

ALEVİLİĞİ TANIMLAMAMANIN DAYANILMAZ SİYASAL CAZİBESİ

Dr. Pınar Ecevitoglu
Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi



Özet

1990'ların başından itibaren doğrudan Alevi kimliği üzerinden örgütlenmeye başlayan Alevilerin eşit yurttaşlık talepleri karşısında siyasal irade, Aleviliğin siyaseten makul bir biçimde yeniden inşasını talep etmektedir. Bu anlamda devletin bir "Alevilik sorunu" bulunduğu açıktır. Öte yandan modernleşme deneyiminin Aleviliğin kurumlarında yarattığı aşınma ve işlev kaybı, Alevilik ile Aleviler arasında bir mesafe yaratmış ve Aleviliği özellikle genç kuşaklar açısından dışarıdan öğrenilen bir deneyime dönüştürmüştür. Söz konusu mesafe, Alevileri de geleneklerini yeniden keşfetmeye ve inşa etmeye zorlamaktadır. Bu zorunluluğun devletin Alevilik sorunuyla konjonktürel olarak çakışması, Aleviliğin devlet eliyle inşa edilmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Elinizdeki çalışma, Aleviler açısından bu tehlikeyi bertaraf etmenin yolunun, Aleviliğin tarih ve evren tasarımını doğru okumak ve siyasal talepleri bu tasarımın diline tercüme etmekten geçtiğini iddia etmektedir. Çalışma, Aleviliğin söz konusu tasarımı şekillendiren zaman ve kutsallık kavrayışı üzerine odaklanmakta ve bu kavrayışla devletin ve aşkın dinlerin tarih ve evren tasarımı arasındaki karşıtlığı vurgulamayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Gelenek, içkin kutsallık, döngüsel zaman, heterodoksi, senkretizm

The Unbearable Political Attraction of Defining Alevilik

Abstract

Nowadays, political government confronts the equal citizenship rights demands raised by Alevis which organized through Alevi identity in the last two decades by demanding a 'reasonable' political reconstruction of Alevilik. In this sense, there is an evident "Alevi question" for Turkish government. On the other hand, the erosion and loss of function caused by modernization process, enlarged the gap between Alevilik and Alevis, and reduced Alevilik to an external experience especially for young generations. The gap in question forces Alevis to reinvent and rebuild their traditions. The conjunctural overlap between this enforcement and Alevi question of government brings with it the risk of a reconstruction of Alevilik in accordance with government policies. This paper argues that the elimination of this risk is possible only through a correct understanding of the conception of history and universe in Alevilik, and by translating political demands to the language of this conception. The focus of this article will be on explaining the understanding of time and sacredness which shape the conception in question, and highlighting the opposition between this conception of history and universe on one side, and the conception adopted by state and transcendental religions on the other.

Keywords: Tradition, immanent sanctity, cyclical time, heterodoxy, syncretism

Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi

Giriş

1990'lı yılların başından itibaren Aleviliğin ve Alevilerin Türkiye gündeminde yer alma biçiminde bir dönüşümü işaretlemek olanaklıdır. Bu dönüşümün temel karakteri, daha önce inanç aidiyetlerini kamusal alanda vurgulamaktan kaçınan, siyasal olarak aktif olduklarında ise bunu mevcut siyasal grupların çatısı altında gerçekleştiren Alevilerin doğrudan Alevi kimliği üzerinden örgütlenmeleridir.

Türkiye'de devlet-din ilişkisinin verili koşullarında doğrudan Alevi kimliği üzerinden örgütlenmenin getirdiği en önemli sorun, Aleviliğe, taleplerin meşruiyet temelini oluşturacak bir anlam verme zorunluluğudur. Böylece gerçek bağlamı teoloji olan "Alevilik nedir?" sorusu, siyasal bir soruya dönüşmüştür. Bu soruyu yanıtlamaya girişenler, Alevilerin taleplerini siyasal talepler olarak formüle etmeye ve tanıtmaya çalışan Alevi örgütleriyle sınırlı değildir. Alevi örgütleri dışında da pek çok siyasal aktör, akademisyenler, yazarlar ve en başta da ileri sürülen taleplerin muhatabı olan devlet, "Alevilik nedir?" sorusunu yanıtlama ve bu çerçevede Alevilerin taleplerinin meşruiyeti hakkında söz söyleme konusunda adeta birbirleriyle yarışmaktadır.

Bu konuda herhangi bir mutabakata varılamamasını Alevilerin taleplerinin gayrimeşruluğunun göstergesi sayanlar az değildir. Bu yaklaşıma göre, çok sayıda Alevi örgütünün ve Alevilik anlayışlarının varlığı, Türkiye'de Aleviler ile diğer Müslümanlar arasındaki farklılıkların Alevilerin taleplerini meşrulaştırmaya yetmeyecek kadar küçük olduğunu göstermektedir. Yine bu yaklaşım nazarında, farklılık iddiasını ve bu iddianın uzantısı olan talepleri ileri

sürme kararlılığı, Aleviliği yeni bir din olarak inşa etme çabasından başka bir şey değildir. Diyanet İşleri eski başkanı M. N. Yılmaz'ın 2001 yılında yaptığı bir açıklama, bu yaklaşımın tipik bir örneğini temsil etmektedir:

Bugün Alevilik adına bizim endişemiz, bazı ateistlerin Aleviliği istismara çalışmalarıdır. Aleviliğin *ayrı bir din anlayışı* gibi ortaya konulma çabalarıdır. Kışkırtma faaliyetleridir.¹ (vurgu bana ait)

Alevilerin Aleviliği ayrı bir din olarak inşa ettikleri iddiası, Aleviliğin, hak taleplerini doğuracak ayrı bir dinsel yönelim olduğunu inkâr eden bir zihniyetin ifadesidir. Bu zihniyetin Alevilerin farklılık iddiasının uzantısı olan talepleri geçersiz kılmak adına ürettiği çözüm, Aleviliği Hz. Ali sevgisi ve yandaşlığına indirgemektir. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan da, gerek seçim mitinglerinde gerekse daha önce yaptığı çeşitli konuşmalarında, Aleviliğin Hz. Ali'yi sevmek anlamına geldiği kabulünden hareketle kendisinin “daha Alevi” olduğunu vurgulayarak bu zihniyeti taçlandırmıştır. Söz konusu zihniyet en açık ifadesini, AKP Hükümeti'nin Haziran 2009-Ocak 2010 tarihleri arasında gerçekleştirdiği Alevi Çalıştayları'nın nihai raporunda yer verilen Alevilik tanımında bulmaktadır:

Alevilik, baskın özelliği Hz. Muhammed ve ailesine, özellikle de Hz. Ali ve soyuna derin bir sevgi ve saygıyla bağlı olan ve Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının yol, adap ve erkânlarını ifade etmektedir (Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, 2010:39).²

Raporda yer alan bu tanım, Aleviliği Ali sevgisine indirgeyen ve Ali kültürünün Alevilik içindeki özgül anlamına eğilmekten özenle kaçınan bir zihniyetin bütün çelişkilerini açık etmektedir. Buna göre, Aleviliğin Ehl-i Beyt'e bağlılık ve Sünni olmamak gibi iki tanımlayıcı unsuru bulunmaktadır. Bilindiği gibi, Ehl-i Beyt ve Ali kültürünü içeren ve Sünni olmayan Müslüman toplulukların genel adı Şia'dır. Ancak Alevilerin Şia'dan farklı bir topluluk olduklarını bizatihi rapor teslim etmektedir.³ Aleviler raporda Sünni de sayılmadıklarına göre, sorulması gereken soru, raporda geçen tanımda Alevilerin ve Aleviliğin farklılığını açıklayan unsurun, yani asıl tanımlayıcı unsurun ne olduğudur. Ehl-i Beyt'e derin sevgi ve bağlılık, yukarıda da işaret edildiği gibi, Ali ve Ehl-i Beyt kültürünün Aleviler açısından anlamını ortaya

¹<<http://www.milliyet.com.tr/2001/08/18/guncel/gun00.html>>, 17.06.2011.

²Yazının izleyen kısımlarında rapor metnine AÇNR kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

³Rapor bir yandan Ali kültürünün merkezi niteliğine vurgu yaparken diğer yandan bu kültürün varlığının Aleviliği, sanıldığı aksine, Hz. Ali merkezli diğer geleneklere yakınlaştırmadığını ileri sürmekte ve bu gelenekler arasında Şia'yı da saymaktadır (AÇNR, 2010:42).

koymaktan uzak, genel bir ifadedir. Bu genelliği ölçüsünde Ehl-i Beyt'e bağlılık, Sünni ortodoksinin de kendisi için hiçbir zaman açıkça reddetmediği bir özelliktir. Tam da bu nedenle Ali sevgisi ve Ehl-i Beyt'e bağlılık vurgusu, yine yukarıda değinildiği gibi, Alevilerin farklılığını müphemleştirmenin bir aracı olarak ileri sürülmektedir.

AÇNR'de yer verilen tanımda Alevilerin farklılığını işaret eden yegâne unsur, "yol, adap ve erkân" ifadesidir. Alevilerin inançla ilgili yönelimlerini ifade etmek için bu terimleri kullandıkları doğrudur. Ancak Aleviliği tanımlamak gibi Aleviliğe ve Alevilere "dışarıklı" bir çabanın sonucunda temel tanımlayıcı unsur olarak yol, adap ve erkân terimlerine yer verilmesinin doğrudan siyasal bir anlamı bulunmaktadır. Aleviliğin yol, adap ve erkân terimleri aracılığıyla esas olarak kültürel ve ahlaki bir kategori olarak tanımlanması, onun dinsel bir yönelim olduğunun reddi anlamına gelmektedir (Aleviler Artık Burada Oturmuyor, 2011;56).⁴ "Alevilik bir din midir?" sorusu; sosyolojik, antropolojik, hatta teolojik tartışmaların konusu olabilir. Ancak onun dinsel bir yönelim olduğundan, başka bir deyişle Aleviler için yol, adap ve erkân karşılık gelen şeyin dinsel bir yönelim olduğundan kuşku duymanın yegâne sebebi, dine ya da dinsel olana ilişkin belirli anlayış olabilir. "Aşkın kutsallık" olarak adlandırabileceğimiz bu anlayışa ve onun devletle ilişkisine değinilecektir. Ancak ilk elde tespit etmemiz gereken husus, Aleviliği dinsel bir yönelim olarak kabul etmekten kaçınan bu yaklaşımın siyasal anlamı ve uzantıdır. Alevilerin özgül bir dinselliği tecrübe eden bir topluluk olduklarını reddetmek, bu özgüllükten hareketle talep ettikleri-başta cemevlerinin ibadethane statüsünün tanınması, zorunlu din derslerinin kaldırılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesi olmak üzere-eşit yurttaşlık haklarını da toptan reddetmeye gerekçe oluşturmaktadır. Hz Ali ve Ehl-i Beyt'e daha derinden bağlı olmak dışında bir farklılığı bulunmayan bir yol, adap ve erkânın taşıyıcısı kabul edilen Alevilerin ayrı dinsel ritüellerinin olabileceği, zorunlu din derslerinden ve Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan bizzat dinsel nedenlerle rahatsızlık duyuyor olabilecekleri neden hesaba katılmalı ki?

Bütün bunlar "Alevilik nedir?" sorusunun çoktan siyasal bir soruya dönüşmüş olduğunu ve bu soruya verilecek yanıtların siyasal aidiyet ve anlayışlarla koşullu olduğunu ortaya koymaktadır. Örgütlü Alevi hareketinin çoğu bileşeni ve genel olarak Aleviler de bu sorunun siyasal bir soru ve sorun olarak karşılıklarına çıkarıldığının farkındadır. Buna rağmen Aleviliğin tanımlanması sorunu, Aleviler arasında da yakıcı bir sorun olarak

⁴AÇNR'ye bir eleştiri ve yanıt niteliğinde olmak üzere Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı tarafından kaleme alınan bu metne yazının izleyen kısımlarında AABO kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

algılanabilmekte ve “Alevilik nedir?” sorusuna üzerinde uzlaşmış bir yanıt verme kaygısının bir krize dönüştüğü görülmektedir. Bu krizin gerisinde, farklılık iddiasında bulunmanın ve hak taleplerinin siyasal sonuçlarını aşan başka bir deneyim bulunmaktadır. Alevilik ile Aleviler arasındaki mesafenin açılması sonucunu doğuran bu deneyimin modernleşme olduğunu söylemek mümkündür. Modernleşme deneyiminin Aleviliğin temel kurumlarında yarattığı aşınma ve işlev kaybı, Alevileri geleneği yeniden inşa etme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmaktadır (Yalçınkaya, 2005:185). Bu zorunluluk, Alevilerin taleplerinin karşılanmasının Aleviliğin “siyaseten makul” bir biçimde tanımlanmasına bağlandığı bir konjonktürle çakışmakta, bu çakışma, Aleviliğin devlet eliyle yeniden inşa edilmesi yoluyla taleplerin geçersiz kılınması tehlikesini beraberinde getirmektedir.

Alevilikle Alevi birey arasındaki mesafe sorunu, tümüyle Alevilerin iç sorunudur. Öte yandan bu sorun bağlamında gelenekle kurulacak ilişki, yakın gelecekte Alevilerin ve Aleviliğin devletle kuracağı ilişkiyi de şekillendirecektir. Bu çalışmanın temel iddiası, siyasal konjonktürün Aleviler açısından, geleneğin tarih tasarımı okumayı ve talepleri bu tasarımın diline tercüme etmeyi zorunlu kıldığı yolundadır. Alevilik özgül bir evren ve Tanrı, dolayısıyla da özgül bir tarih tasarımına sahip dinsel bir yönelimdir. Devletin tarihe ve topluma bakışı ile bu tasarım arasında uzlaşmaz bir karşıtlık bulunmaktadır. Türkiye’de devletin Sünni Müslümanlıkla kurduğu özgül ilişki, bu karşıtlığı daha da görünür kılmaktadır.

Modernleşme, Aleviler ve Alevilik

Modernleşme deneyiminin hem sonucu hem de taşıyıcısı olan modern devlet oluşumunun Aleviler açısından sonuç doğuran en önemli özelliklerinden biri kuşkusuz laikliktir. Ulusal egemenlik anlayışına dayalı laik devletin yurttaş kimliğini ilkesel olarak İslami harca değil etnik aidiyete dayandırması ve yine ilkesel olarak din ve inancı kişisel bir aidiyet olarak özel yaşam alanına havale etmesi, İslami ortodoksinin Aleviler üzerindeki baskısını görece olarak azaltmıştır. Öte yandan modern devletin yeni bir “aşkın kutsallık odağı” olarak insan hayatını kuşatma biçimi, daha önce topluluklar tarafından yerine getirilen pek çok işlevin devlet tarafından merkezileştirilerek tekelleştirilmesi sonucunu doğurduğundan Aleviliğin temel kurumları önemli ölçüde işlev kaybına uğramıştır. Ayin-i cem ve musahiplik kurumu bunların başında gelmektedir. Cem ayininin asli bir unsuru olan görülüp sorulma mekanizması ve bu mekanizmanın dayanağını oluşturan “birlikte yaşamak için rızalık alma ilkesi”, modern devletin yargılama ve cezalandırma tekeli karşısında işlevini yitirmeye başlamıştır. Benzer şekilde musahiplik kurumu, modern dayanışma biçimlerinde ikame edilmeye başlamıştır. Öte yandan yaygın ve merkezi eğitim

politikaları da, Alevilerin ve benzer toplulukların eğitim üzerindeki kontrolünü ve rolünü aşındırmıştır (Yalçınkaya, 2005: 213).

Modernleşme deneyiminin Aleviler açısından doğurduğu bu sonuçların radikalleşmesine yol açan bir başka dinamik ise 1950'lerden itibaren yaşanan hızlı kentleşme sürecidir. Büyük bölümü kırsal nüfus içinde yer alan Aleviler bu dönemde kentlere, özellikle de metropollere kitlesel olarak göç etmeye başlamışlardır. Kentleşmenin Alevilerin modernlikle bütünleşmesini derinleştirmesinin en önemli sonuçlarından biri de, geleneğin taşıyıcısı olan dedeler ve zakirlerin bu rolünün giderek aşınması olmuştur (a.g.y).

Modernleşme deneyimi Aleviler ile Alevilik arasındaki mesafeyi genişletmiş ve böylece Alevilik özellikle genç kuşak Aleviler için, içine doğulan bir deneyim olmaktan çıkıp dışarıdan sorgulanarak öğrenilebilecek bir deneyim halini almıştır. Aleviliğin bu yeni ve dışarıklı deneyimlenme biçimi, 1990'larda örgütlenmeye başlayan Alevilere dayatılan Aleviliği tanımlama sorununun, Alevi topluluğun kendi içinde de bir krize dönüşmesinin gerisinde yatmaktadır.

Alevilerin, en azından örgütlü Alevi hareketi düzleminde, modernleşmenin yarattığı bu krizi aşmaya dönük çabaları aşikardır. Kentlerde cemevlerinin kurulması, Alevi örgütlerinin dedelerin ve zakirlerin eğitimi ve dede-talip ilişkisinin kent koşullarında yeniden kurulması, Alevi çocuklarının eğitimi gibi alanlardaki çabaları dikkate değerdir. Öte yandan tüm bu alanlarda çaba gösteren diğer öznenin, Alevi hareketinin eşit yurttaşlık taleplerinin muhatabı olan siyasi iktidar olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Türkiye'nin farklı yerlerinde dedeleri eğitmek iddiasıyla devlet desteğiyle kurulan Alevi Enstitüleri ve araştırma merkezleri, sıkça dillendirilen dedelere maaş bağlanması vaadi, Aleviliğin merkezi düzeyde yeniden inşasına varacak başlıca uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviliği tanımlama ya da onu tanımlanmaya ihtiyaç gösteren bir şey olarak inşa etme çabalarının bu uygulamalara eşlik ettiği düşünüldüğünde, Alevi birey ile Alevilik arasındaki mesafe sorunu ile Aleviliğin tanımlanması sorunu birbirinden ayırmak, özellikle Aleviler ve Alevilik için elzem görünmektedir. Bunlardan birincisi bütünüyle Alevilerin kendi sorunudur. İkincisi ise Alevilerin eşit yurttaşlık talepleri ile karşılaşan ve bu talepleri kabul edilebilir sınırlar içine çekmek amacıyla Alevilik için "siyaseten makul" bir tanım arayışına giren devletin sorunudur. Bu iki farklı sorunun çakışması, siyasal bir soruya dönüşmüş olan "Alevilik nedir?" sorunun modernleşme deneyimi nedeniyle Aleviler için de zülf-ü yâre dokunur hale gelmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan çakışmayı bertaraf etmek ve Alevi birey ile Alevilik arasındaki mesafeyi kapatmak yolunda Alevilerce gösterilen hemen her çaba, Aleviliğin Aleviler tarafından yeni bir din olarak inşası biçiminde yorumlanmaktadır.

Bu yorumun açık bir ifadesi yine AÇNR'de karşımıza çıkmaktadır. Raporda, Alevilerin cemevlerine ibadethane statüsü tanınması yolundaki talebinin değerlendirildiği bölümde, ceme ve cemevlerine ilişkin çarpıcı bir tespitte yer verilmektedir:

Şurası bir gerçek ki, günümüzde Aleviler kendi ritüellerini genel Müslüman kamuoyu gibi camilerde gerçekleştirilmekte, ayin-i cemlerini cem evlerinde yapmaktadırlar. Cemlerini ibadet olarak takdim ederken cem evlerini de ibadethane olarak görmektedirler. Bugün Aleviler arasında genel kabul gören bu yaklaşım cem evlerinde gerçekleştirilen ritüellerin Alevi ibadetlerinin esaslı bir parçası olduğunda oldukça karardır. Oysa bu oldukça yeni bir durumdur ve mevcut kabullerin her türlü duygusallığın ötesinde nesnel bir yaklaşımla ve soğukkanlılıkla incelenmesi gerekir. Bu amaçla da teologlara, tarafların saygı duydukları bilim adamlarının görüşlerine duyulan ihtiyaç izahtan varestedir (AÇNR, 2010:171,172).

Rapordan aktardığımız bu tespitte dikkat çekici olan husus, cemevinin ibadethane vasfından önce cemin ibadet vasfı karşısında duyulan derin kuşkuyla ifade etmesidir. Sadece cemevinin değil, cemin de Aleviler tarafından sonradan icat edilen bir pratik olduğu iddia edilmekte ve bu iddia üzerinden cemin aslında bir ibadete karşılık gelmediği söylenmek istenmektedir. Bu iddianın sahipleri aşağıda aşkın kutsallık kavramı çerçevesinde değineceğimiz belirli bir ibadet kavrayışından hareket etmekte ve bu kavrayışa sığmayan pratiklerin ibadet vasfına kuşkuyla yaklaşmaktadır. Eğer icat edilen ya da yeni olan bir şey varsa bunun cem değil, kentlerde karşımıza çıkan cemevleri olduğu açıktır. Ancak bunun da yoktan var etme anlamında bir icat değil, modernleşme deneyiminin yarattığı ihtiyaçlara yanıt vermeye yönelik bir inşa olduğu söylenebilir. Geleneksel yaşam koşullarında özel bir mekâna ihtiyaç göstermeyen, köyün topluluk tarafından uygun görülen herhangi bir hanesinde ya da yapısında gerçekleştirilebilen ayin-i cemin Alevilerin dört bir yana dağılmış oldukları kent koşullarında yeniden canlandırılması amacıyla yapılmaya başlanan cemevleri, geleneğin yeniden inşası olarak düşünülebilir. Cemin cemevi adı verilen özel ve belirli bir fiziki yapılanma çerçevesinde yeniden inşasının onu ibadet olmaktan çıkardığını düşünmek için bir neden yoktur. Din, inanç, kültür ya da neye ilişkin olursa olsun herhangi bir pratiğin değişimden azade olduğunu söylemek, tarihsel olanı kavramaya çalışırken tarih dışına düşmekle eşdeğerdir. Aynı husus, çoğu zaman değişmez olduğunu varsaydığımız gelenek için de geçerlidir. Gelenek daima inşa edilir. Alevilerin de Aleviliği belirli koşullar altında yeniden inşa etmelerinde şaşırılacak bir yan yoktur. Ancak yukarıda benzer bir bağlamda değindiğimiz gibi, bugün Türkiye'de Aleviler bu inşanın yegâne öznesi değillerdir. Asıl tehlike Aleviliğin devlet tarafından yeniden inşa edilmesi girişimleridir ki, bu girişimlerin sonuçlanması halinde ortaya çıkacak olan şey bir gelenek inşası

değil, kelimenin tam anlamıyla yeni bir Aleviliğin icadı olacak gibi görünmektedir. Bu bağlamda gelenek kavramına odaklanmak anlamlı olabilir.

Geleneğin Yeniden İnşası

Gelenek kavramının ilk elde çağrıştırdığı kavram “geçmiş”tir. Bazı düşünce, inanç, kural ya da pratiklerin geleneksel sıfatına layık görülmelerinin gerisinde, bunların geçmişten intikal ettikleri yolundaki inanç yer alır. Öte yandan Shils’in de vurguladığı gibi, geçmişe aidiyet tek başına, ilişkin olduğu şeyin gelenek haline gelmesini garanti etmez. “Gelenekler bağımsız şekilde kendi kendilerini yeniden üreten veya kendi kendilerini işleyen şeyler değillerdir. Yalnızca yaşayan, bilen ve arzulayan insanlar onları hayata geçirebilir, yeniden yasalaştırabilir ve değiştirebilirler” (Shils, 2003-2004/25:113). O halde geçmişe ait olup da geleneğe dönüşmek için bizim tarafımızdan keşfedilmeyi bekleyen bir şey yoktur. Bunun açık anlamı geleneğin keşfedilen bir öz olmayıp daima inşa edilen bir şey olduğudur. Shils gelenekle ilgili olarak, bu inşanın niteliğine ışık tutacak iki önemli tespitte bulunmaktadır. Öncelikle, intikal ettirilerek gelenek haline gelen şey, somut eylemler değildir, çünkü bir eylem gerçekleşir gerçekleşmez yok olur. Yazara göre; intikal ettirilen eylem değil, eylem kalıplarıdır. Örneğin otantik bir cem ayinini içerdiği tüm somut eylemler dahilinde ayrıntılı olarak bilmemek de; belirli bir oturma düzeni ve biçimi, dedenin yükümlülükleri, dedeyle cem erenleri arasındaki temas ve iletişim vb.ni ifade eden bir eylem kalıpları dizisi olarak cem ayini, Alevilerin belleğindedir. Aleviler kentlerde inşa ettikleri cemevlerinde cem ayinini kabul edilmiş bu kalıplar çerçevesinde icra ediyorlarsa ve icra ettikleri şeye cem adını veriyorlarsa, cemin bir ibadet olup olmadığını teologlara ya da bilim adamlarına onaylatmanın gereği yoktur. Bu ve benzer konularda kendi içlerindeki tartışma ve anlaşmazlıklarsa bütünüyle topluluğun iç sorunu niteliğindedir.

Shils’in işaret ettiği ikinci husus, bir gelenekle onu benimseyenler arasındaki ilişkiye dairdir. Buna göre, bir geleneği kabul edenler, onu gelenek diye adlandırma ihtiyacı hissetmezler. Bu dışarıklı bir adlandırmadır. Bu nedenle, geleneği deneyimleyenler açısından gelenek basitçe geçmiş değil, şimdideki geçmiştir (a.g.m:111). Onun geçmişten intikal ettirilen, dolayısıyla inşa edilen bir şey olmasının anlamı da burada yatmaktadır. Gelenek inşası, toplumların içinde yaşadıkları zamana anlam verme biçimlerinden biri olarak tümüyle şimdiki zamanı kavramaya yöneliktir. Tam da bu nedenle Alevilerin modernleşme deneyiminden kaynaklanan sorunlarına çözüm olarak ileri sürdüğü talepler, yeni oldukları ve yeni bir Alevilik inşasına karşılık geldikleri gerekçesiyle yok sayılamazlar. Alevi birey ile Alevilik arasındaki mesafenin açılmasına yol açan modernleşme deneyiminin Alevilerin önüne koyduğu

sorun, Aleviliğin Şimdiki zamanı okuyarak inşa edilmesi zorunluluğudur. Devlet başta olmak üzere pek çok özne de bu gerekliliği Aleviler adına yerine getirmeye soyunmaktadır. Bu çabanın Alevilere dışarıdan dayatılmıŐ bir Alevilik icadıyla sonuçlanmasını engellemenin yolu ise Alevilerin Şimdiki zamanı kendi dilleriyle okumayı baŐarmalarıdır. “Diliniz yoksa Şimdiki zamanı okuyamazsınız. Şimdiki zamanı okuyamıyorsanız, gerçekte geleneği de okuyamazsınız” (Yalçınkaya, 2005:186).

Aleviler için Şimdiki zamanı doğru okumaya yönelik bir dilin ipuçlarının yine Aleviliğin tarihe, dolayısıyla zamana bakıŐında saklı olduğu söylenebilir.

Kutsallık, Zaman ve Alevilik

Toplumların zaman ve mekân algısını belirleyen en önemli unsurlardan biri, kutsallık tasarımıdır. Eliade kutsallık tasarımının toplumsal varoluŐla ilişkisinin ontolojik bir ilişki olduğunu ileri sürer:

Kutsalın tezahürü dünyayı ontolojik olarak kurmaktadır. TürdeŐ ve sonsuz olan ve hiçbir kerteriz noktasının bulunmadığı, hiçbir yönlendirmenin mümkün olmadığı alanda kutsalın tezahürü mutlak bir sabit noktayı, bir merkezi ifŐa etmektedir (...) Sabit bir noktanın keŐfi veya yansıtılması, dünyanın yaratılıŐına eşdeğerdir (Eliade, 1991:2).

Eliade'nin bu yaklaşımı, toplum adını hak eden her kolektivitenin kutsal ve kutsal olmayan arasında yapılan ayırım aracılığıyla kendini kutsallaŐtırarak var olabildiğini ileri süren Durkheim'e kadar geri götürülebilir. Bu ayırımı dinin tanımlayıcı unsuru olarak gören Durkheim'a göre toplum, insanlar tarafından, bireylerden ayrı, kutsal bir doğası olan ve kendi amaçlarını izleyen bir bütünlük olarak algılanır. Bizler onun buyurduğu düşünce ve davranıŐ kurallarına, bu kurallar çoğu zaman arzularımızla, tasarılarımızla ve en temel içgüdülerimizle çeliŐseler de uymaya zorlanırız (Durkheim, 2001:154). Uyumu mümkün kılan Şey, toplumun doğasına atfedilen kutsallıktır. Demek ki kutsallık tasarımı, toplumun, kendisini oluşturan bireysel beden ve bilinçleri aşan mistik bir beden olarak kurulmasını sağlamaktadır. Bu bedenin iŐleyiŐi kutsalın çeşitli simge ve anlamlar aracılığıyla gündelik yaşama akıŐına bağlıdır. Bu akıŐ gündelik yaşamı zamanı ve mekânı ikiye bölerek farklılaŐtırmak suretiyle yapılandırır. Dindar insan için kutsal olanla iliŐkilenmesini sağlayan dinsel mekânlar ile dindışı mekânlar birbirinden ayrılırken zaman da türdeŐ olmaktan çıkar.

Zaman karşısındaki bu tavır, dindar insanı dindışı insandan ayırt etmeye yetmektedir: bunlardan birincisi, yalnızca, çağdaş terimlerle “tarihsel Şimdiki zaman” olarak ifade edilen Şeyin içinde yaŐamayı reddetmektedir, bazı bakımlardan “Ebediyet” ile bütünlüŐtirilebilir nitelikte olan kutsal bir Zaman'ı yakalamaya çaba sarf etmektedir (Eliade, 1991:51).

Zamanın “kutsal zaman” ve “tarihsel zaman” biçiminde farklılaşması dinseliliğin temel bir özelliği olmakla beraber dinler zamana ilişkin genel kavrayışları bakımından farklılaşırlar. Dinlerin kutsal zaman ve tarihsel zaman arasında ilişki kurma tarzlarını, dolayısıyla ayin ve ibadete yükledikleri biçim ve anlamı da farklılaştıran bu genel zaman kavrayışlarının “döngüsel zaman kavrayışı” ve “doğrusal zaman kavrayışı” olmak üzere iki temel biçimde karşımıza çıktığı söylenebilir.

Eski toplumlarda zaman döngüsel olarak kavranmakta, yani kozmosun yaratılışını, tükenişini, yeniden yaratılışını içerecek biçimde kendini biteviye tekrar eden bir döngü olarak görülmektedir (Eliade, 1994:108). Tam da bu nedenle zamanın kronolojik anlamda bir başlangıcı bulunmamaktadır. Başlangıç olarak görünen ve yaratılış efsaneleri başta olmak üzere mitsel anlatılarda ifadesini bulan kişi, nesne, eylem ve olaylar, tarihsel bir zamanda var olan topluluğun kendisinden çıktığı tarih-üstü kökene karşılık gelir. Topluluğun kutsallık odağını ifade eden bu köken tam da tarih üstü olduğu içindir ki onunla bütünleşmek için tarihin sona ermesini beklemeye gerek yoktur. O, başı ve sonu olmayan ebedi bir şimdiki zamanda yer alır. Toplum, ayin ya da ritüel olarak adlandırabileceğimiz pratiklerle, kökende yer alan varlıklar tarafından icra edildiğine inanılan anlamlı eylemleri tekrarlamak suretiyle bu ebedi şimdiyle bütünleşir. “Her dinsel bayram, her manevi tören zamanı, efsanevi bir geçmiş içinde “başlangıçta” meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesinden ibarettir” (Eliade, 1991:49). Böylece ayin toplumu yeniden kökene, yani başı ve sonu olmayan ebedi bir zamana bağlamak suretiyle süregiden tarihsel zamanı askıya almakta ve hatta ilga etmektedir. Eliade bu olguyu, eski Doğu dinlerinin çoğunda karşımıza çıkan yeni yıl törenleriyle örneklemektedir. Yaratılışı anma törenleri niteliğinde olan bu törenler çerçevesinde toplum, evrenin yaratılışı eylemini yeniden güncelleştirmek suretiyle zamanı yeniden başlatmaktadır:

Madem ki Yeni Yıl evrenin yaratılışının bir yeniden güncelleştirilmesidir, o halde *zamanın başlangıcından itibaren ele alınmasını*, yani ilksel zamanın, saf zamanın, Yaradılış esnasında varolanın ihya edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenden ötürü, Yeni Yıl vesilesiyle “saflaştırılmaları” ve günahların, şeytanların veya sadece bir günah keçisinin uzaklaştırılmasına girişilmektedir, Çünkü söz konusu olan yalnızca belli bir zamansal fasılanın kesilmesi ve bir yenisinin başlaması (örneğin çağdaş bir insanın düşüneceği gibi) olmayıp, aynı zamanda geçmiş yılın ve akmış olan zamanın ilga edilmesidir de (Eliade, 1991:58). (vurgular aslında)

Tarihsel zamanla kutsal zaman, başka bir deyişle, şimdiyle ebediyet arasında süregelen bir döngüyü deneyimleyen bu toplumlar açısından tarihin tek başına bir anlamı ve değeri yoktur (Eliade, 1994:135). Kutsalla kutsal olmayı, tarihsel olanla tarih-üstü olanı ve nihayet dinsel olanla olmayı

birbirinden ayırmayı olanaksız hale getiren bu döngü, hayatın bütünüyle kutsallaştırılmış olması anlamında bütünsel bir kutsallık tasarımını işaret etmektedir.⁵ Her şeyi kutsal sayan, tam da bu nedenle topluluk içinden hiç kimsenin ya da hiçbir kesimin kutsalı tek başına sahiplenmesine izin vermeyen bu tasarım, böylelikle, tanrı ya da hakikat ile insan arasındaki ilişkiyi dolayısızlaştırdığı ölçüde içkin bir kutsallık tasarımına da karşılık gelmektedir.

Bu ilişkiyi tarihin ve dolayısıyla da dilin dolayımına terk eden gelişme, tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışıdır. Tevrat'ın kutsal zaman ile tarihsel zaman arasındaki, bir başka deyişle tarihsel olan ile tarih-üstü olan arasındaki döngüyü kıran doğrusal zaman anlayışının ilk temsili olduğu söylenebilir. Tevrat'la birlikte karşımıza çıkan olgu, kutsalın tarihte tezahür etmesidir. Yasa belirli bir zamanda ve yerde, belirli bir kişiye vahyedilmiştir. Kendini tarihin dışına yerleştiren Tanrı, sözünü tarihe söylemiş ve böylece tarihe yeni bir anlam ve değer kazandırmıştır. Musevilik ve Hıristiyanlık açısından bakıldığında tarih, ilk günahla malul olan insanın günahattan arınma sürecidir. Öte yandan İslam da, ilk günahın affedilmiş olmasına rağmen bu dinlerle aynı zaman kavrayışını paylaşır. Her üç dinin de anlayışına göre insan, “kendisine tanınan” süre içindeki var oluşu çerçevesinde ödüle ya da cezaya layık görüleceği bir sınavı deneyimlemektedir. Tarihin askıya alınması ya da ilga edilmesi suretiyle kutsal zamana geçiş artık olanaklı değildir (Çamuroğlu, 2006:4,13). Tarih ve tarih-üstü, kutsal ve kutsal olmayan arasındaki süreğen döngü yerini bunlar arasındaki kırılma ve karşıtlığa bırakmıştır. Tarih artık yaratıcı ve düzenleyici bir Tanrının, yani aşkın bir kutsallığın hükmü altındadır. Kutsal olanla ilişki kurma biçimleri de onun aşkın niteliğine uygun olarak büyük bir dönüşüme uğramıştır. Akılla kavrayabileceği tarihe mahkûm olan insan için Tanrı, ancak bir iman nesnesi olabilir. İmanın göstergesi olan tapınma ya da ibadet, katı biçimsel kurallara bağlanmıştır. Bu kurallar çerçevesinde ibadet eden insan, Tanrı karşısında kendi tarihselliği, yani akli ve diliyle sınırlı bir varlık olduğu ölçüde, her ibadet edimi Tanrı ile insan, dolayısıyla hakikat ile tarih arasındaki karşıtlığın yeniden tescilidir. Bu karşıtlık Tanrıya hakikat olarak insanın ve dolayısıyla tarihin üzerinde, aşkın bir yer biçse de, iman eden açısından tarihe teslimiyetle sonuçlanmaktadır. Çünkü bu karşıtlık, tarihi, iman edenin yaşamının her anını öte dünyada kurtuluşa ermek üzere hesaplayıp düzenlediği bir sınav yeri olarak kurmaktadır. Sınavdan, yani tarihten kaçış, imandan çıkmakla eşdeğerdir.

⁵“Bütünsel kutsallık” kavramı, şamanlığın ilksel biçimini kutsallığın ayrıcalıklı bir kesim tarafından temsil edilmediği ve kandaş örgütün tümüne atfedildiği bir inanç sistemi olarak çözümleyen Ümit Hassan'dan ödünç alınmıştır (Hassan, 2000).

Öte yandan tek tanrılı dinlerin, tarihi, insanın kendini gerçekleştirebileceği yegâne düzlem olarak kurgulayan doğrusal zaman anlayışı, tarih ve tarih-üstü arasında cereyan eden ebedi döngü tasarımı ortadan kaldıramamıştır. Üç büyük dinin de içinde bu tasarımı sürdüren ve bu tasarımdan kaynaklanan farklı kutsallık anlayışları nedeniyle *heterodoks* (cemaat dışı) olarak nitelendirilebilecek topluluklar bulunmaktadır.⁶ Aleviler de İslam içinde yer alan önemli heterodoks gruplardan birini oluşturmaktadır. Aleviliğin döngüsel zaman kavrayışından kaynaklanan içkin kutsallık anlayışının, Alevi *senkretizminin*⁷ en önemli öğelerinden biri olan İslam öncesi inançlardan, özellikle de şamanlıktan beslendiği söylenebilir.⁸ Bu anlayışın İslam'ın yayılma sürecinde İslami motiflerle etkileşimi, İslami heterodoksinin özgül Tanrı kavrayışını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Bu kavrayışın temel özelliği, ortodoksinin Tanrı ile insan arasına yerleştirdiği karşıtlığı tanımamasıdır. Karşıtlığı aşmaya yönelik iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan ilki olan *vahdet-i vücud* (varlık birliği) anlayışı, evrendeki her tikel varoluşu, Vücut-ı Mutlak (mutlak varlık) olan Allah'ın sıfatlarının ortaya

⁶Ortodoksun karşıtı olan heterodoks terimini I. Melikoff “cemaat dışı” terimiyle karşılamaktadır (Melikoff, 1994:37). R. Çamuroğlu da terimin, “kabul edilmiş” cemaatin dışında olanı ifade ettiğini vurgulamaktadır (Çamuroğlu, 1992:123). Bunlardan hareketle heterodoksinin, belirli bir dinin yüksek düzeyde kabul görmüş ve kurumsallaşmış ilke ve biçimlerine bağlı olmayan, muhalif akımları ifade ettiği söylenebilir.

⁷Farklı dinsel inanç ve uygulamaların az çok tutarlı ve bütünlüklü bir yapı oluşturacak biçimde kaynaşmasıyla ortaya çıkmış dini sistemleri ifade etmek üzere kullanılan dinsel senkretizm kavramı, 19.yüzyılda başta dinler tarihi ve teoloji alanlarında olmak üzere akademik alanda dolaşıma girmiştir. Dinsel senkretizmin tanımlanması konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte S. E. Kraft kavramın kapsayıcı bir tanımını aktarmaktadır: “Tarafsız olarak tanımlandığında senkretizm, dinsel fikir ve uygulamaların, her bir kümenin bir diğerinin ilkelerini az çok kapsamlı olacak şekilde benimsemesi veya her ikisinin de daha çok kozmopolitan ve daha az çoktanrıci olacak şekilde kaynaştırılması yoluyla harmanlanması anlamına gelmektedir” (Kraft, 2002:143). Melikoff da Aleviliğin “bir mezhep değil, bir mozayik gibi birbirine karışmış, bazen çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma bir dini sistem” olduğunu söyleyerek senkretik niteliğini vurgulamaktadır (Melikoff, 1994:118).

⁸Hassan kökeni itibarıyla şamanlığın ““kutsallık-içinde varolma” terimiyle karşılanabilecek kandaş hayat tarzının totemlerle simgelenen inanç sistemi” olduğunu vurgularken bütünsel kutsallık tasarımını işaret etmektedir (Hassan, 2000:72). Herkesin ve her şeyin kutsal sayılabilmemesini, topluluğun kutsallığı bir bütün olarak taşımasını ifade eden bu tasarım, yukarıda da değindiğimiz gibi, zamanın döngüsel kavrayışından kaynaklanmaktadır.

çıkışı olarak kavramaktadır. Bu kavrayış Allah'ı da vücut, yani varlık olarak konumlandırması bakımından ortodoks İslam'dan ayrılır, çünkü Allah'ın Kur'an'da sayılan adları arasında varlık yoktur. Öte yandan bu yaklaşımda dikkat çekici olan husus, Allah ile onun sıfatlarının belirişi olan tikel varoluş arasındaki ayrımın, dolayısıyla da aşkın Tanrı anlayışının korunmasıdır. Buna karşılık *vahdet-i mevcut* (varlıkların birliği) anlayışına göre Allah, tüm tikel varoluşların birliğini ifade eden varlıktır (Çamuroğlu, 1992:114-115). Tikel varoluş olmaksızın mutlak varlık olarak Allah'tan söz etmek olanaklı değildir. Dolayısıyla Allah mutlak varlık olarak Allah'tan söz etmek olanaklı değildir. “Vahdet-i mevcut'a göre, 'Hakk varlıktan ibarettir. Görünen ancak Hakk'tır'” (Yalçınkaya, 1996:48).

Senkretik yapısına uygun olarak Alevilik, her iki yaklaşımı da bünyesinde barındırır. Bu anlayışlar, aşkın olsun ya da olmasın, Tanrı'yı varlıkla ilişkilendirdikleri ölçüde Ali'nin tanrısallaştırılmasına kapı açarlar. Alevilik içinde vahdet-i vücut anlayışından beslenen damar, Ali'yi Allah'ın tecellisi olarak kavramaktadır. “Allah'ın Nuru, bütün âlemlerde tecelli eder. Ali, bu tecellinin en yükseğidir” (Melikoff, 1994:111). Ancak yukarıda da vurguladığımız gibi, vahdet-i vücut anlayışında Allah ile onun kendisinde tecelli ettiği varlık arasındaki ayrım korunduğundan ve Allah tüm varlıklarda tecelli ettiğinden, Ali'nin diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğü simgesel bir nitelik gösterir. Ali'nin tanrısallığı vahdet-i mevcut anlayışı çerçevesinde farklı bir anlam kazanır. Buna göre, başı ve sonu olmayan varoluşun birliği olarak Hakk, Ali'de simgelenir. Öte yandan yukarıda da vurguladığımız gibi Alevilik içinde Ali'yi belirli bir biçimde konumlandıran bir üçüncü anlayış vardır ki Ali Allahçılık olarak nitelendirilen bu anlayışa göre aşkın bir Allah vardır ve Ali onun ta kendisidir (Yalçınkaya, 1996:50).

Ali'nin Alevilik öğretisi içindeki konumuna ilişkin yaptığımız bu üçlü ayrım, analitik bir nitelik gösterir. Gerçekte bu anlayışlardan hiçbirini saf halde bulmak mümkün değildir. Ancak kesin olarak söyleyebileceğimiz şey, Alevilerin Ali'ye tanrısallık atfetmeleridir. Bu açıdan bakıldığında AÇNR'de yer alan Alevilik tanımının Alevilikteki Ali tasarımı yansıtmaktan uzak olduğu açıktır. Tanımda geçen “Hz. Ali ve soyuna derin sevgi ve bağlılık” ifadesi Ali tasarımıyla ilişkin burada bahsettiğimiz anlayışların hiçbirisiyle bağdaşmadığı gibi, bunların hepsiyle çelişmektedir. Çünkü söz konusu anlayışların en önemli özelliği, Ali'yi tanrısallaştırdıkları ölçüde onu tarihsel kişiliğinden soyutlamalarıdır. Aleviler açısından Hz. Ali ve Ehl-i Beyt, belirli bir zaman diliminde belirli bir coğrafyada yaşamış kişiliklerden çok daha fazlasını ifade eder. Ali bir tarihsel kişilik değil, tarih ve tarih-üstü arasındaki ebedi döngüyü ifade eden bir ilkedir. Bu anlayış en açık ifadesini Aleviliğin Hakk-Muhammed-Ali üçlemesinde bulur. Bu çerçevede Muhammed akli ve dolayısıyla tarihi temsil ederken Ali tarih ötesiyle iletişim kurmanın, yani akli ve dili aşmanın en temel yolu olan aşkı ifade etmektedir (Çamuroğlu, 2006:54-

55). Tarihsellikle malul olan aklın ve dilin ötesine geçilmelidir, çünkü hakikat bunlarla kavranamaz. Öte yandan hakikat kavranabilir niteliktedir, çünkü o evrene ve dolayısıyla insana içkindir. Ancak içkin olana yönelik, aşkın olana yöneliştten farklıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, aşkın kutsallık tasarımı çerçevesinde ibadet, tarih ve tarih-üstü arasındaki uçurumu yeniden üretir. Oysa içkin kutsallık anlayışı çerçevesinde hakikate yönelik, bu ikisi arasındaki döngünün altını çizmelidir. Ayin-i cem bu yönelişin en yetkin ifadesidir.

Ayin-i cem, tarih dışı bir zamanda gerçekleşen Kırklar Meclisi'nin yeryüzündeki tekrarı olarak, Aleviliğin zaman kavrayışının özeti niteliğindedir. Söylenceye göre Kırklar Meclisi, Hz. Muhammed'in miracı sırasında gerçekleşir. Tanrı'nın huzuruna çıkmak üzere Cebrail rehberliğinde göğe çıkarılan Hz. Muhammed'in yolu bir aslan tarafından kesilir. Tanrı Muhammed'e aslanın kendisinden bir nişan istediğini bildirir. Bunun üzerine Muhammed yüzüğünü çıkarıp aslanın ağzına atar ve aslan çekilir. Bundan sonra Hz. Muhammed bir perdenin arkasından Tanrı'yla konuşacak ve ona perdenin açılıp açılmayacağını soracaktır. Perde açıldığında karşısında Ali'yi görecektir. Peygamber'in yolu Miraç dönüşü Kırklar'a düşecek ve Ali yüzüğü avucuna koyacaktır. Ancak Kırklar'ın kapısını çaldığında ona kim olduğunu sorarlar. Peygamber olduğunu söyleyince "Peygamberliğini var ümmetine eyle" yanıtını alacaktır. Ancak naçiz bir kul olduğunu söyleyerek Kırklar Meclisi'ne girebilen Muhammed nerede olduğunu soracak ve Ali ona "Biz kırklarız ve kırkımız biriz" yanıtını verecektir. Peygamberin kanıt istemesi üzerine Ali elini kesecek ve kırkların hepsinin eli kanamaya başlayacaktır. Ancak otuz dokuz kişiyi gördüğünü söyleyen Muhammed "Birimiz dilenmek için gitti" yanıtını alacaktır. Bunun üzerine, azık dilenmeye gitmiş Selman Farsi'nin eli uzanacak ve elinde, bulabildiği tek bir üzüm tanesi görünecektir. Muhammed bu üzüm tanesini sıkacak ve kırklara şerbet çıkaracaktır. Bunun üzerine semaha kalkan Muhammed'in yere düşen tülbendi kırk parçaya bölünecek ve her biri tülbendin bir parçasını alan Kırklar, semaha duracaklardır (Melikoff, 1999:187-188; Yalçınkaya, 1996:80-81).

Ana hatlarıyla aktardığımız Kırklar söylencesi, Ali'nin yukarıda işaret ettiğimiz tanrısallığını ortaya koymak suretiyle Aleviliğin Tanrı ve Tanrı-insan ilişkisi tasarımına ışık tutmaktadır. Öte yandan söylence, peygamberliğin hakikat nezdindeki hükümsüzlüğünü vurgulayarak tarihsel olana teslimiyeti reddetmektedir. Bu reddediş en açık ifadesini tarihsel olanı kavramaya yönelik dilin bambaşka bir pratikle, semahla ikame edilmesinde bulmaktadır. Öte yandan asıl dikkat çekici olan husus, Alevilerin temel ritüelleri olan cemin, "zaman olmayan bir zamana" ait olan Kırklar Meclisi'nin yeryüzündeki tekrarı olmasıdır. Bu niteliğiyle ayin-i cem, eski toplumların, ebedi bir şimdiki zamana ait olması bakımından tarih-üstü olan kökenleriyle ilişki kurmaya yönelik olan ve kökensel varlıkların eylemlerinin icrasını içeren ritüelleriyle çarpıcı bir

paralellik sergilemektedir. Ayin-i cem de bu ritüeller gibi tarihsel zamanı ilga etmektedir. Öte yandan bu ilga, tarihsel gerçekliğin bütünsel anlamda reddine değil, tarihsel olanla tarih-üstü olan arasındaki döngünün yeniden keşfine yöneliktir. Hakikate ulaşabilmek için, söyleneceye göre Muhammed'in dilden ve peygamberlikten geçerek Kırklar Meclisine ve semaha katılması gibi, tarihsel gerçekliğin içinden geçmek gerekir. Ayin-i cemin bu hususu en iyi ifade eden yanı, görölüp sorulma mekanizmasıdır.

Esas olarak görgü ve musahiplik cemlerinde karşımıza çıkan sorgu, yani görölüp sorulma, görgüye çıkanların topluluktan, yani cem erenlerinden rızalık almalarını ifade eder. Cem erenlerine, görgüye çıkanlardan razı olup olmadıkları sorulur. Burada bizim açımızdan dikkate değer olan, sorgunun bu dünyadaki yaşama, yani tarihsel gerçekliğe ilişkin olmasıdır. Rızalık alma çerçevesinde hesabı sorulan şey, kişinin topluluğun bir üyesi olarak sürdürdüğü gündelik yaşamındaki davranışları ve ahlakıdır. Öte yandan rızalık almanın koşulu olan ve tarihsel düzlemdeki ortak yaşamı düzenleyen değer ve normlar, bir başka deyişle Alevi ahlakı, “hakikate ilişkin mutlak değerleri” ifade eder (Yalçınkaya, 1996:85). Demek ki hakikate erişmenin yolu bu değerlere uygun olarak eylemde bulunmaktan geçmekte, eylemlerin hesabı ise yine bu dünyada verilmektedir. O halde cem, hakikatle ilişki kurmaya dönük tekil bir ibadet eylemi değil, gündelik yaşamında Alevi ahlakına uygun davranmakla zaten ibadet etmekte olan ve kutsalın içinde yer alan kişinin kutsalla kurduğu ilişkinin topluluk nezdindeki tescilidir (Çamuroğlu, 2000:82). “Dolayısıyla kişinin tekil düzeyde, topluluğu aradan çıkararak (...) Tanrıyla bir iletişim kurması ve ondan bir şey dilemesi, Aleviler için söz konusu değildir. Tersine, o, Tanrıyla ilişkisini gündelik ahlakı içinde kurmuştur ve bu yolla kutsala katılabildiği için” cemi deneyimlemektedir. Tam da bu nedenle kişinin rızalık alamaması ve düşkün ilan edilmesi, aynı anda hem topluluğun tarihsel gerçekliğinden hem de hakikatten kovulması anlamına gelmektedir (Yalçınkaya, 1996:85). Görgü mekanizması bu niteliğiyle Alevililikte hakikat ile tarihsel gerçekliğin bizatihi gündelik yaşamdaki iç içe geçmişliğini ifade eden için kutsallık anlayışını gözler önüne sermektedir.

Bu iç içe geçişin ayin-i cemdeki bir başka temsili de semahtır. Görgü cemlerinde gerçekleştirilen ilk semah, *Miraçlama* adını alır. Burada söz konusu olan, tarihsel olanla tarih-üstü olanın karşılaştığı miraç gecesindeki semahın tekrarıdır. Tarihsel dil işlevini yitirmiş, tarih-üstüyle kurulan ilişkinin özel dili olan müzik ve semah devreye girmiştir. Burada dikkat çekici olan husus, tarihsel bir eylem olarak ritüelin, tarih ve hakikat arasındaki karşıtlığı reddetmenin ve tarih-üstü olanla bütünleşmenin zemini olabilmesidir.

Bu nitelikleriyle ayin-i cemin aşkın kutsallık anlayışına dayanan dinlerin tapınma biçimleriyle bağdaşmadığı açıktır. Ortodoks İslam'ın çerçevesinden bakıldığında ayin-i cemi ibadet olarak nitelendirmek olanaklı değildir. Nitekim

başlangıçta da vurguladığımız gibi AÇNR’de “cem evlerinde gerçekleştirilen ritüeller”in Alevi ibadetlerinin esaslı bir parçası değil, yeni bir pratik olduğu ileri sürülmekte ve cemin ibadet olduğunu iddia edenler, nesnel ve soğukkanlı olmaya çağrılmaktadır. Ayin-i ceme ilişkin bu yaklaşım, açılımın mimarlarının Aleviliğe ortodoksinin diliyle yaklaşmaktaki ısrarlarını açık etmektedir. Cemin ibadet sayılabilmesi için öncelikle Aleviliğin farklı bir Tanrı ve evren tasarımına yaslandığının kabul edilmesi, yani Aleviliğin özgül bir dinsel yönelim olarak tanınması gerekir. Oysa başlangıçta da vurguladığımız gibi, AÇNR’de Alevilik, neredeyse dinsellikten azade bir ahlaki ve kültürel kategori olarak anılmaktadır. Ortodoksinin kutsal olanı aşkınlaştıran parçalayıcı dili, hayatı da din, kültür, ahlak, gibi kompartımanlara ayırmakta ve bu alanlar arasında hiyerarşik bir ilişkiyi varsaymaktadır. Bu hiyerarşik bakış açısı, üstte konumlandırılanın alttakine hükmetmesini öngördüğü içindir ki kültür ve ahlak, dolayısıyla gündelik yaşam, örneğin aşkın bir dinin gereklerine uydurulabildiği ölçüde dinsel bir nitelik taşıyacaktır. Oysa yukarıda vurguladığımız gibi; Alevi öğretisi, heterodoksilere özgü zaman kavrayışı gereği kutsallığı, gündelik yaşama, yani tarihsel varoluşa içkinleştirdiği ölçüde bu alanlar arasındaki ayrımı ve hiyerarşiyi reddetmektedir. Bugün Aleviliğin ortodoksinin aşkın ve parçalayıcı diliyle yeniden tanımlanması ve bu yolla eşit yurttaşlık taleplerinin etkisizleştirilmesi karşısında heterodoksinin diline yaslanmak, Aleviler açısından anlamlı ve gerekli görünmektedir. Cemi ibadet saymamakta ve üstlendiği kültürel faaliyetleri gerekçe göstererek cemevlerine ibadethane statüsü tanımamakta ısrar eden, Aleviliği kültür-din ikilemine hapseden anlayış, heterodoksinin dünyayı karşıtlıklar temelinde algılamayı reddeden diliyle yarılabilir. Bu dil, cemevlerini kültürel ve sıradan sosyal faaliyetleri de ibadeti de ayı anda çatısı altında barındıran yapılar olarak kurgulamayı olanaklı kılar. Kutsalı dünyaya içkinleştirdiği ölçüde yine bu dil, kutsal olanın bilgisinin zorunlu din dersleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi merkezi pratik ve aygıtların dolayısıyla aktarılmasını reddedebilir. Alevilerin eşit yurttaşlık haklarına dayalı talepleri, Aleviliğin diliyle formüle edilmediği takdirde devletin ve aşkın kutsallığın diline tercüme edilerek manipüle edilecektir.

Sonuç Yerine

Alevi Çalıştayları sürecinde yaşanan tartışmalar ve çalıştaylara ilişkin nihai raporda karşımıza çıkan tanımlama girişimi, Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin müzakere edilmesi ve karşılanmasının hükümet tarafından, Aleviliğin “siyaseten makul” bir biçimde tanımlanmasına bağlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan AÇNR’de hükümetin Aleviliği tanımlamak gibi bir hedefi olmadığı iddia edilmektedir. Buna göre, “devlet, vatandaşlarının

mensup olduğu inanç ve ritüeller hakkında bilgi edinme hakkına sahiptir” ve devletin bu konuda “her türlü polemikten uzak bir şekilde sağlam ve şeffaf bir bilgiye erişmek istemesinde yadırganacak hiçbir şey yoktur” (AÇNR, 2010:89). Ancak yadırganması gereken, bu ifadede adeta, devletin Alevilerin inanç ve ritüelleri hakkında bugüne kadar yeterli ölçüde bilgi sahibi olmadığını iddia edilmesidir. Egemen olma vasfını ve toplumun kılcal damarlarına nüfuz edebilen iktidar tekniklerinin gerektirdiği bilgi ve denetim araçlarına sahip olma ayrıcalığını taşıyan bir yapılanma olarak devletin böyle bir bilgiden mahrum olduğunu düşünmek, modern devlet gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Ancak Alevilerden basitçe inançlarının “referans ve sabiteleri” konusunda bilgi talep edildiğinde ısrar eden edilen rapor, bu iddiasını, tanımlama işinin Alevilere bırakıldığını ileri sürerek temellendirmektedir. Buna göre, “tanımlamanın ancak Aleviler tarafından yapılması gerektiğinde taraflar arasında hiçbir görüş ayrılığı” bulunmamaktadır (AÇNR, 2010:90).

Rapordaki bu ifadenin gerçekliği yansıttığını, yani Aleviler tarafından yapılacak bir tanımın hükümet nezdinde kabul göreceğini varsaysak dahi Alevileri inançlarını tanımlamaya zorlamak, inancın devlet tarafından tanımlanması, dolayısıyla devlet eliyle Aleviliğin yeniden inşa edilmesiyle aynı sonuçları doğuracaktır. Öncelikle “tanımlama neye ilişkin olursa olsun her durumda sınır çizen ve sınırın içindekileri vurgularken dışarıdakileri de işaret eden bir girişimdir” (AABO, 2011:57). Aleviliğin senkretik niteliği ve bundan kaynaklanan iç çeşitliliği de hesaba katıldığında, Alevileri böyle bir girişime zorlamanın siyasal anlamı açıktır. Nitekim Aleviliği “siyaseten makul bir biçimde” tanımlama çabasının ürünü olan rapor, bu çabanın Aleviler açısından getireceği sonuçları bizzat kendisi ortaya koymaktadır. Daha önce aktardığımız Hz. Ali merkezli Alevilik tanımının hemen ardından raporda, Ali vurgusunun Aleviliği Ali kültürünü içeren diğer bazı geleneklere yaklaştırmadığı iddia edilmekte ve bunlar arasında Arap Aleviliği sayılmaktadır (AÇNR, 2010:42). Böylece rapor, Türkiye’deki Alevi nüfusun ayrılmaz bir parçasını oluşturan Arap Alevilerini Alevilik kapsamının dışında bırakmaktadır. Bununla da yetinmemekte, Alevilerin Hacı Bektaş Dergahı’nın mülkiyetinin kendilerine verilmesi yönündeki taleplerinin, dergahın Bektaşilere ait olması nedeniyle karşılanamayacağını vurgulamakta ve böylece Bektaşileri de Alevi nüfusun dışına yerleştirmektedir (AÇNR, 2011:112).

Alevileri Aleviliği tanımlamaya zorlamanın siyasal sonuçları, Alevi nüfus içinde bir parçalanma tehlikesi yaratmakla sınırlı değildir. Başlangıçta da belirttiğimiz gibi, “Alevilik nedir?” sorusunun, Aleviler açısından, modernleşme deneyimine paralel olarak kurumlarda meydana gelen aşınmayı ve işlev kaybını işaret eden bir anlamı bulunmaktadır. Eşit yurttaşlık taleplerinin karşılanması, Alevi birey ile Alevilik arasındaki mesafenin açılması biçiminde nitelendirdiğimiz bu sorunun çözümünün önemli bir ayağı

olduğu ölçüde, tanım konusundaki ısrarlı vurgu, bu taleplerle karşı karşıya gelen hükümete Alevi nüfusu manipüle etme ve talepleri çarpıtma olanağını açmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana devletin Sünni İslam'la kurduğu ilişkinin, bu hâkim inanç grubunun dışında kalanların ve başta da Alevilerin yaşadığı sorunların temel nedenlerinden biri olduğu açıktır. Sünniliğin belirli bir biçiminin İslam'ın biricik ve gerçek biçimi olarak devlet eliyle yaratılması, seferber edilmesi ve bu seferberliğin Diyanet İşleri Başkanlığı ve zorunlu din dersleri gibi kurum ve uygulamalarla taçlandırılması, Alevileri süregelen bir ayrımcılığa maruz bırakmakla kalmamakta, cumhuriyet tarihinde Alevileri hedef alan katliamlar, devletin Sünnilikle kurduğu ilişkinin Aleviler açısından bir varlık sorunu yarattığını da ortaya koymaktadır. Bu husus, bizzat Alevi açılımının yol haritası olarak sunulan AÇNR'de, Alevilere dönük bir tehditte ifadesini bulmaktadır. Rapora göre, “yeterli özen gösterilmediği takdirde özellikle radikal bir dile tutulmuş Aleviler, çok boyutlu bir güvenlik sorununun birer parçası” olacaktırlar (AÇNR, 2010:15).

Bütün bunlar veri sayıldığında, hükümetin bilgi edinmek ve bu bilgi çerçevesinde Aleviler lehine düzenleme yapmak üzere Aleviler tarafından yapılacak bir Alevilik tanımının beklentisi içinde olduğunu varsaymak olanaksızdır. Öte yandan kısa ya da uzun vadede hükümet ve Alevilerin üzerinde uzlaşacağı bir Alevilik tanımının, durumu Aleviler lehine tersine çevireceğini düşünmek de büyük bir yanlısıma olacaktır. Çünkü Aleviliğin devlet tarafından tanımlanmasının ya da Alevilerin kendilerini tanımlamaya zorlanmasının içerdiği problem, tek başına, devletin Alevilikle ve Sünnilikle verili ilişkisinden kaynaklanmamakta, daha temel bir karşıtlıktan beslenmektedir. Bu, devletin diliyle Aleviliğin-ve genel olarak da heterodoksinin- dili arasındaki karşıtlıktır. Devletin tanımlama konusundaki heveskârlığı, onun ortodoksiyle aynı dili paylaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu dil, aşkın kutsallığın dilidir.

Modernleşmeye eşlik eden rasyonalite söylemi, bizi devlet ve siyaset olgusunu kutsallık terimiyle birlikte düşünmekten çoğu kez alıkoymaktadır. Bununla birlikte kutsallık ile toplumsal varoluş arasındaki bağ, siyasal varoluşu da temellendirmektedir. Her toplum, kendisi ile varlık nedeni arasına bir ayırım koyarak var olabilmektedir. Bu ayırımın sosyolojik anlamı, toplumun, kendisini oluşturan kişiler tarafından, her birinin bireysel varlığını aşan bir bütünlük olarak düşünülebilmesi zorunluluğudur. Gauchet bu zorunluluğu “anlam borcu” olarak adlandırmaktadır (Gauchet, 2000:33). Toplum varlığını, kendi dışında yer alan ve tam da bu dışsallığı sayesinde kendisini örgütlü bir bütünlük olarak yönlendirebilen bir anlam odağına borçludur. Bu anlam odağı, “kutsallık” fikrinde ifadesini bulur. Kutsallık tasavvuru aracılığıyla gerçekleştirilen bu ilksel ayırım, toplumsal varoluşu olanaklı kıldığı gibi, siyasal

varoluşu da temellendirir. Kendilerini kutsallığın başkılığı ile donattıkları bir anlam odağına bağlayan eski toplumlar, üyelerinden herhangi birinin toplumun üzerine çıkararak bu anlam odağıyla, yani kutsalla ayrıcalıklı bir ilişki kurmasını engelleyebildikleri ölçüde siyasal olanın toplumsal olandan farklılaşmasını engellemişler ve eşitlikçi yapılarını korumuşlardır. Siyasal olanın toplumsal olandan farklılaşması, yani farklılaşmış-kurumsallaşmış siyasal iktidara dönüşmesi, kutsal temelinde dışarıyla kurulan bölünmenin toplumun belirli bir kesimi ya da kesimleri tarafından içeriye taşınmasıyla gerçekleşir (a.g.y:36). Bunun açık anlamı, toplum içinden bir kesimin toplumu var eden kutsallığı temsil etmeye soyunması ve onun adına buyurmasıdır. Kutsallığın temsil edilebilir hale geldiği bu aşamada içkin kutsallığın yerini aşkın bir kutsallık tasarımı almıştır.

Farklılaşmış-kurumsallaşmış siyasal iktidarın tarihsel biçimleri arasında yer alan aşkın devlet de; yaratıcı tanrıları, düzenleyici peygamberleri ve din adamlarıyla tarih sahnesine çıkan dinler de, aşkın kutsallıktan beslenir. Temsil edildiği iddia edilen kutsallık odağının Tanrı ya da ulus olması, aşkın dinler ile devletin tarihe ve topluma bakışlarında esaslı bir fark yaratmaz. Her ikisi açısından da tarih, aşkın bir kutsal adına hakim olunması ve düzenlenmesi gereken alanı oluşturur (Yalçınkaya, 2005:182). Bu nedenle hem aşkın dinler hem de devlet, kutsal olanı her yerde gören ve ona erişmek için tarihsel varlıkların dolayımından geçmeyi reddeden heterodoksiyi tehdit olarak algılar. Aşkın kutsallığın diliyle konuşan devletin heterodoksiyle üzerinde uzlaşabileceği bir evren tasarımı yoktur. Öte yandan tarihsel gelişimi dikkate alındığında modern devlet, yurttaşlarıyla kurduğu ilişkiyi evren ya da tanrı tasarımıdaki bir uzlaşmaya dayandırmaz. Laik bir düzende dinin bireyin özel hayatına ait bir mesele olarak görülmesi gerekliliğinin anlamı da buradadır.

Yurttaşlarının dinsel yönelimi karşısında kör olmayı becerebilen bir devletin ne bir Alevilik ne de Sünnilik sorunu olabilir. Oysa bugün devletin Alevileri ve Aleviliği kendi istediği biçimde görmeyi başarana kadar çözdüğüne kani olamayacağı bir Alevilik sorunu bulunmaktadır. Bu, Alevilerin değil, devletin sorunudur. Öte yandan bu sorunun Aleviliğin “çözülmesiyle” sonuçlanmamasının yolu, Alevilerin, inanç ve ibadetlerinin niteliğini siyaset düzleminde tartışmayı reddetmelerinden ve inançlarını eşit koşullarda deneyimlemeye yönelik taleplerini bu inanca içkin olan bir dile tahvil edebilmelerinden geçmektedir.

Kaynakça

AABO (2010), *Aleviler Artık Burada Oturmuyor: Alevi Çalıştayları Nihai Raporu Üzerine Bir Değerlendirme*, (Ankara: HBVAKV Yayınları).

- AÇNR (2010), *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, (Ankara: T.C. Devlet Bakanlığı).
- Çamuroğlu, Reha (1992), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, (İstanbul: Metis Yayınları).
- Çamuroğlu, Reha (2000), *Değişen Koşullarda Alevilik*, (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları).
- Çamuroğlu, Reha (2006), *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, (İstanbul: Kapı Yayınları).
- Durkheim, Emile (2001), *The Elementary Forms Of Religious Life*, (Tr. C. Comsan), (New York: Oxford University Press).
- Eliade, Mircea (1991), *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. A. Kılıçbay), (Ankara: Gece Yayınları).
- Eliade, Mircea (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu*, (Çev. Ü. Altuğ), (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları).
- Gauchet, Marcel (2000), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset", (Çev. O. Erözden), AKAL, Cemal Bali (der.), *Devlet Kuramı* içinde, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları).
- Hassan Ümit (2000), *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, (İstanbul: Alan Yayıncılık).
- Kraft, Siv Ellen (2002), "To Mix or Not to Mix: Syncretism/Anti-Syncretism in the History of Theosophy", *Numen*, 2: 142-177.
- Melikoff, Irene (1994), *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, (Çev. T. Alptekin), (İstanbul: Cem Yayınevi).
- Melikoff, Irene (1999), *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, (Çev. T. Alptekin), (İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü Yayınları).
- Shils, Edward (2003-04), "Gelenek", (Çev. H. Arslan), *Doğu Batı*, 25: 101-131.
- Yalçinkaya, Ayhan (1996), *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları).
- Yalçinkaya, Ayhan (2005), *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, (Ankara: Phoenix Yayınları).