böylece devletin tanımı selefi anlayışın bile gerisine düşmektedir. Ancak bu tanım ne kadar düzeltilmeye çalışılırsa çalışılsın özünde büyük bir yanlış taşımaktadır ve bu nedenle şeriat kavramı yeniden incelenmelidir.

Şeriat Arapça bir sözcüktür ve kelime anlamı olarak yol ve metot anlamına gelmektedir. Şeriat hakkındaki şu ayetler ne demek istediğimizi bizden daha iyi anlatacaktır:

“Muhakkak ki sizden önce birçok olaylar, şeriatler gelip geçmiştir.” (Al-i İmran, 137).

“...Biz, her biriniz için bir şeriat ve yol belirledik. Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, fakat size verdiklerinde sizi denemek istedi. Öyleyse iyiliklere koşun. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O, ihtilafa düştüğünüz şeyleri size haber verir.” (Maide, 48)

İlahi mesajın kendisi şeriatın çoğulluğundan bahsetmektedir ki bu bile aklın önemini açıkça beyan eder. “Bürokratik aklın” ilahi mesajı tahrip etmesine TDK’nın tanımından daha güzel bir örnek olur mu bilmiyorum. İşte tam da bu nokta, devletin din siyasetini oluştururken uyguladığı manipülasyonu açığa çıkarır.

Şeriat kavramına Kuran’da da bu kadar önem verilmesine karşın bilinmelidir ki şeriat yalnızca İslam diniyle özdeşleştirilemez bir kavramdır. Beşeri ilişkileri düzenlemek arzusunadaki her kanun için kullanılabilir. Ve her dinin ya da inancın kendine özgü “şeriatları” vardır. Kısacası şeriatın “hükümün okunduğu gibi uygulanması” esasına indirgenmesinin ilahi mesaja “haksızlık” olacağını belirtmek gerekiyor.

Öyleyse “şeriat isteriz” diye bağırانların, bu uğurda cina-yet işleyebilenlerin ya da aksine şeriat geliyor diye halkı korkuya sevkedenlerin anladığı şeriatın ne olduğunun saptanması kavramın doğru kullanımını biraz olsun sağlayacaktır.

Şeriat reel politik alanda işlenmeye çalışılan ve onun üzerinden çatışmalar ve iktidar kavgaları yaşanan bir kavram haline getirilmiştir. Onu savunmanın ya da karşı durmanın her ikisi birden bir *di lampedusa*’ya⁶³ işaret eder.

⁶³ Adını “Leopar” adındaki ünlü romanın yazarı İtalyan Giuseppe Tomasi di Lampedusa’dan alan kavramdır. Di Lampedusa’nın adıyla anılan ilkeye göre hiçbir şeyin değişmesi istenmiyorsa herşeyi değiştirmek bunu sağlayabilir. Siyaset bilimi alanında bu ilkenin geçerliliği daha çok Dünya Sistem Analizcileri tarafından ele alınmış ve sistemik bir kriz sürecinde imtiyazlı kesimlerin bu ilkeyi yürürlüğe sokarak sıkışan sistemi değiştiriyor görünmeye çalışarak devamını sağlamaya çalışacakları ileri sürülmüştür. Burada da aslında tam da olduğu söylenen bu tehditte bir alarm durumu üreterek karışıklı olarak birbirlerini ve dolayısıyla sistemi besleme durumu yaratılmaktadır.

Şeriat modern dönemde bir realite haline gelmeye ve ideolojilere eklemelenmeye çalışan İslami akımların kullandığı kurgusal bir kavramdır. Tarihsel olarak bakıldığında “şeriat isteği’nin” bir sıkışmışlık ve yönetimlerin krizlerinin sonucunda alternatif olarak inşa edildiğini görmek mümkündür ve bu inşa da modern bir çabadır. Çünkü şeriat bir gösterendir. İstenilen hukuksal sistemin nasıl olması gerektiğine ilişkindir. Ancak kendisine içkin kodlamalar yarat(a)maz. Çünkü paradigmatik değildir ve çeşitlenebilir. “İslami olan” ne ise onu meşru kılmakla yetinir. İslami olanın nasıl çeşitlendiği ise daha önce ayrıntılarıyla belirtilmişti.

Bugün kendisi dışındaki İslami akımları *sahib* saymayan birçok anlayış bulunmaktadır. Şii İslam ve Sünni İslam’ın birbirlerine karşı zaman zaman geliştirdikleri düşmanca tutumun ardında yatan neden de tam olarak budur. Bu da her biri İslam sayılması gereken ancak birbirlerini sahih görmeyen anlayışlar eliyle İslam’ın ontolojik/sosyolojik olarak çeşitlendirildiğinin en güzel göstergesidir.

Bütün bu örnekler İslami çeşitliliği vurgulayan “İslamlar” teriminin kullanılmasının doğru bir yaklaşım olacağını da göstermektedir. Burada sözü edilen İslam’ın sosyolojik, felsefi ve psikolojik bir çeşitlilik gösterdiği ve farklı İslam okumalarının kendilerini neden tek “sahih” yol olarak gösterdiklerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir. İslami pratiklerin farklılık içermesi, İslam’ın bir inanç olarak belirli kurallar temelinde kurgulanmış olmasına karşın içtihadî yaklaşımların, günlük yaşayışların ve İslam ve günlük yaşam arasında varolan gerilim/yakınlaşmaların gösterdiği değişkenliğin anlaşılabilmesi için böyle bir çeşitlendirme gereklidir. Bu amaçla yapılması gereken ilk şey hiç kuşkusuz ortodoks İslami itikadın sınırlarının belirlenmesi ve sözü edilen çeşitliliğin bu sınırlar içerisinde bırakılarak değerlendirilmesidir. Çünkü İslam’ın ötekileriyle ilişkilerini belirleyen en önemli unsur bu itikadi durumun

sınırlarıdır. Kısacası iki ortodoks yapı olan Sünni ve Şii⁶⁴ İslam'ın sınırları nerede başlamakta ve nerede bitmektedir? Bu sınırlarda bulunan sınır muhafızları nelerdir? Bu ve benzeri sorular İslam'ın ötekiyle ilişkisini belirleyen en önemli parametreleri açığa çıkarma çabasının da parçalarıdır ki daha önceki bölümlerde bunlara değinilmiştir.

Ancak öncelikle, İslam'ın çoğu coğrafyadaki birçok topluluğa yön veren ontolojik bir gerçeklik olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Bu coğrafyada kendisine yer bulmak isteyen akımların da İslam'ın reel politik özünden destek almak zorunda kaldığı bilinmektedir. Bu bağlamda, İslam aynı zamanda politik bir gerçekliktir. İslam'ın yaygın olarak yerleştiği coğrafyada bulunan hemen her toplulukta, İslam toplumsal ağırlığı olan bir yapı ya da kültür örüntüsü şeklinde kendisini bir şekilde var etmektedir. İslami "halka" her toplumda farklı yorumlara tabi tutulmakta ve yaşadığı ülkenin özgün şartları İslam'ın sınırlarını ve sınır muhafızlarını da belirlemektedir. İslam bu anlamda psikolojik bir gerçeklik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ancak çoğu toplumda öznelerin İslam'ı ele alış biçimleri genel olarak "pratik" bağlamda olurken, kamusal alanda yaşanan tartışmalarda İslam'ı tartışanların genellikle öğretisel anlamda değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. O halde kimin İslami halka içerisine alınması gerektiği konusundaki değerlendirmeler öğretisel bir yargılama sonrasında mı, yoksa pratiğe bağımlı bir yargılama sonrasında mı yapılmalıdır/yapılmaktadır? Bu soruya yanıt vermek isteyen Calder⁶⁵ İslam'ın öğretisel bir sınırlandırma çizdiği bu nedenle "ortopraksi" değil "ortodoksi" dini olduğunu belirtmektedir. Bu hat üzerinden gidecek olursak değişik İslam topluluklarının kişisel yaklaşımlar ve dinsel pratik ve ritüeller üzerinden

⁶⁴ El Ezher Üniversitesi Şii İslam'ı, İslam'ın 5. mezhebi saymıştır. Olivier Roy (1995). *Siyasal İslamın İflası*. Metis Yayınları, İstanbul. s. 156.

⁶⁵ Norman Calder, "İslami Ortodoksinin Sınırları". Farhad Daftary (2005). *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, İnsan Yayınları, İstanbul içinde s. 83-103.

tanımlamaya çalışılması zaten mümkün görünmemektedir. Bunun nedenleri daha önce ayrıntılandırıldı. Ancak hemen vurgulamakta yarar var: Ortodoksilerin de kendi heterodoksileri bağlamında var olabildiği ve dolayısıyla aslında her bir heterodoks akımın da kendi ortodoksisini yaratma potansiyeli taşıdığı gerçeği hala gözler önündedir. Sünniliğin ve Şiiğin ortodoksisinin varlıkları bu hat üzerinden okunup değerlendirilmelidir.

Bunlara ek olarak eğer İslam olmanın itikadi durumu öznel değerlendirmelere, belirli konjonktürel durumlara bırakılırsa oldukça katı ve dışlayıcı İslam anlayışlarının gelişmesinin de önüne geçilemeyecektir. Örneğin namaz kılmamak ya da oruç tutmamanın Müslüman olmaya engel olacağı öne sürülürse modern toplumlardaki birçok özne kendisini Müslüman olarak tanımlasa bile kimi toplumlarda İslamiyet halkasının dışına çıkarılıp rahatlıkla ötekileştirilebilecektir. Bu anlamda (eğer gerekiyorsa) öğretisel düzeyde bir analiz yapmak yöntemsel olarak daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Dolayısıyla bir öğretinin niteliğinin belirlenmesi öğretinin dışındakileri de belirleyeceğinden İslam’a Calder’in adlandırdığı gibi öncelikle ortodoksi(ler) dini demek ve bu doksa’ların da özünde tevhid ilkesinin olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşımdır.

İslam halkasının belirlenmesinde yararlanılacak en önemli araçlar ise hiç kuşkusuz İslam olmak için gerekli olduğuna inanılan şartlar değildir. Böyle bir tanımlama bir fikir verebilmesine karşın eksik kalacaktır. O yüzden İslam’ın beş şartı üzerinden İslami halkanın kurgulanmış olan sınırlarının belirlenmesi çok sağlıklı görünmemekte. Günümüzde modernizmin etkisi, toplumsal koşullar gibi nedenlerle beş şartı yerine getiremeyen ancak İslami itikada sahip grupların ve kişilerin var olduğu bilinmektedir. Üstelik “beş şart” üzerinden yapılacak bir tanımlamanın da İslam’ı ortopraksi dini yapmaya aday bir duruma getireceği de gözden kaçırılmamalıdır. Hem de bu beş şartın kendisi tartışma konusuysen.

İslam dinine *ortodoks kapıdan giriş yapmak* ve Müslüman olmak, aslında oldukça kolay bir ritüeli yerine getirmeye bakmaktadır. Bilindiği gibi İslam olmanın birinci şartı Kelime-i Şehadet getirmektir ve bu şartın yerine getirilmesi Müslüman olmak ve vadedilen cennete eninde sonunda gitmek için yeterlidir. Aslında Müslüman olmanın gerekenleri de bu noktada kendini göstermektedir. Allahın “var” olduğuna ve “bir” olduğuna inanmak ve tabii ki Hz. Muhammet’in onun kulu ve elçisi olduğuna kanaat getirmek. Ancak burada Allah’ın varlığı ve “bir”liği diğer İbrahimi dinlerde de geçerli olduğundan İslam peygamberine inanmak kritik ve dikkatle okunması gereken bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bu durum, yani İslam peygamberinin en son ve “hak dininin” habercisi olduğuna inanmak, kendinden önceki semavi dinlerin eksikliği de kabul etmek anlamına geleceğinden diğer semavi dinlerin mensupları açısından İslam’ın varlığı bağlamında büyük bir açmaz yaratmaktadır. Bu nedenle Müslüman olmak aslında diğer semavi dinlerin “eksikliği” de kabul etmek anlamına gelmektedir. Günümüzde süregiden dinler arası diyalog çabalarının ne kadar anlamlı olabileceğini de bu noktadan hareket ederek hesaplayabiliriz. Bu diyalog çabalarını önemsemekle birlikte samimi bulmadığımı belirtmek durumundayım. Kendisinden önce geleni eksik bulduğunu iddia eden bir dinin mensuplarıyla kendisinden sonra geleni kabul ettiği anda kendisini “eksik” kılacak başka dinlerin mensuplarının ortak temellerde bir araya gelecekleri kuşkuludur. Sözü edilen bu bir araya geliş ontolojik birer gerçeklik olarak reddedemeyecekleri kitlelerin politik buluşması görünümünden kurtulmamaktadır. Çünkü hem İslam hem de Hristiyanlık ve Yahudilik son yüzyılda fazlasıyla politik bir durumun ortak dinamikleri haline getirilmiştir. Başta da belirttiğim gibi böylesine bir diyalog ortamının gerekli olduğunu söylüyor ve bunu önemişiyorum. Ancak bunun farklı şekillerde tezahür etmesi gerektiğini de iddia ediyorum. Yok olmaya yüz tutan inanç

topluluklarının ve her dinin kendi heterodoks gruplarının özgürlüğü/özgürleşmesi hakkında sözü olmayan diyalogların manidar olamayacağını düşünüyorum.

TÜRKİYE'DE MÜSLÜMAN OLMAK

İslam'ın ciddi bir dönüşüm yaşadığı çağımızda bazı kavramlar ve değerler geri dönmemesine tarihin sayfalarındaki yerini almaktadırlar. Henüz felsefi, psikolojik ve teolojik birliktelik esasına dayanan bir İslam ahlakı teşekkül etmemiştir. Ve belki de modern dönem Müslümanlarının yaşadığı en büyük çelişki, uğrunda canlarını bile verebilecekleri bu denli kutsal bir emanete, gittikçe içine hapsolan, yıkıcı olmaya başlayan ve insani değerlerden uzaklaşan bir dünyada yer bulamamaktır. Ancak hemen belirtmek gerekiyor ki aslında sözü edilen bu çelişki her öznenin iç dünyasında yaşanmaktadır. Özneler, karşı karşıya bırakıldıkları gelecek tasarımıyla kendilerine güvenli bir yer bulabilmek için çabalamakta ve coğrafya ve kültürlerinin sonucu olarak en yakınındaki alternatif İslami değerlere sarılmaktadır. Buraya kadar her şey normal görünse de kitap boyunca anlatmaya çalıştığım erozyon işte tam da bu noktada başlamaktadır: Müslümanların beşeri kaygılarını, emperyalist aldatmacalarla ve hepsinden önemlisi kapitalist tortuları bünyesinde barındıran İslami anlayışlarla gidermeye çalışmak yalnız ve ancak tam da bu kaygıların müsebbibi olan sistemin devamlılığını sağlamaktadır.

Bu süreç dünyada bu şekliyle yürütülürken Türkiye'de de benzer çelişkiler kendisini göstermektedir. Sözü edilen çelişkilerin kaynağını özellikle Türkiye'de yaşayanların İslamiyeti

“kabul ediş biçimlerinde” aramak gerekiyor. Bilindiği gibi ilk Müslümanlar Türklerin ciddi direnciyle karşılaştı. Geçmişinden getirdiği inançları kolay terketmeyi kabul etmeyen Türkler İslam’ı bir din olarak zaman zaman politik nedenlerle zaman zaman da maruz kaldıkları zor nedeniyle kabullendiler⁶⁶. “Feth”i ganimet kaynağı olarak gördüklerinden ve ganimet de ümmetin sürekliliğini sağlayan en önemli faktörlerden biri olduğundan ilk Müslümanlar için cihad’ın anlamı bugünkünden farklıydı. Fetihle ele geçirilen topraklardaki Arap olmayan gruplar hızla Müslümanlaştırılmaya çalışılıyor ve ümmetin “öteki” parçası olarak yerlerini alıyorlardı. Ancak fazlasıyla yazılıp çizildiği için burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz bir etkileşim hem İslam ümmetinin hem de bu ümmete kâh zorla kâh politik nedenlerle giren çoğu Türk grubunun da kaderini etkileyecekti. Türklerin sıkıştıkları coğrafyadan çıkmak için verdikleri gayret özellikle İran ve Mezopotamya’da büyük bir hareketliliğe neden oldu. İslam ordularıyla İran kültür ve inançlarının ilk karşılaşmaları ikinci bir şok dalgası yarattı. Çünkü Türkler ve bölgede yoğun olarak yaşayan diğer etnik gruplar İran ve Mezopotamya kültürü üzerinden yeniden şekillenen İslami bir renge bürünüyorlardı. İslam’ın ilk yıllarından itibaren başlayan Şii-Sünni ayrışması da işte yeniden şekillenen bu İslam dokusuna söylem olarak uyum sağlayınca İslami çeşitlilik baş göstermeye başladı. Türklerin zorunlu coğrafı hareketinin neden olduğu bu yeni durum kısa zamanda heterodoks ve heretik düşüncelerle bezenmiş yeni grupların da ortaya çıkmasına neden oldu. Bu süreçte Kürtlerin ve diğer eski Mezopotamya halklarının da inanç örüntüleri birçok senkretik yapının oluşmasına yol açtı. Hatta Anadolu’daki İslam dokusunun şekillenmesindeki en önemli etken yerleşik Türklerin dışındaki faktörlerdi.

⁶⁶ Bkz. Erdoğan Aydın (1994). *Nasıl Müslüman Olduk? Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi*. Başak Yayınları, Ankara.

Bu senkretik yapılanmalar daha sonra bölgenin genel karakteristiği olarak İslam düşüncesinin de çeşitlenmesine neden olacaktı. İslam düşüncesi çeşitlenirken bu çeşitliliği sağlayan akımların (Antik Yunan, Helen dalgası, Akılcılık akımları, heterodoks ve heretik gruplar) ortodoks sünni yapının karşısında duramadığını, hâkim düşünce haline gelemediğini görüyoruz. Özellikle Osmanlı devletinin bir imparatorluk halini alması ve yapılan fetihlerle Arap-Müslüman topraklarının ele geçirilmesi heretik ve heterodoks olarak kabul gören bu anlayışların da “yeraltına” çekilmesine neden oldu. Osmanlı İmparatorluğu halifeliği Osmanlı padişahlarına özgü bir hale getirince artık İslami renklerden söz etmeye de mecal kalmadı. İslam artık bir imparatorluğun sınırlı zaman ve mekâna yayılmış söylemi içerisinde sıkıştırıldı ve yüzyıllarca, daha önce de belirtildiği gibi, sık bir şeriat kurgusu ve söylemi içerisine hapsedildi. Aslında halifelik din adına çok anlamlı bir hal almasa da reel politik anlamda oldukça başarılı bir araca indirgenmişti. Zaten yeni cumhuriyetle birlikte halifeliğin ilgasının da bu bağlamda tartışılması gereklidir diye düşünüyorum. Gerçi halifelik tartışmalarının yüzyılın başlarında Mısır’da sıkı bir şekilde yapıldığını hatırlamakta yarar var. Kuran’da hilafete ilişkin hiçbir hükmün olmaması bu hükmün tamamen insan aklının şartlara göre belirlediği bir durum olduğunu göstermektedir. Üstelik Şii İslam’ın, yani İslami ortodoksinin öteki yüzünün, halifeliği kabul etmemesi de bu akli hükmün tartışılabilirliğini artırmaktadır. Nur Vergin’in de aktardığı gibi hilafetin ortaya çıkması tarihsel bir olaydı ve kaldırılması ya da devam ettirilmesi bir zaruret teşkil etmezdi.⁶⁷ Bu “akli” durumun sürekliliğinin ya da kaldırılmasının tartışması da, bu bağlamda, reel politik duruma göre değerlendirilmelidir diye düşünüyorum. Ancak açıktır ki, lağvedilen halifelik makamı Tür-

⁶⁷ A. Abd-al-Razik, “L’Islam et les Bases du pouvoir”, *Revue des Etudes Islamiques*, 8, 1934, s 171-223. aktaran Nur Vergin (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. Bağlam Yayınları, İstanbul.

‘iye’de özellikle Ulusal M¼cadele sırasında önemli bir mobilizasyon aracı olarak kullanılmıştır. “Halifenin ve halifeliliğin kurtarılması” gerekliliğinden hareketle Ulusal M¼cadele’yi ger¼ekleřtiren yönetim kademesi akıllıca bir politika uygulamışlar ve Hindistan Müsl¼manlarının dahi İngiltere’ye bu konuda baskı yapmalarına neden olmuşlardır. Ancak elbette burada halifelik makamının kutsallığının göz ardı edilmesine çalışmamaktayım. Ve hatta politik bir problem olarak düşünmemeye karşın politik bir araç haline getirilen halifelik makamının kitleler üzerinde kutsallığından kaynaklı bir etkisi olduğunu görmek durumundayız. Bunun içindir ki insanlar reel politik bir araç haline getirilmiş olan bu makamla ilgili her konuda duyarlılık göstermekte ve onun kutsallığı üzerinden harekete geçmektedir. Hatta makamın gücü o derece yüksektir ki cumhuriyetin ilk yıllarında başgösteren şeyh Said ayaklanmasının hilafetin ilgasıyla doğrudan ilişkisi olduğu söylenebilir. şeyh Said hilafetin kaldırılmasıyla birlikte Türkler ve Kürtleri birbirine bağlayan bağların da ortadan kaldırıldığını yazdığı bir mektupta ileri sürerken önemli bir şeye değiniyordu. İşte daha sonra eksikliği hissedilecek olan bu bağlar yeni cumhuriyetin kurucuları tarafından “tek bir kimlikle” ikame edilmeye çalışılacaktı. Yeni cumhuriyet kutsal olan değerlerin yerine modern dönemin yeni din’i olmaya aday milliyetçi duygulara ağırlık verdi. Böylece hem eski’nin meşruiyet sağlayıcısı olan din yerini “yeni olana” bırakacak hem de modern dönemin gerekliliği olarak ulus devlet, sınırlarını tek bir kimlik üzerinden kolayca sağlayabilecekti. Cumhuriyet yöneticilerinin bu kararı almasına neden olan birçok etken mevcuttu. Birincisi Osmanlı topraklarının küç¼lerek yalnızca Türk ve Kürt nüfusun görece çok olduğu alana sıkışması ve bu iki kimliğin öncelikle etnik aidiyetler olmasıdır. İkinci neden ise İttihat ve Terakki geleneğinin bir devamı olarak din’in geri kalmışlığın en önemli sorumlularından birisi olarak gör¼lmesidir. Din cumhuriyetle birlikte meşruiyet sağlayıcı olmaktan çıkarılmak istendi. Bu

noktada hemen belirtmek gerekmektedir ki, Osmanlı imparatorluğu bir din devleti değildi. Diğer imparatorlukların tipik özelliğini gösteriyordu ve din’le olan ilişkisi imparatorluğun bekası üzerineydi. Ancak günümüzden geçmişe bakıldığında Osmanlı’nın tipik bir din devleti olduğu savının “modern bir okuma” ve oryantalizme yakın bir yanılsama olduğunu görüyoruz. Din, tekrar vurgulamak gerekirse, Osmanlı’nın kendi devleti için meşruiyet sağlayıcı bir araçtı. İşte cumhuriyet de kendi meşru alanlarını kurarken din’e karşı araçsal bir yaklaşım geliştirdi. Artık “padişahın” din’i değil, laik cumhuriyetin din’i geçerli olmalıydı ve geleneksel yapıların aksine modern dönemin yeni din’i yeniden inşa edilmiş Sünnilik ve dahi milliyetçilikti. Kısacası artık yeni bir ulus devlet ve onun sınırlarını belirlediği yeni bir din vardı.

Böylelikle “laik” bir sistem kurulmuştu. Bu sistemin işleme mekanizması klasik bir anlatımla “din işlerinin devlet işlerinden ayrılması” şeklindeydi. Ancak bu klasik ve ortodoks laiklik tanımının tersine din işleri ile devlet işleri ayrılmadı. Din, devlet işlerinin himayesi ve yapılandırılması altında şekillenmeye başladı. Elbette bu dönem başladığında tek bir İslam anlayışının olduğu ve diğerlerinin sahih olarak görülmediği de devlet tarafından ısrarla vurgulandı. Diyanet İşleri Reisliği yalnızca Sünni İslam’ı muhatap aldı ve o döneme kadar genel olarak Ulusal Mücadele’nin yanında tavrı almış olan Bektaşiliği bile görmezden geldi. Bu tarihlerden sonra din’le cumhuriyet ilişkisi “kontrol altında tutma” ilişkisi haline geldi ve din, ancak devletin siyasa’sının çerçevesinde kabul edilir hale geldi. Bu aslında onyıllar sonra Kemalizm’in krizini de oluşturacak bir anlayıştı ve Sünniliğin ulus devlet elinde yeniden şekillendirilmesi projesiyle, devletin ulaşmadığı alanlarda periferik bırakılmış yeni İslami anlayışların oluşmasına da neden oldu. Sünnilik bu yeni dönemde ilk yıllarını devlet elinde işlenerek geçiriyor ancak merkezden uzak mecralarda geleneksel İslami anlayışlar yerel din adamları tarafından diri tutulmaya çalışılıyordu.

Herkesin bildiği gibi Demokrat Parti'nin bu perifer gücü mobilize edici söylemleriyle İslam bir realite olarak 1950'li yıllarda tekrar gündeme taşındı. Bu dönemde özellikle Nur Hareketi'nin Demokrat Parti'ye vermiş olduğu destek önemlidir. Ancak İslami gruplar hâlâ kendi partilerini oluşturmak ve İslami söylemi merkeze alarak politika üretmek yoluna gitmemektedir. Bu tarz bir örgütlenme ihtiyacı Türkiye'nin 1960 sonrası ekonomi-politiğinin de izin vermesi nedeniyle meydana geldi. Anadolu'nun orta ölçekli üreticileri periferde oluşan kültürel birikimin de yardımıyla İstanbul sermayesi ve onun modern değerlerle örtüşen söylemine karşı gün yüzüne çıkmaya başladı. Adalet Partisi'nin dışında kalan ilk politik İslami söylem bu süreç içerisinde Milli Nizam Partisi (MNP) tarafından gerçekleştirildi. MNP, 1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız olarak parlamentoya giren Necmettin Erbakan tarafından kuruldu. Amblemi, işaret parmağını kaldıran "sol" bir yumruktu. Genel Başkanlığına Necmettin Erbakan'ın geldiği parti içinde, A. Tevfik Paksu, Süleyman Arif Emre, Hasan Aksay ve Fehmi Cumalıoğlu gibi isimler vardı. MNP, Adalet Partisi'nden (AP) ayrılan Isparta milletvekili Hüsametdin Akmumcu ve Tokat milletvekili Hüseyin Abbas'ın da katılımıyla TBMM'de üç milletvekili ile temsil edildi. Partinin Kuruluş Beyannamesi'nde "Aziz Milletimiz; Bugün, daima Hak'ka bağlılıkta, Hak'kı tutmakta, iyiyi destekleyici, kötüyü men edici hüviyetiyle insanlık tarihinin en ulvi mahreki üzerinde yürüyen Büyük Milletimizin çeşitli tesirlerle kendi yolundan saptırılması gayretlerinin hüküm sürdüğü oldukça uzun bir devreden sonra yeniden ulvi ve şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtulması için füzelerin ateşlendiği gündür. Milli Nizam Partisi; Milletimizi karışık ve karanlık devrelerden sonra aydınlığa götürecek, onu parlak tarihi yörüngesi üzerine yeniden oturtmak için ateşlenen güçlü füzedir. Bugün bu füzenin ateşlendiği gündür. Bugün bu mutlu gündür. Bütün milletimize uğurlu ve hayırlı olsun. Ey daima Hak'kı tutmak, iyiyi sağlamak ve

kötüyü men etmek yolunda bulunmak üzere seçilmiş mümtaz ve Aziz Milletimiz!” deniliyordu.⁶⁸

İslamcı MNP Anayasa Mahkemesi’nin, 14 Ocak 1972 gün, 14072 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan gerekçeli kararı ile 20 Mayıs 1971’de, “laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı hareket ettiği” gerekçesiyle kapatılana kadar İslami söylemi merkezine alan ilk parti olduğu sinyali de verdi. Bu kopuş belirgin bir kopuştu çünkü daha öncesinde açık biçimde muhafazakâr ya da milliyetçi bir söylemin içerisinde eritilen İslami söylem ilk kez başat hale geliyordu. Artık İslam, çatışmaların merkezi bir unsuru oldu. Tam da bu noktada demokratikleşme isteğiyle hareket ettiklerini söyleyen İslamcı kesim, Kemalist yönetimin tek parti döneminde yaptığı hataya düştüler. Oysa İslam’ı bir taraf yapmak yerine Türkiye’deki devlet eksenli İslami anlayışın eleştirilmesi üzerinden başlatılacak bir demokratikleşme hareketi Türkiye açısından daha değerli hale gelebilirdi.

1970’li yıllar sağ ve sol örgütler ve partiler arasındaki çatışmaların yoğunlaştığı ve aynı zamanda sol ideolojinin etkinliğinin başladığı yıllardı. Bu dönemde kurulan Milli Selamet Partisi (MSP) kendince sağ-sol çatışmasının dışında kalmaya ve İslami bir anlayış yerleştirmeye gayret etti. Bu hareket 12 Eylül 1980 darbesinden sonra kapatılacak ve bağımsızlaşmaya başlayan, güçlenen reel politik İslamcı harekete devlet tarafından ince bir ayar çekilecekti. Darbe sosyalist sol’un üzerinden bir silindir gibi geçti. Darbe sonrasında büyük bir insan kıyımı yaşandı. Yaklaşık 650 bin kişi gözaltına alındı. 1 milyon 683 bin kişi fişlendi. Yargılananlardan 517 kişi idam cezasıyla cezalandırıldı. 50 kadar insanın idam cezaları infaz edildi. Darbe sonrasında 14 bin kişi vatandaşlıktan çıkarıldı. Cezaevlerinde yaşamlarını yitiren 299 kişinin 14’ü açlık grevi sonucunda ölürken, 16 kişinin “kaçarken” vuruldukları, 95 kişinin

⁶⁸ Abdullah Manaz (2005). *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslamcılık*. Ayraç Yayınları.

“atışmada” öldürüldükleri ve 43’ünün ise “intihar” ettikleri söylendi. Bu dönemde 73 kişiye doğal ölüm raporu verildi. 144 kişi ise kuşkulu şekillerde yaşamlarını kaybettiler.

Darbe sonrasında yaşanan büyük karmaşa sırasında devlet, sol örgüt ve partilerin yönetici ve üyelerini adeta “kılıçtan geçirdi”. Sol ideolojiler uzun bir süre toparlanamayacak şekilde sakat bırakıldı. Ülkücü hareket ise kısa süre içerisinde devletin yeni düzenlemesinin bir aracı haline gelecekti. İşte bu dönemde İşlam yeniden ele alındı ve İşlami anlayışın sınırları yeniden çizildi. Artık dha güçlü bir “Devlet İşlami” inşa edilmeye başlanmıştı. Bu inşa sürecinin en önemli bileşenlerinden birisi de Türklük olacaktı. İşlam, darbeden sonra, Trklgn bir unsuru olmaya indirgendi ve Türklük vurgusu daha güçlü olan Türk-İşlam sentezi bu dönemde devletin resmi anlayışı haline getirildi.

1990’lı yıllar devlet eksenli bu yeni İşlami kurguya rağmen güçlenen muhafazakâr yapıların bir hamlesine daha tanık oldu. Bu yıllarda yükselişe geçen Kürt milliyetçiliğinin silahlı eylemlerle devlete karşı giriştiği savaş, İşlami “diriliş” sürecinin tetiğini çekti. Kürt milliyetçiliğinin önüne bir an önce geçmek isteyen devlet bu bölgelerde İşlam’ı birleştirici bir unsur olarak kullanmaya çalıştı. Sorunun asıl kaynağına inmek ve cesur önlemler almak yerine söylem olarak yapılan mücadele iki önemli sonuç doğurdu. İşlam gerçekten de bazı bölgelerde devlete olan “bağlılığı” sağladı ve hatta bazı Kürt aşiretlerinin PKK’ya karşı savaşmasında yararlı oldu. Ancak bu yöntem bir başka sonuç daha doğurdu ki bu sonuç bölge dinamizminin devletin elinden giderek daha fazla uzaklaşmasına neden olacaktı. Bazı gruplar Hizbullah adı altında örgütlenirken kontrolden çıktı ve bağımsız bir g olarak varlığını devam ettirmeye başladı. Bu kontrol dışılık devlet tarafından kısa sürede engellendi. Hizbullah’a yönelik operasyonlar devletin bir başka ince ayarıydı. Ancak İşlam’ı birleştirici bir unsur olarak gören ve bölge köyleri zerine Kuran’dan ayetler ata-

rak meşru bir durum sağlamaya çalışan devlet, bölünme tehdidini uzaklaştırmaya çalışırken seküler yaşamdan oldukça fazla ödün verdiğinin farkına oldukça geç varacaktı.

Bu şiddet ortamında Refah Partisi, MSP geleneğinin devamı olarak, 1994 seçimlerinden itibaren taşıdığı İslamcı söylemle yükselişe geçmişti ve bu yükseliş meşru iktidara sahip olmakla sonuçlanacaktı. “İslami söylem” Türkiye tarihinde ilk defa yönetimdeydi. Devlet kendine yönelik “etnik milliyetçi” bir tehdidi bitirmeye çalışırken bir başka “tehditle” karşılaşmıyordu ve bu “tehdit” bu defa devletin yönetim birimlerini ele geçirmişti. Konumuz olmaması açısından bu tehdidin iç dinamiklerini değiştirecek olan askeri müdahaleye (28 Şubat Müdahalesi) değinmeyeceğiz. Ancak bu sürecin İslami söylemi merkeze alarak devlet yönetimine talip olan bir başka zümrenin Adalet ve Kalkınma Partisi’ni kurmasıyla sonlandığını belirtmekte fayda var.

Halk İslamı: Bir Asimilasyon Aracı mı?

Türkiye’de de, dünya genelinde olduğu gibi, İslam reddedilemez bir gerçekliktir. Reddedilemez oluşunun en önemli nedeni doğru bulunsun ya da bulunmasın söylediklerinin beşeri ilişkileri derinden değiştirme potansiyeli taşıması ve ayrıca bu ilişkileri güçlü bir şekilde düzenliyor olmasıdır. Bu noktada önemli olan bu gerçekliğin felsefi, kültürel ve ideolojik niteliğinin doğru belirlenmesidir. İslam, rengi ne olursa olsun Türkiye’de de yukarıda bahsedildiği gibi sosyolojik, kültürel, felsefi ve psikolojik İslamlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu çeşitlilik içerisinde her renk kendini aynı itikadi zeminde farklı hallerde inşa etmektedir. Bu noktada tartışılması gereken şey Türkiye’deki durumdur. Türkiye özeline bakıldığında “Müslüman olmanın” sınırlarının tasavvufi gelenekten oldukça etkilendiğini görmekteyiz. Tasavvuf bu coğrafyada İslam’ın

“tutunma” yollarının başında geldiğinden İslam’ın tasavvufi bir renge boyanması kaçınılmaz olmuştur. Bu tasavvufi-heterodoks davranış kalıplarının birçoğu günümüzde giderek asimilasyonist politikaların en önemli silahı haline gelen Halk İslamı terimi adı altında toplanmaktadır. Halk İslamı asimilasyon sürecinde önemli bir silahtır dedik çünkü İslam halkası dışında olan ve fakat bu coğrafyada yaşayan “ötekilerin” yumuşak bir geçişle İslam halkası içerisine dahil edilmesine aracı olur. Halk İslamı terimi ulema’nın yüksek İslam bilgisi ve tavrının olmadığı, gündelik yaşama daha uygun olan İslam anlayışları için geçerli olmasına karşın İslam dışı her tür yapı için bile kullanılır hale gelmiştir. Buna göre, sözü edilen İslam dışı yapılar aslında “Özünde İslam’dır ancak kısmen bozulmuştur”. İşte bu anlayış Halk İslamı kavramını türlü yanlışların aracı konumuna indirgemıştır.

Halk İslamı Türkiye gibi, tarihinde tasavvufi oluşumların ve atalar kültürünün güçlü olduğu toplumlarda ağırlık kazanmıştır ve eski inanç artıklarının izlerini de taşımaktadır. Bakıldığında, Türkiye’de yaşanan İslam’ın ulema İslamı’ndan daha yaygın ve etkin olduğu görülecektir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde de ulemanın İslam anlayışının genel olarak halkın İslam anlayışından farklı olduğu görülmektedir. Bu elit kesimin Yüksek İslamı cumhuriyet döneminde yerini pozitivizm’e bırakırken Halk İslamı’nın ayakta kalmasına neden olan tarikat örgütlenmeleri yaşamaya devam etmiştir.

Ancak özenle belirtilmesi gereken nokta Halk İslamı anlayışı altında tanımlanması gereken grupların ya da toplulukların İslam’ın daha önce bahsedilen itikadi geleneğinin içerisinde olması zorunluluğudur. Bu tür yapılar heterodoks olsalar da İslam halkasının içerisinde ve Halk İslamı teriminin de kapsamına girmektedir. Bu bağlamda itikadi mezheplerin ya da tarikatların Halk İslamı kapsamında değerlendirilmesinde bir problem yoktur. Ancak bu noktada itikadi olmayan ve İslam dışında değerlendirilmesi gereken inançların da Halk

İslamı adı altında değerlendirilme alışkanlığı içerisinde olduğu görülmektedir. Bir üst ad olan ve altında Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi birçok inanç grubunu içerisinde barındıran Aleviliğin de bu minvalde değerlendirilmeye çalışıldığı ve Aleviliğin bileşenlerinden olan bazı İslam dışı yapıların böylelikle asimilasyona uğratılmaya çalışıldığı gözlenmektedir. İslam dışı yapıların bilinçli ve sistematik bir şekilde İslam içerisinde değerlendirilme geleneği bizzat bağımsız milliyetçi-muhafazakâr yapıların İslamcı akımlar üzerindeki güçlü etkisinden meydana gelmektedir.

Antropolojik açıdan Halk İslamı'nın o inancın klasik eserlerine yapılan atıflardan ziyade, dua, dinsel formül ve hikâyelerin ezberlenmesiyle, her tarıkata özgü ibadetin yerine getirilmesine dayandığını hatırlatan Arkoun⁶⁹ aynı zamanda Halk İslamı sayılabilecek kesimin sosyolojik açıdan şehirlerdeki küçük zanaatkâr, uşak, düşkün ve işsizler olduğunu belirtmekte buna mukabil din adamları (muratblar, ermişler, tarikat şeyhleri) ve toprak ağalarını şehir İslamı kapsamına almaktadır⁷⁰. Ortodoks çizgiden kaçmaya çalışan Arkoun'un sınıflandırmasının bile yetersiz olduğu görülmektedir. Oysa doğru olan özellikle hicri VI. yüzyıldan itibaren görünmeye başlayan ve günümüze kadar uzanan çeşitli *inan* biçimlerinin yeni bir dindarlık hali olarak ele alınması gerekliliğini kabul etmektir. Bir örnek vermek gerekirse Karamustafa'nın⁷¹ hatırlattığı gibi sapkın zahidlik bile bu Halk İslamı kavramı altındaki asimilasyondan nasibini almış ve bu yeni dindarlık biçimi "halk dini denizine atılıp kendi tarihsel özgüllüğünden soyundurularak tarihsel açıklamaya geçit vermez kılınmıştır".

Görüşler ne şekilde olursa olsun yukarıda bahsedilen değerlendirmeler ışığında örneğin Aleviliğin bileşenlerinin bir

⁶⁹ Mohammed Arkoun (1994). *İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı*. Cogito, Sayı 1, Yaz 1994 s. 51-65, s.56.

⁷⁰ A.g.e. s. 56.

⁷¹ Ahmet T. Karamustafa (2007). *Tanrının Kuraltınmaz Kulları. İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. s. 15.

bütün olarak Halk İslamı olarak tanımlanmasının önemli eksiklikler ve yanlışlıklar içerdiği görülecektir. Çünkü ulemaya ait olmasa bile dua, dinsel formül ve ibadet anlayışlarının ve hatta İslami amentü'nün bileşenlerinin bu yapılarda olmadığını söylemek zor değildir. Üstelik Aleviliğin bir bütün olarak bu kategoride değerlendirilmesi onu bir alt kültür kırıntısına sıkıştırmak anlamına gelecektir ki bu sıklıkla yapılmaktadır.

Bu bakımdan günümüzde Alevileri bütünüyle İslami halkanın içerisinde ısrarla konumlamak isteyen grupların örneğin Mevleviliğin durumundan yararlanarak bunu yapmak istediklerini de görmekteyiz. Bugün yalnızca kültürel düzeyde varolsa da Mevlevilik İslam halkası içerisinde kalan tasavvufi yapıların en popülerleri olarak dikkatimizi çekmektedir. Ancak bu tasavvufi yapılanmanın Türkiye'de kültürel hegemonya üretmede kullanıldığını görmekteyiz. İslam'ın kucaklayıcı, popüler ve politik olmayan yüzünün aktarılmasında bu tür yapılar vitrine çıkarılmaktadır. Benzer ama İslam dışı oluşumlar da asimilasyonist bir tarzda İslam halkasına çekilmeye çalışılmaktadırlar. Oysa Mevlevilik bile bugün ortodoks İslami doksaların dışında bırakılacak birçok öğeyle bezenmiştir. Kısacası Mevlevilik aracılığıyla Alevileri asimile etmeye çalışan zihniyetin Mevleviliği de bir "artık" olarak değerlendirdiği zaman zaman görülmektedir. Bu bağlamda incelenecek olan Alevi topluluğunun durumuna sonraki bölümlerde değinilecektir.

Devlet'in İslami söylemleri kullanma ve kitleler üzerindeki etkinliğinin bu denli güçlü olmasının en önemli nedenlerinden birisi hiç kuşkusuz Türkiye'de İslami anlayışların hem tasavvufi gelenekten beslenmesi hem de daha sonra bu geleneğin devlet ve milliyetçi okullara eklenilerek kendini geliştirmeye çalışmasıdır. Türkiye'de herhangi bir inancın İslam'ın neresinde olduğu sorusunun getirdiği karmaşa basit bir ifadeyle çözüme ulaştırılacak cinsten görülüyor. Gelenekçiliğin, muhafazakârlığın ve milliyetçi anlayışların ağırlığını üzerinde hisseden İslami anlayışların, İslam'ın sınırlarını çizirken

bu nedenle zorlandığı görülmektedir.

Buna göre, dar anlamlarıyla ateistliğini açıkça deklare etmeyen, Hristiyan ya da Yahudi olmayan neredeyse bütün unsurlar İslam olarak kabul görmekte ya da bunun “olması gereken olduğu” hissettirilmektedir. Buna en güzel örnek hiç tereddütsüz bir şekilde İslami halka tarafından istenilerek içeri alınmaya çalışılan ve bu kitapta daha sonra geniş bir şekilde tartışılacak olan, Aleviliğin ve Alevilerin durumudur.

Modern düşüncenin İslamcı pratikte kendisini gösterdiği en somut alan Alevilerle olan ilişkidir. Muğlaklığın hoş karşılanmadığı, yapısal muğlaklıklarının İslam’ın sınırlarını da muğlaklaştırdığı düşünüldüğünden, Aleviliğin halkanın içerisine dahil edilme ya da halka dışına itilme çabalarıyla karşılaşmaktayız. Ancak bu noktada her iki tavrın da aynı kaygıdan köken aldığı belirtilmekte yarar var. İslamcı pratik aslında Aleviliği netleştirerek kendi sınırlarındaki muğlaklıkları yok etme çabasıdır. İslamcılar kendi çelişkilerini Alevilik üzerinden giderme kaygısıdır. Bu nedenle Aleviliği İslam’ın içine dahil etmek onlar için daha mantıksal bir yaklaşım gibi durmaktadır. Çünkü aksi durumda devletin en azından siyasi olarak manipüle edebildiği bir topluluğun farklı hukuksal statüye bürünme olasılığı bulunmaktadır ve devlet geleneğiyle beslenen İslamcılar için bu çok anlamlı bir sonuç değildir.

Politik bir unsur olan milliyetçiliğe ek olarak İslam da devletin siyasasını oluşturmada kullanılmaktadır. Milliyetçiliğin İslam’ın ilk zamanlarından itibaren bir gerçeklik olarak İslam’a eklenmeye çalışması İslam’ın yayıldığı coğrafyanın özelliklerinden ve İslam’ın devlet’e ilişkin hedeflerinin netliğinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda İslam Türkiye’de de milliyetçiliğin değişik görüntüleriyle, tabir-i caizse, sahneye çıkarılmak durumunda kalmıştır.

ALEVİLİĞE DOĞRU I: ZAMAN VE İSLAM

Ezel şu an'dır, ebed şu an'dır, kâdem şu an'dır...
Arabi

Müslüman dünyanın modernizmle olan sorunlu ilişkisine kısa bir giriş niteliğindeki bu kitapta, aynı zamanda, hem modernizmle hem de İslam'la *sorunlu fakat zorunlu* ilişkiler yaşayan Alevilik üzerinde de durulacağı daha önce belirtilmişti. Bu ilişkinin niteliği ve niceliği kitabın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla irdelenecek. Ancak daha önce Aleviliğin Ortodoks İslam'dan ayrıştığı bazı alanların ve kavramların işaret edilmesi yerinde olacaktır. Bu kavramlardan birisi *Zamandır*. Zaman kavramı ve Zaman kavramını merkeze alarak geliştirilen teoloji, heterodoks ve heretik unsurların özgün niteliklerini de açığa çıkarmaktadır. Belirgin bir ayrışmaya öncül veriler sağlayan bu kavramın irdelenmesi için öncelikle İslam'da Zaman kavramına değinilecek ve daha sonra da Zaman'ın farklı algılanışları üzerinde durulacaktır.

İslam diğer bütün inanç şekilleri gibi dogmatik öğeleri içerisinde barındıran ve öğretisini bu öğeler yardımıyla kuran bir dindir. Aslında diğer kitabi dinler gibi insana misyon yükleyen ve bu misyonun gerçekleşebilmesi için insanı Tanrıyla tek taraflı da olsa dinamik bir ilişki içerisine girmek zorunda

bırakan bir iç yapılanmaya da sahiptir. Bu dinamik ilişki insana yapması ve yapmaması gerekenleri gösteren ve bu zorunluluk ve sorumluluklar dizgesinin sonunda ulaşması gereken amacı açıkça belirten bir durum sağlar. Tanrı insanla olan iletişimini vahiy yoluyla sağlamaktadır. Vahiy'in görevi Tanrı'nın "unutulmasını" engellemek olduğu gibi, insanla Tanrı arasında olagelen mesafeyi de korumaktır. Tanrı, ortalama insanla doğrudan iletişim kurmaz. Vahyin görevi öncelikle Allah'ın kendi varlığını ifşa ederek yaratılış sonrasında dünyaya "düşen" insana kendisini anımsatmaktır. Vahiy aynı zamanda insana Tanrıyı hatırlatır ve tam da bu anımsatma insanla Tanrı arasındaki mesafenin yeniden oluşturularak mutlak erk'in anlamının yeniden inşasına girişmektir.

İletişim "seçilmiş" insanlar üzerinden gerçekleşir. İletilen "kelam" aynı zamanda bir "bilgi"dir. Ve bu bilgi yalnızca insanla değil bütün evrenle ilgilidir. Sonuç olarak ilahi "kelam" bilgiyi içerisinde barındırmaktadır ve her bilgi gibi, bilgi haline gelebilmek için insan aklına ihtiyaç duymaktadır. Tam da bu noktada vahyin *nasıl* yorumlanması gerektiğine ilişkin problemler çıktığı gibi, vahyin *kim* tarafından yorumlanması gerektiğine ilişkin sorunlar da açığa çıkmaktadır. Yorumun kim tarafından ve nasıl yapılacağına ilişkin kaygılar yersiz değildir çünkü yorumlama sürecinde meydana gelen çeşitlilik birçok İslami geleneğin oluşmasına da aracı olmuştur. İslami geleneğin oluşumunda önemli roller oynayan tevil'in modern dönemle birlikte vahyin içerdiği söylenen bilgiyi modern kodlamalarla yeniden ürettiği daha önce belirtilmişti.

Ancak konumuz açısından bir başka önemli nokta vahyin içerdiği ve teolojik olarak temellendirilmiş olan "insan kurgusudur". Ortodoks İslam'daki insan kurgusu o denli güçlüdür ki ortalama bireye şekil vermeyi ve onu vahiyle bilgilendirirken bir iktidar kurgusu içinde yeniden yapılandırmayı önerdiği için benzer yöntemi izleyen diğer öğreti ve sistemlerle çatışma yaşamaktadır. Kısacası ortalama bireyi ve ortalama gün-

lük yaşantıyı düzenleme gayreti ve kaygısı içindeki diğer öğreti ve ideolojilerin İslam'ın ortodoksisiyle olan çatışmalarının temelinde bu durum yatmaktadır. “Kuran'ın insanı” inancın ve itaatin merkezine yerleştirilmiştir. Bu tür bir öğretiyle insan bir “özneye” dönüştürülmüş ve özne haline gelen insan çok gerekenli bir inanç yumağının içinde kendisini asılı halde bulmuştur. Aslında bugün çatışmakta olan modernizm ve din'in ortodoks yorumlarının ortak özelliklerinin başında evrenselliğe olan yatkınlıkları ve dünyayı bir bütün halinde değiştirebileceklerine olan totaliter inanç gelmektedir⁷². Her iki yaklaşımda da insan “öz”dür ve insani özelliklerden hareketle evren tasavvuru oluşturulmaktadır. Bu bakımdan bile modern dönemde din rasyonel öğelerle dolu bir bütünlüğü de temsil etmektedir.

Karşılaştırmak gerekirse, modernist yaklaşımlar da bireyi özne haline getirmiş ve onu modern felsefenin taşıyıcısı durumuna indirgemıştır. Aslında hem dinlerin hem de modernizmin birey merkezli değişim amaçlarının altında yatan neden tam olarak budur. Bireye bir özne olarak ihtiyaç duymaktadır ve bu ihtiyaç artan bir şekilde öznenin diğer öznelerle gittikçe “benzeşmesine” ve bu totaliter yapı içinde çeşitli “renklerin” silinip gitmesine neden olmaktadır. İnsanın, hem dinlerin ortodoks yorumları hem de modernizmin tekleştirici pratiği içinde belirli misyonların taşıyıcısı olarak ele alınması onun ancak akıp giden zaman içerisinde bir yere yerleştirilmesiyle mümkündür. Bu nedenle, insan, her iki anlayışta da akıp giden zaman içerisinde geleceğe yönelik kaygıları olan ve geleceği bugünden kurmaya çalışan bir misyon sahibi olarak değerlendirildi. Zaman doğrusaldı. Ve bu doğrusallığın *ilerisinde* yaşanacaklar insanlar tarafından belirleniyordu. Artık insanın

⁷² Ancak modern'in ve din'in kutsal anlayışlarındaki farklılığın da çatışmanın ana damarlarından birisini oluşturduğunu belirtmekte fayda var. Bunun için bkz. Özgür Taburoğlu (2008). *Dünyeyi ve Kutsal. Modernlerin Maneviyat Araştırmaları*. Metis Yayınları, İstanbul.

güçlü bir gelecek algısı ve kaygısı vardı. Bu yeni algı ve kaygıyla beraber insan *ölümlülükle* tanıştı. Modern dönemle birlikte ölümün anlamı değişti. Ölüm modern insanda bir sondu ve bütün algılarını ilerleyen zaman üzerine kurmuş olan insan'ın dayanamayacağı kadar acı bir sondu. Modern insan bu noktada geleneksel insan motifine göre zayıftı. Geleneksel zaman algısı özellikle Doğu'da zamanın doğrusal değil çoğu zaman helezonik ya da salt döngüsel olarak tasavvur edilmesiyle karakterizydi. Özellikle ezoterizmin zaman algısına baktığımızda zamanın dün, bugün, yarın olarak tasarlanmasından ziyade belirgin olmayan, birbiri içerisine geçmiş anlar olarak tasarlandığını görüyoruz.

Bütün bunlar düşünüldüğünde Batı geleneğini oluşturan düşünsel omurganın Zaman konusunda söz sahibi olmak istemesinin önemli bir anlamı olsa gerek. Bu anlam hiç kuşkusuz bir kategori olarak ele alınsın ya da almasın Zaman'ın toplumsal kurguyu şekillendirici etkisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Zaman öyle ya da böyle önce mitolojik Tanrılarla, sonra 'İnsan'la ve en sonunda Tanrı/Allah aracılığıyla insanla ilişkilendirilmiştir. Böylesine önemli bir işlev taşıması modern dönemlerde mekân ve zamanda yaşanan radikal değişiklikler nedeniyle onun yeniden ele alınmasına neden olmuş ve bu ele alış modern toplumun inşasında yardımcı bir rol oynamıştır. Batı'ya atfedilen bu dizge hiç kuşkusuz onunla etkileşim içinde olan Müslümanların da tartışmalara katılmalarına neden olmuş ve İslam inancında Zaman algısının çeşitlenme sürecine katkıda bulunmuştur.

Ortodoks İslam siyasası eskatolojik ve çizgisel bir zaman anlayışı taşımaktadır. Bu anlayış basit bir ifadeyle süregiden ve geriye dönderilemeyen Zaman içerisinde insanın Allah'ın istediği şekilde vaktini geçirmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. İslam ortodoksisi Zaman'ın yalnızca bu şekilde bir soyutlamasını yapmakla kalmamış aynı zamanda Zaman'ın günlük yaşantı ve ritüellerle olan ilişkisini sıkı bir şekilde örerek İslam

siyasal alanının oluşumuna katkıda bulunmuştur. Giderek siyasi iktidara eklenilerek ve hatta ondan beslenerek ayakta kalan ortodoks Sünniliğin ihtiyacı olan “zaman parçaları” da bu yeni iktidar alanlarında yeniden kurgulanmıştır. Zaman tasnifini modern çağlara benzer şekilde yapan İslam ortodoksisinin bu tarz bir zaman inşasına önemli tartışmalar eşliğinde girdiğine şüphe yok. Hatta bazı İslamcıların bu inşa çabasıyla “an” kavramı “...yaşadığı ânın gereklerini çok iyi düşünerek, faaliyetlerini Allah nezdinde en evlâ ve en faydalı sayılan işlerden başlamak suretiyle, en küçük bir zaman parçasına pek çok iş sıkıştırarak, Hakk’ın bahsettiği imkânları, ilâhî mevhibeler adına yedi veren, yetmiş veren, yediyüz veren... tohumlar gibi değerlendirmeye çalışmasıdır...”⁷³ söylemiyle eskatolojik-toplumsal bir anlama ulaşmış ve dolayısıyla siyasal olanla bağdaştırılmasına yol açmıştır. Oysa biraz sonra açıklanacağı gibi *dehr* ve *an* ve dahi *dem* kavramları, Zaman’ı, bu tarz pre-modern bir okuma yapmaksızın algılayan heterodoks/heretik geleneklerin kavramlarıdır.

Ezoterik Zaman

Bu bağlamda ezoterizmin Zaman algısına baktığımızda Zamanın dün, bugün, yarın olarak tasarlanmasından ziyade belirsiz olmayan, birbiri içerisine geçmiş anlar olarak tasarlandığını görüyoruz. Örneğin Kuran’da yer alan kıssaların birçoğu insanın kendi geçmişiyle yüzleşmesini ve bu geçmişin ilahi kelamla bir kez daha yeniden ve farklı şekilde okunmasını sağlıyordu. Artık “bugün” farklı bir anlam kazanmıştı ve “bugün” gelecek için yapılması gerekenlerin günüydü. Geçmiş ise geleceğe ilişkin tasarımların oluşturulduğu kaynaklarla doluydu. Bu ilahi tasarım modern dünya tarafından aynen “kopya

⁷³ Fethullah Gülen (1996). *Vakt*. Sızıntı Dergisi, Ağustos 1996, Cilt 18, Sayı 211.

edilmiştir”. Ancak bir farkla: bilginin kaynağı artık ilahi değil beşeridir. Modern dünyada da zaman doğrusaldır ve bugün, yarın için yapılan hazırlıkların yapıldığı zamandır. Bugünün yarını şekillendirmede etkisi güçlüdür ve bunun geçmişteki doğrular, yanlışlar ya da eksikliklerden yola çıkılarak yapılması gerekmektedir. Ancak zamanla dinlerin kullandığı “kıssalar” ve vahyin bilgisi modern tarih yazımına ilham kaynağı olmuş ve modern tarih anlayışıyla şekillenen modern bir dine, milliyetçiliğin oluşumuna katkı sunmuştur. Hep geçmişten dersler çıkararak yarınki “kutlu” zamanlara ulaşmaya çalışan modern bir dindir milliyetçilik. Kurgusal bir geleceği geçmişten koparıldıklarıyla inşa eder. Artık modern dünyanın bütün ideolojileri, geleceğe yönelik kurgularını, iyi ve kötünün savaşının sonunda erişilecek “kutlu” anlar için saklamıştır. Tarih yaşanırken tek amaç “gelecektir”. Bireyin evrensel doğru olan değerlere kendisini yönlendirerek hem bireysel hem de türsel kurtuluşu sağlaması gerekmektedir. Bu çizgisel tarih anlayışı bir son’a ulaşmak zorunda kaldığından bu son da ideolojinin yapısına göre farklı şekillerde ifade edilmiştir. Sosyalizmde sınıf savaşımının sonunda kurulacak eşitlikçi/özgürlükçü sosyalist bir devlet, liberalizmde özgürlükler üzerine kurulan bir toplum gibi kurgular nihai sonlara ulaşmak zorunda kalan bu ideolojilerden kaynaklanmaktadır.

Modernizmin çocukları olan ideolojilerin tarihselliğe yaklaşımı ortodoks İslam’ın (Onlardan felsefi olarak oldukça farklı dok-saları olsa da) tarihsellik anlayışıyla bu bağlamda benzerlik göstermektedir. Tarihi, akıcı ve nedensellik ilkesine göre değerlendiren ortodoks İslam da bireye akıp giden zamanın anamlanabilmesi için çeşitli misyonlar biçmiştir. Ancak yukarıda bahsedilen bütün bu anlayışlar “özcü” anlayışlardır ve hemen hepsi gerçekleştirme zorunda olduğu bir misyon ve evrensel bir tanımlama kaygısıyla hareket etmektedir. Ve bir başka ortak noktaları da, özneyi kendileri için yalnızca taşıyıcı olarak kurgulamaları nedeniyle bireyin onlar tarafından amaç değil araç olarak görülmesidir.

Özne artık dünyaya “atılmıştır” ve zaman ilerlemektedir. İlerleyen zaman dinsel gerekenler tarafından bölünmüş ve müminin zamanı ritüeller aracılığıyla yeniden inşa edilmiştir. Gün beş vakit, hafta Cuma, yıl haram aylar, anlar ise takvadan ayrı düşünülmemesi gereken kavramlardır. Örneğin uykunun bile bölünüp, ibadetin en hayırlı vakitler olarak adlandırılan “seher vaktinde” yapılması bu düzenlemenin bir başka örneğidir (Zariyat Suresi 17 ve 18. ayetler bu konuda güzel bir örnek oluşturmaktadır “*Geceleri az uyuyup, seher vakitlerinde Allah’tan bağışlanma dilerler*”). İslam peygamberinin “*Dehre (zamana) sövmeyiniz, çünkü Allah zamanın ta kendisidir*”⁷⁴ şeklindeki hadisi ise Zamanın Tanrıya olan özdeşliğinin ve Zamana verilen önemin göstergelerindendir. Burada, dikkat edilecek olunursa, Antik Çağın zaman-değişim ilişkisinden yola çıkarak soyutladığı *mutlak zaman* görüşünden ziyade Zamanın Tanrı tarafından yaratıldığını ileri süren Hristiyan inancının izlerine rastlanmaktadır.⁷⁵

Zamana atfedilen değer bu kadar önemli olmasının bir başka nedeni “toplumsalın” ve dolayısıyla İslam siyasalının oluşturulmasında zamanın düzenleyici rolünden ötürüdür. Yeni oluşturulan bu gelenekle mümin olmanın gerekenlerinin çeşitli *Zamanlara* uymaktan geçtiği her daim hatırlatılır. Zaman, insana ödevlerini ve bir cemaat halinde yaşamının gerekenlerini hatırlatma aracı olarak yeniden tasnif edilir. Bu hatırlatma siyasal bir toplum kurgusu içinde insanı belirli hareket tarzlarına ve mekânlara bağımlı kılar. Belirli ve tekrarlanan hareketler ve bağımlı olunan mekânlar ise iktidarın işletildiği alanlardır. Zamanın bu şekilde siyasallaştırılması aslında İslam

⁷⁴ Muhammed-i Gazâli, Kimyâ-yi Sa’âdet, nşr. Ahmed-i Ârâm, Tahran 1361/1982, C.2., s. 535.den aktaran Derya Örs (2001). *Nâsir-i Huseyn’in Şiirlerinde Felsefeden Şikâyet Teması*. NÜSHA, Yıl: 1, Sayı: 2, Yaz 2001, s. 7-18.

⁷⁵ İslam’da akl’a yaptıkları vurguyla önem kazanan Mutezile akımına göre ise Zaman alemle birlikte yaratılmış olup sonsuza kadar sürecektir. Buna karşılık “*Dehriyyun*” yani zamancılar adı verilen bir akım taraftarları ise, sonsuzdan gelip sonsuz dek tek kalıcı gerçeğin Zaman olduğunu söyleyerek, zamanın bir başlangıcının, dolayısıyla “yaratıcısının olmadığını” ileri sürerler. <http://www.dusuncegezgini.com/zaman.htm>

ortodoksisinin Aristoteles geleneginden devralıp devşirdiği Zaman algısının izin verdiği ölçüde gerçekleştirilir.

Çoğu İslam filozofu zamanın sonsuz olduğunu ileri sürerken örneğin yaratılışın Allah'ın keyfi olarak belirlediği bir anda olduğunu söylemektedir. Bu keyfilikle ilgili bir ayete göz atıldığında yaratılış anından önce zamanın olup olmadığı konusunda fazla bir veri sağlanamamasına karşın yaratılan şeyler hakkında çıkarımlar yapılabilir. Bu tarz bir zaman tartışmasına verilecek en güzel örnek “O’nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece “Ol” demektir. O da hemen oluverir.”⁷⁶ ayetidir. Bu ayet modern zaman algısının ötesinde bir çağrışım yaratır. Örneğin bu ayete göre henüz yaratılmamış olan şey’in varlığı küllî iradede ontolojik olarak kabul edilmektedir. Burada Platonik formlara atf yapılabilir. “Şey” henüz olmamıştır ancak Platonik bir bağlamda düşünüldüğünde cüzzi iradenin dışında olmuş ve bozulmamış halde bulunmaktadır. Ortodoksiye göre bu ol emri zaman içerisinde verilmiştir. Çünkü zaman yaratılmamıştır. Yaratılış zamanda bir an’dır.

İşte bu noktada İslami heterodoksinin farkları açığa çıkmaya başlar. Örneğin Mevlana Zaman içinde yaratılış olamayacağını çünkü zamanın kendisinin yarattığını söyleyen Augustinusçu görüşe sahip çıkar. Bu tartışma İslam heterodoksi-ortodoksi çözümsüzlüğünün tipik bir örneği olmasa da kayda değerdir. Önemli İslam düşünür ve filozoflarından olan Farabi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd’ün de zaman algılarının Aristotelesçi olduğu görülmektedir.

Ancak zaman konusunda en önemli kınılmayı diğer bir çok alanda da olduğu gibi İbn-i Rüşd’ün çağdaşı olan Muhyiddin-i Arabi gerçekleştirmiştir. Arabi, Aristotelesçi bir vurguyla an’a önem verdiğini belirtir ancak bu “an” ortodoksinin Aristotelesçi *şimdiden* devşirdiğinden öte bir anlam taşıyan “dem” haline gelir. Arabi zamanla ilgili olarak “Sen an mevhumu ile anılan zamanların hepsinde yakınlık ve uzaklık içindesin. Şu manaları da

⁷⁶ Yasin, 82

unutma. Ezel şu an'dır, ebed şu an'dır, kıdem şu an'dır. Yani ezel, ebed, kıdem şu içinde bulunduğun ve göz açıp kapayacak kadar bir zaman içinde elden çıkardığımız vakte sığdırılmıştır. İş bu vaktin içinde kendini ara" der. O da zamanı mekânla olabilir kılarak Tanrının zamansızlığını ileri sürer ve ortodoksiden ayrılır "...zaman feleğin hareketidir, felek ise mekânlıdır. O halde hareket ancak mekânlıda gerçekleşir."⁷⁷

İşte daha sonra İslam heterodoksisinin olduğu gibi bir çok ezoterik ve heretik unsurun da zaman kavramına sızacak olan görüşler bunlardır.

Arabi'nin etkisinin oldukça fazla hissedildiği ezoterizmin Zaman anlayışında olayların öncelik ve sonralığı önemini kaybeder.⁷⁸ Kendi içine dönen, kendini keşfetmeye yönelik bir zaman anlayışdır bu. Geçmiş ve gelecekte oluşmaz. Hepsi "an"dadır. An ise "dem"dir. Sonrası olmayan hayatta ölmek de böylelikle anlamını yitirir ve ölümle yaşam arasındaki mesafe ortadan kalkar. Artık kimi demlerde yaşamak ölmek, ölmekse yaşamaktır. Batını anlamıyla ölüm, cismen ölmeden önce gerçekleşmelidir. Nefsin cümle tabiat içinde eritilmesi ve yok edilmesidir ölüm. Bu nedenle cismen ölüm döngüsel/helezonik zaman algısında modern anlamını yitirir. Ölüm ve her "dem/an" yeni bir başlangıcın zamanıdır.

Zamanın helezonluğuna ilişkin en güzel örneklerden biri si de hiç kuşku yok ki Kızılbaş ozan Pir Sultan Abdal'ın şu dizelerinde gizlidir:⁷⁹

*Lâmekan ilinden misafir geldim
Bu fena mülküne bastım kademi
Nerenin selamın getirdin dersin
Elestü bezminden⁸⁰ indik bu deme*

⁷⁷ Arabi, Muhyiddin (2007). *Füühattı Mekke'ye*, Cilt 1, Litera Yayıncılık, İstanbul. s. 113.

⁷⁸ Aykan Erdemir, Rabia Harmanşah (2006). *Turnanın Semahı, Ezoterizm Zamanı: Bektaşî ve Alevî Zaman Kavrayışları*. Cogito sayı 46, s. 260-279. s. 264

⁷⁹ Ali Haydar Avcı (2006). *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişleri*. Nokta Kitap, İstanbul.

⁸⁰ Elestü bezmi ya da Elesti Bezmi: Adem'i yarattığı zaman Tanrı'nın "Ben sizin Tan-

*Elestü bezminden gelip giderken
Sarvan⁸¹ olup Hak katarın yederken
Çamurun yoğurup balçık ederken
Ben sırtımda su götürdüm Adem'e*

*Kıblem beni ben kiblemi biliptir
Evliya enbiya andan geliptir
Ben de bildim atam benden oluptur
Ol vakit nikâh kıydım atama*

*Ben hocamı kucağımda uyuttum
Kudret südü ile andan büyüttüm
Hayli demler emek çekip ayıttım⁸²
Dört kitaptan ben ders verdim hocama*

*Bir kubbe içinde mekânda idim
Muhammed mirafta ben anda idim
Ol Hak idi ben de yanında idim
Anın için İblis gelmez yanıma*

*Ben kubbe içinde baki can idim
On'ki İmam sırrında nihan idim
Yüz yirmi dört bin ilme dâna⁸³ idim
Nur ile din idim hem imanıma*

*Ol Hak bu demde çok sular akıttı
Can evinde olan canını kattı
Bu dünyayı ol yoğurdu ol yaptı
Yedi gün emeği geçti bu deme*

nnız değil miyim?" diye sorduğu yer.

⁸¹ Kervan Başı

⁸² Söylettim

⁸³ Bilici

*Pir Sultan'ım eydur hak'tır sözlerim
Bu sırları canevimde gizlerim
Sensiz bu cihanı görmez gözlerim
Bun⁸⁴ deminde sensin gelen dideme*

Bu dizelerde de görüldüğü gibi ezoterik algılamaya birbiri içine geçmiş örgüsel helezonik bir Zaman anlayışını kavramsallaştırılır. Öncelik sonralık birbiri içine girmiştir. Hem de öylesine ki örneğin Alevi öğretisinde öncelikle Hacı Bektaş Velî'nin sonra da Mustafa Kemal Atatürk'ün Ali'nin görüntüsü olduğuna inanılmakta ve zamanlar arası geçişlerle hulûl⁸⁵ sağlanmaktadır. Ancak hemen belirtmek gerekiyor ki ezoterik zaman aynı zamanda doğrusal, döngüsel ve bunların dışındaki farklı zaman algılayışları da taşımaktadır. İslam heterodoksisine göre evren Hakkın bir suretidir. Hak ile bir olmak bütün canların en çok istediği şeydir. Bu nedenle dönüşler ona olmak durumundadır. Ölmeden önce ölerек *Kamil İnsan* mertebesine erenlerse mekânı kendi içlerinde eritir ve yalnızca an'ı daimi var kılar⁸⁶. İşte bu Neoplatoncu bir Arabi bakışıdır ki heterodoksiyi besler durur. Arabî'ye göre İnsan-ı Kamil *Bir* ve *çok*'u birleştirir ve bu nedenle evren sürekli varoluş içinde ve ona bağımlıdır.⁸⁷

Zaman, heterodoks halkanın da dışına çıkıldıkça Tanrıyla insan ilişkisi içerisine sızar ve daha belirleyici olmaya başlar. Heretik anlayışlar Zaman'ı kullanarak Tanrıyla olan Bir'liği yeniden kurarlar. Edib Harabî'nin 19. yüzyılda yazdığı şu dörtlük bu ilişkinin zaman üzerinden nasıl kurulduğunun en güzel örneklerindendir: “Daha Allah ile cihan yoğ iken/ Biz ‘an’ı var edip ilan eyledik/ Hakk’a hiçbir lâıyk mekân yok iken/

⁸⁴ Sıkıntı

⁸⁵ Tann'nın/Allah'ın maddede tezahürüdür. Bu olma eylemi insanda da gerçekleşebilir.

⁸⁶ Jozef Dierl Birge (1991). *Anadolu Aleviliği*. Ant Yayınları, İstanbul. s. 86-90

⁸⁷ Daha geniş bir tartışma için bkz. Aykan Erdemir, Rabia Harmanşah (2006). *Turanın Seması, Ezoterizm Zamanı: Bektaşî ve Alevî Zaman Kavrayışları*. Cogito sayı 46, s. 260-279.

Hanemize aldık mihmân eyledik...” Görüldüğü gibi artık bir adım daha ileri gidilmiş ve *Enel Hakk*⁸⁸ makamına ulaşılmıştır böylelikle. Artık zaman Arabî’nin de ötesinde konumlanmaktadır. Hakka mihmandarlık yapanlar için, zaman, Plotinus’un Neo-Platoncu zamanından da bağımsızdır artık. Zaman *Bir’lik*-te yok edilmiş, Plotinus’un zamanı aşılmış ve artık zamanın kendisini etkilemeyeceği Tanrısallığa varılmıştır. *İnsan-ı Kamil* artık Hakk’ın kendisidir ve zamandan bağımsızdır.

Zamanı Hesaba Katmak

Zaman ayrı bir kategori olarak ele alınıp üzerine konuşulmaya başladığından bu yana tarihin şekillenmesinde önemli roller oynamıştır. Bu rollerin en önemlisi hiç kuşkusuz tarihsel’in Zamana ilişkin çeşitli kavramlarla yeniden şekillendirilmesi ve üretilmesidir. “Büyük olaylar”, “çağlar”, “başlangıçlar”, “isimler” ve benzeri yeniden adlandırmalarla tarihin şekillendirildiğini ve her hegemonik yapının kendi tarihini yaratma ve meşruiyet sağlamada Zaman’a ciddi referanslar verdiğini görmekteyiz.⁸⁹

Ancak hiç kuşkusuz Zaman kavramının kırılmalar yaptığı alanlardan en önemlileri inanca ilişkin olanlardır. Zaman’ın inanç alanında ciddi açılımlar yapıldığı anlarda önemli bir “silah” olduğu gözden kaçmamaktadır.⁹⁰

Benzer şekilde İslam ve onun heterodoks yorumları da Zaman üzerinden tanımlar yaratmakta ve bu tanımlar aracılığıyla inançsal farklılaşmalar meşrulanmaktadır. Son yüzyılda İslami söylemin Zaman’la kurduğu ilişki ön plana çıkmakta-

⁸⁸ Ben Hakk’ım

⁸⁹ Tarihin yapılışında zamanın rolü için bkz. Penelope Corfield (2007). *Time and the Shape of History*. Yale University Press, New Haven and London.

⁹⁰ Bkz., Harry Lee Poe and Mattson Stanley (ed.) (2005). *What God Knows. Time, Eternity, and Divine Knowledge*. Baylor University Press, Waco, Texas.

dır. Bu ilişkinin toplumsal-siyasal olan İslami bir söylemi yeniden inşa ettiğini görüyoruz. İslam modern çağda modern alışkanlıklar elde ederek dönüşürken heterodoksisi de benzer bir dönüşümü geçirmektedir. Artık helezonik zaman anlayışı gündelik yaşamın ilerlemeci doğrusal zaman anlayışı tarafından eritmeye başlanmış ve İslami heterodoks oluşumların bir kısmı bu aşınmadan kaçabilmek için kendi içine kapanırken bir kısmı da radikalleşerek ve marjinalleşerek varlıklarını devam ettirmeye çalışmışlardır.

Görünen o ki Zaman kendisini her an güçlü kılmaya muktedir iktidar alanları yaratmak bakımından benzersiz güçlere sahiptir ve onu dikkate almaksızın yapılacak herhangi bir toplumsal tahayyül eksik kalmaya yazgılıdır. Çünkü zaman, mekânın ve gündelik hayatın kendisinin yeniden örgütlenmesine izin veren önemli bir ölçüttür. Mekân ve gündelik yaşam ise hiç kuşkusuz her şeyi kapsayan siyasal'ın ne'liğini belirleyen önemli öğelerdendir.

ALEVİLİĞE DOĞRU II: ZINDIKLAR, MÜLHİDLER, MÜRTEDLER VE MÜNAFIKLAR

İslami ortodoksiden “farklılaşma” elbette yalnızca Zaman’ın kullanımıyla değil, aynı zamanda ekonomik ve sosyal hareketlenmeler nedeniyle de gerçekleşmekteydi. Zaman, bu ayrışmaların meşruiyetinin sağlanmasında önemli destek noktaları oluşturmuyordu. Hicri II ve III. asra denk gelen bu dönemde İslami ortodoksi geçirdiği sosyal ve düşünsel evrimi Zaman’la desteklerken, kendinden ayrışmaya başlayan öğretileri de tanımlama ihtiyacı hissetmeye başladı.

Bu nedenle İslam dini kendinden olan ve olmayanları net bir şekilde tanımlamış hatta kendinden olmayanlar için farklı statüler ve hukuki durumlar geliştirmiştir. Müslüman olmanın, Müslüman gibi görünmenin, “küfr” içinde olmanın ve diğer kitabi dinlere mensup olmanın karşılıkları İslam hukukunda mevcuttur. Bu sınıflandırma geleneğinin güçlü olmasının en önemli nedenlerinden birisi İslam’daki kabile geleneği, Arap aklı ve kültürünün ağırlığındandır. İslam evrensel mesajlar içermesine karşın bu özellikleri nedeniyle Müslüman olan diğer topluluk ve grupları “öteki” konumunda tasarlayarak genişlemesini sürdürmüştür.

İslam’ın tebliğ edildiği ve yayılmaya başladığı ilk yer olan Arap yarımadasının dışındaki coğrafya güçlü gelenek ve inançların yeşerdiği bir alandı. İslam’ın bu alandaki diğer inançlarla

karşılaştığı sırada yaşadığı en önemli problemlerin kaynağı hiç kuşkusuz İran kökenli inanç sistemleri ve bunun yanı sıra Babil ve Edesse⁹¹ kökenli dinlerdir. Bu dinlerle karşılaşma, kendisine ilk defa ciddi bir rakip bulan İslam için bir dönüşümün gerekliliğini de ortaya koymuştu. Babilli peygamber Mani'nin öğretileri, rahipleri tarafından tebliğ edilmeye ve yayılmaya başlandığında İslam'ın yayılma alanlarında ciddi bir tehdit olarak algılandı. Buna ek olarak Hristiyanlığın bölgedeki gücü de bu bağlamda tehdit olarak değerlendiriliyordu. Müslümanların özellikle Manicileri Kuran'ı eleştirmeleri bağlamında ciddi bir tehdit olarak gördüğü bilinmektedir.⁹² O dönemde zındıklara verilen ceza belliydi: Kafalarının kesilmesi. Din harici olmak dışında küfr içinde olmaları bunda en önemli etkeni. Genel olarak Zerdüş dinine mensup olanların zındık olarak tanımlandığı sanılsa da asıl zındıklığın Mani dinine mensup olanlara atfedildiği ve aksine Zerdüştlüğün yumuşak ve iletişime açık bir hali olduğundan Müslümanlarca hoş karşılandığı eklenmelidir.

Zındık terimi esas olarak Zerdüş dininden olanların kullanıldığı bir terimdir. Müslümanlar bu terimi bu dilden ödünç almışlardır. Kelime ortodoks bir öğretinin yoruma dayalı değişikliğini işaret eder. Ancak aslında burada anlatıldığı kadar masum değildir. Bu yorum yalnızca ortodoksiyi yorumlamakla kalmaz onu yanlışlama yoluna da gider. Yani yorumlama sonrasındaki olası farklılaşma ortodoksinin yalnızca anlamına değil varlığına da büyük bir tehdittir. Bu nedenle, bu tür yorumlara yönelik ciddi bir karşı koyuşun hemen açığa çıktığını görmek de mümkündür.

Zındık terimi etimolojik olarak farklı bir dilden köken alsa da, günümüzde neredeyse "hak dinlerinin" dışında ki dinlere ya da inanç sistemlerine dahil olan herkes için kulla-

⁹¹ Melhem Chokr (2002). *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Anka Yayınları, İstanbul. s. 46.

⁹² A.g.c. s. 88

nılmaktadır. Ayrıca ek olarak belirtmeliyim ki, zındıklık ya da zındık olma kavramsal olarak İslam halkasının en dış sınırlarında dolaşmaktadır. Tanım şiddetle karşı çıkılması ve yok edilmesi gereken bir tehlikeyi de işaret etmesi açısından önemlidir. Çünkü zındıklık Allah'ın yokluğunu ya da O'nun "acizliğini" ispat etmeye çalışan ve dolayısıyla saf ve temiz Müslümanların kafasını karıştıran tehdit olarak anlam bulur. Yok edilmesi gerekmektedir çünkü sesli bir şekilde dillendirilmesi Allah'a küfr sayılmaktadır. Bazen kendisini Müslüman sayan bir topluluk bu eleştirinin hedefi olurken bazen Kuran'ın hak dini saydığı Hristiyanlar ya da çeşitli mezhep mensupları bu tanımlamaya sokulmaktadır. Bu bağlamda daha önce de belirtildiği gibi hem Sünniler hem de Şiiler tarafından heretik olarak kabul edilen, camileri yakılan, Müslüman olarak tanımlanmayan Ahmediler ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Ahmediler 1835-1908 yılları arasında yaşamış olan Mirza Ghulam Ahmed tarafından kurulmuş bir mezheptir. Ortodoks Müslümanların inançlarının aksine Ghulam Ahmed "mesih" olarak görülmüştür.⁹³ Bugün kendilerini Müslüman olarak kabul etmelerine karşın iki ortodoks inanç sisteminden de tepki almakta ve İslam dışı olarak kabul edilmektedirler.

Zındıklar modern zamanlarda ise farklı algılanmakta ve daha başka özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. "Modern dünyanın zındıkları" onu değerlendiren İslami anlayışın derinliğine göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Ancak modern dünyadaki değerlendirmeler artık yalnızca Allah'ın ilahi gücü üzerinden yapılmamaktadır. Allah adına gücü elinde tuttuğunu iddia edenlerin bu iktidarı kutsamaları ve bu iktidarın kendi kaynaklarının kutsallığını aşmasına izin vermeleri terimin pervasızca kullanımına neden olmaktadır. Bu anlayışın genellemelerine göre kendi iktidarlarını tanımayan Müslümanlar dahi

⁹³ Ziauddin Sardar (2006). *Islam Must Embrace Different Sects*. New Statement, 21 August 2006.

sapkındır (mülhid) ya da mürteddir.⁹⁴

Türkiye’de ki inanç gruplarının bütün bu İslami değerlendirmelerin ötesinde bir anlayışla İslam halkası içerisinde değerlendirilmeye çalışılması Türkiye’deki İslamcı hareketin devlet eksenli “millici-gelenekçi” yönünün ağırlığını da göstermektedir. Bundan başka bu tür değerlendirmelerin ağırlığı devlet kontrolünde tutulmaya çalışılan İslamcı anlayışın “bütünleştirici” tavrının da belirgin bir yansımasıdır.

Bu bütünleştirici ve tek tipleştirici anlayışa verilebilecek en güzel örnekler Ahmet Yaşar Ocak ve Ethem Ruhi Fıçlalı’nın kitaplarında mevcuttur. Bu iki araştırmacı da kendilerini İslam toplumundan teolojik, sosyolojik ve felsefi olarak ayırmış olan Yezidilerin Müslüman olduğunu iddia etmektedirler.

Bilindiği gibi Yezidiler Kürtçe konuşan etnik-dinsel bir topluluktur ve genel olarak Irak ve Suriye’nin kuzeyinde yaşamaktadırlar (Özellikle Sincar bölgesi, Şengal Dağları ve Laliş). Türkiye’de de özellikle Mardin ve çevresinde yüzyılın başlarında belirgin bir Yezidi nüfusu bulunmaktaydı. Bir grup Yezidi kendilerini Kürt olarak görmelerine karşın bir başka grup ise kendilerinin Kürt değil Asuri olduğunu iddia etmekte ve hatta Kürtleri kendilerini asimile etmekle suçlamaktadırlar. Eldeki yetersiz verilere karşın dünya üzerinde Yezidilerin nüfusunun 250.000-750.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir. Bugünkü Yezidi nüfusunun büyük çoğunluğu ise Avrupa Birliği ülkelerinde, Ermenistan, Gürcistan ve Irak’ta bulunmaktadır.

Yezidi kelimesinin etimolojik analizi yapıldığında ortaya birden fazla olası anlam çıkmaktadır. Kelimenin Emevi halifesi ve Kerbela katliamı sorumlusu olan Yezid’in isminden

⁹⁴ Allah’ın indinde tek ve hak din olan İslam’ı bildiği halde (yani geçmişte bu inancı taşıdığı ya da bu itikadi durumdan haberdar olduğu halde) artık öyle davranmayan ve düşünmeyen kişiler mürteddirler. İslam hukukunda bu iki kategori dışında kalan kâfirler ise farklı algılanmaktadır. Anlayışa göre, kâfir tebliğe muhtaçtır. Son hak dini İslam’dan haberi yoktur ya da varsa bile doğru bilgiye sahip değildir. Bu nedenle davete muhtaçtır.

türemiş olabileceği ileri sürülürken bunun gerçekçi bir yaklaşım olmadığı sanılmaktadır. Bir başka görüş ise Yezidi kelimesinin fonetik olarak Avesta dili ve mitolojisinde adı geçen bir melek tanrı olan İzed'den köken alabileceğidir. Dahası bazı kaynaklarda Ezidi kelimesinin Sümer dilinden geçmiş olabileceğini ve bu kelimenin “doğru yolda olan”, “Tanrı'nın yolunda olan” anlamına geldiği ileri sürülmektedir.⁹⁵ Ancak Yezidilerin Kürtçe konuştukları dikkate alınırsa bu kelimenin Kürtçe anlamının araştırılması doğru bir yaklaşım olacaktır. Yezidilere sorulduğunda kendi isimlerinin Ezidi olduğunu ve Melek Ezda ya da Yezdan'dan geldiğini ileri sürmekte. Kürt dilinde Yezdan Tanrı demektir ve bu kelime birçok Yezidi duasında da görülebilir. Benzer şekilde Yezdan modern Farsçada da Tanrı anlamına gelmekte ve Hüda ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Öte yandan Büchner⁹⁶ Yezdan isminin Zerdüşt inancından kaynaklandığını ve oraya da eski Hint inanışlarında adı geçen Yadjata'dan geçtiğini de ileri sürmektedir.

Görülebileceği gibi etimolojisine bakıldığında kelimenin İslami olmaktan çok İslam öncesi kültür ve inançlardan köken aldığı anlaşılmaktadır. Ancak bundan da önemlisi Yezidiliğin teolojik, sosyolojik ve grup psikolojisi olarak kesinlikle İslam içerisinde sayılamayacağıdır. Yezidi inancı Melek Tawus üzerine kurgulanmıştır ve bu inanca göre Melek Tawus diğer dinlerdeki “şeytan” imgesine denktir.⁹⁷ Bu nedenle Yezidiler komşuları tarafından şeytana tapanlar olarak hor görülmüş ve aşağılanmışlardır. Yezidiler Kürt komşuları tarafından Yezidi oldukları için, Türk komşuları tarafından da Kürt oldukları için hoş olmayan muamelelere maruz kalmışlardır. Yezidi inancının direği olan Melek Tawus imgesi ve Melek

⁹⁵ Tori (2000). *Bir Kürt Düşüncesi, Yezidilik ve Yezidiler*. Berfin Yayınları, İstanbul.

⁹⁶ Zaim Khenchelaoui (1999), *The Yezidis, People of the Spoken Word in the midst of People of the Book*, *Diogenes*. No: 187, Vol. 47/3.

⁹⁷ Burada bu kelimeyi kullanmak zorunda olduğum için bütün Yezidilerden özür diliyorum.

Tawus'a tapınma, başka hiç bir söze gerek bırakmadan İslam inancına göre en büyük günah olan şirk'e denk düşmektedir ki bu durumda Yezidilerin İslam halkası içerisinde değerlendirilmesinin ancak bu duruma rağmen onları asimile etmek isteyen bir anlayış nedeniyle olabileceğini göstermektedir. Yezidilerin bütün bunlara ek olarak kendilerini etnik temelde Yezidi aidiyeti içerisinde hissettiklerine dair birçok bilgi ve belge de bulunmaktadır. Yezidi inancına göre Yezidler Melek Tawus'un seçilmiş halkıdır. Seçilmişlik Yezidilerin topluluk olarak öznelliğini artırırken diğer inanç gruplarını da dışarıda bırakmaktadır ki İslam bunlardan birisidir.

Bütün bunlar Yezidi inancını İslam'dan ayıran en temel farklılıklardır. Bu gibi verilere ve belgelere dayalı örnekler çoğaltılabilir. Ancak bunlardan daha da önemlisi bu belgelerin çoğunda Müslümanlarla aynı yerlerde yikanılmaması, asker olunmaması gibi çeşitli ayırt edici örnekler de bulunmaktadır. Yezidler kendilerini Müslüman değil Yezidi olarak görmekte ve inançlarında İslam itikadını oluşturan hemen hemen hiç bir ögeye rastlanmamaktadır. Buna karşın yukarıda da belirtildiği gibi Yezidler bazı araştırmacılar tarafından itikadi İslam mezhepleri arasında değerlendirilmek istenmektedir. Bu konuda en çarpıcı örneklerden birisine Ethem Ruhi Fıçlalı'nın "İtikadi İslam Mezhepleri" kitabında rastlamaktayız. Fıçlalı Yezidileri bu bağlamda kitabına yerleştirmesine karşın İslamiyet'le uzaktan yakından bir ilişki kur(a)mamaktadır. Yezidilerin hac görevlerini Laliş'teki kutsal tapınağa yapmaları, güneşe ellerini açıp "namazlarını"⁹⁸ kılmaları (yani güneşe tapınmaları), tevhid inancına ters düşen Melek Tawus inançları onların Müslüman olmadıklarının en açık göstergeleridir.

Benzer bir "dahil etme kaygısı" Ahmet Yaşar Ocak'da görülmektedir. Ocak kitabında⁹⁹ Yezidiliği heterodoks bir mezhep

⁹⁸ Bunu sanının yalnızca Fıçlalı namaz olarak tanımlamaktadır.

⁹⁹ Ahmet Yaşar Ocak (2002). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İletişim Yayınları, İstanbul. s.48.

olarak tanımlamaktadır:

...Musevilik ve Hıristiyanlık gibi büyük Monoteist dinlerce reddedilen tenasüh inancı, İslamiyet'te de kabul görmemiştir. Buna rağmen İslam tarihinde muhtelif heterodoks mezhep ve tarikatlarda geniş çapta yer bulduğu görülmekte, hatta bunların bazılarının temel doktrininin teşkil ettiği müşahede olunmaktadır. Mesela Ehl-i Hak (Aliilahilik) mezhebi, Yezidilik, Nusayrilik vs. böyledir.

Özetle belirtmek gerekirse Yezidiler Kuran'da geçen "Hak dinlerinden" değildir. Tapınmaları, tevhid inancının yokluğu ve ritüelleri onların İslam dışında değerlendirilmesini gerektiren birçok kodlamayı barındırmaktadır.

İslami mitoloji ya da İslami kültürden bir ölçüde etkilenmiş olan ancak tamamen ondan ayrılarak kurumsallaşan inançlardan birisi olan Yezidilik dışında Anadolu'daki birçok başka inanç da bu şekilde değerlendirilebilir. Ancak kafa karışıklığının en çok yaşandığı inanç grubu hiç kuşkusuz Aleviliktir. Aleviliğin bu kadar çok tartışılmasının en önemli nedeni Alevi nüfusunun politik olarak da aktif-bilinçli olmasından kaynaklanmaktadır. Aleviliğin İslam'la olan ilişkisine geçmeden önce Türkiye'de bu tür tartışmaların ya sadece sosyolojik ya da teolojik ve felsefi boyutlardan birisi ele alınarak yapıldığını belirtmek gerekmektedir. Ayrıca tartışmaların çoğu zaman haklılık-haksızlık temelinde ele alındığı böyle olmasa bile yazarın ya da araştırmacının kültürel geçmişinin anlatım ve okumaları ciddi bir şekilde yönlendirdiği görülmektedir. Ancak Aleviliğin İslam'la olan ilişkisinin doğru analiz edilebilmesi için her iki yapının da bütünsellikten uzak bir metotla anlaşıl-maya çalışılması şarttır.

“Geçmişten bugüne kalanlar sadece tanımlamalardır; baskın tanımlamalar içinde yer bulamayanlar tam da yoklukları nedeniyle baskın tarihi temsillerin yeniden okunması neticesinde var olmaktadır”

Jurgen Pieters

ALEVİLER

*Ali ismi dört kitapta okunur
La İlâhe illa Ali' yazılı
Zikir edenler ezazilden sakınır
La İlâhe illa Ali' yazılı*

Kul Himmet

Kün!" deyince var eyledi on sekiz bir: alemi

*Şah-ı Merdan cûşa geldi, sırtın aşikar eyledi:
"Yağmuru yağdıran benim" deyi Ömer'e söyledi
Ol demde şimşek balkıyıp yedi sema gürlledi*

*Hem sakidir, hem bakidir nur-ı Rahman'ın Ali
Yetiş carınıza kurtar meded mürüvvet ya Ali*

*Ömer vardı Hak Muhammed katına dedi: "eyle beyan,
Hz. Ali midir ol arşa gürleyan,
Çarh-ı gerdunun elinden sırr-ı hikmet eyleyen?"*

*Hak Muhammed buyurdu ki: "Yektir Ali, bir" dedi
"Hem evveli, hem ahiri, her şeye kadir" dedi
Ali'ye şirk koşanlar mutlaka kafir" dedi*

Mehmet Mustafa Dede

BİR VE İKİNCİ DÖNEM: ALEVİLİK NEDİR SORUSU ÜZERİNE

Modern dünya net sınırlar koyamadığı olay ve olguları ya görmezden gelmekte ya da onların niteliklerini bozmak pahasına anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Anlaşılır kılmak ve muğlaklığı yok etmek modern hayatın en önemli özelliklerindedir. Modernizmin bu bağlamda en fazla “sorun” yaşadığı yapılarca inanca ilişkin yapılardır. Bu karşılıklı problemin en önemli nedenlerinden birisi hiç kuşkusuz epistemolojik uyumsuzluktur. Bilgiyi üretme yöntemi, onu kullanma şekli ve daha da önemlisi bilginin farklı amaçlar için kullanılması, modernizmin ve inançsal olguların, birbirine aykırı kalmasının başat nedenlerindendir. Sözü edilen çatışma, modern dünyaya açılım getirmeye çalışan ve bu nedenle modernizm içinde alternatif kalmaya çalışan reel sosyalizm ve liberalizm gibi kimi akımların da aşamadığı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi edinme ve kullanma yollarını pozitivist anlayışın dar kalıplarına sığdırmaya çalışan kimi modernist anlayışların epistemolojik duruşu bu çatışmanın en önemli kaynaklarından.

İnsanı tarihin bir ürünü olarak değerlendirmeye alan ve tarihsellik dışında insan kurgusu olmayan söylemler, tarihsellik bağlamı dışında insani değerlerin olabileceğini kabul etmemektedir. İnsanın tarihselliğe verdiği anlam ve önem modern çağda değişmiş ve özne merkezli, ilerleyen bir tarih anlayışı

hâkim anlayış haline gelmiştir. Artık insan tarihle etkileşen onunla yarışan ve onun doğrusal zamanı içerisinde rolleri belirlenmiş özneler haline gelmiştir. Bütün bu değişim, tanımlama ihtiyacı ve tanımlanma kaygısının görüntüsünden başka bir şey değildir. Kısaca belirtmek gerekirse, modern dönem epistemolojik bir tahakküm çağıdır ve epistemolojiyi iktidarının kilit olgularından birisi haline getirmiştir.

Bu bağlamda, modern dönemde, Aleviliğin de yeniden kurgulandığını ve bu kurgusallığın tarihsel bir yapıbozum aracılığıyla gerçekleştirildiği görülmektedir. “Alevilik” yirminci yüzyılda ortaya çıkmış kurgusal bir isimdir. Değişik anlayış ve akımları bünyesinde taşıyan ve onlara yaşama olanağı sunan bu şemsiye ad, kendisini meydana getiren farklı topluluklara sahip çıkabilecek gücü her geçen gün daha fazla kaybetmektedir. Kızılbaşların, Bektaşilerin ve diğer yapıların tanımlanmasında yaşanan sıkıntı, onlara “yer bulma” sürecinde karşılaşılan problemler bütün bu inanç gruplarının Alevilik adı altında sıkıştırılmasına neden olmuştur. Ama süreç henüz tamamlanmamıştır ve Alevilik adı bile bir öteki olarak yeniden üretilmeye çalışılmaktadır. Alevilerin Sünnileştirilmesi sonucunda, Alevi adı, kurgusallığının gereği olarak modernizmin ortalama bir ürünü haline gelecek gibi görünmektedir. Bugün yaşanan kimlik problemlerinin ve Alevilerin kendilerinin ne olduklarına ilişkin derin sorgularının nedeni işte modernizm adı altında süregiden bu epistemolojik aşındırma dönemidir. Bu süreç, ulus devletin din’i kontrol altında tutma amacıyla kurumsallaştırdığı laiklik anlayışıyla da hızlandırılmıştır.

Uzunca bir süre, kimlik telaşına düşen Alevilerin, Aleviliğin ne olduğuna ilişkin hemen her yayını nitelik gözetmeksizin tükettiklerine şahit olundu. Bütün bu yayınlar elbette burada söz konusu yapılamayacak kadar geniş bir külliyattır. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki bütün bu yayınlar Alevilerin önemli bir ihtiyacını karşılarken, Alevi kimliğinin geri dönüşümü zor bir evreye gerilemesine de neden oldu. Bu dö-

nem Aleviliğın ne olduğunu, Alevilerin kimler olduğunu merak eden herkesin, kendisinden hareketle tanımlamaya çalıştığı Alevilik anlayışlarının ortaya çıkmaya başladığı yeni bir dönemle sona erdi. Alevilik 1960’lardan itibaren gizliliğini bir yana bırakıp kendisini sol’dan tanımlamaya başlamış ve kimliklenme sürecinde bakılan pencereden yeterli ve doyurucu olmasa da bir tanım yaratılabilmıştır. Bu, Alevilerin Aleviliği tanımlama gayretlerinin birinci dönemine denk düşmektedir. Bu dönem 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle sona ermiştir. Aleviliğın Aleviler tarafından tanımlanma gayretlerinin ikinci dönemi ise 1980’lerin sonlarına doğru başlamıştır. Ancak 1980 öncesine göre bu dönemin ayırıcı farklılığı sınıfsal ve ortodoks sol bir çizgiden ziyade dünya konjonktürüne de paralel olarak ve kimilerinin daha sonra “Alevicilik” olarak eleştirecekleri kimlik vurgulu tanımlama aşamasına geçilmesidir. Bu dönemde “sınıfsal mücadele pratiğinin” yerine, yükselen bir değer olarak Alevi kimliği ikame edilmeye çalışılmış ve reel politik alana taşınmaya başlanmıştır. Bu süreç belki de kısa sürede verim alınabilecek politik bir strateji gelişmesine olanak verir tarzdaydı ancak tam da bu süreçte yükselişe geçen Kürt etno-milliyetçi hareket ve İslamcı yükseliş Alevi hareketinin yalnızca bu minvalde güdükleşmesine ve politik manevra yapma olanaklarının sıkıştırılmasına neden oldu. Kürt sorununu ve İslam’la olan ilişkilerini “laiklik” bağlamında tartışmaktan başka çıkar yol bulamayan Alevi örgütleri ve Aleviler bu nedenle Alevi kimliğinin ve Aleviliğın kendisinin en önemli eksikliklerine eğilme fırsatı bulamadılar. Bu dönemde yazılan kitaplara bakılacak olunursa Aleviliğın temel sorunlarının Kürtlük-Türklük, Sünnilik-Alevilik ve bu gibi kısırlaştırılmış ancak konjonktürün zorladığı konular üzerine kurulduğu görülecektir. Yalnızca bir kaç entelektüel haricinde, örgütsel yapılar da dahil olmak üzere Alevilik, reel politik alanın çekiciliği ve getirileri nedeniyle o alanda sıkıştırılmaya başlandı ve üçüncü dönem bu şekilde başlamış oldu.

ÜÇÜNCÜ DÖNEM: CEMAATLEŞEN ALEVİLİK

2000’li yılların başlangıcından bu yana Alevi topluluğu ve Alevilik, tarihinin en önemli değişim süreçlerinden birisini yaşamaktadır. Bu süreçte, Aleviler ve Alevilik arasında varolan uçurum derinleşmiş ve Aleviler gittikçe “modern bir cemaate” dönüştürülmeye çalışılmıştır. Cemaatleşmenin aracılığı ise öncelikle devletin bazı kurumları ve devlet üstü yapılar yaparken kimi Alevi örgütlerinin de buna imkân veren bir söylem geliştirdikleri görülmektedir. Bu nedenle yaşanan son yıllar devletler-üstü kurum ve yapılarla olan ilişkileri yoğunlaşan ve sıradan bir Alevi bireyi söylemleriyle etkiler duruma gelmiş olan Alevi örgütlerinin öneminin daha fazla arttığı yıllardır.

Alevilerin ve Aleviliğin geldiği noktanın öneminin daha iyi anlaşılabilmesi için geçmişe kısa bir bakışın gerekli olduğu açıktır. Bilindiği gibi Anadolu’daki heretik ve heterodoks yapılar Kızılbaşlığın tarihe çıkışına neden olan süreçte ve daha sonra da cumhuriyetin ilanı ile birlikte iki önemli dönüşüm yaşadılar. Cumhuriyetle birlikte Alevilik üst adı altında toplanan Kızılbaşlık ve Bektaşiliğin, sınırları daha keskin, kapalı, gizlilik esasına dayanan ve içerdiği topluluklar açısından heterojen tek bir “kurgusal topluluğa” dönüştüğünü görmekteyiz. Bir başka önemli değişim de yine cumhuriyetle birlikte modern değerlerin 1980’lerin ortalarına kadar Aleviliğin mit ve kültlerinin ye-

rine geçmesi ve Aleviliğin epistemolojik erozyonuna neden olmasıydı. Alevilik cumhuriyetle birlikte inanca ilişkin özelliklerini yeniden yapılandırarak modernist-pozitivist bir anlayışa bürünmüş ve böylelikle 1960’larda yükselişe geçen sol hareket içerisinde kendisini sağlam bir şekilde ifade edebilmiştir.

Alevilerin özellikle 1980’lerin sonlarına doğru hızlanan örgütlenme pratiği ise bu alanda artan bir ihtiyaı karşılama kaygısı ya da muhatap alınan otorite biçimlerinden (Devlet ya da diğer kurumlar) Aleviliğe ilişkin belirgin taleplerde bulunma işteğinden kaynaklanmamaktaydı. rgtlenme pratiklerinin do-ruğa çıktığı 1990’ların ortalarına dikkatli bakılacak ve bazı metinler daha analitik okunacak olunursa, Alevi örgütlenmelerinin öncelikle refleksif/tepkisel bir tanımlama kaygısı ve varolan hareketlilik (yükselen Kürt etno-milliyetçi hareketi ve “şeriatçı” d’alga) içinde grup sınırlarının erozyonunun nlenmesine yönelik olarak arttığı görülecektir. Kısacası 1990’ların örgütlenmelerinin niteliği daha çok refleksif ve tepkiseldi. Bu refleksif tavırları gösteren aynı örgütler şu anda Alevilerin kendilerini ifade ettikleri demokratik mekânlar olsalar da örgütlenmelerin niteliği değişmiş, bazı örgütler refleksif tavır ve hareketlerden ziyade reel politikanın gereklerine göre manevralar yapan ve temsil ettikleri topluluğu modern birer cemaat haline dönüştürmeye çalışan yapılar haline gelmişlerdir. Burada sözü edilen ve politik arenada yapılmakta olan “modern bir kurgudur” ve modern bir cemaatin yaratılması için gerekli olan yaptırımları da (bireyler üzerindeki) içermektedir. Bugün pozitivist dünya görüşüne bulaşmış olan Alevi birey bu örgütlerin ürettiği söylemlerle çatışma (kabullenme ve reddetme bağlamında) halindedir. Bu bağlamda, rneğin, Aleviliğin İşlam’ın neresinde olduğu sorusunun tartışmaya açılması ya da ona İşlam’ın içinde ya da dışında sınırları belirli bir yer biçilmesi “Alevilerin ihtiyaçlarını” kısa dönem için karşılamasına karşın, Aleviliğin gnostisizmini, sezgiselliğini ve heretikliğini yok eder bir durum yaratacaktır. Reel politik ihtiyaçları karşı-

lama amacıyla modern dönemin tasnif edici sorularına yanıtlar üreten örgütlerin Alevi inancının temeli sayılan gnostik bilginin üretimini bağlamında yetersiz kaldıkları ve boş bırakılan bu alanların muhafazakâr söylemler tarafından çarçabuk doldurulduğu görülmektedir.

Kısacası Alevi topluluğu değişen konjonktürün etkisi ve daha önce sözü edilen “tehditlerin” (Kürt etno-milliyetçi hareketi ve şeriat) bir miktar uzaklaşmasıyla örgütlenme biçimini, nedenini ve tarzını değiştirmiştir ki bu süreç artık olgunlaşmaya başlamış olan örgütlerin daha pragmatik davranmalarını da beraberinde getirmiştir. Bugün Alevilerin örgütselliğiyle devam eden süreç şunları gerektirmektedir: Devletle ya da devletler üstü otoritelerle ilişkiye giren, hukuksal olarak tanımlanmış resmî bir statüsü olan, dolayısıyla topluluk üyelerinin de benzer haklardan yararlanması ve ortak söylemlerden “sorumlu olmasına” neden olan bir örgütlenme modeli. Artık geline nokta Aleviler açısından sosyal ve hukuksal bazı kazanımların elde edilme olasılığı yüksektir ancak *Alevilik* tehlikeli biçimde modern bir cemaatin adı haline gelmeye başlamıştır. Belki de örgütlenme pratiklerinde düşülmemesi gereken tuzak ve dikkat edilmesi gereken en önemli nokta da budur (Örneğin Cem Vakfı bu tür modern bir cemaatleşmenin öncülüğünü yapmaktadır. Hatta bu cemaatleşme önümüzdeki süreçte Aleviliği Sünniliğin bir alt durumuna indirgeyecek görünmektedir.)

Cemevleri ve Sosyolojik Sünnileşme

Sözü edilen devletler üstü yapılardan birisi olan Avrupa Birliği’nin (AB) 2006 Türkiye Raporu Aleviliğin *olmazsa olmaz olmayan (ancak Aleviler için olmazsa olmaz haline getirilmiş olan)* cemevleriyle ilgili düzenlemeler de içermekte ve AB bu raporla cemevlerini dini bir merkez olarak tanımlamaktadır. Bu bir ka-

zanım gibi dursa da ibadetin zaman ve mekâna göre yapılmadığı Aleviliğin henüz teolojik olmasa bile sosyolojik bir Sünnileşmeye sürüklendiğini gösteren küçük bir örnektir. Bu aynı zamanda ortalama Alevi birey için (bilinçli/bilinçsiz) Sünniliğin sınır ve ritüellerine benzer sınır ve ritüeller yaratmaya çalışıldığını gösteren bir emaredir. Yalçinkaya'nın¹⁰⁰ belirttiği gibi Cem olgusunun bizzat kendisine yönelik tartışmalar açmak yerine cemevleri üzerinden tartışma yürütmek, Aleviliği mümkün olduğunca tarih-üstü ve İslami temel kaynakların sınırları içinde okumak ve anlamlandırmak içindir. Alevilikte cemevlerinin değil bizzat cem'in kutsal olduğu hatırlanacak olunursa, kutsal kavramındaki kayma da daha rahat anlaşılacaktır. Kısacası cemevleri konusundaki her kazanım aynı zamanda Alevilerin modern bir cemaat olma yolundaki kazanımlarına(!) yardımcı olma *potansiyeli* taşımaktadır. Ancak elbette cemevlerinin fonksiyonel bazı özellikleri de bulunmaktadır. Özellikle son yıllarda yaşananlar Alevilerin cemevlerini yaşanan sıkıntıları aşmada bir "siper" olarak kullandıklarını da göstermektedir. Cemevi kavramı Aleviliğin teolojisinde yer almamasına karşın, cemevleri modern dönemde örgütlenme ve kültürel faaliyetlerin sürdürülmesi bağlamında önemli roller üstlenmiştir. Dolayısıyla cemevlerini modern dönemle birlikte mecburen (asimilasyonist baskılara karşı) ortaya çıkan ve yok edilmeye çalışılan bir kültürün inşa ettiği "kaleler" olarak görmek de mümkündür. Ancak yine de "cemevi fetişizmine" yol açmadan bu durumun kotarılmaması, Aleviliğin teolojik bozunmasına da dur demenin yollarından birisidir.

Hiç kuşkusuz Aleviliğin heretik/İslam dışı unsurlarının da devlet ve AB nezdinde "doğal ve tanımlanmış" olarak kabul edilmesi için örgütler tarafından harcanacak çaba da bu noktada oldukça önem kazanmaktadır. Çünkü bugün hâlâ Alevilik adı altında kendini tanımlayan ama ellerini güneşe açarak dualar

¹⁰⁰ Ayhan Yalçinkaya (2005). *Pas, Foucault'dan Agamben'e Sınılanmış İktidar ve Gelenek*. Phoenix Yayınları, Ankara, s. 135

eden Kızılbaş toplulukların “modern cemevleri” hakkında çok da kaygı duymadıklarını belirtmek gerekiyor. Bu heretik unsurların yok olup gitmesinin engellenmesi, onların varlıklarını kendi otantiklikleri içerisinde sürdürmesinin sağlanması da Aleviliğin tek renge indirgenmesini, dolayısıyla kendi ortodoksisini yaratmasını, engellemek için oldukça önemlidir.

Bu nedenle “Alevi ibadetlerinin yeri yalnızca cemevidir” demenin sözü edilen heretik öğeler için gizli bir asimilasyonist tavrı içerisinde barındırdığı unutulmamalıdır (Aslında böyle bir kaygıya Avrupa Alevi-Bektaşî Federasyonu’nun (AABF) 1997’de kabul edilen tüzüğünde rastlanmaktadır. Tüzüğün 4. maddesi şöyle diyor: “AABF çoğulcu ve hoşgörülüdür. Tüm Alevilerin Alevilik anlayışları, özde aynı olmakla birlikte, gelenek ve görenekleri yöresel farklılıklar arz etmektedir. Bu yüzden farklı algılamalar ve yaşam biçimleri çeşitlilik olarak ele alınmalı, bu çeşitliliğe AABF içinde yaşam olanakları sunulmalıdır”).

Cemevlerinin Aleviler için bir “mevzi” oluşturması ve Alevi kültürü ve inancının sürekliliğinin sağlanması için bir destek noktası olması birçok asimilasyon yanlısının da dikkatlerini çekmektedir. Bu noktada cemevi inşaatlarının durdurulmasına tanık olduğumuz son yılların bu konuda geçmiş yılların bir tekrarı olduğunu söylemekte yarar var. İnsanların ibadet alanlarını kendi seçmesi ya da örgütlenme olanaklarını bu yönde kullanması en temel haklarındandır. Ancak devletin yıllar süren asimilasyonist politikalarının sonucunda bazı Alevi gruplarının ibadetleri mekânsızlaştırılmakta ve soyutlanmaktadır. Bu bağlamda cemevi isteyen Alevi gruplara devlet derhal camilere yaptığı yardımın aynısını yapmak zorunda ya da cami ve diğer ibadethaneleri cemaatlerin ve toplulukların inisiyatifine bırakmak durumundadır. Bu iki çözüm önerisinin doğrusu, olması gerekeni ise devletin dinsel cemaatlere yaptığı yardımı derhal kesmesinden geçmektedir. Böylelikle *devletten beslenme alışkanlığını* edinmiş olan çoğu Sünni topluluğun da diğer inançları ezmesinin önüne biraz olsun geçilebilecektir.

MODERN/REEL SİYASAL BİR OLGU: CEM VAKFI VE CEMCİLİK

Alevi topluluğu içerisinde “Aleviği” kendi meşreplerince en net(!) ifade eden oluşumlardan birisi hiç kuşkusuz Cem Vakfı ve çevresidir. Vakıf bugüne kadar kimlik problemi yaşayan Alevi topluluğuna net bir tanım sunmuş ve bu tanım etrafında örgütlenme faaliyetlerine hız vermiştir. Son yıllarda da, özellikle 1990’lı yıllar boyunca, Cem Dergisi ve çevresi Alevi topluluğu içerisindeki farklı ve net olan duruşuyla zaman zaman gündemi oldukça fazla işgal etmektedir.¹⁰¹ Cemci’ler Aleviliği bütün olarak kavrayan bir söyleme sahiptirler. Cem Vakfı’nın kurgusuna göre Aleviler etnik kökeni Türk olan; inançsal kökeni ise “Emevi olmayan” Müslüman bir topluluktur. Cem Vakfı, başkanları olan Prof. Dr. İzzettin Doğan’ın konuşmaları ve yayın organları olan Cem Dergisi incelenecek olursa, Alevilerin çektikleri sıkıntılardan soyut bir Emevi İslam anlayışını sorumlu görmekte ve reel politik alana, sosyopolitik problemlere pek fazla girmeden bu anlayışı suçlamaktadır. Diğer Alevi topluluklarının genel olarak sol politikaya yakınlık göstermelerine ve Türkiye “sağının” Alevilere açık bir ilgisizlik ve zaman zaman düşmanlık içinde olduğunu id-

¹⁰¹ Bu farklılık ve netliğin yanı sıra sağ iktidarlara olan sıkı ilişkisi de gündemi meşgul etmesinin nedenlerindendir.

dia etmelerine karşın, Cem Vakfı için tehlike bu soyut Emevi İslam anlayışından gelmekte ancak bu anlayışın reel politikadaki uzantılarına söylemlerde açıklık getirilmemektedir. Cem Vakfı için Alevilere ve Aleviliğe yardımcı olacağını söyleyen siyasal partilerin desteği alınmaya çalışılmalı ve bu partilerle de işbirliğine girilmelidir. Ancak Alevilere ve Aleviliğe yakın duran sol örgütlenmeler her nedense Vakfın dikkatini çekmemektedir. Konu edilen bu kurgu eğer bu haliyle sürdürülecek olursa hiç kuşkusuz uzak gelecekte kendi geleneğini yaratacaktır. Yaratılan bu geleneğin Alevileri yalnızca reel politik düzlemde grup çıkarları için mücadele eden ancak toplumsal sorunlara karşı çok fazla seçme şansı olmayan bir konuma indirgeyeceği açıktır.

Cem Dergisi ve çevresinin Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın karizmatik kişiliği etrafında birleşmesi Doğan sonrası için kaygılar duyulmasına neden olmasına karşın, yapının düşünce bazında varlığını sürdürebilirliğinin yüksek olduğu görülmektedir. Özellikle Sünnilik üzerinde kurulmuş bir laiklik anlayışının ihtiyacı olan Alevi örgütlenmesinin de bu olacağı açıktır.

Cemci'lerin Alevilik için öne sürdüğü Alevi İslam tanımlamasını en yumuşatılmış şekliyle fazlaca dışlayıcı bulduğumu belirtmeliyim ancak bu konuda iç tutarlılıklarının da (haklılıklarını değil) hakkını vermek gerektiğine inanıyorum. Öncelikle belirtmek gerekmektedir ki Alevi-İslam tanımlaması belli ki üzerinde fazlaca düşünülmüş ve oldukça iyi saptanmış bir terim. Terimin hiç bir tereddüde yer bırakmadan net bir kimlik tanımı yaptığına şüphe yok. Ancak açıktır ki Alevi-İslam tanımlaması Aleviliği hem teolojik hem sosyolojik hem de psikolojik olarak daraltan bir yaptırım aracıdır. Üstelik Aleviliği oluşturan İslam dışı öğelerin asimile edilmesi mantığını taşıdığı da rahatlıkla görülmektedir.

Bu kitap boyunca, yapılacak olan Alevi tanımlamalarının Aleviliği oluşturan hiçbir bileşeni dışarıda bırakmaması gerektiği vurgulandı. Aleviliğin senkretik bir inanç olduğu yapılan ça-

lışmalarla oldukça açık bir şekilde gösterilmiştir. Bu bağlamda Cem Vakfı'nın ileri sürdüğü Alevi İşlam terimi Aleviliğe İşlam'ın otantik bir grntsymş gibi bir hava vermesine karşın, İşlam coğrafyasında tam da bu söylemle büyük bir bölünmeye neden olacağı açıktır. Çünkü otantikliği Alevilik üzerinden inşa ettiğinizde Sünniliğin sonradanlığı ve yapaylığını vurgularsınız ki bu ne etik ne de bilimsel bir tavır olur.

Elbette Cem Dergisi ve çevresinin 1980 sonrası oluşan boşlukta kendilerine bir yer bulma çabaları oldukça anlaşılır bir ihtiyaç. İhtiyaç diyorum çünkü kimlik üzerinden tanımlamalara giriliyorsa kültürel ve tarihsel bazı kurgulamalar yapmak zorundasınızdır ve bu zorundalık eğer başkaları tarafından yerine getirilirse başkalarının tanımladıklarına dahil olmak dışında elinizden bir şey gelmez. Bu bakımdan siyasi parti, dernek ya da vakıf örgütlenmelerinde bulunanların aynı olgu üzerinden birbirleriyle çarpıştıkları birçok alandan birisidir Alevilik. Cem Dergisi ve çevresinin kendi söylemlerini oluşturma ve kendileriyle birlikte bir bütün olarak Aleviliği İşlami halkaya davet etme çabalarını hak vermesem de anlayabiliyorum. Ancak tam da bu noktada atlanmaması gereken şey şudur: Aleviliğin geçmiş ögelerle yeniden kurgulanmaya başladığı günümüzden, geleceğe aktarılacak yalnızca tek bir Alevilik anlayışının olabileceği tehlikesi. Ben bu tarihsel sürecin sonunda yanılmayı istemekle birlikte, tanıımı yapılmış, sınırları çizilmiş, saflaştırılmış ve “etrafa temizlenmiş” arı ve dışlayıcı bir Aleviliğin kalacağı inancındayım. Üstelik bu Alevilik anlayışının da bugün Aleviler tarafından “yobaz” olarak adlandırılan birçok topluluğa rahmet okutacak cinsten olacağını da rahatlıkla söyleyebilirim. Bu nedenle Cemci olgunun söylemlerinin bu süreci hızlandırdığını ve kendi taraftan olan Alevileri gitmemeleri gereken bir yere doğru hızla sürükle-diğini ifade edebilirim.

Hatırlatmak gerekir ki, bu ülkedeki kimi Alevilerin kendini İşlam halkası içerisinde görme hakları elbette vardır. An-

cak bunun geleceğe ilişkin bir kurgunun önemli bir parçası olduğu gerçeğini görmezden gelmek, yalnız kendilerine değil Aleviliğe de önemli zararlar verebileceği gerçeğini atlamaktır. Bugün İslam halkası içinde temsiline yapılmaya başlanması na karşın, Aleviliğin, bırakınız felsefi ve teolojik öğelerini, sosyolojik olarak bile bu temsili kaldıramayacak bir iç yapılanmaya sahip olduğu gözler önündedir.

Cem çevresinin Alevi İslam tanımlamasında bulunan önemli sıkıntılar terimin analizi doğru yapıldığında daha rahat anlaşılabilir. Bu bütünlük terimin Alevi kısmının neyi görünür kıldığı ortadadır ve hatta bu terimin neyi gösterdiği de aşıkardır. Bütünlük terimde yer alan “İslam” önemli açmazları da terime iliştiirmekte. Öncelikle Aleviliğin bu bütünlük terimdeki yeri İslam üzerinden sağlamlaştırılmaktadır. Alevilik İslam’la tamlanmakta ve Aleviliğin bir inanç olarak özellikleri metnin içerisine İslam’la, daha açıkçası Sünnilikle, varlığı menkul bir durumda verilmektedir. Cemciler kendi inançlarını Sünnilik üzerinden meşrulaştırmaya, Sünniliğin “koruyucu gücü”nün gölgesinde var etmeye çalışmaktadırlar. Kısacası onlar için hem Aleviliğin kabul edilebilir formunun Alevi topluluğuna hem de istenilen formunun Sünni Müslüman cemaate yumuşak başlı bir önerisidir bu terim.

Cem Vakfı ve çevresi, Alevilerin kentlileştikleri ölçüde başvurabilecekleri referans ve yanıtları oluşturmakta, tam anlamıyla dar’a düşen Alevilere inançlarına ilişkin yeni ve kente uygun şeyler söylemekte ve onları bir cemaat haline getirmeye çalışmaktadır. Bu süreç Sünni topluluklarla *değmelerin* arttığı yerlerde, Aleviler için iyi bir alternatif olmasa da, kentleşme ve modernleşmeyle birlikte makul bir konumlanma için gerekli alanları yaratmaktadır.

Yüzlerce yıldır gizli yapılan cem ritüellerinin sanki Aleviliğin ve Alevilerin kapalılığıymış ve “medeniyetsizliğiymiş” gibi sunularak herkese açılması, seyirlik bir oyun haline sokulması Aleviliğin Cem Vakfı eliyle getirildiği yeri zaten göstermektedir.

Cem Alevilerin ibadetidir ve onanmanın ve reel politik manevralar sağlamanın alanı değildir.

Sonuç olarak belirtmek gerekmektedir ki, Cem Vakfı modernizmin Aleviler üzerindeki etkilerinin belirgin biçimde açığa çıktığı tipik bir örnektir. Modern dünya kimliklenme sürecinde net tanımlar istediği topluluklardan hiçbir soru işaretine yer vermeksizin saflaşmasını talep etmektedir. Cem Vakfı modernizmin ve ulus devletin bu saflaşma isteğinin sonucudur. Söylemlerine yakından bakıldığında inanca ilişkin söylemlerinin aslında reel politik alanı hem beslediğini hem de ondan oldukça ciddi biçimde beslendiğini görmekteyiz. Bu bile, vakfin söylemlerinin katı pozitivistizmin bir sonucu olduğunu ve Aleviliğe ilişkin renkleri ihmal ettiğini gösteren en önemli örneklerdendir.

YAPILMASI GEREKEN

Geçen yıllar göstermiştir ki, Aleviler birleşmekte, değişmekte ve gelişmektedir. Ancak Alevilerin yeniden oluşturulan grup sınırları Alevi kimliğinin yok olmasını engellemesine karşın, reel politik alana daha fazla sirayet edilmesi, ister istemez, modern bir cemaatin oluşumuna da aracılık etmektedir. Alevilik önümüzdeki yirmi yıllık süreç içerisinde “Yeni bir Aleviliğe” evrilecek gibidir. Hem de *yalnızca Sünni olmadıklarını bilen* ancak vatandaşlık ve örgütsel haklarının bilincinde olan bireyler topluluğu olarak.

Alevilerin, Aleviliğin ve Alevi örgütlerinin üç farklı dinamiği temsil ettiğini ve bu üçü arasında uzaklıklar olduğunu tekrar vurgulamak isterim. Alevi örgütleri reel politik yapılardır. Alevilik bağımsız bir inançtır ve metafizik yanları, dogmaları, ritüelleri ve kültürleri vardır. Aleviler ise grup kimlikleri etnik sınırlar kadar güçlü olan, yaşadıkları toplumda kendilerini tehdit altında hisseden, geleneksel tavırlarıyla reel politikanın henüz uzağında olan bir topluluktur. ‘Reel politik yaptırımların dönüştüremeyeceği, şekillendiremeyeceği inanç nüvelerine de sahiptir. Bu inanç nüveleri devletin resmi kurumlarının ve muhafazakâr yapıların ellerinde gün geçtikçe daha fazla “işlenmektedir”. Bu nedenlerle Alevi örgütleri Alevilerin hak ve özgürlükleriyle uğraşırken yakında teolojisinden kopmuş *Yeni*

bir Alevilikle karşı karşıya geleceklerini de görmek zorundadırlar. Önümüzdeki süreç için yapılması gereken en önemli şey Alevileri Alevilikle barıştırmının yollarının aranması olacaktır. Bu barışma örgütlü, özgürlükçü politik bir anlayışı benimsemiş ve fakat teolojisinin farkında olan bir topluluğun inşasıyla sonuçlanmak durumundadır.

Görülmektedir ki, Alevilik ve Alevilerin birbirlerinden giderek farklılaşması söz konusudur. *Aleviler* reel politik alanda grup kimliklerini koruyabilmek ve yok olmamak için çaba sarfederken, *Alevilik* ehil olmayan ellerde tanımlanmaya ve şekillendirilmeye çalışılmaktadır. Bu minvalde düşünüldüğünde Alevilik nedir sorusuna verilecek hemen hemen bütün yanıtlar Aleviliğin nasıl bir inanç olduğunu değil Alevilerin kimler olduğunu tanımlayıcı öğeleri içerecektir. Nitekim öyle olmasına karşın, süreç kimi çevreleri, bu sorunun etrafında şekillendirilmeye çalışılan bir Alevilik tanımı yapmaya zorlamaktadır. Bugün yapılan Alevilik tanımlamalarında teolojik ve epistemolojik boyutun ciddi biçimde eksik bırakıldığı ve Alevi ve diğer inanç gruplarından araştırmacıların bilinçli ya da bilinçsiz, ancak sistematik biçimde bu öğelerden uzakta durdukları gözden kaçmamaktadır. Alevilik, genellikle, Alevilerin var olan sosyal ve politik durumları üzerinden tanımlanmaya çalışılmaktadır. Örneğin Alevilerin gerçek Müslümanlar olduğu ya da gerçek Türkler oldukları gibi savlar ileri sürülmekte ya da onların “Kemalist”, “modern”, “ilerici” ya da “sapkın” insanlar oldukları gibi söylemler sık sık dile getirilmektedir. Görüldüğü gibi bütün bunlar bir inanç olarak Aleviliğin değil bir topluluk olarak Alevilerin tanımlanmasında kullanılan terimlerdir. Alevilerin kendilerinin de hem Alevilik hem de Aleviler hakkında bildikleri şu veya bu nedenlerden ötürü oldukça sınırlıdır. Sözlü geleneği sürdüren bir topluluğun modern değerlerle karşılaşmasıyla birlikte erimeye başlayan geleneksel yapısı zaten olmayan bir Alevilik tanımının ısrarla yapılması gerekliliğini dayatmış ve topluluk özellikle 1980’lerin sonuna

doğru ciddi bir kimlik krizine girmiştir.

Bu dönemde “biz kimiz” gibi cevaplanması zorunlu tutulan bir sorunun yanıtını ne tek başına Alevi bireyler ne de onların temsilcisi olduğunu iddia eden örgütsel yapılar veremedi. Çünkü “Biz kimiz” sorusu saf ve eklektik olmayan bir cevap arayışının sonucuydu. Alevilik daha yüzyılın başından itibaren Alevilerin ya da Alevi gruplarının tekil pratikleri bağlamında değerlendirilmeye ve bu kişi ve grupların dünya görüşleriyle tanımlanmaya başlamıştı. 1960’larla birlikte gelişen Marksist hareketlerin içerisinde gelenler için Alevilik; sınıf savaşını gölgeleme amacıyla egemenler/burjuvazi tarafından kullanılan bu nedenle de ait olduğu safa, yani “sol cenaha” yaklaşması gereken “kültürel” bir oluşumdur. Ortodoks Marksist solun yaptığı “kültür” tanımlaması kulağa çok hoş gelse de aslında Aleviliğin ritüellerinin hızla terk edilmesine neden oluyordu. Sol hareketler içerisinde kendisine yer bulan Alevi genci için sözlü mirasın aktarıcısı olan dedeler “gericiydi” ve sınıf savaşını maskeleyen bir inanç mücadelesi ve anlatısı yaratıyorlardı. Onlara göre tarih doğrusal bir çizgide ilerliyordu ve din’in ve onunla ilişkili bütün dinamiklerin yalnızca tarihsel değerleri vardı. Böylelikle Aleviliğin sol versiyonu çizilmeye çalışılıyor ve “solcu olmakla” “Alevi olmak” arasında doğal bağlar örülmeye başlanıyordu. Alevilerin gördükleri baskıların ve kamusal aşağılanmalarının da özgürlükçü bir sol anlayışa eklemelenmelerini kolaylaştırdığını belirtmek gerekiyor. Bu bağlar 1970’lerde artan şiddet ortamında bir sol-Aleviliğin de oluşmasında yardımcı oluyordu. *Alevilikle* sol arasında var olduğu ileri sürülen bağın aslında *Alevilerle* sol arasında olduğunu belirtmek gerekiyor. Alevilerle sol arasındaki ilişki Türkiye sol hareketini ciddi biçimde besledi. Aleviler sol hareketin ihtiyacı olan kitle desteğini bir “imge bolluğuyla” birlikte harekete sundu. Ancak Alevilerin solla olan bu buluşması dar sosyo-politik zeminin dışına taşamadı. Bu döneme kadar Aleviliğin inançsal öğelerinin var olan iktidar anlayışları bağla-

mında incelendiği nitelikli bir tek eser olduğu dikkate alınırsa sol'un Alevilikle olan sorunlu ilişkisi daha net anlaşılacaktır.¹⁰²

Hatta sol'la organik ilişkilerin kurulduğu bu dönemde yapılan bazı yorumlar öylesine bozuktur ki sol neredeyse bir ara yalnızca kendisini kandırır oldu. Örneğin bazı kitap ve makalelerde ilk Osmanlı padişahlarının bile Alevi oldukları ileri sürüldü.¹⁰³ Bu tarz bir yaklaşım gerçek teolojik bilginin eksikliğini içeriyordu ve buna ek olarak tarihsel-sosyolojik bir dezenformasyona da neden oluyordu. Böylelikle zaman içinde Aleviler sol içerisinde kendilerini pozitivist bir anlayışla tanımlamaya ve böylelikle Alevi'yi tanımlarken Aleviliğin ne olduğunu unutmaya başladılar. Bu dönemin sonu çoğu Alevi köyündeki cem pratiklerinin belirgin dışsal bir zorlama olmaksızın son bulmasıyla bitmiştir.

Bu dönem yalnızca “Türkiye solu” için değil “Türkiye sağ” için de Aleviliğin tanımlanmaya başlandığı bir dönemdi. Aleviliğin solla olan yakınlaşması ve 1970’lerde dozu gittikçe artan şiddet ortamı, Alevilerin resmi ağzlarda “kardeşlik” vurgularıyla anılmasına neden olurken, asıl amaç onları “kardeş” olan Sünniliğe benzeştirmekti. Modernist evrenselliğin “kardeşlik” söylemi bu noktada farklılıkların reddi olarak kullanılıyor ve büyük “kardeş” küçük “kardeşe” ancak kendisine benzediği ölçüde saygısını gösteriyordu. Kısacası sığ anlamıyla “sağ” kesim, acilen Aleviliği solla olan ittifakı üzerinden değerlendirmeye almıştı ve doğru yolun ne olması gerektiği konusunda Alevilere “uyarılar” yapılmaya başlanmıştı. Ancak yıllar sonra komünizm “tehdidinin” sona ermesiyle birlikte Aleviliğin farklı bağlamlarda okumaları oluşturulacak ve ortaya konacaktır. Bu süreçte belirgin olarak solda duran ve değişen

¹⁰² Ayhan Yalçinkaya (1996) *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları: 17, Ankara.

¹⁰³ Örneğin en yakın örnek 16 Ocak 2008 tarihli Milliyet Gazetesi’nde Güneri Civaoglu’nun köşesinde Yavuz Sultan Selim’e kadar olan padişahları Alevi olarak tanımlamasıdır.

konjonktüre göre hükümet edenlerin en fazla yardım talep ettiği en büyük etno-dinsel topluluk 1990'lar boyunca Aleviler olacaktır. Türkiye'de kimliğin politika üretme aracı olduğu yıllardan, kimliğin amaç olup fetişleştirildiği yıllara gidilen süreçte Alevi kimliği üzerindeki manipülasyonlar da arttı. Aleviler bu dönemde kendilerinin net olarak tanımlayamadığı kimliklerinin, başkaları, hem de çoğu zaman uzak durmaya çalıştıkları kimileri tarafından tanımlanmaya çalışıldığına şahit oldular. Devlet, artan “şeriat tehdidine” karşı Alevileri “modern” ve zaman zaman “asıl Müslümanlar” olarak, yükselen Kürt etno-milliyetçi harekete karşı da “gerçek Türkler” olarak yardıma çağırıyordu. Bu amaçla yaratılan ortamda çeşitli Alevi yazarlar sözü edilen “tehditlere” karşı Aleviliğin yeni ve konjonktüre uygun tanımlarını yapmaya çalıştılar. Özellikle şeriat tehdidine karşı asıl Müslümanlığın kendilerinde olduğu savıyla ortaya çıkan ya da bunu yazılarında hissettiren kimi yazarlar bu dönem boyunca Alevi teolojisinin Şiilikle benzeşmesine ve hem Aleviler arasında hem de Türkiye genelinde kafa karışıklığının artmasına neden oldular. Alevilik bu dönem boyunca “Sünni olmayan bir Müslümanlık” durumuna indirgendi. Bu konjonktürün milliyetçilik ayağı ise daha çetin ve karmaşık manevralar içeriyordu. Başlangıçta “sosyalist ve birleşik bir Kürdistan” kurmayı planlayan ve fakat daha sonraları federal söylemi benimseyen PKK'nın ortaya çıkışıyla başlayan süreç, devletin Alevileri “gerçek Türkler” olarak söylem alanına dahil etmeye çalıştığı ve bunda bir ölçüde başarılı olduğu bir dönemdir.¹⁰⁴ Doksanlı yıllar boyunca yalnız devlet değil PKK da Aleviler üzerinde hâkimiyet kurabilmek için net Alevilik tanımları yapmaya çalışmıştır. Söylemlerde oluşan bu netlik Alevilerin kendi kendilerine daha yüksek sesle sormaya başladıkları “biz kimiz” sorusuna da yer yer cevap niteliği ta-

¹⁰⁴ Bkz. Ali Murat İrat (2006). *Devletin Bektaşî Hırkası, Devlet-Aleviler-Ötekiler*. Chiviyazı-ları Yayınevi, İstanbul.

şımıştır. Belirli bölge ve zamanlarda PKK'nın söylemleri ön plana çıkmışken belirli bölge ve zamanlarda ise devletin söylemleri benimsenmiştir. Ancak burada Alevilerin kimlik kaygısının ortaya çıkmasına neden olan Sivas ve Gazi katliamlarının fonksiyonunu da hatırlamak gerekmektedir.¹⁰⁵

Bütün bu yaklaşımlara karşın Alevi topluluğunun 1950 sonrası dönemde girdiği çok yönlü etkileşimlerin arasında (bir iki cılız deneme dışında) İslami kesimi bulmak oldukça güçtür. Grubun inanca ilişkin sınırlarının gücü üzerine bundan daha iyi bir örnek bulmak da oldukça zor olsa gerek. Milliyetçi unsurların zaman zaman kolayca sızabildiği Alevi grupları olmasına karşın İslamcı anlayışların Alevi topluluklarında kolay kolay yer bulamadığını görüyoruz. İslamcı hareketin Alevi topluluklarının içine sızmaya başlamasının tarihi 1980 sonrası bulur. Marksist solun Alevi inancında boşalttığı alanların neler olduğu iyi analiz edilirse bu sızmanın nedenleri de görülecektir. Ortodoks Marksist sol Aleviliği özellikle kültürel ve inanca ilişkin olmayan değerlerin yoğunlukta olduğu okumalarla değerlendirdi. İnanca ilişkin değerlerin bulunduğu alanların (ritüeller ve anlamları, ritüel ve mitlerin sosyal yaşamdaki karşılıkları, teolojik değer yargıları vb) sol tarafından terkedilmesi, ortodoks Marksist solun inanca ilişkin beklentileri yerine getirememesine neden oldu. Bu dönem Alevi topluluklarının dünyayı anlamlandırabilmek ve kimlik savaşında yer tutabilmek için inanca ilişkin değerlere döndüğü dönemin başlangıcını oluşturmaktadır. Alevilerin İslamcı kimi çevrelerle yakınlaşmalarının ya da İslam'a yeniden ve farklı bir bağlamda bakmalarının nedeni de bu durum gibi görünmektedir. İslami pratiğin 1990 sonrası dönemde tam olarak organik bir ilişki kurulmasa bile bazı Alevi topluluk ve önder kişilerini etkilediğini görmekteyiz. Elbette buradaki etkileşimin tek yönlü oldu-

¹⁰⁵ Bkz. Ali Murat İrat (2006). *Devletin Bektaşî Hırkası, Devlet-Aleviler-Ötekiler*. Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.

ğuna şüphe yok. Aleviler bu pratikle birlikte çok fazla yazılı ve rit'sel birikime sahip olmadıkları (daha doğrusu modernizmle birlikte kaybetmeye başladıkları) inanç alanında “en yakın inanç kodlarını” içselleştirmeye ve kendilerini dış tehditlere karşı sınırlar çizerek korumaya başlamışlardır. Bu tek yönlü etkileşimin Sivas katliamıyla kırılmaya başladığı ve artan şeriat tehdidi söylemiyle sona doğru yaklaştığını belirtmek gerekmektedir. Bütün bu etkileşimlerin 1990'ların başlarından itibaren Alevi bireyin iç dünyasında önemli ve kalıcı değişiklikler yaratmaya başladığı ve tabir-i caizse yeni bir Alevi öznenin oluşturulduğunu tam da bu noktada tekrar vurgulamalıyız.

YENİ ALEVİ ÖZNENİN OLUŞUMU

Alevilerin ayırt edici en önemli özelliklerinden birisi Türkiye'deki egemen Sünni-Müslüman parçadan inançsal olarak farklılık gösteren en büyük topluluklar bütünü olmasıdır. Bu özellikleri nedeniyle Aleviliğin Müslümanlıktan ayrı tartışılması dahi ülkedeki bölünme tehdidi söylemlerinin yükselmesine yetecek kadar etkili olmaktadır. Ancak bu homojen görünüşüne karşın Alevilerin aslında heterojen bir iç yapılanmaya da sahip olduğunu eklemek gerekiyor. Yani, Alevilik adı altında birçok topluluk ve grubun bulunduğu ve bunların inançsal ve felsefi olarak heterojen özellikler gösterdiğini belirtmekte yarar var. Bu heterojen durumun cumhuriyetle hızlanan modernleşme süreciyle birlikte Bektaşî, Kızılbaş ve diğer inanç gruplarının aynı çatı altında toplanması zorunluluğundan dolayı erimeye başladığını belirtmeliyim. Buna karşın, bu denli heterojen bir yapılanma içerisinde olmasına rağmen Alevileri oluşturan her bir alt grubun karmaşık bir “düzen” içerisinde birbirine bağlılık gösterdiğini de eklemeliyim.

Bugün Aleviliği anlamlandırabilmek için Alevi teriminin birçok alt grubun göstereni olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu kabul yüzyıllardır asimile edilmeye çalışılan bir topluluğun gerçek dinamiklerini anlayabilmek için oldukça gereklidir. Ancak bugün Alevilik üzerine “çalıştığını zanneden” birçok

amatörün ve maalesef çoğu akademisyenin, çalışmalarına böylesine hayati bir hatayla başladığını da eklemeliyim. Alevilik üzerine geliştirilen söylemlerin birçoğu, bütünlükçü ve pozitivist kaygılar güdüldüğü için eksiklikler ve hatta yanlışlıklar içermektedir. Aleviliğin içerisinde sayılan çeşitli grupların ritüel ve sosyal anlayışlarının farklı olması, bütünlükçü tanımların birçoğunun bazı Aleviler tarafından “hoş karşılanmayışının” da nedenidir. Bazı tanımlamalar Aleviliğin dışında olan çoğu grup tarafından da kullanılmaktadır. Örneğin “Aleviler gerçek Müslüman’dır” ya da “Aleviler gerçek Türklerdir” gibi tanımlamalar bazı Alevi grupları tarafından ileri sürüldüğü gibi muhafazakâr/gelenekçi yapılar tarafından da kabul görmüş savlardır. Yeri gelmişken belirtmekte fayda var ki Alevilerin gerçek Müslüman ya da gerçek Türkler olduğu savı Sünnilerin ne olduğu konusunda ciddi soru işaretleri doğurduğu için de bana gayri-etik ve hatta gayri-ahlaki gelmektedir.

Cumhuriyetin Rolü

Kızılbaş ve Bektaşî topluluklar cumhuriyetin kurulması sürecinde elit bürokratik yönetime genel olarak destek verseler de, heterodoks ve heretik yapılar olarak bu yönetimler açısından gizli birer sorun olarak kalmaya devam ettiler. Bu gruplar devletin yeniden ele aldığı ve homojenleştirmeye çalıştığı devlet merkezli “sahih” İslam anlayışıyla uyuşmuyordu. Ancak İslam dışına çıkarıldığında da herhangi başka bir *millet* olarak değerlendirilmeleri mümkün değildi. Bir başka sorun da bu toplulukların nüfusunun oldukça fazla olmasıydı. Örneğin benzer sorunları yaşayan Yezidilerin yurtdışına “kaçışıyla” bir başka “küçük” sorun çözülmüştü ama Aleviler hiçbir yere göç edemeyecek kadar çoktular. Tek Parti Dönemi içerisinde üzerlerinde politika üretmeye fırsat olmasa da yapılacak en iyi şeyin Alevileri bir entegrasyon/asimilasyon sürecine tabi tut-

maya çalışmak ve Snnileşebilecekleri kadar Snnileştirmek olduğu da ortadaydı. Çünkü Alevileri İşlam dışı görmenin getireceği ciddi problemler vardı. Yeni bir hukuk sistemi yaratmak kimsenin işine gelmediği gibi tek kültür ve tek din üzerinden yaratılmaya çalışılan ulus devletin normları da zaten buna uygun değildi. Alevi köylerinde gözlemlenen inançsal boşluklar ve kentlerde gözlemlenen gizli/kendiliğinden entegrasyon/asimilasyonun altında yatan neden tam olarak budur. Bunlara ek olarak “%99’u Müslüman bir ülke” söyleminin i ve dış politikada yarattığı avantajları da unutmamak gerekmektedir. Bu bağlamda, Alevilik bütün bilinmezliğiyle henüz ortada duruyorken çeşitli Alevi topluluklar ve Aleviler üzerinde farklı politikalar üretilmeye başlandı. Bu politikalar genellikle sistematik olarak Alevi köylerine cami yapılması şeklinde oldu. Cumhuriyet döneminin ilk iki kuşağı, üzerlerinde herhangi bir asimilasyon politikasını direkt olarak hissetmeseler de en azından ne olduklarına, “nerden gelip nereye gittiklerine” dair sorulara çağa uygun cevaplar retmediklerinden ve ibadet ve sosyal yapılanmaları üzerinde devletin ciddi bir gözetimi olmasa da bunları aktarabilecekleri aktörlerinden yoksun bırakıldıklarından dolayı sonraki nesillere gerekli/yeterli aktarımları yapamadılar. İşte köylerine cami yapılan ve buna çok da fazla ses çıkarmayan nesil de kendilerine inanca ilişkin bağlamsal aktarımlar yapılamayan bu nesil ve onların çocuklarından oluşuyordu. Bu duruma Aleviliğe (Alevilere değil) yeterli ilgiyi gösterememiş olan ortodoks Maşksist solun direndiğini atlamamak gerekiyor. Ortodoks Marksistlerin Alevilerin kültürel asimilasyonuna karşı “direndikleri” ve bunu gündemlerine aldıklarını biliyoruz. Ancak Alevi köylerine yapılan camilere karşı gösterilen direnç teolojik olmaktan daha çok sosyo-politik bir tavır olduğundan ortodoks Marksizmin boşluğa düşmesiyle birlikte direncin 1990’lara gelene kadar kaybolduğu da gözlenmektedir.

1980'li yıllar birçok dinamiğin politik arenada güç gösterisi yaptığı yıllardı. Sünnilik, devlet tarafından sınırları yeniden tanımlanarak ele alınırken, Kürt etno-milliyetçi hareketi de bu dönemde ülke gündemine daha fazla girmeye başladı. Özellikle Kürtlerin maruz kaldığı kimlik bunalımı etnik hareketliliğe ve bu hareketlilik içinde kimliklenme sürecinin de hızlanmasına neden oldu. Ülke gündemini fazlasıyla meşgul eden ve varolan Kürt sorunuyla özdeşleştirilen PKK ile yapılan düşük yoğunluklu savaş, ülke gündeminde yer alan ve bir şekilde bu çatışma ortamıyla etkileşen çoğu topluluk ve grubun da bu durumla birlikte anılmasına neden oldu. İslam ve Alevilik bu bağlamda yeniden ve daha derinden değerlendirilmeye alındı. Bu dönemde her üç etnik-dinsel yapının da (Alevi Kürtler, Alevi Zazalar ve Alevi Türkler) büyük ölçüde devletin çizdiği ya da en azından istediği sınırlar dahilinde hareket ettiklerine şahit olundu. Alevi Kürt ve Zazaların Sünni Kürt hareketleri ve başkaldırılarıyla aralarında dışarıdan zor okunabilen ancak bölge insanı için oldukça açık bazı çekinceleri vardı. Sünni kalkışmaların Alevi Kürt ve Zaza bölgelerinde etkinliğinin yeterince olamamasının altında yatan nedenin başlıca dinsel ve inanca ilişkin sınırlar ve güvensizlik olduğunu belirtmek gerekiyor.¹⁰⁶ PKK başkaldırısı bölgede benzer bir durum yaratmıştır. Alevilere olan “sıcak” mesajlarına karşın bölgedeki İslam kozunu da oldukça fazla kullanmaya çalışan PKK'nın bu konuda başarılı olduğunu söylemek zor gibi görünmektedir. Üstelik buradaki araçsal yaklaşımın, zamanın Marksist yaklaşımlarından farklı olmamasının getirdiği gerilimi de unutmamak gerekiyor. PKK'nın Türkiye'deki Alevi Zazalar üzerinde yeterince hakim olamamasının en önemli nedenlerinden birisinin de bu topluluğun belleğinde “Kürt”lüğe ilişkin ilk imgenin genel olarak Sünnilik olmasından kaynaklanmaktadır. Ale-

¹⁰⁶ Bu ilişkiler için bkz. Bkz. Ali Murat İrat (2006). *Devletin Bektaşî Hırkası, Devlet-Aleviler-Ötekiler*. Chiviyazılan Yayınevi, İstanbul.

vi Türkler ise günlük yaşantıdaki tehdit algılarını daha çok dinsel kodlamalarla oluşturduğundan “gerçek Türk” söylencesinden ziyade “gerçek Müslüman” söylencesine daha fazla takılmışlardır. Alevi Türkler “şeriat tehdidi” karşısında kendilerini güvenle konumlayacakları seküler ayağın bu tarz yaklaşımlarını da ister istemez beğenmek ve içselleştirmek yoluna gittiler. Dolayısıyla Aleviler için hazırlanmış olan bazı “paket cevaplar” belirli dönemlerde Türklük, belirli dönemlerde ise Müslümanlık üzerinden tekrar üretildi ve sunuldu. Bunlar tamamen kimlik bunalımına düşen etnik-dinsel bir yapının yararlanacağının umulduğu hazır yanıtlardı. İşte 1980’lerin sonlarından başlayarak Aleviliğin ne olduğu sorusuna tek bir yanıt alma isteğinin Alevileri ciddi bir şekilde, özellikle reel politik arenada böldüğu gözlenmektedir. Varolan tanımlardan kendisine en yakın bulduğunu “seçmeye zorlanan” Alevilerin Aleviliği algılayışları da daha önce belirtildiği gibi bu dönemde değişmeye ve yeniden şekillenmeye başladı. Alevi adı altında toplanan heterojen yapılarda gözlemlenen ayrışma işte tam da bu noktada açığa çıkmaya başladı.

Bütünlükçü soruların ve yanıt arayışlarının Aleviliğin içerisindeki heterojen yapıların gitgide ayrışmasından ve yok olmasından öte bir sonuç doğurmayacağı son otuz yıl içerisinde anlaşılmıştır. Bugün “Alevilik nedir?” gibi bir sorunun takipçileri ve ısrarcıları genel olarak muhafazakâr-sağ/sol ve devlet kurumlarıdır. Ancak bu soru çoğu Alevi örgütleri tarafından da sorulmakta ve bu ayrışmaya bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde destek verilmektedir.

Günlük yaşayan, örgütlü olmayan, yakın çevresini “Sünni tehdit” unsuruyla birlikte algılamaya alışmış, ülkenin ihtiyacı olan demokratik açılımlardan ziyade ortalama sorunlarla uğraşan Alevi birey ise bu süreci çok daha farklı algıladı. Örgütlü yapılar dışında kalan büyük çoğunluğun ne olduklarına dair inancı ya da Aleviliğe dair beklentileri bu söylemler çerçevesinde yavaş yavaş şekillendi. Alevi birey bu süreçte eski “tu-

tuk” ve “baskı altındaki” bağlamından sıyrıldı ve varolan birçok Alevilik tanımından birisini seçmeye adeta zorlandı. Bu tanımlardan en çok kabul görenlerinden ikisi ise hiç kuşkusuz hâlâ geçerliliğini sürdüren ve tartışılan “Alevilik İslam’dır” ya da “Alevilik İslam değildir” nitelendirmeleriydi.

Aleviliğin İslam olup olmadığı, ya da İslam’ın neresinde olduğu gibi konular daha önce de vurgulandığı gibi büyük bir etnik hareketliliğin yaşandığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ülkede süregiden şiddet ortamında, hele din ve etnik yapılar üzerinde ciddi bir dezenformasyon sürdürülürken, bu tarz konularda akl-ı selim söylemler üretmenin zorluğu ortadaydı. İşte tam da bu nedenlerden ötürü Alevi birey İslam’ı kabul etme ya da etmeme sınırına geldi/getirildi ve Alevi birey kabaca sünni İslam’la ateizm arasına sıkıştırılmaya çalışıldı. Alevilerin yaşadıkları bu kaos 1990’lı yılların başında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından fark edilip kontrol altına alınmaya(!) çalışılacaktı.

Aleviler, Söylemler

Alevi gruplar tarafından reel politik alanda geliştirilen söylem ve duruşlar, Alevi önderlerinin birçoğunun Marksist geleneği yeniden üretmeleriyle oluşturulmuştur. Bu süreç içerisinde toplumsal olaylara ve diğer etnik ve inançsal grupların hareketliliğine karşı, grup içerisinden dile getirilen yaklaşımların “Alevilik”le ilgili olmaktan çok Alevilerle ilişkili olduğu daha önce belirtilmişti. Alevi önderleri etnik-dinsel sınırları belirgin olan Alevi gruplarının iktidara karşı konumlanması sürecinde reel politik yaklaşımlarla bunu gerçekleştirmeye çalıştılar. Burada atlanılan tek şey (ve oldukça önemli olan şey) Alevilerin kendilerinin, Aleviliğe, yani inanca ilişkin problemleriydi. Aleviliğin inançsal boyutu üzerine ve bu inançsal yapının değişen dünyadaki yerinin saptanmasında herhangi bir

alternatif söylemin oluşturulamaması, inanca ilişkin problemlerin gittikçe derinleşmesine neden oldu. Alevilerin toplumsallığa olan duyarlılığının bilincinde olan çeşitli örgütlerin ve devletin, bu duyarlılık üzerinden Alevi kitlelerinin desteğini almak için yaptıkları politik girişimler zaman zaman ses buluyor ve hem devlet hem de çeşitli örgütler Alevilerin desteğini alıyorlardı. Bu arada unutulana elbette ki bir inanç olarak Aleviliğin kendisiydi. Alevilik inançsal boyutuyla, büyük kültürel ve edebi birikimiyle ortada duruyordu ve bunun farkına varan muhafazakâr bazı yapılar 1990'ların başında Alevileri değil ama "Aleviliği" hızla ele almaya başlamışlardı. Bu yapıların başında hiç kuşkusuz devletin tek ve "sahih" bir bürokratik Sünnilik yaratma amacıyla kurduğu Diyanet İşleri Başkanlığı geliyordu. DİB, bazı İlahiyat Fakültesi mensupları (çoğu zaman Şii yaklaşımlara bile tahammülü olmayan) ve muhafazakâr yazarların çoğunun, Aleviliği ele alışları da benzer şekilde oldu. Alevilik bu süreçte Türkmen Sünniliği gibi anlamsız ve dar tanımlamalarla "Hz. Ali sevgisine" indirgenmeye çalışıldı ve bu, bazı Alevi önderlerinin ve yazarlarının bilinçli/bilinçsiz desteğiyle büyük oranda sağlandı.

Aleviliğin yaban ellerde bir yerlere konumlandırılmaya çalışılması elbette tek boyutlu bir çalışmayı içermiyordu. Bu dönem içerisinde medya ve eğitim kurumlarında da "Alevilik nedir?" sorusu sıklıkla soruldu. Bu sorunun tek ve en güçlü karşılığını hazırlamış olan muhafazakâr-sağ cenah, devletin de desteğiyle Aleviliği önce "Hz. Ali sevgisine" indirgedi ve ardından da İslam halkasına tâbi kıldı. Tabii ki bu noktanın bir adım sonrası daha önemliydi. Çünkü Alevi bireyin Aleviliğini algılama sürecine müdahale tam da bu noktadan sonra başlıyordu. Kendisinin yalnızca "Sünni olmadığını" iyi bilen Alevi birey, bu düşünce kırılamayınca farklı bir açıdan kazanılmaya çalışıldı. Alevilik bir inançtan öte, bir "kültür" ya da "yaşama biçimine" dönüştürüldü. Yapılacak anketler için hazırlanan sorulara bir kaç alternatif haricinde yanıt hazırlanmıyordu:

“Alevilik İslamdır”, “Alevilik bir kùltùrdùr” ya da “Alevilik bir yaşam biçimidir”. Aleviliğın Sùnni İslam’la ateizm arasında sıkıştırılmaya çalışıldığı uzun ve sancılı bir dönemdi bu. Alevi birey için “yaşam tarzı” kabul edilebilir ve mantıklı bir alternatifti. Çünkü geçmişte yaptığı reel ittifaklar bu bağlamda düşünmeyi kolaylaştıran ideolojik bir yapılanmaya sahiptiler. İttifak yapılan yapılardan olan Türkiye solunun “pozitivist okulları”, dini ve dinle ilgili bütün yaklaşımları modernizm öncesinin ürünleri olarak değerlendiriyor ve onları geçmişte kalan/kalması gereken *geri bir form* olarak görüyordu. Dolayısıyla inanca ilişkin yapıların tümü bu bağlamda ele alınıyordu. Öncelikle güçlü bir inanç nüvesi içeren Aleviliğın bu şekilde değerlendirildiğinde ittifak yapılmaması gereken bir form olduğu açıktı. Ancak Türkiye solu bu problemi kabaca bulduğu çözümle, Aleviliğe bir kùltür ya da yaşama biçimi misyonu yükleyerek halletti. Örneğın semah bir ibadet olmaktan bir “halk oyunu” ya da “kùltürel bir faaliyet” olmaya kolaylıkla indirgendi. Bunun sorumlusu elbette tek bir inanç yapısının baskın hâkimiyeti altındaki bazı devlet aparatları ve pozitivistmin batağına saplanmış olan çoğu Türkiye solcusu ve bazı Alevi “ile-ri gelenleri”ydi. Semahlar barlarda “Hakka yakınlaşmanın” bir aracı olarak beğenilere sunuldu. Elbette insanların “bu bizim ibadetimizdir”, “Bizim Tanrıyla aramızdaki ilişkiyi düzenleyen ibadet biçimi budur” şeklindeki istek, düşünce ve taleplerine pervasızca, aymazca ve akılsızca “hayır” diyen bürokratik aklın kurumlarının yöneticilerini ve hükümet edenleri de burada saygıyla(!) anmadan geçmemek gerektiğini düşünüyorum.

Çözüm Var mı?

Aleviliğın ya da diğer inançların bütünlükçü anlayışlarla değerlendirilmemesi çözüm için önemli bir başlangıç olarak kabul edilmelidir. Türkiye’deki hemen hemen bütün inanç grup-

ları için bu yaklaşım geçerlidir. Ayrıca devletin Aleviliğin sorunlarına eğilmesi ve fakat Alevilerin sorunlarını görmezden gelmesinin de önemli bir engel olduğunu düşünüyorum. Devlet bugüne kadar sistematik biçimde, kendisine anayasal bağlarla bağlı Alevi yurttaşlarının sorunlarını çözmek yerine, hiçbir işinin olmadığı bir yere, inanç alanına, Aleviliğe müdahalelerde bulunmuş ve sorunlar çözümsüzlükle malul olmuştur.

Türkiye insanının öncelikle *ötekiyi* kabul etme ve saygı göstermeye alışması gerekiyor. Ancak bunun için önemli bir gereken vardır o da *ötekiyi* tanımlayacak olan grubun öncelikle kendini anlayabilmesi ve anlamlandırmasıdır. Sınırların belirlenmesi de eğitim, modernizm gibi genel kabul gören değerlerden daha önemli bazı yapı değişiklikleriyle olanaklıdır. Ötekiyi algılama ve değerlendirme alışkanlığını yaratan ve sürdüren ideolojik aygıtların değişimi bu noktada oldukça fazla önem taşımaktadır.

Bu ilişkinin diğer yüzü olan Aleviler açısındansa ortada önemli bir problem vardır. Problem bugün geline nokta yeni bir Alevilik anlayışının kabulü ve uzlaşmasının yapılmak üzere olmasıdır. Bu *Yeni Alevilik* anlayışıyla yeni bir birey tipinin yavaş yavaş oluşturulma projesi gündeme getirilmektedir. Örneğin düğün törenlerinde ve çeşitli eğlence mekânlarında yapılan semahlar *bundan yirmi yıl önce belki bir uyanışın sembolleriydiler ancak şimdi bir erozyonun açık göstergesi olmaya başladılar*. Bu sembollerin taşıyıcılığı da yeniden yaratılan Alevi bireye yüklendi. Rahatlıkla görülebileceği gibi Aleviliğin tanımı üzerinden başlatılan sorgulamalar yeni bir Alevi birey tiplemesinin yaratılmasına kadar varmış ve bunda büyük ölçüde başarılı olunmuştur. Bugün Aleviliğin geldiği nokta açıkça sosyolojik olarak varlığını sürdüren ancak teoloji ve felsefe olarak yok olmaya yüz tutan bir Aleviliktir. Alevilik bugün en iyi haliyle bir kültür, hem de yalnızca İslam içinde bir alt-kültür olarak algılanmakta ve içerisindeki çoğu renk bu söylemle ihmal ve imha edilmektedir.

KABUL EDİLEBİLİR “ALEVİLİK”

Daha önce de belirtildiği gibi Alevilik tarih boyunca iki büyük ve önemli kırılmaya maruz kalmıştır. Bunlardan ilki, Batın özelliği ön planda olan gnostik, heretik ve heterodoks dokulara Şii unsurların girmeye başladığı Safevi Devleti’nin kuruluşuyla başlayan “felsefi/teolojik değişim” dönemiyse, diğeri “modern” Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte başlayan “felsefi aşınma” dönemidir. İlk kırılma döneminde 20. yüzyıl Aleviliğini oluşturacak unsurlar birlikte evrildiler ve Aleviliğin hemen hemen son şeklini almasına neden oldular. Ancak ikinci kırılma noktası olan cumhuriyetin ilanıyla başlayan süreç üst ad olarak kurgulanmış olan Aleviliğin Alevilerden uzaklaşmasına neden oldu ve Alevilerin Alevilikle arasındaki mesafenin açılmasına yol açtı. Sözü edilen ikinci kırılmayla beraber Alevilerin dünyayı anlamlandırdıkları ve kodladıkları değerler sistemi pozitivist etkilerin altında şekillenmeye başladı. Cumhuriyet tarihi boyunca hemen hemen bütün modernist ve pozitivist yaklaşımlara koşulsuz destekler veren Alevilerin, böylelikle Aleviliğin pozitivist olmayan doğasından da yavaş yavaş sıyrılmaya başladıkları gözlemlendi. Gelinek noktası kırılmanın en fazla hissedilmeye başlandığı 1980’ler sonrasıdır. Sistemin ortodoks elemanlarının Alevilere, yalnızca Alevi oldukları için değil, aynı zamanda “sol”da durdukları için de baskı kurdukları yıllar da bu yıllardır. Osmanlı döneminde var

olan İslami geleneğin ağırlığı karşısında sistematik olmasa da teolojik bir anlayış geliştirebilen Bâtın topluluklar cumhuriyeti ilanıyla birlikte bu özelliklerini de yitirmeye başladılar.

Bugün Alevilik ne Osmanlı dönemindeki gibi kendine has bağlamlar oluşturabilecek düzeydedir ne de kendisini Alevi olarak tanımlayan kitlenin tartışılmaz gösterenidir. Alevilik bugün çoğu Alevinin aklında muğlâklaştırılmış ve bunun için bilinçli ya da bilinçsiz denemeler yapılmış ve geline nokta daha önce bahsedildiği gibi yok olmaya yüz tutmuştur. Her şeyden önemlisi Alevilik açık bir *gösteren* olmaktan çıkarılmıştır. Bugün adının nerden geldiğinden, inanç bağlamında hangi sınırlar içerisinde olduğuna kadar hemen hemen her konu tartışma konusu yapılmaktadır. Alevi olmanın en önemli olmazsa olmazı olan kimi ritüeller yerini sadece “en azından Sünni olmamayı” hatırlatan söylemlere bırakmıştır. Son yirmi yıldır Aleviler, sistemin ve özellikle muhafazakâr söylemin belirlediği sınırlar içerisinde Aleviliği tanımlamaya zorlanmaktadır. Her şey ortodoks yapıların belirlediği şekliyle sürdürülmektedir. Aleviliğin ne olduğu, adının nereden geldiği, İslam’ın neresinde olduğu gibi oldukça kritik konularda herkes belirlenen sınır ve sembollerle konuşmakta ve konuştuğukça problemi belirlenen sınırlar içerisinde “netleştirmektedir”(!).

Alevi kökenli bazı araştırmacıların bilinçli ya da bilinçsiz çabaları sonucunda Aleviliği getirdikleri bu nokta oldukça kritiktir. Bugün Alevilerin hem kendileri hem de Alevilik için verdiği mücadeleler ise “kabul edilebilir” sınırlar içerisinde yürütülmektedir. Yaklaşık son yirmi yıldır Alevilik için verilen mücadelelere baktığında bu daha net anlaşılabilir. 1) Zorunlu din derslerinin kaldırılması 2) Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılması ya da yeniden düzenlenmesi 3) Müfredatta Aleviliğe yer verilmesi.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Din derslerinde Aleviliğe yer verilmesi istenmektedir ki bu tam olarak Yalçınkaya’nın sözleriyle “Aleviliğin iktidar şebekesi içinde yeniden inşasından başka bir şey olmayacaktır” (Ayhan Yalçınkaya (2005). *Par, Foucault’tan Agamben’e Sınılaşmış İktidar ve Gelenek*. Phoenix Yayınları, s. 199).

Bazı Alevi örgütlerinin insan hakları üzerine olan genel tavrı dışarıda bırakılacak olursa mücadele bu minvalde sürdürülmüştür. Bu istekler Aleviliğin kendisini değil, Alevileri ve onların demokratik açılımlarını içermektedir ve herhangi başka bir inanç grubu için geçerli olabilecek taleplerdir. Bütün bu sorunların çözüm yollarının parlamenter demokratik sistem içerisinde bulunabileceği açıktır. Dolayısıyla özne ve topluluk olarak Alevilerin problemlerinin, taleplerinin ve çözüm yollarının ortaya konmasıyla Aleviliğin problemlerinin ortaya konması aynı şey değildir. Aleviliğin problemlerinin neler olduğunun tartışmaya açılmasının bu noktada önemli ve önemli olduğu kadar gerekli olduğunu vurgulamak gerekiyor. Aleviliğin en önemli sorunsallarından birisi ise hiç kuşkusuz epistemolojik yoksunluk ve ritüel eksikliğidir.

Bugün İslam halkası dışındaki Alevilik tanımları ve Aleviliğin içerisinde barındırdığı yapılar kendini ifade edemez duruma gelmiştir. Alevilik bütünüyle İslam halkasının içerisinde hapsedilmeye çalışılmaktadır ve bu amaca bazı dernek ve örgütler aracı edilmektedir. Benzer şekilde, Aleviliğin farklı seslerini oluşturan yapılara söz hakkı verilmemektedir. Muhafazakârların kitaplarında yasal demekler “terör odaklarıyla” yan yana anılmakta ve bir veri bozulması yaratılmaktadır. Bugün güneşe Ali diye açılan eller inmekte ve yok edilmektedir. Tunceli’de Düzgün Baba, Erzurum’da Bulgur Dağı yok olmaya bırakılmıştır. Bugün yalnızca evrensel dünyanın gerekliliklerini değil, aynı zamanda Aleviliğin ritüellerini yeniden inşa etmek Aleviliğin bir başka “şey”e dönüşmesini engellemekle eş anlamlıdır. Bugün ister sınıf savaşımının bir ögesi olarak görülmek istensin, ister yalnızca bir inanç olarak algılansın, Aleviliğin gnostik bilgi anlayışının ve senkretik yanının akıllardan çıkarılmaması gerekmektedir. Bu nedenle modernist dünyanın acımasızlığı içerisinde belki Alevilerin değil ama Aleviliğin tarihsel müttefikleri doğru tespit edilmelidir.

HETERODOKSİ-ORTODOKSİ GERİLİMİNDE İSLAM VE ALEVİLİK

Daha önce saptadığım bir şeyi tekrarlamak istiyorum. Bugün Alevileri tartışmak Aleviliği tartışmakla eş tutulduğu gibi Aleviler ve onların demokratik ve temel hakları üzerinden oluşturulan tartışmaların da sanki Alevilik tartışmalarıymış gibi sunulması söz konusudur. Ve olayın daha da vahim tarafı Alevilikle ilgili tartışmaların felsefi ve teolojik alandan ziyade retorik alanda yürütülmesidir. Alevilerin Müslüman olup olmadıkları tartışılırken onların konumları İslami halkadan referanslar verilerek saptanmaya çalışılmaktadır. Aleviler genel olarak sosyolojik durumları üzerinden tanımlanmakta ve İslamiyet'le olan ilişkileri bu pratikler bağlamında değerlendirilmeye alınmaktadır. Ancak daha önce de belirttiğim gibi İslamiyet (ritüelleri büyük ölçüde metin tarafından belirlenen) öğretiler (*doksa*) dinidir. Bu bağlamda İslam'ın neresinde olduğu sorgulanan bir inancın da söylemsel ve öğretisel temelde irdelenmesi gerektiğine hiç şüphe yoktur. Zaten örneğin ibadet yapıp yapmamayla bağlantılı olarak yargılama yapmanın getireceği açmazların başında kendisini Sünni İslam olarak tanımlayan ancak ibadetlerini gerçekleştirmeyen çoğunluğun da dışarıda kalma durumu bulunmaktadır. Öyleyse yapılması gereken şey öğretinin temel unsurları üzerinden bir mutabakata ulaşmaya çalışmak olmalıdır. Ortodoks İslam'ın olmazsa ol-

mazlarının ufak bir saptamasını daha önceki bölümlerde yapmaya çalışmıştım. Bu bölümde Alevilik ya da daha doğru bir yaklaşımla Bektaşilik ve Kızılbaşlığın tarihsel süreçteki olmazsa olmazlarını ve daha sonra da 20. yüzyılın başında yeniden kurgulanan Aleviliğin olmazsa olmazlarının saptamasını yapmaya çalışacağım. Bu nedenle Bektaşilik ve Kızılbaşlık arasında gerekli olan bir ayrımın yapılmasına inancım fazladır. Bu ayrımın yapılması bugünü inşa ederken kullandığımız kimi araçların tarihselliklerini değerlendirmek açısından önemli ve önemli olduğu kadar gereklidir de. Ancak hemen hatırlatılmalıdır ki Kızılbaşlık ve Bektaşilik yerini “yeni Alevi öznenin” başrolünü oynayacağı “yeni kurgusal bir gerçekliğe” bırakmakta ve yavaş yavaş tarih sahnesinden çekilmektedir. Alevilik bu yapıların ortak kurgusal adıdır ve bu gerçeklik unutulmaksızın değerlendirmeler yapmak zorunlu görünmektedir.

Öncelikle Aleviliği oluşturan topluluğun iki ana gövdeden meydana geldiğini belirtmekte yarar var: Bektaşiler ve Kızılbaşlar. Bektaşilik yaklaşık otuz yıldır üzerinde ciddi bir yeniden yapılandırma çalışmalarına girilmiş bir öğretiler. Aynı zamanda Bektaşilik öğretisi devlet tarafından Aleviliğin yeniden üretilmesi sürecinde en sık başvurulmuş kaynaklardan da birisidir. Devletin Aleviliği yeniden şekillendirme çabaları sırasında Bektaşiliğe bu kadar önem vermesinin elbette bazı nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Bektaşî öğretisinin İslami halkaya yakınlığıyken, Kızılbaşlığın bu halkanın sınırında ya da dışında olmasındandır.

Hacı Bektaş Veli’nin adının devletin resmi kurumları tarafından sıkça telaffuz edilmesi, “Alevilik-Bektaşilik” araştırmaları adı altında Kızılbaşlığın yok sayılarak Aleviliği, Bektaşilik çatısı altında inceleme geleneği, Hacı Bektaş, Bektaşilik ve Bektaşiler üzerinde yeniden düşünülmesini gerekli kılıyor. Bugün Hacı Bektaş mitinin tarihsel kişiliğinden farklı bir şekilde kurgulandığını iddia ediyorum. Hacı Bektaş Veli batın ilmini taşıyan heterodoks bir sufiydi. Hatta bir tarikat örgüt-

lenmesi olarak Bektaşiliğin bu bağlamda İslami bir heterodoksi sayılmasında da beis yoktur. Ancak bu heterodoksi durumunun günümüzde Aleviliği Sünnileştirmek için araç olarak kullanıldığını belirtmekte yarar var. Bugün Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli'nin tarihsel kişiliği üzerinden Alevilik bir bütün olarak ciddi bir yapıbozuma uğratılmaya çalışılmaktadır.

İslami halkaya koşulsuz biçimde “davet edilen” Hacı Bektaş Veli'nin anlayışının ortodoks İslam'ın hiçbir zaman cezalandırmaktan kaçınmadığı batın bir anlayış olduğunu da eklemek gerekiyor. Yani, devlet asimilasyon yaparken kabul etmek zorunda kaldığı ve Alevilere karşı kullanmaya çalıştığı Hacı Bektaş imgesini ve Bektaşiliği, kendi bağlamlarından sıyrarak kabullenmekte ve tıpkı Sünniliğe yaptığı gibi yeni bir Bektaşilik inşasına girişmektedir.

Bektaşilik sistematik bir örgütlenmeye tam olarak sahip olmasa da bir tarikat örgütlenmesidir ve devletle olan ilişkisi onun “ele alınmasını” kolaylaştırmıştır¹⁰⁸. Bütün olarak Bektaş topluluklarının hepsi (Hacı Bektaş'a bağlılıklarını belirten ve tarikat örgütlenmesi içerisinde bulunan) İslami halkaya alınamayacak kadar çeşitlilik içerse de “Bektaşî Tarikatı” İslam heterodoksisine uygun bir yapılanma olarak görülebilir. Bektaşilik bilinen bir resmî tarihe ve söyleme sahiptir ya da en azından çoğu kez öyle olmasa da İslami heterodoksi halkasının içerisinde değerlendirilmesine neden olacak birçok ipuçları vermektedir. Hacı Bektaş Veli'nin üzerinde oldukça fazla tartışma bulunan Makalat'ının birçok İslamcı tarafından çevrilmesi ya da “düzenlenmesinin” altında yatan neden tam olarak budur.

Bugün için Hacı Bektaş Veli üzerinden geliştirilen söylemler Türkiye'deki gelenekçi-muhafazakâr kesimin Alevilikle

¹⁰⁸ Ancak, özellikle Osmanlı döneminde, baskı gören birçok heretik anlayışın da Bektaşilik altında kendisini konumlayarak baskıdan kurtulduğunu ve Bektaşiliğin bu heretik yapılara da ev sahipliği yaparak aslında İslam dışılığı da içerisinde temsil ettiğini hatırlatmakta yarar var.

ilgili söyleminin büyük kısmını oluşturmaktadır.¹⁰⁹ Ancak belirligin biçimde Hacı Bektaş üzerinden geliştirilmeye çalışılan söylemlerin Pir Sultan Abdal ya da diğer imgeler üzerinden geliştirilemediği görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi hiç kuşkusuz Pir Sultan Abdal gibi figürlerin sol tarafından daha öncesinde farklı hegemonik bir zemine oturtulmuş olmasıdır. Bu hegemonik zeminin 1960'lı yıllarda artan sosyal hareketlilik içerisinde sol'a yakınlaşma ihtiyacı hisseden Alevilerin solla olan etkileşiminden meydana geldiği daha önce belirtilmişti. Bu dönemde Marksist hareketler içerisinde kendilerini daha rahat ifade etme olanağı bulan Alevilerin kendileriyle birlikte geleneksel değerlerini de sola taşıdıkları ve bunun sonucunda yeni bir inşa sürecinin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu inşa sürecinde Marksist yaklaşım büyük bir başarıyla Aleviliğin isyancı sembollerini içselleştirmiş ve bunları kamusal alanda yeniden üretebilmiştir. Bunun yanı sıra Pir Sultan Abdal'ın Aleviler nezdinde önemli olmasının daha farklı nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Pir Sultan Abdal'ın grup sınırlarının inşası ve sürdürülmesinde yani grubun kendisini tehdit altında hissettiği çoğu durumda gruba yönelik mesajlarının daha yoğun hissedilmesidir. Alevi topluluğunun Pir Sultan Abdal'da "çektikleri acıların" ve bu acıların nedenlerinin neler olduğunun metafizik bağlamda yanıtlarını bulduklarına kuşku yok. Dahası, Pir Sultan Abdal yazdıklarıyla Alevilerin iç dünyasına daha fazla hitap etmektedir. Eserleri dikkatle incelenecek olursa¹¹⁰ İslami heterodoksiye uygun şiirleri olduğu gibi heretik unsurlara da hitaben çeşitli şiirler yazdığı görülebilir. Bu, ona Alevilik adı altında toplanan toplu-

¹⁰⁹ Makalat'ın Hacı Bektaş Veli'den sonra oluşturulmuş bir kitap olduğu ve bu nedenle de Veli'nin düşüncelerini yansıtmadığı ileri sürülse de bunun bugün için çok fazla anlamı yoktur. Makalat söylemlerin odağındadır ve bu iddianın sahipleri tarafından genel nezdinde yanlışlanmadığı sürece ideolojik bir araç olarak kullanılmaya devam edecek gibi görünmektedir.

¹¹⁰ Pir Sultan Abdal hakkında yazılmış en yetkin eserlerden birisi için bkz Ali Haydar Avcı (2006). *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal*. Nokta Kitap, İstanbul.

lukların tamamına yakınına hitap eden bir özellik sağlamaktadır.

Aleviliğin diğer majör ögesi olan Kızılbaşlık ise, görülme-
k istenmeyen, anlamlandırılmaktan kaçınılan bir unsur olarak
neredeyse “utanılacak” bir duruma indirgenmiştir. Osmanlı
tarihindeki zındıklık, cumhuriyetle birlikte Kızılbaşlığa dönüş-
türülmüştür. Kızılbaşlık bir Osmanlı dönemi terimi olmasına
karşın cumhuriyetle birlikte bir “utanç” durumu geliştirilmiş
ve terim eritilmiştir. Kısacası Bektaşilik ve Alevilik terimleri
belirli bir kitleyi tanımlarken, Kızılbaşlık soyut, kurgusal an-
cak belirgin bir *olumsuzluğu* temsil eden bir duruma indirgen-
miştir. Bu nedenle Bektaşî ve Kızılbaş topluluklardan meydana
gelmiş olan Aleviler Kızılbaş-Bektaşî yerine Alevi-Bektaşî
şeklinde nitelendirilmeye başlanmış ve Kızılbaşlık bağlamında
metinlerde yaşanan çekinceler söylem alanında da kendisini
göstermiştir. Bugün sanki Aleviler ve Bektaşîler olarak iki ayrı
topluluğun varlığına işaret eden bu söylemin belirgin bir yan-
lışı taşıdığı/sürdüğü görülmektedir.

Alevi topluluğu yanlış/yanlı bir şekilde Alevi-Bektaşî top-
luluğu olarak tanımlanırken Kızılbaş etmenler tarihten silin-
mek üzere yeniden kurgulanmıştır. Çoğu kaynakta Kızılbaşlı-
ğın adı dahi anılmazken, Kızılbaş kitleler Bektaşilik ve Alevi-
lik içinde anılmaya ve daha sonra da Bektaşiliğin çeşitli unsur-
ları kullanılarak Alevi İslam tanımlaması içerisinde eritmeye
çalışılmıştır. Kızılbaşlar bugün İslam’la Ateizm arasında sıkış-
tırılmayı en fazla hisseden gruplardan birisidir. Politik ve en-
telektüel müdahalelerin onlara kendi öğretisel hiyerarşileri için-
de yaşamaya izin vermedikleri görülmektedir. Ayrıca utanıla-
cak bir duruma başarıyla indirgenen bir Kızılbaşlığın kendi
öğretisel ve ahlaksal sınırlarını çizmesi bugün için çok olası
görünmemektedir.

Toparlamak gerekirse bugün üç farklı dinamiğin tartışma-
ları şekillendirdiğine şahit oluyoruz: 1) Hacı Bektaş Veli’nin
tarihsel-gerçek kişiliği ve mitsel kişiliği üzerinde yürütülen söy-

lem çatışması, 2) Kızılbaşlığın yok edilmesine yönelik olarak yürütülen söylem, 3) Aleviliğin sınırlarının inşası.

Bütün karışıklığına rağmen bu dinamikler ortodoksi-heterodoksi bağlamında yapılacak bir tartışmayla kolayca çözüme ulaştırılabilir niteliktedir. Aleviliğin heterodoks olup olmadığı tartışması bizzat İslam'ın içinde olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Çünkü heterodoksi aynı zamanda bir ötekileştirme sürecidir ve bir ortodoksinin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bütün bunlara ek olarak heterodoksi ve ortodoksi aynı düzlem üzerinde tanımlanması gereken iki olgudur. Birbirlerine karşı zıtlıklar taşısa da yaratılan bu zıt durumlar eldeki *doksa*'nın dışında ve ötesinde değildir. Bu bağlamda Aleviliğin yeni kurgusal bir topluluk olduğu göz önünde bulundurularak şu iddia edilebilir ki, Aleviliğin heterodoks olup olmadığı konusunda bir tartışma yürütmek anlamsızdır. Alevilik henüz yaratılan söylemler trafiğinde kendisini konumlandırabilecek bir durumda değildir. Ancak onun tarihsel bileşenlerinin ortodoksi-heterodoksi bağlamında ele alınabileceğini görmek gerekiyor. Çünkü Alevi kimliği kendisini oluşturan bileşenlerinden daha farklı ve sosyolojik ve etnik sınırları da içerisinde barındıran bir hal almıştır.

Aleviliğin heterodoksi olarak nitelendirilmesi beraberinde bu *hetero-doksa*'nın *orto-doksası*nın ne olduğu sorusunu da getirmektedir. Eğer Alevilik bir bütün olarak heterodoksiyi temsil ediyorsa ortodoksisi Aleviliğin en büyük tamlayıcısı olan Sünniliğin içerisinde bulunduğu İslam'dan çıkmalıdır. Ortodoks İslam, yani Mevleviliği bile heterodoksi ilan edebilecek kadar güçlü olan İslam ortodoksisi, Aleviliği bir bütün olarak heterodoksi kabul edebilecek güçlü bir dirayeti olduğu görüntüsünü vermemektedir. Aleviliğin bileşenlerine yakından bakıldığında İslam tarafından kabul görecektir ve görmeyecek nitelikleri de kolayca farkedilecektir. Bektaşilik daha önce belirtilen nedenlerden ötürü heterodoks olarak kabul görebilir. Ancak Kızılbaşlığı oluşturan unsurların birçoğunun Tanrı olarak

kabul ettiği kltlerin varlığı bile bu durumu zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Aleviliğin bileşenlerinin bir kısmının da İşlam dışı olduğunun kabulü gereklidir diye düşünmekteyim. Ancak yeniden inşa edilen bu topluluğun kendi bileşenlerinden farklı nitelik ve özellikler gösterdiğini belirtmek gerekiyor. Üstelik Waldrop'un söylediği gibi: "Her bütün kendisini oluşturan parçaların toplamından daha büyüktür".

KURAN'IN DEĞİŞTİRİLDİĞİ SÖYLEMİ VE “SÜNNİ OLMAKTAN” KAÇIŞIN TALİ YOLLARI

Kuran kişisel ve toplumsal yaşam alanlarını düzenleme ve gittikçe karmaşıklaşan dünyayı anlamlandırmada açık ve net cevaplar isteyen yüz milyonlarca insanın referans aldığı bir metindir. Kuran her şeyden önce “kelam” olarak kabul edilir ancak dünya üzerindeki iktidarını bu kelamın “metni” sağlamaktadır. Kısacası Kuran’ın insanlar üzerine kurduğu iktidar, Hamid Zeyd’in de belirttiği gibi, metnin/nass’ın iktidarındır¹¹¹. Daha açık bir deyişle metin aracılı bir iktidardır.¹¹² Sırf bu nedenle bile metne yapılacak herhangi masum bir müdahale bu metnin sağladığı iktidara yani “Allah’ın iktidarına” bir müdahale olarak değerlendirilmektedir. İşte Kuran’ın bir iktidar aracı ve giderek bir iktidar alanı yaratma gücünü elinde bulundurması yapılan tartışmaların da bu noktaya kaymasına neden olmuştur. Kuranî referans dünyevi iktidarın elde edilmesi ya da varolan iktidarın pekiştirilmesinde önemli destek noktaları oluşturmaktadır. Günümüzde süregiden dinler ve kültürler arası çatışmaların merkezinde ya kutsal kitap “yorumları”

¹¹¹ Ancak “metin” kavramı da Derrida’nın itiraz ettiği noktadan bakılacak olunursa sözmerkezciliğini korumaktadır çünkü aslolan en nihayetinde Kelam’ın kendisidir. Ancak Kelam duyulmadığı ve sadece peygamber tarafından aktarıldığı için metin üzerinden bir okuma yapmak zorundayız. Bu da gerisinde sözmerkezciliği barındıran bir metin iktidarını ortaya çıkarmaktadır.

¹¹² Nasr Hamid Ebu Zeyd (2004). *İslam’la Bir Yaşam*. İletişim Yayınları, İstanbul. s.49.

ya da bu kitaplar adına karar aldıklarını ileri süren kişi ya da toplulukların politikaları vardır. Neden her ne olursa olsun kutsal kitaplar belki yalnızca dünya politikasının şekillenmesine değil ama bu politik hegemonyanın sürdürülmesine aracı olmakta ve onlar aracılığıyla üretilen iktidar, dünya üzerindeki iktidar kaynaklarının büyük kısmını oluşturmaktadır. İşte böylesine güçlü bir silahın üzerinden hegemonya kurmak ve onu elde tutmaya çalışmak bu nedenle oldukça önemlidir. Ve önemli olan bir başka şey de yukarıda bahsedildiği gibi varolan üretilmiş iktidar anlayışlarının değişmesine neden olabilecek müdahalelerin şiddetle bastırılmasıdır. Dolayısıyla kutsal kitaplar üzerindeki yorumsama çalışmaları belirli sınırlar dahilinde kalmak durumundadır. Tarih boyunca da neredeyse böyle olmasına karşın çizilen sınırlar dahilinde yapılan yorumsamalar bile İslam dünyasında zaman zaman olağanüstü şiddetle eleştirilmiştir.

Hemen belirtmek gerekir ki, Kuran, verdiği direkt mesajın ötesinde de incelenmek durumundadır. Çünkü taşıdığı “ilahi söylemin” dışında bizzat kendi varlığı üzerinden birçok tartışmanın da yürütüldüğü bir imge haline gelmiştir. Bugün çoğu coğrafyada modern hukukun erişemediği kimi alanlarda Kuran referans alınmakta ve ehil olmayan eller ve yorumsama yeteneğini reel politikanın emrine vermiş kişiler varolan sorunları sığ bakış açılarıyla sözde Kurani referansla çözmeye çalışmaktadır. Buna ek olarak siyasi propagandanın aracı olarak da Kuran kullanılmaktadır. Hatta içerisinden hiçbir referansa gerek duyulmaksızın Kuran’ın kullanılması bile olası hale gelmiştir. İslam’la ya da İslami herhangi bir ideolojik açılımla uzaktan yakından ilgisi olmayan durumlarda bile (örneğin Türkiye’de bazı ırkçı-milliyetçi grupların “dava” için ölme ve öldürme üzerine yaptıkları ideolojik yemin törenlerinde Kuran basitçe davayı kutsama aracına indirgenmektedir vs.) kutsal metin rahatlıkla “kullanılmaktadır”.

Bugün Kuran’ın yaratılmış olup olmadığı üzerinden yapılan tartışmalara artık pek rastlanmasa da, İslam dünyasının

akidelerini dayandırdığı en önemli kaynak Kuran’dır. Çünkü öncelikle Allah kelamı olarak bilinmekte ve görünmeyen, bilinmeyen daha doğrusu “insani değerler sistemiyle” tasavvur edilemeyecek bir yaratanın beşeri sistemdeki en önemli kanıtı olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzde Kuran üzerinden yapılan tartışmalar genel olarak ikiye ayrılabilir. Birincisi Kuran’ı “yalanlama ya da yok saymaya” yönelik girişimler ve diğerleri ise Kuran’ın “anlamlandırılması” sırasında gerçekleşen yorum kaymalarıdır. Kuran’ın sünnetle birlikte İslam ümmetine yön verdiği ve İslami görüntüsü ne şekilde olursa olsun bu kavramın her halükarda merkezi bir önem taşıdığı bilinmektedir. Tarih boyunca İslam’a yönelik saldırıların da İslam’dan dışarıya olan saldırıların da merkezinde Kurani yorumlardaki farklılıklar vardır. Bu bağlamda El Kaide benzeri örgütlerin yarattığı şiddet ortamına Kurani referansları malzeme yapan “modern” Kuran yorumları unutulmamalıdır. Kuran’ın beşeri sistemler için en önemli meşruiyet kaynağı olmasının nedenlerinden birisi hem Allah kelamı olması hem de Göle¹¹³’nin de belirttiği gibi sünnetle şekillenen geleneğin güvenilirliğinin sorunlu olması ve kimi ihtilaflara zemin hazırlamasındandır. Bu nedenlerle Kuran’a yönelik her türlü karşı duruşun İslam’ın meşruluğuna yönelik bir karşı duruş olarak düşünüleceği de gözden kaçmamalıdır.

Kuran kutsal bir metin olarak değerlendirildiğinde onu oluşturan kelamın parçalarının belirli durumlar ve zamanlar için geçerli olduğunu öne sürmek yani zaman geçtikçe Kuran’ın bazı ayetlerinin anlamını ve bağlamını yitirdiğini düşünmek mümkün müdür? Örneğin yalnızca belirli kişileri işaret eden (bugün hayatta olmayan kişiler) ayetler bulunmaktadır. Bunların yalnızca o kişiyi ve yaşanan zamanı/olayı bağladığını düşünmek kutsal metnin de belirli sınırları olduğunu mu göste-

¹¹³ Nilüfer Göle (2002). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*. Metis Yayınları, İstanbul. s. 25.

rir? Elbette bu soruya evet yanıtını verenlerin kutsal metnin günümüz için geçerliliğini kısmen yitirdiğini düşünmeleri doğaldır ve Kuran’da yazılmamış olan kimi durumlar için kendilerine ait bir hukuksal alan oluşturacakları aşikârdır.

Ancak yukarıdaki soruya hayır yanıtını verenlerin ise önelerine daha karmaşık bir sorun çıkmaktadır. O halde bu ayetlerin tekrar ve günümüz ihtiyaçlarına yanıt verir şekilde yeniden yorumlanması gerekmekte midir? Bu durumda bu yorumlamanın sözü edilen kişi ve olayın ötesinde “derin anlamlar” içereceğine şüphe yoktur. Bu anlamların çözülebilmemesinin yolunu derin anlamları gnostik sezgileriyle ortaya çıkaran seçilmiş insanlar mı bulacaktır yoksa din adına eğitim görmüş alimler mi? İşte, bu yöntemlerden ilki Şiiliğin ikincisi ise Sünniliğin ortodoksisine giden yolu döşemektedir. Alevilikte ise durum epey farklıdır. Alevi inancı metnin hâkimiyetini kırar ve onun misyonunu bizzat insana verir. İnsan Kuran-ı Natık’tır¹¹⁴. O yüzden insan okumak Kuran okumakla eşittir. Kuran’da yazılanlar bir damla gibi insanda gizlidir. Sır’dır. Bu sırra mazhar olansa yine Sünniliğin ve Şiiliğin sıradanlaştırdığı ve yorumsama geleneğinin dışına çıkardığı insandan başkası değildir.

Bütün bu yorumsama tartışmalarından başka bir de Kuran’ın değiştirildiği iddiaları vardır. İddialara göre üçüncü halife Osman zamanında Kuran ayetlerinden bazıları (Ali ve ehlibeytle ilgili olanlar) çıkarılmış böylelikle Emevi geleneğinin güçlendirilmesinde önemli adımlar atılmıştı. Bu iddianın tarihsel verilerle temellendirilmesi bugüne kadar mümkün olmamıştır. Kuran’ın değiştirildiği söylemi aslında önemli bir teolojik kaygı ve duruşa işaret etmektedir bu nedenle de dikkatle okunması gerekmektedir. Yakından bakılacak olunursa bu kaygıların çoğunluğunda egemen bir anlayışa o anlayışın içinden değerlerle karşı durarak ondan ayrılma söz konusudur.

¹¹⁴ Konuşan Kuran.

Yani Ali kültünde olduğu gibi Kuran'a sahip çıkılmakta ancak sahip çıkılan Kuran'ın Emevi İslam'ın Kuran'ı olduğu söylenerek sınırlar ayrıştırılıp netleştirilmektedir. Ali kültünde de durum bu şekildedir. Ali İslam'ın en merkezi motiflerinden birisidir. Ona ortodoks İslam'ın verdiğiinden farklı bir anlam yüklemek ortodoks İslam'dan farklılaşmanın bir yolu olarak kullanıldığı gibi ortodoks İslam'a karşı duruşun da hegemonik alt yapısını hazırlaması açısından önemlidir. Bu bağlamda konuşmak gerekirse, Kuran'ın değiştirildiği yönündeki iddiaların elde geçerli bir veri olmaksızın tarihsel bir değerinin olmadığını ancak bu söylemin tam da siyasal bir duruşa işaret ettiğini ileri sürebiliriz.

Bu “fonksiyonel” söylem Alevi topluluğu tarafından da zaman zaman ve yer yer kullanılmakta ve yeniden üretilmektedir. Aleviler İslam'la olan ilişkilerinde yaşadıkları kaygıyı iki yolla azaltmaya çalışmaktadırlar. Bunlardan birincisi Ali kültüyse, ikincisi Kuran ve İslam'ın diğer “gerekenleriyle” ilgilidir. Alevi topluluğu İslam içi ve dışı öğeleri içerisinde barındıran heterojen bir yapılanmaya sahiptir. Aleviliğin senkretik yapısının kendini oluşturan bileşenlerden farklı bir teolojik yapılanmayı sağladığını belirtmeliyiz. Yani İslam, Şamanizm, Manizm, Mazdekizm ya da Zerdüştlük senkretik Alevi inancını oluştursa da Alevilik son tahlilde bu bileşenlerden farklı bir iç yapılanma ve sınırlara sahiptir ve bu nedenle de bu bileşenlerden hiçbirisinin içine dahil olmaya mecbur bırakılamaz. Ancak yaşadığımız coğrafyadaki güçlü İslami vurgu yüzyıllardır süren asimilasyon geleneğinin canlı tutulmasına neden olmuş ve Alevilik tüm bu bileşenlere, karşın özellikle yalnızca İslam'la olan bağına tekrar tekrar kurgulamak zorunda kalmıştır. İslam'ın gerekenlerine olduğu kadar İslami geleneği oluşturan iki temel dayanağa yani Kuran'a ve sünnet'e olan yaklaşımları da bu bağlamda sorunsuz değildir. Sünnet Alevi topluluğu için bir referans kaynağı değildir. Hatta yalnızca bir kült haline getirilmiş olan tarihsel Hz. Ali'nin yarattığı bir ge-

lenekten de söz edilemez. Kuran ise sünnetten daha farklı algılanmakta ve kolayca içselleştirilememesine ek olarak üzerinde oldukça tartışmalı bir söylem geliştirilmektedir.

Alevi topluluklarındaki Kuran algısı batın anlayışın tipik bir göstergesidir. Kuran yerine insan referans alınır Alevilikte. “Okunacak en büyük kitap insandır” sözü Kuran’da yazılı olan sırrın insanda tecelli ettiğini ve tam da bu nedenle insan sözünün Kuran’ın sırrını içerdiğini belirtmek içindir. Kuran’da yazılanlar insanda tecelli etmiştir. Ve sır insanın kendindedir.

Hurufiliğin Kuran’ın açıkça söylemediği ya da içinde gizlediğini öne sürdüğü mesajlara ulaşma isteği ve bu bağlamda oluşturduğu Tevratik anlayış da Kuran’a heterodoks yaklaşımların en belirginini olarak göze çarpmaktadır. Ali’nin söylediği ileri sürülen “Bütün Kuran’ın sırrı Besmele’dedir. Besmelenin sırrı başında ki ‘ba’ harfindedir. ‘Ba’nın sırrı altındaki noktadadır. O nokta benim” sözleri bu bağlamda oldukça önemlidir.

Yine Alevi Dedesi ve ozanı Dertli Divanı’nın¹¹⁵ yazdığı dizeler sırra ulaşma yolları hakkında bilgiler sunmaktadır:

*Hab-ı gafletten uyanıp
Doğru yola bastım kadem
İhlas’la Hakka dayanıp
Aşına oldum dem be dem*

*Girdim mekteb-i irfana
Mânâ öğretiler bana
Vuslat oldum ilm-i kâna
Çün bâb-ı vahdette bu dem*

¹¹⁵ Dertli Divanı mahlasıyla bilinen Veli Aykut Dede.

*Okudum elîf'i be'yi
Fark eyledim te'yi se'yi
Saki destindeki meyi
Sundu nuş eyledim ol dem*

*Ol dem açıldı can gözüm
Cemâla karşıdır yüzüm
Ze dem'den sıyrıldı özüm
Şükür nasip oldu Adem*

*Adem'de Hakk'ı bulmuşam
Bahr-i ummana dalmışam
Vahdet-i abed olmuşam
Sanma ki Adem'den yadem...*

*Dertli Divani yakudum
Levh-i mahfuzdan okudum
Aba hırka şal dokudum
Meğer bu işte üstadem...*

Bu dizeler Hurufî anlayışının en güzel örneklerindendir. Görüldüğü gibi Kızılbaş-Bektaşî anlayışında ibadette referans insanın kendisidir ve bu anlayış Kuran'ın ancak insanla anlam kazanmasını sağlayan anlayışı da içerisinde barındırmaktadır. Kuran insanın okuması ve yorumlamasıyla anlam kazanmaktadır. Ve ehil olan herkes bu anlamı çözebilecek iç yapılanmayı taşımaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da bütün bu yorumsama anlayışına karşın İhlas'tan ayrı düşmeyen/ayrı düşünmeyen bir anlayışın da vurgulanmış olmasıdır. Bu örnek bile ortodoks İslamı tek ve sahih anlayış olarak görenlerin kabul edemeyecekleri mesajlar vermektedir. Küçük bir örnek vermek gerekirse: "Ademde hakkı bulmak".

Bu tür heterodoks mesaj ve öğretilere verilebilecek örnekler çeşitlendirilebilir ve çoğaltılabilir. Özellikle Aleviliğin

yedi büyük ozanının¹¹⁶ yazdıklarına göz atıldığında bu tür mesajlara rastlanılabileceği gibi İslam'ın en büyük günahı olan şirk'e denk düşecek dizelere de rastlanmaktadır. Heterodoks "öğreti" Kuran'ın yorumlanmasına dayanmaktadır ve bu anlamda İslami bir yanı elbette vardır. Yine de bu yorumlama şeklinin Kuran'ın Tevratik bir öğretiyle elden geçirilmesiyle oluştuğu göz ardı edilmemelidir. Sözü edilen bu senkretik-heterodoks yaklaşım Alevi öğretisini oluşturan ve Alevi kimliğini şekillendiren unsurları oluşturmaları açısından da oldukça değerlidir. Ancak hiç kuşkusuz Alevi öğretisi İslam dışı/heretik unsurları da içerisinde barındırmaktadır ve bunların tanımlanması da önemlidir.

Ozan İbreti'nin dizeleri bu bağlamda başka bir Alevi öğretisini hatırlatır bize:

*Gerçek insanları bilirdim Allah
Ondan başkasına bakmazdım billah
Ne Kabe kalırdı, ne de beytullah
Oraya bir bostan eker giderdim...*

*Bir olurdu fakir, zengin her zaman
Bütün hastalara olurdu derman
Ne gavur kalırdı, ne de müslüman
Hepsini bir yola çekip giderdim...*

*İnsanlardan baska olmazdı cennet
Yok olurdu İsa, Musa, Muhammed
Kalkardı dünyadan din ve tarikat
Hepsinin bağını söker giderdim...*¹¹⁷

¹¹⁶ Yedi ulu ozan şunlardır: Fuzuli, Virani, Şah Hatayi, Yemini, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet ve Seyid Nesimi.

¹¹⁷ <http://www.gencelevilerharekati.eu/siirler.htm> 18 Şubat 2007 Pazar Saat 12.03.

Bu örnekler daha önce de belirtildiği gibi çoğaltılabilir. Günümüz araştırmacılarının birçoğu Aleviler hakkında yorum yapmak ya da Aleviliği tanımlamak için sözlü kültürün bu öğelerini istedikleri gibi kullanmaktadırlar. Ancak bu tür bir yaklaşımın Aleviliği bir bütün olarak anlatamayacağı gibi Aleviliğin sınırlarını belirlemesi açısından da yanlış bir metodolojidir. Alevilik, daha önce de vurgulandığı gibi, kendisini oluşturan bileşenlerden farklı bir kimlik haline gelmiştir. Bütün bu örnekleri içerisinde barındırması onun bu bileşenlerden yalnızca herhangi biriyle anılmasına neden olamaz. Ancak görünen odur ki Kuran üzerinden yürütülen söylemler bu yeniden inşanın tam da ortasında bulunmakta ve ortodoks İslam'la olan bağların kaderinin belirlenmesinde önemli roller oynamaktadır.

ALEVİLER VE İNANMA ÖZGÜRLÜĞÜ

Alevilerin bir “inanç” topluluğu olarak özgür olup olmadıklarına dair tartışmaya öncelikle “ifade edebilme özgürlüğü” gibi temel bir özgürlük anlayışından yaklaşalım. Aleviler kendilerini ifade edebilmekte midir? Bugün bu sorunun yanıtı doyurucu olmasa da evettir. Aleviler özellikle 1990’ların başlarından itibaren, binbir sıkıntıya rağmen, kendilerini ifade edebilmektedir. Oluşturulan Alevi örgütlenmelerinin Alevi isminin daha rahat telaffuz edilmesine aracı olduğu görülmektedir. Ancak kuşkusuz bu görece özgürlük ortamının kentlerden periferiye doğru genişledikçe ne denli gevşek olduğu da gözlenebilir¹¹⁸. Elbette kitleler arasında var olan problemlili ilişkilerin çözümlenebilmesi için bu konuda yeterli alan çalışmalarının yapılması ve elde edilen verilerin ehil eller tarafından değerlendirilmesi gerekmektedir. Kimliğin kırsalda ve kentlerde ne şekilde ifadeler bulduğuna dair bir çalışmayı sonraya bırakarak bu kitabın içeriğinde yapılabilecek bir başka özgürlük analizine değinmek şarttır. Bu da öncelikle etimolojik ve daha

¹¹⁸ Hemen burada, son günlerde oldukça fazla tartışılan “mahalle baskısı” üzerine bir şeyler söylemek gerekliliği doğmaktadır. Mahalle baskısı kavramı varolan çatışma ortamından siyasal iktidarı “kurtarmaktan” başka anlama gelmemektedir. Mahalle baskısı toplumsal alanda inanca yapılan müdahalelerin sonucundan başka bir şey olmadığı gibi bizzat varolan baskıyı “geleneksel” durumlara yedirerek meşrulamaktan başka bir anlam da taşımamaktadır.

geniş bir ifadeyle kavramsal özgürlüklerin Alevi toplumu için geçerli olup olmadığına ilişkindir. İfade özgürlüğü Türkiye’de zaman zaman ciddi bir şekilde engellenmektedir. İfade etme özgürlüğünün kısıtlanması iki şekilde meydana gelmektedir. Ya ifade edenin başkaları tarafından engellenmesi ya da kişinin kendi kendini kontrol ederek ifadesine bir oto-sansür uygulamasıdır. Ülkemizde son yıllarda yaşanan gelişmeler genel olarak birinci tip engellemelere girse de kimi grup ve kişilerin ikinci tip engellemeye maruz kaldıkları da gözlenmektedir. “Alevi” adında yaşanan engellemeler iki tipi de içermektedir. Alevilik uzunca bir süre hem yönetenler hem de Aleviler tarafından ifade edilmemesi gereken yasak bir kelime olarak kalmıştır. Yaratılan baskılar, çekilen sıkıntılar, yönetenlerin uyguladığı çifte standartlı yaklaşımlar Alevilerin kendilerini ifade ederken ciddi bir şekilde yeniden düşünmelerine neden olmuştur. Kamusal alanlarda yaşanan mikro gettolaşmaların altında yatan neden tam olarak budur. Tarih boyunca her heterodoks ve heretik yapılanma gibi “gizli” kalmak zorunda hisseden Alevilerin ifade etme özgürlükleri bu bağlamda problemlidir. İfade özgürlüğünün sağlanabilmesi için gerekli “iradi ve idari” özgürlüğün Türkiye yönetenlerinde en azından bu gün için bulunmadığını söylemenin doğru olacağını düşünüyorum. Bunlara ek olarak Alevilikle ilgili etimolojik bir kısıtlama da söz konusudur. Oldukça meşru bir inanç olan Kızılbaşlığın hâlâ “utanılacak bir şey” olduğu el altından pompalanmakta ve Alevilerin ödedikleri vergilerden de maaşlarını alan bazı kamu görevlileri bu kelimeyi neredeyse bir küfür olarak nitelemeye gayret etmektedir.¹¹⁹

¹¹⁹ Örneğin MEB’nın öğrencilere tavsiye ettiği Ömer Seyfettin’in “Harem” adlı kitabı en son örneklerden birisidir. MEB tavsiyeli bu kitap, Alevi yurttaşlara hakaret içeren satırlarla dolu. “Harem”, Örgün Yayınevi, sayfa 29, Nazan ile Sermet konuşuyorlar: “...Evvvel zamanda, insanlar dahu hayvanlara pek yakın iken, ferdî ızdıvaf yokmuş. Sürrü halinde yaşarlarmış. Kabilenin bütün erkekleri, bütün kadınların musavi surette kocası imiş. Nazan şaşı: Olur iş değil... Neye? Basit bir teşkilatın basit neticesi? Doğan çocukların anası babası da kabilenin, bütün halkı imiş. Bu hal ayın gibi hala bazı cemaatlerde devam eder. Mesela kızılbaşlar gibi... Ne ise...” Bu gibi örnekler onlarcaadır ve çoğaltılabilir.

Bunlardan başka, 1980'ler sonrasında dünyanın bir bütün olarak girdiği felsefi ve sosyo-ekonomik değişimin en önemli sonuçlarından birisi modernizmle birlikte yok olacağı söylenen etnik ve dinsel yapı ve akımların yeniden dirilişi oldu. Dinin modern söylemlerle kendisine yeni bir yer edindiği Yeni Dünya Düzeni'nin sorumluları, elbette pervasız bir "akıl tutulması" yaşayan modern dünya, aşırı pozitivist felsefeler ve bütün bunların tabanındaki ekonomi-politiktir. İleri işleyim toplumunun ciddi rahatsızlık ve yargılarla dolu dünyasının Batı'yı teknolojik ve akılcılık olarak ilerlemeye götürürken bütün olarak insanlığı felsefi ve sosyal olarak zayıflattığı görüldü.

Bütün bu süreç birebir olmasa da benzer şiddette ülkemizde de yaşandı. Türkiye'nin son otuz yıldır dinsel ve etnik bir yeniden-uyanişa maruz kaldığı, ulus devlet pratiğinin getirdiği tektipleştirme geleneğinin, bu bağlamda zorlayıcı nedenlerden birisi olduğu ileri sürülen savlar arasında. Elbette süreç yeniden dirilen bütün bu söylem ve yapıların özgürleşme talebini de beraberinde getirdi. Söz konusu din olunca ve bu din de İslamiyet gibi bir dünya kültürü haline gelmiş çok renkli bir söylemler bütünü olunca özgürleşme taleplerinin çelişkilerle birlikte anılması da kaçınılmaz hale geldi. Özgürleşme taleplerinde yaşanan çelişki şudur: Türkiye'deki dinsel pratikler özgürleşme talebinde bulunmakta ancak bu çevreler, örneğin Alevileri "öztipleştirme kaygısı" gütmemektedir.

Öztipleştirme Kaygısı

Uzun yıllardan beri Türkiye'deki "İslamcılar" ve bazı etnik gruplar ulus devlet politikalarının tektipleştirici ve baskıcı anlayışına karşı olduklarını beyan ettiler. Ulus devletlerin karakterleri hakkında yaptıkları eleştiriler tutarlıydı. Ancak ortada açık bir samimiyet problemi de vardı. Bu gruplar ulus devletlerin baskıcı anlayışlarından kurtulmak ve özgürleşmek ta-

lebinde bulunmalarına karşın, süreç içerisinde kendilerinin özgürlükle olan ilişkilerinin problemlili olduğu görüldü. Eleştirdikleri modelin bir başka şeklini gerçekleştirmek için özgürlük istiyorlardı ve dahası özgürlük kavramını ancak kendileri için talep ediyorlardı. Kısacası örneğin “inanca ilişkin özgürlük taleplerinin” bir başka totaliter sistemi oluşturma isteğinden kaynaklandığı ağıktı ve ortada daha önce de belirttiğim gibi açık bir samimiyet krizi vardı.

Somutlayacak olursak, İslami siyasanın hegemonik alanlarını yaratan kitap ve söylemlere yakından bakıldığında, *özgürleşme talebinde* bulunan Türkiye’deki İslami pratiğin *özgürleştirme kaygısı* gütmeyeceği rahatlıkla görülecektir. Örneğin yıllardır İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı olarak okutulan kitapların, bırakınız İslami bir heterodoksiyi temsil etmesini, İslam’la yakından uzaktan ilgisi olmayan çeşitli inançları İslam içinde değerlendiren milliyetçi-asimilasyonist geleneği bile terk edemediği görülmektedir. Üstelik bütün bunların, açıkça gözler önünde olmasına karşın, sözde “özgürleşmek isteyenler” tarafından bilinçli/bilinçsiz bir tavırla atlanması bu grupların dinsel özgürlük taleplerinin samimiyeti hakkında ciddi soru işaretleri doğurmaktadır. Örneğin, Aleviliğin ancak İslam’la bağlantılı olduğu ölçüde kaale alındığı ve bu nedenle hâlâ güneşe ve ateşe dualar eden, Tanrı’yı “dostu” kabul eden Kızılbaş Aleviliğin yok sayıldığı ve buna rağmen bütün bu dinsel pratiklerin “özgürleşmek isteyenler” tarafından görmezden gelindiği görülmektedir. Kızılbaşlığın bırakınız ders kitaplarına girmesini, günlük söylemde bile bir ayıp/günah durumuna indirgenmiş olmasının sistematik bir çalışma sonucunda gerçekleştiğini görüyoruz ve maalesef izliyoruz. Bugün “Aleviyim” demenin bile kimi durum ve zamanlarda cesaret gerektirdiği göz önüne alınırsa, Kızılbaş olmanın nasıl karşılanabileceği daha iyi kavranacaktır.

Bu nedenle, İslam’ı bir dünya tasavvuru olarak görenlerin, henüz ibadetlerini bile gerçekleştirme eyleminden yoksun bırakılan ve üstüne üstlük öğretileri kendilerinin arzusu ve is-

teğinin dışında bir başka öğretiymiş gibi tanımlanmaya çalışılan, zaman zaman egemen söylem tarafından sapık, sapkın gibi tanımlamalarla anılan Kızılbaşlığın, Nusayriliğin, Yezidiliğin ve diğer inançların özgürleşmelerine ne şekilde katkı yapacaklarını da doğrusu duymak ve bilmek istiyorum.

BİR BELLEĞİN YOK OLUŞU: MİLLİYETÇİLİK, MİLLİYETÇİLER VE ALEVİLER

Milliyetçilik modern dönemin en etkin ideolojilerinden birisidir. Geleneksel olanla bağıny koparmaya çalışan modern dünya yok etmeye çalıştığı değerler sisteminin yerine yeni değerler ikame etmeye çalışmıştır. İşte bu yeni değerler sisteminden bir tanesi milliyetçi ideolojidir. Milliyetçilik hem modern ekonomi politiğın gereğı olan ulus devletlerin oluşması ve sürekliliğinin sağlanmasında önemli roller oynamış hem de kaybolacağı öngörülen din'in yerine yeni bir kutsal'ı yerleştirmede etkin olmuştur. Milliyetçilik modern bir din'dir. Kendisini ırk ya da etnik aidiyet duyguları üzerinden inşa ederken sürekli olarak bir öteki yaratır ve bu öteki üzerinden kendisini tanımlar. Dolayısıyla milliyetçi anlayışın ayrıştıran, sınıflandıran bir özelliğı vardır. İnsanlığı devletlere, milletlere, etnik gruplara bölmüştür ve bu bölünmelerin doğal olduğunu öne sürerek kendisini idame ettirir. Burada elbette konuya milliyetçilik bağlamında daha fazla girmeyeceğiz. Çünkü böylesi bir konunun tartışılabilmesi için gerekli zeminin bu kitap olduğunu düşünmemekteyim. Ancak dünya üzerinde etkinliğı böylesine güçlü olan milliyetçiliğın Türkiye'de, özellikle Alevi topluluğıyla nasıl bir etkileşim içinde olduğunu belirtmeden önce, son dönemlerde bir kriz içerisine girdiğini vurgulamadan da geçmemek gerekmektedir.

Bir başka kriz de 1980 öncesinde “devlet” eksenli sağ-milliyetçiliğe karşı konum alan kimi kesimlere ilişkindir. Bu kesimlerin belirgin bir kırılma yaşayarak sözü edilen bu “sağ” yapının içerisinde erimeye başladıkları görülmektedir ki bu daha önemli bir krizin de işaretidir. Türkiye’de devleti ve anti-emperyalizmi kendilerine ana eksen olarak belirleyen, sırasıyla, sağ ve sol milliyetçiliğin sınırlarının giderek eridiğini; sol milliyetçiliğin bünyesinde taşıdığı “devrim” nosyonunu yitirdiğini ve gittikçe devlet eksenini bile kaybeden ve gündelikleşen sağ-milliyetçilikle birleşme eğilimi gösterdiğini izliyoruz.¹²⁰ Elbette “aynılaşmanın” işaretleri 1990’ların ortalarından bu yana verilmekteydi. PKK tehdidinin askeri bir sorun olarak en aza indirgenmesine karşın, giderek siyasallaşan bir Kürt sorunuyla karşılaşmak; büyük bir iç göçün sonucu olan sosyo-ekonomik durumu görmezden gelmek ama yine de “AB yasalarını” her kötülüğün kayıtsız şartsız tek anası olarak göstermek bu tarz bir milliyetçiliği günden güne besledi. Dolayısıyla AB’ye karşı alınacak en ufak tavrın bile “en milliyetçi” olmakla özdeş olduğu bir iklimde, iklim yaratıcılarının söylemleri bu sağ-sol milliyetçi ayrılığının artık “anlamsızlaşmaya” başladığını da gösteriyordu.

Bu tarz bir milliyetçiliğin kurtarıcı olarak kitlelere sunulması yaşanan krizle birlikte kitlelerin devletten ve yasal olaklardan beklentilerini de azaltmış ve onların daha popüler ve gündelik bir milliyetçilik anlayışına kaymasına neden olmuştur. Milliyetçi Hareket Partisi ya da Büyük Birlik Partisi gibi kendilerini milliyetçi olarak tanımlayan partilerin kitleleri sınıfsal olarak orta-alt sosyo-ekonomik düzeye mensup insanlar tarafından oluşturulmaktadır. Buna karşın şimdilerde bu kitlenin değiştiğini ve değişirken yasal zeminde politik akılla mücadele etmeye çalışan bu partilerden uzaklaşmaya başladıklarını görüyoruz. Hatta son dönemlerde özellikle MHP’nin

¹²⁰ Bu ayrımı nerde okuduğumu hatırlayamadım bu nedenle fikir sahibinden özür diliyorum.

üst gelir grubuna mensup elit bürokratik statü gruplarından oldukça fazla destek almaya başladığı ve kitle tabanında ciddi bir kayma olduğu da görülmektedir.

Buna karşın kendisine iş imkânı yaratılmamış, beklentileriyle yaşadıkları arasındaki uçurumun derinleştiği, popüler milliyetçi söylemin ileri sürdüğü kuru ve kof milliyetçi edebiyata sarılmaktan başka bir çıkar yol göremeyen bir neslin ise daha da marjinalleştiğini ve marjinalleşirken her geçen gün “aklını” daha fazla kaybederek hızla krize sürüklendiğini görüyoruz. İşte söz konusu yaygınlaşan milliyetçilik akıldan yoksun ve şiddeti asıl araç edinmiş milliyetçi tavidir. Kısacası yaygın, gündelik ve faşizan bir milliyetçiliktir. Ancak varolan milliyetçi partilerin yaygınlaşan bu yeni tip milliyetçiliğe yaklaşımlarının toplum açısından pek sağlıklı olmadığı görülmektedir. Tıpkı 1980 öncesinde olduğu gibi, bu yapıların bazı milliyetçi partiler ve yapılar tarafından para-militer depolar olarak yedeklendiği izlenimi uyanmaktadır.

Tam da bu noktada Alevilerin sözü edilen bu milliyetçi yükselişe karşı nasıl konumlanmaları gerektiği tartışılır hale gelmektedir. Alevilerin milliyetçilerle olan ilişkilerinin tarihsel olarak iki dönemde netleştiği ve keskinleştiğini görüyoruz. Bunlardan ilki 1915 büyük Ermeni tehciri öncesinde Jön Türkler’in Ermeni ve Kızılbaş topluluklara yönelik tavrının değişmeye başladığı dönemdir. Jön Türkler’in Ermenileri bir tehdit olarak algılamaya başladığı dönemde bölgeye gönderdiği raportörler aracılığıyla da Kızılbaşlar’a (hem de Kürt veya Zaza olan Kızılbaşlar’a) “Asıl Türk” ya da “öz müslümanlar” şeklinde ifadelerle yaklaştıkları ve onları devletin resmi söylemine dahil etmeye çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin bugün Aleviler’in aslında şaman geleneklerinin kalıntılarını taşıdığını ileri süren bir hipotez de o dönemdeki çabalar sonucunda oluşturulmuştur¹²¹. Devlet söz konusu dö-

¹²¹ İbrahim Bahadır (2004). *Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri*. Birikim, Aralık 2004, s.46-64 arası. s.54-55.

nemde hissettiği bir tehdide karşı bu “Rafizi” ve “Türk olmayan” unsurları Türklük ve Müslümanlık halkasına *kısa bir süre için* dahil etmiş ancak tehdit ortadan kaldırıldığında bu unsurlar eski konumlarına geri itilmişlerdir.

Yaklaşık bir asır sonra, Aleviler 1990’lı yıllarda tekrar gündeme taşındılar. Bu defa tehdit yine “Doğu” kaynaklıydı ve yükselen Kürt milliyetçi söyleminin Alevi bölgelerinde etkili olma ihtimali yüksekti. Bu bölgedeki Aleviler köylerine zorunlu cami yapılması gibi çeşitli baskılara maruz kalsalar da Alevilikleri bağlamında geçmişlerine nazaran görece huzurlu bir durumdaydılar. Ancak PKK’nın Alevilere yönelik söyleminin onların mobilizasyonuna neden olacağı endişesi bir asır önce gündeme getirilen söylemlerin güne uyarlanarak yeniden üretilmesine neden oldu. Aleviler PKK tehdidine karşı “asıl Türkler” ve aynı dönemde yükselişe geçen “şeriat tehdidine” karşı da seküler anlayışlarından dolayı “İslam’ın özü” olarak tanıtılmaya başlandı. Ancak Sivas Katliamı ve Gazi Katliamı işte tam da bu söylemlerin ortasında yaşanacaktı.

1990’lara dikkatle bakılacak olunursa Alevi örgütlerinin tam anlamıyla mantar gibi bittiğini ve bunların bazılarının çeşitli devlet kurumlarıyla da yakın temasta olduğu görülecektir. Bu dönemde üretilen “asıl Türk” söylemi ise hiç kuşkusuz Kürt sorununun çözümsüzlük günlerinde önemli bir koz olarak yedekte tutuldu. Ancak görünen o ki bu söylem meyvelerini vermeye başlamıştır. Aleviler bazı bölgelerde milliyetçi yapılarla temasını artırmıştır. Bu bile, Alevilerin toplumsal belleklerinin zayıflatıldığını ve milliyetçi para-militer örgütler tarafından yakın dönemde maruz bırakıldıkları “şiddet” unuttuklarını göstermektedir.

Konumuz açısından kritik soru, Alevilerin böylesine bir konjonktürde yükselen milliyetçilikle nasıl bir ilişki içerisine girmesi gerektiğine ilişkin olmalıdır. Öncelikle, her bir Alevi birey, Alevi olduğu için değil ama insan olduğu için şiddete eğilimli, şiddetin önünü açan faşizan milliyetçi söyleme ve

onu üreten ekonomi politiğe, yani kapitalist tahakküme karşı durmak zorundadır. İkincisi, bir inanç sahibi olarak inancına sahip çıkması ve inancının gerektirdiği ibadet alanlarının, öğretim alanlarının kendisine tahsis edilmesini devletten talep etmesi ve bu konuda ısrarcı olması gerekmektedir. Tam da bu nokta, milliyetçilerin Aleviler konusunda ne kadar samimi olduğunun da göstergesidir. Bugüne kadar hiçbir milliyetçi parti, yükselen tehdit zamanları da dahil olmak üzere, örneğin ne cemevlerini meşru ibadet alanı olarak gördüklerini beyan etmişlerdir ne de Aleviliğin sünnilikten ayrı bir inanç olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla daha önceki sayfalarda da vurgulandığı gibi “özgürleştirme kaygısı” olmayan hiçbir siyasi duruşun Aleviler ya da herhangi başka bir etnik ya da dinsel grupla ilişkisinin samimi olamayacağını hatırlamak gerekmektedir. Aleviler bu bağlamda toplumsal belleklerini tazelemek ve çektikleri sıkıntıların kaynağını doğru tespit etmek durumundadırlar. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu unsurlarından olduklarını defalarca vurguladıkları halde Türkiye’deki azınlıkların elde ettikleri meşru ibadet alanlarında ibadet edebilme hakkına bile sahip olmadıklarını görmek durumundadırlar.

Sözü edilen bu milliyetçi bağlama ve Alevilerin bu bağlamla ilişkisine daha analitik yaklaşabilmenin bir başka yolu da Alevilerin etniklik probleminin çözümü amacıyla bir kaç cümle sarfetmektir. Soru şudur: Alevilerin etnik kökenleri nelerdir?

ALEVİLERİN ETNİK KÖKENLERİ: MODERN BİR KABUS

Alevilerin etnik kökenlerinin ne olduğu üzerine bugüne kadar birçok çalışma yapıldı. Bu çalışmalar daha önce de belirtildiği gibi genel olarak günün konjonktürüne uygun olarak belirli mesajlar verebilmek amacıyla yapılan çalışmalardı. Alevi yazarlar içinde Alevilerin etnik yapısına değinen örnekler olduğu gibi Alevilerin etnik kökeninin ne olduğuna ilişkin çeşitli değerlendirmeler sağ-muhafazakârlar tarafından da fazlasıyla yapıldı.¹²² Ortaya çıkan sonuçlar tatminkâr değildi ve kafa karışıklıklarını artırmaktan öteye gitmedi. Alevilerin etnik kökenine dair yapılan çalışmalar cumhuriyet tarihi boyunca çok nadir olsa da, özellikle yükselen Kürt etno-milliyetçi hareketi bu çalışmaları tetiklemiş ve hızlandırmıştır. PKK'nın, Alevileri "Kürt ulusal savaşının" bir unsuru; Aleviliği ise Kürt kültürüne ait arkaik bir inanç olarak gösterme çabası, karşısında Alevilerin gerçek Türkler olduklarına dair milliyetçi bir başka önermeyi bulmuştur. Bugün bakıldığında her iki yaklaşımın da sığ ve gerçeklik yanı zayıf önermeler olduğu açıktır. Ancak bu karşılıklı söylem savaşı maalesef *köken arama geleneğinin* yaratılmasına da yol açmış görünmektedir.

¹²² Alevilerin etnik bir grup olup olmadığına dair tartışmaya ve bu konu hakkında yazılan literatüre bakmak için bkz. Ali Murat İrat (2006). *Devletin Bektaşi Hırkası, Devlet-Aleviler-Ötekiler*. Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.

1990'lar boyunca Alevilerin gerçek Türkler olduğu savını öne sürenler ve bunu yükselen Kürt etno-milliyetçi harekete karşı kullananlar için önemli bir zorluk belirmişti: Arapça, Kürtçe ya da Zazaca konuşan Alevilerin ne oldukları. Bu nedenle yaşam tarzları, konuştukları dil ya da yaşadıkları coğrafyanın ötesinde kendilerini Kürt/Zaza ya da Arap olarak tanımlayan toplulukların aslında “Türkten dönme” olduklarının ispatına çalışıldı ve bunun için ibadet dillerinin Türkçe olması en önemli argümanlardan birisi olarak öne sürüldü. Gerçi bölgedeki Kürt ve Zaza aşiretlerin “Türki” soydan geldiklerini ispat ettiğini ileri sürenler vardı ancak bu veriler o kadar cılızdı ki tek argüman olarak dil olgusu kalmıştı. Elbette böylesine bir argümanın ibadetlerinde Arapça kullanan ancak Türk olan çoğu Sünni'nin durumunu zorlaştırır bir durum yarattığı açıktı.¹²³ Bu nedenle bu argüman dillendirilse de çok fazla yandaş bulamadı. Üstelik Arap Alevilerinin kendilerini Alevi olarak görmelerine karşın anadilleri ve ibadet dilleri Arapçaydı. Burada hemen belirtmekte yarar var ki Arap Alevileri Türk ve Kürt Alevilerden hem inanç hem de topluluk özellikleri açısından büyük farklılıklar taşımaktadır. Bu büyük Alevi topluluğunun açıkça İslami bir heterodoksi olduğuna şüphe yok. Türk ve Kürt Alevilerden büyük farklılıklar gösterecek de grup sınırları üzerinde hissettikleri tehdidin aynılığı onları kelimenin tam anlamıyla “manevi bir birlikteliğe” götürmekte ve Alevilik üst adı altında eritmektedir. Konumuza dönecek olursak, yukarıda bahsedilen politik metot Kürt etno-milliyetçi hareket tarafından da denendi. Elbette bu kez argüman Aleviliğin bir Kürt inancı olduğu şeklindeydi. Aslında 1990'ların başından itibaren “Kürdistan” imgesi üzerinden söylem üreten PKK'nın bir dönem sonra “Mezopotamya” imgesine dönmesi ortak kültürel bir geçmiş yaratma kaygısının göster-

¹²³ Bkz. Ali Murat İrat (2006). *Devletin Bektaşî Hırkası, Devlet-Aleviler-Ötekiler*. Chiviyazılan Yayınevi, İstanbul.

gesiydi ve bu kültürel mirasın kurgulanması sürecinde yalnızca Aleviler değil bölgedeki diğer etnik ve dinsel yapılar da kolayca Kürtlüğe entegre edilmeye çalışıldı. Aleviler bu dönemde yaşanan köken söylemine değişik bölgelerde farklı tepkilerle yanastılar.

Belirtmek gerekir ki, Alevilerin etnik kökenini tanımlamaya yönelik her tartışma aynı zamanda Aleviliği kendi etnik-dinsel bağlamından sıyırmaya yönelik bir girişimdir. Ancak kendi etno-dinsel bağlamından sıyrılmaksızın Kızılbaş ve Bektaşî unsurlar, üzerinde yeterince bilimsel araştırma yapılmamış olmasına karşın, etnik temelde kabaca bir ayrıma tabi tutulabilirler. Bektaşî unsurların Türk ağırlıklı olduğu ve iç evlilik olmayan tarikat tarzı bir örgütlenme içerisinde topluluğa girilip çıkılabildiği bilinmektedir. Üstelik Bektaşî olmanın Osmanlı tarihinin büyük kısmı boyunca olumsuz bir anlam taşımadığı da bilinmektedir. Osmanlı'nın son dönem devlet adamlarının birçoğunun Bektaşî tarikatına girip çıktığı bilinmektedir. Hatta İttihat ve Terakki liderlerinden çoğunun bir şekilde tarikatla bağlantılı olduğu da ileri sürülmektedir.

Kızılbaşlık ise Türk olmayan unsurların belki demografik ağırlığını değil ama söylemsel ağırlığını daha fazla hissetmektedir. Yapılan bu ayrım Alevi üst adı altında birleşen birçok diğer unsuru yok saymadığı gibi birbirlerinden ayrı homojen bir Kızılbaşlık ve Bektaşîlik durumuna da işaret etmez. Burada yapılan saptama ancak sosyolojik bir sürecin iç tahlilinden başka bir şey değildir. Bugün Bektaşîlik ancak soyut bir söylem alanı olarak vardır. Ritüelleri, tarikat örgütlenmesi ve girilip çıkılabilir özelliği Alevi üst adının yeniden kurgulanması sırasında büyük ölçüde yok edilmiştir. Kızılbaşlık ise bu erozyondan görece daha uzak kalmayı başarmıştır.

Bugün Alevilik hakkında tartışırken en çok karşılaşılan sorular, Aleviliğin olmazsa olmazlarının neler olduğuna yönelik sorulardır. Alevilik nedir? Aleviler neye inanırlar? İslam peygamberine inanırlar mı? Nasıl ibadet ederler? Namaz kılarlar mı? Allah'a inanırlar mı? Bu sorular genel olarak halk kesimlerinde yanıtı doğru verilemeyen sorulardır. Ancak, yukandaki soruların Alevileri tanımaktan öte onları özlerinden uzaklaştıracak sonuçlar doğuracağını söyleyerek bunun nedenlerine geçmek istiyorum. Bilindiği gibi ortodoks öğretiyeye göre "İslam'ın şartı" beştir ve ilk üç şart farz iken son ikisi çeşitli koşullarla belirlenmiştir. Bu beş şartın, kendisini müslüman olarak tanımlayan kişilerce yerine getirilmesi ya da en azından söylem olarak bunun kabul edilmiş olması gerekmektedir. Yani orucunu tutmayan, namazını kılmayan ya da bu ibadetlerini zaman zaman yerine getirmeye çalışan bir kişi bu şartları söylem olarak kabul ediyorsa bile en azından iyi bir mümin sayılabilir ve İslami halkanın içerisinde değerlendirilir. İşte bu noktada Aleviliğin olmazsa olmazlarının neler olduğunun tespiti oldukça önemlidir.

Aleviliğin olmazsa olmazı ve en önemli öğeleri çeşitli zamanlarda ve mekânlarda yapılabilen ve belli bir rutine bağlı kalınması gerekli olmayan cem ritüelleri; semah ve hepsinden daha da fazla anlaşılmaya ihtiyaç olunan Ali imgesidir. Cemevlerinin bugün modernist bir anlayışla kurumsallaştırılmaya çalışılmasının Aleviliğin giderek kurallara bağlanması ve bu kurallar eşliğinde kendini oluşturan yapıları tek düzeleştirmeye başlaması tehlikesini içerdiğini daha önce belirtmiştik. Bir başka olgu da semahın bazı Alevi ve sünni kesimler tarafından kültürel bir olgu olarak görülme istek ve arzusudur ki bu da Aleviliğin, sema ayinleri yapan, iç disiplinde özerk olan, ancak sünni İslam halkası içinde bulunan Mevlevilik düzeyine indirgenerek otantikliğinden uzaklaştırılmasının bir yolu gibi durmaktadır.

Ancak bunlardan daha da önemlisi, hem Alevilik ve hem de bütün bu coğrafya için oldukça önemli olan Ali imgesidir. Tarihsel olarak varolan ve İslam mitolojisi ve tarihinde de önemli bir yeri olan Hz. Ali'ye karşı, Anadolu, İran ve Orta Doğu'daki çeşitli topluluklar tarafından geliştirilmiş Ali imgesi'nin yalnızca İslam'ın içine değil, dışına da ait bir mit olduğu tarih biraz olsun araştırılırsa görülecektir. Bu mitolojik Ali'nin İslami gelenekleri oldukça güçlü olan bu coğrafyada İslam dışı birçok inanç için de oldukça önemli bir sığınma olanağı sağladığı açıktır. Ali'nin sünni İslam'la temas halinde olan ama ondan beslenmek istemeyen ve buna bir anlamda direnen (fakat tabii ki bu arada ister istemez etkileşen) birçok inanç formu için bir şemsiye ve sınır oluşturduğuna hiç şüphe yoktur. Ali, batın öğretilerin kendinde vücut bulduğu, zahir olduğu bir imgedir. Mitolojiktir ama tarihselliğinden soyutlanamayacak derecede de gerçekliktir. Ali ezoterik bilginin üstadıdır, piridir. Batın ilminin kapısıdır. Ali'yi anlamaksızın kişinin ne kendisini ne de Allah'ı anlaması mümkün değildir. Ali hem Allah'tır, hem kişinin kendisidir. O nedenle ondan medet umulur, ona yalvarılır, ona kızılır. Sezgiselliğin ulaştığı son noktadır Ali. Evrenlerin sureti Ali'de dolayısıyla kişinin kendinde görünür kılınmıştır. Bu nedenle Hilmi Dede Baba o ünlü deyişinde: "Aynayı tuttum yüzüme/Ali göründü gözüme/Nazar kıldım ben özüme/Ali göründü gözüme" deyip devam etmektedir: "Ali candır Ali canan/Ali dindir Ali iman/Ali rahim Ali rahman/Ali göründü gözüme".

Bu mısralar Kızılbaş öğretisinin temelidir. Ali'nin bu batın ilmine sahip topluluklardaki yerinin de en güzel ifadesidir. Tarihselliğinden beslenen, mitleştirilmiş bir Ali imgesinin İslam dışına sızmasıdır. Bir ezilmişlik ve yok olmaya direniş öyküsünün merkezindedir Ali.

Açıkçası bir bütün olarak Aleviliğin kendine özgü yapısı, İslam'ın olmazsa olmazlarının dışında da dinamikleri taşımaktadır. Ortalama Alevi bir bireyin Sünni geleneklerden oldukça

uzak ve farklı şekilde yetiştiği ve dünyayı anlamlandırma kullandığı imgelerde Ortodoks Sünni ya da Şii geleneğin kodlarının hiçbirisini kullanmadığını belirtmek gerekiyor. Bütün bunlardan dolayı konunun başında sorulan sorular Aleviliği Sünni İslam’a benzer şekilde tasnif ve tanımlama kaygılarından açığa çıkmaktadır ki Aleviliği anlamak için bu yanlış bir yöntemdir. Çünkü kitabı bir dayanağı olan ve bırakınız sıradan bir öznenin yaşantısını, toplumu bile İslami esaslara göre düzenleme kaygısını güden bazı Sünni *inan* şekillerinin karşısında, Aleviliğin benzer kodlamalarla çözümlenmeye çalışılması onun doğasından uzaklaşılmasına da neden olacaktır. Dolayısıyla, Alevilik nedir ve İslam’ın neresindedir gibi soruların arkasında bilinçli ya da bilinçsiz şekilde, sistematize etme ve bireysel ve toplumsal iktidar oluşturma kaygısı olmayan bir inancın totaliterleştirilerek özünden uzaklaştırılma ve Sünni İslami halkaya çekilme kaygısı bulunmaktadır.

Bu noktada Alevilik İslam dışı ya da içidir tartışmasından öte, Aleviliğin grup kimliğini oluşturan İslam dışı öğelerin varlığının vurgulanmasının da önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Tanımlama ve tanımlanma kaygısından öte Alevilerin Sünnileşmeye ve Şiileşmeye karşı aldıkları tavrın da grup kimliğinin varolma kaygısından kaynaklandığını belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla Aleviler *tanımlama kaygısıyla varolma kaygısı* arasında bir ikilemin içerisinde kimlik bunalımındadırlar ve bunu aşmanın tek yolu da yalnızca sistemin dinamiklerinin değişikliğinden geçmektedir. Aleviliğin İslam içinde sayılıp sayılmamasının öneminin ikinci ayağı ise daha önce de belirtildiği gibi “nüfusunun %99’u Müslüman olan ülke” söyleminin uluslararası ve ulusal politik alanlarda büyük avantajlar sağladığı düşünülürse görülebilir.

Bu iki olasılık içerisinde değerlendirildiğinde, Aleviliğin örneğin Milli Eğitim Bakanlığı müfredatlarına girmesiyle neler kazanabileceğinin ve neler kaybedileceğinin sorgulanması gerekmektedir. Alevilik nasıl öğretilecektir? Biz söyleyelim:

Ali, Ehl-i Sünnet kaynaklarından devşirme bilgilerle Hz. Ali şeklinde öğretilirken, onun Sünni geleneklerin ve ibadet biçimlerinin oluşumuna verdiği önemin vurgulanmasıyla öğreti derinleştirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Aleviliğin, açıkça İslam halkası dışında değerlendirilmesi gereken, Kızılbaş bileşenlerinin ne şekilde öğretileceği, özellikle hâlâ kırsal bölgelerde yaşayan ve güneşe dua eden yapılar örneğinde olduğu gibi Zerdüşti, Manici ve Şamanist ritüellerin (ki bunlar Alevi geleneklerinin otantik durumunu oluşturmaktadır) ifade edilip edilmeyeceği ve bunların nasıl sorgulanacağı da önemli problemlerdir.

Ancak açıkça belirtmek gerekmektedir ki; Alevilik ancak İslam'la olan bağlantısı sorgulanmaksızın tanımlandığında özgürleşebilir. Alevilik, bileşenlerinin İslam'la ilişkisi sorgulanmaması ve olduğu haliyle saygı gösterilmesi gereken bir *inan* şeklidir.

Tekrar etmek pahasına etniklik bahsine dönecek olursak Aleviliğin etnik kökenlerinin tespitinin yapılmaya çalışılmasının politik bir duruma denk düştüğü görülmek durumundadır. Modernist politikanın bir aracı haline getirilmiş olan etniklik meselesi bu bağlamda Alevilerin ve Aleviliğin ihtiyaçlarını karşılayacak bir tartışma ortamı sağlar nitelikte değildir. Etnik köken arayışlarının doğal ve hak olduğunu belirtmek gerekiyor ancak bunu reel siyasetin bir unsuru yapmaksızın ve insanların kendilerini nasıl hissediyorlarsa öyle yaşamalarının da ortamını sağlayarak gerçekleştirmek gerekmektedir. Alevilik kendi bağlamını oluşturmuş ve herhangi bir etnik gruba malolamayacak denli geniş bir külliyatı içerisinde barındıran bağımsız bir inançtır. Ancak onun bu bağımsızlığı kendisini şekillendiren dinamiklerden de tam anlamıyla kopuşunu gerektirmez. Bu anlamda İslam'la olan ilişkisinin de yukarıda bahsettiğim minvalde incelenmesi oldukça sağlıklı bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

SON SÖZ

Bu kitapta Sünniler, Şiiler ve Aleviler ve onların modern dönemde yaşadıkları problemlere ilişkin birçok “söz” söylen-di. Okuyucunun kişisel birikimi hiç kuşkusuz bu kitapta bahsedilmemiş birçok farklı konu başlığını da ortaya çıkaracak ve kitabın eksikliğini “yüzüne vuracaktır”. Ayrıca bu kitapta ka-ba hatlarıyla yer bulabilen bazı gerilimler ve problemlerin çö-züm önerileri hakkında satır aralarında verilmeye çalışılan ipuçları da okuyucu tarafından yerini yenilerine ve daha kap-samlı bakış açılarına bırakacaktır. Sorunlar değişmekte ve çö-züm önerileri farklılaşmaktadır. Görülmesi gereken şey dün-yaya hakim olan dinamiklerin nitel ve nicel olarak hızla de-ğiştiğidir. Kuşkusuz bu değişimi *ileriye doğru* bir değişim gibi görmediğimi söylemeye gerek yok. Değişimin yönü yoktur. İleri ve geri kavramları da diğer kavramlar gibi kurgulanmış gerçekliklerdir ve bu nedenle onların temsil ettikleri de bu kurgulanmışlık içinde anlamlandırılmalıdır. Din’e ilişkin söy-lem ve kodların yalnızca “geri olanla” eşleştirilmesi işte böy-lesine bir yanılgıdır ve olguların daha doğru okunabilmesi için gerekli kılavuzların açığa çıkmasına engel olur. Başta da söyle-diğim gibi kitap artık okuyucunun elindedir ve doğrusu-yan-lılıyla onun katkılarıyla bir anlam bulacaktır. Elbette okuyu-cunun eksikliği de kitap hakkında son kertede oluşacak fikrin

doğruluğunu sarsıcı niteliktedir. Belki de kitap tam olarak Türkiye toplumuna içkin bir problemin parçası haline gelecektir. Yakınlarda kaybettiğimiz Ulus Baker'in dediği gibi bir kanaat toplumunda yaşıyoruz ve bu kanaat toplumunun “kanaatleri” istenildiği gibi üretilmektedir. O nedenle gelecek her eleştiri öncelikle İslam’la/Alevilik’le olan ilişkimize ve onlara karşı konumumuza göre değişecektir. Türkiye toplumu ne Sünnilik ve Şiilikle ne de Alevilik’le maalesef sağlıklı bir ilişki içerisinde değildir. Bu ilişki *reddetme* ya da *tam teslimiyet* bağlamında sürdürüldüğünden ilişkinin niteliği diğer toplumsal gerçekleri anlamaya çalışmayı da engeller durumdadır. Elbette “anlamak için bilmek” kaygısı gütmeyen bir toplumun da kamplara ayrılmış “paket” kurgusal gerçekliklerden kolay kaçamayacakları aşikârdır. Bu nedenle belki de en başta söylememiz gereken şeyleri (daha doğrusu başta da söylesek uygun olacak şeyleri) şimdi söylemenin daha doğru olacağı gerçeğinden hareketle kendi bakış açımızı daha net olarak belirteceğiz.

Kitabın seyrini bozmaksızın biz de öncelikle bütün olarak İslam’dan başlamanın uygun olacağını düşündük. İslam bugün ciddi bir yapıbozuma uğratılmakta ve bu yapıbozum *yeni* bir İslam anlayışının hakim hale gelmesine aracı olmaktadır. Şiddetle ve terörle anılan, totaliter olan, akıllı kullanamayan bir İslam anlayışı hem Batı, hem de Batı’nın bilinçli/bilinçsiz destekçisi olan “Doğu” tarafından pekiştirilmekte ve güçlendirilmektedir. Bu, Müslümanlar için önemli bir çıkmazdır. Çünkü alternatif okumalara hayat hakkı tanımayan ve tektipleştiren, totaliter, ideolojik bir İslam anlayışının dayatması altında, ilahi olanı değil *modern olanı kutsamaya* yönlendirilmektedirler. Bu bakış açısına göre “İslam’ın kurtuluşunun” neredeyse tek bir yolu vardır: Batı’ya karşı cihat. Çünkü yine bu görüşe göre Batı ve medeniyeti yok edilmeksizin bu kısaç devam edecektir. Ancak Batı’ya karşı bu cihadı açanların Batı’nın uygarlığından devşirdikleri söylem ve modellerle totaliter tam da başka bir Batıcı anlayışı İslam adına yutturmaya çalışmaları da gözden kaçırmamak-

tadır. Ayrıca “Batı’nın her türlü aklı” eleştirilirken bütün bu kan gölünün sorumlusu olan ekonomi politüğın eleştirilmemesi özelikle manidar görünmektedir.

11 Eylül 2001 saldırılarıyla “cihatçı” İslam dünyasına adeta bir hediye (!) veren El Kaide bu hediyenin karşılığının geleceğini eminiz ki biliyordu. Genel “komplo teorileri” bu katliamı neredeyse ABD’nin kendisinin yaptığını iddia edecek kadar ileri gitmektedir. Ancak varolan durumun El Kaide’yi beslediğı ve istikrarsızlık ortamının çok parçalı iktidar alanları yarattığı ve bunun da El Kaide’yi güçler üstünde bir yere konumladığı görölmektedir. Ancak kuşku yok ki bir düşman olmaksızın dış politikasını sürdüremeyen ABD’nin, biraz ütöpik olacak ama, bir “El Kaide Sünni Devleti” kurulmasının bile avantajını eğer bu cehennemden çıkabilirse yaşayacağını sanıyorum. Böylesine bir devletin ABD’deki iç dinamikleri diri tutacak ve muhtemel bir aykırı sesin ancak “hain” ilan edileceğı bir iklim yaratacağı açıktır. Bu tarz iklimlere alışkın olan Türkiye’nin ise o iklimden ancak nem kapacağını ve “yeni kanaatlarla” gündelik siyasetini devam ettireceğine de şüphe yok. İşte bu minvalde düşünüldüğünde aslında sözü edilen bu *yeni* İslam anlayışının neden bütününü temsil edemeyeceğı de açıktır. İslam adına cihat edenlerin, İslam adına cihat eden “başkalarını” öldürdüğü gerçeğı gözler önündeyken bunun ancak bir aldatmaca olabileceğı aşikârdır. Dünyadaki kaosun yarattığı bu durumun çözümü elbette kolay değıl. Ve çözüm önerilerinin yalnızca ufak bir kısmının kayda değıer olduğı görölüyor. Ve hatta bu önerilerin bir kısmının gerçek öneriler olmaktan ziyade yalnızca temenni niteliğinde olduğı da gözlerden kaçmıyor. Dünya, gözlerini diktiğı Orta Doğı’nun din devletlerine evrilmesini dikkatle seyrediyor. Politikleştirilmiş ve politikleşirken karşıt/düşman ideolojilerini net olarak belirlemiş dinsel akımların Allah’ın hangi izniyle bu mücadeleyi yaptıklarını bilmiyorum. Ancak eğer bir izinle bunu yapıyorlarsa birbirlerine karşıt gruplardan hangisinin daha “sahih” ol-

duğunu da merak etmiyor değilim. Öyleyse bir öneri de bu kitabın yazarı tarafından yapılmak durumundadır. Bu bir zorunluluk değildir elbet, ancak *etik* bir durumdan dolayı bu öneri yapılmalıdır. Çözüm önerilerinin yalnızca söylemsel alanda sıkışmasının önlenebilmesi için çok kısa da olsa yukarıdaki tabloyu çizmeye çalıştım. Olay uluslar arası sosyo-ekonomik bir kaosun ürettiği söylemler ve söylemsel alanın beslediği uluslararası kaostan ibarettir. Bu bağlamda düşünüldüğünde çözüm önerilerinin de tüm bu dinamikleri içerisinde barındırması gerekiyor. İşte bu noktada yukarıda da belirttiğim bir handicap söylenecek son sözler ister istemez musallat oluyor: Önerilerin temenni düzeyinde kalması. Ancak İslam için öncelikle bu dini hakıyla yaşayanların ve dünyayı anlamlandırmada öncelikli olarak bu dinin kodlarını kullananların konuşma hakkı olduğu gerçeğini unutmadan bazı katkıları sunmak gerekiyor. Öncelikle İslam'ın tek ve sahih arayışlarının makul ve mantıklı olmadığını düşünüyorum. Bu bağlamda Azmeh'in *İslamlar* olduğu saptamasına bazı şerhlerle birlikte de olsa katılmak gerektiği konusunda ısrarcıyım.

İslam, kendisini müslüman sayan herkese ait bir dindir. Ancak Azmeh'in "tevhidi birliğin" yokluğuna yaptığı vurgunun yaratabileceği bir tehlikeye de dikkat çekmek istiyorum. Çünkü öyle ya da böyle "Bir'lik" anlayışı olmayan düşüncelerin zaten kendisini İslam içinde konumlamaları mümkün değildir ki bunun aksini iddia eden örnek bir topluluk olduğunu sanmıyorum. Aynı zamanda bu tarz bir yaklaşım kabul görürse, bu durumda İslami bir tevhide sahip olmaksızın ve hatta kendilerini İslam'dan ayrı görmelerine karşın, bazı toplulukların İslamlaşması için asimilasyon sürecinin başlatılması da söz konusu olabilir ki buna örnekler oldukça fazladır.

Ayrıca İslam'ın kutsal metin aracılığıyla belirttiği tevhid ilkesinin (kendi içinde onun da çeşitlendirilebileceği gerçeğini unutmadan) kabulünün saygının gereği olarak zaruri olduğu düşüncesindeyim.

Bu öz'ün İslami anlayışın çekirdeğini oluşturduğunu belirttikten sonra bir Ahmez¹²⁴ tanımlamasıyla devam edelim:

“İslam da diğer dinler gibi, türsel [generic] bir öz olmayıp, bir ad aracılığıyla çeşitli toplumları, kültürleri, tarihleri ve siyasetleri birleştiren adsal bir kendiliktir.”

İşte tam da bu noktada İslam'ın *ne olduğu değil* ama nasıl olması gerektiği konusunda bazı anlayışlar geliştirilebilir. Bunun için totaliter aklın kısı kacından kurtulunması ve yeni bir aklın inşasına başlanması gerekmektedir. Ancak hiç kuşkusuz bu akıl inşasının dünyanın diğer birikimleriyle etkileşerek yapılması da olmazsa olmazlardandır. İslam'ın bu bağlamda Batı medeniyetinin totaliterleşmesine paralel olarak geliştirdiği pozitivist-modernist bağlamdan kendisini sıyırması ve bu bağlamın dışında dünya tasavvurlarına kucak açması da önemli gerekenlerdendir. Elbette bu, İslam'ın siyasal olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Ancak değişecek olan anlamlandırma pratiğinin kendisi olacaktır. Ancak bu gibi bir tasavvurun modern aklın da kendisini değiştirebilme yeteneğiyle başabaş gideceğini belirtmek gerekiyor. Çünkü sorun yalnızca Doğu'da değildir. Sorun Batı'yla olan ilişkide ve Batı'nın niteliğindedir aynı zamanda. Modern dönemdeki hatalarını anlamaya çalışan özgürlükçü akımların, özcülüğe düşmeksizin gerçekleştirecekleri bir dünyanın sözü edilen tüm totaliter ideolojik durumların da yok olmasına neden olacağı açıktır. İslam'ın böyle bir dünya tasavvuru kurabilmesi de Batı'nın dayattığı bağlamlardan sıyrılmasıyla mümkündür. Gerici-ilerici, seküler-fundamentalist vb. bağlamların dışında düşünmeye başlandığında görülecektir ki, günümüzde, ideolojik bir toplam olarak İslam ekletik bir şekilde kendisini idame ettirmekte ve yalnızca eklemelendiği yapıların daha da güçlenmesine aracı olmaktadır. “İslamcılar” her şeyden önce söylemsel bir değişiklik yarat-

¹²⁴ Aziz Al-Azmeh (2003). *İslamlar ve Moderniteler*. İletişim Yayınları, İstanbul. s. 119.

maları şarttır. Aksi halde modern ortodoks solun içine düş-tüğü bunalıma düşmek üzeredirler ve sözü edilen bunalım onları yok ederken diğer İslami anlayışlara da önemli zararlar verecektir. Modernizmin değerleriyle Batı'ya karşı yapılan mücadelelerin onun ekonomi politiğinden de beslenen süreç-ler nedeniyle verimli olmadığını sol ideolojinin geçen yüzyılda yaşadıkları dünyaya göstermiş olmalıydı.¹²⁵ Ancak “İslamcı-lar” doğaları gereği bu yaşananlardan ders çıkaramadılar. Dolayısıyla öncelikle yeniden özgürlükçü bir bağlam geliştir-mek zorundadırlar ve bu ancak söylemsel bir anlayış ve eko-nomi politik üzerinde yapılacak ciddi değişikliklerle mümkün olabilir. Bunun başlangıcını ise öncelikle tartışma zeminleri-nin renklenmesi ve her şeyin hemen *küfr* olarak değerlendiril-memesi oluşturmaktadır. O nedenle elbette yalnızca “İslam-cıların” değil ama Batı'nın totaliter aklının karşı-ında konum-lanan herkes için yeni siyasal bir vizyona ihtiyaç vardır. Daha doğrusu “siyasal” olanın yeniden inşasına. Kısacası yeni bir dil özgürleşmek için gereklidir. Bu dilin yalnızca özgürleşme kaygısı değil, aynı zamanda *özgürleştirme kaygısını* da gütmesi gerekmektedir. “İslamcılar” bütün topluluk, grup, birey ve di-ğer yapıların bir arada yaşayabilmesi için gerekli sosyo-eko-nomik bir toplumsalın oluşturulması zorunluluğundan hare-ket eden özgürleştirici ortak bir dilin kendi yaşam alanlarını özgürleştirmek için de gerekli olduğunun bilinciyle hareket etmelidir. Bu dilin oluşturulması için geç kalınmamıştır ancak zaman hızla “geriye doğru” akmaktadır.

¹²⁵ Bu kitabın konusu dışında olan ancak ciddi bir biçimde incelenmeye ihtiyaç duyan ritüel kavramına girmek istemiyorum. Ancak ritüellerdeki dönüşümün başlıbaşına incelenmesi bile toplumsal ve siyasal dönüşüm hakkında doyurucu veriler su-nacaktır.

SONUÇ YERİNE: ALEVİ SORUNU VARDIR

İslam, kitap boyunca işaret etmeye çalıştığımız gibi, yenisinden üretilen bir değerler sistemi durumundadır. Varolan bu konjonktür içerisinde Aleviliği anlamlandırmak daha zor bir hal almaktadır. Çünkü Müslümanlar yer yer homojen bir yapıymış gibi görünseler de heterojenlikleri ancak yalnızca itikadi “bir”lik bağlamında bir arada kalmalarına yetecek kadar enerji vermektedir. Dahası birbirlerine gösterdikleri tahammül modern dönemle birlikte en aza inmiş görünüyor. Büyük ve kutsanmış bir ümmetin parçaları, artık ulus devletlerin politikaları ve ulusal çıkarlarla yeniden şekillendirilmekte. Emperyalist kuşatma ve İslam dünyasını temsil ettiğini ileri süren işbirlikçiler eliyle yeni bir İslam imgesi oluşturulmaktadır. Dünyayı anlamlandırma ve anlama üzerine belki de en fazla çaba sarfetmesi gereken özgürlükçü akımlar ise bu tuzağın, yenisikurulan bu İslam imgesinin, ilk kurbanları olarak tarihteki yerlerini almışlardır. İslam kültürel, sosyal, psikolojik, teolojik, felsefi ve hukuksal bütünlükler ve çeşitlilikler göstermektedir ve bu zengin dokunun yeniden üretildiği ortamlarda özgürlükçü akımların yetersizliği gözler önündedir. Sol, genel bir eğilim olarak din’i geri bir form olarak değerlendirmektedir. Ancak “Din bir anlamlandırma sistemi olarak kabul edilmediğindendir ki din’in gündelik siyaset üzerine etkileri dışsal

kaynaklara (emperyalizm, Yeni Dünya Düzeni gibi) bağlanmaktadır. Ama arada unutulmuş şey tam da Yalçinkaya'nın¹²⁶ anımsattığı şeydir: "Emperyalizm ya da Yeni Dünya Düzeni de gerçek insanlarla olmaktadır; robotlarla değil". Dolayısıyla insan ve onun "kutsal" ihtiyacının göz ardı edilmesi bir kör-lük yaratmaktadır.

Benzer bir durum Türkiye'de de kendisini göstermektedir. Bu kitap boyunca bu tür problem ve sorunsallara değinilmeye çalışıldı. Ancak "son söz" elbette Aleviler ve Alevilik için de edilmelidir. Öyleyse öncelikle şu sorudan başlamanız gerekir. Bugün Türkiye'de bir Alevi Sorunu var mıdır? Bu soruya verilecek yanıt hiç kuşkusuz "evet"tir. İlginçtir ki Alevi sorununu yaratan dinamiklerin başında *Aleviliği bir sorun olarak kabul eden* Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir.

İslam'la müslümanların, müslüman kimliğiyle Alevi kimliğinin, Türklerle Kürtlerin, merkezle çevrenin ilişkisinin sorunlu olduğu bir ülkede "yeni bir sorunun" ortaya çıkarılması elbette bazılarını ürkütecektir. Aynen kafalarını kuma gömüp dünyayı görmeyince hiç bir problemin olmadığını sanan milyonlar gibi. Aynen, aslında birer gerçeklik değillermiş gibi, yani şu an ya da en fazla biraz önce birileri tarafından bu ülkenin huzuru kaçsın diye çıkarılmış olduğu varsayılan Kürt Sorunu gibi sorunların yalnız ve ancak dışarı kaynaklı olduğunu sanmak gibi.

Bu ülkede Alevi sorununun ötesinde, daha önce de belirtildiği gibi, Aleviliği "sorun" olarak görenler de vardır ve diğer sorunlarda olduğu gibi yaratılan bu "sorunla" kurulan ilişkileri de yine kaygılar ve samimiyetsizliklerle beslenmektedir. İşte bu bağlamda düşünüldüğünde aslında sorunun yalnızca bir "Alevi Sorunu" olmadığı aynı zamanda Aleviliği sorun edenlerin başka sorunlar ürettiği de görülecektir. Aleviliği

¹²⁶ Ayhan Yalçinkaya (2003). *Küf, "Dede Korkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine"*. Alan Yayıncılık, İstanbul. s. 80.

sorun edenlerce Türkiye Cumhuriyetinin kurucu unsuru olarak kullanılan Sünniliğin kendisinin de sorun haline dönüştürüldüğü nice örnekleriyle ortadadır. Dolayısıyla söylenmesi gereken bir başka şey üretilen bu Alevi Sorunu'nun aynı zamanda devasa bir "Sünnilik Sorununu" da ortaya çıkardığıdır. Sünniliğin kendi bağlamlarını siyasal iktidarlara muhtaç olmaksızın işleyebilecek şekilde yeniden inşa etmek mümkün müdür bilmiyorum ama buna şiddetle ihtiyaç olduğu da aşîkârdır. Sünnilik bugün hala saltanat olmaksızın olamayan ve bu nedenle de Aleviliği sorun edenlerin ellerindedir.

Alevilerin asıl sorununun varolma sorunu olduğu ve varolma kaygısının da varoluş biçimlerini değiştirerek yeniden ürettiği görülüyor. Alevilik, kendisi üzerinde kirli oyunlar oynandığı için, bir varolma problemi yaşamaktadır. Artık klasik dönemini kapatmış, yeni bir Aleviliğe evrilmiştir. Bu yeni dönemin belirleyici dinamikleri ise modernizmin totaliter "bataklarına" düşmüş olan her türlü ideolojidir. Klasik dönem Aleviliğinin çeşitliliği ortadan kaldırılmış, Tanrı kavramına biçtiği değer değiştirilmiş ve sözde "büyük ağabey" olarak Sünniliğe benzeştirilmeye çalışılmıştır. Bugün sözü edilen Aleviliğin tarihe gömülme istenilen Kızılbaş duruşla ilgisi kesilmiş, utanılacak bir duruma indirgenen Kızılbaşlık Aleviler için de utanılabilir bir hale getirilmiştir. Aleviler'in büyük bir bölümü hâlâ Kızılbaş'tır. Tanrı'yla aralarında ilişkisi "Bir"liğin en marjinal durumlarında gezinmektedir. Kimi Kızılbaşlar için güneş Tanrı'yken kimileri içinse Tanrı Ali'dir. Bütün bu öğretiler gündelik yaşamda Tanrı'yla *Bir* olmakla ve Tanrı'yla *Bir* olduğu içinse cezalandırma ve ödüllendirme süreçlerinden muaf olmakla özdeşleşir. Bu öğretilerde Cebrail bile insanın saf akıllı haline gelir ve Kuran bu nedenle okunacak en büyük kitap olan "insan"a dönüşür. Bu insan ceza ve ödülünden muaf'tır çünkü kendisi saf akıldır ve Tanrı'yla bir'dir. Tanrı'yla bir olan da cennet ve cehennem gibi "farazi" kavramlarla korkutulamaz. O nedenle Hak insan yüzünde tecelli eder. O ne-

denle Mansur, Enel Hak der. O nedenle kırklar halka olup “kâbe” saydıkları insan önünde eğilir. Burada yazılanlar elbette büyük bir külliyata sahip öğretiyi tanımlamaya ve anlatmaya yetmez. Hatta bu kitabın çapı ve haddi de ona uygun değildir. Ancak görülmesi gereken şey Sünni İslam’ın dışında ve ötesinde inanç nüveleri içeren Aleviliğin kendi özgün doğasında rahatsız edilmeden bırakılması zorunluluğudur. Bugün reel politik ortamın İslam kavramı üzerine yaptığı bozulma, “İslamcılar” eliyle de Aleviliğe yapılmaktadır.¹²⁷ Alevilerin yapması gerekense bir an önce kendilerini ve en yakınındaki ötekileri anlamaya başlamaktır. Aksi takdirde anlamlandırmaları eksik kalacak ve başkalarının yarattığı anlam dünyalarına dahil olmaktan gayri ellerinden bir şey gelmeyecektir. Elbette anlamak büyük bir gayret gerektirmektedir. Kendini anlamaksa tamamlanmayacak bir süreçtir. Ancak yaşarken dar’da durmak da *yalnızca* dedenin önünde “durmak” kadar kolay olmasa gerek.

¹²⁷ Tam da bu noktada Alevilik üzerine yapılan tartışmaları iktidar, siyasal ve kutsal üzerinden yeniden okuyan, anlamlandıran ve bir anlamda “yol” açan Ayhan Yalçinkaya’nın Pas adlı önemli çalışmasından bir alıntı yapmak gerekiyor. Yalçinkaya Aleviliği kavrama çabası gibi görülen çabanın asıl anlamının İslam’ı yeniden kavrama çabasından ve pratik olarak Sünni ortodoksi içinden geliştirilen İslam’ı farklı ve yeniden yorumlama çabasıyla barıştırma, uzlaştırma, ilişkilendirme çabasından başka bir anlam taşımadığını söylemektedir (Ayhan Yalçinkaya (2005). *Pas*, s. 235.)

KAYNAKLAR

Kitaplar

- A. Abd-al-Razik**, “L’Islam et les Bases du pouvoir”, *Revue des Etudes Islamiques*, 8, 1934, s 171-223. Aktaran Nur Vergin (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Abdelwahab Meddeb** (2005). *İslamın Hastalığı*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Abdullah Manaz** (2005). *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslamcılık*. Ayraç Yayınları.
- Ali Haydar Avcı** (2006). *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Değişleri*. Nokta Kitap, İstanbul.
- Ali Muhammed Naqavi** (1998). *Islam and Nationalism*. Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- Ali Murat İrat** (2006). *Devletin Bektaşî Hırkası, Devlet-Aleviler-Ötekiler*. Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.
- Ali Murat İrat** (2008). *İslam Politik Olabilir mi?* Birikim Dergisi, Sayı 226, Şubat 2008.
- Ali Yaşar Sarıbay** (2004). *Global Toplumda Din ve Türkiye*. Everest Yayınları, İstanbul.
- Ahmet T. Karamustafa** (2007). *Tanrının Kuraltanımız Kulları. İslam Dünyasında Derviş Topluluklar (1200-1550)*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ahmet Yaşar Ocak** (2002). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arabi, Muhyiddin** (2007). *Fütubattı Mekekiye*, Cilt 1, Litera Yayıncılık, İstanbul.

- Ayhan Yalçinkaya** (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları: 17, Ankara.
- Ayhan Yalçinkaya** (2003). *Küf, "Dede Korkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine"*. Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Ayhan Yalçinkaya** (2005). *Pas, Foucault'dan Agamben'e Sınılanmış İktidar ve Gelenek*. Phoenix Yayınları, Ankara.
- Aziz Al-Azmeh** (2003). *İslamlar ve Moderniteler*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cemaleddin Afgani** (1997). *Dehriyyun'a Reddiye (Naturalizm Eleştirisi)*. Ekin Yayınları, İstanbul.
- Charles Lindholm** (2004). *İslami Ortadoğu, Tarihsel Antropoloji*. İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Cox and Marks** (2003). *The West, Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy?* Civitas, London.
- Edward W. Said** (2006). *Şarkiyatçılık, Batının Şark Anlayışları*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Elisabeth Özdalga** (2006). *İslamcılığın Türkiye Seyri*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan Aydın** (1994). *Nasıl Müslüman Olduk? Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmî Olmayan Tarihi*. Başak Yayınları, Ankara.
- Ervand Abrahamian** (2002). *Humeynizm*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Ethem Ruhi Fırlı** (Tarihsiz). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. Şa-To İlahiyat Yayınları, İstanbul.
- Francis Robinson** (Ed.) (2005). *Cambridge Resimli İslam Ülkeleri Tarihi*, Çeviri: Zülal Kılıç, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Harry Lee Poe ve Mattson Stanley** (ed.) (2005). *What God Knows. Time, Eternity, and Divine Knowledge*. Baylor University Press, Waco, Texas.
- Henry Corbin** (2001). *İslam Felsefesi Tarihi, Cilt 1, Başlangıçtan İbn-i Rüşd'ün Ölümüne*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- İbrahim M. Abu Rabi** (2001). *İslami Hareketin Entellektüel Kökenleri*, Yöneliş Yayıncılık, İstanbul.
- İbrahim M. Abu Rabi** (2003). *Modernlik ve Çağdaş İslamî Düşüncesi*. Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- Jozef Dierl Birge** (1991). *Anadolu Aleviliği*. Ant Yayınları, İstanbul.
- Marcel Gauchet** (2005). *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset*. Libre, 4, Paris, 1977. (**Cemal Bali Akal (Der.)**). (2005). *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005 içinde s. 33-67.
- Melhem Chokr** (2002). *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Anka Yayınları, İstanbul.
- Mircea Eliade** (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

- Muhammed Abid el-Cabiri** (2001). *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd** (2004). *İslam'la Bir Yaşam*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nilüfer Göle** (2002). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Norman Calder**, "İslami Ortodoksinin Sınırları". Farhad Daftary (2005). *İslam'da Entellektüel Gelenekler*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Olivier Roy** (1995). *Siyasal İslamın İflası*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Özgür Taburoğlu** (2008). *Dünyevi ve Kutsal. Modernlerin Maneviyat Arayışları*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Penelope Corfield** (2007). *Time and the Shape of History*. Yale University Press, New Haven and London
- Perry Anderson** (2004). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Birikim Yayınları, İstanbul.
- Ruşen Çakır** (2002). *Türki yeBağımsız İslama Bir Harekete Hiç Tanık Oldu mu?* İslam ve Demokrasi, Yayına Hazırlayan Yurdakul Fincancıoğlu, Tüses Yayınları, Mayıs 2002, 2. Baskının içinde.
- Seyyed Huseyn Nasr** (2003). *İslam, Religion, History and Civilization*, Harper Collins Publishers, New York.
- Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi** (1997). *İslamda Siyasi Sistem*. Özgün Yayıncılık, İstanbul.
- Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi** (1997). *İslam İnkılabının Süreci*. Özgün Yayıncılık, İstanbul.
- Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi** (1999). *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*. 7. Baskı, Özgün Yayıncılık, İstanbul.
- Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdudi** (1997). *İslami Anlamaya Doğru*. İdeal Kitaplar Kahraman Yayınları, İstanbul.
- Seyyid Kutup** (1999). *Yoldaki İşaretler*. Özgün Yayıncılık. İstanbul.
- Tevhide Davet** (1993). İmam Humeyni Kültür Müessesesi, İmam Humeyni'nin –ra– Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi Beynelmillel Büro.
- Theodor W. Adorno** (2005). *Minima Moralia*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Tori** (2000). *Bir Kürt Düşüncesi, Yezidilik ve Yezidiler*. Berfin Yayınları, İstanbul.
- Zygmunt Bauman** (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Zygmunt Bauman** (1998). *Sosyolojik Düşünmek*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Makaleler

- Aykan Erdemir ve Rabia Harmanşah** (2006). *Turbanın Semahı, Ezoterizm Zamanı: Bektaşî ve Alevî Zaman Kavrayışları*. Cogito sayı 46, s. 260-279.
- Fethullah Gülen** (1996). *Vakt*. Sızıntı Dergisi, Ağustos 1996, Cilt 18, Sayı 211.
- İbrahim Bahadır** (2004). *Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri*. Birikim, Aralık 2004, s.46-64. s.54-55.
- Martin Kramer** (2003). "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?" *Middle East Quarterly* Spring 2003, 65-78.
- Muhammed-i Gazâlî**, *Kimyâ-yi Sa'âdet*, nşr. Ahmed-i Ârâm, Tahran 1361/1982, C.2., s. 535.den aktaran Derya Örs (2001). *Nâsır-i Husrev'in Şiirlerinde Felekten Şikâyet Teması*. NÜSHA, Yıl: 1, Sayı: 2, Yaz 2001, s. 7-18
- Mohammed Arkoun** (1994). *İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı*. Cogito, Sayı 1, Yaz 1994 s. 51-65
- Peter E. Pormann** (2006). *The Arab 'Cultural Awakening (Nahda)' 1870-1950, and the Classical Tradition*. International Journal of the Classical Tradition, Vol. 13, No. 1, Summer 2006, pp. 3-20.
- Zaim Khenchelaoui** (1999). *The Yezidis, People of the Spoken Word in the midst of People of the Book*, *Diogenes*. No: 187, Vol. 47/3.
- Ziauddin Sardar** (2006). *Islam Must Embrace Different Sects*. New Statement, 21 August 2006.

İnternet

- <http://www.islamiforum.com/index.php?showtopic=18672>
<http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=666>
<http://www.tdk.org.tr>
<http://www.dusuncegezgini.com/zaman.htm>
<http://www.gencalevilerharekati.eu/siirler.htm>
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=242780>

Gazeteler

- Radikal Gazetesi Eki, Radikal 2, 22/02/2006
Milliyet Gazetesi, 16/01/2008

İNDEKS

- 12 Eylül 1980, 87, 123
A. Tefvik Paksu, 86
Abduh, 20, 21, 22, 34, 38
Adalet Partisi, 86
Adalet ve Kalkınma Partisi, 89
Afgani, 20, 21, 22, 34, 38, 208
Ahmediler, 54, 111
Ahmet Yaşar Ocak, 112, 114, 207
akıl, 15, 19, 45, 67, 179, 201
Alevi İslam, 132, 133, 134, 163
Alevi Kürt, 148
Alevi Türk, 148
Alevi Zaza, 148
Alevicilik, 123
Ali Yaşar Sanbay, 59, 207
Anayasa Mahkemesi, 87
anti-modernizm kültürü, 17
Arap Alevileri, 190
Araplık, 63, 69
Aristoteles, 102
Ateizm, 163
Avrupa Alevi-Bektaşî Federasyonu, 129
Avrupa Birliği, 112
Aydınlanma, 17, 39
Ayetullah Ruhullah Humeyni, 27
Aziz al Ahmez, 52
Babil, 110
Bektaşî, 105, 129, 141, 142, 145, 146, 148, 160, 161, 163, 173, 189, 190, 191, 207, 210
Bektaşilik, 160, 161, 163, 164, 191
Beyani Akıl, 69
Büyük Birlik Partisi, 184
Cabiri, 67, 68, 69, 209
Cem Dergisi, 131, 132, 133
Cem Vakfı, 127, 131, 133, 134, 135
Cemaleddin Afgani, 20, 21, 22, 38, 208
cemevi fetişizmi, 128
Cilt, 6
Demokrat Parti, 86
Diyanet İşleri Başkanlığı, 71, 151, 156
Diyanet İşleri Reisliği, 85
doksa, 51, 53, 159, 164
Edesse, 110
Edib Harabi, 105
El Ezher Üniversitesi, 21, 77
El Kaide, 41, 169, 199
Emevi İslam anlayışı, 131
Endülüs, 19
Enel Hakk, 106
Ermeni tehciri, 185
Ethem Ruhi Fıçlalı, 44, 114, 208
Fehmi Cumaloğlu, 86
fundamentalist, 33, 201
Gazali, 44
Gazi Katliamı, 186
Gorbaçov, 47

- Hacı Bektaş Veli, 160, 161, 162, 163
halifelik, 38, 83
Halk İslamı, 89, 90, 91
Hamas, 36
Hanbeli, 28
Hasan Aksay, 86
Hasan el Benna, 22, 35
Hizbullah, 88
Hurufi, 173
Hüsamettin Akmumcu, 86
Hüseyin Abbas, 86
İbn Rüşd, 67
İbn-i Rüşd, 19, 69, 70, 102, 208
İbn-i Sina, 102
icma, 74
İçtihat kapısı, 19
İhlas suresi, 43
İmam Hanbel, 41
İran İslam Devrimi, 26, 70
İrfani Akıl, 69
İslam sosyalizmi, 23
İslamcı, 24, 27, 33, 40, 87, 89, 91, 93,
112, 123, 142, 161, 209
İslamcılar, 40, 87, 93, 179, 202, 206
İslamcılık, 33, 34, 87, 207
İstanbul, 6
İtihat ve Terakki, 84, 191
Kapitalist krizler, 48
Kapitalizm, 48
kelam, 21, 96, 167
Kıyas, 74
Kızılbaş, 103, 129, 145, 146, 163,
173, 180, 185, 191, 193, 195, 205
Kızılbaşlık, 91, 125, 160, 163, 191,
205
Kutub, 22, 35, 46
Kürdistan, 141, 190
Kürt etno-milliyetçi hareket, 123,
126, 141, 148, 190
Kürt milliyetçiliği, 88
Makalat, 161, 162
Maliki, 28
Mani, 110
Manizm, 171
Marcel Gauchet, 24, 57, 208
Mazdekizm, 171
Medine, 31
Melek Tawus, 113, 114
mesih, 111
Mevdudi, 22, 23, 35, 46, 209
Mevlana, 102
Mevlevilik, 92, 192
Mezopotamya, 82, 190
Milli Eğitim Bakanlığı, 194
Milli Nizam Partisi, 86
Milli Selamet Partisi, 87
Milliyetçi Hareket Partisi, 184
Muhammedi söz, 20, 32
Muhyiddin-i Arabi, 102
Mutezile, 19, 45, 101
Müslüman Kardeşler, 35
Nahda Hareketi, 34, 36
Necmettin Erbakan, 86
Nübüvvet, 70
ortodoks Marksist, 18, 142, 147
Ortodoks Marksist sol, 142
Ortodoks Marksistler, 16
ortopraksi, 53, 78
Pakistan İslami Hareketi, 22
papalık, 60
Pir Sultan Abdal, 103, 162, 174, 207
PKK, 88, 141, 148, 184, 186, 189,
190
Plotinus, 106
Prof. Dr. İzzettin Doğan, 131, 132
Rafizi, 186
Reel sosyalizm, 49
Refah Partisi, 89
Seyyit Kutub, 22, 35
Sivas katliamı, 143
Siyasal İslam, 47, 50, 57, 59, 77, 87,
207, 209
sosyalist sol, 87
Sovyetler Birliği, 16, 47
Süleyman Arif Emre, 86
Şafi, 28

Şamanizm, 171
şeriat, 70, 73, 74, 75, 76, 83, 127,
141, 143, 149, 186
Şeyh Said, 84
Taliban Hareketi, 28
Tarihsel pozitivizm, 32
TDK, 74, 75
teslis, 43
Tevratik, 172, 174
Tevratik anlayış, 172

Türk-İslam sentezi, 63, 88
Ülkücü hareket, 88
Vahhabi Hareketi, 28
Voltaire, 34
Yeni Alevilik, 153
Yeni Dünya Düzeni, 47, 179, 204
Yezidiler, 112, 113, 114, 115, 209
Zerdüşt, 66, 110, 113
zındık, 110, 111
Zygmunt Bauman, 16, 17, 60, 209

İÇİNDEKİLER

İLK SÖZ.....	11
MODERN BİR SORUN OLARAK “AKIL”	15
AKLIN BUNALIMINDA MÜSLÜMAN OLMAK.....	19
ÖTEKİYLE ETKİLEŞİM ve İSLAMİ ÇEŞİTLİLİK	25
MODERNİZMİN İSLAM’DA GÖRÜNÜR KILDIKLARI	31
İslam’ın “Modern” Düşünürleri	34
İSLAM’I ANLAMAK.....	37
İSLAMİ İTİKADIN SINIRLARI ve	
“POLİTİK” İSLAM’A DOĞRU	43
İslam’ın Politik Olabilirliği.....	48
İSLAM NEDİR SORUSU ÜZERİNE.....	51
POLİTİK OLASILIK	57
İslam’da Özgürlük Mümkün müdür?.....	60
İSLAM’DA YOK EDİLEMEYEN BİR FENOMEN: ARAPLIK	63
Unutulan/Unutturulan Teoloji: Şiilik.....	69
KARŞITLARIN ÜRETİM ALANI: ŞERİAT	73
TÜRKİYE’DE MÜSLÜMAN OLMAK	81
Halk İslamı: Bir Asimilasyon Aracı mı?.....	89
ALEVİLİĞE DOĞRU I: ZAMAN ve İSLAM	95
Ezoterik Zaman	99
Zamanı Hesaba Katmak	106
ALEVİLİĞE DOĞRU II: ZINDIKLAR, MÜLHİDLER,	
MÜRTEDLER ve MÜNAFIKLAR.....	109

BİR ve İKİNCİ DÖNEM: ALEVİLİK NEDİR	
SORUSU ÜZERİNE	121
ÜÇÜNCÜ DÖNEM: CEMAATLEŞEN ALEVİLİK	125
Cemevleri ve Sosyolojik Sünnileşme	127
MODERN/REEL SİYASAL BİR OLGU:	
CEM VAKFI ve CEMCİLİK	131
YAPILMASI GEREKEN.....	137
YENİ ALEVİ ÖZNENİN OLUŞUMU	145
Cumhuriyetin Rolü	146
Aleviler, Söylemler	150
Çözüm Var mı?	152
Kabul Edilebilir Alevilik	155
HETERODOKSİ-ORTODOKSİ GERİLİMİNDE	
İSLAM ve ALEVİLİK	159
KURAN'IN DEĞİŞTİRİLDİĞİ SÖYLEMİ ve	
“SÜNNİ OLMAKTAN” KAÇIŞIN TALİ YOLLARI	167
ALEVİLER VE İNANMA ÖZGÜRLÜĞÜ	177
Özgürleştirme Kaygısı.....	179
BİR BELLEĞİN YOK OLUŞU: MİLLİYETÇİLİK,	
MİLLİYETÇİLER ve ALEVİLER	183
ALEVİLERİN ETNİK KÖKENLERİ:	
MODERN BİR KÂBUS.....	189
Etniklikten Otantikliğe.....	192
SON SÖZ	197
SONUÇ YERİNE: ALEVİ SORUNU VARDIR	203
KAYNAKLAR	207
İNDEKS	211

KIRMIZI YAYINLARI

MİLLİYETÇİLİK: TÜRKİYE'NİN ÇIKMAZI

Erdoğan Aydın

İSLAMCILIK VE DİN POLİTİKALARI

Erdoğan Aydın

KİMLİK MÜCADELESİNDE ALEVİLİK

Erdoğan Aydın

DEMOKRASİNİN DAYANILMAZ AGIRLIĞI

Erdoğan Aydın

NASIL MÜSLÜMAN OLDUK?

Erdoğan Aydın

ÖTEKİ TARİH

Erdoğan Aydın

FATİH VE FETİH

Erdoğan Aydın

OSMANLI GERÇEĞİ

Erdoğan Aydın

KUR'AN VE DİN

(İslamiyet Gerçeği I)

Erdoğan Aydın

İSLAMİYETİN EKONOMİ POLİTİĞİ

(İslamiyet Gerçeği II)

Erdoğan Aydın

İSLAMİYETTE AHLÂK VE KADIN

(İslamiyet Gerçeği III)

Erdoğan Aydın

İSLAMİYET VE BİLİM

(İslamiyet Gerçeği IV)

Erdoğan Aydın

BİLİMSEL KİTAPLAR

SOSYOLOJİ

Anthony Giddens

SOSYOLOJİK ÇÖZÜMLEMENİN TARİHİ

Tom Bottomore – Robert Nisbet

SOSYAL BİLİMLERE GİRİŞ

Maurice Duverger

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN EVRELERİ

Raymond Aron

BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI

Thomas S. Kuhn

FEODAL TOPLUM

Marc Bloch

TARİHTE NELER OLDU?

Gordon Childe

TARİH VE TARİHÇİ

(Annales Okulu'nun İzinde)

Burke – Bloch – Febvre – Braudel

Mc Lennan – Ladurie – Vilar

Hobsbawn – Lefebvre – S. Jones

EFSANELER, AMBLEMELER, İZLER
(*Morfoloji ve Tarih*)
Carlo Ginzburg

KADINLARIN DÜNYASI
Alain Touraine

BAŞKA TÜRLÜ DÜŞÜNMEK
Alain Touraine

MEDYA VE MODERNİTE
John B. Thompson

ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ
(*Yurtta ve Dünyada İlliberal Demokrasi*)
Fareed Zakaria

YANLIŞ CUMHURİYET
Sevan Nişanyan

ELİF'İN ÖKÜZÜ
ya da Sürprizler Kitabı
Sevan Nişanyan

TOPLUM SÖZLEŞMESİ
Jean Jacques Rousseau

DELİLİĞE ÖVGÜ
Erasmus

FELSEFE YAZILARI
Nusret Hızır

BİLİMİN IŞIĞINDA FELSEFE
Nusret Hızır

NİÇİN DİYALEKTİK
Fusun Akatlı

RÜZGÂRA KARŞI FELSEFE
Fusun Akatlı

ÖYKÜLERDE DÜNYALAR

Fusun Akatlı

ATATÜRK VE DEMOKRATİK TÜRKİYE

Halil İnalıcık-

YÖNÜN DEVRİMİ DEVRİMİN YÖNÜ

Muzaffer Ayhan Kara

**KÜRESELLEŞME, İLETİŞİM,
KÜLTÜRLERARASILIK**

Nilgün Tatal

**Cumhuriyet Türkiye'sinde
KAHVEHANE VE İKTİDAR**

(1930 – 1945)

Serdar Öztürk

**ÜRETİMDE
BİLGİ TEKNOLOJİSİ YÖNTEMLERİ**

Adil Baykasoglu – Turkey Dereli

**EDEBİYAT, MÜZİK VE RESİMLE YAŞAMAK
YA DA ROLAND BARTHES**

Bahadır Gülmez

PSİKANALİZMİN YEDİ BÜYÜĞÜ

J. D – Nasio

KAPİTALİST DÜNYANIN İÇ - EVRENİNDE

Peter Sloterdijk

ŞEMATİZMDEN YARATICILIĞA

Cumhuriyet Türkiye'sinde

**Yüksek Sanat (ve Kültür) Hayatının
Kamu Hizmeti Olarak Kurumlaşması**

Murat Katoğlu

ÖZEL KİTAPLAR SERİSİ

NASREDDİN HOCA

Pertev Naili Boratav

HAYATI VE TOPLU ŞİİRLERİ

Tevfik Fikret

HRANT'A...

ALİ TOPU AGOP'A AT

% KAÇ APTALIZ?

Aziz Nesin

MALDOROR'UN ŞARKILARI

Comte De Lautréamont

PARİS KASVETİ

Charles Baudelaire

BEN BİR BAŞKASIDIR

Arthur Rimbaud

HAYATI VE TOPLU ŞİİRLERİ

Mehmed Âkif

ALİ MURAT İRAT

[Modernizmin Erittikleri

İslami bir toplumsal mümkün müdür ya da İslam siyasal olabilir mi? Modern dönemle birlikte sıkça sorulmaya başlanan bu sorular hiç kuşkusuz son iki yüzyılda baş gösteren tüm İslam algılarının içerisine kolayca sızmıştır. İslam'ın bir toplum kurgusu olarak algılanmaya başlanmasında ve yalnızca bu yönüyle hesaba alınır olmasında modern dünyanın etkisi azımsanmayacak kadar fazladır. Aydınlanma ve peşi sıra modernizmle birlikte değişen "kutsal" anlayışı dinî yoksunlaştırırken yeni bir kutsalı, devleti, yücelterek modern bir din olan milliyetçiliği başköşeye oturtmuştur. "**Modernizmin Erittikleri**" İslam ve modern dünya arasında süregiden gerilimi **akıl, siyasal olan, şeriat, milliyetçilik, modernizm** ve diğer güncel kavramlar ışığında ele alırken görece yeni bir olguya da dikkat çekmektedir: "İslami algılardaki çeşitliliğin kendisinin İslam'ı temsil etme yetisine en fazla sahip olduğu."

Modernizmin Erittikleri İslam'la olan ilişkisi modern akıl tarafından körleştirilen bir başka topluluğu ele alması açısından da oldukça önemli bir çalışma. İslam'la İslam'ın dışarısı arasında adeta arafta tutulmaya çalışılan Aleviliğin, askıdaki bu **dahil olmama ve tam olarak dışlanmama hallerinin**, hangi politik denklemlere karşılık geldiği de kitapta genişçe tartışılmaktadır.

Modernizmin Erittikleri isimlendirme, sınıflandırma ve bir bütünlük yaratma kaygısını taşıyan ve bu haliyle asimilasyona yol açan her türden modernist tanımlamaların desifre edilmesi açısından da önemli bir kaynak olma niteliğindedir.

ISBN 978-975-9169-94-7



9 789759 1169947

