TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ

ANABİLİM DALI

GENS'TEN CAN'A: ALEVİLİKTE SİYASAL BİRİMİN İZ DÜŞÜMÜ

Yüksek Lisans Tezi

Banu BULDAK YURTOĞLU

Ankara - 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ

ANABİLİM DALI

GENS'TEN CAN'A: ALEVİLİKTE SİYASAL BİRİMİN İZ DÜŞÜMÜ

Yüksek Lisans Tezi

Banu BULDAK YURTOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Arif Burhanettin KOCAMAN

Ankara - 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

Banu BULDAK YURTOĞLU

GENS'TEN CAN'A: ALEVİLİKTE SİYASAL BİRİMİN İZ DÜŞÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı : **Prof. Dr. Arif Burhanettin KOCAMAN**

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
……	……
……	……
……	……

Tez Sınavı Tarihi ……

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (…../……./2…..)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

……..

İmzası

……

TEŞEKKÜR

Bu tez, eğitim hayatım boyunca emeği geçenlere borcumu ödeyebilme fırsatının küçük bir göstergesidir. Akademik hayatın kriz içine girdiği bir süreçte son anda danışmanım olmayı kabul ettiği için Prof. Dr. Arif Burhanettin Kocaman'a, özellikle tez savunması öncesi zor zamanlarımda vermiş olduğu motivasyon ve destekler için Doç. Dr. Mustafa Şen'e, değerli yardımları için İbrahim Bahadır'a ve akademik gelişimime sundukları katkılar için SBF'deki tüm hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca uzun bir sürece yayılan öğrencilik hayatımda "sen istedikten sonra her şeyi başarabilirsin" diyen annem Müslime Bahadır başta olmak üzere kardeşim Betül Buldak ve ağabeyim Özgür Buldak'a, hayatımda önemli bir yeri olan manevi anne-babam Gülcan ve Şahin Bozkurt'a, çalışmanın her aşamasında titiz katkı ve yönlendirmeleri ile desteklerini hiç esirgemeyen Barış Meriç Demir'e, bu yıpratıcı süreçte varlıklarıyla içimi ısıtan çalışma arkadaşlarıma ve tezin biteceğine dair inancımı her yitirdiğimde bana inanarak beni yüreklendiren ve büyük bir özveri ile her an yanımda olan sevgili eşim Mehmet Yurtoğlu'na sonsuz teşekkürlerimle.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR……i

İÇİNDEKİLER……ii

GİRİŞ……1

-I- ……1

-II- ……7

-III- ……14

BİRİNCİ BÖLÜM: TOPLUM, SİYASAL İKTİDAR VE KUTSAL……26

I. TOPLUM VE SİYASAL İKTİDAR……26

A. Devletten Önce Devletten Sonra: Toplum Sözleşmesi……26

B. Siyasal İktidar: Auctoritas ve Potestas……35

II. KUTSAL VE SİYASAL……44

A. Yasanın Kutsallığı……44

1. Kutsal Yasanın Mitik Kökeni……51

B. Kökene Dönüş: Ritüel……56

1. Zamanın Kavranışındaki Farklılık: Döngüsel ve Çizgisel Zaman……60

İKİNCİ BÖLÜM: ALEVİ TOPLULUĞUNDA CAN……64

I. ALEVİ TOPLULUĞUNUN KANDAŞ TOPLUM YAPISI……64

A. Kandaş Toplum Nedir?……65

B. Gens'ten Can'a Siyasallık……69

II. ALEVİ TOPLULUĞUNUN ÖZELLİKLERİ……73

A. Alevi Topluluğunun Toplumsal / Siyasal Kurumları……73

B. Siyasal Bağ Olarak Can……80

SONUÇ.....94

KAYNAKÇA.....99

ÖZET.....109

ABSTRACT.....110

GİRİŞ

- I -

"Alevilikte siyasal birimin iz düşümü" ifadesi ilk elden bir inanç biçimi ile siyasal olanın bir aradalığını çağrıştırmaktadır. Daha derin bir araştırma ise siyasalın, inancın/kutsal olanın içinden çıkarak anlaşılabileceğini göstermektedir. Sadece bu ifade bile, siyaset katogorisi ile din/kutsal kategorisinin ayrılığını gösteren modern siyaset felsefesinin kabullerine bir karşı çıkışı ifade etmektedir. Bu anlamda bu tez ilk elden, siyasalla kutsalın ayrı kategoriler olmadığını ifade ederken, siyasalın sadece devletin olduğu alanda ortaya çıktığı görüşüne de karşıdır. Devlet, siyasal kavramını anlamamız için tek ve mutlak bir veri olamaz; devletli ya da devletsiz tüm insan toplulukları aynı zamanda ve zorunlu olarak siyasal topluluklardır.

Abeles'in de belirttiği gibi, toplumlara özgü siyasal işleyişi devlet fetişizmine düşmeden kavrayabilmek için bir üst üste binme düşüncesi geliştirmemiz gerekmektedir.[1] Günümüzde ayrıştırılmış alanlar olarak karşımıza çıkan kültür, akrabalık, kutsal, iktidar, ritüel gibi siyasetin ve toplumsal olanın tüm boyutlarını bir arada düşünebilmenin kendisi, siyaset felsefesini bir *devlet felsefesi*ne hapseden alandan çıkıp "siyaset" kategorisini daha kapsayıcı bir inceleme nesnesi olarak ele almayı gerektirmektedir. Ancak böyle bir üst üste binme düşüncesi geliştirilebildiği takdirde, toplumsal olanın aynı zamanda siyasal olduğu ve toplumsal-siyasal alanın kutsal alanla

[1] Marc Abeles, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012, s.143.

ilişkili olduğu anlaşılabilecektir. Böylelikle siyasal olan, sınırlayıcı bir kategori olarak değil, her türlü toplumsal oluşumun niteliği olarak kavranabilecektir.[2]

Bu çalışmada karşımıza çıktığı haliyle *siyasal* ve *kutsal* kavramlarıyla neyin ifade edilmeye çalışıldığı önemlidir. İnsanın, içinde anlamlı ilişkiler ağı kurarak bir arada yaşadıkları topluluk, kuşkusuz ki sadece türsel bir ortaklık üzerinden anlaşılamaz. Eğer tek belirleyici insanın türsel ortaklığı olsaydı, diğer canlılarda olduğu gibi, topluluktan değil bir sürüden söz ediyor olurduk. İnsanın diğer canlılardan farklılaştığı özelliklerden biri olan geçmişten geleceğe bir devamlılığa sahip olduğunun bilincinde olması,[3] insanın topluluk halinde yaşıyor olması sebebiyledir. Topluluğu var eden simgesel düzeyde kolektif süreklilik bilinci siyasal bağ ile tesis edilmektedir. Siyasallık, insanın simgesel düşünme yeteneğinin bir sonucudur. Bu anlamda Aristoteles'in insanın doğuştan siyasal olduğunu dil üzerinden açıklaması önemlidir. Dil, zihnin dış dünyayı anlamlandırma ve ona biçim verme süreci olan simgesel düşünme etkinliğidir. Aristoteles'e göre, bütün canlılar arasında sadece insanın anlamlı konuşma yetisi olan dile sahip olması, onun siyasallığını belirleyen tek şeydir.[4] Bu nedenle topluluk, salt fiziksel bir *bir arada bulunma hali* değil, üyeleri tarafından simgesel olarak kurulan anlamlar ağıdır.[5] Topluluğun kolektif süreklilik bilinciyle simgesel olarak var olmasını sağlayan şeyse siyasallıktır.

---

[2] Georges Balandier, **Siyasal Antropoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. x.

[3] Metin Özbek, **Dünden Bugüne İnsan**, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2007, s. 16.

[4] Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 2014, s. 12.

[5] Antony Paul Cohen, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s.8

Diyebiliriz ki siyasallık, insanın onu diğer canlılardan ayıran türsel bir özelliği olan simgesel düşünme etkinliğinin topluluksal düzeyde açığa çıkmasıdır. Böylelikle siyasallık, "bir insan topluluğunun düzeninini tanımlayan değil, ama bu topluluğun var oluşunu mümkün kılan şeyle ilgilidir" ve bu nedenle de "siyasallığın meselesi aşkınsaldır."[6]

Her topluluk kendini o topluluğun dışındaki bir alana referansla tanımlayabilir. Toplumsal şimdiyi kuran kökensel bir dışsallık, topluluğun o andan ve alandan itibaren var olduğunu söylemektedir. Kutsallık, bu dışsallığın hem ifadesi hem tezahürüdür. Kutsalın tezahürü (*hiyerofani*), insani dünyayı ontolojik açıdan kurar.[7] Bütün inanç biçimlerinde karşımıza çıkan, dünyanın birbirine karşıt olarak kutsal (*sacred*) ve din dışı (*profan*) olmak üzere zihinsel olarak iki alana ayrıldığıdır ve dini düşüncenin ayırt edici özelliği bu ayrıma dayanır.[8] Emile Durkheim'e göre kutsal şeyler sadece tanrılar ya da ruhlardan ibaret değildir; bir taş, ağaç, su kaynağı ya da bir renk veya söz de kutsal olabilir. Kutsal taş veya kutsal ağaca, taş veya ağaç olarak tapılmaz; onların kutsallığı hiyerofani olmalarından, ne taş ne de ağaç olan bir şeyi, kutsal olanı göstermelerinden kaynaklanır.[9] Diğer yandan kutsal olan sadece olumlu özellikler taşımak zorunda da değildir. Arapça'da *kuds* sözcüğüyle karşılanan kutsal, mukaddes temiz anlamına

---

[6] Marcel Gauchet, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.72.

[7] Mircea Eliade, **Kutsal ve Kutsal-dışı**, çev. Ali Berktay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017 (a), s. 22.

[8] Emile Durkheim, **Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005, s.56.

[9] Mircea Eliade, 2017(a), s. 15.

gelmekle[10] birlikte aslında lanetlenen, uğursuz olarak kabul edilen, kirli ya da kötü güçler de kutsalın alanına girer. Her dinsel inanış kendini bu kutsal ve kutsal dışı ayrımı üzerinden var eder. Dinsel inanışın ne olduğu ise farklı biçimlerde ele alınmıştır. "Din, bireyler arasında toplumsal bağlar yaratan ve kutsalla ilişkili olan bir inanç ve pratikler dizisidir. Din (*religion* sözcüğü) Latince *religio*'dan türetilmiştir ve bir yükümlülük ya da *bağ* anlamına gelmektedir; insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmaları".[11]

Siyasal olanın topluma içkin oluşu -diğer bir ifadeyle toplumun siyasallığı- ve kutsalla kurulan bağ, siyasal antropoloji disiplininin temel dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır. Balandier'in deyimiyle bir proje ve uzmanlık sahası olan siyasal antropoloji, insanı bir *homo politicus* olarak düşünmeye ve bütün siyasal örgütlenmelerde ortak olan özellikleri coğrafi ve tarihi çeşitliliği içinde araştırmaya çalışır.[12] Siyasallığın tezahür etme farklılıklarını biçimsel farklılıklar olarak görüp, siyasal içeriğin kendisini koruduğunu düşünür. Bu nedenle siyasallığı bir *yönetme erki*, siyaseti de bu erke ulaşma yöntemleri olarak düşünen modern siyaset biliminin kabullerine karşı çıkar. Yönetme erkinin kendini en fazla görünür kıldığı alan devlet olduğu için de, siyasal antropolojinin bu karşı çıkışını "*devletsiz"* denilen toplumları inceleme nesnesi yaparak ifade etmesi kaçınılmaz olacaktır. Devletsiz toplumların siyasetsiz toplumlar olarak

[10] Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, haz. Aydın Sami Güneyçal, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 2005, s. 525.

[11] Fatmagül Berktay, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 23.

[12] Georges Balandier, 2016, s. 3

görülmesi, devletin siyasetin görülebileceği tek yer olduğu kabulünün bir sonucudur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, ilkel toplumların devletsiz toplum oldukları doğrudur. Fakat burada neyin kastedildiği önemlidir; devletsizliğin bir eksikliği ifade etmek için kullanılması ve *eksik* olanın ise siyaset olduğunun kabulü, hem modern dünyada siyaset ile siyasallığın sınırının silikleşmesinin hem de siyaseti yöneten-yönetilen ayrımına indirgemenin bir sonucudur.

Siyaset felsefesini devlet felsefesine hapseden modern kuramların aksine Antik Yunan'da siyasallığın topluma içkin olduğu düşünülmekteydi. Fakat burada da siyasallık, yöneten-yönetilen ayrımına indirgenmiş olarak kavranmaktaydı.

> *Eski Yunan'daki başlangıcından bu yana Batı politik düşüncesi, politikanın özünü hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki, bilenler ve dolayısıyla emir verenler ile bilmeyenler ve dolayısıyla boyun eğenler arasındaki toplumsal bölünmeye göre kavrayarak politikanın içinde insanın toplumsallığının özünü ortaya koymayı (insan politik bir hayvandır) bilmiştir. Toplumsal alan politikayla sınırlıdır, politika ise, biri ya da birilerinin toplumun geri kalanı üzerinde (onların iyiliği yada kötülüğü için olması burada önemli değil) iktidarını (meşru olup olmaması burada önemli değil) uygulamasından ibarettir. Platon ve Aristoteles için olduğu gibi, Herakleitos için de ancak kralların himayesi altında bir toplum olabilir; toplum emir verenler ile boyun eğenler arasındaki bölünme olmadan düşünülemez ve iktidarın olmadığı yerde toplumsallığın alt aşamasından ya da toplum dışı bir durumdan söz edilebilir ancak.* [13]

[13] Pierre Clastres, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları,** çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 106.

Yöneten- yönetilen ayrımının görülmediği toplumların siyasetsiz toplumlar olarak görülmesinin kökenleri Eski Yunan'a kadar izlenebilmekle birlikte, siyasetin devletle özdeşleştirilmesi 17. Yüzyıl'daki sözleşme kuramları ile pekişmiştir. Düşünsel temellerini toplumun iradi olarak kurucu bir edimle oluşturulduğu tezinden alan bu kuram, siyasal iktidarın iki boyutu olan yasa ve onun uygulamasının bölünmüş/sınıflı toplum yaratarak emir-itaat ilişkisine dönüştüğünü varsaymaktadır. İncelediği her toplumda yasa-uygulama ilişkisini değil emir-itaat ilişkisini arayan bu bakışın, bölünmüş eşitsizlikçi bir yapının görülmediği toplumları siyasetsiz ve yasasız olarak görmesi anlaşılırdır. Aynı zamanda bu düşüncenin vardığı sonuç, devletsiz toplumların Batı'nın geçmişte bıraktığı tarihsel bir zamanı yaşayan evrimini tamamlayamamış toplumlar olduğudur. "Devletin eksikliği, onların tamamlanmamışlıklarını, varlıklarının embriyo aşamasını, tarih dışılıklarını gösterir."[14] Bu nedenle devletsiz toplumlar aynı zamanda tarihsiz toplumlardır da. Böylesi bir etnosantrik bakış kuşkusuz ki tarihi çizgisel bir süreklilik içinde ilerlemeci bir süreç olarak varsaymaktadır. Oysaki "farklı halklar, zamanı farklı kavrarlar."[15] çünkü zamanın günümüzde olduğu gibi geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde çizgisel olarak kavranışı tarihin her aşamasında görülen bir olgu değildir. Zamanın döngüsel kavranışından çizgisel kavranışa geçilmesi tarihsel bir dönüşümle mümkün olabilmiştir.

Batı'nın kendinde olanı anlamak için kendi düşünsel bohçasıyla ilkel topluma gittiği antropoloji disiplini, Pierre Clastres'in *Devlete Karşı Toplum* eseriyle ciddi bir

[14] Pierre Clastres, 1992, s. 108.

[15] Maurice Bloch, **Ritüel, Tarih, İktidar**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014, s. 25.

eleştiriye maruz kalmıştır. Siyasallığın topluma içkin olduğu ve kutsallıkla malul olduğu kabulünden yola çıkarak Alevi topluluğundaki *Can* kavramını anlamaya çalışan ve kavramın topluluğun siyasal bağını tesis eden sembollerden biri olduğunu ileri süren bu çalışma, kutsal-siyasal ilişkisinin teorik çerçevesinin oluşturulmasında büyük oranda Clastres ve Marcel Gauchet'nin tezlerinden yararlanmaktadır. Diğer yandan siyasal etkinliğin aynı zamanda simgesel bir etkinlik[16] olduğu kabulünden hareketle de Paul Antony Cohen ve Ernst Cassirer de başvurulacak düşünürler arasındadır.

- II -

Topluluğu, üyelerinin simgesel olarak kurduğu anlamlar ağı olarak gören Antony Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu* isimli yapıtında *sınır* ve *simge* kavramları üzerinde durur. Cohen'e göre topluluk, "büyük ölçüde zihinsel bir kurgudur ve yüksek derecede bir simgeselliğe sahiptir." Kullanımsal bir açıklamasından yola çıkarak Cohen, *topluluk* kavramının, bir insan grubu üyelerinin birbirleriyle ortak şeylerinin olduğu ve bu ortak şeylerin onları diğer grupların üyelerinden önemli derecede ayırdığını ve böylece topluluğun *benzerlik* ve *farklılığı* eşzamanlı olarak ima ettiğini ifade eder. O'na göre *topluluk* kelimesi, böyle bir ayrımı ifade etme arzusunun ve ihtiyacının ürünüdür. Ve *sınır*, bu ayrımı anlamamızı sağlayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Sınır,

[16] Marc Abeles, 2012, s. 145.

benzer olduğu düşünülen öğeleri kuşatarak kapsarken farklılıkları da işaretleyip ayırmaktadır.[17]

> *Sınır, tanımı gereği, bir topluluğun nerede başladığını ve bittiğini işaretler. Ama böyle bir işaretleme niçin gerekiyor? Bunun basit bir yanıtı şudur: Sınır, topluluğun kimliğini barındırır ve tıpkı bir bireyin kimliği gibi, toplumsal etkileşimin gerekliliklerinden doğar. Toplulukların birbirlerinden ayrı durmalarından ya da ayrı tutulmayı istedikleri kendiliklerle şu ya da bu yol aracılığıyla etkileşime geçmelerinden ötürü çizilir sınırlar.*[18]

Cohen'e göre topluluğun sınırına insanların verdikleri anlam ise sınırın simgesel boyutunu oluşturmaktadır. Simge; *buluşmak, birleşmek* anlamında kullanılan Grekçe *symbolein* sözcüğünden gelmektedir ve literatürde "birleştirici öğe" olarak kavramsallaştırılmıştır.[19] Simge, basitçe kendisinden başka bir şeyi temsil eden bir gösterge olarak ele alınamaz. Simge, insanın özünün bir parçasıdır ve bir gerekliliğe – varlığın en gizli özelliklerini açığa çıkarma işlevine- cevap verir.[20]

Simge, her şeyden önce anlam taşıyıcı zihinsel bir üretimdir. Zihin, "kendisini kuşatan ve kendisine egemen olan eşya dünyasının karşısına gerçekten bağımsız bir sembol dünyası koyar. Fakat simgesel ürünler zihne dıştan gelen izlenimlere gösterilen

---

[17] Antony Paul Cohen, 1999, s. 10.

[18] **A.g.e**., s. 8.

[19] Metin Bobaroğlu, **Simge Kavramı ve Simsesel Düşünme,** http://www.anadoluaydinlanma.org/Yazilar/simge_kavrami.pdf

[20] Mircea Eliade, **İmgeler ve Simgeler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017 (b), s. 21.

bir tepki değildir, zihnin hakiki etkinliğidir."[21] Göstergeler belli bir nedensellik ilkesiyle bir başka şeyin yerini alabilir ve gösterileni temsil ederken simge, herhangi bir nedensellik ilişkisi zorunlu olmadan şeyleri temsil etmekten ziyade anlam taşıyıcı ve yaratıcı formlardır. Ernst Cassirer'e göre göstergeler ve simgeler iki ayrı konuşma evrenine aittir. "Bir gösterge, fiziksel varlık dünyasının, bir simge ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. Göstergeler 'iş görücü', simgeler 'anlamlandırıcıdır'. Göstergelerin bu şekilde anlaşılıp kullanıldıkları zaman bile, bir tür fiziksel veya özdeksel varlıkları vardır. Oysa simgelerin yalnızca işlevsel değerleri vardır."[22] Kendi düşünce sistemini *Sembolik Formlar Felsefesi* olarak ifade eden Ernst Cassirer, insanı ussal hayvan olarak tanımlamak yerine simgeleştiren hayvan –animal symboicum- olarak tanımlamının gereğini açıklar. O'na göre "simgesel düşünce ile simgesel davranış, insan yaşamının özyapısal özellikleridir ve insan kültürünün tüm gelişimi bu koşullara dayanır."[23]

Cassirer, biyolog Johannes von Uexküll'ün canlı yaşamını açıklarken kullandığı argümanlardan yola çıkarak insanın simgesel düşünme özelliğini ortaya koyar. Buna göre, canlılar uyarıcıları algılar (alıcı dizge) ve bu alıcılara tepki verir (etkileyici dizge). Uexküll, alıcı ve etkileyici dizgelerin oluşturduğu bütüne *işlevsel çevre* demektedir. O'na göre canlılar, bu iki dizgenin birbirine uyumu sayesinde çevreye uyum sağlayabilmektedir. Cassirer, Uexküll'ün işlevsel çevre argümanını geliştirerek insanın

---

[21] Ernst Cassirer**, Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme**, çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2016, s. 47.

[22] Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 47.

[23] **A.g.e**., s. 43.

işlevsel çevresi dışında (alıcı ve etkileyici dizge yanında) bir diğer çevresi olduğunu düşünür. Cassirer'in *simgesel dizge* dediği dizge, yine aynı şekilde uyarıcılara verilen bir yanıttır. Fakat organik tepkilerle canlılar dış uyarcıya doğrudan doğruya ve hemen yanıt verirken simgesel tepkide ise yavaş ve karmaşık bir düşünce süreci yanıtı kesintiye uğratıp geciktirir. Bu nedenle insan yalnızca fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır. Simge, zihinsel bir biçim verme sürecidir. Bu zihinsel biçim verme evrenindeki dil, mitos, sanat ve din ise sembolik formlardır. Bir "sembolik formdan, zihnin tüm enerjisi, bir zihinsel anlam içeriğini somut bir duyusal işarete bağlayan ve içeriği bu işarete içsel olarak veren zihin enerjisi" anlaşılmalıdır. Bu anlamda dil, mitik-dini dünya ve sanat tamamen kendine özgü bir sembolik form olarak karşımıza çıkar. Sembolik formların tamamı bizimle nesneler arasında bulunur, fakat onlar sadece olumsuz olarak, içine nesnenin bizim için yerleştiği uzaklığı anlatmazlar; ayrıca onlar, herhangi bir düşünsel varlığı bizim için kavranabilir ve anlaşılır hale getiren ortam ve aracılık oluştururlar.[24] Zihin bizzat kendisinin oluşturduğu ürünler ve kendi ürettiği semboller içinde var olur ve yaşar. Ayrıca zihin bu ürünleri bilfiil var olan şeyler olarak kavrar.[25]

Cassirer'in de ifade ettiği gibi, zihnin simgesel üretimi sadece duyusal algılara verilen tepkisel yanıtlar değildir. Zihin, dıştan gelen uyarıcılara biçim verir ve dışarıya simgesel bir evren sunar. Böylece edilgen bir tekabüliyet ilişkisinden değil kültürel-sembolik gerçekliğin yaratım ilişkisinden söz edebiliriz. Simgesel formların tamamı -dil,

[24] Ernst Cassirer, **Sembol Kavramının Doğası**, çev. Milay Köktürk, Ankara, Hece Yayınları, 2011, s. 158.

[25] Ernst Cassirer, 2016, s. 51.

mitos, sanat ve din- kültür dünyasına girişimimizi sağlar. Kültürel dünyanın evrenselliği ölçüsünde simgeler de evrenseldir ve sembol kültürlerarası farkın taşıyıcısıdır. Semboller arası farklılık zaman ve mekan koordinatlarından *başka*'yı gösterir. Bu nedenle simgeler, basitçe bir "anlam ifade etmekten ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlar bizlere."[26] Simgesel düşüncenin bu özelliğinin bir sonucu olarak, simgeler aynı zamanda kendisini kullananlara, anlamların bir kısmını kendilerine kazandırmalarına izin verir. Bu anlamıyla simgelerin barındırdığı anlam kısmen özneldir.

> *Simgeler bize ne anlatmamız gerektiğini söylemez, yalnızca anlam yaratma kapasitesi kazandırır. Simgeler tarafından oluşturulan kültür, tüm üyelerinin dünyaya aynı biçimde anlam vermelerini sağlayacak şekilde dayatmaz kendisini. Tersine, kültür, üyelerine yalnızca anlam yaratma kapasitesi sağlar ve topluluğun tamamı dünyaya birbirine benzer türde anlam verme eğilimine giriyorsa eğer, bunun nedeni herhangi türden belirlenimci etki değil, topluluğun üyelerinin dünyaya anlam verirken aynı simgelere başvurmalarıdır.*[27]

Simge, bir topluluğu diğer topluluklardan ayırt eden sınır işlevini görür. İnsanın sınır konumları kültürü oluşturan simgeler sayesinde açığa çıkar.[28] Fakat sınır, basitçe farklılıkları işaretleyip bölen bir çizgi değildir. "Topluluğun sınırı farklılaşmanın ortaya çıktığı noktada çizilmez; sınır daha ziyade farklılığı bünyesine dahil eder ve kuşatır."[29] Bu nedenle, topluluğun dış dünyaya sunmuş olduğu simgesel evren, topluluk içi farklılıkları

[26] Antony Paul Cohen, 1999, s. 12.

[27] **A.g.e**., s. 14.

[28] Mircae Eliade, 2017 (b), s. 193.

[29] Antony Paul Cohen, 1999, s. 83.

silikleştirerek daha yalın bir bütün ortaya koymaktadır. Fakat topluluğun simgesel sınırından içeriye baktığımızda çok daha karmaşık anlam örüntüsüyle karşılaşırız.

> *Sınır, topluluğun dış dünyaya sunduğu maskedir; kamusal yüzüdür. Ama sınırın içeriden kavramsallaştırılması ve simgeselleştirilmesi bundan çok daha karmaşıktır… Topluluğun kamusal yüzü olarak sınır, simgesel açıdan basittir; ama topluluk içi söylemin nesnesi olarak simgesel açıdan karmaşıktır…. Kamusal yüzde, içsel değişkenlik gözden kaybolur ya da basit bir ifade altında bir araya gelir. Mahrem kipi altında ise farklılaşma, çeşitlilik ve karmaşıklık dallanıp budaklanır. Böylelikle sınır, topluluğu kendi üyelerine birbirinden oldukça farklı iki yoldan simgeleştirir: Sınır, öbür yakadaki insanların onun hakkında sahip oldukları algının anlamıdır –kamusal yüz ve "tipik" tarz- ve kendi hayatları ve tecrübelerinden kırılarak yansıyan kendi topluluk duygularıdır –mahrem yüz ve kişisel mizaca uygun tarz.*[30]

Topluluğun sınırına verilen simgesel tepki, sınırın muhafaza edilmesinde oldukça önemlidir. Çünkü simgesel düşünme aynı zamanda topluluk içinde bir aidiyet duygusu yaratmaktadır. Topluluğun dışardan algılanmasında basit bir şekilde sunulan simge, topluluğun içinde benzer simgelere sahip olunması nedeniyle, toplumsal bağları sağlayan bir unsur olarak da görev yapmaktadır. Bu nedenle, Alevi topluluğunda *Can* olarak simgeleştirilen kavramın, sınırın diğer tarafındakiler için topluluğun üyelerini işaret etmesi dışında, topluluğun içindekiler için çok daha yoğun bir anlamla yüklü olduğunu söyleyebiliriz.

Kutsal - siyasal ilişkisinin görülebileceği önemli bir örnek olarak karşımıza çıkan Alevi topluluğu, bu çalışmanın araştırma nesnesini oluşturmaktadır. Tezin başlığından

[30] **A.g.e.,** s. 83-84.

anlaşılacağı üzere bu çalışmada, Alevilikte sıkça karşımıza çıkan Can kavramının siyasal / antropolojik bir yorumu ileri sürülerek kavramın topluluğun siyasal bağını tesis eden bir simge olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Cohen'in *topluluk*, *sınır* ve *simge* üzerine kavramsallaştırmasından yola çıkarsak Can kavramı günlük dilde kullanılan karşılığından öte, Alevi topluluğunun sınırını çizen simgelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Can, topluluğun üyeleri tarafından dünyaya anlam verirken başvurulan ve topluluğun anlam ağını (kültürünü) oluşturan simgelerden biridir. Ve bu anlam verme biçimi Alevi toplululuğunu kendisi dışındaki diğer topluluklardan ayıran sınırdır. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, Can simgesi Alevi topluluğuna dışardan bakıldığında yalın bir anlama sahiptir. Fakat Can'ın topluluğun içerisindeki anlamı ise oldukça girifttir. Özellikle topluluğun sözlü ve yazılı kaynaklarında sıkça karşımıza çıkan, üyeleri tarafından topluluk içi aidiyet ilişkisini yansıtacak şekilde kullanılan bu kavram, topluluk dışına (kamusal yüz) "tarikat kardeşi, derviş"[31], "aynı mezhep ya da tarikata mensup insanlar tarafından birbirine söylenen söz"[32] gibi topluluğun üyelerini ifade etmek için kullanılan yalın bir anlamı ifade etmektedir. Fakat sınırın içerisinden bakıldığında Can kavramının, topluluğun örgüt-inanç birlikteliğini yansıtan, bu birliktelikten yola çıkarak da topluluğun siyasal bağını tesis eden bir simge olduğunu ifade edebiliriz. İkinci bölümde açıklanacağı üzere, Ümit Hassan'ın göstermiş olduğu gibi Can'ın hem ölüde hem diride var olabilmesi, topluluğun kendisi ile arasına koymuş olduğu içsel kopuşa Can'ın yerleşerek sürekliliği sağlaması, siyasal bağın toplulukta tesis edilişini ifade etmektedir. Bir sınır kavram olarak

[31] A. Yılmaz Soyyer**, Hünkar: Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü**, İstanbul, Post Yayınları, 2019, s. 115.

[32] Abdülbaki Gölpınarlı, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yayınları, 2017, s.64.

Can'ın işaret ettiği siyasal bağa geçmeden önce, çalışmanın konusunu oluşturan Alevi topluluğunun kavramsal çerçevesinin çizilmesi açısından genel hatları ile topluluğa bakmamız gerekmektedir.

- III -

Aleviliği sadece İslam içindeki bir mezhep olarak görmek, Alevi topluluğunun hem inanç yapısını hem de toplumsal ve siyasal yapısını anlamamızı engellemektedir. Kuşkusuz Alevilik kendini İslamın içinde konumlandırmış bir inancın adıdır fakat bu fazlasıyla eksik bir tanımlamadır. Alevilik, her şeyden önce, toplumsal-siyasal boyutları olan bir inanç biçimidir. Alevi topluluğu, kendini topluluk olarak kuran dışsal bir yasaya göre düzenlenmiş ve bu yasa sayesinde topluluğun sosyal yapısı oluşturularak içerden bölünmesi engellenmiştir.[33] Aynı zamanda Alevi topluluğunun bölünmemiş eşitlikçi yapısı, kandaş topluluklarda[34] karşımıza çıkan örgüt-inanç birliği özellikleri göstermektedir. Aleviliği tanımlamanın tehlikesinin farkında olarak diyebiliriz ki Alevilik;

[33] Bu konudaki detaylı bilgi için bakınız: Hüseyin Kırmızı, Alevilik'te Yasa Karşısında İnsan, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.**

[34] "Kandaş toplum, herbiri kendini ortak bir ataya dayandıran farklı soy gruplarının temel örgütlenme birimlerini oluşturduğu, grup içi ve gruplar arası ilişkilerin de öncelikli olarak soy bağları temelinde şekillendiği toplumdur." Pınar Ecevitoğlu, **Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu**, Ankara, Dipnot Yayıncılık, 2012, s. 124. *Kandaş Toplum* ikinci bölümde ele alınacaktır.

örgüt-inanç birlikteliği açısından kandaş toplum özellikleri gösteren, toplumsal yapısı topluluğun içerden bölünmesini engelleyen kurucu dışsal bir yasa tarafından belirlenmiş, inanç biçimi heterodoks olan bir topluluğun adıdır. Heterodoksinin özelliği nedeniyle Alevilik aynı zamanda senkretik[35] ve gnostik[36] özelikler gösterir. Terim olarak heterodoks, "kabul edilmiş dini esaslara aykırı olan", "dini cemaat dışında" olmak anlamındadır. Osmanlıca'da *ehli bid'at* terimiyle, Hz.Muhammed'in ve ve Kur'an'ın belirlediği kurallara yenilik getiren akımlar için ve ehlisünnet karşıtı olarak kullanılır.[37] Heterodoks inançların belirgin özelliklerinden biri onun evrenselliğidir. Hangi dinin sembolik yapısı ya da kültür kuşağı içinde bulunursa bulunsun heterodoks akımlar birbirine yakın dururlar.[38] Bunun en önemli sebebi ise, kendi inanç biçimlerini mutlak bir hakikat olarak sunmamalarıdır. Heterodoksinin karşı kutbunda yer alan ortodoksi ise, kelime kökeninden de anlaşılacağı gibi (Yunanca Orthos: doğru, dik. Doksa: görüş, doktrin, mezhep, öğreti)[39] kendini tek doğru olarak dayatır. Bu iki doktrin, İslam sembolik yapısı içinde yer aldığında, kendini bu inanç biçimine göre farklı öğretiler olarak biçimlendirir. Aleviliğin heterodoks yapısı ile ortodoks İslam arasındaki temel farklardan

[35] Sinkretizm/Senkretizm: Bir dini inanç içinde farklı dinsel inanç ve uygulamaların kaynaştırılması.

[36] Gnostizm: Gizli kabul edilen bilgiye sahip olmayı ifade eden anlayış. İnsanın bilinçsiz benliği Tanrı ile aynı tözden oluşmuştur.

[37] Reha Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer, İstanbul**, Kapı Yayınları, 2016, s. 128.

[38] Reha Çamuroğlu, **Değişen Koşullarda Alevilik**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008, s. 41

[39] https://www.nisanyansozluk.com/?k=ortodoksi

biri Tanrı inancıyla ilgilidir. İkinci bölümde detayları açıklanacağı üzere, Tanrı'nın bilgisine –dolayısıyla hakikatin bilgisine- erişme yolu iki öğretide farklıdır.

> *Ortodokslara göre insan Tanrı'yı ancak onun yarattıkları aracılığıyla dolaylı olarak bilebilir. Tanrı bu dünyada insana görünmeyeceği gibi öte dünyada görünüp görünmeyeceği de çok tartışmalıdır. Bu dolayımda da şüphesiz Tanrı'nın insanı özellikle hedefleyerek gönderdiği vahiy birinci sırayı alır. Tanrı onun gönderdiği işaretler (ayetler) vasıtasıyla öğrenilecektir. Belirli bir iniş tarihi, belirli bir iniş dili olan, içine indiği kültür ve tarihe birçok göndermeyle bağlı olan vahiy ortodoks inananların birinci ilim kaynağıdır.*[40]

Heterodokside ise Tanrı aracısız olarak bilinebilir. Aleviliğin teolojik kaynaklarına baktığımızda, senkretizmin (bağdaştırmacı) ürünü olup "10. Yüzyıl'dan günümüze, Orta Asya'dan Orta Doğu'ya, Orta Doğu'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir zaman ve mekan boyutundan inanç ve kültürel etkiler alarak oluşmuş bir teolojidir."[41] Bu senkretizmin ayrıntılı bir çalışması Ahmet Yaşar Ocak'ın *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*[42] isimli eserinde gösterilmiştir. Aynı şekilde Irene Melikoff da, Alevi teolojisinin İslam öncesi temellerine, şamanilik izlerine ve Gök Tanrı inancına vurgu

---

[40] Reha Çamuroğlu, **Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı**, İstanbul, Kapı Yayınları, s. 35.

[41] Ahmet Yaşar Ocak, "Aleviliğin Çözüm Bekleyen İki Temel Problematiği: Tarih ve Teoloji," (haz.) İbrahim Bahadır, **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Bielefeld/Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, s. 159.

[42] Ahmet Yaşar Ocak, **Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

yapar.[43] İslam içindeki diğer ortodoks mezhepler gibi sınırları belli, sistematik öğretilere sahip homojen bir Alevi topluluğundan söz edemeyişimiz, onun bu senkretik yapısı nedeniyledir. Ayrıca, Alevilik'te sıkça karşımıza çıkan "Yol bir, sürek bin bir" deyimi tam olarak bunu ifade etmektedir. Fakat bu senkretik yapı, kendini "Alevi" olarak tanımlayan bir topluluğun üzerine söz söylemeyi, "bir" olduğu kabul edilen "Yol"u anlamaya çalışmayı engellememektedir.

Günümüzde Alevilik başlığı altında yer alan çok fazla eser olmasına rağmen, terimin neyi ifade ettiği üzerine tek bir açıklamının olduğunu söyleyememekteyiz. Özellikle *Kızılbaş* ve *Bektaşi* terimleriyle birlikte Alevilik ele alındığında, kavramlar arasında zaman zaman sınırların silikleştiği görülmekte, gerek tarihsel gerekse de teolojik olarak farklı açıklamalar yapılmaktadır. En genel anlamıyla, Hz. Muhammet'in ölümünden sonra yer alan hilafet tartışmaları ile şekillenen ve Hz. Ali ile Ehl-i Beyt'e[44] duyulan sevgi anlamında kullanılan Alevilik, tarihsel süreçte kendisine etki eden düşünceler ele alındığında farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz homojen bir Alevi topluluğundan söz edilmesi mümkün olmamakla birlikte, bu çalışmanın kavramsal çerçevesinin belirginleştirilmesi açısından literatürde Alevilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık terimleri üzerine yapılan açıklamalar genel hatlarıyla gösterilmeye çalışılacaktır.

[43] Irene Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar**, ç. Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınları, 1993, s. 30.

[44] Ehl-i Beyt: Arapça *hane halkı*, *aile* anlamındadır. Hz. Muhammet'in damadı Hz. Ali, kızı Hz. Fatma ve torunları Hz. Hasan'la Hz. Hüseyin'den oluşan ailesini ifade eder.

Topluluğu ifade etmek üzere *Alevi* teriminin kullanılmaya başlanmasının 19. Yüzyıl'ın ikinci yarısı olduğunu ileri süren kimi yazarlar[45] yanında Irene Melikoff terimin 19. Yüzyıl'a doğru ortaya çıktığını ifade eder.[46] Diğer yandan Markus Dressler, "Alevi … teriminin bu şekilde yazıldığı haliyle kullanılmasının 1880'lerde başlandığını…"[47] *Aleviye* teriminin ise, Osmanlı belgelerinde 1880'lerden önce Ali'nin soyundan gelenler için kullanılmakta olup, 1589 yılına ait bir metinde de Alevi teriminin Şii anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.[48] Yılmaz Soyyer de "Osmanlı Devleti döneminde Alevi tabiriyle – yalnızca- bugün anlaşılan Kızılbaş kitleler anlaşılmazdı. Aynı zamanda Hazret-i Peygamber'den sonra imam olarak Hazret-i Ali'yi tanıyanlar hakkında kullanılır bir tabirdi."[49] ifadelerini kullanarak, örtülü olarak terimin 19. Yüzyıl'dan önce de kullanıldığına işaret etmektedir. Aynı yerde Soyyer tarikat olarak Bektaşîler, Halvetî, Cerrahî, Kâdirî, Uşşâkkî ve Rifâîlerin[50] de Alevi olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.

---

[45] Rıza Yıldırım, **Geleneksel Alevilik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.45; Kamile Ünlüsoy, **Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015, s.3.

[46] Irene Melikoff, 1993, s.53.

[47] Markus Dressler, **Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı**, çev. Defne Orhun, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.1.

[48] **A.g.e**., s.2.

[49] A. Yılmaz Soyyer, 2019, s.37.

[50] *Halvetîlik:* Ömer b.Ekmeluddin Halveti Lahicî (ö. 1397) tarafından Azerbaycan'da kurulmuştur. Tarikatı Anadolu'ya getiren Amasyalı Pîr İlyas'tır. Anadolu ve Rumeli'de en çok tekkesi olan en meşhur tarikatlardan birisidir. Pirlerinin çoğunun Anadolu'da

Terimin net olarak hangi tarihten itibaren kullanıdığı hakkında ortak bir görüş bulunmamakla birlikte, Bektaşilik ve Kızılbaşlığın çok daha önceleri kullanılan terimler olduğu anlaşılmaktadır.

Genel olarak Bektaşiliğin 13. Yüzyıl'da yaşamış Hacı Bektaş-ı Veli[51] tarafından kurulduğu, 1501 yılında ise Balım Sultan tarafından kurumsal yapısına kavuştuğu kabul edilir.[52] Kızılbaşlık teriminin ise, zamanla kullanılan pejoratif anlamı dışında, 1470 yılında Erdebil'de posta oturan Şeyh Haydar'ın askerlerine giydirdiği on iki dilimli kızıl başlıktan

---

bulunduğu Şabaniye, Cerrahiye, Uşşakkiye, Sünbüliye, Gülşeniye, Mısrıye gibi bir çok alt şube ve kola sahiptir.

Kadirîlik: Abdülkâdir el-Ceylânî (ö.1166/67) tarafından kurulan, İslam dünyasında ortaya çıkan ilk tarikatlardan biridir.

Rifâîlik: XII. yy'ın sonlarına doğru Irak'ta ortaya çıkan; başlangıçta sünni ilkelere bağlıyken Bektaşilik'in etkisiyle giderek bu çizgisinden uzaklaşan, Ahmet er-Rifai'nin (ö. 1182) kurduğu; Ortadoğu, Anadolu ve Rumeli'de yaygın olan bir tarikat. Esat Korkmaz, **Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü,** İstanbul, Ant Yayınları, 1994, s. 295; Kamile Ünlüsoy, 2015, s.195-226; Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003, s.226-232.

[51] Hacı Bektaş Veli'nin Ahmet Yesevi ve diğer tarikatlerle ilişkisi için bakınız: Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufi Kimliğine Yeniden Bakış: Yesevi, Haydari, Vefai, Babai, Yahut 'Şeyhlikten Müridlikten Fariğ Bir Meczup?'", (der) P. Ecevitoğlu, A.M.İrat, A. Yalçınkaya, Ankara, Dipnot Yayınları, **Hacı Bektaş Veli**, 2010, s.49-56.

[52] Fuat Bozkurt, **Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2005, s. 23-62.

geldiği; özellikle bu dönemde Anadolu'daki Türkmenlerin Erdebil Ocağı ile kurduğu ilişkiler nedeniyle Safevi Devleti taraftarlarına da Kızılbaş denildiği görülmektedir.[53]

Esat Korkmaz, Aleviliği "Hz. Muhammet'i izleyen üç halifeyi tanımayan, Hz. Ali'yi halife ve imam kabul eden, onun soyundan gelen ya da izinden giden tüm bâtını mezhep ve tarikatları kapsayan, kendilerine özgü kural ve törenleri bulunan dinsel-siyasal inanç sistemi" olarak; Bektaşiliği ise A*levilik-Bektaşilik* maddesi altında "Hz. Muhammet'i mürşit, Hz. Ali'yi rehber ve Hacı Bektaş Veli'yi pir kabul eden, geleneksel alevilik'i hoşgörü temeli üzerinde yeniden yorumlayarak İslamlık öncesi Türk kültürüyle yoğuran, Anadolu'ya özgü dinsel-siyasal- düşünsel inanç sistemi."[54] olarak tanımlamaktadır. Buradan yolan çıkarak, Alevi teriminin başta Kızılbaşlık ve Bektaşilik olmak üzere farklı inanç ve tarikatleri de kapsayan bir üst kavram olarak kullanıldığını[55] ifade edebiliriz. Alevi, Bektaşi ve Kızılbaşlığın tarihsel gelişiminin ayrıntıları bu çalışmanın kapsamını aşmakla birlikte, Alevilik yazınını etkileyen görüşlerin genel bir hattını sunabilmesi bakımından Rıza Yıldırım'ın *Geleneksel Alevilik* isimli kitabındaki ilgili bölüm burada kısaca aktarılmaya çalışılacaktır.

Yıldırım'a göre, Türkiye'de Alevilik ile ilgili ilk çalışmalardan birini yapan Fuat Köprülü, Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki Türkçülük akımları etkisiyle Aleviliğin –ve Aleviliğin

[53] **A.g.e.**, s. 50-52.

[54] Esat Korkmaz, 1994, s.28.

[55] Örneğin Rıza Yıldırım *Geleneksel Alevilik* isimli kitabında *Kızılbaş-Alevi* ve *Bektaşi-Alevi* terimlerini kullanmakta; aynı şekilde Fuat Bozkurt da Kızılbaşlık ve Bektaşiliği kıyasladığı bir yerde Bektaşilik için "Aleviliğin legal kolu.." ifadelerine yer vermektedir. Fuat Bozkurt, 2005, s.62.

bir parçası olan Bektaşilerin- Türk kültürünün ana unsurunu oluşturduğunu ileri sürmektedir. Köprülü Paradigması olarak anılan görüşe göre Osmanlı'da din dışı olarak görülen Aleviler, 19. Yüzyıl'ın ilk çeyreğine gelindiğinde *ortodoks, heterodoks* ve *senkretizm* terimleri çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmakta ve köken meselesine odaklanarak Aleviliğin Orta Asya Türk kökenli ve Yesevilik uzantılı bir inanç biçimi olduğu ileri sürülmektedir. Aralarında nüanslar olmakla birlikte, Köprülü paradigmasını takip eden Irene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak ve Abdülbâki Gölpınarlı da Aleviliğin heterodoks ve senkretik özellikte Şamanizm kökenli bir inanç biçimi olduğunu ileri sürerler.[56] Yine Yusuf Ziya Yörükan da, *Türk mezhepi* olarak adlandırdığı Aleviliği, Şamanlığın ve Batıniliğin devamı saymakta ve Aleviliğin içinde Yesevi, Haydari, Kalenderi gibi çeşitli tarikatlerin etkileri ile Vücudiyye, Dehriyye, Hurifilik[57] gibi düşüncelerin bulunduğunu

[56] Rıza Yıldırım, 2018, s.45-50.

[57] *Yesevilik: "*Türkistanlı Hoca Ahmet Yesevi [Öl. 1166] tarafından kurulan, Müslümanlığı kabul eden Türkler arasında geniş bir taban bulan sünni tarikat. Yesevilik, sünnilik'in tüm ilkelerini, inanç kurallarını benimsemesinin yanı sıra, tasavvuf inançlarını da benimser, bu nedenle, kendisinden sonra ortaya çıkan sünni ve şii tarikatları, akımları şu ya da bu ölçüde etkilemiştir denilebilir."

*Haydarilik: "*Seyit Kutbettin Haydarın [XIII. yy.] kurduğu, Ali'ye ve On İki İmam'a bağlılıkla belirgin, dünya ve ahiret nimetlerine ilgisizliği, geçici varlıklara bağımlılıktan kurtulmayı, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya ulaşmanın tek yolu olarak gören tarikat."

Kalenderilik: "Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşı Kalender Yusuf Endülüsi tarafından kurulan, gönül zenginliğini her şeyin üstünde tutan, tanrısal bir varlık olan insanın dünyaya bağlanmadan her türlü kuralın dışında, gösterişe önem vermeden yaşaması gerektiğini savunan bir tarikat."

belirtmektedir.[58] Osmanlı toplumunda devlet ve tarikat ilişkilerini inceleyen Zekeriya Işık ise Alevi ve Bektaşilikteki Şamanizm kalıntıları ile igili olarak *Alışılmış Milli Din, Halk İnançları, Tarikat* ve *Evrensel Din* kavramlarının ayrımına Mensching'in din sosyolojisi üzerinden dikkat çekerek, Türk topluluklarının İslamlaşmasında eski inançlarını tamamen terk etmiş olmadıklarını Köprülü, Melikoff ve Ocak'a referans vererek açıklamaktadır.[59]

Diğer yandan Köprülü Paradigması'nı eleştiren Devin Deweese, Markus Dressler, Ahmet T. Karamustafa, Ayfer Karakaya Stump gibi isimler Aleviliğin ortodoksi-heterodoksi kavramlarıyla açıklanmasını eleştirmektedirler.[60] Örneğin Karamustafa, ortodoksi ile şehirli din adamlarının İslam görüşlerinin doğru öğretiler olarak kabul

---

Vücudiyye: Kamutanrıcılık. Batı'da Panteizm olarak da bilinen vahdet-i mevcud düşüncesi.

Dehriyye: "Dünyanın sonsuzluğuna inanıp öteki dünyayı inkar eden, ruhun da cesetle birlikte öldüğüne inanan felsefe okulu."

Hurufilik: "Fazlullah Hurufi'nin kurduğu, Tanrı'yı, insanı ve genel olarak varlığı harfler ve sayılarla açıklayan tarikat." Esat Korkmaz, 1994, s.164, 172, 194, 378; Ferit Devellioğlu, 2005, s.172, 1152; Abdülbâki Gölpınarlı, **100 Soruda Tasavvuf**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1985, s.41.

[58] Yusuf Ziya Yörükan, **Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2015, s.36-37.

[59] Zekeriya Işık, **Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2016, s.31-34.

[60] Rıza Yıldırım, 2018, s. 51-52.

edilebileceği ve bunun karşısında da bu doğru öğretilere uygun olmayan halk İslamının heterodoksi ile kavramsallaştırılmasının tehlikeli olduğuna vurgu yaparak, senkretizm düşüncesinin de saf ya da halis inanç anlamlarına gelebileceği için Aleviliğin bu kavramlara uzak olması gerektiğini belitmektedir.[61] Aynı şekilde Dressler de, tarihsel ve teolojik olarak merkeze Sünniliği koyan düşüncenin, önceki dönemde sapkınlık olarak görülen Aleviliği 20. Yüzyıl'daki din yazımı ile heterodoksi ve senkretizm terimiyle ilişkilendirdiğini ve bu yolla Aleviliğe meşruluk kazandırılmaya çalışıldığını ileri sürmektedir.[62]

Heterodoksi kavramının, asli bir inanç biçimi (burada Sünni İslam) karşısındaki asli olmayan inanç biçimlerini ifade ettiği ve bu nedenle Aleviliğin heterodoksi –ve dolayısıyla senkretizm- ile ilişkilendirilmesinin tehlikeli olduğu düşüncesi, aksine Aleviliğin yalnızca Sünni İslama referansla okunabileceğini ima etmektedir. Alevi topluluğu gibi kendi toplumsal bütünselliğini kutsalla olan ilişkisinde -dolayısıyla da topluluğunun kendisiyle olan ilişkisinde- kurmaya devam eden toplulukların, toplumsal bütünlüğünü devletle ilişkilenerek kuran Sünnilikle kabaca teolojik öğreti bakımından kıyaslanması, heterodoks ve senkretik terimlerinin Aleviliği ikincil alana konumlandırdığını düşündürebilir. "Oysa heterodoksi kavramı Alevi topluluklarının Sünni ya da ortodoks karşıtlığının ötesinde devletsizlik özelliklerini anlamak için işlevsel olabilir. Bu durumda Alevilik, Sünnilik'ten farklı olmasıyla değil, kendi iç çeşitliliğini

[61] Ahmet T. Karamustafa, "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", (der) P. Ecevitoğlu, A.M.İrat, A. Yalçınkaya, Ankara, **Hacı Bektaş Veli,** Dipnot Yayınları, 2010, s.42-48.

[62] Markus Dressler, 2016, s.12-18 ve 220-225.

koruması ve dinsel sahihliği denetleyecek bir merkeze ihtiyaç duymamasıyla heterodoks olarak tanımlanabilecektir."[63] Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, kutsalla arasına mesafe koymamış örgüt- inanç birlikteliğini koruyan devletsiz toplumların, kutsalın topluluktan ayrı bir alana bırakılarak devletin bu mesafeye yerleştiği toplumlardan farkı, kutsal/siyasal ilişkisi anlaşılamadan kavranılamayacaktır.

Alevi yazınındaki tarihsel köken meselesi, Aleviliğin Kızılbaşlık ve Bektaşilikle ilişkisi ve ortodoksi-heterodoksi-senkretizm tartışmalarını burada sınırlı tutarak, çalışmanın konusunu oluşturan Alevi topluluğu ile neyin ifade edilmeye çalışıldığı, topluluğun teosofik öğretisi ve toplumsal kurumları birlikte düşünüldüğünde anlaşılabilecektir. Özellikle 1950'li yıllardan itibaren kentlileşme ile birlikte, şehirlerde yaşayan Alevi kesimi ile geleneksel Aleviliğin toplumsal kurumları arasındaki ilişkiler çözülmeye başladığı için, bu çalışmada öne sürülen savlar 1950'lerden önce büyük oranda kırsalda yaşayan, özellikle sözlü kültürle beslenen, oluşturmuş olduğu inanç ve toplumsal kurumları iç içe geçmiş olan geleneksel Alevi topluluğu ile sınırlıdır. Geleneksel Alevi topluluğunun en temel özellikleri arasında *Kırklar'ın Cemi* gibi topluluğun kolektif hafızasında önemli bir yeri olan kurucu mitoslar, soy bağları şeklinde örgütlenen *ocak*lara bağlı *dede*ler, *yol kardeşliği* anlamına gelen *musahiplik*, topluluğun ritüeli olan *cem* ile *dar* ve *düşkünlük* kurumları sayılabilir. İlerleyen sayfalarda bu kurumların kutsal ve siyasallıkla bağlantısı

[63] Hüseyin Kırmızı, Kitap Eleştirisi: Markus Dressler: Türk Aleviliğini İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 2017,C. 72, S. 2, s.487.

kurularak açıklanmaya çalışılacaktır. Alevi topluluğundaki toplumsal-siyasal bağı göstermeye ve Can'ın Alevi topluluğunun siyasal bağını tesis eden sembolik anlamının anlaşılmaya çalışıldığı bu çalışmanın birinci bölümünde, modern sözleşme kuramı eleştirilerek siyasallığın topluma içkin olduğu belirtilecek ve *siyasal* ile *kutsal* alanın ilişkisi açıklanacaktır. İkinci bölümde ise kandaş toplum özellikleri gösteren Alevi topluluğunundaki Can kavramının gens'le bağlantısı kurularak siyasallığa tekabül ettiği ifade edilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: TOPLUM, SİYASAL İKTİDAR VE KUTSAL

I. TOPLUM VE SİYASAL İKTİDAR

A. Devletten Önce Devletten Sonra: Toplum Sözleşmesi

Siyasal olanın toplumsal olanın öteki boyutlarıyla iç içe geçtiği düşüncesi, modern siyaset felsefesinde yer alan sivil toplum-politik toplum ikiliğinin eleştirel bir ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Batı siyaset geleneğine baktığımızda bu kuramsal ikiliğin ortaya çıkışının belli bir tarihselliğe denk geldiğini görmekteyiz. 17. Yüzyıl'da modern devletin meşruluk gelişimine paralel olarak iktidarın kaynağının seküler düşünce etrafında dünyevileşmesi, modern devletin karşısına yerleştirilen bağımsız birey ve yurttaş nosyonunun gelişmesi, birey nosyonu ile birlikte özel mülkiyetin kurumsallaşmaya başlaması ve tüm bu gelişmelere paralel olarak hukukun üstünlüğü nosyonlarının gelişimi aynı tarihsel süreç içinde karşımıza çıkan ve sivil toplum-politik toplum ikiliğini anlamamızı sağlayan düşünsel gelişmelerdir. Aslında tüm bu gelişmeler, burjuva toplumunun kuruluşundan önceki siyasi gelişmeleridir ve kapitalizmin gelişimi ve konsolidasyonu ile yakından ilgilidir.

Görüleceği üzere, modern devletin meşruluk arayışıyla başlayan süreç, devlete dair olduğu gibi topluma ve bireye dair de kuramsal yaklaşımları geliştirmiştir. Siyaset alanında yeni bir söz söyleyebilmek toplumsal alanda yeni bir söz söylemeyi gerektirmektedir. "Devlet neden vardır?" sorusu aynı zamanda bir toplum eleştirisidir:

Devlet vardır çünkü toplum kendi kendisini yönetebilecek yeterlilikten yoksundur. En net ifadesini modern sözleşme kuramında görebildiğimiz bu nosyon, siyasal toplumun kurucu bir edimle, bir sözleşmeyle özgür bireyler tarafından yaratıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Siyasal toplumun -siyasalın tezahür ettiği tek yer olarak devlet görüldüğü için dolayısıyla da devletin- kökenini sözleşmeye dayandırmak, onun yapay bir oluşum olduğunu söylemektir. Siyasal toplumu ortaya çıkaran sözleşmenin nedenine baktığımızda ise bir doğa durumu tasviriyle karşılaşırız. Hobbes, Locke ve Rousseau'da farklı şekillerde karşımıza çıkmakla birlikte, doğa durumu, insanın türsel özelliklerinin belirleyici olduğu, henüz herhangi bir kültürün/ yasanın sınırlandırmadığı insan doğasının tehlikeli durumunu anlatan hipotetik bir düşüncedir. Tarihsel olarak ilk durumdaki, insanlığın henüz evrimleşmemiş halidir doğa durumu.

Hobbes'a göre" insanlar doğuştan eşittir."[64] "Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki," görünüşteki bedensel ya da zihinsel farklılıklar, her şey göz önüne alındığında, yeteneklerde eşit olunması bakımından, birinin diğerine üstün olduğunu iddia etmemize yetmeyecek farklılıklardır. Bu eşitlikten ise güvensizlik doğar. İki kişinin aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu etmesiyle de düşmanca duygular ortaya çıkar. Güvensizliğin ortaya çıkaracağı kaçınılmaz sonuç ise savaştır. Sürekli olarak şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi altındaki insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer. Bu savaş durumuna son verecek tek şey, doğa

[64] Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti,** çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 99. Hobbes'un doğa durumu ve devletin kökenine dair düşüncerilerine ilişkin yapılan alıntılar, eserin 99- 134 arasındaki sayfalarından yapılacaktır.

durumundaki hakların bir sözleşmeyle devredildiği devletin varlığıdır. İnsanın doğuştan eşitliği, ölüm korkusundaki eşitliğe dönüşmekte ve bir egemenin varlığını şart koşmaktadır. Devleti ortaya çıkaran tek amaç bireysel güvenliktir. Özgürlüğü seven insanların devleti oluşturarak kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nedeni, "insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye…doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır." Çünkü insanın doğal duyguları kötüdür, insan insanın kurdudur ve "kılıcın zoru olmadıkça" insanların güven içinde tutulmaları mümkün değildir.

Görüldüğü gibi Hobbes için doğa durumu, hem siyaset öncesi hem de sivillik/ uygarlık öncesidir. Sivil /siyasal toplum, doğa durumunu aşmanın bir uğrağıdır. Atomize durumdaki insanın yaşam hakkını güvence altına alabilmek amacıyla kurallarla sınırlandırılmış bir toplumsal yaşama geçişin, bir tercihin, rızanın ve sözleşmenin ürünüdür. Bu nedenle de bütün toplumsal bağlar siyasal bir sözleşmeden kaynaklanır ve bu sözleşmeye bağlıdır, dolayısıyla bütün toplumsal ilişkiler sözleşme ilişkileridir.[65]

Locke'da ise doğa durumu siyaset öncesidir fakat toplumsallık öncesi değildir. Doğa durumu, özgür ve bağımsız, mülk sahibi bireyler arasındaki ilişkiyi ifade eder. "İnsanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebilecekleri ve Sahiplikleriyle Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri

[65] Gülnur Acar Savran, **Sivil Toplum ve Ötesi,** Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 47.

Yetkin bir Özgürlük Durumudur."[66] Fakat doğa durumunda tarafsız bir hakemin, yargıcın yokluğunda insanların birbirleriyle girdiği sözleşmelerin, karşılıklı yükümlülüklerin öngörülemeyecek durumda olmasıyla bir otorite ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Doğa durumunda sahip olunan hakların kullanımı belirsiz ve sürekli olarak başkalarının tecavüzüne açık olduğundan, insanlar yaşamlarının, özgürlüklerinin ve servetlerinin - kısaca mülkiyetlerinin- korunması amacıyla kendilerini bir devletin yönetimi altında birleştiriler.[67]

Görüleceği üzere, izlerini Antik Yunan'a kadar sürebileceğimiz modern siyaset felsefesi, siyasal iktidarın insani kökenine vurgu yapmak ve "bir yandan da aklın yasalarına uygun olarak" meşruluğunu sağlamak için, birbirini izleyen iki durumu ayrıştırmaktadır: "bir yanda kişilerin kendi hallerine bırakıldıkları bir doğal durum vardır; öte yandan sözleşmeden doğan bir medeni durum söz konusudur ve gerçek anlamıyla siyasal bağ, ancak bu ikinci halde varolur."[68] Hobbes ve Locke'un doğa durumu düşünceleri birbirinden farklılıklar içermekle birlikte, ortaya koydukları düşünce ikisinde de ortaktır: Devlet, siyasal alanın ortaya çıktığı tek yerdir ve kurucu bir edimle oluşturulmuştur. Toplum sözleşmesiyle bir kurum olarak devleti ortaya çıkaran bu düşüncenin mantıklı dayanağı tabii olanın devredışı bırakılmış olmasıdır.[69] Bir tarafta

---

[66] John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**: **Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme** çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil Yayınları, s. 9. (vurgular aslında)

[67] **A.g.e**., 81.

[68] Abeles, 2012, s.20.

[69] Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014, s. 94.

insan doğasının biçimlendirdiği ilişkiler ağı olan doğa durumu, diğer tarafta sözleşmenin biçimlendirdiği ilişkiler ağı olan siyasal toplum vardır. Bu durumda siyaset (dolayısıyla devlet) yapay bir şeydir, ama bu yapay şey akla uygundur da.[70] İki düşünürde de karşımıza çıkan bu dikotomi, modern ulus devletin meşrulaştırılmasına yönelik kuramsal adımlar olarak değerlendirilebilse bile Batı düşünce geleneğinde karşımıza sıklıkla çıkan bir karşıtlığın tezahürü olarak da yorumlanabilir. Bu karşıtlık doğa/kültür karşıtlığıdır ve kökenleri Antik Yunan'a kadar uzanır.

Antik Yunan'da bazı filozoflar tarafından doğa ile toplumun arasında bir ayrım yapılmaya başlanılmış ve Caharles Kahn'a göre MÖ 5. Yüzyıl'da physis (doğa) ile nomos'a (görenek) ilişkin tartışmaların sonucunda toplum ile doğa birbirinin karşıtı olarak tanımlanmıştır.[71] Örneğin Platon'un Devlet'inde Glaukon'un:

> *Derler ki, tabiatta haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötü bir şeydir… İnsanlar birbirine haksızlık ede ede haksızlığa uğraya uğraya, birinin tadını, ötekinin acısını duymuşlardır. Haksızlığa uğramaktan kaçınamayacaklarını, haksızlık etmeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca, bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, kanun koymuşlar, kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye. Kanunun buyurduğuna, kanuna uygun olana da doğru demişler.*[72]

[70] Abeles, 2012, s. 19.

[71] Aktaran Marshall Sahlins, **Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması**, çev. Emine Ayhan, İstanbul, bgst Yayınları, 2012, s. 43

[72] Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 43, 358e

Sözleriyle de dile getirilen bu düşünce toplum sözleşmesini önceler biçimde doğa ile yasa arasındaki karşıtlığı ifade etmektedir. Özellikle Sofist düşünce içinde karşımıza çıkan doğa (physis) / yasa (nomos) ikiliği, eşitlikçi düşünceleri mahkum etmek için kullanılmış, devletin ve yasanın bir sözleşmenin ürünü olduğu düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır.[73] Bu karşıtlık, Batı siyasal düşüncesinde siyasal olana dair geliştirilecek tüm düşünce biçimlerinin temelini oluşturmaktadır. Örneğin Giorgio Agamben, Sofistlerin nomos'a karşı phsysis lehine yaptıkları savunuyu, Hobbes'un egemenlik anlayışının temelini oluşturan doğa durumu ile toplum- devlet arasındaki karşıtlığın gerekli öncülü olarak değerlendirmektedir.[74]

Marshall Sahlins, Batı düşünce geleneğinde karşımıza çıkan physis/nomos karşıtlığını Batı'ya özgü bir yanılsamanın tezahürü olarak görür. Buna göre, şehrin olduğu gibi evrenin düzenlenişinden beden tedavisine ilişkin kavramlara kadar karşımıza çıkan ve *hiyerarşi* ya da *eşitlik* tarafından çözüme kavuşturulan, temeldeki bir anarşi durumuna ilişkin Batı'ya özgü genel bir yapı bulunmaktadır. Sahlins'in *düzen metafiziği* olarak adlandırdığı bu yapı, doğa ile kültür arasında bir karşıtlığı varsaymaktadır. Sahlins'e göre, "Eski çağlara kadar izini sürebileceğimiz bu metafizik, soyut olarak kibirli bireysel unsurların zıtlaşmasının istikrarlı bir kolektife dönüşmesi" olarak tanımlanmakta; ya uyumsuz unsurları denetim altında tutan dışsal bir gücün kısıtlayıcı eylemiyle (Hiyerarşi-Monarşik otorite) veya bu unsurların birbirini denetlemesiyle (Eşitlik-Cumhuriyetçi

[73] Ayhan Yalçınkaya, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014. S. 74.

[74] Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 48.

güçler dengesi) çözüme kavuşturulmaktadır.[75] Bir anarşi durumundan hiyerarşi ya da eşitliğin vücut bulduğu bu metafiziğin temel aldığı nokta ise açgözlü, kavgacı insan doğasıdır. Kültür tarafından dizginlenen insan doğası, bu düşünsel yapıya dayanak sağlamaktadır. "Doğa zorunluluktur: Kültürün başa çıkması gereken toplum-öncesi ve toplum-karşıtı bencilliktir."[76]

Sahlins'e göre, Batı'nın siyasi olanı anti-sosyal bireye getirilen bir kısıtlama şeklinde algılamasının kökenleri Yunan Mitolojisine kadar geri götürülebilir. Antik Yunan'daki doğa/kültür karşıtlığı, Yunan yaratılış mitosunda karşımıza çıkan kaostan düzene geçişin bir tezahürü olarak yorumlanır. Bu mitosa göre kaos, varlığın başlangıcıdır; her şeyden önce kaos vardır. Evrenin idaresi için tanrıların giriştiği savaştan sonra düzen tesis edilmiş ve insanla birlikte diğer canlılar yaratılmıştır. Fakat Zeus'un oğlu Hephaistos tarafından yaratılan ve diğer tanrıların güzellik, akıl, beceri ve kurnazlık kattığı Pandora, tanrılara verdiği sözü tutamayarak içinde tüm kötülüklerin bulunduğu sandığı açtığı için kötülükler insanların arasında yeryüzünde kalmıştır.[77] Böylelikle Yunan yaratılış mitosuyla insanın doğuştan-doğasından gelen kötülüğü, müdahale edilemez tanrısal bir alanı işaret ettiğinden tarihüstü bir bağlama yerleştirilmiştir. İnsanın tüm tarihselliğinin dayanak noktalarından birini oluşturan physis'in, tarihüstü bir dışsallıkla kavranması aslında onun öznesiz bir alan olduğunu da göstermektedir. Sahlins'in nomos-physis ayrımında dikkatimizi çektiği physis'in öznesizliği, bağımsız bir zorunluluk alanı olarak, insanların davranışlarının sorumlu olmadıkları veçhelerine, insan yaradılışının

[75] Sahlins, 2012, s.24.

[76] **A.g.e**., s.23.

[77] İsmail Gezgin, **Sanatın Mitolojisi**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2011, s. 78-81.

yapısal ve istemdışı arzularına gönderme yapar.[78] Özne'yi "bilincin taşıyıcısı" ve "olduğundan başka türlü olabilme imkanını her daim kendisinde taşıyan varlık"[79] olarak ele alırsak; tarihüstü bir alana bağlanan physis -öznesiz bir kategori olması sebebiyle- "her ne ise o olarak kalan" değiştirilemezliği ifade etmektedir. Physis'in böyle bir kavrayış içinde ele alınması, Batı'da siyasal olana dair yürütülen her tartışmanın referans noktasını da belirlemektedir aslında. Antik Yunan düşünürlerinin ya da sözleşme kuramcılarımın dışında da (örneğin Benedictus Spinoza'da insanların kıskançlık ve öç alma duygusuna yatkın olduğu[80] ya da Etienne de La Boetie'de doğanın bizi istediği yere çektiği[81] düşüncesi) hemen her düşünürün siyasallığı düşünme biçimini belirleyen şeyin, özneden yoksun olan pshysis alanı olduğunu göstermektedir. Batı'da karşımıza çıktığı şekliyle, varlık üzerine düşünmeden etik-politik alanın düşünülemez oluşu, tarihsel olguları ontolojik ayrımlar olarak görmemimizi sağlamaktadır. Ve böylelikle pshysis, Batı siyasal düşünüş geleneğinde "her şeyin kendinden türediği" adeta bir arkhe işlevi görmektedir. Öznenin olmadığı yerde herhangi bir sorumluluktan da söz edilemeyeceğinden, ortaya çıkan her olumsuz durumdan physis sorumlu tutulmaktadır.

Doğayı belirleyici kültürü ise doğaya göre belirlenen ikincil bir alan olarak gören bu düşünce Batı dünyasına özgüdür. Oysa insanın ayırt edici özelliği olan simgesel

---

[78] Marshall Sahlins, 2012, s. 45.

[79] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 344.

[80] Benedictus Spinoza, **Politik İnceleme,** çev. Murat Erşen, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015, s. 15.

[81] Etienne de La Boetie, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2014, s. 33.

düşünce kültürün tüm boyutlarını biçimlendirir ve -eğer bir insan doğasından söz edilebilirse –doğa kültür tarafından belirlenir. Cassirer'e göre:

> *İnsanın "özüne" veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa, bu tanım tözsel olarak değil, ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne onun metafizik yönünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemle araştırılabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi, metafizik doğası olmayıp yaptığı iştir. "İnsanlık" halkasını tanımlayan bu iş, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence, din, sanat, bilim, tarih bu halkanın öğeleri ve çeşitli dilimleridir.*[82]

Kültür, insanın yapıp ettiklerinin toplamıdır; insanın tür olarak doğasını kurar ve topluluğun simgesel evreni tarafından taşınır. İnsan için doğa, kültürel yapıdan bağımsız olarak algılanabilecek bir gerçeklik değildir.[83] Bir diğer ifadeyle, kültür doğayı önceler ve diyebiliriz ki kültür insanın doğasıdır. Ve bu anlamda, siyasetin eğer çizilebilecek bir sınırı varsa, bütünlüğü içinde veya bazı öğeleri itibariyle ele alınacak kültür de hesaba katılmalıdır.[84]

[82] Ernst Cassirer, 1997, s.90.

[83] Reha Çamuroğlu, 2016, s.37.

[84] Georges Balandier, 2016, s.33.

B. Siyasal İktidar: Auctoritas ve Potestas

Devletli ya da devletsiz her toplumun siyasal olduğunu söylemek, yasa/uygulama ilişkisinin yani siyasi iktidar ilişkisinin iki unsurunun kurulması nedeniyledir. "Siyasi iktidar ilişkisini belirleyen olgu yöneten/yönetilen tarafların somut varlığı değil, her toplum tipinde zorunlu olarak kurulduğu görülen, her toplum tipini siyasi iktidarlı ya da siyasi yapan yasa/uygulama ilişkisidir."[85] Batı'nın etnosantrik bakışını eleştirerek antropoloji disiplinine önemli katkılar sunan Pierre Clastres'a göre, siyasal iktidarın hiyerarşi, otorite ve emir-itaat ilişkileri çerçevesinde düşünülmesi, iktidarın Batı toplumlarında aldığı biçim dolayısıyladır. Emir-itaat ilişkisinin görülmediği toplumları siyasi iktidarsız ve siyaset dışı olarak işaretlemek, "Batı düşüncesinin Batılı olmayan toplumları egzotik bir bakışla ele almasını sağlayan kültürel etnosantrizimden kaynaklanmaktadır."[86] Clastres'e göre siyasal iktidar evrenseldir ve toplumsal yaşamın özünden kaynaklanan bir zorunluluktur. Aynı şekilde iktidarı Balandier'e başvurarak, "her toplumu düzensizlikle tehdit eden entropiye karşı savaşma zorunluluğunun bir sonucu"[87] olarak kavrayacak olursak, iktidarın topluma içkin bir yapı olduğunu kabul etmeliyiz. Siyasi iktidar, toplumu kendi zayıflıklarına karşı korur, toplumu belli bir biçim içinde muhafaza eder, gerektiğinde kendi ilkeleriyle çelişmeyen şekilde kuralların düzenlenmesini sağlar. Arkaik olsun ya da olmasın tüm toplumlar siyasal iktidara sahiptir ve dolayısıyla siyasal bir yapı ortaya koyarlar. Bu nedenle, toplumları siyasi iktidarın varlığı ya da yokluğu üzerinden

[85] Cemal Bali Akal, 2014, s. 359.

[86] Pierre Clastres, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 19.

[87] Georges Balandier, 2016, s. 36.

sınıflandıramayız. Toplumlar ister kan bağları ister toplumsal sınıflarca belirlenmiş bulunsun, siyasal iktidar evrenseldir ve başlıca iki biçimde kedini gösterir: "Zorlayıcı iktidar ve zorlayıcı olmayan iktidar."[88]

Clastres, siyasal iktidarın topluma içkin olduğunu, siyasal kurumlaşmanın var olmadığı toplumlarda bile siyasetin var olduğunu, kısacası, iktidardan yoksun ve siyasetsiz bir toplumun mümkün olmadığını göstererek, siyaseti devletle özdeşleştiren Batı siyaset felsefesinde büyük bir kuramsal dönüşüm gerçekleştirmiştir. Fakat, Clastres'in ortaya koyduğu *zorlayıcı/zorlayıcı olmayan iktidar* ayrımını Cemal Bali Akal *farklılaşmamış (bölünmemiş)* ve *farklılaşmış (bölünmüş)* siyasi iktidar olarak ele almaktadır.[89] Siyasi iktidar, ister zorlayıcı/zorlayıcı olmayan, ister bölünmüş/bölünmemiş olarak kategorileştirilsin, ayrımın kendisi siyasi iktidarın iki boyutuyla, yani Auctoritas ve Potestas (Yasa/Uygulama, İlke/Kullanım, Otorite/Güç, Asa/Kılıç) arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

İktidar *zorlama* ve *meşruiyet* kavramlarını zorunlu olarak içerir. Siyasal iktidar, iktidara tabi olanları belirli bir biçimde davranma yönünde sistematik bir zorlama gücü uygular. Potestas bu gücü ifade ederken, siyasal iktidarın varlığını sürdürebilmesi sadece güce bağlı değildir. Gücün/potestasın; haklı, doğru ve adil olduğuna ilişkin meşruiyet denilen bir inancın varlığı, siyasal iktidarın varlığı için şarttır. Yani güç, kendisinin meşruiyetini oluşturan dışsal bir ilkeyle, yasayla tamamlanarak emir-itaat ilişkisi olmaktan çıkıp "siyasi iktidar" olur. Potestasın bu ilkesi Auctoritastır.[90] Potestasın

[88] Pierre Clastres, 2011, s. 20.

[89] Cemal Bali Akal, 2014, s. 122.

[90] Pınar Ecevitoğlu, 2012, s. 55.

uygulanabilmek için auctoritasa gereksinmesi vardır; öte yandan auctoritas ancak potestasa ilişkin bir geçerli kılma ya da askıya alma ilişkisi içinde kendini var edebilir. Bu nedenle, potestas ve auctoritas (yasa ve uygulama) arasındaki ilişki, işlevsel bir karşıtlık içindedir.[91]

Auctoritas ve potestas arasındaki ilişki biçimi farklı siyasi iktidar biçimlerini oluşturur. Örneğin Lapierre, bu iki öğenin ilişkisi bağlamında dokuz farklı siyasi iktidar biçimi, dolayısıyla da dokuz farklı toplum yapılanması olduğunu ortaya koyar.[92] Fakat daha basit düzeydeki bir ayrıştırma, auctoritasın/yasanın kim/kimler tarafından söylendiği ve potestasın/gücün kim/kimler tarafından uygulandığı şeklinde belirebilir. En genel haliyle bölünmüş/bölünmemiş toplum biçimi temelde bu iki ayrıma dayanır. Bu anlamda ilk temel farklılık auctoritasla/yasayla ilgilidir. Buna göre: 1) Yasanın aşkınlığı/dışsallığı* ya da 2) Yasanın dünyeviliği söz konusudur. Potestas/uygulama açısından ise ayrım yöneten/yönetilen farklılaşması üzerinden bir kategorileştirmeyi gerektirir. Burada Cemal Bali Akal'ın sınıflandırmasına uyarak diyebiliriz ki, devletsiz-eski toplumlar (1. Kategori) yasanın toplumun dışında bulunduğu toplumlardır. Burada toplum, yaratıcısı olmadıklarını düşündükleri bir yasaya göre düzenlenirler. Bu toplum biçimi de, dışsal yasanın uygulama biçimine (potestasa) göre;

---

[91] Giorgia Agamben *İstisna Hali* isimli eserinde auctoritas ve potestasın Roma'daki kullanımını inceler. Buna göre auctoritas ile potestas arasındaki ilişki, hem karşıtlık hem tamamlayıcılık ilişkisidir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Giorgia Agamben, **İstista Hali**, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018, s.94-111.

[92] Aktaran Cemal Bali Akal, 2014, s. 150.

* Yasanın dışsallığı-aşkınlığı sonraki bölümde açıklanacaktır.

a) Öndersiz toplumlar,

b) Uygulama gücü olmayan güçsüz önderli toplumlar,

c) Uygulama gücünü ele geçirmiş önderli toplumlar olarak farklılaşır.

Öndersiz toplumlar (1a), basit düzeydeki sosyal yapılanmaların görüldüğü toplumlardır. Fakat bu basitlik, bu toplumları siyasi iktidarlı yapan şeyin kendisi sebebiyle, yani tüm toplumun eşit düzeyde boyun eğdiği kurallar bütünüyle sağlanmaktadır. Öndersiz toplumları diğer toplumlardan ayıran en önemli özellik, toplum içinde, kurallara uyulmasını emreden ve zorlayıcı güç kullanarak toplum kurallarına boyun eğdiren kişi ya da kişilerin var olmayışıdır. Burada potestasın yokluğu değil, potestasın toplumun tamamına ait olması söz konusudur. Herkesin sahip olduğu güç böylelikle tek başına hiç kimseye ait olmamaktadır. Bu toplum biçimleri, yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıkmadığı, dolayısıyla toplum içinde yasanın uygulatılma işlevini üstelenebilecek toplumdan farklılaşmış bir sosyal ve siyasi statünün varolmadığı bölünmemiş toplumlardır. Öndersiz toplumun üyelerine neden kurallara boyun eğdikleri sorulduğunda, "kuralların efsanevi kahramanlar, kurucu atalar, tanrılar… tarafından konulduğunu, bu yüzden onlara uyulduğunu söyleyecektir."[93] Toplumun onun sayesinde var olduğu yasa, toplumun dışında aşkınlaşmış haldedir.

Uygulama gücü olmayan güçsüz önderli toplumlarda (1b) ise, yasa tekrarlama işleviyle toplumun geri kalanından farklılaşmış bir temsilci ya da temsilciler grubu oluşmuştur. Fakat burada auctoritas/yasa hala topluma dışsal/ aşkın olduğundan yasa tekrarlama işlevine sahip kişi/kişiler toplumdaki dinsel önderlerdir. Bu toplumlarda şef,

[93] Cemal Bali Akal, 2014, s. 337.

"toplumun bir bütün olarak ortaya çıkma isteğine, yani topluluğun, öteki topluluklar karşısında özgüllüğünü, özerkliğini, bağımsızlığını göstermek amacıyla ortaya koyduğu ortak çabaya sahip çıkmak ve bunun sorumluluğunu almakla görevlendirilmiştir."[94] Bu önderler yasanın yerine geçip yeni bir söz/yasa söyleme yetkisine sahip değildir; toplumun, onun sayesinde varlık kazandığı yasanın koruyuculuğunu ve topluma sürekli anımsatılmasını sağlarlar. Atalarının geçmişte yaptıklarını tekrar eden önder/şefin söylevi boştur, çünkü yasanın söylevi değildir. Önder/ şef yeni bir söz söylemekten yani yeni bir yasa söylemekten yoksun bırakılmıştır. "Dolayısıyla, onun sözü, iktidarın, otoritenin, emredenin sözü olmaz...İlkel toplum, kendisinden ayrılmış bir iktidarı yadsır; çünkü iktidarın gerçek kaynağı şef değil, toplumun kendisidir."[95] Yasanın kendisiyle uygulaması arasında kesin bir sınır çizen bu toplumlarda yasaları sadece tekrar eden önder asla yasanın uygulayıcı gücünü elinde bulunduramaz; buna karşın yasanın uygulanması/potestas bir bütün olarak hala kendisinde olan toplum da yasayı asla tartışamaz.

Bu iki toplum biçiminde de, "iktidar toplumdan ayrılmış değildir, bu toplumlarda toplumsal alandan ayrı bir politik alan ortaya konamaz."[96] Öndersiz (1a) ve uygulama gücü olmayan önderli toplumlarda (1b) yasanın dışsal olduğu ve yasanın uygulanmasının bir bütün olarak topluma ait olduğu görülmektedir. Uygulama gücünü ele geçirmiş önderli toplumlarda (1c) ise, yasa hala topluma aşkın olmakla birlikte, *uygulayıcı önder*

[94] Pierre Clastres, 1992, s. 106.

[95] Pierre Clastres, 2011, s. 126.

[96] Pierre Clastres, 1992, s. 105-6.

diye adlandırabileceğimiz kişi ya da kişiler kümesi, toplumun geri kalan kesiminden farklılaşarak, kurallara boyun eğilmesini sağlayacak zorlayıcı gücü ele geçirir.[97]

Buraya kadar ele aldığımız üç toplum biçiminde de toplum kendisini yasa yaratıcı olarak görmemektedir. İlk iki toplum yasayı toplum dışına atarak ve kendi varlığını yasadan ayırarak yasanın uygulanmasını kendisine, toplumun bütününe bırakmıştır. Sonraki bölümde anlatılacağı üzere, bu toplumlarda toplumun bölünmemişliğini sağlayan, toplumun kendisi ile varlık nedeni arasına koymuş olduğu bir ilk bölünmedir. Fakat bu ilk bölünme "maruz kalınmış bir güçsüzlük değil, tesis edilmiş bir iktidarsızlıktır, dayatılmış bir sınırlama değil, seçilmiş bir mahrumiyettir."[98] Kısaca, ilk iki toplum biçimi, auctoritas bakımından bölünmüş fakat potestas bakımından bölünmemiş toplumken, üçüncü toplum (1c), aşkın bir yasanın uygulama gücünü kendisinden farklılaşmış bir güce bırakarak *farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplum* biçimine dönüşmüştür. Siyasal iktidarın iki unsuru olan yasa ve uygulama ilişkisinindeki asıl büyük dönüşüm, toplumun kendisini yasa yaratıcı olarak görmesiyle gerçekleşmektedir. Buna göre yasa artık toplumun dışında aşkın olarak bulunmamakta, toplum kendisini dünyevi bir yasanın yaratıcısı olarak görmektedir. Kuşkusuz bu dönüşümün düşünsel yapısının 17. Yüzyıl'da sözleşme kuramlarıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Modern devletin ortaya çıkışına denk gelen bu kesitte artık yasa dünyevi bir alana alınırken, yasanın uygulanması toplumun dışına, farklılaşan bir güç odağına yerleşmiştir. Burada *Kişiselleşmiş Siyasi İktidarlı Toplum* (2a), yasayı yaratma ve yasayı uygulama işlevini bir araya getirip bir egemene devrederek *Kral-devleti*; ya da *Kurumsallaşmış Siyasi İktidarlı Toplum* (2b),

[97] Cemal Bali Akal, 2014, s. 338.

[98] Marcel Gauchet, 2013, s.261.

kendisini sosyal bir bütüne, yasa yaratıcı bir *ulus*a dönüştürüp yasanın uygulamasını farklılaşmış bir aygıta devrederek *Ulus-devleti* oluşturacaktır.[99] Yasanın toplumun dışında var olduğu, fakat uygulama gücünün toplumun bütününde olduğu toplum biçiminden (1a), yasanın toplumun tümüne ait fakat uygulama gücünün toplum dışında bir aygıta ait olduğu toplum biçimine (2b) dönüşümün nedenleri bu çalışmanın kapsamı dışında olmakla birlikte; dönüşümün kendisi, toplumun kendisini ve de kutsalı düşünme biçiminde bir değişikliğin varlığının göstergesidir. Toplum, yaratıcısı olmadığı bir yasaya göre kendi kendini yönetirken, yaratıcısı olduğunu düşündüğü bir yasaya göre kendisini yönettirmesi, devletsiz bir toplumdan devletli bir topluma geçilmesi ancak ve ancak kutsal bir yasanın kutsal bir uygulama gücüne -kutsal devlete- dönüşmesiyle anlaşılabilir.

Siyasal iktidardan yoksun toplum düşünülemeyeceğine göre, iktidarı oluşturan yasadan yoksun toplumdan da söz edilemez. İster yazılı isterse yazısız olsun her topluluk, kendini topluluk olarak kuran bir yasa ile varolur. Topluluğu kuran yasanın toplulukta uygulanma biçiminin farklılık göstermesi, diğer bir deyişle, siyasal iktidarın aldığı biçim farklılıkları, bu topluluklar arasında bir hiyerarşik üstünlük yaratmayacağı gibi, siyasal içeriğin her toplumda zorunlu varlığını da yadsıyamaz. "En basit düzeyde örgütlenmiş toplumlar bile, yöneten-yönetilen ayrımını tanımasalar da, kaçınılmaz olarak belli bir yasaya göre düzenlendikleri, sosyal düzen ardında yasa/uygulama bağını mutlaka kurdukları ve toplum yasayı uygulamak üzere bir bütün olarak zorlayıcı güce dönüştüğü için, siyasi ve hukukidir."[100]

[99] Cemal Bali Akal, 2014, s. 338.

[100] **A.g.e.,** s. 324.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Alevi toplumu, yasa/uygulama ilişkisi bakımından uygulama gücü olmayan güçsüz önderli toplum (1b) özellikleri sergilemektedir. Alevi topluluğu, eşitlikçi dışsal bir yasa tarafından içerden bölünmesi engellenmiş ve topluluğun *dedelik*[101] kurumuyla yasa tekrarlama işlevini yürüten, toplumun geri kalanından farklılaşmış bir temsilcisi bulunan toplum biçimi özellikleri göstermektedir. Fakat yasanın uygulama gücü hala topluma aittir. Topluluğun bir bütün olarak yasanın uygulatma gücünü kullanmasına Alevilikteki *görgü* ve *düşkünlük* kurumu örnek olarak gösterilebilir. Topluluğun ritüeli Cem'in bir çeşidi olan *Görgü cemi*, toplumun bir araya gelerek her yıl kışa doğru yaptığı bir ritüeldir. Görgü ceminde "toplumun tüm fertleri tek tek meydandan[102] geçerek o yılın hesabını cemaate verir. Görgü hem dini hem sosyal bakımdan bir yenilenme, kusurları onarma ve temiz sayfa açma eylemidir."[103] Düşkün ise, görgü ceminde sorgudan geçemeyen kişiye denilmektedir. Düşkünlük, Alevi topluluğunda özgün bir yargı kurumudur.[104] Topluluğun yasası tarafından yasaklanan eylemleri yapan kişi, topluluk tarafından düşkün ilan edilir ve eylemin özelliğine göre belirli bir süre topluluktan dışlanır.

> *Görgü ceminin mahkeme yönüne baktığımızda, düşkünlük bu mahkemenin verdiği tek cezadır… Düşkün bırakılan bir kişi ailesi ve musahibi ile beraber toplumdan tamamen dışlanır. Bunlarla konuşulmaz, alışveriş yapılmaz, lokma verilmez, lokmaları yenmez ve herhangi bir ortak işe dahil edilmezler. Hatta cenazesi olsa cenaze hizmeti dahi*

[101] Dedelik kurumu ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır.

[102] Meydan: "Tasavvufta kâninat, âlem, Bektaşîlerle Mevlevîlerce bilhassa ayin icra edilen yer mânâsına gelen bir tabirdir." A. Yılmaz Soyyer**,** 2019, s. 289.

[103] Rıza Yıldırım, 2018, s. 263.

[104] Fuat Bozkurt, 2005, s. 163.

verilmez…Düşkünlüğe neden olan suçların hepsi toplumsal nitelikte eylemlerdir. Bir kişi toplum nezdinde yüz kızartıcı kabul edilen bir suç işlemişse (sınır bozma, hırsızlık, haksız/sebepsiz yere boşanma, nikahlı kadın alma ya da zorla kadın kaçırma, zina, yaralama, cinayet vs.) işlediği suçun ağırlığına göre yoldan "düşkün" sayılır.[105]

Özellikle kentleşme öncesi dönemde büyük oranda kırsal alanda yaşayan Alevi toplumundaki düşkünlük kurumunun işlevselliği, geleneksel toplumlardaki yüz yüze ilişkilerin önemi düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilinecektir. Topluluğun yasaklarına-yasasına- aykırı hareket eden kişiyi ailesiyle birlikte düşkün ilan ederek ve düşkün kişi ile arasına mesafe koyarak, toplum bir bütün olarak yasayı uygulama işlevini elinde bulundurmaktadır. Cem ritüeli bu yönüyle de bir nevi halk mahkemesi işlevini görmektedir. Cemlerde alınan düşkünlük kararlarının uygulanmaması gibi bir seçenek söz konusu değildir.[106]

Topluluğun kolektif olarak gerçekleştirdiği ritüellerin bireysel ibadetlerden daha fazla öne çıktığı Alevi topluluğunda inanç ve toplumsallık, bir bütünlük içinde yaşantılanır. Kısaca topluluğun kolektif bir biçimde kutsalla iletişim kurma teknikleri olarak adlandırabileceğimiz rütüel, özellikle yasanın topluma aşkın uygulamanın ise topluma ait olduğu siyasal iktidar biçiminde, auctoritas ve potestas arasındaki ilişkinin kurulabilmesi açısından önemli bir işleve sahiptir. Auctoritas ve potestas arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi ise kutsal ve siyasal arasındaki bağın görülebilmesiyle olanaklaşır.

---

[105] Rıza Yıldırım, 2018, s.272.

[106] Piri Er, "Orta Anadolu'da Yaşayan Alevilik", (haz.) İbrahim Bahadır, **Bilgi Toplumunda Alevilik,** Bielefeld/Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, s. 72

Diyebiliriz ki, iktidardan yoksun toplum olmadığı gibi, kutsalla ilişkili olmayan siyasallık da bulunmamaktadır.

II. KUTSAL VE SİYASAL

A. Yasanın Kutsallığı

Bir toplumda kuralların uygulatılmasını sağlayan kişi veya kişilerin olmayışı, ister istemez, üyelerin kurallara neden uyduğu sorusunu gündeme getirebilir. Özellikle modern siyaset felsefesinin yapı taşı olan sözleşme kuramı, kuralların uygulanmasını sağlayan bir egemenin yokluğunda toplumun içinde bulunduğu şiddet halini insan doğası üzerinden açıkladığında, ilkel toplumların kurallara neden uyduğunu anlamakta zorluk çekecektir. Trobriand Takım Adalarında'ki Melanezya Topluluğunu inceleyen Branislaw Malinowski, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek* adlı çalışmasında benzer bir zorluğa dikkat çeker. O'na göre bu güçlük, karşılaşılan her toplulukta "kesin bir 'yasa çıkarma', yönetme ve yürütme, yasayı uygulama mekanizması" arama alışkanlığından kaynaklanmaktadır. Bu topluluklarda benzer şeylerin var olduğu sanılıyor ve aynı düzlemler bulunamayınca, yasalara, bu insanlarda bulunan gizemli bir yasaya uyma eğilimi sayesinde uyulduğu

sonucuna varılıyor.[107] Yabanıl diye adlandırılan halkların, çağdaşı olan etnologlar tarafından, geleneklere büyük saygısı olan ve bu göreneklerin gereklerine kendiliğinden uyan insanlar olarak görüldüğünü ifade eden Malinowski; bu halkların, geleneklerin buyruklarına ya kölece duygularla, farkında olmaksızın, kendiliğinden, sezgisel olarak, ya da doğaüstü cezalara karşı besledikleri korkuyla karışık zihinsel bir atalet içinde boyun eğdiklerinin düşünüldüğünü ifade eder.[108] Oysa bir toplumda yasaya neden uyulduğu, o toplumda yasanın ne anlama geldiği ve hangi işlevi yerine getirdiğiyle ilgilidir. Kutsallık ve yasanın kutsalla ilişkisi, bu anlamı ve işlevi görebilmemiz açısından oldukça önemlidir.

Genel anlamda din olgusu, içinde inanç, kutsal, ayin, sembol, mit ve dogma gibi parçalardan oluşan bir bütünün ifade biçimi olarak anlaşılmaktadır. Fakat kutsallık, tüm bu parçalardan farklı olarak, insanın dünyayı anlamlandırma biçiminde birbirine karşıt olarak konumlandırdığı iki farklı varoluş tarzının bir ifadesidir. Durkheim'e göre:

> *İster basit isterse girift olsun bütün bilinen dinler, ortak bir özellik gösterirler: Bu dinler insanların iki sınıf -birbirine zıt iki cins- halinde tasavvur ettikleri gerçek ya da hayali şeylerin bir tasnifini ön gerçek olarak kabul ederler. Bu iki cins, yaygın bir şekilde iki farklı terimle isimlendirilirler. Kutsal (sacred) ve din dışı (profane) terimleri birbirine zıt bu iki cinsi oldukça iyi bir şekilde ifade ederler. Dünya bu şekilde iki alana, biri kutsal olan her şeyi diğeri din dışı olan her şeyi içeren iki alana bölünür. İşte dini düşüncenin, ayırt edici özelliği budur. Bu hem inançları, mitleri, dogmaları ve efsaneleri, kutsal şeylerin doğasını,* onlara atfedilen faziletleri ve güçleri, tarihlerini ve din dışı şeylerle olduğu kadar kendi içlerinde birbirleriyle olan ilişkilerini ifade eden zihni tasavvurlar hem de bu

[107] Bronislaw Malinowski, **Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek**, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2016, s. 21-22.

[108] **A.g.e**., s.18.

> tasavvurlardan oluşan bir sistemdir. Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı her hangi bir şey kutsal olabilir.[109]

Dinsel insan, kutsallığı varlığın eksiksiz bir tezahürü olarak yaşantılar.[110] Kutsaldışı alandan kutsal alana geçiş, mitik bir zamanın sembollerle yüklü bir ayinle yeniden tekrar edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Çünkü kutsal olan her şey, kökensel bir anlatıya, mitik bir geçmişe sahiptir. Bu tarih dışı alanın varlığı, dinsel insanın dünyayı ontolojik anlamda kurabilmesi için gereklidir. Kutsal bir şeyin kendini bize göstermesi, kutsalın tezahür etmesi Eliade tarafından *hiyerofani* olarak adlandırılır. O'na göre kutsalın herhangi bir nesnede, bir taş ya da ağaçta tezahür etmesinden Tanrı'nın bir insanda tecessüm ve tecelli etmesine kadar her şey bir hiyerofanidir ve en ilkelinden en gelişmişlerine kadar dinler tarihi bir hiyerofaniler birikiminden, kutsal gerçekliklerin tezahüründen oluşmaktadır.[111]

Hiyerofani, başka bir alanda daha karşımıza çıkmaktadır. Bu alan siyasal iktidarın alanıdır. Siyasal iktidar, toplumu kuran yasa ve yasanın uygulama işlevi ise, yasa/ uygulama ilişkisindeki meşruiyet unsuru en yoğun olarak kendini kutsal alanda gösterir. Bu anlamda "siyasal iktidar hiçbir toplumda asla tam olarak kutsallıktan ayrılmış değildir ve kutsal, iktidarın içinde daima mevcuttur."[112] Kutsalın yasa ve uygulama ilişkisindeki

---

[109] Emile Durkheim, 2005, s. 56.

[110] Mircea Eliade, 2017 (a), s. 122.

[111] **A.g.e.,** s. 15.

[112] George Balandier,2016, s. 38.

tezahür etme biçimi, özellikle yukarıda söz edildiği gibi ilkel toplumların yasalara ve geleneklere kendiliğinden ve gizemli bir biçimde boyun eğmediğini; bu toplumlarda dışsal bir yasanın, topluluğun siyasal bağını tesis ederek topluluğun içeriden bölünmesini engellediğini göstermektedir. İlkel toplumlarda hiyerofani olarak yasanın anlamı ve işlevini anlamamız açısından Marcel Gauchet'in *Anlam Borcu: İlkellerde Din ve Siyaset* başlıklı makalesi önemlidir.

Dinin ortaya çıkışını ilk insanların doğa karşısında hissettiği korku ve çaresizlik düşüncesiyle ya da yalnızlık duygularıyla baş etme yöntemi olarak gören teorilere karşı çıkan Gauchet, dinin ilk insanlar için bir zorunluluktan kaynaklanmadığını aksine toplumsal bir seçimin ifadesi olduğunu ve işlevleri bakımından kararlaştırılmış bir düzen olduğunu ileri sürer.[113] Gauchet'e göre din, insanın kendi yaratıcı gücünü reddetmesi ve insani dünyanın neyse o olduğu haliyle kurulmasında bir payı olduğunu kökten bir biçimde inkâr etmesi, görünür dünyaya ait düzeni yöneten nedenlerin başka bir alana, göze görünmez bir alana devredilmesidir.[114] Aynı şekilde Eliade'ye göre de dünyanın yaratılması, bir doluluktan, ontolojik tözdeki bir fazlalıktan meydana gelir ve Tanrılar, bir güç fazlası enerji taşkınlığı sonucu yaratırlar.[115] Fakat topluluğun varlık nedenini dışsal bir alana bağlaması, toplulukça kararlaştırılmış bir tercih nedeniyledir. Topluluğun, varlık nedeniyle kendisinin arasına koyduğu bu bölünme, topluluğun içindeki bölünmeyi engellemek için yaratılmıştır. Topluluğun kutsala başvurması da bu tercihin bir sonucudur.

[113] Marcel Gauchet, 2013, s. 214.

[114] **A.g.e**., s. 260.

[115] Mircea Eliade, 2017 (a), s. 89

Marcel Gauchet, toplumsal-siyasal bağın kutsalla tesis edildiğini ve dışsal bir yasa sayesinde toplumun kendisini anlamlandırabildiğini göstermektedir. O'na göre insanlığın gelişiminin ilk dönemlerinden bu yana somut bir olgu olarak karşımıza çıkan din, toplumsal örgütlenmenin bir yapısına işaret eder. Her şeyden önce bir toplumun varlık koşulu, toplumun kendisini bir dışsallığa dayandırmasıdır:

> *Toplumsallığın kurucu öğesi onun kendi kendisiyle arasındaki bölünmedir. Din bu bölünmenin hem ifadesi hem de etkisiz hale getirilmesidir…Toplum kendi dışında bulunan bir alan sayesinde ve bu alandan itibaren kendi üzerine düşünmeye, kendine anlam atfetmeye ve kendi üzerinde eylemeye muktedirdir…Toplumun örgütlenmesine öncel olan nedenler toplumun dışında yer alırlar. Bununla amaçlanan, insanlardan herhangi birinin, kendini temelin bulunduğu yere yerleştirerek kolektif olanın nihai meşruiyeti adına konuşmasını –yani iktidarı fiilayata geçirmesini- engellemektir. İlkel dinin felsefesi şudur: Siyasi yetki toplumdan fiilen ayrılırken, toplumsal temel bunun aksine sembolik olarak dışarıda bulunur.*[116]

Görüldüğü gibi ilkel toplum kendisiyle varlık nedenini ayrıştırarak, toplumun varlık nedeni olarak gördüğü yasanın toplum içindeki herhangi biri(leri)nin eline geçmesini önlemektedir. Topluma dışsal olan kutsal/ yasa, topluluktaki her bireye eşit mesafede olması sebebiyle topluluk içinde eşitliği tesis etmektedir. Kısaca yasa toplumun dışındadır ve yasanın uygulanması ise toplumun tamamına aittir. Topluluk kurucu bu dışsallık, siyasal bağı tesis ederek topluluğun içerden bölünmesini engeller ve topluluk içinde eşitliği sağlar. Bu toplumlarda görülen şefler, Clastres'in de belirttiği

[116] Marcel Gauchet, 2013, s. 227-228.

gibi[117] iktidardan yoksundur ve topluluğun yasasına herkes gibi uyar. Onun işlevi topluluğun yasasını, ataların manevi mirasını sürekli olarak topluma anımsatarak, kendi güçsüzlüğünü ve aynı zamanda kendisini dinleyenler arasında herhangi birinin güç sahibi olmasının imkansızlığını dile getirmektir.[118]

> *Toplumun temelini oluşturan yasanın kökeni neye dayanır, bu yasa kim tarafından ilan edilmiştir, yasa koyucu kimdir? Daha önce belirtildiği gibi yerli düşüncesi toplum ile temeli arasında (yani toplum ile kendisi arasındaki) ilişkiyi bir dışsallık ilişkisi olarak kabul eder. Geleneksel olarak yürürlükte bulunan kurallara ve normlara uygun olarak toplumun kendini yeniden üretmesi, Kendi'ni yinelemesi özellikle kabul ayinleri sırasında gerçekleşir. Fakat toplumsallığı kuran eylem, toplumun oluşumu toplumsallık öncesine, üst toplumsallığa bağlanır: Bunlar, insanlık çağından önceki bir çağda, insanlardan önce gelenlerin eseridir, ataların eseridir ve toplumun atalar tarafından kurulmasının hikayesi olarak mit, toplumun temelini oluşturur, özdeyişlerini, normlarını ve kanunlarını bir araya getirir ve hatta kabul ayini sırasında genç insanlara aktarılan bilgiyi oluşturur.*[119]

Gauchet'in ve Clastes'in analizleri birlikte değerlendirildiğinde, yasasız bir toplumun mümkün olamayacağını -siyasal iktidarı yasa ve bu yasanın uygulaması olarak kabul ettiğimizde- dolayısıyla siyasal iktidardan yoksun bir toplumun da mümkün olamayacağını söyleyebiliriz. Diğer yandan toplumun varlık nedeni olan bu yasanın topluma dışsal olarak kurulduğunu, kutsal-kutsal olmayan ayrımının siyasal düzlemde

[117] Pierre Clastres, 1992, s. 106.

[118] Marcel Gauchet, 2013, s. 241.

[119] Pierre Clastres, 1992, s. 79.

yasa tarafından sağlandığını ve dışsal olan kutsallığa toplumda herkesin eşit uzaklıkta olması sebebiyle toplum içinde eşitliği sağladığını söyleyebiliriz. Kısaca toplum, kendisini kuran kökensel bir kutsal bölünme sayesinde vardır ve bu yasaya topluluktan kimsenin ulaşamaması için, dolayısıyla toplumun kendi içinde bölünmesinin engellenmesi için tedbirler almıştır. Bu nedenle, köken siyasidir[120] ve "siyasal iktidar hiçbir toplumda asla tam olarak kutsallıktan arınmış değildir…bariz olsun belirsiz olsun, kutsal, iktidarın içinde daima mevcuttur."[121] Diğer bir deyişle, yasanın (auctoritas) toplumun dışında aşkın olarak, potestasın ise toplumun elinde bulunduğu "öndersiz" ve/veya "uygulama gücü olmayan güçsüz önderli toplum" biçiminden kişiselleşmiş ve/veya kurumsallaşmış toplum biçimine dönüşümün kendisi kutsal/kutsal olmayan ayrımı sayesindedir; yasanın, saf, anonim iktidarından, iktidarın yasasına geçilerek mümkün olabilmiştir ve iktidar bu anlamıyla yasayı değiştirebilme ve onu üretebilme gücüdür.[122] Aynı şekilde Cemal Bali Akal da, bu ayrımın siyasi iktidar farklılaşmasının kökenini oluşturduğunu ifade eder:

> *Siyasi iktidar farklılaşarak kutsallaşmış, sonra kişiselleşmiş ve de kurumlaşmışsa, bunun nedeni, farklılaşma ve kutsallaşma, kişiselleşme, kurumsallaşma olasılığının, potensiyel olarak baştan beri kutsal/kutsal olmayan ikileminde var olmasıdır: Toplumun kendi kendisini anlamlandırma zorunluluğu, ona bir kutsallık odağı yarattığı için, bu odak sonradan, kutsallıktan kurumsallığa nitelik değiştirebilmiştir.*[123]

[120] Marcel Gauchet, 2013, s. 245.

[121] Georges Balandier, 2016, 38.

[122] Marcel Gauchet, 2013, s. 263.

[123] Cemal Bali Akal, 2014, s. 197.

1. Kutsal Yasanın Mitik Kökeni

Gauchet ve Clastres'e göre toplumu kuran yasalar, kaynağını toplumun dışından alır ve toplumla kendisinin arasında kurulan bölünme topluluğu bir arada tutan siyasal bağı oluşturur. Özellikle ilkel toplumlarda karşımıza çıkan mitlerin toplum kurucu işlevi, böyle bir bölünmeyi sağlaması nedeniyledir. Çünkü mitoloji, dini hayatın bizzat temelini oluşturur.[124] Toplumun kuruluş anı tarihsel bir geçmişte değil, tarih ötesinde bir zamanda gerçekleşmiştir. Bu, toplumsal şimdinin mitik bir geçmiş yoluyla meşrulaştırılmasıdır[125] ve bu anlamıyla kolektif hafıza tarih-dışıdır.[126] Yasanın bu tarihüstü niteliği, toplumun yasanın bulunduğu alana geçmesini engelleyerek toplumun uyması gereken kuralları anlatır.

> *Toplumsalın (ya da kültürelin) kurumlaşması anlamında Yasa'nın koyduğu düzen, insanlarla birlikte değil, onlardan önceki bir çağda gelmiştir; bu düzenin kökeni mitsel, insanlık öncesi bir zamandadır; dolayısıyla toplum, temelini kendi dışında bir yerde, genellikle Baba, Ulu Baba, ya da Yüce Babamız diye nitelenen en eski atalar ya da kültürel kahramanlar tarafından vazedilmiş bir kurallar ve öğütler bütününde bulur.*[127]

[124]Mircea Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çev. Mehmet Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015 (a), s. 87.

[125] Marcel Gauchet, 2013, s.226.

[126] Mircea Eliade, **Ebedi Dönüş Miti,** çev. Mehmet Ali Kılıçay, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017 (c), s. 58.

[127] Pierre Clastres, 1992, s. 67.

Mitsel kuruluş anı sadece toplumun kuruluşuna değil aynı zamanda dünyanın kuruluşuna ve zamanın başlangıcına da işaret eder. Çünkü "Her türlü yaratılışın zamanın başlangıcında gerçekleştiği tahayyül edilir. Yeni bir varlık kategorisi ilk kez belirince zaman da onunla birlikte ortaya çıkar."[128] Dinsel/ mitik anlatı bir meşruiyet kaynağı olmasının da ötesinde, insan davranışı için bir model oluşturarak yaşama anlam ve değer kazandırır. Mitler, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini, nasıl yaratıldığını, nasıl varolmaya başladığını dile getirdiği için, her zaman için bir yaratılış öyküsüdür. Eliade'ye göre:

> *Mitler, kutsal ya da doğaüstü olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler. İşte Dünya'yı gerçek anlamda kuran ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akınıdır. Dahası, insan bugünkü durumunu, ölümlü, cinsiyetli ve kültür sahibi bir varlık olma özelliğini Doğaüstü Varlık'ların müdahalelerinden sonra edinmiştir...Mitler yalnızca Dünya'nın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmaz, ama aynı zamanda insanın bugün içinde bulunduğu duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olayları da anlatır; bir başka deyişle onun ölümlü, cinsiyetli, toplum halinde örgütlenmiş, yaşaması için çalışması gereken ve belli kurallara göre çalışan bir varlık durumuna gelmesine kadar gerçekleşen önemli olayları anlatır.*[129]

[128] Mircea Eliade, 2017 (a), s.70.

[129] Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016, s. 17.

Bölünmüş -*yasa yaratıcı- toplumdan* farklı olarak, bölünmemiş ilkel toplum biçimi, mitler sayesinde *yasanın yaratmış olduğu toplum* olmaktadır. Varolan her şey, bir zamanlar yaratılmışsa ve nasıl olması gerektiği önceden belirtilmişse, toplum içinden hiç kimsenin kutsal yasayı oluşturan ataların yerine geçerek yeni bir söz söylemesine -söz yasa demek olduğundan yasanın olduğu alana geçmesine- izin verilemez. Yasanın topluma dışsal olan bir alana atılarak, yasanın uygulamasının topluma ait olması, mitler sayesinde mümkün olabilmektedir. Mitler, "*in principio*, yani 'başlangıçta, başat ve zaman dışı bir anda, *kutsal* bir *zaman* aralığında meydana gelmiş olan olayları"[130] anlattığı için, bölünmemiş toplumdaki Yasa'nın topluluğa öncel oluşunu, tarih-dışılığını ve kutsallığını anlamamızı sağlar.

Mitler sadece olup bitmiş kutsal olayları anlatmaz topluluğa. Mitlerin bu dünyayı nasıl biçimlendirdiği ve insanların din dışı davranış ve etkinliklerini nasıl belirlediğine dair çok fazla örnek verilebilir. Eliade, *Mitlerin Özellikleri* isimli eserinde Navaholar'da kadın ve erkeklerin oturuş biçiminden söz eder. Topluluktaki kadınların bacaklarını altlarına alıp yanda tutarak, erkeklerin ise bacaklarını önde kavuşturarak oturmaları, topluluğun mitolojik ataları olan "Değişken Kadın" ile "Canavar Öldüren Adam"ın başlangıçta bu şekilde oturmalarından kaynaklanır.[131] Bu örnekte de görüldüğü üzere, insanların günlük hayattaki pratikleri ve bedene verdikleri biçimler dahi mitik bir kökenin dışa vurumu olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bu ise, mitin sadece dogmatik inançlar sistemi olmadığını, imgeler veya tasarımlardan ziyade eylemlerden oluştuğunu[132] ve bu

[130] Mircea Eliade, 2017 (b), s. 68.

[131] Mircea Eliade, 2016, s. 19.

[132] Ernst Cassirer, 1997, s. 101.

eylemlerin bugüne dönük işlevi olduğunu göstermektedir bize. Diyebiliriz ki mitsel bir anlatı, sadece tarihüstü bir zamanda olup bitmiş bir olayı anlatmaz, bugünün de nasıl olması gerektiğini bize ifade eder. Bu nedenle mit "geçmişe dönük, hep bugüne ait canlı güncelliktir."[133] Toplumsal yaşamı biçimlendirme ve meşruiyeti sağlama özelliklerine sahip mitler şu işlevleri yerine getirir:

> *1.Mit, Doğaüstü Varlıkların eylemlerinin Öyküsünü oluşturur; 2. Bu Öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal (çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir; 3. Mit her zaman için bir "yaratılış"la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar; 4. İnsan miti bilmekle nesnelerin "köken"ini de bilir, bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada "dıştan", "soyut" bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak, şaşmaz biçimde "yaşanan" bir bilgi söz konusudur.*[134]

Mit, kutsal zamanla, kutsal olmayan tarihsel zaman arasında bir kopuş meydana getirir. Varolanların nasıl varolduğunu, bugünde de nasıl olması gerektiğini göstererek tarihsel zamanı ilga etmekte ve bugüne dair gerçekliği, bugünü aşan bir gerçekliğe katarak mümkün kılabilmektedir. Fakat kutsal zaman, simgesel anlamda yeniden

---

[133] Bronislaw Malinowski, **Büyü, Bilim ve Din**, çev. Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2014, s. 133.

[134] Mircea Eliade, 2016, s. 32-33.

döndürülebilir ve bu sayede bugüne dair gerçeklik, mitsel gerçekliğin tekrarıyla mümkün olabilmektedir. Bu, mitlerin "şimdiye" dair gerçekliği, kendine dahil ederek gerçekleştirmesidir. Çünkü "Gerçeklik sadece yinelenmeyle ya da katılımla elde edilir; örneksel modeli olmayan her şey "anlamdan yoksun"dur, yani gerçekliği eksiktir."[135] Kutsal olmayan zamandan kutsal zamana girilmesini mümkün kılan yineleme ise ancak ritüel aracılığıyla sağlanabilir.

> *Yerli düşüncesi, ataları, zamandan önceki bir zamana, mitlerde anlatılan olayların geçtiği bir zamana yerleştirir: Kültürün oluşumunun ve toplumun kurulmasının çeşitli aşamalarına karşılık olan bir ilk zaman, yaşayanlardan çok uzun bir soy zinciriyle ayrılan, anonim, eski ölülerin ruhlarıyla karışmış ataların gerçek zamanıdır bu. Öte yandan, mitsel ataların iradesiyle bugünkü şeklini alan toplum, liderler ve şamanlar aracılığıyla ya da çeşitli ayinlerle kültürel varlığını korumaya, yani ataların koyduğu ve mitlerle bugüne ulaşan normlara ve kurallara bağlı kalmaya kararlı olduğunu gösterir.*[136]

Topluluğun kolektif eylemi olan ritüel, başlangıçta yer alan kutsal zamanın, diğer deyişle topluluğa anlamını veren yasanın, sürekli "canlı" kalmasını sağlar. Aynı zamanda topluluğun yasasının topluma ait olmadığını hatırlatarak, yasanın toplum içinden biri/leri tarafından ele geçirilmesini engeller.

[135] Mircea Eliade, 2017 (c), s. 49.

[136] Pierre Clastres, 1992, s. 68.

B. Kökene Dönüş: Ritüel

Genel olarak ritüel /ayin topluluğu yeniden üretme etkinlikleridir diyebiliriz. Topluluğun kendisini üzerinden kurduğu hakikat ile tarihin getirdiği değişiklikleri ve yenilikleri kendi hakikatinin içine yerleştirme, zamanı ilga etme süreçleridir. Bu sayede topluluk tarihsel şimdiye teslim olmaz ve kendisini mümkün olduğunca tarih dışı algılamaya çalışır. Ritüel, kendi içinde tutarlılığı olan, bir mitin yeniden canlandırılmasına yönelik sistemleştirilmiş eylemler bütünüdür.[137] Mitler, topluluğun kuruluş anını anlatıyorsa, ritüel de bu kuruluşun şimdiki zamanda yeniden canlandırılmasıdır. Çünkü topluluk için onun sayesinde var olduğu mitsel zamanı sadece bilmek yeterli değildir; kutsal zamanın belirli aralıklarla topluluğun yeniden yaşaması, topluluğun kuruluş anına katılması gerekmektedir.[138] Bu gereklilik, ritüelin yerine getirdiği işlevleri anlayabilmek açısından önemlidir.

Ritüel, önceden belirlenmiş bir düzenlemeler bütünüdür. Bedensel, mekansal ve dilsel düzenlemeler baştan sona simgesellikle yüklü olup topluluk üyelerinin duygularını harekete geçirir. Her ritüel, bir eşik/sınır durumudur. Topluluğu yeni bir sınıra çekerek, topluluğu yeniden inşa eder. Ritüel, topluluğun "sınırlarının onaylanması ve pekiştirilmesinde başvurulan simgesel düzenekler repertuvarında" önemli bir yer işgal eder ve topluluk ritüel aracılığıyla topluluğu yaşantılar.[139] Abeles, ritüelin birbirinden

---

[137] Sibel Özbudun, **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri,** İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997, s. 19.

[138] Mircea Eliade, 2016, s. 57.

[139] Antony Paul Cohen, 1999, s. 54.

ayrılmayan üç öğe ile ilişkili - *Bilgi, Kutsal, Zaman*- olduğunu göstermektedir. Her ritüel, "kullandığı simgeler aracılığıyla bir bilgiyi harekete geçirir."[140] Ritüel sırasında topluluğun kolektif hafızası canlandırılarak hem topluluk içi iletişim sağlanır hem de topluluğun yasası yeni kuşaklara aktarılır. Yukarıda anlatıldığı gibi, topluluğun yasası kutsal alanda yer aldığından ritüel aynı zamanda kutsal bir zamanın anlatımıdır ya da diyebiliriz ki topluluğun kendini yeniden yaşantılaması, kutsallığın seferber edilebilmesiyle mümkündür. Diğer yandan ritüel şimdiki zamanda bir kesinti yaratarak topluluğun kutsal zamana katılmasını mümkün kılar. Bitici, geçici ve ölümlü olan tarihsel şimdiyi kalıcı kılar.

Ritüel, mit ile toplum arasındaki dinsel araçtır.[141] Doğum, ölüm, kabul, erginlenme, av gibi çeşitli ritüellerle topluluk kolektif olarak kendini yeniden üretir, kendi toplumsal bütünlüğünü tanır ve toplumun yasasını yeni kuşaklara aktarır. Fakat ritüelin bir diğer önemli işlevi de, topluluğun içeriden bölünmesini engellemektir. Topluluğun yasasının dışsal olduğu, tarihüstü bir zamanda atalar ve mitsel kahramanlar tarafından yaratıldığı, ritüeller aracılığıyla topluluğa her seferinde hatırlatılarak, "İnsanlar arasından *Biri*'nin, herkesin varoluşunu yöneten anlam merkezine erişmesini, yani o *Biri*'ne tek başına kendi yasasını diğerlerine dayatma hakkını verecek olan şeyi yasaklar."[142]

[140] Marc Abeles, 2012, s. 150-51.

[141] Pierre Clastres, 1992, 160.

[142] Marcel Gauchet, 2013, s. 263.

Çalışmanın konusunu oluşturan Alevi topluluğunun kutsalla kurduğu bağ da en fazla cem[143] ritüelinde görülmektedir. Topluluğun kurucu mitosu olan "Kırklar Meclisi'nin taklidi ve yeniden icrası"[144] olan cem, "bizzat isminin de işaret ettiği gibi, toplumsallık vurgusunun en üst düzeye çıktığı bir dinî aktivitedir."[145] Cem, belirlenmiş bir sıralaması olan alt ritüellerden[146] oluşur. Cemde Alevi topluluğu, kurucu anı yeniden

[143] Cem, "Toplama, biriktirme, topluluk, kalabalık" anlamına gelmektedir. "Alevi-bektaşiler'in cemaatla birlikte yaptığı, ibadet olarak algılanan kutsal tören." Esat Korkmaz, 1994, s.70.

[144] Rıza Yıldırım, 2018, s.260.

[145] **A.g.e.,** s. 259.

[146] Bu alt ritüellere *on iki hizmet* denilmektedir. Her hizmet, bu hizmeti gerçekleştiren kişi/lerin isimi ile anılır. On iki hizmet cemin yerine getirilmesi için yapılması gereken hizmetlerdir. Bu hizmetler belirli bir sıra ile yapılmadıkça cem ritüeli gerçekleşmiş kabul edilmez. Bu hizmetler şu şekildedir: "1. Cemin yönetimi: dedelik, 2. Görgüye çıkana ya da musahip adaylarına yardım ve aydınlatma hizmeti: rehberlik, 3. Cemin iç düzen ve sükunetinin sağlanması: gözcülük, 4. Cemevinin aydınlatılması ve zamanı geldiğinde çerağın yakılması: çerağcılık, 5. Deyişlerin söylenip, sazların çalınması: zakirlik, 6. Cemevinin temizliği ve süpürülmesi: ferraşlık, 7. Suyun ve dolunun sunulması: sakka ya da ibriktarlık, 8. Yemeğin ve kurban işinin düzenlenmesi: kurbancılık ya da sofracılık, 9. Semaha kalkılması: pervanelik, 10. Cemin ilgililere duyurulması: peyiklik, 11. Cemevinin, cem dışında bakımından sorumluluk: İznikçilik, 12. Cemin ve ceme gelenlerin evlerinin güvenliğinin sağlanması: bekçilik." Ayhan Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996, s. 77-78.

yaşar; özellikle musahiplik cemi[147] ile ikrar ceminde[148] topluluk kendini yeniden üretir, kolektif belleği harekete geçirerek gelecek kuşaklara topluluğun bilgisini aktarır. Topluluğun yasaklarını ihlal eden davranışlar özellikle "görgü ceminde dile getirilir ve bütün toplumun önünde muhakeme edilir."[149] Dede, uygulama gücü olmayan güçsüz önderli toplum biçiminde şefin görevine benzer şekilde, topluluğun öğretilerini –yasasını- tekrar ederek ritüelin yürütülmesini sağlar.

[147] Musahiplik, Yol kardeşliği anlamına gelmektedir."Alevi toplumu içine doğan herkes Alevi olarak kabul edilir. Ancak bir kişinin toplumun gerçek anlamda parçası olabilmesi için –ki bunun en önemli göstergesi bazı cemlere katılabilmektir- iki şartı aşamalı olarak yerine getirmesi gerekir: Evlenmek ve musahip tutmak. Bu iki eylem ve hal, kişinin olgunlaşması yolunda en önemli iki durak olarak kabul edilir. Evlenmeyen ve arkasından musahip kavline girmeyen kişinin kemali noksan kabul edilir. Dolayısıyla toplumun has çekirdeğinin parçası olmaya ehil görülmez, bu yüzden de toplumsal ve dini hayatın merkezinde yer alan bazı kolektif ibadetlere kabul edilmez… Musahiplik erkanı, özel bir cem çeşidi olup iki çift arasında musahiplik bağının kurulması amacıyla özel olarak yapılır. Bu cem, tam anlamıyla bir erginlenme (initiation) ritüeli olup daha önce inisiye olmamış, yani musahip kavline girmemiş olanlar bu ayine kabul edilmez."Rıza Yıldırım, 2018, s. 246-47.

[148] İkrar Arapça "karar"sözcüğü ile aynı kökten gelmektedir. "Saklamayıp söyleme, dil ile söyleme, bildirme, tasdîk, kabul" anlamlarına gelmektedir. Ferit Devellioğlu, 2005, s.424. İkrar Cemi ise, kişinin-talibin- Aleviliğin öğretilerine –yola- bağlı kalacağına söz verip bu yola girmesi için yapılan ritüeldir. İkrar vermemiş kişi Alevilik yoluna girmiş sayılmaz.

[149] Rıza Yıldırım, 2018, s.261.

1. Zamanın Kavranışındaki Farklılık: Döngüsel ve Çizgisel Zaman

Kurucu mitsel yasanın ritüel aracılığıyla tarihsel şimdide yaşantılanması, bölünmemiş toplumlardaki bir başka özelliği daha karşımıza çıkarmaktadır. Bu da zamanı kavrayış biçimlerindeki farklılıktır. Bölünmemiş toplumun, ritüeller aracılığıyla kökendeki kutsal zamanı yaşantılamaları, sıradan bir tekrar ya da geçmişin bir taklidi değildir. Çünkü bölünmemiş toplumun zaman kayrayışında geçmiş, şimdi ve geleceğin birbiri sırasınca takip edildiği çizgisel bir zaman anlayışı bulunmamaktadır. Bölünmemiş toplum, zamanın döngüsel kavranışı sayesinde "şimdi"nin kutsal-dışı zamanından mitik geçmişin kutsal zamanına dahil olur. Çünkü "döngüsel zaman eşitleyidir."[150] Bu anlayış sayesinde "kutsal zaman geri döndürülebilir, sınırsız biçimde yeniden ele geçirilebilir, sayısız kez tekrarlanabilir.[151] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, döngüsel zaman/çizgisel zaman ayrımının, Maurice Bloch'un da belirttiği gibi, zamanın bölümlenmesine veya metaforik şekilde temsil edilme biçimlerine göre değil, sürenin algılanmasına dair bir ayrım olduğudur.[152] Ve bu algılama biçiminin değişmesi görece yakın bir zamana denk gelmektedir.

[150] Reha Çamuroğlu, 2010, s. 60.

[151] Mircea Eliade, 2017 (a), s. 63.

[152] Maurie Bloch, 2014, s.25.

Reha Çamuroğlu, zamanın döngüsel kavranışından çizgisel kavranışına geçişin tek Tanrılı dinler zamanında Tevrat'la gerçekleştiğini ileri sürer.[153] O'na göre, insanın Tanrılar tarafından "gelecekte bir gün" hesap sorulabilir bir özne haline gelmiş olmasıyla birlikte zaman çizgisel olarak kavranmaya başlanmıştır. Bu düşünceye göre, mitlerde anlatılan insanın değil tanrıların geçmişi idi ve gelecek de insana ait değildi. Fakat belirli bir zamanda inen Tevrat, insana kendi geçmişini anlatıyor ve eylemlerinden ötürü gelecekte yargılanacaklarını haber veriyordu. İncil'le birlikte ise, günahkar olan insan için zaman, affedilecekleri güne doğru ilerleyen bir çizgiydi. Aynı şekilde Müslümanlar için de zaman çizgiseldi ve insan kendisine verilen belirli bir süre içinde varolmaktaydı.

Reha Çamuroğlu zamanın kavranışındaki değişimin tek tanrılı dinlerle gerçekleştiğini ifade etmesine karşın Cemal Bali Akal ise, zamanın döngüsel kavranışından çizgisel kavranışa dönüşümünün tarihsel olarak Ortaçağ'dan Yeni Çağ'a geçilmesiyle gerçekleştiğini ifade eder. O'na göre Ortaçağ'ın dünyevi hayat karşısında göksel sonsuz hayata ağırlık veren Hristiyan etiğinden, Yeni Çağ'ın ticaret etiğine geçişi, zamanın faklı kavranmasını da beraberinde getirdi:

> *Zamanın dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasını meşrulaştırma gereği, sonsuzluğun ya da sürekliliğin bir odaktan başka odağa kaydırılması gereğine eşlik eder. Dünya ötesi sonsuzluk düşüncesi, dünyevi süreci devri bir hareket olarak sınırlıyordu: Sonsuz hayatla noktalanan geçicilik…Dünyevi ilişkileri bu geçicilik, bu önemsizlikten kurtaracak, hayatın ötesinde değil, hayatın içinde, yeni bir sürekli güç, bir sonsuzluk*

[153] Reha Çamuroğlu, **Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı**, "Dinler ve Zaman" bölümü. Reha Çamuroğlu'ndan zamanla ilgili yapılacak alıntılar bu bölümden yapılacaktır.

kaynağı bulunmalıydı: Orta Çağ'ın devri zaman anlayışının yerine bir tarih düşüncesini, Yeni Çağ'ın evrimci, tekçizgili zaman anlayışını anlamlı kılan bir odak…[154]

Diğer yandan Eliade, zamanın döngüsel kavranışına özellikle Hristiyanlığın ilk zamanlarından itibaren karşı çıkıldığını, kimi yazarlar ve papazlar arasında "zaman" ve "tarih" konusunda iki farklı kavrayış üzerine ciddi tartışmaların yaşandığını ve iki anlayışın da 17. Yüzyıl'a kadar birlikte hakim olduğunu belirtir.[155] Hristiyanlıkla birlikte zaman, ilk günahtan nihai kurtuluşa kadar geçecek olan düz bir çizgi çizer. Çoğu papazın karşı çıkışına rağmen zamanın döngüselliğine dair tezler de bir kesim kilise yazarları tarafından kabul edilir ve özellikle 17. Yüzyıl'a kadar Ortaçağ'da döngüsel teoriler yeniden üstün gelmeye başlar. 17. Yüzyıl'da Kepler, Cardan, Tycho-Brahe, Bruno ve Campanella'nın döngüsel teorileri ile Bacon ve Pascal'ın çizgisel zaman teorileri yan yana varolmuşlardır. Fakat 18. Yüzyıl'dan itibaren, "lineerci ve gelişmeci tarih anlayışı, sonsuz bir gelişmeye inanması sebebiyle her zamankinden daha belirginleşmeye başlamıştır."

Eliade, Akal ve Çamuroğlu zamanın kavranışındaki değişimi tarihsel olarak farklı dönemlerle açıklasalar da, değişimin ortak noktası kutsal alanla olan ilintisidir. Topluluğun kutsala bakışındaki değişiklik ve kutsal alanla girdiği ilişki biçimi değiştiğinde zaman algısı da değişmiştir. Aslında kutsal alanın değişmesi sadece zaman anlayışında bir değişiklik yaratmamaktadır. Topluluğun onun sayesinde var olduğu sembolik bir dışsallık, kurucu bir kutsal yasa ile topluluk arasındaki bölünmeye -16. Yüzyıl'da egemenlik kavramı ile bağlantılı olarak - devletin yerleşmesi, topluluğun kutsalı

[154] Cemal Bali Akal, 2014, s. 69.

[155] Mircea Eliade, 2017 (c), Miti, *"Ebedi Dönüş" Mitinin Kalıntıları* bölümü.

yaşantılama biçimdeki değişiklikle mümkün olabilmiştir. Arkaik topluluğun eşitlikçi yapısındaki dönüşümden türeyen eşitsizlikçi yapı devletin vücut bulduğu yerdir. Devlet, bu vücudun bütünselliğini muhafaza edebilmek için egemenliği altındaki toplulukları homojenleştirerek yönetir, tebaa haline getirir. Toplulukları homojenleştirerek tanımak aynı zamanda devletin kendini topluluk dışında sabit bir merkez olarak konumlandırması dolayısıyladır. Bu anlamıyla devlet, arkaik toplumda gördüğümüz, topluluğa dışsal olan kutsal bir yasanın ele geçirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle "Devlet, bir yandan bizahiti kendisi bir parçalanmanın, farklılaşmanın ürünüyken, diğer yandan kendisini bir bütünlük olarak sunmak zorundadır."[156]

Kısaca özetlememiz gerekirse; bölünmemiş toplum, kendi içinde bölünmeye karşı olan toplumdur. Kendi içindeki bölünmemişliğini sağlayan şeyse, Gauchet ve Clastres'in de belittiği gibi, topluluğun kendi bütünlüğü ile topluluğun var olmasına neden olan yasa arasında var olan bölünmedir. Topluluk, kendi bütünsel varlığını, topluluk dışındaki sabit bir merkeze referansla tanıyabilmektedir. Yani toplulukla, topluluğun var olma nedeni arasındaki ilk bölünme, topluluğun içerden bölünmesini engellemektedir. Yasa'nın bulunduğu dışsallığın biri/leri tarafından ele geçirilmesinin önlenmesi için topluma sürekli olarak Yasa'nın –ataların kutsal zamanının- anımsatılması ve erginlenme ritüelleriyle yeni kuşaklara aktarılması zorunludur. Toplumun kendini yeniden üretebilmesi buna bağlıdır.

[156] Ayhan Yalçınkaya, **Pas: Foucault'tan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005, s. 181.

İKİNCİ BÖLÜM: ALEVİ TOPLULUĞUNDA CAN

I. ALEVİ TOPLULUĞUNUN KANDAŞ TOPLUM YAPISI

Can kavramının Alevi topluluğunun siyasasal bağını tesis eden bir sembol olduğunu ileri sürdüğüm bu çalışma; siyasallığın topluma içkin olduğu ve özellikle bölünmemiş toplumlarda kutsal alandan itibaren topluluğun kendini anlamlandırdığı, bu nedenle de topluluğun örgütselliğinin inanç biçimiyle bir bütünlük içinde olduğu kabulune dayanmaktadır. Kendini ortak bir ataya dayandıran bölünmemiş topluluğun örgüt – inanç birliği *kandaş toplum* özellikleri sergilemektedir. Kandaş örgütlenme biçimi, tezin kabullerini destekleyen ve çalışmanın iddiasının belirginleştirilebilmesi açısından üzerinde durulması gereken bir örgütlenme biçimidir. Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak, Alevi topluluğundaki Can sembolininin anlamını irdeleyebilmek açısından kandaş toplum ve gens örgütlenmesi açıklanacaktır. Daha sonra, Alevi topluluğunun özellikleri topluluğun kurumları üzerinden açıklanacak ve siyasal bağ olarak Can sembolünün yorumu yapılacaktır.

A. Kandaş Toplum Nedir?

"Kandaş toplum, herbiri kendini ortak bir ataya dayandıran farklı soy gruplarının temel örgütlenme birimlerini oluşturduğu, grup içi ve gruplar arası ilişkilerin de öncelikli olarak soy bağları temelinde şekillendiği"[157] ve inanç- eylem bütünlüğü içinde örgütlenmiş[158] toplumdur. Fakat bu soy bağı, biyolojik bir kan ortaklığına indirgenemez. Kandaşlık esasen bir kök ortaklığıdır. Bu ortaklık gerçek bir kan bağı olabileceği gibi, simgesel olarak kurulmuş da olabilir. Sahlins'in de ifade ettiği gibi, "soy temelinde oluşturulan her türlü ilişki, aynı zamanda, kültürel açıdan uygun eylem yoluyla, doğum sonrası ya da performatif bir biçimde de" oluşturulabildiği gibi, kendini belirli bir ortak soya dayandırma toplumsal olarak da inşa edilebilir.[159] Burada önemli olan, topluluk üyelerinin kendilerini aynı ortak atadan gelmiş gibi kabul etmeleridir. Çünkü soy bağının edinilme biçiminden çok yaratmış olduğu etki önemlidir. Aynı şekilde İbn Haldun da asabiyyet çeşitleri olarak sunduğu doğrudan kandaşlık ile sonradan kandaşlık arasında (nesep asabiyyeti ve sebep asabiyyeti) bir fark görmez.

Kandaş toplum yapısını anlamamız için *Asabiyyet* kavramına bakmakta yarar vardır. Asabiyyet, Arapça *asebe'*den gelmektedir ve "baba tarafından akraba olanlar"[160]

---

[157] Pınar Ecevitoğlu, 2012, s. 124.

[158] Ümit Hassan, **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 42.

[159] Marshall Sahlins, **Akrabalık Nedir, Ne Değildir?,** çev. Asena Pala, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s. 13.

[160] Ferit Devellioğlu, 2005, s. 41.

anlamındadır. Arapça'nın gramer yapısına göre sözcükler genellikle üç, dört veya beş harfe dayanır ve bu harfler bir sözcüğün asli kökünü oluştururlar. Asebe kelimesi de "sargı, bağ" anlamına gelen "asb"[161] kökünden gelmektedir. Kavram olarak "asabiyyet" de, kelime kökünün işaret ettiği gibi bu bağı temsil etmektedir. Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi* isimli kitabında, asabiyyet kavramının farklı araştırmacılar tarafından *esprit de corpus, topluluk duygusu, milliyetçilik fikri, dayanışma duygusu, komünal ruh, sosyal iltisak (birleşim), askeri ruh, grup dayanışması, tenasüt (dayanışma) bağı, sosyalibite, sosyal dayanışma* olarak yorumlandığını ifade etmektedir.[162] Sözcüğün kökünden ve ifade ettiği anlamlardan yola çıkarak asabiyyetle, topluluk arasında var olan bağın bir eylem biçimine dönüşünün ifade edildiğini söyleyebiliriz. Ümit Hassan da bu kavramın, topluluk içinde doğal olan bir bağın yaratmış olduğu kolektif eylem birliğini ifade ettiğini düşünür. İbn Haldun'da asabiyyetin iki biçimi söz konusudur. Bunlardan nesep (soy, gens, kan) asabiyyeti gerçek bir kan bağından, kandaşlık bağından kaynaklanmaktadır. Sebep asabiyyeti ise, aynı kan bağı varmış gibi sonuçlar doğuran sonradan kazanılmış bir soy bağıdır. Kandaşlığı oluşturan nesep asabiyyeti (doğrudan kandaşlık) ile sebep asabiyyeti (sonradan kandaşlık- kandaşlık varmış gibi hareket etmek) arasında doğurduğu sonuçlar bakımından bir fark bulunmamaktadır. Bu nedenle kandaşlıktan, "somut olarak izi bilinen akrabalık

[161] **A.g.e**., s. 42

[162] Ümit Hassan, **İbn Haldun Methodu ve Siyaset Teorisi**, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 205-208.

ilişkilerinin doğurduğu tavır değil, akrabalık ilişkileri var imişcesine işleyen bir karşılıklı dayanışma duygusu ve aksiyonu anlaşılmalıdır."[163]

Alevi topluluğundaki *Musahiplik* kurumu, İbn Haldun'un sebep asabiyyetine örnek olarak gösterilebilir. Alevi topluluğunun örgüt-inanç birlikteliğini gösteren en önemli kurumlarından biri olan musahiplik, *yol kardeşliği, ahiret kardeşliği* olarak da isimlendirilmiştir. Aleviliğin yazılı kaynaklarından Buyruk'ta[164] "Muhammed ile Ali'nin Musahip Olması" bölümünde anlatılan musahiplik kurumunun, Hz. Adem ile Cebrailin ve Hz. Ali ile Hz. Muhammed'in musahipliğinden geldiğine inanılır. Kısaca, iki evli çiftin kendi rızası ile, belirlenmiş bir ritüelde –musahiplik cemi- kurban kesip dedenin önünde topluluğa söz vererek kardeş olmalarını ifade eden musahiplik, doğurduğu sonuçlar bakımından kardeşlikten daha ağır sorumluluklar getirmektedir. Örneğin, kardeş çocukları birbiri ile evlenebildiği halde, musahip çocuklarının birbiri ile evlenmeleri yasaktır. Musahip çiftlerden bir kadın ve diğer evli çiftten bir erkek ölürse, yaşayan kadın ve erkek de evlenemez.[165] Musahiplik bağı kurulduktan sonra musahiplikten vazgeçilmesi de mümkün değildir. Musahiplik ceminde söylenen "gelme gelme, dönme dönme, gelen malıyla ikrarını verir, dönen de bedelini canıyla öder" sözleriyle musahipliğin zorluğu ifade edilmektedir. Bu nedenle musahip olmak isteyen çiftlere bu isteğini düşünmesi için bir yıl deneme süresi verilir.[166] Her ne kadar günümüz Alevi

[163] **A.g.e.,** s. 219

[164] **Buyruk (İmam Cafer-i Sadık Buyruğu)**, (haz) Fuat Bozkurt, İstanbul, Salon Yayınları, 2018.

[165] Fuat Bozkurt, 2004, s.227-8.

[166] Rıza Yıldırım, 2018, s. 251-255.

toplumundaki diğer kurumlar gibi musahiplik kurumu da çözülmüş olsa bile, modern öncesi dönemde musahipliğin önemli bir toplumsal dayanışma işlevine sahip olduğu görülmektedir.

> *Musahiplik aynı zamanda toplumsal dayanışma ve iç kontrolü güçlendiren en etkili kurumlardan birisidir…İki kişi musahip kavline girdiğinde dünya ahiret kardeş olur. Bunların malı malına karışır. Canı canına karışır. Birbirinin evine vardıklarında kendi evleriymiş gibi kullanabilirler. İki musahip arasında namuslarından başka her şey ortaktır. Musahiplik ikrarı verildikten sonra artık musahip kardeş olan bu çiftlerin arasındaki bağ, neredeyse kan bağıyla bağlı oldukları kardeşlerinden daha öteye geçer. Musahipler hayatta oldukları süre içinde birbirinin acısını-sevincini paylaşırlar.*[167]

Sonradan kandaşlığa (sebep asabiyyeti) bir diğer örnek ise, eski Türklerdeki *ant* törenleridir. Yabancı biri ile kardeşleşmeyi teyit etmek için yapılan ant töreni, iki kişinin kollarını keserek bir kaba kanlarını akıtıp, bu kana süt, şarap veya kımız karıştırarak birlikte içmeleri şeklinde gerçekleşirdi.[168] Doğurduğu sonuçlar bakımından akrabalık bağı yaratan ant töreni ve musahiplik cemi, kandaş toplum yapısında görülen birlikte hareket etme ve toplumsal dayanışmanın önemli birer örneğini oluşturmaktadır. Kandaş toplumun örgütlenme biçimi inanç-eylem bütünlüğüne dayanmaktadır. Kurucu ilkesini topluluk dışına atarak eşitlikçi bölünmemiş bir yapı ortaya koyan kandaş toplumun en önemli üç özelliğini şu şekilde sıralayabiliriz.

---

[167] **A.g.e.,** s.253.

[168] Ümit Hassan, 2015, s.149-150.

a) Ortak bir soya dayanma/ kök ortaklığı,

b) İnanç-örgüt birlikteliği,

c) Eşitlikçi bölünmemiş toplum yapısı.

Yukarıda Gauchet ve Clastres'in tezlerinin açıklandığı bölümde, bölünmemiş toplumun dışsal yasasının toplumun eşitlikçi yapısını kurduğu, kutsallığın da bu nedenle topluluğun siyasal bağını tesis ettiği ifade edilmişti. Eski Türk toplumlarındaki saf örgütsellikten (kandaşlık) yönetime ve daha sonra devlete geçişin şamanlık inancındaki değişimlerle birlikte oluştuğunu büyük bir titizlikle gösteren Ümit Hassan da kutsallıkla siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi kandaşlık üzerinden açıklamaktadır. Hassan'a göre "'ol'mayı mümkün kılan *kutsallık*, varoluşla özdeşleşen *kandaşlık*, yaşamayı örgütleyen *kurallar*, kesin bir bütünsellik göstermektedir."[169] Bölünmemiş kandaş topluluklardaki örgüt-inanç birlikteliğinin ve kök ortaklığının daha iyi anlaşılabilmesi açısından *gens* örgütüne bakmakta yarar vardır.

B. Gens'ten Can'a Siyasallık

Kan bağının ve gens örgütünün anlaşılması bakımından antropolojinin kurucu isimlerinden Lewis Henry Morgan'ın *Eski Toplum* adlı kitabı önemli bir eserdir. Morgan, teknolojik gelişkinlik düzeyleriyle ilişkili olarak toplumların *Yabanıllık, Barbarlık* ve

[169] Ümit Hassan, 2015, s. 140. (vurgular aslında)

Uygarlık olmak üzere üç aşamadan geçtiğini ileri sürmektedir. Her bir aşama *eski, orta* ve *son* alt bölümlere ayrılmaktadır. O'na göre soy'sal ve toplumsal temelli eski toplumların yönetim planı kişilere ve soy bağlarına (gens) dayanmakta ve "Toplumu" (societas) oluşturmakta; ülke toprağına (territory) ve mülke dayalı modern ve uygarlaşmış toplum devleti (civitas) oluşturmaktadır.[170] Morgan soy bağı olan *gens*i şu şekilde açıklamaktadır:

> *Latince, Grekçe ve Sanskritçedeki gens, genos ve ganas terimleri hep aynı şeyi, aynı kan yakınlığı ilişkisini ifade etmektedir. Bu terimlerin hepsinde de gigno, gignomai ve ganamai denen ve aynı kökenden gelmiş olmayı ifade eden bir öğe bulunmakta; hepsi de belirli bir soyun üyelerinin yakın sayılabilecek bir ortak atadan geldiğini anlatmak amacını taşımaktadır. Soy, bu nedenle, aynı ortak atadan gelen, belirli bir soy adı ile diğerlerinden ayrılan ve aralarında kan bağı olan bir yakınlar topluluğudur.*[171]

Morgan *gens*in sadece ortak bir atadan gelmiş olmayı ve soy bağını değil, topluluğun örgütselliğini işaret ettiğini de göstermiştir. "Soy'lar, Latinlerin, Greklerin ve Sanskrit dillerini konuşan kabilelerin tek bir halk oldukları günlerde bile vardı. Bu kabilelerin dillerinde örgütü ifade etmek için aynı terimin kullanılmakta oluşu (gens, genos, ganos) durumu açıkça kanıtlamaktadır."[172] Diğer yandan, Morgan'ın toplum ve kültüre ilişkin olarak ortaya koyduğu düşüncelerden etkilenen Friedrich Engels, *Ailenin,*

---

[170]Lewis Henry Morgan, **Eski Toplum I**, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Payel Yayınları, 1994, s. 25.

[171] **A.g.e.,** s. 152.

[172] **A.g.e**., s. 336.

Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni adlı yapıtında gens sözcüğünün kökenine ilişkin diğer dillerle karşılaştırma yapmıştır:

> *Morgan'ın genel olarak söz konusu soya dayalı topluluk için kullandığı Latince gens sözcüğü, Yunancadaki eş anlamlı genos sözcüğü gibi, Aryen dillerinde ortak olan ve çocuk yapmak anlamına gelen gan kökünden gelir (Aryen dilindeki g'nin yerine kural gereği k'nin gelmesi gereken Almancada kan). Gens, genos Sanskritçedeki canas, Gotçadaki (yukarıdaki kurala göre) kuni, Eski Norsçadaki ve Anglosakson dilindeki kyn, İngilizcedeki kin, Orta Yüksek Almancadaki künne, hep aynı şekilde soy, köken anlamına gelir. Ne var ki, Latincedeki gens, Yunancadaki genos, özel olarak, ortak kökenle (burada bir ortak atayla) övünen ve belirli toplumsal ve dinsel kurumlar aracılığıyla özel bir toplulukla bağlantılı olan soya dayalı topluluk için kullanılır.*[173]

Gens sözcüğünün etimolojisi incelendiğinde anlaşılmaktadır ki, sadece köken ortaklığı değil, topluluğun inanç ve örgütselliği de ifade edilmektedir. Diğer yandan Ümit Hassan, Arapçada *tür, soy* anlamına gelen *cins* kelimesinin, Sanskritçe *cana* ve Yunanca *jenos* ile benzerliğini göstermekte ve Arapçadaki *can, cin* ve *cins* sözcüklerinin aynı kökten geldiğini belirtmektedir.[174] *Gens, kan* ve *can* sözcüklerinde görülen kandaş toplum yapılanmasındaki soy ortaklığı, bu çalışmanın araştırma nesnesini oluşturan Alevi topluluğunda da izlenebilmektedir. Örneğin Alevi topluluğunun örgütsel yapısınının omurgasını oluşturan *Ocak* sistemi, soy temelinde oluşmuş bir yapıdır. Ocak, peygamber

[173] Friedrich Engels, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yordam Yayınları, 2019, s. 107.

[174] Ümit Hassan, 1998, s. 209-211

ve Hz. Ali'nin soyundan geldiğine inanılan dedelerin bağlı olduğu soy bağlarıdır. Dedelerin bir ocağa mensup olması zorunludur. Her ocağa bağlı *talip* (mürit) denilen aileler bulunmaktadır. Bu talipler, sadece kendilerinin bağlı olduğu ocak dedesinin yürüttüğü cemlere katılabilirler (görülebilirler). Dede ocakları da birbirine bağlıdır ve her dede ocağı bir başka ocağa görülmektedir.[175] Bu şekilde soy grupları temelinde örgütlenmiş olan Alevi topluluğu, mekansal uzaklığa rağmen birbirleri ile haberleşme ve yardımlaşma ağı oluşturmuşlardır. Bu sistem bizlere, toplumsal yapı ile inanç yapısının bir aradalığını gösteren önemli bir örnek sunmaktadır.

> *Alevi inanç sistemi dinî nitelikleri esas olarak bireylere değil soy gruplarına endekslenir. Yani dedelik (mürşitlik) ve taliplik (müritlik) esas itibariyle bireylerin değil soy grupların niteliğidir. Örneğin bir talibin dinî arınmasını ancak onun soy grubunun bağlı olduğu ocağa mensup birisi gerçekleştirebilir.*[176]

Ocak sisteminin geleneksel yapısına kavuştuğu 16. Yüzyıl'dan önce ocak ve talip ailelerin nasıl eşleştiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, aşiret yapısını sürdüren Kürt ve Zaza Alevi topluluklarının bağlı olduğu ocaklar incelendiğinde, ocak sisteminin, her bir aşiretin belirli bir ocağa bağlanarak ve bu bağın daha sonraki kuşaklar tarafından da devam ettirilerek günümüze kadar geldiği düşünülmektedir.[177]

---

[175] Fuat Bozkurt, 2005, s. 121.

[176] Rıza Yıldırım, 2018, 241.

[177] **A.g.e.,** s.232-33.

II. ALEVİ TOPLULUĞUNUN ÖZELLİKLERİ

A. Alevi Topluluğunun Toplumsal / Siyasal Kurumları

Alevi topluluğu, örgüt-inanç birlikteliği bakımından kandaş toplum özelliği göstermektedir. Bu özelliği Alevi topluluğun örgütlenme biçiminde ve toplumsal kurumlarında izlenebilmektedir. Kandaş toplumun bir özelliği olarak Alevi topluluğu, inanç ile toplumsal yaşamı birbirinden ayırmadan, topluluğu kutsallık içinde bütünsel olarak kavramaktadır.[178] Topluluğun eşitlikçi yapısı ve örgüt- inanç birlikteliği, Aleviliğin kurucu yasası olan Kırklar Cemi ile; topluluğa kabulü mümkün kılan ve yasanın topluluğa anımsatılması işlevini üstlenen cem ayini ile dedelik, musahiplik, dâr ve düşkünlük gibi kurumlarının varlığı ile sağlanmaktadır.

Alevi topluluğunun ritüeli olan cem, "toplantı töresi, bir araya gelme biçimi, geleneği"[179] anlamlarına gelmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* isimli kitabında cem ayininin Şamanlık kaynaklı unsurlarını göstermekte ve bu ayine İslami bir dayanak sağlayabilmek için Kırklar Meclisi isimli mitosun anlatıldığını ifade etmektedir.[180] Bu anlatıya, İslam için bir dayanak oluşturma girişiminden ziyade Aleviliğin heterodoks ve senkretik yapısı gereği içinden geçtiği farklı

---

[178] Ayhan Yalçınkaya, **Küf: Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016 (a), s.253.

[179] Fuat Bozkurt, 2005, s. 221.

[180] Ahmet Yaşar Ocak, 2015, s. 175-180.

kültür ve inançların kaynaştırılması olarak bakılması gerektiği kanısındayım. Bu çalışmanın kapsamı dışında olan Alevi topluluğunun inaç ve kültürel değişiminin tarihsel izleği bir yana bırakılırsa, sonuç olarak Alevi topluluğunda önemli bir yere sahip olan cem ayininin, *Kırklar'ın Cemi*[181] isimli tarihüstü bir söylenceye dayandığını söyleyebiliriz. Bu söylencede kısaca Hz. Muhammed'in Miraç'a gidişi, Miraç'tan dönüşünde Kırklar'la[182] karşılaşması ve birlikte semah dönmeleri ve böylece Hz. Muhammed'in Hz. Ali'nin sırrına ermesi anlatılmaktadır. Cem ayini sırasında Kırklar'ın Ceminin zakirler tarafından saz eşliğinde anlatıldığı Miraçlama bölümünde, ayinde bulunanlar anlatıyı sembolik olarak taklit eder ve Kırklar'la birlikte Hz. Muhammed'in semah döndüğü bölüme gelince semaha kalkarlar. "Miraçlama cemde bir kesişme noktasını ifade eder. Tarihsel olan ile tarih-üstü olan"[183]ın üst üste bindiği, topluluğun kuruluşu yeniden yaşadığı bir ana tekabül eder. Ritüelin, kuruluşun taklidi olduğu ve topluluğun ayin sayesinde kökene bağlandığı hatırlanırsa, cem ayininin Alevi topluluğu için önemi anlaşılabilmektedir. Alevi topluluğunda herkesin kuruluşa eşit mesafede uzak oluşu, toplulukla kutsal alan arasındaki bu ilk bölünme sayesindedir. Diğer yandan, ritüelin yürütülmesinde önemli bir işlevi olan *dedelik* kurumu da, topluluğun eşitlikçi yapısını garanti eden bir konumda

---

[181] Kırklar'ın Cemi'nin anlatıldığı bölüm için bakınız: **Buyruk,** 2018, s. 22.

[182] "*Kırklar:* Gayb erenleri ululuk-ermişlik sıralamasında yer alan, kim oldukları tam olarak bilinmeyen, ancak varlıklarına ve kutsallıklarına inanılan kırk kişilik evliya, ermiş topluluğu."

"Kırklar cemi: 1- Tanrı'nın, varlık âlemi içinde tecellisinde tek bir vücut olarak algılanan Kırklar'ın, Ali'nin başkanlığında yaptığı toplantı. 2- Bu toplantının devamı durumundaki cem." Esat Korkmaz, 1994, s.210.

[183] Ayhan Yalçınkaya, 1996, s. 80.

bulunmaktadır. Soy grupları şeklinde örgütlenen ocaklara bağlı olan dedeler, Clastres'in göstermiş olduğu bölünmemiş toplumdaki şefin durumuna benzer şekilde, ritüelin yönetimi ile toplumun yasasının tekrarı ve anımsatılması işlevini yerine getirmektedir.

Dedelik, cem ayininin merkezinde yer alır ve on iki hizmetten birinci hizmeti temsil eder. İlk akla gelebileceği gibi dedelik, belirli bir gelişimden sonra hakedilen bir mertebe değil soya dayalı olan bir kurumdur. Dedelik hizmetini yürütebilmek için ilk koşul Hz. Ali'nin soyundan gelme şartıdır (Hz. Ali soyundan gelen bir ocağa bağlı olmak). Fakat, kandaşlık bölümünde açıklandığı gibi, kan bağı ile sağlanan gerçek bir soy bağı ile aynı soydan gelindiğine olan inanç arasında sonuçları bakımından bir fark bulunmadığını burada belirtmeliyiz. Önemli olan, dedelerin Hz. Ali'nin soyuna dayandığına dair bir inancın varlığıdır. Fakat dede olabilmek için bu soy bağı yeterli olmayıp, dedenin bilgi birikimi ve davranışları ile topluluğa örnek bir insan olması gerekmektedir. Diğer yandan dedenin cem hizmetini yürütebilmesi için, topluluktan *rızalık* denilen bir izin alması gerekmektedir. Topluluğun onayı olmadan dedelik hizmeti yürütülememektedir.

Dedelik kurumunun eşitliğin yeniden inşasında ayinle bütünleşen niteliklerini anlayamadan topluluğun eşitlikçi yapısını tesis etmek bir yana, dedeliğin eşitsizliğin temsili olduğunu ileri süren çoğu düşünür, kutsalın topluluk kurucu işlevini görememektedir. Özellikle soydan gelen bir ayrıcalıkla dedelik kurumunun hiyerarşik-eşitsizlikçi bir yapı sergilediği yönündeki düşünceler, bölünmemiş kandaş toplumlardaki örgüt-inanç birlikteliğini anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Birinci bölümde Clastres'ten yola çıkarak açıklanmaya çalışılan bölünmemiş toplumlardaki şefin/ önderin işlevi hatırlanacak olursa, dedeliğin de Alevi topluluğundaki yeri anlaşılacaktır. Bölünmemiş toplumlarda önderin görevi, yasanın tarafına geçip yeni bir söz söylemek değil, tam tersine topluluktan herhangi birinin yasanın yerine geçebilecek davranışlarda

bulunmasını engellemek ve yasanın topluma sürekli anımsatılmasını sağlamaktır. Dede "kutsal bilgiyi kendisi inşa etmez, onu atasından alır ve hayatı boyunca taşır. Aynı zamanda kendi çocuklarına aktarır… Bilginin kökeni ve inşası kurucu dönemlerde gerçekleşmiştir."[184] Bu nedenle eğer ki Alevilikteki dedelik kurumu eşitsizlik üzerinden okunacaksa, bu ancak ve ancak topluluğun eşitsizliğe uğramasının önünde bir engel olarak okuma olmalıdır.

> *Dedeliğin yaşamsal önemi, Alevi kültürünün baskın olarak yazılı değil, sözlü bir kültür olduğu düşünülürse, daha iyi anlaşılabilir. Dedeler, hem dedelik hizmetini yapmakta, hem topluluğun ortak belleğini oluşturmakta ve taşımakta, hem gereğinde zakirliği üstlenip saz çalıp nefes vermekte ve tarihsel koşulları değerlendirerek yol açıcı, örnek bir model oluşturmaktadır. Sonuç olarak, dedelik ruhani ya da dinsel bir önderlikten çok daha fazla bir yere karşılık gelir.*[185]

Auctoritas ve potestas açısından yasanın toplumun dışında bulunduğu fakat uygulamanın toplumun tümüne ait olduğu toplum biçimi anımsandığında, Alevi topluluğundaki *dâr*[186] kurumu ve *düşkün olma hali* de daha iyi anlaşılabilecektir. Alevi

---

[184] Rıza Yıldırım, 2018, s. 159.

[185] Ayhan Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014 (b), s. 347.

[186] "Dâr: Kelime mânâsı durulacak yer, konak veya darağacı anlamındadır." A.Yılmaz Soyyer, 2019, s.137. Cemde meydanın ortasına dâr denilir. Kişi yaptıklarının hesabını vermek için (görülmek için) ya da başka nedenlerle cemde topluluğun önüne çıkar. Buna *dâra durmak* denilir.

topluluğunda yola girmiş kişiler, "görülüp sorulmak" anlamındaki *görgü-görüm* denilen cemde, topluluk önüne çıkarak dâra durur ve dedenin önünde bir yıl içinde yaptıklarının hesabını topluluğa verir (Alevi terminolojisine göre *görülür*). Görülmek, Buyruk'ta *Ölmeden Önce Ölmek* bölümünde şu şekilde anlatılmaktadır: "O gün mahşer günü gibidir. Pir Tanrı'nın vekili sayılır. El vekil-ü keeasil[187] gibi bu talibe kabir sorgusu gibi soru sorar. Der ki: 'Aldığın varsa ver. Verdiğin varsa al. Döktüğün varsa doldur. Ağlattığın varsa güldür. Yıktığın varsa kaldır.'…O talip saklamayıp günahını ele verir…"[188] Görgü ceminde görülen kişilerden, topluluğun razı[189] olup olmadığı sorulur. Bunun üzerine, ayinde bulunanlar görülen kişiden bir şikayeti varsa dile getirir. "Sorunlar, gereğince çözümlenir. İstekler yerine getirilir. Haklı haksız istekler belirlenir. Bu sırada dede ile birlikte tüm toplum da bir yargıç görevini üstlenmiştir…Toplum yönlendirici ve belirleyicidir."[190]

Buyruk'ta görgünün *ölmeden önce ölmek* metaforuyla anlatılması, Alevi topluluğunun örgüt-inanç birliğini anlamamız açısından son derece önemlidir. Alevilikte önemli olan, hataların ve günahların bu dünyada telafi edilebilmesi, adaletin ölmeden önce şimdi ve burada tesis edilebilmesidir. Bu nedenle Alevi kişi, bedensel olarak

[187] El vekil-ü keeasil: Asıl hak sahibinin vekili.

[188] Buyruk, 2018, s. 158.

[189] Buna "rızalaşma", "dâr'a çekme" de denilmektedir. "Dede, 'Bu canlardan incinmiş, ağrınmış varsa erenler meydanında Ali divanında dile gele' diye ruhsat vererek, cemdekilerin görüşünü ister, herkes diyeceğini açık biçimde anlatır; suçlanan kendisini savunur; dede dinler ve cemaatla birlikte yorumunu yapar; suçlu bulunması durumunda dede, eylemine uygun bir kesme keser." Esat Korkmaz, 1994, s.294.

[190] Fuat Bozkurt, 2005, s. 242.

ölmeden önce nefs (benlik) olarak topluluk önünde ölmeli ve topluluk tarafından sorguya çekilmelidir.

> *Ortodoks inançlar için nihai yargı yeri Tanrı divanıdır. Referans noktası, kıyametten sonra kurulacak divan olduğu ölçüde, kullar kıyametin ardından o divanda yargılanarak aklanacak ve ödül olarak cenneti kazanacak ya da aklanamayacak, cehennemle cezalandırılacaklardır. Oysa Alevilikte böyle bir referans söz konusu olmadığından, öbür dünya ya da kıyamet sonrasında görülecek bir hesap da yoktur, hesabı soracak olan da. Hesap bu dünyada, bizzat insanlar içinde ve insanlar tarafından görülecek ve kişi aklandığı ölçüde toplumsal alanda kalabilecek ya da tersine, toplumsal olandan dışlanacak, düşkün edilecektir.*[191]

Topluluk önünde, dede de dahil olmak üzere, eylemlerinden dolayı aklanamayan kimse düşkün ilan edilir ve (gerçekleştirdiği eyleme göre) belirlenmiş bir süre için topluluğun içine kabul edilmemekte, adeta tecrit edilmektedir. Çünkü düşkün kişi, nefsine /benliğine yenik düşmüş ve hakikat ile bağını kesmiştir. Bu nedenle topluluk, düşkün kişinin yeniden hakikatle bağ kurmaya istekli olabilmesi için bir süre onun toplulukla bağını keserek nefsiyle baş başa bırakır. Eşitlikçi kandaş toplumların özelliği olan, kişi ile kutsal alan arasında topluluğun bulunuyor olmasının Alevilikteki en dikkat çeken örneği bu anlamıyla dâr ve düşkünlüktür. Çünkü Alevilikte Hakikate[192]

[191] Ayhan Yalçınkaya, 1996, s. 85.

[192] Tasavvuf inancına benzer şekilde Alevilikte de *4 Kapı 40 Makam* inancı bulunmaktadır. Hakikat Kapısı, 4 Kapının sonuncusudur. Hakikate ulaşmak isteyen kişi sırayla Şeriat, Tarikat ve Marifet kapılarından ve her kapının 10 makamından geçmek zorundadır. ”Dört

kapının temelinde Kur'an'ın dört katman anlamına gönderme vardır. Tasavvufta kutsal metinler sıradan kişilerden kitabın özüne ulaşmış olanlara kadar dört katmanlı bir mânâ iç içeliği oluştururlar. Şeriat katmanı en dış yüzeydir, sıradan insanlar içindir. Hakikat katmanı en derin bilgiye ulaşan insan-ı kâmillerin algısına hitap eder. Dört kapı başka bir algılamayla da şunları muhtavidir: Kişinin olgunlaşması için gerekli olan edebin yanı sıra ham ervâhlıktan insan-ı kâmilliğe geçilirken aşılması / girilmesi gereken kapılar: Bu dört kapı hiyerarşik bir sıralamayla şunlardır: 1. şeriat kapısı, 2. tarikat kapısı, 3. marifet kapısı, 4. hakikat kapısı." (A.Yılmaz Soyyer, 2019, s. 149.) "Normal insan tarikat yolu'nda, bu dört kapı ve bu dört kapıya bağlı kırk makamdan geçerek, ruhunu ve benliğini ergin duruma getirir; kâmil insan olarak ilahi sırra ulaşır. Son kapı olan hakikat kapısı, evrenin bütün sırlarını, yaşamın anlamını, önemini, değerini kavrama aşamasıdır; burada tarikat yolcusu, olgunluğa ulaşmış kabul edilir; benliğinden, bencilliğinden sıyrılır ve kesin birlik'e ulaşır. Tanrı'nın kişiye göründüğü aşama olarak algılanan hakikat kapısında, bütün "ben'ler, "sen'ler karışıp kaynaşır ve "birlik"e varır; bu kapıya ulaşan kişi tarikata göre insan-ı kâmil olur. (Esat Korkmaz, 1994, s. 153.) Hemen her tasavvuf şiirinde ya da kitabında genellikle "şeriat-tarikat-hakikat" olarak üçlü bir yapı görülmektedir. (Abdülbaki Gölpınarlı, 2017, s. 97.) Alevilikte ise bu inanç şeriat-tarikat-marifet-hakikat şeklindedir. Orta Asya, İran ve Rusya'da yaygın olan Kübreviye tarikatının kurucusu mutasavvıf Necmuddin Kübra bu tasnifi şu şekilde örneklendirmiştir: "Şeriat gemi gibidir, tarikat deniz gibidir, hakikat inci gibidir. Kim inciyi elde etmek isterse gemiye biner, denize açılır ve onu elde eder." (Mustafa Kara, 2003, s. 237.) Buyruk'ta da benzer bir metafora rastlanır: "şeriat gemidir, Tarîkat denizdir. Mârifet dalgıçtır. Hakikat incidir…pîr olan kimsenin şeriat gemisine girmesi, târikat denizine açılması, mârifet dalgıcı olup

ulaşabilmenin öncelikli şartı kişinin içinde bulunduğu toplumdan, toplumun da kişiden razı olmasıdır. Bunun için kişinin toplulukla olan ilişkisinde eline, diline, beline sahip olarak kötülükten uzak olması gerekmektedir.[193]

Görülmektedir ki, Alevilikte kişi ile kutsal alan arasında duran topluluk, yasayı dışsal bir alana koyarak yasanın uygulamasını elinde tutmaktadır. Topluluğun bölünmemiş eşitlikçi yapısını sağlayan da, kutsalla arasına koyduğu mesafeyi dedelik, dâr gibi kurumlarla sağlamlaştırmış olmasıdır. Böylelikle topluluğun iktidarı bir bütün olarak elinde bulundurması, ancak kutsal bir alanın referansıyla gerçekleşmekte ve böylecece siyasal bağın tesisi kutsallıkla iç içe geçmektedir.

B. Siyasal Bağ Olarak *Can*

Bu bölüme kadar siyasallığın topluma içkinliğinin kutsallığın deneyimi ile mümkün olabileceği ve eşitlikçi toplumların kutsallık sayesinde eşitliği tesis edebildiği gösterilmeye çalışıldı. Alevi topluluğun eşitlikçi yapısı bu ön kabulden yola çıkarak açıklanırken, bu bölümde, topluluğun siyasal bağını tesis eden sembolik öğenin kutsalla nasıl ilişkili olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Çünkü "'kutsal, insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısı içinde bir unsurdur. Kültürün en arkaik düzeylerinde insan

---

hakikat incisine erişip onu çıkarması gerekir ki onun ikrarı geçerli olsun!" (Buyruk, 2018, s.41.)

[193] Buyruk, 2018, s. 173.

olarak yaşamak kendi içinde bir *dinsel eylemdir."*[194] İnsanın simgesel düşünce sisteminin içinde yer alan *kutsal,* sadece insan bilincinin özerk bir özelliği değil, topluluk olabilmesinin de bir aracıdır. Bu anlamda Gauchet'in söylediği gibi, hiçbir topluluk yoktur ki kendi varlığını, borçlu hissettiği kutsal bir alana, kökensel bir ötekiye bağlamasın:

> *Bir toplumun, toplum olarak varolmak için, kendisinin toplum olduğunu bilmesine gerek olmadığı kesindir. Ancak sosyallik, bireylere sadece bir topluma ait olduklarını hatırlatmakla kalmayıp, aynı zamanda bu bireylerin toplumla olan bağlarını kavranabilir de kılan simgesel gönderme noktalarında ortaya çıkan anlam unsuruyla kendi kendisini üretir. Sosyal bağlar, bir anlamda bireylerdeki sosyalliğe ve sosyalliğin ne anlama geldiğine ilişkin derin bir bilinçle dokunur. Bu bilinç bağının ilksel biçimi de, anlam borcunun onaylanmasıdır.*[195]

Bireyin toplumla olan ilişkisinin kavranması, simgesel referans noktalarında ortaya çıkan toplumsal bağ sayesinde varolabilmektedir. Simgesel gönderme noktalarının özelliği ise anlamı temsil etmekten ziyade anlamı üreten kapasitesi ve dolayısıyla kısmen öznel olmasıdır. Böylelikle, toplumsal (ve aynı anlama gelmek üzere siyasal) bağ, topluluğun kendi varlığını borçlu hissettiği kutsallığa bağlanırken, simgeselliğin kısmen öznel olması nedeniyle, toplumsallıktaki "bireysellik ve genellik

---

[194] Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mystria'larına,** çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015 (b), s. 11.

[195] Marcel Gaucet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset" çev. Ozan Erözden, **Devlet Kuramı**, (der.) Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 55.

uzlaştırılabilmektedir."[196] Alevilikteki Can kategorisinin, kutsallıktan paye almış simgesel yanının toplumsallığa bağlanabilmesi ve aynı zamanda bireysel olarak bir potansiyel içerebilmesi bu şekilde mümkün olabilmektedir.

Alevilikteki kimi kesimler[197] tarafından Aleviliğin bir düsturu olduğu kabul edilen; Alevi nefesleri, deyişleri, gülbenkleri ve mersiyelerinde[198] sıkça karşımıza çıkan "Can" kavramı (Cohen'in, topluluğun sınırına verilen anlamın biri yalın diğeri girift iki ayrı

[196] Antony Paul Cohen, 1999, s. 20.

[197] Hacıbektaş'ta bulunan Garip Dede Cemevinde 4 Temmuz 2017'de gerçekleşen toplantıda, bir çok Alevi dedesi, araştırmacı ve yazar bir araya gelerek "Alevi Yol ve Erkân Bildirisi" yayınlamışlardır. Bildiride dikkat çeken ifadelerden biri de kadın-erkek eşitliği ile ilgili sorunun Alevilikteki can kavramıyla çözülmeye çalışılmasıdır. İfade şu şekildedir: "Alevi inancının yürütüldüğü Cemevleri, kurumlar ve çeşitli alanlarda erkek dili ve hakimiyetinin cinsiyetçi, erkek egemen bir dilden eşitlikçi bir sınıra çekilerek kadınlarla hayatın her alanında öğretisel ilkeler gözetilerek Aleviliğin "Can" düsturuna uyulmalıdır." Bildirinin tam metni için bakınız: https://alev-i.com/4-temmuz-2017-hbv-alevi-yol-ve-erkan-deklarasyonu-hakkinda/

[198] *Nefes:* "Alevi-bektaşi şairlerin törenlerde, meclislerde ezgiyle okunan, tarikat inançları ve bu inançlarla ilgili olayların anlatıldığı koşma biçimindeki şiirlerine verilen ad."

Deyiş: "Alevi-bektaşi edebiyatında, tarikat inancını ve tarikat ilkelerini dile getiren, bu kapsamda güncel yaşamı betimleyen, serbest konulu şiir."

Gülbenk: Yüksek sesle okunan dua.

Mersiye: "Alevi-bektaşi edebiyatında Kerbela şehitlerinin acısını, ehlibeyt sevgisini işleyen, hece ya da aruz ölçüsünde yazılmış şiir." (Esat Korkmaz, 1994)

simgesel anlamı barındırdığı tezine uygun olarak) iki farklı yoldan topluluğun simgesel evrenini oluşturmaktadır. Genel olarak yazılı kültürden ziyade zengin bir sözlü kültürden beslenen Alevilik, heterodoks özellikleri nedeniyle kapalı bir toplum özelliği göstererek mistik bir teolojiye[199] ve sembolist bir dile sahiptir. Can kavramı da, topluluğun sembolik evreni içinde, dışarıdan bakıldığında anlamı neredeyse sadece bir kadın-erkek eşitliğine indirgenecek şekilde kullanılmaktadır. Oysa açıklanacağı üzere, Can simgesinin girift yanı, toplumsal-siyasal bağı göstermesindedir.

Can kavramı daha çok topluluğun dışına sunulan kamusal yüz olarak anlamlandırıldığında, topluluk içinde her türlü eşitsizliğin üzerini örten ve özellikle de kadın-erkek eşitliğini tesis eden bir anlayış içinde topluluğun üyelerini işaretlemek için kullanılan bir kavram olarak yorumlanmaktadır. Örneğin "Tarikat insanlarının kadın erkek ayırmaksızın birbirine hitap ederken kullandıkları söz."[200] ya da "Alevi inancında, cemaate bağlı insanlar "can" kavramıyla tanımlanır. Can kavramında herhangi bir cinsiyet iması bulunmaz."[201] ifadeleri, genel bir kabulün ifadeleridir. Bu kabul doğru olmakla birlikte içerdiği anlam eksiktir. Eksik olan ise, topluluğun eşitliğini ifade eden simgenin siyasallıktan arındırılmış olmasıdır. Oysaki bölünmemiş toplumun eşitlikçi yapısını sağlayan unsurun kutsallıkla kurulan bağ olduğunu gördüğümüzde, Can

---

[199] Ahmet Yaşar Ocak, "Aleviliğin Çözüm Bekleyen İki Temel Problematiği: Tarih ve Teoloji", (haz.) İbrahim Bahadır, **Bilgi Toplumunda Alevilik,** Bielefeld/Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, s. 159,

[200] Esat Korkmaz, 1994, s.67.

[201] İbrahim Bahadır, **Alevi- Bektaşi Kadın Dervişler**, Köln, Alevi – Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları, 2004, s. 76

kavramının siyasallığa işaret ettiğini görememek, aslında onun kutsallıkla bağını da koparmak demektir. Tam da bu nedenle, topluluğun dışına sembolik olarak bir eşitlik düsturu şeklinde sunulan bu sınır, topluluğun içindeki tarihsel bir çok eşitsizliğin de üzerini örtebilmektedir. Fakat, topluluğun eşitlikçi yapısını vurgulayan bu sembolün işaret ettiği sınır aşılıp da topluluğun kendi içine bakıldığında, aslında çok daha karmaşık bir anlam örüntüsüyle kutsallığa bağlandığını ve bunun da siyasal bağa işaret ettiğini görebiliriz.

Sembolün farklılıklar arasındaki bağı tesis ve de temsil eden işlevine uygun şekilde Can, her şeyden önce topluluğun her bir üyesini *can olmak* bakımından işaretleyerek eşitliği tesis ederken, aynı zamanda zamandan ve mekandan bağımsız bir hakikati de içinde barındırır. Hakikatten söz edebildiğimiz yerde ise eşitlik ya da eşitsizlikten değil, farklılıktan söz edebiliriz. Çünkü farkın olmadığı bir yerde eşitlik de bir sorun olarak karşımıza çıkmaz. Eşitlik, farkın yadsınması, farkın üstünden atlanması değil –ki öyle olsaydı buna "eşitlik" değil "özdeşlik" denirdi- bu farklılıkların birbirine denk kabul edilmesini olanaklı kılan bağ, farklı şeyleri birbirine bağlayan bağ olarak düşünülebilir. Eşitlik, birbirinden farklı şeyleri birbirine bağlamanın yoludur, yani varolanlar arasında bir bağ kurabilmenin olanağını bize gösterir. Bu nedenle, siyasallığın meselesi aslında bir fark düzenlemesidir.[202] Farklılıkları alıp işleyebilmek ve yönetebilmek de siyasal bağı tesis edebilmek demektir. Siyasal bağın tesis edilebilme

[202] Fark ve eşitlik üzerine yürütülen açıklamalar, Ahmet Murat Aytaç'ın 2015-2016 eğitim yılında A.Ü. SBF'de vermiş olduğu "Siyasal Düşüncede Fark ve Oluş" derslerinin notlarından alınmıştır.

meselesi ise –siyasal antropolojinin bizlere göstermiş olduğu gibi- aslında "kutsallık" kategorisinden ayrı bir mesele değildir.

Şimdi "eşitlik" ve "fark" düşüncesini, Aleviliğin heterodoks yapısı üzerinden düşünmeye çalışalım. Karşı kutupta yer alan ordodoksi ile heterodoksi arasındaki ayrılık ilk bakışta hakikati düşünme ve ona ulaşma yöntemlerindeki farklılıklar olarak karşımıza çıkar:

> *Fıkıh temellli gelişen müteşerri İslam yorumunun temel mücadelesi kutsal alanı Allah'tan başka herkesten temizlemektir. Bu anlayış kutsal ve ona dair bütün sıfatların sadece Bir'de toplandığını ve bunun Allah olduğunu, geriye kalan herkesin kutsallıktan mutlak anlamda arındığını söyler. Kutsallık açısından bakıldığında, tüm yaratılmışlar tamamen kutsal dışı bir düzlem oluşturur; Allah ise bu düzlemden kopuk (doğası itibariyle farklı), onun üzerinde bir noktadır. Tevhit inancı tam da bunu ifade eder. Oysa Alevi inancında kutsalla dünyevi alan arasında çekilmiş kesin ve net bir hat yoktur. Bu iki alan iç içe geçmiştir, bir süreklilik gösterir."*[203]

Diğer yandan, iki öğreti arasındaki farklardan bir diğeri de *vahdet-i vücud* ve *vahdet-i mevcud* anlayışıyla ilişkilidir. Diğer tevhid (Birleme, Allah'ın birliğine inanma) biçimleri[204] yanında Alevilikle en fazla ilişkilendirilen bu iki varlık görüşüdür. *Vahdet*

[203] Rıza Yıldırım, 2018, s.166.

[204] Diğer tevhid çeşitleri şunlardır: 1. *Vahdet-i kusûd:* (kasd ve iradenin vahdeti/ Allah'tan başka kasdedilen bir şey yoktur.)" Kul kendi iradesini devreden çıkarır, Cenab-ı Hakk'ın iradesini, maksadını onun yerine koyar. Kendi süflî isteklerini yok ederek Allah'ın istediklerini yapar. Dolayısıyla iki irade değil, tek irade hâkim olur. 2. *Vahdet-i şuhûd:*

Arapça "yalnızlık, teklik, birlik"[205]; *Vücud*[206] Arapça "bulunma, varolma, varlık"[207]; *Mevcud* ise yine Arapça "varolan, bulunan, hazır olan, hazır bulunan, bir topluluğu meydana getiren fertlerin hepsi"[208] olarak karşılanmaktadır. Karşılandığı sözcükler özelinden bakarsak da, vahdet-i vücud, "tek bir varlığa" işaret etmektedir. Bir düşünme biçimi olarak ise Vahdet-i vücud, varlık birliği anlamına gelen "sadece Allah vardır, onun dışında bir varlık yoktur esasına dayanan bir tevhid çeşididir.[209] Bu düşünceye göre, dünyada ve alemde var olan her şey, Allah'ın sıfatlarının ortaya çıkışı, onun her şeyin üzerindeki gücünün belirişi olduğu için onda birleşir, ondan vücud bulur. Bu nedenle o Vücud-ı Mutlak'tır (Mutlak Varlık) ve yaratılan her şey onun tecellisidir. Vahdet-i vücud düşüncesinin kurucusu Muhyiddin İbnü'l Arabî (1165-1240)'dir. O'na göre " Yüce Allah kendisiyle var olan mutlak varlıktır; başkasıyla kayıtlı değildir. Bir şey tarafından

---

(müşahade edilenin vahdeti) Allah'tan başka müşahade edilen, görülen bir şey yoktur, görülen her şey O'dur. Ayrıntılı bilgi için: Mustafa Kara, 2003, s. 250.

[205] Ferit Devellioğlu, 2005, s. 1132.

[206] İslam felsefesine göre varlık (vücud) *vâcib, mümkin ve mümteni* olmak üzere üçe ayrılır. Vâcib: varlığı zorunlu; mümteni: varlığı imkansız; mümkin: varlığı imkan dahilinde olan demektir. *Vâcibü'l- vücud* denilen vâcib varlık "yokluğu düşünülemeyen ve zatının gereği olarak var olan Yüce Allah"ı ifade eder. Allah'ın varlığı dışındaki diğer her şey de *mümkin* ve *mümteni* kategorisine girer. Vahdet-i vücud düşüncesini savunan mutasavvıflar varlığı sadece vâcibü'l-vücud olarak kabul etmişlerdir. Ferit Kam, **Vahdet-i Vücud**, çev. Yüksel Kanar, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015, s.8.

[207] Ferit Devellioğlu, 2005, s. 1152.

[208] **A.g.e**., s. 634.

[209] Mustafa Kara, 2003, s. 251.

etkilenmiş ve bir nedene dayalı olan da değildir. Aksine O, etkilenmenin ve etkilemenin yaratıcısıdır."[210] İbnü'l Arabî'nin düşüncelerini geliştirerek tasavvufa önemli katkılar sunan ve İbnü'l Arabî'nin öğrencisi olan Sadreddin Konevi (1210-1274) de vahdet-i vücud düşüncesinin önemli temsilcilerinden biridir. O'na göre Allah'a dair herhangi bir hüküm vermek; onu bir sıfatla anmak, onun varlığının mutlaklığı, diğer varlıkların başlangıcı, her şeyin kendinden yaratıldığı gibi düşünceler doğru, gerçek ve geçerli değildir. Çünkü bütün bu sıfatlar sınırlanma anlamı vermektedir.[211] Aynı şekilde sonradan var olan hakikatler de yaratılmış olmakla nitelendirilemez. Çünkü "Yaratılmış, mevcut demek iken varlığı olmayan bir şey yaratılmış olamaz…bilinenlerin zikrettiğimiz açıdan yaratılmış olmadıkları ve ortada iki varlık bulunmadığı sabittir. Varlık birdir, o bir varlık diğerleri arasında müşterektir ve Hak'tan kazanılmıştır."[212] İbnü'l Arabî ve Konevi'nin belirtmiş olduğu gibi vahdet-i vücud görüşüne göre, varlık sadece Allah'tan ibarettir. Fakat burada akledilir ve duyumlanır olarak ne varsa hepsi Allah'tır düşüncesi kastedilmemektedir. Varlık birdir görüşü; varlığın çokluk, parçalanma ve bölünmeyi içermemesi anlamında

[210] Aktaran: Ferit Kam, 2015, s.99.

[211] İfadenin aslı şu şekildedir: "Zâtına has mutlaklığı (zatî ıtlak) açısından Hakk'a dair, herhangi bir hüküm vermek veya bir vasıf ile O'nu bilmek (marifet); veya vahdet (birlik), varlığının vacibliği veya (varlık için) mebde olması; veya yaratmayı gerektirme (iktiza) veya ilminin kendisine veya başkasına taalluk etmesi gibi herhangi bir nispetin O'na izafe edilmesi sahih ve geçerli değildir. Çünkü bütün bunlar, taayyün (belirlenme) ve takayyüt (sınırlanma) hükmü verir." Sadreddin Konevi, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014(b), s. 11.

[212] Sadreddin Konevi, **Tasavvuf Metafiziği**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014 (a), s. 30-31.

kullanılmaktadır.[213] Allah dışındaki eşya dünyası, kendi varlıkları açısından birer hayalden ibarettir, onlar sadece Allah'ın birer tecellisidir (görünme). Allah dışındaki diğer varlıklar (varlığı mümkün olan varlıklar /mümkinü'l vücûd), Allah'a (varlığı zorunlu olan / vâcibü'l vücûd) ayna olarak kabul edilirler.[214]

Vahdet-i vücuttaki varlık birliği, vahdet-i mevcutta "varlığın birliği" anlamına dönüşür. Vahdet-i mevcutun, karşılandığı sözcüklerden takip edilerek "varolan, hazır bulunan, bir topluluğu meydana getiren fertlerin birliği"ni ifade ettiğini söyleyebiliriz. *Vücûdiyye* olarak da Arapça'ya çevrilen vahdet-i mevcud, Batı düşüncesinde yer alan ve *sonlu varlık / sonsuz varlık* düşünceleri etrafında gelişen Panteizm olarak karşımıza çıkmaktadır.[215] Ferit Kam'a göre panteizm kısaca şu şekilde özetlenebilir: Tanrı ile doğa "iki bağımsız varlık olmayıp, iki suretle belirmiş tek varlıktan ibarettir. Gerçek varlık ne sonsuzdadır, ne de sonluda. Belki onların ezêli, zorunlu, ayrılması imkânsız belirlenmelerindendir (taayyün). Kısacası bir yerde çoğalan bir birlik (vahdet), bir yerde tekleşen bir çokluk görülüyor."[216] İslam düşüncesi içindeki vahdet-i mevcud düşüncesine göre ise Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir; bütün var olanların birliğidir, bu varoluşun başı ve sonu yoktur.[217]

---

[213] Ferit Kam, 2015, s. 96.

[214] Muhammed Salih Yeşil, **Vahdet-i Vücûd ve Mevcûd**, haz. D. Gümüşoğlu, S. Tosuner, İstanbul, Revak Kitabevi Yayınları, 2013, s. 17-19.

[215]Abdülbâki Gölpınarlı, 1985, s.41.

[216] Ferit Kam, 2015, s. 21.

[217] Reha Çamuroğlu, 2016, s. 118-9.

Özetleyecek olursak; vahdet-i vücud, özcü bir yaklaşımla varolanların tüm kaynağının tek bir varlıktan geldiğini ifade ederken, vahdet-i mevcud varlığın ancak oluşla, başkalaşımla, değişimle ve dolayısıyla *farkla* mümkün olduğunu söylemektedir. Bu nedenle aslında vahdet-i vücud, farklılıkları yok sayarak tam bir özdeşlik içinde varlığı anlamaktadır. Kısaca: *Aşkın tek bir tanrı ve onun tecellisi olan diğer her şey*. Dolayısıyla bu düşünce biçiminde, aralarında bir bağ kurulabilecek farklı varoluşlar da bulunmamaktadır. Fakat vahdet-i mevcud düşüncesi, varlığı tek bir öz olarak değil, sürekli bir oluş içindeki farklı varoluşların bütünlüğü olarak kavramaktadır. Kısaca: *Farklı varoluşların birliği.*

Ortodoks İslam, tartışmalı bazı noktalarla birlikte, vahdet-i vücud anlayışıyla kısmen örtüşse bile, vahdet-i mevcud anlayışına tamamen karşıdır ve bu anlayışı tanrıtanımazlık olarak görür.[218] Diğer yandan, genel olarak Alevi inancında ise her iki anlayışın da birlikte görüldüğü, fakat vahdet-i mevcut anlayışının (özellikle aşkın bir yaratıcı ile alay eden Alevi nefesleri içinde takip edilebildiği şekilde) daha fazla kabul edildiği düşünülmektedir.[219] Alevi topluluğunun teosofik düşünce biçimi ve eşitlikçi kandaş toplum yapısı bir bütün olarak düşünüldüğünde de, vahdet-i vücud anlayışından ziyade vahdet-i mevcud anlayışının topluluğu daha fazla yansıttığı kanısındayım. Tezin iddiası üzerinden bu meseleye baktığımızda ise, Alevi topluluğunun simgesel evreninde bulunan Can'ın, farklı varoluşların *oluş* içindeki bütünlüğünü sağlayan simgesel bir bağ olduğunu söyleyebiliriz.

[218] Abdülbâki Gölpınarlı, 1985, s. 41.

[219] Ayhan Yalçınkaya, 2016, s.208-210.

Farsça kökenli bir kelime olan Can, sözlükte *ruh* ve *yaşayış* sözcükleriye karşılanmıştır.[220] Sözcüğün Arapça karşılığı ise *nefs*[221] sözcüğüdür.[222] Yalnızca bu kullanım şekline bakarak Can'ın biri canlı olmak -yaşamda olmak– ölü olmamak anlamında; diğeri ise bu ilk anlamına karşıtlığı çağrıştırır şekilde yaşamı ve dolayısıyla ölümü aşan bir kavramsallaştırmayı ima ettiğini söyleyebiliriz. Bu ikinci anlamıyla can, tarihüstü bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

> *Aynı kelime hem ruh, hem can anlamına gelir. Ruhun yeniden vücut bulması demek değildir. Bu anlayışta "Ölünün canı olabilir. Çünkü ilk kandaşlıkta kutsal olmayan şey yoktur, ya da her şey kutsaldır. Kutsallık her değişim sürecinde bir bütün olarak görünür… Yaşayan ile yaşamayanın kaynağı aynıdır. Kandaşlık ile örgüt bütünselliğine dayanır ve töz'de ifadesini bulur. Ölünün hem canı vardır hem de ruhu. Çünkü ölüm, ilk kutsal eşitlikte doğal bir olaydır; kaybolma değildir ve totemle simgeleşir.İlk soyutlukların meydana gelmesiyle tabulaşan inançlar, ölümü farklı, hem doğa içinde hem doğa dışında bir konuma getirir. Can'ın hem ölüde hem yaşayanda varolabilmesi bu değişimin izlenmesiyle mümkün olabilir.*[223]

---

[220] Ferit Devellioğlu, 2005, s. 124.

[221] Nefs/ Nefis: "Can ve Ruh. İslam felsefesinde ve gizemcilikte nefis (özbenlik) insanın bedeni dışında kalan ve tanrısal bir özden yapılmış olan bölümüdür. Kötülük de iyilik de ondan gelir. Bundan ötürü dinsel ve gizemsel eğitim, usun (aklın) eğitimi değil, nefsin eğitimidir." Orhan Hançerlioğlu'ndan aktaran: Fuat Bozkurt, **Buyruk**, 2018, s. 184, (458 no'lu dipnot.)

[222] Ferit Devellioğlu, s. 818.

[223] Ümit Hassan, 2015, s. 128.

Kandaş toplumda gerçek bir yok oluş anlamında ölüm olgusu bulunmaz. "Yaşamın birliğinin yok edilemeyeceği duygusu, ölüm olgusunu yadsıyıp karşı çıkacak kadar güçlü ve sarsılmazdır. İnsanın doğası ve özü gereği ölümlü olduğu anlayışı ilkel dinsel düşünceye tümüyle yabancıdır". Ve eğer "kanıtlanması gereken bir şey varsa, bu ölümsüzlük olmayıp, tersine ölüm olgusudur."[224] Can'ın, hem ölüde hem canlıda olabilmesi ve ölü olmamak anlamındaki canlılıkla bir ilgisinin olmaması aslında ölüm olgusunun var olmayışındandır. Ölü bedenle diri beden arasında sürekliliği sağlayan bağ Alevi topluluğu özelinde tam olarak Can'la sağlanır.[225] Diğer yandan, köken olarak canın; gens, jenos ve kan'la, yani soy bağı ile ilişkisi hatırlanacak olursa, Can'ın topluluğun toplumsal-siyasal bağını nasıl simgelediği anlaşılabilecektir. Çünkü "İnsanları Tanrıları'na bağlayan çözülmez bağ, ilk toplumlarda insanları birbirine bağlayan aynı kan yakınlığı bağı olup, kutsal bir ahlaksal yükümlülüğün ilkesidir."[226] Alevilikte kutsallıkla bağ kurabilmek, bireysel ibadetle değil topluluğun bir bütün olarak gerçekleştirdiği ritüüellerle mümkündür. Soy bağları biçiminde örgütlenmiş olan ocak/ talip ilişkisi, hangi ailenin hangi soy grubunun önderliğinde bu ritüellere katılabileceğini belirlemektedir. Alevi bireyi de, şeriat kapısındaki *can*lı bir varlık olmaktan, hakikat kapısındaki *Can* olmaya, ancak ve ancak topluluğun içine dahil olup, topluluğun yasa(k)ları[227] içinde

[224] Ernst Cassirer, 1997, s. 106.

[225] Ayhan Yalçınkaya, "Gözleri Faltaşı Gibi Kapalı: Lades", (der) Evrim C. İflazoğlu, A. Aslı Demir, **Öteki Olarak Ölmek**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016 (b), s. 66.

[226] Ernst Cassirer, 1997, s. 109.

[227] Kandaş toplum yapısındaki saf örgütsellik döneminden devlete geçiş sürecinde eski Türkçe'deki *törü/ töre* ve *yol* kelimelerinin *yasa/ yasağ/ yasak*'a dönüşümü için bakınız:

hareket ederek ulaşabilmektedir. Topluluğun üyelerinin can kavramıyla tanımlanması, bireyler arasındaki toplumsal bağı işaret ederken, kavramın dirimselliği aşan anlamı ile de bu toplumsal bağ aynı zamanda kutsallıkla bağ kurmaktadır. Özellikle vahdet-i mevcud anlayışındaki *farklı varoluşların birliği* düşüncesi, tek tek bireyden topluluğa, topluluktan da kutsala giden yolu ifade etmekte; aynı şekilde Alevilikteki *4 Kapı 40 Makam* anlayışı da bireyden kutsala giden bu yolun aşamalarını tarif etmektedir.

Özetle, Gauchet'in ve Clastres'in gösterdiği gibi kutsallık, temelini toplumun kendisiyle arasına koyduğu içsel bir kopuştan alıyorsa, Can da Alevi topluluğunda bu kopuşa yerleşerek sürekliliği sağlamaktadır. Alevilikte, Can'ı olan her şeyin kutsal sayılması ve dahası Hz. Ali'den medet umulması, Hz. Hasan ve Hüseyin'in canı için bugün bile yas tutulması, Hacı Bektaşi Veli'nin, Pir Sultan Abdal'ın ve adını sayamadığımız nicelerinin hala topluluğun içinde varolabilmesi, bu sürekliliği sağlayan Can sayesinde mümkün olabilmektedir.

Ümit Hassan, **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk – İdeoloji'ye**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.71-94.

Kırklar ile yedik içtik

Kaynayıp sellere coştuk

Baş koyup niyaz eyledik

Geç otur meydan dediler

Can dediler pir dediler

Geç otur meydan dediler

Yolumuz sevgi yoludur

Sen de serin koy dediler

Pir Sultanım kanım katlim

Gönlümü gönlüne kattım

Yüzelli yıl ölü yattım

Daha sağsın Can dediler

SONUÇ

Bu çalışmada, Alevi topluluğunda kullanıldığı biçimiyle, Can kavramının siyasal /antropolojik bir yorumunu sunmaya çalıştım. Can'ın Alevi topluluğunun siyasal bağını tesis eden bir sembol olduğunu ileri sürdüğüm çalışmaya, topluluğun büyük oranda üyeleri tarafından simgesel olarak kurulduğunu belirten Anthony Paul Cohen'in tezlerinden hareket ederek başladım. Can kavramının topluluğun simgesel evreninin parçası olduğunu, çünkü sembolik düşünmenin insan yaşamının ayırt edilemez yanı olduğunu özellikle Cohen ve Ernst Cassirer'den yararlanarak çalışma boyunca göstermeye çalıştım. Can'ın siyasallıkla nasıl bağ kurduğunu açıklamadan önce, modern siyaset felsefesinde "siyasallığın" düşünülme biçiminin bir eleştirisini sundum. Siyasallığın varolabilmesinin devletle mümkün olduğunu ileri süren sözleşme kuramı eleştirilirken, Antik Yuna'a kadar izlerini sürebileceğimiz doğa/kültür karşıtlığı da ele alındı.

Siyasallığı ortaya çıkaran edimin insan doğası üzerinden yola çıkarak açıklandığı modern sözleşme kuramı, siyaseti insan doğasının dizginlenmesi olarak ele almaktadır. Siyasetin bu anlamda sınırlayıcı bir öğe olarak düşünülmesi sadece 17. Yüzyıl'da değil, Antik Yunan'da physis / nomos karşıtlığının tartışıldığı dönemde de karşımıza çıkmaktadır. İnsan doğasını veri alan ve kültürü de doğa ile başa çıkma biçimi olarak yorumlayan bu düşünce siyasallığı da kültürün bir parçası olarak kavradığı için, siyaseti bir tahakküm ilişkisi içerisinden düşünmesi bu anlamda anlaşılır görünmektedir. Tam da bu nedenle, tahakküm ilişkisinin görülmediği, yöneten/yönetilen ayırımının ortaya çıkmadığı toplumlar "siyasetsiz" toplumlar olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla siyaset

kategorisi devletle özdeşleşmekte, devletsiz toplumlar da siyasetsiz, yasasız ve ilkel toplumlar olarak anlaşılmaktadır.

Düşünsel boyutta kalkış noktamız doğa / kültür çatışması olduğunda, siyasetin sınırlayıcı bir kategoride anlaşılması ve siyasetin devletle mümkün olabileceğinin düşünülmesi yerinde olabilir. Fakat aslında siyasetin devletle özdeşleştirilmesi, tam tersi bir yolla, devletten yola çıkarak insan doğasını anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla böyle bir siyasal anakronizmin varabileceği nokta da, siyasal iktidarın tarihsel bir süreçte almış olduğu bir biçimini -kurumsallaşmış siyasi iktidar biçimini- siyasetin kendisiyle özdeşleştirerek tarihsel olguları ontolojik ayrımlar olarak ele alma olacaktır. Oysa ki, siyasal antropolojinin bizlere göstermiş olduğu gibi, geçmişi bugünden yola çıkarak açıklamak yerine, bugüne gelinen noktanın tarihsel izleğini takip edebilme cesaretine sahip olmanın aslında insan doğasını nasıl özgürleştirdiğini görme fırsatı verecektir bizlere. Çünkü ancak o zaman görülebilir ki, siyaset kötücül doğamızı sınırlayan bir kategori değil, doğamızın içinde bulunduğu kültürün bir parçasıdır. Çünkü kültür, eğer bir insan doğasından söz edilebilirse, insan doğasının ta kendisidir.

Siyasetin devletsiz denilen toplumlarda da görülebildiği, siyasal iktidarın iki unsurunun anlaşılabilmesiyle mümkündür. Siyasal iktidarın bu iki öğesi auctoritas ve potestastır. Yasa ve yasanın uygulama biçimi olarak düşünebileceğimiz bu iki öğe, siyasal iktidarın emir / itaat ilişkisinden farklılığını ortaya koymaktadır. Bir uygulamanın (gücün, potestasın) oluşabilmesi, bu uygulamanın yerinde, adil ve haklı olduğuna dair meşruiyet denilen bir inancın varlığına bağlıdır. Meşruiyet inancının varlığı ise ancak kendisini dışsal bir ilkeye bağlayarak mümkün olabilir. Bu ilke, siyasal iktidarın auctoritasıdır. Dolayısıyla, Clastres ve Gauchet'in de göstermiş olduğu gibi, siyasal iktidarın ilkesi her zaman kutsal bir alandan potestasa bağlanabilir. Kutsal, bu nedenle siyasal iktidarın kurucu yasasının

kaynağını oluşturmakta ve topluluk kendini kateden sembolik bir dışsallık sayesinde kendi içinde eşitlikçi ilişkileri sağlamaktadır. Yani toplulukla yasanın bulunduğu alan arasındaki bu ilk bölünme, topluluğun içeriden bölünmesini de engellemektedir. Yasanın topluma dışsal olduğu fakat iktidarın uygulama gücünün toplumun tümüne ait olduğu toplum biçiminden (öndersiz toplum), yasanın topluma ait olduğu fakat uygulamanın kurumsallaşmış bir siyasi iktidarda bulunduğu toplum biçimine (devlet) dönüşüm, Gauchet'in de belirttiği gibi[228], devletin bu ilk bölünmeye yerleşmesiyle mümkün olabilmiştir.

Siyasallığın kökenlerini kutsal alanla /kutsal dışı alan arasındaki bölünmede bulan siyasal antropoloji disiplini içindeki bu görüş, ritüel aracılığıyla yasanın topluma nasıl anımsatıldığını görme imkanı tanır bize. Yasanın topluluk tarafından kökene dönüş ritleri ile yeniden yaşantılanması, aslında yasanın geçmişteki kurucu atalara, mitsel kahramanlara ait olduğunu ve topluluk içinden biri/lerinin yasanın bulunduğu alana geçemeyeceğini anlatmaktadır. Çünkü "insanların tanrıları aracılığıyla yücelttiği şey, varolmak ve bir arada olmak imkanıdır."[229] Topluluğun varoluşunu mümkün kılan ve topluluğu eşitlik içinde birarada tutan ise, dışsal bir kurucu yasanın ta kendisidir.

Çalışmanın dayandığı tezlere bir örnek olarak sunduğu Alevi topluluğu da, dışsal kurucu bir yasa sayesinde ve bu yasadan itibaren eşitlikçi bölünmemiş yapısını oluşturmaktadır. Alevi topluluğu, kendi içinde geliştirdiği kimi kurumlarla (cem, musahiplik, dedelik, dâr, vd.) bu eşitlikçi yapıyı korumaya çalışmakta; bunu da kurumlarını, dayandığı teosofik öğretilere bağlayarak yapmaktadır. Can'ın topluluktaki

[228] Marcel Gauchet, 2013, s. 231.

[229] Georges Baladier, 2016, s. 103.

sembolik işlevi tam da bu noktadan başlanarak kavranabilir. Şöyle ki, ilk olarak bireyden kutsala giden bir hat düşünelim:

1. Alevi bireyi

2. Alevi topluluğu

3. Alevi topluluğunun kurumları (cem, musahiplik, dedelik, dâr, vd.)

4. Alevi topluluğunun teosofik öğretisi (kutsal alan)

Alevi bir bireyin kutsalla ilişki kurabilmesi için öncelikle topluluğun içine girmesi, kurumların içinden geçerek öğretinin işaret ettiklerini yerine getirebilmesi gerekmektedir.[230] Can, bireyden kutsala giden sınır geçişleri sağlayan işleviyle topluluğun simgesel evreninde önemli bir yerde durmaktadır. Can'ın (Cohen'in işaret ettiği gibi) topluluğun dışına ve içine sunduğu basit ve girift anlam bu şekilde anlaşılabilecektir. "Alevilikte, yaratılan her can kutsaldır." dediğimizde, Can'ı birey kategorisinde düşünüyoruz. Yani her insanın bir cana sahip olduğunu dirimselliği çağrıştırabilecek şekilde ifade ediyoruz. "Gelin canlar bir olalım." diyerek bireyi topluluğa dahil ettiğimizde ise, Can simgesi ile aidiyet bağı kurup bireyi topluluğun üyesi olarak işaretliyoruz. Can'ın eşitliğin sembolü olarak okunması; kadın-erkek, yoksul-varsıl herkesin Can olduğu için (can taşıyan bir varlık olduğu için değil) eşit olması, topluluğun birer ferdi olması nedeniyledir. Bu nedenle, "Alevi inancında, cemaate bağlı insanlar

[230] 4 Kapı 40 Makam'daki geçilmesi gereken hat da bu şekilde değerlendirilebilir.

'Can' kavramıyla tanımlanır."[231] dediğimizde bireyden topluluğa geçmiş oluyoruz. Fakat, topluluğun içinden kurumlar aracılığıyla öğretiye geldiğimizde ise başka bir Can'la karşılaşırız. Artık "Hak katına gidip gelen ruh olarak"[232] Can, ne tek başına dirimsellik anlamındaki canı ne de topluluğun birer ferdini anlatmaktadır. Tüm bu anlamları saklı kalmakla birlikte, bireyden kutsal alana geçen bağı sağlamıştır o. Özellikle vahdet-i mevcud düşüncesinde karşımıza çıkan, farklı varoluşların birliğinde olduğu gibi, Can "vahdet (birlik) yolunun yolcularını kasdetmektedir."[233] Çünkü Alevi inancına göre insan tanrısal tözden bir parça taşıdığı için, dini faaliyetin nihai amacı da Tanrı ile birleşmektir:

> *İnsan özü itibariyle Hakk'ın bir uzantısıdır. Onun varlık âlemindeki nihai amacı da bu gerçeği kavrayıp özündeki cevheri keşfetmek ve o cevher üzerinden Hakk'a yönelmek olmalıdır. Hakk'a yönelen bir insan, içindeki Hakk'tan olan cevheri (nuru) işlemeye başlar ve zamanla o cevherin etkisi arttıkça Hakklaşmaya başlar. Eğer bu yolda devam ederse en sonunda Hakk'la birleşerek Hakk'ta Hak olur. İşte Aleviliğe göre dini faaliyetin nihai amacı budur."*[234]

Kandaş toplumda ve gens örgütünde görmüş olduğumuz gibi, insanları birbirine bağlayan toplumsal/ siyasal bağ ile insanı tanrılarına bağlayan bağın aynı olması, Alevi topluluğunda Can kavramı ile simgeleşmiştir.

---

[231] İbrahim Bahadır, 2004, s. 76.

[232] **A.g.y.**

[233] Abdülbâki Gölpınarlı, 2017, s. 64.

[234] Rıza Yıldırım, 2018, s.178

KAYNAKÇA

Abeles, Marc, **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

Acar Savran, Gülnur, **Sivil Toplum ve Ötesi**, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2013.

Agamben, Giorgio, **İstisna Hali**, çev. Kemal Atakay, 1. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.

Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, 3. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Akal, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, 7. baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tunçay, 16. baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 2014.

Bahadır, İbrahim, **Alevi-Bektaşi Kadın Dervişler**, 1. baskı, Köln, Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları, 2004.

Balandier, Georges, **Siyasal Antropoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Berktay, Fatmagül, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın,** 2. baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Bloch, Maurice, **Ritüel, Tarih, İktidar**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

Bozkurt, Fuat, **Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik**, 5. baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2005.

Buyruk (İmam Cafer-i Sadık Buyruğu), (haz.) Fuat Bozkurt, 5. baskı, İstanbul, Salon Yayınları, 2018.

Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, 1. baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Cassirer, Ernst, **Sembol Kavramının Doğası**, çev. Milay Köktürk, 1. Baskı, Ankara, Hece Yayınları, 2011.

Cassirer, Ernst, **Sembolik Formlar Felsefesi – II: Mitik Düşünme**, çev. Milay Köktürk, 2. baskı, Ankara, Hece Yayınları, 2016.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 3. baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Clastres, Pierre, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları,** çev. Alev Türker, Mehmet Sert, 1. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

Clastres, Pierre, **Devlete Karşı Toplum**, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, 3. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Cohen, Anthony Paul Cohen, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, çev. Mehmet Küçük, 1. baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

Çamuroğlu, Reha, **Değişen Koşullarda Alevilik**, 5. Baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008.

Çamuroğlu, Reha, **Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı**, 5. baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2010.

Çamuroğlu, Reha, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, 2. baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016.

Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, (haz.) Aydın Sami Güneyçal, 22. baskı, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 2005.

Dressler, Markus, **Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı,** çev. Defne Orhun, 1. baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Durkheim, Emile, **Dini Hayatın İlkel Biçimleri**, çev. Fuat Aydın, 1. baskı, İstanbul, Ataç Yayınları, 2005.

Ecevitoğlu, Pınar, **Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu**, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2012.

Eliade, Mircea, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çev. Mehmet Aydın, 1. baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015 (a).

Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına**, çev. Ali Berktay, 4. baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015 (b).

Eliade, Mircea, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, 1. baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.

Eliade, Mircea, **Kutsal ve Kutsal-Dışı**, çev. Ali Berktay, 1. baskı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017 (a).

Eliade, Mircea, **İmgeler ve Simgeler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 1. baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017 (b).

Eliade, Mircea, **Ebedi Dönüş Miti**, çev. Ayşe Meral, 1. baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017 (c).

Engels, Friedrich, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, çev. Erkin Özalp, 1. baskı, İstanbul, Yordam Yayınları, 2019.

Er, Piri, "Orta Anadolu'da Yaşayan Alevilik", (haz.) İbrahim Bahadır, **Bilgi Toplumunda Alevilik,** 1. baskı, Bielefeld /Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003.

Gauchet, Marcel, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, 1.baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Gauchet, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkellerde Din ve Siyaset", çev. Ozan Erözden, (der.) Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, 4. baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2013.

Gezgin, İsmail, **Sanatın Mitolojisi**, 2. baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2011.

Gölpınarlı, Abdülbâki, **100 Soruda Tasavvuf**, 2. baskı, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1985.

Gölpınarlı, Abdülbâki, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yayınları, 2017.

Hassan, Ümit, **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, 2. baskı, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Hassan, Ümit, **Eski Türk Toplumu Üzerine Düşünceler**, 5. baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015.

Hassan, Ümit, **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk – İdeoloji'ye**, 9. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017

Hobbes, Thomas, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti,** çev. Semih Lim, 13. baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Işık, Zekeriya, **Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini**, 1. baskı, Konya, Çizgi Kitabevi, 2016.

Kam, Ferit, **Vahdet-i Vücud,** çev. Yüksel Kanar, 1. baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015.

Kara, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,** 6. baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003.

Karamustafa, Ahmet T.,"Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", (der.) P. Ecevitoğlu, A. M. İrat, A. Yalçınkaya, **Hacı Bektaş Veli**, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2010.

Kırmızı, Hüseyin, "Alevilik'te Yasa Karşısında İnsan", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Tez Danışmanı Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya), Ankara, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnsan Hakları Anabilim Dalı), 2014.

Kırmızı, Hüseyin, Kitap Eleştirisi: Markus Dressler: Türk Aleviliğini İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 2017,C. 72, S. 2, s.487.

Konevi, Sadreddin, **Tasavvuf Metafiziği,** çev. Ekrem Demirli, 1. baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014 (a).

Konevi, Sadreddin, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, çev. Ekrem Demirli, 1. baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014 (b).

Esat Korkmaz, **Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü**, 2. baskı, İstanbul, Ant Yayınları, 1994.

La Boetie, Etienne de, **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, 4. baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2014.

Locke, John, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**, çev. Fahri Bakırcı, 2. baskı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2012.

Malinowski, Bronislaw, **Büyü, Bilim ve Din**, çev. Saadet Özkal, 1. baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Malinowski, Bronislaw, **Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek**, çev. Şemsa Yeğin, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2016.

Melikoff, Irene, **Uyur İdik Uyardılar**, çev. Turan Alptekin, 1. baskı, İstanbul, Cem Yayınları, 1993.

Morgan, Lewis Henry, **Eski Toplum I**, çev. Ünsal Oskay, 2. baskı, İstanbul, Payel Yayınları, 1994.

Ocak, Ahmet Yaşar, **Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, 11. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Aleviliğin Çözüm Bekleyen İki Temel Problematiği: Tarih ve Teoloji", (haz.) İbrahim Bahadır, **Bilgi Toplumunda Alevilik,** 1. baskı, Bielefeld /Almanya, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufi Kimliğine Yeniden Bakış: Yesevi, Haydari, Vefai, Babai, Yahut 'Şeyhlikten Müridlikten Fariğ Bir Meczup?'", (der.) P. Ecevitoğlu, A.M.İrat, A. Yalçınkaya, **Hacı Bektaş Veli**, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2010.

Özbek, Metin, **Dünden Bugüne İnsan**, 2. baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Özbudun, Sibel, **Ayinden Törene: Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri**, 1. baskı, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1997.

Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimgöz, 27. baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Sahlins, Marshall, **Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması**, çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, 1. baskı, İstanbul, bgst Yayınları, 2012.

Sahlins, Marshall, **Akrabalık Nedir, Ne Değildir**?, çev. Asena Pala, 1. baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015.

Soyyer, A. Yılmaz, **Hünkar: Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü**, 1. baskı, İstanbul, Post Yayınları, 2019.

Spinoza, Benedictus, **Politik İnceleme**, çev. Murat Erşen, 4. baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015.

Ünlüsoy, Kamile, **Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları**, 1. baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, s.3.

Yalçınkaya, Ayhan, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, 1. baskı, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.

Yalçınkaya, Ayhan, **Pas: Foucault'tan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, 1. baskı, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2005.

Yalçınkaya, Ayhan, "Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset", (ed.) Mehmet Ali Ağaoğulları, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, 5. baskı, İstanbul, İletişim yayınları, 2014.

Yalçınkaya, Ayhan, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, 1 baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014 (b).

Yalçınkaya, Ayhan, **Küf: Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine,** 1 baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016 (a).

Yalçınkaya, Ayhan, "Gözleri Faltaşı Gibi Kapalı: Lades" (der.) Evrim C. İflazoğlu, A. Aslı Demir, **Öteki Olarak Ölmek**, 1. Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016 (b).

Yeşil, Muhammed Salih, **Vahdet-i Vücûd ve Mevcûd**, (haz.) D. Gümüşoğlu, S. Tosuner, İstanbul, 1. baskı, Revak Kitabevi Yayınları, 2013.

Yıldırım, Rıza, **Geleneksel Alevilik**, 1. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

Yörükan, Yusuf Ziya, **Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar,** 4. baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2015.

Metin Bobaroğlu, Simge Kavramı ve Simsesel Düşünme, http://www.anadoluaydinlanma.org/Yazilar/simge_kavrami.pdf

https://www.nisanyansozluk.com/?k=ortodoksi

https://alev-i.com/4-temmuz-2017-hbv-alevi-yol-ve-erkan-deklarasyonu-hakkinda/

ÖZET

BULDAK YURTOĞLU, Banu, Gens'ten Can'a: Alevilikte Siyasal Birimin İz Düşümü, Yüksek Lisans Tezi, Prof. Dr. Arif Burhanettin KOCAMAN, 98 Sayfa.

Bu çalışmanın amacı, eşitlikçi kandaş toplum özelliklerine sahip olan Alevi topluluğunda siyasal bağları ortaya çıkarmak ve topluluğun simgesel evreninde önemli bir yeri olan "Can" kavramının bir yorumunu sunmaktır. Siyasallığın topluma içkin olduğu düşüncesine dayanarak ilk olarak, doğa / kültür karşıtlığının Antik Yunan'dan günümüze kadar siyasal düşünceyi nasıl biçimlendirdiği açıklanmıştır. Devletsiz denilen toplumlarda da siyasal iktidarın varolduğunu ifade etmek için siyaset felsefesinin bir devlet felsefesine hapsedildiği ve siyasallığın yöneten / yönetilen ayrımından itibaren düşünüldüğü modern sözleşme kuramının eleştirel bir yorumu sunulmuştur. Anthony Paul Cohen, Ernst Cassrirer, Marcel Gauchet, Pierre Clastres ve Mircea Eliade'nin düşünceleri ile siyasal etkinliğin aynı zamanda simgesel bir etkinlik olduğu ve kutsallık kategorisinin siyasalla nasıl bağlantı kurduğu tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi Topluluğu, *Can*, Kutsal, Sembolik Evren, Siyasal İktidar.

ABSTRACT

BULDAK YURTOGLU, Banu, From *Gens* to *Can*: The Projection of Political Unit in Alevism, Master Thesis, Prof. Dr. Arif Burhanettin KOCAMAN, 98 Pages.

The aim of this study was to reveal the political ties in the Alevi community, a society with egalitarian consanguineous characteristics, and to present an interpretation of "Can", a crucial concept in the symbolic universe of the community. Based on the idea that politics is inherent to society, first an explanation of how nature/culture shaped political thought since Ancient Greece has been provided. A critical interpretation of modern social contract theory, in which political philosophy is imprisoned in state philosophy, and politicization is a dichotomy between ruler and subject, has been provided to reveal the presence of political power in so-called stateless societies. Through the ideas of Anthony Paul Cohen, Ernst Cassrirer, Marcel Gauchet, Pierre Clastres ve Mircea Eliade, political activity as symbolic activity and its connection with the category of holiness is discussed.

Keywords: Alevi Community, *Can*, Sacred, Symbolic Universe, Political Power.