



folk/ed. Derg, 2021; 27(1):265-278

DOI: 10.22559/folklor.1398

Research Article / Araştırma Makalesi

Ulus-Devlet Oluşumunda Halk Dinini Folklorize Etmek: Aleviliğin Seküler Folklorik Bir Öge Olarak Siyasal İnşası

Making The Folk Religion Folkloric In Nation-State Formation:
The Political Construction of Alevism as a Secular
Folkloric Element

Murat Coşkun*

Öz

Din ve dinsel ayinler, insanları bir araya getirme güçlerinden dolayı siyasal yaşamın gündeminden hiç düşmemişler, siyasal iktidarın yapısına bağlı olarak dönüştürülmüş ve yeniden yorumlanmışlardır. Türkiye’de yönetici iktidar grubu ile Alevi-Kızılbaz toplulukları ve ayinlerini böyle bir bağlam içerisinde değerlendirecek olan çalışma, günümüzde de etkileri görülen, bu toplulukların dinselliğinin görmezden gelinişinin ve onların dinsel öğelerinin seküler kültürel folklorik alana itilişinin nasıl mümkün kılındığını göstermeyi deneyecektir. Temelleri erken Cumhuriyet döneminde atılan din dışı alana itiliş sürecinin yeni kurulan Türk ulus-devleti için iki önemli açılım sağladığı gösterilecektir. Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü’nün eserlerinin metin analizinin gerçekleştirilmesiyle oluşturulacak olan çalışma bu açılımlardan birinin, Türk toplumunun dinsel alanının homojenize edilmesini sağladığını, ötekinin ise Türk devletine din dışı bir seküler kültürel alan inşa edilmesi olduğunu iddia edecektir. Alevi-Kızılbaz toplulukların dinsel niteliklerinin gör-

Geliş tarihi (Received): 1.09.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 06.12.2020

* Dr., Kocaeli Üniversitesi, İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. muratcoskun1@gmail.com. ORCID 0000-0003-1144-6342 7 CC BY

mezden gelinmesiyle Ehl-i Sünnet mezhebinin Türk toplumunun dinsel alanında tekel konumuna yükseltilebildiği ve din dışı folklorik alana itilen bu topluluklar sayesinde yeni kurulan Türk devletinin tarihte bir seküler kültürel alanı olduğu iddiasını desteklediği gösterilecektir. Çalışma kapsamında ilk bölümde milliyetçi elitlerin, milli bir din inşa ederken yaptıkları siyasal tercihlerin arkasındaki saikler öne çıkartılacaktır. Son bölümde ise milli Türk devletinin inşası ve kurumsallaşması esnasında Alevi-Kızılbaş topluluklarının nasıl din dışı alana itildiğine ve bunun hangi sonuçları ortaya çıkardığına odaklanılacaktır.

Anahtar sözcükler: *Alevi-Kızılbaşlık, Türk ulus-devleti, folklor, Türk milliyetçiliği, sekülerlik*

Abstract

Due to their power to bring people together, religions have never fallen from the agenda of political life, they have been transformed depending on the power. The study, that assesses Alevi-Kizilbashes with ruling power in Turkey in such a context, will show how it is possible to ignore the religiosity of the Alevi-Kizilbashes. It will be shown that process of pushing the Alevi-Kizilbashes into this non-religious field provided two openings for the nation-state. The study will claim that one of these expansions is the homogenization of the religious area of Turkish society and the other is the construction of a secular cultural space for Turkey. By doing so, it will be shown that Ehl-i Sunnah could be raised to a monopoly position in the religious field, and thanks to these communities pushed into the non-religious folkloric area, Turkish state supports the claim that it has a secular cultural field in history. Within the scope of this study, in the first part, the political choices made by the nationalist elites while building national religion will be highlighted. In final section, it will be focused on how Alevi-Kizilbashes were pushed into the non-religious field during the institutionalization of the national Turkish state

Keywords: *Alevi-Kizilbash, Turkish nation-state, folklore, Turkish nationality, secularity*

Extended summary

Due to their power to bring people together, religion and religious rites have never fallen from the agenda of political life as well as the religious world, they have been transformed and reinterpreted depending on the structure of the political power. The study, that assesses Alevi-Kizilbash communities and their rituals with ruling power groups in Turkey in such a context, will attempt to show how it is possible to ignore the religiosity of the Alevi-Kizilbash communities and to push their religious elements into the secular cultural folkloric field, whose influence reflects strongly today. It will be shown that the process of pushing the Alevi-Kizilbash communities, whose foundations were laid in the early Republic period, into this non-religious field provided two important openings for the newly established Turkish nation-state. The study, which will be created by carrying out the text analysis of the works of Ziya Gökalp and Mehmet Fuad Köprülü, will claim that one of these expansions is the homogenization of the religious area of Turkish society and the other is the construction of

a secular cultural space for the Turkish state. Ziya Gökalp will become the chief theorist of Union and Progress after the 1908 revolution and he will also be appointed as the first sociology lecturer at Darülfünun. Using western scientific methods and theories in social research, Gökalp will play an important role in drawing the boundaries of religious and cultural areas and arranging these areas in the establishment stages of the nation-state. For these purposes, he adopts the method of the French Sociologist Emile Durkheim. Like Durkheim, Gökalp has recognized that religion acts as a cocoon for all other spheres of life, and as a result of the division of labor, spheres that are religious in their origin become secular and create more worldly spaces. When Gökalp attempts to make analyzes on the society he lives in with this theoretical secularization perspective, he primarily focuses on the beliefs of the Alevi-Kizilbash and nomadic Turkmen communities. What these “ignorant” communities believe are the remnants of old civilization, namely “tales, old legends and myths.” Gökalp, who seems to have encoded the beliefs of Alevi-Kizilbash and nomadic Turkmen communities as “remnant”, “residual”, “tale” and in any case a folkloric element, does not see these elements as part of the religious field, on the contrary, the above mentioned secularization theory inspired by Durkheim, he considers them as the products of the literary-folkloric field. As a nationalist intellectual, Köprülü, like Gökalp, followed Durkheim’s sociological principles. Reading the cultural history of Turkish societies through such a secularization perspective, Köprülü claims in his works to follow the transformations of social institutions throughout history. It is seen that in the works of Köprülü, who follows this line in almost all of his works, all the customs at the origin of society are expressed with the concept of “national” with a secular content. More importantly, the author finds the extensions of these customs in “primitive” folk communities, including the Alevi-Kizilbash and nomadic Turkmen communities in his own society. Leaving aside its own theoretical explanations and taking place in the origin of the national custom; Köprülü, who forgets that it is intertwined so that no distinction can be made between religious, cultural and physical forms, expresses that these are secularized because of the political perspective he was in during his time. Because of the political perspective of the period he lived; köprülü disregarded his theoretical explanation that religion, culture and art were intertwined in the national customs and states that the national customs in the origin are secularized. Köprülü encoded the rituals practiced by these communities as non-religious folkloric elements in order to reveal a narrative of secularization that includes a political preference for the nation-state, claiming that they took a literary form.

By ignoring the religious qualities of Alevi-Kizilbash communities, it will be shown that the Ehl-i Sunnah sect could be raised to a monopoly position in the religious field of Turkish society, and thanks to these communities pushed into the non-religious folkloric area, the newly established Turkish state supports the claim that it is a secular cultural field in history. Within the scope of the study, which will consist of two main parts, in the first part, religion, folk religion and the motives behind the political choices made by the nationalist elites while building a national religion for these societies will be highlighted. In the last section that follows, the focus will be on how the Alevi-Kizilbash communities were pushed into the non-religious field during the construction and institutionalization of the national Turkish state and what kind of consequences this has brought about.

Giriş

Ayin ve ritüeller, çağlar boyunca inananlar tarafından dinseliliğin deneyimlenmesini sağla-
mış, insanları bir araya getirme güçlerinden dolayı da siyasal yaşamın gündeminden hiç düş-
memişlerdir. Siyasal ilişkideki yönetenler, sahip olunan bu temsiliyet ve enformasyon stokunu
toplumun etkin bir şekilde yönetimi için daima göz önünde bulundurmuşlardır. İktidarın, ayin
ve ritüelleri yeniden şekillendirme ihtimalini de dışlamamak kaydıyla bu ilgiyi yorumlayan
Marc Abéles, bu girişimlerin sıklıkla iki biçim aldığını savunur. Ona göre bunlar, “ya içeriklerin
sınıırını aşmaksızın bunları yorumlamanın düzlemine değişikliğe uğratan yeniden yorumla [...] ya da bunlara daha önce bilinmeyen temsiliyetlerin eklenmesiyle birlikte taşıdıkları değerleri
doğrudan etkileyecek kısmi değişikliklerle” gerçekleşir (Abéles, 2012: 152).

Türkiye’de yönetici iktidar grubu ile yönetilenler arasındaki siyasal ilişkinin boyutla-
rını çeşitli şekillerde ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte, Alevi-Kızılbaz topluluklar ve
bu toplulukların ayinlerini de içeren dinselilikleri böyle bir bağlam içerisinde henüz ince-
lenmemiştir. Buna karşın, dönemin yönetici milliyetçi elitlerinin bu topluluklar hakkındaki
tasavvurlarını çözümleyen çalışmalar literatürde önemli bir külliyat oluşturur. Kazım Ateş’in
(2012) *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler* adlı eseri ile İbrahim Bahadır’ın (2002; 2015) yayınları
bu bağlamda dikkate değer çalışmalardır. Belli bir dinsel ve etnik tercih üzerine temellen-
dirilerek yani politik ve teritoryal anlayışın geri plana itilmesiyle tasarlanan Cumhuriyetçi
yurttaşlık çizgisinde (Çağaptay, 2003: 608-611) Alevilerin nerede kaldığını ve milliyetçi dü-
şüncenin bu toplulukları yeni devlete entegre etmek için ortaya koyduğu tezleri çözümlemek
elbette oldukça önemlidir. Ancak açık bir siyasal jسته dayanan yönetici milliyetçi elitlerin
Alevi-Kızılbaz toplulukları bu ikincil konuma nasıl itebildikleri, bunu mümkün kılan araç-
ların neler olduğu teması yeterince işlenmemiştir. Bu bağlamda çalışma, etkileri günümüzde
de devam eden ancak erken Cumhuriyet döneminde temellendirilen Alevi-Kızılbaz topluluk-
ların dinseliliğinin nasıl göz ardı edildiğini, bu topluluklara ait ayinlerin seküler içeriğe sahip
birer folklorik öge olarak nasıl yapılandırıldığını ortaya koymayı deneyecektir.

Günümüz Türkiye’sinde başta politik aktörler ve bürokratik yapılanma içerisinde Di-
yanet İşleri Başkanlığı olmak üzere bu topluluklarının ayinlerine ve cemevlerine yönelik
takınılan tutum ısrarlı bir şekilde onların dinsel alanın dışında bulunduğu noktasında toplan-
maktadır. Örneğin, milletvekilliği ve başbakan yardımcılığı gibi görevlerde bulunmuş olan
Abdüllatif Şener’e göre “cemevi, Alevilerin ibadet yeri değil, köydeki köy odası veya eğlen-
ce odasına benzer yerlerdir. Alevi din adamı yetiştirmek bu anlamda saz şairi yetiştirmek”
anlamına gelmektedir (Kaleli, 1995: 431-432). 1993 yılında bir basın toplantısıyla Alevilik
üzerindeki görüşlerini dile getiren dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz da
benzer bir yaklaşım sergileyerek Sünniliğin “Peygamberin sünnetlerine bağlı olma” anlamı-
na geldiğini, Aleviliğin ise “sazıyla, sözüyle, edebiyatıyla bir kültür” olduğunu ifade eder
(Pehlivan, 1994: 204). 59. hükümette Diyanet’ten sorumlu Devlet Bakanı olan Mehmet Ay-
dın ise, Alevi vatandaşların cemevlerini sosyal ve kültürel tesisler olarak nitelendirir. Böyle
bir statüde açılacak cemevlerinin önünde hiçbir yasal engel olmadığını belirtir (Radikal Ga-
zetesı, 01.05.2005). Örnekleri daha da çoğaltmak mümkün olmakla birlikte genel tutumda
bir farklılık ortaya çıkarmayacağından dolayı burada tümünün sıralanması gereksizdir. Buna

karşın tartışılması gereken temel problem görüldüğü üzere günümüzde de etkilerinin güçlü bir şekilde yansıdığı Alevi-Kızılbaş toplulukların dinselliğinin görmezden gelinmesinin ve onların dinsel öğelerinin seküler kültürel folklorik alana itilişinin nasıl mümkün kılındığını göstermeyi denemek olmalıdır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, ulus-devletin inşası aşamasında bu toplulukların ve ayinlerinin siyasal bir tercihle nasıl dışlanıp din dışı alana itildiğini göstermek ve bu suretle ulus-devletin kurmaya çalıştığı dinsel alanın içeriğinin nasıl tek bir dinle doldurulup saflaştırıldığını ortaya koymaktır.

Modern Türkiye’de din ve kültür alanlarının sınırlarının çizilmesinde etkili olan filozof ve sosyolog Ziya Gökalp ile Türk kültür ve din tarihçisi Mehmet Fuad Köprülü’nün eserlerinin metin analizini yapmak suretiyle oluşturulacak olan çalışmanın kapsamı içerisinde, ilk bölüm konu bağlamında teorik bir izahat içererek milliyetçi elitlerin milli bir din inşa ederken yaptıkları siyasal tercihlerin arkasındaki saikleri öne çıkartacaktır. İzleyen son bölüm ise milli Türk devletinin inşası ve kurumsallaşması esnasında Alevi-Kızılbaş toplulukların nasıl din dışı alana itildiğine ve bunun ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığına odaklanacaktır.

Modern-milli siyasal iktidar karşısında halk dini

Batı dünyasındaki modern anlamını XVI. ve XVII. yüzyıllarda kazanmaya başlayan din kavramı, önceleri basit ibadet ve ayin türlerini ifade etmek anlamında kullanılmış, daha sonraları ise bazı seçilmiş insanlar tarafından kurulan inanç sistemlerini içine alacak bir anlam kalıbına sahip olmuştur (Smith, 1964: 15-17). Her halükârda öne çıkan temel bileşen ise ibadetler ve ritüellerdir. Emile Durkheim dinsel sistemleri açıklarken bu ayinlerin önemine vurgu yapar. Ona göre din, inançlardan, ibadetlerden ve ayinlerden meydana gelen parçalardan oluşmuş bir sistemdir (Durkheim, 1995: 40-42). Fransız Sosyolog için ritüel ve ayin o derece önemlidir ki dini de dindarlığı da bunlar biçimlendirir. Durkheim’a göre bir kişi dindar olduğu için ayinlere katılmaz; ayinlere katılarak dindar olmayı öğrenir. Bu bakımdan inananları, kendilerinin üstünde güçlere bağlamanın ya da kutsallığa ulaştırmanın aracı olarak onları bir araya getiren ayinler, dinin ve dindarlığın temelinde bulunurlar.

Temelinde ayinlerin olduğu halk dininde de ritüellerin benzer şekilde işlev gördüğü söylenebilir. Ancak burada halk dininin kendine has bir özelliğinin ve bu özelliğin ayinlere yansımının altını çizmek gerekir. Halk dini, çağdaşlaşmanın ya da yenileşme hareketlerinin dine yönelik eleştirilerine ya ilgisizdir ya da bu eleştirileri dikkate alarak onu rasyonelleştirecek ruhban sınıfına ya da kurumlara sahip değildir. Rasyonelleşmeye yönelik bigâne tutum, ister gönüllü bir şekilde gerçekleşsin isterse halk dininin bunu sağlayabilecek imkânları olmamasından kaynaklansın onun genel karakterini oluşturur. Bu bağlamında otantikdir. Halk dininin özgün vasıflarından biri olan otantiklik tam da bu nedenlerle dine, din dışı süreçlerin etkisinin olmaması anlamını taşır. Rasyonelleşmeyi, adetlerin gittikçe daha az dinsel niteliğe sahip olması olarak tanımlayan Durkheim’in tahkiyesi bu açıdan önem taşır (Durkheim, 2014: 210). Halk dini, rasyonelleşmenin bir göstergesi olan kutsalın kristalize şekilde belli bir mekâna ve zamana hapsedilmesi anlayışını kabul etmez. Kutsalın görünümünü, bir peygamberin yeryüzünde zuhur edip sonra bu dünyadan ayrılması gibi yalnızca belli bir zamanla sınırlı bir şekilde görmeye tahammülü olmayan halk için bu dünya, tanrının elinden çıkmış olmaklığıyla kutsallıkla

damgalanmıştır ve bu tanrısal-kutsal her an her yerde tecelli edip yeni bir suretle kendini gösterebilir. Dolayısıyla halk dini rasyonelleştirilmiş bir dinin kolaylıkla kabul edemeyeceği kutsallığın sürekli yeni şekillerde tecelli ettiğine yönelik bir inanca sahiptir. Gellner'in (1994: 26) halk dininin en mümeyyiz vasıflarından biri olarak ifade ettiği veli kültünü böyle bir bağlam içerisinde değerlendirmek gerekir. Halk dinindeki ayin de dünyanın bu tanrısalılığıyla uyum içerisinde kalma ve kutsallığın tüm farklı suretteki görünümüne tapınma gerekliliğinin bir sonucu olarak gerçekleştirilir. Bu bakımdan halk dini peygamberlerin ve kutsal kitapların açıklamalarından ziyade dünyanın nizamı ve onun kutsal kökeniyle ilgilidir (El Zein, 1977: 246).

Mevcut farklılığa karşın yine de tüm dinlerin temelde aynı toplumsal ihtiyaca cevap verdiklerini söylemek mümkündür. Dolayısıyla onlar arasında “yüksek-aşağı”, “sahih-batıl” gibi kategorik şekilde ayrımlar yapmaya girişmek bilimsel bir bakışın değil ancak siyasal bir tutumun ifadesi olabilir. Tarih bu tür siyasal sınıflandırmalara sıklıkla tanıklık etmiş, sofistike, oldukça entelektüelleştirilmiş ve soyut dinlere, halkın rafine olmayan, ancak coşkulu ve tutkulu inançları karşısında öncelik tanınmıştır (Bauman, 2012: 79). 13. yüzyıl halk dinine yönelik böyle bir tutumun veciz örneğini sunması bakımından önem taşır. Bu yüzyılda gerçekleşen birtakım düzenlemeler vasıtasıyla bazı itikadi uygulamaların “sapkın” ya da “batıl inanç” olarak sansürlenmesine tanık olunur. Arkalarındaki siyasal güce yaslanan ve organize olmuş iktidar yapılarından aldıkları destekle halkın dinsel sistemleri “günaha batmış” ve “uzak durulması gereken ayartmalar” şeklinde ifade edilir. Özellikle halk inançlarına yönelik gerçekleşen bu tutum, onları “cezbedici ama ürkünç ve uzak durulması gereken” bir olguya indirgeyerek iktidar odaklarının dinleri ile halk dinlerini birbirinden koparır (Chartier, 1998: 265). Halk dinleri yaratıcı bir potansiyele sahipken baskılanır ve geri püskürtülür. Özellikle mutlakiyetçi, merkeziyetçi devlet modelleri ve spesifik bir kültürün benimsenmesini dayatan baskıcı Katolik Kilisesi bunda başrolü oynayacaktır. Halk dininin verimli ve üretken etkinliğini engelleyerek onları aşağılayacak, çok çeşitli sindirme ve baskı yöntemleri uygulayarak bu iktidar yapıları halk kültürünü ve dinlerini kökünden sarsacaklardır (Chartier, 1998: 264).

Halk dinlerine yönelik bu kategorik ayırım 19. yüzyılda ise zirve yapacak ve sistematik bir hal alacaktır. 19. yüzyılda dinleri evrensel olarak çözümleme yönünde gelişen teorik uğraşlar halk dinlerini ya görmezden gelmiş ya da bunlara karşı küçümseyici bir tavır takınmıştır. Çünkü bu yüzyılın temel gayesi olan milli ve modern bir toplum yaratma hedefi, özel bir dinsel alan saptayarak onu bilim, sanat, tarih, folklor vb. gibi insan deneyiminin diğer alanlarından ayırma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla 19. yüzyılda gerçekleşen bu dönüşüm, aslında kökleri Reformasyon döneminde ortaya çıkan ve dinin uluslaşma açısından sağladığı hizmetin ilk nüvelerini içeren bir sürecin mirası olarak gündeme gelmiştir. Reformasyon bir taraftan okuryazarlık ve kitaba bağlılık yönünde bir tazyik oluşturmuş, öte taraftan milli kiliselerin yaratılmasına sunduğu katkıyla modern bir ideoloji olan milliyetçiliğe avantaj sağlamıştır. Böylece geçmişin dinsel mirasının yeniden ele alınarak ona medeni, ulusal ve püriten bir şekil verme isteğini ortaya çıkarmıştır (Gellner, 1992: 81-82). Protestan bir yoruma yönelik iç potansiyelinin çok az olduğu ileri sürülebilecek dinler bile daha sonra sanayileşmenin ve ulusçuluğun etkilerinin hissedildiği bir çağda bu yöne doğru yol almışlardır (Gellner, 1992: 83). Oysa halk dinleri kendi içinde bu ayrımları yapmamış (ya da yapamamış) ve Protestan Reformasyon'un gerçekleştirmeye çalıştığı rasyonelleşmeye ve

dinsel saflaştırmaya mesafeli durmuştur. Bu nedenle milliyetçi elitler için sorun artık, ulus inşa edilirken dinin ne şekilde rasyonelleştirilip ondan ne derece yararlanılabileceği ve halk dinlerinin oluşturduğu bu bütünlük sorunun nasıl bertaraf edileceği olmuştur. Anthony Smith bu problemin asimilasyona tabi tutma ya da dönüştürme gibi işlemlerle üstesinden gelinmeye çalışıldığını ifade eder. Ulus inşa edilirken halka ait değerlerin maruz kaldıkları muameleleri gözler önüne sermeye çalışan Smith'e göre (1994: 136) bir ideoloji olarak milliyetçilik her yerde "aşağı" olarak ifade edilen kültürel unsurları "yüksek" olarak ifade edilenlere dönüştürmeye ya da asimile etmeye çalışmıştır. Gerçekten de modern milliyetçi entelektüeller halk dininin kontrol edilemeyen ve belli amaçlar için yönlendirilmesi zor olan, kabına sığmayan yapısını ehlileştirip onu "yüksek" dine asimile etmeye, eğer bu sağlanamazsa yok etmeye ya da dinsel niteliğinden sıyrarak folklorize etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Alain Touraine'in (2012: 165) betimlediği anlamıyla modernlik projesinin her zaman bir dönüştürme faaliyeti olduğunu ve kutsal olanı toplumsal olana dönüştürmeye çalıştığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla modern ulus-devlet inşa edilirken milliyetçi ideoloji her ne kadar halk kültürüne dayandığını iddia etse de aslında yaptığı şey bir üst kimliği biçimlendirmek olmuştur (Gellner, 1992: 205). Bu üst kültürle (dinle) birleştirilebileceği ölçüde halkın kültür ve dinine teveccüh göstermiş, onu tanımaya gayret etmiş, bu hedef doğrultusunda folklorik çalışmalar düzenlemiştir. "Folklorun bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışı bu bakımdan milli-devlet kavramından bağımsız değildir" (Öztürkmen, 2014: 20).

Halkın hiçbir şekilde siyasal bir özlem ve projesi olmamasına karşın pek çok milliyetçi elit, ulusal bir kültür ve/veya ulusal bir din yaratılması için bu çalışmalarını sürdürmüştür (Hobsbawm, 1995: 128). Elitler, halkın inançlarında, mitlerinde ve itikatlarında dile gelenin aslında halk tarafından ne anlama geldiğinin bilinmediğini savunmuş, bunun açığa çıkartılabilmesi için "bilgince" bir yorumun devreye girmesi gerektiğine inanmışlardır (De Certeau, 2009: 272). İşte folklor araştırmaları sonucu ortaya çıkan halk kültürüne ait dinsel itikatlar bu "bilgin yorum" tarafından yeniden biçimlendirilmek üzere ele alınmıştır. "Hakikat" kültü içerisine dahil edilebilecek olanlar dahil edilmiş, asimile edilebilecek olanlar asimilasyona uğratılmıştır. Her ikisine de sokulamayan inançlar ise, bu niteliklerinden sıyrarak folklorik bir öge olarak, diğer deyişle, seküler kültürel öğeler şeklinde kodlanmışlardır. İzleyen bölüm bu keyfiyeti Türk ulus-devletinin inşası sürecinde Alevi-Kızılbaş topluluklarının dinselliklerinin Türk din ve kültür tarihinin iki önemli milliyetçi entelektüeli Ziya Gökalp ama hassaten Fuad Köprülü tarafından nasıl folklorize edildiğini tartışmak suretiyle göstermeyi deneyecektir.

Aleviliğin folklorize edilişindeki milliyetçi jest

Osmanlı İmparatorluğu'nda halk ve onun inançlarına yönelik ilginin 19. yüzyılın sonlarına kadar başlamadığı söylenebilir. Devletin insan gücüne duyduğu ihtiyaç son radeye varıncaya kadar da İmparatorluğun dinsel kimlik halkasının dışında kalanlar için bu durum değişmemiştir (Deringil, 2009: 210). Halkın yalnızca maddi ve fiziki olarak değil aynı zamanda siyasal bir kaynak olarak da belirmeye başladığı ulus-devletin inşa sürecinde ise bu keyfiyette bir dönüşüm yaşanmaya başlamış ve toplumsal uyum gibi saiklerle halkın inançları gündeme taşınmıştır.

Türk milliyetçiliğinin din ve inançla meşguliyeti göz önünde bulundurulduğunda bunun büyük bir oranda toplumsal uyumun sağlanmasını bağlamında gerçekleştiğini söylemek mümkün olur. Bunu özellikle Ziya Gökalp'in teorize ettiğini ileri süren Hans Lukas Kieser aynı zamanda milliyetçi bakış açısında din ile kastedilenin ne olduğunu da açıklamaya girer. Milli devletin ulusal hedeflerinin sağlanması adına açık bir tercihte bulunulduğunu ve bu tercihin İslam değil de Sünnilik olduğunu ifade eden yazara göre Türk milliyetçiliğinin dinsel ilgisi Sünnilik dışındaki dinsel topluluklara doğru genişlememiştir. Bu bakımdan ne Alevilere itibar kazandırmaya ne dinsel çoğulculuğa ne de onlara ulusal bir yer vermeye yol açmıştır (Kieser, 2005: 560).

Ulusal bütünleşmeyi desteklemek amacıyla yapılan dinsel tercihin sadece bu doğrultuda değerlendirilmekle anlaşılamayacağını savunan Berkes ise (2018: 482-483), milliyetçi entelektüellerin kafasını meşgul eden “dinsel aydınlanma sorunu”nun da ayrıca göz önüne alınmasını önerir. Böylece, yapılan tercihte neden İslam içerisindeki halk dinlerine ve Aleviliğe yönelik bir teveccüh gerçekleşmediğini dinin “rasyonelliği” bağlamında izah edecek açıklamalar yapar. Bir diğer deyişle, halkın dininin yerine devletin, sarayın, medresenin ortodoks dininin tercih edilmesini, onun milliyetçi elitlerin kafasındaki aydınlanma problemiyle uyumluluğu noktasında açıklar. Ortodoks dinsel devletin işlevselliğini ifade eden böylesi bir açıklamayı kabul eden Mardin de, özellikle Ziya Gökalp ve takipçilerinin ulus inşa sürecinde Sünni İslam'ın ortodoks şekline yeni ve milli bir şekil vermek üzerinde durduklarını ifade eder (Mardin, 1992: 148). Bu bağlamda Ziya Gökalp ve takipçisi Mehmet Fuad Köprülü gibi iki önemli milliyetçi entelektüelin çalışmalarını incelemek, ulusun inşasında Sünni ortodoksinin birincil konuma getirilişini ve etkileri günümüzde de devam eden, Aleviliğin ve onun dinsel öğelerinin din dışı alana itilişinin nasıl mümkün kılınabildiğini açıklığa kavuşturur.

Ziya Gökalp, 1908 devriminin ardından İttihat ve Terakki'nin baş teorisyeni haline gelecek ve aynı zamanda Darülfünun'a ilk sosyoloji öğretim görevlisi olarak atanacaktır. Toplum araştırmalarında Batılı bilimsel yöntem ve teorileri kullanan Gökalp bu bağlamda ulus-devletin kurulma aşamalarında da din ve kültür alanlarının sınırlarının çizilmesinde ve bu alanların tanziminde önemli roller üstlenecektir. Bu amaçlar doğrultusunda Fransız Sosyolog Emile Durkheim'in yöntemini benimser. Durkheim'in etkisini açıkça kabul eden Gökalp pek çok eserinde ama özellikle *Dinin İçtimai Hizmetleri* adlı çalışmasında bu etkiyi açıkça yansıtır (Mardin, 1992: 137). Durkheimci teoriye uygun olarak Gökalp, din temelli bir toplum yapısı benimser. Toplumun en temelde yalnızca dinsel bir niteliğe sahip olduğunu ve zamanla iş bölümünün gelişmesiyle toplumun da yalnızca dinsel bir niteliği haiz olmaktan çıktığını ifade eder (Gökalp, 1976a: 60). Türk toplumlarını bu bağlamda analiz eden Gökalp'e göre (2007b: 159), eski Türk toplumlarında ilk başta her şey kutsal bir nitelikteydi ancak bu toplumlarda iş bölümünün gelişmesiyle birlikte zamanla toplumun tümünü kapsayan dinsel alandan özerkleşen yeni toplumsal alanlar belirmeye başlamıştır. Bir diğer deyişle, tıpkı Durkheim gibi Gökalp de dinin, hayatın diğer tüm alanları için bir koza vazifesi gördüğünü ve iş bölümünün sonucu olarak da kökeninde dinsel olan uygulamaların sekülerleşerek daha dünyevi alanlar yarattığını benimsemiştir. Örneğin, Türk toplumlarındaki en kutsal niteliğe sahip olduğunu iddia ettiği ve “usture” olarak adlandırdığı dinsel öğelerin zamanla kutsallıklarını kaybede-

rek “diniyat sahasından bedîyat sahasına geçtikleri”ni ifade eder (Gökalp, 1982: 205). Türk toplumlarındaki edebiyat-sanat alanının nasıl belirdiğini bu noktadan hareketle açıklamaya çalışan Gökalp, bu teorik sekülerleşme perspektifiyle içinde yaşadığı toplum üzerinde de analizler yapmaya giriştiğinde öncelikle Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmen topluluklarının inançlarına odaklanır. Çünkü onun düşüncesinde İslam öncesi Türk topluluklarının adet ve göreneklere en başta Alevi-Kızılbaş topluluklarında kendini göstermektedir.

Bu düşüncesini temellendirebilmek için Gökalp’in ilk yaptığı şey, öncelikle Türk tarihini üçlü bir tasnife dayanarak açıklamak olmuştur. Yazar için bunlar, “Uzakdoğu medeniyeti”, “sultani devlet aşamasında Doğu medeniyeti” ve milli devlet dönemine geçildiği sırada ise “Batı medeniyeti”dir (Gökalp, 2007a: 18). Ona göre içinde yaşadığı toplum bu üç ayrı medeniyetin de izlerine sahiptir. Ancak “en cahil toplulukların” en eski medeniyet “kalıntılarına” sahip olduğunu iddia eden Gökalp’e göre (2007a: 18) sözlü kültürel unsurlardan ayrılmayan bu cahil toplulukların inandıkları şeyler de eski medeniyet kalıntıları yani “masallar, eski menkıbeler ve mitlerin artıklarıdır.” Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmen toplulukları içeren bu toplumsal grupların inançlarını birer “kalıntı”, “artık”, “masal” ve her hâlükârda folklorik bir öge olarak kodladığı görülen Gökalp bu unsurları diniyat alanının bir parçası olarak görmemekte, aksine Durkheim’dan mühlhem yukarıda ifade edilen sekülerleşme kuramı çerçevesinde edebi-folklorik alanın ürünleri olarak değerlendirmektedir.

Türkçülüğün Esasları adlı önemli eserinde genelde eski Türk topluluklarının özeldi ise kendi döneminde bunların devamı niteliğinde olan Alevi-Kızılbaş topluluklarının ibadet ve ayinlerini değerlendirirken de bunların önemli derecedeki bedîi niteliklerine vurgu yapar. Köken itibarıyla bu ayin ve ritüellerin tam anlamıyla dinsel olmadığını savunan Gökalp’e göre “Türklerin eski dinlerinde zühri ibadetler yerine, bedîi ve ahlâki ayinler bulunduğundan dolayı Türkler bedîi diyanete mensup olmuşlardır” (Gökalp, 2007a: 15). Eski Türklerin ayinlerinin daha en başından itibaren Gökalp tarafından güzel sanatlar alanına sokuluyor ya da en iyi ihtimalle ikisinin karışımı olarak görülüyor olması onun düşüncesinde bedîi olmayan ve gerçek anlamda dini olan bir dinseliliğin varlığını ima etmektedir. “Alevi-Kızılbaş toplulukların ıslah edilmesi” gerektiğine dair görüşü göz önünde bulundurulduğunda bu ima daha da güçlenir. Gökalp’e göre bu topluluklar taşıdıkları folklorik değerlerden dolayı değil aksine bu seküler kültürel değerleri din diye yaşadıklarından dolayı ıslah edilmelidirler çünkü bunlara inanarak Türklerin dinsel alanında bulunan Ehl-i Sünnet’ten ayrılmışlardır. Ehl-i Sünnet’ten ayrılan Alevi-Kızılbaş toplulukları ıslah edilecek olursa, bir diğer deyişle folklorik öğeleri din olarak görmeyi bırakıp Ehl-i Sünnet’e döndürülecek olursa, bunun bir mahsuru kalmayacaktır (1976b: 86).

Kavme has olan folklorik öğeler ile millete has olan din arasında bir ayırım yaptığı görülen Gökalp için kavim bir kültür kaynağıdır oysa millet ise iş bölümü neticesinde gelişmiş modern bir oluşumdur (Gökalp, 1977: 9-11). Bu nedenle halkın değerleri ve dini folklor alanına, Ehl-i Sünnet ise milletin din alanına yerleştirilir. Alevi-Kızılbaş toplulukların dinseliliğini teorik olarak din alanından çıkartan ve onlara edebi-kültürel nitelikler atfeden Gökalp böylece Ehl-i Sünnet mezhebini Türk toplumunun dinsel alanında tekel konumuna yükseltecektir. Yaşayan bir dinsel gerçeklik olmasına ve belli topluluklar için toplumsal bir işlev yerine getirmesine rağmen Alevilik-Kızılbaşlık, Gökalp’in teorik inşasıyla kültürel alana itilecektir. Bu bakımdan

asında halk dini ve milletin dini olacak itikat (Ehl-i Sünnet) arasında siyasal bir tercihte bulunacak, ilkini dinsel hükmünü kaybetmiş folklorik bir unsur olarak kodlayacaktır.

Gökalp, milli devletin kurulma ve kurumsallaşma aşamasında Alevi-Kızılbaş topluluklarının dinsel inançlarının folklorize edilmesinde gerekli altyapıyı hazırlamakta öncülük etmiştir. Gökalp’i takip eden ve onun çevresine katılan Mehmet Fuad Köprülü ise bu teorik-politik hatta yaslanarak (Köprülü, 1980: XVI) Alevi-Kızılbaş topluluklarının dinsel itikatlarının yeni Türk devletine birer folklorik unsur olarak kabulünü sistematik hale getirecektir.

Milliyetçi bir entelektüel olarak Köprülü de tıpkı Gökalp gibi, Durkheim’in toplumbilimsel ilkelerini takip etmiştir. Balkan Savaşı yıllarında ateşli bir Türkçülük dönemi yaşamış ve Gökalp aracılığıyla aldığı Durkheim tesiri pek çok eserinde kendini göstermiştir (Berktaş, 1983: 43). Bir kültür ve din tarihçisi olarak yaptığı analizlerde din ve kültürü birbirinden ayırmak yönünde gösterdiği çabalarla halk din ve kültürünü sistematik bir şekilde milli toplumun seküler kültürel kaynağı olarak kodlamaya çalışmıştır (Başgöz, 2011: 1541).

Türk toplumlarının kültürel tarihini bir nevi sekülerleşme perspektifi üzerinden okuyan Köprülü, çalışmalarında toplumsal kurumların tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri izlediği iddiasındadır. Toplumsal teşekkülün kökeninde (*menşe’i*) ne olduğu ve daha sonra zamanla hangi etkileri (*tesiri*) aldığı bu hedefe ulaşmak amacıyla sorulması gereken temel sorulardır. Ona göre ancak böyle bir usul sayesinde, her müessesenin dahili gelişmesini, maruz kaldığı dış tesirleri, alınan yabancı müesseselerin milli bünyemiz içinde nasıl bir mahiyet aldığını bütün sebepleri ve neticeleriyle anlamak mümkün olur (Köprülü, 1934: 21). Neredeyse tüm çalışmalarında bu hattı takip eden Köprülü’nün eserlerinde kökende bulunan tüm adetlerin “milli” kavramıyla ifade edildiği görülür. Ancak daha da önemlisi yazarın bu adetlerin uzantılarını “ilkel” olarak tanımladığı Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmen halk topluluklarında bulmasıdır. Çünkü Köprülü’ye göre dışarıdan gelen tesir (İslam) bu topluluklara en az derecede etki etmiştir. Bu yöntem daha en başta kökende bulunan adetlerin dinselliğinden ziyade milliliğine yönelik bir vurguyu öne çıkartmakta, buralarda milli adetlerin aranması noktasında okuyucuyu yönlendirmekte ve bu millilikle de Alevi-Kızılbaş toplulukları özdeşleştirmektedir.

Bu durumda Köprülü’nün metodunda Türk topluluklarına zaman içerisinde etki eden dış tesiri tanımlamak ve “milli” adetler üzerindeki etkisini çözümlemek can alıcı hale gelir. Kaldı ki onun düşüncesine göre bir dış tesir topluluğa güçlü şekilde etki etmişse milli olarak ifade ettiği adet ve kişilikler de mahiyet değiştirmiş olacaktırlar. Milli toplumun bağrından çıkmış olan “baksı” ve “ozan”ların geçirdiği dönüşümleri analiz ederken bunu açıklamaya girişir. Öncelikle bu “dış tesiri” İslam olarak tanımlayan Köprülü’ye göre (1966a: 65) eski Türk toplumlarındaki baksı-ozanlar İslam’ın tesiriyle birlikte mutasavvıf haline gelmeye başlamışlardır. Yunus Emre ve Hoca Ahmed Yesevi bu bağlamda birer örnek olarak verilebilecek tarihsel kişiliklerdir (Köprülü, 1966a: 67). Buraya kadar tatminkâr bir sistem kurmuş olan Köprülü’nün yaptığı ek bir izahat okuyucuyu çözümlenmesi gereken bir karışıklıkla karşı karşıya bırakmaktadır. Yazar, mutasavvıfları “milli ve dini unsurların karışımı” olarak nitelendirmektedir (Köprülü, 1980: 197). Mutasavvıflar, ozanın milliliği ile İslam’ın dinselliğini harmanlayarak mı milli ve dini unsurların karışımı haline gelmişlerdir? Bu noktadan itibaren onun sistemini anlamak güçleşiyor olsa da bu soruya bazı açıklamalar getirmek şartıyla olumlu cevap verilebilir.

Daha önce Köprülü'nün milli kavramını seküler bir içerikle tanımladığı ifade edilmişti. Milliliğin bu şekilde ifade ediliyor olmasının nedeni ise İslam'ın Türk toplumlarına tesir etmesinden sonra Türklere ait olan adetlerin ve kişiliklerin dinsel hükümlerinin ortadan kalktığına inanıyor olmasıdır (Coşkun, 2017: 135-150). Kurduğu kendi teorik izahlarını da bir kenara bırakıp, kökünde yer alan milli adetin; dini, kültürel ve bedîî şekilde bir ayırım yapılamayacak kadar iç içe geçtiğini unutan Köprülü içinde bulunduğu dönemin ona kazandırdığı siyasal bakış nedeniyle, bunların sekülerleşmiş olduğunu ifade eder. Bir diğer deyişle, bir dış tesir olarak İslam'ın etki ettiği toplumlarda, dinsel nitelik barındıran milli öğelerin kesinlikle sekülerleşmiş olduğuna dair bir bakışa meyleder. Bu bağlamda Köprülü'nün düşüncesinde, İslam, ilginç bir şekilde, Türk toplumlarını sekülerleştirici bir etkiye sahip olur. Eski Türk toplumlarında "Bahşî"nin, İslami tesirle birlikte büyücülüğe kaydığına yönelik iddia yine bu bapandır (Köprülü, 1966c: 153-154). Buradaki vurgu büyüünün ve büyücünün bir topluluk kurma işlevi olmadığından dolayı artık toplumsal bir işlevi kalmadığına ve din dışı alana itildiğine yöneliktir. İslam tesirinin dozu arttıkça ya da bir diğer ifadeyle toplum tarafından açık bir şekilde özümzendikçe eski dinsel kişiliklerin açık bir şekilde seküler folklorik alanların ürünleri olarak gören yazar için böyle bir tarihsel etkiyle karşılaşan Türkmen kabilelerinde, ki aslında Alevi-Kızılbaş toplulukları kasteder, Bahşî'nin şair ve çalgıcıya dönüştüğünü ifade eder (Köprülü, 1966c: 154). Bu açıdan bakıldığında Köprülü, İslam'ın Türk toplumlarının dinsel alanına yerleştikçe bu alanda bulunan diğer dinsel itikatları ve kişileri kültür ve folklor alanına ittiğinden emin görünür.

Türk toplumlarına dışarıdan bir dinsel tesirin etki etmesiyle bu toplumların halihazırdaki dinsel öge ve kişiliklerinin Köprülü tarafından neden din dışı alana ittiği ve neden bir sekülerleşme ortaya çıkardığı sorusunu, "milliyetçi siyasal bir tercih" şeklinde cevaplamak uygun olacaktır. Kaldı ki bunun ne yöntemini takip ettiği Durkheim'in izahlarıyla yani bilimsellikle, ne de eski Türk toplumlarının uzantısı olarak ifade ettiği Alevi-Kızılbaş toplulukların (Köprülü, 1976: 302-303) dinsel niteliklerinin yaşadığı dönemde Köprülü tarafından bilinmiyor olmasıyla yani toplumsal gerçeklikle alakası vardır. Çünkü bir taraftan Köprülü'nün bizzat kendisi bu ayinler üzerine analizler geliştirmekte, onların kaynağını eski Türk ananelerinde görmekte (Köprülü, 1966a: 100-101) öte taraftan bu toplulukların ayinleri, bağlı bulunduğu Durkheimci sosyolojide bir ayinin folklorik olmasının şartını taşımamaktadır. Fransız Sosyoloğa göre bir ayinin folklorik olmasının şartı, ait olduğu dinsel bütünün ortadan kalkmış olmasına rağmen kendisinin devam ediyor oluşudur (Durkheim, 1995: 44). Ancak Köprülü'nün üzerine analizler geliştirdiği Alevi-Kızılbaş toplulukların dönem itibarıyla ne dinsel bütünü ne de bu dinsel bütünün onları bir topluluk olarak var eden işlevi ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda Durkheim eserinin başka bir yerinde de herhangi bir dinin alanı içine girmeyen dini olguların dahi folklorun konusu olarak görülmesinin imkânsızlığından söz eder. Ona göre "herhangi bir dinin alanı içine girmeyen bir takım dini olgular folklorun araştırma konusu olarak görülemez. Bunlar, ortadan kalkmış dinlerin kalıntıları olsalar dahi bu fenomenlerin dini karakteri azalmakla birlikte dini önemleri teolojii gençleştirecek kadar fazladır. Onları dikkate almayan teoloji, dini olan her şeyi içermiyor demektir" (Durkheim, 1995: 33-34).

Fransız Sosyoloğun belli bir dini ögeyi din dışı folklorik bir öge olarak nitelemekte oldukça dikkatli davranıyor olması onu takip eden Köprülü için pek bağlayıcı olmamıştır çün-

kü Köprülü ulus-devlet için siyasal bir tercihi içeren bir sekülerleşme anlatısı ortaya koymak için bu toplulukların uyguladığı ayinleri din dışı folklorik öğeler olarak kodlamış, bunların bedîî bir şekilde büründüğünü iddia etmiştir (Köprülü, 1966a: 100-101). Böylece Alevi-Kızılbaş topluluklara ve ayinlerine dinsel alan içinde bir yer vermek ya da onları din dışı folklorik malzemeler olarak teorize etme yönündeki seçeneklerden ikincisine tevaccüh göstererek açık bir milliyetçi siyasal tercihte bulunmuştur. Bu milliyetçi siyasal tercih, döneminin toplumunda oldukça saf bir dinselliğin yaşandığı tezini temellendirerek ulusal devlet kurulurken bu toplumun dinsel alanını ortodoks bir dinsellikle tanımlama isteğinden kaynaklanır. Böyle bir tutumu benimsemesinde Köprülü'nün döneminde Anadolu'da faaliyette bulunan ve milliyetçilikle harmanlanmış görüşleri olan Batılı Şarkiyatçıların etkisinin altını çizen Markus Dressler'e göre (2016: 197) Köprülü milliyetçi bir yazar olarak çalışmalarında milli toplum için işlevsel gördüğü ortodoks Sünniliğe daimî bir tevaccühte bulunmuş, Aleviliği de ulusal devletin ideolojisiyle uyumlu bir takım milli kavramlarla tanımlamıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki dine yönelik ilginin, milliyetçi entelektüeller bağlamında ortodoks Sünniliğin birincil konumunu güvence altına aldığını, Aleviliği de yeni bir konuma sürüklediğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Gökalp ve Köprülü, Ahmet Yaşar Ocak'ın iddiasının aksine (1996: 194), Aleviliği, İslam'ın Türklere özgü bir biçimi olarak yorumlamamış ama Türklüğün seküler folklorik kaynağı olarak görmüşlerdir. Bu dönemde milli tarih yazımında Alevilik din dışı nitelikleri öne çıkartılarak “milli kültürün bitmez tükenmez kaynağı olarak” ifade edilmeye başlanmıştır (Kehl-Bodrogi, 2012: 59). Yeni Türk devletinin Aleviliğe yönelik yaklaşımının emarelerini göstermesi bakımından önem taşıyan bu yeni politik inşa sürecinde Alevilik, “kültür kaynağı” gibi görece seküler terimlerle tanımlanır olmuştur. Kültür olgusunu din olgusundan ayırma çabalarına da işaret eden bu yeni durumda bir taraftan Sünniliğin dinsel alandaki tekel konumu berkitilmiş, öte yandan Aleviliğin kültürel birikimi yeni Türk devletinin hem siyasal hem de kültürel alanlarının kadim seküler kaynakları olarak sunulabilmiştir (Coşkuner, 2020a: 299-301). “Milli kültürün bilinçli hale gelerek yükselmesi için” bu kültürel ürünlerin ortaya çıkartılması ve bunlardan bir ulusal müze kurulması gerektiğini ifade eden Gökalp (1976a: 40) bu hedef için Türkçü elitleri ve Türkiyat Enstitüsü'nü görevlendirerek yine öncü rolünü oynamıştır. Türk toplumunun seküler-kültürel alanını kurmak için Aleviliğin kültürel birikimine yönelen Gökalp böylece “Türklüğü kültürel açıdan büsbütün izmihlalden kurtar”mıştır (Öztürkmen, 2014: 30). Çalışmalarında milli Türk devleti için bir seküler geçmiş ve laik kanun geleneği oluşturma çabaları izlenebilen Köprülü de (Coşkuner, 2020b) tıpkı Gökalp gibi Türk ulus-devleti için “millî” bir kültürel alan oluşturma gayretine girmiş, dinsellikten sıyrarak folklorize ettiği Alevi-Kızılbaşlığı ve bu toplulukların ozanlarını milli edebiyatın örnekleri ve icracıları olarak ifade etmiştir (Köprülü, 2005a: 53). Bir diğer deyişle, seküler bir kültür alanına itilen ozanlar artık milliliğin kaynağı haline getirilmişlerdir. Bu din dışı milli adetler onun düşüncesinde bedîî olarak görülmüş (Köprülü, 1976: 242-243) eski Türkmenlerden ibaret olan Anadolu Alevi-Kızılbaşlarının (Köprülü, 2005b: 52) sürekliliği bu bağlamda dinsel değil eski Türk ananesi olan şölenlerden gelen folklorik bir öge olarak sunulmuştur (Köprülü, 2005a: 142).

Sonuç

Milliyetçi seçkinler ulusal devletlerin kurulma aşamasında amorf bir yığın olan halktan milli bir topluluk oluşturmak adına yine halkın kültürüne dayanmışlardır. Ancak bu kültürü olduğu gibi değil yeniden inşa edip, milli hale getirerek gerek eğitim kurumları gerek matbuat gerekse maarif yoluyla yeniden halka ulaştırmışlardır. Tüm bu süreç siyasal bir tercihin sonucu olarak gerçekleşmiş olmakla birlikte halkı bir kaynak olarak kullanma gayretini yansıtmıştır. Halk, ulusal devletin hem kaynağı hem de hedefi olmuştur. Türk ulus-devletinin kurulma ve kurumsallaşma aşaması bu bağlamda önemli tecrübeleri yansıtmıştır. Özellikle Alevi-Kızılbaş toplulukları ile milliyetçi seçkinlerin karşılaşmasında bu durumu görmek mümkün olmuştur.

Milli bir kültür inşa etme sürecinde Türk milliyetçi elitleri Alevi-Kızılbaş topluluklarının dinseliliklerini sistematik bir şekilde dışlamış, onları istikrarlı bir şekilde din dışı alana itmişlerdir. Bu toplulukların dinsel öğeleri milliyetçi elitler tarafından folklorik bir ürün olarak seküler içerikle ifade edilmiştir. Yeni kurulan Türk devleti için açık siyasal bir hamleyi yansıtan bu tercih özellikle iki noktada önemli açılımlar sunmuştur. Bir taraftan Alevi-Kızılbaş toplulukların din dışı alana itilmeleri yeni ulus-devletin oluşturmaya çalıştığı din alanını saflaştırıp, buradaki dinseliliğin homojen bir yapı arz ettiğini ve bunun da Sünnilik olduğunu göstermeyi sağlamışken öte taraftan yeni Türk devletinin ihtiyaç duyduğu Türklerin din dışı seküler ve milli bir kültüre sahip oldukları iddiasını güçlendirmiştir.

Kaynaklar

- Abéles, M. (2012). *Devletin antropolojisi*. N. Ökten (Çev.). Ankara: Dipnot.
- Asılsoy, A. (2008). *Türk modernleşmesi öncülerinden Fuat Köprülü: Hayatı, eserleri ve fikirleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Ateş, K. (2012). *Yurttaşlığın kıyısında Aleviler: "Öz Türkler" ve "heretik ötekiler"*. Ankara: Phoenix.
- Bahadır, İ. (2002). *Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Atatürk ve Aleviler*. Ankara: Kalan.
- Bahadır, İ. (2015). Aleviliğe milliyetçi yaklaşımlar ve Aleviler üzerindeki etkileri. Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.) *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektâşilik* içinde (ss. 449-477). İstanbul: İletişim.
- Başgöz, İ. (2011). Türkiye'de folklor çalışmaları ve milliyetçilik. S. Uğurlu (Çev.). *Turkish Studies*, 6 (3): 1535-1547.
- Bauman, Z. (2012). *Yasa koyucular ile yorumcular*. K. Atakay (Çev.). İstanbul: Metis.
- Berkes, N. (2018). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. A. Kuyaş (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Berktaş, H. (1983). *Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Köprülü*. İstanbul: Kaynak.
- Chartier, R. (1998). *Yeniden geçmiş: Tarih, yazılı kültür, toplum*. L. Arslan (Çev.). Ankara: Dost.
- Coşkun, M. (2017). *Kimliği kutsalla tanımlamak: 1990 sonrası Türkiye'sinde ortaya çıkan Alevi matbuatında kimliği kutsallık vasıtasıyla tanımlayan Aleviliğin kozmik dili*. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Coşkun, M. (2020a). Kemalist siyasi geleneğin Alevilik çelişkisi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nda geleneksel Türk kültürü ve modern Türk devleti arasında Aleviliğin müphemliği. *Kebikeç*, 49: 293-308.
- Coşkun, M. (2020b). Seküler geleneğin izinde: Köprülü, Barkan ve İnalçık'ın Türk ulus-devleti için laik kanun geleneği oluşturma çabaları. *Amme İdaresi Dergisi*, 53 (2): 53-74.
- Çağaptay, S. (2003). Citizenship policies in interwar Turkey. *Nations and Nationalism*, 9 (4): 601-619.

- De Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi: Eylem, uygulama, üretim sanatları*. Lale Arslan Özcan (Çev.). Ankara: Dost.
- Deringil, S. (2009). *Simgeden millete*. İstanbul: İletişim.
- Dressler, M. (2016). *Türk Aleviliğinin inşası*. D. Orhun (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. K. E. Fields (Çev.). New York: The Free.
- Durkheim, E. (2014). *Toplumsal işbölümü*. Ö. Ozankaya (Çev.). İstanbul: Cem.
- El Zein, A. (1977). Beyond ideology and theology: the search for an anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6: 227-254.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk*. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan (Çev.). İstanbul: İnsan.
- Gellner, E. (1994). *Postmodernizm, İslam ve us*. B. Peker (Çev.). Ankara: Ümit.
- Gökalp, Z. (1976a). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak*. İ. Kutluk (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1976b). Tekkeler. Ş. Beysanoğlu (Haz.). *Makaleler I* içinde (ss. 83-87). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1977). Bir kavmin tetkikinde takip olunacak usul. O. Durusu (Haz.). *Makaleler III* içinde (ss. 3-16). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1981). Diyanet ve kaza. F. R. Tuncor (Haz.). *Makaleler VIII* içinde (ss. 46-49). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1982). Tarih usulünde an'aneler. Dr. M. A. Çay (Haz.). *Makaleler VII* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (2007a). Türkçülüğün esasları. M. S. Koz vd. (Haz.). *Ziya Gökalp kitaplar*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Gökalp, Z. (2007b). Türk töresi. M. S. Koz vd. (Haz.) *Ziya Gökalp kitaplar*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Hobsbawm, E. (1995). *Milletler ve milliyetçilik*. O. Akinhay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Kaleli, L. (1995). *Binbir çiçek mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can.
- Kehl-Bodrogi, K. (2012). *Kızılbaşlar/Aleviler*. O. Değirmenci, B. E. Aybudak (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Kieser, H. L. (2005). *İskalanmış barış: Doğu vilayetleri'nde misyonerlik, etnik kimlik ve devlet 1839-1938*. A. Dirim (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Köprülü, M. F. (1934). *Türk dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar*. İstanbul: Kanaat.
- Köprülü, M. F. (1966a). Türk edebiyatı'nın menşei. *Edebiyat araştırmaları* içinde (ss. 49-130). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (1966b). Ozan. *Edebiyat araştırmaları* içinde (ss. 131-144). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (1966c). Bahşi. *Edebiyat araştırmaları* içinde (ss. 145-156). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- Köprülü, M. F. (2005a). *Türk tarih-i dinisi*. Ankara: Akçağ.
- Köprülü, M. F. (2005b). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ.
- Köprülüzade, M. F. (1999). Edebiyatımızda milliyet hissi. *Türk Yurdu* içinde (ss. 359-364). Ankara: Tutubay.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim.
- Öztürkmen, A. (2014). *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*. İstanbul: İletişim.
- Pehlivan, B. (1994). *Aleviler ve diyanet*. İstanbul: Pencere.
- Radikal Gazetesi, 01.05.2005.
- Smith, A. D. (1994). *Milli kimlik*. Bahadır S. Şener (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Smith, W. C. (1964). *The meaning and end of religion*. New York: Mentor.
- Touraine, A. (2012). *Modernliğin eleştirisi*. H. Tufan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.