

İKTİDARIN DİNSELLİK TEMSİLİ: DİNSEL İKTİDAR KURUMU OLARAK DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI'NIN ALEVİLİK TEMSİLİ *

Arş. Gör. Dr. Murat Coşkuner
Kocaeli Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
ORCID: 0000-0003-1144-6342

Öğr. Gör. Seçil Aslan
Sakarya Üniversitesi
Erasmus Koordinatörlüğü
ORCID: 0000-0003-0276-8163



Öz

Temsil kavramı, toplum içerisindeki siyasal bir bölünmeyi ifade eden yöneten ve yönetilenler arasındaki mesafenin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu kavramı dinsel alan içerisindeki siyasal süreçlerin bir ürünü olarak ele alacak olan çalışma, bu alanda yöneten konumunda bulunanların dini nasıl tanımlayıp, hangi süreçlerin ürünü olarak ortaya çıkardıklarını ve bu vesileyle onu nasıl temsil ettiklerini tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nı (Diyanet) Türkiye'de kurumsallaşmış dinsel iktidar organı olarak tanımlayan çalışma kapsamında onun Aleviliği nasıl temsil ettiğinden bahsedilecektir. Bundan dolayı, bu Alevilik temsilinin Diyanet ve günümüz Alevi otoriteleri ile arasında ortaya çıkardığı gerilimin siyasal yansımaları ele alınmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu temsilini kendini net bir şekilde gösterdiği Diyanet Aylık Dergi'nin 1992 Ocak-Şubat sayıları ile dönemin Alevi otoritelerinin bu dergiye cevaben kaleme aldıkları çalışmalara odaklanılmaktadır. İlgili dergiyi ve Alevi otoritelerin kitap, makale ve röportajlarının metin analizini gerçekleştiren çalışma; deformasyondan, manipülasyona kadar pek çok sürecin kurumsal iktidar ve Alevi otoriteler arasındaki bu siyasal mücadeleye damgasını vurduğunu göstermeyi denemektedir.

Anahtar Sözcükler: Temsil, Dinsel iktidar, Uzmanlaşma, Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevilik

Representation of Religiosity by Power: Representation of Alevism by the Presidency of Religious Affairs as a Religious Power

Abstract

The concept of representation is seen as the result of the distance between the ruling and the ruled, which means a political division in the society. The study, which considers this concept as a product of the political processes in the religious sphere, aims to discuss how those in the ruling position define and reveal religion and how they represent it on this occasion. In this context, by defining the Directory of Religious Affairs (Diyanet) as the agency of institutionalized religious power in Turkey, the study focuses on how this institution represents Alevism. Hence, it is discussed on the political reflections of the tension between Diyanet and Alevi authorities caused by this Alevi representation. The study analyzes January-February 1992 issues of Diyanet Monthly Magazine, by which Alevi representation of the Directory of Religious Affairs clearly shows itself and the works of the Alevi authorities which were written in response to the relevant magazine. The study that carries out the textual analysis of both relevant magazine and the books, articles and interviews of Alevi authorities, tries to show that many processes from deformation to manipulation have marked the political struggle between institutional power and Alevi authorities.

Keywords: Representation, Religious power, Specialisation, Presidency of Religious Affair, Alevism

* Makale geliş tarihi: 13.07.2018
Makale kabul tarihi: 19.11.2018
Erken görünüm tarihi: 02.03.2020

İktidarın Dinsellik Temsili: Dinsel İktidar Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilik Temsili

Giriş

Toplum içerisinde yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişki söz konusu olduğunda bu ikisi arasındaki mesafeyi kapatmak siyasal düşüncenin daimi temalarından biri olmuştur (Bkz. Hobbes, 2004 ve Rousseau, 2005). Temsil fikri, bu uğraşların sonucu olarak gündeme gelmiş ve yönetme sanatının etkili bir aracı olarak ifade edilmiştir. 19. yüzyıldan itibaren antropoloji disiplini içerisinde de ağırlıkla tartışılmaya başlamış ve işbölümü neticesinde uzmanlaşarak bölünmüş toplumu kendisine rağmen bir arada tutan sistem olarak tanımlanmıştır.

Temsil sistemini siyasal alanda incelemek kuşkusuz çok önemlidir. Ancak siyasallığı yalnızca devletli toplumlara özgü bir olgu olarak alıp temsili de salt formel siyaset mekanizmaları çerçevesinde açıklamak, onun dinsel-siyasal alandaki işlevini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Böyle bir sınırlandırmaya gitmeden kavramı dinsel-siyasal perspektiften incelemek mümkündür. Temsili, dinsel alan içerisinde ele almak toplum için kurucu bir işleve sahip olan dinin, yöneticiler tarafından nasıl tanımlandığını ve hangi süreçlerin ürünü olarak ortaya çıktığını irdelemek açısından yararlı olacaktır. Nitekim Emile Durkheim toplumdaki uzmanlaşma ve işbölümünün ortaya çıkmasıyla dinseliliğin de dönüştüğünü ifade etmiştir. Ona göre din, en başta toplumun dinsel ve siyasal varlığı için yaşamsal bir işleve sahipken, toplumsal uzmanlaşma neticesinde artık üretilmesinde belli sınıfların etkili olduğu bir nitelik kazanmıştır. Durkheim'in toplum olmanın bir gerekliliği olarak gördüğü dinin uzmanlar vasıtasıyla sonradan üretilen ve temsil edilen bir olguya dönüşmesi ve bu üretilen dinin, dinseliliği nasıl tanımladığına dair analizi literatürde ihmal edilmiştir. Durkheim'in bu analizi bugün Alevilik meselesini tartışmakta önemli bir açılım sunarken, bu çalışma tam da bu noktada dinsel uzmanlaşmanın ürünü olan dinsel iktidar kurumunun dinseliliği nasıl tanımladığı ve bu dinseliliğe göre o dinin otoritelerini ve müminlerini nasıl temsil ettiğini Alevilik üzerinden analiz edecektir.

Çalışma kapsamında dinsel iktidar kurumu olarak anılacak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, Aleviliğin temsili konusunda değişik zamanlarda ortaya çıkan

faaliyetleri olmasına rağmen bu temsil kendisini en bariz olarak Diyanet Aylık Dergi'nin 1992 yılı Ocak ve Şubat Alevilik sayılarında göstermiştir. Bu nedenle ilgili dergideki Alevilik temsili yansıtan metinler çalışmanın üzerine dayandığı temel dokümanları oluşturmuştur. Bu Alevilik temsiline, Alevi toplumuyla organik bağa sahip olan Alevi otoritelerine ve müminlerine de doğrudan uzanması, bu temsilin ortaya çıkardığı gerilimleri de analiz etmeyi gerekli kılmıştır. Bu bakımdan Alevi otoritelerin röportajları ve kaleme aldıkları kitaplar da ayrıca çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu vesileyle, uzmanlaşmış bir dinsel iktidarın Alevilik temsili ile yaşanan Aleviliğin karşılaştırılması mümkün hale gelmiş, dinsel iktidarın Alevilik temsili çok boyutlu bir şekilde ele alma imkânı ortaya çıkarılmıştır. Tüm bu tartışmaları metin analizi yöntemiyle çözümlenecek olan çalışmanın amacı bir mümin olarak Alevi ve Alevi dinselliği ile uzmanlaşarak toplumdaki uzaklaşmış dinsel iktidar kurumunun Alevilik temsili arasındaki gerilimi ve bu temsilin nasıl sonuçlar doğurduğunu anlamaya çalışmaktır.

Çalışma kapsamında ilk bölümde siyasal ilişkinin toplumun her alanında cereyan ettiğini analiz ederken dinsel alanın ve bu alandaki iktidarın kurumsallaşmasına odaklanılacak ve dinsel iktidarın dini-kutsallığı temsiline bahsedilecektir. Böylece toplumsallık için kurucu bir işleve sahip olan dinsel iktidarın kurumsallaşması tartışılacaktır. İkinci bölümde ise Türk tarihinde dinsel iktidar kurumu olarak ifade edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temellerini oluşturan kurumsal yapılanmaların tarihsel analizi gerçekleştirilip, bu dinsel iktidar kurumunun Alevilik temsiline gerçekleştiği dönemdeki Alevi dinsel iktidar tartışılacaktır. Böylece yaşanan Alevilik hakkında bir çerçeve çizdikten sonra son bölümde dinsel iktidarın Alevilik temsili ve bu temsilin ortaya çıkardığı gerilimler tartışılacaktır. Buna göre kimin Alevi olup olmadığı tartışmalarından, din-siyaset tartışmalarına, insan hakları ve dış güçler söyleminden gerçek Aleviliğin ne olduğuna yönelik söylemler dinsel iktidarın Alevilik temsiline sonuçları olarak değerlendirilecektir.

1. Siyasal İlişkinin Kaynağı Olarak Toplum

Max Weber *Ekonomi ve Toplum* adlı çalışmasında otoriteyi, egemenlik kelimesinin yerine kullanmakta, egemenlik kavramını ise yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki olarak tanımlamaktadır. Ona göre, “egemenlik (otorite) bu anlamda boyun eğmenin basit alışkanlıktan avantajın neredeyse tamamen rasyonel olarak hesaplanmasına kadar, çok çeşitli nedenlere dayanabilir” (Weber, 2012: 331). Egemenlik ve otorite arasında bir bitişiklik oluşturmakla birlikte bu alıntı aynı zamanda Weber'in çeşitli otorite tipleri arasında bir ayrımı gittiğini de göstermektedir. Weber aynı çalışmasında, yasal-ussal, geleneksel ve karizmatik otorite olmak üzere üç farklı otorite biçiminden bahsederken her bir

otorite tipinin ayrı meşruiyet biçimleri oluşturduklarını belirtir. (Weber, 2012: 334-335). Dolayısıyla Weber için otorite kavramı bir yöneten-yönetilen ilişkisi olmakla birlikte, bu ilişki tüm siyasal, toplumsal, dinsel vb. ilişkileri kapsamakta veya bu alanların tümünde kendisini gösterebilmektedir.

Weber'in bu bakış açısı toplumu, siyasalın kaynağı olarak düşünme noktasında oldukça işlevsel görünmektedir. Zira toplum yöneten-yönetilen ilişkisi üzerinden şekillenirken “siyasal” olan, sanılanın aksine, sadece “devlete” dair bir şey olarak ifade edilmemektedir. Gündelik ilişkileri de kapsayacak denli topluma içkindir. Bu iddiaya karşıt bir şekilde konumlanan Friedrich Engels ise yöneten ile yönetilen arasındaki ayrışmayı toplumsal bölünme meselesi olarak ifade etse de bu bölünmeyi yalnızca devletli toplumlara özgü bir ilişki olarak ifade etmekte, böylece siyasal devletli toplumlarla bağdaştırmaktadır. Engels bu bakımdan uç bir örneği oluşturarak, devletsiz toplumlarda egemenlik ilişkisi olmadığını belirtmekte ve böylece yöneten-yönetilen ilişkisini, bir diğer deyişle siyasal ilişkiyi toplumun kendi iç çelişkisi olarak sonradan ortaya çıkan bir ilişki biçimi olarak tanımlamaktadır. Onun ifade ettiği üzere, bu türden bir bölünme yalnızca devletli toplumlara özgüdür: “toplum önlemekte yetersiz bulunduğu uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine gir(er) [...] toplumdaki doğan ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç devlettir” (Engels, 1990: 220-221).

Devletsiz toplumlarda yöneten ve yönetilen ilişkisi olmadığına dair bu Marksist görüş, devletsiz toplumlarda bölünme olmadığını varsaymaktadır. Oysa bu Marksist görüşün aksine, yukarıda da değinildiği gibi farklı seviyelerde de olsa yöneten-yönetilen ilişkisi, yani siyasal ilişki, her toplulukta vardır. Siyasal ve toplumsal arasındaki bitişik ilişkiyi evrensel bir veri olarak kabul eden Sir Henry James Sumner Maine'in bakış açısı da bu görüşü destekler niteliktedir. Ona göre siyasal ilişki, toplum içerisinde devlet gibi uzmanlaşmış bir siyasal aygıt olmadığı durumlarda da geçerlidir. Bu nedenle bu türden bir bölünmenin analizi için toplumun devletli olup olmadığına değil de, toplum içerisinde işleyen süreçlere odaklanılmalıdır. Maine'e göre, “siyasal fikirlerin tarihi; kan bağına, siyasal işlevlerde toplumun mümkün tek zemini olduğu varsayımı ile başlar [...] bu bağıllık ilk zamanlarda kendini ortak siyasal eylemin temeli olarak kurar” (Maine, 1906: 124). Yani Maine devlet öncesi toplumlarda kan bağına dayalı olarak toplumsal bölünme görüldüğünden bahsederek, toplumda yöneten ile yönetilen arasındaki mesafenin tüm toplumlarda ortaya çıktığını antropolojik çalışmaları neticesinde belirtmekte ve bu iki sınıf arasındaki mesafeyi gündemine almaktadır.

Yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi bir siyasal ilişki türü olarak nitelendirmekle toplumu siyasalın kaynağı olarak kodlayan Maine aynı zamanda toplum içerisinde ortaya çıkan ve doğrudan formel siyaset alanı içerisinde görülemeyecek olan alanlardaki siyasal ilişkiye de gözlerimizi çevirmemize

olanak tanımaktadır. Bir sonraki başlık bu nevi alanlardan birini oluşturan dinsel alandaki yöneten-yönetilen ilişkisine odaklanarak bu alandaki temsil meselesini açıklığa kavuşturmaya çalışacaktır.

2. Dinsel Alan İle Bu Alanda İktidarın Belirmesi ve Temsil Sorunu

José Casanova, Weber'den beri modernliğin gelişiminde esas alınan üç gelişmeye işaret eder: 1. Toplumsal uzamlar arasındaki yapısal farklılaşmanın artması sonucunda dinin, siyasetten, ekonomiden, bilimden vs. ayrılması; 2. Dinin kendi alanı içerisinde uzmanlaşması; 3. Dini inancın, bağlılığın ve kurumların toplumsal öneminin azalması (Casanova, 2006: 12-13). Görüldüğü üzere Casanova modernizmin gelişimiyle bir dinsel alanın ortaya çıkmaya başladığını ve bu alanın içinde bir uzmanlaşmanın gerçekleştiğini iddia etmektedir. Dinsel uzmanlaşma konusunda Ernest Gellner ise tarım döneminde meydana gelen önemli bir gelişme olarak okuryazar bir ruhban sınıfının ortaya çıkışına işaret etmektedir (Gellner, 1992: 31). Ancak Gellner bu ruhban sınıfının dinsel alanın içinde ne gibi işlevlere sahip olduğunu ya da bu dinsel alanın özerkliğini sağlayıp sağlayamadığı noktasında konuya herhangi bir açıklık getirmemektedir.

Dinsel alanın ortaya çıkışı noktasında Casanova gibi Zygmunt Bauman da bakışını modern döneme çevirmektedir. Bauman 16. yüzyılı önemli bir dönüm noktası olarak işaretlemektedir. Bu dönemle birlikte yerel dinsel takvimlerin karşısına katı, evrensel bir kilise takviminin konmaya başladığını belirten düşünürü göre artık ilahiyatçıların sofistike, oldukça entelektüelleştirilmiş soyut dinine, eğitimsiz kesimin rafine olmayan, ancak coşkulu ve tutkulu inançları karşısında öncelik tanınmaya başlanacaktır. Dinsel inancın kabul edilebilir tek biçimi konumuna yükseltilecek kilise kanunlarının sofistikeliği, kitleler açısından aşılması olanaksız bir engel ve onları sürekli olarak kilisenin pastoral eyleminin nesnelere bağımlı bir konumda tutmanın kusursuz aracı işlevini görecektir. Böylece dinsel alanın ortaya çıkışının ve bu alanda bir iktidar şebekesinin belirdiğini belirten Bauman'a göre artık bu egemen sınıf *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) olmaktan çıkacak, toplulukların denetleyicileri ve yargıçları olarak kendilerini ayrı bir yere koyacaktır (Bauman, 1995: 79). Bu aşama artık dinsel alanın oluşmaya başlayıp özerkliğinin ortaya çıktığı ve dinsel alanda bir iktidarın belirmeye başladığını işaretlemektedir.

Peki bu yeni ortaya çıkmaya başlayan duruma dinsel alandaki topluluklar nasıl ikna edilecektir? Bu bağlamda “temsil” fikrine yani kitlelerde, yöneticilerin onları temsil ettiklerine dair fikir oluşturmalarına değinmek gerekir. Düşünce tarihi, yönetenlerin iktidarlarını zamanla kurumsallaştırıp yönetilenlerle arasındaki mesafeyi arttırdıkça temsil meselesinin gündeme geldiğini

göstermektedir. Zira temsil yönetenle yönetilenler arasındaki mesafeyi görünmez kılar. Öyle ki yönetilenlerin kendilerini yönetenle sanki bütünlermiş gibi algılamalarına neden olur.

Romalıların “daha önce olmayan bir şeyin yazılı olarak ortaya konması veya bir soyutlamanın bir objede somut hale getirilmesi, duyguların somutlaşması” anlamlarında kullandığı temsil kavramı (Örs, 2006: 1-22) Hristiyan teolojisinde Baba'nın, Oğul tarafından temsil edilmesi şeklinde teolojik bir anlam taşır (Gürleyen, 2012: 19). Her iki anlamıyla da, temsil vasıtasıyla gözle görülemeyenin görünür kılınması ve bu görünür olanda görünmeyen niteliklerinin üstlenildiği varsayılmaktadır. Bu açıdan temsil sisteminin bir ucunda bir anlam yüküne sahip olan sembolün olduğu açıktır. Temsile bu açıdan ve siyasal işlevleri bakımından yaklaşan Marc Abeles de bu konuyu oldukça önemsemektedir. Ona göre de yönetenler, yönetme sanatının bu etkili aracına başvurmaksızın kendi meşruiyetlerini yaratamayacaklardır çünkü temsil etkinliği aynı zamanda her zaman anlam yüklü sembolik bir etkinliktir (Abéles, 2012: 145). Temsil vasıtasıyla yöneten sınıf, kendini diğerlerinden ayırmakla birlikte temsil ettiği şeyin aslında bizatihi kendisi ya da en yakın aracısı olduğunu iddia edebilmektedir. İşte yöneten-yönetilen ilişkisinde temsil kavramının önemi buradan kaynaklanmakta, halkın, tanrının ve benzerlerinin yöneticilerde somutlaştığına yönetilenleri ikna etmenin bir aracı konumunda bulunmaktadır.

Bu aşamada “temsil sürecinin dinsel alanda nasıl işlediği” sorusu gündeme gelmektedir. Durkheimci teorik perspektifi temel aldığımızda bu alandaki toplumsal bölünmenin ve bunun sonucu ortaya çıkan temsil ilişkisinin öncelikle dinseliliğin temel kavram ve nesnelere üzerinde gerçekleşen bir uzmanlaşmanın ürünü olarak kendini gösterdiği görülecektir. Dine hayat veren kutsallığın veya o kutsallığın yansımalarının birer bilgi nesnesi haline getirilmelerini sağlayan ruhban sınıfının ortaya çıkışı bunun ilk aşamasını oluşturacaktır. Ruhbanlar bu kutsal normların başlıca destekçisi ve temsilcileri konumunda bulunacaklardır (Weber, 2012: 541).

Kutsallığın bir bilgi nesnesi haline getirilmeye başlanması aynı zamanda kutsallık üzerinde en azından kavramsal düzeyde iktidar sahibi olunmayı beraberinde getirecektir. Toplumsal bölünmeden ve iktidardan söz edildiğinde aslında bilen ya da bildiğini iddia eden öznenin iktidarından söz edilmektedir ve bu özne kutsalı da iktidarının nesnesi durumuna indirgemekte, kutsalın temsilcisi olduğunu iddia etmektedir. Bu bakımdan bir bilginin, bir uygulamanın, bir tutumlar, duygular ve tavırlar bütünüünün bir kuşaktan diğerine aktarılması ama aynı zamanda denetlenmesi söz konusudur (Borgeaud, 1999: 64). Bu bakımdan Philippe Borgeaud dinsel alanın içinden çıkan ve ruhban olarak adlandırılan sınıfın alandaki tüm uygulamaları denetlediğini belirtir.

Toplumun kendi içerisinde deneyimlediği bu bölünme, iktidarın belirmesi ve kutsallığın bilgi nesnesi haline gelmesi aynı zamanda bir kurumsallaşma sürecini de ifade etmektedir. Bunun en temel nedeni sosyal bölünmede ayrıcalıklı bir konuma yükselen kişi veya grupların bu ayrıcalıklı konumlarını kurumsallaştırma niyetleri ve kutsallığı da kendileri tarafından temsil edilen bir niteliğe büründürme çabalarıdır. Buna göre kurumsallaşma bir taraftan toplumsal bölünmenin sağlanmasıyla gerçekleşirken, diğer taraftan toplumsal örgütlenmeyi de beraberinde getirir. Vehbi Başer'e göre, "kurumsallaşma süreci, bir yandan okul yapıları, öğretim prosedürleri, özel pedagojik formasyonlar gibi [...] kurumsal örüntüler ve toplumsal örgütlenmeler yaratırken, diğer yandan da bu örüntü ve örgütlenme aracılığıyla, söz konusu bilgi birikimiyle donatılmış bir uzman seçkinler topluluğu yaratarak toplumsal farklılaşmaya yol açar" (Başer, 1996: 22). Toplumsal bölünme ve kurumsallaşmanın topluluk için önemli bir diğer sonucu ise dinin halka yabancılaşması ve onu giderek seçkinler tarafından temsil edilir bir hale getirmesidir. Bunu kutsal sembollerin okunması, anlamlandırılması ve değerlendirilmesi noktasında analiz eden ve toplumsal bölünmeyi okuma-anlama denkleminde sorunsallaştıran Başer'e göre dinsel alanda kurumsallaşma süreci aynı zamanda kutsallığı anlamının giderek seçkinlere ait bir ayrıcalık haline geldiği bir süreçtir. "Bu süreçte sıradan müminlerin kutsal metinlerle ilişkisi formel-törensel bir nitelik kazanmakta; kutsal metinlere yönelik tabusal pratikler seçkinlerin ayrıcalıklı konumunu pekiştirici bir işlev görmektedir" (Başer, 1996: 22).

Kutsallığı anlamayı ve yorumlamayı seçkinlere özgü bir ayrıcalık, bir uzmanlık konusu haline getirmek, yani onu kurumsallaştırarak dinselliği yaşanılır olmaktan çıkarıp teorik tartışmaların konusu kılmak, böylece bunun bir doğrusu ile bir yanlış olduğunu ileri sürerek yasalastırmaya çalışmak, toplumun ürünü olan dinselliği toplumun dışına taşıyarak ondan uzaklaştırmak ve tam anlamıyla onu topluma yabancılaştırmak anlamına gelir. Burada toplumdan ayrılmış bir dinsel iktidarın ortaya çıkmasıyla bağlantılı olarak, dinsel alanın özerkleşmesini ve din konusunda uzmanlardan oluşan bir topluluğun belirişinin işaret ettiği dinsel dönüşümün boyutlarını farkedebiliyoruz. Marcel Gauchet bu durumu dolayım çağına geçiş olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bundan böyle artık insanlar ve tanrılar arasında tercümanlar ya da araçlar olacak ve dinsellik bu araçlar tarafından üretilir hale gelecektir (Gauchet, 2013: 282). Dinsellik, toplumun paylaştığı ve kendilerini bir topluluk olarak ortaya koymak için ihtiyaç duydukları bir nitelikken, bir diğer deyişle toplum olma durumuna içkin bir nitelikken, uzmanlaşma onu toplum için yaşanır, ulaşılır olmaktan çıkarıp teorize etmekte ve yapay bir şekilde üretilir hale getirmektedir. Ortaçağ Kilisesi bu yapay dinselğin hâkimiyeti için büyük mücadeleler vermiş, 'bilgiyi' 'cehaletten' (dini, onu çökertecek şeylerden) ve 'kutsalı' 'dünyeviden' (dini, onun dışındaki şeylerden) ayırt etmeyi bir ihtiyaç olarak görmüş ve nihai ölçünün

ibadet edenin kanaatinin değil de; otoritenin söylemleri, yani Kilise öğretileri ve pratikleri olması için çaba sarfetmiştir (Asad, 2015: 54).

Kurucu bir işleve sahip olması hasebiyle toplum olmanın temel gerekliliği olan dinseliliğin kurumsallaşmasıyla, giderek toplumdan ayrılmasını Türk siyasal geleneği içerisinde de izlemek mümkündür. İzleyen bölüm bu siyasal gelenekteki dinsel iktidar kurumunun oluşumu ve gelişimine odaklanacaktır.

3. Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde Dinsel İktidarın Kurumsallaşması

Türk-İslam dünyası söz konusu olduğunda dinsel kurumsallaşma ve uzmanlaşmanın bir dinsel iktidar olarak yapılaşmasının temel taşlarının öncelikle Selçuklu İmparatorluğu'nda vezirlik yapmış olan Nizamülmülk tarafından atıldığı görülmektedir. Nizamülmülk'ün kurmuş olduğu medreseler o döneme kadar korunabilmiş olan İslami çoğulluğun giderek zayıflamasına neden olurken, dinsel hakikat iddiası belli bir mezhepsel söylemle bütünleştirilmiş şekilde medreseler üzerinden temsil edilmeye başlamıştır. İlhami Güler bu süreçte Gazali'nin etkisinin belirleyici olduğunu belirtmektedir. Ona göre Gazali ile birlikte "Eşarilik, Nizamülmülk tarafından kurulan Nizamiye medreselerinde fikri hâkimiyet sağlamış [...] ve o zamana dek çoğulcu bir yapıya sahip olan İslam düşüncesi 'Ehl-i Sünnet' olarak tek yapıya indirgenmiştir" (Güler, 2004: 110). Devlet iktidarını arkasına alan ya da bizzat onun tarafından yaratılan bu dinsel söylem biçimi, bu andan itibaren hâkim söylem konumuna gelmiş ve diğer dinsel söylemler hilafına çalışarak kendisini dinsel hakikatin temsilcisi konumuna yerleştirmiştir. Bu bakımdan Talal Asad'ın hâkim dinsel söylemin, otorite statüsünün tarihsel olarak özgün disiplinlerin ve güçlerin eseri olduğuna yönelik ifadesi dikkate değerdir (Asad, 2014: 70-71).

Selçuklu İmparatorluğu'nun bu dinsel söylemi ile alternatif pek çok dinsel söylemin sert mücadeleleri ortaya çıkmış, ancak en çetin mücadeleler Selçuklu İmparatorluğu'ndaki dinsel söylemi devralan Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğinde yaşanmıştır. Şerif Mardin'e göre Osmanlı'nın bu hâkim dinsel söylemine karşı pek çok grup bulunmaktaydı. Örneğin, "Türkmen aşiretleri, Osmanlı'nın hâkim bir dini anlayışı tesis ederek kitleleri egemenlik altına almasına daima karşı çıkmışlardır. Özellikle heterodoks Müslümanlık, mistisizm ve Sûfi tarikatların birçoğu Osmanlı'nın uyguladığı din politikası karşısında" örgütlenmişlerdir (Mardin, 1991: 87). Osmanlılar egemenliklerini aynı zamanda kendi bünyelerinde bir dinsel iktidar yaratarak güçlendirmek amacıyla dinsel

bürokrasi de oluşturmaya başladıklarında;¹ karşılarında tarikatlardan, mezheplerden ve çeşitli dini gruplardan oluşan muhalif bir kitle bulmuşlardır. Bununla birlikte,

İslami topluluklar, İslami potansiyel devletin ortaya çıkışıyla, İslam'ın Kur'an'dan ve peygamberden mülhem özünün kaybolduğunu, devletin çıkarları ile cemaatin çıkarlarının çatışmaya başladığını görmüşler ve ilk Müslüman devletlerden Osmanlı Devleti'ne gelinceye kadar gerek “*Ahl al Hadith*” tipi örgütlenmelerle, gerekse tasavvuf kurumlarıyla ideal İslam nizamının kurulması doğrultusunda devletle çatışma içerisine girmişlerdir (Mardin, 2006: 24-26).

Bunlarla mücadele etmek için hâkim dini anlayışı güçlendirme ihtiyacı duyan Osmanlı Devleti kendi bünyesinde bir merkezi dinsel kurum oluşturarak Sünni hâkim söylemi güçlendirmeye çalışmış ve imparatorluğun her köşesine İslam'ın Sünni yorumunu dayatmıştır. İmparatorluğun oluşturduğu dinsel kurum ile birlikte dini bir elit (ulema) ortaya çıkmış, bu elit tarafından kontrol edilen bir eğitim sistemini de tıpkı Selçuklulardaki gibi varlığını devam ettirmiştir. Beylikten devlete doğru evrimleşme sürecinde devletin ideolojisini medrese uleması üretmiş, dolayısıyla Sünni-kitabi İslam merkeze oturmuştur (Yıldırım, 2011: 79). Bu kurumsallaşma, aynı zamanda kutsal sembollerin nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği noktasında üretilmiş bir söylemin de baştan uca işler konuma gelmesi demektir. Sahih olduğu iddia edilen bir dinsel söylemin temsili burada başat konumdadır. Bir diğer deyişle bu süreç Asad'ın ifadesiyle söylersek “dinsel sembollerini kutsal bir metnin ayetleri gibi düşünecek olursak doğru okumayı sağlayan toplumsal disiplinlerin” belirlenmesi anlamına gelmektedir (Asad, 2011, 70-71).

Söz konusu dinsel söylemi üreten en önemli yapılanma kuşkusuz Şeyhülislamlık olmuştur. Mısır Abbasi halifelerine benzer şekilde Osmanlı Devleti'nde siyasi iktidarı padişah, dini sahadaki hükümler ise Şeyhülislam temsil etmiştir (Akgündüz, 2002: 47). Şeyhülislamın verdiği fetvalar aracılığıyla devletin siyasi icraatlarında sahip olduğu rolün sadece hükümetin icraatıyla sınırlı kalmadığı, bizzat hükümet etme ve iktidarı paylaşma yönünün de bulunduğu görülmektedir (Yurdakul, 2008: 288). Ancak konumuz açısından bu dinsel iktidar kurumu ile ilgili olarak söylenebilecek en önemli nokta, biricik dinsel hakikati temsil etme iddiası ile halkın dinsel itikadına karşı sistematik bir müdahaleyi temsil ediyor olmasıdır. Bunun temel nedeni ise toplumun kurucu

1 Gibb ve Bowen, Osmanlılar'daki Şeyhülislamlığın Mısır Abbasi hilafetinin eksik bir taklidi olduğunu belirterek, bu makamın kurulmasıyla padişahın yönetim gücünün vezir-i azamla eşit hale gelen bir dini iktidara dayandığını öne sürmektedirler (Gibb, Bowen, 1950: 85).

değeri olan dini, siyasal-idari bir yönetim aracı olarak kullanmak, onu itikadi düzenlemelerin ve sistematizasyonun alanı haline getirme isteğidir.

Osmanlı klasik döneminde dinin kontrol edilmek istenmesinin neticesi olarak dine devlet yapısı içerisinde bir yer verip, onu düzenlemek amacıyla Şeyhülislamlık oluşturulmuşken yenileşme döneminde de Şeyhülislamlık aynı işlevi yerine getirmeye devam etmekle birlikte, sadece bununla sınırlı kalmamış, dinsel hakikatin yegâne temsilcisi olarak diğer dinsel söylemlere müdahale edecek ve mümkünse onları da düzenlemeye çalışan bir kurum olmuştur (Buliet, 1972: 67). Örneğin, tekke ve tarikatları denetleyerek onları devletin kontrolü altında toplamak amacıyla oluşturulup “1866 yılında şeyhülislamlığa bağlı olarak kurulan *Meclis-i Meşayih* ile tarikatlar tek çatı altında toplanarak kontrol altına alınacaktır” (Yakut, 2005: 63-64). 18 Mayıs 1914 tarihinde çıkartılan bir irade-i seniyye ile de Meclis-i Meşayih’in varlık sebebine dair belli ilkeler getirilecektir. Bu iradeye göre “Meclis-i Meşayih ilmiye sınıfının manevi açıdan ıslahı ve uyarılması amacıyla meydana getirilmiş olan tekkelerin ıslah ve tanzimi için gerekli olan önlemlerin alınması ve meşayihin birer ‘mürşid-i kemal’ olabilmelerini sağlayacak girişimlerde bulunulması amacıyla çalışmalarını sürdürecektir” (Yakut, 2005: 64).

Şeyhülislamlık, Cumhuriyet Türkiye’sinde de benzer bir dinsel söylemin hâkimiyetini tesis etmek üzere Diyanet İşleri Başkanlığı’na dönüştürülecektir. Diyanet İşleri Başkanlığı 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen 429 sayılı kanunla kurulacaktır. Kanunun birinci maddesi teşkilatın vazifesini ve kuruluş amacını belirtmektedir: Madde 1’in hükmüne göre, “Türkiye Cumhuriyeti’nde muameleleri nassa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile Hükümete ait olup, dini mübini İslamın bundan maada, itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessasat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet makarrında bir (Diyanet İşleri Reisliği) makamı tesis edilmiştir” (Aslanpay, 1973). Kanun her ne kadar Diyanet İşleri’ni din işlerinden sorumlu bir kurum olarak nitelemiş olsa da Cumhuriyet döneminin kurucu iktidarı onu hâkim dinsel söylemi üreten bir kurum olmaktan çıkarmamıştır. Diyanet’in bu işlevine dikkat çeken Paul Dumont’a göre “Diyanet İşleri sadece dini hayatın idaresinden, din görevlilerinin maaş ve kariyerlerinin yönetilmesinden sorumlu değildir. İşin temeline inildiğinde, Diyanet’in görevinin dini öğretiyi şekillendirmek, imam ve vaizlerin halka verdiği tavsiye ve vaazlarında kullanacakları mesajın içeriğini belirlemek; özetle, millete dinin aşılması görevini elinde bulundurmaktır” vardır (Dumont, 2011: 155).

Diyanet’in dini nasıl yönlendirdiği, şekillendirdiği ve en önemlisi bir hakikat üzerinden nasıl temsil ettiği sorusu üzerine düşünüldüğünde kuruluş döneminden günümüze dinsel bir kurum olmanın ötesinde dinsel alanda toplumsal bir bölünmenin sonucu olarak ortaya çıkmış bir kurum olduğu, yani çalışmamız açısından dinsel iktidar örneği sunduğu aşikârdır. Bu özelliği sadece

Sünni İslam üzerinden belli bir dini temsil etmesinde değil, iddia ettiği dinsel hakikatin dışında kalan veya kaldığını varsaydığı diğer İslami söylemler için de kendisini göstermektedir. Bunun bir örneği olarak çalışmanın izleyen bölümlerinde Diyanet'in dinsel iktidar kurumu olarak bu İslami söylemlerden biri olan Aleviliği nasıl temsil ettiğinden söz edilecektir. Ancak öncelikle dönemin yaşayan Alevi dinselliği ve bu dinselliğin temsili noktasında rol üstlenen Alevi otoritelere değinilecek, böylece Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilik temsiline nasıl bir zeminde gerçekleştiği tartışılacaktır.

4. Aleviliğin Kentleşmesi ve Alevi Dinsel Otoritesinin Dönüşümü

Alevi cemaatinde Alevilik hakkında dinsel bilgi üreten ve yayan dinsel iktidar olarak adlandırılabilir merkezi bir kurum, organ ya da kurul yoktur. Alevi dinselliğinin geleneksel taşıyıcıları, dede olarak adlandırılan ve dinsel otorite de diyebileceğimiz dinsel liderlerdir. Ocak sisteminden yetişerek gelen dedeler büyük bir saygı ve hürmet duyulan kişilerdir. Ancak modernleşen Alevilik ile ocak sistemi zayıflamaya başladığından Alevi bilgeliğinin geleneksel taşıyıcısı konumunda bulunan dedeler bu konumlarında gerilemişler ve ocaklı olduklarından hala saygı görseler de, artık bir bilgi teminatı olmaktan çıkmışlardır (Massicard, 2007: 123).

Özellikle 1950'lerden sonra kentleşme süreçleri ve modernleşme sonucunda Aleviler içinde eğitim olanakları artmış ve formel eğitimden geçmiş Alevi yazarların yayın hayatına girerek Alevilik üzerine çeşitli eserler vermeye başlamaları ile Alevi otoritesinde bir dönüşüme tanık olunmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınları vasıtasıyla Alevilik temsiline giriştiği bu süreçte Alevi otoritesi de daha heterojen bir yapıya doğru evrilmiş ve dedelerin yanı sıra eğitilmiş Alevi yazarların da dâhil olduğu bir yapıya dönüşmüştü.

Dinsel otoritenin bu şekilde heterojenleşmesi, dinin yeniden yapılanmasının bir sonucu olarak okunabilir. Fransa'da Katoliklik üzerinden benzer süreci analiz eden Jean Bauberot, 1905'te Fransa'da kilise-devlet ayrışmasını yorumlarken yeni bir insan tipinin gelişip, kabul görmeye başladığının altını çizer. Bauberot'un "Katolik Entelektüel" adını verdiği bu kişiler, Katolik edebiyat ve sanat dünyasında çekici hale gelir. Böylece "1905-1915 yılları arasında Katolikliğe dönenlerin sayısı hızla artar" (Bauberot, 2018: 218). Bauberot'un Katoliklik özelindeki analizini Aleviler üzerine taşıyan Şehriban Şahin ise Alevilik içerisinde ortaya çıkmaya başlayan "araştırmacı-yazar" kesiminin otorite konumuna gelmeleriyle Alevi bilgi ve sosyal organizasyonu üzerinde dedelerin sahip olduğu geleneksel tekele meydan okunduğunu ve bunun Alevi dinselliğinde bir çöküşü işaretlediğini ifade eder (Şahin, 2001: 105). Oysa Bauberot'a göre böylesi bir değişim dinsellikte bir

çöküş anlamına gelmemektedir. Aksine, dinselliğin “kurum” ve “dernek” yapılanmaları arasında bir dönüşümdür söz konusu olan. Yani, “din kurum olarak çöküş halindedir ama toplumsal bir fenomen olarak hiç de öyle değildir [...] (dinsellik) canlı ve güçlü bir dernekleşme boyutu kazanmıştır. Dernek, irade ve özgür bir katılımı varsayar. Kuralları, kendisine katılmayı, kendisinin bir parçası olmayı seçenler için ve bu seçim süresince geçerlidir” (Bauberot, 2018: 215).

Alevi otoritesi de benzer bir süreci deneyimleyerek kentleşme süreci boyunca Aleviliğin otantik coğrafyalarından büyükşehirlere göç ederek büyükşehirlerde kentsel oluşumların temellerini atmışlardır. Dernek, vakıf ve bunlara bağlı cemevleri kentli Alevi otoriteleri vasıtasıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Kentte ortaya çıkan bu kurumlar, dinsel topluluğun yeni bir görünüm kazanmaya başladığının habercisi olmuştur. Dinsel ayinlere cemaat içi katılım zorunluluk olmaktan çıkmış ve Alevilik, dernekler vasıtasıyla artık gönüllülük esasına dayanan bir dinsel biçimine kavuşmaya başlamıştır. Diyanet Aylık Dergiler vasıtasıyla gerçekleştirilen Alevilik temsili sürecinde yukarıda anılan bu durum Alevilik içinde oldukça yaygın hale gelmiştir.

Dinsel ayinlerde zayıflama, buna mukabil dernekler ve vakıfların niceliksel artışı ile bu kurumlar aracılığıyla günlük hayat sorunlarının öne çıkmaya başlamasının Alevilik için dinsel bir çöküş anlamına geldiğini söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Kristiza Kehl-Bodrogi'nin belirttiği gibi “Alevi dindarlığı büyük ölçüde sosyal gerçekliğe uyum sağlamaya yöneliktir” (Kehl-Bodrogi, 2012: 106). Hatta inançlı olmanın bir ölçütü ayinlere katılmaktan ziyade toplumsal gündelik yaşamın kendisidir. Bodrogi'ye göre, Aleviler teolojik spekülasyonlar ve biçimsel dini kurallardan çok günlük yaşamda ustalaşmaya önem vermektedirler. Buna göre inanç sistemlerinde Tanrının konumu, topluluğun dini liderleri yani dedelerden ve insanlar arası ilişkilere kıyasla daha geri plandadır (Kehl-Bodrogi, 2012: 106). Bu açıdan bakıldığında, sosyoloji disiplini içerisinde başlıca amacı toplumsal bütünleşmeyi sağlamak olarak görülen dinlerin ritüellerine katılımın zorunluluktan gönüllülüğe doğru kayması bir sekülerleşme olarak okunabilmesi mümkün olmakla birlikte bunun Alevi dinselliğinde bir çöküş yarattığı söylenemez.

Kentleşme süreci neticesinde Alevi otoritesinin yapılanmasında bir dönüşümün gerçekleşmiş olmasının nedenlerinden biri de bu kentleşme sürecinin Alevi topluluğunu Alevi olmayan topluluklar ile bir arada yaşamak zorunda bırakmış olmasıdır. Aleviler, kentleşmeye başlamadan önce görece dışarıya kapalı yaşam alanlarında yaşamakta ve Sünni çoğunluk ile nadiren temas halinde bulunmaktaydılar. Oysa bu göç süreci; hem Sünni toplulukla, hem de aynı zamanda resmi devlet kurumları ile karşılaşmayı ifade etmekteydi. Dolayısıyla “dışarıyla” her bir temas; topluluğu çözümlenmesi, açıklanması gereken çeşitli sorunlar ile karşı karşıya getirirken topluluğun üyelerinin büyükşehirlerin karmaşası içinde birbirlerini bilgilendirip, haberdar edecek yeni iletişim

olanaklarını kullanma zorunluluklarını beraberinde getirmekteydi. Bu nevi teknolojik, sosyal ve siyasal şartlar; Alevi otoritesinde bir dönüşümü gerekli kılmış ve daha önce kırsal alanda kurumsallaşmaya gerek duymamış olan Alevilik kentsel alanlarda dernekleşerek kurumsallaşma yoluna gitmiştir.

5. Dinsel İktidarla Karşılaşma ve Aleviliğin Kamusal Temsili

Dernek ve vakıfları yaratan yeni Alevi otoritesinin kentsel alandaki karşılaşmalarında en canlı tartışmaları gerçekleştirdiği kurum ise anayasal bir kurum olup dinsel iktidarı temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı olmuştur. Alevi otoritelerinin dinsel iktidar kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ile karşılaşması, Alevilerin dinsel kimliklerinin tanımlanmasında ve Aleviliğin kamusal temsiline nasıl gerçekleşeceği konusunda bir tartışmayı gün yüzüne çıkarmıştır. Bu tartışmanın; kendisini zaman zaman göstermekle beraber en açık şekilde ortaya koyduğu dönem ise 1991 yılının sonları² ve 1992 yılı başlarında Diyanet İşleri Başkanlığı yetkililerinin Diyanet Aylık Dergi'de Alevilik ile ilgili bir sayı ve arkasından tartışmaların devam ettiği ikinci sayıyı çıkarmaya karar verdikleri zaman diliminde yaşananlar olmuştur.

1992 Ocak ayı sayısı ile onu izleyen Şubat ayında çok kısıtlı da olsa devam eden Alevilik tartışmalarını içeren derginin yayınlanmasında Alevilik üzerine çalışmaları da bulunan dönemin Diyanet İşleri Başkanlığı Müfettişi Abdülkadir Sezgin ile Başkan Yardımcısı Hamdi Mert'in girişimleri etkili olmuştur.

Derginin yayınlanmasından önce panel benzeri bir toplantı düzenleyerek Alevilik sayısında röportajları yayınlanacak katılımcıların bir araya getirilmesi hedeflenmiştir. Bu toplantıya; Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert, Diyanet İşleri Başkanlığı Başmüfettişi Abdülkadir Sezgin, Talim Terbiye Kurulu Üyesi Nusret Hatipoğlu, Gazi Üniversitesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Süleyman Sarıtaş, ODTÜ'den Doç. Dr. Mustafa Yılmazkılıç, AKM Türk Şiveleri Genel Sekreteri Hüseyin Çelikcan, Din Kültürü dersi öğretmeni Mehmet Yaman ve Hüseyin Tuğcu ile Alevi Dedesi Süleyman Er katılmışlardır. Alevi otoritelerine göre gizli bir şekilde yapılmış olan bu toplantının (Kaleli, 2000: 59) tertiplenmesi hakkında oldukça kısıtlı bilgilere sahibiz, tüm bildiklerimiz katılımcılardan biri olan Mehmet Yaman'ın aktardıklarından ibarettir. 4 Aralık 1991'de Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert'in kendisini telefonla arayarak üniversite öğretim görevlisi Aleviler ve dedelerin bulunacağı bir panelden söz ettiğini belirten Yaman kendisinin de Ankara'ya gelerek bu panele katılması için

2 1991 yılının sonları, Diyanet Aylık Dergi'nin 1992 Ocak ve Şubat aylarında yayınlanacak sayılarındaki Alevilik temsiline hazırlıklarının yapıldığı ve bu hazırlıklar kapsamında toplantıların düzenlendiği dönemdir.

Bakanlıktan izin alındığını ifade eder. Yaman bu konuşmada ayrıca Mert'in "panelde reaksiyoner olunmayacağını, birbirlerini (Aleviler ile Sünnilerin) destekler şekilde konuşmaları gerektiği" şeklinde bir uyarıda bulunduğunu belirtir (Yaman, 1993: 324). Bu açıdan bakıldığında, ilgili derginin basım ve yayım aşamalarından biri olarak düşünülmüş bu panelin daha ilk aşamada tertipli ve nelerin konuşulacağını daha başlamadan belirlenmiş olduğu görülmektedir.

Yaman, Mert ile yaptığı görüşmenin ardından aynı gece Diyanet İşleri Başkanlığı Müfettişi Abdülkadir Sezgin'den de telefon aldığını ifade eder. Sezgin'in telefonda kendisine Mert'in ifadelerine benzer şekilde; panelde nelerin, nasıl konuşulacağını söylediğini belirten Yaman'ın ifadesine göre Sezgin, "Mustafa Timisi ve bazı Alevi dedeleri ile görüştüğünü Alevilerle Sünniler arasında inanç bakımından bir fark olmadığını bu panelde (bunları) Mehmet Yaman olarak söylemesini uygun gördüklerini belirtir" (Yaman, 1993: 325).

Panel ve arkasından yayınlanması planlanan Alevilik konulu Diyanet Aylık Dergi'nin oldukça planlı bir şekilde hazırlanarak tertiplendiği anlaşılmakla birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın böyle bir girişime neden ihtiyaç duyduğu sorusu hala yanıtlanmamıştır. Alevi otoritelerine göre bu ilginin arkasında Aleviliğin kendi kamusal temsilini kendisinin üstlenmesine yönelik duyulan rahatsızlık bulunmaktadır. 1990'lardan itibaren kendilerini ifade etmeye çalışan, temel hak ve özgürlükleri talep eden Alevilerin böyle girişimlerle karşılaştıklarını ifade eden Alevi yazar Cemal Şener'e göre bunlar "Alevilerin; dergi, kitap, gazete, TV gibi basın yayın organlarında kendilerini ifade etmelerini hazmedememişlerdir" (Şener, 1998: 87). Nitekim ona göre, Star TV'de yayınlanan "Kırmızı Koltuk" adlı TV programında *Cem Dergisi* yazarlarından Doç. Dr. İzzettin Doğan'ın söyleşisi sonrasında Diyanet bu paneli gerçekleştirme gereği duymuştur ("Aleviler Diyanet'e Cevap Veriyor", 1992: 21), (Şener, 1994: 51). Diyanet'in bu girişiminin, Aleviliğin kamuoyunda kendini temsil etmeye başladığı yılların daha başlarına denk gelmesinin bu kamusal temsilin daha baştan önlenmesi amacını taşıdığını belirten Alevi otoriteleri, Diyanet'in bunu kamuoyuna sunulan Alevilik temsilini bozarak ya da bu temsili, Sünnilik ile aynılık üzerinden temellendirerek yapmaya çalıştığını belirtirler. Örneğin, dönemin Semah Kültür Vakfı Genel Başkanı Selim Kazak'a göre bu girişimle dinimiz, Allahımız, kitabımız bir söylemleri ile arada farklılık olmadığını Alevilik diye bir şeyin olmadığını söylemeye çalışmaktadırlar ("Aleviler Diyanet'e Cevap Veriyor", 1992, 21).

Derginin, Aleviliğin kamusal temsilini nasıl gerçekleştirdiğine göz atmak Alevi otoriteler ile Diyanet arasındaki bu tartışmayı çözümlenmede önemli katkılar sunabilir. Ancak bu temsil meselesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir dinsel iktidar kurumunun dahi çok rahat hareket edebildiğini söylemek mümkün değildir. Bir diğer deyişle Diyanet, Aleviliğin kamusal temsiline

müdahil olmak niyetiyle böyle bir girişim de bulunmuş olsa dahi salt Alevilik konusunu bir derginin kapak konusu yapmakta bir takım çekinceler hissetmiştir. Dönemin Diyanet İşleri Müfettişi Abdülkadir Sezgin konu hakkında önemli açıklamalar da bulunarak 1990'lı yılların başlarında Alevilik temalı bir dergiyi çıkarabilmenin kolay olmadığından ve bunu yapmak için dergi içerisinde dengeleyici bir içerik oluşturulmasına gayret edildiğinden bahsetmiştir. Yine Sezgin'in belirttiği üzere, Diyanet Dergi ilk defa Alevilik konusunu ağırlıklı olarak işlemek üzere hazırlandığında Sünni tepkileri azaltmak ve bir denge sağlamak amacı ile derginin yarısı da başörtüsü konusuna 'Bitmeyen Çile: Başörtüsü' başlığıyla" ayrılmıştır (Sezgin, 2002: 128).

6. "Siyasal Bir Tavır Alış" Olarak Aleviliğin Temsili

Kapak konusunda Aleviliğe tek başına yer verme noktasında duyulan çekingenlik iç sayfalarda Aleviliğe dair tutarlı bir temsile yerini bırakmış gibi görünmektedir. Bu kamusal temsilde karşımıza ilk çıkan bileşen Aleviliğin gündeme gelişinin dinsel değil de siyasal bir tavır alışın ürünü olduğu tezidir. Bu tez büyük ölçüde Aleviliğin dinsel otoritelerinin dinsel alanda uzman olmadığı varsayımından hareket ederek Diyanet yetkililerinin dinsel alandaki uzmanlıklarına dayanmaktadır. Örneğin, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert, Alevilik konusunu 1000 yıl öncesine ait bir mevzu olarak nitelendirmektedir. Ona göre Alevilik meselesini açmak "Türkiyemizin gündeminde yeni ufuklara açılmak varken, geriye dönüp bir yandan 1000 yıl öncesinin siyasi tavır ve gelişmelerini dini gerçeklikler imiş gibi gündeme hesapsızca furya etmek" anlamına gelmektedir (Mert, 1992: 6). Sezgin ise "siyasal bir tavır alış olarak Alevilik" temsilini sürdürmekle birlikte bir yandan bu siyasal tavır alış dönemin Alevi otoritelerinin bir niteliği olarak kodlamakta, diğer yandan Alevilik temsili ile Alevi otoriteleri arasında bir mesafe koyarak Alevilik konusunu gündeme getirenlerin Alevilikle ilgisi olmayan ve Alevilikten anlamayan kişiler olduğunu belirtmektedir. Ona göre, "Alevilikle ilgili ortada görünenlerin hiçbir incelemesi yoktur. Kendi yanlışlarını din veya mezhep sanmaktadırlar, olay bu kadar basittir" ("Abdülkadir Sezgin ile Söyleşi", 1992: 17). Görüldüğü üzere, burada dinsellik toplumun kendini temellendirme işlevine sahip olan ve yaşanan bir olgu olmaktan çıkartılmakta buna karşın sadece dinsel alanda kotarılması gereken teorik bir mevzuya indirgenmektedir. Aksini yapanlar, bir diğer deyişle, dinsel alan içinde olmayıp din üzerine söz söyleyenler ise "dış mihrakların güdümünde olmak"la suçlanmaktadırlar. Keza Sezgin, Alevilik adına konuşarak Aleviliği temsil ettiklerini iddia edenleri Alevilikten kopuk ve dış mihrakların güdümünde olanlar şeklinde tanımlamaktadır:

Ülkemizde yaşayan Aleviler de bu öze bağlı, Hazreti Ali gibi 'iyi müslüman' olmak için gayret eden insanlardır. Fakat Batı bizden fazla

çalışmakta ve insanımızı 'ateist' yapma ve bölme gayreti içindedir. Bizim kendi insanımıza batılı dostlardan daha fazla sahip çıkmamız lazımdır. Piyasada Alevilik adına konuşan, yazan ve meydanda görünenler genellikle Alevi değildir. Ya eski Marksisttir ya da 'ateist' olduğu söylenen insanlardır" (Yazım ve imla hataları yazara aittir) ("Abdülkadir Sezgin ile Söyleşi, 1992: 16).

Sezgin'in ifadeleri Alevilik ve Alevileri birbirinden ayırmakta, dinsel iktidarcı makbul görülebilecek dinsel bir Alevilik özü tanımlamaktadır ve bu öze uygun olmadığını düşündüklerini dinsel anlamda Aleviliğin dışına atarak Alevileri "bir takım çevrelerin" yaptığı siyasal hesapların aktörleri veya nesnesi olarak temsil etmektedir.

Panel katılımcılarından, kendisi de bir Alevi olan Süleyman Sarıtaş da yine benzer bir şekilde siyasallaşmış olarak tanımladığı Alevileri, Marksistlerin oyununa gelmekle ve bu vesileyle Alevilik ile Sünnilik arasında fark yaratmaya çalışmakla suçlamaktadır. Sarıtaş'a göre 1980 öncesi Çorum olaylarına kadar Alevi-Sünni ayrımı diye bir şey yoktu, Marksistlerin Alevileri kullanması suretiyle yani Aleviliğin siyasallaşmasıyla bu ayrım ortaya çıkmıştır ("Süleyman Sarıtaş ile Söyleşi", 1992: 18). Sarıtaş'ın, bu ifadeleri Aleviliği 1980 sonrasının siyasal oluşumu olarak nitelmesi bakımından ilginçtir. Fakat bundan da önemlisi, dinsel iktidarın söylemini kabul ederek Aleviliği dinsel ve siyasal olarak ayırması ve siyasal Aleviliği ise dinsel özden uzaklaşan, artık Alevilik olmayan bir olgu olarak tasavvur etmesidir. Böylece iktidarın "iyi Müslüman" söylemine halel gelmemekte ve Alevilik dinsel anlamıyla Sünniliğin içinde eritilmektedir.

Aleviliğin bir siyasal mesele olarak temsili aynı zamanda bu meseleyi gündeme getirip kamuoyunda görünürlük kazanmasına yol açan kişi ve kurumlara karşı eleştiri olarak da okunabilir. Bu noktada Diyanet Aylık Dergi'nin, kim olduklarına bakılmaksızın Aleviliği gündeme getirenlere karşı çok açık bir tutum takındığı ve bu kişileri "bölücülükle" ya da suni sorun yaratmakla suçladığı görülmektedir. Örneğin, Mert'e göre bu sorunu gündeme getiren politikacılar doğruyu görememekte, vebali ağır olacak yaklaşımlarda bulunmaktadırlar. Dönemin koalisyon hükümetinin başbakanı Süleyman Demirel'in "bundan sonra göğsünüzü gere gere Alevi olduğunuzu söyleyeceksiniz" yönündeki açıklamalarına istinaden bunları söyleyen (Şener, 1994: 52) Mert'e göre, "sorumluluk mevkiinde olanların bile akıntıya kürek çekmeleri; ateşi söndürecek yerde alevlendirecek yaklaşımlarda bulunmaları... Gündelik heyecanlar yatıştıktan sonra anlaşılacak ki, kapanmış yaraları deşmek kimseye fayda sağlamayacaktır" (Yazım ve imla hataları yazara aittir) (Mert, 1992: 6). Görüldüğü üzere siyasal iktidarın en tepesindeki başbakanı dahi eleştirebilen Mert, bu konuda tavizsiz bir tutum sergilemektedir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Said Yazıcıoğlu ise Alevilik konusunu gündeme

getirenlerin dini; ideolojik ve siyasal mülahazalar noktasında değerlendirdiklerini belirtmektedir. Ona göre, “ülkemizde dini kaynaklı bir mezhep problemi yoktur. Toplumumuzun bütün fertlerini kucaklayan ve bütünleştiren en önemli unsur yüce dinimizdir. Dinin siyasi ve ideolojik mülahazalarla değerlendirilmesinin İslamiyetin bütünleştirici esprisi ile bağdaşmayacağı açıktır” (Yazıcıoğlu, 1992: 1). Yazıcıoğlu'nun ifadesi konu hakkında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi görüşünü yansıtmaması bakımından özellikle önemlidir. Burada da dinsel alanın özerk bir alan olması gerektiği ve bu alanda yalnızca dinsel yetkililerin söz söyleme hakkı bulunduğu dair bir yaklaşım söz konusudur. Keza analizde, Aleviliğin gündeme getirilmesinin dinin siyasal ve ideolojik mülahazalarla harmanlanmasının bir sonucu olarak değerlendirildiği görülmektedir. Keza ilahiyatçı bir akademisyen olup Alevilik üzerine çalışmaları ile tanınan Ethem Ruhi Fıçlalı da Alevilik konusunu gündeme getirmeyi ayrılıkçı siyasal kavramlarla değerlendirerek bu çevreleri bölücülüğe teşvik etmekle suçlamaktadır. Ona göre Alevilik “ülkemizde bazı çevrelerin kasıtlı denebilecek bir telaşla zaman zaman gündeme getirdiği” ve bu vesileyle vatandaşlarımızı “bir anlamda bölücülüğe teşvik” ettiği bir konudur (Fıçlalı, 1992: 35). Dinin, dinseliliğin temsilini özellikle dinsel alandaki uzmanların nazari çalışmalarına indirgeyen dinsel iktidarın bu bakış açısı, dinsel alanda görmediği aktörlerin tümünü siyasallaşmış olarak görme eğilimini taşımakta ve onları bölücülükle yaftalamaktadır. Dahası pek çok yerde de görüleceği üzere dinsel iktidar kurumu yetkilileri tekrar alan içinde yapılan bilimsel çalışmaları dinselilik üzerine konuşmanın şartı haline getirmekte aksi durumda söylenenlerin siyasal olduğunu iddia etmektedir. Diyanet yetkililerine göre Aleviliğin siyasal ve ideolojik görüşlerle birleştirilerek sunulmasının nedeni bu konuyu kamuoyu gündemine getirenlerin bilimsel, dinsel ve tarihsel gerçeklerden kopuk olmasından başka bir şey değildir. Bir eserinde bunu oldukça açık bir şekilde yansıtan Sezgin'e göre,

Bugünkü Alevilik, Alevi liderlerin elinde istismar edilmekte ve yanlış yönlendirilmektedir [...] toplumla ilişkisi kesilen, suçlu olduğu için topluma sokulmaması gereken, düşkün durumundaki adamlar Alevi liderliği yapmakta, Alevicilik yapmakta ve onların ortaya attığı fikirler, yanlışlar cehalete dayanan, hiçbir dini, ahlaki, hukuki, tarihi, sosyolojik tabanı olmayan, delili olmayan bilgilerle insanları yanlış yönlendirmektedirler (Sezgin, 1998: 116).

Diyanet Aylık Dergi'nin Aleviliği siyasal bir mesele olarak temsil etmesinden, siyasal mekanizmalar işletilerek Alevi yurttaşlara insan hakları ve dinsel haklarının teslim edilmesi suretiyle Alevi sorununun çözüme kavuşturulabilir olduğunu düşündüğü anlaşılmalıdır. Tam aksine Diyanet'in bakış açısına göre, ortada çözümlenmesi gereken bir mesele yok gibidir. Hatta,

Alevilik meselesinin gündeme getirilmesi, “insanın temel hak ve hürriyetlerinin gereğinden biraz da fazla telaffuz edilmesinden” başka bir şey değildir (Mert, 1992: 6). Mert, insan haklarının gereğinden fazla telaffuz edildiği dönemlerin ise siyasal kriz dönemleri olduğunu belirterek Alevi-Sünni ayrımının da hep bu dönemlerde “hortlatıldığını” iddia etmektedir. Ona göre,

Alevi-Sünni ayrımı geçmişe baktığımızda belli dönüm noktalarında hep gündeme getirilmiş: 27 Mayıs 1960 sonrasında, 12 Mart 1971 döneminde, 12 Eylül 1980 ve müteakip yıllarda... İşte bir de şimdi: Adeta yeni bir ihtilal ‘ama bu defa sivil’ dönemini hatırlatan 21 Ekim seçim sonrası kurulan koalisyon hükümetine ‘Hoş geldin’ der gibi (Mert, 1992: 6).

Yazıcıoğlu da Aleviliğin kriz dönemlerinde gündeme getirildiği konusunda hemfikirdir. İçinde bulunulan dönemin de benzer nitelikler taşıdığını düşünen Yazıcıoğlu bu nedenle Alevilik konusunun gündeme getirilmesine şaşırmadığını ifade eder (“Kıyamete Kadar Birlikteyiz”, 1992: 21).

Alevi otoriteler, Diyanet’in bu tarz açıklamalarıyla salt dinsel bir iktidar değil, aynı zamanda siyasal iktidar gibi konuştuğu iddia etmişlerdir. Nitekim Reha Çamuroğlu, Diyanet yetkililerinin bu açıklamalarını devlet ve Diyanet arasında bir yer değiştirme olarak okumaktadır (Çamuroğlu, 1994: 18).³ Ona göre “Diyanet, görevi din işleriyle sınırlı bir devlet kurumu gibi değil de, sanki devletin kendisi gibi hareket etmektedir, öyle ki güvenlik, ülke bütünlüğü, ülkeyi ‘dış tuzaklar’dan korumak vb. sorumluluklar taşıyormuş gibi beyanlarda bulunmaktadır” (Çamuroğlu, 1994: 18). Çamuroğlu ayrıca Mert’in “insan hak ve özgürlüklerinin gereğinden fazla vurgulandığı”na dair ifadesini de fazlaca tehditkâr bulmaktadır. Zira bir devlet kurumunun yayın organında hükümete muhalefet etmek ancak insan haklarına aykırı olması halinde mümkün olabildiği, aksi takdirde suç oluşturduğu halde Mert bunun tam tersini yani insan haklarının kendisini eleştiri konusu yapabilmektedir (Çamuroğlu, 1994: 19). Diyanet İşleri Başkanlığı gibi dini hizmetlerin sunumuyla görevli bir kurumun adeta kamu güvenliğiyle ilgili bir birim gibi çalıştığına dair emareleri yansıtan benzer görüşleri dönemin Diyanet İşleri Başkanı Said Yazıcıoğlu da ifade etmiştir. Yazıcıoğlu, Alevilik konusunu kastederek şunları belirtir; “ülkemiz hassas olduğu kadar stratejik bir coğrafya üzerindedir. Etrafımız bir ateş çemberi gibidir. Bu hassas ortamda mevcut hassasiyetlere yenilerini ilave etmenin ülkemizin hayrına olmayacağı açıktır” (Yazıcıoğlu, 1992: 1).

3 1982 Anayasası’nın 136. Maddesine göre genel idare içinde Anayasal bir kurum niteliği kazanan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın amacının, “milletçe dayanışma ve bütünleşme” olarak gösterildiğini de hatırlatmak gerekmektedir. (Kili, Gözübüyük, 2000: 311).

Siyasal bir mesele olarak Alevilik temsilinin uzantısı olarak nitelendirilebilecek bu güvenlik söylemleriyle birlikte düşünülmesi gerek bir diğer husus da Alevilik ve Sünnilik arasında bir farkın olmadığı ve Diyanet'in "gerçek Aleviliği" temsili ettiği iddiasıdır. Diyanet Aylık Dergi'de bir röportajı yer alan ve Alevi olduğu iddia edilen Nusret Hatipoğlu'nun ifadeleri bunu açık şekilde yansıtmaktadır. Ona göre, kamuoyunun gündemine getirilen Alevilik meselesi ne geçmişte, ne de günümüzde bir problem teşkil etmiştir. Alevilerin hiçbir sorunu bulunmamasına rağmen, şimdi bu mesele suni olarak gündeme getirilmektedir ("Nusret Hatipoğlu ile Söyleşi", 1992: 12). Hatipoğlu kendisiyle yapılan röportajda Alevilik ve Sünnilik arasında her hangi bir problem yaşanmamasını bu iki topluluk arasında inanç bakımından hiçbir farklılığın olmamasına bağlamaktadır. Burada Alevilik ve Sünnilik arasında herhangi bir farkın bulunmadığı söylemi, Diyanet Aylık Dergi'nin Alevilik sayısında röportajları yayınlanan neredeyse tüm katılımcıların temel referansı olduğunun da altının çizilmesi gerekmektedir. Örneğin, ilahiyatçı Fırlalı da benzer görüşleri ifade etmekle birlikte benzerlik tezinde meseleyi daha da ileriye taşımaktadır. Aleviliği, Türkmen Sünniliği olarak tanımlayan Fırlalı'ya göre bunun aksini iddia etmek bölücüdür. Ona göre Alevilik konusu bozguncuların elindedir ve bu kişiler aslında "Türkmen Sünniliği" olan Aleviliği yanlış konumlandırmaktadırlar:

Türkmen Sünniliği diye isimlendirdiğim İslam öncesi ve sonrası kültür ve inançları telifçi ve uzlaştırıcı bir biçimde kendine mahsus özellikleriyle ortaya koyan tam bir İslami inanç ve kültür olgusudur [...] (Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konuyu) kötü niyetli ve bozguncu veya iyi niyetli ama yeterli, doğru bilgisi olmayan çevrelerin istismarından çekip çıkarması iyi olmuştur (Fırlalı, 1992: 35).

Dinsel alanın bir üyesi olmasının getirdiği meşruiyete yaslanarak Alevilik temsiline soyunan Fırlalı'nın ifade ettiği "Türkmen Sünniliği olarak Alevilik" tezi her ne kadar yaşanan Aleviliğe ters gibi görünse de Fırlalı yaşayan Aleviliği değil de kendi nazari tezlerini gerçek Alevilik temsili olarak sunmaktadır.

Sadece Derginin değil, Diyanet'in de Aleviliğe yönelik genel bakış açısının bu benzerlik üzerinden temellendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Diyanet Vakfı üzerinden Alevi köylerine cami yapımına öncülük etmesi tam da bu benzerlik tezi üzerinden anlaşılabilir bir olgudur (Mert, 1992: 7). Fakat burada belirtmek gerekir ki, bu benzerlik temsiline rağmen Diyanet yetkileri her ne kadar ateist, Marksist olarak tanımlamak suretiyle makbul görmedikleri Alevileri Alevilik dışına atarak sorunu çözdüklerini var saysalar da Alevilikle Sünniliğin aynı olmadığını bilincindedirler ki çabaları da bu farklılığı ortadan kaldırma yönündedir. Alevi köylerine camii yapılması salt benzerlik iddiasını temellendirmek için değil, aynı

zamanda Aleviliğin Sünniliğe asimile edilmesi amacını da taşımaktadır. Nitekim dinsel iktidar, Aleviliğin dinsel otoritelerine kıyasla kendisinin toplulukla arasında daha fazla mesafe bulunduğunun farkındadır ve bu mesafeyi aşmak yönünde çalışmaktadır. Alevi otoriteleri de bu tutumu asimilasyon girişimi olarak nitelendirmektedir. Alevilik ile Sünniliğin aynı şey olup, birbirlerinden farkı olmadığına yönelik bir Alevi temsili yaratmak isteyen Diyanet İşleri Başkanlığı'nı eleştiren Alevi otoritelerinden Lütfü Kaleli de temel amacın asimilasyon olduğunu belirtir. Ona göre bu söylem ile “madem ki Allah’ımız bir, Kitab’ımız bir, Peygamber’imiz bir; o halde Aleviliğe ne gerek var?!” demek istenmekte ve böylece Aleviliğin “Sünni İslam içinde eritilmesi suretiyle yok edilmesi öngörülmektedir” (Kaleli, 2000: 58). Diyanet’in bir asimilasyon ajandası olduğunu iddia eden bir diğer kişi ise Diyanet’in ilgili paneline de katılan Mehmet Yaman’dır. Yaman ilgili panele katılmakla birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı’na İslami bir kurum olarak bakmadığını, aksine onu Sünni bir kurum olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre;

Devlet ve Diyanet yetkilileri yıllarca (önceki yüzyıllarda, iktidardakilerin yaptığı gibi) tek taraflı olarak, hep Alevilere hücum edip, Sünni görüşü desteklemekle, bu millete (Alevi’ye de Sünni’ye de) iyilik değil fenalık yapmışlardır. Yüzyıllardır Aleviliği yok saydıktan ve düşmanlık tohumları ektikten sonra şimdi de kalkmış bu derde çare aramaya başlamışız. Nasıl mı? ‘Yüzde 99’u Müslüman olan ülkemizde, Alevi-Sünni ayrımı yoktur. Hepimiz kardeşiz. İki kesimin de din bilginleri, dedeler ve hocalar Ankara’ya gelinler, uzlaşalım!’ diyerek (Yaman, 1993: 320).

Yaman Alevilik ve Sünnilik arasında bir farklılık yokmuş gibi kamuoyu temsili oluşturmaya çalışan Diyanet’i eleştirmesine rağmen panele katılımından dolayı kendisi de Alevi otoritelerince eleştirilmiştir, ancak daha sonra kendisi de bu eleştirilerin haklı olduğunu kabul etmiştir. Yaman’ın bu kabulünde Diyanet’in Alevilik temsili oluşturmaya çalışırken ne türden süreçleri işlettiğine bizzat tanık olması da etkili olmuştur. Bu bağlamda Diyanet’in Aleviliğin kamusal temsiliinde manipülasyondan deformasyona kadar çeşitli süreçleri işlettiğini belirtmiştir. Panelden sonra kaleme aldığı kitabında süreci ayrıntılarıyla anlatan Yaman, panele katılanlardan biri olan ve Alevi olduğunu iddia eden Hüseyin Tuğcu adında İmam Hatip öğretmeninin Aleviliği ve cem törenlerini kötülediğini ve Muaviye’ye ‘hazreti’ unvanı ile hitap ettiğini belirtmektedir. Yaman’a göre Tuğcu bunu ağız alışkanlığına bağlamaktadır (Yaman, 1993: 329). Yaman, ayrıca Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Hamdi Mert ile katılımcılardan Süleyman Dede arasında geçen şu konuşmayı da aktarmaktadır: “Başkanın ‘Alevilikte içki helal mi?’ sorusuna karşın Süleyman Dede’nin verdiği ‘içki, içmesini bilene helal, bilmeyene haramdır. Kur’an’da içki vardır...’ cevabına binaen başkanın itiraz ederek dedeyi susturmak istediğini belirtir (Yaman, 1993:

331-332). Keza yine, başkanın ‘halifelik kimin hakkı idi?’ sorusuna dedenin verdiği cevapta halifelik Hz. Ali’nin hakkı olduğu ve Ebu Bekir’in bunu zor ve hile ile Ali’nin elinden aldığı ifade edilince, Mert’in bu konunun anlatılmadan geçilmesini istediği ifade edilir” (Yaman, 1993: 332). Benzer deformasyonların kendi konuşmaları için de yapıldığını belirten Yaman, bu konuşmaların da Diyanet Aylık Dergisi tarafından aynen değil de eklemeler ve çıkarmalarla yayınladığını belirtir. Diyanet panelindeki konuşmalarına, kendisini Sünnileşmiş biri olarak gösteren ifadelerin sonradan eklendiğini ifade etmektedir (Yaman, 1993: 357). Alevi farklılığını yok saymakla kalmayıp bunu da Alevilere söyletmeye çalışan dinsel iktidar buradan da görüldüğü üzere Alevilerin kamusal temsili benzerlik üzerinden kurmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Alevileri benzerlik üzerinden kurduğunu ve onları Hanefi mezhebine mensup tasavvufi bir hareket olarak tanımlamaya devam ettiğini belirten Cihan Tuğal da bu kurumun devletin Sünnileştirme siyasetinin en kararlı temsilcisi olduğunun altını çizmektedir (Tuğal, 2005: 493-502).

Diyanet Aylık Dergi’nin tüm bu manipülatif ve deformasyon içerdiği iddia edilen röportajlarının okuyucuları yalnızca dergiyi takip edenlerle de sınırlı kalmamıştır. Bu temsil günlük gazeteleri kullanmak suretiyle de devam etmiştir. Diyanet Aylık Dergi’de yayınlanan Alevilik sayısındaki röportajlar Hakan Tartar tarafından Sabah Gazetesi’nde de 3 Şubat 1992’de başlayıp 8 gün boyunca yayınlanmaya devam etmiştir (Kaleli, 1993: 138). Ancak bunun arkasından Alevi otoriteleri de bu röportajlara yönelik görüş ve eleştirilerini 13 Şubat-18 Şubat 1992 tarihleri arasında yine Sabah gazetesinde yayımlatmışlardır. Diyanet’in yaptığı toplantının içeriği ilgili gazetede “Alevi dedelerinin bakış açılarının topluma yansıtılması” olarak sunulmuştur (“Kıyamete Kadar Birlikteyiz”, 1992: 21). Genel anlamda yazı dizisinin başlıklarının da derginin içeriğiyle uyumlu bir şekilde seçildiğini belirtmek gerekir. Örneğin dizinin ikinci gününde yer alan yazının başlığı “Alevilik siyasi bir harekettir” şeklinde seçilmiştir ve bu başlık aynı zamanda dergide de yer almaktadır (“Alevilik Siyasi Bir Harekettir”, 1992: 18). Gerek dergide, gerek gazetede yayınlanan yazılara yönelik karşı görüş bildiren Alevi otoritelerinin de Sabah Gazetesi’nin 13 Şubat 1992 tarihli sayısında “Alevilik ve Sünnilik arasında bir fark yoktur” söylemini reddettikleri görülür (“Diyanet Aleviliği Yok Etmeye Çalışıyor”, 1992: 19). Gazetede yayınlanan görüşlerin Semah Kültür Vakfı, Cem Dergisi, Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği, Avrupa Alevi Cemaatleri Federasyonu, Turhal Kültür ve Dayanışma Derneği, Erzincan Başköy ve Çevre Köyleri Kültür ve Dayanışma Derneği gibi pek çok Alevi otoritesinin imzasını taşıdığı belirtilerek, “Alevilik İslamiyet’i kendi değer ölçüleriyle yorumlayan erdemli bir yol” olarak tanımlanır. Bunlara ek olarak, Diyanet’in sözde Alevi dede ile yurttaşlar bularak veya yaratarak Aleviyi Aleviye karşı kullanıp ülke bütünlüğünü zedeleyici,

bölücü işler yaptığını ifade etmişlerdir (“Diyanet Aleviliği Yok Etmeye Çalışıyor”, 1992: 19).

Alevi otoriteleri, ‘sözde Alevi’ olarak nitelendirdikleri bu kişilerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından ortaya konulan Alevi temsilini meşrulaştırıcı işlev üstlendiklerini iddia etmişlerdir. Böylece Diyanet’in Alevilik üzerine sunduğu resmi söylemin gerçek Aleviliği yansıttığı görüşüne katkıda bulunmuşlardır. Oysa onlara göre Alevilik bunun tersidir. Semah Kültür Vakfı Genel Başkanı Selim Kazak benzerlik yönündeki bu temsili eleştirerek Alevilikte peygamberin ve kitabın İslam’dakiyle aynı olmasının Aleviliğin, Diyanet’in iddia ettiği tanıma tekabül etmek zorunda olmadığını belirtir (“Laiklik İlkesi Ortadan Kaldırılmak İsteniyor”, 1992: 21).

Diyanet’in; Alevilik ile Sünnilik arasında kurduğu benzerlik yönündeki kamusal temsilin sadece dinsel bir anlam taşıdığını belirtmek de pek mümkün değildir. Bu kamusal temsilin aynı zamanda Aleviliğin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi noktasında ileri sürülen talepler için de bir set olarak anlaşılması gerekmektedir. Çünkü Diyanet’in Alevilik temsilinde, Alevilerin bu kurumda temsilini isteyen çevreler de Aleviliğin dışına itilmekte ve ateist ya da Marksist olarak konumlandırılmaktadırlar. Örneğin, Hüseyin Tuğcu’ya göre “Marksist ve Ataiist olduğu halde Alevilik maskesi altında ideolojik yaklaşım ve iddialar var diyorlar ki; ‘Diyanet’te biz de temsil edilmeliyiz.’ Bunu Aleviler söylemiyor. Bir Alevinin bunu söyleyeceğine inanmıyorum. Bunu Marksistler söylüyor” (“Hüseyin Tuğcu ile Söyleşi”, 1992: 15). Katılımcılardan Hüseyin Çelikcan ise Diyanet’te temsil meselesini “Türkiye’nin bütünlüğü” gibi güvenlikçi bir tutumla değerlendirerek Diyanet’te temsil isteğinin Türkiye’nin bütünlüğüyle ve İslam’ın bütün olması vasfıyla bağdaşmayacağını ifade eder. Katılımcı, Diyanet’in siyasal bir mesele olarak Alevilik tezini devam ettirir ve Aleviliğin bir din, bir mezhepten ziyade siyasal bir tavır olduğunun altını çizer (“Hüseyin Çelikcan İle Söyleşi”, 1992: 10). Burada dinsel iktidar kurumunun Alevilik temsilinde, Alevilerin Alevilik üzerine söylemlerinin siyasal, ideolojik tezler olarak sunulmasının yanında Aleviliğin bizzat kendisinin de siyasal bir tavır alış olduğu yönündeki temsili de açık bir şekilde yansımaktadır.

Alevi otoritelerin iddiasına göre, Diyanet’te Aleviliğin temsiline yönelik talepler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından o denli dikkate alınmıştır ki, kurumda olası bir Alevi temsilini önlemek için o dönemde kendilerinin bağlı bulunduğu bakanlık vasıtasıyla bir kanun çıkarmaya bile çalışılmıştır. Kaleli’ye göre, Diyanet’te Alevilerin temsilini önlemek için “Diyanet’i yeniden yapılandırıyoruz” gerekçesiyle yeni bir kanun çıkartılması için bile önayak olunmuştur (Kaleli, 1993: 142). Gerçekten de Cumhuriyet Gazetesi’nde yayınlanan 22 Mayıs 1992 tarihli habere bakıldığında, dönemin Devlet Bakanı Ekrem Ceyhun’un, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın teşkilat ve görevleriyle ilgili yasa taslağına “Diyanet İşleri teşkilatında görev alabilmek için 657 sayılı Devlet

Memurları Yasası'nda yer alan genel koşulların yanısıra (memur adayının) itikadi, ibadeti tavır ve hareketlerinin İslami törelere uygunluğunun çevresince bilinir olması gerekir” ifadesinin ekleneceğine dair beyanı bulunmaktadır (“Diyanette Alevi'nin ‘Adı’ Yok”, 1992: 1). Kaleli'ye göre bu, tamamen Diyanet'te Alevi temsiline önünü kapatmak için gerekli bir önlem olarak düşünülmüştür (Kaleli, 1993: 142).

Sonuç Yerine

Dinsel iktidar kurumu olarak Diyanet'in çıkardığı derginin Alevilik sayısı kendi dinsel hakikatini Alevilik üzerinden temsil etme çabası olarak görülebilecek denli taraflı bir içerikle donatılmış görünmektedir. Bu temsil özellikle Alevi-Sünni ayrımını yok sayarak benzerlik teması üzerinden ilerlerken Aleviliği gündeme getirmek bölücülükle ilişkilendirilmiş ve Alevilik suni bir mesele olarak tanımlanmıştır. Böylece hem dar anlamıyla Alevilerin Diyanet'te temsil edilmeleri, hem de geniş anlamıyla Alevilerin kamuoyunda kendilerini temsil etmelerinin önünü kesme yönünde bir girişim olmuştur. İlgili dönemde Alevi otoritelerinin de bu dinsel iktidar kurumunun Alevilik temsiline karşı bir eleştiri ve söylem ürettikleri görülür. Bu bağlamda Diyanet Aylık Dergi'nin Alevilik sayısı “temsil” tartışmaları özelinde dinsel iktidar ile Alevilikle organik bağa sahip olan Alevi dinsel otoritesinin birbirleriyle karşılaşması olarak değerlendirilebilir.

Diyanet, dinsel alanda uzmanlaşmış bir kurum olmasının meşruiyetine yaslanarak, dinsel hakikati kendi tekelinde sunmuş, bu hakikat dışında kalanları dinseliliğin dışına itmek suretiyle tanımlamış ve Alevi çevrelerin tavırlarını siyasal tutum olarak değerlendirmiştir. Böylece yaratmış olduğu hakikat temsili, bu temsilin dışındakileri itibarsızlaştırmış ve dinselilik Alevilerin kendisinden alınarak topluluktan uzaklaştırılmıştır. Bir diğer deyişle, Alevilik ile Aleviler arasında bir mesafe yaratılmıştır. Kısacası iktidar, kurumsallaşmış ve teorize edilmiş dinseliliği temsil etmesinin özgüveniyle Alevilik üzerine kamusal bir temsil oluşturmuş bu vesileyle bir mümin olarak Aleviyi tanımladığı gibi Aleviliğin de ne olduğunu belirlemeye yönelmiştir.

Kaynakça

- Abéles, Marc (2012), *Devletin Antropolojisi*, (Ankara: Dipnot Yayınları) (çev. Nazlı Ökten).
Akgündüz, Murat (2002), *Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık*, (İstanbul: Beyan Yayınları).
Asad, Talal (2015), *Dinin Soykütükleri*, (İstanbul: Metis Yayınları) (çev. Ayet Aram Tekin).

- Aslanpay, Nail (1973), *Diyanet İşleri Başkanlığı (1924-1973)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları).
- Başer, Vehbi (1996), "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", *Kur'an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları).
- Bauberot, Jean (2018), *Laiklik: Tutku ve Akıl Arasında 1905-2005*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üni. Yayınları) (çev. Alev Er).
- Bauman, Zygmunt (1995), *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, (İstanbul: Metis Yayınları) (çev. Kemal Atakay).
- Borgeaud, Philippe (1999), *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları) (çev. Mehmet Emin Özcan).
- Buliet, Richard (1972), "The Shaikh-al-Islam and the Evolution of Islamic Society", *Studia Islamica*, XXXV.
- Casanova, José (2006), "Secularization Revisited: A Reply To Talal Asad", *Powers of The Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, (Stanford: Stanford University Press).
- Çamuroğlu, Reha (1994), *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, (İstanbul: Ant Yayınları).
- Dumont, Paul (2011), "Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı", *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üni. Yayınları) (der. Samim Akgönül, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya).
- Durkheim, Emile (2005), *Dini Hayatın İkel Biçimleri*, (İstanbul: Ataç Yayınları) (çev. Fuat Aydın).
- Engels, Friedrich (1990), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Ankara: Sol Yayınları) (çev. Kenan Somer).
- Fırlalı, Ethem Ruhi (1992), "Alevilik Ne Bir Mezhep Konusudur, Ne De Ayrı Bir İnanç Alanıdır", *Diyanet Aylık Dergi*, c. 14.
- Gauchet, Marcel (2013), *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, (İstanbul: İletişim Yayınları) (çev. Zeynep Savaşçın).
- Gellner, Ernest (1992), *Uluslar ve Ulusçuluk*, (İstanbul: İnsan Yayınları) (çev. Büşra Ersanlı, Benar G. Özdoğan).
- Gibb, Sir Hamilton Alevander Rosskeen, Bowen, Harold (1950), *Islamic Society and the West I*, (Oxford: Oxford University Press).
- Güler, İlhami (2004), *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları).
- Gürleyen, Samet (2012), *Siyasî Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Hobbes, Thomas (2004), *Leviathan*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (çev. Semih Lim).
- Kaleli, Lütfü (1993), *Alevi-Sünni İnançında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*, (İstanbul: Alev Yayınları).
- Kaleli, Lütfü (2000), *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*, (İstanbul: Can Yayınları).
- Kehl-Bodrogi, Kristiza (2012), *Kızılbaşlar/Aleviler*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak).
- Kili, Suna, Gözübüyük, Şerif (2000), *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifak'tan Günümüze*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları).
- Maine, Sir Henry Sumner (1906), *Ancient Law*, (New York: Henry Holt and Company).

- Mardin, Şerif (1991), "Modern Türkiye'de Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları) (der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder).
- Mardin, Şerif (2006), "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları), (der. Mümtazer Türköne, Tuncay Önder).
- Massicard, Elise (2007), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, (İstanbul: İletişim Yayınları) (çev. Ali Berktaş).
- Mert, Hamdi (1992), "Kapak Gündem", *Diyanet Aylık Dergi*, c. 13.
- Örs, Birsen (2006), "Siyasal Temsil", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 35.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005), *Toplum Sözleşmesi*, (Ankara: Paragraf Yayınevi) (çev. Turhan Ilgaz).
- Sezgin, Abdülkadir (1998), *Ülkemizde Alevilik-Sünnilik Meselesi*, (Ankara: Ecdad Yayınları).
- Sezgin, Abdülkadir (2002), *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşılık*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları).
- Şahin, Şehriban (2001), *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*, (New York: New School for Social Research) (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Şener, Cemal (1994), *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler*, (İstanbul: Ant Yayınları).
- Şener, Cemal (1998), *Aleviler Ne Yapmalı*, (İstanbul: Ant Yayınları).
- Tuğal, Cihan (2005), "İslamcılığın Dini Çoğulculuk Alanındaki Krizi: Alevilik Açmazı Hakkında Bazı Açılımlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* c. 6, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Weber, Max (2012), *Ekonomi ve Toplum c.1*, (Yarın Yayınları) (çev. Latif Boyacı).
- Yakut, Esra (2005), *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, (İstanbul: Kitap Yayınevi).
- Yaman, Mehmet (1993), *Alevilik: İnanç-Edeb-Erkân*, (İstanbul: Ufuk Matbaası).
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said (1992), "Başyazı", *Diyanet Aylık Dergi*, c. 13.
- Yıldırım, Rıza (2011), "Abdallar, Akıncılar, Bektaşılık ve Ehl-i Beyt Sevgisi: Yemini'nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar", *Bellekten*, c. LXXV.
- Yurdakul, İlhami (2008), *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1828-1876)*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- "Abdülkadir Sezgin ile Söyleşi" (1992), *Diyanet Aylık Dergi*, c. 13.
- "Alevilik Siyasi Bir Harektir", 04.02.1992 tarihli Sabah Gazetesi.
- "Diyanet Aleviliği Yok Etmeye Çalışıyor", 13.02.1992 tarihli Sabah Gazetesi.
- "Diyanet Bölücülük Yapıyor", 15.02.1992 tarihli Sabah Gazetesi.
- "Diyanet'te Alevi'nin 'Adı' Yok", 22.05.1992 tarihli Cumhuriyet Gazetesi.
- "Hüseyin Çelikcan ile Söyleşi" (1992), *Diyanet Aylık Dergi*, c. 13.
- "Hüseyin Tuğcu ile Söyleşi" (1992), *Diyanet Aylık Dergi*, 1992, c. 13.
- "Kıyamete Kadar Birlikteyiz", 03.02.1992 tarihli Sabah Gazetesi.
- "Laiklik İlkesi Ortadan Kaldırılmak İsteniyor", 14.02.1992 tarihli Sabah Gazetesi.
- "Nusret Hatipoğlu ile Söyleşi" (1992), *Diyanet Aylık Dergi*, c. 13.
- "Süleyman Santaş ile Söyleşi", (1992), *Diyanet Aylık Dergi*, c. 13.